

Università Ca' Foscari Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex D.M. 270/2004*)

in Scienze dell'Antichità: Letterature, Storia, Archeologia

Tesi di Laurea

La ricerca della *doxa* secondo Dione Crisostomo.

L'or. 66, *Sulla fama I*

Relatore

Ch. Prof. Alberto Camerotto

Correlatori

Ch. Prof. Stefano Maso

Ch. Prof. Filippomaria Pontani

Laureando

Luca Contri

Matricola 810577

Anno Accademico

2013 / 2014

INDICE

Premessa.....	5
Introduzione.....	6
<i>Or. 66, Sulla fama I</i>	12
Traduzione.....	19
Commento.....	26
Riferimenti bibliografici.....	181

PREMESSA

Il presente lavoro consiste in un commento tematico dell'*or.* 66, *Sulla fama I*, di Dione Crisostomo, preceduto da una breve introduzione sull'autore, sul concetto di δόξα e sui contenuti del testo. Tale orazione, primo dei tre *logoi* Περὶ τῆς δόξης e finora non molto studiata, rappresenta una riflessione critica sul motivo della ricerca della fama (δοξοκοπία) e del successo a tutti i costi.

L'aspetto significativo che si vorrebbe mettere in luce è il fatto che a mettere in gioco questa riflessione critica sia stato uno dei principali protagonisti della Seconda Sofistica. L'oratore di Prusa sapeva bene come parlare al proprio pubblico per essere rispettato e apprezzato, si era distinto come intermediario tra la propria città e l'imperatore Traiano, e giocoforza conosceva dall'interno le dinamiche della δοξοκοπία intesa come ricerca di prestigio sociale, culturale e politico. Ma Dione è anche una figura che ha pagato il prezzo della popolarità con l'esilio e con la perdita dei propri beni durante il principato di Domiziano. L'*or.* 66, collocabile con buona probabilità in tale periodo¹, è dunque una testimonianza di una presa di coscienza, anche grazie all'iniziazione alla filosofia cinica (come testimoniano altri testi coevi quali p. es. le *Orazioni* diogeniane 6, 8, 9, 10), circa la necessità di liberarsi dai condizionamenti dell'opinione comune oltremodo mutevole e fallace, e di fronte a questa esprimere la propria indifferenza.

Il testo adottato è quello dell'edizione critica di H.F.A. von Arnim², salvo alcune variazioni, opportunamente segnalate di volta in volta, dove si è seguito il testo dell'edizione Loeb curata da H.L. Crosby³.

I titoli italiani delle orazioni dionee menzionate nel corso della trattazione sono tratti da Desideri 1978, 583-599.

¹ Vd. *infra* introduzione, commento § 6.

² H.F.A. von Arnim, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*, II, Berolini 1896.

³ H.L. Crosby, *Dio Chrysostom. Discourses 61-80*, Cambridge Mass.-London 1951.

INTRODUZIONE

1. *Vita di Dione Crisostomo*

Dione Cocceiano, detto Crisostomo ('bocca d'oro') a partire dal III secolo d.C.⁴, nacque nella Bitinia attorno al 40 d.C. da una famiglia abbiente e ricevette una formazione retorica⁵. Il nonno materno ricevette la cittadinanza romana in virtù dei suoi buoni rapporti con la famiglia imperiale. Dopo aver esercitato occasionalmente l'avvocatura (a cui l'autore fa riferimento in *or.* 46.8), Dione si recò a Roma dove entrò in contatto con il circolo stoico di Musonio Rufo.

La morte di Tito nell'anno 81 d.C. e l'avvento al potere di Domiziano segnano la fine dei rapporti di amicizia con la casa imperiale. A causa della propria amicizia con Flavio Sabino, cugino dell'imperatore condannato a morte nell'82, Dione fu esiliato da Roma e dall'Italia, nonché dalla propria città natia⁶. L'esilio colpì anche molti filosofi e intellettuali del tempo che Domiziano non vedeva di buon occhio⁷. Ma Dione aveva avversari anche a Prusa nelle file degli aristocratici locali che gli contendevano il ruolo di protagonista della vita pubblica: a tal proposito, P. Desideri ipotizza che questi rivali possano aver agito di concerto con lo stesso Domiziano, il quale peraltro era preoccupato dell'autorevolezza di cui l'oratore godeva in patria⁸. L'esule Dione intraprese una vita errabonda avvicinandosi alla filosofia cinica e dedicandosi alla predicazione popolare. Le letture che avrebbe portato con sé, stando a Philostr. *VS* 1.488, sarebbero state il *Fedone* di Platone e il *De falsa legatione* di Demostene.

Nel 96 d.C. Domiziano venne ucciso in una congiura di palazzo e la notizia giunse fino all'accampamento di soldati romani nella Mesia, dove si trovava anche Dione⁹. Qui l'oratore avrebbe esortato i legionari a non ribellarsi a Roma, nonostante la notizia della dipartita del *princeps*. Di lì a poco per l'oratore di Prusa l'esilio ebbe fine e poté così ritornare a Roma, dove giunse dopo la morte di Nerva e l'ascesa al potere di Traiano¹⁰. Con quest'ultimo instaurò buoni rapporti dedicandogli le quattro orazioni *Sulla regalità* (le *orr.* 1, 2, 3, 4 del *corpus*) e facendosi intermediario degli interessi di Prusa presso la corte. L'imperatore gli promise notevoli benefici per la città della provincia di Bitinia¹¹, e Dione, una volta tornato a Prusa, diede avvio a una serie di

⁴ Il soprannome 'Crisostomo' riferito a Dione compare per la prima volta in Men. Rhet. 390.

⁵ Per una trattazione complessiva della vita e delle opere di Dione Crisostomo vd. von Arnim 1898; Desideri 1978; Jones 1978.

⁶ Vd. Dio Chrys. 13.1; cf. Suet. *Dom.* 10.22; Philostr. *VA* 7.7. Sulla questione dell'esilio di Dione vd. Desideri 2007, 193-207.

⁷ Vd. Suet. *Dom.* 10.3.

⁸ Vd. Desideri 1978, 194-196.

⁹ Vd. Dio Chrys. 13.9; cf. Philostr. *VS* 1.488. Su ciò vd. anche von Arnim 1898, 305-306.

¹⁰ Vd. Vielmetti 1941, 93.

¹¹ Vd. Dio Chrys. 47.12; 48.11.

opere edilizie per abbellire e rinnovare il centro urbano¹². Tuttavia questi suoi progetti non furono graditi a tutti, venendo in particolare osteggiati dai suoi avversari politici. Perciò l'oratore fu costretto a difendersi davanti ai suoi concittadini riuniti in assemblea¹³.

L'ultima notizia riguardante la vita di Dione è attestata da Plinio il giovane, proconsole in Bitinia dal 111 al 113, il quale in una lettera a Traiano riferisce che l'oratore di Prusa era stato accusato di lesa maestà e di malversazione da parte di Eumolpo e Flavio Archippo¹⁴. Traiano risponde di lasciar cadere l'accusa di lesa maestà e di verificare quella di malversazione¹⁵.

Riguardo alle opere di Dione, ci è pervenuto un *corpus* di ottanta discorsi (di cui due spuri e attribuiti al suo discepolo Favorino: l'*or.* 37, *Corinzio*, e l'*or.* 64, *Sulla fortuna*). Si tratta di un insieme piuttosto eterogeneo che comprende discorsi politici, filosofici, e di argomento storico-letterario. Se i primi sono preziose testimonianze della vita delle città greche dell'Asia Minore in età imperiale (p. es. l'*or.* 31, *Rodiense*, e le *orr.* 33 e 34, ossia i due discorsi dedicati a Tarso), i secondi sono importanti per lo studio del cinismo dioneo (basti pensare ai discorsi diogeniani, le *orr.* 6, 8, 9, 10). Non vanno però trascurati nemmeno i discorsi storico-letterari, nei quali Dione tratta p. es. di Socrate (*or.* 54), di Omero (*orr.* 53, 55, 61) e dei poeti tragici (*or.* 52)¹⁶.

2. Il concetto di δόξα

Prima di introdurre l'*or.* 66, *Sulla fama I*, è opportuno richiamare brevemente il concetto di δόξα e le sue implicazioni. Vi sono due accezioni in cui il termine può essere inteso: una gnoseologica, nella quale δόξα vale 'opinione' contrapposta alla verità; una sociologica, nella quale δόξα indica l'apparire in un determinato modo agli occhi degli altri e quindi l'aver una fama.

Il sostantivo deriva dal verbo δοκέω che significa tanto 'pensare', 'credere', quanto 'sembrare' (talvolta in opposizione a φαίνεσθαι, 'essere evidente') e 'avere questa o quella reputazione'¹⁷. Il termine δόξα è attestato in Omero con il significato di 'attesa'¹⁸. In seguito si afferma l'accezione di 'nozione', 'opinione', 'giudizio' fondato o meno¹⁹. Per Socrate in Plat.

¹² Vd. Dio Chrys. 40.5-12; 45.15-16.

¹³ Vd. Dio Chrys. 43.

¹⁴ Vd. Plin. *Ep.* 10.81.

¹⁵ Vd. Plin. *Ep.* 10.82

¹⁶ W. Schmid, *RE* 5.1 (1903), s.v. *Dion Cocceianus*, n. 18, coll. 869-871, propone una differente classificazione dell'opera dionea, distinguendo fra diatribe (la maggior parte del *corpus*), discorsi cittadini (*orr.* 31-36; 38-51) e discorsi consolatori (*orr.* 28-30).

¹⁷ Vd. Chantraine, *DELG* s.vv. δοκάω, δοκεύω, δοκέω, II. I due impieghi di δοκεῖν sono illustrati p. es. in Plat. *Theaet.* 158e τὰ αἰεὶ δοκοῦντα ... τῷ δοκοῦντι εἶναι ἀληθῆ.

¹⁸ Hom. *Il.* 10.324 σοὶ δ' ἐγὼ οὐχ ἄλιος σκοπὸς ἔσσομαι οὐδ' ἀπὸ δόξης; *Od.* 11.344-345 ὦ φίλοι, οὐ μὰν ἡμῖν ἀπὸ σκοποῦ οὐδ' ἀπὸ δόξης / μυθεῖται βασιλεια περίφρων.

¹⁹ Vd. *LSJ* s.v. δόξα, II.

Phileb. 36c vi possono essere opinioni vere oppure false²⁰. In Erodoto il termine vale anche ‘mera opinione’, ‘congettura’²¹. Il filosofo Parmenide contrappone alle opinioni dei mortali, che rappresentano visioni errate del mondo, la verità²². L’opposizione tra δόξα e ἀλήθεια è ripresa da Plat. *Resp.* 5.476c-d, dove si dice che chi ha una opinione, al pari di chi sogna, considera due cose che si assomigliano non solo simili tra loro ma persino la stessa cosa. Mentre chi ha la conoscenza è capace di fare questa distinzione²³. A una dimensione onirica e irrealistica si riallaccia δόξα nel senso di ‘fantasia’, ‘visione’²⁴. In Plat. *Resp.* 7.533e-534a δόξα è usato in opposizione all’intelletto (νόησις): la prima comprende assenso e congettura, e riguarda il divenire, il secondo include scienza e riflessione, e concerne l’essere²⁵. Riguardo alla δόξα, in Aristot. *EN* 7.10.1151b si afferma che essa è vera quando l’individuo temperante vi persiste, mentre l’intemperante se ne distacca: ciò vale anche se questa opinione è falsa, dal momento che l’uomo temperante crede erroneamente che sia vera²⁶. Da Aristotele in poi, quando un’opinione viene comunemente accettata dalla maggioranza delle persone o dalla maggior parte degli specialisti in un determinato ambito, si parla di τὸ ἔνδοξον²⁷.

Nell’accezione di tipo sociologico δόξα designa l’opinione che gli altri hanno di qualcuno, quindi la fama che una persona ha. Si può avere una buona o una cattiva reputazione: tuttavia il termine è impiegato per lo più con il valore positivo di ‘onore’, ‘gloria’, di rado invece con il significato di ‘cattiva fama’²⁸. Nel primo caso δόξα può essere arricchita dagli aggettivi ἀγαθὴ (Sol. fr. 13.4 W.), ἐπιεικὴς (Dem. 58.66), ο χρηστική (Dem. 25.82); nel secondo caso viene definita αἰσχρὰ (Dem. 20.10), κακὴ (Eur. *HF* 292), πονηρὰ (Dem. 20.50) ο φαύλη (Dem. 24.205)²⁹. Modellato sul concetto di buona reputazione è il sostantivo εὐδοξία, che indica l’onore pubblicamente riconosciuto³⁰. Si avvicina al significato di δόξα intesa come buona fama anche il sostantivo φιλοτιμία, come emerge da Dem. 22.75-76, dove si dice che gli Ateniesi piuttosto che accumulare il denaro pensarono di spenderlo tutto per la φιλοτιμία senza mai tirarsi indietro di

²⁰ Plat. *Phileb.* 36c δόξαι ἀληθείς ἢ ψευδεῖς. Sull’opinione retta che coincide con la verità vd. Aristot. *EN* 6.10.1142b δόξης δ’ ὀρθότης ἀλήθεια.

²¹ Vd. Hdt. 8.132.

²² Parm. fr. 1.51-53 D.-K. χρὲν δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.

²³ Plat. *Resp.* 5.476d Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γινώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαίμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος;.

²⁴ Aeschyl. *Ag.* 275 δόξαν ... βριζούσης φρενός.

²⁵ Plat. *Resp.* 7.533e-534a τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ συναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, συναμφότερα δ’ ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν.

²⁶ Aristot. *EN* 7.10.1151b ὥστε ἔστι μὲν ὡς ὁποιοῦν δόξη ὃ μὲν ἐμμένει ὃ δ’ ἐξίσταται, ἀπλῶς δὲ ὁ τῆ ἀληθεί.

²⁷ Vd. Maso 2010, s.v. *Opinione*.

²⁸ Vd. *LSJ* s.v. δόξα, III.

²⁹ Vd. Dover 1983, 141.

³⁰ Vd. Maso 2010, s.v. *Onore*. Cf. Aristot. *Rhet.* 1.5.1361a εὐδοξία δ’ ἐστὶ τὸ ὑπὸ πάντων σπουδαῖον ὑπολαμβάνεσθαι, ἢ τοιοῦτόν τι ἔχειν οὐ πάντες ἐφίενται ἢ οἱ πολλοὶ ἢ οἱ ἀγαθοὶ ἢ οἱ φρόνιμοι.

fronte a nessun pericolo quando era in gioco la loro reputazione³¹. La δόξα è legata alla sfera dell'apparire, un ambito che dal V al IV secolo a.C. assume importanza crescente³²: all'interesse per l'oggettività dei meriti di un individuo si sostituisce infatti l'attenzione per una «popolarità *tout court*, non necessariamente sostanziata da un retroterra di valori»³³. Tucidide impiega sovente termini quali ἀξίωμα e ἀξίωσις che designano la considerazione di cui un individuo gode rispettivamente per motivi a lui esterni, come il lignaggio e la ricchezza, o riconducibili a capacità personali, come l'aver operato fattivamente nell'interesse della comunità³⁴. Diversamente dallo storico, Isocrate predilige la sfera semantica del δοκεῖν, dell'εὐδοκμία e della δόξα³⁵, che indicano un «consenso non necessariamente legato ad effettivi contenuti di valore»³⁶. In una prospettiva dove è più importante apparire che essere assume un'importanza fondamentale la propaganda, vera e propria arma necessaria per conquistare l'approvazione popolare. L'aspirante *leader* deve impegnarsi nella ricerca della fama (δοξοκοπία) e avere la capacità di influenzare l'opinione pubblica, che in tal modo da soggetto attivo, capace di valutare l'operato del politico e di riconoscerne i meriti effettivi, si trasforma in oggetto passivo da manipolare e condizionare a proprio piacimento. La nozione di δόξα polarizzata intorno all'idea del successo e del consenso popolare pervade poi tutta la Seconda Sofistica, culturalmente formatasi sull'oratoria del IV secolo a.C. La fama garantisce prestigio sociale e ricchezza, ma il pubblico non è totalmente passivo: «la platea è soggetto nel momento stesso in cui attraverso un κρότος decreta un successo o un insuccesso, ma è anche un oggetto su cui esercitare un certo condizionamento»³⁷. Nella prospettiva dionea e, in particolar modo nell'*or.* 66, è proprio l'illusione di manipolare la folla una delle cause che spingono alla ricerca della fama, sebbene la realtà si riveli essere contraria alle attese.

3. L'*or.* 66, Sulla fama I

L'*or.* 66 è la prima dei tre discorsi dionei Περὶ τῆς δόξης e consta di ventinove paragrafi. Mentre gli altri due testi (l'*or.* 67 e l'*or.* 68) sono più brevi (entrambi composti di sette paragrafi) e affrontano l'argomento da un punto di vista gnoseologico, nell'orazione oggetto della nostra analisi si discute della δόξα nella sua accezione di buona reputazione da ricercare per avere un successo materiale nell'immediato e per poter tramandare la memoria di sé presso i posteri dando lustro alla propria famiglia.

³¹ Dem. 22.76 χρήματα μὲν γὰρ πλείστα τῶν Ἑλλήνων ποτὲ σχῶν ἅπανθ' ὑπὲρ φιλοτιμίας ἀνήλωσεν, εἰσφέρων δ' ἐκ τῶν ἰδίων οὐδένα πώποτε κίνδυνον ὑπὲρ δόξης ἐξέστη. Vd. Dover 1983, 393-394.

³² Vd. Bearzot 1996, 23-38.

³³ Raina 2008, 83.

³⁴ Cf. p. es. Thuc. 1.130.1; 2.34.6.

³⁵ Cf. p. es. Isocr. 21.87, 251, 261.

³⁶ Bearzot 1996, 28.

³⁷ Raina 2008, 101-102.

Dione muove dall'assurdo atteggiamento dell'opinione comune, secondo cui vizi privati come l'avidità, la gola e la perversione sessuale sono del tutto esecrabili, mentre un vizio coltivato in pubblico come la ricerca della fama viene incoraggiato e considerato anzi un pregio (§ 1). Nei §§ 2-6 si rileva come i pubblici onori promessi al cacciatore della fama (il *δοξοκόπος*) non siano altro che trappole tese dalle *poleis* per sfruttare le finanze dell'ambizioso facendo leva sul suo essere disposto a tutto pur di avere un buon nome. Il *δοξοκόπος* diviene da cacciatore preda e raggiunge un risultato diametralmente opposto a quello sperato, ossia perde tutti i suoi beni e diviene un povero mendicante. Paradigmi degli effetti funesti della *δόξα* sono la nobile famiglia dei Pelopidi ma anche quella di Nerone e di Domiziano (§ 6).

Date queste premesse, è vergognoso lasciarsi sedurre dal fascino illusorio della fama. Nei §§ 7-11 Dione argomenta che la *δοξοκοπία* è il peggiore dei vizi, dal momento che pretende tante cose e non viene mai soddisfatta. Mentre al ghiottone basta anche solo un pesce, al pederasta un bel fanciullo, all'ubriacone una sola brocca di vino, l'ambizioso non si accontenta nemmeno di migliaia di lodi (§ 7). Egli inoltre deve offrire continuamente alla folla banchetti e organizzare spettacoli d'intrattenimento assoldando le celebrità amate dal popolo quali musicisti, attori, atleti. Si tratta di una sorta di politica del *panem et circenses*³⁸, nella quale il *δοξοκόπος* deve rinunciare alla propria integrità morale, assecondare i vizi del *πλήθος* e anzi incarnarli lui stesso (§ 9).

Nel § 12 vengono presentati due tipologie di *δοξοκόποι*. La prima è data da coloro che possono già contare su una certa fama e semmai hanno come obiettivo quello di incrementarla il più possibile: si tratta di demagoghi, comandanti di mercenari e sofisti (ma anche di atleti, menzionati invece nel § 5), i quali sono facilitati dai loro natali, dalla ricchezza, dalla prestanta fisica o dalla loquela. La seconda tipologia consiste invece nell'uomo comune che è preoccupato di fare buona impressione sugli altri.

Il *δοξοκόπος*, come si dice nei §§ 13-15, è un vero e proprio schiavo pubblico, che deve servire e accontentare più padroni tra loro eterogenei e contrapposti, ossia il variegato corpo cittadino. Egli è alla mercé di tutti, teme le maldicenze e le ingiurie che su di lui hanno lo stesso potere distruttivo degli incantesimi di Medea o dei Tessali (§ 16).

Dopo avere impiegato nei §§ 17-19 la metafora del processo per indicare come l'ambizioso sia sempre sottoposto al giudizio altrui e debba sempre rendere conto delle proprie azioni, nei §§ 20-21 Dione accosta la paura del *δοξοκόπος* di ricevere ingiurie verbali a quella dei bambini per lo Spauracchio, o a quella dell'individuo spaccone che teme di essere demolito da un momento all'altro. L'uomo presterebbe ascolto persino alle opinioni degli animali, se potesse comprenderne i versi (§ 22).

³⁸ Sul tema del *panem et circenses* vd. *infra* commento § 8.

Nel § 23 Dione afferma che la soluzione alla *δοξοκοπία* sta nel conquistare la libertà del filosofo, in virtù della quale si può spregiare e deridere la stupidità e le chiacchiere del volgo³⁹. Vittime paradigmatiche della follia e dell'insensatezza dell'opinione comune sono la celebre figura mitica di Eracle e quelle storiche di Socrate e Aristide, i cui esempi dimostrano come dalla notorietà, anche se conquistata onestamente, non derivi alcun beneficio (§§ 24-26).

A partire dalla seconda metà del § 26 e fino al conclusivo § 29 v'è una riflessione per assurdo su chi o su che cosa occorra diventare per piacere al *πλήθος*. Bisognerebbe cioè tramutarsi negli oggetti stessi dei piaceri e dei desideri, ma anche se si divenisse quanto più v'è di prezioso al mondo ciò non basterebbe a raggiungere la fama. Il *δοξοκόπος* deve prendere atto del fatto di essere una preda data in pasto alla folla.

Per quanto riguarda la datazione dell'*or.* 66, una indicazione interessante può giungere dal § 6, dove si parla di una casa andata in rovina a causa della lingua (*διὰ γλώτταν*) e di un'altra *οἰκία* che rischia la stessa sorte. Von Arnim 1898, 277 ritiene che il passo possa alludere rispettivamente al destino patito dalla *gens* di Nerone e incombente su quella di Domiziano. Lo studioso osserva che negli ultimi anni del principato domiziano profezie sulla caduta imminente dell'imperatore erano piuttosto diffuse⁴⁰. Perciò, tenendo presente che Domiziano fu ucciso il 18 settembre del 96 d.C., si potrebbe pensare come data di composizione del nostro discorso l'anno 95 o 96⁴¹. Il testo risalirebbe dunque al periodo dell'esilio di Dione, come dimostrerebbe peraltro la tematica cinica e la forte polemica nei confronti dell'impegno nella vita pubblica⁴².

³⁹ Si tratta dell'*ἐλευθερία* cinica, a cui rinvia l'esempio di Eracle in veste di eroe cinico nel § 24.

⁴⁰ Per una discussione più approfondita vd. *infra* commento § 6.

⁴¹ L'ipotesi di von Arnim 1898, 277 viene accolta da Desideri 1978, 249 n. 52; Jones 1978, 135; Moles 1983, 133s.; Diversamente Sheppard 1982, 149s. propone come data l'89 d.C., anno della fallita congiura del legato di Germania Lucio Antonio Saturnino, episodio che per un momento poteva aver fatto sperare Dione nell'imminente fine del principato domiziano.

⁴² Vd. Desideri 1978, 212-214.

OR. 66, SULLA FAMA I

1. Εἰσὶ τινες, οἳ τοὺς μὲν φιλαργύρους ἢ φιλόφους ἢ οἰνόφλυγας ἢ περὶ γυναῖκας ἢ παῖδας ἐπτοημένους ἀσώτους ἀποκαλοῦσι καὶ δυστυχεῖς, καὶ τούτων ἕκαστον ἡγοῦνται τὸ μέγιστον ὄνειδος, τοὺς δὲ φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους τούναντίον ἐπαινοῦσιν, ὡς λαμπροὺς· ὥστε καὶ αὐτὸς ἕκαστος ὀψοφαγῶν μὲν ἢ πίνων ἢ ἐρῶν τινος αἰσχύνεται καὶ περιστέλλει τὴν ἀκρᾶσίαν, δοξοκοπῶν δὲ καὶ φιλοτιμούμενος οὐδένα ἀνθρώπων βούλεται λανθάνειν, ἀλλὰ ἐν τῷ μέσῳ ταῦτα ποιεῖ.

2. τῶν γὰρ πολλῶν ἕκαστος εὐφημεῖ τὴν τοιαύτην νόσον, λυσιτελεῖν ἡγούμενος αὐτῷ. καὶ δημοσίᾳ σχεδὸν αἱ πόλεις ἅπασαι δελέατα ἐξευρήκασιν παντοῖα τοῖς ἀνοήτοις, στεφάνους καὶ προεδρίας καὶ κηρύγματα. τοιγαροῦν ἤδη τινὰς τούτων ἐπιθυμοῦντας ἀθλίους καὶ πένητας ἀπέδειξαν, οὐδὲν ὀρέγοντες μέγα οὐδὲ θαυμαστόν, ἀλλ' ἐνίους ἀπὸ θαλλοῦ περιάγοντες, ὥσπερ τὰ πρόβατα, ἢ στέφανόν τινα ἢ ταινίαν ἐπιβάλλοντες. οὐκοῦν ὁ τοιοῦτος, ἐξὸν αὐτῷ μυρίου, εἰ ἐθέλοι, στεφάνους προῖκα ἔχειν, οὐ μόνον ἐλαίας ἢ δρυός, ἀλλὰ καὶ κιττοῦ καὶ μυρρίνης, πολλάκις τὴν οἰκίαν ἀπέδοτο καὶ τὰ χωρία, καὶ μετὰ ταῦτα περιέρχεται πεινῶν καὶ φαῦλον τριβώνιον ἔχων. 'ἀλλὰ κηρύττεται, φησὶν, ὑπὸ τῶν πολιτῶν.' ὥσπερ ἀπολωλὸς ἀνδράποδον.

3. οὐκοῦν εἰκότως χρῶνται πρὸς τὰς χειροτονίας τῷ τῆς ἐλαίας θαλλῷ διὰ τὸ φύσει πικρὸν ὑπάρχειν. τοὺς δοξοκόπους ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν ἀγορῶν οἱ δῆμοι κραυγῇ καὶ ψόφῳ, καθάπερ οἶμαι τοὺς ψᾶρας οἱ γεωργοί. κάκεινοι μὲν μεθίστανται πρὸς ὀλίγον· τοῖς δὲ οὐκ ἔστιν εἰς οὐδὲν ἔτι τῶν ἰδίων ἐπάνοδος, ἀλλὰ περιίασι μικρὸν ὕστερον πτωχοί, καὶ οὐδεὶς ἂν προσαγορεύσειεν ἰδὼν ἔτι τῶν πρότερον διαρρηγνυμένων.

4. τοσαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ τύφου δύναμις ὥστε παρὰ μὲν τῶν βαφέων ἀγοράσεις δυοῖν μνῶν ἢ τριῶν καλὴν πορφύραν· δημοσίᾳ δ' εἰ ἐθέλοις, πολλῶν πάνυ ταλάντων ὄμιος. καὶ τὰς μὲν ἐκ τῆς ἀγορᾶς ταινίας ὀλίγων δραχμῶν, τὰς δὲ ἐκ τῆς ἐκκλησίας πολλάκις ἀπάσης τῆς οὐσίας. καὶ τοὺς μὲν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς κηρυττομένους ἀθλίους πάντες νομίζουσι, τοὺς δ' ἐν τῷ θεάτρῳ μακαρίους· καὶ τούτους μὲν κηρύττεσθαί φασιν, ἐκείνους δὲ ἀποκηρύττεσθαι, δῆλον ὅτι παρὰ μίαν συλλαβὴν γιγνομένης τῆς διαφορᾶς.

5. οὕτω δὲ πάνυ τῶν ἀνθρώπων κατεφρόνησαν οἱ πρότερον καὶ τὴν εὐήθειαν αὐτῶν συνείδον ὥστε ὑπὲρ τῶν μεγίστων πόνων καὶ πληγῶν φύλλα προῦθεσαν. ἀλλ' ὅμως εἰσὶν οἱ χάριν τούτων ἀποθνήσκειν αἰρούμενοι. τῶν δὲ αἰγῶν οὐκ ἂν οὐδεμία κατακρημνίσαιεν αὐτὴν κοτίνου χάριν, καὶ ταῦτα παρούσης ἐτέρας νομῆς. καίτοι ταῖς μὲν αἰξίν οὐκ ἀηδῆς ὁ κότινος, ἄνθρωπος δὲ οὐκ ἂν φάγοι. καὶ τὴν μὲν ἐξ Ἴσθμοῦ πίτυν, οὐδὲν οὔσαν τῶν ἄλλων χλωροτέραν, μετὰ πολλοῦ πόνου καὶ κακῶν ἀναιροῦνται, πολλάκις ἀργύριον

πολὺ διδόντες· καὶ ταῦτα τοῦ φυτοῦ μηδεμίαν ὠφέλειαν ἔχοντος· οὔτε γὰρ σκιὰν ποιεῖν οὔτε καρπὸν φέρειν δύναται τό τε φύλλον δριμύ καὶ καπνώδες· τῆς δ' ἐκ Μεγάρων πίτυος οὐδεὶς ἐπιστρέφεται. κἂν μὲν ἕτερός τις μὴ κατεαγῶς τὴν κεφαλὴν διαδήσῃται, καταγελάται· τοῖς δὲ βασιλεῦσι πρέπειν δοκεῖ καὶ πολλαὶ μυριάδες τεθνήκασιν ὑπὲρ τούτου τοῦ ῥάκου.

6. ὅτι μὲν γὰρ διὰ χρυσοῦν πρόβατον ἀνάστατον συνέβη γενέσθαι τηλικαύτην οἰκίαν τὴν Πέλοπος οἱ τραγωδοὶ φασιν. καὶ κατεκόπη μὲν τὰ τοῦ Θυέστου τέκνα, τῇ Πελοπία δὲ ὁ πατήρ ἐμίχθη καὶ τὸν Αἴγισθον ἔσπειρεν· οὗτος δ' ἀπέκτεινε μὲν μετὰ τῆς Κλυταιμνήστρας τὸν Ἀγαμέμνονα τὸν ποιμένα τῶν Ἀχαιῶν, κάκεινῃν Ὀρέστης ὁ υἱός, καὶ τοῦτο ποιήσας εὐθύς ἐμαίνετο. τούτοις δὲ οὐκ ἄξιον ἀπιστεῖν, ἃ γέγραπται μὲν οὐχ ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀνδρῶν, Εὐριπίδου καὶ Σοφοκλέους, λέγεται δὲ ἐν μέσοις τοῖς θεάτροις· ἔτι δὲ ἰδεῖν ἔστιν ἑτέραν οἰκίαν συντριβεῖσαν πλουσιωτέραν ἐκείνης διὰ γλῶπταν καὶ νῆ Δία ἑτέραν κινδυνεύουσαν.

7. τοιούτων δὲ τῶν κατὰ τὴν δόξαν ὄντων καὶ μυρίων ἄλλων ἀτοπωτέρων πῶς οὐχὶ τῷ παντὶ δυσχερέστερος ὁ πρὸς ταύτην κεκηνώς τοῦ πρὸς ἄλλ' ὀτιοῦν ἐπτοημένου; τὸν φίλοψον εἰς ἰχθύς ἀποπίμπλησι καὶ οὐδεὶς ἂν αὐτὸν κωλύσειεν ἥδεσθαι τῶν ἐχθρῶν· ὁμοίως ὁ πρὸς παῖδας ἀθλίως ἔχων, ἐὰν εἰς ὠραῖον ἐμπέσῃ, τοῦτον ἕνα ὄντα θεραπεύει, καὶ πολλάκις μικροῦ κατειργάσατο. τὸν οἰνόφλυγα ἔν Θάσιον κατέπλησε, καὶ πίων Ἐνδυμίονος ἥδιον καθεύδει· τῷ δοξοκόπῃ δὲ οὐκ ἂν εἰς ἐπαινῶν ἐξαρκέσειεν, ἀλλ' οὐδὲ χίλιοι πολλάκις.

8. ὅτι μὲν γὰρ ῥᾶόν ἐστι μεταχειρίσασθαι τὸ χαλεπώτατον μειράκιον τοῦ μετριωτάτου δήμου τίς οὐκ ἂν φήσειεν; ὅσῳ μέντοι προχωρεῖ τὸ τῆς δόξης ἐπὶ πλέον, τοσοῦτῳ μᾶλλον οὐκ ἔστιν ὕπνου λαχεῖν· ἀλλ' ὥσπερ οἱ φρενιτίζοντες, αἰεὶ μετέωρος οὗτος καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν. ἢ Δί', ἀλλ' ἐκείνους ἰδεῖν ἔστιν περὶ τὸν οἶνον καὶ τὰς ἑταίρας καὶ τὰ ὀπανεῖα· τῷ τοιούτῳ δὲ οὐκ ἀνάγκη πολὺ μὲν ὄψον ἀγοράζειν, πολὺν δὲ οἶνον; αὐλητὰς δὲ καὶ μίμους καὶ κιθαριστὰς καὶ θαυματοποιοὺς συνακτέον, ἔτι δὲ πύκτας καὶ παγκρατιαστὰς καὶ παλαιστὰς καὶ δρομεῖς καὶ τὸ τοιοῦτον ἔθνος, εἴ γε μὴ μέλλει φαύλως μὴδὲ ἀγεννῶς ἐστιάσειν τὸ πλῆθος.

9. τοιοῦτος μὲν γὰρ οὐδεὶς πώποτε τῶν ὀψοφάγων γέγονεν, ὅστις ἐπεθύμησε λέοντος ἀγρίου ἢ ταύρων ἑκατόν· οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουν ἐθέλοντες οὐ μόνον τούτων ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ὅσων οὐδὲ εἰπεῖν ἔστιν. οὐ γὰρ ὀλίγοις λίνοις, φασίν, ἢ δυσὶν ἢ τρισὶν ἑταίραις οὐδὲ δέκα Λεσβίσι θηρεύεται δόξα καὶ δῆμος ὅλος εἰς πειθῶ καὶ φιλίαν ἄγεται, μυρίων ἀντιπραπτόντων· ἀλλὰ ἀνάγκη πόλεως ἀκολασίαν ἔχειν καὶ φιλωδὸν καὶ φιλοχορευτὴν καὶ φιλοπότην καὶ ὀψοφάγον εἶναι καὶ πάντα δὴ τὰ τοιαῦτα μὴ ὡς ἕνα ἄνδρα, ἀλλὰ μυρίους ἢ δις μυρίους ἢ δεκάκις, ἡλικίης ἂν ποτε ἐραστῆς ἢ πόλεως.

10. ἀεὶ δ' ἂν παρὰ τῷ τοιούτῳ καταλάβοις

αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπὴν ὄμαδόν τ' ἀνθρώπων.

παρὰ δὲ πλήθουσι τράπεζαι σίτου καὶ κρειῶν, μέθῃ δ' ἐκ κρητήρων οἴνοχοοὶ φορέουσι.

κνισῆεν δέ τε δῶμα περιστεναχίζεται αὐλῇ

ἤματα, νύκτας δ' αὖτε παρ' αἰδοίης ἀλόχοισιν

οὐδέποθ' εὐδουσιν, οὐδ' ἂν πάνυ πολλοὺς ὑποστορέσωνται τάπητας.

11. ὥστε τοὺς γε φιλόπαιδας καὶ σφόδρα οἶμαι μακαρίζειν αὐτοὺς τοῖς φιλοδόξοις παραβάλλοντας, ὅταν αὐτοὶ μὲν ὄρτυγας ζητῶσιν ἢ ἀλεκτρυόνα ἢ ἀηδόδιον, τοῖς δὲ ὀρώσιν ἀνάγκη οὖσαν Ἀμοιβέα ἢ Πῶλον ζητεῖν ἢ τῶν Ὀλυμπίασι νεικιηκότων τινα πέντε μισθοῦσθαι ταλάντων. καὶ αὐτοὶ μὲν ἓνα τὸν παιδαγωγὸν ἢ τὸν ἀκόλουθον ἐγάστρισαν· οἱ δὲ ἂν μὴ τοῦλάχιστον ἑκατὸν τῆς ἡμέρας πολυτελῶς ἐστιάσωσιν οὐδὲν αὐτοῖς ὄφελος. τοῖς μὲν οὖν κάμνουσιν ἡσυχίας προνοοῦσιν οἱ θεραπεύοντες, ὅπως καθεύδωσι· τοῖς δὲ δοξοκόποις, ὅταν ἡσυχίας τυγχάνωσι, τότε μάλιστα ὕπνος οὐκ ἔπεισιν.

12. οἱ μὲν οὖν χρημάτων ἢ γένους ἐπιτυχόντες ἢ τινος τῶν τοιούτων ἢ σώματος εὐτονίας ἢ λαλιὰν γοῦν περιποιησάμενοι, καθάπερ ἐπτερωμένοι μόνον οὐ κατ' ἄστρον φέρονται, δημαγωγοὶ τε καὶ ξεναγοὶ καὶ σοφισταὶ λεγόμενοι, δήμους καὶ σατράπας καὶ μαθητὰς θηρεύοντες· τῶν δὲ ἄλλων ἕκαστος τῶν μηδεμίαν χορηγίαν ἐχόντων, ὑπὸ δὲ τῆς αὐτῆς νόσου κρατουμένων, περιέρχεται πρὸς ἕτερον ζῶν καὶ τί περὶ αὐτοῦ λέγει τις φροντίζων, κἂν μὲν εὐφημήσῃ τις, ὡς οἶεται, μακάριος καὶ φαιδρός, εἰ δὲ μὴ, ταπεινός τε καὶ κατηφῆς καὶ τοιοῦτον αὐτὸν εἶναι νομίζων ὅποιον ἂν εἴπῃ τις. καὶ δίκαιαν μὲν ἢ δίκην ἂν ἔχη πρὸς τινα, οὐκ ἀξιοῖ τὸν διαιτητὴν ἢ τὸν δικαστὴν τοῖς τυχοῦσι προσέχειν μάρτυσιν, αὐτὸς δ' ὑπὲρ ἑαυτοῦ πάντας ἀξιοχρεῶς ἡγεῖται.

13. τί δὴ κακοδαιμονέστερον ἀνθρώπων ἐπ' ἄλλοις κειμένων καὶ τὸν ἀπαντῶντα κύριον ἐχόντων, πρὸς ὃν ἀεὶ βλέπειν ἀνάγκη καὶ σκοπεῖν τὸ πρόσωπον ἑκάστου, καθάπερ τοῖς οἰκέταις τὸ τῶν δεσποτῶν; πᾶσα μὲν οὖν ἐστὶ δουλεία χαλεπή· τοὺς δὲ ἀπὸ τύχης ἐν οἰκίᾳ τοιαύτῃ δουλεύοντας, ἐν ἧ ἴσθι δύο ἢ τρεῖς δεσπότες, καὶ ταῦτα ταῖς τε ἡλικίαις καὶ ταῖς φύσεσι διάφοροι (λέγω δὲ πρεσβύτης ἀνελεύθερος καὶ τούτου παῖδες νεανίσκοι πίνειν καὶ σπαθᾶν θέλοντες) τίς οὐκ ἂν τῶν ἄλλων οἰκετῶν ὁμολογήσειεν ἀθλιωτέρος, ὅταν τοσοῦτους δέη θεραπεύειν, καὶ τούτων ἕκαστον ἄλλο τι βουλόμενον καὶ προστάττοντα;

14. εἰ δὲ τις δημόσιος οἰκέτης εἴη, πρεσβυτῶν, νεανίσκων, πενήτων, πλουσίων, ἀσώτων, φιλαργύρων, ποῖός τις ἂν ὁ τοιοῦτος εἴη; οἶμαι δὲ, εἴ τις ἐν τοιαύτῃ πόλει χρήματα ἔχων ἠναγκάζεται βιοῦν, ἐν ἧ πᾶσιν ἐξῆν ἀρπάζειν τὰ τοῦ πέλας καὶ μηδεὶς νόμος ἐκώλυε, παραχρήμα ἂν ἀπέστη τῶν χρημάτων, εἰ καὶ φιλαργυρία τοὺς πόποτε ὑπερβεβλήκει.

τοῦτο δὴ νῦν ἐπὶ τῆς δόξης ἐστίν. ἐφείται γὰρ εἰς ταύτην τῷ βουλομένῳ τινὰ βλάπτειν καὶ πολίτη καὶ ξένῳ καὶ μετοίκῳ.

15. τοῖς ἀτίμοις ἀβίωτος εὐλόγως ὁ βίος φαίνεται, καὶ πολλοὶ μᾶλλον αἰροῦνται θάνατον ἢ ζῆν τὴν ἐπιτιμίαν ἀποβαλόντες, ὅτι τῷ ἐθελήσαντι τύπτειν ἔξεστι καὶ κόλασις οὐκ ἔστιν οὐδεμία τοῦ προπηλακίζοντος. οὐκοῦν τὸν δοξοκόπον ἅπασιν ἔξεστι τύπτειν τῷ παντὶ χαλεπωτέρας πληγὰς τῶν εἰς τὸ σῶμα καίτοι τοὺς μὲν ἀτίμους οὐκ ἂν εὔροι τις ῥαδίως ὑπὸ τινος τοῦτο πάσχοντα· τὸ γὰρ νεμεσητὸν οἱ πολλοὶ καὶ τὸν φθόνον εὐλαβοῦνται καὶ τὸ τελευταῖον ἐκ τῶν ἀσθενεστέρων αὐτοῖς οὐδεὶς ἐστὶ κίνδυνος. τοῦ δὲ βλασφημεῖν μάλιστα τοὺς δοκοῦντας ἐνδόξους οὐδεὶς φείδεται οὐδὲ ἀδύνατος οὐδεὶς οὕτως, ὅστις οὐκ ἂν ἰσχύσαι ῥῆμα εἰπεῖν.

16. τοιγαροῦν μέτριός τις τῶν ἀρχαίων συνεχῶς τινος αὐτῷ προσφέροντος τοιούτους λόγους, Εἰ μὴ παύση κακῶς ἀκούων ὑπὲρ ἐμοῦ, κἀγώ, φησιν, ὑπὲρ σοῦ κακῶς ἀκούσομαι. βέλτιον δὲ ἴσως ἦν μηδὲ εἰ λέγει τὴν ἀρχὴν προσποιεῖσθαι. τὸν οἰκέτην πολλάκις ἀνειμένον καὶ παίζοντα ὁ δεσπότης περιπεσὼν κλαίειν ἐποίησε· τὸν δὲ τῆς δόξης ἤττονα ὁ βουλόμενος ἐνὶ ῥήματι συνέστειλεν. εἴ τις ἐπωδὰς ἠπίστατο τοιαύτας παρὰ τῆς Μηδείας μαθὼν ἢ παρὰ τῶν Θετταλῶν, ὥστε φθεγγόμενος τῶν ἀνθρώπων οὓς ἤθελε ποιεῖν κλαίειν καὶ ὀδυνᾶσθαι μηδενὸς κακοῦ παρόντος, οὐκ ἂν ἐδόκει τυραννὶς εἶναι ἢ τούτου δύναμις; πρὸς οὖν τὸν ἐπὶ δόξῃ κεχαυνωμένον οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ὃς οὐκ ἔχει ταύτην τὴν ἰσχύν.

17. δύο γὰρ ἢ τρία ῥήματα εἰπὼν εἰς συμφορὰν καὶ λύπην ἐνέβαλεν. καὶ μὴν εἴ γέ τις οὕτως ἐκ δαιμονίου τινὸς ἔχοι τὸ σῶμα, ὥστε ἂν τις αὐτῷ καταράσῃται, παραχρῆμα πυρέττειν ἢ τὴν κεφαλὴν ἀλγεῖν, οὗτος ἂν ἀθλιώτερος ὑπῆρχε τῶν τρισαθλίων· εἰ δέ τις οὕτως ἀσθενῶς ἔχει τὴν διάνοιαν, ὥστε εἴ τις ἐλοιδόρησεν αὐτόν, ἐξίστασθαι παραχρῆμα τὴν ψυχὴν, πῶς οὐχὶ τῷ τοιούτῳ φευκτὸς ὁ βίος; εἰ δέ τις κρίνοιτο καθ' ἐκάστην ἡμέραν περὶ ὅτου δήποτε, ἢ περὶ τοῦ ζῆν ἢ περὶ τῶν χρημάτων, ἄρ' οὐχὶ τῷ παντὶ βέλτιον ἐᾶσαι τοῦτο καὶ μηκέτι τὸ λοιπὸν κινδυνεύειν, εἰ μὲν περὶ χρημάτων, τὰ χρήματα, εἰ δὲ περὶ τοῦ ζῆν, τὸν βίον;

18. τί οὖν; ὁ περὶ τῆς δόξης ἀγὼν οὐκ αἰεὶ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς ἀνοήτοις ἐνέστηκεν, οὐ μόνον ἄπαξ τῆς ἡμέρας, ἀλλὰ πολλάκις, οὐδὲ ἐφ' ὠρισμένοις δικασταῖς, ἀλλὰ πᾶσιν ἀπλῶς, καὶ τούτοις ἀνωμότοις καὶ μήτε μαρτύρων ἐπιστρεφομένοις μήτε τεκμηρίων; μήτε γὰρ εἰδότες μήτε ἀκούοντες μήτε λαχόντες δικάζουσι, καὶ οὐδὲν αὐτοῖς διαφέρει πίνουσι ἢ λουομένοις τὴν ψῆφον φέρειν· καὶ τὸ πάντων δεινότατον· ὃν γὰρ ἂν ἀπολύσῃ τῆμερον, αὔριον καταδικάζει.

19. οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ὑπὸ τῆς νόσου ταύτης ἐχόμενον ὑπεύθυνον περιέρχεσθαι καὶ προσέχειν ἑκάστῳ καὶ δεδοικέναι μὴ τινα ἐκῶν ἢ ἄκων λυπήσῃ, μάλιστα τῶν ἐτοιμῶν τινα καὶ τῶν εὐτραπέλων. εἰ γὰρ καὶ σμικρόν, οἷα πολλὰ συμβαίνει, προσκρούσας τινὶ τύχοι, εὐθὺς ἐπαφῆκε ῥῆμα χαλεπόν· καὶ τοῦτο εἰπὼν, ἐὰν μὲν ἀποτύχη πως, οὐδὲν ἦττον ἐτάραξεν· ἐὰν δ' ἐπιτύχη τοῦ καιρίου, παραχρῆμα ἀνήρηκεν. πολλοὶ μὲν γὰρ οὕτως ἔχουσιν ὥστε ὑπὸ παντὸς διατρέπεσθαι καὶ διαρρεῖν.

20. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐνίοτε ἄλλα ἐπ' ἄλλοις μᾶλλον ἰσχύει· καθάπερ οἶμαι τῶν παιδαρίων ἕκαστον ἰδιότροπόν τινα μορμῶ δέδοικε καὶ ταύτην συνείθισται φοβείσθαι (τὰ μὲν γὰρ φύσει δειλὰ πᾶν ὃ τι ἂν δείξῃ τις ὡς φοβερὸν βοᾷ) πλην ἐπὶ γε τούτων τῶν μειζόνων ὀνειδίη τινα ἐστὶ πρὸς τινας. τὸν πτωχὸν τὸν ἀλαζόνα καὶ θέλοντα φαίνεσθαι Κροῖσον ἐξίστησιν ὁ Ἴρος· καὶ οὐδὲ τὴν Ὀδύσειαν ἀναγιγνώσκει διὰ τὸ

ἦλθε δ' ἐπὶ πτωχὸς πανδήμιος, ὃς κατὰ ἄστῳ
πτωχεύεσκ' Ἰθάκης·

21. τὸν ἐκ δούλων ὁ Κέκροψ, τὸν εὐτελεῆ τὴν ὄψιν καὶ καλὸν εἶναι βουλόμενον ὁ Θερσίτης. ἐὰν μὲν γὰρ εἰς λίχνον ἢ φιλάργυρον σκώψῃς ἢ κίναιδον ἢ καθόλου πονηρὸν τὸν ἐπὶ τῇ σωφροσύνῃ κομῶντα καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπιγεγραμμένον, ὄλον ἀπολώλεκας. ὁ Περσεὺς τὴν κεφαλὴν τῆς Γοργόνης περιφέρων καὶ ταύτην τοῖς ἐχθροῖς δεικνὺς ἐποίει λίθους· οἱ πολλοὶ δὲ ὑφ' ἐνὸς ῥήματος, ἐὰν ἀκούσωσι, λίθοι γεγόνασι· καὶ τοῦτο οὐ δεῖ περιφέρειν, ἐν πήρᾳ φυλάττοντα αὐτό.

22. καίτοι φέρε, εἰ καὶ τῶν ὀρνέων τὰς φωνὰς συνίεμεν, τῶν κοράκων ἢ κολοιῶν καὶ τῶν ἄλλων ζώων, οἷον βατράχων ἢ τεττίγων, δῆλον ὅτι καὶ ταῖς τούτων φωναῖς ἂν προσείχομεν, τί λέγει περὶ ἡμῶν ὁ κολοῖος ὁ πετόμενος ἢ τί φησιν ἢ κίττα καὶ τίνα ἔχει δόξαν. οὐκοῦν εὐτύχημα τὸ μὴ ξυιέναι. πόσοι δὲ τῶν ἀνθρώπων τῶν βατράχων εἰσὶν ἀφρονέστεροι καὶ τῶν κολοιῶν; ἀλλ' ὅμως κινεῖ τὰ παρὰ τούτων ἡμᾶς καὶ πάνυ κακῶς διατίθησιν.

23. οὐ μὴν ὃ γ' ἀφείς ἐλεύθερον ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται τῆς τῶν πολλῶν φλυαρίας, ἀλλὰ τῆς μὲν ἐκείνων ἀδολεσχίας καταγελαῖ, πάλαι δὲ πρὸς ἅπαντας εἰρηκῶς,

οὐκ ἀλέγω, ὥσει με γυνὴ βάλοι ἢ παῖς ἄφρων·

κωφὸν γὰρ βέλος ἀνδρὸς ἀνάκιδος οὐτιδανοῖο.

τὸν Ἡρακλέα τὸν τοῦ Διὸς πόσους οἶει βλασφημεῖν, τοὺς μὲν ὡς κλῶπα, τοὺς δὲ ὡς βίαιον, τοὺς δὲ καὶ μοιχὸν λέγειν ἢ τεκνοκτόνον; ἀλλ' ὅμως οὐδὲν αὐτῷ τούτων ἔμελεν οὐδὲ ἦν ἴσως τις ὁ ταῦτα φανερώς λέγων, ἐπεὶ παραχρῆμα ἂν ὑπέσχε τὴν δίκην.

24. εἰ μὴ τῶν ἄλλων καταφρονῆσαι πείσεις σαυτόν, οὐδέποτε παύση κακοδαιμονῶν, ἀλλ' ἀεὶ βίον ἄθλιον ζήσεις καὶ χαλεπὸν, πᾶσιν ὑποκείμενος τοῖς βουλομένοις λυπεῖν, καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, λαγῶ βίον ζῶν. ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν τοὺς κύνας καὶ τὰ δίκτυα καὶ τοὺς ἀετοὺς δεδοίκασι· σὺ δὲ τοὺς λόγους ἐπτηχῶς καὶ τρέμων περιελεύση, μηδεμίαν φυλακὴν φυλάξασθαι δυνάμενος, μηδ' ἂν ὅτιοῦν πράττης, μηδ' ἂν ὅπως βούλη διάγης.

25. ἀλλ' ἐὰν μὲν ἐμβάλλης συνεχῶς εἰς τὴν ἀγοράν, ἀγοραῖος ἀκούση καὶ συκοφάντης· ἐὰν δὲ τοῦναντίον φυλάττη τὸ τοιοῦτον καὶ μάλλον ἦς κατ' οἰκίαν καὶ πρὸς τοῖς ἑαυτοῦ, δειλὸς καὶ ιδιώτης καὶ τὸ μηδέν· ἐὰν παιδείας προνοῇ, εὐήθης καὶ μαλακός· ἐὰν ἐπ' ἐργασίας ἦς τινος, βάνουσος· ἐὰν σχολάζων περιπατῆς, ἀργός· ἐὰν ἐσθῆτα μαλακωτέραν ἀναλάβης, ἀλαζῶν καὶ τρυφερός· ἐὰν ἀνυπόδητος ἐν τριβωνίῳ, μαίνεσθαι σε φήσουσιν.

26. Σωκράτην διαφθείρειν τοὺς νέους ἔφασαν, εἰς τὸ θεῖον ἀσεβεῖν· καὶ οὐκ εἶπον ταῦτα μόνον· ἦπτον γὰρ ἂν ἦν δεινόν· ἀλλὰ καὶ ἀπέκτειναν αὐτόν, ἀνυποδησίας δίκην λαμβάνοντες. Ἀριστείδην ἐξωστράκισαν Ἀθηναῖοι, καίτοι πεπεισμένοι σαφῶς ὅτι δίκαιος ἦν. τί οὖν δεῖ δόξης ἐπιθυμεῖν, ἦς καὶ ἐὰν τύχη, πολλάκις οὐκ ἐπ' ἀγαθῶ ἀπώνατο; τῷ Βίῳι δοκεῖ μὴ δυνατὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν, εἰ μὴ πλακοῦντα γενόμενον ἢ Θάσιον· εὐήθως, ἐμοὶ δοκεῖν. πολλάκις γὰρ οὐδὲ ἐν δείπνῳ δέκα ἀνθρώπων ὁ πλακοῦς ἤρεσε πᾶσιν, ἀλλ' ὁ μὲν ἔωλον εἶναί φησιν, ὁ δὲ θερμόν, ὁ δὲ λίαν γλυκύν· εἰ μὴ νῆ Δία Βίῳν φησὶν ὅτι καὶ θερμόν πλακοῦντα καὶ ἔωλον δεῖ γενέσθαι καὶ ψυχρόν. καθόλου δὲ οὐ τοιοῦτόν ἐστι τὸ πρᾶγμα· πόθεν;

27. ἀλλὰ καὶ μύρον δεῖ καὶ αὐλητρίδα γενέσθαι καὶ μειράκιον ὠραῖον καὶ Φίλιππον τὸν γελωτοποιόν. λείπεται δὲ ἐν ἴσῳς, ὃ δεήσει γενέσθαι τὸν θέλοντα ἀρέσαι τοῖς πολλοῖς, ἀργύριον. οὐκουν, κἂν ἀργύριον γένηταί τις, εὐθὺς ἤρεσεν· ἀλλὰ δεῖ ῥάπτεσθαι καὶ δάκνεσθαι. τί οὖν ἔτι διώκεις, ὦ κακὸδαιμον, πρᾶγμα ἀκίχητον; οὔτε γὰρ μύρον οὔτε στέφανος οὔτε οἶνος σὺ γένοιό ποτ' ἂν οὔτ' ἀργύριον.

28. κἂν ἀργύριον γένηταί τις, χρυσίον ἐντιμότερον, κἂν χρυσίον, ἐψηθῆναι δεήσει. τὸ γὰρ ᾧ διαφέρει τῶν πλουσίων ἕκαστος ἔοικε τῷ νομίσματι. καὶ γὰρ τοῦτο ἐπαινεῖ μὲν οὐδεῖς, χρήται δὲ ἕκαστος τῶν λαβόντων· ἔπειτα ὑπὸ τῶν χρωμένων ἐκτρίβεται καὶ τελευταῖον ἐν τοῖς ἀδοκίμοις ἐγένετο. κάκεῖνος εἰς τοὺς πένητας παρηγγυήθη καὶ τοὺς ἀδοκίμους, καὶ οὐδεῖς ἔτι τὸν τοιοῦτον προσίεται τῶν πρότερον τεθουμακότων, ἀλλ' οὐδὲ στρέψας ἀπορρίπτει.

29. ταῖς τῶν τραγωδῶν Ἐρινύσιν ἔοικεν ἡ δόξα· τὸ μὲν γὰρ φαινόμενον αὐτῆς λαμπρὸν ὅμοιον τῇ λαμπάδι, τὴν δὲ μάστιγα τοῖς κρότοις τις ἂν οἶμαι καὶ τῇ βοῇ τῶν πολλῶν προσεικάσειε, τοῖς δὲ ὄφεισι τοὺς ἐνίοτε συρίπτοντας. πολλάκις οὖν ἐν ἡσυχίᾳ τινὰ ὄντα

καὶ μηδὲν ἔχοντα κακὸν ἀρπάσασα καὶ τῆ μάστιγι ψοφήσασα ἐξέβαλεν εἰς πανήγυριν
τινα ἢ θέατρον.

TRADUZIONE

1. Vi sono alcuni che chiamano dissoluti e sventurati gli amanti del denaro o delle leccornie o gli ubriaconi o quelli agitati dal desiderio di donne o fanciulli, e ritengono ciascuna di queste cose il più grande motivo di vergogna, mentre al contrario lodano come illustri gli amanti dell'onore e della fama; cosicché anche ciascuno di propria volontà se mangia cibi prelibati o beve o ama qualcuno si vergogna e nasconde la propria intemperanza, se invece cerca la fama e ama l'onore non vuole sfuggire all'attenzione di nessun uomo, ma fa queste cose pubblicamente.

2. Tra la maggior parte delle persone ciascuno parla bene di tale malattia, ritenendola utile a se stesso. Quasi tutte le città ufficialmente hanno inventato lusinghe di ogni genere per gli stolti, ossia corone, proedrie e proclamazioni. Così ormai hanno reso infelici e poveri un bel po' di quelli che desideravano queste cose, senza offrire loro niente di grande o di meraviglioso, ma portandone in giro qualcuno con un ramoscello di ulivo, come le bestie, o mettendoci in testa una corona o una fascia. Dunque il fortunato, pur essendogli possibile, se volesse, avere gratis innumerevoli corone non solo di ulivo o di quercia, ma anche di edera e di mirto, spesso si vende la casa e i campi, e dopo di ciò va in giro affamato e con addosso un mantello da poco. Ma, dice, è in tutti i bandi cittadini. Proprio come uno schiavo fuggitivo.

3. Dunque a ragione si servono per le votazioni per alzata di mano del ramoscello di ulivo per il suo essere per natura amaro. Le comunità scacciano dalle piazze con gridi e rumore quelli che ricercano la fama come, ritengo, i contadini mandano via gli storni. Ma questi ultimi si allontanano per poco tempo; i primi invece non tornano più a nessuno dei propri beni, ma vanno in giro poco dopo da mendicanti, e nessuno di quelli che prima si prorompevano nel salutarli potrebbe più rivolgere loro la parola quando li vede.

4. Così grande è la potenza della boria che dai tintori comprerai una bella veste di porpora per due o tre mine; se invece tu la volessi come riconoscimento pubblico ti costerebbe assolutamente molti talenti. E mentre le fasce provenienti dal mercato le compreresti per poche dracme, quelle invece decretate dall'assemblea ti costerebbero spesso tutte le tue sostanze. E quelli che sono chiamati per nome per essere venduti nel mercato tutti li ritengono sventurati, invece quelli che sono chiamati nel teatro li considerano fortunati; e dicono che questi ultimi sono celebrati, mentre i primi sono messi all'incanto, ma è chiaro che non v'è altra differenza che una sola sillaba.

5. A tal punto gli antichi disprezzarono gli uomini e compresero la loro stoltezza che come premio per le più grandi fatiche e percosse proposero delle foglie. Ma ugualmente vi sono quelli che

scelgono di morire per queste. Nessuna capra si getterebbe giù da un precipizio per un olivo selvatico dal momento che è a sua disposizione altro cibo. Tuttavia, mentre alle capre l'olivo selvatico non è sgradevole, l'uomo non riuscirebbe a mangiarlo. Il pino dell'Istmo, pur non essendo per niente più verde degli altri pini, lo ottengono dopo molta fatica e molti mali, spesso spendendo molto denaro; e questo anche se la pianta non ha alcuna utilità; infatti non può né far ombra né produrre frutto e il fogliame è acre e fa fumo; invece il pino di Megara nessuno lo degna di uno sguardo. Se uno qualunque si fascia la testa, pur non avendola rotta, è deriso; ai re invece ciò sembra essere un gran ornamento e molte migliaia di uomini sono morti per questo brandello di stoffa.

6. I poeti tragici dicono che infatti a causa di una pecora d'oro accadde che una casa così importante, quella di Pelope, fu distrutta. I figli di Tieste furono fatti a pezzi, con Pelopia poi si unì suo padre e generò Egisto. Costui uccise Agamennone, il pastore degli Achei, con l'aiuto di Clitennestra e quest'ultima la uccise il figlio Oreste, e dopo aver compiuto ciò subito impazzì. È giusto credere a queste cose che sono state scritte non da uomini qualsiasi, ma da Euripide e Sofocle, e che sono recitate nel bel mezzo dei teatri; inoltre è possibile vedere un'altra casa, più ricca di quella, andata in rovina per una lingua e, per Zeus, un'altra che ora è in pericolo.

7. Essendo di tal genere le cose riguardanti la fama e innumerevoli altre ancora più assurde, come quello che rimane a bocca aperta davanti a questa non sarebbe assolutamente più infelice di quello che è turbato per qualsiasi altra cosa? Un solo pesce soddisfa il ghiotto e nessuno dei suoi nemici potrebbe impedirgli di goderselo; similmente colui che miserabilmente desidera i fanciulli, qualora ne incontri uno nel fiore della vita, a questo solo rivolge l'attenzione, e spesso ha successo per un prezzo basso; una sola brocca di vino di Taso riempie l'ubriacone, e dopo averlo bevuto dorme più dolcemente di Endimione; a quello che cerca la fama invece non basterebbe uno che lo lodi, ma spesso nemmeno migliaia.

8. Chi non potrebbe dire infatti che è più facile gestire il ragazzo più difficile piuttosto che la folla più moderata? Tuttavia quanto più avanza la ricerca della fama tanto più non è possibile prender sonno; ma come quelli che delirano colui che ricerca la fama ha sempre la testa sospesa di notte e di giorno. «Sì certo, per Zeus, – uno può dire – ma è possibile vedere quegli altri impegnati con il vino, le etere e le cucine». Ma per costui non v'è forse necessità di comprare molto cibo e molto vino? Egli deve raccogliere flautisti, mimi, citaristi e giocolieri, inoltre pugili, pancratiasti, lottatori, corridori e altre siffatte categorie, se non vuole offrire un banchetto alla folla in modo misero e vile.

9. Infatti non vi è mai stato nessun ghiottone tale da desiderare un leone selvaggio o cento tori; invece quelli che vogliono piacere a molti non solo desiderano queste cose, ma così tante altre che non è possibile menzionare. Infatti non con poche reti, dicono, o con due o tre etere né con dieci ragazze di Lesbo è catturata la fama e viene condotta tutta la comunità all'obbedienza e all'amicizia, dal momento che competono per la fama in migliaia; ma è necessario avere l'intemperanza della città ed essere amante del canto, della danza, del bere, e del cibo, e tutte cose simili non come un solo uomo, ma come diecimila o ventimila o centomila, in base a quanto grande è la città che si corteggia.

10. Sempre presso tale individuo potresti trovare «suoni di flauti e di zufoli e il vociare di uomini». Presso costui le tavole sono piene di pane e di carni, dai crateri i coppieri portano il vino. «Di giorno la casa piena del fumo di grasso risuona di voci nel cortile, di notte invece accanto alle spose venerate» non dormono mai, nemmeno se stendono sotto di loro davvero molte coperte.

11. Cosicché quelli che amano i fanciulli, ritengo, si considerano assolutamente fortunati paragonandosi ai ricercatori della fama, poiché essi stessi cercano quaglie o un gallo o un usignolo, per quelli invece vedono che è necessario cercare un Amebeo o un Polo o assoldare un vincitore di Olimpia per cinque talenti. Essi stessi hanno riempito lo stomaco del pedagogo o del servitore del fanciullo; invece gli altri qualora non offrano un banchetto sfarzosamente almeno a cento persone al giorno non traggono alcun vantaggio. A quelli che sono malati dunque i servi forniscono quiete affinché dormano; ai ricercatori della fama invece, quando ottengono quiete, allora soprattutto il sonno non sopraggiunge.

12. Quelli che dunque hanno avuto in sorte ricchezze o nobiltà di stirpe o una di tali cose o forza fisica o quelli che in ogni caso hanno ottenuto la loquacità, come se fossero stati muniti di ali sono quasi portati alle stelle, e sono chiamati demagoghi, comandanti di mercenari, sofisti, bramando rispettivamente comunità, satrapi e discepoli; invece ciascuno degli altri che non hanno alcuna abbondanza di beni ma che sono sopraffatti dalla stessa malattia, se ne va in giro vivendo rivolto verso un altro e preoccupandosi di cosa qualcuno dica di lui, e se qualcuno parla bene di lui, come si pensa, egli è felice e sereno, in caso contrario è misero e umiliato, dal momento che ritiene di essere tale quale uno dica. E qualora abbia un arbitrato o un processo con qualcuno non ritiene conveniente che l'arbitro o il giudice prestino ascolto ai testimoni che capitano, egli stesso invece quando deve difendersi li ritiene tutti degni di fiducia.

13. Cosa c'è dunque di più sventurato di quegli uomini che dipendono da altri uomini e che hanno

come padrone quello che viene loro incontro per caso, verso cui è necessario volgere sempre lo sguardo e il cui volto bisogna osservare, proprio come per i servi è necessario osservare quello dei loro padroni? Ogni schiavitù dunque è gravosa. Ma quelli che per volere della sorte sono schiavi in una casa tale in cui vi sono due o tre padroni, per giunta diversi sia per età sia per carattere – intendo dire un vecchio spilorcio e i suoi giovani figli desiderosi di bere e di sperperare – chi non potrebbe ammettere che costoro sono più sventurati degli altri schiavi, dal momento che devono servire così tanti padroni e ciascuno di questi vuole e desidera una cosa diversa dall'altro?

14. Se uno fosse lo schiavo comune di vecchi, giovani, poveri, ricchi, scialacquatori, avari, come potrebbe essere la vita di costui? Ritengo che, se uno avendo ricchezze fosse costretto a vivere in una tale città nella quale a tutti fosse possibile rubare i beni del vicino e nessuna legge lo vietasse, all'istante egli rinuncerebbe a tutte le proprie ricchezze, anche se avesse superato in avidità quanti mai vi furono. Questo dunque ora avviene con la fama. Infatti per questa è permesso a chi vuole (cittadino, straniero, meteco) di danneggiare chiunque.

15. A quelli privi di diritti civili la vita appare ragionevolmente invivibile, e molti preferiscono la morte piuttosto che vivere avendo perso la cittadinanza, dal momento che a chi vuole è lecito colpirli e non v'è alcuna punizione per colui che li ricopre di fango. Ebbene è possibile a tutti dare a chi ricerca la fama botte assolutamente più dure di quelle riguardanti il corpo, tuttavia uno non troverebbe facilmente quelli privi di diritti civili che subiscono questo da qualcuno; infatti molti fanno attenzione a ciò che è riprovevole e all'invidia e infine per i privi di diritti non v'è alcun pericolo proveniente da quelli più deboli di loro. Nessuno invece si trattiene dal parlar male moltissimo di quelli che sembrano famosi e nessuno è così incapace da non riuscire a dire una parola.

16. Perciò un saggio degli antichi, riferendogli continuamente un altro tali discorsi, disse: «Se non smetti di ascoltare quelli che parlano male di me, anch'io darò retta a quelli che parlano male di te». Sarebbe forse meglio fingere di non sentire affatto se uno parla male già all'inizio. Il padrone imbattutosi nello schiavo che troppo spesso parla senza freni e scherza lo fa punire; la persona che cede alla fama invece la umilia chiunque voglia con una sola parola. Se uno conoscesse, avendoli appresi da Medea o dai Tessali, incantesimi tali da far piangere e soffrire pronunciandoli chiunque volesse pur non essendo presente alcun male, la potenza di costui non sembrerebbe essere tirannide? Dunque verso quello che si è riempito d'orgoglio per la fama non v'è nessuno che non abbia questa capacità.

17. Infatti avendo detto due o tre parole lo ha gettato nella sventura e nel dolore. E dunque se uno per opera di un demone avesse il corpo disposto in un modo tale da avere all'istante, se uno lo maledisse, la febbre o il mal di testa, costui sarebbe più sventurato di quelli tre volte sventurati; se uno avesse la mente così debole da essere all'istante, se uno lo insultasse, sconvolto nell'anima, perché la vita per costui non dovrebbe essere da fuggire? Se uno fosse processato ogni giorno riguardo a qualunque cosa, o riguardo al vivere o riguardo ai beni, non sarebbe forse del tutto meglio lasciare questa cosa e non correre più pericolo per il futuro, se il processo è riguardo ai beni, allora lasciare i beni, se invece è riguardo al vivere, allora la vita?

18. Che dunque? Il processo riguardo alla fama forse non incombe sempre sugli stolti, e non solo una volta al giorno, ma molte volte, e non davanti a giudici stabiliti, ma davanti a tutti indistintamente, e davanti a costoro che non hanno prestato giuramento e che non prestano attenzione né a testimoni né a prove? Infatti essi giudicano senza essere a conoscenza del caso, senza ascoltare i testimoni, senza essere stati designati per sorteggio, e per loro non fa alcuna differenza dare il voto mentre bevono o mentre si lavano; e la cosa più terribile di tutte: colui che assolvono oggi, lo si condanna domani.

19. Dunque è necessario che chi è affetto da questa malattia vada in giro sottoposto a rendiconto, presti attenzione a ciascuno e tema di offendere qualcuno volente o nolente, soprattutto uno di quelli pronti e accorti. Se anche infatti gli capitasse di essere venuto a lite un po' con qualcuno, come molte volte accade, quest'ultimo gli rivolgerebbe subito una parola dura; e avendo detto questa, qualora fallisca il colpo, nondimeno lo ha agitato; qualora invece colpisca il punto vitale, lo ha annientato all'istante. Molti infatti sono disposti in una maniera tale da essere demoliti da chiunque e svanire.

20. Non solo, ma anche talvolta alcune cose hanno più forza su alcuni ed altre su altri; come, ritengo, ogni bambino teme uno spauracchio a lui peculiare ed è abituato ad aver paura di questo (questi fanciulli infatti paurosi per natura gridano per qualsiasi cosa si mostri loro come paurosa), sennonché, nel caso di uomini illustri, ve ne sono alcuni che sono motivo di vergogna per certe persone. Iro sconvolge il mendicante millantatore e che vuole apparire un Creso; e nemmeno legge l'Odissea a causa dei versi che dicono: «Giunse un mendicante locale, che andava mendicando per la città di Itaca».

21. Cecrope confonde uno schiavo, Tersite sconvolge colui che è trasandato nell'aspetto e che vuole essere bello. Qualora tu infatti motteggi come ingordo o avido o cinedo o in generale miserabile quello che si vanta della propria saggezza e che si è attribuito la virtù, lo hai rovinato

completamente. Perseo portando in giro la testa della Gorgone e mostrandola ai nemici li rendeva pietre; ma molti per una sola parola, qualora l'abbiano udita, sono diventati pietre; e questa parola non bisogna portarla in giro conservandola chiusa in una bisaccia.

22. Tuttavia supponi questo: se comprendessimo le voci degli uccelli, per esempio dei corvi o delle cornacchie, e degli altri animali, come delle rane o delle cicale, è chiaro che daremmo ascolto anche alle voci di costoro, a cosa dica di noi la cornacchia mentre vola o a cosa dica e quale opinione abbia la ghiandaia. Perciò è una fortuna non comprenderle. Quanti dunque tra gli uomini sono più stolti delle rane e delle cornacchie? Ma ugualmente le cose dette da questi ci turbano e ci rendono del tutto infelici.

23. Colui che si è reso libero dunque non presta attenzione alla stupidaggine di molte persone, ma deride la loro loquacità, da tempo avendo detto dunque a tutti: «Non mi preoccupo, come se mi colpisse una donna o un fanciullo sciocco; debole è infatti il dardo di un uomo vile e da nulla». Quanti pensi parlino male di Eracle figlio di Zeus, e lo definiscano alcuni ladro, altri violento, altri ancora adultero e infanticida? Ma ugualmente a lui non importava nulla di queste cose e non v'era forse nessuno che dicesse queste cose apertamente, dal momento che l'avrebbe pagata all'istante.

24. Se non ti persuaderai a non darti pensiero degli altri, non smetterai mai di essere infelice, ma vivrai sempre una vita sventurata e gravosa, soggetto a tutti quelli che vogliono nuocerti, e come dice il proverbio, vivendo una vita da lepre. Ma questo animale teme i cani, le reti e le aquile; tu invece andrai in giro pieno di paura tremando davanti alle parole senza poter difenderti in alcun modo, qualsiasi cosa tu faccia, in qualsiasi modo tu voglia vivere.

25. Ma qualora tu ti precipiti continuamente nella piazza, ti sentirai chiamare ozioso e delatore; qualora, invece, al contrario eviti tale comportamento e stia maggiormente in casa e sia dedito ai tuoi affari, ti sentirai chiamare vile, ignorante e nullità; qualora tu provveda alla tua istruzione, sciocco ed effeminato; qualora tu sia impegnato in qualche affare, volgare; qualora tu cammini avendo tempo libero, pigro; qualora indossi una veste alquanto morbida, spaccone e lascivo; qualora sia scalzo con un piccolo mantello, diranno che sei pazzo.

26. Dissero che Socrate corrompeva i giovani ed era empio verso gli dei; ma non dissero solo queste cose; infatti sarebbe stato meno terribile. Ma persino lo uccisero, condannandolo per l'andare scalzo. Gli Ateniesi ostracizzarono Aristide, pur sapendo chiaramente che egli era un giusto. Perché dunque bisogna desiderare la fama, dalla quale, qualora la si ottenga, non si ricava alcun bene?

Bione ritiene che non sia possibile piacere alla maggior parte delle persone se non una volta divenuto una focaccia o vino di Taso: una cosa sciocca, a mio parere. Spesso infatti nemmeno in un pranzo di sole dieci persone la focaccia piace a tutti, ma uno dice che è stantia, un altro che è calda, un altro ancora che è troppo dolce; a meno che, per Zeus, Bione dica che bisogna diventare una focaccia sia calda sia stantia sia fredda. In generale la questione non è di questo tipo; quando mai lo è?

27. Ma bisogna diventare anche un profumo, una flautista, un bel ragazzo e Filippo il buffone. Rimane ugualmente una sola nella quale è necessario che si trasformi colui che vuol piacere a molte persone, ossia una moneta d'argento. Comunque, anche se uno diventa argento, non è subito gradito: prima deve essere battuto e morso. Perché dunque inseguì ancora, sventurato, una cosa irraggiungibile? Tu infatti non potresti mai diventare né un profumo né una corona né vino né argento.

28. Anche se uno diventa argento, l'oro ha più valore; anche se diventa oro, dovrà essere stato raffinato. Ogni uomo ricco assomiglia alla moneta, per la quale si distingue. E infatti nessuno loda la moneta in sé, ma ciascuno di coloro che la prendono se ne serve; in seguito è consumata da quelli che la usano e infine diventa una fra quelle fuori corso. Anche il ricco finisce fra i poveri e quelli che sono senza valore, e nessuno di quelli che prima lo hanno ammirato accoglie ancora tale individuo, ma lo respinge senza voltarsi.

29. La fama è simile alle Erinni dei tragici; infatti il suo splendore apparente è simile alla loro torcia, e uno, ritengo, potrebbe paragonare la loro frusta agli applausi e al grido della folla, e ai loro serpenti quelli che talvolta fischiano. Spesso dunque la fama avendo preso chi è in pace e non ha alcun male e avendolo percosso con la frusta, lo scaraventa fuori a qualche festa o a teatro.

COMMENTO

OR. 66, SULLA FAMA I, 1

Εἰσὶ τινες: L'inizio dell'orazione muove da un'opinione largamente diffusa, ossia dal pensiero sbagliato degli uomini al quale il filosofo si oppone. Von Arnim 1898, 267s. rileva come questo tipo di esordio si ritrovi, oltre che nell'*or.* 66, in diverse altre orazioni dionee: *Sulla schiavitù e la libertà I* (*or.* 14); *Sul dolore* (*or.* 16); *Sulla prepotenza* (*or.* 17); *Sulla felicità* (*or.* 24); *Su ciò che avviene a banchetto* (*or.* 27); *Sulla fama III* (*or.* 68); *Sulla virtù* (*or.* 69); *Sul filosofo* (*or.* 71); *Sull'abito* (*or.* 72); *Sulla libertà* (*or.* 80). Tale avvio del discorso è espresso ora da una locuzione del tipo 'vi sono quelli che dicono che...' (vd. p. es. 71.1 Εἰσὶν οἳ φασὶ δεῖν πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι περιττὸν τὸν φιλόσοφον·καὶ ὁμιλῆσαι ἀνθρώποις φασὶ δεῖν εἶναι δεινότατον), ora con il soggetto 'gli uomini' (69.1 Ἄπορόν μοι δοκεῖ εἶναι ὅτι οἱ ἄνθρωποι ἄλλα μὲν ἐπαινοῦσι καὶ θαυμάζουσιν, ἄλλων δὲ ἐφίενται καὶ περὶ ἄλλα ἐσπουδάκασιν) o 'la maggior parte degli uomini' (68.1 Οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι ὅποσα ἐπιτηδεύουσιν ἢ ζηλοῦσιν, οὐδὲν αὐτῶν εἰδότες ὁποῖόν ἐστιν οὐδὲ ἦντινα ἔχει ὠφέλειαν ἐπιτηδεύουσιν, ἀλλ' ὑπὸ δόξης ἢ ἡδονῆς ἢ συνηθείας ἀγόμενοι πρὸς αὐτά). Sin dall'inizio di queste orazioni viene messo in luce come idee e comportamenti generalmente ritenuti giusti dai più divengano agli occhi del filosofo paradigmi del tutto deprecabili di pensiero e condotta morale. In 71.1 gli uomini giustamente reputano il filosofo superiore in tutto ma sbagliano nel credere che questa eccellenza consista meramente nel sostituire l'artigiano nella sua specifica arte (71.2 εἰ μὴ γε καὶ τὰς τέχνας φασὶ δεῖν αὐτὸν ἀπάσας εἰδέναι καὶ βέλτιον κατὰ τὴν τέχνην ἅπαντα ποιεῖν τῶν δημιουργῶν): semmai il filosofo è migliore in quanto sa se, dove e quando sia meglio agire (71.6 ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν καὶ ὅτε δεῖ καὶ ὅπου καὶ τὸν καιρὸν γινῶναι τοῦ δημιουργοῦ μᾶλλον καὶ τὸ δυνατόν). In 69.1 la gente ammira certe cose per poi desiderarne altre meno importanti e indispensabili. Mentre in 68.1 sono in molti a dedicarsi a tante attività senza nemmeno sapere cosa di davvero utile essi ne trarranno. Come avremo modo di constatare, anche nel nostro discorso *Sulla fama I* v'è questo tipo di strategia argomentativa: si considerano deprecabili coloro che si dedicano alle ricchezze, alla gola, al vino e al sesso ma al tempo stesso si lodano gli ambiziosi a caccia di onori e fama. In quella che egli stesso definisce 'stereotype Manier des Einganges' von Arnim vede un elemento unificante e comune che permette di assegnare questi discorsi al periodo dell'esilio di Dione. Sul tema dell'esilio vd. *supra* introduzione.

οἱ τοὺς μὲν φιλαργύρους ἢ φιλόψους ἢ οἰνόφλυγας ἢ περὶ γυναῖκας ἢ παῖδας ἐπτοημένους ἀσώτους ἀποκαλοῦσι καὶ δυστυχεῖς, καὶ τούτων ἕκαστον ἠγοῦνται τὸ

μέγιστον ὄνειδος: Vengono qui enunciati quattro categorie di vizi generalmente condannati dalla morale comune: avidità, ingordigia, ubriachezza e lussuria.

La figura dell'avidò (φιλάργυρος), che Dione menziona anche ai §§ 14 (a proposito dell'essere servi di una variegata comunità che include anche gli avidi) e 21 (dove essere chiamato φιλάργυρος è considerato una grave offesa da chi si vanta della propria saggezza), si trova pure nell'orazione dionea *Sulla regalità IV*, in cui Diogene, nel presentare ad Alessandro Magno i due tipi di *paideia*, umana e divina, afferma che colui che è ben istruito nella prima viene stimato dalla gente solo se non è avido (4.30); e di nuovo in 4.129, dove l'avidò si illude di migliorare la propria vita grazie alla continua accumulazione di sempre nuove ricchezze. Nel *Tarsico II* si rileva la tensione che caratterizza l'avidità (34.53 τὴν τῆς φιλαργυρίας ἐπίτασιν). Platone nella *Repubblica*, nel sostenere che gli uomini onesti non sono disposti a governare per il denaro o per gli onori, definisce l'essere avido, insieme all'ambizione, un motivo di vergogna (*Resp.* 1.347b τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον εἶναι ὄνειδος λέγεταιί τε καὶ ἔστιν), giudizio che Dione nel nostro passo estende a tutti i quattro vizi. L'avidità può colpire anche i filosofi, in particolare i sofisti, contro i quali si scagliano Socrate e Platone: d'altro canto anche lo stesso Socrate è preso di mira da Aristofane in *Nub.* 245s., 1145s. Luciano fa dell'avidità una delle caratteristiche tipiche dei filosofi, i quali insegnano (malamente e in totale disaccordo tra loro) le proprie dottrine dietro compenso: cf. p. es. Luc. *Hermot.* 9s.; *Icar.* 5, 16, 30.

Il ghiotto (φίλοψος) compare anche in 4.103, assieme all'ubriaco (φίλοινος) come esempio di persona schiava del piacere. In Plut. *De cup. div.* 524f il ghiottone non riesce a stare lontano dal cibo a causa del proprio desiderio (φιλοψία), esattamente come l'ubriaco dal vino a causa della οἶνοφλυγία ed il ricco dal denaro per via della φιλοχρηματία. Riguardo al vizio dell'ubriachezza, nell'orazione *Agli Alessandrini* (32.91) Dione indica la maggiore gravità che taluni vizi privati, come l'ubriachezza, avrebbero se questi divenissero propri non più di un singolo ma di un'intera collettività. Il verbo πτοέω al passivo designa l'essere agitato da passione o desiderio e in 4.102 è riferito a chi è schiavo dei piaceri. In Luc. [*Am.*] 5 esso è impiegato per indicare il turbamento causato dall'amore per le donne, anche in questo caso menzionato accanto all'amore per i fanciulli.

Avidi, golosi, ubriachi e lussuriosi sono dunque considerati ἄσωτοι, ossia 'insalvabili', 'scialacquatori', 'dissoluti', 'depravati'. L'aggettivo, che sarà utilizzato anche al § 14 in contrapposizione a φιλάργυρος, in Dione si trova nell'orazione *Sull'anacoresi*, riferito agli uomini che sprecano il tempo come gli scialacquatori di denaro (20.4 καθάπερ οἱ ἄσωτοι τῶν χρημάτων). Nel *Caridemo* dioneo il termine ἄσωτος indica i dissoluti che insieme agli intemperanti (ἀκρατεῖς) mangiano chini a banchetto come maiali, senza prestare attenzione a nessuno, per poi prender sonno (30.33 τοὺς μὲν γὰρ ἀσώτους καὶ ἀκρατεῖς οὔτε ὄρᾶν οὐδὲν οὔτε ἀκούειν οὐδενός, ἀλλὰ ἐγκεκυφώτας ἐσθίειν, ὥσπερ ἐν συφεῶ ὕς, ἔπειτα νυστάζειν);

al termine del convivio, in preda a dolori e a lamenti, ἄσωτοι e ἀκρατεῖς devono essere trascinati via dai servi (30.43 οἱ μὲν ἄσωτοι καὶ ἀκρατεῖς ὑπὸ τῶν ἀκολουθούντων ἔλκονται καὶ σύρονται μετὰ πόνων τε καὶ νοσημάτων κεκραγότες καὶ οἰμώζοντες) e neppure si ricordano dove abbiano mangiato e cosa abbiano fatto. Nel *Tarsico I* si parla di uomini che vivono come se facessero baldoria a una qualche festa di dissoluti (33.14 εἰς ἑορτὴν τινα καὶ πανήγυριν ἄσώτων). L'ἄσωτος è menzionato, assieme alla figura di chi accumula denaro illecitamente e a quella di chi invece si arricchisce onestamente, da Plat. *Leg.* 5.743b-c: chi è assai malvagio e scialacquatore è assolutamente povero (*Leg.* 5.743b ὁ δὲ πάγκακος, ὡς τὰ πολλὰ ὢν ἄσωτος, μάλα πένης), mentre chi si arricchisce ingiustamente e non spende nulla ha più sostanze non solo di chi sperpera ma anche di chi guadagna denaro in modo lecito. In *Resp.* 8.560e la dissolutezza (ἄσωτία) è, al pari di *hybris*, anarchia e *anaideia*, uno degli elementi negativi che il regime democratico introduce nell'anima dell'uomo mascherati da falsi nomi positivi: la *hybris* è spacciata per buona educazione (εὐπαιδευσία), l'anarchia per libertà (ἐλευθερία), l'ἄσωτία per magnificenza (μεγαλοπρέπεια), l'*anaideia* per coraggio (ἀνδρεία). Un altro aggettivo che alla stregua di ἄσωτος indica un qualcosa di irrimediabile è ἀνίατος, ossia 'incurabile'. Nel *Gorgia* platonico chi è responsabile di colpe curabili (*Gorg.* 525b ἰάσιμα ἁμαρτήματα), una volta scontata la pena, può divenire migliore e la sua punizione può costituire una lezione per gli altri, in modo da dissuaderli dal ripetere azioni simili. Quelli che invece hanno commesso le peggiori ingiustizie (soprattutto, come si dice in *Gorg.* 525d, tiranni, re, amministratori delle città) sono incurabili (*Gorg.* 525c ἀνίατοι γένωνται), vengono condannati per l'eternità ai tormenti più terribili nell'Ade e risultano unicamente un esempio in negativo.

τοὺς δὲ φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους τούναντίον ἐπαινοῦσιν, ὡς λαμπροῦς: Chi ama onori e fama invece viene ritenuto nell'opinione comune figura positiva ed eccelsa. Spetta dunque a Dione in veste di filosofo il compito di rovesciare il giudizio dei più andando controcorrente.

Notevole è il confronto con la già citata *Sulla regalità IV* (4.82-139), in cui Diogene espone ad Alessandro tre demoni che incarnano altrettanti generi di vita: il *daimon* φιλοχρήματος; il *daimon* φιλήδονος; il *daimon* φιλότιμος. Il primo corrisponde nella nostra orazione all'avidità, il secondo a coloro che sono dediti ai tre vizi (ingordigia, ubriachezza, piacere sessuale) riconducibili alla sfera della ἡδονή. Il terzo demone è definito da Diogene amante degli onori e della fama e considerato il più grave (4.84 ὁ δὲ τρίτος ἀμφοτέρων ἐπιφανέστερός τε καὶ μᾶλλον τετραγαμένος, ὁ φιλότιμος καὶ φιλόδοξος): esso rende gli uomini ambiziosi, ma costoro anziché essere condannati dalla società vengono invece lodati. Già in Plat. *Resp.* 9.580d-583a Socrate individua una tripartizione dell'animo umano: l'elemento con cui si apprende (φιλόσοφον), primo per importanza; quello amante della vittoria e dell'onore (φιλόνικον e φιλότιμον); infine il

peggiore, ossia quello amante del guadagno con cui si ricava il piacere (φιλοχρήματων e φιλοκερδής). Si notano alcune differenze: in Platone la parte peggiore è quella bramosa di denaro e di piacere (peraltro scissa da Diogene in due demoni), mentre in Dione il peggior genere di vita è quello del φιλότιμος. Tale differenza per Joly 1956, 176 è funzionale all'obiettivo diogeniano di curare l'ambizione smodata di Alessandro conducendolo sulla via del sovrano giusto e illuminato. Il corrispondente dell'elemento φιλόσοφον non compare sin dall'inizio nella rassegna demonologica dionea ma viene appena accennato al termine dell'orazione, nell'esortazione a levare un inno al *daimon* e dio buono e saggio (4.139 τὸν ἀγαθὸν καὶ σὺφρονα ὑμῶμεν δαίμονα καὶ θεὸν) dal quale è destinato a trarre giovamento chi ha conseguito un'educazione sana e razionale. Sulla problematicità di questo finale che pare lasciare il discorso in sospeso (v'è la comparsa *ex abrupto* del demone buono senza un suo ulteriore sviluppo; manca poi l'inno a cui si accenna) vd. Berardi 1998, 39 n. 6, la quale fra l'altro ricorda che la figura del demone è espressa in Dione Crisostomo in modo vario: come sinonimo di divinità; come essere intermedio fra dei e uomini; come elemento dominante (positivo o negativo) di un uomo; come uomo capace di guidare i destini delle folle. Sul concetto di *daimon* in Dione di Prusa vd. Puiggali 1984, 103-114; sulla rassegna dei tre demoni nell'*or.* 4 vd. Berardi 1998, 37-56. I tre generi di vita enunciati da Platone vengono ripresi da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*: la vita dedicata al piacere è chiamata dallo Stagirita βίος ἀπολαυστικός (EN 1.3.1095b διὸ καὶ τὸν βίον ἀγαπῶσι τὸν ἀπολαυστικόν), quella che mira all'onore e alla dimensione politica si definisce βίος πολιτικός, mentre la vita del filosofo è un βίος θεωρητικός (EN 1.3.1095b τρεῖς γὰρ εἰσι μάλιστα οἱ προύχοντες, ὃ τε νῦν εἰρημένος καὶ ὁ πολιτικός καὶ τρίτος ὁ θεωρητικός). Altri testi aristotelici in cui possiamo rinvenire il medesimo tema sono il fr. 15 del *Protreptico* e l'*Etica Eudemia* (1.4.1215a). Va detto che da parte di Aristotele v'è la volontà di attenuare in qualche modo il divario tra il βίος πολιτικός e quello θεωρητικός: il filosofo ha il compito di individuare le finalità della vita politica e le modalità della loro realizzazione pur senza pretendere, a differenza di Platone, l'accesso al potere (vd. Gastaldi 2009, 77-89). Secondo la tradizione dossografica la tripartizione dei generi di vita risale a Pitagora il quale, stando a quanto raccontano le fonti (Heraclid. Pont. fr. 8 H.; Diog. Laert. 8.8; Cic. *Tusc.* 5.3.8-9), affermò che il filosofo è come coloro che, recatisi ai Giochi di Olimpia, anziché dedicarsi alle gare (vita per l'onore) o al commercio (vita dedicata alla ricchezza), osservano lo svolgersi degli agoni: il filosofo dunque sceglie la vita contemplativa. Per un esame delle fonti di questo celebre aneddoto pitagorico vd. Joly 1956, in particolare 40-52. Lo stesso Joly nota come questo aneddoto sia stato ripreso dalla filosofia cinica: basti pensare p. es. all'azione dell'osservare (ἐπισκοπεῖν) gli uomini da parte di Diogene ai giochi Istmici nella nona orazione del *corpus* dioneo *Diogene o Istmico*. Nel discorso *Sulla libertà* (*or.* 80) piacere, avidità e ambizione sono raffigurate come δέσποιναί che incatenano gli uomini, le prime due rispettivamente con legami morbidi ma

soffocanti (80.11 δεσμὰ κατὰ τὴν αὐτῆς φύσιν εὐανθῆ καὶ μαλακὰ) e con una catena di metallo prezioso (80.12 κλοιόν τινα φέρουσα χρυσοῦν ἢ ἀργυροῦν). Pure in questo caso l'ambizione è la δέσποινα più dura (80.13 χαλεπωτάτη): la sua catena è la più paradossale e variopinta (80.13 τὸν παραδοξότατον αὐτῶν καὶ ποικιλώτατον), in quanto carica di oggetti d'ogni sorta (pietre preziose; corna e denti di animali; conchiglie; gioielli simbolo di potere come corone, tiare, scettri; persino troni) che attraggono le loro vittime.

Le passioni in generale compaiono nel *Mito libico* (5.12-17) come donne bellissime ma col dorso e la parte inferiore del corpo di serpenti che divorano gli uomini da esse sedotti. Solo Eracle riuscirà a sconfiggere questi mostri (5.21). La Libia (intesa ovviamente nell'antica accezione di continente africano) in quanto terra selvaggia e desertica, ben si presta ad ospitare serpenti o in generale creature mostruose e straordinarie, come si può constatare p. es. dal quarto libro delle *Argonautiche* di Apollonio Rodio: Eracle uccide il drago guardiano delle mele d'oro delle Esperidi (4.1396-1403); Mopso viene morso a morte da uno dei serpenti nati in seguito alla caduta a terra del sangue della testa della Gorgone che Perseo recava con sé in volo (4.1505-1517); Tritone, descritto ai vv. 1610-1616, è per metà uomo (dal capo al ventre) e per metà mostro marino (ha una coda a due punte). Del clima arido e inospitale del deserto libico e delle varie specie di serpenti che lo popolano parla anche Luciano nelle *Dipsadi*, e διψάς altro non è che il *nomen omen* di un particolare serpente libico il cui veleno ha sulle sue vittime un effetto ustionante (*Dips.* 4 ἐκκαίει τε γὰρ καὶ σήπει καὶ πίμπρασθαι ποιεῖ) che accresce notevolmente la loro sete, ma paradossalmente più si beve, più la sete aumenta, proprio per effetto del veleno (*Dips.* 9-10 διψῶσι γὰρ εἰς ὑπερβολήν, καὶ τὸ παραδοξότατον, ὅσῳ περ ἂν πίνωσι, τοσοῦτῳ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ ποτοῦ). Sull'associazione Libia-serpenti cf. anche Ovidio *Met.* 4.620 e Lucano *Phars.* 9.708-721. Per Visintin 1997, 218 n. 52 l'aspetto delle donne-serpenti dionee si rifà a quello dell'anfesibena, descritta in Ael. *NA* 9.23 come serpente con una testa su ambo le estremità. Sull'accostamento donna-serpente nella cultura greca (e in particolare in Dione come trasfigurazione allegorica delle passioni umane alla luce della filosofia cinico-stoica) vd. Visintin 1997, 205-221. Invece Milazzo 2007, 111-160 propone una chiave di lettura in senso politico, vedendo simboleggiati nelle donne teratofornite dell'*or.* 5 i disordini e le tensioni delle città africane ai tempi dei non facili rapporti con l'impero romano: in questa prospettiva dietro Eracle si celerebbe l'imperatore Traiano in veste di figura civilizzatrice e ordinatrice.

ὥστε καὶ αὐτὸς ἕκαστος ὀψοφαγῶν μὲν ἢ πίνων ἢ ἐρῶν τινος αἰσχύνεται καὶ περιστέλλει τὴν ἀκρασίαν: La condanna di gola, ubriachezza e lussuria da parte della società fa sì che chi è dedito a tali vizi provi vergogna e li pratichi privatamente, senza far trasparire in pubblico la sua incapacità di controllarsi. La vergogna è la condizione che caratterizza la vita del

daimon φιλήδονος (4.115 βίον αἰσχροὺν καὶ ἐπονείδιστον) e questo suo modo di vivere non è frutto di una scelta personale ma della forza del piacere che lo ha trascinato verso tale vita. Questi vizi inoltre sono incontrollabili, ossia v'è una intemperanza (ἀκρασία) che in pubblico si cerca di nascondere per vergogna: Isocrate individua nelle ἀκρασίαι i motivi per cui molti non aderiscono ai propri ragionamenti e, anziché curare i propri interessi, si volgono al piacere (Isocr. 15.221 πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων διὰ τὰς ἀκρασίας οὐκ ἐμμένουσι τοῖς λογισμοῖς, ἀλλ' ἀμελήσαντες τοῦ συμφέροντος ἐπὶ τὰς ἡδονὰς ὁρμῶσιν). Sulla ἀκρασία come fattore che distoglie dalla volontà di compiere una determinata azione vd. Dover 1983, 230. Dell'intemperanza parla anche Aristot. *EN* 7.8.1150a definendola, a differenza dell'incontinenza (ἀκολασία), il perseguire piaceri eccessivi senza aver scelto ciò deliberatamente (vd. *infra* commento §§ 9, 17). Chi è schiavo dei piaceri li pratica nascosto in casa; spesso però sono figure pubbliche che si abbandonano ad essi, danneggiando se stessi e divenendo perciò paradigmi negativi per la collettività: così nell'*or.* 4 il re di Persia Dario e quello di Siria Sardanapalo sono rispettivamente esempi di φιλοχρήματος (4.98) e di φιλήδονος (4.113, 135).

δοξοκοπῶν δὲ καὶ φιλοτιμούμενος οὐδένα ἀνθρώπων βούλεται λανθάνειν, ἀλλὰ ἐν τῷ μέσῳ ταῦτα ποιεῖ: Per converso chi ricerca la fama e ama l'onore deve necessariamente, per poter avere successo, vivere in una dimensione pubblica, operare e distinguersi alla luce del sole, in modo tale da poter costruirsi e poi godere di un'opinione e di un giudizio positivo da parte della gente. Ma pure l'ambizione non è altro che un vizio, sebbene, a differenza dei precedenti, sia priva del freno costituito dal giudizio negativo da parte dell'opinione comune, la quale anzi sollecita la δοξοκοπία. La figura del δοξοκόπος, che come vedremo sarà il principale bersaglio dell'orazione in esame, ricorre altrove in Dione nel discorso *Agli Alessandrini*: l'oratore si difende dalla accusa di essere uno che ricerca la fama di fronte a un uditorio (32.24 καὶ φήσουσι δοξοκόπον εἶναι) sostenendo che se il pubblico lo ascolterà diverrà conoscitore di discorsi saggi (32.24 λόγων φρονίμων). Non tutta la folla è stupida e del resto chi è colto non può esimersi dal parlare al popolo (32.24 οὐ πᾶν πλῆθος ἀσελγές ἐστιν οὐδὲ ἀνήκοον, οὐδὲ ἀπὸ παντὸς δεῖ τοὺς πεπαιδευμένους φεύγειν). Nel *Tarsico II* i δοξοκόποι sono uomini stolti che stanno a bocca aperta ad ascoltare il rumore della folla (34.31 τοιγαροῦν ἄνθρωποι παρίασι καὶ ἀνόητοι καὶ δοξοκόποι καὶ πρὸς τὸν ἀπὸ τοῦ πλῆθους θόρυβον κεχηνότες). E nel parlare, questi δοξοκόποι non sono guidati dall'intelligenza ma dal chiasso e dagli applausi del πλῆθος in funzione del quale essi vivono, dal momento che esso è una sorta di guida nelle tenebre (34.31 οὐδὲν ἀπὸ γνώμης ἀσφαλοῦς οὐδὲ συνέντες λέγουσιν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν σκότει βαδίζοντες κατὰ τὸν κρότον αἰεὶ καὶ τὴν βοὴν φέρονται). La ricerca della fama e del successo dunque può essere considerata in positivo, come la legittima aspirazione dell'uomo di cultura che sfrutta le

proprie capacità retoriche per raggiungere lo scopo o, come fa qui Dione, in negativo, come inutile perdita di tempo, vero e proprio vizio, se non il peggiore.

La tensione fra queste due visioni diametralmente opposte della δόξα emerge in particolare in tre opere di Luciano di Samosata, ossia nel *Sogno o la vita di Luciano*, nella *Morte di Peregrino* e nel *Maestro di retorica*. Il primo scritto costituisce un invito a preferire alla *techne* (nella fattispecie l'arte scultorea) la *paideia*, intesa anche e soprattutto come abilità retorica, in modo da essere in poco tempo invidiati, onorati e lodati dagli altri (*Somn.* 11 μετ' ὀλίγον ἅπανσι ζηλωτὸς καὶ ἐπίφθονος ἔση, τιμώμενος καὶ ἐπαινούμενος). L'intento dell'opera è proprio quello di indirizzare i giovani verso questa scelta, specialmente se essi, scoraggiati dalla povertà, fossero tentati di compiere azioni disoneste (*Somn.* 18 ὅπως οἱ νέοι πρὸς τὰ βελτίω τρέπωνται καὶ παιδείας ἔχωνται, καὶ μάλιστα εἴ τις αὐτῶν ὑπὸ πενίας ἐθελοκακεῖ καὶ πρὸς τὴν ἥττω ἀποκλίνει). Diversa è la prospettiva della *Morte di Peregrino* e del *Maestro di retorica*, dove si rileva come la ricerca della δόξα sia un'operazione senza scrupoli, che fa della disonestà, della spregiudicatezza e della falsità le sue principali componenti. Peregrino è paradigma in negativo del δοξοκόπος che non guarda mai alla verità, ma si serve delle proprie parole e delle proprie azioni per conquistare la gloria e per avere dalla sua il favore del volgo, al punto da spingersi finanche a morire sulla pira (*Peregr.* 42 πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδεπώποτε ἀποβλέψαντος, ἐπὶ δόξῃ δὲ καὶ τῷ παρὰ τῶν πολλῶν ἐπαίνῳ ἅπαντα εἰπόντος ἀεὶ καὶ πράξαντος). Nel *Maestro di retorica* il *praeceptor* senza giri di parole invita il proprio allievo ad essere audace e impudente, ad avere la bugia pronta, a giurare a fior di labbra e a essere odiato, poiché tutte queste caratteristiche lo renderanno subito celebre (*Rh. Pr.* 22 ἡ τόλμα γὰρ καὶ ἡ ἀναισχυντία καὶ ψεῦδος πρόχειρον καὶ ὄρκος ἐπ' ἄκροις ἀεὶ τοῖς χείλεσι καὶ φθόνος πρὸς ἅπαντας καὶ μῖσος καὶ βλασφημία καὶ διαβολαὶ πιθαναί – ταῦτά σε αἰδίμον ἐν βραχεῖ καὶ περίβλεπτον ἀποφανεῖ).

OR. 66, SULLA FAMA I, 2

τῶν γὰρ πολλῶν ἕκαστος εὐφημεῖ τὴν τοιαύτην νόσον, λυσιτελεῖν ἡγούμενος αὐτῷ:

La maggior parte degli uomini tesse le lodi della ricerca della fama e la ritiene utile, ma in realtà ciò di cui i più parlano così bene non è altro che una malattia (νόσος). Questa affermazione di Dione ribalta nuovamente gli schemi attraverso il *paradoxon*, sovvertendo cioè un'opinione comune e diffusa. La ricerca della δόξα come νόσος compare anche ai §§ 12 (a proposito di chi vive stando sempre attento a quello che gli altri dicono di lui) e 19 (in cui l'ambizioso deve di continuo rendere conto alla gente di quello che dice e del modo in cui si comporta). Ricorrente è in Dione l'uso figurato di νόσος (o del suo derivato νόσημα) per indicare vizi e comportamenti che danneggiano l'animo umano. P. es. nel *Sulla regalità IV* se nello stesso individuo sono compresenti ambizione, avidità e piacere, questi tre vizi agiscono come malattie tra loro contrapposte che rendono la completa guarigione impossibile: se si riesce a curarne una, prevale l'altra e così via (4.138 ὥσπερ γὰρ τὰ νοσήματα ἀλλήλοις ἐπιπλεκόμενα, τὰναντία δοκοῦντα πολλάκις, χαλεπὴν καὶ ἄπορον ποιεῖ τὴν ἴασιν, τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον ἀνάγκη γίγνεσθαι καὶ τῶν τῆς ψυχῆς συμμιγνυμένων τε καὶ συμπλεκόμενων εἰς τὸ αὐτὸ παθῶν). La persona in grado di curare i mali dell'anima è il filosofo, acuto osservatore della natura umana. È specialmente il filosofo cinico a essere assimilato metaforicamente alla figura del medico, il quale dopo aver esaminato il paziente e diagnosticato il νόσος prescrive la giusta cura: l'*or. 9 (Diogene o Istmico)* si apre con l'immagine dei Giochi come i contesti ideali in cui è più facile per il filosofo cinico osservare gli uomini (9.1 φανερώτατοί εἰσιν ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ ταῖς πανηγύρεσιν) dal momento che essi prendono parte a questi eventi senza avere ansie e paure (a differenza di quando devono combattere). In tal modo Diogene può osservare l'ἄνοια umana in tutta la sua chiarezza e proprio la stoltezza, come avviene con le malattie del corpo quando sono ben riconoscibili, è allora più facile da curare (9.2 καὶ μέντοι ἐνόμιζε τότε εὐιατοτέρους εἶναι· καὶ γὰρ τὰ νοσήματα τοῦ σώματος, ὅταν ἔκδηλα ᾖ, ῥῶον θεραπεύεσθαι ὑπὸ τῶν ἰατρῶν ἢ μέχρι ὑποστέλλεται). Il filosofo-medico però difficilmente trova pazienti disposti a farsi curare: nel *Diogene o sulla virtù* la gente non si avvicina al filosofo per chiedergli un aiuto (8.8 οὐδεὶς αὐτῷ προσεῖχεν οὐδὲ ἐκέλευεν ἰᾶσθαι αὐτόν) e preferisce preoccuparsi semmai della milza o di un mal di denti anziché dei νόσοι dell'anima (8.8 ὡς ἦττον ὑπὸ τούτων [ἢ ἐκεῖνοι] ἐνοχλούμενος ἢ χαλεπώτερον ἀνθρώπῳ σπληνὸς ἀνέχεσθαι οἰδοῦντος καὶ διεφθαρμένου ὀδόντος ἢ ψυχῆς ἄφρονος ... καὶ πάντα τρόπον διεφθαρμένης). Nell'orazione *Sull'invidia* (divisa nei mss. *Urbinas 124* e *Parisinus 2958* in *περὶ φθόνου α* e, a partire dal § 15 della medesima, in *περὶ φθόνου β*, e numerata da Fozio come due distinte orazioni, ossia 77 e 78, ma in genere considerata come unico discorso) Dione rileva come ignoranza, malvagità, *hybris*, invidia e altri innumerevoli desideri abbiano sull'anima

effetti di gran lunga peggiori di quelli letali causati p. es. dal veleno della veste di Nesso sul corpo di Eracle, al punto di necessitare di una pira più luminosa (77/78.45 τοῦτο τὸ νόσημα καὶ τὸ πάθος χαλεπώτερον ἐκείνου καὶ πολὺ μείζονος καὶ λαμπροτέρου δεόμενον ἐμπρησμοῦ). La quarantesima epistola pseudo-diogeniana (avente come destinatario Alessandro Magno) ripropone la figura del filosofo cinico in grado di allontanare la molta e cattiva δόξα come il medico cura chi è malato (*Ep.* 40.1 Hercher ὥσπερ ἰατρός νοσοῦντα ἐκθεραπεύσας ἀπαλλάξει τῆς νῦν πολλῆς καὶ κακῆς δόξης). Nel trattato *De se ipsum citra invidiam laudando* Plutarco avverte coloro che sono affetti dall'ambizione della pericolosità dei biasimi e delle accuse verso gli altri (*De se ips. citr. inv. laud.* 546f Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ περὶ τοὺς ψόγους καὶ τὰς κατατιάσεις γένος ἐπισφαλές ἐστι καὶ παρέχον ἐκτροπὰς τοῖς περὶ δόξαν νοσοῦσιν): criticare gli altri e allo stesso tempo elogiare se stesso sono per il malato di δόξα mezzi usuali per conseguire una buona reputazione (*De se ips. citr. inv. laud.* 547a ὁ μιγνύων ἔπαινον ἴδιον ἀλλοτρίῳ ψόγῳ καὶ δι' ἀδοξίας ἑτέρου δόξαν αὐτῷ θηρώμενος ἐπαχθῆς παντάπασι καὶ φορτικός ἐστιν, ὡς ἐνευδοκιμεῖν ἀσχημονοῦσιν ἄλλοις βουλόμενος). Ma tale atteggiamento è sbagliato e solo ai vecchi semmai è lecito rimproverare le cattive abitudini, ma alla condizione che questi ultimi, oltre a una certa età, abbiano anche fama e virtù (*De se ips. citr. inv. laud.* 547a τούτοις μὲν οὖν, ἂν μὴ μόνον ἔχωσιν ἡλικίαν ἀλλὰ καὶ δόξαν καὶ ἀρετήν). Come rileva Camerotto 2014, 279 n. 156, la figura del filosofo ἐπίσκοπος e quindi ἰατρός dei mali umani compare pure in Epitteto (*Diss.* 3.22.72-73 ὃν δεῖ τοὺς ἄλλους ἐπισκοπεῖν ... ὡς ἰατρὸν), dove si rileva quanti siano i benefici recati agli uomini da coloro che per mezzo dell'osservazione verificano cosa gli uomini facciano, come vivano, di che cosa si interessino e che cosa invece trascurino (*Diss.* 3.22.77 μείζονα δ' εὐεργετοῦσιν ἀνθρώπους ... οἱ ἐπισκοποῦντες πάντας κατὰ δύναμιν ἀνθρώπους, τί ποιοῦσιν, πῶς διάγουσιν, τίνος ἐπιμελοῦνται, τίνος ἀμελοῦσι παρὰ τὸ προσῆκον). Il rapporto consequenziale tra ἐπίσκοπος e ἰατρός è presente anche nell'opera di Luciano, dove, come afferma Camerotto 2014, 196 n. 19, si riflette nella figura dell'eroe satirico, il quale «in conseguenza dell'osservazione è anche sorvegliante e quindi medico degli errori umani, immagine e funzione che è direttamente ereditata dai cinici». Nel Samosatense un particolare tipo di νόσος è caratteristica di quegli intellettuali che nel *Come si deve scrivere la storia* pretendono di essere storiografi ma in realtà confondono storia ed encomio, e di chi, come Lessifane nell'omonimo dialogo, scrive in uno stile iperatticista francamente insopportabile e oltremodo artificioso, figlio di un'idea sbagliata di *paideia*. Nel *Come si deve scrivere la storia* infatti Luciano mira a osservare il νόσημα degli storici contemporanei (*Hist. Conscr.* 7 ἡλίκον ἀμαρτάνουσιν ἐπισκοπήσωμεν), i quali, invece di narrare con oggettività i fatti realmente avvenuti, si mettono a tessere gli elogi di generali e condottieri, senza conoscere il confine tra storia ed encomio e venendo meno al principio della veridicità della narrazione storiografica. E così Luciano, sulle

tracce del filosofo cinico, si pone come un medico delle assurdità umane, il cui «obiettivo dichiarato, come per ogni voce satirica, sarà di osservare e di parlare apertamente, ossia di smascherare e rivelare le *kakiai*, i vizi dei falsi storici» (Camerotto 2014, 41). Lessifane invece soffre, come se fosse intrappolato in un vero e proprio labirinto inestricabile (*Lex.* 16 λαβύρινθον ἄφυκτον), di una malattia molto grave (*Lex.* 16 νοσοῦντα νόσον τὴν μεγίστην) che riguarda il suo eloquio (*Lex.* 18 περὶ τὴν φωνὴν νόσῳ): spetta alla παρηρσία di Licino il compito di esortare l'amico a liberarsi di questo νόσος, consultando anche un medico come Sopoli, in modo da curare la sua follia e farlo tornare a parlare come un uomo normale.

καὶ δημοσία σχεδὸν αἱ πόλεις ἅπασαι δελέατα ἐξευρήκασιν παντοῖα τοῖς ἀνοήτοις, στεφάνους καὶ προεδρίας καὶ κηρύγματα: Dione illustra quali siano nel concreto gli onori che il δοξοκόπος insegue: sono gli onori civici per i cittadini particolarmente meritevoli, ossia corone (στεφάνους), primi seggi (προεδρίας) e proclamazioni (κηρύγματα). Si tratta di vere e proprie esche (δελέατα) d'ogni genere che le *poleis* hanno inventato per illudere gli stolti e poter sfruttare la disponibilità di costoro a prestare importanti servizi per la comunità pur di ottenere fama e onore.

Nel *Pescatore o i redivivi* di Luciano vengono usati come δελέατα i fichi secchi e l'oro appesi all'amo della canna che Parresiade, *alias* Luciano, usa per pescare i falsi filosofi calandola dalla rocca dell'Aeropago (*Pisc.* 47 δελέασας τὸ ἄγκιστρον ἰσχάδι καὶ τῷ χρυσίῳ καθεζόμενος ἐπὶ τὸ ἄκρον τοῦ τειχίου καθῆκεν εἰς τὴν πόλιν). Queste esche rappresentano allegoricamente quelle stesse lusinghe che a parole i falsi filosofi disprezzano ma alla cui attrazione di fatto non sanno resistere, ed anzi come pesci si contendono l'esca (*Pisc.* 51 μάχονται περὶ τοῦ δελέατος). Restando sempre in Luciano, nel *Sui dotti che convivono per salario* l'autore mette in guardia il proprio interlocutore dalle seduzioni e dagli allettamenti di una vita vissuta alle dipendenze dei notabili: l'amicizia dei più grandi signori romani, le cene gratis, l'abitare in lussuosi palazzi, il viaggiare in carrozza e per di più il ricevere uno stipendio sono esche che lasciano l'amico a bocca aperta, pronto ad abboccare (*Merc. cond.* 3 ἐκεχήμεναι πρὸς αὐτὰ καὶ πάνυ σφόδρα πρὸς τὸ δέλεαρ ἀναπεπταμένον παρῆχες τὸ στόμα). Ma in realtà dietro tali δελέατα si celano una rete senza uscita e un amo con tre punte aguzze che non lasciano scampo. Anche il *Bis Accusatus* luciano parla di δελέατα per gli stolti: nel pronunciare la sua arringa contro l'Ubriachezza rea di averle sottratto il suo innamorato Dionisio, la Stoà afferma la necessità per gli uomini liberi di filosofare e di non temere il dolore, mentre è da schiavi riporre ogni bene nel piacere e cercare la felicità nel miele e nei fichi secchi, ossia negli allettamenti offerti dall'Ubriachezza agli stolti (*Bis acc.* 20 τὰ τοιαῦτα γὰρ αὕτη δελέατα τοῖς ἀνοήτοις προτείνουσα). Il Socrate senofonteo dei *Memorabili* sottolinea come sia importante per un giovane

educato al comando saper dominare la fame, la sete e il desiderio sessuale in modo da non cadere vittima dei δέλεατα come invece capita p. es. agli animali golosi che, spinti dal desiderio di cibo, si avvicinano all'esca e cadono in trappola (*Mem.* 2.1.4 τῆ ἐπιθυμία τοῦ φαγεῖν ἀγόμενα πρὸς τὸ δέλεαρ ἀλισκέται). Nel *Timeo* Platone definisce il piacere come la più grande esca del male (*Ti.* 69d πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ) annoverandolo per primo fra le passioni funeste e irresistibili (*Ti.* 69d δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ... παθήματα) dell'anima mortale irascibile, quali i dolori (che fanno fuggire i beni: *Ti.* 69d λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς), l'audacia e la paura (stolti consiglieri: *Ti.* 69d θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω), la collera (difficile da placare: *Ti.* 69d θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον), la speranza (facilmente ingannabile: *Ti.* 69d ἐλπίδα δ' εὐπαράγωνον), la sensazione irrazionale (*Ti.* 69d αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ) e l'amore (che mette mano a qualsiasi impresa: *Ti.* 69d ἐπιχειρητῆ παντὸς ἔρωτι).

La corona (στέφανος) era usata in vari ambiti della cultura greca: in quello religioso, come oggetto sacro da porre sul capo delle statue degli dei e delle vittime sacrificali, oltre ad essere indossato dal sacerdote e dai partecipanti al culto; a simposio, secondo *Athen.* 15.675d-e, come misura preventiva contro il mal di testa causato dal vino; in ambito agonale come premio per i vincitori dei giochi e, di riflesso, come vanto per la città a cui appartenevano i vincitori; in ambito civico e politico come onorificenza per i cittadini benemeriti, come nel nostro testo. Nell'orazione in esame gli στέφανοι sono proprio le corone che le *poleis* assegnavano tramite decreto, già in età classica (basti pensare al celebre esempio di Demostene) e poi in età ellenistica e imperiale, a chi compiva atti evergetici, ossia al cittadino ricco e nobile che offriva parte delle proprie risorse economiche alla comunità, finanziando personalmente opere di interesse collettivo (come p. es. nuovi edifici pubblici e religiosi, monumenti, statue di divinità) ma anche spettacoli e banchetti. La corona poteva essere formata da rami, foglie e fiori ma anche essere di metallo prezioso (oro, argento, bronzo) o scolpita su iscrizioni o monumenti commemorativi. Sul tema dello στέφανος vd. *Athen.* 15.669c-686c, mentre per una introduzione generale con relativa bibliografia di base vd. R. Hirschmann, *BNP* 15 [2009], s.v. *Wreath, Garland*, 762-763.

La proedria, oltre a designare nell'Atene di età classica la carica ricoperta da nove membri della *boulé* (rappresentanti delle nove tribù che in un determinato mese non esercitavano la pritania), consisteva nel privilegio concesso a cittadini o a stranieri illustri di occupare i primi seggi nelle istituzioni della *polis* ma anche nelle funzioni religiose, a teatro e nei giochi.

Il κήρυγμα è invece l'annuncio letto in pubblico ad alta voce dall'araldo (κήρυξ) che consisteva nell'elogio ufficiale di un cittadino che aveva ben operato per la città e nella pubblica dichiarazione degli onori che gli sarebbero spettati.

Corone, proedrie e proclamazioni sono menzionati da Dione anche nel *Rodiense* (*or.* 31), nel *Tarsico II* (*or.* 34) e nel *Sulla legge* (*or.* 75). Nell'*or.* 31 Dione critica gli abitanti di Rodi per il fatto

che da un po' di tempo non scolpiscono più statue che raffigurano i singoli cittadini meritevoli, bensì riutilizzano statue già esistenti semplicemente apponendovi il nome di chi è da onorare al posto di quello della persona scolpita in passato. I Rodiesi devono invece convincersi che una corona, una statua, la proedria e l'essere ricordati sono quanto mai necessari per gli uomini che se li meritano (31.16 οἱ δὲ ἄνθρωποι δέονται καὶ στεφάνου καὶ εἰκόνος καὶ προεδρίας καὶ τοῦ μνημονεύεσθαι). Dione presenta qui un'opinione sugli onori del tutto opposta rispetto a quella dell'*or.* 66, in quanto l'*or.* 31 fu pronunciata nella cosiddetta fase sofistica del Prusense, ossia prima del suo esilio e della sua adesione alla filosofia cinico-stoica. Lo stesso giudizio positivo sugli onori emerge pure nell'*or.* 75, anch'essa da attribuire alla fase sofistica dell'autore: nel *Sulla legge* sono enunciati, sulla falsa riga dell'encomio di tipo sofista, i meriti della legge, tra i quali l'aver inventato bellissimi premi per ricompensare i benefici resi dai cittadini alla *polis*, quali corone, proedrie e κηρύγματα (75.7 κάλλιστα δὲ τὰ ἄλλα τῶν εὐεργεσιῶν πεποίηκε, στεφάνους καὶ κηρύγματα καὶ προεδρίας ἐξευρών). Assai diversa rispetto all'*or.* 31 e all'*or.* 75 è la prospettiva del *Tarsico II*, da far risalire agli ultimi anni dell'autore: Dione denuncia da un lato coloro che, pur non essendo in grado di gestire nemmeno un villaggio, riescono a ricoprire incarichi di governo grazie alle loro ricchezze e alla loro nobiltà di stirpe, dall'altro quelli che ritengono che l'eccellenza in politica si misuri solo in base alla capacità oratoria. Ma la cosa più grave è che molti si dedicano all'attività politica non per il bene dello Stato ma unicamente per conseguire fama, onori e poter avere più degli altri corone, proedrie e vesti di porpora (34.29 διὰ μὲν τὸ βέλτιστον καὶ τῆς πατρίδος αὐτῆς ἔνεκεν οὐ, λοιπὸν δὲ διὰ δόξας καὶ τιμὰς καὶ τὸ δύνασθαι πλεον ἑτέρου καὶ στεφάνους καὶ προεδρίας καὶ πορφύρας διώκοντες). Plutarco nel *De tranquillitate animi* rileva come l'uomo spesso dia troppo peso alle cose che per natura accadono contro la sua volontà e non riesca più a sopportarle. Tuttavia se, al contrario, non ci si lascia toccare da queste e non si dà loro importanza, ecco che l'umile origine del padre o l'essere traditi dalla moglie o la privazione della corona e della proedria non significano nulla (*De tranq. an.* 475b τί γὰρ πρὸς σέ ἐστι, φησίν, ἂν μήτε σαρκὸς ἄπτηται μήτε ψυχῆς, οἷόν ἐστι δυσγένεια πατρὸς ἢ μοιχεία γυναικὸς ἢ στεφάνου τινὸς ἢ προεδρίας ἀφαίρεσις ὧν οὐ κωλύεται παρόντων ἄνθρωπος καὶ τὸ σῶμα βέλτιστα διακείμενον ἔχειν καὶ τὴν ψυχὴν;). In un altro trattato plutarcheo, il *De exilio*, ritorna lo stesso concetto riguardante il saper dare il giusto peso alle cose, onori compresi: mentre la pietra è in sé pesante e il ghiaccio solido, al contrario le vicende umane, come l'esilio e la perdita di fama e onori, insieme ai loro opposti (ossia corone, pubblici uffici e proedrie), non hanno un valore positivo o negativo in sé ma quello attribuito loro dal metro di giudizio umano (*De exil.* 599d φυγὰς δὲ καὶ ἀδοξίας καὶ τιμῶν ἀποβολάς, ὥσπερ αὐτὰναντία, στεφάνους καὶ ἀρχὰς καὶ προεδρίας, οὐ τὴν αὐτῶν φύσιν ἀλλὰ τὴν ἡμετέραν κρίσιν μέτρον ἔχοντα τοῦ λυπεῖν καὶ εὐφραίνειν). Nel *Timone* di Luciano Pluto nel tentativo di strappare Timone alla

povertà facendolo ritornare ricco ricorda a quest'ultimo i piaceri e i privilegi che la ricchezza portava e che rendevano Timone famoso agli occhi dell'opinione pubblica, quali onore, proedrie e corone (*Tim.* 38 ὅμως δὲ ὄρα εἶ τί σε, ὡς φῆς, ἠδίκηκα, ὅς τῶν μὲν ἠδίστων ἀπάντων αἴτιός σοι κατέστην, τιμῆς καὶ προεδρίας καὶ στεφάνων καὶ τῆς ἄλλης τρυφῆς). Un esempio di κήρυγμα in chiave parodica è il decreto onorario con cui il retore Demea attribuisce a Timone ogni genere di imprese mai compiute, dall'aver vinto numerose gare di Olimpia (sebbene non vi abbia mai messo piede neppure come spettatore), all'aver sconfitto addirittura due battaglioni di Spartani (pur non figurando nemmeno iscritto nelle liste di leva). Per questi meriti Timone deve essere omaggiato con una statua d'oro presso l'Acropoli e incoronato con sette corone d'oro, e tale assegnazione deve essere proclamata il giorno stesso della votazione del decreto, durante le nuove tragedie per le Dionisie (*Tim.* 51 χρυσοῦν ἀναστήσαι τὸν Τίμωνα ... καὶ στεφανῶσαι αὐτὸν χρυσοῖς στεφάνοις ἑπτὰ καὶ ἀνακηρυχθῆναι τοὺς στεφάνους). Uno dei *Dialoghi dei morti* presenta l'immagine delle corone e dei κηρύγματα come oggetti ingombranti e inutili nell'Ade: il prestante atleta Damasia viene esortato da Ermes a gettar via un po' di carne dal proprio corpo insieme a corone e proclamazioni, altrimenti con tutto quel peso rischia di far affondare la barca di Caronte (*D. Mort.* 20 (10) 5 ἀλλὰ καὶ τοὺς στεφάνους τούτους ἀπόρριψον καὶ τὰ κηρύγματα). Onore, fama, lode, proedrie, potere e rinomanza in virtù delle sue capacità retoriche sono fra i vantaggi che nel *Sogno o la vita di Luciano* Paideia promette al giovane Samosatense al bivio fra un'esistenza dedicata all'arte e un'altra rivolta alla eloquenza (*Somn.* 13 καὶ πράξεις λαμπρὰς καὶ λόγους σεμνοὺς καὶ σχῆμα εὐπρεπὲς καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ ἔπαινον καὶ προεδρίας καὶ δύναμιν καὶ ἀρχὰς καὶ τὸ ἐπὶ λόγοις εὐδοκιμεῖν καὶ τὸ ἐπὶ συνέσει εὐδαιμονίζεσθαι).

τοιγαροῦν ἤδη τινὰς τούτων ἐπιθυμοῦντας ἀθλίου καὶ πένητας ἀπέδειξαν, οὐδὲν ὀρέγοντες μέγα οὐδὲ θαυμαστόν, ἀλλ' ἐνίους ἀπὸ θαλλοῦ περιάγοντες, ὥσπερ τὰ πρόβατα, ἢ στέφανόν τινα ἢ ταινίαν ἐπιβάλλοντες: Le *poleis* hanno reso coloro che bramavano gli onori non di certo felici ma ne hanno fatto degli sventurati e li hanno ridotti in miseria. Nulla di grande e di meraviglioso è stato offerto loro, anzi i δοξοκόποι sono stati attirati da lusinghe allettanti quali corone e fasce e, come il bestiame, vengono condotti dove si vuole facendo loro seguire il desiderato ramoscello d'ulivo (sinonimo di cibo per gli animali, di corona, quindi di gloria, per l'ambizioso). Chi ricerca la fama per raggiungere i propri obiettivi è costretto a spendere molto, mettendo sovente a repentaglio anche la propria salute e la propria vita. Al § 8 avremo modo di constatare che nulla deve essere trascurato dal δοξοκόπος nell'offrire un banchetto alla città: egli dovrà comprare cibo e vino in abbondanza oltre che radunare i migliori musicisti e atleti per intrattenere al meglio la folla, ma questa e altre preoccupazioni simili gli toglieranno il sonno.

Come rileva Berardi 1998, 45-46, nel *Sulla regalità IV* è sottolineata la necessità per Alessandro Magno di avere moltissimo oro e argento per poter conquistare, attraverso le imprese militari, onori e fama in tutto il mondo abitato (4.9 αὐτὸς μὲν χρυσίου καὶ ἀργυρίου παμπόλλου ἔδειπτο, ὥστε ἐπιτελέσαι τι ὧν ἐβούλετο). Per ottenere l'onore è assai consigliabile, come afferma il *daimon* φιλόδοξος nella medesima orazione contrapponendosi nettamente ai demoni dell'avidità e del piacere, sacrificare tutto quello che si ha (4.135 ὁ μὲν φιλόδοξος συμβουλεύει καὶ παρακαλεῖ προΐεσθαι τὰ ὄντα τιμῆς ἕνεκεν). Come ricorda Dover 1983, 386, citando varie fonti letterarie (specialmente gli oratori dell'Atene classica) a titolo d'esempio, l'ambizioso ha determinati obblighi finanziari verso la comunità: se non mostra alcuna generosità verso di essa, è degno di biasimo, come si può evincere p. es. da Dem. 28.22, in cui l'oratore sottolinea che Afobo pur avendo ereditato un grande potere non è stato munifico nei confronti dei cittadini (Dem. 28.22 οὐδὲν πεφιλοτίμηται πρὸς ὑμᾶς). Lisia ricorda che Aristofane non si occupava solo dei propri affari privati ma anche di quelli pubblici, e non appena aveva fra le mani del denaro lo spendeva immediatamente, dal momento che desiderava essere onorato (Lys. 19.18 εἴ τι ἦν αὐτῷ ἀργύριον, ἀνήλωσεν ἐπιθυμῶν τιμᾶσθαι). Sin dall'età classica φιλοδοξία e φιλοτιμία diventano sinonimi di prodigalità e mantengono tale significato anche in età imperiale: C. Panagopoulos, in uno studio dedicato al vocabolario dei termini indicanti qualità civiche nella Grecia d'età romana (con un'attenzione particolare alla loro presenza nei *Moralia* di Plutarco), mette in rilievo la connessione fra un termine elogiativo e una corrispondente pratica sociale: p. es. φιλόδοξος può essere utilizzato in contesti diversi (per indicare il ginnasiarca che ha distribuito l'olio, o un cittadino che ha sostenuto un'ambasceria a sue spese, o un sommo sacerdote che ha offerto un sacrificio) ma in ogni caso alla base sta sempre la pratica sociale dell'aver speso denaro per i concittadini (vd. Panagopoulos 1977, 199). L'immagine del ramoscello d'ulivo che funge da esca e serve a richiamare l'attenzione delle bestie per condurle dove si vuole viene già usata nel *Fedro* di Platone: qui Socrate afferma di essersi lasciato portare fuori città dai discorsi scritti sui libri che Fedro gli tendeva davanti al viso, alla stregua degli animali affamati che seguono chi agita davanti a loro un ramoscello o qualche frutto (*Phaedr.* 230d ὥσπερ γὰρ οἱ τὰ πεινῶντα θρέμματα θαλλὸν ἢ τινα καρπὸν προσείοντες ἄγουσιν, σὺ ἐμοὶ λόγους οὕτω προτείων ἐν βιβλίῳ τὴν τε Ἀττικὴν φαίνῃ περιάξειν ἅπασαν καὶ ὅποι ἂν ἄλλοσε βούλη). La consuetudine di condurre i capi di bestiame agitando davanti ad essi un ramoscello è testimoniata pure nel *Lessico* di Esichio (π 3715 προσείσας· προ[σ]ανακινήσας, καὶ οἶον ἀπαγγείλας. ἀπὸ τῶν περιηγόντων τὰ τετράποδα, ὅπου βούλεται. τοὺς γὰρ θαλλοὺς σείοντες ἐπεδίδοσαν). Nel testo dioneo sono gli ambiziosi affamati di δόξα a farsi attrarre dal ramoscello d'ulivo, ossia dalla corona da esso ricavata, senza rendersi conto che in questo modo divengono facili prede della

comunità dalla quale oramai essi dipendono: infatti dovranno seguire la *polis* dovunque capiti, cioè dovranno sempre venire incontro ai suoi pensieri, ai suoi gusti e ai suoi capricci.

οὐκοῦν ὁ τοιοῦτος, ἐξὸν αὐτῷ μυρίους, εἰ ἐθέλοι, στεφάνους προῖκα ἔχειν, οὐ μόνον ἐλαίας ἢ δρυός, ἀλλὰ καὶ κιττοῦ καὶ μυρρίνης, πολλάκις τὴν οἰκίαν ἀπέδοτο καὶ τὰ χωρία, καὶ μετὰ ταῦτα περιέρχεται πεινῶν καὶ φαῦλον τριβώνιον ἔχων. 'ἀλλὰ κηρύττεται, φησὶν, ὑπο τῶν πολιτῶν.' ὥσπερ ἀπολωλὸς ἀνδράποδον: L'ambizioso se avesse un po' di senno capirebbe che le corone non sono fatte di chissà quali materiali rari e costosi, anzi sono realizzate con rami di piante (ulivo, pino, edera, mirto) che si trovano facilmente e che si possono raccogliere in natura senza sborsare alcunché. Ma egli preferisce le corone fatte degli stessi materiali ma assegnate dalla città a chi primeggia, e per queste è disposto a perdere i beni più importanti, quelli che definiscono un cittadino, ossia la casa e i campi. Una volta che ha perso tutto, divenuto povero, il *δοξοκόπος* se ne va in giro affamato e con addosso un misero mantello, con la magra quanto ironica consolazione di essere menzionato nei *κηρύγματα* cittadini ma stavolta alla stregua di uno schiavo scappato dalla casa del padrone.

Dopo aver menzionato gli *στέφανοι* per i cittadini che si sono distinti nell'attività politica (ad Atene v'erano corone d'ulivo selvatico: cf. Aeschin. 3.187), Dione parla ora delle corone di ulivo e di pino, con le quali venivano premiati rispettivamente gli atleti vincitori degli agoni sportivi di Olimpia e dei giochi Istmici a Corinto. Nell'orazione dionea *Sulla legge*, risalente, come si è detto prima, alla fase sofistica dell'autore, gli *στέφανοι* erano considerati i riconoscimenti più ambiti e più prestigiosi, i quali non comportavano alcuna spesa per chi li offriva, ma erano degni d'ogni fatica per chi li vinceva (75.7 ἂ τοῖς μὲν παρέχουσιν οὐδεμίαν φέρει δαπάνην, τοῖς δὲ τυγχάνουσι τοῦ παντὸς ἄξια καθέστηκεν). Grazie al potere del νόμος materiali poco costosi come l'ulivo selvatico (κότινος) a Olimpia, l'apio (σέλινον) a Nemea, il pino (πίτυς) a Corinto e di nuovo l'ulivo (nell'accezione di corona di θαλλός assegnata ad Atene per i pubblici servizi) acquisivano un valore importantissimo (75.7 ὅ τι δ' ἂν ἐθέλη τῶν εὐτελεστάτων, εὐθὺς τοῦτο μέγα καὶ τίμιον ἐποίησεν. οὗτός ἐστιν ὁ τὸν κότινον οὕτως μέγα καὶ τηλικαύτης ἄξιον σπουδῆς ἀποδείξας καὶ τὰ σέλινα καὶ τὴν πίτυν καὶ τὸν τοῦ θαλλοῦ στέφανον). Ma tale importanza è del tutto artificiosa e può essere smascherata attraverso un processo di straniamento, attuato da chi essendo straniero è estraneo alle tradizioni e alle opinioni consolidate, e per questo sa individuarne difetti e contraddizioni: è il caso della critica dello scita Anacarsi, nell'omonimo dialogo luciano, verso l'usanza greca di premiare con delle semplici mele e un ramoscello di apio le fatiche agonali degli atleti, rendendoli addirittura felici per questo (*Anach.* 10 οἱ δὲ εὐδαιμονήσουσιν ἀντὶ τῶν πόνων μῆλα καὶ σέλινα ἔχοντες). Edera e mirto, piante sacre a Dioniso, venivano utilizzate come corone nel simposio: Plutarco in *Quaest. conv.* 647a, a proposito

dell'uso di piante nell'arte medica, ricorda che Dioniso, dopo aver scoperto il vino, insegnò ai baccanti a coronarsi con l'edera (*Quaest. conv.* 647a καὶ στεφανοῦσθαι διδάξει τοὺς βακχεύοντας), dal momento che essa con il suo freddo moderava l'ubriachezza (*Quaest. conv.* 647a τοῦ κίττου κατασβεννύντος τὴν μέθην τῇ ψυχρότητι). Il medesimo effetto terapeutico è ribadito dal medico Filonide nei *Deipnosofisti* di Ateneo: l'edera con il suo fogliame fa ombra sulla fronte, resiste a una stretta legatura, ha un effetto rinfrescante e un profumo che non provoca torpore (Athen. 675d χλωροῖς πετάλοις καὶ κορύμβοις σκιάζοντα τὸ μέτωπον καὶ τοὺς ἐν τῷ σφίγγειν τόνους ὑπομένοντα, προσέτι δὲ ψύχοντα χωρὶς ὀσμῆς καρούσης); ad essa si affianca la corona di mirto, arbusto che è astringente e allontana i fumi del vino (Athen. 675e μυρσίνης μὲν στέφανον στύφοντα καὶ τὴν οἴνων ἀναθυμιάσιν ἀποκρουόμενον).

Per la fama si sacrificano i propri averi e spesso si finisce col perdere casa e terra, ossia gli elementi basilari e costituenti l'essere libero cittadino. Nei *Praecepta gerendae rei publicae* di Plutarco a chi non ha un patrimonio smisurato si indica come azione non disdicevole il desistere dalle pubbliche elargizioni, piuttosto che rendersi ridicoli chiedendo denaro in prestito per finanziarle (*Praec. ger. reip.* 822d οὐτ' ἀγεννῆς οὔτε ταπεινὸν οὐδὲν ἔστι πενίαν ὁμολογοῦντα ταῖς τῶν ἐχόντων ἐξίστασθαι φιλοτιμίαις, καὶ μὴ δανειζόμενον οἰκτρὸν ἅμα καὶ καταγέλαστον εἶναι περὶ τὰς λειτουργίας): da tali spese folli per le liturgie non si ricaverà alcuna δόξα, ma al contrario la vergogna e il disprezzo delle persone (*Praec. ger. reip.* 822d ὥστε μὴ δόξαν αὐτοῖς μηδ' ἰσχὺν ἀλλὰ μάλλον αἰσχύνην καὶ καταφρόνησιν ἀπὸ τῶν τοιούτων ἀναλωμάτων ὑπάρχειν). Panagopoulos 1977, 206 rileva in questa estrema e insostenibile prodigalità una delle cause, in Grecia e in Roma, della diminuzione degli evergeti e della graduale scomparsa dell'aristocrazia urbana: «Les honneurs décernés aux bienfaiteurs sont un témoignage si éclatant de la puissance politique, que tout homme qui désire participer activement à celle-ci et devenir «quelqu'un» dans la cité, se voit dans l'obligation de se livrer à des dépenses de prestige, même inconsidérées, et de recourir au besoin pour cela, une fois épuisés ses propres biens, à la complaisance de ses amis ou à des prêteurs professionnels, afin de faire face à la concurrence et de conserver son autorité». Il δοξοκόπος diventa così un povero vagabondo e con un misero mantello se ne va in giro affamato: il girovagare (περιέρχεται), la fame (πεινῶν), il mantello da poco (φαῦλον τριβώνιον), sono caratteristiche che riguardano sia chi (come nel caso dell'ambizioso) ha dissipato i propri averi e se ne rammarica, sia chi è povero da sempre e di ciò non si preoccupa affatto, come p. es. il filosofo cinico. Sull'azione del vagare dei filosofi vd. Montiglio 2000, 86-105. La fame, come afferma Dione nell'*or.* 6, era per Diogene il più adeguato e il più piccante condimento del cibo (6.12 ἱκανώτατον καὶ δριμύτατον τῶν ὄψων). Il mantello (τριβῶν ο τριβώνιον), nominato anche al § 26 dell'orazione in esame come segno di pazzia insieme all'andare scalzo, viene menzionato da Dione anche nell'*Istmico*, a proposito della gente

che si diverte a tirare il mantello a Diogene (9.9 οἱ δὲ καὶ τοῦ τρίβωνος ἤπτοντο προσιόντες); nell'*or.* 32, *Agli Alessandrini*, il τριβώνιον è il misero abbigliamento dello stesso Dione (32.22 ἐν τριβωνίῳ φαύλῳ). Epitteto in *Diss.* 3.22.10 presenta l'immagine del filosofo cinico che con mantello, bisaccia e bastone dorme e poi se ne va in giro a interrogare e insultare i passanti (*Diss.* 3.22.10 τριβώνιον καὶ νῦν φορῶ καὶ τόθ' ἔξω, κοιμῶμαι καὶ νῦν σκληρῶς καὶ τότε κοιμήσομαι, πηρίδιον προσλήψομαι καὶ ξύλον καὶ περιερχόμενος αἰτεῖν ἄρξομαι τοὺς ἀπαντῶντας, λοιδορεῖν). Nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio il τρίβων è il doppio mantello che Diogene usa anche come coperta per dormire (vd. Diog. Laert. 6.13, 22, 62, 77). La povertà può rivelarsi un bene e costituire un viatico per abbracciare la filosofia, come rivendica (per poi però cambiare idea e accogliere di nuovo la ricchezza) p. es. Timone nell'omonimo dialogo luciano (*Tim.* 6 ὑπὸ τῶν κακῶν ἐπὶ ταύτην τὴν ἐσχατιὰν τραπόμενος ἐναψάμενος διφθέραν ἐργάζομαι τὴν γῆν ὑπόμισθος ὀβολῶν τεσσάρων, τῇ ἐρημίᾳ καὶ τῇ δικέλλῃ προσφιλοσοφῶν). Ma all'ambizioso, seppure ridotto in queste condizioni di indigenza, rimane l'amara e paradossale consolazione d'essere sì presente nei κηρύγματα cittadini a cui tanto ambiva, ma non come φιλότιμος ο φιλόδοξος, bensì come schiavo fuggito dal proprio padrone (ἀπολωλὸς ἀνδράποδον).

OR. 66, SULLA FAMAI, 3

οὐκοῦν εἰκότως χρῶνται πρὸς τὰς χειροτονίας τῷ τῆς ἐλαίας θαλλῷ διὰ τὸ φύσει πικρὸν ὑπάρχειν: Quando l'assemblea della *polis* conferisce gli onori attraverso una votazione per alzata di mano (τὰς χειροτονίας) viene utilizzato il ramoscello d'ulivo e secondo Dione proprio perché è una pianta per natura amara: il passo per Crosby 1951, 91 n. 2 è «perhaps an allusion to the wreaths carved on certain stones containing official records». Corone di vario genere erano spesso incise sulle iscrizioni che riportavano i decreti onorifici votati dall'assemblea, e ciò costituiva il segno tangibile del riconoscimento del buon operato di un cittadino a favore della comunità. Si potrebbe anche supporre, naturalmente in via del tutto ipotetica, che da un lato l'ulivo rinvii alla già menzionata corona assegnata dall'assemblea tramite votazione ai cittadini meritevoli, e che dall'altro il suo essere amaro (πικρός) possa alludere non solo al naturale sapore della pianta, ma anche, in senso figurato, all'amarezza che la conquista dello στέφανος con essa realizzato spesso comportava, ossia la dissipazione dei propri beni. Nell'Atene classica si votava in modo palese, cioè per alzata di mano (χειροτονία), o segretamente, inserendo ciascun cittadino un sassolino in apposite urne (ψηφοφορία). La χειροτονία era usata soprattutto nell'assemblea popolare (ἐκκλησία) per votare sì o no a una proposta o per scegliere fra due proposte alternative, e il suo esito, più che da un esatto conteggio dei voti (difficilmente praticabile vista la teorica partecipazione alle sedute di seimila cittadini), era decretato piuttosto da una valutazione di massima. In tal senso è da interpretare per Hansen 1977, 129s. il significato del verbo κρίνω in un passo della *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele, nel quale si precisa che spetta ai nove proedri 'giudicare' (e non 'contare', con cui invece il verbo era stato tradotto in un primo momento: vd. von Fritz-Kapp 1950, 118; Boegehold 1963, 373) i voti (*Ath. Pol.* 44.3 οἱ πρόεδροι ... τὰς χειροτονίας κρίνουσιν). Se il risultato della votazione fosse stato incerto, continua Hansen, i proedri avrebbero probabilmente votato a maggioranza tra di loro. In caso di contestazione del risultato, si sarebbe tenuta una seconda χειροτονία, e, se fosse stata necessaria anche una terza, per essa lo studioso ipotizza il voto segreto, che era di regola nei tribunali. Aeschin. 3.1-3 denuncia la corruzione delle istituzioni democratiche e in particolare accusa i proedri di aver falsificato il risultato della votazione, approvando la proposta di Ctesifonte di concedere una corona d'oro a Demostene. Hansen inoltre ipotizza che uno dei motivi per cui spesso si faceva ricorso a un'azione giudiziaria pubblica (γραφὴ παρανόμων) contro i decreti assembleari potesse essere stata la maggiore garanzia offerta dalla ψηφοφορία: in tal modo un politico sconfitto in assemblea aveva la speranza di ribaltare il risultato grazie ad un sistema di calcolo dei voti più preciso. In Luc. *Tim.* 36 l'omonimo protagonista del dialogo elogia la povertà e la vera ricchezza che da essa deriva, una ricchezza che, a differenza di quella materiale basata sul denaro, non gli può essere sottratta da

nessuno, né da adulatori né da sicofanti, né tanto meno dal popolo o dal cittadino che vota in assemblea o da qualche tiranno (*Tim.* 36 ὁ πλοῦτος ὁ ἐμός, ὃν οὔτε κόλαξ θωπεύων οὔτε συκοφάντης φοβῶν, οὐ δῆμος παροξυνθείς, οὐκ ἐκκλησιαστῆς ψηφοφορήσας, οὐ τύραννος ἐπιβουλεύσας ἀφελέσθαι δύναιτ' ἄν). Come Tomassi 2011, 411-412 ricorda, Delz 1950, 127 ritenne utile confrontare questo passo con *Luc. Gall.* 22, in cui il gallo dice a Micillo che il popolo (di cui lo stesso Micillo fa parte) cullato dai ricchi con spettacoli e donativi può comportarsi con questi ultimi come un vero e proprio padrone, p. es. prendendoli a sassate o privandoli dei beni (*Gall.* 22 δοκιμαστῆς πικρὸς ὥσπερ δεσπότης ... κἄν σοι δοκῆ, κατεχαλάζησας αὐτῶν ἀφθόνους τοὺς λίθους ἢ τὰς οὐσίας αὐτῶν ἐδήμευσας). La similarità dei due brani lucianei accomunati dal motivo della confisca dei beni da parte del *demos* è quindi per J. Delz la dimostrazione che il popolo in età imperiale esercitava particolari poteri giudiziari (inclusa la possibilità di emettere sentenze capitali in caso di εἰσαγγελία o di deliberare sulla confisca dei beni). Lo stesso studioso poi, sulla scorta di Geagan 1967, 83-90, rileva che la χειροτονία in quel periodo aveva sostituito la ψηφοφορία. Sul gusto amaro dell'ulivo vd. p. es. i *Problemata* di Aristotele, dove si rileva che il gusto amaro di piante come olive e ghiande aumenta man mano che esse si seccano (*Pr.* 20.25.925b ξηραίνόμενον δὲ μᾶλλον πικρὸν γίνεται, καθάπερ ἔλαιαι καὶ βάλανοι παλαιούμεναι πικραὶ γίνονται). Plutarco negli *Aetia physica* ricorda invece che l'ulivo produce un frutto dapprima amaro ma da cui in seguito si ricava del buon olio, secondo una trasformazione riscontrabile anche nel frutto della vite prima aspro ma poi in grado di divenire vino (*Aet. phys.* 913b καὶ τὸν πικρὸν ἢ ἔλαια φέρει πρῶτον καὶ τὸν ὄξυν ὁ βότρυς, εἶτα μεταβάλλων ὁ μὲν γίνεται λιπαρὸς ὁ δ' οἰνώδης).

τοὺς δοξοκόπους ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν ἀγορῶν οἱ δῆμοι κραυγῇ καὶ ψόφῳ, καθάπερ οἶμαι τοὺς ψᾶρας οἱ γεωργοί: come i contadini scacciano gli storni per proteggere le proprie terre, così il popolo con schiamazzi e rumori di disapprovazione caccia via dalle piazze (ossia dai uno dei principali luoghi della città simbolo dell'attività politica) gli ambiziosi. Non sempre chi insegue la fama riesce a ottenerla o a mantenerla: basta poco infatti perché la folla cambi idea e dunque esprima vivacemente la propria disapprovazione con schiamazzi e ingiurie. Nel testo, sulla scorta di Crosby, si è riportata la parte τοὺς δοξοκόπους ... διαρρηγνυμένων espunta invece nell'edizione di von Arnim. Dopo essere stati paragonati nel § 2 al bestiame che segue il ramoscello-esca che gli viene agitato innanzi, i δοξοκόποι sono nuovamente accostati ad animali, in questo caso agli storni, una specie di uccelli menzionata da Dione nei discorsi *Agli Alessandrini* (*or.* 32) e *Su Omero e Socrate* (*or.* 55). In Dio Chrys. 32.82 l'autore cerca di dissuadere gli Alessandrini dalla loro smodata passione per i cavalli e inizia una vera e propria parodia in esametri di passi iliadici (32.82-85) per descrivere l'agitazione furibonda con la quale gli Alessandrini

seguono le corse dei carri volendo quasi precipitarsi nella pista per condurre loro stessi i cavalli. Come una nube di storni e di cornacchie vola gridando funestamente quando vede arrivare un cavallo che uccide gli sciocchi caduti nella pista, così quelli gridando cadevano gli uni sugli altri nella foga spasmodica con la quale assistevano da spettatori alle corse (32.82 οἱ δ' ὥστε ψαρῶν νέφος ἔρχεται ἠὲ κολοιῶν / οὐλον κεκλήγοντες, ὅτε προΐδωσιν ἰόντα / ἵππον, ὃς ἀνθρώποισι φόνον φέρει ἠλιθίοισιν· / ὡς οἱ κεκλήγοντες ἐπ' ἀλλήλοισιν ἔπιπτον). L'immagine degli storni e delle cornacchie è ripresa da Hom. *Il.* 17.755-759, in cui gli Achei che indietreggiano e gridano per la paura di fronte ad Ettore e ad Enea ricordano una folta nube di storni e di cornacchie che volano via mandando grida di morte non appena si accorgono dello sparviero in arrivo che semina strage fra i piccoli uccelli (*Il.* 17.755-759 τῶν δ' ὡς τε ψαρῶν νέφος ἔρχεται ἠὲ κολοιῶν / οὐλον κεκλήγοντες, ὅτε προΐδωσιν ἰόντα / κίρκον, ὃ τε σμικρῆσι φόνον φέρει ὀρνίθεσσιν, / ὡς ἄρ' ὑπ' Αἰνεία τε καὶ Ἔκτορι κούροι Ἀχαιῶν / οὐλον κεκλήγοντες ἴσαν, λήθοντο δὲ χάρμης). Nell'*or.* 55 al discepolo che lo critica per aver osato accostare lo stile semplice di Socrate a quello omerico ricco di immagini straordinarie, Dione risponde affermando che il poeta epico si è servito non solo di figure straordinarie e fantastiche come il Ciclope, Scilla e Cariddi, ma anche di creature più umili e comuni (come p. es. storni, cornacchie e locuste), o di tizzoni, cenere, fave, ceci, persino uomini che trebbiano i campi (55.10 ἀλλὰ γὰρ ἴσως καὶ τῶν Ὀμήρου τὰ τοιαῦτα ἀποδοκιμάζεις, ὅπου μέμνηται ψαρῶν ἢ κολοιῶν ἢ ἀκρίδων ἢ δαλοῦ ἢ τέφρας ἢ κυάμων τε καὶ ἐρεβίνθων ἢ λικμῶντας ἀνθρώπους πεποίηκεν). Spesso i comportamenti umani sono accostati a quelli degli uccelli e viceversa, attraverso vere e proprie similitudini, delle quali uno dei più antichi e celebri esempi è l'apologo dello sparviero e dell'usignolo narrato da Hes. *Op.* 202-212, in cui lo sparviero dice alla sua preda lamentosa che è da stolti combattere i più forti, dal momento che non si ha alcuna speranza di vittoria e si rischia soltanto di aggiungere al danno la beffa.

κάκεινοι μὲν μεθίστανται πρὸς ὀλίγον· τοῖς δὲ οὐκ ἔστιν εἰς οὐδὲν ἔτι τῶν ἰδίων ἐπάνοδος, ἀλλὰ περιίασι μικρὸν ὕστερον πτωχοί, καὶ οὐδεὶς ἂν προσαγορεύσειεν ἰδῶν ἔτι τῶν πρότερον διαρρηγνυμένων: Ma mentre gli storni stanno via solo per poco tempo dai campi e poi, una volta che il contadino se ne è andato, vi fanno ritorno, gli ambiziosi che sono stati cacciati dalle proprie case e hanno perso tutto, invece, non possono più tornare in possesso di nessuno dei propri beni, ma vagano come mendicanti. Come ha già fatto al § 2, Dione insiste di nuovo sulla conseguenza più drammatica della brama di fama, ossia la perdita irreversibile delle proprietà personali e, di conseguenza, il divenire poveri, vagabondi e mendichi. La miseria reca con sé anche il disprezzo o l'indifferenza nei confronti dell'ambizioso impoverito da parte di chi un tempo, non appena lo vedeva per strada, non esitava a corrergli incontro e a salutarlo calorosamente

o per semplice ammirazione o per adulazione: Dione usa qui il verbo διαρρήγνυμι ('rompere', 'scoppiare') per indicare l'intensità prorompente con la quale un tempo la gente salutava l'ambizioso. Una scena simile si ripeterà anche al § 28, dove il ricco diventato povero non viene più degnato di uno sguardo ed è respinto da chi un tempo lo ammirava (§ 28 οὐδεὶς ἔτι τὸν τοιοῦτον προσίεται τῶν πρότερον τεθαυμακότων, ἀλλ' οὐδὲ στρέψας ἀπορρίπτει). Nella nostra orazione v'è pure il verbo προσαγορεύω, che vale 'salutare', 'chiamare per nome', azione che ora le persone che incontrano per strada l'ambizioso ridotto in miseria non compiono più. Per quanto riguarda il comportamento adulatorio fino all'eccesso nei confronti dei ricchi e potenti si può ricordare che nel *Quomodo adulator ab amico internoscatur* (trattato plutarcheo dedicato alla necessità di imparare a distinguere un aduttore da un amico) è presente un altro composto di ἀγορεύω, ossia ἀναγορεύω ('proclamare', 'denominare') riferito agli adulatori che definiscono re, ricchi e governanti non solo felici e beati ma anche primi per intelligenza, arte e virtù (*Adul. ab am. intern.* 58e οἱ δὲ κόλακες τοὺς βασιλεῖς καὶ πλουσίους καὶ ἄρχοντας οὐκ ὀλβίους μόνον καὶ μακαρίους ἀλλὰ καὶ φρονήσει καὶ τέχνη καὶ ἀρετῇ πάσῃ πρωτεύοντας ἀναγορεύουσιν). I κόλακες si prodigano in altri elogi sperticati p. es. chiamando il ricco al tempo stesso retore e poeta e, se egli lo desidera, anche pittore, flautista, piè veloce e dal corpo robusto (*Adul. ab am. intern.* 58 e-f οἱ δὲ κόλακες τὸν πλούσιον ὁμοῦ καὶ ῥήτορα καὶ ποιητὴν, ἂν δὲ βούληται, καὶ ζωγράφον καὶ αὐλητὴν ἀποφαίνουσι καὶ ποδώκη καὶ ῥωμαλέον). Se questa è la soggezione della gente nei confronti della ricchezza, repentino è il mutamento, come si avverte nelle parole di Dione, quando la fortuna cambia. Ne abbiamo un esempio paradigmatico nella vicenda del *Timone* luciano: quelli che in passato Timone aveva aiutato economicamente, ora che è diventato povero, non si prostrano più ai suoi piedi comportandosi da *clientes* o parassiti, anzi non lo riconoscono, nemmeno lo guardano più in faccia e tirano dritto ignorandolo come quando si passa davanti a una vecchia stele funeraria rovesciata senza leggerla (*Tim.* 5 ἐπειδὴ πένης διὰ ταῦτα ἐγενόμην, οὐκέτι οὐδὲ γνωρίζομαι πρὸς αὐτῶν οὐδὲ προσβλέπουσιν οἱ τέως ὑποπτήσσουντες καὶ προσκυνοῦντες κὰκ τοῦ ἐμοῦ νεύματος ἀνηρτημένοι, ἀλλ' ἦν που καὶ ὁδῶ βαδίζων ἐντύχω τιπὶ αὐτῶν, ὥσπερ τινα στήλην παλαιοῦ νεκροῦ ὑπτίαν ὑπὸ τοῦ χρόνου ἀνατετραμμένην παρέρχονται μηδὲ ἀναγνόντες). Tomassi 2011, 228-229 commentando questo passo luciano parla di «motivo della povertà intesa come inesistenza sociale» (cf. anche *Tim.* 8, 49) e ricorda che tale visione negativa della povertà è ben radicata nella cultura greca sin dai tempi più antichi: p. es. in Teognide la povertà schiaccia l'uomo, lo rende incapace di parlare e di agire e gli lega la lingua (*Theogn.* 1.177-178 καὶ γὰρ ἀνὴρ πενίῃ δεδμημένος οὔτε τι εἰπεῖν / οὔθ' ἔρξαι δύναται, γλῶσσα δὲ οἱ δέδεται); in Eur. *Med.* 561 chiunque fugge via da un amico povero (*Med.* 561 πένητα φεύγει πᾶς τις ἐκποδῶν φίλον). Il mendico è figura reietta, ai margini della società, che tutti possono schernire, come già immagina Odisseo in Hom. *Od.*

16.274-278, dove invita il figlio Telemaco a non reagire di fronte ai possibili insulti e angherie diretti dai proci al padre vestito da mendicante (*Od.* 16.274-275 εἰ δέ μ' ἀτιμήσουσι δόμον κάτα, σὸν δὲ φίλον κῆρ / τετλάτω ἐν στήθεσσι κακῶς πάσχοντος ἐμεῖο). Per Tirteo è meglio morire combattendo valorosamente in prima fila piuttosto che abbandonare la patria e perdere i pingui campi: divenire uno πτωχός invece è la cosa più tremenda di tutte (*Tyrt.* 10.3-4 τὴν δ' αὐτοῦ προλιπόντα πόλιν καὶ πίονας ἀγροὺς / πτωχεύειν πάντων ἔστ' ἀνηρότατον), dal momento che il mendico è sempre odioso alla gente e per lui e per la sua famiglia non esiste alcun rispetto (*Tyrt.* 10.11-12 εἶθ' οὕτως ἀνδρός τοι ἀλωμένου οὐδεμί' ὄρη / γίνεται οὔτ' αἰδῶς οὔτ' ὀπίσω γένεος). Essere ramingo è peggio di essere povero, come rivendica la stessa Povertà personificata nel *Pluto* di Aristofane: mentre il mendicante vive senza possedere niente, il povero vive con parsimonia, dedicandosi al lavoro e facendosi bastare quel poco che ha (*Pl.* 552-554 Πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος, ὃν σὺ λέγεις, ζῆν ἔστιν μηδὲν ἔχοντα / τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα, / περιγίγνεσθαι δ' αὐτῷ μηδέν, μὴ μέντοι μηδ' ἐπιλείπειν). Ma il mendicante è anche caratterizzato da un alone di mistero, spesso la sua identità è sconosciuta ai più e sotto la sua veste può celarsi un re, un eroe oppure anche un dio: in Hom. *Od.* 17.368 i proci si interrogano su chi possa essere e da dove provenga il mendico giunto a palazzo insieme al porcaro Eumeo (*Od.* 17.368 ἀλλήλους τ' εἶροντο, τίς εἴη καὶ πόθεν ἔλθοι). Nell'orazione dionea *Diogene o Istmico* il filosofo cinico paragona la propria condizione proprio a quella del mendico Odisseo: anche Diogene deve sopportare le provocazioni dei pretendenti (9.9 καθάπερ Ὅμηρός φησι τὸν Ὀδυσσεῖα προσπαίζειν τοὺς μνηστῆρας), e come nel caso di Odisseo anche sotto la veste da mendicante del cinico si cela la vera regalità, che per Diogene consiste nella superiorità del filosofo tra quella che Höistad 1948, 196 definisce a «crowd of noisy, arrogant, and drunken men» (9.9 ὁ δὲ ὅμοιος ἦν ἐν ἅπαντι τῷ ὄντι γὰρ ἐώκει βασιλεῖ καὶ δεσπότη, πτωχοῦ στολὴν ἔχοντι).

τοσαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ τύφου δύναμις: L'ambizioso è dominato dalla grande potenza del τύφος, ossia dalla vanagloria che lo spinge a volere primeggiare per fama e onori. Il termine τύφος, derivante dal verbo τύφω ('fumare'), indica in primo luogo alcuni tipi di febbre caratterizzati da uno stato di intorpidimento (vd. Hippocr. *Int. aff.* 39): di qui l'idea di 'confusione mentale', 'illusione', fino ad arrivare al significato di 'presunzione', 'boria', 'vanità' (vd. Chantraine, *DELG* s.vv. τύφομαι, τύφος, τυφλός). Come rileva Decleva Caizzi 1980, 53s., τύφος acquista valore filosofico già nel IV secolo a.C., come possiamo riscontrare in Cratete di Tebe: Pere, la città ideale, viene collocata in mezzo al τύφος epicamente del colore del vino (*SH* 351 Πήρη τις πόλις ἐστὶ μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ), essa è una vera e propria isola felice in cui sono assenti parassiti o ghiottoni lussuriosi, dove si producono timo, aglio, fichi e pagnotte e non si combatte per denaro o per gloria (*SH* 351 οὐχ ὄπλα κέκτηνται περὶ κέρματος, οὐ περὶ δόξης). Cratete inoltre ricorda che le prospere ricchezze divengono preda del τύφος (*SH* 355 τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τύφος ἔμαρψε). Nel *Fedro* platonico Socrate, chiamato a esprimere un'opinione sul mito di Orizia e di Borea risponde di non essere interessato a storie del genere ma a conoscere se stesso e scoprire così se egli sia un mostro più intricato e che faccia più fumo di Tifone oppure un essere mite e semplice, partecipe per natura di una sorte divina e priva di superbia (*Phaedr.* 230a σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὄν τυγχάνω τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μάλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον). Non essere come il drago Tifone che, insieme a Tifoeo (per quest'ultimo vd. *Crat. Theb. SH* 347), indica allegoricamente per Decleva Caizzi 1980, 54 «l'atteggiamento di chi è legato ai beni esterni, al lusso, al superfluo, alle passioni, alle false opinioni», ma essere invece ἄτυφος, diventa uno degli obiettivi della filosofia cinica (vd. Goulet-Cazé 1986, 17 n. 2, 34, 158). Antistene, considerato il capostipite dei Cinici, esorta a fare dell'ἄτυφία il fine di tutta la vita (*Clem. Al. Strom.* 2.21.130.7 πάλιν Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀτυφίαν (τοῦ μὲν ὄλου βίου τέλος εἶναι ἔταξε)), e secondo Giuliano l'Apostata Diogene e Cratete furono i primi ad abbracciare l'ἄτυφία e a praticare la frugalità in ogni cosa (*Jul.* 7.214b οἱ τὴν ἀτυφίαν ἀσπασάμενοι πρῶτοι τὴν εὐτέλειαν ἤσκουν διὰ πάντων). Nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio Antistene considera Platone gonfio d'orgoglio (*Diog. Laert.* 6.7 ἔσκωπτέ τε Πλάτωνα ὡς τετυφωμένον) e ironizza sul fatto che Platone ammalato ha vomitato dentro a un catino la bile ma non la boria (*Diog. Laert.* 6.7 χολὴν μὲν ὀρώ ἐνταῦθα, τύφον δὲ οὐχ ὀρώ). Nell'opera laerziana anche Diogene di Sinope assume un atteggiamento polemico e calpestando i tappeti di Platone afferma di calpestare la sua vanagloria (*Diog. Laert.* 6.26 πατῶ τὴν Πλάτωνος κενοσπουδίαν), ricevendo però in cambio da quest'ultimo l'accusa di mettere egli stesso in mostra

il τῦφος, sebbene voglia far credere d'esserne privo (Diog. Laert. 6.26 ὅσον, ὦ Διόγενες, τοῦ τύφου διαφαίνεις, δοκῶν μὴ τετυφῶσθαι). Nel *Sulla regalità IV* di Dione Crisostomo il termine compare ben tre volte: in 4.7 indica la figura di Alessandro Magno che ammira Diogene ma talvolta ne disprezza la povertà e la frugalità, dal momento che egli è giovane ed è stato allevato nella vanità del lusso regale (4.7 ἐνίστε μὲν κατεφρόνει τῆς τε πενίας τάνδρὸς καὶ τῆς εὐτελείας, ἅτε νέος ὢν καὶ τραφεὶς ἐν βασιλικῷ τύφῳ); in 4.72 liberarsi dal τῦφος è agli occhi di Diogene condizione indispensabile perché Alessandro sia un buon re non solo a parole ma anche nei fatti (4.72 ἀλλ' ἂν ἀπαλλαγῆς τοῦ τύφου καὶ τῶν νῦν πραγμάτων, ἔση βασιλεύς, οὐ λόγῳ τυχόν, ἀλλ' ἔργῳ); in 4.77 Diogene scherza e distrae il sovrano macedone agitato dalle argomentazioni del filosofo, per vedere in questo modo se può distoglierlo dal τῦφος e dalla δόξα e farlo ritornare un po' in sé (4.77 κατιδὼν οὖν αὐτὸν ὁ Διογένης τεθορυβημένον καὶ σφόδρα τῆ ψυχῆ μετέωρον, προσέπαιζε καὶ περιεἶλκεν, εἴ πως δύναίτο κινηθεὶς ἀπὸ τοῦ τύφου καὶ τῆς δόξης μικρόν τι ἀνανῆψαι). Nell'*or.* 8 Diogene afferma che uomini con lo stomaco pieno, insuperbiti e dormiglioni non riescono a sconfiggere i πόνοι (come fame, sete, freddo, caldo, povertà, esilio, cattiva fama: vd. Dio Chrys. 8.14), i quali possono essere affrontati solo da chi, come il filosofo cinico, è magro e vive in modo semplice e frugale senza essere gonfio d'orgoglio (8.13 τοὺς πόρους, ἔφη, μάλα ἰσχυροὺς τε καὶ ἀνικητοὺς ὑπὸ ἀνθρώπων ἐμπεπλησμένων καὶ τετυφωμένων καὶ τὰς μὲν ἡμέρας ὅλας ἐσθιόντων, ἐν δὲ ταῖς νυξὶ ῥεγκόντων, ὑπὸ δὲ ἀνδρῶν ἠττωμένους λεπτῶν τε καὶ ἀσάρκων καὶ τῶν σφηκῶν τὰς γαστέρας μᾶλλον ἐντετμημένων). Nella stessa orazione dionea è menzionato Prometeo, considerato un vero e proprio sofista vittima della δόξα al punto da avere il fegato che si gonfia quando è lodato e che diminuisce quando viene rimproverato: a salvarlo è l'intervento compassionevole di Eracle che pone fine alla sua boria e alla sua smania di contesa (8.33 τὸν δὲ Προμηθέα, σοφιστὴν τινα, ἐμοὶ δοκεῖν, καταλαβὼν ὑπὸ δόξης ἀπολλύμενον, νῦν μὲν οἰδοῦντος αὐτῷ καὶ αὔξοντος τοῦ ἥπατος, ὅποτε ἐπαινοῖτο, πάλιν δὲ φθίνοντος, ὅποτε ψέγοιεν αὐτόν, ἐλεήσας καὶ φοβήσας * ἔπαυσε τοῦ τύφου καὶ τῆς φιλονικίας). Nel *Troiano (or.* 11) Dione rileva come il τῦφος sia talmente forte da far sì che popolazioni come Argivi e Tebani, piuttosto che non essere ricordati per nulla, preferiscono essere famose per vicende tragiche, e dunque, da un lato sopportano chiunque canti quelle storie lamentose, dall'altro, invece, cacciano chiunque si azzardi a negare la loro veridicità (11.10 καὶ ταῦτα καὶ αὐλούντων καὶ ἀδόντων ἀνέχονται παρ' αὐτοῖς ἐν τῷ θεάτρῳ, καὶ τιθέασιν ἄθλα περὶ τούτων, ὃς ἂν οἰκτρότατα εἶπη περὶ αὐτῶν ἢ αὐλήσῃ· τὸν δὲ εἰπόντα ὡς οὐ γέγονεν οὐδὲν αὐτῶν ἐκβάλλουσιν. εἰς τοῦτο μανίας οἱ πολλοὶ ἐληλύθασι καὶ οὕτω πάνυ ὁ τῦφος αὐτῶν κεκράτηκεν). Nell'*or.* 34 Dione invita i cittadini di Tarso a non cercare lo scontro con le città vicine, dimostrando così di essere superiori e di coltivare la concordia e il dialogo: il fatto che gli abitanti di Adana o di Ege vengano a offrire sacrifici a

Tarso (con la richiesta di celebrare i propri processi in quella stessa città, in quanto sede di *conventus*: vd. Desideri 1978, 425, 462 n. 11) non reca alcun vantaggio ma solo boria, illusione e una stolta φιλοτιμία (34.47 ταῦτα μὲν γὰρ οὐδ' ἤντινοῦν ἔχει ὠφέλειαν, ἐπελθεῖν ἐπὶ θυσίαν δεῦρο ἢ τοὺς Ἀδανεῖς ἢ τοὺς Αἰγαίους, ἀλλὰ τῦφον καὶ ἀπάτην καὶ φιλοτιμίαν ἄλλως ἀνόητον). Nestore, come ricorda l'*or.* 57 a lui intitolata, cerca di far da paciere fra Achille e Agamennone e li invita a prestare ascolto ai suoi consigli perché in passato altri eroi più forti di loro (come p. es. Piritoo, Driante, etc.: vd. Hom. *Il.* 1.260-274) furono disposti a dargli retta: Nestore spera così che l'esempio dato da questi eroi possa indurre i due a liberarsi un po' della loro boria e della loro follia (57.8 ἀλλ' αὐτὸς ἀποφαίνεται ἄντικρυς ὡς πολὺ κρείττονας ἐκείνων ὄντας, εἰ δύναιτο ὀλίγον ὑφείναι τοῦ τῦφου καὶ τῆς μανίας). In Plut. *De tranq. an.* 471a-b il τῦφος occulta, proprio come un fumo, le molte cose sgradevoli (*De tranq. an.* 471a πολλὰ δυσχερῆ) e non certo invidiabili che si accompagnano a ricchezza, fama e potere, rendendole così invisibili ai più (*De tranq. an.* 471b τοιαῦτα πολλὰ καὶ πλούτῳ καὶ δόξῃ καὶ βασιλείᾳ πρόσσεστιν ἄδηλα τοῖς πολλοῖς· ἐπιπροσθεῖ γὰρ ὁ τῦφος). Che la ricchezza includa elementi negativi è ribadito anche nel *Timone* di Luciano, dove Pluto afferma che quando uno gli apre la porta, oltre alla ricchezza, accoglie anche orgoglio, ignoranza, boria, ignavia, superbia, inganno e mille altri vizi (*Tim.* 28 συμπαρεισέρχεται μετ' ἐμοῦ λαθὼν ὁ τῦφος καὶ ἡ ἄνοια καὶ ἡ μεγαλαυχία καὶ μαλακία καὶ ὕβρις καὶ ἀπάτη καὶ ἄλλ' ἄττα μυρία). Sull'uso di τῦφος in Luciano vd. Caccia 1989, 26-39, il quale è giunto alla conclusione che il termine è nell'opera luciana parola chiave che compare spesso in lunghe serie di qualità negative e riprovevoli. Come ricorda Camerotto 2009, 110 in Luciano il τῦφος è una caratteristica del tiranno (*Cat.* 26; *D. mort.* 20 (10) 4), del filosofo (*D. mort.* 20 (10) 8), di Empedocle (*D. mort.* 6 (20) 4), di Alessandro (*D. mort.* 12 (14) 6), dei ricchi e dei potenti (*Nec.* 12).

ὥστε παρὰ μὲν τῶν βαφέων ἀγοράσεις δυοῖν μνῶν ἢ τριῶν καλὴν πορφύραν· δημοσίᾳ δ' εἰ ἐθέλοις, πολλῶν πάνυ ταλάντων ὄνιος. καὶ τὰς μὲν ἐκ τῆς ἀγορᾶς ταινίας ὀλίγων δραχμῶν, τὰς δὲ ἐκ τῆς ἐκκλησίας πολλάκις ἀπάσης τῆς οὐσίας: Il τῦφος acceca l'ambizioso a tal punto che quest'ultimo preferisce avere una bella veste di porpora o una fascia che non sono state comprate rispettivamente dal tintore o al mercato per poche mine o dracme, ma che provengono dall'assemblea in quanto premi a lui conferiti per i servizi resi (a caro prezzo, cioè per molti talenti o, spesso, dissipando tutte le sue ricchezze) alla *polis*. L'assurdità di tale atteggiamento sta nel fatto che a cambiare è solo la provenienza di questi oggetti ma non la loro natura: che siano comprate in privato o assegnate pubblicamente dall'ἐκκλησία in fondo sempre di una πορφύρα e di una ταινία si tratta. Ma per il δοξοκόπος questi oggetti hanno valore solo se

vengono sanciti ufficialmente dalla *polis* come premi, simboli dell'approvazione da parte dell'opinione pubblica e quindi prove tangibili del conseguimento della δόξα.

In Dione ritroviamo la figura del tintore (βαφεύς) nell'*Euboico o Cacciatore* (or. 7), dove si ritiene opportuno che le città non permettano l'esercizio di tale professione, insieme a quella del profumiere, del conciatore di pelli e del parrucchiere, dal momento che mestieri di questo tipo mirano alla mera cura dell'esteriorità (7.117 βαφεῖς μὲν καὶ μυρεψοὺς σὺν κουρικῇ γυναικῶν τε καὶ ἀνδρῶν ... καὶ ποικιλικῇ πάσῃ σχεδὸν οὐκ ἐσθῆτος μόνον, ἀλλὰ καὶ τριχῶν καὶ χρωτός ... τὸ μὲν ἄριστον μὴ παραδέχεσθαι καθόλου τὰς πόλεις). Nell'*or. 12* si afferma che Omero nei suoi poemi ha saputo mescolare tra loro i dialetti greci (sia quelli a lui contemporanei sia quelli a lui anteriori) meglio del tintore quando mescola i colori (12.66 οὐχ ἓνα εἶλετο χαρακτήηρα λέξεως, ἀλλὰ πᾶσαν τὴν Ἑλληνικὴν γλῶτταν διηρημένην τέως ἀνέμιξε, Δωριέων τε καὶ Ἰώνων, ἔτι δὲ τὴν Ἀθηναίων, εἰς ταῦτο κεράσας πολλῶ μᾶλλον ἢ τὰ χρώματα οἱ βαφεῖς οὐ μόνον τῶν καθ' αὐτόν, ἀλλὰ καὶ τῶν πρότερον). Nell'*or. 34* il βαφεύς insieme al conciatore di pelli e al falegname rappresenta un lavoro che, pur essendo umile, non deve essere oggetto di biasimo o di ingiuria (34.23 βαφεὺς δὲ ἢ σκυτοτόμος ἢ τέκτων ἐάν, οὐδὲν προσήκει ταῦτα ὀνειδίζειν). Nell'*or. 77/78* Dione afferma che per un tintore, a causa dell'invidia e della cupidigia, sarebbe meglio lavorare senza avere concorrenti in modo da essere l'unico ad assicurarsi i proventi permettendosi pure di vendere alle donne tinte scendenti, senza che esse cerchino quelle indelebili o le porpore (77/78.4 βαφεῖ τὴν βαφικὴν ἐργάζεσθαι τέχνην οὐ μόνω αὐτῷ ἄμεινον ἢ μεθ' ἑτέρων ἀντιτέχνων, ἵνα ὅποιαοῦν ἀποδιδῶται τὰ βάρματα ταῖς γυναιξίν; ... καὶ οὐ ζητήσουσι δευσοποιὰ καὶ ἀλουργῆ). Se in Dione, come abbiamo visto in quest'ultimo passo, il tintore che non vorrebbe avere nessuna concorrenza è un esempio di come opera l'invidia umana (peraltro tema dell'*or. 77/78*), diverso è l'uso della figura del βαφεύς nella *Repubblica* di Platone, dove la descrizione delle fasi di produzione che mirano a rendere indelebile la lana purpurea (*Resp.* 4.429e καὶ ὁ μὲν ἂν τούτῳ τῷ τρόπῳ βαφῆ, δευσοποιὸν γίγνεται τὸ βαφέν) è immagine della conoscenza delle leggi ricevuta dai soldati come una tintura, in virtù della quale si acquisisce una opinione indelebile sulle cose temibili (*Resp.* 4.430a μηδὲν ἄλλο μηχανᾶσθαι ἢ ὅπως ἡμῖν ὅτι κάλλιστα τοὺς νόμους πεισθέντες δέξοιντο ὥσπερ βαφήν, ἵνα δευσοποιὸς αὐτῶν ἡ δόξα γίγνοιτο καὶ περὶ δεινῶν καὶ περὶ τῶν ἄλλων).

Il sostantivo πορφύρα indica il mollusco da cui si ricava l'omonima tintura, la stoffa e quindi il vestito simbolo di regalità realizzato con questa materia organica (vd. Chantraine, *DELG* s.v. πορφύρα). In Dione il termine compare innanzitutto nel *Sulla regalità II*, in cui al padre Filippo che gli chiede per quale motivo Omero non fornisca i vestiti più belli agli eroi, Alessandro controbatte affermando che il poeta epico fa indossare la porpora ad Agamennone (vd. Hom. *Il.* 8.221) e a Odisseo (vd. Hom. *Od.* 19.225) per farli distinguere dalle persone comuni e far emergere la loro

superiorità, ma senza che tale abbigliamento per i due eroi rappresenti un motivo per darsi delle arie e per badare troppo a simili dettagli esteriori (2.49 ἀλλὰ πορφύρα μόνον ἐκόσμησε τὸν Ἀγαμέμνονα, καὶ τὸν Ὀδυσσεύα δὲ μιᾷ χλαίνῃ τῇ οἴκοθεν. οὐδὲ γὰρ οἴεται δεῖν Ὅμηρος τὸν ἠγεμόνα φαίνεσθαι ταπεινὸν οὐδὲ τοῖς πολλοῖς καὶ ἰδιώταις ὅμοιον ἀλλὰ καὶ στολῇ καὶ ὀπλίσει διαφέρειν παρὰ τοὺς ἄλλους ἐπὶ τὸ μείζον καὶ σεμνότερον, οὐ μὴν τρυφῶντά γε οὐδὲ [σπουδάζοντα]). Nel *Sulla regalità III* Dione fa una distinzione fra le cose che sono necessarie e utili a un re ma che non offrono alcun piacere (3.92 ἄνευ γὰρ τούτων οὐχ οἶόν τε σώζεσθαι τὴν ἀρχήν· τέρψιν δὲ οὐχ ὁρῶ ποίαν δίχα γε τῆς ὠφελείας ἔχει), come le mura, le armi, i marchingegni militari e gli eserciti, e quelle che, al contrario, sono fonte di diletto ma non hanno alcuna utilità, come i giardini, le dimore costose, le statue, i quadri, i crateri d'oro, le tavole intarsiate, la porpora e altri oggetti di lusso (3.93 κατὰ δὲ ἄλση καὶ οἰκίαι πολυτελεῖς <καὶ> ἀνδριάντες καὶ γραφαὶ τῆς παλαιᾶς τε καὶ ἄκρας τέχνης καὶ χρυσοῖ κρατῆρες καὶ ποικίλαι τράπεζαι καὶ πορφύρα ... ξύμπαντα ταῦτα οὐδεμιᾶς ἔνεκα χρείας, ἀλλ' ἠδονῆς εὐρημένα φαίνεται). Nel *Sulla regalità IV* Diogene dice ad Alessandro che un re per legittimare il proprio potere non ha bisogno di insegne esteriori quali tiare e porpore, dal momento che sono inutili, ma di quelle fornite dalla natura, come si può constatare nel caso dell'ape regina, per natura priva di pungiglione ma proprio in virtù di ciò sovrana delle altre api, le quali non osano né contenderle il regno né combatterla (4.61 τῶν γε (scil. σημείων) ἔξωθεν, οἶον τιάρας καὶ πορφύρας· τούτων γὰρ οὐδέν ἐστιν ὄφελος· τὸ δὲ ἐκ τῆς φύσεως αὐτῷ δεῖ προσεῖναι πάντων μάλιστα ... ἐστὶ βασιλεὺς ἐν ταῖς μελίτταις φύσει γιγνόμενος ... μόνη ἐκείνη ἢ μέλιττα ἄνευ κέντρου ἐστίν ... οὐδεμία γὰρ αὐτῇ τῶν ἄλλων μελιττῶν ἀμφισβητήσει περὶ τῆς βασιλείας οὐδὲ μαχήσεται τοῦτο ἐχούση). Alessandro poi deve sapere che non è la porpora che automaticamente fa di un uomo un re: infatti Archelao, antenato dello stesso sovrano macedone, divenne re dopo essere stato un allevatore di capre che vestiva non certo una porpora, bensì una semplice veste di pelle (4.71 ἢ οὐκ αἰπόλος ἦν ὁ Ἀρχέλαος οὐδὲ ἦλθεν εἰς Μακεδονίαν αἰγας ἐλαύνων; πότερον οὖν αὐτὸν ἐν πορφύρα μᾶλλον ἢ ἐν διφθέρα οἶε τοῦτο ποιεῖν;). Sulla porpora vd. anche Dio Chrys. 31.163, in cui si ricorda la larghezza delle vesti purpuree degli abitanti di Rodi; 34.29 (la porpora come onore conquistato insieme a corone e proedrie: vd. *supra*, commento § 2); 35.10, dove la porpora è il segno che, assieme alla corona e ai ragazzini dalla lunga chioma che portano l'incenso, definisce μακάριοι i grandi sacerdoti che comandano su tutti gli altri sacerdoti di Celene di Frigia; 47.25, in cui Dione si difende dall'accusa secondo la quale dal momento che indossa una veste di porpora egli deve necessariamente essere un tiranno. Sulla porpora in Luciano vd. p. es. il *Nigrino*, in cui l'autore ricorda che Nigrino lodava la filosofia e la libertà che da essa deriva e parlava male di quelle cose che la massa ritiene buone, ossia ricchezza, gloria, potenza, onori, e con questi l'oro e la porpora (*Nigr.* 4 προήχθη γὰρ αὐτῆν

τε φιλοσοφίαν ἐπαινέσαι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν καὶ τῶν δημοσίων νομιζομένων ἀγαθῶν καταγελάσαι, πλούτου καὶ δόξης καὶ βασιλείας καὶ τιμῆς, ἔτι τε χρυσοῦ καὶ πορφύρας). Il valore artificioso e fittizio della porpora emerge in tutta la sua evidenza dopo la morte, quando ogni differenza sociale viene annullata: nel *Cataphus* infatti Micillo nota come nella totale oscurità dell’Ade ogni cosa sia diventata uguale all’altra e del medesimo colore, cosicché anche il suo misero mantello logoro acquisisce lo stesso valore della veste purpurea di un re (*Cat.* 22 τὸ τριβώνιον τέως ἄμορφον εἶναί μοι δοκοῦν ἰσότιμον γίγνεται τῇ πορφυρίδι τοῦ βασιλέως). Per altri passi luciani in cui compare la porpora vd. Tomassi 2011, 330-331. L’indicazione del prezzo di tre mine per un mantello di porpora compare pure in *Plut. De tranq. an.* 470f, dove un amico di Socrate sostiene quanto sia costosa la città visto che il vino di Chio costa una mina, un mantello di porpora tre mine e un cotile (circa litri 0,273) di miele cinque dracme (*De tranq. an.* 470f τινὸς τῶν φίλων λέγοντος ὡς πολυτελῆς ἡ πόλις 'μνᾶς ὁ Χίος οἶνος, ἡ πορφύρα τριῶν μνῶν, τοῦ μέλιτος ἡ κοτύλη πεντε δραχμῶν'): Socrate decide di fargli vedere i prezzi di cose più modeste rispetto a quelle menzionate cosicché, al contrario, la città risulta essere a buon mercato: infatti mezzo moggio (circa litri 4,5) di farina costa un obolo, una chenice (circa litri 1,08) di olive due monete di rame, una tunica senza maniche dieci dracme (*De tranq. an.* 470f αὐτὸν προσήγαγε τοῖς ἀλφίτοις 'ὄβολοῦ τὸ ἡμίεκτον, εὐτελῆς ἡ πόλις' εἶτα ταῖς ἐλαίαις 'δύο χαλκῶν ἡ χοῖνιξ', εἶτα ταῖς ἐξωμίσι 'δέκα δραχμῶν, εὐτελῆς ἡ πόλις.').

La ταινία, come dice Chantraine, *DELG* s.v. ταινία è «bandelette, couronne du vainqueur, ruban, bande, ruban pour la tête, langue de terre». Il termine, già presente al § 2 (vd. *supra* commento § 2) come una delle esche usate dalla *polis*, insieme allo στέφανος, per attirare gli ambiziosi, compare, col significato di fascia o nastro di vittoria, nel *corpus* dioneo anche nell’*or.* 9. Nell’*Istmico* infatti, Diogene osserva i comportamenti della folla mentre osanna e solleva in alto un atleta che aveva appena vinto una gara di corsa: c’è chi lo segue gridando, chi alza le mani al cielo, chi fa i salti di gioia, e chi lancia al vincitore corone e fasce di stoffa (στεφάνους καὶ ταινίας), ossia un abbinamento di simboli onorifici che abbiamo già visto al § 2 (9.14 ἰδὼν τινα ἐκ τοῦ σταδίου βαδίζοντα μετὰ πολλοῦ πλήθους ... ὑψηλὸν φερόμενον ὑπὸ τοῦ ὄχλου ... τοὺς δὲ ἐπιβάλλοντας αὐτῷ στεφάνους καὶ ταινίας). Dione usa invece il verbo ταινιόω nel *Sull’invidia*, in cui si rileva che l’uomo saggio non prova alcuna gelosia nemmeno se vede qualcuno ammirato, esaltato, applaudito, incoronato con nastri (77/78.33 ταινιούμενον) da una folla immensa, che rizza il collo e si pavoneggia come un cavallo dopo una vittoria, e che è accompagnato da un seguito maggiore di quello che scorta gli sposi a un matrimonio (77/78.33 οὔτε οὖν ἐπὶ τούτοις, ὡς ἔφην, ζηλοτυπήσειεν ἄν, οὔτε εἴ τινα βλέποι θαυμαζόμενον τε καὶ ὑμνούμενον ὑπὸ ἀνθρώπων μυρίων ἢ δισμυρίων, εἰ δὲ βούλει, κροτούμενον καὶ ταινιούμενον, κορωνιδῶντα καὶ γαυριδῶντα, καθάπερ ἵππον ἐπὶ νίκη, παραπεμπόμενον ὑπὸ

πλειόνων ἢ ὅποσοι προπέμπουσι τοὺς νυμφίους). Oltre che nel contesto politico e in quello agonale la ταινία viene impiegata anche a simposio: in Plat. *Symp.* 212e-213a Alcibiade irrompe ubriaco nella sala del banchetto con il capo cinto, oltre che di una corona d'edera e viole, di moltissimi nastri (*Symp.* 212e ταινίας ἔχοντα ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πάνυ πολλάς): con questi egli vuole incoronare la persona più saggia e più bella fra i presenti (*Symp.* 212e νῦν δὲ ἤκω ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλῆν ἐὰν εἴπω οὕτως ἀναδήσω), e una volta sedutosi incorona sia Agatone (*Symp.* 213b παρακαθεζόμενον δὲ αὐτὸν ἀσπάζεσθαι τε τὸν Ἀγάθωνα καὶ ἀναδεῖν) sia Socrate (*Symp.* 213e ἄμ' αὐτὸν λαβόντα τῶν ταινιῶν ἀναδεῖν τὸν Σωκράτη καὶ κατακλίνεσθαι). La ταινία è poi attribuito del re ed è di colore bianco, come p. es. in Luc. *Nav.* 39, dove Licino all'amico Samippo che fantastica d'essere re dice che le uniche cose piacevoli di un sovrano sono la fama, una porpora ricamata d'oro, un nastro bianco intorno alla fronte e guardie che lo precedono (*Nav.* 39 δόξα μόνη καὶ πορφυρὶς χρυσῷ ποικίλη καὶ ταινία λευκὴ περὶ τῷ μετώπῳ καὶ δορυφόροι προϊόντες); in D. *Mort.* 13 (13) 4 Diogene chiede ironicamente ad Alessandro come faccia, ora che è morto, a stare senza i beni tipici di un sovrano come truppe, sudditi, enormi ricchezze, onore e fama, senza potersi più distinguere come quando marciava cinto di un bianco nastro alla testa e vestito di porpora (D. *Mort.* 13 (13) 4 ἐκέλευε δέ γε ἠδέως ἂν μάθοιμι παρὰ σοῦ, πῶς φέρεις, ὅποταν ἐννοήσης ὄσσην εὐδαιμονίαν ὑπὲρ γῆς ἀπολιπῶν ἀφίξει ... καὶ τιμὴν καὶ δόξαν καὶ τὸ ἐπίσημον εἶναι ἐξελαύνοντα διαδεδεμένον ταινία λευκὴ τὴν κεφαλῆν πορφυρίδα ἐμπεπορημένον). Anche gli autori tragici e comici indossano nastri: si tratta di ταινίαι dorate ricamate sulla loro veste (vd. *Anach.* 23 χρυσᾶς δὲ ταινίαις τὴν ἐσθῆτα πεποικιλμένοι).

καὶ τοὺς μὲν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς κηρυττομένους ἀθλίους πάντες νομίζουσι, τοὺς δ' ἐν τῷ θεάτρῳ μακαρίους· καὶ τούτους μὲν κηρύττεσθαι φασιν, ἐκείνους δὲ ἀποκηρύττεσθαι, δῆλον ὅτι παρὰ μίαν συλλαβὴν γιγνομένης τῆς διαφορᾶς: Secondo l'opinione comune quelli che sono chiamati per nome nella piazza del mercato sono sventurati, mentre se ciò avviene nel teatro sono beati. Il teatro infatti è sinonimo di proclamazione, pubblico elogio di un cittadino meritevole (in tal senso è da leggere il significato del verbo κηρύττω: vd. Chantraine, *DELG* s.v. κῆρυξ: «être héraut, crieur public, proclamer, convoquer par une proclamation, etc.»). Un valore analogo ha anche ἀνακηρύττω (cf. p. es. l'esortazione di Hermes a Cratone a non portarsi all'Ade eventuali onori tributatigli dai cittadini in Luc. *D. Mort.* 20 (10) 6 εἴ ποτέ σε ἡ πόλις ἀνεκήρυξεν). La piazza invece è il luogo deputato al commercio e in particolare alla vendita degli schiavi, i quali vengono chiamati per nome dal banditore e messi all'asta (in questo caso entra in gioco il verbo ἀποκηρύττω: vd. *LSJ* s.v. ἀποκηρύσσω; Chantraine, *DELG* s.v.

κῆρυξ). Fra i due verbi e dunque fra la condizione dell'essere lodato e quella dell'essere venduto come schiavo (p. es. dopo aver fatto bancarotta: vd. Jones 1978, 110) intercorre, in un vero e proprio *Witz* (ossia uno *skomma* paradossale che rivela una verità nascosta ai più), una differenza enorme che però dal punto di vista lessicale, come sottolinea Dione, si basa soltanto sulla presenza o meno del prefisso ἀπο-. Anche i luoghi contano: la stessa azione di chiamare per nome qualcuno compiuta in teatro ha un determinato significato, compiuta in piazza ne ha uno completamente opposto. Ma questo è il giudizio dei più, i quali non sanno che in fondo la pubblica celebrazione di un cittadino a teatro è il frutto per quello stesso cittadino di pesanti sacrifici e della dissipazione del proprio patrimonio, e d'altro canto, dal momento che per essere graditi agli occhi dell'opinione pubblica occorre seguirne i gusti e le richieste, è facile scoprire che in fondo anche il verbo κηρύττω, al pari del suo composto, nell'ottica dionea indica la condizione di schiavitù di chi cerca la fama. Il verbo ἀποκηρύττω ha vari significati accomunati dall'idea di separazione da qualcosa: 'vendere all'asta', 'rinunciare pubblicamente', 'dichiarare fuorilegge', 'esiliare', 'vietare attraverso proclamazione', 'affrancare' (vd. *LSJ* s.v. ἀποκηρύσσω). In questo passo dioneo la forma passiva del verbo vale 'essere venduto all'asta', precisamente come schiavo. Il medesimo significato si trova p. es. anche in *Lys.* 17.7, dove l'oratore rivendicando alcune proprietà confiscate da parte dello Stato a lui e all'altra parte in causa in un processo afferma che, quando queste saranno state vendute all'asta, egli si accontenterà del valore stimato in partenza, cioè quindici mine, mentre un eventuale *surplus* andrà alla *polis* (*Lys.* 17.7 καὶ εἰ πλείονος ἄξιά ἐστὶν ἢ τοσοῦτου, ἀποκηρυχθέντων τὸ περιττὸν ἢ πόλις λήψεται); in *Luc. Pisc.* 23 oggetto dell'asta è un filosofo, ossia Diogene che, accettando la richiesta di Platone di mettere alle strette Parresiade, afferma che non gli serviranno molte parole per accusare costui, perché a motivarlo è l'essere stato offeso più di tutti gli altri filosofi quando il giorno precedente è stato venduto all'asta come schiavo per due oboli (*Pisc.* 23 Ἄλλ' ἐγὼ αὐτοῦ κατηγορήσω· οὐδὲ γὰρ πάνυ μακρῶν οἶμαι τῶν λόγων δεήσεσθαι. καὶ ἄλλως ὑπὲρ ἅπαντας ὕβρισμαι δὴ ὀβολῶν πρόην ἀποκεκηρυγμένος). Nella *Vendita all'asta delle vite*, oltre a Diogene, a essere messi in vendita da Zeus e Hermes come schiavi nella piazza sono gli esponenti delle principali dottrine filosofiche, Pitagora, Eraclito, Socrate, Crisippo e Pirrone, ciascuno dei quali ostenta di fronte ai potenziali acquirenti le proprie virtù, vere o false che siano (*Vit. Auct.* 1 ἀποκηρύξομεν δὲ βίους φιλοσόφους παντὸς εἶδους καὶ προαιρέσεων ποικίλων).

οὕτω δὲ πάνυ τῶν ἀνθρώπων κατεφρόνησαν οἱ πρότερον καὶ τὴν εὐήθειαν αὐτῶν συνείδον ὥστε ὑπὲρ τῶν μεγίστων πόνων καὶ πληγῶν φύλλα προύθεσαν. ἀλλ' ὅμως εἰσὶν οἱ χάριν τούτων ἀποθνήσκειν αἰρούμενοι: Gli antichi in cambio delle fatiche e dei colpi più grandi che uno subiva offrivano nient'altro che delle semplici foglie. L'invenzione di premi così modesti si può spiegare per Dione soltanto con il disprezzo che gli antichi provavano verso l'intero genere umano e con la loro consapevolezza della ingenuità (εὐήθεια) degli uomini, grazie alla quale anche una misera foglia poteva essere spacciata per la ricompensa più grande e adeguata. Viene così introdotta una critica delle corone di rami e foglie che rappresentano i premi delle prove atletiche. L'εὐήθεια è caratteristica di tutti gli uomini secondo Dione, mentre in Erodoto è propria dei Barbari: da questi ultimi infatti i Greci si distinguono sin dai tempi più antichi per il fatto di essere più accorti e privi di stupida ingenuità (Hdt. 1.60.3 ἀπεκρίθη ἐκ παλαιτέρου τοῦ βαρβάρου ἔθνεος τὸ Ἑλληνικὸν ἔδον καὶ δεξιώτερον καὶ εὐηθίης ἡλιθίου ἀπηλλαγμένον μάλλον). In realtà ciò non è tanto vero, dal momento che lo stratagemma con cui Pisistrato ritorna ad Atene (scortato da una donna spacciata per Atena), sebbene sia ritenuto molto ingenuo da Erodoto (Hdt. 1.60.3 πρῆγμα εὐηθέστατον), alla fine ha successo. Il termine πόνος, qui indicante la prova agonale, la fatica che essa richiede, e la sofferenza che da essa deriva, nel discorso dioneo *Diogene o sulla virtù* indica specificamente le particolari prove e fatiche fuori dal comune che Diogene è in grado di affrontare, a differenza degli altri uomini: questi πόνοι, avversari fortissimi e invincibili (8.13 τοὺς πόνους ... μάλα ἰσχυροὺς τε καὶ ἀνικητούς) per chi è pieno di cibo e di boria oltre che pigro, possono essere sconfitti solo da uomini leggeri, magri e incisi nello stomaco più delle vespe (vd. *supra* commento § 4). Non si tratta dei soliti πόνοι affrontati dagli atleti in cui la posta in palio è una corona di apio (verdura ambita anche dalle capre ma per un motivo del tutto diverso e, agli occhi del cinico, più naturale e sensato, ossia la fame), olivo selvatico o pino, bensì di avversari grandissimi contro i quali il saggio ama combattere giorno e notte per ottenere la felicità e la virtù per tutta la vita (8.15 ὁ δὲ ἀνὴρ ὁ γενναῖος ἡγείται τοὺς πόνους ἀνταγωνιστὰς μεγίστους, καὶ τούτοις ἀεὶ φιλεῖ μάχεσθαι καὶ τὴν νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν, οὐχ ὑπὲρ σελίνου, ὥσπερ αἱ αἶγες, οὐδὲ κοτίνου καὶ πίτυος, ἀλλὰ ὑπὲρ εὐδαιμονίας καὶ ἀρετῆς παρὰ πάντα τὸν βίον). Diogene sopporta dunque sofferenze fisiche come la fame, la sete e il freddo (8.16 καὶ λιμῶ φιλονεικοῦντα καὶ ψύχει καὶ δίψος ὑπομένοντα), e sofferenze morali come la povertà, l'esilio e la cattiva fama, abituandosi ad accettarne l'esistenza senza dar loro troppo peso (8.16 πενίαν δὲ καὶ φυγὴν καὶ ἀδοξίαν καὶ τὰ τοιαῦτα μηδὲν ἡγέισθαι δεινὸν αὐτῷ, ἀλλὰ πάνυ κοῦφα). Lo stesso Diogene, secondo Diog. Laert. 6.71, opera una distinzione fra fatiche inutili e fatiche secondo natura (Diog. Laert. 6.71 δέον οὖν ἀντὶ τῶν

ἀχρήστων πόνων τοὺς κατὰ φύσιν ἐλομένους ζῆν εὐδαιμόνως, παρὰ τὴν ἄνοιαν κακοδαιμονοῦσι). Molti sono gli uomini pronti anche alla morte pur di ottenere simili premi, dal momento che essi vedono in quelle che sono solo foglie un simbolo di gloria: infatti nel *Rodiense* Dione rileva quanto faticino gli atleti allenandosi, spendendo denaro e persino scegliendo di morire nelle gare (31.21 τοὺς ἀγωνιστὰς τούτους ὁρᾶτε ὅσα πάσχουσι γυμναζόμενοι, δαπανῶντες, τὸ τελευταῖον ἀποθνήσκειν αἰρούμενοι πολλάκις ἐν αὐτοῖς τοῖς ἄθλοις). Ora, ipotizza l'autore, se non vi fossero più in palio la corona, prova tangibile della vittoria, o l'iscrizione che ai giochi Olimpici o Pitici commemora il vincitore di tali competizioni e garantisce a lui fama e memoria specialmente presso i posteri, nessun atleta sarebbe più disposto a sopportare nemmeno un solo giorno il calore del sole, per non parlare di tutti gli altri aspetti sgradevoli e faticosi dell'attività agonistica (31.21 εἴ τις ἀνέλοι τὸν στέφανον, οὐ χάριν φιλοτιμοῦνται, καὶ τὴν ἐπιγραφὴν τὴν ἐσομένην Ὀλυμπίασιν ἢ Πυθοῖ τῆς νίκης, ἀρ' οἴεσθε μίαν ἡμέραν αὐτοὺς ἀνέξεσθαι τὸν ἥλιον μόνον, οὐχ ὅπως τᾶλλα ὅσα τῷ πράγματι πρόσσεστιν ἀηδῆ καὶ χαλεπά;). Il potente valore simbolico dei premi è del resto riconosciuto da Dione anche nell'*or.* 75 (vd. *supra* commento § 2), dove è grazie all'autorità del νόμος che ulivo, apio e pino acquisiscono notevole valore e diventano premi per i quali vale la pena lottare. Quel che emerge da questo passo dell'orazione in esame è la denuncia, neppure troppo velata, dell'inutilità degli sforzi e delle prove sportive che si inserisce nell'antico dibattito sull'utilità o meno dell'atletismo. Come ricorda Bernardini 1995, XXXI s., accanto a coloro che esaltavano il valore dell'agonismo come Simonide, Pindaro e Bacchilide, vi erano anche voci critiche: prima fra tutte Tirteo il quale all'atletica antepone la disciplina militare (fr. 12 W.); Senofane critica invece la sopravvalutazione delle qualità fisiche a discapito di quelle intellettuali (fr. 2 W.); Euripide nell'*Autolico* diviene ancor più critico e condanna apertamente l'atletismo (fr. 282 N²). L'*Anacarsi* di Luciano rappresenta la contrapposizione tra Solone, sostenitore dell'ideale greco di καλοκαγαθία, che deve necessariamente includere l'attività atletica, e Anacarsi, uno scita che, abituato a essere sempre in guerra, vede nelle pratiche sportive un qualcosa di inutile, ridicolo e folle: vani sono gli sforzi degli atleti, a maggior ragione se è per delle mele (premio dei giochi Pitici che a partire da epoca tarda si affianca all'alloro: vd. Bernardini 1995, 66), dell'apio o dei rami di pino che essi si strangolano e si spaccano le ossa a vicenda, ossia per delle cose che possono procurarsi tranquillamente quando ne hanno voglia, senza sporcarsi di fango il volto ed essere presi a calci dagli avversari (*Anach.* 9 ὥστε μῆλων ἔνεκα καὶ σελίνων τοσαῦτα προπονεῖν καὶ κινδυνεύειν ἀγχομένους πρὸς ἀλλήλων καὶ κατακλωμένους, ὡς οὐκ ἐνὸν ἀπραγμόνως εὐπορῆσαι μῆλων ὅτῳ ἐπιθυμία ἢ σελίμφῳ ἐστεφανῶσθαι ἢ πίτυϊ μήτε πηλῷ καταχριόμενον τὸ πρόσωπον μήτε λακτιζόμενον εἰς τὴν γαστέρα ὑπὸ τῶν ἀνταγωνιστῶν). Anacarsi è stupito anche dal comportamento degli spettatori, che lasciano tutte le proprie faccende per andare ad assistere in gran numero a quelli che

per loro sono spettacoli imperdibili: quale piacere si può mai provare nel vedere uomini che si percuotono, si dimenano in terra fino a fiaccarsi a vicenda (*Anach.* 11 οὐδὲ γὰρ ἐκεῖνό πω δύναμαι κατανοῆσαι ὅ τι τὸ τερπνὸν αὐτοῖς, ὄρᾶν παιομένους τε καὶ διαπληκτιζομένους ἀνθρώπους καὶ πρὸς τὴν γῆν ἀραττομένους καὶ συντριβομένους ὑπ' ἀλλήλων)? Lo scita ride delle gare (*Anach.* 13 ἐπιγελῶν), dal momento che per lui, abituato a costumi diversi, è inutile sciupare la forza e il proprio valore per motivi che non siano la patria in pericolo o un oltraggio subito dalla propria famiglia (*Anach.* 13 τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς εὐεξίας καὶ τὰ κάλλη καὶ τόλμαν, ὄρῳ οὐδενὸς μεγάλου ἔνεκα παραπολλυμένας ὑμῖν, οὔτε πατρίδος κινδυνευούσης οὔτε χώρας πορθουμένης οὔτε φίλων ἢ οἰκείων πρὸς ὕβριν ἀπαγομένων). Sulla critica dell'agonismo in Luciano vd. anche *D. Mort.* 20 (10) 5, in cui l'atleta Damasia è invitato a deporre muscoli e corone prima di entrare all'Ade (vd. *supra* commento § 2); *Demon.* 49, in cui il cinico Demonatte vede molti atleti che contravvenendo alle regole del pancrazio si mordono fra di loro, e da ciò deduce ironicamente il motivo per cui gli atleti sono chiamati leoni dai loro accompagnatori (*Demon.* 49 ἐπεὶ μέντοι πολλοὺς τῶν ἀθλητῶν ἑώρα κακομαχοῦντας καὶ παρὰ τὸν νόμον τὸν ἐναγώνιον ἀντὶ τοῦ παγκρατιάζειν δάκνοντας, Οὐκ ἀπεικότως, ἔφη, τοὺς ἀθλητὰς οἱ παρομαρτοῦντες λέοντας καλοῦσιν). Nel luciano *Caronte o gli osservatori* Caronte ironizza sulle lodi che l'atleta Milone di Crotona riceve dai Greci per la sua eccezionale prestanza fisica: come tutti gli altri anch'egli non riuscirà a sconfiggere il vero e unico avversario invincibile, la morte (*Cont.* 8 ὑπὸ τοῦ ἀμαχωτάτου τῶν ἀνταγωνιστῶν καταπαλαισθεὶς τοῦ Θανάτου).

τῶν δὲ αἰγῶν οὐκ ἂν οὐδεμία κατακρημνίσειεν αὐτὴν κοτίνου χάριν, καὶ ταῦτα παρούσης ἐτέρας νομῆς. καίτοι ταῖς μὲν αἰξὶν οὐκ ἀηδῆς ὁ κότινος, ἄνθρωπος δὲ οὐκ ἂν φάγοι: A differenza dell'uomo che è disposto a morire per una manciata di rami e di foglie, nessuna capra metterebbe a repentaglio la propria vita per un ramoscello d'ulivo se questo si trovasse sull'orlo di un precipizio, ma cercherebbe semplicemente altro cibo altrove in tutta sicurezza. La capra dimostra così quella saggezza che all'uomo manca e dà il giusto valore alle cose. L'uomo dal canto suo si ostina a volere un determinato κότινος, quello di Olimpia che cresce nell'Altis, dietro il tempio di Zeus e che viene messo in palio nei Giochi, e a questo attribuisce un valore che in realtà, proprio in quanto attribuito, risulta artificioso ed effimero. Le capre poi cercano legittimamente l'ulivo perché è un loro naturale alimento, mentre per gli esseri umani esso è per natura immangiabile e dunque non così necessario come si pensa: potremmo dire che a una utilità artificiosa assegnata all'ulivo dalla società corrisponde una sua inutilità naturale. Una critica all'esaltazione delle prove atletiche e un ridimensionamento della spettacolarità dei giochi Olimpici è assunto da Epitteto, il quale, in risposta a chi considera i giochi come una evasione dalle cose spiacevoli e dure della vita, rileva che per uno spettatore le gare non hanno solo lati positivi ma

anche lati negativi come bruciare dal caldo, essere stipati a causa della folla, fare il bagno scomodamente, bagnarsi se piove, sopportare grida e schiamazzi: ma gli spettatori sopportano tutto ciò soltanto in virtù dell'importanza e della imperdibilità che assegnano alla manifestazione (*Diss.* 1.6.26-28 – Ἄλλὰ γίνεται τινα ἀηδῆ καὶ χαλεπὰ ἐν τῷ βίῳ. – Ἐν Ὀλυμπίᾳ δ' οὐ γίνεται; οὐ καυματίζεσθε; οὐ στενοχωρεῖσθε; οὐ κακῶς λούεσθε; οὐ καταβρέχεσθε, ὅταν βρέχη; θορύβου δὲ καὶ βοῆς καὶ τῶν ἄλλων χαλεπῶν οὐκ ἀπολαύετε; ἀλλ' οἶμαι ὅτι ταῦτα πάντα ἀντιτιθέντες πρὸς τὸ ἀξιόλογον τῆς θεᾶς φέρετε καὶ ἀνέχεσθε). Notevole è la presenza degli animali in Dione di Prusa, specialmente nelle orazioni in cui è protagonista Diogene di Sinope, il quale invita a imparare dal comportamento saggio degli animali in nome dell'ideale cinico del ritorno a una vita secondo natura (βίος κατὰ τὴν φύσιν). Nell'*or.* 6 *Diogene o sulla tirannide* il filosofo cinico descrive le abitudini di diversi animali: i pesci per eiaculare si grattano su superfici ruvide (6.18 ἔφη δὲ τοὺς ἰχθύας σχεδόν τι φρονιμωτέρους φαίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων· ὅταν γὰρ δέωνται τὸ σπέρμα ἀποβαλεῖν, ἰόντας ἔξω προσκνᾶσθαι πρὸς τὸ τραχύ), a differenza degli uomini disposti anche a sborsare molti talenti per il sesso e persino a rischiare la vita (6.19 ἐν δὲ ἐκείνῳ τὸ μέρος πολλάκις πολλῶν ταλάντων, τοὺς δὲ τινὰς ἤδη καὶ τῇ ψυχῇ παραβαλλομένους); le rane e non pochi altri animali sono meno protetti dell'uomo quanto a rivestimento cutaneo, ma, ciononostante, sono più temprati di lui, dal momento che riescono a sopportare il freddo e a vivere nell'acqua gelida d'inverno (6.27 τοὺς τε βατράχους καὶ ἄλλα οὐκ ὀλίγα ζῶα πολὺ μὲν ἀπαλότερα ἀνθρώπου, πολὺ δὲ ψιλότερα, καὶ ἔνια τούτων ἀνεχόμενα οὐ τὸν ἀέρα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ψυχροτάτῳ ὕδατι ζῆν δυνάμενα τοῦ χειμῶνος); le cicogne lasciano il caldo dell'estate e migrano laddove l'aria è più temperata per poi tornare indietro con l'avvento dell'inverno (6.32 τοὺς μὲν γὰρ πελαργοὺς τὰ θερμὰ τοῦ θέρους ἀπολείποντας εἰς τὸν εὐκρατον ἀέρα ἀφικνεῖσθαι ... μετὰ ταῦτα ἀθρόους ἀπιέναι, τὸν χειμῶνα ὑποχωροῦντας); le gru sopportano abbastanza l'inverno e giungono nel tempo della semina per potersi nutrire (6.32 τὰς δὲ γεράνους ἐπιφοιτᾶν τῷ σπόρῳ, χειμῶνα μετρίως φερούσας, καὶ τῆς τροφῆς ἕνεκα); cervi e lepri d'inverno scendono dai monti nelle pianure e nelle valli per mettersi al riparo dal vento in recessi gradevoli, poi d'estate si ritirano nella foresta e nelle regioni più a nord (6.33 τὰς δὲ ἐλάφους καὶ τοὺς λαγῶς τοῦ μὲν ψύχους εἰς τὰ πεδία καὶ τὰ κοῖλα καταβαίνειν ἐκ τῶν ὄρων, κἀνταῦθα ὑποστέλλειν τοῖς ἀπηνέμοις καὶ προσηνέσι, τοῦ δὲ καύματος εἰς τὴν ὕλην ἀποχωρεῖν καὶ τὰ βορειότατα τῶν χωρίων). In generale gli uomini vivono peggio degli animali a causa della loro mollezza (μαλακία), mentre gli animali rispetto all'uomo bevono solo acqua, mangiano erba, molti di loro sono nudi in ogni stagione, non vivono dentro una casa, non usano il fuoco, vivono il tempo assegnato loro dalla natura e, in definitiva, sono più forti e più sani (6.21-22 διὰ τὴν μαλακίαν τοὺς ἀνθρώπους ἀθλιώτερον ζῆν τῶν θηρίων. ἐκείνα γὰρ ὕδατι μὲν ποτῶ χρώμενα, τροφῇ δὲ βοτάνῃ, τὰ

πολλὰ δὲ αὐτῶν γυμνὰ ὄντα δι' ἔτους, εἰς οἰκίαν δὲ οὐδέποτε εἰσιόντα, πυρὶ δὲ οὐδὲν χρώμενα, ζῆν μὲν ὅποσον ἡ φύσις ἐκάστοις ἔταξε χρόνον, εἴαν μηδεὶς ἀναιρῆ· ἰσχυρὰ δὲ καὶ ὑγιαίνοντα διάγειν ὁμοίως ἅπαντα, δεῖσθαι δὲ μηδὲν ἰατρῶν μηδὲ φαρμάκων). Nell'or. 10, *Diogene o sulla schiavitù*, belve e uccelli vivono meno dolorosamente e più piacevolmente degli uomini, hanno buona salute, sono più forti e ciascuno di loro vive quanto più tempo possibile, sebbene non abbiano le mani e la διάνοια umana: paradossalmente il loro bene più grande è proprio la mancanza di proprietà (10.16 οὐχ ὀρᾶς τὰ θηρία ταῦτα καὶ τὰ ὄρνεα, ὅσῳ ζῆ τῶν ἀνθρώπων ἀλυπότερον, πρὸς δὲ καὶ ἡδίων, καὶ μᾶλλον ὑγιαίνει καὶ πλέον ἰσχύει καὶ ζῆ χρόνον ἕκαστον αὐτῶν ὅσον πλείστον δύναται, καίτοι οὔτε χεῖρας ἔχοντα οὔτε ἀνθρώπου διάνοιαν; ἀλλ' ὅμως ἀντὶ πάντων αὐτοῖς τῶν ἄλλων κακῶν ὑπάρχει μέγιστον ἀγαθόν, ὅτι ἀκτῆμονά ἐστιν). Nella lista degli scritti di Antistene riportata da Diog. Laert. 6.15 v'è un Περὶ ζώων φύσεως, opera di cui si conosce solo il titolo ma che induce a supporre che l'interesse per il mondo animale (probabilmente confrontato con la vita degli uomini) fosse presente già nel maestro di Diogene così da sancire l'ingresso nella filosofia cinica di un tema peraltro già caratteristico della morale e della predicazione popolare (basti soltanto pensare p. es. alle favole di Esopo). Diogene prova ammirazione per il modo di vivere semplice e frugale degli animali e per la loro saggezza, come si evince dal celebre passo di Diogene Laerzio in cui il comportamento stesso di un topo che corre qua e là senza una meta precisa, non si preoccupa di dove dormire, non ha paura delle tenebre e non desidera nulla di ciò che si ritiene desiderabile, svela a Diogene il rimedio alle difficoltà dell'esistenza (Diog. Laert. 6.22 Μῦν θεασάμενος διατρέχοντα ... καὶ μήτε κοίτην ἐπιζητοῦντα μήτε σκότος εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦντά τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον ἐξεύρε τῆς περιστάσεως). Nell'ottica cinica gli animali divengono modelli esemplari, specialmente per la capacità di bastare a se stessi (αὐτάρκεια), caratteristica che li accomuna agli dei. Come rileva Rich 1956, 24, l'αὐτάρκεια dà vita a un paradosso, dal momento che chi la coltiva e si ispira alla vita degli animali scende a un livello inferiore a quello umano, mentre sale a un livello superiore se assume come modello l'αὐτάρκεια degli dei. Gli animali divengono paradigmi anche di quella ἐλευθερία che rappresenta un altro obiettivo del cinismo: Diogene va in ogni parte della terra perché è libero come un uccello che può volare ovunque senza ostacoli (cf. Max. Tyr. 36.5b [*scil.* Διογένους] περιήει τὴν γῆν ἄφετος, ὄριθος δίκην νοῦν ἔχοντος). Sul rapporto tra animali e uomini nel pensiero antico e, nello specifico, sugli animali come figure paradigmatiche per il filosofo cinico vd. Dierauer 1977, 180-193.

καὶ τὴν μὲν ἐξ Ἴσθμοῦ πίτυν, οὐδὲν οὔσαν τῶν ἄλλων χλωροτέραν, μετὰ πολλοῦ πόνου καὶ κακῶν ἀναιροῦνται, πολλάκις ἀργύριον πολὺ διδόντες· καὶ ταῦτα τοῦ φυτοῦ μηδεμίαν ὠφέλειαν ἔχοντος· οὔτε γὰρ σκιὰν ποιεῖν οὔτε καρπὸν φέρειν

δύναται τό τε φύλλον δριμύ καὶ καπνώδες· τῆς δ' ἐκ Μεγάρων πίτυος οὐδεὶς ἐπιστρέφεται: Il secondo esempio di premio vegetale proposto è il pino dei giochi Istmici. Come l'ulivo di Olimpia anch'esso agli occhi dell'opinione comune rappresenta un qualcosa di speciale e di particolarmente ambito e foriero di fama, la giusta ricompensa per chi ha patito immani fatiche spesso spendendo molto denaro per poter partecipare alle gare. Ma anche in questo caso l'importanza e l'utilità di questa pianta si rivelano del tutto artificiose: il pino dell'Istmo non è più verde degli altri pini e infatti, al pari dell'ulivo selvatico, pure il πίτυς non ha alcuna reale utilità, dal momento che esso non fa ombra né produce frutto, e inoltre il suo fogliame è aspro e se bruciato fa parecchio fumo. Inoltre, agli occhi degli uomini, come l'ulivo di Olimpia è speciale e primeggia fra tutti gli altri ulivi di Grecia, così anche il pino che cresce a Corinto ha un valore speciale, che lo pone al di sopra di tutti gli altri pini. In virtù di questa concezione assurda ecco che allora un qualsiasi pino che si trova altrove non è degno di alcuna attenzione, come p. es. quello di Megara, dove non vi sono gare panelleniche (vd. Crosby 1951, 93 n. 4). Anche gli abitanti di Megara, al pari dei pini, non sono ritenuti degni di considerazione, ma per Dione ciò è buona cosa: nell'*or.* 77/78.33 si rileva che, oltre a non provare invidia per chi ha successo, l'uomo saggio deve avere più cattiva fama dei mendicanti, essere più solo di quelli che giacciono abbandonati nelle vie e non essere degno di nessuna considerazione, come un tempo si dice erano i Megaresi, dal momento che egli non riesce né ad adulare né a comportarsi con grazia, in quanto persona austera per natura e amica della verità (77/78.33 αὐτὸς δὲ ἀδοξότερος μὲν εἶη τῶν πτωχῶν, ἐρημότερος δὲ τῶν ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐρριμμένων, μηδενὸς δὲ ἀξιούμενος παρὰ μηδενὶ λόγου, καθάπερ Μεγαρέας ποτέ φασι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι θεραπεύειν μηδὲ πρὸς χάριν ὀμιλεῖν, ἅτε αὐστηρὸς ὢν τὴν φύσιν καὶ ἀληθείας φίλος): secondo Crosby 1951, 291 n. 3 Dione qui riporta il pensiero degli Ateniesi, i quali ritenevano rozzi i Megaresi e i Beoti, ma questa caratteristica, come si è già detto, è invece valutata positivamente dall'autore. I giochi Istmici sono la cornice dei discorsi dionei *Diogene o sulla virtù* (*or.* 8) e *Diogene o Istmico* (*or.* 9), in cui Diogene osserva la stoltezza umana e con la propria *parrhesia* critica l'assurdità delle prove atletiche se paragonate ai ben più temibili avversari affrontati dal cinico come fame, sete, povertà, esilio e il piacere (vd. *supra* commento §§ 4, 5). Secondo Jones 1978, 110 il molto denaro speso per i giochi di cui parla Dione nel presente paragrafo dell'*or.* 66 sarebbe un riferimento alle competizioni musicali che avevano luogo nell'ambito della manifestazione istmica (vd. L. Couve, Daremberg-Saglio 3.1 [1900], s.v. *Isthmia*, 590). Anche le competizioni musicali dovevano essere un viatico per la δόξα, come si può constatare nell'*Armonide* di Luciano, dove viene presentato il caso-limite del flautista morto sulla scena delle Dionisiache per l'eccessiva φιλοτιμία (*Harmon.* 3 φιλοτιμότερον ἐμφυσῶν ἐναπέπνευσε τῷ αὐλῷ καὶ ἀστεφάνωτος ἐν τῇ σκηνῇ ἀπέθανε). Tuttavia è assai probabile che

Dione nel nostro passo non si riferisca esclusivamente alle competizioni musicali, ma agli agoni in generale, specialmente quelli sportivi.

κἄν μὲν ἕτερός τις μὴ κατεαγὼς τὴν κεφαλὴν διαδήσῃται, καταγελάται· τοῖς δὲ βασιλεῦσι πρέπειν δοκεῖ καὶ πολλαὶ μυριάδες τεθνήκασιν ὑπὲρ τούτου τοῦ ῥάκουσ:

L'attribuzione di un determinato significato e valore a un oggetto da parte della società trova riscontro anche nel caso di un altro tipo di στέφανος, la ταινία. Se un qualsiasi comune cittadino si fascia la testa con una benda senza un valido motivo come l'essere ferito, allora egli diviene subito oggetto di riso e scherno da parte della collettività che alla ταινία attribuisce un determinato significato. Essa infatti è principalmente simbolo di regalità, appannaggio del βασιλεύς, che grazie ad essa legittima il proprio potere. Anche la corona del re, ovviamente, è oggetto ambito, per cui vale la pena morire: ma gli uomini, conclude Dione, non si rendono conto di combattersi e uccidersi a vicenda per quello che nella realtà è soltanto un pezzo di stoffa, un semplice cencio (ῥάκος). Del resto anche la preziosa porpora di cui si pavoneggia il tiranno, come si rileva in Luc. *Cat.* 16, in realtà non è nulla di eccezionale, dal momento che se la si scompone e si analizzano le sue componenti si scopre che essa è semplicemente ricavata dalla pelle di pecora tinta con il sangue delle conchiglie del mar di Laconia, ossia da cose prive di un particolare valore (vd. Camerotto 2014, 219-220 n. 79). Che la corona agli occhi dell'opinione comune rappresenti un oggetto speciale che solo poche e particolari figure sono degne di indossare, e non di certo chiunque, lo dimostra anche la reazione del pubblico quando Diogene, come ricorda Dione nell'*Istmico*, si pone sul capo la corona di pino riservata esclusivamente al vincitore dei giochi (9.10 ἐστεφανώσατο τῆς πίτυος), e quando lo stesso filosofo cinico la usa, suscitando risate e clamore nella folla, per incoronare un cavallo che s'era preso a calci con un altro destriero facendolo scappare e risultando quindi il più resistente (9.22 θεασάμενος ἵππους ἐν τῷ αὐτῷ δεδεμένους, ἔπειτα μαχομένους τε καὶ λακτίζοντας αὐτούς, καὶ πολὺν ὄχλον περιεστῶτας καὶ θεωμένους, ἕως καμῶν ὁ ἕτερος ἔφυγεν ἀπορρήξας προσελθὼν ἐστεφάνωσε τὸν μένοντα καὶ ἀνεκήρυττεν ὡς Ἴσθμιονίκην, ὅτι λακτίζων ἐνίκησεν). La denuncia delle molte morti inutili per il potere sarà sviluppata da Dione, come vedremo nel § 6, servendosi di esempi celebri tratti dal mito, quali p. es. le vicende della stirpe di Pelope.

ὅτι μὲν γὰρ διὰ χρυσοῦν πρόβατον ἀνάστατον συνέβη γενέσθαι τηλικαύτην οἰκίαν τὴν Πέλοπος οἱ τραγωδοὶ φασιν. καὶ κατεκόπη μὲν τὰ τοῦ Θυέστου τέκνα, τῇ Πελοπία δὲ ὁ πατὴρ ἐμίχθη καὶ τὸν Αἰγισθὸν ἔσπειρεν· οὗτος δ' ἀπέκτεινε μὲν μετὰ τῆς Κλυταιμνήστρας τὸν Ἀγαμέμνονα τὸν ποιμένα τῶν Ἀχαιῶν, κάκεινην Ὀρέστης ὁ υἱός, καὶ τοῦτο ποιήσας εὐθύς ἐμαίνετο: Il tema dell'inutile quanto distruttiva ambizione di potere, già introdotto nel § 5 con la denuncia dell'inutilità della ταινία che altro non è che un pezzo di stoffa, viene qui illustrato con l'esempio delle tragiche vicende dei Pelopidi: una famiglia (οἰκία) così forte e potente come quella di Pelope è responsabile della sua stessa distruzione a causa di una incontentabile brama di potere che degenera nella contesa tra i fratelli Atreo e Tieste per la successione al trono del defunto padre Pelope. Un agnello d'oro inviato da Hermes nel gregge di Atreo avrebbe risolto la *querelle* e, in quanto τέρας divino, avrebbe garantito il trono al suo possessore. Ma questo agnello è concepito sin da subito nelle intenzioni di Hermes come strumento seducente e ingannevole attraverso il quale vendicare la morte del figlio Mirtilo che Pelope uccise, nonostante il suo aiuto fosse stato decisivo per sconfiggere Enomao nella gara di corsa. L'arrivo dell'agnello infatti segna l'inizio di una lunga catena di sciagure. Tieste commette adulterio con Aerope, moglie di Atreo, la quale viene così indotta a portargli l'animale garantendogli il trono di Micene. Zeus si accorge del misfatto e così fa promettere a Tieste di abdicare in favore del fratello nel caso in cui cambino le leggi della natura, cosa che prontamente avviene con il sole e gli astri che mutano il loro usuale cammino. Atreo, ripresosi il trono, uccide la moglie gettandola giù da un dirupo, esilia Tieste ma poi, fingendo una riconciliazione, lo invita a pranzo servendogli le carni dei figli. La figlia superstite di Tieste, Pelopia, viene violentata dal padre in un bosco nei pressi di Sicione e da quella unione incestuosa nasce Egisto, adottato da Atreo che, giunto nel frattempo a Sicione per cercare il fratello, ottiene in sposa la stessa Pelopia. Dopo aver scoperto di essere stata stuprata dal padre, Pelopia si uccide, ed Egisto vendicherà Tieste seducendo Clitennestra e uccidendo Agamennone. Ma a sua volta la morte di quest'ultimo sarà vendicata da Oreste che, oltre ad Egisto, ucciderà anche la madre, diventando poi pazzo. Il mito dei Pelopidi, come è noto, è trattato nella trilogia dell'*Orestea* di Eschilo, nell'*Elettra* di Sofocle e nelle tragedie euripidee *Ifigenia in Tauride*, *Oreste* ed *Elettra*. L'agnello d'oro è menzionato in Eur. *El.* 698-746; *IT.* 193-196, 812-813; *Or.* 812-815, 995-1010 (vd. Denniston 1939, 137). Ma si suppone che le vicende riguardanti Atreo e Tieste (in particolare dalla contesa dell'agnello d'oro alla nascita di Egisto) fossero narrate in tragedie sofoclee ora perdute, delle quali Dione in questo passo ricostruirebbe in modo schematico e sintetico una sorta di trama. Radt, *TrGF*, IV, 162, 239 opera una distinzione fra due titoli: ΑΤΡΕΥΣ Η ΜΥΚΗΝΑΙΑΙ (Soph. fr. 140-141 R.) e ΘΥΕΣΤΗΣ

(Soph. fr. 247-269 R.). Per quanto riguarda la prima tragedia, Crusius 1892, 304s. congetturò, seguito poi da Nauck, *TGF*, 184 e Pearson 1917, 90-93, che ad essa farebbe riferimento Statilio Flacco in un epigramma dedicato a Sofocle (*AP* 9.98 Οἰδίποδες δισσοί σε καὶ Ἥλεκτρη βαρύμηις / καὶ δείπνοις ἐλαθεῖς Ἀτρέος Ἡέλιος / ἄλλα τε πουλυπαθέσσι, Σοφόκλεες, ἀμφὶ τυράννοις / ἄξια τῆς Βρομίου βύβλα χοροϊτυπίης / ταγὸν ἐπὶ τραγικοῖο κατήνεσσαν θιάσοιο / αὐτοῖς ἠρώων φθεγξάμενον στόμασι). Se tale ipotesi fosse valida, l'*Atreo* tratterebbe verosimilmente della strage dei figli di Tieste, tuttavia non si è in grado di sapere con certezza se Statilio Flacco si riferisca all'*Atreo* oppure a una delle tragedie sofoclee intitolate *Tieste*. Welcker 1839, 365, 678 ritiene che all'*Atreo* possa riferirsi anche uno scolio all'*Oreste* di Euripide (*Schol. Eur. Or.* 812, II, 210, 23s. Dind.), mentre per Dindorf e per Robert 1920, 296 tale scolio probabilmente si riferisce a Soph. *Aj.* 1297. Dione in questo passo avrebbe presente sia l'*Atreo* sia un *Tieste* (così Radt, *TrGF*, IV, 162: «Et hanc fabulam et unam e 'Thyestis' respicere potuit Dio Chrys. 66.6»). Il *Tieste*, come ricorda Pearson, viene citato da Esichio, per lo più con questo semplice titolo (vd. p. es. α 2386 Σοφοκλῆς Θυέστη), salvo quattro volte con Θυέστης Σικυώνιος (α 6546, 8442, 8483; ε 4094), una volta con Θυέστης ὁ ἐν Σικυῶνι (α 3760), due con Θυέστης δεύτερος (α 8740; η 87), e Orione cita ἐκ τοῦ α' Θυέστου (*Orion Anth.* 5.10). Radt rileva che probabilmente il Θυέστης Σικυώνιος ha come oggetto le vicende di Tieste una volta esiliato da Atreo, delle quali peraltro parla Hygin. *Fab.* 88.3. Aristotele nella *Poetica* rileva che è a causa di un errore (la nota ἀμαρτία originaria) che hanno inizio le sventure per chi gode di fama e di fortuna come Edipo e Tieste, e queste sciagure si estendono anche ai loro discendenti (*Poet.* 13.3.1453a ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μήτε ἀρετῆ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μήτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἀμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες). E vi sono tragedie bellissime, continua Aristotele, dedicate alle vicende di un numero ristretto di famiglie quali p. es. quelle di Alcmeone, Edipo, Oreste, Meleagro, Tieste e Telefo e quanti altri hanno subito o compiuto azioni terribili (*Poet.* 13.5.1453a νῦν δὲ περὶ ὀλίγας οἰκίας αἱ κάλλιστα τραγωδίαί συντίθενται, οἷον περὶ Ἀλκμέωνα καὶ Οἰδίπου καὶ Ὀρέστην καὶ Μελέαγρον καὶ Θυέστην καὶ Τηλεφόν καὶ ὅσοις ἄλλοις συμβέβηκεν ἢ παθεῖν δεινὰ ἢ ποιῆσαι). Come osserva Radt, Aristotele allude chiaramente a una tragedia riguardante Tieste, ma non si è in grado di stabilire se fosse sofoclea o euripidea, anche se si può comunque ritenere che Aristotele si riferisca più a un'opera riguardante la storia dell'amplesso incestuoso di Tieste e di Pelopia piuttosto che il banchetto di Atreo (vd. Lucas 1968, 145). In Plat. *Leg.* 8.838c si ricorda che giacere con un fratello, una sorella, un figlio o una figlia è considerato azione empia, odiosa alla divinità e la più turpe fra le azioni vergognose (*Leg.* 8.838b Τὸ ταῦτα εἶναι φάναι μηδαμῶς ὄσια, θεομισῆ δὲ καὶ αἰσχυρῶν αἰσχυριστά). Perché tale concetto sia chiaro a tutti sin dalla nascita,

esso viene affermato con forza, sia nella commedia sia nella tragedia, attraverso l'esempio degli incesti di Tieste, di Edipo e di Macareo (*Leg.* 8.838c ἀλλ' εὐθὺς γινόμενον ἡμῶν ἕκαστον ἀκούειν τε λεγόντων αἰεὶ καὶ πανταχοῦ ταῦτα, ἐν γελοίοις τε ἅμα ἐν πάσῃ τε σπουδῇ τραγικῇ λεγομένη πολλάκις, ὅταν ἢ Θυέστας ἢ τινὰς Οἰδίποδας εἰσάγωσιν, ἢ Μακαρέας τινὰς ἀδελφαῖς μειχθέντας λαθραίως, ὀφθέντας δὲ ἐτοίμως θάνατον αὐτοῖς ἐπιτιθέντας δίκην τῆς ἀμαρτίας;). La questione appare quanto mai complessa, tuttavia è chiaro che Dione in questo passo ha in mente la vicenda dei Pelopidi narrata in diverse tragedie, che potevano certamente essere (oltre ovviamente a quelle giunte a noi integralmente) non solo le perdute *Atreo* e *Tieste* sofoclee ma anche quelle di più autori, dal momento che Dione qui usa la generica espressione οἱ τραγωδοί φασιν.

τούτοις δὲ οὐκ ἄξιον ἀπιστεῖν, ἃ γέγραπται μὲν οὐχ ὑπὸ τῶν τυχόντων ἀνδρῶν, Εὐριπίδου καὶ Σοφοκλέους, λέγεται δὲ ἐν μέσοις τοῖς θεάτροις: Non vale la pena mettere in discussione la veridicità di queste storie e quindi sottovalutare il loro ruolo di esempi negativi degli effetti della *δοξοκοπία*, dal momento che queste vicende sono state scritte non dal primo che capitava ma da personalità come Euripide e Sofocle. A questo poi va aggiunto che tali vicende erano rappresentate pubblicamente nel bel mezzo dei teatri, ossia in uno dei luoghi più importanti della *polis*. La particolarità che balza subito agli occhi nel nostro passo, oltre alla menzione in ordine non cronologico di Euripide prima di Sofocle, è soprattutto la clamorosa omissione di Eschilo, fatto alquanto curioso visto che Eschilo è autore di una celebre trilogia di tragedie (l'*Oresteia*, formata da *Agamennone*, *Coefore* ed *Eumenidi*) dedicate alle sciagure dei Pelopidi. Scartato sin da subito il dubbio, alquanto implausibile, che Dione non conoscesse l'*Oresteia*, occorre volgere lo sguardo ad un'altra orazione in cui Dione parla degli autori tragici: il discorso *Su Eschilo e Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete* (*or.* 52) verte sul confronto fra il *Filottete* di Eschilo, quello di Sofocle e quello di Euripide. Oltre a costituire l'unica testimonianza dell'esistenza di un *Filottete* eschileo e di uno euripideo altrimenti ignoti, l'*or.* 52 permette anche di conoscere il giudizio dioneo riguardo alle singole opere ma anche agli stessi autori tragici. Secondo Wartelle 1971, 231 almeno uno scopo di questo confronto è «fournir une matière à des travaux scolaires en prenant, jusque chez les grands poètes d'autrefois, des modèles illustres à ces innombrables exercices de rhétorique si chers aux maîtres de l'antiquité». Sin dall'inizio del discorso Dione ammette come gli sia impossibile trovare un motivo per cui uno dei tre poeti debba essere considerato inferiore agli altri (52.4 οὐκ ἂν ἐδυνάμην ἀποφύνασθαι οὐδέν, οὐ γὰρ ἔνεκεν οὐδεὶς ἂν ἠπτήθη τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων). Caratteristiche di Eschilo sono grandezza d'animo, arcaicità e rudezza sia del pensiero sia dell'espressione, tutti elementi che ben si adattano alla tragedia e ai costumi antichi degli eroi. Nell'opera eschilea non v'è nulla di premeditato, né troppa

loquacità né un tono che non sia solenne (52.4 ἢ τε γὰρ τοῦ Αἰσχύλου μεγαλοφροσύνη καὶ τὸ ἀρχαῖον, ἔτι δὲ τὸ αὐθαδὲς τῆς διανοίας καὶ φράσεως, πρέποντα ἐφαίνετο τραγωδία καὶ τοῖς παλαιοῖς ἤθεσι τῶν ἡρώων οὐδ' ἐνῆν τι βεβουλευμένον οὐδὲ στωμύλον οὐδὲ ταπεινόν). Dello stile di Euripide, che viene trattato prima di Sofocle, Dione riconosce la cura di ogni dettaglio per rendere la vicenda verosimile e coerente, senza che nulla venga trascurato o lasciato al caso. Per ottenere ciò il poeta tragico non si avvale di uno stile semplice ma sfrutta al massimo la potenza dell'eloquenza, cosicché egli è agli antipodi di Eschilo, e queste sue caratteristiche sono molto vicine alla dimensione politica e retorica e sono in grado quindi di offrire un enorme vantaggio a quelli che si dedicano a quelle attività, ossia a chi studia retorica ed è impegnato nell'agone politico (52.11 ἢ τε τοῦ Εὐριπίδου σύνεσις καὶ περὶ πάντα ἐπιμέλεια, ὥστε μήτε ἀπίθανόν τι καὶ παρημελημένον ἔασαι μήτε ἀπλῶς τοῖς πράγμασι χρῆσθαι, ἀλλὰ μετὰ πάσης ἐν τῷ εἰπεῖν δυνάμεως, ὥσπερ ἀντίστροφός ἐστι τῇ τοῦ Αἰσχύλου, πολιτικωτάτη καὶ ῥητορικωτάτη οὖσα καὶ τοῖς ἐντυγχάνουσι πλείστην ὠφέλειαν παρασχεῖν δυναμένη). Sulla forte presenza dell'elemento retorico in Euripide insiste anche l'*or.* 18, *Sull'esercizio oratorio*, in cui Dione rileva che se, da un lato, la gradevolezza e la verosimiglianza di Euripide non riescono a raggiungere in modo compiuto la grandezza e la solennità proprie di un poeta tragico, dall'altro sono assai utili al cittadino coinvolto nella vita pubblica della *polis*, ossia all'uomo πολιτικός (18.7 ἢ τε Εὐριπίδου προσήνεια καὶ πιθανότης τοῦ μὲν τραγικοῦ ἀναστήματος καὶ ἀξιώματος τυχόν οὐκ ἂν τελέως ἐφικνοῖτο, πολιτικῷ δὲ ἀνδρὶ πάνυ ὠφέλιμος). Euripide popola le sue tragedie di molti personaggi e sciagure e a ciò unisce massime utili in ogni circostanza traendole dalla conoscenza della filosofia (18.7 ἔτι δὲ ἦθη καὶ πάθη δεινὸς πληρῶσαι, καὶ γνώμας πρὸς ἅπαντα ὠφελίμους καταμίγνυσι τοῖς ποιήμασιν, ἅτε φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος ὢν). È dal punto di vista del realismo e dell'utilità retorica dunque che Euripide nell'*or.* 18 viene preferito agli altri autori tragici, al pari di Menandro rispetto ai poeti comici precedenti (cf. Quint. *Inst.* 10.1.68-70, dove proprio per le stesse ragioni vengono prediletti Euripide e Menandro). Tornando all'*or.* 52, Sofocle è invece collocato in una posizione mediana, non essendo né rude né semplice nello stile come Eschilo, ma d'altro canto nemmeno scrupoloso nei dettagli e interessato fortemente all'elemento politico-retorico come Euripide (52.15 ὃ τε Σοφοκλῆς μέσος ἔοικεν ἀμφοῖν εἶναι, οὔτε τὸ αὐθαδὲς καὶ ἀπλοῦν τὸ τοῦ Αἰσχύλου ἔχων οὔτε τὸ ἀκριβὲς καὶ δριμύ καὶ πολιτικὸν τὸ τοῦ Εὐριπίδου). Egli è però in grado di conferire alla sua opera venerabilità e grandezza, rendendola dunque altamente tragica ma sapendo unire a ciò anche l'eleganza delle parole, creando quindi un equilibrio fra il piacere dello stile e la solennità del contenuto (52.15 σεμνὴν δέ τινα καὶ μεγαλοπρεπῆ ποίησιν τραγικώτατα καὶ εὐπέστατα ἔχουσιν, ὥστε πλείστην εἶναι ἡδονὴν μετὰ ὕψους καὶ σεμνότητος). Luzzatto 1983, 130s. rileva che Sofocle viene riconosciuto da Dione come il

migliore dei tragici sul piano della drammaturgia, ma è anche Eschilo ad essere implicitamente elogiato perché Dione nell'*or.* 52 non esita a controbattere alle accuse mosse a Eschilo, riguardanti un suo presunto scarso rispetto del criterio della verosimiglianza. Nello specifico, all'osservazione che sia poco verosimile che Odisseo, al suo ritorno a Lemno, non sia riconosciuto da Filottete dopo solo dieci anni, Dione controbatte affermando che molti a causa della malattia non sono più in grado di riconoscere i propri conoscenti (52.6 ἡ δὲ νόσος ἡ τοῦ Φιλοκτῆτου καὶ κάκωσις καὶ τὸ ἐν ἐρημίᾳ βεβιωκέναι τὸν μεταξὺ χρόνον οὐκ ἀδύνατον τοῦτο ἐποίει. πολλοὶ γὰρ ἤδη, οἱ μὲν ὑπὸ ἀσθενείας, οἱ δὲ ὑπὸ δυστυχίας, ἔπαθον αὐτό). La seconda critica consiste nella scarsa plausibilità che il Coro degli abitanti di Lemno sia disposto ad ascoltare per così tanto tempo Filottete lamentare le sue disgrazie, visto che probabilmente questo era loro noto già da tempo: Dione replica sostenendo che autocommiserarsi e rievocare spesso le proprie sventure da parte di chi le ha subite non è un comportamento così strano (52.9 οὐ τοίνυν οὐδὲ ἐκεῖνο δοκεῖ μοι δικαίως ἂν τις αἰτιάσασθαι, τὸ διηγείσθαι πρὸς τὸν χορὸν ὡς ἀγνοοῦντα τὰ περὶ τὴν ἀπόλειψιν τὴν τῶν Ἀχαιῶν καὶ τὰ καθόλου συμβαίνοντα αὐτῷ. οἱ γὰρ δυστυχοῦντες ἄνθρωποι πολλάκις εἰώθασιν μεμνήσθαι τῶν συμφορῶν καὶ τοῖς εἰδόσιν ἀκριβῶς καὶ μηδὲν δεομένοις ἀκούειν ἐνοχλοῦσιν ἀεὶ διηγούμενοι). Dione così, come afferma Luzzatto 1983, 128, «salva la verosimiglianza della raffigurazione poetica appellandosi alla comune esperienza degli uomini, impiegando cioè un espediente difensivo che può essere definito come una variante retorica dell'*argumentum e consensu omnium*». Tuttavia il nostro autore non prende una posizione netta facendosi giudice, come Dioniso nelle *Rane* di Aristofane, della *querelle* fra Eschilo e Euripide. Egli piuttosto agisce da critico letterario, valutando le caratteristiche di ciascun tragico ma senza mettere uno contro l'altro, dal momento che questi autori già all'epoca di Dione sono considerati dei classici. Infatti come ricorda Luzzatto 1983, 137, nell'*or.* 18 si rileva la necessità di conoscere gli autori recenti e la loro δύναμις in modo da poter esprimere un giudizio anche critico, a differenza di quando ci si imbatte negli antichi: in questo caso invece il nostro giudizio non è libero ma schiavo dell'ammirazione che si prova per essi nonché della loro *auctoritas* (18.12 δεδουλωμένοι τὴν γνώμην, ὥσπερ τοῖς παλαιοῖς). La stessa Luzzatto nota come un atteggiamento simile a quello di Dione si ritrovi p. es. anche in Elio Aristide e in Cicerone: nel primo emerge l'impossibilità di compiere una scelta fra uno dei tre tragediografi, unita però alla consapevolezza della evidente superiorità di questi su tutti gli altri (*Or.* 34.36 Κ. πάλιν εἰς τραγωδίαν τίνες ἐνδοξότατοι καὶ πᾶσιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τοῖς κριταῖς νικῶντες; οἶμαι μὲν, οἱ βέλτιστοι Σοφοκλῆς, Αἰσχύλος, Εὐριπίδης); Cicerone rileva che, nonostante Ennio, Pacuvio, Accio (presso i Romani) ed Eschilo, Sofocle, Euripide (presso i Greci) siano molto diversi fra loro, uguale è l'elogio da tributare loro (*De or.* 3.27 *quam sunt inter sese Ennius, Pacuvius Acciusque dissimiles, quam apud Graecos Aeschylus, Sophocles, Euripides, quamquam omnibus par paene*

laus in dissimili scribendi genere tribuitur!). Nonostante la clamorosa omissione di Eschilo nel nostro passo, Dione dunque conosce e rispetta tutti i tre poeti tragici, senza mostrare una particolare ostilità per Eschilo ma anzi, come si è appena visto, difendendo quelle che potevano sembrare incongruenze nel suo *Filottete*. Fatta salva l'*or.* 52, Eschilo non è nominato in nessun altro discorso dioneo, al contrario di Euripide, che vanta una cospicua presenza (in ben otto orazioni per un totale di ventiquattro occorrenze). Ma tale ricorso ad Euripide non dovrebbe sorprendere particolarmente, visto che a citarlo è un oratore della Seconda Sofistica: l'alta considerazione di cui gode il poeta tragico è dunque dovuta al gusto di un'epoca che predilige Euripide in quanto modello di retorica, paradigma di introspezione psicologica e dispensatore di utili e pratiche γνῶμαι (vd. Bowie 1989, 209-358; Gangloff 2004, 103-122).

ἔτι δὲ ἰδεῖν ἔστιν ἑτέραν οἰκίαν συντριβείσαν πλουσιωτέραν ἐκείνης διὰ γλώτταν καὶ νῆ Δία ἑτέραν κινδυνεύουσαν: La stirpe di Pelope non è l'unico esempio di *genos* distrutto dalla ricerca della fama e del potere: v'è infatti un'altra famiglia, più ricca di quella dei Pelopidi, che invece è andata in rovina a causa di una lingua, e ve n'è un'altra ancora che corre il pericolo di fare la stessa fine. Von Arnim in apparato alla sua edizione critica di Dione (vd. von Arnim 1896, 162) dichiara di non comprendere l'uso di διὰ γλώτταν, tuttavia ritiene che le due οἰκίαι alludano alle famiglie imperiali di Nerone (Giulio-Claudia) e di Domiziano (Flavia). In seguito, nel suo saggio dedicato alla vita e alle opere di Dione, lo studioso tedesco ipotizza che γλώττα sia da identificare con l'attività musicale di Nerone (vd. von Arnim 1898, 277), in ciò seguito anche da Momigliano 1969, 261. Tuttavia Desideri 1978, 249 non è del tutto convinto di questa accezione di γλώττα, dal momento che tale ipotesi sarebbe a suo avviso poco pertinente al contesto. Von Arnim 1898, 277 rileva poi che Dione, parlando della 'casa' in pericolo, si riferirebbe alle varie profezie della morte di Domiziano che circolavano già negli ultimi anni di vita dell'imperatore (cf. Suet. *Dom.* 15.2, 3; Dio Cass. 67.16, 18; Philostr. *VA* 8.26), ragion per cui la nostra orazione si potrebbe collocare negli anni immediatamente precedenti la morte di Domiziano (assassinato il 18 settembre 96 d.C.), cioè nel 95/96 d.C., mentre Dione è ancora in esilio. Sheppard 1982, 149s. propone una diversa interpretazione di questo passo suggerendo che la prima οἰκία possa essere quella di Lucio Elio Plautio Lamia Eliano, o dello storico Ermogene di Tarso, o del retore Materno, figure famose e piuttosto ricche che furono condannate a morte da Domiziano per aver detto o scritto cose sconvenienti (vd. Suet. *Dom.* 10.1-2; Dio Cass. 67.12.5), dunque rovinate dalla loro loquacità (in tal senso dunque sarebbe da intendere per lo studioso διὰ γλώτταν). Sheppard inoltre ritiene possibile che se Dione allude a Ermogene di Tarso tale esempio debba essere già ben noto all'omonima città in cui l'oratore pronuncia il discorso: dunque Dione avrebbe tenuto l'*or.* 66 a Tarso. Se la seconda οἰκία è quella domiziana e la sua fine viene avvertita come imminente, lo studioso preferisce

datare il discorso non nel 95/96 d.C. ma nell'89 d.C., anno della vana ribellione del legato della Germania Lucio Antonio Saturnino che poteva alimentare in Dione la speranza di una caduta del *princeps*. Decisamente contrario alle ipotesi di Sheppard e Moles 1983, 133s., secondo il quale non è detto che γλῶττα indichi esclusivamente la loquela, dal momento che si tratta di un organo che produce suoni vocali di qualsiasi tipo. Se la prima οἰκία viene menzionata dopo la descrizione della caduta dei Pelopidi ed è definita più ricca di quel *genos*, è lecito supporre che anch'essa sia una famiglia regale, nella fattispecie quella imperiale. Dire che la famiglia di Nerone cadde a causa di una lingua è certamente un modo particolare di esprimersi, ma tale operazione fa parte, come la definisce Moles, di una «prolonged *reductio ad absurdum* (in Cynic style) of the careers of those who come to grief through ambition». Al pari degli effimeri στέφανοι, delle proedrie e dei κηρύγματα, la cui conquista porta solo miseria, al pari della ταινία che in realtà è solo un cencio, al pari dell'agnello d'oro, illusoria garanzia di potere ed effettiva causa della rovina dei Pelopidi, così anche la lingua di Nerone è paradossalmente causa della fine della dinastia Giulio-Claudia.

Nell'*or.* 3 Dione sostiene che alcuni passatempi, a cui un re può dedicarsi nel tempo libero per ritemperarsi, sono in realtà vere e proprie malattie dannose per l'animo e distruttrici della dignità (ἀξίωμα) della regalità stessa (3.133 νοσήματα ἀγεννή καὶ λυμαινόμενα τὰς ψυχάς, ἔτι δὲ καθαιροῦντα τὸ ἀξίωμα τῆς βασιλείας): un esempio concreto (implicita allusione a Nerone) è dato da un re che, innamorato del canto, ama passare il tempo nei teatri gemendo sommessamente, incurante dei suoi doveri, e impersonando i re del passato (3.134 ὁ μὲν γὰρ ὑπὸ ᾠδῆς ἀλοὺς μινυρίζων διετέλει καὶ θρηνῶν ἐν τοῖς θεάτροις, ἀμελήσας δὲ τῆς αὐτοῦ βασιλείας, τοὺς παλαιοὺς ὑποκρινόμενος ἠγάπα βασιλείας). Riguardo alla passione di Nerone per le arti, Plutarco nel *Quomodo adulator ab amico internoscatur* afferma che essa era alimentata unicamente dalla lode degli adulatori, che fa piacere ai re ma in realtà è falsa e dannosa dal momento che li conduce verso ogni tipo di αἰσχύνη (*Adul. ab am. intern.* 56f τί δὲ Νέρωνι τραγικὴν ἐπήξατο σκηνὴν καὶ προσωπεῖα καὶ κοθόρνους περιέθηκεν; οὐχ ὁ τῶν κολακευόντων ἔπαινος; οἱ δὲ πολλοὶ τῶν βασιλέων οὐκ ἄπολλωνες μὲν ἂν μινυρίσωσι, Διόνυσοι δ' ἂν μεθυσθῶσιν, Ἡρακλεῖς δ' ἂν παλαίωσι προσαγορευόμενοι καὶ χαίροντες εἰς ἅπασαν αἰσχύνην ὑπὸ τῆς κολακείας ἐξάγονται;). Anche Dione Cassio ricorda la mania di Nerone per la *performance* teatrale, sottolineando come l'imperatore cercasse con ogni mezzo di assicurarsi la vittoria negli agoni dei citaredi, degli attori tragici e degli araldi: ma questo significava essere sconfitto nella competizione dei Cesari, ossia porre le premesse per la propria fine (Dio Cass. 63.9 καὶ ταῦτα μέντοι πάντα ποιοῦντα ἵνα τὸν τῶν κιθαρωδῶν καὶ τῶν τραγωδῶν καὶ τῶν κηρύκων ἀγῶνα νικήσας ἠττηθῆ τὸν τῶν Καισάρων). Il concetto del mettere a repentaglio il proprio ruolo di imperatore attraverso l'attività teatrale è ribadito e illustrato da Dione Cassio con l'immagine di Nerone che vince le corone dei giochi Olimpici, Pitici, Nemei e Istmici ma perde quella politica di

imperatore, ottenendo dunque quella che è la vittoria più assurda di tutte (Dio Cass. 63.9 τίς δὲ νίκη ἀτοπωτέρα, ἐν ἧ τὸν κότινον ἢ τὴν δάφνην ἢ τὸ σέλινον ἢ τὴν πίτυν λαβὼν ἀπώλεσε τὸν πολιτικόν;). Dunque Nerone cadde dal trono perché camminava sui coturni, e fu indossando la maschera che egli gettò via la dignità (ἀξίωμα, termine già utilizzato, come si è visto, in Dio Chrys. 3.133) della sua sovranità (Dio Cass. 63.9 καὶ ἐπὶ τοὺς ἐμβάτας ἀναβαίνων κατέπιπτεν ἀπὸ τοῦ κράτους, καὶ τὸ προσωπεῖον ὑποδύνων ἀπέβαλλε τὸ τῆς ἡγεμονίας ἀξίωμα). Secondo Moles l'uso di γλῶττα è appropriato per due ragioni. Per prima cosa, sembra che Dione in questo paragrafo stia enumerando tutti i possibili mezzi di comunicazione (sottolineati dalle forme verbali ἀπιστεῖν, γέγραπται, λέγεται, ἰδεῖν) come se volesse enfatizzare la varietà delle prove schiaccianti della follia dell'ambizione. In secondo luogo, non è da escludere che διὰ γλῶτταν si riferisca non solo alla prima οἰκία ma anche alla seconda, cosicché la lingua, che è stata già causa della rovina della *gens Iulia*, lo sarà presto anche della *gens Flavia*. Se ciò fosse vero, per Moles γλῶττα indicherebbe la millanteria di Domiziano, un elemento che, al pari delle velleità canore di Nerone, contribuì a generare nei sudditi sentimenti ostili nei confronti dell'imperatore. Riguardo alla datazione del testo lo studioso non esclude la possibilità dell'89 d.C. proposta da Sheppard, ma preferisce il 95/96 d.C. sulla base di corrispondenze tematiche fra la nostra orazione e l'*or.* 4. Per quanto concerne infine il luogo, nulla indica che l'*or.* 66 sia stata pronunciata a Tarso. Anche Cuvigny 1986, 361s. ritiene che γλῶττα possa riferirsi a entrambe le case, tuttavia, sulla scorta di Jones 1978, 50, considera il termine riferito non tanto al canto quanto alla parola. Ma lo studioso si spinge oltre, rilevando che parallelamente all'agnello d'oro garante del trono, pure γλῶττα è da interpretare come insegna di chi detiene, nel caso del *princeps*, il potere imperiale. In questa prospettiva γλῶττα allora significherebbe agli occhi di un greco (cf. *LSJ*, s.v. γλῶσσα) 'parola straniera', in questo caso latina, nella fattispecie uno dei tre titoli propri dell'imperatore (*Caesar*, *Imperator*, *Augustus*). Per lo studioso una conferma di questa possibile accezione del termine verrebbe da Plut. *Num.* 19.2, dove si spiega il significato della parola straniera (γλῶττα) Ἐπρίλλιον (lat. *Aprilis*): il mese è chiamato così perché fa aprire i germogli delle piante (*Num.* 19.2 Ἐπρίλλιον κεκλήσθαι τὸν μῆνα τῆς ἔαρινῆς ὥρας ἀκμαζούσης ἀνοίγοντα καὶ ἀνακαλύπτοντα τοὺς βλαστοὺς τῶν φυτῶν· τοῦτο γὰρ ἡ γλῶττα σημαίνει). Secondo lo studioso il titolo imperiale al quale Dione farebbe riferimento sarebbe quello di *Imperator*, e l'autore avrebbe in mente la vicenda di Flavio Sabino, cugino di Domiziano condannato a morte perché l'araldo, nel giorno delle elezioni al consolato, lo aveva erroneamente annunciato al popolo non come console ma come imperatore (Suet. *Dom.* 10.6 *non consulem ad populum, sed imperatorem pronuntiasset*). Questa paura di perdere il titolo di *Imperator* e l'essere disposti a uccidere un proprio congiunto per questo, non sarebbe che l'ultimo di una lunga serie di delitti perpetrati già dagli imperatori precedenti ai danni dei loro parenti più stretti. Alla luce quindi di una

comune e insaziabile sete di potere che sfocia inevitabilmente nell'autodistruzione, il rapporto tra la storia degli Atridi e quella dei Cesari diverrebbe allora più stretto. Cuvigny infine sottolinea la possibilità di datare l'orazione non solo al 95/96 d.C. ma anche prima, cioè poco dopo la morte di Flavio Sabino avvenuta per alcuni nell'82/83 d.C. (vd. von Arnim 1898, 230-231; Jones 1978, 45-46, 135). Tuttavia è forse lecito supporre che διὰ γλώτταν possa riferirsi più semplicemente a ciò che una lingua dice, ossia all'adulazione, alle trame, alle falsità che vengono veicolate grazie alla lingua e che in ultima analisi decretano la fama in negativo di qualcuno.

τοιούτων δὲ τῶν κατὰ τὴν δόξαν ὄντων καὶ μυρίων ἄλλων ἀτοπωτέρων πῶς οὐχὶ τῷ παντὶ δυσχερέστερος ὁ πρὸς ταύτην κεχηνῶς τοῦ πρὸς ἄλλ' ὅτιοῦν ἐπτοημένου;: Le prime serrate argomentazioni sugli effetti gravissimi della δοξοκοπία sin qui sviluppate hanno messo in luce la irragionevolezza dell'opinione comune da cui aveva mosso l'orazione, ossia che agli occhi dei più va lodato chi ricerca la fama. Tutto quello che riguarda la δόξα è più assurdo di moltissime altre cose, è fuori dalla normalità, in una parola è ἄτοπος. Ne consegue che chi se ne sta a bocca aperta davanti alla fama è in assoluto più infelice di chiunque sia preso da qualsiasi altro vizio.

L'aggettivo ἄτοπος ha principalmente due valori: quello di 'fuori luogo', 'strano'; v'è poi un significato più negativo, ossia 'assurdo', 'sconveniente', 'insensato'. Un celebre paradigma di ἄτοπία è Socrate, la cui stravaganza, come ricorda Alcibiade in Plat. *Symp.* 215a, non è facile da esporre adeguatamente e con ordine (*Symp.* 215a εἰάν μέντοι ἀναμιμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης· οὐ γάρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ᾧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι). Come rileva Camerotto 2014, 88-89, quella socratica è una alterità dei comportamenti che si unisce ad una ignoranza (ἀβελτερία) che in realtà è solo apparente e diverrà modello per l'eroe satirico luciano: si tratta di una qualità paradossale, non senza ambiguità e funzionale alle dinamiche satiriche. L'ἄτοπία è in Luciano «la condizione che permette di uscire dalle prospettive consuete e di vedere ciò che di regola non si vede, o di vedere in maniera diversa, secondo i principi dello straniamento, ciò che ci circonda e che l'abitudine ci impedisce di osservare e di comprendere» (Camerotto 2014, 16). P. es. nel *Nigrino* tale alterità contrassegna il narratore anonimo (dietro cui si cela Luciano) il quale, al suo ritorno da Roma dove ha incontrato il filosofo Nigrino, non è più lo stesso (vd. Camerotto 2014, 36-37): l'esperienza di questo viaggio (analogamente a quanto accaduto a Menippo reduce dal viaggio in cielo nell'*Icaromenippo* e dalla discesa all'Ade nella *Negromanzia*) lo ha reso felice, beato, e, come si dice a teatro, persino τρισόλβιος (*Nigr.* 1 εὐδαίμων τε καὶ μακάριος γεγενημένος καὶ τοῦτο δὴ ἀπὸ τῆς σκηνῆς ὄνομα, τρισόλβιος). Egli ora è libero, consapevole di quali siano la vera ricchezza e la giusta misura (*Nigr.* 1 ἀντὶ μὲν δούλου με ἐλεύθερον, ἀντὶ δὲ πένητος ὡς ἀληθῶς πλούσιον, ἀντὶ δὲ ἀνοήτου τε καὶ τετυφωμένου γενέσθαι μετριώτερον). Ma ἄτοπος, come si accennava prima, ha soprattutto un valore negativo, indica l'assurdità e l'incongruenza, e in questo caso può essere riferito ai sofisti e alla ricerca della δόξα con la sua particolare patologia. Infatti in Plat. *Resp.* 6.493c il sofista è definito παιδευτῆς ἄτοπος (*Resp.* 6.493c τοιοῦτος δὴ ὢν πρὸς Διὸς οὐκ ἄτοπος ἂν σοὶ δοκεῖ εἶναι παιδευτῆς;), poiché egli insegna e spaccia come sapienza le tecniche di manipolazione del popolo, del quale conosce gusti e inclinazioni, come se allevasse un

animale da cui ha appreso impulsi e desideri (*Resp.* 6.493a-b οἰόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργὰς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν). Ma quel che è peggio è che il sofista non si pone neanche il problema di distinguere che cosa nei pensieri e nei desideri sia giusto o ingiusto, e finisce così per usare come metro di giudizio le opinioni di quel grosso animale che è il *demos*, definendo come un bene ciò per cui quest'ultimo prova piacere, come un male ciò per cui si adira (*Resp.* 6.493c μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν ὅτι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκείνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά). Anche in Luciano ἄτοπος può essere in negativo sinonimo di stranezza e di assurdità, stavolta riferito niente meno che ai filosofi: in *Nec.* 4 Menippo afferma che la cosa più strana è che ognuno di essi nell'Ade riusciva a rendere convincenti in egual misura argomentazioni tra loro del tutto contrapposte (*Nec.* 4 καὶ τὸ πάντων ἀτοπώτατον, ὅτι περὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἕκαστος αὐτῶν λέγων σφόδρα νικῶντας καὶ πιθανοὺς λόγους ἐπορίζετο). Nell'*or.* 6 di Dione Crisostomo, *Diogene o sulla tirannide*, l'aggettivo indica l'assurdità del comportamento dei tiranni, i quali, perennemente insoddisfatti, desiderano nel medesimo giorno tutto e il contrario di tutto, ovvero sia un po' di vento per rinfrescarsi, sia una veste per coprirsi, sia neve sia fuoco, e, cosa più assurda di tutte, essi hanno sia fame sia sete (6.11 τῆς δ' αὐτῆς ἡμέρας πολλάκις δέονται μὲν ἀνέμου, δέονται δὲ ἐσθῆτος, δέονται δὲ ὁμοῦ χιόνος καὶ πυρός, τὸ δὲ πάντων ἀτοπώτατον, ἐπιθυμοῦσι καὶ λιμοῦ καὶ δίψους). Sempre nella medesima orazione, v'è anche un'altra ἄτοπία che distingue il tiranno dagli altri: mentre chi nella propria vita ha conosciuto irrimediabilmente solo sventure non soffrirà più di tanto quando si avvicinerà la morte, il τύραννος invece teme la morte perché si ostina a credere di vivere nella più grande prosperità, nonostante egli debba patire i mali più gravi, causati dall'ansia di mantenere il potere e dalla paura di perderlo (6.45 τὸ δὲ πάντων ἀτοπώτατον, οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι ἴσασιν ἐν ταῖς ἀνιάτοις γιγνόμενοι συμφοραῖς, ὥστε οὐ πολὺν χρόνον κακοπαθοῦσιν, οἷς ἂν μὴ ἀδύνατον ἦ τὸ ἀποθνήσκειν· οἱ δὲ τύρανοι τὰ μέγιστα κακὰ ἔχοντες ἐν τοῖς μεγίστοις νομίζουσιν ἀγαθοῖς εἶναι).

Lo stare a bocca aperta davanti alla δόξα è indicato da κεχηνώς, participio perfetto del verbo χάσκω ('aprirsi', 'spalancarsi'). La forma verbale indica qui l'azione di spalancare la bocca nell'impaziente e talora vana attesa di qualcosa, assumendo un atteggiamento di stupore e di stupidità (vd. *LSJ*, s.v. χάσκω). Nell'*or.* 33 Dione rileva l'abitudine degli abitanti di Tarso a prestare ascolto con meraviglia a quei conferenzieri che dicono di conoscere ogni cosa e di poter soddisfare ogni domanda e curiosità. Le loro declamazioni in pompa magna sono un vero e proprio spettacolo (33.6 ἢ μὲν οὖν τοιάδε ἀκρόασις θεωρία τις οὔσα καὶ πομπή), e sono simili agli sfoggi di erudizione di quei sedicenti medici che parlano in pubblico delle giunture degli arti, della

combinazione delle ossa, dei pori, delle respirazioni e delle escrezioni: il πλήθος rimane a bocca aperta ed è incantato da tutto ciò più dei bambini (33.6 οἱ δὲ πολλοὶ κεχήνασι καὶ κεκήληνται τῶν παιδίων μᾶλλον). Come si è già visto (vd. *supra*, commento § 1), il participio perfetto di χάσκω compare anche in Dio Chrys. 34.31, riferito ai δοξοκόποι che stanno a bocca aperta di fronte al rumore della folla: è interessante notare quindi che l'azione del χάσκειν è reciproca, ossia coinvolge tanto la folla, che si lascia sedurre dalle capacità retoriche del sofista, quanto il δοξοκόπος stesso, che calibra le parole sulla base degli umori e degli orientamenti del pubblico e rimane nell'impaziente attesa di un segno di approvazione da parte del πλήθος. In Ar. *Ra.* 971-979 Euripide rivendica di aver insegnato con le proprie tragedie agli Ateniesi a pensare e a riflettere più di prima: in risposta, Dioniso afferma ironicamente che, grazie ad Euripide, ogni ateniese quando entra in casa si mette a indagare, chiedendo subito ai servi chi di loro abbia mangiato di nascosto il suo cibo, a differenza di prima, quando essi invece, istupiditi, se ne stavano a bocca aperta come dei mammoni (*Ra.* 989-991 Τέως δ' ἀβελτερώτατοι / κεχηνότες μαμμάκυθοι, / μελιτίδαι καθήντο). Nel commentare il passo appena citato, Dover 1993, 315-316 rileva che κεχηνότες vale «'gaping' ... usually in bewilderment, simple-minded admiration, or enthusiastic expectation, though it is used also of predators». Negli *Acarnesi* il verbo indica l'inutile attesa di Diceopoli, il quale spera che a teatro venga messo in scena un dramma di Eschilo, ma poi in realtà viene scelto Teognide (*Ach.* 9-11 Ἄλλ' ὠδυνήθην ἕτερον αὖ τραγωδικόν, / ὅτε δὴ ἔκεχήνη προσδοκῶν τὸν Αἰσχύλον, / ὃ δ' ἀνείπεν· «Ἐῖσαγ', ὦ Θεόγνι, τὸν χορόν»). Nei *Cavalieri* invece lo stare seduto a bocca aperta del vecchio Demo (chiara personificazione del popolo) sui gradini della Pnice allude agli Ateniesi riuniti in assemblea, mentre ascoltano inebetiti i discorsi degli oratori (*Eq.* 754-755 ὅταν δ' ἐπὶ ταυτησὶ καθήται τῆς πέτρας, / κέχηνεν ὥσπερ ἐμποδίζων ἰσχάδας). Sempre nella medesima commedia, si rileva che il popolo ateniese a causa della guerra del Peloponneso non si rende conto delle scelleratezze di Paflagone (*alias* Cleone) ma per necessità e bisogno di denaro (il noto μισθός con cui venivano stipendiati i cittadini ateniesi per la loro partecipazione ai lavori dell'Assemblea) lo guarda a bocca aperta quando parla (*Eq.* 802-804 ὃ δὲ δῆμος / ὑπὸ τοῦ πολέμου καὶ τῆς ὀμίχλης ἅ πανουργεῖς μὴ καθορᾶ σου, / ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης ἅμα καὶ χρείας καὶ μισθοῦ πρὸς σε κεχήνη). Nel *Timone* di Luciano di Samosata κεχηνώς esprime l'atteggiamento di quelli che attendono in piazza la lettura del testamento di un uomo ricco, trepidanti di sapere se la loro adulazione è stata premiata: essi se ne stanno a bocca spalancata, in ansiosa attesa, come i piccoli di rondine che, affamati, stridono quando vedono la madre arrivare al nido con il cibo (*Tim.* 21 ἐμὲ δὲ οἱ ἐπελπίσαντες ἐν τῇ ἀγορᾷ περιμένουσι κεχηνότες ὥσπερ τὴν χελιδόνα προσπετομένην τετριγότες οἱ νεοττοί). Ma una volta che questa attesa si è rivelata vana, essi, ancora stando a bocca aperta (stavolta non più per l'attesa ma per lo stupore), si guardano inutilmente tra di loro, cercando di capire come abbia fatto quel riccone, un

tonno molto grande, a sfuggire alle non poche esche che essi gli avevano preparato, ossia alle loro adulazioni (*Tim.* 22 τοὺς μάτην κεχηνότας ἐκείνους ἐς ἀλλήλους ἀποβλέποντας καταλιπὼν ἀληθὲς ἄγοντας τὸ πένθος, οἶος αὐτοὺς ὁ θύννος ἐκ μυχοῦ τῆς σαγήνης διέφυγεν οὐκ ὀλίγον τὸ δέλεαρ καταπιῶν). In quest'ultimo caso lo stare a bocca aperta è immagine, oltre che di stupore, anche di avidità (vd. Tomassi 2011, 339): infatti sempre nel *Timone* Zeus afferma che gli avidi, alla stregua di Tantalo, sono condannati ad essere assetati, affamati, con la bocca asciutta e spalancata sull'oro che però non possono raggiungere (*Tim.* 18 οἱ μὲν ὥσπερ ὁ Τάνταλος ἄποτοι καὶ ἄγευστοι καὶ ξηροὶ τὸ στόμα, ἐπικεχηνότες μόνον τῷ χρυσίῳ).

Anche nel nostro passo il participio κεχηνῶς indica quindi molto bene il comportamento sciocco e ingenuo di chi rimane inebetito davanti al fascino ingannevole della fama e la attende morso dall'avidità e dall'ansia, ma invano.

τὸν φίλοψον εἰς ἰχθὺς ἀποπίμπλησι καὶ οὐδεὶς ἂν αὐτὸν κωλύσειεν ἥδεσθαι τῶν ἐχθρῶν· ὁμοίως ὁ πρὸς παῖδας ἀθλίως ἔχων, ἐὰν εἰς ὠραῖον ἐμπέσῃ, τοῦτον ἕνα ὄντα θεραπεύει, καὶ πολλάκις μικροῦ κατειργάσατο. τὸν οἰνόφλυγα ἔν Θάσιον κατέπλησε, καὶ πίων Ἐν-δυμίωνος ἥδιον καθεύδει· τῷ δοξοκόπῳ δὲ οὐκ ἂν εἰς ἐπαινῶν ἐξαρκέσειεν, ἀλλ' οὐδὲ χίλιοι πολλάκις: Per tutti gli altri vizi è sufficiente una sola cosa per soddisfare la ricerca della ἡδονή: un pesce per appagare il piacere del ventre, un fanciullo nel fiore della giovinezza e a basso prezzo per il piacere sessuale, una coppa di pregiato vino di Taso per il piacere del bere. A chi invece cerca la fama non basta una sola lode, anzi nemmeno mille, e anche per questo la δοξοκοπία è il peggior vizio, dal momento che essa non trova mai reale compimento. Il raggiungimento del piacere che consiste, nel caso del ghiottone, nella possibilità di gustarsi un buon pesce senza il rischio di essere ostacolato da nemici, è indicato proprio da ἥδεσθαι, verbo corrispondente al sostantivo ἡδονή. La stessa radice ricompare poi nel comparativo avverbiale ἥδιον, e in questo caso viene utilizzata in riferimento alla piacevolezza del sonno dell'ubriacone, il quale, dopo aver bevuto una brocca di vino di Taso, dorme più gradevolmente di chi, come Endimione, è paradigma dell'eterno dormire.

Per quanto riguarda il secondo vizio usato come termine di confronto, come per i Greci del tempo, anche per Dione la pederastia, secondo Desideri 1978, 190 «è del tutto naturale», fa parte della tradizione. L'attrazione omosessuale per un ragazzo più giovane (di età compresa fra gli 11 e i 18 anni) da parte di un uomo di circa 30 anni è comunemente accettata e considerata compatibile con il desiderio eterosessuale e l'eventuale prospettiva di un matrimonio (vd. Dover 1983, 360-365). Per mezzo del suo amante (ἐραστής), l'adolescente amato (ἐρώμενος) entra a far parte della società divenendo a tutti gli effetti un uomo adulto. Quando l'ἐρώμενος compie 18 anni la relazione ha termine: l'ἐραστής può sposarsi, mentre l'amasio può diventare a sua volta amante di

un altro ἐρώμενος (vd. Younger 2005, s.v. *Paidierastia*, 91-93; sull'omosessualità in Grecia vd. Dover 1978). Ma della pederastia, al pari degli altri piaceri, si può fare anche a meno: nell'*or.* 77/78 si afferma che il saggio non desidera le ἡδοναί del mangiare, del bere e del sonno, né brama la bellezza di una donna o la graziosa giovinezza di un fanciullo (77/78.28 ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡδονάς τινὰς σίτων ἢ ποτῶν ἢ ἀφροδισίων ἢ γυναικὸς κάλλος ἢ παιδὸς ὄραν τεθαυμακῶς καὶ τούτων ἐπιθυμῶν καὶ μεγάλα ἡγούμενος). Egli inoltre non invidia e non reputa felici quelli che hanno ottenuto tutto ciò: costoro sono satrapi, dinasti, e persone che si sono arricchite, o grazie alla propria arte, come gli artigiani, o derubando i propri padroni, come nel caso degli schiavi nati in casa (77/78.28 σατράπας καὶ δυνάστας καὶ νῆ Δία βαναύσους τινὰς καὶ οἰκότριβας, πεπλουτηκότας τοὺς μὲν ἀπὸ τῆς τέχνης, τοὺς δὲ τὰ τῶν δεσποτῶν ὑφαιρουμένους). Nel *Cataplus* di Luciano non uno ma più fanciulli nel fiore degli anni (παῖδες ὠραῖοι) fanno parte di tutti quei beni che il tiranno è costretto, con sua grande sofferenza, ad abbandonare una volta sceso all'Ade (*Cat.* 14 ὁ μὲν γε τύραννος ... ἀπολιπὼν χρυσὸν τοσοῦτον καὶ ἀργύριον καὶ ἐσθῆτα καὶ ἵππους καὶ δαίμνα καὶ παῖδας ὠραίους καὶ γυναῖκας εὐμόρφους εἰκότως ἠνιάτο καὶ ἀποσπώμενος αὐτῶν ἤχθετο).

A proposito del terzo vizio, quello dell'ubriacone, il vino di Taso era uno dei più pregiati, insieme a quelli di Chio e di Lesbo, e in quanto prodotto ricercato e di lusso diviene facile bersaglio della polemica cinica. In Dio Chrys. 6.12 Diogene preferisce usare la fame e la sete come condimenti che gli permettono di gustarsi una semplice focaccia e l'acqua corrente provando più piacere di coloro che invece mangiano cibi raffinati e bevono vino di Taso (6.12 τοιγαροῦν ἥδιον μὲν προσεφέρετο μᾶζαν ἢ οἱ ἄλλοι τὰ πολυτελέστατα τῶν σιτίων, ἥδιον δὲ ἔπινε τοῦ ῥέοντος ὕδατος ἢ οἱ ἄλλοι τὸν Θάσιον οἶνον). In modo analogo, Antistene in Xen. *Symp.* 4.41 afferma di provare maggiore piacere non se gusta cibi particolarmente pregiati e costosi, ma se mangia dopo aver aspettato di avere fame: è dunque per il semplice fatto di non avere sete che quando beve il vino non lo reputa un granché, nemmeno se si tratta di quello di Taso (*Symp.* 4.41 καὶ πολὺ πλέον διαφέρει πρὸς ἡδονήν, ὅταν ἀναμείνας τὸ δεηθῆναι προσφέρωμαι ἢ ὅταν τινὲ τῶν τιμίων χρώμαι, ὥσπερ καὶ νῦν τῷδε τῷ Θασίῳ οἴνῳ ἐντυχῶν οὐ διψῶν πίνω αὐτόν). Endimione, come si narra nella *Biblioteca* di Apollodoro, era figlio di Calice e di Etlio (per altri era ritenuto figlio di Zeus), partì con gli Eoli dalla Tessaglia per fondare Elide. Selene si innamorò della sua straordinaria bellezza. Offrendogli Zeus l'opportunità di soddisfare una sua richiesta, Endimione scelse di poter dormire un sonno eterno che lo avrebbe preservato per sempre giovane (*Bibl.* 1.7.5 Ζεὺς δὲ αὐτῷ δίδωσιν ὃ βούλεται ἐλέσθαι· ὁ δὲ αἰρεῖται κοιμᾶσθαι διὰ παντὸς ἀθάνατος καὶ ἀγήρως μένων). Nel *Fedone* di Platone Socrate sostiene che se esistesse solo il dormire e a questo non si contrapponesse lo svegliarsi, che si determina proprio dal dormire, l'esempio di Endimione apparirebbe come sciocchezza e cosa da nulla, dal momento che tutti gli

esseri viventi verrebbero a trovarsi nella stessa condizione, quella appunto del dormire (*Phaed.* 72b τελευτῶντα πάντ' ἄν' λήρον τὸν Ἐνδυμίωνα ἀποδείξειεν καὶ οὐδαμοῦ ἂν φαίνοιτο διὰ τὸ καὶ τᾶλλα πάντα ταῦτὸν ἐκείνῳ πεποιθέναι, καθεύδειν). In Luc. *D. Deor.* 19 (11) 1 Afrodite chiede a Selene se è vero quel che si dice riguardo a quest'ultima, cioè se Endimione dormiente attragga lo sguardo della Luna ogniqualvolta ella sorvoli la Caria, tanto da farla scendere dal cocchio (*D. Deor.* 19 (11) 1 ὁπόταν κατὰ τὴν Καρίαν γένη, ἰστάναι μὲν σε τὸ ζεῦγος ἀφορῶσαν ἐς τὸν Ἐνδυμίωνα καθεύδοντα ὑπαίθριον ἄτε κυνηγέτην ὄντα, ἐνίοτε δὲ καὶ καταβαίνειν παρ' αὐτὸν ἐκ μέσης τῆς ὁδοῦ;). Selene allora descrive la bellezza del giovane che dorme emanando persino un alito di soave ambrosia (*D. Deor.* 19 (11) 2 ὁ δὲ ὑπὸ τοῦ ὕπνου λελυμένος ἀναπνέη τὸ ἀμβρόσιον ἐκείνο ἄσθμα) e ammette d'essere sopraffatta dall'amore (*D. Deor.* 19 (11) 2 ἀπόλλυμαί γε ὑπὸ τοῦ ἔρωτος). Nella *Storia Vera* di Luciano si racconta che Endimione fu rapito dalla Terra e condotto sulla Luna, divenendone il re (*VH* 1.11 Ἐνδυμίων ἀπὸ τῆς ἡμετέρας γῆς καθεύδων ἀναρπασθεῖη ποτὲ καὶ ἀφικόμενος βασιλεύσειε τῆς χώρας). Nel luciano *Encomio della Mosca* ad essere innamorata di Endimione, oltre a Selene, è anche Mosca, donna bella, ma chiacchierona e canterina (*Musc. Enc.* 10 Φησὶν δὲ ὁ μῦθος καὶ ἄνθρωπόν τινα Μυῖαν τὸ ἀρχαῖον γενέσθαι πάνυ καλήν, λάλον μέντοι γε καὶ στωμύλον καὶ ὦδικήν, καὶ ἀντερασθῆναί γε τῇ Σελήνῃ κατὰ τὸ αὐτὸ ἀμφοτέρας τοῦ Ἐνδυμίωνος). Infatti, dal momento che Mosca svegliava continuamente il giovane scherzando e cantando, finì per irritarlo: a questo punto intervenne Selene che, in preda all'ira, la trasformò nel noto insetto che, memore dell'amore per Endimione, continua ancora oggi a infastidire chi dorme, soprattutto ragazzi giovani e belli (*Musc. Enc.* 10 τὴν δὲ Σελήνην ὀργισθεῖσαν εἰς τοῦτο τὴν Μυῖαν μεταβαλεῖν· καὶ διὰ τοῦτο πᾶσι νῦν τοῖς κοιμωμένοις αὐτὴν τοῦ ὕπνου φθονεῖν μεμνημένην ἔτι τοῦ Ἐνδυμίωνος, καὶ μάλιστα τοῖς νέοις καὶ ἀπαλοῖς).

ὅτι μὲν γὰρ ῥᾶόν ἐστι μεταχειρίσασθαι τὸ χαλεπώτατον μειράκιον τοῦ μετριωτάτου δήμου τίς οὐκ ἂν φήσειεν;: Il δοξοκόπος, come si è visto, non si accontenta di una sola lode, anzi nemmeno di mille, e così, perennemente insoddisfatto, si affanna a cercarne infinite. Il suo scopo è godere del consenso popolare e avere il controllo sui più, in modo da esercitare il potere indisturbato e pienamente legittimato. Ma raggiungere questo obiettivo non è così facile come sembra: gestire il *demos* è un compito duro, dal momento che ci si deve misurare non solo con una collettività di individui, ma anche con una molteplicità di opinioni, comportamenti, gusti e inclinazioni molto diversi, anzi spesso in forte contrapposizione tra loro. Se il *demos* con cui si rapporta l'ambizioso fosse anche il miglior esempio di moderazione (μετριότης), esso, in quanto insieme eterogeneo e composito, non sarebbe affatto più facile da gestire nemmeno del giovane più intrattabile. Dione attua così un rovesciamento paradossale, in virtù del quale un aggettivo con valore negativo come χαλεπός risulta in realtà essere migliore di μέτριος: χαλεπός infatti è riferito a un singolo ragazzo che si può facilmente educare, una volta conosciutone il carattere con i difetti da correggere; μέτριος invece non può avere il valore positivo che gli è proprio perché nel nostro passo si riferisce all'intera collettività della *polis*, ossia a un insieme di molteplici e contraddittori comportamenti difficili da conciliare e da mitigare.

Il verbo μεταχειρίζομαι indica qui l'aver a che fare con qualcuno, nel senso di 'trattare', 'amministrare'. Altrove Dione usa questo verbo con il significato di 'praticare' un lavoro: nell'*or.* 7, introducendo una riflessione su come i poveri che vivono in città possano avere una vita decorosa, l'autore si chiede in primo luogo quali siano i mestieri che essi devono praticare (7.104 ποῦ ἄττα μεταχειρίζομενοι) per poter realizzare tale obiettivo, riuscendo a vivere persino in maniera non peggiore di chi presta denaro ad alto interesse o di chi possiede case, navi e schiavi in gran numero. Il verbo compare una seconda volta nell'*or.* 7, riferito a chi intraprende un'occupazione sedentaria e caratterizzata da corruzione e illiberalità, dunque negativa sia per il corpo che per l'anima. Chi pone mano in tale attività non merita, né secondo Esiodo né secondo Dione, di essere chiamato lavoratore (7.111 ὡς οὔτε καθ' Ἡσίοδον οὔτε καθ' ἡμᾶς ἐργάτην ἐσόμενον, ἂν τι μεταχειρίζηται τοιοῦτον). Nell'*or.* 72 μεταχειρίζομαι è riferito al lavoro svolto dal taverniere, il quale, grazie al determinato abito che indossa, non viene mai schernito dalla gente (72.2 τοὺς γε μὴν καπήλους ἐκάστοτε ὀρῶντες πρὸ τῶν καπηλείων ἀνεζωσμένους οὐδέποτε τωθάζουσι ... ὡς οἰκείου τοῦ σχήματος ὑπάρχοντος τῇ ἐργασίᾳ, ἣν μεταχειρίζονται). Il verbo μεταχειρίζομαι usato per indicare l'azione dell'amministrare i cittadini è presente anche nei *Praecepta gerendae rei publicae* di Plutarco: l'uomo politico, una volta ottenuta la fiducia del *demos*, deve controllare il carattere dei suoi concittadini e saperlo volgere al meglio, eliminandone il più possibile i difetti, ma

ponendovi mano con mitezza (*Praec. ger. reip.* 800a-b τὸ μὲν οὖν τῶν πολιτῶν ἦθος ἰσχύοντα δεῖ καὶ πιστευόμενον ἤδη πειρᾶσθαι ῥυθμίζειν ἀτρέμα πρὸς τὸ βέλτιον ὑπάγοντα καὶ πρῶως μεταχειριζόμενον). Sebbene la prospettiva dei *Praecepta* sia meno pessimista di quella dionea, per la quale è semmai il politico a dipendere dalle opinioni e dalle inclinazioni del πλῆθος, tuttavia anche Plutarco non esita ad ammettere quanto sia laborioso riuscire a cambiare i comportamenti della maggior parte delle persone (*Praec. ger. reip.* 800b ἐργώδης γὰρ ἡ μετάθεσις τῶν πολλῶν). Non è quindi cosa semplice né facilmente praticabile per nessuno sottomettere la folla ad un salutare controllo che ne mitighi gli eccessi (*Praec. ger. reip.* 800c οὐ γὰρ εὐμεταχείριστον οὐδὲ ῥάδιον ἄλῶναι τὴν σωτήριον ἄλῳσιν ὑπὸ τοῦ τυχόντος ὄχλος). L'idea già platonica (cf. Plat. *Gorg.* 515b-c ἢ ἄλλου του ἄρα ἐπιμελήση ἡμῖν ἐλθὼν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως πράγματα ἢ ὅπως ὅτι βέλτιστοι οἱ πολῖται ὦμεν;) e aristotelica (*Aristot. Pol.* 3.5.1280b περὶ δ' ἀρετῆς καὶ κακίας πολιτικῆς διασκοποῦσιν ὅσοι φροντίζουσιν εὐνομίας ... δεῖ περὶ ἀρετῆς ἐπιμελὲς εἶναι) secondo la quale è compito di chi fa politica rendere i cittadini i più virtuosi possibile, nonostante la sua difficile realizzazione, viene considerata da Plutarco come ancora valida e possibile. Dione invece, come abbiamo visto, esclude senza alcuna riserva che il δοξοκόπος possa riuscire in questo intento. Anche quando quest'ultimo si confronti con una comunità che non si abbandona agli eccessi, in realtà a dettare legge sarà sempre la folla (dal cui favore dipende l'intera carriera pubblica del δοξοκόπος) e non l'uomo politico.

ὄσω μέντοι προχωρεῖ τὸ τῆς δόξης ἐπὶ πλεόν, τοσοῦτω μᾶλλον οὐκ ἔστιν ὕπνου λαχεῖν· ἀλλ' ὥσπερ οἱ φρενιτίζοντες, αἰεὶ μετέωρος οὗτος καὶ νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν: Man mano che si procede nel cammino alla ricerca della δόξα, il sonno viene progressivamente a mancare, a causa dei vari pensieri e delle crescenti preoccupazioni che si affollano nella mente di chi deve trovare la strategia vincente per ottenere la fama e il consenso popolare. A ciò poi si aggiunge uno stato quasi di delirio febbrile, in cui l'ambizioso spicca il volo, standosene per aria giorno e notte, innalzato dalle lodi e dalla sua stessa ambizione, ma senza considerare che da un'altezza del genere egli può anche repentinamente cadere, ogni qual volta l'opinione comune muti il proprio giudizio su di lui.

L'insonnia (ἀγρυπνία) è in questo passo una caratteristica negativa, oltre che inutile, in quanto causata dall'ansioso e continuo pensare a come poter ottenere la fama. Tale accezione si ritrova anche nell'*or.* 4, nella quale Dione per bocca di Diogene tratteggia il prototipo dell'avidò (il δαίμων φιλοχρήματος) come figura insonne ma anche mediocre, schiava del suo vizio, priva di sorriso e sempre litigiosa con qualcuno (4.96 ἔστω δὲ βραχὺς ἰδεῖν, δουλοπρεπῆς, ἀγρυπνος, οὐδέποτε μειδιῶν, αἰεὶ τῷ λοιδορούμενος καὶ μαχόμενος). Ma l'ἀγρυπνία per Dione può avere, in altri casi, anche un valore positivo, divenendo la qualità di chi, come p. es. il generale, non

indugia nella pigrizia per non mettere a repentaglio la propria stessa vita e quella dei suoi compagni, o di chi, come p. es. l'eroe, mira a portare a compimento faticose imprese. Infatti nell'*or.* 3 l'*ἄγρυπνία* è una qualità importante del generale, il quale sta sempre all'erta senza riposarsi nemmeno un momento ed è più insonne persino di quelli che fanno sempre la guardia (3.85 ὁ δὲ στρατηγὸς ἀγρυπνότερός ἐστι τῶν ἀεὶ φυλαττόντων). Nell'*or.* 8 ad essere *ἄγρυπνος* è niente meno che Eracle, il quale unisce all'insonnia la magrezza del suo fisico, una vista e un udito acuti, e la capacità di sopportare sia il freddo che il caldo (8.30 ἄγρυπνος καὶ λεπτός, ὥσπερ οἱ λέοντες, ὄξυ βλέπων, ὄξυ ἀκούων, οὔτε χειμῶνος οὔτε καύματος φροντίζων). Sono queste qualità che lo differenziano completamente dagli atleti (8.30 οὐδὲν ὦν τούτοις ὅμοιος τοῖς ἀθληταῖς), i quali invece amano mangiare e dormire. Un'analoga contrapposizione è presente nella *Repubblica* di Platone, dove Socrate afferma che il regime degli atleti (*Resp.* 3.404a ἢ τῶνδε τῶν ἀσκητῶν ἕξις) non è adatto ai soldati, dal momento che induce sonnolenza ed è dannoso alla salute (*Resp.* 3.404a ὑπνώδης αὕτη γέ τις καὶ σφαλερὰ πρὸς ὑγίειαν): gli sportivi passano la vita a dormire (*Resp.* 3.404a καθεύδουσί τε τὸν βίον) e si ammalano facilmente se non si mantengono fedeli alla dieta prescritta. Perciò per chi si dedica all'attività militare è necessario un allenamento più accurato, che tenga conto del fatto che i soldati devono vegliare come cani insonni (*Resp.* 3.404a ὥσπερ κύνας ἀγρύπνους), avere vista e udito molto acuti, e godere di una salute che non sia cagionevole e permetta loro di sapersi adattare sia al caldo che al freddo (*Resp.* 3.404a-b μάλιστα ὄξυ ὄραν καὶ ἀκούειν ... καὶ εἰλήσεων καὶ χειμῶνων μὴ ἀκροσφαλεῖς εἶναι πρὸς ὑγίειαν). L'*ἄγρυπνία* causata dall'ossessione di eguagliare o superare la gloria altrui è la condizione che caratterizza invece Temistocle, il quale, come ricorda Plutarco nei *Praecepta gerendae rei publicae*, confessava agli amici di passare le notti insonne poiché il trofeo di Milziade (la celebre vittoria contro i Persiani a Maratona del 490 a.C.) non lo lasciava dormire (*Praec. ger. reip.* 800b ἀγρυπνῶν ... καὶ πεφροντικῶς ἔλεγε πρὸς τοὺς συνήθεις, ὡς οὐκ ἐᾷ καθεύδειν αὐτὸν τὸ Μιλτιάδου τρόπαιον). L'insonnia come condizione che consente di meditare sulle strategie per poter avere successo è presente anche nel *Maestro di retorica* di Luciano, dove il *praeceptor*, pur volendo presentare al suo allievo una via facile per diventare il migliore in quella professione, rileva come per ottenere qualcosa di ambizioso, nella fattispecie l'eccellenza retorica, garante di gloria e ricchezza, sia indispensabile affrontare molte fatiche, notti insonni e sofferenze d'ogni sorta (*Rh. Pr.* 2 τὸ μὲν οὖν θήραμα οὐ μικρὸν οὐδὲ ὀλίγης τῆς σπουδῆς δεόμενον, ἀλλὰ ἐφ' ὅτῳ καὶ πονῆσαι πολλὰ καὶ ἀγρυπνήσαι καὶ πᾶν ὀτιοῦν ὑπομεῖναι ἄξιον).

L'aggettivo *μετέωρος* indica qualcosa che sta sospeso in aria, come le stelle, e in senso figurato uno stato di sospensione e di attesa, caratterizzato da incertezza e instabilità (vd. Chantraine, *DELG* s.v. ἀείρω). L'ambizioso vola alto, spingendosi oltre i limiti, in ciò motivato dalla *δοξοκοπία*. Come rileva Berardi 1998, 52, nell'*or.* 4, *Sulla regalità IV*, di Dione a essere

definito μετέωρος è dapprima Alessandro Magno, il quale infiammato dalla φιλοτιμία si libra nell'aria tutto proteso a raggiungere i propri obiettivi, alla stregua delle gru che volano con le ali ben tese laddove si spingono (4.52 φλεγόμενον ὑπὸ τῆς φιλοτιμίας κάκει τῆ ψυχῇ ὅλον τεταμένον καὶ φερόμενον, ὥσπερ αἱ γέρανοι, ὅποι ἂν ὀρμήσωσιν, ἀποτείνασαι ἑαυτὰς πέτονται). Nell'or. 4, dopo Alessandro, Dione propone come μετέωρος niente meno che il paradigma stesso dell'ambizione, ossia il δαίμων φιλότιμος: esso è un demone alato che se ne sta sospeso in aria proprio perché ha sempre alte mire e non tocca mai alcunché di misero e terreno (4.118 ὁ δὲ τῶν φιλοδόξων ἀνδρῶν προστάτης αἰὲ μετέωρος, οὐδέποτε γῆς ἐφαπτόμενος οὐδὲ ταπεινοῦ τινος, ἀλλὰ ὑψηλὸς καὶ μετάρσιος). Il suo volo non è sempre tranquillo, dal momento che accanto a cieli tersi dove il *daimon* può librarsi altissimo grazie alla gentile brezza dello zefiro, vi sono anche nuvole scure, dove il volo si fa incerto ed è facile precipitare. Queste nubi che si addensano intorno al δοξοκόπος non sono altro che la cattiva fama e il biasimo provenienti dai più (4.118 ἀδοξίας τινὸς συντρεχούσης καὶ ψόγου παρὰ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων), ossia dal giudizio degli uomini che egli adulava e dai quali faceva dipendere la sua stessa felicità (4.118 οὓς ἐκεῖνος θεραπεύει καὶ τιμᾶ καὶ τῆς εὐδαιμονίας τῆς αὐτοῦ κυρίου ἀπέδειξεν). Metafora appropriata del volo instabile e innaturale del δαίμων φιλότιμος diviene non un uccello ma un uomo come Icaro, le cui artificiose ali di cera che si sciolgono vicino al sole richiamano quelle altrettanto precarie dell'ambizioso, costituite dagli onori e dalle lodi tributati a caso dalla massa (4.122 ἀσθενέσι καὶ κούφοις τῷ ὄντι πιστεύσας πτεροῖς, λέγω δὲ τιμαῖς τε καὶ ἐπαίνοις ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τῶν πολλῶν ὡς ἔτυχε γιγνομένοις). Anche in Luciano Icaro è figura non certo da imitare: onde evitare conseguenze nefaste è preferibile semmai cadere senza essersi innalzati troppo, adottando quindi come modello non quello negativo di Icaro come fanno i ricchi, bensì quello positivo di Dedalo, in modo tale da volare a fior d'acqua in tutta sicurezza (*Gall.* 23 οἱ μὲν αὐτῶν ὥσπερ ὁ Ἴκαρος ... μέγαν ἐνίστε τὸν πάταγον ἐποίησαν ἐπὶ κεφαλῆν ἐς πέλαγος ἐμπεσόντες· ὅσοι δὲ κατὰ τὸν Δαίδαλον μὴ πάνυ μετέωρα μηδὲ ὑψηλὰ ἐφρόνησαν ἀλλὰ πρόσγεια ... ὡς τὸ πολὺ οὗτοι ἀσφαλῶς διέπτησαν). Con l'aggettivo μετέωρος viene caratterizzato negativamente Socrate nella commedia attica ed esso indica la speciale condizione del filosofo che, sulle tracce di Anassagora, studia i fenomeni celesti (*Ar. Nu.* 228 τὰ μετέωρα πράγματα) da uno speciale punto di vista per lui indispensabile per poterli comprendere correttamente, cioè dall'alto di quella che nelle *Nuvole* di Aristofane è comicamente una cesta sospesa a mezz'aria (*Ar. Nu.* 226 ἀπὸ ταρροῦ). Come rileva Imperio 1998, 103-104, nello svolgere questo tipo di ricerca Socrate però si pone in cattiva luce, divenendo facile preda dei suoi accusatori, i quali lo presentano all'opinione pubblica come un ateo e un empio che pretenderebbe di sostituire gli dei con le nuvole e gli altri fenomeni celesti (*Plat. Apol.* 18b οἱ γὰρ ἀκούοντες ἠγοῦνται τοὺς ταῦτα ζητοῦντας οὐδὲ θεοὺς νομίζειν). Come si è visto,

μετέωρος può fungere da immagine della condizione inutile e rischiosissima di chi ricerca la fama, oppure da paradigma del filosofo che osserva la realtà da una prospettiva inconsueta e che suona provocatoria all'orecchio dei più. Se dunque è il filosofo a divenire μετέωρος, l'aggettivo viene ad assumere un significato positivo, in quanto capace di esprimere lo straniamento che lo allontana dalla realtà permettendogli di osservarne con tutta chiarezza le contraddizioni. Lo stesso narratore del *Nigrino* luciano, grazie al viaggio iniziatico a Roma dove ha conosciuto il filosofo Nigrino, rivela di essere divenuto μετέωρος dopo questo incontro e di non prestare più attenzione a ciò che non ha alcuna importanza (*Nigr.* 5 μετέωρός εἰμι καὶ ὅλως μικρὸν οὐκέτι οὐδὲν ἐπινοῶ). Come rileva Camerotto 2014, 36-37 part. n. 63, in Luciano tale condizione caratterizza anche Menippo, che di ritorno dal viaggio in cielo dell'*Icaromenippo* dice all'amico che lo ascolta di non meravigliarsi se le sue parole, sulle tracce di Socrate, ora sono divenute aeree (*Icar.* 1 Μὴ θαυμάσης, ὦ ἑταῖρε, εἰ μετέωρα καὶ διαέρια δοκῶ σοι λαλεῖν). Ma il termine μετέωρος ha un valore ambiguo e l'uso che ne fa Menippo è autoironico, come avviene anche in *Icar.* 11, dove il protagonista dice che dopo aver imparato a volare anche i suoi pensieri sono diventati aerei (*Icar.* 11 ὡς δὲ ἀκινδύνως κατεπτόμην, ἤδη καὶ μετέωρα ἐφρόνου). Nel suo essere μετέωρος quindi Menippo non è molto diverso dai filosofi che sono oggetto della sua critica, ma la sua azione è paradossale: «se i filosofi parlano come se fossero discesi dal cielo, Menippo attraverso la finzione fantastica sale in cielo realmente ... ed è realmente *diopetes*» (Camerotto 2009, 117).

'νὴ Δί', ἀλλ' ἐκείνους ἰδεῖν ἔστιν περὶ τὸν οἶνον καὶ τὰς ἑταίρας καὶ τὰ ὀπτανεία' τῷ τοιούτῳ δὲ οὐκ ἀνάγκη πολὺ μὲν ὄψον ἀγοράζειν, πολὺν δὲ οἶνον; αὐλητὰς δὲ καὶ μίμους καὶ κιθαριστὰς καὶ θαυματοποιοὺς συνακτέον, ἔτι δὲ πύκτας καὶ παγκρατιαστὰς καὶ παλαιστὰς καὶ δρομεῖς καὶ τὸ τοιοῦτον ἔθνος, εἴ γε μὴ μέλλει φαύλως μηδὲ ἀγεννῶς ἐστιάσειν τὸ πλῆθος: Sarà anche vero che ubriaconi, lussuriosi e ghiottoni pensano in ogni momento a procurarsi rispettivamente vino, etere e vivande, ma costoro non potranno mai eguagliare l'ambizioso per quel che riguarda la quantità di questi oggetti del desiderio: il δοξοκόπος se non vuole compromettere la propria ricerca del successo deve comprare cibo e vino in abbondanza per offrire alla folla un ricco banchetto pubblico. A ciò vanno aggiunti come indispensabile completamento di tale manifestazione di evergetismo spettacoli d'ogni genere per intrattenere e ammaliare i numerosi invitati: esibizioni musicali di flautisti e di citaredi, mimi, giocolieri, nonché agoni di pugilato, pancrazio, lotta e corsa. Una analoga riflessione critica su questa forma di evergetismo, tipica del mondo greco in età imperiale e che si pone sulla falsariga della celebre politica del *panem et circenses* di ambito romano, viene condotta da Plutarco, il quale nei *Praecepta gerendae rei publicae* sostiene che il politico dovrebbe attirare a sé il popolo prendendolo per le orecchie con il potere della sua parola (*Praec. ger. reip.* 802d δῆμον δὲ καὶ

πόλιν ἐκ τῶν ὧτων ἄγειν δεῖ μάλιστα) e non per lo stomaco, ossia con banchetti e spettacoli quali il lancio del giavellotto, la pirrica, o quel duello fra gladiatori che da Roma si sta diffondendo anche nel mondo greco (*Praec. ger. reip.* 802d-e τῆς γαστρὸς ἔλκουσιν εὐωχοῦντες ἢ τοῦ βαλλαντίου διδόντες, ἢ πυρρίχας τινὰς ἢ μονομάχων θεάματα παρασκευάζοντες). Particolarmente contrari allo spettacolo gladiatorio sono gli intellettuali, come appunto Plutarco (cf. anche *Praec. ger. reip.* 821f), ma anche lo stesso Dione, che nell'*or.* 31 esprime tutto il suo sdegno perché gli Ateniesi hanno scelto come luogo di quello che ironicamente l'autore definisce 'bello spettacolo' nientemeno che il teatro di Dioniso, compiendo a tutti gli effetti un atto sacrilego (31.121 Ἀθηναῖοι δὲ ἐν τῷ θεάτρῳ θεῶνται τὴν καλὴν ταύτην θέαν ὑπ' αὐτὴν τὴν ἀκρόπολιν, οὗ τὸν Διόνυσον ἐπὶ τὴν ὀρχήστραν τιθέασιν). Anche a Roma i giochi rappresentano una vera e propria arma di propaganda nelle mani del *princeps*, non senza voci critiche, come si può constatare p. es. da Sen. *Ep.* 7.2, in cui si rileva l'estrema dannosità degli spettacoli, vero e proprio veicolo dei vizi (*Ep.* 7.2 *Nihil vero tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desiderere; tunc enim per voluptatem facilius vitia subrepunt*). Plinio il giovane in *Ep.* 4.22 invece si rallegra del fatto che nella città di Vienna nella Gallia Narbonense (l'attuale Vienne) siano stati aboliti gli *agona*, rei di aver corrotto i costumi di quella città, come è avvenuto anche a Roma, dove però non vengono aboliti (*Ep.* 4.22 *Placuit agona tolli, qui mores Viennensium infecerat, ut noster hic omnium*).

La smisurata e perennemente insoddisfatta brama della δόξα da parte dell'ambizioso rappresenta una sorta di piacere che non appaga mai chi lo raggiunge, quasi sulla falsa riga del piacere cinetico epicureo (sulla distinzione tra il piacere cinetico, sempre in movimento, e il piacere catastematico, stabile e duraturo, vd. Diog. Laert. 10.136). In una delle *Massime capitali* attribuite a Epicuro si afferma che tra i desideri ve ne sono alcuni naturali e necessari, altri naturali e non necessari, altri ancora né naturali né necessari, ma generati da una vana opinione (Diog. Laert. 10.149.29 Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτ' ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι). Lo scolio che segue immediatamente questa massima precisa che fanno parte della prima tipologia i desideri che liberano dai dolori, come il bere quando si ha sete; alla seconda tipologia sono da ricondurre i desideri di cose che variano il piacere senza togliere i dolori, come i cibi raffinati; mentre sono esempi di desideri né naturali né necessari l'averne corone e statue in onore (Diog. Laert. 10.149.29 οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτ' ἀναγκαίας, ὡς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις).

OR. 66, SULLA FAMAI, 9

τοιούτος μὲν γὰρ οὐδεὶς πώποτε τῶν ὀψοφάγων γέγονεν, ὅστις ἐπεθύμησε λέοντος ἀγρίου ἢ ταύρων ἑκατόν· οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν ἐθέλοντες οὐ μόνον τούτων ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ὅσων οὐδὲ εἰπεῖν ἔστιν: Chi insegue il successo sa bene che un primo passo per raggiungerlo è quello di sforzarsi di piacere alla maggior parte della gente. Perciò il δοξοκόπος mira a procurarsi tantissime cose che devono essere eccezionali e il più possibile allettanti, sia sotto forma di cibo che di spettacoli, per attrarre l'attenzione della folla e magari carpirne il favore. Egli si trova quindi a dover soddisfare un'ingordigia, quella del πλῆθος, che supera di gran lunga quella di un singolo ghiottone, il quale certo non si spinge sino al punto di desiderare un leone feroce o cento tori.

Il verbo utilizzato qui da Dione per indicare la volontà di piacere alle persone è ἀρέσκω, 'compiacere', 'essere gradito', 'soddisfare'. Insieme al sostantivo ἀρέσκεια da esso derivato indica l'azione tipica di chi vuol fare una buona impressione su qualcuno. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele, esaminando singolarmente le virtù (che consistono nel giusto mezzo) e i relativi vizi (che corrispondono tanto al difetto quanto all'eccesso), considera la compiacenza (ἀρέσκεια) insieme all'adulazione (κολακεία) come eccessi della stessa virtù, l'amicizia (φιλία): mentre il primo è l'eccesso di chi vuole recare piacere a qualcuno in maniera disinteressata, il secondo consiste invece nell'adulazione vera e propria, ossia in un eccesso di amicizia che mira in cambio a ottenere un tornaconto personale (EN 2.7.1108a περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἡδὺ τὸ ἐν τῷ βίῳ ὁ μὲν ὡς δεῖ ἡδὺς ὦν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία, ὁ δ' ὑπερβάλλον, εἰ μὲν οὐδενὸς ἔνεκα, ἄρεσκος, εἰ δ' ὠφελείας τῆς αὐτοῦ, κόλαξ). Invece chi difetta quanto a φιλία è persona scontrosa e fastidiosa (EN 2.7.1108a δύσερίς τις καὶ δύσκολος). Tale distinzione fra adulazione e compiacenza viene ripresa da Aristotele anche nell'*Etica Eudemia*, con qualche variazione: mentre la κολακεία è ancora considerata un eccesso di amicizia, e κόλαξ è quindi chi tesse lodi più del dovuto (EE 2.3.1221a καὶ κόλαξ μὲν ὁ πλείω συνεπαινῶν ἢ καλῶς ἔχει), l'ἀρέσκεια è invece vista come un eccesso del giusto mezzo della serietà (σεμνότης) e consiste nel recare piacere in modo eccessivo (EE 2.3.1221a καὶ τὸ μὲν λίαν πρὸς ἡδονὴν ἀρέσκεια), intrattenendo relazioni con gli altri non, come prevede la σεμνότης, in alcune cose e in altre no, ma in ogni cosa, per di più facendosi inferiori davanti alle persone (EE 3.7.1233b ὁ δὲ πάντα πρὸς ἄλλον ἢ καὶ πάντων ἐλάττων ἄρεσκος). I difetti che, sempre in EE 2.3.1221a, fanno da contraltare a questi eccessi di φιλία e di σεμνότης sono rispettivamente l'avversione (ἀπέχθεια) e la superbia (αὐθάδεια). Sebbene non vi siano facilmente in Dione riferimenti diretti all'*Etica Nicomachea*, nondimeno è difficile immaginare che l'oratore di Prusa non conoscesse gli scritti aristotelici. In ogni caso è certo che ad Aristotele e alle sue qualità pedagogiche Dione si paragona nei discorsi *Sulla regalità*

dedicati all'imperatore Traiano: lo Stagirita viene ricordato nella veste di maestro di Alessandro Magno, ed è quest'ultimo a definire la sua *paideia* in nulla inferiore a quella che Achille ricevette da Fenice (1.15 οὐδὲ παιδείας φαυλοτέρας ἐπιτετύχηκα ὑπ' Ἀριστοτέλους ἢ ἐκεῖνος ὑπὸ Φοῖνικος τοῦ Ἀμύντορος). Pure Filippo di Macedonia non esita a riconoscere il valore del filosofo per quanto concerne l'insegnamento dell'arte regia (2.79 οὐ μάτην ... περὶ πολλοῦ ποιούμεθα τὸν Ἀριστοτέλη). Allo stesso modo di Aristotele Dione auspica di essere un valido consigliere per l'imperatore. Tornando ai concetti di *κολακεία* e di *ἀρέσκεια*, Teofrasto nei *Caratteri* dedica un capitolo a entrambi, riprendendo la distinzione già fatta da Aristotele: l'adulazione è un atteggiamento in sé vergognoso ma pragmaticamente utile a chi se ne fa interprete (*Char.* 2.1 Τὴν δὲ κολακείαν ὑπολάβοι ἄν τις ὁμιλίαν αἰσχρὰν εἶναι, συμφέρουσαν δὲ τῷ κολακεύοντι), mentre la compiacenza intende procurare piacere non con il miglior effetto, ossia senza che da essa si possa ricavare un guadagno (*Char.* 5.1 Ἡ δὲ ἀρέσκειά ἐστι μὲν ... ἔντευξις οὐκ ἐπὶ τῷ βελτίστῳ ἡδονῆς παρασκευαστική). Tuttavia nei *Deipnosophisti* Ateneo, avvalendosi di un frammento della *Donna di Samo* del poeta comico Anassandride (fr. 43 K.-A.), ricorda come talvolta i due termini fossero confusi fra loro e, in particolare, l'adulazione venisse scambiata per compiacenza (*Athen.* 6.66 ταύτην δὲ τὴν κολακείαν τινὲς ἐκτρεπόμενοι τοῦνομα ἀρέσκειαν προσαγορεύουσιν, ὡς καὶ Ἀναξανδρίδης ἐν Σαμία· τὸ γὰρ κολακεύειν νῦν ἀρέσκειν ὄνομ' ἔχει). L'uso da parte di Dione del verbo *ἀρέσκειν* nella presente orazione indica che il *δοξοκόπος* vuole sempre fare una buona impressione sulla folla, compiacendola con innumerevoli e sorprendenti trovate. Ma d'altro canto Dione suggerisce che l'*ἀρέσκεια* in quanto tale, se si tiene presente la definizione aristotelica, non assicura automaticamente un tornaconto (cioè il consenso popolare) o perlomeno non ne è garanzia nell'immediato, considerata la volubilità della massa: v'è quindi il serio rischio che alla fine tutti gli sforzi del *δοξοκόπος* risultino vani.

οὐ γὰρ ὀλίγοις λίνοις, φασίν, ἢ δυσὶν ἢ τρισὶν ἑταίραις οὐδὲ δέκα Λεσβίσι θηρεύεται δόξα καὶ δῆμος ὅλος εἰς πειθῶ καὶ φιλίαν ἄγεται, μυρίων ἀντιπραπτόντων· ἀλλὰ ἀνάγκη πόλεως ἀκολασίαν ἔχειν καὶ φιλωδὸν καὶ φιλοχορευτὴν καὶ φιλοπότην καὶ ὀψοφάγον εἶναι καὶ πάντα δὴ τὰ τοιαῦτα μὴ ὡς ἓνα ἄνδρα, ἀλλὰ μυρίους ἢ δις μυρίους ἢ δεκάκις, ἡλικίης ἄν ποτε ἐραστής ἢ πόλεως: La ricerca della *δόξα* è una vera e propria caccia, per il buon esito della quale servono non poche reti, ossia non poche feste o ricchi banchetti o amabili fanciulle di Lesbo. Occorre dunque spingersi più in là per avere successo. Dione esplicita qui senza mezzi termini ciò che dalla fama il *δοξοκόπος* si aspetta: la possibilità, come un demagogo, di condurre tutto il popolo all'obbedienza e renderselo amico (*δῆμος ὅλος εἰς πειθῶ καὶ φιλίαν ἄγεται*). Ma, si diceva, per riuscire nell'intento occorre uno sforzo maggiore, dal momento che sono innumerevoli i cacciatori che si

contendono la preda. Il segreto sta nel sapere spudoratamente incarnare su di sé i vizi della città il cui favore si sta corteggiando, divenendo portavoce dell'incontinenza (ἀκολασία) di un'intera comunità. Il che significa amare il canto, la danza, il bere, il cibo e ogni altra sorta di piacere non come fa un singolo uomo, bensì con un'intensità pari al numero dei cittadini che compongono la *polis*. Secondo Dione la conquista dell'obiettivo prefissato (cioè la guida politica della città) passa paradossalmente attraverso il lasciarsi a propria volta guidare e dominare dai comportamenti più sbagliati e viziosi dei cittadini, finendo così quasi col perdere la propria identità. Anziché essere un autorevole modello di condotta morale in grado di correggere i vizi della società e renderla virtuosa, il δοξοκόπος, pur di arrivare alla meta, deve rassegnarsi a divenire lo specchio ingigantito degli eccessi di un'intera collettività.

L'ἀκολασία ('licenziosità', 'incontinenza', 'dissolutezza') è definita in Aristot. *EN* 2.7.1107b come l'eccesso che nell'ambito dei piaceri e dei dolori si contrappone alla via di mezzo rappresentata dalla moderazione (σωφροσύνη). Essa inoltre è peggiore dell'intemperanza (ἀκρασία) dal momento che, a differenza dell'intemperante, la persona incontinente (ἀκόλαστος) persegue piaceri eccessivi non perché ne è vinta ma per propria scelta (*EN* 7.8.1150a ὁ μὲν τὰς ὑπερβολὰς διώκων τῶν ἡδέων ... διὰ προαίρεσιν ... ἀκόλαστος). Già Socrate in Plat. *Gorg.* 507a aveva individuato nell'ἀκολασία una caratteristica dell'anima malvagia antitetica all'anima buona, che invece è contrassegnata dalla σωφροσύνη (*Gorg.* 507a Ἡ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθὴ ... ἢ τοῦναντίον τῇ σώφρονι πεπονθυῖα κακὴ ἐστίν· ἦν δὲ αὕτη ἢ ἄφρων τε καὶ ἀκόλαστος). Nel *corpus* dioneo l'ἀκολασία ricorre come caratteristica di varie componenti della società, come p. es. donne, cittadini, demagoghi, sofisti, eunuchi. Nell'*or.* 2 Alessandro Magno dice al padre Filippo che gli ornamenti di un re devono consistere nelle armi del nemico con cui adornare i templi piuttosto che nei gioielli. Di questi ultimi il buon re non si deve vantare, le pietre preziose semmai costituiscono il trastullo di una fanciulla stolta o di una donna dissoluta (2.35 οὐ γὰρ βασιλέως τὰ τοιαῦτα φιλοτιμήματα οὐδαμῶς, ἀλλ' ἀνοήτου μὲν παίγνια κόρης, ἀκολάστου δὲ γυναικός). Nell'*or.* 3 l'ἀκολασία è caratteristica di parte del popolo: spetta al re saggio il compito di trasmettere la propria σωφροσύνη agli individui più incontinenti, rendendoli invece i più temperanti (3.7 ἢ δὲ σωφροσύνη καὶ τοὺς ἀκολαστοτέρους σωφρονεστέρους ποιεῖ). Sempre nell'*or.* 3 l'incontinenza è propria pure dei demagoghi: in un regime democratico degenerato, si assiste ad un impeto variopinto e multiforme della folla (cf. *Pol.* 10.4.3 ἢ τοῦ πλήθους φορά). Tale impeto è mosso dall'ignoranza e dall'impulsività della folla, la cui rabbia viene continuamente fomentata da demagoghi ἀκόλαστοι, proprio come il mare selvaggio è sconvolto da forti venti (3.49 ἢ δὲ ἐξῆς ποικίλη καὶ παντοδαπὴ φορά πλήθους οὐδὲν εἰδότος ἀπλῶς, ταραττομένου δὲ αἰεὶ καὶ ἀγριαίνοντος ὑπὸ ἀκολάστων δημαγωγῶν, ὥσπερ κλύδωνος ἀγρίου καὶ χαλεποῦ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν μεταβαλλομένου). Nell'*or.* 4 sono esempio di ἀκολασία anche i sofisti, i

quali, pur non sapendo dove andare, darebbero a un viandante indicazioni a destra e a manca in modo del tutto casuale, atteggiandosi da esperti. Essi si comportano come cani ignoranti e ἀκόλαστοι che nelle battute di caccia, pur non riuscendo a fiutare la pista giusta, con il loro guaire e con il loro atteggiamento fanno credere agli altri di saperlo (4.34 ὥσπερ αἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀκόλαστοι κύνες ἐν τῇ θήρᾳ μηδὲν ξυνεῖσαι μηδὲ γνωρίσασαι τὸ ἵχνος ἐξαπατῶσιν ἄλλας τῇ φωνῇ καὶ τῷ σχήματι, ὡς εἰδυῖαί τε καὶ ὀρώσαι). Una gran folla di ingenui è vittima di questo inganno dei sofisti (4.35 πολλὸν ὄχλον ἐνίοτε συνεπόμενον ἀνθρώπων ἡλιθίων), e dunque il sofista, quanto ad assenza di moderazione, in nulla differisce da un eunuco ἀκόλαστος (4.35 οὐδὲν διαφέρει σοφιστῆς ἄνθρωπος εὐνούχου ἀκολάστου). Infine nell'*or.* 23, *Il sapiente è felice*, Dione riconosce nell'ἀκολασία una natura esclusivamente umana, dal momento che essa, al pari sia degli altri vizi sia delle virtù, è il prodotto di quella razionalità di cui a differenza degli esseri umani gli animali sono sprovvisti. Solo l'uomo infatti può essere infelice o felice, stolto o saggio (23.5 μόνος τῶν ἄλλων ὁ ἄνθρωπος κακοδαίμων ἐστίν, ὥσπερ καὶ εὐδαίμων· ἐπεὶ τοι καὶ μόνος ἄφρων, ὥσπερ καὶ φρόνιμος). Perciò un cavallo, un leone, un maiale o qualsiasi altro animale non si potrà definire per natura ingiusto né dissoluto (23.5. οὔτε γὰρ ἄδικος οὔτε ἀκόλαστος εἶη ἂν ἵππος ἢ σῦς ἢ λέων).

ἀεὶ δ' ἂν παρὰ τῷ τοιούτῳ καταλάβοις "αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπήν ὄμαδόν τ' ἀνθρώπων": Il paragrafo è caratterizzato dalla presenza di tre citazioni omeriche di cui, come vedremo, Dione si serve quali termini di paragone per meglio illustrare la condizione di vita dell'ambizioso. Questo primo esametro è tratto da *Il.* 10.13: siamo all'inizio del canto X, tutti gli Achei sono andati a dormire tranne Agamennone, che invece è insonne per la preoccupazione e osserva la piana di Troia, udendo in lontananza il suono di flauti e di zupfidi, nonché voci provenienti dall'accampamento troiano. Evidentemente presso i Troiani v'è una festa, alla quale si contrappongono il riposo degli Achei e i pensieri di Agamennone che gli impediscono di dormire. Dione cita il medesimo verso anche nell'*or. 2, Sulla regalità II*, per presentare la differenza nei comportamenti fra Achei e Troiani: mentre i primi anche dopo aver riportato una vittoria rimangono tranquilli nel loro accampamento senza darsi ad eccessi, i secondi invece non appena pensano di aver conquistato un qualche vantaggio si mettono a festeggiare e per tutta la notte si ode il suono dei flauti e il tumulto della folla (2.53 εὐθὺς εἶναι δι' ὅλης τῆς νυκτὸς αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπήν ὄμαδόν τ' ἀνθρώπων). Queste due reazioni diverse di fronte a circostanze favorevoli sono l'una segno di virtù e l'altra di vizio (2.53 ὡς καὶ τοῦτο ἱκανὸν σημεῖον ἀρετῆς ἢ κακίας, οἷτινες ἂν ἐγκρατῶς τὰς εὐτυχίας ἢ τοῦναντίον μεθ' ὕβρεως φέρωσιν). Il v. 13 del canto X viene riportato anche nella *Poetica* di Aristotele, nell'ambito della trattazione della metafora, del cui uso si ha un esempio nell'esordio del medesimo canto. Aristotele ricorda l'incongruenza che emerge fra i vv. 1-3, in cui si dice che tutti gli altri dormivano tranne Agamennone, e il v. 13, che invece dimostra chiaramente che a non dormire erano anche i Troiani, dal momento che si udivano melodie di flauti e zupfidi provenienti dal loro campo. Peraltro lo Stagirita cita l'esordio del canto II dell'*Iliade*, in cui v'è una situazione analoga, ossia tutti dormono all'infuori di Zeus (*Poet.* 25.7.1461a τὸ δὲ κατὰ μεταφορὰν εἴρηται, οἷον "πάντες μὲν ῥα θεοὶ τε καὶ ἀνέρες εὐδον παννύχιοι". ἄμα δὲ φησιν "ἢ τοι ὅτ' ἐς πεδίον τὸ Τρωικὸν ἀθρήσειεν, αὐλῶν συρίγγων τε ὄμαδον"). Lo stesso Aristotele spiega che in realtà non v'è incongruenza dal momento che πάντες nel contesto significa 'tutti gli altri', inteso nel senso metaforico di 'molti' con esclusione di alcuni, e non nell'accezione di 'tutti quanti' (*Poet.* 25.7.1461a τὸ γὰρ πάντες ἀντὶ τοῦ πολλοὶ κατὰ μεταφορὰν εἴρηται). Ateneo invece riporta il v. 13 come esempio dell'usanza presso gli eroi di auli e zupfidi (*Athen.* 1.28 ἐχρῶντο δὲ καὶ αὐλοῖς καὶ σύριγγιν <οἱ> ἥρωες. ὁ γοῦν Ἀγαμέμνων "αὐλῶν συρίγγων τ' ἐνοπήν" ἀκούει), precisando però che Omero non introdusse mai tali strumenti nei simposi, nominando l'αὐλός solo in *Il.* 18.495, a proposito della scena delle nozze raffigurata sullo scudo di Achille. Inoltre il flauto viene attribuito da Omero ai barbari (quindi anche ai Troiani), come del resto dimostra lo stesso v. 13 del canto X. Nel suo studio dedicato alla lettura

e all'impiego dei poemi omerici nella Seconda Sofistica, e in particolare nei *corpora* di Dione di Prusa, Massimo di Tiro ed Elio Aristide, J.F. Kindstrand classifica le citazioni omeriche presenti in Dione in autorevoli, polemiche, esemplari, di confronto ed esornative (vd. Kindstrand 1973, 31-37). Lo studioso considera la menzione di *Il.* 10.13 nella nostra orazione come un esempio di citazione esornativa utilizzata per rendere più gradevole l'argomentazione, dal momento che, a suo avviso, non sembra esserci una connessione immediata fra la descrizione dell'accampamento dei Troiani e quella della casa del *δοξοκόπος*, anche se Kindstrand riconosce il confine talvolta labile fra citazioni puramente esornative e quelle che invece stabiliscono un più diretto legame fra i contesti omerico e dioneo (vd. Kindstrand 1973, 36-37). Secondo Dione quindi l'atteggiamento euforico dei Troiani che si concedono una notte di spensieratezza di fronte al volgere momentaneamente positivo degli eventi è un esempio di *hybris*, di smodato entusiasmo e presunzione. Anche in casa del *δοξοκόπος* si può udire la musica dei flauti e il chiasso della gente che prende parte alle continue feste che egli deve organizzare per poter destare l'attenzione del *πλήθος*. Ma se nell'*Iliade* il momento ricreativo dei Troiani dipendeva dagli eventi, per l'ambizioso la festa non rappresenta l'euforica celebrazione di un successo, ma piuttosto un'incombenza, un obbligo reiterato nei confronti del corpo sociale e un tentativo di conquista della *δόξα*.

παρὰ δὲ πλήθουσι τράπεζαι σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητήρων οἰνοχόοι φορέουσι: Il passo è una parafrasi dei vv. 8-10 del canto IX dell'*Odissea* (*Od.* 9.8-10 *παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι / σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητήρος ἀφύσσων / οἰνοχόος φορέησι καὶ ἐγχείη δεπάεσσι*). Per descrivere il banchetto dell'ambizioso Dione riadatta alcune delle parole usate da Odisseo nel suo elogio del convivio dei Feaci, dove, una volta mangiato e bevuto, è davvero un piacere udire il canto dell'aedo e ammirarne la maestria (vd. *Od.* 9.5-11). Le tavole imbandite di cibo d'ogni sorta e il vino attinto dai crateri sono caratteristiche che ritornano anche nella casa del *δοξοκόπος*, anzi sono componenti essenziali dei pranzi e delle cene che vengono offerti alla collettività, a quel *πλήθος* presso il quale è indispensabile godere di buona reputazione. La casa dell'ambizioso deve essere ricca come il palazzo di Alcinoo, che è luogo utopico dell'abbondanza e della felicità, impossibile nel mondo reale: nella dimora del re dei Feaci infatti vi sono muri di bronzo, porte d'oro e preziose suppellettili (*Od.* 7.81-102); i capi dei Feaci hanno perennemente a disposizione cibi e bevande (*Od.* 7.96-97) e sono nutriti da Zeus (*Od.* 7.49-50); v'è poi un grande giardino florido e rigoglioso con alberi i cui frutti non deperiscono mai né d'inverno né d'estate (*Od.* 7.112-132). Il passo omerico qui riportato da Dione viene citato anche da Plat. *Resp.* 3.390b, come esempio della poesia corrottrice delle menti dei giovani, dal momento che l'affermazione di Odisseo, secondo cui le cose migliori sono una tavola imbandita e del vino, non si presta certo a educare i giovani alla temperanza (*Resp.* 3.390a-b *ποιεῖν ἄνδρα τὸν σοφώτατον*

λέγοντα ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων, ὅταν "παρὰ πλείαι ὦσι τράπεζαι / σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσω / οἴνοχόος φορέησι καὶ ἐγχείη δεπάεσσι", δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέω;). Nella *Politica* Aristotele menziona i vv. 7-8 dello stesso passo epico come prova della necessità della musica nell'educazione dei giovani, in quanto attività da svolgere nei momenti d'ozio (*Pol.* 8.3.1338a διὸ καὶ τὴν μουσικὴν οἱ πρότερον εἰς παιδείαν ἔταξαν ... καὶ ἐν ἄλλοις δέ φησιν <ὁ> Ὀδυσσεὺς ταύτην ἀρίστην εἶναι διαγωγὴν, ὅταν εὐφραϊνομένων τῶν ἀνθρώπων "δαιτυμόνες δ' ἀνὰ δώματ' ἀκουάζονται ἀοιδοῦ / ἤμενοι ἔξειης"). I versi citati da Dione vengono menzionati due volte anche dal parassita in *Luc. Paras.* 10 per dimostrare che anche Omero, per bocca di Odisseo, riteneva la vita del parassita come l'unica felice e invidiabile (*Paras.* 10 ὁ γὰρ σοφὸς Ὀμηρος τὸν τοῦ παρασίτου βίον θαυμάζων ὡς ἄρα μακάριος καὶ ζηλωτὸς εἶη μόνος ... πάλιν γὰρ ἄξιον ἀναμνησθῆναι τῶν ἐπῶν ... "παρὰ δὲ πλήθωσι τράπεζαι / σίτου καὶ κρειῶν"). Come Luciano pure Ateneo considera l'elogio del banchetto di Alcinoo come dimostrazione di una visione edonistica della vita da parte del poeta epico, precursore di Epicuro, seppur riletta alla luce dell'opportunismo di Odisseo di conformarsi alle usanze dei Feaci per averne un tornaconto (*Athen.* 12.7.8 ὁ δὲ παρὰ τῷ Ὀμήρῳ Ὀδυσσεὺς ἠγεμῶν δοκεῖ γεγενῆσθαι Ἐπικούρῳ τῆς πολυθρυλήτου ἡδονῆς). Come s'è visto, varie sono le situazioni in cui è possibile citare un celebre passo omerico e vari sono anche gli usi che se ne possono fare per sostenere questa o quella argomentazione. Come rileva Drules 1998, 68 la retorica ai tempi della Seconda Sofistica raccomanda l'uso di citazioni poetiche, dal momento che esse contribuiscono alla piacevolezza e all'abbellimento del discorso. E Dione «met Homère à contribution pour étayer son discours, l'agrémenter ou l'illustrer» (Drules 1998, 68). Nel presente paragrafo l'oratore di Prusa si serve dei versi omerici per adattarli all'argomento della propria orazione: essi riferiti in maniera inedita e ironica al banchetto del δοξοκόπος ne esprimono bene l'abbondanza, ma quest'ultima per l'uditorio di Dione richiama implicitamente la dispendiosità delle risorse economiche profuse dall'ambizioso per rendere il tutto possibile.

"κνισῆεν δέ τε δῶμα περιστεναχίζεται αὐλῇ / ἤματα, νύκτας δ' αὖτε παρ' αἰδοίης ἀλόχοισιν" οὐδέποθ' εὐδουσιν, οὐδ' ἂν πάνυ πολλοὺς ὑποστορέσωνται τάπητας: Vengono qui citati i vv. 10-11 del canto X dell'*Odisea*, cui segue una personale variazione dionea del successivo v. 12, che crea un rovesciamento di significato, riadattando il testo omerico alle necessità dell'orazione. I vv. 10-11 sono tratti dalla descrizione del palazzo di Eolo: nella reggia di quest'ultimo situata nell'isola Eolia v'è ininterrottamente un banchetto a cui partecipano il dio e la sua famiglia. La casa è avvolta dal profumo del grasso delle carni cucinate ed essa, in una mescolanza di sensi olfattivi e uditivi, risuona nell'atrio: tale espressione si ritrova anche in *Od.*

10.454, a proposito della casa di Circe che risuona dei pianti dei compagni di Odisseo memori delle sventure patite per mare, e in *Od.* 23.146, riferita alla casa di Odisseo a Itaca che risuona dell'eco dei piedi di uomini e donne che vi danzano. Come rileva Kindstrand 1973, 36, i vv. 10-11 sono un esempio di citazione che stabilisce un confronto, dal momento che per mezzo di questi esametri Dione paragona la casa dell'ambizioso, perennemente avvolta da un'atmosfera conviviale, a quella di Eolo. Si tratta però di una similitudine che non coincide fino in fondo, poiché questi versi nel testo dioneo acquisiscono un significato del tutto nuovo e negativo. Infatti Dione non si limita a citare pedissequamente Omero, ma lo rielabora aggiungendo qualcosa di nuovo, variandolo e reinterpretandolo (vd. Kindstrand 1973, 37). Ciò che fa seguito alla citazione infatti è l'originale parafrasi dionea del v. 12. Mentre tale verso nell'*Odissea* completa il quadro idillico del palazzo di Eolo, aggiungendo che dopo il banchetto i figli del dio dormono accanto alle spose avvolti nelle coperte su letti intarsiati (*Od.* 10.12 εὕδουσ' ἔν τε τάπησι καὶ ἐν τρητοῖσι λέχεσσι), nella nostra orazione la parafrasi del verso ribalta le premesse in apparenza positive di convivialità e spensieratezza, e rivela che nella dimora del δοξοκόπος la situazione è totalmente opposta. Rispetto infatti ai luoghi felici e utopici, quali sono la corte di Alcinoo e la reggia di Eolo, nella realtà domestica del δοξοκόπος non v'è serenità e spensieratezza, e il padrone di casa non dorme affatto (è la tipica ἀγρυπνία dell'ambizioso già menzionata nel § 8), perché egli si chiede se il banchetto sia stato perfetto e all'altezza delle attese e quali siano le cose da migliorare.

ὥστε τοὺς γε φιλόπαιδας καὶ σφόδρα οἶμαι μακαρίζειν αὐτοὺς τοῖς φιλοδόξοις παραβάλλοντας, ὅταν αὐτοὶ μὲν ὄρτυγας ζητῶσιν ἢ ἀλεκτρούνα ἢ ἀηδόνιον, τοῖς δὲ ὀρώσιν ἀνάγκην οὖσαν Ἄμοιβέα ἢ Πῶλον ζητεῖν ἢ τῶν Ὀλυμπίασι νενικηκότων τινὰ πέντε μισθοῦσθαι ταλάντων: A trovarsi in una situazione migliore di colui che insegue la fama, oltre al ghiottone (di cui si è parlato nel § 8), è anche il pederasta, al quale basta offrire in dono delle quaglie, un gallo o un usignolo per conquistare i favori del giovane amato. Il δοξοκόπος, inserito così tra categorie ambigue, ma con una prospettiva ancora più negativa, deve invece rendere spettacolari le sue feste arricchendole delle figure più popolari come citaredi di bravura pari al famoso Amebeo, attori tragici del calibro di Polo o atleti vincitori dei Giochi di Olimpia. Poco importa se assumere queste persone costa parecchio (persino cinque talenti per un campione olimpico), quello che conta veramente nella prospettiva dell'ambizioso è stupire e far ammirare alla folla i propri beniamini, in modo tale da ottenere prestigio e visibilità.

Gli uccelli figurano, insieme anche ad altri animali, tra i doni offerti dagli amanti ai loro giovani amasi. Una ricca documentazione su questo motivo è offerta da Koch-Harnack 1983. Negli *Uccelli* di Aristofane il corifeo rileva come siano proprio uccelli dati in regalo come quaglia, porfirione, oca e gallo, a divenire armi di conquista amorosa (*Av.* 705-707 πολλοὺς δὲ καλοὺς ἀπομωμοκότας παῖδας πρὸς τέρμασιν ὄρας / διὰ τὴν ἰσχὺν τὴν ἡμετέραν διεμήρισαν ἄνδρες ἔρασταί, / ὁ μὲν ὄρτυγα δούς, ὁ δὲ πορφυρίων', ὁ δὲ χῆν', ὁ δὲ Περσικὸν ὄρνιν). In un'altra commedia aristofanea, il *Pluto*, cavalli e cani da caccia vengono menzionati da Cremilo come doni in cambio dei quali i fanciulli che non chiedono denaro si concedono ai loro innamorati (*Pl.* 156-157 αἰτοῦσιν οὐκ ἀργύριον οἱ χρηστοί ... / Ὅ μὲν ἵππον ἀγαθόν, ὁ δὲ κύνας θηρευτικῆς). Un epigramma dell'*Antologia Palatina* attesta l'uso come doni, oltre alla quaglia, anche di dadi e di una palla di pezza, esprimendo però con amarezza la loro scarsa efficacia (a differenza di ostriche e denaro) rispetto a un tempo (*AP* 12.44 Ἦν ὅτε παῖδας ἔπειθε πάλαι ποτὲ δῶρα φιλεῦντας / ὄρτυξ καὶ ῥαπτὴ σφαῖρα καὶ ἀστράγαλοι· / νῦν δὲ λοπὰς καὶ κέρμα· τὰ παίγνια δ' οὐδὲν ἐκεῖνα / ἰσχύει. ζητεῖτ' ἄλλο τι, παιδοφίλοι).

Amebeo era un famoso citaredo della metà del III secolo a.C. (vd. O. Crusius, *RE* 1 [1894], s.v. *Amoibeus*, nn. 2-3, coll. 1872-1873). In *Plut. Arat.* 17 si riporta che Antigono occupò a sorpresa l'Acrocorinto mentre Amebeo si esibiva nel teatro cittadino. In *Plut. An virt. doc. poss.* 443a Zenone, assistendo a una sua *performance*, esortò i propri allievi ad ascoltare l'armonia con la quale il citaredo sapeva padroneggiare lo strumento musicale. Eliano nella *Varia Historia* riporta la diceria sulla presunta astinenza sessuale del musicista nei giorni in cui doveva esibirsi (*Ael. VH* 3.30 Ἄμοιβεὺς ὁ κιθαρῶδὸς ἐλέγετο καὶ γυναῖκα ὠραιότατην ἔχων μὴ ὁμιλεῖν αὐτῇ).

Ateneo elogia la bravura del cantore (chiamato anch'egli Amebeo) presente al banchetto nei *Deipnosophisti* al punto da considerarlo per nulla inferiore all'Amebeo vissuto secoli prima. Ateneo inoltre riporta l'aneddoto riferito da Aristea in un suo scritto sui citaredi, secondo il quale Amebeo, che viveva ad Atene nei pressi del teatro, riceveva per una esibizione in pubblico un talento al giorno (Athen. 14.17 ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδὲν ἐλάττων εἶναι νομίζεται τοῦ παλαιοῦ Ἀμοιβέως, ὃν φησιν Ἀριστέας ἐν τῷ περὶ Κιθαρωδῶν ἐν Ἀθήναις κατοικοῦντα καὶ πλησίον τοῦ θεάτρου οἰκοῦντα, εἰ ἐξέλθοι ἀσόμενος, τάλαντον Ἀπτικὸν τῆς ἡμέρας λαμβάνειν).

Polo era un celebre attore tragico di Egina vissuto alla fine del IV secolo a.C., allievo di Archia di Turii (vd. Plut. *Dem.* 28). Come afferma Arriano in Stob. 4.33.28, si interessò ai drammi sofoclei, interpretando Edipo in ambo le versioni di re e di mendicante. Recitò anche il ruolo di Elettra nell'omonima tragedia, utilizzando come oggetto di scena l'urna contenente realmente le ceneri del figlio da poco morto, rendendo così incredibilmente realistico e denso di *pathos* il dolore di Elettra di fronte a quelli che lei crede essere i resti del fratello Oreste (vd. Aul. Gel. 6.5). In un aneddoto riferito da Plut. [*Vit. dec. orat.*] 848b Polo dice a Demostene di aver guadagnato un talento per due giorni di lavoro ([*Vit. dec. orat.*] 848b Πώλου δέ ποτε τοῦ ὑποκριτοῦ πρὸς αὐτὸν εἰπόντος, ὅτι δυσὶν ἡμέραις ἀγωνισάμενος τάλαντον λάβοι μισθόν). Sulla scorta di Eratostene e Filocoro, Plut. *An sen. resp. ger.* 785b riporta che all'età di settant'anni Polo comparve in ben otto tragedie rappresentate nel giro di quattro giorni (vd. O'Connor 1908, 128-130).

A proposito dei cinque talenti necessari per ingaggiare un vincitore di Olimpia di cui parla Dione, Jones 1978, 110 ricorda che tale somma corrispondeva all'incirca a un quarto di milione di sesterzi, una cifra che si riscontra nelle iscrizioni recanti i costi degli spettacoli in varie parti dell'impero romano. P. es. a Cartagine, attorno al 133 o 138 d.C. circa, furono spesi ben duecentomila sesterzi per organizzare quattro giorni di *ludi* con gladiatori e pantere nell'anfiteatro (*ILAf* 390 = *ILS* 9406; vd. Duncan-Jones 1974, 104, 245-246). Citaredi e attori dunque venivano pagati profumatamente e, specialmente se si trattava di artisti di punta quali Amebeo e Polo, un talento era lo stipendio minimo di uno o due giorni di *performance*. Il prezzo già elevato aumentava ulteriormente, raggiungendo la cifra di cinque talenti, se ci si rivolgeva a una notorietà dello sport. Regalare al pubblico la possibilità di ammirare i propri idoli per essere a propria volta ammirati e inseriti nel novero delle celebrità e dei personaggi insigni valeva, per chi se lo poteva permettere, molto più di qualsiasi cifra esorbitante.

καὶ αὐτοὶ μὲν ἓνα τὸν παιδαγωγὸν ἢ τὸν ἀκόλουθον ἐγάστρισαν· οἱ δὲ ἂν μὴ τοῦλάχιστον ἑκατὸν τῆς ἡμέρας πολυτελῶς ἐστιάσωσιν οὐδὲν αὐτοῖς ὄφελος: Non solo il δοξοκόπος deve fare regali assai più costosi rispetto al φιλόπαις, ma anche deve offrire da

mangiare a molte persone (perlomeno cento al giorno) se vuole trarne un qualche vantaggio, laddove invece al pederasta basta saziare lo stomaco di una sola persona, ossia quello del pedagogo o del servitore del fanciullo.

Il pedagogo era in genere uno schiavo, semplice sorvegliante o insegnante privato del fanciullo, che trascorreva con quest'ultimo molto tempo, accompagnandolo e assistendolo anche a scuola durante le lezioni, rivestendo quindi un ruolo importante nell'educazione del ragazzo (vd. Buffière 1980, 557). In Plat. *Symp.* 183c si afferma che ad Atene i pedagoghi ricevevano come disposizione dai padri dei fanciulli quella di non permettere che i παῖδες parlassero con i loro amanti. Se ciò fosse avvenuto i fanciulli sarebbero stati scherniti dai loro compagni e coetanei (*Symp.* 183c ἐπειδὴν δὲ παιδαγωγούς ἐπιστήσαντες οἱ πατέρες τοῖς ἐρωμένοις μὴ ἐῶσι διαλέγεσθαι τοῖς ἐρασταῖς, καὶ τῷ παιδαγωγῷ ταῦτα προστεταγμένα ἦ, ἡλικιωται δὲ καὶ ἐταῖροι ὀνειδίζουσιν ἐάν τι ὀρώσιν τοιοῦτον γιγνόμενον), tuttavia poi (Plat. *Symp.* 183d-184a) si precisa che gli amati possono compiacere gli ἐρασταί meritevoli, evitando però di concedersi a loro subito.

τοῖς μὲν οὖν κάμνουσιν ἡσυχίας προνοοῦσιν οἱ θεραπεύοντες, ὅπως καθεύδωσι· τοῖς δὲ δοξοκόποις, ὅταν ἡσυχίας τυγχάνωσι, τότε μάλιστα ὕπνος οὐκ ἔπεισιν: I servi hanno il compito di assistere il loro padrone specialmente quando è malato e garantirgli quella tranquillità necessaria per potersi riposare e guarire. Ma ciò non vale per l'ambizioso. Nonostante egli possa essere ricco e disporre di schiavi al suo servizio, a nulla vale la loro premurosa assistenza, dal momento che la δοξοκοπία non gli dà mai un attimo di tregua e gli toglie il sonno. Dione quindi insiste nuovamente sul tema dell'ἀγρυπνία di chi ricerca la fama, per il quale vd. *supra*, commento §§ 8, 10.

οἱ μὲν οὖν χρημάτων ἢ γένους ἐπιτυχόντες ἢ τινος τῶν τοιούτων ἢ σώματος εὐτονίας ἢ λαλιὰν γοῦν περιποιησάμενοι, καθάπερ ἐπτερωμένοι μόνον οὐ κατ' ἄστρον φέρονται, δημαγωγοί τε καὶ ξεναγοὶ καὶ σοφισταὶ λεγόμενοι, δῆμους καὶ σατράπας καὶ μαθητὰς θηρεύοντες: Dione in questo paragrafo definisce nel dettaglio chi sono dunque i δοξοκόποι. Un primo gruppo è costituito da coloro che nel cammino verso la fama sono facilitati da caratteristiche e qualità che sono in loro innate o frutto della fortuna: ricchezza, nobiltà di stirpe, vigore fisico, abilità retorica. A differenza dell'uomo comune, costoro sono avvantaggiati e possono servirsi di queste qualità come di vere e proprie armi per conquistare la δόξα. Chi può sfoggiare ricchezze, nobiltà o una loquela suadente è il demagogo (δημαγωγός), il quale ha nel mirino il favore del *demos*. Chi può vantarsi della propria prestanza fisica è il comandante di truppe mercenarie (ξεναγός), il cui obiettivo sono i satrapi. Ad essere famoso per il proprio eloquio è invece il sofista (σοφιστής) che mira a persuadere i propri discepoli.

Come rileva Desideri 1978, 250 n. 59, questo passo è l'unico, all'interno del *corpus* dioneo, nel quale compare lo schema completo dei tre tipi di rapporto di corruzione: i demagoghi corrompono il popolo, i capi mercenari i satrapi, i sofisti i discepoli. La sola serie dei corruttori compare nell'*or.* 4, dove però ξεναγός diviene termine spregiativo che definisce sia i sofisti sia i demagoghi (4.132 ξεναγοὶ γὰρ καὶ σοφισταὶ καὶ δημαγωγοί), come pure i trattati dei primi e le azioni politiche dei secondi non sono altro che cose mostruose e irrazionali simili ai Centauri (4.131 θαυμαστὰ δὲ καὶ ἄλογα, προσεικότα τοῖς Κενταύροις, δημαγωγῶν τινων πολιτεύματα καὶ ξυγγράματα σοφιστῶν). L'uso in senso metaforico dei Centauri per indicare i sofisti ciarlatani dediti alla politica, con la quale sarebbe meglio che essi non avessero niente a che fare, è già presente in Plat. *Pol.* 291a. Nell'*or.* 77/78 capi mercenari, demagoghi e sofisti sono quel genere di persone che si vantano delle loro capacità nei teatri, presso i discepoli e nelle tende dell'accampamento (77/78.27 πολλοὺς ἰδεῖν ἔστι τῶν οἰόμενων εἶναι μακαρίων, ξεναγούς τινας καὶ δημαγωγούς καὶ σοφιστάς, ἐν θεάτροις καὶ παρὰ τοῖς μαθηταῖς καὶ κατὰ σκηνὰς ἐντὸς στρατοπέδου μεγαλαυχουμένους). Ma se un solo uomo li assale, essi scappano immediatamente da vili, dimostrando di non valere nulla, neanche rispetto a quel singolo individuo (77/78.27 τοὺς δὲ αὐτοὺς τούτους ἐνὸς ἀνθρώπου κατατρέχοντος καὶ διώκοντος προτροπάδην φεύγοντας, ξύμπαντας οὐ φαινομένους ἐκείνου ἀξίους). Le figure corruttibili compaiono invece nell'*or.* 33, dove Dione, rivolgendosi agli abitanti di Tarso, precisa di non essere certo il genere di persona che si serve di quel linguaggio adulatorio, ingannevole e seducente spesso usato per convincere popoli, satrapi e tiranni (33.14 μὴ ζητεῖτε παρὰ τοῦ τοιούτου μηδεμίαν

θωπείαν μηδὲ ἀπάτην, μηδὲ τὸν δεξιὸν ἐκείνου καὶ προσηνῆ λόγον, ὃς δὴ μάλιστα διατρίβει περὶ δῆμους καὶ σατράπας καὶ τυράννους).

Questi tre esempi di δοξοκόποι, che a differenza dell'individuo comune possono contare su risorse come nobiltà, ricchezza, forza fisica e arte retorica, sono di molto agevolati in quello che è un vero e proprio volo verso la δόξα, e per poco essi non sono trasportati fino alle stelle. La metafora del volo del δοξοκόπος, che già era stata utilizzata da Dione nel § 8 mediante l'aggettivo μετέωρος, ricompare qui con la vivida immagine offerta dal volare verso le stelle. Notevoli sono i punti di contatto con il *Sulla regalità IV* di Dione, in cui anche il *daimon* φιλότιμος è dotato di fragili ali e accostato perciò ad Icaro (vd. *supra*, commento § 8). Significativo è nel nostro passo l'uso da parte di Dione del passivo di φέρω per indicare che il movimento dell'ambizioso non è controllato da quest'ultimo ma piuttosto subito, con tutte le conseguenze del caso. La stessa passività emerge pure nel *Sulla regalità IV* e caratterizza, oltre al volo del già ricordato Icaro, anche il movimento vorticoso cui è condannato Issione: quest'ultimo infatti, legato alla ruota, è paradigma dei continui rivolgimenti della δόξα che l'ambizioso deve subire (vd. Berardi 1998, 52-53). Quello a cui è costretto Issione è un movimento violento e inevitabile (4.123 τῆ τοῦ Ἰξίου χαλεπῆ καὶ βιαίῳ φορᾷ τε καὶ ἀνάγκη) che non fa che ribadire un motivo su cui Dione insiste molto nell'*or.* 4, ripetendo spesso il verbo φέρω e il sostantivo φορά (vd. Berardi 1998, 53 n. 49).

Il termine δημαγωγός nasce inizialmente per indicare in senso positivo l'uomo politico che guida il popolo, come Cleone o Pericle, passando poi ad assumere l'accezione negativa di 'leader of the mob' (vd. *LSJ* s.v. δημαγωγός). Particolarmente sprezzante è il giudizio che del demagogo dà Aristotele nella *Politica*, definendolo adulatore del *demos* (*Pol.* 5.9.1313b ἔστι γὰρ ὁ δημαγωγός τοῦ δήμου κόλαξ). Anche in Dione il termine è generalmente usato in senso negativo (vd. Desideri 1978, 250 n. 58): p. es. nell'*or.* 2, l'autore allude a Tersite descrivendolo come un demagogo che si oppone ad Agamennone e ad Achille e incita l'assemblea degli Achei a ritornare alle navi e a fuggire da Troia (2.22 δημαγωγοῦ τινος ἐπαναστάντος αὐτοῖς καὶ παράξαντος τὴν ἐκκλησίαν, τὸ πλῆθος ὄρμησεν ἐπὶ τὰς ναῦς, καὶ παραχρῆμα ἐμβάντες ἐβούλοντο φεύγειν). In Dio Chrys. 3.49, i demagoghi sono definiti ἀκόλαστοι, ossia incontinenti (vd. *supra*, commento § 9). Nell'*or.* 56, *Agamennone o sulla regalità*, si rileva che Agamennone, prima di prendere ogni decisione, ritenne sempre utile consultarsi con Nestore e gli altri anziani. Al contrario, molti demagoghi non esitano a presentare all'assemblea popolare decreti senza che questi siano stati prima esaminati dal consiglio (56.10 οἱ δὲ πολλοὶ τῶν δημαγωγῶν ἀπροβούλευτα ψηφίσματα οὐκ ὀκνοῦσιν εἰς τὸν δῆμον εἰσφέρειν). Secondo Desideri 1978, 250 n. 58, una eccezione al significato negativo di δημαγωγός è data dall'*or.* 34, in cui è lo stesso Dione a presentarsi come tale agli abitanti di Tarso (34.38 καὶ αὐτὸς ἀφ' ἧς ἐπεδήμησα ἡμέρας ὑμῖν γέγονα δημαγωγός), distinguendosi dai demagoghi effimeri e di breve durata (34.37 ἐφημέρων

τούτων καὶ πρὸς ὀλίγον δημαγωγῶν). Tuttavia H.L. Crosby preferisce vedere in ciò una operazione ironica e umoristica da parte dell'oratore, volta ad accattivarsi la simpatia dell'uditorio (vd. Cohoon-Crosby 1940, 372-373 n. 1). Al pari di Cohoon 1939, 292-293 n. 2, Desideri ritiene che il termine sia usato senza un senso negativo nell'*or.* 22, *Sulla pace e sulla guerra*, dove il sostantivo compare nell'accezione neutra originaria, riferito ai *leaders* Pericle, Tucidide (non lo storico ma la guida del partito aristocratico), Temistocle, Clistene e Pisistrato (22.1 Περικλῆς καὶ Θουκυδίδης Ἀθηναῖοι καὶ Θεμιστοκλῆς ἔτι πρότερον καὶ Κλεισθένης καὶ Πεισίστρατος, ἕως ἔτι ῥήτωρ καὶ δημαγωγὸς ἠνείχετο καλούμενος).

L'immagine dei capi mercenari che corrompono i satrapi è da leggere come «un'allusione ai rapporti talvolta ambigui fra comandanti di legione e governatori» delle province imperiali (Desideri 1978, 250 n. 59). Lo studioso infatti, sulla scorta di Bowie 1970, 33 che menziona Philostr. *VS* 1.524, ricorda la consuetudine di usare σατράπης come termine greco corrispondente per indicare il governatore provinciale, stabilendo così un parallelismo fra impero romano e impero persiano, che implica quindi un accostamento dell'imperatore al Gran Re. Mason 1974, s.v. σατράπης conferma questo uso del termine, citando anche l'*Euboico o cacciatore* di Dione, dove le case e i banchetti dei ricchi (privati cittadini, satrapi, re) che il protagonista dice di aver frequentato sono una probabile allusione ai rapporti dell'autore con l'*establishment* imperiale (7.66 πλουσίων οἰκίας τε καὶ τραπέζας ἠπιστάμην, οὐ μόνον ἰδιωτῶν, ἀλλὰ καὶ σατραπῶν καὶ βασιλέων).

Il termine σοφιστής indica in origine chi eccelle in un'arte (sia esso un indovino, un cantore, un poeta, un oratore) o una persona saggia. A partire dalla metà del V secolo a.C. designa il maestro di grammatica, retorica, politica e matematica che impartisce lezioni a pagamento, come Prodicco, Gorgia e Protagora (vd. Xen. *Mem.* 1.6.13 τὴν σοφίαν τοὺς ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ἀποκαλοῦσιν). Il sostantivo assume poi il valore negativo di 'ciarlatano', 'imbrogliante'. In Ar. *Nu.* 331 si dice che i sofisti sono alimentati dalle nuvole, le quali sono simbolo potente della reale inconsistenza dei loro precetti (*Nu.* 331 πλείστους αὐταὶ βόσκουσι σοφιστὰς). Il sofista dunque non ha sapienza ma è un mero imitatore del σοφός (Plat. *Soph.* 268c μιμητὴς δ' ὢν τοῦ σοφοῦ). Come rileva Gangloff 2006, 104 n.16, nel *corpus* dioneo σοφιστής ha in genere un'accezione fortemente negativa, e la sua caratteristica principale è la ricerca sfrenata della fama: nell'*or.* 4 il sofista è un esempio di *daimon* φιλότιμος (vd. 4.33, 131, 132). In Dio Chrys. 8.33 Prometeo è considerato un sofista che si riempie d'orgoglio quando è lodato, per poi sgonfiarsi miseramente se viene criticato (vd. *supra*, commento § 4). La figura di Prometeo sofista ritorna nell'omonimo dialogo di Luciano di Samosata, dove è messa in luce la sua straordinaria loquela (*Prom.* 4 πανουργότατος ἐν τοῖς λόγοις). Nell'*Olimpico* (*or.* 12), compare l'immagine dei sofisti che si alzano in volo grazie alla δόξα e ai loro μαθηταί (12.5 σοφιστὰς, δόξη καὶ

μαθηταῖς ἐπαιρομένους οἶον περοῖς). Che l'aver molti discepoli rechi una certa fama è espresso nel *Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus* di Plutarco in riferimento a Teofrasto (*Quomodo quis suos in virt. sent. profect.* 78a Θεόφραστον ἐπὶ τῷ πολλοὺς ἔχειν μαθητὰς θαυμαζόμενον). Nell'*or.* 32 i sofisti sono associati a quell'abbondanza di adulatori e imbroglioni presenti ad Alessandria (32.11 ἀφθονία δὲ κολάκων καὶ γοήτων καὶ σοφιστῶν). Nell'*or.* 54, *Su Socrate*, a proposito dei sofisti Ippia, Gorgia, Polo e Prodicò, si ricorda le molte ricchezze da essi accumulate al servizio di città, re e privati cittadini (54.1 χρήματα πολλὰ συνέλεξαν, δημοσίᾳ τε παρὰ τῶν πόλεων καὶ παρὰ δυναστῶν τινῶν καὶ βασιλέων καὶ ἰδιωτῶν), pronunciando discorsi che non avevano alcun senso ma che nondimeno consentivano loro di far soldi e di compiacere gli ingenui (54.1 ἔλεγον δὲ πολλοὺς μὲν λόγους, νοῦν δὲ οὐκ ἔχοντας οὐδὲ βραχύν· ἀφ' ὧν ἔστιν οἶμαι χρήματα πορίζειν καὶ ἀνθρώπους ἡλιθίους ἀρέσκειν). Ma, come risulta dall'*or.* 35, *A Celene di Frigia*, è proprio per la necessità di essere graditi al proprio pubblico che essi riproducono i pensieri di quest'ultimo (35.8 καὶ τοὺς σοφιστὰς ἀνάγκη τὴν διάνοιαν τῶν ἀκροατῶν ἀναλαβεῖν).

Il verbo θηρεύω ('cacciare'), già presente nel § 9, compare qui per la seconda volta. Mentre nel § 9 l'oggetto della caccia era la δόξα (vd. *supra*, commento § 9), qui Dione scende nello specifico, indicando quali sono le prede che per i demagoghi, i capi mercenari e i sofisti sono veicolo di δόξα. Catturare il *demos* è per il demagogo fonte di consenso e di fama, lo stesso dicasi per lo ξεναγός, che corrompendo un satrapo diviene molto influente, e per il sofista, che si arricchisce e diventa famoso con l'aumentare dei suoi μαθηταί. Ma la caccia che praticano questi δοξοκόποι è solo apparente, perché il cacciatore finisce in realtà per essere schiavo delle idee, dei pensieri, dei gusti e dei capricci delle sue stesse prede.

τῶν δὲ ἄλλων ἕκαστος τῶν μηδεμίαν χορηγίαν ἔχόντων, ὑπὸ δὲ τῆς αὐτῆς νόσου κρατουμένων, περιέρχεται πρὸς ἕτερον ζῶν καὶ τί περὶ αὐτοῦ λέγει τις φροντίζων, κἂν μὲν εὐφημήσῃ τις, ὡς οἶεται, μακάριος καὶ φαιδρός, εἰ δὲ μὴ, ταπεινός τε καὶ κατηφῆς καὶ τοιοῦτον αὐτὸν εἶναι νομίζων ὁποῖον ἂν εἴπῃ τις: Dopo aver trattato dei δοξοκόποι che già in partenza dispongono di mezzi utili per conquistare la fama (nobiltà, ricchezza, vigore fisico, *techne* retorica), Dione ora parla di un altro tipo di δοξοκόπος, ossia l'uomo comune. Quest'ultimo rispetto alle altre tre figure ambiziose non ha alcuna abbondanza di beni (χορηγία) ma soffre della stessa malattia, ossia è vittima di δοξοκοπία (sulla ricerca della δόξα intesa come νόσος vd. *supra*, commento § 2). A causa di tale morbo se ne va in giro e vive preoccupato di sapere quello che gli altri dicono di lui. Sono le dicerie della gente a definire la natura di questo individuo: se le persone parlano bene di lui, egli si considera felice e sereno, in caso contrario egli si sente umiliato e misero. La conseguenza più evidente della δοξοκοπία per l'uomo comune è quindi

la perdita della propria autonomia di pensiero e il controllo da parte degli altri del proprio stato d'animo e, in ultima analisi, del proprio stesso essere.

Il termine *χορηγία* indicava in origine l'incarico di sostenere le spese per il coro in occasione di una rappresentazione tragica. Qui vale invece 'abundance of external means', 'fortune' (vd. *LSJ* s.v. *χορηγία*). Nel nostro passo il termine racchiude in sé le già menzionate ricchezza, nobiltà, prestanza fisica e abilità retorica. In Aristot. *EN* 10.8.1178a si rileva che anche la virtù dell'intelletto ha bisogno dei beni esteriori, anche se in misura minore rispetto alla virtù etica (*EN* 10.8.1178a δόξειε δ' ἂν καὶ τῆς ἐκτὸς χορηγίας ἐπὶ μικρὸν ἢ ἐπ' ἔλαττον δεῖσθαι τῆς ἠθικῆς). Mentre infatti per chi è liberale le ricchezze sono necessarie proprio per poterle distribuire, o per chi è coraggioso è indispensabile la forza, o per chi è assennato la possibilità di agire liberamente, invece per il filosofo dedito alla vita contemplativa l'ἐκτὸς χορηγία non sarebbe necessaria, se non fosse per il fatto che egli ha deciso di vivere relazionandosi con gli altri uomini e perciò ha scelto di compiere ciò che è conforme alla virtù (vd. Aristot. *EN* 10.8.1178a-b).

Riguardo al preoccuparsi di quello che pensano e dicono di noi gli altri, utile è l'insegnamento di Epitteto che nel *Manuale* esorta invece a sopportare le critiche e gli insulti, e ad agire senza mai curarsi dell'opinione altrui: p. es. in *Ench.* 35 si raccomanda di compiere alla luce del sole un'azione che si reputa giusta senza il timore di essere rimproverati, dato che solo a torto può essere biasimato un retto agire (*Ench.* 35 μηδέποτε φύγης ὀφθῆναι πράσσων αὐτό, κἂν ἀλλοῖόν τι μέλλωσιν οἱ πολλοὶ περὶ αὐτοῦ ὑπολαμβάνειν ... τί φοβῆ τοὺς ἐπιπλήξοντας οὐκ ὀρθῶς;). Quando qualcuno tratta male o parla male di qualcun altro, lo fa seguendo la propria opinione: se questa è sbagliata ad essere danneggiato non è chi è criticato ma chi critica (*Ench.* 42 Ὅταν σέ τις κακῶς ποιῆ ἢ κακῶς λέγῃ, μέμνησο, ὅτι καθήκειν αὐτῷ οἰόμενος ποιεῖ ἢ λέγει ... εἰ κακῶς αὐτῷ φαίνεται, ἐκεῖνος βλάπτεται, ὅστις καὶ ἐξηπάτηται). In *Diss.* 3.24.114, nell'affermare che la vera libertà e felicità consiste nell'essere pronti a sottomettersi al volere di Dio fungendo da esempio per gli altri, Epitteto rileva che in tal caso non ha alcun senso preoccuparsi di quello che possa accadere, né di dove ci si trovi e con chi, né dell'opinione altrui (*Diss.* 3.24.114 εἰς τοιαύτην ὑπηρεσίαν κατατεταγμένος ἔτι φροντίζω, ποῦ εἰμι ἢ μετὰ τίνων ἢ τί περὶ ἐμοῦ λέγουσιν;).

Nella prospettiva dell'ambizioso sono quindi le parole a definire la natura di un individuo. Del resto l'obiettivo del discorso sofistico e della logologia è quello di produrre l'essere e di far sì che sia la realtà esterna a conformarsi al dire, al contrario dell'ontologia, dove la parola ha come funzione quella di commemorare l'essere e di dirlo (vd. Cassin 2002, 51-58). Celebre paradigma di questa potenza della parola è il personaggio di Elena, protagonista dell'omonimo *Encomio* di Gorgia (vd. *infra* commento § 17), la quale «è ciò che se ne dice» (Cassin 2002, 59). Si tratta di un personaggio duplice, colpevole e innocente a seconda del discorso che si vuol tenere. La voce della

stessa Elena sa produrre l'essere e diviene simbolo della discorsività sofisticata: in Hom. *Od.* 4.271-289 essa chiama uno a uno per nome gli Achei nascosti nel cavallo di legno imitando alla perfezione le voci delle spose degli eroi greci (vd. Cassin 2002, 58-63).

I termini qui utilizzati per indicare gli opposti stati d'animo del δοξόκοπος in caso di lode (μακάριος καὶ φαιδρός) o di biasimo (ταπεινός καὶ κατηφής) riflettono nuovamente il contrasto tra alto e basso, ossia tra l'esaltazione che possono recare gli elogi e la depressione in cui fanno precipitare i rimproveri. Ciò che sta in alto, oltre a trovarsi in una dimensione felice e vicina agli dei (come sottolinea l'aggettivo μακάριος, il cui uso sarcastico da parte di Dione in riferimento agli uomini è sottolineato da Desideri 1978, 353 n. 36), è vicino al sole, quindi è lucente e splendido, come testimonia l'uso dell'aggettivo φαιδρός. Invece il termine κατηφής ('downcast eyes', 'downcast', vd. *LSJ* s.v. κατηφής) designa chi ha gli occhi rivolti verso il basso in segno di abbattimento, umiliazione e vergogna. In Hom. *Od.* 24.432 Eupite, padre di Antinoo, in preda al dolore per l'uccisione del figlio per mano di Odisseo, esorta gli altri parenti dei proci a vendicarsi immediatamente, altrimenti saranno per sempre disonorati (*Od.* 24.432 ἢ καὶ ἔπειτα κατηφέες ἐσσόμεθ' αἰεί). Se non si guarda verso l'alto, allora non si guarda nemmeno verso la luce ma piuttosto verso le tenebre: un altro significato di κατηφής è infatti quello di 'oscuro' (cf. p. es. *AP* 9.658). Altrove in Dione troviamo il sostantivo κατήφεια, riferito nell'*or.* 11 allo scoramento presente nell'accampamento acheo dinnanzi all'*impasse* della guerra contro Troia (11.85 τὴν ἐν τῷ στρατοπέδῳ κατήφειαν).

Come si è già visto, le ali dell'ambizioso, simbolo della volubilità delle opinioni, sono sempre precarie, ed egli può precipitare con la stessa rapidità con cui ha spiccato il volo. E così il δοξόκοπος finirà abbattuto a terra, trovandosi in una dimensione bassa e infima, fonte di umiliazione e di una vergogna che, come suggerisce l'etimologia di κατηφής, fa abbassare anche gli occhi.

καὶ δίαιταν μὲν ἢ δίκην ἂν ἔχη πρὸς τινα, οὐκ ἀξιόι τὸν διαιτητὴν ἢ τὸν δικαστὴν τοῖς τυχοῦσι προσέχειν μάρτυσιν, αὐτὸς δ' ὑπὲρ ἑαυτοῦ πάντας ἀξιόχρεως ἡγείται: Qualora l'ambizioso sia sottoposto ad un arbitrato o a un processo, egli, preso dalla paura di essere condannato, si difenderà dalle accuse sostenendo che i testimoni sono presi a caso, quindi inaffidabili. Ma se si tratta di trovare dei testimoni che possono difenderlo, allora il δοξόκοπος opportunisticamente riterrà chiunque credibile agli occhi della corte.

Il termine δίαιτα, che ha anche i significati di 'modo di vivere' e 'residenza', qui vale 'arbitrato', indica cioè un procedimento legale in cui le parti in causa (in genere privati) si rivolgevano ad un arbitro (διαιτητής) che fungesse da mediatore o risolvesse una disputa esprimendo una decisione vincolante (vd. Dem. 27.1; 59.47). Di frequente v'era più di un arbitro,

dal momento che ciascuna delle due parti ne nominava uno di sua fiducia. I due arbitri designati si accordavano poi per la nomina di un terzo. Ad Atene i *δαιτηταί* si occupavano dei procedimenti preliminari nei casi di dispute di proprietà in cui la somma di denaro contesa superasse le dieci dracme. (vd. G. Thür, *BNP* 4 [2004], s.v. *Diaitetai*, col. 346). La figura dell'arbitro è simbolo di imparzialità e le sue decisioni vanno rispettate: nell'*or.* 11 Dione sottolinea come sia consuetudine che chi abbia ricevuto un verdetto negativo da un *δαιτητής* non consideri mai quest'ultimo un nemico (11.13 οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ὃς ἂν ἐπιτρέψῃ δίκαιταν, ἐχθρὸν ἡγέεται τὸν δαιτητήν, ἐὰν μὴ δικάσῃ καθ' ἑαυτόν).

Il sostantivo *δίκη* in senso stretto indica la causa privata (specialmente ad Atene è contrapposto a *γραφή*, che designa la causa pubblica), anche se esso in senso generico può riferirsi ad entrambi i tipi di cause (vd. G. Thür, *BNP* 4 [2004], s.v. *Dike*, 2, coll. 416-417). Ogni cittadino maschio dai trent'anni in su e dalla condotta irrepreensibile poteva registrarsi come *δικαστής*. Perciò il termine più che con 'giudice' sarebbe da tradurre con 'giurato' (vd. G. Thür, *BNP* 4 [2004], s.v. *Dikastes*, col. 414). A proposito di *δίκαιτα* e di *δίκη*, Aristotele nella *Retorica* confronta i due termini alla luce della riflessione su legge scritta e legge non scritta. Ciò che è equo pur non seguendo alla lettera la legge viene definito *ἐπιεικὲς*, come p. es. il comportamento dell'arbitro che nel dare un giudizio considera ciò che pur non rientrando nel *νόμος* è ragionevole, e per questo viene spesso preferito al giudice, il quale invece prende in esame solo ciò che fa riferimento alla legge scritta (*Rhet.* 1.13.1374b καὶ τὸ εἰς δίκαιταν μᾶλλον ἢ εἰς δίκην βούλεσθαι ἰέναι· ὁ γὰρ δαιτητῆς τὸ ἐπιεικὲς ὀρᾷ, ὁ δὲ δικαστῆς τὸν νόμον καὶ τούτου ἕνεκα δαιτητῆς εὐρέθη, ὅπως τὸ ἐπιεικὲς ἰσχύῃ).

L'atteggiamento ipocrita del *δοξοκόπος* coinvolto in un arbitrato o in una causa si esprime dunque in maniera duplice: da un lato, nella costante preoccupazione che nessuno lo danneggi intentandogli un processo e servendosi di testimoni; dall'altro, nel considerare, al contrario, attendibili quei testimoni che possono difenderlo, indipendentemente dal fatto che essi dicano la verità o il falso. Nella prospettiva dell'ambizioso quindi la *δόξα* diventa più importante dell'*ἀλήθεια*.

τί δὴ κακοδαιμονέστερον ἀνθρώπων ἐπ' ἄλλοις κειμένων καὶ τὸν ἀπαντῶντα κύριον ἐχόντων, πρὸς ὃν αἰεὶ βλέπειν ἀνάγκη καὶ σκοπεῖν τὸ πρόσωπον ἐκάστου, καθάπερ τοῖς οἰκέταις τὸ τῶν δεσποτῶν;: Non v'è sventura più grande che dipendere interamente dall'opinione altrui. Tale è la condizione del δοξοκόπος, costantemente volto con lo sguardo verso gli altri per non farsi mai sfuggire quello che la gente pensa e dice di lui. Spasmodicamente preoccupato di piacere alle persone, egli deve così osservare ogni volto e saperne quasi scrutare ogni pensiero, in questo del tutto simile agli schiavi che devono prestare attenzione al padrone per poterlo accontentare e soddisfarne le richieste. Ma, a differenza di un servo qualunque, l'ambizioso ha come padrone chiunque gli capiti di incontrare per strada.

Il verbo κεῖμαι costruito col dativo preceduto dalle preposizioni ἐν οὐ ἐπί viene qui usato in senso figurato nell'accezione di trovarsi interamente presso qualcuno, ossia nei suoi pensieri e nelle sue parole, e quindi di dipendere da qualcuno e dal suo giudizio. In Teognide v'è l'immagine di Cirno, il quale proprio in virtù della fama sta sulla bocca di molte persone (Theogn. 240 πολλῶν κείμενος ἐν στόμασιν). Si può inoltre dipendere dal volere degli dei, come in Hom. *Il.* 17.514, dove il volgere degli eventi giace nelle ginocchia degli dei (*Il.* 17.514 ταῦτα θεῶν ἐν γούνασι κεῖται, cf. anche *Il.* 20.435). In Soph. *OC* 247-248 Antigone dice al coro di vecchi ateniesi che è proprio da quest'ultimo (come se fosse un dio) che dipende l'eventuale compassione per lei e per il padre Edipo (*OC* 247-248 ἐν ὑμῖν γὰρ ὡς θεῶ / κείμεθα τλάμονες).

I verbi σκοπέω e βλέπω indicano qui l'osservazione attenta da parte dell'ambizioso dei volti delle persone in cui si imbatte, allo scopo di capire quali siano le loro opinioni e come egli possa rendersi a loro gradito, alla stregua di un servo che cerca di soddisfare il proprio padrone. Un analogo atteggiamento basato sull'osservazione attenta è quello che Trasimaco nella *Repubblica* di Platone attribuisce ai pastori e ai politici, sottolineando però come questo abbia un fine ben preciso di natura utilitaristica. Egli infatti ritiene che come i pastori si prendono cura del bestiame unicamente per il proprio bene e per quello dei loro padroni (*Resp.* 1.343b τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς ... πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν), così i governanti delle città amministrano i loro sottoposti unicamente allo scopo di trarne un vantaggio personale (*Resp.* 1.343b-c καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας ... ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται). Chi vuole compiacere qualcuno, oltre a osservare i comportamenti di costui per potersene adeguare, deve fare in modo di essere a propria volta osservato e quindi preso in considerazione. Questo vale non solo per chi ricerca la fama ma anche per quei filosofi che nel *Sui dotti che convivono per salario* di Luciano vogliono prestare

servizio alle dipendenze di un ricco per avere una paga e vivere nell'agio. Si tratta di un obiettivo alquanto difficile da raggiungere, dal momento che questi filosofi devono stazionare davanti alla casa del notevole e cercare di farsi notare in ogni modo, p. es. indossando una veste che piaccia al ricco qualora volga lo sguardo su di loro (*Merc. cond.* 10 καὶ ἐσθήτος ... ἐπιμεληθῆναι χρὴ ... καὶ χρώματα αἰρεῖσθαι οἷς ἂν ἐκεῖνος ἤδηται, ὡς μὴ ἀπάδης μηδὲ προσκρούης βλεπόμενος). Ma una volta centrato il bersaglio l'essere alle dipendenze di un uomo ricco si rivela una sciagura e si traduce nella perdita della propria libertà per abbracciare una vita dedicata all'adulazione e al soddisfacimento dei capricci del proprio padrone (vd. *Merc. cond.* 24).

In una prospettiva analoga opera il δοξοκόπος, il quale si preoccupa di conoscere i pareri della gente per andarle incontro e per conseguire così nientemeno che un vantaggio personale per quanto illusorio, ossia la fama.

πάσα μὲν οὖν ἐστὶ δουλεία χαλεπή· τοὺς δὲ ἀπὸ τύχης ἐν οἰκίᾳ τοιαύτῃ δουλεύοντας, ἐν ἧ δὺο ἢ τρεῖς δεσπότες, καὶ ταῦτα ταῖς τε ἡλικίαις καὶ ταῖς φύσεσι διάφοροι (λέγω δὲ πρεσβύτης ἀνελεύθερος καὶ τούτου παῖδες νεανίσκοι πίνειν καὶ σπαθᾶν θέλοντες) τίς οὐκ ἂν τῶν ἄλλων οἰκετῶν ὁμολογήσειεν ἀθλιωτέρους, ὅταν τοσοῦτους δέη θεραπεύειν, καὶ τούτων ἕκαστον ἄλλο τι βουλόμενον καὶ προστάττοντα; Ogni tipo di schiavitù è duro e gravoso, ma indubbiamente il peggiore è quello a cui è condannato il δοξοκόπος. Costretto com'è ad accondiscendere il maggior numero di persone nella prospettiva di inseguire la fama e il consenso (cf. il tiranno Ierone nell'omonimo dialogo senofonteo, anche se spesso gli onori tributatigli dal popolo, come si afferma in Xen. *Hier.* 8.5-8, non sono sinceri ma dettati dalla paura), egli è come uno schiavo che deve esaudire le richieste di più padroni diversi fra loro per età e per carattere. Il vecchio avaro e i suoi figli giovani e spendaccioni, tradizionali figure della commedia, con il loro contrapporsi a vicenda assurgono qui a paradigmi della problematica eterogeneità del corpo cittadino. Cercare di accontentare in egual misura persone tra loro contrapposte (e quindi anche idee, pensieri e interessi divergenti) è pura illusione e al δοξοκόπος non reca altro che infelicità.

Il vecchio spilorcio, come si è detto, è figura comica che sarà ripresa e sviluppata anche in ambito latino da Plauto. A tal proposito si può ricordare l'*Aulularia*, commedia plautina incentrata sulla figura dell'avarico Euclione, di cui si delineano i tratti più assurdi quali l'exasperata e ossessiva preoccupazione di perdere il proprio denaro conservato in una pentola, nonché una quasi morbosa diffidenza verso chiunque (cf. p. es. *Aul.* 79-119). Il termine usato da Dione per designare l'avarico è l'aggettivo ἀνελεύθερος ('non libero', 'servile', 'taccagno'), che indica come lo spilorcio sia un vero e proprio schiavo della propria mania di denaro fine a se stessa. Aristotele nell'*Etica Nicomachea* definisce ἀνελεύθερος chi eccede nel prendere ricchezze ma difetta nel darne (*EN*

2.7.1107b ὁ δ' ἀνελεύθερος ἐν μὲν λήψει ὑπερβάλλει ἐν δὲ προέσει ἐλλείπει). *Speculare* all'avarò è il prodigo (ἄσωτος), che eccede nel dare e difetta nel ricevere (*EN* 2.7.1107b ὁ μὲν γὰρ ἄσωτος ἐν μὲν προέσει ὑπερβάλλει ἐν δὲ λήψει ἐλλείπει). Il giusto mezzo fra avarizia e prodigalità è dato dalla liberalità, che consiste sia nel dare sia nel ricevere quanto è lecito (*EN* 4.2.1120b τῆς ἐλευθεριότητος δὴ μεσότητος οὔσης περὶ χρημάτων δόσιν καὶ λήψιν). In Dione il termine compare spesso associato ad altre qualità negative, quali l'essere servile (δουλοπρεπῆς), vile (δειλός) e molle (τρυφερός). Nell'*or.* 1 la personificazione dell'adulazione è descritta come servile e avara (1.82 Κολακεία ... δουλοπρεπῆς καὶ ἀνελεύθερος). Nell'*or.* 4 Diogene dice ad Alessandro Magno che se è vile, molle e avaro, allora non ha caratterialmente nulla in comune né con gli dei né con gli uomini giusti (4.22 ἐὰν δὲ δειλὸς ἦς καὶ τρυφερὸς καὶ ἀνελεύθερος, οὔτε σοὶ θεῶν οὔτε ἀνθρώπων τῶν ἀγαθῶν προσήκει). Sempre nell'*or.* 4, Diogene afferma che il Macedone non può essere re se prima non ha indirizzato alla virtù il proprio *daimon*, che attualmente è invece servile, avaro e vizioso (4.75 δοῦλον, καὶ ἀνελεύθερον καὶ πονηρόν). Nell'*or.* 8 l'avarizia figura in un catalogo dei vari vizi che affliggono l'anima umana (8.8 ψυχῆς ἄφρονος καὶ ἀμαθοῦς καὶ δειλῆς καὶ θρασείας καὶ φιληδόνου καὶ ἀνελευθέρου καὶ ὀργίλης καὶ λυπηρᾶς καὶ πανούργου καὶ πάντα τρόπον διεφθαρμένης).

I figli del vecchio avaro sono invece spendaccioni e possono facilmente dilapidare il patrimonio paterno in piaceri d'ogni genere, perdendo anche la casa, come avviene p. es. nel *Trinnumus* di Plauto, dove al giovane Lesbonico non rimane più nulla se non la povertà (cf. in particolare *Trin.* 1-22; 108-109). Ma già nelle *Nuvole* di Aristofane l'anziano Strepsiade lamenta di non riuscire a dormire, morso dalla preoccupazione di dover pagare i molti debiti contratti dal figlio Fidippide a causa della sua passione per i cavalli (*Nu.* 12-14 ἀλλ' οὐ δύναμαι δείλαιος εὔδειν δακνόμενος / ὑπὸ τῆς δαπάνης καὶ τῆς φάτνης καὶ τῶν χρεῶν / διὰ τουτουὶ τὸν υἱόν). Il verbo σπαθάω letteralmente significa 'pettinare la trama con la spatola' allo scopo di compattare il tessuto nel telaio, in senso figurato vale 'dissipare' (cf. *Diph. fr.* 43.27 K.; *Dem.* 19.43). In *Ar. Nu.* 53-55 esso viene usato metaforicamente per indicare l'eccessiva libidine con cui la moglie di Strepsiade si concede a quest'ultimo: ella 'tesse' in modo eccessivo al punto da far dire al marito che il suo mantello (chiara allusione al fallo) è fin troppo lavorato (*Nu.* 53-55 οὐ μὴν ἐρῶ γ' ὡς ἀργὸς ἦν, ἀλλ' ἐσπάθα, / ἐγὼ δ' ἂν αὐτῇ θοιμάτιον δεικνὺς τοδὶ / πρόφασιν ἔφασκον· ὦ γύναι, λίαν σπαθῶς). Analogo uso del verbo si ha in *Luc. Luct.* 17, dove si immagina che il giovane morto si rammarichi ironicamente del fatto che a causa della propria condizione non potrà più avere rapporti sessuali due o tre volte al giorno (*Luc. Luct.* 17 οὐκ ἔρωσ σε ἀνιάσει οὐδὲ συνουσία διαστρέψει, οὐδὲ σπαθήσεις ἐπὶ τούτῳ δις ἢ τρις τῆς ἡμέρας). Il verbo σπαθάω viene usato da Dione nell'accezione di 'dissipare' nell'*or.* 1, dove si rileva che solo il buon re riceve da Zeus lo scettro del potere, ed il suo compito è quello di prendersi cura dei propri sudditi, badando

a non essere intemperante e a non dilapidare le ricchezze (1.13 οὐχ ἅπαντας παρὰ τοῦ Διὸς ἔχοντας τὸ σκῆπτρον οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ταύτην, ἀλλὰ μόνον τὸν ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπ' ἄλλοις τισὶ δικαίοις ἢ τῷ βουλευέσθαι καὶ φροντίζειν ὑπὲρ τῶν ἀρχομένων, οὐχ ὥστε ἀκολασταίνειν καὶ σπαθᾶν). Per quanto riguarda il nostro passo, è lecito ipotizzare che Dione usi σπαθάω consapevole della sua ambiguità che ben si presta a indicare la voglia dei giovani di spendere il più possibile per darsi a tutti i piaceri possibili, inclusi quelli venerei. Vista la netta contrapposizione fra vecchi e giovani, ma anche fra avarizia e prodigalità, che nella prospettiva dionea è immagine paradigmatica dell'inconciliabilità degli interessi dei cittadini, appare ormai chiara in tutta la sua evidenza la follia dell'impossibile progetto dell'ambizioso di soddisfare tutti. Ma quel che è significativo è il fatto che a simboleggiare il corpo civico siano proprio avarizia e prodigalità, ossia due vizi: nel πλῆθος non v'è alcuna virtù e quindi sin dalle sue fondamenta l'idea di rincorrere il favore del popolo è assurda e autolesionista.

εἰ δέ τις δημόσιος οἰκέτης εἶη, πρεσβυτῶν, νεανίσκων, πενήτων, πλουσίων, ἀσώτων, φιλαργύρων, ποῖός τις ἂν ὁ τοιοῦτος εἶη;: Una domanda retorica conclude l'argomentazione sviluppata nel precedente paragrafo riguardante il ruolo di schiavo di più padroni che di fatto il δοξοκόπος svolge nel suo tentativo di essere gradito a tutti i cittadini. L'ambizioso non è altro che uno schiavo pubblico (δημόσιος οἰκέτης) contemporaneamente al servizio di vecchi come di giovani, di poveri come di ricchi, di spendaccioni come di avari. Di che genere può essere quindi la vita di tale persona se non infelice?

Il sostantivo οἰκέτης indica in senso proprio lo schiavo privato, a cui erano affidate le faccende domestiche ma anche l'educazione dei figli del proprio padrone in qualità di pedagogo. Sebbene il termine sia spesso usato nel senso generico di schiavo come sinonimo di δοῦλος, per lo stoico Crisippo v'è una differenza fra i due sostantivi dal momento che chi è δοῦλος può emanciparsi, mentre chi è οἰκέτης non può farlo (SVF 353 διαφέρειν δέ φησι Χρύσιππος δοῦλον οἰκέτου, γράφων ἐν δευτέρῳ περὶ ὁμοιότητος, διὰ τὸ τοὺς ἀπελευθέρους μὲν δούλους ἔτι εἶναι, οἰκέτας δὲ τοὺς μὴ τῆς κτήσεως ἀφειμένους). Con l'aggiunta dell'aggettivo δημόσιος il termine designa lo schiavo pubblico al servizio della polis (Aeschin. 1.54 δημόσιος οἰκέτης τῆς πόλεως), il quale può svolgere il ruolo di banditore (Hdt. 6.121), tutore dell'ordine (Ar. Lys. 436), notaio (Dem. 19.129) e boia (Diod. 13.102). Nel nostro passo ad essere un δημόσιος οἰκέτης è il δοξοκόπος, vero e proprio schiavo *sui generis* comune a categorie di individui tra loro contrapposte. Tra queste figurano persino i poveri, i quali, sebbene non abbiano di solito molti schiavi o nemmeno uno, possono averne però uno di speciale, il politico, che pur di guadagnare anche il loro favore è disposto a servirli e a riverirli.

οἶμαι δὲ, εἴ τις ἐν τοιαύτῃ πόλει χρήματα ἔχων ἠναγκάζεται βιοῦν, ἐν ἧ πάσιν ἐξῆν ἀρπάζειν τὰ τοῦ πέλας καὶ μηδεὶς νόμος ἐκώλυε, παραχρήμα ἂν ἀπέστη τῶν χρημάτων, εἰ καὶ φιλαργυρία τοὺς πώποτε ὑπερβεβλήκει. τοῦτο δὲ νῦν ἐπὶ τῆς δόξης ἐστίν. ἐφείται γὰρ εἰς ταύτην τῷ βουλομένῳ τινὰ βλάπτειν καὶ πολίτη καὶ ξένῳ καὶ μετοίκῳ: Attraverso un paragone con la ricchezza, Dione mette in luce la precarietà della fama insieme alle ansie che il suo possesso comporta. Se infatti un ricco (fosse anche il più avido di denaro) si dovesse trovare nella situazione di vivere in una città dove rubare fosse lecito, egli non esiterebbe un momento e preferirebbe sbarazzarsi delle proprie ricchezze piuttosto che vivere nella preoccupazione di subire un furto. Lo stesso principio deve valere per chi insegue la fama. La δόξα intesa come buona reputazione può essere facilmente sottratta da chiunque (cittadino, straniero, meteco) lasciando posto all'infamia e al disonore, e questo avviene senza che

vi sia alcuna legge a impedirlo. Perciò dal momento che non ha alcun senso vivere nella paura di perdere di colpo la fama così faticosamente inseguita, la soluzione migliore secondo Dione è quella di rinunciare già in partenza a intraprendere il cammino della *δοξοκοπία*.

Ricchezza e fama dunque non sono cose irrinunciabili, lo stesso dicasi per qualsiasi altro bene materiale, come Dione fa dire a Diogene di Sinope nell'*or.* 10, *Diogene o sugli schiavi*: il filosofo cinico invita il proprio interlocutore a non disperarsi se il suo schiavo è fuggito, dal momento che un servo e qualsiasi altro avere non recano alcuna reale utilità ma sono solo fonte di affanno e di preoccupazione (10.15 καὶ πολλὰ ποιήσεις μάτην καὶ διατελέσεις ἅπαντα τὸν βίον φροντίζων ἐκείνων, ὀνήση δὲ οὐδ' ὅτιοῦν ἀπ' αὐτῶν). La paura di perdere ciò che si ha è causa di infelicità e impedisce pertanto di vivere secondo natura. A proposito dell'inutile ansia per le cose esteriori, Epitteto rileva come questo stato d'animo sia causato dal volere ciò che in quanto esterno non è in nostro potere ed è difficile da ottenere (un corpo vigoroso, il patrimonio, il giudizio positivo dell'imperatore sul nostro conto), mentre non si è ansiosi per quello che è dentro di noi e in nostro potere (*Diss.* 2.13.11 περὶ τοῦ σωματίου ἀγωνιῶμεν, ὑπὲρ τοῦ κτησιδίου, περὶ τοῦ τί δόξει τῷ Καίσαρι, περὶ τῶν ἔσω δ' οὐδενός).

Danneggiare qualcuno screditandolo significa sottrargli la *δόξα* per farla propria, ottenendo visibilità e fama grazie alle disgrazie di chi viene attaccato. Si tratta di un'operazione che tutti possono compiere, non soltanto il cittadino (πολίτης) ma anche chi, come lo straniero, non ha pieni diritti. Fra gli stranieri vi sono da distinguere lo *ξένος* e il *meteco*. Il primo è lo straniero di passaggio che si trattiene nella città per qualche giorno, mentre il *meteco* è lo straniero che vi risiede stabilmente, obbligatoriamente iscritto nei registri di un *demo* e sottoposto al pagamento di una specifica tassa annuale (il *μετοίκιον*), dedito al commercio, all'artigianato o alla professione di banchiere. Il termine *μέτοικος* ricorre altrove in Dione nell'*or.* 31, *Agli Alessandrini*: l'oratore, nell'avvio del proprio discorso, rileva ironicamente che se uno straniero o un *meteco* giunge ad Alessandria senza invito ma elargisce denaro alla città viene accolto favorevolmente (31.3 εἰ μὲν ἀργύριόν τις ὑμῖν ἐχαρίζετο ἀφ' ἑαυτοῦ, ξένος ἢ μέτοικος, τοῦτον μὲν οὐκ ἂν ἠγείσθε περίεργον, ὅτι μηδὲν προσήκειν δοκῶν ἐφιλοτιμεῖτο μηδ' ὑμῶν ἀπαιτούντων), mentre uno straniero come Dione che è giunto a dispensare buoni consigli viene ascoltato malvolentieri (31.3 συμβουλευόντος δέ τι τῶν χρησίμων δυσχερέστερον ἀκούσεσθε, ὅς ἂν μὴ τύχη κληθεὶς ἢ μὴ πολίτης ὑπάρχη). Riguardo alla distinzione fra cittadini e meteci, nell'opera luciana *μέτοικος* viene impiegato per indicare metaforicamente ogni divinità nuova o ibrida che, proprio come uno straniero, non fa parte dell'insieme dei cittadini del cielo, ossia degli dei tradizionali. Come rileva Camerotto 2009, 134, la polemica contro gli dei stranieri è già presente nella commedia antica, p. es. in *Ar. Av.* 1520-1529, dove si parla di *βάρβαροι θεοί*. In *Luc. Icar.* 27 Menippo a simposio viene fatto sedere da Hermes vicino a Pan, ai Coribanti, ad Attis e a Sabazio,

divinità straniera e ambigue (*Icar.* 27 καὶ με ὁ Ἑρμῆς παραλαβὼν κατέκλιε παρὰ τὸν Πᾶνα καὶ τοὺς Κορύβαντας καὶ τὸν Ἄπτιν καὶ τὸν Σαβάζιον, τοὺς μετοίκους τούτους καὶ ἀμφιβόλους θεούς). Ma anche Eracle, in quanto semidio, è da considerarsi una sorta di meteco: così egli stesso si definisce nello *Zeus tragedo*, prendendo la parola anche se ciò gli sarebbe vietato proprio a causa del suo *status* (*I. trag.* 32 εἶ καὶ μέτοικός εἰμι, οὐκ ὀκνήσω ὅμως τὰ δοκοῦντά μοι εἰπεῖν). Nell'esordio dell'*Assemblea degli dei*, con una evidente allusione al tema del rapporto fra cittadini e stranieri, Hermes in qualità di banditore comunica che l'oggetto della discussione è quello di deliberare riguardo agli dei meteci e stranieri (*Deor. Conc.* 1 ἢ δὲ σκέψις περὶ τῶν μετοίκων καὶ ξένων).

Se il δοξοκόπος dunque può essere danneggiato anche da chi non è cittadino, egli è di fatto posto nel gradino più basso della scala sociale, in compagnia degli schiavi. Dione così rafforza quanto detto prima sulla vita servile che l'ambizioso si infligge, preoccupandosi di avere e di difendere una reputazione esposta inevitabilmente a ogni genere d'attacco proveniente da qualsiasi parte e destinato a rimanere impunito.

τοῖς ἀτίμοις ἀβίωτος εὐλόγως ὁ βίος φαίνεται, καὶ πολλοὶ μᾶλλον αἰροῦνται θάνατον ἢ ζῆν τὴν ἐπιτιμίαν ἀποβαλόντες, ὅτι τῷ ἐθελήσαντι τύπτειν ἔξεστι καὶ κόλασις οὐκ ἔστιν οὐδεμία τοῦ προπηλακίζοντος: La categoria con cui viene confrontato qui il δοξοκόπος è quella degli ἄτιμοι, ossia di quei cittadini che sono stati privati dei pieni diritti politici. La loro vita è invivibile e molti preferiscono morire anziché accettare questa condizione infamante. Essi infatti non sono tutelati da alcuna legge e chiunque voglia può colpirli e ricoprirli di fango impunemente.

La perdita dei diritti civili (ἀτιμία), caratteristica già dell'Atene di età classica, colpiva quei cittadini rei di non aver saldato i debiti nei confronti dello stato o colpevoli di diserzione, corruzione, falsa testimonianza, maltrattamenti sui genitori. L'ἀτιμία poteva essere dichiarata anche nel corso della δοκιμασία (l'esame preliminare alla nomina ad una magistratura), qualora fosse risultato che il candidato non era sano di mente oppure viveva in modo dissoluto o esercitava la prostituzione (vd. Thür, *BNP* 2 [2003], s.v. *Atimia*, col. 292). Perciò gli ἄτιμοι non potevano proporre decreti o rivolgersi al popolo, oppure, in assoluto, non potevano prendere parte all'assemblea della *polis*. Se qualcuno, nonostante tale divieto, fosse stato sorpreso a partecipare alle sedute, sarebbe stato arrestato e condotto in tribunale con il rischio di essere persino condannato a morte. Chi era colpito da ἀτιμία inoltre non poteva fare il soldato, né fare testamento, né essere sorteggiato come giurato o svolgere funzioni religiose (vd. Poma 2003, 94, 109, 125). Un celebre esempio di ἄτιμος è Timarco, famoso retore ateniese, che venne condannato dopo che Eschine ebbe pronunciato contro di lui un'orazione, in cui non solo si difendeva dalle accuse calunniose di Timarco, ma anche controbatteva denunciando la condotta immorale di quest'ultimo (cf. p. es. Aeschin. 1.19-20, 185). In generale ἄτιμος indica chi si trova in una condizione infamante e disonorevole, come si può constatare anche nel *corpus* dioneo. Nell'*or.* 31 p. es. l'autore avverte i cittadini di Rodi che la rimozione dalle statue onorarie del nome di chi vi è scolpito non solo toglie l'onore ai cittadini che hanno ben operato per la *polis* ma anche priva in futuro la città stessa di uomini ben disposti e zelanti verso di essa (31.22 ἄρα ἀγνοεῖτε τοῦτο τὸ ἔργον οὐκ ἐκείνους μόνον ἀτίμους ποιοῦν, ἀλλὰ καὶ τὴν πόλιν ἔρημον τῶν εὐνοησόντων καὶ προθυμησομένων ὑπὲρ αὐτῆς;). Nell'*or.* 43, *Politico in patria*, si ricorda come Epaminonda fosse stato pesantemente e a torto attaccato in assemblea da un esponente di quel gruppo di cittadini disonorati che, quando Tebe era schiava della tirannide, avevano fatto di tutto per danneggiare la città, e che ora diffamando Epaminonda pensavano di riabilitarsi politicamente (43.5 καὶ ποτε τῶν ἀπεγνωσμένων τις καὶ ἀτίμων καὶ ὅτε ἐδούλευεν ἡ πόλις καὶ ἐτυραννεῖτο πάντα κατ' αὐτῆς πεποικῶς ἐν ἐκκλησίᾳ τὸν Ἐπαμεινώνδαν ἐλοιδόρει, καὶ πολλὰ καὶ χαλεπὰ

ἔλεγε). Nell'*or.* 73, *Sulla lealtà*, si rileva l'assurdità dell'ἀτιμία che colpì Cimone, figlio del vincitore di Maratona Milziade, dal momento che il padre era morto come debitore verso lo stato di cinquanta talenti. Cimone fu perciò privato dei diritti civili finché non avesse estinto il debito paterno, cosa che avvenne quando diede in sposa la sorella Elpinice al ricco *parvenu* Callia, il quale in cambio pagò il debito (73.6 ὁ υἱὸς αὐτοῦ Κίμων ἄτιμος ἦν ἂν τὸν ἅπαντα χρόνον, εἰ μὴ τὴν ἀδελφὴν Ἑλπινίκην ἐξέδωκεν ἀνδρὶ ταπεινῷ χρήματα δ' ἔχοντι, ὅς ὑπὲρ αὐτοῦ τὴν ζημίαν κατέβαλε τὰ πεντήκοντα τάλαντα). Quello che colpisce Dione è il fatto che se Cimone non fosse riuscito a saldare il debito sarebbe rimasto ἄτιμος nonostante tutto quello che il padre aveva fatto per Atene, guidandola al successo contro i Persiani nella battaglia di Maratona (73.6 ἀλλ' ὅμως τὸν τοιοῦτον αὐτὸν ὄντα καὶ τοιούτου πατρός, εἰ μὴ χρημάτων εὐπόρησεν, ἄτιμον ἂν εἶων ἐν τῇ πόλει). Nell'*or.* 67, *Sulla fama II*, onore e disonore, biasimo e lode, sono categorie artificiali e inconsistenti derivanti dalle opinioni di uomini stolti, i quali, seppur ricchi e potenti, non vengono presi in considerazione dal filosofo (67.3 Χαίρειν οὖν ἐάσει τιμὰς καὶ ἀτιμίας καὶ ψόγον τε καὶ ἔπαινον τὸν παρὰ τῶν ἡλιθίων ἀνθρώπων, ἐάν τε πολλοὶ τύχωσιν ὄντες ἐάν τε ὀλίγοι μὲν, ἰσχυροὶ δὲ καὶ πλούσιοι).

Il verbo προπηλακίζω deriva da πηλός (fango) e significa 'coprire di fango', quindi in senso figurato 'oltraggiare' qualcuno, infangandone la dignità e il buon nome. Nell'opera dionea il verbo ha come oggetto p. es. il re ingiusto, del quale si dice nell'*or.* 2 che è deposto e viene ricoperto di vergogna e di fango da Zeus in quanto indegno di essere re e di essere partecipe dell'onore e del titolo regali propri di Zeus stesso (2.76 ἐκείνον ἐκποδῶν ἐποιήσατο καὶ μετέστησεν, ὡς οὐκ ἄξιον ὄντα βασιλεύειν οὐδὲ κοινωνεῖν τῆς αὐτοῦ τιμῆς καὶ ἐπωνυμίας, μετὰ τε αἰσχύνης καὶ προπηλακισμοῦ) oppure chi, come Diogene, va contro l'opinione comune. Nell'*or.* 9 infatti alcuni, prendendosi gioco del suo soprannome 'cane', cercano di oltraggiare il filosofo cinico lanciandogli degli ossi (9.8 οἱ δὲ προπηλακίζειν ἐπεχείρουν, ὅστ' ῥιπτοῦντες πρὸ τῶν ποδῶν ὥσπερ τοῖς κυσίν). Nell'*or.* 31 si rileva invece come ciascuno consideri la tracotanza e l'essere ricoperto di fango mali peggiori di quanto consideri l'onore un bene (31.29 τὴν ὕβριν ἕκαστος καὶ τὸ προπηλακισθῆναι μείζον ἡγείται κακὸν ἢ τὴν τιμὴν ἀγαθὸν νενόμικεν). Dione usa anche il sostantivo προπηλακισμός, che designa la contumelia, p. es. nell'*or.* 32: qui a ricevere né ricchezze né potenza ma odio, insulti e oltraggi sono rispettivamente il filosofo che insegna ai giovani a prevenire i vizi umani e il re compassionevole (32.19 οὔτε γὰρ χρήματα αὐτοῖς οὔτε δύναμις περιγίγνεται διὰ τούτου, ἀλλ' ἀπέχθεια μάλλον καὶ λοιδορία καὶ προπηλακισμός). Nell'*or.* 65 si dice che l'insolenza mostrata dai ricchi nei confronti degli uomini con cui vivono consiste nell'insulto, nell'oltraggio, nella derisione e spesso nella violenza fisica (65.7 παρὰ γὰρ τῶν πλουσίων εἰς μὲν τοὺς συμβιοῦντας ἀνθρώπους ἢ ὕβρις ἐστὶ λοιδορία, προπηλακισμός, κατάγελως, τὸ πληγῆναι πολλάκις, εἰς δὲ τὴν τύχην αὐτὴν ὑπερηφανία,

βαρύτης, μικρολογία). L'azione del προπηλακίζειν trova terreno fertile specialmente in un regime democratico, come ci suggerisce Socrate nella *Repubblica* di Platone: la parte democratica dell'animo di un giovane induce quest'ultimo a occupare la propria mente non di cognizioni e nobili occupazioni ma di discorsi e opinioni mendaci e arroganti (*Resp.* 8.560c *Ψευδείς δὴ καὶ ἀλαζόνες ... λόγοι τε καὶ δόξαι*), i quali mandano in esilio il pudore considerandolo stupidità, scacciano la moderazione considerandola viltà e coprendola di fango (*Resp.* 8.560d *τὴν μὲν αἰδῶ ἡλιθιότητα ὀνομάζοντες ὠθοῦσιν ἔξω ἀτίμως φυγάδα, σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντές τε καὶ προπηλακίζοντες ἐκβάλλουσι*). Mentre in *Resp.* 8.562d Socrate, nel paventare i rischi a cui può condurre un eccesso di democrazia, rileva che in una simile situazione di anarchia la *polis* ricoprirebbe di insulti coloro che si mostrano troppo obbedienti alle autorità, considerandoli uomini desiderosi di essere schiavi e di nessun valore (*Resp.* 8.562d *Τοὺς δὲ γε ... τῶν ἀρχόντων κατηκόους [scil. δημοκρατουμένη πόλις] προπηλακίζει ὡς ἔθελοδούλους τε καὶ οὐδὲν ὄντας*). Ricoprire di fango l'ἄτιμος è alla portata di tutti ed è un'azione destinata a rimanere impunita. Lo stesso principio vale, come dirà tra poco Dione, anche per il δοξοκόπος, il quale dedicando la propria vita al conseguimento di fama e onore, finisce paradossalmente per ritrovarsi senza alcuna τιμή, anzi reietto e disprezzato da tutti.

οὐκοῦν τὸν δοξοκόπον ἅπασιν ἔξεστι τύπτειν τῷ παντὶ χαλεπωτέρας πληγὰς τῶν εἰς τὸ σῶμα καίτοι τοὺς μὲν ἀτίμους οὐκ ἂν εὖροι τις ῥαδίως ὑπὸ τίνος τοῦτο πάσχοντας· τὸ γὰρ νεμεσητὸν οἱ πολλοὶ καὶ τὸν φθόνον εὐλαβοῦνται καὶ τὸ τελευταῖον ἐκ τῶν ἀσθενεστέρων αὐτοῖς οὐδεὶς ἐστι κίνδυνος. τοῦ δὲ βλασφημεῖν μάλιστα τοὺς δοκοῦντας ἐνδόξους οὐδεὶς φείδεται οὐδὲ ἀδύνατος οὐδεὶς οὕτως, ὅστις οὐκ ἂν ἰσχύσαι ῥῆμα εἰπεῖν: A differenza dell'ἄτιμος il δοξοκόπος riceve colpi ben più duri di quelli fisici, ossia subisce la violenza delle critiche e delle ingiurie verbali. Anzi, non è detto che chi perde i diritti civili debba essere per forza il bersaglio di tutti: v'è infatti in molti l'attenzione a guardarsi dal commettere azioni riprovevoli e dal volere il male altrui, e a questo si unisce anche la consapevolezza da parte delle persone più deboli di non essere in grado di competere con l'ἄτιμος in caso di uno scontro fisico. Diversa è invece la situazione dell'ambizioso: egli può essere danneggiato da chiunque proprio perché con la sua popolarità diviene oggetto di invidia. Basta anche una sola parola per colpirlo e non v'è nessuno che si risparmi dal farlo o che non ne sia in grado.

Le persone come il δοξοκόπος, secondo quanto afferma Dione in questo passo, sembrano essere famose (τοὺς δοκοῦντας ἐνδόξους), ma in realtà ciò è solo apparenza. La fama infatti altro non è che pura e illusoria apparenza, mera artificiosità che non ha reale consistenza. L'aggettivo ἐνδοξος ('held in esteem or in honour', vd. *LSJ* s.v. ἐνδοξος) è uno dei tanti composti di δόξα e

viene usato in Dione in riferimento a persone e a città, sovente insieme all'aggettivo πλούσιος, a testimoniare che fama e ricchezza vanno di pari passo. Ricchi e famosi sono i generali e i dinasti con i quali nell'*or.* 9 Diogene parla nella stessa maniera franca con cui si rivolge all'uomo comune (9.7 οὐδὲ φροντίζων ... εἰ τῶν πλουσίων τε καὶ ἐνδόξων ἢ στρατηγὸς ἢ δυνάστης διαλέγοιτο προσελθόν). Nell'*or.* 61, *Criseide*, gli aggettivi ἔνδοξος e πλούσιος sono utilizzati al superlativo per designare Agamennone, il più famoso e il più ricco, re di tutti Greci (61.6 τὸν ἐνδοξότατον καὶ πλουσιώτατον, βασιλέα μὲν τῶν Ἑλλήνων ξυμπάντων). Sempre nell'*or.* 61 ritroviamo l'espressione τοὺς δοκοῦντας ἐνδόξους, stavolta riferita alle cose apparentemente gloriose e buone che l'unione con Agamennone prometteva alla giovane Criseide, ma per le quali quest'ultima non si esaltò (61.15 μήτε τοῖς δοκοῦσιν ἐνδόξοις καὶ ἀγαθοῖς νέαν οὔσαν ἐπαίρεσθαι). Nell'*or.* 15, *Sulla schiavitù e la libertà II*, si rileva come gli individui siano chiamati nobili (εὐγενεῖς) perché nati da genitori ricchi e illustri, quando invece un tempo il definirsi εὐγενής dipendeva dal fatto di possedere o meno la virtù (15.29 τοὺς εὐγενεῖς ... γὰρ οἱ ἐξ ἀρχῆς ὠνόμασαν τοὺς εὖ γεγονότας πρὸς ἀρετήν, οὐδὲν πολυπραγμοῦντες ἐκ τίνων εἰσίν· ὕστερον δὲ οἱ ἐκ τῶν πάλαι πλουσίων καὶ τῶν ἐνδόξων ὑπὸ τινων εὐγενεῖς ἐκλήθησαν). Nell'*or.* 49 il politico che non vuole prendersi cura della propria città, dicendo di non esserne in grado, ma che invece si occupa delle altre comunità, attratto da maggiori prospettive di guadagno, è paragonato, fra tanti esempi, anche a chi incurante dei propri genitori preferisse onorare quelli altrui in quanto più ricchi e più famosi (49.13 ὅστις δὲ ὀκνεῖ τὴν αὐτοῦ πόλιν ἐκοῦσαν καὶ ἐπικαλουμένην διοικεῖν ... ὁμοίος ἐστίν ὥσπερ ... εἴ τις ἀμελήσας τῶν ἑαυτοῦ γονέων ἀλλοτρίους ἐθέλοι προτιμᾶν, οὓς ἂν αἰσθηται πλουσιωτέρους ἐκείνων ἢ μᾶλλον ἐνδόξους). Per quanto riguarda l'uso di ἔνδοξος e πλούσιος in riferimento a centri urbani, con questi aggettivi Dione definisce nell'*or.* 12 le città di Babilonia, Battra, Susa e Palibotra (12.10 εἰς τὴν Βαβυλῶνα ἐν τῇ Νίνου καὶ Σεμιράμιδος εἶτε ἐν Βάκτροις ἢ Σούσοις ἢ Παλιβόθροις ἢ ἄλλῃ τινὶ πόλει τῶν ἐνδόξων καὶ πλουσίων). Nell'*or.* 39 viene elogiata Nicea in quanto città che, per il fatto di essere stata fondata da Eracle, non è da meno di qualsiasi altra *polis* illustre per la nobiltà di stirpe della sua popolazione (39.1 ἡ ὑμετέρα πόλις ... οὐδεμιᾶς ἠττωμένη τῶν ὁποῖοτε ἐνδόξων γένους τε γενναιότητι καὶ πλήθους συνοικήσει). Riguardo alle città ricche e famose, in *Luc. Cont.* 23 Caronte invita Hermes a mostrargli Ninive, Babilonia, Micene, Cleona, e Troia, delle quali ha tanto sentito parlare (*Cont.* 23 τὰς πόλεις δὲ τὰς ἐπισήμους δεῖξόν μοι ἤδη, ἃς κάτω ἀκούομεν, τὴν Νίνον τὴν Σαρδαναπάλλου καὶ Βαβυλῶνα καὶ Μυκῆνας καὶ Κλεωνᾶς καὶ τὴν Ἴλιον αὐτήν): ma tali centri urbani un tempo fiorenti ora sono morti o prossimi a morire, come nel caso di Babilonia, e dunque subiscono la stessa sorte degli uomini (*Cont.* 23 πάλαι μὲν ἦσαν εὐδαίμονες, νῦν δὲ τεθνᾶσι καὶ αὐται). Nei *Memorabili* di Senofonte Socrate, nel parlare con Pericle il giovane diventato stratego spera che

Atene grazie a lui possa migliorare ed essere più rinomata in guerra, oltre che dominare i nemici (*Mem.* 3.5.1 ἐλπίδα ἔχω σοῦ στρατηγήσαντος ἀμείνω τε καὶ ἐνδοξοτέραν τὴν πόλιν εἰς τὰ πολεμικὰ ἔσεσθαι καὶ τῶν πολεμίων κρατήσιν). L'abbinamento ricchezza-celebrità è già presente in Plat. *Soph.* 223b, in cui viene definita 'sofistica' la caccia mercenaria agli uomini intesa come persuasione specialmente dei giovani ricchi e celebri (*Soph.* 223b νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα προσρητέον, ὡς ὁ νῦν λόγος ἡμῖν συμβαίνει, σοφιστική). Una contrapposizione fra ricchezza e fama (con una preferenza per quest'ultima) è invece presente in Isocr. 7.37, dove la lode del πλήθος conseguita al termine di un incarico pubblico viene ritenuta migliore di molte ricchezze (Isocr. 7.37 Ἐκ τῶν κοινῶν ἐπιμελειῶν ἀπαλλάττου μὴ πλουσιώτερος ἀλλ' ἐνδοξότερος· πολλῶν γὰρ χρημάτων κρείττων ὁ παρὰ τοῦ πλήθους ἔπαινος). Pur di essere ἐνδοξοί si è disposti a fare di tutto, anche ciò che è empio, come ricorda Luciano nella *Morte di Peregrino* a proposito dell'incendio del tempio di Diana ad Efeso, che fu appiccato da un ignoto solo perché voleva essere celebre (*Peregr.* 22 καὶ πάλαι θέλων τις ἐνδοξος γενέσθαι, ἐπεὶ κατ' ἄλλον τρόπον οὐκ εἶχεν ἐπιτυχεῖν τούτου, ἐνέπρησε τῆς Ἐφεσίας Ἀρτέμιδος τὸν νεών). Da questa stessa smania di popolarità è ispirato il folle progetto di Peregrino di morire sulla pira in un luogo sacro, il santuario di Zeus ad Olimpia, dove erano vietate le sepolture (*Peregr.* 22 τοιοῦτόν τι καὶ αὐτὸς ἐπινοεῖ, τοσοῦτος ἔρως τῆς δόξης ἐντέτηκεν αὐτῷ). Dal momento che solo una morte del genere è gloriosa, Peregrino si preoccupa di non morire prima del tempo e del modo stabiliti a causa di una febbre alta, la quale invece, come afferma egli stesso, non è un tipo di morte illustre ma comune a tutti (*Peregr.* 44 Ἄλλ' οὐχ ὁμοίως ἐνδοξος ὁ τρόπος γένοιτ' ἂν, πᾶσιν κοινὸς ὢν). La motivazione del gesto di Peregrino è dunque il desiderio di gloria, unito a quello di insegnare ai suoi seguaci a sprezzare la morte e a essere pronti al suicidio sulla scorta di Eracle, come nella migliore tradizione cinica (su Eracle eroe cinico vd. *infra* commento § 23). Oltre a questo, v'è però anche l'aspirazione, tutt'altro che cinica ma probabilmente neopitagorica, di Peregrino di poter divenire un *daimon* (vd. Hall 1981, 178-182).

Viene così a delinearsi il valore sempre più infimo che Dione assegna al δοξοκόπος, figura che vale meno di un ἄτιμος, poiché per distruggerlo basta una sola parola di critica o di biasimo detta da chiunque. La δοξοκοπία è quindi tutt'altro che un cammino sicuro verso la fama, anzi, ciò che si trova alla fine del percorso è esattamente il contrario di ciò che si è cercato.

τοιγαροῦν μέτριός τις τῶν ἀρχαίων συνεχῶς τινος αὐτῷ προσφέροντος τοιούτους λόγους, Εἰ μὴ παύση κακῶς ἀκούων ὑπὲρ ἐμοῦ, κάγῳ, φησιν, ὑπὲρ σοῦ κακῶς ἀκούσομαι. βέλτιον δὲ ἴσως ἦν μηδὲ εἰ λέγει τὴν ἀρχὴν προσποιεῖσθαι: Viene riportato qui un consiglio di un non meglio precisato individuo moderato (μέτριος) del passato, il quale a un conoscente, che gli fa notare le maldicenze che circolano sul suo conto, non solo intima di non prestarvi più attenzione, ma anche rivolge la minaccia di fargli presente a sua volta le chiacchiere della gente su di lui. All'avvertimento riportato in questa battuta Dione aggiunge una personale esortazione, a suo avviso più efficace, a far finta di niente sin dall'inizio, senza interessarsi affatto se qualcuno parli bene o male di noi.

L'aggettivo μέτριος vale 'moderate in desires and the like' (vd. *LSJ* s.v. μέτριος), ossia indica una persona misurata e temperante che non si dà agli eccessi dei piaceri, della fama, della ricchezza o del potere, ma che sceglie il giusto mezzo. Chi non ha desideri smisurati e non è ambizioso sa vivere con moderazione e non ha nulla da perdere. A differenza del δοξοκόπος, quindi, egli non teme le opinioni degli altri e di queste non si cura. Nel *corpus* dioneo il termine trova largo uso e a volte è menzionato insieme a ἐπιεικῆς ('ragionevole'), a sottolineare il nesso fra moderazione e ragionevolezza. Nell'*or.* 30 p. es. si dice che gli uomini con queste due caratteristiche sono in grado di apprezzare il piacere con senso della misura e a intervalli, perché lo temono, ossia conoscono il potere altamente distruttivo che la ἡδονή assume se portata all'eccesso (30.41 οἱ δὲ μέτριοί τε καὶ ἐπιεικεῖς τῇ μὲν ἡδονῇ πρῶως χρῶνται καὶ διὰ χρόνου). Nell'*or.* 31 si rileva che di fronte all'ipotetica scelta fra il non avere fiducia negli onori conferiti dalla città e l'inefficacia delle pene da questa stabilite, è da preferire la seconda alternativa, ritenuta la più ragionevole e propria di uomini temperanti. (31.25 εἴ τις με ἔροιτο, τὴν μεγίστην ὡς οἶόν τε ἐκατέρων βλάβην φερόντων, τοῦ τε τὰς τιμὰς ἀπίστως ἔχειν καὶ τοῦ τὰς τιμωρίας ἀσθενῶς ... πότερον αὐτῶν ἐπιεικέστερον κρίνω καὶ μετριωτέρων ἀνθρώπων, οὐκ ἂν διστάσας τὸ περὶ τὰς τιμωρίας εἴποιμι). La debolezza delle pene infatti può essere dovuta a sentimenti positivi come filantropia e pietà, mentre dimenticarsi di uomini illustri e privarli dei premi per la loro virtù è invece da ascrivere all'ingratitude, all'invidia e alla meschinità (vd. 31.25). Lo stesso Dione non esita a definirsi μέτριος ed ἐπιεικῆς: nell'*or.* 41, *Agli abitanti di Apamea, sulla concordia*, l'autore è consapevole di non essere gradito a tutti gli abitanti di Prusa, ma sopporta questo di buon grado, dal momento che è caratteristica di un uomo ragionevole e moderato permettere ai propri concittadini di rivolgergli critiche (41.3 δεῖ δὲ τὸν ἐπιεικῆ καὶ μέτριον ἄνδρα καὶ ταύτην παρέχειν τὴν ἐξουσίαν τοῖς ἑαυτοῦ πολίταις). L'aggettivo μέτριος ricorre più volte nell'*or.* 31, discorso che consiste in larga parte nella critica alla decisione

da parte della città di Rodi di rimuovere le iscrizioni poste sulle basi di alcune statue onorarie, con conseguente sostituzione del dedicatario. Dione rileva come questo gesto, cioè il compiacere qualcuno a scapito di qualcun altro, sia un'azione indegna di uomini liberi e moderati nel carattere (31.32 τὸ γὰρ μόνον ζητεῖν ἐξ ὧν ἂν τις ἀρέσῃαι τινὰ ποιήσῃαι καὶ προσαγάγοιτο, εἰ δ' ἄλλον ὄν οὐ προσήκειν ἀδικήσῃαι τοῦτο ποιῶν ἢ καθόλου τι μὴ δέον πράξει μὴ σκοπεῖν, οὔτε μὰ τοὺς θεοὺς ἐλευθέρων ἐστὶν ἀνθρώπων οὔτε μετρίων τὸ ἦθος). Del resto nessun individuo temperante, il cui nome prende il posto di un altro sulla base di una statua, sarebbe disposto a tollerare un'azione del genere (31.42 τίς γὰρ ἂν μέτριος ἄνθρωπος βούλοιτο ἕτερον κακῶς πάσχειν καὶ τῶν δικαίως δεδομένων ἀποστερεῖσθαι δι' αὐτόν;). Infine sarebbe facile dissuadere un magistrato che fosse μέτριος dall'autorizzare un simile affronto perpetrato ai danni di chi non ha fatto alcun male (31.71 πρὸς τοῦ Διὸς οὐκ ἂν ὑμῖν δοκεῖ διατραπήναι, καὶ ταῦτα ἐὰν ἦ μέτριος). La μετριότης, oltre ad essere associata, come si è visto, all'ἐπιείκεια, ha un legame con la *paideia*. Nell'*or.* 77/78 infatti il saggio che non invidia chi ha fama e ricchezze viene definito moderato e colto, e sarebbe empio pensare che un uomo del genere si comportasse come i cani e gli altri animali, invidiosi gli uni degli altri sia per il cibo sia per l'accoppiamento, o come Sardanapalo, celebre paradigma di una vita dedicata al piacere sfrenato (77/78.30 Μὴ γὰρ οὐδὲ εὐσεβὲς <ἦ> τὰ τοιαῦτα περὶ τοῦ μετρίου καὶ πεπαιδευμένου διανοηθῆναι ποτε ἀνδρός). Il nesso fra moderazione e formazione dell'individuo è già presente in *Plat. Resp.* 4.423e, dove Socrate trattando dei guardiani del suo Stato ideale dice ad Adimanto che essi devono avere un'educazione spirituale e fisica, ed è solo grazie a una buona *paideia* che essi potranno diventare uomini equilibrati, riuscendo così a discernere facilmente i loro compiti (*Resp.* 4.423e ἐὰν εὖ παιδεύομενοι μέτριοι ἄνδρες γίνωνται, πάντα ταῦτα ῥαδίως διόφονται). A proposito del rapporto tra moderazione e piacere, nel *Filebo* platonico Protarco, interrogato da Socrate, afferma che non v'è cosa più incline alla smoderatezza della ἡδονή (*Phil.* 65d οἶμαι γὰρ ἡδονῆς μὲν καὶ περιχαρείας οὐδὲν τῶν ὄντων πεφυκὸς ἀμετρώτερον εὐρεῖν ἂν τινα).

Il verbo ἀκούω con l'aggiunta dell'avverbio κακῶς significa 'sentir parlare male di sé', 'avere una cattiva reputazione'. Nell'opera dionea chi, oltre all'ambizioso, si affligge per le malelingue è il tiranno, il quale, come riferisce l'*or.* 6, qualora venga insultato si tormenta più di chiunque altro, dal momento che sente parlare male di sé, laddove la sua preoccupazione è proprio quella di non essere criticato da nessuno (6.58 λοιδορούμενος <μὲν> πολλαπλασίως ἀνιᾶται ἢ ἄλλος, ὅτι δὴ τύραννος ὢν ἀκούει κακῶς). Nell'*or.* 31 si afferma che il κακῶς ἀκούειν di un solo individuo, specialmente se si tratta dell'ultimo discendente rimasto, può distruggere la δόξα di un'intera famiglia, recando vergogna ai suoi antenati (31.159 ὅταν εἷς ἔτι λοιπὸς ἦ διάδοχος, ἐν ἐκείνῳ πάντα ἐστί, κἂν οὗτος ἀμαρτάνῃ τι καὶ ἀκούῃ κακῶς, τὴν ὅλην δόξαν ἀφανίζει τῆς οἰκίας καὶ πάντας καταισχύνει τοὺς πρότερον). Si può parlar male anche di un'intera

comunità, come si dice nell'*or.* 33 a proposito degli Ateniesi, i quali erano abituati alle critiche e si divertivano a sentirle, a patto che queste fossero espresse solo nell'ambito della commedia (33.9 Ἄθηναῖοι γὰρ εἰωθότες ἀκούειν κακῶς, καὶ νῆ Δία ἐπ' αὐτὸ τοῦτο συνιόντες εἰς τὸ θέατρον ὡς λοιδορηθῶμενοι). Qualora ciò fosse avvenuto al di fuori di tali confini stabiliti, sarebbe stata una cosa inammissibile, come testimonia il trattamento che gli Ateniesi riservarono a Socrate (33.9 ἐπεὶ δὲ Σωκράτης ἄνευ σκηνῆς καὶ ἰκρίων ἐποίει τὸ τοῦ θεοῦ πρόσταγμα, οὐ κορδακίζων οὐδὲ τερετίζων, οὐχ ὑπέμειναν). Nell'*or.* 47, *Concione in patria*, Dione ironizza sul fatto di essere invitato da un proprio concittadino che si oppone ai suoi progetti di abbellimento di Prusa a lasciar perdere tutto: con la scusa di una ironica apprensione l'oratore viene dissuaso dallo spendere il poco denaro che ha per finanziare opere pubbliche, dall'impegnarsi in simili occupazioni inutili, dal trascurare la salute del proprio corpo ma anche quella dell'anima che necessita della filosofia, e infine dal confrontarsi con questo e con quel cittadino, esponendosi inevitabilmente al κακῶς ἀκούειν (47.23 πρὸς δὲ τὸν δεῖνα ἐξετάζεσθαι ἢ τὸν δεῖνα καὶ κακῶς ἀκούειν ἐνίοτε καὶ δάκνεσθαι). Dione è di fatto accusato di comportarsi come un tiranno e di inseguire solo la gloria personale simulando un interesse per la città, ma egli non esita a dire, citando un detto, che il sentir parlare male di sé da parte della gente pur operando per il bene è caratteristica non di un tiranno, semmai di un buon re (47.25 ἔφη δ' οὖν τις ὅτι καὶ τὸ κακῶς ἀκούειν καλῶς ποιοῦντα καὶ τοῦτο βασιλικόν ἐστίν). Tale detto si ritrova anche in Epict. *Diss.* 4.6.20, dove viene attribuito ad Antistene, che così si rivolse a Ciro, invitandolo a prendere atto di come l'essere mal reputato sia tipico della condizione di un re anche se quest'ultimo agisce rettamente (*Diss.* 4.6.20-21 τί οὖν λέγει Ἀντισθένης; οὐδέποτ' ἤκουσας; βασιλικόν, ὦ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ' ἀκούειν'). D'altro canto, come afferma Filodemo di Gadara nel *De bono rege secundum Homerum*, è pur vero che il retto comportamento del buon re determina spesso la benevolenza dei sudditi, mentre il sovrano adultero e immorale è oggetto di imprecazioni e critiche da parte del popolo, come capitò a Paride per mano dei Troiani. Oltre che dal favore dei sudditi l'azione del buon re viene ricompensata dalla prosperità materiale del suo regno, segno tangibile di un governo illuminato (vd. Dorandi 1982, in particolare 75-77, 135-140). Di fronte quindi al κακῶς ἀκούειν si deve agire o ignorandolo completamente oppure traendone vantaggio, come fa Socrate nell'*Ippia maggiore* di Platone: il filosofo afferma di essere insultato da Ippia perché, a suo dire, si occupa di minuzie stupide e prive di valore. Ma quando Socrate, seguendo l'insegnamento di Ippia, dice che la cosa migliore è quella di saper comporre e pronunciare alla perfezione un discorso da esporre in tribunale o in assemblea, viene criticato dal suo parente più stretto confutatore (*alter ego* di Socrate stesso), il quale gli fa notare che prima di tutto occorre sapere cosa sia il bello (vd. *Hipp. Ma.* 304c-d). Socrate conclude affermando che l'essere stato biasimato e insultato sia da Ippia sia dal confutatore è una cosa necessaria da sopportare, dal

momento che potrebbe essere l'occasione per trarne una qualche utilità ed avere una maggiore coscienza delle cose (*Hipp. Ma.* συμβέβηκε δὴ μοι, ὅπερ λέγω, κακῶς μὲν ὑπὸ ὑμῶν ἀκούειν καὶ ὀνειδίζεσθαι, κακῶς δὲ ὑπ' ἐκείνου. ἀλλὰ γὰρ ἴσως ἀναγκαῖον ὑπομένειν ταῦτα πάντα· οὐδὲν γὰρ ἄτοπον εἰ ὠφελοίμην).

A questo punto emerge in tutta la sua chiarezza la dicotomia fra μέτριος e δοξοκόπος: se per il primo, che fa della misura il proprio principio di vita, le malelingue degli altri sul suo conto non sono degne di alcuna considerazione, per il secondo, che fa degli eccessi della δόξα i propri obiettivi, hanno invece un valore importantissimo, ma assumono una potenza distruttiva che mette a repentaglio la δοξοκοπία e dunque l'unica ragione di vita dell'ambizioso.

τὸν οἰκέτην πολλάκις ἀνειμένον καὶ παίζοντα ὁ δεσπότης περιπεσὼν κλαίειν ἐποίησε· τὸν δὲ τῆς δόξης ἥττονα ὁ βουλόμενος ἐνὶ ῥήματι συνέστειλεν: Ritorna l'accostamento del δοξοκόπος a uno schiavo, nello specifico a un οἰκέτης che incurante del padrone vive a briglie sciolte e si dà agli scherzi. Ma se viene scoperto, il servo negligente verrà punito soltanto dal proprio padrone. L'ambizioso invece si trova in una condizione peggiore, ossia può essere punito e umiliato indiscriminatamente anche con una sola parola da chiunque lo voglia fare.

Il verbo συστέλλω in senso proprio significa 'ammainare le vele', in senso figurato vale 'umiliare'. Nell'opera dionea συστέλλω si accompagna spesso a un verbo di significato affine, ταπεινῶ ('sminuire'). Nell'*or.* 4 infatti si rileva come il rimprovero e la diffamazione abbiano istantaneamente sull'ambizioso, che fino a quel momento era stato innalzato dalle lodi, un effetto umiliante e distruttivo (4.128 ταχὺ δὲ αὖ πάλιν συστέλλεται καὶ ταπεινοῦται καὶ φθίνει, ψόγου τινὸς προσπεσόντος ἢ δυσφημίας). Analoga riflessione è presente nell'*or.* 67, dove si dice che chi si preoccupa dell'opinione degli altri è il più sventurato di tutti dal momento che, in balia della δόξα, può essere sia portato in volo più in alto delle nuvole sia abbattuto e umiliato, e la sua anima cresce e cala più della luna (67.6 νῦν μὲν φερόμενον καὶ πετόμενον ὑψηλότερον τῶν νεφῶν, ἂν τύχῃσι μαρτυρήσαντες αὐτόν τινες καὶ ἐπαινέσαντες, νῦν δὲ συστελλόμενον καὶ ταπεινούμενον, πολὺ πλείους αὐξήσεις τε καὶ φθίσεις τῆς ψυχῆς αὐτοῦ λαμβανούσης, ἐμοὶ δοκεῖν τῶν τῆς σελήνης). A essere umiliati sono invece nell'*or.* 9 i giudici dei giochi Istmici e altri personaggi illustri e influenti, quando si trovano vicino a Diogene, rivelando così tutta la loro reale inconsistenza di fronte alla superiorità del filosofo cinico (9.10 οἷ τε ἀθλοθέται τῶν Ἰσθμίων καὶ τῶν ἄλλων ὅσοι ἔντιμοι καὶ δυνατοὶ σφόδρα ἠποροῦντο καὶ συνεστέλλοντο, κατ' ἐκείνον ὁπότε γένοιντο). Nel *Liside* platonico umiliare e sminuire sono per Socrate azioni salutari e preferibili all'insuperbire e al blandire, anche quando esse hanno come oggetto il proprio amasio (*Lys.* 210e Οὕτω χρή, ὦ Ἰππόθαλες, τοῖς παιδικοῖς διαλέγεσθαι,

ταπεινοῦντα καὶ συστέλλοντα, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ σὺ χαυνοῦντα καὶ διαθρύπτοντα). Un esempio di come invece l'azione del συστέλλειν non implichi necessariamente quella del ταπεινοῦν e sia anzi differente da quest'ultima ci è offerto dall'imperatore Marco Aurelio, il quale, nel ricordare come suo padre gli abbia insegnato a non essere borioso, afferma che è possibile essere umili senza tuttavia sentirsi miseri e indolenti riguardo alle decisioni da prendere nell'interesse comune (*Medit.* 1.17.3-4 ἀλλ' ἔξεστιν ἐγγυτάτω ἰδιώτου συστέλλειν ἑαυτὸν καὶ μὴ διὰ τοῦτο ταπεινότερον ἢ ῥαθυμότερον ἔχειν πρὸς τὰ ὑπὲρ τῶν κοινῶν ἡγεμονικῶς πραχθῆναι δέοντα).

Il δοξοκόπος quindi viaggia con le vele spiegate fiducioso di essere spinto da venti favorevoli verso l'agognata gloria. Ma il suo navigare è del tutto precario: tali vele sono estremamente fragili e possono essere ammainate, se non distrutte, quando i venti diventano sfavorevoli e alle lodi si sostituiscono le critiche che rendono la navigazione verso la δόξα assai difficile o irrimediabilmente compromessa.

εἴ τις ἐπὸ δῶς ἠπίστατο τοιαύτας παρὰ τῆς Μηδείας μαθὼν ἢ παρὰ τῶν Θετταλῶν, ὥστε φθειγόμενος τῶν ἀνθρώπων οὓς ἤθελε ποιεῖν κλαίειν καὶ ὀδυνᾶσθαι μηδενὸς κακοῦ παρόντος, οὐκ ἂν ἐδόκει τυραννὶς εἶναι ἢ τούτου δύναμις; πρὸς οὖν τὸν ἐπὶ δόξῃ κεχαυνωμένον οὐκ ἔστιν οὐδεὶς ὃς οὐκ ἔχει ταύτην τὴν ἰσχύν: Se tutti sapessero padroneggiare gli incantesimi di Medea o dei Tessali, avrebbero il potere di recare dolore e sofferenza a proprio piacimento a chiunque, anche a chi fino a quel momento non aveva motivo di affliggersi per una malattia o per una sventura. Ciò verrebbe considerato un vero e proprio esempio di tirannide per la sua crudeltà, spietatezza e gratuità. Vittima di un simile potere è il δοξοκόπος, bersaglio degli incantesimi distruttivi rappresentati dallo scherno e dalle ingiurie da parte di chiunque del πλῆθος. È un vero e proprio potere magico quello dell'opinione comune, capace di annientare con la crudeltà di un tiranno chiunque si pavoneggi per la propria effimera reputazione.

Medea e la Tessaglia sono celebri paradigmi della magia e della stregoneria. Medea, figlia di Eeta e di Idia, o secondo altri figlia di Ecate (vd. Apollod. *Bibl.* 1.9.23; Hes. *Th.* 961; Diod. 4.45), è rappresentante della Colchide, regione situata nell'estremo Ponto e ormai prossima all'Oriente mistico e fascinoso. I legami di Medea con la Tessaglia sono evidenti: è nella città tessala di Iolco che Medea vendica la morte dei familiari di Giasone, facendo a pezzi Pelia e bollendone le carni, dopo aver fatto credere alle figlie di lui che tutto ciò lo avrebbe fatto magicamente ringiovanire (vd. p. es. Apollod. *Bibl.* 1.9.27); Medea e Giasone, stando alla versione riportata in Diod. 4.34s., sarebbero i genitori di Tessalo, dal quale avrebbe preso il nome la regione stessa (vd. Cazeaux 1979, 271-273). La figura mitica di Medea, presente in modo cospicuo nella letteratura greca e latina da Pindaro a Euripide e da Ovidio a Seneca, nonché nella filosofia e nell'arte (cf. p. es.

Clauss-Johnston 1997), nel *corpus* dioneo compare ora come allegoria della potenza dell'intelletto, ora come esempio di chi imputa alla sorte le proprie sventure, ora come paradigma della mutevolezza dello stato d'animo umano. Nell'*or.* 16, *Sul dolore*, si ricorda che Giasone acquisì dalla maga della Colchide un unguento che gli consentì di sconfiggere il drago e i tori sputa fuoco (16.10 τὸν Ἰάσονά φασι χρισάμενον δυνάμει τινί, λαβόντα παρὰ τῆς Μηδείας, ἔπειτα οἶμαι μήτε παρὰ τοῦ δράκοντος μηδὲν παθεῖν μήτε ὑπὸ τῶν ταύρων τῶν τὸ πῦρ ἀναπνεόντων). Tutti gli uomini dovrebbero ricevere da Medea tale potenza, propria dell'intelletto, e con questa guardare ogni cosa con disprezzo, altrimenti tutto potrà sopraffarci come fuoco o draghi insonni (16.10 ταύτην οὖν δεῖ κτήσασθαι τὴν δύναμιν παρὰ τῆς Μηδείας, τουτέστι τῆς φρονήσεως, λαβόντα, καὶ τὸ λοιπὸν ἀπάντων καταφρονεῖν. εἰ δὲ μή, πάντα πῦρ ἡμῖν καὶ πάντα ἄϋπνοι δράκοντες). Come rileva Cohoon 1939, 183 n. 2, tale interpretazione in senso filosofico del personaggio di Medea, che evidentemente si rifà all'etimologia stessa di Μήδεια collegata al verbo μέδω ('meditare', 'escogitare'), è presente in Stobeeo, dove si dice che Diogene considerava l'amante di Giasone una donna saggia e non una strega (Stob. 3.29.92 ὁ Διογένης ἔλεγε τὴν Μήδειαν σοφὴν ἀλλ' οὐ φαρμακίδα γενέσθαι). Nell'*or.* 64, *Sulla fortuna II*, Medea è menzionata, assieme ad altri personaggi del mito, come paradigma di chi rinfaccia alla sorte le proprie disgrazie, nel caso di Medea il proprio amore per Giasone (64.2 ἤδη δέ τινα καὶ τῶν ἰδίων παθῶν τῇ τύχῃ προφέρουσιν, ἢ Μήδεια τὸν ἔρωτα). Infine, nell'*or.* 74, *Sulla slealtà*, Medea diviene esempio della mutevolezza dell'animo umano, propenso facilmente all'invidia e al risentimento che sfociano in azioni malvagie: non bisogna quindi fidarsi della bontà delle persone, poiché persino una madre può spingersi all'atto estremo di uccidere i propri figli, come fece Medea (74.8 πόσα δοκεῖς τὴν Μήδειαν εὔξασθαι τοῖς θεοῖς ὑπὲρ τῶν τέκνων ἢ ποσάκις ἀγωνιᾶσαι νοσοῦντων ἢ ποσάκις ἀντ' ἐκείνων αὐτὴν ἀν' ἐλέσθαι τελευτᾶν; ἀλλ' ὅμως αὐτόχειρ αὐτῶν ἐγένετο).

La Tessaglia è nota per essere paese di maghe, nonché di cavalli pregiati. Come rileva Cazeaux 1979, 267s., tale reputazione di regione della magia ha un carattere squisitamente letterario ben codificato nella tradizione. Le donne tessale si dedicano alle pratiche magiche servendosi di erbe e compiendo sacrifici. La loro potenza è seconda solo agli dei, dal momento che le fattucchiere possono intervenire sulla luna, sugli astri, sul corso delle stagioni o dei fiumi. Le streghe della Tessaglia avrebbero nientemeno fatto scendere la luna dal cielo: è questa la loro azione più spettacolare che diversi autori riportano. In Plat. *Gorg.* 513a Socrate dice a Callicle che se egli ha scelto di vivere da politico e da retore, deve prima porsi la domanda se la conquista del potere nella propria città non sia pagata a caro prezzo, ossia con le cose più care che egli ha, come accadde alle maghe tessale, le quali, ogni qual volta facevano scendere la luna, erano costrette in cambio a privarsi di un organo o di un figlio (*Gorg.* 513a τοῦθ' ὄρα εἰ σοὶ λυσιτελεῖ καὶ ἐμοί, ὅπως μή,

ὦ δαιμόνιε, πεισόμεθα ὅπερ φασὶ τὰς τὴν σελήνην καθαιρούσας, τὰς Θετταλίδας· σὺν τοῖς φιλτάτοις ἢ αἵρεσις ἡμῖν ἔσται ταύτης τῆς δυνάμεως τῆς ἐν τῇ πόλει). In Ar. *Nu.* 749-752 Strep-siade rivela a Socrate l'intenzione di rivolgersi a una tessala e di far tirare giù la luna, in modo da evitare che le cambiali scadano a fine mese (*Nu.* 749-752 γυναῖκα φαρμακίδ' εἰ πριάμενος Θετταλὴν / καθέλοιμι νύκτωρ τὴν σελήνην, εἶτα δὴ / αὐτὴν καθείρξαιμ' εἰς λοφεῖον στρογγύλον, / ὥσπερ κάτροπτον, κᾶτα τηροίην ἔχων). Allusioni allo spostamento della luna dalla sua sede naturale vi sono anche in Theocr. *Idyll.* 2; Diod. 3.2.1516; Luc. *Icar.* 20. Si ricordano in ambito latino p. es. Ovid. *Metam.* 7.207; Sen. *Herc.* 468. Nemmeno Dione si è risparmiato dal fare riferimento a questa tradizione: nell'*or.* 47, *Concione in patria*, nel ricordare le difficoltà e le resistenze incontrate per realizzare i propri progetti di abbellimento architettonico di Prusa, afferma di aver compreso il significato del detto secondo cui le streghe tessale si spingono fino a tirare giù la luna: anch'egli come loro ha tentato l'impossibile pur di raggiungere il proprio scopo (47.8 ἐγὼ γὰρ ἠψάμην πράγματος, ὃ μοι πολλῶν τῷ ὄντι πραγμάτων αἴτιον γέγονε καὶ θαυμαστῆς ἀηδίας. ὥστε πρότερον μὲν οὐκ ἤδειν τὸ τῶν Θετταλίδων τί ποτέ ἐστι τὸ ἐφ' αὐτὰς τὴν σελήνην κατάγειν, νῦν δὲ ἐπεικῶς ἔγνωκα).

Il discredito e il biasimo hanno quindi sul δοξοκόπος un effetto pari a quello di un incantesimo di magia nera di Medea o dei Tessali, potentissimo e letale. Ma se la magia è per pochi eletti, non si può dire lo stesso per le calunnie e gli insulti, che possono essere rivolti all'ambizioso da chiunque.

δύο γὰρ ἢ τρία ῥήματα εἰπὼν εἰς συμφορὰν καὶ λύπην ἐνέβαλεν: Il paragrafo si apre ribadendo gli effetti potentissimi, pari a quelli di un incantesimo, delle parole della gente sul δοξοκόπος quando queste sono negative nei suoi confronti. Come si è già visto nel § 16, ne basta anche una sola per umiliarlo e farlo precipitare nella sventura e nel dolore (vd. *supra* commento § 16). E, come avverrà nel § 21, una sola parola ha persino il potere di paralizzare e far impietrire l'ambizioso, al pari degli occhi della Gorgone.

La potenza della parola costituisce nell'*Encomio di Elena* di Gorgia, insieme al fato, agli dei, al rapimento e alla forza travolgente della passione amorosa, una delle possibili cause della partenza di Elena alla volta di Troia. Il λόγος è un vero e proprio signore (δυνάστης) capace di realizzare imprese degne di un dio, pur non potendo contare su un corpo vigoroso (fr. 11.8 D.-K. λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς μικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ). Il suo effetto è pari a quello di un sortilegio, che incanta l'anima e inganna l'opinione (fr. 11.10 D.-K., vd. Mureddu 1991, 252-253). Oltre alla magia la parola può essere paragonata anche a un φάρμακον che può guarire l'anima recandole gioia e consolandola, ma può anche avvelenarla, recandole dolore e ammaliandola (fr. 11.14 D.-K. τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξεις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν). Elena, dal momento che è stata convinta e ingannata dal discorso, viene così scagionata da ogni accusa (fr. 11.8 D.-K. εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας, οὐδὲ πρὸς τοῦτο χαλεπὸν ἀπολογήσασθαι καὶ τὴν αἰτίαν ἀπολύσασθαι ὧδε). Vengono così realizzati i due principali obiettivi del linguaggio, ossia la persuasione e l'inganno, influenzando sull'opinione dell'anima (vd. Maso-Franco 1995, 260-262).

καὶ μὴν εἴ γέ τις οὕτως ἐκ δαιμονίου τινὸς ἔχει τὸ σῶμα, ὥστε ἂν τις αὐτῷ καταράσῃται, παραχρῆμα πυρέττειν ἢ τὴν κεφαλὴν ἀλγεῖν, οὗτος ἂν ἀθλιώτερος ὑπῆρχε τῶν τρισαθλίων: È questo il primo di tre periodi ipotetici che nel presente paragrafo illustrano, paragonandola ad altre situazioni, la condizione invivibile del δοξοκόπος: egli è talmente in balia degli altri da assomigliare a chi, sventuratissimo fra i più sventurati, non avendo più il controllo del proprio corpo fosse influenzato da un demone (δαιμόνιον) che a proprio piacimento gli provocasse la febbre o il mal di testa.

Il termine δαιμόνιον insieme a δαίμων può indicare ora una divinità (Hdt. 5.87.2; Plat. *Resp.* 2.382e; Aristot. *Rhet.* 2.23.1398a) di cui non si conosce l'identità precisa, ora un essere intermedio tra gli dei e gli uomini (Plat. *Symp.* 202d-e), ora l'anima di un morto che aiuta a punire i malvagi (Hes. *Op.* 122-126), ora un essere interno ad ogni individuo che ne influenza in modo positivo o

negativo la vita, rendendolo felice (εὐδαίμων) o infelice (κακοδαίμων): è quest'ultima la concezione che, già presente nelle fonti di età arcaica (vd. p. es. Theogn. 1.161-164), trova maggiore diffusione negli autori di età classica (Pind. *Ol.* 13.28, 105; Eur. *Med.* 1347; Plat. *Phaed.* 107d; vd. S.I. Johnston, *BNP* 4 [2004], s.v. *Demons*, 5, coll. 283-284). Mentre il celebre demone socratico è buono e dissuade il filosofo dal commettere ingiustizie (Plat. *Theaet.* 151a; Xen. *Mem.* 1.1.2), secondo la demonologia successiva a Platone elaborata in ambito sia accademico sia stoico, riacciandosi alle credenze popolari, tali figure possono essere anche cattive, dal momento che, a differenza degli dei, sono esposte alle passioni (vd. Xenocr. fr. 225s. I.P.) o sono state attratte verso un corpo dai piaceri fisici (vd. Plut. *De def. or.* 417b; *De facie in orb. lun.* 944c-d). Per quanto riguarda l'uso del termine nel *corpus* dioneo, si è già visto come δαίμων indichi nell'*or.* 4 l'elemento dominante di ciascun individuo e portatore di qualità negative come avidità, edonismo e ambizione (vd. *supra* commento § 1). Oltre a questa accezione v'è anche quella di demone come essere divino. Più precisamente, come rileva Desideri 1978, 367-368, n. 33, si può dire che δαίμων in genere si riferisce alla rappresentazione di una data qualità positiva o negativa dominante in un individuo (vd. p. es. Dio Chrys. 3.5, riguardo al demone buono che indirizza un uomo alla virtù; 4.75, a proposito del δαίμων di Alessandro Magno, ritenuto da Diogene avaro e vizioso; 32.49, riferito al demone malvagio che ispira un'azione criminosa), mentre δαιμόνιον indica un dio (vd. p. es. 13.3, dove per opera di un dio viene alleggerito il peso dell'esilio, della povertà, della vecchiaia e della malattia; 32.12, in cui Dione dice che il ruolo di critico dei vizi degli Alessandrini non è frutto di una propria scelta, ma della volontà di un dio; 33.12, dove il δαιμόνιον è nientemeno che Apollo; 34.4, in cui è per volere di un dio che Dione è giunto nella città di Tarso per aiutare e consigliare i suoi abitanti). Come afferma lo studioso, in alcuni passi il significato di δαίμων tende a variare, passando a quello di essere intermedio fra il mondo divino e quello umano. P. es. nell'*or.* 3 si rileva che il buon re crede negli dei, nei demoni e negli eroi, essendo questi ultimi le anime di uomini buoni che hanno abbandonato la loro precedente natura mortale (3.54 οὐ μόνον δὲ ἡγείται θεούς, ἀλλὰ καὶ δαίμονας καὶ ἥρωας ἀγαθοὺς τὰς τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ψυχὰς μεταβαλούσας ἐκ τῆς θνητῆς φύσεως, vd. anche 33.4). Il termine finisce poi per indicare anche lo stesso βασιλεύς (e non solo), come Dione illustra nell'*or.* 25, *Sul demone*. In questo testo infatti, a differenza dell'*or.* 4, il demone viene definito come esterno all'individuo, ossia come un vero e proprio uomo in grado di controllare molte persone, guidandole dove e come vuole, attraverso la persuasione e la forza, e capace così di determinare, nel bene o nel male, il loro destino (25.2 ἔστι γὰρ που ἄνθρωπος ὁ μὲν ἑνὸς τινος κρατῶν, ὁ δὲ πολλῶν, καὶ ἄγων ὅπη τε καὶ ὅπως αὐτὸς βούλεται ἢτοι πειθοῖ ἢ βία ἢ καὶ ἀμφοτέροις). Esempi di questo demone saranno quindi demagoghi, re, tiranni, padroni di schiavi (25.2 τοὺς τε δημαγωγούς, οἷς πάντα πείθονται αἱ πόλεις καὶ ὅπως ἂν ἐκεῖνοι ἐξηγῶνται καὶ συμβουλεύωσιν, οὕτω πράττουσιν

... καὶ τοὺς βασιλέας καὶ τοὺς τυράννους, ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς δεσπότης τῶν οἰκετῶν). Tale accezione del sovrano come demone e quindi intermediario fra gli dei e gli uomini ha un suo parallelo, per Desideri 1978, 370-371, n. 53, in Plat. *Leg.* 4.713c-d, in cui si dice che Crono, consapevole dell'incapacità degli uomini di gestire se stessi, mise a capo delle città in qualità di re e governanti non uomini, ma demoni appartenenti ad una stirpe più divina e migliore (*Leg.* 4.713c-d ὁ Κρόνος ... ἐφίστη βασιλέας τε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου καὶ ἀμείνονος δαίμονας). Secondo lo studioso occorre ricordare anche Isocr. 4.151, dove si rileva che i Persiani hanno una concezione regale analoga, dato che adorano un mortale e lo considerano un δαίμων (Isocr. 4.151 θνητὸν μὲν ἄνδρα προσκυνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες). Anzi, sempre secondo Desideri, è probabilmente nel mondo persiano che questa concezione avrebbe avuto origine, per poi diffondersi in Grecia ed essere ripresa in età imperiale romana in manifestazioni di devozione verso il *princeps*: Nerone stesso p. es. è denominato Νέος Ἄγαθος Δαίμων in documenti egiziani ed egli stesso si definisce Ἄγαθος δαίμων τῆς οἰκουμένης in un documento che annuncia la sua ascesa al trono (vd. Nock 1928, 34-38; Taeger 1960, 315; Montevicchi 1971, 219-220; Forte 1972, 218).

Nel nostro passo il termine δαιμόνιον indicherà quindi un essere esterno all'individuo, sia esso intermedio fra dio e l'uomo, sia esso a tutti gli effetti una divinità non specificata, capace in ogni caso di controllare il corpo di un uomo recandogli benefici o, come in questo caso, malesseri quali febbre ed emicrania. Ma è chiaro che qui δαιμόνιον diviene metafora della forte influenza negativa che il giudizio della gente ha sull'ambizioso. Si tratta di un potere contro il quale non ci si può opporre: come il demone è un essere superiore all'uomo, così il πλήθος tiene in scacco il δοξόκοπος.

εἰ δέ τις οὕτως ἀσθενῶς ἔχει τὴν διάνοιαν, ὥστε εἴ τις ἐλοιδόρησεν αὐτόν, ἐξιστασθαι παραχρῆμα τὴν ψυχὴν, πῶς οὐχὶ τῷ τοιούτῳ φευκτὸς ὁ βίος; Questo doppio periodo ipotetico paragona il δοξόκοπος a chi, debole nell'intelletto e incapace di dare il giusto valore alle cose, attribuisce eccessiva importanza agli insulti ricevuti tanto da restarne sconvolto nel profondo dell'anima. Per costui quindi la situazione diventa insopportabile e non v'è altra soluzione se non quella di fuggire da una vita del genere.

L'insulto getta nello sconforto chi è debole e chi, a differenza del filosofo, non ha una mente forte e imperturbabile. Non solo infatti il filosofo non si lascia condizionare dalle ingiurie, ma sa anche rispedirle con forza al mittente attuando a propria volta l'azione del λοιδορεῖν: è ciò che avviene p. es. nell'*or.* 9, dove Dione dice che Diogene è capace di insultare e di rispondere colpo su colpo a quelli che gli rivolgono domande per curiosità o per prendersi gioco di lui (9.6 ἐδόκει γὰρ ἱκανὸς εἶναι λοιδορῆσαι καὶ τοῖς ἐρωτῶσιν ἀποκρίνασθαι πρὸς ἔπος).

L'aggettivo ἀσθενής indica, oltre alla debolezza fisica, anche quella morale. In Plat. *Leg.* 9.853d-854a si ravvisa la necessità di formulare leggi sul saccheggio dei luoghi sacri perché, pur essendo questo un misfatto che ci si aspetta più da uno schiavo o da uno straniero che non da un cittadino, la debolezza è caratteristica della natura umana nel suo complesso e quindi possibile causa di misfatti (*Leg.* 9.853d-854a οἰκέται δὲ ἂν τούτων καὶ ξένοι καὶ ξένων δοῦλοι πολλὰ ἂν ἐπιχειρήσειαν τοιαῦτα· ὧν ἕνεκα μὲν μάλιστα, ὅμως δὲ καὶ σύμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν εὐλαβούμενος, ἐρῶ τὸν τῶν ἱεροσύλων πέρι νόμον καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων). Nella *Etica Nicomachea* Aristotele considera l'ἀσθένεια, insieme all'impetuosità (προπέτεια), una forma di intemperanza: i deboli dopo aver preso una decisione non perseverano in ciò che hanno deciso a causa della passione, mentre gli impetuosi sono guidati dalla passione per non aver deciso (*EN* 7.8.1150b ἀκρασίας δὲ τὸ μὲν προπέτεια τὸ δ' ἀσθένεια. οἱ μὲν γὰρ βουλευσάμενοι οὐκ ἐμμένουσιν οἷς ἐβουλεύσαντο διὰ τὸ πάθος, οἱ δὲ διὰ τὸ μὴ βουλεύσασθαι ἄγονται ὑπὸ τοῦ πάθους). Inoltre l'ἀσθένεια è meno curabile della προπέτεια dal momento che i deboli, rispetto agli impetuosi, si lasciano sopraffare da una passione più debole e non senza aver prima deliberato come gli altri (*EN* 7.9.1151a ὑπ' ἐλάττονος γὰρ πάθους ἡττώνται, καὶ οὐκ ἀπροβούλευτοι ὥσπερ ἄτεροι). Nel *corpus* dioneo il termine compare più volte anche insieme a μαλακία, a sottolineare come alla debolezza si accompagni la mollezza dei costumi. Nell'*or.* 3 si dice che gli uomini che per debolezza e per mollezza cercarono di emulare la vita delle donne condussero una vita effeminata come fece Sardanapalo ricoprendosi di vergogna (3.72 ὅσοι δ' αὖ δι' ἀσθένειάν τε καὶ μαλακίαν ἐζήλωσαν τὸν ἐκείνων βίον, ὥσπερ Σαρδανάπαλλος, διαβόητοι μέχρι νῦν εἰσιν ἐπὶ τοῖς αἰσχροῖς). Nell'*or.* 60 Eracle precipita nell'ἀσθένεια e nella μαλακία del corpo (60.8 εἰς ἀσθένειαν καὶ μαλακίαν ἐμπροσθὸν τοῦ σώματος) a causa del proprio mutato stile di vita fatto di comodi letti, cibi raffinati e vino dolce (60.8 ἐπὶ τε στρωμάτων καθεύδοντα ... μηδὲ αὐτουργοῦντα μηδὲ τροφῆ ὁμοίᾳ χρώμενον, ἀλλὰ σίτῳ τε ἐκπεπονημένῳ καὶ ὄψῳ καὶ οἴνῳ ἠδεῖ καὶ ὅσα δὴ τούτοις ἐπόμενά ἐστιν). Nell'*or.* 16, *Sul dolore*, la debolezza si accompagna alla δόξα (intesa come falsa opinione), e in tal modo genera nell'uomo la paura verso le avversità, quando invece non v'è nulla di realmente terribile (16.4 οὐδὲν γὰρ ἐστὶν αὐτὸ δεινόν, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς δόξης καὶ τῆς ἀσθενείας τῆς ἡμετέρας γίγνεται τοιοῦτον).

L'errore di fondo del δοξοκόπος che vuol piacere a tutti sta quindi nella debolezza di carattere e di pensiero che si traduce nell'assegnare un valore quasi sentenziale alle critiche e alle offese, come se queste rappresentassero un motivo più che valido per dichiarare il fallimento non solo della ricerca della δόξα, ma anche di un'intera esistenza. Per non giungere al punto di voler fuggire la propria vita bisogna risalire alla radice del problema ed estirparla, ossia riflettere sull'importanza vitale ma in realtà assurda, inutile e dannosa che si dà alla δοξοκοπία.

εἰ δέ τις κρίνοιτο καθ' ἑκάστην ἡμέραν περὶ ὅτου δήποτε, ἢ περὶ τοῦ ζῆν ἢ περὶ τῶν χρημάτων, ἄρ' οὐχὶ τῷ παντὶ βέλτιον εἶναι τοῦτο καὶ μηκέτι τὸ λοιπὸν κινδυνεύειν, εἰ μὲν περὶ χρημάτων, τὰ χρήματα, εἰ δὲ περὶ τοῦ ζῆν, τὸν βίον;:

L'ultimo periodo ipotetico del paragrafo accosta la condizione dell'ambizioso a quella di chi ogni giorno dovesse subire un processo ed essere giudicato riguardo alle proprie ricchezze e a qualsiasi altro aspetto della propria vita. Di fronte a tale angosciosa condizione la soluzione migliore è quella di abbandonare tutto quello che causa questi problemi: se si tratta della ricchezza, bisogna rinunciarvi; se si tratta invece della stessa esistenza, allora varrà come soluzione estrema la morte. Dione porta così alle estreme conseguenze la propria riflessione sulla ricerca del successo, affermando che la vita del δοξοκόπος non è vita, e di fronte a essa diventa preferibile persino la morte.

Che la ricchezza e i beni esteriori non siano affatto indispensabili ma anzi rappresentino un vero e proprio peso è espresso con particolare forza da Dione nell'*or.* 10, *Diogene o sugli schiavi* (vd. *supra* commento § 14). Nel caso dell'ambizioso ogni cosa che lo riguarda (ricchezza, stile di vita, pensieri, parole, azioni, gusti personali) è di pubblico dominio ed egli quindi può facilmente essere messo alla berlina nel caso in cui commetta anche una banale *gaffe*. Il δοξοκόπος è sempre sotto esame, anzi deve affrontare ogni giorno un vero e proprio processo in cui deve difendersi da questa e da quella accusa, non importa se essa sia vera o falsa. Che tale difesa per conservare le cose esteriori sia impossibile, dal momento che esse non sono in nostro potere, è espresso da Epict. *Diss.* 2.2: ciò che i giudici non possono sottrarre all'imputato sono la scelta morale in armonia con la natura e gli oggetti che dipendono da essa e che sono in suo potere (*Diss.* 2.2.2 εἰ γὰρ προαίρεσιν θέλεις τηρῆσαι κατὰ φύσιν ἔχουσιν, πᾶσά σοι ἀσφάλεια, πᾶσά σοι εὐμάρεια, πρᾶγμα οὐκ ἔχεις). Se invece si vogliono difendere gli oggetti esterni, il corpo, le sostanze e il buon nome, si devono osservare il carattere del giudice e dell'accusatore, e sulla base di ciò scegliere quale tipo di condotta servile e adulatoria sia più conveniente adottare per ottenere clemenza: se cioè sia meglio supplicare, piangere o lamentarsi (*Diss.* 2.2.10-12 εἰ δὲ θέλεις καὶ τὰ ἐκτὸς τηρῆσαι, τὸ σωματίον καὶ τὸ οὐσίδιον καὶ τὸ ἀξιωματίον ... σκέπτου καὶ τὴν φύσιν τοῦ δικαστοῦ καὶ τὸν ἀντίδικον. εἰ γονάτων ἄψασθαι δεῖ, γονάτων ἄψαι· εἰ κλαῦσαι, κλαῦσον· εἰ οἰμῶξαι, οἰμῶξον).

Un caso analogo in cui chi cerca la fama viene condannato è nell'*Apocolocyntosis* di Seneca, dove l'imperatore Claudio, sottoposto a un processo postumo in cielo, si vede negare l'apoteosi, tipica degli imperatori morti, e viene cacciato agli inferi. Gli vengono imputati numerosi delitti perpetrati ai danni dei propri parenti unicamente allo scopo di mantenere il potere (vd. *Apocol.* 10.4-11.4). Anche Claudio, come un δοξοκόπος, è abituato a essere attorniato da una folla di persone: per questo Cloto ironicamente non ritiene giusto mandare l'anima dell'imperatore nell'aldilà senza

un minimo di accompagnamento (*Apocol. 3.4 non oportet enim eum, qui modo se tot milia hominum sequentia videbat, tot praecedentia, tot circumfusa, subito solum destitui*). L'imperatore inoltre si compiace delle lodi che gli vengono tributate al proprio funerale (*Apocol. 13.1 delectabatur laudibus suis Claudius*), anche se queste sono puramente formali visto che il popolo quasi gioisce per la sua morte (*Apocol. 12.2 omnes laeti, hilares: populus Romanus ambulabat tamquam liber*).

Il δοξόκοπος è quindi condannato ad un'intera vita sotto processo dal momento che egli stesso ha considerato indispensabili cose del tutto inutili quali ricchezze e fama. Da queste egli ha scelto scioccamente di far dipendere la propria felicità, e il rischio quotidiano di perderle lo consuma e fa della sua vita un vero e proprio incubo.

τί οὖν; ὁ περὶ τῆς δόξης ἀγὼν οὐκ αἰεὶ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς ἀνοήτοις ἐνέστηκεν, οὐ μόνον ἅπαξ τῆς ἡμέρας, ἀλλὰ πολλάκις, οὐδὲ ἐφ' ὠρισμένοις δικασταῖς, ἀλλὰ πᾶσιν ἀπλῶς, καὶ τούτοις ἀνωμότοις καὶ μήτε μαρτύρων ἐπιστρεφομένοις μήτε τεκμηρίων; μήτε γὰρ εἰδότες μήτε ἀκούοντες μήτε λαχόντες δικάζουσι, καὶ οὐδὲν αὐτοῖς διαφέρει πίνουσιν ἢ λουόμενοις τὴν ψῆφον φέρειν· καὶ τὸ πάντων δεινότατον· ὄν γὰρ ἂν ἀπολύσῃ τήμερον, αὔριον καταδικάζει: La ricerca della δόξα è una dura prova, un vero e proprio processo (ἀγὼν), al quale gli stolti ambiziosi sono chiamati non una ma più volte al giorno. Giudici del δοξοκόπος non sono i cittadini scelti tramite sorteggio, come avviene in un normale processo, ma l'intero πλῆθος. La folla è un giudice decisamente fuori dai canoni, totalmente incompetente e inaffidabile: non presta giuramento prima di ricevere l'incarico, è del tutto ignara della causa in agenda, non si cura dei testimoni e non valuta le prove. Per di più esprime il suo verdetto in contesti decisamente triviali ed edonistici (a una bevuta o nei bagni), che in nulla differiscono tra loro quanto a licenziosità. Oltre a essere ignorante e inaffidabile, il πλῆθος è anche volubile: la sua mutevolezza è tale che il δοξοκόπος può subire un destino diverso a seconda del giorno: oggi può essere assolto, domani invece condannato.

La fama è frutto di un giudizio positivo da parte di molte persone incompetenti e volubili, e può facilmente venire meno, trasformandosi in infamia. Nell'*or.* 4 Dione, nel passare in rassegna i demoni dell'avidità, del piacere e dell'ambizione, afferma che quest'ultimo, il *daimon* φιλότιμος, è sottoposto a un processo che non riguarda tanto la fama e l'onore ma piuttosto la cospicua e giusta infamia, ossia quell'ἀδοξία, celata dietro l'illusione del successo, che diventa la reale caratteristica della sua condizione (4.116 πλὴν οὐ περὶ δόξης ἢ τιμῆς ἢ κρίσις αὐτῷ τὰ νῦν ἐνέστηκεν, ὑπὲρ δὲ πολλῆς καὶ δικαίας ἀδοξίας). La volubilità del πλῆθος si traduce nel labile confine tra lode (ἔπαινος) e biasimo (ψόγος): queste, come si rileva nell'*or.* 67, *Sulla fama II*, dipendono da uomini ingenui (vd. *supra* commento § 15). E prestare attenzione ad esse porta ad esiti del tutto contrari alle aspettative. Nell'*or.* 77/78 infatti viene presentato come esempio della preoccupazione di piacere a tutti un pittore, il quale per accontentare il proprio pubblico decide di rappresentare per la seconda volta un cavallo, ma stavolta non secondo il proprio stile personale, bensì impiegando più stili sovrapposti, in modo da soddisfare tutti i diversi gusti del pubblico. Ma l'esito è soltanto un'accozzaglia di linee e di colori che in nulla riproducono l'immagine di un cavallo. Risulta chiaro allora che se ci preoccupiamo di essere lodati dalla folla (77/78.24 τοῦ παρὰ τῶν πολλῶν ἐπαίνου) e consideriamo il suo biasimo e la sua lode più importanti del nostro pensiero, ogni nostra azione e volontà sarà finalizzata a presentare noi stessi esclusivamente secondo le aspettative del πλῆθος (77/78.24 δῆλον οὖν ὡς εἰ σφόδρα προσδεήσεται τοῦ παρὰ τῶν πολλῶν ἐπαίνου,

τῆς αὐτοῦ γνώμης ἠγούμενος κυριώτερον τὸν ἐκείνων ψόγον τε καὶ ἔπαινον, οὕτως ἕκαστα πράξει καὶ προθυμήσεται τοιοῦτον παρέχειν ἑαυτὸν ὅποιον ἀξιούσιν οἱ πολλοί).

A proposito dei cittadini che potevano svolgere il ruolo di giudici, oltre a quello di membri dell'assemblea, Dione si esprime in termini negativi nell'*or.* 7, affermando che andare a vivere in campagna per un cittadino significa diventare migliore e più assennato, mentre restare in città rende le persone gente da assemblea, giudici e scrivani, al tempo stesso pigri e mestieranti (7.108 ἢ τοιαύτη δίαίτα ἐγένετο ... τῷ παντὶ βελτίους καὶ σωφρονεστέρους τῶν ἐν ἄστει τρεφομένων ὕστερον ἐκκλησιαστῶν καὶ δικαστῶν καὶ γραμματέων, ἀργῶν ἅμα καὶ βαναύσων). La fama come obiettivo da perseguire presso il maggior numero di persone ma in un ambito più specifico, quello artistico-musicale, è il tema anche dell'*Armonide* di Luciano, in cui il desiderio del protagonista è quello di divenire illustre fra molti e di essere letteralmente additato in quanto tale (*Harm.* 2 ἢ δόξα ἢ παρὰ τῶν πολλῶν καὶ τὸ ἐπίσημον εἶναι ἐν πλήθει καὶ δείκνυσθαι τῷ δακτύλῳ). Perché ciò sia possibile secondo il flautista Armonide occorre ottenere l'elogio della folla (*Harm.* 3 τοῦ παρὰ τῶν πολλῶν ἐπαίνου δεόμενοι). Il suo maestro Timoteo però lo invita a cercare il successo in primo luogo non tra la folla, ma tra il pubblico ristretto e qualificato dei migliori, ossia dei *pepaideumenoí* che primeggiano per cultura, godono del rispetto del πλήθος e sono in grado di esprimere un giudizio con competenza (*Harm.* 2 τοὺς ἀρίστους καὶ ὀλίγους αὐτῶν ὅσοι κορυφαῖοι καὶ ἀναμφιλόγως θαυμαστοὶ καὶ ἐπ' ἀμφότερα πιστοί). Se Armonide riuscirà ad assicurarsi il loro favore, anche il resto del pubblico, ossia la massa degli *idiotai*, farà lo stesso non per cognizione di causa ma in ossequio al comportamento degli stimati *pepaideumenoí* (*Harm.* 2 εἰ τούτοις, φημί, ἐπιδείξαιο τὰ αὐλήματα καὶ οὗτοι ἐπαινέσονται σε, ἅπασιν Ἕλλησιν νόμιζε ἤδη γεγενῆσθαι γνώριμος ἐν οὕτω βραχεῖ, vd. Camerotto 1998, 266-272). La distinzione fra pubblico colto e folla vociante emerge già in Plat. *Leg.* 3.700c-701a, dove si ricorda che un tempo vigevano regole rigide in ambito musicale e non si poteva p. es. ricorrere ad un tipo di melodia in cambio di un'altra: qualora invece ciò fosse avvenuto, il compito di giudicare e punire chi non aveva rispettato le regole non era affidato, come invece avviene nel presente, ai fischi e alle grida scomposte della folla (*Leg.* 3.700c οὐ σύριγξ ἦν οὐδέ τινες ἄμουσοι βοαὶ πλήθους, καθάπερ τὰ νῦν, οὐδ' αὖ κρότοι ἐπαίνους ἀποδιδόντες), ma alle persone colte e competenti che potevano ascoltare le esecuzioni dall'inizio alla fine senza essere disturbate da nessuno (*Leg.* 3.700c ἀλλὰ τοῖς μὲν γεγονόσι περὶ παιδείουσιν δεδογμένον ἀκούειν ἦν αὐτοῖς μετὰ σιγῆς διὰ τέλους). Che debba pronunciarsi su un'esecuzione musicale, una *performance* retorica, un'opera letteraria o un discorso politico, in tutti i casi la folla è incapace di esprimere giudizi in maniera critica, autonoma e consapevole, ma si lascia trascinare dagli umori del momento o condizionare dalle scelte delle persone più in vista. In questa prospettiva il prodotto stesso del giudizio del πλήθος sul δοξοκόπος, sia esso una assoluzione (l'approvazione foriera di

fama e onori) o una condanna (il biasimo foriero di infamia e disonore), assume un valore del tutto artificioso, fittizio e inconsistente, come è ben espresso in Luc. *Harm.* 4: πάντα ἐκεῖνα ὑψημέμια ὀνειράτα ... καὶ ἐπαίνων σκιαί.

οὐκοῦν ἀνάγκη τὸν ὑπὸ τῆς νόσου ταύτης ἐχόμενον ὑπεύθυνον περιέρχεσθαι καὶ προσέχειν ἐκάστῳ καὶ δεδοικέναι μὴ τινα ἐκὼν ἢ ἄκων λυπήσῃ, μάλιστα τῶν ἐτοίμων τινὰ καὶ τῶν εὐτραπέλων: Chi è affetto dal νόσος della δοξοκοπία (vd. *supra* commento §§ 2, 12) se ne va in giro come se fosse sottoposto a un rendiconto della propria condotta. L'ambizioso si preoccupa dell'effetto che le proprie azioni possono avere sulla folla e teme sempre di danneggiare qualcuno, a maggior ragione se si tratta di chi è pronto a rispondere all'offesa subito senza tanti giri di parole.

L'aggettivo ὑπεύθυνος indica chi deve rendere conto del proprio operato a qualcuno: erano definiti ὑπεύθυνοι i magistrati che al termine del proprio mandato dovevano sottoporsi a un rendiconto (εὔθυνα) di fronte a dei giudici (vd. p. es. Ar. *Ach.* 938; *Eq.* 259). Questi ultimi svolgevano il ruolo di pubblici revisori (εὔθυνοι): come si afferma in Aristot. *Pol.* 6.5.1322b, tale magistratura è necessaria, dal momento che i magistrati cittadini gestiscono ingenti somme di denaro pubblico (*Pol.* 6.5.1322b ἐπεὶ δὲ ἔναι τῶν ἀρχῶν ... διαχειρίζουσι πολλὰ τῶν κοινῶν, ἀναγκαῖον ἕτεραν εἶναι τὴν ληψομένην λογισμὸν καὶ προσευθυνοῦσαν ... καλοῦσι δὲ τούτους οἱ μὲν εὐθύνοισι οἱ δὲ λογιστὰς οἱ δὲ ἐξεταστὰς οἱ δὲ συνηγόρους). Il termine ὑπεύθυνος in ambito filosofico è quello che, a differenza di αἰτία ('causa'), maggiormente si avvicina al concetto moderno di 'responsabilità', intesa come presa di coscienza del ruolo che si ha nel momento in cui si decide e poi si compie un'azione (vd. Maso 2010, s.v. *Responsabile*, 178). L'aggettivo designa anche l'essere esposto all'opinione o al giudizio altrui, dipendendo da essi: tale infatti è l'accezione che il termine ha in questo paragrafo dell'orazione. Dione utilizza ὑπεύθυνος anche nell'*or.* 3, dove elogia Traiano, incarnazione del buon re, considerandolo più equo dei magistrati responsabili del loro operato nei confronti delle loro città (3.5 ἐπιεικέστερος δὲ βασιλεὺς τῶν ὑπευθύνων ἐν ταῖς πόλεσιν ἀρχόντων). Distinguere ciò che è ὑπεύθυνος e individuare in particolare ciò che dipende da noi stessi e ciò che dipende dagli altri è per Epitteto un'azione fondamentale per vivere felici e liberi: in *Diss.* 1.12.32-34 si rileva che gli dei non hanno reso ogni individuo responsabile dei parenti, del corpo, del patrimonio, della morte e della vita, ma solo di ciò che è in suo potere (*Diss.* 1.12.32 οὐ μᾶλλον εὐχαριστέϊς τοῖς θεοῖς, ὅτι σε ... μόνον δ' ὑπεύθυνον ἀπέφηναν τῶν ἐπὶ σοί;), ossia il retto uso delle rappresentazioni (*Diss.* 1.12.34 χρήσεως οἷας δεῖ φαντασιῶν). In *Diss.* 4.1.66, 77 si ribadisce che il corpo insieme a tutti i beni esteriori è in potere di altri ed è sottoposto a qualunque cosa più forte di esso (*Diss.* 4.1.66 Οὐκοῦν τὸ μὲν σῶμα ἀλλότριον, ὑπεύθυνον παντὸς τοῦ ἰσχυροτέρου). Se ammiriamo e desideriamo cose che non dipendono da noi ma da qualcun altro, e che sono mortali, offriamo noi stessi come schiavi e ci sottomettiamo al giogo (*Diss.* 4.1.77 παρέδωκας σαυτὸν δοῦλον,

ὑπέθηκας τὸν τράχηλον, ἂν θαυμάσης τῶν τι μὴ σῶν, ᾧ τιμι ἂν τῶν ὑπευθύνων καὶ θνητῶν προσπαθῆς). Infine in *Diss.* 4.5.15 si insiste nuovamente sul fatto che i beni esteriori non appartengono all'uomo, ma sono cose estranee, dipendenti da altri e solo concesse all'uomo dai loro veri padroni, ossia dagli dei (*Diss.* 4.5.15 τούτων γὰρ οὐδὲν ἴδιον τῷ ἀνθρώπῳ ἐστίν, ἀλλὰ πάντα ἀλλότρια, δοῦλα, ὑπεύθυνα ἄλλοτε ἄλλοις διδόμενα ὑπὸ τῶν κυρίων).

L'aggettivo ἐτοῖμος (ἔτοιμος in attico) vale 'pronto', 'risoluto' e designa una prontezza nelle azioni (vd. *Dem.* 54.36) ma anche nell'eloquio. In quest'ultimo caso si tratta della capacità di servirsi delle parole in modo spiccio e disinvolto, senza tanti complimenti (vd. *LSJ* s.vv. ἐτοῖμος, ἐτοιμότης). Fra le varie attestazioni del termine in Dione si può ricordare p. es. *l'or.* 32, dove ricorre tre volte. In 32.5 esso indica la prontezza e la continuità con cui il popolo alessandrino si dedica ai divertimenti e ai passatempi: Dione auspica che tale prontezza venga mostrata da essi anche nell'ascoltare il suo utile discorso (32.5 ἀλλ' ἀξιῶν ὑμᾶς, ὥσπερ τούτοις ἐτοιμῶς καὶ συνεχῶς αὐτοὺς παρέχετε, οὕτω καὶ λόγου χρηστοῦ ποτε ἀκοῦσαι). In 32.22 si riferisce alla folla difficile da persuadere e pronta alla tracotanza (32.22 τὸν ὄχλον ὡς χαλεπὸν τε καὶ ἀπειθῆ καὶ πρὸς ὕβριν ἔτοιμον), mentre in 32.36 indica i tiranni e la loro ira simile a quella di belve selvagge e a causa della quale sono pronti a compiere qualsiasi azione (32.26 τούτων ἢ μὲν ὀργὴ πρὸς πάντα ἔτοιμος, ὥσπερ θηρίων ἀνημέρων). La prontezza (ἐτοιμότης) della loquela deve tuttavia essere regolata e usata con la dovuta cautela: questo è l'avvertimento in *Plut. [De lib. ed.]* 6c-e, dove si afferma che chi parla sull'impulso del momento e della fretta precipita in una grave mancanza della misura e in una eccessiva loquacità (*[De lib. ed.]* 6c οἱ ἂν ἐκ τοῦ παραχρῆμα λέγωσιν, εἰς ἀμετρίαν δεινὴν ἐκπίπτουσι καὶ πολυλογία). Posto che la ἐτοιμότης non è da rigettare *in toto*, occorre tuttavia servirsene in maniera appropriata e prudente, considerandola simile a un farmaco (*[De lib. ed.]* 6e τὸ δὲ δεῖν παντάπασιν ἀποδοκιμάζειν τῶν λόγων τὴν ἐτοιμότητα ἢ πάλιν αὖ ταύτην οὐκ ἐπ' ἀξίοις ἀσκεῖν οὐ φαίην ἂν ἔγωγε, ἀλλ' ὡς ἐν φαρμάκου μοίρα τοῦτο ποιητέον ἐστί).

L'aggettivo εὐτράπελος significa 'mutevole', 'agile', 'spiritoso', 'arguto', 'pronto alla battuta' (vd. *LSJ* s.v. εὐτράπελος). In *Aristot. EN* 2.7.1108a il termine indica colui che pratica la facezia (εὐτραπελία), considerata il giusto mezzo del piacere che si trova nel gioco, mentre la buffoneria (βωμολοχία) e la durezza di carattere (ἀγροικία) sono rispettivamente l'eccesso e il difetto (*EN* 2.7.1108a περὶ δὲ τὸ ἡδὺ τὸ μὲν ἐν παιδιᾷ ὁ μὲν μέσος εὐτράπελος καὶ ἡ διάθεσις εὐτραπελία, ἡ δ' ὑπερβολὴ βωμολοχία καὶ ὁ ἔχων αὐτὴν βωμολόχος, ὁ δ' ἐλλείπων ἀγροικός τις καὶ ἡ ἕξις ἀγροικία, vd. anche *EN* 4.14.1127b-1128a). Nell'ottica aristotelica chi è εὐτράπελος sa scherzare con tatto, facendo delle argute battute di spirito che non molestano ma anzi divertono chi lo ascolta. In *Rhet.* 2.12.1389b lo Stagiritita afferma che tale caratteristica, che si può anche definire 'insolenza acculturata' (πεπαιδευμένη ὕβρις) è propria

specialmente dei giovani (cf. *Rhet.* 2.12.1389b καὶ φιλογέλωτες, διὸ καὶ εὐτράπελοι· ἢ γὰρ εὐτραπελία πεπαιδευμένη ὕβρις ἐστίν. τὸ μὲν οὖν τῶν νέων τοιούτων ἐστὶν ἦθος). Il termine in Dione si ritrova nell'*or.* 33, dove l'oratore di Prusa, in una professione di modestia, chiede al pubblico di Tarso cosa mai si aspetti di sentire da chi come lui non è un uomo di spirito arguto né sa come parlare per dilettere e adulare il suo uditorio (33.3 τί μάλιστα ἀκοῦσαι σπεύδετε παρὰ ἀνδρῶν οὐκ εὐτραπέλων οὐδὲ πρὸς χάριν ὀμιλεῖν εἰδόντων).

L'ambizioso e la sua stessa felicità dipendono così in tutto e per tutto dalla folla e da un suo giudizio di approvazione: l'essere ὑπεύθυνος da parte del δοξοκόπος si tradurrà allora nell'espone costantemente le proprie azioni all'opinione degli altri e nell'obbligo di rendere sempre conto a chiunque di qualsiasi cosa egli dica e faccia. L'ambizioso vive nel costante timore di recare danno a chiunque, volente o nolente. Da un lato quindi v'è la soggezione del pavido δοξοκόπος verso la gente, dall'altro invece v'è la prontezza (ἐτοίμοτης) e l'arguzia (εὐτραπελία) di quelle persone che tra la folla possono mettere maggiormente in difficoltà chi cerca di avere una buona reputazione. L'ambizioso è talmente debole che poco importa se le loro critiche colpiscono o meno il bersaglio: per sortire l'effetto sperato è sufficiente anche solo fargli paura.

εἰ γὰρ καὶ σμικρόν, οἷα πολλὰ συμβαίνει, προσκρούσας τινὶ τύχοι, εὐθύς ἐπαφῆκε ῥῆμα χαλεπόν· καὶ τοῦτο εἰπών, ἐὰν μὲν ἀποτύχη πως, οὐδὲν ἦττον ἐτάραξεν· ἐὰν δ' ἐπιτύχη τοῦ καιρίου, παραχρῆμα ἀνήρηκεν. πολλοὶ μὲν γὰρ οὕτως ἔχουσιν ὥστε ὑπὸ παντὸς διατρέπεσθαι καὶ διαρρεῖν: Qualora gli capitasse di aver offeso qualcuno anche per un motivo di poco conto, il δοξοκόπος deve attendersi la replica ingiuriosa della persona offesa, ossia una parola dura e pesante (ῥῆμα χαλεπόν) che su di lui può avere due effetti, entrambi inevitabilmente negativi: se il ῥῆμα χαλεπόν non coglie nel segno (ἀποτύχη) nondimeno lo agita, invece se centra il bersaglio (ἐπιτύχη), riesce persino a distruggerlo. Ancora una volta Dione insiste sull'effetto rovinoso delle critiche e delle offese verbali, vere e proprie armi letali nelle mani del πλῆθος in grado di condizionare negativamente la vita dell'ambizioso, ostacolandone parzialmente o totalmente il cammino verso la δόξα (vd. *supra*, commento §§ 16-17). Nel testo greco si è riportato ἐπαφῆκε, lezione dei mss. T (*Marcianus* 421) e U (*Urbinas* 124), adottata da Crosby in luogo di ἐσπάθησε ('tessere', vd. *supra* commento § 13) del testo di von Arnim.

I verbi ἀποτυγχάνω ed ἐπιτυγχάνω indicano rispettivamente il fallire il bersaglio e il centrarlo, e quindi in senso figurato designano l'insuccesso o la realizzazione di uno scopo. I due verbi sono utilizzati insieme in Arist. *EN* 2.5.1106b, dove si rileva che l'errare ha molte forme, mentre il retto agire ne ha una sola (*EN* 2.5.1106b ἔτι τὸ μὲν ἀμαρτάνειν πολλαχῶς ἔστιν ... τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς). Perciò il primo è facile, il secondo è difficile: è facile fallire il bersaglio, invece risulta difficile andare a segno (*EN* 2.5.1106b διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ

χαλεπόν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπόν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν, vd. anche *EN* 1.1.1094a).

Il δοξοκόπος diviene dunque un vero e proprio bersaglio facile: nonostante le offese della gente possano anche non essere così pesanti da colpirlo in un punto vitale, nondimeno esse hanno il potere di compromettere la sua ricerca della fama.

οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐνίοτε ἄλλα ἐπ' ἄλλοις μᾶλλον ἰσχύει· καθάπερ οἶμαι τῶν παιδαρίων ἕκαστον ἰδιότροπόν τινα μορμῶ δέδοικε καὶ ταύτην συνείθισται φοβείσθαι (τὰ μὲν γὰρ φύσει δειλὰ πᾶν ὃ τι ἂν δείξῃ τις ὡς φοβερὸν βοᾷ): Non tutti sono condizionati dalle stesse cose e in egual misura. Solo i bambini p. es. temono lo spauracchio, mentre il δοξοκόπος teme l'opinione che gli altri hanno di lui. Le paure dei bambini per le streghe o per i mostri sono frutto dell'inganno perpetrato dagli adulti, i quali sfruttano l'ingenuità dei fanciulli e, per dissuaderli dal comportarsi male, li convincono a credere reale e a temere ciò che spaventoso non è, e che per giunta nemmeno esiste. Analoga è la situazione dell'ambizioso, il quale crede erroneamente che il biasimo e l'infamia siano cose assolutamente terrificanti, mentre in realtà esse non devono in alcun modo influenzare né tantomeno distruggere l'individuo. Nel testo si è riportato ὀνειδίη, correzione di Sonny adottata da Crosby in luogo di ἤδη del testo di von Arnim.

I bambini sono indicati da Dione come paradigma di timidezza e di credulità anche nell'*or.* 5, in cui si rileva che il racconto libico delle creature metà donna e metà serpente è un buon deterrente per mettere in guardia l'uomo dalla lussuria, dall'avidità, dalla fama e da ogni altro piacere. Il mito funge da arma di dissuasione, al pari di quei racconti spaventosi che scoraggiano i bambini dal mangiare o dal giocare quando non si deve (5.17 ἂν χρῆ δεδιέναι πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντας, ὥσπερ ἐκεῖνα τοὺς παῖδας ὁπόταν παρὰ καιρὸν τροφῆς ἢ παιδιᾶς ἢ ἄλλου τινὸς ὀρέγωνται). A proposito di racconti di mostri, particolarmente efficaci sui bambini sono quelli riguardanti Lamia, la mostruosa figlia di Scilla che mangia i bambini: nell'*or.* 55 si dice che Omero con i leoni, le aquile, Scilla, e il Ciclope, ammalia gli stupidi, alla stregua delle nutrici che parlano di Lamia ai fanciulli (55.11 μόνους δὲ θαυμάζεις τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ἀετοὺς καὶ τὰς Σκύλλας καὶ τοὺς Κύκλωπας, οἷς ἐκεῖνος ἐκῆλει τοὺς ἀναισθήτους, ὥσπερ αἱ τίθται τὰ παιδία διηγούμεναι τὴν Λάμιαν). Come dice Dione nell'*or.* 72, le storie sono uno strumento con il quale le nutrici correggono il comportamento dei bambini e lo indirizzano nella giusta direzione, ma sapendo al tempo stesso divertire, come del resto sa fare anche Esopo, il quale attraverso le proprie favole piacevoli da ascoltare e da leggere ammonisce gli uomini e mostra loro in cosa sbagliano (72.13 Αἴσωπος τοῦτον τὸν τρόπον ἐπειρᾶτο νουθετεῖν τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιδεικνύναι αὐτοῖς ἅττα ἀμαρτάνουσιν, ὡς ἂν μάλιστα ἠνείχοντο αὐτόν, ἠδόμενοι ἐπὶ τῷ γελοίῳ καὶ τοῖς μύθοις· ὥσπερ τὰ παιδία ταῖς τίτθαις μυθολογουμέναις προσέχουσί τε καὶ ἤδονται). Raccontare le favole è per le balie anche un modo per consolare e rasserenare i bambini dopo averli puniti con gli schiaffi: è questa l'immagine utilizzata come termine di paragone nell'*or.* 4 per illustrare la promessa fatta da Diogene ad Alessandro Magno di intrattenerlo con un mito libico dopo averlo seriamente ammonito sui doveri e sulle responsabilità che la regalità comporta (4.74

διηγείτο δὴ μετὰ ταῦτα προθύμως καὶ ἠδέως, βουλόμενος αὐτὸν παραμυθήσασθαι, καθάπερ αἱ τίτθαι τὰ παιδιά, ἐπειδὴν αὐτοῖς πληγὰς ἐμβάλωσι, παραμυθούμεναι καὶ χαριζόμεναι μῦθον αὐτοῖς ὕστερον διηγήσαντο). I fanciulli poi a causa della loro ignoranza sono indotti a ritenere importanti cose di poco conto, e a questo atteggiamento infantile Dione paragona il comportamento degli abitanti di Nicomedia nell'*or.* 38. Questi ultimi sono rei di essersi lasciati sedurre come bambini dai titoli onorifici concessi loro dai proconsoli della Bitinia, senza tener conto piuttosto del fatto che questi proconsoli hanno operato ingiustamente nei loro confronti e non hanno posto fine all'incubo dei saccheggi e della confisca delle terre (38.37 κατεγνώκασι δὲ ὑμῶν ἄνοιαν δημοσία, καὶ χρῶνται καθάπερ τοῖς παιδίοις ὑμῖν, οἷς πολλάκις ἀντὶ τῶν μεγίστων προτείνεται τὰ μικρότατα).

L'ingenuità e la facile credulità dei bambini sono motivi già presenti in Plat. *Apol.* 18b-c, dove Socrate afferma che i suoi accusatori parlavano male di lui già da tempo di fronte ai fanciulli e cercavano di persuaderli approfittando della loro età di bambini e di giovinetti, nella quale si è più facilmente disposti a prestare fede alle calunnie (*Apol.* 18c οἱ κατήγοροι ... πολλὸν χρόνον ἤδη κατηγορηκότες, ἔτι δὲ καὶ ἐν ταύτῃ τῇ ἡλικίᾳ λέγοντες πρὸς ὑμᾶς ἐν ἧ ἂν μάλιστα ἐπιστεύσατε, παῖδες ὄντες ἔνιοι ὑμῶν καὶ μειράκια). Inoltre in Plat. *Crit.* 46c Socrate replica a Critone che non fuggirà dal carcere perché glielo impone la coerenza di attenersi a quel ragionamento intorno al giusto e all'ingiusto che è stato discusso e accettato prima che egli fosse condannato a morte. Perciò egli non acconsentirà mai alla proposta di Critone, nemmeno se la potenza del volgo, che già gli infligge catene, morte e spoliazione dei beni, vorrà fargli paura come si fa ai ragazzi, con lo spauracchio di mali anche peggiori di questi (*Crit.* 46c οὐ μὴ σοι συγχωρήσω, οὐδ' ἂν πλείω τῶν νῦν παρόντων ἢ τῶν πολλῶν δύναμις ὥσπερ παῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται, δεσμούς καὶ θανάτους ἐπιπέμπουσα καὶ χρημάτων ἀφαιρέσεις).

Il sostantivo μορμῶ indica lo spauracchio (vd. p. es. Ar. *Ach.* 582; *Pax* 474, dove in entrambi i casi esso è costituito dalla figura della Gorgone disegnata sullo scudo di Lamaco) e può essere impiegato anche come esclamazione per spaventare i bambini (vd. Theocr. 15.40 Μορμῶ, δάκνει ἵππος; Ar. *Eq.* 693 μορμῶ τοῦ θράσου). Come nome proprio, Μορμῶ è una donna mostro che, insieme a Lamia, terrorizza i ragazzini. Entrambe le figure sono simboli della credulità dei bambini, alla quale Luciano accosta la credulità popolare nei confronti dei racconti omerici. Si tratta di una ricezione ingenua «che non distingue tra realtà e finzione e trasforma il racconto in qualcosa di vero» (Camerotto 1998, 184). In Luc. *Electr.* 3 si afferma che credere ai poeti e alle loro menzogne talmente incredibili significa comportarsi in modo infantile (*Electr.* 3 διαισχυνθείς, ὅτι παιδίου τινὸς ὡς ἀληθῶς ἔργον ἐπεπόνθειν πιστεύσας τοῖς ποιηταῖς ἀπίθανα οὕτως ψευδομένοις). In *Philops.* 2 si rileva che i miti narrati dai poeti sono favolette assai strane e portentose, capaci di ammaliare i fanciulli che temono ancora Mormò e Lamia (*Philops.* 2 πάνυ

ἀλλόκοτα καὶ τεράστια μυθίδια παίδων ψυχὰς κηλεῖν δυνάμενα ἔτι τὴν Μορμῶ καὶ τὴν Λάμιαν δεδιότων). Da bambini si è educati a valori convenzionali e condivisi, dei quali è poi difficile liberarsi una volta diventati adulti, pur ravvisando in essi incongruenze e contraddizioni (vd. Camerotto 2014, 72 n. 204; 198 n. 24; 276 n. 151): in *Gall.* 28 Micillo ammette di non riuscire ad abbandonare il desiderio, che ha sin da bambino, di diventare ricco (*Gall.* 28 οὐδέπω δύναμαι ἀπομαθεῖν τὴν ἐπιθυμίαν ἣν ἐκ παίδων εἶχον πλούσιος γενέσθαι). Infine nella *Negromanzia* Menippo avverte l'evidente contraddizione fra quello che ha imparato ciecamente durante l'infanzia e quello che ha appreso da adulto: i misfatti degli dei narrati dai poeti non sono cose positive come si crede da bambini (*Nec.* 3 ἐγὼ γάρ, ἄχρι μὲν ἐν παισὶν ἦν, ἀκούων Ὅμηρου καὶ Ἡσιόδου πολέμους καὶ στάσεις διηγουμένων ... τῶν θεῶν ... πάντα ταῦτα ἐνόμιζον εἶναι καλὰ), ma tali azioni in realtà sono dei veri e propri reati puniti dalla legge (*Nec.* 3 ἐπεὶ δὲ εἰς ἄνδρας τελεῖν ἠρξάμην, πάλιν αὖ ἐνταῦθα ἤκουον τῶν νόμων τάναντία τοῖς ποιηταῖς κελευόντων).

Approfittare dell'ingenuità dei bambini, ai quali si può far credere quello che si vuole, è un interessante esempio di un atteggiamento che consiste nel presentare come pauroso ciò che in realtà non lo è. Analogamente l'ambizioso presta importanza e autorevolezza all'opinione comune e di questa ha timore, indipendentemente dal fatto che essa compia una vera e propria mistificazione della realtà e dei suoi veri valori.

πλὴν ἐπὶ γε τούτων τῶν μειζόνων ὀνειδή τινα ἔστι πρὸς τινας. τὸν πτωχὸν τὸν ἀλαζόνα καὶ θέλοντα φαίνεσθαι Κροῖσον ἐξίστησιν ὁ Ἴρος· καὶ οὐδὲ τὴν Ὀδύσσειαν ἀναγιγνώσκει διὰ τὸ "ἦλθε δ' ἐπὶ πτωχὸς πανδήμιος, ὃς κατὰ ἄστνυ / πτωχεύεσκ' Ἰθάκης": Ciò che suscita inquietudine, paura, vergogna non è solo lo spauracchio, né tantomeno provano questi sentimenti solo i bambini. A spaventare gli adulti possono essere varie cose, le quali per loro natura fungono da deterrenti e ammoniscono a desistere da un determinato comportamento. Gli esempi che Dione menziona a riguardo sono, nel presente paragrafo, quello del mendicante spaccone (τὸν πτωχόν τὸν ἀλαζόνα) che crede di essere ricco come Creso e, come vedremo nel § 21, quello di chi è schiavo e quello di chi pur essendo brutto si considera bello. Nella prospettiva del mendicante millantatore lo spauracchio che lo confonde e lo agita è la storia di uno dei suoi paradigmi più famosi, ossia Arneo, *alias* Iro, di Itaca, qui ricordato anche dalla citazione dei vv. 1-2 del canto XVIII dell'*Odissea*. Ed è proprio perché questi versi segnano l'inizio della narrazione di come Odisseo punì la vanagloria di Iro che il mendico ἀλαζών si guarda bene dal leggere l'*Odissea*. Nel testo si è riportato, sulla scorta di Crosby, ὀνειδή in luogo di ἦδη presente nell'edizione di von Arnim

Del mendicante (πτωχός) e del suo essere figura reietta e ambigua si è già parlato (vd. *supra* commento § 3). Nel nostro passo v'è un particolare tipo di mendico, quello vanaglorioso (ἀλαζών), di cui abbiamo traccia in Athen. 6.17, dove il sostantivo πτωχός e l'aggettivo ἀλαζών formano un unico sostantivo composto, πτωχαλαζών. In Ateneo il termine indica però non un mendicante in senso stretto ma un cittadino miserabile, ugualmente millantatore, che, pur possedendo un'argenteria pari al peso di una sola dracma, si giustifica dicendo che il suo unico schiavo (che chiama con più nomi nella pretesa di far credere di avere molti servi) ha erroneamente preso l'argenteria estiva, meno pesante di quella invernale (Athen. 6.17 πολίτην ἡμέτερον πτωχαλαζόνα, ὃς δραχμῆς ἔχων τὰ πάντα ἀργυρώματα ἐβόα καλῶν τὸν οἰκέτην ἕνα ὄντα καὶ μόνον, ὀνόμασι δὲ χρώμενον ψαμμακοσίους 'παῖ Στρομβιχίδη, μὴ τῶν χειμερινῶν ἀργυρωμάτων ἡμῖν παραθῆς, ἀλλὰ τῶν θερινῶν'). Negli *scholia* alle *Vespe* di Aristofane il sostantivo è riferito a Prossenide (cf. Ar. *Av.* 1126) e al figlio di Sello (Aminia in Ar. *Vesp.* 1267; Eschine in Ar. *Vesp.* 1243 e in *Av.* 823), indicati da Filocleone come esempi di vanteria vuota e fumosa (*schol.* Ar. *Vesp.* 325b, p. 57 Koster ἐπεὶ καπνὸν εἶπεν, ἐπήνεγκε τούτους ὡς πτωχαλαζόνας, οὓς λέγει καπνόν). Inoltre nel *Lessico* di Esichio il mendicante spaccone è definito col termine σαλάκων (Hesych. σ 98 σαλάκων· ὁ πτωχὸς ἀλαζών), mentre σαλακωνία è la millanteria di chi è povero (Hesych. σ 99 σαλακωνία· ἡ ἐν πενία ἀλαζονεία). In Aristot. *EE* 2.3.1221a è definito σαλάκων colui che eccede in ciò che è conveniente (*EE* 2.3.1221 a ὁμοίως δὲ καὶ ὁ μικροπρεπῆς καὶ ὁ σαλάκων, ὁ μὲν γὰρ ὑπερβάλλει τὸ πρέπον, ὁ δ' ἐλλείπει τοῦ πρέποντος).

Il sostantivo ἀλαζών designa in origine il vagabondo, per poi significare 'ciarlatano', 'spaccone', 'millantatore' (vd. *LSJ* s.v. ἀλαζών). Aristotele nella *Etica Nicomachea* definisce con questo termine chi è incline a dare a vedere i titoli di gloria che non possiede, o a darne a vedere di maggiori di quelli che possiede (*EN* 4.13.1127a ὁ μὲν ἀλαζών προσποιητικὸς τῶν ἐνδόξων εἶναι καὶ μὴ ὑπαρχόντων καὶ μειζόνων ἢ ὑπάρχει). In Theophr. *Char.* 23 la millanteria consiste nella presunzione di beni di cui in realtà non si è in possesso (*Char.* 23 ἡ ἀλαζονεία ... εἶναι προσποίησις τις ἀγαθῶν οὐκ ὄντων), e l'ἀλαζών fa credere di essere ricco, di aver viaggiato, e di essere stato un benefattore verso i propri concittadini. Ma la spacconeria non è propria solo di chi è indigente e vuol apparire il contrario: essa è un vizio tipico anche delle persone ricche e potenti. Infatti in Plat. *Gorg.* 524e-525a Socrate, nel parlare del giudizio a cui gli uomini d'Asia sono sottoposti dopo la morte al cospetto di Radamante, rileva che la millanteria è insieme alla menzogna uno degli elementi che distorce specialmente l'anima del Gran Re e di un qualsiasi altro sovrano. Nella loro anima non vi è nulla di retto, dal momento che essa è cresciuta senza verità (*Gorg.* 525a καὶ πάντα σκολιὰ ὑπὸ ψεύδους καὶ ἀλαζονείας καὶ οὐδὲν εὐθὺ διὰ τὸ ἄνευ ἀληθείας τεθράφθαι).

Nel *corpus* dioneo l'ἀλαζονεία è spesso caratteristica dei sofisti, come si è già visto in Dio Chrys. 4.33 (vd. *supra* commento §12). Nell'*or.* 55 si rileva che, a differenza degli ignoranti sofisti che si vantano delle loro capacità e della loro fama, Omero e Socrate non possono assolutamente essere considerati dei millantatori, dal momento che Omero non ha lasciato alcuna notizia nemmeno sui propri natali e sulla propria famiglia, e Socrate non ha mai trasposto le proprie parole in forma scritta (55.7 οὐδέτερος γὰρ αὐτοῖν ἀλαζῶν ἦν οὐδὲ ἀναιδής, ὥσπερ οἱ ἀμαθέστατοι τῶν σοφιστῶν). Un esempio di ἀλαζῶν semmai è Antinoo, descritto da Omero come il più millantatore dei proci (55.20 ἀλαζονίστατον ... τῶν μνηστήρων καὶ ἀκολαστότατον), oltre che un parassita, visto che pretendeva di approfittare dei beni di Odisseo. Nell'*or.* 57 Dione difende il personaggio di Nestore dall'accusa di essere sembrato un millantatore quando nel canto I dell'*Iliade* l'eroe parla del proprio valore. Dal momento che l'autoelogio di Nestore è funzionale a dirimere la lite fra Agamennone e Achille, Omero non vuole dipingere Nestore come uno spaccone (57.6 δοκεῖ μοι δικαίως ἂν μηδὲ ὁ Νέστωρ αἰτίαν ἔχειν ἀλαζονείας). La vanagloria dunque investe la maggioranza delle persone, ma non il filosofo: come si dice nell'*or.* 70, egli la evita insieme all'inganno e alla lussuria, improntando la propria vita alla verità, alla saggezza e alla cura dell'anima (70.7 ὁ μὲν πρὸς ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν τείνων ... καὶ θεραπείαν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς, μακρὰν ἀλαζονείας καὶ ἀπάτης καὶ τρυφῆς, εὐτέλειάν τε καὶ σωφροσύνην).

La figura di Creso, in quanto rappresentante del più alto grado di ricchezza, è qui usata da Dione come comparazione proverbiale, vero e proprio modello a cui si ispira non solo chi pretende di essere ricco ma anche chi, come nel caso del mendicante spaccone, lo vuole soltanto dare a intendere. Come rileva Tomassi 2011, 344 sulla scorta di Bompaire 1958, 66 n. 3, nell'ambito della diatriba e della retorica il re di Lidia, insieme a Mida, Gige, Sardanapalo e altri personaggi ricchi e potenti, diviene paradigma della precarietà della fortuna (vd. Epict. *Diss.* 3.22.27) e della ricchezza che non dà la felicità. Tali figure costituiscono dunque un vero e proprio repertorio di origine retorica a cui ricorrono, oltre a Dione, Massimo di Tiro (vd. *Dial.* 32.9b), Luciano (vd. *Apol.* 1; *Merc. cond.* 20), Eliano (vd. *VH* 3.26) e molti altri intellettuali (vd. Bompaire 1958, 162-191). Tra le occorrenze di Creso in Dione si può ricordare l'*or.* 10, in cui il sovrano è definito molto ricco e potente (10.26 Κροίσου, ἀνδρὸς οὕτω πλουσίου καὶ τοσοῦτων ἀνθρώπων ἄρχοντος). Nell'*or.* 47 invece l'oratore di Prusa, nel presentare il proprio progetto di abbellimento architettonico della città, afferma con forza di non mirare con questo a ricreare per sé il palazzo di Dario o di Creso ma di voler realizzare edifici imponenti e utili per l'intera comunità (47.14 οὐκ ἂν ἐλοίμην ἴδιά μοι γενέσθαι τὰ Δαρείου βασιλεία ἢ τὰ Κροίσου). Nell'*or.* 77/78 il saggio mostra tutta la propria indifferenza nei confronti della ricchezza, anche se questa gli venisse recata da un fiume come quella di Creso, che era alimentata dalle correnti ricche d'oro del Pattolo (77/78.31 οὐδὲ εἰ χειμάρρους αὐτῷ ποθεν ἐπέλθοι χρυσὸν πολλὸν καὶ ἄθρουν καταφέρων, ὥσπερ ἰλύν·

καθάπερ, οἶμαί, φασὶ Κροίσῳ πρότερον τὸν Πακτωλὸν διὰ μέσων ἀφικνούμενον Σάρδεων ἔτοιμα χρήματα κομίζειν). Originale è la ripresa della figura di Creso nel *Timone* luciano, dove lo schiavo arricchito viene considerato dai suoi adulatori più ricco non di uno ma di ben sedici Cresi messi insieme (*Tim.* 23 πλουσιώτερον δὲ συνάμα Κροίσων ἑκκαίδεκα). In tal modo Luciano «moltiplica, in maniera comicamente iperbolica, la già incredibile ricchezza del personaggio evocato tramite l'impossibile moltiplicazione del personaggio stesso» (Tomassi 2011, 345).

Iro è figura paradigmatica del mendico vorace e spaccone che si considera una sorta di re degli accattoni (vd. Hom. *Od.* 18.5-116). Per la sua attività di messaggero, egli viene ironicamente soprannominato Iro, versione maschile di Iris. Ma a ridimensionare subito la sua ἀλαζονεία ci pensa Odisseo: giunto a Itaca travestito da mendicante, staziona nell'atrio del palazzo regale di solito occupato da Iro, scatenando l'ira di quest'ultimo che rivendica quello spazio come sua proprietà indiscussa. I due si sfidano in una singolar tenzone che vede prevalere nettamente Odisseo. Nell'ilarità generale i proci, come promesso, permettono al vincitore di scegliersi un budello di capra e gli accordano il privilegio di banchettare, unico tra i mendicanti, nella reggia. Il borioso Iro viene così svergognato pubblicamente e incalzato da Odisseo a rinunciare a fare il padrone di stranieri e accattoni se non vuole incorrere in altri guai (Hom. *Od.* 18.106-107 μηδὲ σύ γε ξείνων καὶ πτωχῶν κούρανος εἶναι / λυγρὸς ἔών, μή πού τι κακὸν καὶ μεῖζον ἐπαύρη).

Il paragrafo si conclude con la citazione di Hom. *Od.* 18.1-2, in cui viene presentato il mendico Iro che si aggira per la città di Itaca. Altri passi omerici, come si è visto, sono già stati citati nel § 10 (vd. *supra* commento § 10). Come rileva Kindstrand 1973, 16, questa citazione è introdotta da Dione menzionando espressamente il nome dell'opera omerica da cui è stata tratta, ossia l'*Odissea* (τὴν Ὀδύσσειαν). Ciò avviene anche in altre orazioni, dove si menzionano ora l'*Iliade*, ora l'*Odissea*, ora entrambe (vd. 11.130 Ὀμηρος ἐν Ὀδυσσεΐα; 32.21 ἐν Ὀδυσσεΐα; 36.9 τὴν γε Ἰλιάδα; 36.13 Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσσειαν; 53.4 τὴν Ἰλιάδα καὶ τὴν Ὀδύσσειαν). Un altro tipo di menzione, più generico, è τὴν Ὀμήρου ποίησιν (vd. 2.6, 32; 5.4; 11.41) e τὴν Ὀμηρικὴν ποίησιν (vd. 12.26). Talvolta l'oratore di Prusa utilizza soltanto la parola ποίησις per indicare i poemi omerici (vd. 2.20; 11.11; 12.62). Accanto al riferimento al titolo dell'opera, nel nostro passo la citazione è introdotta dall'articolo τό. Al suo posto può essere impiegata la congiunzione ὅτι (vd. 12.72, 85) oppure i più frequenti *verba dicendi* quali φημί e λέγω (vd. Kindstrand 1973, 17-18).

L'ambizione pretenziosa di far credere di essere quello che non si è per inseguire una fama effimera viene facilmente smascherata e demolita. Come Iro, anche il δοξοκόπος prima o poi sarà punito.

τὸν ἐκ δούλων ὁ Κέκροψ, τὸν εὐτελῆ τὴν ὄψιν καὶ καλὸν εἶναι βουλόμενον ὁ Θεοσίτης: La serie di esempi avviata nel paragrafo precedente con Iro, la cui vicenda funge da monito severo alla millanteria, continua con altri due esempi: quello di Cecrope e quello di Tersite. Il primo, in quanto figura positiva e paradigma di elevata nobiltà, smaschera lo schiavo vanaglorioso che, alla stregua del mendicante del § 20, pretende di essere ricco e potente come un re. Il secondo è invece un modello negativo per dissuadere chi come lui millanta la bellezza o meglio la καλοκαγαθία, pur essendo di aspetto insignificante e di carattere meschino.

Cecrope è il mitico primo re di Atene (vd. Apollod. *Bibl.* 3.14.1), figura dalla doppia natura (διφυής) di uomo nella parte superiore e di serpente nella parte inferiore (vd. *schol.* Ar. *Vesp.* 438b, p. 71 Koster διφυᾶ γὰρ τὸν Κέκροπα γεγυμέναι φασὶ καὶ τὰ μὲν ἄνω ἄνθρωπον ὄντα, τὰ κάτω δὲ ἔχοντα ὄφεως). Menzionato da Dione solo in questo passo, Cecrope simboleggia con la sua stessa struttura somatica quell'autoctonia della quale gli Ateniesi facevano motivo di vanto. Il primo re di Atene rappresenta inoltre per tradizione il più alto grado di nobiltà e per questo diventa figura proverbiale (vd. Juv. 8.46 *ast ego Cecropides*). Lo stesso dicasi per l'ultimo re ateniese Codro (vd. *Suid.* ε 3391 Εὐγενέστερος Κόδρου, cf. Zenob. *CPG* 1.4.3). In Luc. *Tim.* 23 Pluto afferma che lo schiavo che eredita un patrimonio consistente prima o poi finirà per essere vittima degli adulatori, i quali, oltre che più bello di Nireo, più intelligente di Odisseo e più ricco di sedici Cresi, lo definiranno anche più nobile di Cecrope o di Codro (*Tim.* 23 εὐγενέστερον δὲ τοῦ Κέκροπος ἢ Κόδρου). Tomassi 2011, 343-344, nel commentare il passo appena citato, rileva che l'uso di comparazioni proverbiali che hanno come oggetto illustri ateniesi e personalità del mondo orientale è piuttosto frequente in Luciano. Sono p. es. riferite a personaggi ateniesi le espressioni 'essere malvagio al di sopra di Euribato, Frinonda, Aristodemo, Sostrato' (vd. *Alex.* 4) e 'molle come Agatone' (vd. *Rh. pr.* 11), mentre rimandano a figure orientali formule come 'più ricco di Creso' (vd. *Tim.* 23; *Merc. cond.* 20; *Apol.* 1) o 'più ricco di Mida' (vd. *Merc. cond.* 20; *Apol.* 1; *Nav.* 21).

Tersite è il più brutto degli Achei a Troia, nonché chiacchierone impudente che in assemblea parla con sfrontatezza (caratteristica suggerita dal suo stesso nome parlante formato dall'eolico θέρσος) contro Agamennone incitando alla ritirata da Ilio, e perciò viene castigato da Odisseo (vd. Hom. *Il.* 2.212-269; Apollod. *Bibl.* 1.8.6). A Tersite allude Dione nell'*or.* 2, e lo definisce per il suo atteggiamento un demagogo (vd. *supra*, commento § 12). Nell'*or.* 32 l'oratore di Prusa ammonisce gli Alessandrini che l'ilarità e la canzonatura non devono costituire il modo di vivere di un popolo e di una città ma piuttosto di un Tersite (32.99 ἀλλ' ἐστὲ ἰλαροὶ καὶ σκῶψαι πάντων δεινότατοι. οὐ δήμου τὸ ἐπιτήδευμα· πόθεν; οὐδὲ πόλεως, ἀλλὰ Θεοσίτου τινός). Si deve tenere a mente

che ciò che fa ridere non è buono né onorevole, ma piuttosto lo è ciò che dà gioia (32.99 τὸ χαίρειν): gli uomini dunque inseguono il riso per mancanza di gioia e per ignoranza (32.99 ἀπορία δὲ καὶ ἀγνοία χαρᾶς ἄνθρωποι διώκουσι γέλωτα). Nell'*or.* 33 si ricorda che Tersite rappresenta l'unico caso in cui Omero parla male di qualcuno, nonostante però il poeta epico riconosca in Tersite un oratore dalla voce chiara (33.11 ὄν γοῦν μόνον ἐξ ἀπάντων ἐβλασφήμησε Θερσίτην, καὶ τοῦτον λιγὺν εἶναί φησιν ἀγορητήν).

ἐὰν μὲν γὰρ εἰς λίχον ἢ φιλάργυρον σκώψης ἢ κίμαιδον ἢ καθόλου πονηρὸν τὸν ἐπὶ τῇ σωφροσύνῃ κομῶντα καὶ τὴν ἀρετὴν ἐπιγεγραμμένον, ὅλον ἀπολώλεκας: L'ambizioso si dà delle arie vantando una saggezza che non ha e attribuendosi una virtù che è solo mera apparenza. Il δοξοκόπος si nasconde dietro una maschera del tutto fittizia e inconsistente, che può essere fatta cadere da un qualsiasi motteggio con effetti devastanti su chi la indossava fino a quel momento. Se infatti saggezza e virtù fossero realmente presenti nell'ambizioso, qualsiasi ingiuria non avrebbe su di lui alcun effetto. Invece basta apostrofarlo dandogli dell'ingordo, dell'avidò, del cinedo o del miserabile per sgonfiare la sua boria. Riemerge qui un atteggiamento tipico di chi ricerca la fama, ossia la presunzione di essere superiore agli altri e l'essere gonfio d'orgoglio, ossia in balia del τῦφος (vd. *supra*, commento § 4).

ὁ Περσεὺς τὴν κεφαλὴν τῆς Γοργόνος περιφέρων καὶ ταύτην τοῖς ἐχθροῖς δεικνὺς ἐποίει λίθους· οἱ πολλοὶ δὲ ὑφ' ἐνὸς ῥήματος, ἐὰν ἀκούσωσι, λίθοι γεγόνασι· καὶ τοῦτο οὐ δεῖ περιφέρειν, ἐν πῆρᾳ φυλάττοντα αὐτό: Il potere delle parole della folla sul δοξοκόπος viene qui confrontato con il potere pietrificante dello sguardo della Gorgone. Come Perseo portava con sé la testa di Medusa usandola come arma letale per pietrificare i suoi nemici, così il πλῆθος può vantare un'arma non solo altrettanto distruttiva ma anche più alla portata di tutti. Non occorre infatti avere con sé nella propria bisaccia l'impaccio della testa di Medusa per lasciare ammutolito l'ambizioso: è sufficiente una sola parola, che non pesa nulla per chi la dice mentre pesa tantissimo per chi la subisce, non lasciandogli alcuna via di scampo.

La pietrificazione della Gorgone come metafora dell'effetto ammutolente delle parole è presente in Plat. *Symp.* 198c, dove Socrate afferma di non essere all'altezza del discorso appena pronunciato da Agatone. Inoltre Socrate confessa d'aver temuto che lo stesso Agatone, finendo di parlare, potesse scagliare contro il discorso del filosofo la testa dello straordinario parlatore Gorgia (evidente gioco di parole basato sulla somiglianza dei sostantivi Gorgia e Gorgone) rendendolo muto come una pietra (*Symp.* 198c καὶ γὰρ με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμησκεν, ὥστε ἀτεχνῶς τὸ τοῦ Ὀμήρου ἐπεπόνθη· ἐφοβούμην μὴ μοι τελευτῶν ὁ Ἀγάθων Γοργίου κεφαλὴν δεινοῦ λέγειν ἐν τῷ λόγῳ ἐπὶ τὸν ἐμὸν λόγον πέμψας αὐτόν με λίθον τῇ ἀφωνίᾳ ποιήσειεν).

Nel suo studio dedicato all'uso della mitologia nell'opera dionea S. Saïd mette in luce come spesso Dione compia una parodia della pratica retorica. Nel nostro passo in particolare l'oratore di Prusa esordisce con un sintetico resoconto del mito di Perseo, secondo la consuetudine retorica del ricorso ad *exempla* tratti dal mito, salvo poi stabilire un confronto, quello fra il potere della testa della Gorgone e il potere di una sola parola ingiuriosa, che umoristicamente enfatizza la sproporzione tra i due termini di paragone. Infine la studiosa ravvisa una nota di sarcasmo dell'autore laddove Dione conclude dicendo che conviene usare la parola perché pesa di meno e non serve una bisaccia per trasportarla (vd. Saïd 2000, 165). Come argomenta Gangloff 2006, 199-207, ai riferimenti mitologici presenti nei discorsi di Dione si possono attribuire le tre principali funzioni tradizionalmente assegnate dalla retorica agli esempi: «celles d'ornement, de preuve et de modèle» (Gangloff 2006, 199; vd. anche Demoen 1997, 129-133). La funzione ornamentale ha come obiettivo il piacere dell'uditorio ed è spesso intrecciata con le altre due funzioni, salvo pochi casi (vd. p. es. 2.5; 12.81; 32.4). La funzione di prova è la più frequente ed è tipica delle comparazioni e delle metafore. Le prove possono essere distinte a loro volta in due categorie. La prima è la prova retorica, che poggia sul valore veicolato dal riferimento e codificato dall'uso che ne hanno fatto retori e filosofi. Si tratta in sostanza dell'uso consolidato di tipologie fisse di personaggi o di episodi sia storici sia mitici, che p. es. nell'ambito dell'elogio servono a esaltare persone ed eventi reali (vd. p. es. l'elogio funebre dell'atleta Melancomas che si snoda nell'*or.* 28 e nell'*or.* 29). La seconda è la prova che si basa sulla coerenza interna dell'immagine, ossia sull'uso di *exempla* nei quali i valori da questi rappresentati si armonizzano con l'argomentazione dell'autore, anzi la rafforzano (vd. in 6.25-29 il riferimento al mito di Prometeo che corrobora la denuncia degli effetti nefasti del progresso sulla condotta morale degli uomini). Infine la terza funzione degli esempi mitici, quella data dai modelli, è particolarmente importante nei quattro discorsi sulla regalità e in quelli pronunciati davanti a una folla. Queste orazioni dipendono molto dall'eloquenza parenetica, che è appunto caratterizzata dall'uso di modelli sia positivi, per fornire al proprio pubblico esempi di virtù da emulare, sia negativi, allo scopo di dissuadere la collettività da determinati vizi. Dione privilegia soprattutto i modelli negativi, avvicinandosi in questo alla tradizione della diatriba cinico-stoica, che si serve di una galleria di personaggi forniti dalle opere dei poeti epici e tragici (Omero ed Euripide *in primis*) per illustrare i mali dell'umanità. Come si è visto con le citazioni omeriche nei §§ 10 e 20, ed ora anche nel § 21, v'è quindi nella nostra orazione un reimpiego moralizzatore del mito, dove «la valeur du modèle repose sur un constant dialogue entre les valeurs traditionnellement attachées à l'exemple et sa réécriture qui infléchit la tradition» (Gangloff 2006, 206). Tali modelli negativi, ingigantiti e deformati dallo specchio dell'oratoria dionea, divengono paradigmi efficaci e severi che devono convincere il *δοξολόπος* a

desistere dall'inutile ricerca della fama per non incorrere nel castigo esemplare della propria presunzione e della propria vanagloria.

καίτοι φέρε, εἰ καὶ τῶν ὀρνέων τὰς φωνὰς συνίεμεν, τῶν κοράκων ἢ κολοιῶν καὶ τῶν ἄλλων ζῶων, οἷον βατράχων ἢ τεττίγων, δῆλον ὅτι καὶ ταῖς τούτων φωναῖς ἂν προσείχομεν, τί λέγει περὶ ἡμῶν ὁ κολοῖος ὁ πετόμενος ἢ τί φησιν ἢ κίττα καὶ τίνα ἔχει δόξαν: Viene qui ipotizzata per assurdo l'eventualità che se gli uomini fossero in grado di comprendere i versi degli uccelli o delle rane o delle cicale, affetti come sono dalla morbosa preoccupazione di avere una buona reputazione, di sicuro presterebbero attenzione a quello che pensano e dicono di loro anche gli animali. Dione chiama in causa, accostandoli alla folla chiacchierona, animali che emettono suoni particolarmente rumorosi e che sono notoriamente paradigmi di ciarla, come il corvo, la cornacchia, la rana, la cicala e la ghiandaia.

Il corvo (κόραξ), menzionato da Dione solo in questo passo, simboleggia in Pind. *Ol.* 2.87 quei poeti dalla loquacità impetuosa, che appunto come corvi strepitano invano nel tentativo di contrapporsi all'uccello divino di Zeus, ossia a Pindaro stesso (*Ol.* 2.87 κόρακες ὡς ἄκραντα γαρύετον Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον). Oltre che di chiacchiera, il corvo è uccello di rapina, simbolo di avidità e di voracità (vd. p. es. Aeschyl. *Ag.* 1473; *Suppl.* 751; Aes. 288 H.). Nota è la sua necrofagia (vd. Thompson 1895, s.v. κόραξ, 91s.), e da ciò deriva l'espressione proverbiale 'andare ai corvi', usata anche come imprecazione per mandare alla malora qualcuno (vd. p. es. Ar. *Vesp.* 51, 982; *Nub.* 123). Il corvo è anche immagine dell'adulatore, come in Luc. *Tim.* 8, dove il ricco non si accorge di fare del bene a corvi e a lupi, ma crede che quegli avvoltoi che gli rodevano il fegato fossero tutti amici (*Tim.* 8 οὐ συνίει κόραξι καὶ λύκοις χαριζόμενος, ἀλλ' ὑπὸ γυπῶν τοσοῦτων ὁ κακοδαίμων κειρόμενος τὸ ἦπαρ φίλους εἶναι αὐτοὺς καὶ ἐταίρους ᾤετο). Come rileva Tomassi 2011, 253-254, l'accostamento degli adulatori ad animali pericolosi o minacciosi è caratteristica dei cinici. Infatti in Diog. Laert. 6.1.4 uno dei loro capostipiti, Antistene, afferma, con evidente gioco di parola tra κόραξ e κόλαξ, che è meglio cadere nelle grinfie dei corvi piuttosto che in quelle degli adulatori, dal momento che i primi si cibano dei cadaveri, i secondi invece dei vivi (Diog. Laert. 6.1.4 κρεῖττον ἔλεγε ... εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν· οἱ μὲν γὰρ νεκρούς, οἱ δὲ ζῶντας ἐσθίουσιν). Tornando al *Timone* di Luciano, notiamo una riproposizione parodica della comparazione cinica fra κόλαξ e κόραξ da parte di Filiade, un adulatore che per compiacere Timone lo mette in guardia dagli adulatori, dicendo che costoro sono κόλακες solo a tavola, mentre per tutto il resto non differiscono in nulla dai corvi pronti a divorare le sue ricchezze (*Tim.* 48 τοὺς μιανοὺς τούτους κόλακας φυλάξῃ, τοὺς ἐπὶ τῆς τραπέζης μόνον, τὰ ἄλλα δὲ κοράκων οὐδὲν διαφέροντας, vd. Tomassi 2011, 466-467).

Nel *corpus* dioneo la cornacchia (κολοῖος) è impiegata come termine di confronto del vocio e del chiasso degli uomini. Nell'*or.* 4 Diogene paragona al clamore delle cornacchie in volo le molte

persone che dicono il nome di Alessandro Magno (4.17 Τό γε ὄνομα, εἶπεν, ἀκούω πολλῶν λεγόντων, ὡς κολοιῶν περιπετομένων). In Dio Chrys. 32.82 v'è una similitudine fra il gracchiare delle cornacchie e il chiasso degli Alessandrini spettatori di una corsa di cavalli (vd. *supra*, commento § 3). Infine in Dio Chrys. 55.10 le cornacchie vengono menzionate insieme a locuste e storni quali esempi di animali umili di cui Omero ha fatto menzione nei suoi poemi (vd. *supra*, commento § 3). La chiassosa e impudente loquacità delle cornacchie viene illustrata p. es. in Ar. Eq. 1020 (vd. Thompson 1895, s.v. κολοιός, 90), divenendo un'espressione proverbiale riferita alle maldicenze (Eq. 1020 πολλοὶ γὰρ μίσει σφε κατακρῶζουσι κολοιοί). Il gracchiare delle cornacchie non è certo un suono gradevole, tuttavia in Luc. *Electr.* 5 vi sono uccelli più belli di esse, come i cigni dell'Eridano, i quali strepitano in un modo ancora più insopportabile, tanto che in confronto ad essi le cornacchie e i corvi sono quasi simili alle Sirene (*Electr.* 5 κρῶζουσιν οὗτοι πάνυ ἄμουσον καὶ ἀσθενές, ὡς τοὺς κόρακας ἢ τοὺς κολοιοὺς Σειρήνας εἶναι πρὸς αὐτούς). Nei *Fuggitivi* di Luciano, in un esametro che fa il verso a Hom. *Il.* 2.246, Tersite viene definito come il migliore in assoluto fra le malvagie cornacchie (*Fug.* 30 Θερσίτ' ἀκριτόμυθε, κακῶν πανάριστε κολοιῶν). Il κολοιός in Luciano diviene anche metafora del sofista. Così in *Pseudol.* 5 il discorso riciclato del sofista nella πανήγυρις degli agoni di Olimpia ricorda la cornacchia di Esopo (vd. Aes. 103 H.), rivestitasi delle penne degli altri uccelli per avere da Zeus il potere di regnare su di loro (*Pseudol.* 5 ἐτύγχανεν δὲ ὁ λόγος αὐτῷ κατὰ τὸν Αἰσώπου κολοιὸν συμφορητὸς ὢν ἐκ ποικίλων ἀλλοτρίων πτερῶν). Analoga immagine è presente in Luc. *Apol.* 4, riferita a chi spaccia per suo un libro altrui (*Apol.* 4 ἄλλου του γενναίου ἀνδρὸς εἶναι τὸ βιβλίον καὶ σὲ τὸν κολοιὸν ἀλλοτρίοις πτεροῖς ἀγάλλεσθαι). Infine nel *Sogno o il gallo* si dice che non esiste nel mondo animale una cornacchia sofista accanto a un cavallo publicano, una rana sicofante, una zanzara cuoco e un gallo pederasta (*Gall.* 27 τελώνην δὲ ἵππον ἢ συκοφάντην βάτραχον ἢ σοφιστὴν κολοιὸν ἢ οψοποιὸν κώνωπα ἢ κίμαιδον ἀλεκτρούνα καὶ τᾶλλα ὅσα ὑμεῖς ἐπιτηδεύετε, οὐκ ἂν ἴδοις ἐν ἐκείνοις). Tali connotazioni sono soltanto assurde deviazioni umane dalla natura che possono essere smascherate solo attraverso la prospettiva di osservazione straniante propria dell'eroe satirico, in questo caso il gallo parlante (vd. Camerotto 2014, 73, 169, 221).

La rana (βάτραχος) viene menzionata altrove in Dione nell'*or.* 6 e nell'*or.* 8 con due diverse accezioni. Nel primo testo essa è un modello da seguire per l'uomo, che si considera inadatto a vivere all'aria aperta a differenza degli animali, accampando come scusa la sua pelle nuda e delicata rispetto a quella pelosa e folta degli altri esseri viventi. Questa debolezza, afferma Diogene, è dovuta semmai allo stile di vita scelto dagli uomini, una δίαιτα che consiste nell'evitare tanto il freddo quanto il caldo (6.27 οὕτως μὲν σφόδρα ἀπαλοὺς εἶναι διὰ τὴν δίαιταν, cf. Plat. *Phaedr.* 239c ἀπαλῆς καὶ ἀνάδρου διαίτης). La rana deve quindi essere d'esempio perché,

nonostante abbia la pelle ancora più morbida e priva di peli o di penne, non solo riesce a sopportare l'aria fredda ma è anche in grado di vivere d'inverno nell'acqua gelata (6.27 τούς τε βατράχους καὶ ἄλλα οὐκ ὀλίγα ζῶα πολὺ μὲν ἀπαλότερα ἀνθρώπου, πολὺ δὲ ψιλότερα, καὶ ἕνα τούτων ἀνεχόμενα οὐ τὸν ἀέρα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ ψυχροτάτῳ ὕδατι ζῆν δυνάμενα τοῦ χειμῶνος). Nell'*or.* 8 invece le rane simboleggiano negativamente con il loro gracidio i sofisti che fanno chiasso nello stagno finché non vedono arrivare un mostro e in preda al terrore si zittiscono e si nascondono, salvo tornare a gracidiare una volta che questo se n'è andato: con questa immagine Diogene descrive il timore che egli incute con la propria eloquenza sui sofisti ai giochi Istmici. Quando il cinico smette di parlare e incurante dell'opinione della folla si mette a defecare suscitando lo sdegno del pubblico, i sofisti riprendono coraggio e ricominciano a rumoreggiare proprio come rane che non avvertono più la minaccia a loro stessi e al loro eloquio rappresentata dal mostro cinico (8.36 καὶ πάλιν ἐθορύβουν σοφισταί, καθάπερ ἐν τέλματι βάτραχοι τὸν ὕδρον οὐχ ὀρώντες). La rana come paradigma di sterile loquacità è presente in una favola di Esopo, dove la rana chiassosa finisce per essere schiacciata dal leone, che udita quella voce aveva pensato si trattasse di un grosso animale. Come dice la morale, la favola si addice a chi non è capace di fare altro che chiacchierare smaniosamente (Aes. 146.1 H. πρὸς ἄνδρα γλωσσαλγῆ οὐδὲν πλεον τοῦ λαλεῖν δυνάμενον). In Plat. *Theaet.* 161c-d l'accostamento dell'uomo alle rane prive di intelligenza ha su quest'ultimo un effetto sminuente: Socrate infatti afferma che Protagora non è migliore per acume (φρόνησις) non solo di qualche altro uomo ma nemmeno di una rana o di un girino (*Theaet.* 161c-d ὁ δ' ἄρα ἐτυγχάνει ὡς εἰς φρόνησιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου του ἀνθρώπων). Della rana come assurda rappresentazione del sicofante in Luc. *Gall.* 27 si è già parlato in precedenza. Va ricordato che la rana è vista anche in senso positivo come animale spensierato che vive in eterno in una dimensione intermedia fra quella umana e quella divina, come il celebre Coro di rane dell'omonima commedia aristofanea che popola il fiume Acheronte. Infine alle rane e alle formiche che vivono attorno a uno stagno sono paragonate le popolazioni stanziato attorno al mar Mediterraneo nella famosa similitudine di Plat. *Phaedr.* 109b.

Il verso della cicala (τέττιξ) prodotto per mezzo di una sorta di tamburi o timpani sotto le ali è sovente impiegato come similitudine per indicare un suono dolce (vd. Hom. *Il.* 3.151; Hes. *Op.* 582; *Sc.* 303; Simon. fr. 105 P.). Il mito riguardante l'origine di questi insetti è raccontato in Plat. *Phaedr.* 259b-c: le cicale un tempo erano esseri umani che erano così presi dalla musica da dimenticare di mangiare e di bere. Così ricevettero dalle Muse il privilegio di poter cantare per tutto il tempo senza avere più bisogno di cibo e di acqua. Per questo lo stesso Platone le considera profetesse delle Muse (*Phaedr.* 262d οἱ Μουσῶν προφήται). Ma la τέττιξ è considerata anche simbolo di chiacchiera (vd. Aristophon fr. 10 K.-A. πῆγος ὑπομεῖναι καὶ μεσημβρίας λαλεῖν / τέττιξ; Theophr. fr. 6.54 W. τέττιγες πολλοὶ γινόμενοι νοσῶδες τὸ ἔτος σημαίνουσι). Oltre

che nel presente paragrafo dell'orazione, le cicale figurano nell'opera dionea soltanto nell'*or.* 47: a chi dei sofisti lo chiama usignolo volendolo insultare dal momento che l'usignolo nella tradizione poetica è considerato un uccello chiacchierone (47.16 τὴν ἀηδόνα γλώσσαργόν φασιν οἱ ποιηταί), Dione controbatte dicendo di paragonarsi piuttosto alle cicale. Esse infatti stando vicino al sole hanno sete e allora cantano follemente per chiedere acqua ma non ricevono alcun aiuto (47.16 ἴσως δ' ἂν ὁμοίος εἶην τοῖς τέττιξι· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι πρὸς τὸν ἥλιον διψῶντες ἄδουσιν ὑπὸ ἀνοίας οὐδὲν ὠφελούμενοι). Attraverso tale accostamento Dione vuol far capire che non sta parlando inutilmente, ma perché avverte la necessità di convincere i propri concittadini della utilità del proprio progetto di abbellimento architettonico di Prusa.

La ghiandaia (κίττα) è menzionata da Dione solo in questo passo. È un uccello che muta più volte la voce (vd. Aristot. *HA* 9.14.615b) e sa imitare vari suoni (Plut. *De sol. anim.* 973c; vd. Thompson1895, s.v. κίσσα, 85). Anche la ghiandaia è paradigma di garrulità. Nei frammenti della perduta commedia *Θράσων* di Alessi si fa riferimento a una donna che viene definita più chiacchierona non solo della ghiandaia ma anche della cicala, dell'usignolo e della tortora (Alexis fr. 96 K.-A. σοῦ δ' ἐγὼ λαλιστέραν / οὐπόποτ' εἶδον οὔτε κερκώπην, γύναι, / οὐ κίτταν, οὐκ ἀηδόν', οὔτε τρυγόν', οὐ / τέττιγα). Sulla loquacità proverbiale della ghiandaia vd. anche Lyc. 1319 τὴν λάληθρον κίσσαν e Luc. *Iud. Voc.* 8 κίσσαν ... λάλον ὄρνεον.

οὐκοῦν εὐτύχημα τὸ μὴ ξυγιέναι. πόσοι δὴ τῶν ἀνθρώπων τῶν βατράχων εἰσὶν ἀφρονέστεροι καὶ τῶν κολοῶν; ἀλλ' ὅμως κινεῖ τὰ παρὰ τούτων ἡμᾶς καὶ πάνυ κακῶς διατίθησιν: A conclusione dell'ipotesi per assurdo formulata in precedenza, Dione afferma con tono ironico che è davvero una fortuna per l'uomo non riuscire a comprendere il linguaggio degli animali, altrimenti con quali critiche ulteriormente dannose per la sua reputazione dovrebbe fare i conti? Tuttavia, nonostante questa fortuna, il δοξοκόπος si cura di quello che blaterano uomini che con le loro inutili ciarle sono ancora più stupidi e chiassosi delle rane e delle cornacchie. Il giudizio dioneo sulla stupidità di certi uomini è dunque sprezzante e si pone sulla falsa riga di quello che, come abbiamo visto in precedenza, in Plat. *Theaet.* 161c-d Socrate aveva formulato a proposito di Protagora, paragonandolo per intelletto addirittura a un girino. Il δοξοκόπος dunque si lascia travolgere dalle maldicenze insignificanti del volgo e da esse viene reso infelice.

οὐ μὴν ὃ γ' ἀφείς ἐλεύθερον ἑαυτὸν ἐπιστρέφεται τῆς τῶν πολλῶν φλυαρίας, ἀλλὰ τῆς μὲν ἐκείνων ἀδολεσχίας καταγελαῖ, πάλαι δὴ πρὸς ἅπαντας εἰρηκώς, "οὐκ ἀλέγω, ὡσεὶ με γυνὴ βάλοι ἢ παῖς ἄφρων· / κωφὸν γὰρ βέλος ἀνδρὸς ἀνάλκιδος οὐτιδανοῖο": Dopo aver illustrato per tutta l'orazione la condizione negativa del δοξοκόπος e aver passato in rassegna gli effetti distruttivi della ricerca della fama, in questo passo Dione propone un'alternativa costruttiva. La figura che fa da contraltare al δοξοκόπος è quella dell'uomo, come il filosofo, che si libera dai condizionamenti dell'opinione comune. Questo avviene in due modi: per prima cosa egli non si preoccupa più della stupidità del volgo; in secondo luogo, spingendosi oltre la mera indifferenza verso le opinioni altrui, assume un coraggioso atteggiamento derisorio della loquacità della massa. Le ingiurie e le maldicenze non hanno più alcun effetto su di lui perché esse, come il dardo scagliato da Paride a Diomede, provengono da persone vili e di nessun valore. In questa prospettiva i vv. 389-390 del canto XI dell'*Iliade* divengono altamente esemplari non solo per sancire la conquista della libertà interiore, ma soprattutto per decretare la propria superiorità su un avversario vile e del tutto inconsistente, i cui dardi femminili o infantili sono incapaci di cogliere nel segno.

L'aggettivo ἐλεύθερος allude a quella libertà che è tratto tipico del filosofo cinico (per una storia di Dione cinico e del cinismo in generale vd. Dudley 1938, in particolare 148-158). Insieme all'αὐτάρκεια e all'ἀπάθεια, l'ἐλευθερία è una delle tre condizioni della felicità (vd. Goulet-Cazé 1986, 39-42). Nell'*or.* 6 di Dione l'unico ad essere libero tra tutti gli uomini è appunto Diogene di Sinope, e nessun altro è in grado di comprendere la somma felicità del filosofo (6.34 μόνος δὴ τῶν ἀπάντων ἐλεύθερός ἐστι καὶ οὐδεὶς ἄλλος συνίησι τῆς αὐτοῦ μάλιστα εὐδαιμονίας). La sua libertà consiste nell'assenza di preoccupazioni, di desideri e di passioni, a differenza degli altri uomini, che sono turbati da qualsiasi cosa, cospirano tra di loro e non riescono mai a vivere in pace (6.34 τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ἅπαντα μὲν τὸν βίον ταραττομένους, ἅπαντα δὲ ἀλλήλοις ἐπιβουλεύοντας ... μηδέποτε δὲ ἡσυχίαν δυναμένους ἄγειν). Essi sono presi dal desiderio di fuggire la morte, temono di perdere le cose che reputano necessarie e cercano di accumulare quante più ricchezze possibili per lasciarle in eredità ai figli (6.34 καὶ μάλιστα δὴ δεδιότας μήποτε αὐτοὺς ἐπιλίπη τἀναγκαῖα δὴ λεγόμενα, ἔτι δὲ φροντίζοντας καὶ ζητοῦντας ὅπως παισὶ τοῖς αὐτῶν καταλίπωσι πολλὰ χρήματα). In Epict. *Diss.* 4.1.30 si afferma che la libertà del filosofo cinico implica anche l'essere pronto a morire (*Diss.* 4.1.30 οὕτως καὶ Διογένης που λέγει μίαν εἶναι μηχανὴν πρὸς ἐλευθερίαν τὸ εὐκόλως ἀποθνησκειν, cf. *Diss.* 1.24.6). Non si può certo definire ἐλεύθερος invece colui che si comporta in modo servile con un altro e lo lusinga contro le sue opinioni, sia che miri a scroccare un pranzo sia che ambisca a ottenere una provincia o

un consolato (*Diss.* 4.1.55 Ὅταν οὖν ἴδῃς τινὰ ὑποπεπτωκότα ἐτέρῳ ἢ κολακεύοντα παρὰ τὸ φαινόμενον αὐτῷ, λέγε καὶ τοῦτον θαρρῶν μὴ εἶναι ἐλεύθερον· καὶ μὴ μόνον, ἂν δειπναρίου ἔνεκα αὐτὸ ποιῇ, ἀλλὰ καὶ ἐπαρχίας ἔνεκα καὶ ὑπατ<ε>ρίας). Che la felicità sia condizione unicamente dell'uomo libero è affermato anche nella *Vita di Demonatte* di Luciano (*Demon.* 19 μόνον εὐδαίμονα ... τὸν ἐλεύθερον). Libero, secondo il cinico Demonatte, è chi non teme né spera nulla (*Demon.* 20 Ἄλλ' ἐκεῖνον νομίζω τὸν μήτε ἐλπίζοντά τι μήτε δεδιότα), perché è consapevole che tutte le cose umane, sia spiacevoli sia piacevoli, sono destinate a svanire (*Demon.* 20 παυσομένων πάντως καὶ τῶν ἀνιαρῶν καὶ τῶν ἡδέων). In *Clem. Al. Strom.* 2.20.121.1 il cinico Cratete parla dei filosofi che rifiutano la dominazione del piacere rimanendo inflessibili di fronte al suo potere, felici del dominio immortale di sé stessi e della loro libertà (*Strom.* 2.20.121.1 ἡδονῇ ἀνδραποδώδει ἀδούλωτοι καὶ ἄκναπτοι / ἀθάνατον βασιλείαν ἐλευθερίαν τ' ἀγαπῶσιν). Sovente all'ἐλευθερία cinica si affianca la *parrhesia*, termine meno comprensivo del primo ma non meno importante che designa la libertà di dire con franchezza quello che si pensa. Si tratta per Diogene della cosa più bella (*Diog. Laert.* 6.69 ἐρωτηθεῖς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, παρρησία). In un altro passo di Diogene Laerzio il filosofo cinico afferma invece che nulla va anteposto all'ἐλευθερία (*Diog. Laert.* 6.61 μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων). In una Grecia che ha perso la propria libertà e *parrhesia* politiche rimane unicamente la libertà morale, il cui rappresentante è Diogene (vd. Scarpat 1964, 62s.). Presupposto della *parrhesia* cinica è quindi la libertà morale, intesa come «libertà assoluta dalle passioni, dal desiderio di possedere e di dominare, dal timore del tiranno e della morte, dalla paura della fame e delle privazioni» (Scarpat 1964, 64). Vi sono tre principali tecniche di *parrhesia* cinica: la predica critica, che consiste nell'espone temi filosofici di fronte a grandi folle e criticando la società; il comportamento scandaloso, volto a smascherare l'artificialità di opinioni consolidate; il dialogo provocatorio, finalizzato a colpire l'orgoglio del proprio interlocutore, costringendolo ad ammettere di non essere quello che pretende di essere (vd. Foucault 1996, 79-88, dove viene proposto come esempio di dialogo provocatorio il celebre incontro fra Diogene e Alessandro Magno narrato nell'*or.* 4 di Dione).

Il sostantivo φλυαρία indica l'insensatezza o la stupidità sia nelle parole sia nelle azioni (vd. *LSJ* s.v. φλυαρία). Nell'opera dionea la φλυαρία è elemento antitetico all'oratore di Prusa, ed è proprio sottolineando esplicitamente di non dire stupidaggini che Dione mira a rafforzare le proprie argomentazioni e a farsi prendere sul serio. Nell'*or.* 46 l'autore, nel ricordare la munificenza del nonno verso Prusa, afferma che se qualcuno ritiene sciocco il parlare della benevolenza e della virtù dei suoi stessi concittadini, allora è difficile sapere in che modo costui voglia essere trattato bene da qualcuno (46.4 εἰ δέ τῳ δοκεῖ φλυαρία τὸ πολιτῶν ὑμετέρων ἀναμνησκῆναι ὑμᾶς εὐνοίας καὶ ἀρετῆς, οὗτος οὐκ οἶδ' ὅπως εὖ παθεῖν αὐτὸς ὑπὸ του βούλεται). Oltre al sostantivo,

viene impiegato anche il verbo φλυαρέω: nell'*or.* 21, denunciando il fatto che alcuni librai, sfruttando la passione della gente verso tutto ciò che è antico, spacciano libri nuovi per vecchi, Dione invita il suo interlocutore a non considerare sciocche le sue parole (21.12 καὶ μὴ πάντα φλυαρεῖν με φῆς). Nell'*or.* 34 si racconta la storia di un frigio che vede un corvo e interpreta ciò come segno di malaugurio. Decide così di colpirlo con una pietra e poi di caricarlo sul suo mulo. Ma quando l'uccello si riprende, il mulo per lo spavento fa cadere a terra il frigio, che così si rompe una gamba. Dione afferma ironicamente di essere più fortunato del corvo perché sa che i cittadini di Tarso, qualora egli dica qualche sciocchezza, tutt'al più gli lanceranno impropri (34.6. ἐὰν γὰρ ὑμῖν δοκῶ φλυαρεῖν, οὐ δῆπου λίθοις βαλεῖτέ με, ἀλλὰ θορυβήσετε). Nell'*or.* 11, nel contestare la veridicità della morte di Ettore per mano di Achille e della caduta di Troia, si rileva che inizialmente Omero non aveva in mente vicende del genere ma quando volle stabilire con precisione la causa delle sofferenze degli Achei decise di capovolgere la reale dinamica degli eventi. Perciò dice cose insensate anche riguardo alla vicenda di Crise e di sua figlia (11.37 περὶ Χρύσου φλυαρεῖ καὶ τῆς ἐκείνου θυγατρὸς). Come rileva Tomassi 2011, 365-366, φλυαρέω è etimologicamente affine a una serie di verbi caratterizzati dal gruppo *muta cum liquida* φλ- (φλανύσσω, φλεδονέω, φλεδονεύω, φλέω, φληδάω, φληναφάω, φληνύω) e ad altri verbi che designano l'essere logorroico o il dire sciocchezze (λαλέω, ἀδολεσχέω, θρυλέω, στωμύλλω, ὑθλέω). Questi verbi sono impiegati in particolare nella commedia per denunciare le ciarle delle persone abili nel manipolare le parole come i filosofi, i sofisti e i demagoghi. (vd. Beta 2004, 148-167). Il verbo φλυαρέω compare nel linguaggio colloquiale della commedia (vd. p. es. *Ar. Ra.* 202 e 524 οὐ μὴ φλυαρήσεις ἔχων), ma anche nella prosa (*Hdt.* 2.131.3 ταῦτα ... λέγουσι φλυηρέοντες) e negli epigrammi (*AP* 13.31 Κῆία με προσῆλθε φλυαρία οὐκ ἐθέλοντα. / οὐκ ἐθέλοντά με προσῆλθε Κῆία φλυαρία). Sulle tracce dell'uso comico del φλυαρεῖν, in *Luc. Tim.* 29 Hermes interrompe la riflessione sulle dinamiche della ricchezza, dicendo a Pluto che tali chiacchiere gli hanno fatto dimenticare la vera missione del loro viaggio, ossia il trasporto di Tesoro e il recupero della ricchezza da parte di Timone (*Tim.* 29 Ἀλλὰ μεταξύ φλυαροῦντας ἡμᾶς πρᾶγμα οὐ μικρὸν διέλαθεν).

Il termine ἀδολεσχία vale 'prating', 'garrulity', ma anche in senso positivo 'keenness', 'subtlety', come p. es. in *Plat. Phaedr.* 269e (vd. *LSJ* s.v. ἀδολεσχία). Nei poeti comici designa una caratteristica dei sofisti e di Socrate (vd. *Eup. fr.* 352 Κοκκ τὸν Σωκράτην, τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην; *Ar. Nu.* 1480 ἐμοῦ παρανοήσαντος ἀδολεσχία, 1484-1485 ἀλλ' ὡς τάχιστ' ἐμπιμπράναι τὴν οἰκίαν / τῶν ἀδολεσχῶν). In *Plat. Theaet.* 195b-c è lo stesso Socrate a definirsi ironicamente ciarliero (*Theaet.* 195b δεινὸν τε, ὦ Θεαίτητε, ὡς ἀληθῶς κινδυνεύει καὶ ἀηδὲς εἶναι ἀνὴρ ἀδολέσχης, 195c τὴν ἐμαυτοῦ δυσμαθίαν δυσχεράνας καὶ ὡς ἀληθῶς ἀδολεσχίαν). In *Plat. Resp.* 488e-489a, nell'ambito della celebre allegoria della nave che

rappresenta lo Stato, si rileva che se il timoniere realmente esperto (cioè il filosofo) fosse a bordo, sarebbe bistrattato dall'equipaggio (formato dal capitano/popolo e dai marinai/demagoghi) e sarebbe chiamato acchiappa-nuvole, chiacchierone e inutile (*Resp.* 488e-489a τὸν ὡς ἀληθῶς κυβερνητικὸν οὐχ ἡγήσῃ ἂν τῷ ὄντι μετεωροσκοπὸν τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστὸν σφισι καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς οὕτω κατεσκευασμέναις ναυσὶ πλωτῆρων;). In Aristot. *Rhet.* 2.13.1390a sono caratterizzati dall'ἀδολεσχία gli anziani: dal momento che non hanno più molti anni da vivere, trovano piacere nella memoria del loro passato, del quale perciò parlano incessantemente (*Rhet.* 2.13.1390a ὅπερ αἴτιον καὶ τῆς ἀδολεσχίας αὐτοῖς· διατελοῦσι γὰρ τὰ γενόμενα λέγοντες· ἀναμιμνησκόμενοι γὰρ ἦδονται). Theophr. *Char.* 3 definisce la loquacità come il tenere discorsi lunghi e non preparati, senza mai fermarsi (*Char.* 3.1 Ἡ δὲ ἀδολεσχία ἐστὶ μὲν διήγησις λόγων μακρῶν καὶ ἀπροβουλεύτων). Nel *corpus* dioneo il termine trova vari impieghi: nell'*or.* 5 l'ἀδολεσχία indica il raccontare un mito, quello libico dei mostri metà donna e metà serpente, apparentemente privo di una qualche finalità didascalica, ma al quale si può nondimeno conferire un significato morale, nonostante ciò possa sembrare un'operazione poco promettente (5.1 ἀλλ' ὅμως οὐκ ἀφεκτέον ... τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα ἀδολεσχίας). L'essere ciarliero può essere associato anche alla condizione del vagabondo, come avviene nell'*or.* 1 e nell'*or.* 47. Nel primo caso Dione racconta ciò che gli fu vaticinato dalla sacerdotessa di un santuario peloponnesiaco di Eracle sulla strada verso Pisa: egli un giorno avrebbe incontrato un uomo potente e regnante su molte regioni e su molti uomini (allusione all'imperatore Traiano), al quale avrebbe dovuto senza esitazione raccontare questo oracolo anche se vi fosse stato chi lo avrebbe deriso dandogli del chiacchierone e del vagabondo (1.57 τούτῳ μήποτε ὀκνήσης εἰπεῖν τόνδε τὸν μῦθον, εἰ καὶ σου καταφρονεῖν τινες μέλλοιεν ὡς ἀδολέσχου καὶ πλάνητος). Nell'*or.* 47 l'autore con autoironia fa il verso ad alcune critiche definendosi lui stesso, come dicono taluni, vagabondo e chiacchierone, (47.8 ταῦτα μὲν ἀκηκόατε ἄλλως παρὰ ἀνθρώπου πλάνητος καὶ ἀδολέσχου). Nell'*or.* 12 Dione si reputa una persona comune e desiderosa di chiacchierare, e perciò invita gli abitanti di Olimpia ad avere comprensione verso la sua loquacità, specialmente dopo che ha compiuto un lungo viaggio nelle terre dei Geti e dei Misi e ha molto da raccontare (12.16 ἀλλὰ συγγνώμην ἔχειν, ἅτε ἀκούοντας ἀνδρὸς ἰδιώτου καὶ ἀδολέσχου). L'ἀδολεσχία è poi nell'*or.* 27 il tratto tipico di taluni partecipanti al simposio: costoro, chiacchieroni per natura, considerano i convitati come loro pubblico e recitano discorsi sciocchi e lunghi (27.3 καὶ ἄλλοι δὲ φύσει ἀδολέσχαι οἶον ἀκροατῶν τινων λαβόμενοι τῶν συμποσιῶν ἀναισθήτους καὶ μακροὺς διατίθενται λόγους). Nell'*or.* 5 l'aggettivo ἀδολέσχης viene invece usato nell'accezione positiva di sottile ragionatore. Vi si afferma che un individuo con questa caratteristica non troverà difficoltà nel comprendere l'allegoria del mito libico (5.18 καὶ γὰρ τοι καὶ τὸ λοιπὸν τοῦ μύθου ταύτη τρέπειν οὐ χαλεπὸν ἀνδρὶ ἀδολέσχη).

La citazione di Hom. *Il.* 11.389-390 è introdotta dal participio del perfetto εἶρηκα. Come rileva Kindstrand 1973, 18, si tratta di uno dei tanti esempi di citazioni omeriche in Dione introdotte mediante i verbi εἶπον (Dio Chrys. 3.46; 12.62; 32.75; 33.40; 47.22) ed εἶρηκα (Dio Chrys. 3.9; 12.26; 32.21, 99).

Una via d'uscita dalla δοξοκοπία quindi esiste. Essa consiste nel non dare più peso alle chiacchiere degli altri, nell'intima consapevolezza della loro sciocchezza. Ma si deve andare oltre la mera indifferenza. Occorre un più attivo atteggiamento di derisione delle vane ciance del πλήθος, attraverso il quale smascherare sin da subito l'artificiosità e l'insensatezza di certe opinioni e di certi metri di giudizio consolidati.

τὸν Ἡρακλέα τὸν τοῦ Διὸς πόσους οἶει βλασφημεῖν, τοὺς μὲν ὡς κλώπα, τοὺς δὲ ὡς βίαιον, τοὺς δὲ καὶ μοιχὸν λέγειν ἢ τεκνοκτόνον; ἀλλ' ὅμως οὐδὲν αὐτῷ τούτων ἔμελεν οὐδὲ ἦν ἴσως τις ὁ ταῦτα φανερώς λέγων, ἐπεὶ παραχρῆμα ἂν ὑπέσχε τὴν δίκην: Viene qui proposto l'esempio celeberrimo di Eracle, il quale pur essendo figlio di Zeus fu costantemente oggetto di critiche e maldicenze da parte dell'opinione comune. Egli infatti ha varie nomee, quali essere un ladro (oltre alle fatiche che imponevano spesso il ratto di qualcosa, si pensi anche all'empio tentativo di rubare il tripode di Delfi in Apollod. *Bibl.* 2.6.2), un violento (vd. p. es. Hom. *Il.* 5.392s.; 11.601s.), un adultero e la peggiore in assoluto, ossia quella di uccisore dei propri figli (Eur. *HF* 885s.; Apollod. *Bibl.* 2.4.12). Ma da bravo eroe cinico Eracle non bada minimamente a tutte queste maldicenze. La gente comune è ligia nello sparlare alle spalle dell'eroe, ma si guarda bene dal proferire parola apertamente in sua presenza, perché sa che in tal caso un simile affronto verrebbe duramente punito. Risulta chiaro allora che le critiche di cui tanto si preoccupa il δοξοκόπος provengono da persone vigliacche e che non valgono nulla.

La figura di Eracle nella versione di eroe cinico, insieme a Odisseo, costituisce nell'opera dionea uno dei modelli positivi più significativi. Dione opera un attacco alle principali visioni tradizionali di Eracle: da un lato quella, veicolata dalla tragedia, di Eracle come eroe sfortunato che patisce immani sofferenze contro la sua volontà (si pensi p. es. alle *Trachinie* di Sofocle e all'*Eracle* di Euripide), dall'altro, quella popolare e comica di Eracle atleta bevitore e ghiottone (vd. p. es. Ar. *Vesp.* 60; *Av.* 1574s.; *Ra.* 549s.; *Pax* 741). L'obiettivo dell'oratore di Prusa è quello di rappresentare un Eracle cinico, avverso al piacere, dedito volontariamente alle fatiche e benefattore dell'umanità (vd. Hoïstad 1948, 59-61). Come rileva Gangloff 2006, 310-311, l'eroe diviene un modello di virtù quali coraggio (ἀνδρεία), grandezza d'animo (μεγαλοφροσύνη), che sono elementi costitutivi della vera *paideia* (vd. Dio Chrys. 4.31). Altre qualità sono poi la libertà (di cui si è discusso prima), la temperanza (σωφροσύνη) e la filantropia (vd. Dio Chrys. 47.3-4). Ciò che caratterizza l'Eracle dioneo è l'essere un modello non solo morale ma anche politico. Nell'*or.* 1 si afferma

infatti che ovunque vi siano tiranni Eracle interviene punendoli e sconfiggendoli (1.84 ὅπου μὲν ἴδοι τυραννίδα καὶ τύραννον ἐκόλαζε καὶ ἀνήρει παρά τε Ἑλλησι καὶ βαρβάροις). Al tempo stesso l'eroe onora e protegge i buoni re (1.84 ὅπου δὲ βασιλείαν καὶ βασιλέα, ἐτίμα καὶ ἐφύλαττεν). Eracle dunque andrà considerato salvatore del mondo e dell'umanità non perché ha sconfitto belve feroci ma perché ha castigato gli uomini incivili e malvagi, ponendo termine al potere dei tiranni (1.84 τοὺς ἀνημέρους καὶ πονηροὺς ἀνθρώπους ἐκόλαζε καὶ τῶν ὑπερηφάνων τυράννων κατέλυε καὶ ἀφηρεῖτο τὴν ἐξουσίαν). Nell'*or.* 8 Eracle conduce una vita secondo natura come Diogene, dedicandosi anche alle mansioni più umili. In questa prospettiva la pulizia delle stalle di Augia da parte di Eracle rappresenta un atto di umiliazione volontaria allo scopo di dimostrare di non voler inseguire il successo attraverso il compiere nobili imprese. Eracle considera un dovere il combattere contro l'opinione comune nella stessa misura con cui fronteggia le belve feroci e i malvagi (8.35 ἠγείτο γὰρ οὐχ ἦπτον αὐτῷ διαμαχητέον εἶναι καὶ πολεμητέον πρὸς τὴν δόξαν ἢ τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς κακούργους). Come rileva Saïd 2000, 166, vi sono «many mythological impersonations of Heracles in Dio's speeches». P. es. nell'*or.* 1, dedicata al tema della regalità, si ha una sovrapposizione fra Eracle e l'imperatore Traiano (destinatario dell'orazione stessa), mentre nell'*or.* 8 la sovrapposizione è fra Eracle e Diogene. Ma nell'*or.* 47 all'eroe si paragona anche Dione stesso. L'oratore di Prusa accomuna la sua condizione di benefattore poco gratificato dai propri concittadini a quella di Eracle, i cui sforzi per pulire le stalle di Augia, cacciare serpenti e liberare dagli uccelli i contadini di Stinfalo non solo non vengono ricompensati, ma per tutta risposta a questi segue il dover scendere all'Ade per rubare Cerbero (47.4 τελευταῖον δὲ εἰς Ἄιδου φασὶ πεμφθῆναι αὐτόν· οὕτω σφόδρα ἐπιεικῶς αὐτῷ χρῆσθαι τὸν πολίτην). In Diog. Laert. 6.71 Eracle appare come il modello di Diogene di Sinope per una vita secondo natura che non pone nulla al di sopra della libertà (6.71 τὸν <τε> αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὄνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων). Al predecessore di Diogene Antistene vengono poi attribuite da Diogene Laert. 6.16, 18 tre opere sull'eroe: *Eracle maggiore o sul vigore*, *Eracle e Mida*, *Eracle o sull'assennatezza e la forza*. Sull'*Eracle* o gli *Eracle* di Antistene vd. Giannantoni, *SSR*, IV, n. 32, 309-322. In Max. Tyr. 15.6-7 Eracle è un vero e proprio σοφός che non conserva la saggezza tutta per sé, ma la diffonde su tutta la terra, liberando il mondo dai mostri, dai tiranni, da ogni schiavitù e facendosi garante di libertà e di giustizia (Max. Tyr. 15.6 ἦν σοφὸς ὁ Ἡρακλῆς· ἀλλὰ οὐχ αὐτῷ σοφός, ἀλλὰ ἐπὶ πάσαν γῆν καὶ θάλατταν ἢ σοφία ἔτεινεν. Οὗτος ὁ θηρίων καθάρτης, οὗτος ὁ τυράννων σωφρονιστής, ὁ δουλείας ἐλευθερωτής, ὁ ἐλευθερίας νομοθέτης, ὁ δικαιοσύνης βεβαιωτής). Epict. *Diss.* 1.6.32-35 conferisce a Eracle una dimensione più religiosa, rilevando l'importanza della volontà divina, che ha fornito all'eroe gli ostacoli senza i quali non avrebbe potuto essere l'eroe e il modello di virtù che tutti conoscono (*Diss.* 1.6.32 τί οἶει ὅτι ὁ Ἡρακλῆς

ἂν ἀπέβη, εἰ μὴ λέων τοιοῦτος ἐγένετο καὶ ὕδρα καὶ ἔλαφος καὶ σὺς καὶ ἄδικοί τινες ἄνθρωποι καὶ θηριώδεις, οὓς ἐκεῖνος ἐξήλαυνεν καὶ ἐκάθαιρεν; Cf. *Diss.* 2.16.14-15).

Eracle rappresenta dunque il primo paradigma positivo di cui Dione si serve nella nostra orazione per dissuadere il δοξοκόπος dall'ansia di conoscere le opinioni della folla. Si può essere etichettati nei peggiori e nei più infamanti modi possibili, ma grazie alla propria ἐλευθερία interiore tutto ciò che viene detto su di noi dagli altri non ha alcun valore e non genera in noi alcuna inquietudine. E grazie alla libertà ci si può anzi permettere, alla maniera cinica, di deridere e smascherare con *parrhesia* l'insensatezza e la stupidità dell'opinione comune.

εἰ μὴ τῶν ἄλλων καταφρονῆσαι πείσεις σαυτόν, οὐδέποτε παύση κακοδαιμονῶν, ἀλλ' αἰεὶ βίον ἄθλιον ζήσεις καὶ χαλεπὸν, πᾶσιν ὑποκείμενος τοῖς βουλομένοις λυπεῖν, καὶ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ λόγου, λαγῶ βίον ζῶν: Con un monito rivolto direttamente all'ascoltatore o al lettore Dione indica la strada per evitare la vita infelice e insopportabile del δοξοκόπος. Bisogna convincersi della necessità di sprezzare gli altri e le loro opinioni ignoranti. Altrimenti si è destinati a far dipendere il proprio stato d'animo dagli altri, dando peso e importanza alle loro maldicenze. Il rischio è dunque quello di vivere come una lepre, timorosi del giudizio altrui.

Il verbo καταφρονέω ('disprezzare', 'non darsi cura') nell'*or.* 4 di Dione indica il disprezzo che l'amante del piacere nutre verso la fama, dal momento che a lui non importa quello che gli altri pensano della sua condotta edonistica e lussuriosa (4.135 ὁ γε τῆς ἡδονῆς φίλος ... καταφρονεῖ τῆς δόξης). Ma disprezzare una cosa non per forza vuol dire evitarla, significa anche saperla affrontare a viso aperto, liberi da ogni paura verso di essa. Nell'*or.* 8 p. es. il καταφρονεῖν è azione propria del filosofo cinico, il quale disprezza i *ponoi* (sia fisici, quali freddo, caldo, fame, sete, sia morali, quali povertà, esilio, cattiva reputazione), e in virtù della propria forza e del proprio coraggio, non si lascia sopraffare da essi (8.17 ἐὰν δέ τις αὐτῶν καταφρονήσῃ καὶ προσῆθαρρῶν εὐρήσει δειλοὺς καὶ ἀδυνάτους ἄνδρας ἰσχυροὺς κρατῆσαι). Si dovranno quindi accettare le sofferenze della vita con un atteggiamento sprezzante e andare loro incontro di buon animo, senza fuggirle: solo in questo modo esse non avranno alcun effetto (8.18 ἐὰν μὲν τις τοὺς πόνους δέχεται καταφρονῶν καὶ πλησιάζῃ προθύμως, οὐ πάνυ ἰσχύουσι πρὸς αὐτόν). La *parrhesia* ha il potere di suscitare il disprezzo della gente verso chi è borioso, come avviene nell'*or.* 9, in cui Diogene, dopo aver confutato e screditato un corridore vincitore ai giochi Istmici, riesce a far sì che molti degli spettatori presenti non si curino più dell'impresa dell'atleta (9.20 τοιαῦτα δὲ πρὸς τὸν ἄνθρωπον διαλεγόμενος πολλοὺς ἐποίησε τῶν παρόντων καταφρονῆσαι τοῦ πράγματος). Nell'*or.* 40 Dione, in nome della riconciliazione con la vicina Apamea dopo alcuni dissidi riguardanti affari commerciali e diritti di proprietà, invita i Prusensi a mostrarsi più ragionevoli e maggiormente sprezzanti del denaro e del vantaggio personale (40.23 ὅπως αὐτοὶ εὐγνωμονέστεροι φανησόμεθα καὶ μᾶλλον καταφρονούντες χρημάτων καὶ τοῦ πλείονος). Nell'*or.* 72 la gente guarda con diffidenza i filosofi, dal momento che sospetta di essere oggetto del loro καταφρονεῖν e inoltre teme che gli stessi filosofi la giudichino ignorante e sventurata (72.7 τοὺς μέντοι φιλοσόφους ὑποννοοῦσιν, ὡς καταφρονούντας αὐτῶν καὶ καταγιγνώσκοντας πολλὴν ἀμαθίαν καὶ δυστυχίαν). Riguardo al καταφρονεῖν, in Aristot. *EE* 3.5.1232a-b si afferma che chi è magnanimo (μεγαλόψυχος) si trova nella condizione di saper disprezzare (*EE*

3.5.1232a μεγαλοψύχου εἶναι τὸ καταφρονητικὸν εἶναι) situazioni e azioni la cui grandezza supera la giusta misura. Ogni virtù propria del μεγαλόψυχος permette di disprezzare le cose grandi che vanno oltre la regola: così il coraggio disprezza i pericoli, colui che è moderato i piaceri eccessivi, il liberale le ricchezze (EE 3.5.1232a-b. ἐκάστη δ' ἀρετὴ καταφρονητικούς ποιεῖ τῶν παρὰ τὸν λόγον μεγάλων, οἷον ἀνδρεία κινδύνων ... καὶ σώφρων ἡδονῶν μεγάλων καὶ πολλῶν, καὶ ἐλευθέριος χρημάτων). Inoltre, come si afferma in Aristot. EN 4.8.1124b, il magnanimo disprezza in modo giusto, dal momento che egli giudica con verità, mentre la massa disprezza le cose come capita (EN 4.8.1124b ὁ μὲν μεγαλόψυχος δικαίως καταφρονεῖ ... οἱ δὲ πολλοὶ τυχόντως). Nella prospettiva filosofica cinica il disprezzo, oltre che la stoltezza del volgo, investe onvivamente anche i vizi e le passioni umane. In Diog. Laert. 6.71 si rileva come il disprezzo del piacere sia assai gradevole una volta che ci si sia abituati a non vivere nella ἡδονή (Diog. Laert. 6.71 καὶ γὰρ αὐτῆς τῆς ἡδονῆς ἢ καταφρόνησις ἡδυτάτη προμελετηθεῖσα). Mentre in Diog. Laert. 6.105 si ricorda che i filosofi cinici disprezzano ricchezza, fama e nobiltà di stirpe (Diog. Laert. 6.105 πλούτου καὶ δόξης καὶ εὐγενείας καταφρονοῦσιν). L'invito a disprezzare il piacere si ritrova anche in Stob. 3.1.98: Telete afferma che se si disprezza il piacere senza provare avversione verso le fatiche, mantenendo sempre il medesimo atteggiamento nei confronti tanto della fama quanto dell'infamia, e senza temere la morte, allora sarà possibile fare qualunque cosa si voglia (Stob. 3.1.98 εἰ δὲ ποιήσῃ καὶ τῆς ἡδονῆς καταφρονοῦντά τινα, καὶ πρὸς τοὺς πόνους μὴ διαβεβλημένον, καὶ πρὸς δόξαν καὶ ἀδοξίαν ἴσως ἔχοντα, καὶ τὸν θάνατον μὴ φοβούμενον, ὅ τι ἂν θέλῃς ἐξέσται σοι ἀνωδύνῳ ὄντι ποιεῖν). In Luc. Tim. 36 tra i motivi del momentaneo rifiuto di Pluto da parte di Timone v'è quello dell'aver imparato da Penia, oltre a sopportare sulla falsariga diogeniana le fatiche (Tim. 36 ἢ βελτίστη δὲ Πενία πόνους με τοῖς ἀνδρικωτάτοις καταγυμνάσασα), a disprezzare i molti beni materiali forieri di infelicità che la ricchezza reca con sé (Tim. 36 καὶ τῶν πολλῶν ἐκείνων καταφρονεῖν ἐπαίδευεν).

La lepre (λαγῶς) figura nel *corpus* dioneo come paradigma di velocità, di viltà e di debolezza, ma anche come modello di vita. Per quanto riguarda quest'ultima accezione, degna di nota è l'*or.* 6, in cui la lepre è, insieme al cervo, un esempio a cui Diogene guarda per vivere bene e in armonia con la natura: il λαγῶς d'inverno scende dai monti nelle pianure e nelle valli, rifugiandosi in tane comode e non battute dai venti, mentre d'estate si ritira nei boschi e nelle regioni fresche situate più a nord (6.33 τὰς δὲ ἐλάφους καὶ τοὺς λαγῶς τοῦ μὲν ψύχους εἰς τὰ πεδία καὶ τὰ κοῖλα καταβαίνειν ἐκ τῶν ὄρων, κἀνταῦθα ὑποστέλλειν τοῖς ἀπηνέμοις καὶ προσηνέσι, τοῦ δὲ καύματος εἰς τὴν ὕλην ἀποχωρεῖν καὶ τὰ βορειότατα τῶν χωρίων). Il confronto fra intelligenza animale e stoltezza umana ritorna nell'*or.* 35, dove si dice che le lepri, pur essendo animali deboli, sono protette dal loro pelo ispido (35.12 τοὺς λαγῶς ... τοὺς πάνυ ἀσθενεῖς ὑπὸ τῆς δασύτητος σφζομένους), mentre l'uomo si rade contro natura la capigliatura

e la barba per poi dover assurdamente indossare dei copricapi. Ma la lepre appena cacciata rappresenta anche un pegno d'amore. Nell'*or.* 7 infatti l'animale è il dono di un figlio di un cacciatore alla fanciulla di cui è innamorato (7.67 μειράκιον οὐκ ἀγεννές, λαγῶν φέρων. ... αὐτὸς ἐφίλησε τὴν κόρην καὶ τὸν λαγῶν ἐκείνη ἔδωκεν): come rileva Avezzù 1985, 133 n. 58, in ciò si ritrova, qui inserita in un contesto di amore eterosessuale, la consuetudine di regalare animali alla persona amata, uso invalso anche in relazioni omoerotiche, come già si è visto nella nostra orazione a proposito degli uccelli donati dal pederasta al proprio amasio (vd. *supra* commento § 11). La viltà della lepre si accompagna alla sua altrettanto proverbiale celerità di corsa, che è spesso dettata dalla paura: nell'*or.* 7 i porcellini di una scrofa selvatica sfuggono alla cattura correndo più veloci di un λαγῶς (7.73 ταχύτερα τοῦ λαγῶ); nell'*or.* 9 Diogene considera la lepre, insieme al cervo, come l'animale più veloce e al tempo stesso più vile perché non affronta i suoi nemici ma scappa (9.16 τῶν λαγῶν ... πάντων τάχιστα, ἐστι καὶ δειλότατα). Nell'*or.* 33 infine Dione riporta un'altra caratteristica del λαγῶς, ossia il fatto che questo animale anche quando dorme ha gli occhi aperti (33.32 καὶ γὰρ τοὺς λαγῶς φήσει τις ἐγρηγορέναι τῶν ἀπείρων ἐὰν ἴδῃ κοιμωμένους. πόθεν οὖν ἐγνώσθη τοῦτο; ἐξ ἑτέρων τινῶν, ἃ σημεῖά ἐστι τοῦ καθεύδειν· ἐπεὶ τά γε ὄμματα αὐτῶν ἀναπέπταται). Si tratta di un paragone di cui Dione si serve per denunciare lo stato di torpore in cui versano gli abitanti di Tarso, i quali sembrano dormire anche da svegli, dal momento che agiscono come in sogno, provando svariati sentimenti senza motivo, dedicandosi a cose di nessuna importanza e cercando di ottenere cose impossibili, senza invece badare alla realtà (vd. Dio Chrys. 33.33). Essi addirittura russano di continuo pur senza dormire (33.33 ῥέγκουσιν), ossia producono un rumore nasale. In tutto ciò è da vedere secondo Desideri 1978, 124-129 nient'altro che una beffarda e polemica allusione da parte di Dione all'influenza della lingua siriana sul greco di Tarso (vd. Desideri 1978, 124-129). L'immagine della lepre che dorme ad occhi aperti diviene un proverbio per indicare coloro che fingono di dormire (vd. *Suid.* λ 29 Λαγῶς καθεύδων· ἐπὶ τῶν προσποιουμένων καθεύδειν, cf. Hesych. λ 70; Zenob. *CPG* 1.4.84; Diogen. *CPG* 2.3.6). Plin. *Nat. Hist.* 11.147 attesta l'uso da parte dei Greci di κορυβαντιᾶν per indicare le lepri e gli uomini che dormono con gli occhi aperti (*Nat. Hist.* 11.147 *Quin et patentibus [scil. oculis] dormiunt lepores multique hominum, quos κορυβαντιᾶν Graeci dicunt*). In Aes. 143.1 H. la viltà del λαγῶς è riconosciuta dallo stesso animale (Aes. 143.1 H. λαγωὶ καταγρόντες ἑαυτῶν δειλίαν). Mentre della sua velocità parlano già Omero (vd. p. es. *Il.* 22.310 πτώκα λαγῶν; *Od.* 17.295 πρόκας ἠδὲ λαγῶους) ed Esiodo (*Scut.* 302 τοὶ δ' ὠκύποδας λαγὸς ἦρευν). L'espressione proverbiale 'vivere la vita della lepre', già presente in Demostene (vd. Dem. 18.263 λαγὼ βίον ἕζης δεδιῶς καὶ τρέμων), si ritrova in Luc. *Somn.* 9, dove Paideia avverte Luciano che se sceglie la vita dedicata al lavoro manuale sarà un semplice operaio come tanti, succube dei potenti, sempre pronto a riverire chi dispone di un buon eloquio e destinato a vivere la

vita della lepre e ad essere boccone del più forte (*Somn.* 9 ἀλλ' αὐτὸ μόνον ἐργάτης καὶ τῶν ἐκ τοῦ πολλοῦ δήμου εἷς, ἀεὶ τὸν προὔχοντα ὑποπτήσων καὶ τὸν λέγειν δυνάμενον θεραπεύων, λαγὼ βίον ζῶν καὶ τοῦ κρείττονος ἔρμαιον ὄν). Un altro modo di dire è letteralmente 'la lepre corre per le carni', riferito a persone che cercano di scampare alla morte imminente con l'obiettivo per così dire di 'salvare la pelle' (*Suid.* λ 30 παροιμία δέ τις ἐστίν, ὁ λαγὼς τὴν περὶ τῶν κρεῶν τρέχει. ἐπὶ τῶν διακινδυνευόντων ταῖς ψυχαῖς καὶ πρὸς τοῦτο καρτερῶς ἀγωνιζομένων ταπτομένη, cf. *Hesych.* λ 71; *Zenob. CPG* 1.4.85).

ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν τοὺς κύνας καὶ τὰ δίκτυα καὶ τοὺς ἀετοὺς δεδοίκασι· σὺ δὲ τοὺς λόγους ἐπτηχῶς καὶ τρέμων περιλεύση, μηδεμίαν φυλακὴν φυλάξασθαι δυνάμενος, μηδ' ἂν ὀτιοῦν πράττης, μηδ' ἂν ὅπως βούλη διάγης: Viene qui ulteriormente sviluppato il paragone fra il δοξοκόπος e la lepre. Quest'ultima è una preda che teme costantemente di essere catturata dagli uomini, mediante i cani da caccia e le trappole. Ma essa può cadere anche nelle grinfie dell'aquila, che in un attimo può planare dall'alto e avventarsi su di essa. Analogamente chi ha paura di quello che la gente dice di lui cerca di evitare le critiche rintanandosi da qualche parte in preda al terrore. I suoi tentativi però risultano vani. Indipendentemente da quali possano essere le sue azioni o il suo modo di vivere (che verranno elencati da Dione nel paragrafo successivo), egli non è in grado di difendersi dai giudizi sprezzanti del πλήθος predatore.

In *Aes.* 143.3γ H. sono le stesse lepri a lamentare l'invivibilità della loro esistenza, essendo preda di aquile, cani e uomini (*Aes.* 143.3γ H. ἀβίωτός ἐστιν ἡμῶν ὁ βίος. καὶ γὰρ ἀετοὶ τε καὶ κύνες τε καὶ ἄνδρες ὡς οὐδὲν πάντες καταπονοῦσιν ἡμᾶς). La loro idea è allora quella di suicidarsi annegando in uno stagno. Ma quando vedono che al loro arrivo all'acquittrino le rane si tuffano, si consolano del fatto che vi sono animali più timorosi di loro (*Aes.* 143.3γ H. εἰσὶ γὰρ καὶ ἄλλα ζῶα ... δειλότερα ἡμῶν).

Nel timore di cadere nelle trappole tese dal πλήθος, il δοξοκόπος misura guardingo ogni passo, calcola ogni sua azione, condannandosi a una vita infelice.

ἀλλ' ἐὰν μὲν ἐμβάλλῃς συνεχῶς εἰς τὴν ἀγοράν, ἀγοραῖος ἀκούση καὶ συκοφάντης· ἐὰν δὲ τούναντίον φυλάττῃ τὸ τοιοῦτον καὶ μᾶλλον ἢς κατ' οἰκίαν καὶ πρὸς τοῖς ἑαυτοῦ, δειλὸς καὶ ἰδιώτης καὶ τὸ μηδέν: Nel presente paragrafo Dione elenca i possibili (e tra loro contrastanti) modi di vivere, che sono tutti senza eccezione oggetto delle critiche e delle maldicenze della folla. In questo passo in particolare si presentano da un lato la vita in una dimensione pubblica, dall'altro in una dimensione privata. Se un individuo, scelta la prima, si reca di continuo nell'*agorà* per conoscere le notizie del giorno e interessarsi alle questioni politiche, si sentirà apostrofare come ozioso (ἀγοραῖος) e delatore (συκοφάντης). Al contrario, se egli evita la piazza e la vita pubblica, badando all'amministrazione della propria casa e alla gestione degli affari privati, sarà tacciato di essere un vile (δειλός) e un privato cittadino (ἰδιώτης) che non si interessa ai problemi della *polis* e quindi non si mette in gioco nella politica, insomma una vera e propria nullità che non conta nulla (τὸ μηδέν).

L'aggettivo ἀγοραῖος indica chi è legato alla piazza del mercato in quanto commerciante (cf. p. es. Hdt. 1.93.2), ma anche chi si aggira in questo luogo per pura oziosità (cf. p. es. Ar. Eq. 218; Plat. Prot. 374c). Essendo l'*agorà* il centro nevralgico della *polis* e delle sue attività amministrative, economiche e giuridiche, ἀγοραῖος vale anche 'politico', 'forense' (vd. p. es. Luc. Bis acc. 8, dove Hermes viene definito 'avvocato'). Il termine presenta nel *corpus* dioneo un significato che oscilla fra 'ozioso', 'sfaccendato' e 'triviale' (vd. Desideri 1978, 354 n. 40). Nell'*or.* 22 vengono definiti con questo termine quegli oratori che svolgono la propria attività nella piazza dietro compenso, badando solo alle dispute private riguardanti contratti e prestiti, e senza avere a cuore invece il consigliare e il legiferare per lo Stato: certo non appartengono a questa categoria quei retori come Pericle e Tucidide che avevano a cuore piuttosto il dare consigli e il legiferare nell'interesse dello Stato (22.1 μὴ ἀγοραῖοι μηδὲ μίσθαρνοι, πρὸς χρήματα ὀρῶντες μόνον καὶ τὰς ἰδιωτικὰς ἀμφιλογίας περὶ συμβολαίων ἢ τινῶν ... ἀλλὰ δημοσίᾳ συμβουλεύειν καὶ νομοθετεῖν ἀξιούμενοι). Nell'*or.* 27 si rileva come siano molte le persone che si recano alle πανηγύρεις per vendere merci d'ogni genere: fra queste v'è una vera e propria folla dedita al commercio nelle piazze (27.5 πολλοὶ δὲ ὄνια κομίζοντες παντοδαπά, ἀγοραῖος ὄχλος). L'aggettivo designa anche i falsi cinici di Alessandria che mendicano per le strade e negli atrii dei templi ingannando fanciulli e marinai, e dedicandosi a combinare scherzi, chiacchierare e dare risposte da sfaccendati (32.9 οὗτοι δὲ ἔν τε τριόδοις καὶ στενωποῖς καὶ πυλῶσιν ἱερῶν ἀγείρουσι καὶ ἀπατῶσι παιδάρια καὶ ναύτας καὶ τοιοῦτον ὄχλον, σκώμματα καὶ πολλὴν σπερμολογίαν συνείροντες καὶ τὰς ἀγοραίους ταύτας ἀποκρίσεις). Sono ἀγοραῖοι poi nell'*or.* 36 i mercanti greci che portano a Boristene stracci di nessun valore e vino scadente in cambio di prodotti per

niente migliori (36.25 Ἕλληνες ... ἔμποροι καὶ ἀγοραῖοι, ῥάκη φαῦλα καὶ οἶνον πονηρὸν εἰσκομίζοντες καὶ τά γε παρ' ἡμῶν οὐδὲν βελτίω τούτων ἐξαγόμενοι). Nell'or. 1 il termine si accompagna all'aggettivo βάνασος ('artigiano', ma in senso spregiativo 'volgare', 'rozzo'), che come vedremo viene menzionato da Dione nel prosieguo di questo medesimo paragrafo. Il vero re non ama essere lodato da persone rozze e fannullone, ma da persone libere e nobili, per le quali una vita da bugiardi non è degna di essere vissuta (1.33 αὐτὸς οὐ τὸν παρὰ τῶν βαναύσων καὶ ἀγοραίων ἀγαπᾷ ἔπαινον, ἀλλὰ τὸν παρὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ γενναίων, οἷς οὐκ ἄξιον ζῆν ψευσαμένοις). «L'unione di βάνασος e ἀγοραῖος esprime dunque il massimo della abiezione sociale e morale, allo stesso modo che la coppia ἐλεύθερος-γενναῖος dà il senso della perfezione su entrambi i piani» (Desideri 1978, 354 n. 40).

Il συκοφάντης originariamente era colui che denunciava qualcuno per aver trasgredito il divieto di esportare i fichi dall'Attica. Il termine passò poi a indicare in epoca classica la celebre figura del delatore di professione specializzato nella dissimulazione e nella falsa testimonianza. Formulando accuse false e pretestuose il sicofante intendeva una causa contro i propri concittadini allo scopo di ricattare le sue vittime o di ottenere profitti in caso di vittoria in tribunale. Nell'or. 4 di Dione il sicofante è un personaggio inquietante che si aggira per le vie incutendo timore e guardando tutti dritto negli occhi (4.108 περιέρχεται συκοφάντης καὶ φοβερὸς, ἀντίον πᾶσι βλέπων). Nell'or. 32 il sicofante spunta fuori, insieme a una moltitudine di dispute, processi, maldicenze e accuse quando i filosofi sono assenti dalla scena pubblica o tacciono (32.19 τοιγαροῦν διὰ τὴν ἐκείνων ἀναχώρησιν καὶ σιωπὴν ἐρίδων ὑμῖν φύεται πλῆθος καὶ δικῶν καὶ βοή τραχεῖα καὶ γλώτται βλαβεραὶ καὶ ἀκόλαστοι, κατήγοροι, συκοφαντήματα, γραφαί, ῥητόρων ὄχλος). Il termine compare pure nell'or. 43, ora associato ai traditori e a coloro che agiscono ai danni dei cittadini (43.4 οἱ γὰρ προδόται καὶ συκοφάνται καὶ πάντα πράττοντες κατὰ τῶν πολιτῶν καὶ τότε ἦσαν ἐν ταῖς πόλεσι), ora riferito ai responsabili della morte di Socrate, che altro non furono se non sicofanti (43.9 [scil. Σωκράτης] διαβληθεὶς ὑπὸ συκοφαντῶν τινῶν ἀπέθανεν). Sempre nella stessa orazione Dione afferma che i suoi avversari lo vorrebbero lontano da Prusa affinché non vi sia nessuno che aiuti il popolo e che intervenga a favore delle vittime di calunnie (43.7 ἵνα μὴ παρῶ τῷ δήμῳ μηδὲ ἔξουσιν οἱ συκοφαντούμενοι τὸν παραιτούμενον). I sicofanti possono però essere dissuasi dal calunniare se a propria volta si offre più denaro di quanto promesso loro dagli avversari. È questa l'ipotesi ventilata da Critone a Socrate in Plat. *Crit.* 45a per convincerlo a fuggire dal carcere: Socrate non ha ragione di temere che, una volta evaso, i sicofanti diano delle noie ai suoi discepoli, dal momento che questi delatori sono a buon mercato e dunque non ci sarà bisogno di molto denaro per loro (*Crit.* 45a ἔπειτα οὐχ ὀρᾶς τούτους τοὺς συκοφάντας ὡς εὐτελεῖς, καὶ οὐδὲν ἂν δέοι ἐπ' αὐτοὺς πολλοῦ ἀργυρίου;).

Fra le numerose attestazioni dionee dell'aggettivo δειλός, si possono ricordare quelle in cui il termine per bocca di Diogene caratterizza re, tiranni e atleti. Nell'*or.* 4 infatti Diogene considera Alessandro Magno un vigliacco, un amante del lusso e uno spilorcio (4.22 δειλός ... καὶ τρυφερὸς καὶ ἀνελεύθερος). Nell'*or.* 6 si rileva che quanto più il tiranno nutre il timore di essere abbattuto, tanto più gli uomini cospirano contro di lui disprezzando la sua viltà (6.54 ὅσῳ γὰρ ἂν ἐνδηλότερος ἦ φοβούμενος ἀνὴρ τύραννος, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἐπιβουλεύουσι καταφρονούντες τῆς δειλίας). Nell'*or.* 9 è sempre il filosofo cinico a dare del δειλός a un atleta vincitore di una corsa negli agoni di Corinto: la sua vittoria non lo ha reso più saggio né meno vile di prima (9.15 οὐδὲ σωφρονέστερος νῦν ἢ πρότερον οὐδὲ δειλὸς ἦττον). Del resto la stessa azione del correre veloci di cui tanto si vanta l'atleta è propria di animali pavidì come la lepre e il cervo (vd. *supra* commento § 24): la velocità è dunque paradigma di vigliaccheria (9.16 τὸ τάχος δειλίας σημείον ἐστὶ). La δειλία è inoltre una patologia del ricco, il quale vigila costantemente sulle proprie ricchezze nel timore di essere derubato. Già in Bacchilide si dice che la ricchezza si accompagna a uomini vili (Bacchyl. 1.160-161 πλοῦτος δὲ καὶ δειλοῖσιν ἀνθρώπων ὀμιλεῖ). In Stob. 4.33.31 Telete afferma che chi è insaziabile, meschino, spaccone, vigliacco sarà sempre nel bisogno (Stob. 4.33.31 οὗτος ἄπληστος ἀνελεύθερος ἀλαζῶν δειλός. ἐν ἐνδείᾳ καὶ σπάνει ἔσται). E chi ha denaro non lo utilizza affatto per avarizia e viltà (Stob. 4.33.31 σὺ ἀργύριον ἔχεις, ἀλλ' οὐ μὴ χρῆση διὰ ῥυπαρίαν καὶ δειλίαν). Simbolo della vigliaccheria dei ricchi è quella di Pluto stesso (vd. Hippon. fr. 36.4 W. δείλαιος γὰρ τὰς φρένας, cf. Ar. *Pl.* 123, 203). Alla proverbiale δειλία di Pluto (vd. Eur. *Ph.* 597; Zenob. *CPG* 1.3.35) allude Luc. *Tim.* 31, dove Hermes, alla volontà di Pluto di evitare il nutrito seguito di Penia, contrappone la necessità di eseguire gli ordini di Zeus ed esorta a non essere vigliacchi (*Tim.* 31 Ἄλλως ἔδοξε τῷ Διὶ· μὴ ἀποδειλιῶμεν οὖν, vd. Tomassi 2011, 378).

ἐὰν παιδείας προνοῆ, εὐήθης καὶ μαλακός· ἐὰν ἐπ' ἐργασίας ἧς τινος, βάνουσος· ἐὰν σχολάζων περιπατῆς, ἀργός: Il giudizio dell'opinione comune è ugualmente sprezzante anche riguardo a qualsiasi tipo di attività a cui ci si dedichi per trascorrere il tempo. Se si sceglie di provvedere alla propria formazione intellettuale si viene considerati degli sciocchi e dei rammolliti (εὐήθης καὶ μαλακός). D'altra parte se si svolge un qualche lavoro manuale si viene tacciati d'essere rozzi mestieranti (βάνουσος). Se invece si va in giro a bighellonare, agli occhi della massa si appare pigri (ἀργός).

L'aggettivo εὐήθης ('sciocco', 'ingenuo') viene impiegato da Dione p. es. nell'*or.* 31, dove esso si trova associato a περίεργος ('superfluo'): l'oratore di Prusa dice ai cittadini di Rodi che se, dopo averlo ascoltato, troveranno l'argomento del suo discorso inappropriato o del tutto trascurabile allora giustamente egli potrà essere considerato sciocco e le sue parole superflue (31.2 ἐγὼ δὲ ἂν

μὲν ὑμῖν ἀκούσασιν [ἢ μηδὲν τῶν δεόντων ἦ] περὶ τινος τῶν μὴ πάνυ ἀναγκαίων φανῶ λέγων, δικαίως ἂν ἀμφοτέρᾳ φημι δόξειν, ἅμα εὐήθης καὶ περίεργος). Nell'or. 32 gli uccelli e le pecore seguono Orfeo senza più abbandonarlo, oltre che per il fascino del suo canto, anche per la loro ingenuità e docilità verso l'uomo (32.64 τὰ δὲ πτηνὰ καὶ τὰ πρόβατα μᾶλλον τε προσιέναι καὶ μηκέτ' ἀπαλλάττεσθαι· τὰ μὲν οἶμαι διὰ τὸ εὖθες καὶ τὴν φιλανθρωπίαν, sull'ingenuità del bestiame cf. Aristot. *HA* 9.4.610b). Un altro esempio di come l'opinione comune giudichi ingenuo un determinato comportamento si ha nell'or. 77/78, dove per alcuni il modo di vivere del saggio che abitua alla fatica il suo corpo è dettato da ingenuità e stoltezza (77/78.41 ταῦτα δὲ ὀρῶντες ἔνιοι δι' εὐήθειαν αὐτὸν ἐπιτηδεύειν καὶ ἀφροσύνην φασί). Riguardo alla dabbenaggine, in Aristot. *EE* 2.3.1221a si rileva che l'ingenuo è colui che, a differenza del furbo, non solo non è capace di avere di più con ogni mezzo e da qualunque parte, ma neppure da dove si deve (*EE* 2.3.1221a ὁ μὲν πανοῦργος πάντως καὶ πάντοθεν πλεονεκτικός, ὁ δ' εὐήθης οὐδ' ὅθεν δεῖ). In Luc. *Pisc.* 27 Diogene afferma che tacere le ingiurie subite dai filosofi per opera di Parresiade non sarebbe moderazione ma codardia e dabbenaggine (*Pisc.* 27 τό γε τὴν ἡσυχίαν ἄγειν καὶ ὑβριζόμενον ἀνέχεσθαι οὐ μετριότητος, ἀλλὰ ἀνανδρίας καὶ εὐηθείας εἰκότως ἂν νομίζοιτο). Nel *Timone* luciano l'εὐήθεια compare in una serie di qualità negative che caratterizzano Timone e la sua incapacità di scegliere amici sinceri e disinteressati (*Tim.* 8 ἄνοια καὶ εὐήθεια καὶ ἀκρισία περὶ τῶν φίλων).

Il termine μαλακός ('morbido', 'molle') è utilizzato nell'opera dionea per indicare ora la mollezza di determinate cose o azioni, ora dell'intera umanità. Morbido può essere il suono dell'αὐλός, ma non è il caso di quello del flautista Timoteo che, come si dice nell'or. 1, produce un suono tutt'altro che μαλακός e lento (1.1 οὐ μαλακὸν αὐλημα οὐδὲ ἀναβεβλημένον). Nell'or. 4 cose piacevoli e morbide al tatto sono bagni caldi da fare una o due volte al giorno, unzioni d'olio e poi l'indossare vesti altrettanto morbide (4.101-102 πάσας δὲ ἀφὰς προσηνεῖς τε καὶ μαλακὰς λουτρῶν τε ὁσημέραι θερμῶν [μᾶλλον δὲ καὶ τῆς ἡμέρας,] καὶ χρίσεων ... ἐσθήτων τε μαλακῶν). La μαλακία è per Diogene nell'or. 6 uno dei vizi a causa del quale gli uomini vivono più infelici delle bestie (6.21 διὰ τὴν μαλακίαν τοὺς ἀνθρώπους ἀθλιώτερον ζῆν τῶν θηρίων), dal momento che queste ultime bevono solo acqua, mangiano erbe, non hanno bisogno di vestiti, di una casa e del fuoco, e così vivono in modo più sano e naturale. All'origine della mollezza e della lussuria degli uomini v'è l'infausto dono del fuoco di Prometeo (6.25 ἀρχὴν τοῦτο καὶ ἀφορμὴν τοῖς ἀνθρώποις μαλακίας καὶ τρυφῆς). Nell'or. 72 i ricchi dormono su morbidi letti (72.7 καθεύδειν μαλακῶς). L'aggettivo μαλακός può essere associato a φιλήδονος ('amante del piacere'), come avviene nell'or. 2, a proposito del pubblico di fronte al quale si esibiva Omero, e nell'or. 3, dove si dice che per quanto uno possa essere rammollito e dedito ai piaceri non può non apprezzare la propria occupazione, anche se questa dovesse essere faticosa. Nell'or. 77/78 la

μαλακία insieme all'insaziabilità (ἀπληστία) e all'impudenza (ἀναίδεια) costituisce uno dei vizi che il saggio cerca di respingere da sé il più possibile (77/78.39 ἀπληστίαν δὲ καὶ ἀναίδειαν καὶ μαλακίαν ἐξελεύων ὅσον δυνατόν). In Aristot. *EN* 7.8.1150a si afferma che il molle di carattere è chi si lascia vincere dai dolori che i più fanno dominare (*EN* 7.8.1150a ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν ὥστε ἠττᾶσθαι καὶ ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους ... ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακός). La mollezza causata dal lusso è difetto tipico dell'uomo ricco ed essa ha «per effetto una miserevole capacità di resistere agli strapazzi durante le campagne militari e la codardia in battaglia» (Dover 1983, 211). In Epict. *Diss.* 1.24.7 Diogene stravolge il concetto tradizionale di μαλακία affermando che la nudità è migliore di ogni morbida veste purpurea e che la nuda terra per dormire è il giaciglio più morbido (*Diss.* 1.24.7 τὸ δὲ γυμνασιὸν εἶναι λέγει ὅτι κρείσσον ἐστὶ πάσης περιπορφύρου· τὸ δ' ἐπ' ἀστρώτῳ πέδῳ καθέυδειν λέγει ὅτι μαλακωτάτη κοίτη ἐστίν).

L'aggettivo βάνουσος, di cui si è già visto prima l'uso con ἀγοραῖος in Dio Chrys. 1.33, «pur avendo sempre una connotazione spregiativa, non si può rendere sempre allo stesso modo, in quanto oscilla dal senso più tecnico a quello più generico» (Desideri 1978, 257 n. 34). Perciò può valere 'artigiano' ma anche 'rozzo'. Questo termine, insieme ad altri, definisce nell'*or.* 7 coloro che vivono in città: essi non sono altro che gente da assemblea, giudici, scrivani, insomma pigri e mestieranti (7.108 ἀργῶν ἅμα καὶ βαναύσων). Inoltre chi svolge un lavoro turpe e disonorevole non si merita il nome di lavoratore ma piuttosto di volgare, incapace e disonesto (7.111 βάνουσον καὶ ἀχρεῖον καὶ πονηρὸν ἀπλῶς ὀνομαζόμενον). Nell'*or.* 35 si dice che le sedute dei tribunali di Celene ogni anno radunano un'innumerevole e variegata folla di parti in causa, giudici, oratori, notabili, operai, schiavi, lenoni, mulattieri, commercianti, etere e artigiani (35.15 αἱ δίκαι παρ' ἔτος ἄγονται παρ' ὑμῖν καὶ ξυνάγεται πλῆθος ἀνθρώπων ἄπειρον δικαζόμενων, δικαζόντων, ῥητόρων, ἡγεμόνων, ὑπηρετῶν, οἰκετῶν, μαστροπῶν, ὄρεοκόμων, καπήλων, ἑταιρῶν τε καὶ βαναύσων). Il saggio nell'*or.* 77/78 non prova alcuna invidia per quegli artigiani che grazie alla ricchezza derivate dalla propria arte si dedicano ai piaceri (77/78.28 βαναύσους τινὰς ... πεπλουτηκότας τοὺς μὲν ἀπὸ τῆς τέχνης). La distinzione fra *paideia* e βαναυσία è già presente in Plat. *Leg.* 1.644a, dove si rileva che una sedicente educazione che tende alle ricchezze o alla forza o a qualche altra abilità che sia priva dell'intelletto e della giustizia, è volgare, servile, e non è affatto degna di essere chiamata *paideia* (*Leg.* 1.644a τὴν δὲ εἰς χρήματα τείνουσαν ἢ τινα πρὸς ἰσχύν, ἢ καὶ πρὸς ἄλλην τινα σοφίαν ἄνευ νοῦ καὶ δίκης, βαναυσὸν τ' εἶναι καὶ ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἀξίαν τὸ παράπαν παιδείαν καλεῖσθαι). I tre termini qui utilizzati da Dione (βάνουσος, ἰδιώτης, ἀγοραῖος) si ritrovano in Luc. *Vit. Auct.* 27 per definire i filosofi destinati ad essere venduti all'asta (*Vit. Auct.* 27 ὑμᾶς δὲ εἰς αὔριον παρακαλοῦμεν· ἀποκηρύξειν γὰρ τοὺς ἰδιώτας καὶ βαναύσους καὶ ἀγοραίους βίους μέλλομεν).

Il termine ἀργός, che si riferisce all'essere pigro, nell'*or.* 6 di Dione si accompagna all'aggettivo ἄπρονος ('indolente'), per indicare il corpo pigro e indolente degli uomini, i quali d'estate cercano di evitare il caldo rifugiandosi in casa, e d'inverno fanno lo stesso per non patire il freddo (6.11 ἄπρονι δὲ καὶ ἀργοὶ τὰ σώματα). Un obiettivo del buon re deve consistere nel fare in modo che tutti i sudditi abbiano un lavoro e quindi che il loro corpo non sia ἀργός e ἄπρονος (3.124 ἀργῶ καὶ ἀπόνῳ τῷ σώματι). Si è già visto in Dio Chrys. 7.108 l'impiego di ἀργός accanto a βάνουσος. Nell'*or.* 10 si afferma che la pigrizia e il tempo libero da occupazioni sono le cose migliori per rovinare gli stolti (10.7 ἢ γὰρ ἀργία καὶ τὸ σχολὴν ἄγειν ἀπόλλυσι πάντων μάλιστα τοὺς ἀνοήτους ἀνθρώπους). È noto a tutti, afferma Dione nell'*or.* 17, che la pigrizia non solo non permette di rifornirsi del necessario per vivere, ma anche danneggia quello che si possiede già. Ciononostante è più facile trovare dei pigroni piuttosto che degli uomini desiderosi di fare qualcosa (17.4 τὴν ἀργίαν ἅπαντες ἴσασι ὡς οὐ μόνον οὐχ οἷα τε πορίζειν τὰ δέοντα πρὸς τὸ ζῆν, ἀλλ' ἔτι καὶ τὰ ὄντα ἀπόλλυσι· καίτοι <σχεδόν τι πλείους ἔστιν εὐρεῖν τοὺς ἀργοὺς τῶν ἐθελόντων τι πράττειν). All'ἀργία si unisce anche la dissolutezza (τρυφή): nell'*or.* 4 Alessandro Magno non vede nessun ostacolo ai suoi progetti egemonici dal momento che è consapevole del fatto che il re persiano, quello scita e le *poleis* greche erano stati danneggiati nell'anima dalla lussuria e dalla pigrizia, ed erano schiavi dell'avidità e del piacere (4.6 ἠσθάνετο γὰρ ὅτι μικροῦ διεφθαρμένοι πάντες εἰσὶ τὰς ψυχὰς ὑπὸ τρυφῆς καὶ ἀργίας καὶ τοῦ κερδαίνειν καὶ ἡδονῆς ἤττονες). Pure nell'*or.* 77/78 si ritrovano nella trυφή e nell'ἀργία i motivi della rovina degli uomini stolti e sconsiderati (77/78.34 δύστηνοι ἄνθρωποι καὶ ἀνόητοι, διεφθαρμένοι διὰ τρυφῆν καὶ ἀργίαν). Nella pigrizia Isocrate vede la causa della povertà, la quale a sua volta è causa di azioni malvagie: per questo gli antenati degli Ateniesi fecero in modo che i più bisognosi si dedicassero all'agricoltura e al commercio (Isocr. 7.44 τοὺς μὲν γὰρ ὑποδεέστερον πράττοντας ἐπὶ τὰς γεωργίας καὶ τὰς ἐμπορίας ἔτρεπον, εἰδότες τὰς ἀπορίας μὲν διὰ τὰς ἀργίας γιγνομένας, τὰς δὲ κακουργίας διὰ τὰς ἀπορίας, vd. Dover 1983, 211). Indolenza, mollezza e pigrizia si ritrovano in Plat. *Resp.* 8.556c, dove Socrate afferma che i governanti delle città rendono i giovani molli, inadatti alle fatiche fisiche e spirituali e incapaci di resistere ai piaceri e ai dolori a causa della loro fiacchezza e pigrizia (*Resp.* 8.556c τρυφῶντας μὲν τοὺς νέους καὶ ἀπόνους καὶ πρὸς τὰ τοῦ σώματος καὶ πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς, μαλακοὺς δὲ καρτερεῖν πρὸς ἡδονάς τε καὶ λύπας καὶ ἀργούς).

ἐὰν ἐσθῆτα μαλακώτεραν ἀναλάβῃς, ἀλαζῶν καὶ τρυφερός· ἐὰν ἀνυπόδητος ἐν τριβωνίῳ, μαίνεσθαί σε φήσουσιν: Anche il modo di vestire viene sottoposto alle critiche della gente. Un abbigliamento elegante e raffinato come una morbida veste è considerato segno di millanteria e di dissolutezza (ἀλαζῶν καὶ τρυφερός). Ma al tempo stesso è altrettanto oggetto di

biasimo il camminare a piedi scalzi con un modesto mantello, e ciò viene giudicato come sintomo di follia.

L'aggettivo *τρυφερός* ('dissoluto', 'lascivo') è legato a chi vive in modo lussurioso ed edonistico. Nell'*or.* 2 Dione si meraviglia che Omero non menzioni il pesce come cibo non solo degli Achei a Troia, ma anche dei proci licenziosi e lascivi (2.47 οὐδὲ τοὺς μνηστῆρας ἰχθύσιν ἐστιᾶ, σφόδρα ἀσελγείς καὶ τρυφεροὺς ὄντας, ἐν Ἰθάκῃ). La vita incarnata nell'*or.* 4 dal *daimon* φιλήδονος è lussuriosa e indulgente verso i piaceri fisici (4.84 ἡδυπαθῆς καὶ τρυφερὸς περὶ τὰς σώματος ἡδονάς). Nell'*or.* 70 si rileva che chi si professa a parole filosofo per poi non esserlo nei fatti non è diverso dalla massa e perciò deve essere spinto verso gli spacconi, gli stolti e i dissoluti (70.8 ἀλλ' ὥστέον τοῦτον τὸν ἄνθρωπον εἰς τοὺς ἀλαζόνας καὶ ἀνοήτους καὶ τρυφερούς). La *τρυφή* viene condannata già da Socrate in Xen. *Mem.* 5.6.1-15. In Aristot. *Rhet.* 2.16.1391a si dice che i ricchi sono dissoluti a causa della lussuria e della esibizione della loro prosperità (*Rhet.* 2.16.1391a τρυφεροί ... διὰ τὴν τρυφήν καὶ τὴν ἔνδειξιν τῆς εὐδαιμονίας). Telete in Stob. 3.1.98 afferma che l'uomo erroneamente attribuisce importanza al lusso invece di disprezzare il piacere (Stob. 3.1.98 τρυφῆ πολὺ διδῶμεν). In Luc. *Tim.* 32 la Povertà afferma che è stata la smania del lusso la causa della rovina di Timone (*Tim.* 32 κακῶς ἔχοντα ὑπὸ τῆς Τρυφῆς) e *Τρυφή* personificata fa parte del seguito di Pluto insieme a Ὕβρις e Τῦφος (*Tim.* 32). La necessità di eliminare la lussuria è affermata con forza da Luciano p. es. anche in *D. mort.* 4 (14) 2 e *Nav.* 3. Come rileva Tomassi 2011, 380 «Luciano non si stanca di ricordare che la ricerca della *τρυφή* assilla l'uomo volgare e lo tormenta come una malattia che non gli permette di vivere in tranquillità».

Per il *δοξοκόπος* non c'è quindi via di scampo: qualsiasi modo di vivere adottati, qualsiasi attività svolga, non avrà mai l'approvazione del *πλήθος*. La folla anzi è sempre sprezzante e pronta a criticare tutto e il contrario di tutto, senza mai essere contenta. Occorre dunque liberarsi dell'ansia di piacere e di fare buona impressione perché questo, nonostante le energie profuse, è un traguardo impossibile da tagliare.

Σωκράτην διαφθείρειν τοὺς νέους ἔφασαν, εἰς τὸ θεῖον ἀσεβεῖν· καὶ οὐκ εἶπον ταῦτα μόνον· ἦπτον γὰρ ἂν ἦν δεινόν· ἀλλὰ καὶ ἀπέκτειναν αὐτόν, ἀνυποδησίας δίκην λαμβάνοντες. Ἀριστείδην ἐξωστράκισαν Ἀθηναῖοι, καίτοι πεπεισμένοι σαφῶς ὅτι δίκαιος ἦν: Socrate ucciso e Aristide ostracizzato sono due esempi celebri che dimostrano con chiarezza, da un lato come la fama non riservi nulla di buono a chi la consegua, dall'altro quali esiti gravissimi ed estremi possa produrre l'opinione volubile e dissennata della massa, soprattutto quando questa ha il potere di determinare il volgere degli eventi.

Nel caso di Socrate, Dione ricorda i due principali capi di accusa che gli furono imputati dagli Ateniesi, ossia la corruzione morale dei giovani e l'empietà nei confronti degli dei (vd. Plat. *Apol.* 23d λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαρώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νεούς, 24b Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά). Ma la cosa più assurda sta nell'averlo ucciso anche perché camminava scalzo. L'ἀνυποδησία è uno dei tratti che caratterizza il parco stile di vita socratico, come afferma Antifonte in Xen. *Mem.* 1.6.2: egli mangia e beve cibi e bevande di assai modesta qualità, indossa lo stesso misero mantello d'estate e d'inverno, è sempre scalzo e senza tunica (*Mem.* 1.6.2 σῆτιά τε σιτῆ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἡμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς). In Plat. *Symp.* 174a si dice che Socrate si lava e porta i sandali ai piedi assai di rado (*Symp.* 174a Σωκράτη ... λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει), mentre in *Symp.* 220b con un gelo spaventoso Socrate esce con addosso lo stesso mantelletto che era solito portare anche prima che vi fosse quel freddo e a piedi nudi cammina più facilmente sul ghiaccio rispetto agli altri ben allacciati nelle loro calzature (*Symp.* 220 ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον οἴόνπερ καὶ πρότερον εἰώθει φορεῖν, ἀνυπόδητος δὲ διὰ τοῦ κρυστάλλου ῥᾶον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι). In Plat. *Phaedr.* 229a Fedro è a piedi nudi e ricorda che Socrate lo è sempre (*Phaedr.* 229a ἀνυπόδητος ὢν ἔτυχον· σὺ μὲν γὰρ δὴ αἶε). Questi segni della *diversità* di Socrate vengono percepiti come manifestazioni di alterigia e di millanteria: in Ar. *Nu.* 102-104 Fidippide dice a Strepsiade di conoscere Socrate e Cherofonte, fanfaroni con la faccia pallida che vanno in giro scalzi (*Nu.* 102-104 Τοὺς ἀλαζόνας, / τοὺς ὠχριῶντας, τοὺς ἀνυποδήτους). Il filosofo cammina senza scarpe, molto sopporta e ostenta una fiera espressione (*Nu.* 363 κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει κάφ' ἡμῖν σεμνοπροσωπεῖς). In un frammento del *Conno* del comico Amipsia Socrate con la sua ἀνυποδησία è un'offesa per i calzolai (Amipsia fr. *9.3 K.-A. τουτὶ τὸ κακὸν τῶν σκυτοτόμων κατ' ἐπήρειαν γεγένηται). La figura di Socrate in Dione non è quella della versione platonica, dal momento che i motivi principali del Socrate di Platone (p. es.

l'involontarietà del commettere errori; il motivo dell'ἔξετάζειν in quanto continuo processo di riesame piuttosto che positiva determinazione di un presunto significato oggettivo dei nomi; l'ideale del διαλέγεσθαι come sommo bene; l'ignoranza dei poeti; l'ironia; il principio del βέλτιστος λόγος) sono del tutto assenti dalle orazioni dionee. Al contrario, Dione mette in evidenza una serie di motivi opposti: il tipo di conoscenza che il suo Socrate possiede è di tipo positivo e determinato; Socrate è accostato ad Omero; mira a diffondere i propri insegnamenti tra il genere umano; rinuncia quasi interamente alla propria stranezza (ἀτοπία). Al Socrate della tradizione platonica, che pure conosce, Dione preferisce in sostanza quello della tradizione antistenica e cinico-stoica. L'oratore di Prusa avrà certamente letto anche Senofonte, ma quando lo cita non fa mai menzione di Socrate (vd. Brancacci 2000, 240-260). Anche i filosofi cinici vanno in giro scalzi (vd. Desmond 2008, 251 n. 2), ed è proprio all'ἀνυποδησία di Diogene che fa riferimento Dione nell'*or.* 6. I piedi per il cinico non sono più delicati di occhi e viso, e dato che questi ultimi non si tengono coperti ne consegue allora che non c'è bisogno di coprire nemmeno i piedi (6.15 τοὺς δὲ πόδας οὐδέποτε ἔσκεπεν· οὐ γὰρ ἔφη τρυφερωτέρους εἶναι τῶν ὀφθαλμῶν καὶ τοῦ προσώπου. ταῦτα γάρ, ἀσθενέστατα πεφυκότα, μάλιστα ἀνέχεσθαι τὸ ψῦχος διὰ τὸ γυμνοῦσθαι αἰεὶ· μὴ γὰρ εἶναι τοῖς ἀνθρώποις δυνατὸν καταδησαμένους τὰ ὄμματα βαδίζειν, ὥσπερ τοὺς πόδας). Nell'*or.* 10 Diogene istituisce un paragone fra un paio di scarpe e uno schiavo: se si hanno unicamente scarpe che danno fastidio non sarà forse meglio toglierle e andare scalzi? A maggior ragione se esse si slacciano da sole non v'è motivo di riallacciarle (10.8 ἄρα οὐχ ὑπολυσάμενος ὅτι τάχιστα ἀνυπόδητος βαδίσεις; ἀλλὰ κἂν αὐτόματον λυθῆ, πάλιν ἐπιδεῖς τε καὶ σφίγγεις τὸν πόδα;). Lo stesso principio vale se si possiede uno schiavo. Come talvolta le persone scalze camminano più agevolmente di quelli che portano calzari scomodi, così molti vivono più facilmente e con meno dolore di quelli che possiedono un gran numero di servi (10.8 ὥσπερ οἱ ἀνυπόδητοι ἐνίοτε ῥᾶον βαδίζουσι τῶν φαύλως ὑποδεδεμένων, οὕτως πολλοὶ χωρὶς οἰκετῶν ῥᾶον ζῶσι καὶ ἀλυπότερον τῶν πολλοὺς οἰκέτας ἐχόντων). In Diog. Laert. 6.31 il filosofo cinico insegna ai fanciulli uno stile di vita sobrio che consiste, oltre che nel consumare cibo frugale e bere soltanto acqua, anche nel radersi fino alla cute e nell'andare in giro per strada in silenzio, non adornati, senza tunica e scalzi (Diog. Laert. 6.31 ἐν χρῶ κουρίας τε καὶ ἀκαλλωπίστους εἰργάζετο καὶ ἀχίτwnας καὶ ἀνυποδήτους καὶ σιωπηλοὺς).

Aristide, figlio dello statista e generale ateniese Lisimaco, fu arconte eponimo nel 489 a.C. e ostracizzato nel 483 a causa dei suoi non buoni rapporti con Temistocle. Richiamato in patria, al pari degli altri esuli, alle prime avvisaglie della spedizione di Serse, fu stratego nel 490 a Maratona. Durante la battaglia di Salamina sbaragliò i Persiani nell'isola di Psittalia, quindi guidò gli Ateniesi a Platea (vd. Hdt. 8.79-81, 95; 9.28). Erodoto lo considera il migliore e il più giusto tra gli Ateniesi (Hdt. 8.79.1 τὸν ἐγὼ νενόμικα, πυνθανόμενος αὐτοῦ τὸν τρόπον, ἄριστον ἄνδρα γενέσθαι

ἐν Ἀθήνησι καὶ δικαιοτάτων). Che Aristide fosse soprannominato ‘il giusto’ è attestato anche da Eschine (Aeschin. 3.181 Ἀριστείδης δ’ ὁ δίκαιος ἐπικαλούμενος). In Plat. *Gorg.* 526a-b Aristide è un raro esempio noto in tutta la Grecia di statista che amministra secondo giustizia (*Gorg.* 526a-b ὀλίγοι δὲ γίνονται οἱ τοιοῦτοι ... εἷς δὲ καὶ πάνυ ἐλλόγιμος γέγονεν καὶ εἷς τοὺς ἄλλους Ἕλληνας, Ἀριστείδης ὁ Λυσιμάχου). Plut. *Arist.* 6.1 narra che fra le virtù di Aristide quella che più impressionò la gente era la sua giustizia, dal momento che egli la esercitava sempre e nell’interesse comune (*Arist.* 6.1 ἡ δικαιοσύνη μάλιστα τοῖς πολλοῖς αἴσθησιν παρέιχε διὰ τὸ τὴν χρεῖαν ἐνδελεχεστάτην αὐτῆς καὶ κοινοτάτην ὑπαρχειν). Per questo, sebbene egli fosse povero e di ceto popolare, acquisì il soprannome regale e divino di ‘Giusto’ (*Arist.* 6.1 ὄθεν ἀνὴρ πένης καὶ δημοτικὸς ἐκτήσατο τὴν βασιλικωτάτην καὶ θειοτάτην προσηγορίαν τὸν Δίκαιον). La δικαιοσύνη di Aristide viene ricordata da Dione anche nell’*or.* 22, dove per la sua saggezza nell’amministrare la cosa pubblica Aristide, insieme a Licurgo, Solone ed Epaminonda, viene considerato un filosofo in politica o un retore nel senso più nobile del termine (22.2 Ἀριστείδην μὲν γὰρ καὶ Λυκούργον καὶ Σόλωνα καὶ Ἐπαμεινώνδαν, καὶ εἴ τις ἕτερος τοιοῦτος, φιλοσόφους ἐν πολιτείᾳ θετέον ἢ ῥήτορας κατὰ τὴν γενναίαν τε καὶ ἀληθῆ ῥητορικῆν). Nell’*or.* 49 si afferma che raramente i filosofi hanno assunto incarichi di potere, ma in questi casi i sudditi ne hanno tratto molti e importanti benefici, come gli Ateniesi da Solone, Aristide e Pericle (49.6 πλείστα δὲ καὶ μέγιστα ἀπολαύσαντας αὐτῶν ἀγαθὰ τοὺς ἀρχομένους· Σόλωνος μὲν Ἀθηναίου καὶ Ἀριστείδου καὶ Περικλέους τοῦ Ἀναξαγόρου μαθητοῦ). Infine nell’*or.* 64 si menziona la giustizia di Aristide come dono assegnatogli dalla sorte (64.27 Ἀριστείδη δικαιοσύνην).

τί οὖν δεῖ δόξης ἐπιθυμεῖν, ἧς καὶ ἐὰν τύχη, πολλάκις οὐκ ἐπ’ ἀγαθῷ ἀπώνατο; Con questo periodo von Arnim 1898, 277-278 ritiene che si concluda l’orazione, ipotizzando che il resto del § 26 e i §§ 27-29 siano stati aggiunti dall’editore di Dione, il quale, imbattendosi in tre passi di significato analogo, scelse di preservarli inserendoli nel nostro discorso. Lo studioso motiva questa sua teoria sulla base del fatto che il periodo iniziante con l’interrogativa retorica τί οὖν δεῖ δόξης ἐπιθυμεῖν sembra costituire una logica chiusa della argomentazione dionea. Inoltre le tre parti che seguono appaiono slegate tra loro e sarebbero delle varianti sul tema della δόξα. Ciò attesterebbe secondo Crosby 1951, 86 l’esistenza nell’opera dionea di molteplici versioni di un tema comune e quindi un possibile segno della pratica di pronunciare un determinato discorso in più di una occasione variandone parzialmente forme e motivi. Dopo ἀπώνατο nei codici si legge δέον πολλάκις εὐλαβεῖσθαι, κὰν ἄρα συμβαίνη τινί che von Arnim, sulla scorta dell’edizione critica del *corpus* dioneo di A. Emperius, espunge sospettando inoltre una lacuna.

τῷ Βίῳνι δοκεῖ μὴ δυνατὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν, εἰ μὴ πλακοῦντα γενόμενον ἢ Θάσιον· εὐήθως, ἐμοὶ δοκεῖν. πολλάκις γὰρ οὐδὲ ἐν δείπνῳ δέκα ἀνθρώπων ὁ πλακοῦς ἤρесе πᾶσιν, ἀλλ' ὁ μὲν ἔωλον εἶναί φησιν, ὁ δὲ θερμόν, ὁ δὲ λίαν γλυκύν· εἰ μὴ νῆ Δία Βίῳν φησὶν ὅτι καὶ θερμόν πλακοῦντα καὶ ἔωλον δεῖ γενέσθαι καὶ ψυχρόν. καθόλου δὲ οὐ τοιοῦτόν ἐστι τὸ πρᾶγμα· πόθεν;: Da qui e per tutti i §§ 27-28 Dione sviluppa una riflessione portata all'assurdo su chi o che cosa il δοξοκόπος dovrebbe diventare per riuscire nell'agognata impresa di piacere al πλῆθος. In questo passo viene menzionato il filosofo Bione di Boristene (III secolo a.C.), il quale riguardo alla ricerca della fama afferma che non è possibile piacere alla folla a meno che non ci si trasformi in una focaccia o in un pregiato vino di Taso. Ma, aggiunge Dione, quanto sostiene Bione non è del tutto condivisibile, dal momento che neppure una focaccia può piacere a tutti. Anche in un convivio di sole dieci persone infatti la focaccia non soddisfa tutti: uno dirà che è stantia, un altro che è troppo calda, un altro ancora che è troppo dolce e così via. L'ideale (e in questo allora il ragionamento di Bione non farebbe una grinza) sarebbe una improbabile e assurda focaccia che fosse contemporaneamente calda, stantia e fredda in modo tale da non lasciare scontento nessuno. Ma forse anche questo non basta e occorre assumere le sembianze di ben altro, come si dirà nei §§ 27-28. Nel testo si è riportato, sulla scorta di Crosby, καὶ ψυχρόν espunto invece da von Arnim.

Nella sua edizione dei *testimonia e fragmenta* di Bione di Boristene J.F. Kindstrand inserisce come fr. 18, commentandolo, anche questo passo dioneo (da τῷ Βίῳνι a ἢ Θάσιον), in cui l'oratore di Prusa riferisce una battuta del filosofo cinico riguardante la difficoltà di risultare graditi alla massa. L'espressione τοῖς πολλοῖς è piuttosto comune negli scritti filosofici e assume un valore spregiativo presso i cinici, i quali guardano alla folla con disprezzo. Tale concetto è stato reso dallo pseudo-Acrone con l'espressione *stultitiam vulgi* (Ps.-Acro *Scholia in Horatium vetustoria, ad Ep. 2.2.60 Sunt autem disputationes Bionis philosophi, quibus stultitiam vulgi arguit*, vd. Kindstrand 1976, 157, 220).

Sulle torte o focacce Kindstrand 1976, 217 rileva come sia sorprendente che esse, normalmente considerate un lusso, compaiano sovente negli aneddoti riguardanti i filosofi cinici (vd. p. es. Diog. Laert. 6.55). Lo studioso si oppone all'opinione di Gerhard 1912, 400s. e von Fritz 1926, 42s., che ritengono questo dato un'espressione di un cinismo edonistico. Forse è preferibile pensare piuttosto che storie di questo tipo siano esempi di un atteggiamento volto a dipingere negativamente i filosofi come ghiottoni, come avviene p. es. in Luc. *Symp.* 16, dove l'ira del cinico Alcidas si placa alla vista di una grande focaccia (*Symp.* 16 τάχα δ' ἂν τινος καθίκετο τῆ βακτηρία, εἰ μὴ κατὰ καιρὸν εἰσεκεκόμιστο πλακοῦς εὐμεγέθης).

Sul vino di Taso, già menzionato da Dione nel § 7 (vd. *supra* commento § 7), e sul vino nel mondo antico in generale vd. Seltman 1957; Della Bianca-Beta 2002. Anche Bione, da buon

filosofo cinico, considera il vino un bene di lusso e quindi da evitare. Per chi ha sete è meglio bere acqua piuttosto che vino (vd. Max. Tyr. 36.5; Stob. 3.1.98). La focaccia e il vino di Taso sono paradigmi di beni che non sono indispensabili per il filosofo bensì per la gente comune. La voracità per le focacce è descritta p. es. da Hor. *Serm.* 2.8.23-24, dove a un banchetto Porcio fa ridere tutti inghiottendo focacce intere in un sol boccone (*Serm.* 2.8.23-24 *Porcius infra / ridiculus totas semel absorbere placentas*). Vi sono anche altri passi in cui Bione utilizza il cibo come termine di confronto: ora paragonando alla varietà di cibi i diversi tipi di poesia (vd. *Scholia Parisina in Horatium, ad Ep.* 2.2.60), ora accostando a un formaggio tenero un giovane effeminato (vd. Diog. Laert. 4.47).

L'ambizioso deve quindi essere consapevole dell'impossibilità di compiacere la massa e di carpirne l'elogio garante di fama. L'opinione comune è infatti mutevole e, come si è visto, anche chi ha raggiunto la δόξα senza inganni e sotterfugi ma con onestà e integrità, come Socrate e Aristide, ha dovuto provare in prima persona cosa significhi e a quali conseguenze possa condurre la volubilità del πλῆθος: Aristide dovette subire l'onta dell'ostracismo nonostante fosse stato unanimemente soprannominato 'Giusto'; Socrate dovette pagare con la sua stessa vita la stoltezza del volgo. Critone dice a Socrate che la δόξα intesa come opinione errata della gente è capace di commettere i mali più gravi, come condannare un innocente come il filosofo, se uno cade vittima delle loro calunnie (Plat. *Crit.* 44d οἰοί τ' εἶσιν οἱ πολλοὶ οὐ τὰ σμικρότατα τῶν κακῶν ἐξεργάζεσθαι ἀλλὰ τὰ μέγιστα σχεδόν, ἐάν τις ἐν αὐτοῖς διαβεβλημένος ᾗ). Ma il filosofo gli risponde che in realtà il volgo non è capace né di fare il bene né di fare il male, poiché non ha il potere di rendere nessuno né saggio né stolto e agisce come capita in virtù della sua ignoranza (Plat. *Crit.* 44d οὔτε γὰρ φρόνιμον οὔτε ἄφρονα δυνατοὶ ποιῆσαι, ποιούσι δὲ τοῦτο ὅτι ἂν τύχωσι).

ἀλλὰ καὶ μύρον δεῖ καὶ αὐλητρίδα γενέσθαι καὶ μειράκιον ὠραῖον καὶ Φίλιππον τὸν γελωτοποιόν. λείπεται δὲ ἔν ἴσως, ὃ δεήσει γενέσθαι τὸν θέλοντα ἀρέσαι τοῖς πολλοῖς, ἀργύριον. οὐκουν, κἂν ἀργύριον γένηται τις, εὐθύς ἤρρεσεν· ἀλλὰ δεῖ ράττεσθαι καὶ δάκνεσθαι. τί οὖν ἔτι διώκεις, ὦ κακόδαιμον, πρᾶγμα ἀκίχητον; οὔτε γὰρ μύρον οὔτε στέφανος οὔτε οἶνος σὺ γένοιό ποτ' ἂν οὔτ' ἀργύριον: Per sperare di piacere alla massa non basta diventare una focaccia o del vino di Taso come si diceva nel § 26, ma occorre spingersi oltre e assumere le sembianze di cose, tramutarsi cioè negli oggetti del desiderio del πλῆθος che sono legati alla sfera dei piaceri: un profumo per soddisfare il piacere dei sensi, una flautista e Filippo il buffone per il piacere dell'intrattenimento, un ragazzo nel fiore della giovinezza per soddisfare il piacere sessuale. Ma nemmeno queste metamorfosi sono sufficienti per conquistare l'approvazione di tutti. Sarà necessario tramutarsi in una moneta d'argento, ma anche questa non garantisce il successo immediato: perché ne sia comprovata l'autenticità e quindi la validità essa deve prima essere saggiata. Se neanche l'argento basta, e così dicasi per un profumo, una corona simbolo di gloria, o del vino, conclude Dione, perché ostinarsi ancora a inseguire ciò che è irraggiungibile?

Filippo il buffone, menzionato da Dione solo in questo passo, è il tipico parassita che si presenta ai banchetti per intrattenere i convitati e scroccare il pranzo. In Xen. *Symp.* 1.11-16 egli arriva da Callia con un servo e afferma che è più divertente andare a pranzo senza essere stato invitato (Xen. *Symp.* 1.13 γελοιότερον εἶναι τὸ ἄκλητον ἢ τὸ κεκλημένον ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ δεῖπνον). Ma nel banchetto di Callia Filippo fatica a far ridere gli astanti e questo lo getta nello sconforto: se non riesce più a essere divertente nessuno lo vorrà più a pranzo, e perciò verrà meno la sua ragione di vita (*Symp.* 1.15 πρόσθεν μὲν γὰρ τούτου ἔνεκα ἐκαλούμην ἐπὶ τὰ δεῖπνα, ἵνα εὐφραίνουιντο οἱ συνόντες δι' ἐμέ γελῶντες). Paradossalmente però i suoi stessi lamenti fanno ridere Critobulo e così Filippo facendosi coraggio riprende a mangiare. Sul *Simposio* senofonteo come fondamentale testimonianza del ruolo sociale del γελωτοποιός vd. Gilula 2002, 207-213. Nel *corpus* dioneo la figura del buffone è presente nell'*or.* 32, dove il termine γελωτοποιός è riferito agli Alessandrini, i quali in virtù della loro passione per gli spettacoli hanno la nomea di essere uomini da nulla, mimi e buffoni, non certo uomini vigorosi (32.86 ὡς φαύλους τοὺς ἀνθρώπους διαβεβλήσθαι, μίμους καὶ γελωτοποιοὺς μᾶλλον, οὐκ ἄνδρας ἐρρωμένους). Sempre nella stessa orazione si afferma che l'essere divertente non deve essere la caratteristica di un popolo ma semmai di un individuo come Tersite, che andava in giro tra i Greci come γελωτοποιός, parlando a sproposito e sperando di suscitare il loro riso (32.99 οὐ δήμου τὸ ἐπιτήδευμα ... ἀλλὰ Θερσίτου τινός· αὐτὸν γοῦν ἐκεῖνον εἴρηκεν Ὅμηρος ἐν τοῖς πᾶσιν Ἕλλησιν ἀφικέσθαι

γελωτοποιόν, οὐ κατὰ κόσμον λέγοντα). Nell'*or.* 72 si afferma che coloro che si danno arie da filosofi con capelli lunghi e barba sono divenuti più numerosi dei calzolari, dei cardatori e dei buffoni e di chi fa qualsiasi altro mestiere (72.4 σχεδὸν πλείους γεγόνασι τῶν σκυτοτόμων καὶ κναφέων καὶ τῶν γελωτοποιῶν ἢ ἄλλην ὁποῖαν βούλει τέχνην ἐργαζομένων). Tersite viene definito γελωτοποιός già in Plat. *Resp.* 10.620c, dove egli compare fra le anime che scelgono la loro seconda vita e, abituato ad avere un corpo brutto, decide di entrare in quello di una scimmia (*Resp.* 10.620c πόρρω δ' ἐν ὑστάτοις ἰδεῖν τὴν τοῦ γελωτοποιοῦ Θερσίτου πίθηκον ἐνδυομένην). Luc. *VH* 2.18 narra che sull'isola dei Beati il frigio Esopo svolge il ruolo del buffone (*VH* 2.18 παρὴν δὲ καὶ Αἴσωπος ὁ Φρύξ· τούτῳ δὲ ὅσα καὶ γελωτοποιῶ χρῶνται): ciò significa che «per Luciano Esopo è in stretta relazione con il comico» (Camerotto 1998, 227 n. 105). Anche nel *Simposio* luciano, al pari di quello senofonteo, non può mancare un γελωτοποιός che, oltre a rallegrare i convitati ballando in modo ridicolo e riservando a tutti un motteggio, si cimenta anche nel pancrazio sfidato dal cinico Alcidas offeso per una sua battuta (*Symp.* 19 ὁ Σατυρίων – τοῦτο γὰρ ὁ γελωτοποιός ἐκαλεῖτο – συστὰς ἐπαγκρατίζε). Se nel nostro passo compaiono una flautista, un bel giovinetto e il buffone Filippo, analogamente in Luc. *Gall.* 11 ad allietare la cena in casa di Eucrate vi sono giovani servitori, musicisti e buffoni (*Gall.* 11 καὶ διάκονοι ὠραῖοι καὶ μουσουργοὶ καὶ γελωτοποιοί). In Epict. *Diss.* 1.29.42 ciò che differenzia un attore tragico da un γελωτοποιός, una volta tolti i calzari e la maschera comuni a entrambi, è la voce (*Diss.* 1.29.42 φθέγγξαι τι, ἵνα εἰδῶμεν πότερον τραγωδὸς εἶ ἢ γελωτοποιός· κοινὰ γὰρ ἔχουσι τὰ ἄλλα ἀμφοτέρω): similmente quello che distingue un vero discepolo, tolto il mero apprendimento dei precetti, è la sua personale capacità di dimostrare in pratica (*Diss.* 1.29.35 ὥστ' ἔργῳ δεῖξαι), ossia di fronte alle concrete difficoltà della vita, la sua educazione filosofica.

Kindstrand 1973, 22 ritiene che la proposizione interrogativa di questo paragrafo (τί οὖν ἔτι διώκεις, ὦ κακόδαιμον, πρᾶγμα ἀκίχητον;) rappresenti una parafrasi di Hom. *Il.* 17.75, in cui Menelao rileva come sia vano il tentativo da parte di Ettore di lanciarsi nell'inseguimento del carro di Achille (*Il.* 17.75 Ἔκτορ νῦν σὺ μὲν ὧδε θέεις ἀκίχητα διώκων). Dione riprende quindi il verbo διώκω e l'aggettivo ἀκίχητος ('irraggiungibile', 'vano') riadattandoli alla corsa metaforica del δοξοκόπος all'inseguimento della fama.

Già nei §§ 8 e 11 Dione metteva in luce la necessità per l'ambizioso di organizzare sontuosi banchetti e imperdibili spettacoli, sobbarcandosi spese assai ingenti per assicurarsi grandi quantità di cibo e di vino, nonché per assoldare i più famosi musicisti, mimi, giocolieri, atleti e attori (vd. *supra* commento §§ 8, 11). Nel presente paragrafo invece l'ambizioso si spinge oltre e immagina di assumere lui stesso le sembianze di quelle persone e di quegli oggetti che sono bramati dalla massa per piacere, avidità, o ansia di notorietà: un profumo, una suonatrice di flauto, un bel giovinetto, un buffone, una moneta d'argento, una corona. Forse si può arrivare al successo solo in questo modo

fantastico, che consiste nel totale disconoscimento di se stessi per abbracciare una nuova identità di comodo che faccia presa sulla gente. Ma è proprio perché tutto ciò è solo un sogno e la δόξα è irraggiungibile come il carro di Achille, che il δοξοκόπος deve una volta per tutte divenire consapevole dell'inutilità della sua rincorsa al successo.

κᾶν ἀργύριον γένηται τις, χρυσίον ἐντιμότερον, κᾶν χρυσίον, ἐψηθῆναι δεήσει. τὸ γὰρ ᾧ διαφέρει τῶν πλουσίων ἕκαστος ἔοικε τῷ νομίσματι. καὶ γὰρ τοῦτο ἐπαινεί μὲν οὐδείς, χρήται δὲ ἕκαστος τῶν λαβόντων· ἔπειτα ὑπὸ τῶν χρωμένων ἐκτρίβεται καὶ τελευταῖον ἐν τοῖς ἀδοκίμοις ἐγένετο. κάκεινος εἰς τοὺς πένητας παρηγγυήθη καὶ τοὺς ἀδοκίμους, καὶ οὐδείς ἔτι τὸν τοιοῦτον προσίεται τῶν πρότερον τεθυμακότων, ἀλλ' οὐδὲ στρέψας ἀπορρίπτει: Nemmeno la metamorfosi in una moneta d'argento è sufficiente per divenire appetibile. Si dovrà puntare su un metallo più prezioso, l'oro. Ma il circolo vizioso continua: l'oro, come l'argento, prima di avere un valore effettivo deve essere sottoposto a raffinazione. A una moneta del resto può essere paragonata la vita stessa del ricco: la moneta, una volta entrata in circolazione, viene usata e consumata, e infine, dopo aver perso il proprio valore, finisce fra le altre monete fuori corso. Analogamente il ricco (ma anche il δοξοκόπος) viene adulato e ammirato quando si possono sfruttare le sue sostanze, ma, quando queste ultime vengono prosciugate, egli non viene più degnato di uno sguardo e va a ingrossare le file dei poveri e dei reietti che non valgono nulla. Nel testo, sulla scorta di Crosby, si è riportata la parte κᾶν ἀργύριον ... διαφέρει espunta invece nell'edizione di von Arnim.

L'aggettivo ἀδόκιμος è impiegato da Dione solo in questo passo per indicare la moneta che non ha più corso legale e in senso figurato chi come il ricco impoverito agli occhi della società diventa reietto e riprovevole. Con questo termine Isocr. 12.5 definisce i malvagi sofisti di nessun valore che lo mettono sempre in cattiva luce (Isocr. 12.5 ὑπὸ μὲν τῶν σοφιστῶν τῶν ἀδοκίμων καὶ πονηρῶν διαβαλλόμενος). In quanto contrario di δόκιμος ('valido', 'stimato', 'insigne'), ἀδόκιμος indica chi non si mette in luce perché non ha nulla di eccellente da mostrare. In Plat. *Resp.* 10.618a-b infatti alle vite di uomini illustri per il vigore fisico o per la nobiltà di stirpe si affiancano vite di uomini oscuri per le stesse ragioni, ossia essi sono privi di una qualche qualità fisica o di un antenato eminente (*Resp.* 10.618a-b εἶναι δὲ καὶ δοκίμων ἀνδρῶν βίους, τοὺς μὲν ἐπὶ εἶδεσιν καὶ κατὰ κάλλη καὶ τὴν ἄλλην ἰσχύν τε καὶ ἀγωνίαν, τοὺς δ' ἐπὶ γένεσιν καὶ προγόνων ἀρεταῖς, καὶ ἀδοκίμων κατὰ ταῦτα). L'aggettivo è invece riferito alla moneta in Plat. *Leg.* 5.742a, dove si ipotizza una valuta per gli scambi giornalieri che abbia valore interno ma che non abbia alcun corso legale presso le altre genti (*Leg.* 5.742a τὸ νόμισμα κτητέον αὐτοῖς ἐντιμον, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀνθρώποις ἀδόκιμον). Un uso metaforico di ἀδόκιμος e in generale dell'arte di saggiare le monete si ha in Epict. *Diss.* 1.7.5-8: la capacità di esaminare e di valutare tra le dracme quelle genuine e quelle false (*Diss.* 1.7.7 δύναμιν δοκιμαστικὴν τε καὶ <δια>κριτικὴν τῶν δοκίμων τε καὶ ἀδοκίμων δραχμῶν), è metafora della necessità per il ragionamento filosofico di saper esaminare e distinguere il vero, il falso e il dubbio (*Diss.* 1.7.8 ἀλλ' ἀνάγκη

δοκιμαστικὸν γενέσθαι καὶ διακριτικὸν τοῦ ἀληθοῦς καὶ τοῦ ψεύδους καὶ τοῦ ἀδήλου). In Epict. *Diss.* 1.20.7 si dice che il primo e maggior compito del filosofo consiste nel mettere alla prova le rappresentazioni, nel discernerele e nel non accettarne nessuna che non sia stata sottoposta a prova (*Diss.* 1.20.7 ἔργον τοῦ φιλοσόφου τὸ μέγιστον καὶ πρῶτον δοκιμάζειν τὰς φαντασίας καὶ διακρίνειν καὶ μηδεμίαν ἀδοκίμαστον προσφέρεσθαι). Si tratta di un metodo rigoroso simile a quello del saggiatore di monete, il quale per accertarne l'autenticità si serve della vista, del tatto, dell'olfatto e dell'udito: (*Diss.* 1.20.8 ὅσοις ὁ ἀργυρογνώμων προσχρῆται πρὸς δοκιμασίαν τοῦ νομίσματος, τῇ ὄψει, τῇ ἀφῆ, τῇ ὀσφρασίᾳ, τὰ τελευταῖα τῇ ἀκοῇ). In Epict. *Diss.* 4.5.17 infine si invita a gettar via un sesterzio con l'impronta di Nerone in quanto non buono e consunto, a differenza di quello dell'*optimus princeps* Traiano (*Diss.* 4.5.17 τίνας ἔχει τὸν χαρακτῆρα τοῦτο τὸ τετράσσαρον; Τραιανοῦ; φέρε. Νέρωνος; ῥῖψον ἔξω, ἀδόκιμόν ἐστιν, σαπρόν). Oltre a indicare l'ostilità di Epitteto per Nerone, tale esempio serve da paragone per illustrare la necessità di avere giudizi improntati a buone qualità come mansuetudine, socievolezza, sopportazione e amore dei propri simili (*Diss.* 4.5.17 τίνα ἔχει χαρακτῆρα τὰ δόγματα αὐτοῦ; ἥμερον, κοινωνικόν, ἀνεκτικόν, φιλάλληλον.' φέρε, παραδέχομαι, ποιῶ πολίτην). In Luc. *Deor. Conc.* 15 ἀδόκιμος indica coloro che sono stati screditati come divinità e scartati dal consesso dell'Olimpo: chi di loro tenterà di risalire in cielo verrà gettato nel Tartaro (*Deor. Conc.* 15 ἦν δέ τις ἀλῶ τῶν ἀδοκίμων καὶ ἄπαξ ὑπὸ τῶν ἐπιγνωμόνων ἐκκριθέντων ἐπιβαίνων τοῦ οὐρανοῦ, ἐς τὸν Τάρταρον ἐμπεσεῖν τοῦτον).

Il passaggio repentino da una condizione di prosperità a una di povertà si avverte nel mutato rapporto del ricco impoverito con la gente: quelle stesse persone che prima riconoscendolo per strada non esitavano a omaggiarlo piene di ammirazione, ora fingono di non conoscerlo o negano la sua esistenza. È in questa circostanza che balza agli occhi la falsità e l'opportunismo della folla adulatrice e compiacente soltanto quando sa di poterne trarre un vantaggio materiale. Dione ribadisce, applicandolo al caso del ricco, un concetto che già aveva espresso al § 3 a proposito dell'ambizioso (per una discussione di questo motivo che si ritrova p. es. nel *Timone* di Luciano vd. *supra* commento § 3). Sia il ricco sia il δοξοκόπος acquisiscono dunque consapevolezza della realtà e delle sue dinamiche quando ormai è troppo tardi, ossia dopo essere stati usati e sfruttati a piacimento dal πλῆθος per accontentare i suoi capricci e alimentare i suoi vizi.

ταῖς τῶν τραγωδῶν Ἐρινύσιν ἔοικεν ἡ δόξα· τὸ μὲν γὰρ φαινόμενον αὐτῆς λαμπρὸν ὅμοιον τῇ λαμπάδι, τὴν δὲ μάστιγα τοῖς κρότοις τις ἂν οἶμαι καὶ τῇ βοῇ τῶν πολλῶν προσεικάσειε, τοῖς δὲ ὄφεισι τοὺς ἐνίοτε συρίπτοντας: La δόξα è così terribile e rovinosa da poter essere paragonata alle spaventose Erinni della tragedia. Tali figure mitiche recano con sé una fiaccola, una frusta e dei serpenti, elementi che nella similitudine con la δόξα divengono simboli rispettivamente dello splendore (in realtà solo apparente) della fama, degli applausi e del chiasso della folla, nonché dei fischi che da quest'ultima si possono ricevere.

Le Erinni sono le figlie della Notte (cf. Aeschyl. *Eum.* 69, 322) oppure devono la loro origine alle gocce di sangue versate sulla terra durante la castrazione di Urano (cf. Hes. *Th.* 185), motivo per cui esse hanno il compito di vendicare i delitti di sangue, in particolare il parricidio (vd. E. Wüst, *RE Suppl.* 8 [1956], s.v. *Erinys*, coll. 84-85). Sebbene le Erinni siano in genere vergini, alcuni miti parlano di una sola dea con questo nome madre del cavallo Arione o di Despoina (cf. Paus. 8.25.2-10, vd. S.I. Johnston, *BNP* 5 [2004], s.v. *Erinys*, coll. 34-35). Nel mondo romano queste dee infernali sono chiamate Furie (cf. Cic. *Nat. Disp.* 3.46; Verg. *Aen.* 3.331). Sono in numero di tre e i loro nomi in greco come in latino sono Aletto, Tisifone e Megera (cf. Apollod. *Bibl.* 1.1.4). Oltre che Erinni, esse sono denominate anche Eumenidi o σεμναὶ θεαί ed erano oggetto di culto in diverse località della Grecia (vd. Lloyd-Jones 1990, 203-211). Una descrizione dell'aspetto delle dee si trova in Aeschyl. *Eum.* 46-59, dove inoltre esse sono paragonate alle Gorgoni e alle Arpie. In Dione, oltre che nella nostra orazione, le Erinni vengono menzionate nell'*or.* 33: è per opera delle dee infernali che Ecuba viene mutata in una cagna dagli occhi fiammeggianti (33.59 τὴν Ἐκάβην οἱ ποιηταὶ λέγουσιν ἐπὶ πᾶσι τοῖς δεινοῖς τελευταίου ποιῆσαι τὰς Ἐρινύας χαροπὰν κύνα), e ad esse viene attribuito il potere di colpire e di sconvolgere la natura degli uomini rendendoli fiacchi e deboli (33.60 ὑπ' Ἐρινύων τινῶν τυπτόμενος καὶ διαστρεφόμενος καὶ πάντα τρόπον διακλώμενος).

La torcia, resa in greco con λαμπάς ma anche con δᾶς, sebbene non sia menzionata esplicitamente da nessuno dei tre tragici, probabilmente è utilizzata a partire dal IV secolo a.C. come attributo delle Erinni nella tragedia: a questo sembra alludere Ar. *Pl.* 423-425, in cui Blesidemo, nel vedere Penia, crede si tratti di un'Erinni (*Pl.* 423-424 Ἴσως Ἐρινύς ἐστὶν ἐκ τραγωδίας· / βλέπει γέ τοι μανικόν τι καὶ τραγωδικόν). Ma Cremilo gli risponde che però quella donna che essi vedono non ha le fiaccole (*Pl.* 425 Ἄλλ' οὐκ ἔχει γὰρ δᾶδας). In Aeschin. 1.190 si ricorda che nelle tragedie chi si è macchiato di empietà viene perseguitato e punito dalle Erinni con torce ardenti (Aeschin. 1.190 τοὺς ἠσεβηκότας, καθάπερ ἐν ταῖς τραγωδίαις, Ποινὰς ἐλαύνειν καὶ κολάζειν δασὶν ἡμέμεναις). Allude all'aspetto delle Erinni anche Verg.

Aen. 7.456-457, dove Aletto scaglia una fiaccola a Turno (*Aen.* 7.456-457 *Sic effata facem iuveni coniecit atro / lumine fumantis fixit sub pectore taedas*). La torcia è attribuito delle Furie anche in Ovid. *Her.* 11.103 e in *Met.* 4.48 (vd. Roscher, *LGRM* 1.1, s.v. *Erinys*, coll. 1313-1314).

La frusta compare p. es. in Aesch. *Cho.* 290, dove Oreste afferma che le Erinni cacciano il colpevole dalla città a colpi di sferza dalle punte di bronzo (*Cho.* 290 χαλκηλάτῳ πλάστιγγι). In Verg. *Aen.* 7.336-337 Giunone ricorda fra i vari modi di nuocere propri di Aletto quelli di infliggere frustate alle case e attaccare gli uomini con fiaccole funeree (*Aen.* 7.336-337 *tu verbera tectis / funereasque inferre faces*, cf. Sen. *Herc.* 987). Lo schiocco della frusta richiamerebbe il rumore del tuono, un altro elemento, insieme al fulmine (simboleggiato invece dalla torcia), legato alle Erinni (vd. Roscher, *LGRM* 1.1, s.v. *Erinys*, coll. 1314).

I serpenti compongono la chioma delle Erinni. Paus. 1.28.6 rileva che il primo a menzionare questa loro caratteristica fu Eschilo (Paus. 1.28.6 πρῶτος δέ σφισιν Αἰσχύλος δράκοντας ἐποίησεν ὁμοῦ ταῖς ἐν τῇ κεφαλῇ θριξίν εἶναι). Infatti in Aeschyl. *Cho.* 1049 Oreste afferma che le dee infernali hanno tuniche nere e folte chiome intrecciate di serpenti (*Cho.* 1049-1050 φαιοχίτωνες καὶ πεπλεκτανημένοι / πυκνοῖς δράκουσι). Di nuovo da Oreste in Eur. *Or.* 256 le Erinni sono descritte come vergini dall'aspetto di serpi e dallo sguardo iniettato di sangue (*Or.* 256 τὰς αἱματωποῦς καὶ δρακοντώδεις κόρας), mentre in *IT* 286 sono definite semplicemente 'vipere' (*IT* 287 δειναῖς ἐχίδναις). Pure nelle serpi vi sarebbe un'allusione al guizzo e al sibilo del lampo (vd. Roscher, *LGRM* 1.1, s.v. *Erinys*, col. 1313).

Il grido (βοή) e in genere il rumoreggiare sono caratteristiche tipiche della folla cittadina riunita nell'agorà, nel teatro, nello stadio o in qualsiasi altro luogo pubblico. Dione nell'*or.* 7 rappresenta l'agorà di Caristo in Eubea vista con gli occhi del cacciatore che vi giunge per la prima volta: ὄχλος è stipato nello stesso luogo e v'è un baccano tale che sembra sia in atto una battaglia (7.23 ἑώρων καὶ πολὺν ὄχλον ἐν ταυτῷ συνειργμένον καὶ θόρυβον ἀμήχανον καὶ κραυγὴν, ὥστε ἐμοὶ ἐδόκουν πάντες μάχεσθαι ἀλλήλοις). Fare confusione e comportarsi da incivili è caratteristica degli stolti, i quali, come si rileva nell'*or.* 32, quando partecipano a una festa si arrabbiano con veemenza o ridono in maniera sregolata, importunando gli altri e azzuffandosi a vicenda, alla stregua dei Centauri alle nozze di Piritoo e Ippodamia (32.53 οἱ δὲ ἀπηνῶς καὶ ἀκολάστως, μετὰ βοῆς καὶ ἀταξίας ὀργιζόμενοι καὶ γελῶντες, πλεονεκτοῦντες ἀλλήλους, οὐ παρακαλοῦντες, τελευτῶντες ἀπίασι κακόν τι τοῖς συμπόταις δόντες ἢ παρ' ἐκείνων λαβόντες· οἶαν ποτὲ γενέσθαι φασὶ Κενταύρων συνουσίαν). Ottenere insieme al grido di acclamazione un altro segno tangibile della fama, ossia l'applauso (κρότος) del pubblico, è l'unico obiettivo nell'*or.* 34 di quegli stolti δοξοκόποι che non parlano nemmeno con cognizione di causa ma badano solo a seguire gli umori del πλήθος (34.31 κατὰ τὸν κρότον ἀεὶ καὶ τὴν βοήν φέρονται, vd. *supra* commento § 1). L'importanza del plauso della folla viene ribadito da Luc.

Pisc. 25, dove Diogene critica il successo riscosso presso il popolo da Parresiade: il plauso e l'elogio da parte del pubblico derivano dal modo in cui Parresiade deride i filosofi (*Pisc.* 25 ὥστε αὐτὸν μὲν κροτεῖσθαι καὶ ἐπαινεῖσθαι πρὸς τῶν θεατῶν, ἡμᾶς δὲ ὑβρίζεσθαι). Se, al contrario, non si conquista l'approvazione della folla saranno inevitabili i fischi e lo scherno: ma Dione nell'*or.* 32, attraverso una domanda retorica, afferma di non temere affatto questa eventualità, nonostante egli giunga ad Alessandria vestito con un modesto mantello e senza avere eccelse capacità canore e oratorie. L'oratore di Prusa non teme il chiasso, né il riso, né l'ira, né i fischi, né le battute, con cui la folla spaventa e sempre ha la meglio sia su comuni cittadini sia su re (32.22 οὐκ ἄρα ἔδεισα τὸν ὑμέτερον θροῦν οὐδὲ τὸν γέλωτα οὐδὲ τὴν ὀργὴν οὐδὲ <τοὺς> συριγμοὺς οὐδὲ τὰ σκώμματα, οἷς πάντας ἐκπλήττετε καὶ πανταχοῦ πάντων ἀεὶ περίεστε καὶ ἰδιωτῶν καὶ βασιλέων;). In base ai discorsi che ascolta, la massa può agitarsi e divenire simile a grandi onde del mare, come si dice in Hom. *Il.* 2.144-146 a proposito della reazione favorevole ma impetuosa degli Achei a seguito delle parole di Agamennone che invitavano alla ritirata da Troia. Questo passo viene citato dallo stesso Dione sempre nell'*or.* 32 (*Il.* 2.144-146 κινήθη δ' ἀγορὴ φῆ κύματα μακρὰ θαλάσσης, / πόντου Ἰκαρίοιο, τὰ μὲν τ' Εὐρὸς τε Νότος τε / ὄρορ' ἐπαΐξας πατρὸς Διὸς ἐκ νεφελῶν). A questa segue un'altra citazione, tratta da un poeta anonimo, dove si rileva l'instabilità e la malvagità del *demos* simile al mare ora calmo, ora agitato e pronto a inghiottire qualsiasi cittadino se viene formulata un'accusa (vd. *Adesp. iamb.* 29 D., cf. Dem. 19.136).

πολλάκις οὖν ἐν ἡσυχίᾳ τινὰ ὄντα καὶ μηδὲν ἔχοντα κακὸν ἀρπάσασα καὶ τῇ μάστιγι ψοφήσασα ἐξέβαλεν εἰς πανήγυριν τινὰ ἢ θέατρον: Come vere e proprie Erinni, la fama plana rapace sulla propria vittima che vive tranquilla e in pace, e la rapisce, scagliandola nel caos di un festival o di un teatro per sottoporsi al giudizio della folla e divenire schiava della δοξοκοπία.

Il termine πανήγυρις vale 'general or national assembly', specialmente 'a festal assembly in honour of a national god' (vd. *LSJ* s.v. πανήγυρις). Si tratta cioè di un momento di incontro panellenico o comune a più *poleis*, di carattere religioso ma non solo, dal momento che vi si svolgono anche altre manifestazioni quali p. es. mercati, giochi e agoni poetici. La πανήγυρις è quindi una occasione propizia per qualsiasi oratore per presentarsi dinnanzi a un ampio pubblico. Il luogo ideale per accogliere la folla è il teatro cittadino, la cui acustica permette a un individuo di essere udito da migliaia di spettatori. Ma non mancano *auditoria* come camere di consiglio e sale per le rappresentazioni musicali o destinate alla lettura. Se la *performance* invece è preparata all'ultimo momento è sufficiente un ampio spazio aperto (vd. Anderson 1989, 90-91). Un esempio di πανήγυρις menzionato da Dione sono i giochi Istmici che vedono la partecipazione di

moltissime persone. Nell'*or.* 8 e nell'*or.* 9 Diogene approfitta di questa occasione per osservare attività e ambizioni degli uomini, nonché i motivi che li spingono a recarsi lì (8.6 ἐπισκοπεῖν ἐν ταῖς πανηγύρεσι τὰς σπουδὰς τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὧν ἔνεκα ἀδημονοῦσι καὶ ἐπὶ τίσι μέγα φρονοῦσι, cf. 9.1). Nell'*or.* 12 è Dione stesso a tenere un discorso nella πανήγυρις di Olimpia rivolgendosi in particolare anche agli organizzatori (12.25 ἄρχοντες καὶ ἡγεμόνες τῆσδε τῆς πανηγύρεως). Nell'invitare alla concordia i propri concittadini con la vicina Apamea, Dione nell'*or.* 40 ricorda come sia più saggio incontrarsi nelle feste e negli spettacoli comuni alle due città in un clima di condivisione dei sacrifici e delle preghiere piuttosto di insultarsi reciprocamente (40.28 ἐν δὲ ταῖς κοιναῖς πανηγύρεσι καὶ θεῶν ἑορταῖς καὶ θέαις ὄσφ κρεῖττον καὶ σωφρονέστερον ἀναμίγνυσθαι συνθύοντας ἀλλήλοις καὶ συνευχομένους, ἀλλὰ μὴ τούναντίον καταρωμένους καὶ βλασφημοῦντας). Che la πανήγυρις rappresenti la sede più adatta per la diffusione della fama è espresso nell'*Erodoto o Aezione* di Luciano: Erodoto attende l'adunanza olimpica per cogliere tutti i Greci riuniti e diventare di colpo famoso (*Herod.* 1 ἐνίσταται οὖν Ὀλύμπια τὰ μεγάλα, καὶ ὁ Ἡρόδοτος τοῦτ' ἐκεῖνο ἦκειν οἱ νομίσας τὸν καιρὸν, οὗ μάλιστα ἐγλίχετο, πλήθουσαν τηρήσας τὴν πανήγυριν, cf. *Herod.* 7). Questa via breve per farsi conoscere (*Herod.* 3 ἐπίτομόν τινα ταύτην ὁδὸν ἐς γνῶσιν) sarà adottata anche dai sofisti Ippia, Prodicò, Anassimene, Polo e da tanti altri che recitando le loro opere nella πανήγυρις di Olimpia sono divenuti subito celebri (*Herod.* 3 ἄλλοι συχνοὶ λόγους ἔλεγον αἰεὶ καὶ αὐτοὶ πρὸς τὴν πανήγυριν, ἀφ' ὧν γνώριμοι ἐν βραχεῖ ἐγίγνοντο). Sulla πανήγυρις di Olimpia vd. Bernardini 1997, 179-190.

Del teatro come luogo delle *performances* retoriche e del clamore della folla Dione parla anche nell'*or.* 7 attraverso il resoconto del cacciatore campagnolo, che è obbligato a difendersi di fronte all'assemblea che si tiene nel teatro di Caristo in Eubea dall'accusa di non aver mai pagato le tasse. L'ὄχλος ora grida con benevolenza e buonumore elogiando qualcuno, ora invece con violenza e rabbia (7.24 καὶ ἐβόων ποτὲ μὲν πράως καὶ ἰλαροὶ πάντες, ἐπαινοῦντές τινας, ποτὲ δὲ σφόδρα καὶ ὀργίλως). La folla incute terrore nelle vittime delle sue accuse a tal punto che alcune di queste corrono in lungo e in largo a supplicare la gente, altre in preda al panico si strappano persino le vesti (7.25 καὶ τοὺς ἀνθρώπους εὐθύς ἐξέπληττον οἷς ἀνέκραγον ὥστε οἱ μὲν αὐτῶν περιτρέχοντες ἐδέοντο, οἱ δὲ τὰ ἱμάτια ἐρρίπτουν ὑπὸ τοῦ φόβου). Lo stesso cacciatore afferma che poco mancò che cadesse a terra per il gran fragore, come se fosse stato colpito da un'ondata (un'immagine omerica, come si è visto prima), o fosse rimbombato un tuono (7.25 ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἅπαξ ὀλίγου κατέπεσον ὑπὸ τῆς κραυγῆς, ὥσπερ κλύδωνος ἐξαίφνης ἢ βροντῆς ἐπιρραγείσης). V'è inoltre un avvicinarsi di oratori che, a seconda del gradimento del pubblico, possono parlare a lungo, per poco tempo oppure non possono parlare affatto (7.26 ἄλλοι δὲ τινες ἄνθρωποι παριόντες, οἱ δ' ἐκ μέσων ἀνιστάμενοι, διελέγοντο

πρὸς τὸ πλῆθος, οἱ μὲν ὀλίγα ῥήματα, οἱ δὲ πολλοὺς λόγους. καὶ τῶν μὲν ἤκουον πολὺν τινα χρόνον, τοῖς δὲ ἐχάλειπον εὐθὺς φθειγξάμενοις καὶ οὐδὲ γρύζειν ἐπέτρεπον). Nell'or. 7 quindi «attraverso gli occhi vergini del cacciatore Dione evidenzia i tratti più negativi di un regime assembleare» (Avezzù 1985, 127 n. 25). Secondo Highet 1973, 35-40 in tutto questo si ravvisa un'eco tanto della commedia antica (p. es. Ar. *Eq.* 624-682; *Eccl.* 395-457), quanto di quella nuova (Men. *Sicyon.* 169-271).

Chi si lascia sedurre dalla δόξα diviene quindi una vera e propria vittima che dalle Erinni vendicatrici viene data in pasto alla folla riunita in una festa o a teatro. Il δοξοκόπος, che scioccamente pretendeva di dominare il πλῆθος per ricavarne potere, fama e ricchezza, dovrà fare i conti con una realtà diametralmente opposta alle attese. Ad essere messo sotto scacco è egli stesso, condannato a compiacere i vizi e i capricci della folla e a basare la propria felicità soltanto sul conseguimento del plauso e dell'acclamazione popolare, nella consapevolezza della loro mutevolezza e volubilità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anderson 1989 G. Anderson, 'The Pedaideumenos in Action: Sophists and their Outlook in the Early Empire', *ANRW* 2.33.1, Berlin-New York 1989, 79-208
- Avezzù 1985 E. Avezzù, *Dione di Prusa. Il cacciatore*, Venezia 1985
- Bearzot 1996 C. Bearzot, 'Il vocabolario dell'autorevolezza politica nella Grecia del IV secolo', *ACD* 32 (1996), 23-38
- Berardi 1998 E. Berardi, 'Avidità, lussuria, ambizione: tre demoni in Dione di Prusa, Sulla regalità IV 75-139', *Prometheus* 24 (1998), 37-56
- Bernardini 1995 P. Angeli Bernardini, *Luciano. Anacarsi o sull'atletica*, Pordenone 1995
- Bernardini 1997 P. Angeli Bernardini, 'Olimpia e i giochi olimpici: le fonti letterarie tra lode e critica', *Nikephoros* 10 (1997), 179-190
- Beta 2004 S. Beta, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane. Parola positiva e parola negativa nella commedia antica*, Roma 2004
- Boegehold 1963 A.L. Boegehold, 'Toward a Study of Athenian Voting Procedure', *Hesperia* 32 (1963), 366-374
- Bompaire 1958 J. Bompaire, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958
- Bowie 1970 E.L. Bowie, 'Greeks and Their Past in the Second Sophistic', *P&P* 46 (1970), 3-41
- Bowie 1989 E.L. Bowie, 'Greek Sophists and Greek Poetry in the Second Sophistik', *ANRW* 2.33.1 (1989), 209-358
- Brancacci 2000 A. Brancacci, 'Dio, Socrates, and Cynicism', in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, 240-260

- Buffière 1980 F. Buffière, *Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris 1980
- Caccia 1989 G. Caccia, 'Implicazioni semantiche e concettuali di τῦφος in Luciano', *A&R* 34 (1989), 26-39
- Camerotto 1998 A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa-Roma 1998
- Camerotto 2009 A. Camerotto, *Luciano di Samosata. Icaromenippo*, Alessandria 2009
- Camerotto 2014 A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano-Udine 2014
- Cassin 2002 B. Cassin, *L'effetto sofisticato. Per un'altra storia della filosofia*, Milano 2002 (*L'effet sophistique*, Paris 1995)
- Cazeaux 1979 J. Cazeaux, 'La Thessalie des magiciennes', in *La Thessalie*, Actes de la Table-Ronde (Lyon, 21-24 juillet 1975), Lyon 1979, 265-275
- Chantraine, DELG P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I-II, Paris 1968
- Clauss-Johnston 1997 J.J. Clauss – S.I. Johnston (edd.), *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, Princeton 1997
- Cohoon 1939 J.W. Cohoon, *Dio Chrysostom. Discourses 12-30*, Cambridge Mass.-London 1939
- Cohoon-Crosby 1940 J.W. Cohoon – H.L. Crosby, *Dio Chrysostom. Discourses 31-36*, Cambridge Mass.-London 1940
- Couve, Daremberg-Saglio L. Couve, Daremberg-Saglio 3.1 (1900), s.v. *Isthmia*, 588-591
- Crosby 1951 H.L. Crosby, *Dio Chrysostom. Discourses 61-80*, Cambridge Mass.-London 1951

- Crusius 1892 O. Crusius – L. Cohn, ‘Zur handschriftlichen Überlieferung, Kritik und Quellenkunde der Paroemiographen’, *Philologus* Suppl. 6 (1892), 201-324
- Crusius, *RE* O. Crusius, *RE* 1 (1894), s.v. *Amoibeus*, nn. 2-3, coll. 1872-1873
- Cuvigny 1986 M. Cuvigny, ‘Une histoire de langue (Dion de Pruse, 66, 5-6)’, *REG* 99 (1986), 361-366
- Decleva Caizzi 1980 F. Decleva Caizzi, ‘Τῦφος: contributo alla storia di un concetto’, *Sandalion* 3 (1980), 53-65
- Della Bianca-Beta 2002 L. Della Bianca – S. Beta, *Oinos. Il vino nella letteratura greca*, Roma 2002
- Delz 1950 J. Delz, *Lukians Kenntniss der athenischen Antiquitäten*, Basel 1950
- Demoen 1997 K. Demoen, ‘A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical *Exemplum* in Ancient and Imperial Greek Theory’, *Rhetorica* 15.2 (1997), 125-155
- Denniston 1939 J.D. Denniston, *Euripides. Electra*, Oxford 1939
- Desideri 1978 P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell’Impero romano*, Messina-Firenze 1978
- Desideri 2007 P. Desideri, ‘Dio’s Exile: Politics, Philosophy, Literature’, in J.F. Gaertner (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston 2007, 193-207
- Desmond 2008 W. Desmond, *Cynics*, Stocksfield 2008
- Dierauer 1977 U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977

- Dorandi 1982 T. Dorandi, *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Napoli 1982
- Dover 1978 K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978
- Dover 1983 K.J. Dover, *La morale popolare greca all'epoca di Platone e di Aristotele*, Brescia 1983 (*Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974)
- Drules 1998 P.-A. Drules, 'Dion de Pruse lecteur d'Homère', *Gaia* 3 (1998), 59-79
- Dudley 1938 D.R. Dudley, *A History of Cynicism from Diogenes to the Sixth Century A.D.*, London 1937
- Forte 1972 B. Forte, *Rome and the Romans as the Greeks Saw Them*, Roma 1972
- Foucault 1996 M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1996 (*Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Evanston Ill. 1985)
- Gangloff 2004 A. Gangloff, 'Dion Chrysostome et Euripide: de l'usage pédagogique d'un auteur tragique', *REA* 106 (2004), 103-122
- Gangloff 2006 A. Gangloff, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble 2006
- Gastaldi 2009 S. Gastaldi, 'Vita politica e vita filosofica: la riflessione sul *bios* preferibile in Aristotele', in F. De Luise (ed.), *Il Bios dei filosofi. Dialogo a più voci sul tipo di vita preferibile*, Trento 2009, 77-89
- Geagan 1967 D.J. Geagan, *The Athenian Constitution after Sulla*, Princeton 1967
- Gerhard 1912 G.A. Gerhard, 'Zur Legende vom Kyniker Diogenes', *ARW* 15 (1912), 388-408
- Giannantoni, SSR G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, I-IV, Napoli 1985

- Gilula 2002 D. Gilula, 'Entertainment at Xenophon's *Symposium*', *Athenaeum* 90 (2002), 207-213
- Goulet-Cazé 1986 M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris 1986
- Hall 1981 J. Hall, *Lucian's Satire*, New York 1981
- Hansen 1977 M.H. Hansen, 'How Did the Athenian Ecclesia Vote?', *GRBS* 18 (1977), 123-137
- Highet 1973 G. Highet, 'The Huntsman and the Castaway', *GRBS* 14 (1973), 35-40
- Höistad 1948 R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Uppsala 1948
- Hurschmann, *BNP* R. Hurschmann, *BNP* 15 (2009), s.v. *Wreath, Garland*, coll. 762-764
- Johnston, *BNP* S.I. Johnston, *BNP* 5 (2004), s.v. *Erinyes*, coll. 34-35
- Joly 1956 R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956
- Jones 1978 C.P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge Mass. 1978
- Kindstrand 1973 J.F. Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dio von Prusa, Maximus von Tyros und Ailios Aristeides*, Uppsala 1973
- Kindstrand 1976 J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthenes. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976
- Koch-Harnack 1983 G. Koch-Harnack, *Knaberliebe und Tiergeschenke*, Berlin 1983

- Lloyd-Jones 1990 H. Lloyd-Jones, 'Erinyes, Semnai Theai, Eumenides', in E.M. Craik (ed.), *"Owls to Athens". Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford 1990, 203-211
- LSJ H.G. Liddle – R. Scott – H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996
- Lucas 1968 D.W. Lucas, *Aristotle. Poetics*, Oxford 1968
- Luzzatto 1983 M.T. Luzzatto, *Tragedia greca e cultura ellenistica: l'or. LII di Dione di Prusa*, Bologna 1983
- Maso 2010 S. Maso, *L.Ph.G. Lingua philosophica graeca. Dizionario di Greco filosofico*, Milano-Udine 2010
- Maso-Franco 1995 S. Maso – C. Franco, *Sofisti: Protagora, Gorgia, Dissoi Lógoi. Una reinterpretazione dei testi*, Bologna 1995
- Mason 1974 H.J. Mason, *Greek Terms for Roman Institutions. A Lexicon and Analysis*, Toronto 1974
- Milazzo 2007 A.M. Milazzo, *Dimensione retorica e realtà politica. Dione di Prusa nelle orazioni III, V, VII, VIII*, Hildesheim 2007
- Moles 1983 J.L. Moles, 'Dio Chrysostom: Exile, Tarsus, Nero and Domitian', *LCM* 8 (1983), 130-134
- Momigliano 1969 A. Momigliano, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969
- Montevecchi 1971 O. Montevecchi, "Ἔτους ἑβδόμου ἱεροῦ Νέρωνος", *Aegyptus* 51 (1971), 202-220

- Montiglio 2000 S. Montiglio, 'Wandering Philosophers in Classical Greece', *JHS* 120 (2000), 86-105
- Mureddu 1991 P. Mureddu, 'La parola che «incanta»: note all'Elena di Gorgia', *Sileno* 17 (1991), 249-258
- Nauck, *TGF* *Tragicorum Graecorum fragmenta*, ed. A. Nauck, Lipsiae 1889²
- Nock 1928 A.D. Nock, 'Notes on Ruler-cult, I-IV', *JHS* 48 (1928), 21-43
- O'Connor 1908 J.B. O'Connor, *Chapters in the History of Actors and Acting in Ancient Greece together with a Prosopo-graphia Histrionum Graecorum*, Chicago 1908
- Panagopoulos 1977 C. Panagopoulos, 'Vocabulaire et mentalité dans les *Moralia* de Plutarque', *DHA* 3 (1977), 197-235
- Pearson 1917 A.C. Pearson, *The fragments of Sophocles*, I, Cambridge 1917
- Poma 2003 G. Poma, *Le istituzioni politiche della Grecia in età classica*, Bologna 2003
- Puiggali 1984 J. Puiggali, 'La démonologie de Dion Chrysostome', *LEC* 52 (1984), 103-114
- Radt, *TrGF*, IV *Tragicorum Graecorum fragmenta*, IV. *Sophocles*, ed. S. Radt (F 730a-g ed. R. Kannicht), Göttingen 1977
- Raina 2008 G. Raina, 'Semantica della δόξα in Luciano', *Sandalion* 31 (2008), 83-103
- Rich 1956 A.N.M. Rich, 'The Cynic Conception of ΑΥΤΑΡΚΕΙΑ', *Mnemosyne* 9 (1956), 23-29

- Roscher, *LGRM* W.H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I.1, Leipzig 1884-1886
- Säid 2000 S. Säid, 'Dio's Use of Mythology', in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, 161-186
- Scarpat 1964 G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964
- Schmid, *RE* W. Schmid, *RE* 5.1 (1903), s.v. *Dion Cocceianus*, n. 18, coll. 848-877
- Seltman 1957 C. Seltman, *Wine in the Ancient World*, London 1957
- Sheppard 1982 A.A.R. Sheppard, 'A Dissident in Tarsus? (Dio Chrysostom, Or. 66)', *LCM* 7 (1982), 149-150
- Taeger 1960 F. Taeger, *Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, II, Stuttgart 1960
- Thompson 1895 D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1895
- Thür, *BNP* G. Thür, *BNP* 4 (2004) s.v. *Diaitetai*, col. 346; s.v. *Dikastes*, col. 414; s.v. *Dike*, n. 2, coll. 416-417
- Tomassi 2011 G. Tomassi, *Luciano di Samosata. Timone o il misantropo*, Berlin-New York 2011
- Vielmetti 1941 C. Vielmetti, 'I «discorsi bitinici» di Dione Crisostomo', *SIFC* 18 (1941), 89-108
- Visintin 1997 M. Visintin, 'Di Echidna, e di altre femmine anguiformi', *Mètis* 12 (1997), 205-221
- von Arnim 1898 H.F.A. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin 1898

- von Fritz 1926 K. von Fritz, 'Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope', *Philologus* Suppl. 18.2 (1926), 1-97
- von Fritz-Kapp 1950 K. von Fritz – E. Kapp, *Aristotle's Constitution of Athens and Related Texts*, New York 1950
- Wartelle 1971 A. Wartelle, *Histoire du texte d'Eschyle dans l'antiquité*, Paris 1971
- Wüst, *RE* Suppl. E. Wüst, *RE* Suppl. 8 (1956), s.v. *Erinys*, coll. 82-166
- Younger 2005 J.G. Younger, *Sex in the Ancient World from A to Z*, London-New York 2005