

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

ILARIA RAMELLI

LE ORIGINI DELLA FILOSOFIA: GRECHE O BARBARE? L'ENIGMATICO MITO DEL *BORISTENITICO* DI DIONE

Un curioso discorso di Dione di Prusa, oratore e *popular philosopher* vicino al cinismo e allo stoicismo del quale di recente si sta avendo una rivalutazione e una più approfondita conoscenza anche degli aspetti filosofici¹, suscita particolare interesse e interrogativi che la critica – la quale pure ha dedicato attenzione e studi specifici anche a questa orazione in particolare² – non è ancora riuscita a risolvere in modo unanime. Si tratta del discorso 36, il cosiddetto *Boristenitico*, tenuto a Prusa al rientro dall'esilio³ dopo una

¹ Per un'ampia e aggiornata documentazione cfr. il mio saggio *L'ideale del filosofo nelle orazioni dionee*, in E. AMATO (a cura di), *Dione di Prusa: Tutti i discorsi*, Milano 2007.

² Cfr. soprattutto H.-G. NESSELRATH - B. BÄBLER - M. FORSCHNER - A. DE JONG (hrsg.), *Dion von Prusa. Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung: die Borysthenes-Rede*, Darmstadt 2003; la mia introduzione all'Or. 36, con traduzione e note, nel citato *Dione di Prusa: Tutti i discorsi*, con documentazione. Anche M.K. TROFIMOVA, *Problèmes relatifs à l'Or. XXXVI de Dion Chrysostome*, «Vestnik Drevnej Istorii», 69 (1959), pp. 151-162, analizza il discorso dal punto di vista sia storico, come testimonianza sulla città di Olbia-Boristene, sia filosofico; G. MOROCHO GAYO, *Exégesis de un mito oriental en Dión de Prusa: Or. XXXVI 39-47*, in J.A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid 1995, pp. 345-363; D. RUSSELL, *Dio Chrysostom: Orations VII, XII, XXXVI*, Cambridge 1992, pp. 19-23 con introduzione all'Or. 36; pp. 89-107 per il testo; pp. 211-247 per il commento; interessante sviluppo anche in *Dion von Prusa. Olympikos und Peri tes protes tou theou ennoias. Olympische Rede*, eingeleitet, übersetzt und interpretiert von H.J. KLAUCK, mit einem archäologischen Beitrag von B. BÄBLER, Darmstadt 2000, pp. 192-196.

³ Dione diede lettura di questo discorso nella sua città, sicuramente al ritorno dal suo esilio (non entro qui nel merito della questione se si sia trattato di un vero e proprio esilio o di un allontanamento deciso da Dione stesso per le circostanze; *φυγή* in greco può indicare entrambi), ma esso comprende un'orazione da lui tenuta precedentemente a Olbia-

prima esposizione nella città pontica di Olbia-Boristene⁴, da cui l'orazione stessa prende nome, evocando così immediatamente uno spazio culturale ai confini della grecità, in un'area in cui questa è minacciata dalla barbarie.

Non è un caso, infatti, che questa minaccia trovi una rappresentazione immediata sia nella menzione dell'ultima espugnazione della città da parte dei geti⁵, che l'aveva fortemente ridotta e avviata alla decaden-

Boristene, antica colonia milesia sulla riva dell'attuale Mar Nero. Cfr. NESSELRATH, *Einführung in die Schrift*, in *Dion von Prusa: Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung*, pp. 11-26, in part. 12-14; con analisi del periodo dal 101 al 110 per l'attività politica di Dione, A.R.R. SHEPPARD, *Dio Chrysostom, the Bithynian Years*, «L'Antiquité Classique», 53 (1984), pp. 157-173: 158; pone il discorso a Olbia nell'estate del 96; H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dion von Prusa. Mit einer Einleitung: Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung*, Berlin 1898, p. 305, riteneva possibile anche una datazione al 95, in base a Filostrato (*VS*, I, 8, 3). La successiva lettura del discorso in patria è posta non molto dopo il ritorno di Dione a Prusa da G. SALMERI, *La politica e il potere: saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982, p. 28, n. 88; ID., *Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor*, in S. SWAIN (ed.), *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, pp. 53-92: 81, n. 134.

⁴ Il nome corrente della città all'epoca era Olbia, già presente in Erodoto (IV, 18) e in Strabone (VII, 3, 17). Cfr. G. SALMERI, *Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor*, in SWAIN (ed.), *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*, pp. 53-92: 85. Cfr. anche RUSSELL, *Dio Chrysostom. Orations VII, XII and XXXVI*, pp. 89-107, con commento alle pp. 211-247. Sulla città antica di Olbia-Boristene cfr. A. WASOWICZ, *Olbia Pontique et son territoire. L'aménagement de l'espace*, Paris 1975; J. VINOGRADOV, *Olbia. Geschichte einer altgriechischen Stadt am Schwarzen Meer*, Konstanz 1981; J. VINOGRADOV - S.D. KRYZICKIJ, *Olbia. Eine altgriechische Stadt im nordwestlichen Schwarzmeerraum*, Leiden 1995. La città risale alla prima colonizzazione greca del Mar Nero, nel VII-VI sec. a.C., su cui cfr. E.K. PETROPOULOS, *Hellenic Colonization in Euxeinus Pontos. Penetration, Early Establishment and the Problem of the "Emporion" Revisited*, Oxford 2005, specialmente la parte II, con la discussione delle attestazioni di Erodoto anche su Boristene; documentazione anche in E. AMATO, *Apollo, Lampos/Lampone e la fondazione di Callatis? (Nota a Pap. Vat. Gr. 11v, col. 22, 33-35)*, in pubblicazione su «Journal of Hellenic Studies». TROFIMOVA, *Problèmes relatifs à l'Or. XXXVI de Dion Chrysostome*, pp. 151-162, analizza il discorso dal punto di vista sia storico, come testimonianza sulla città di Olbia-Boristene, sia filosofico. Per la situazione del Ponto, zona di confine sotto l'impero, cfr. T. BEKKER-NIELSEN (ed.), *Rome and the Black Sea Region. Domination, Romanization, Resistance*, Aarhus 2006; P. BILDE - V. STOLBA (eds.), *Surveying the Greek Chora*, Aarhus 2006, pp. 115-139.

⁵ «La città di Boristene, per grandezza, non è all'altezza della sua antica fama, a causa delle frequenti espugnazioni subite e guerre. Infatti, essendo ormai da tanto tempo in mezzo ai barbari, e per di più tra quelli probabilmente più bellicosi, si trova sempre coinvolta in guerre, e tante volte è stata anche conquistata; l'ultima espugnazione che ha subito ha avuto luogo non molto prima di centocinquant'anni. I geti conquistarono sia questa città sia le altre, situate dalla parte sinistra del Ponto, fino ad Apollonia. Pertanto, le cose si misero veramente molto male per i greci di quelle zone: alcune città non erano ancora state restaurate, altre lo erano malamente, e moltissimi barbari vi si erano precipitati tutti insieme ... Gli abitanti di Boristene, allora, una volta conquistati, ricostruirono di nuovo la città, con il consenso degli sciti...» (§§ 4-5). Le traduzioni sono sempre mie, dal citato *Dione di Prusa: Tutti i discorsi*.

za⁶, sia negli attacchi che essa subisce costantemente da parte dei barbari e a cui Dione stesso, durante la sua breve permanenza, si trova ad assistere, stando a quanto egli narra e tiene a presentare⁷. Anche la foggia stessa delle vesti dei boristeniti è ormai barbara⁸; la loro cultura greca è estremamente impoverita⁹, parlano un greco corrotto¹⁰ e si trovano in condizioni di isolamento¹¹.

Insisto fin dall'inizio su questo aspetto delle propaggini della greicità a contatto con la barbarie, particolarmente vistoso ed enfaticizzato nell'orazione – sin dalla prima frase, che ne situa il contesto tra i geti e gli sciti –¹², poiché a mio avviso esso può fornire una chiave ermeneutica preziosa per l'interpretazione di uno strano mito incastonato da Dione nel suo discorso, che ha posto ai critici notevoli difficoltà. Questo tema della greicità e della barbarie è ripetutamente messo a fuoco, io credo non a caso, con particolare

⁶ “Segno della rovina è sia la cattiva qualità delle costruzioni sia la riduzione della città a piccole dimensioni: si costruisce presso una parte dell'antico muro di cinta, ove rimangono alcune fortificazioni, non molte, e sproporzionate alla grandezza e alla forza della città ... per confine si usa un muricciolo minuscolo e debole. Delle fortificazioni ve ne sono alcune molto distanti dalla parte ora abitata, sicché non si immaginerebbe neppure che un tempo appartenevano a un'unica città. Questi, dunque, sono segni evidenti della presa della città, come lo è anche il fatto che nessuna delle statue dei templi sia rimasta sana, ma tutte siano rovinate, come pure quelle poste sulle tombe” (§ 6).

⁷ Cfr. i §§ 15-16: “Ieri a mezzogiorno gli sciti hanno fatto un assalto e ucciso alcune sentinelle ... e hanno preso prigioniere le altre ... le porte erano chiuse, e inoltre sul muro di cinta era innalzato il segnale di guerra”, e il § 27: “Rimanda il discorso relativo alla città mortale per il caso in cui i vicini ci lascino il tempo di ascoltarlo domani e non dobbiamo combattere contro di loro, come per lo più siamo abituati a fare”.

⁸ Anche il giovane Callistrato, studente di retorica e di filosofia, appassionato di Omero come tutti i boristeniti e costantemente impegnato anche nella guerra, che aveva ucciso o preso prigionieri molti sauromati, “aveva pantaloni rigonfi e quant'altro caratterizza la tenuta scitica, e dall'alto delle spalle gli scendeva una mantellina nera, leggera, come usano portarne gli abitanti di Boristene. Anche il resto del loro abbigliamento è per lo più nero, da una stirpe scitica degli Uomini dai Manti Neri, che mi pare siano stati chiamati così dai greci proprio per questa caratteristica” (§ 7).

⁹ Quasi tutti, almeno, sanno a memoria l'*Iliade*, non conoscono quasi altri poeti greci, non sanno chi fosse Focilide (§§ 9-10), che Dione cita nel § 13, lodando l'utilità della sua poesia gnomica, che insegna ad esempio che una città piccola su una roccia scoscesa, in quanto vi regna l'ordine, è migliore di una grande come Ninive, abitata da uomini stolti nella sregolatezza. Ciò fornisce a Dione un motivo di connessione con il discorso politico e cosmologico che si appresta a svolgere.

¹⁰ Ne abbiamo attestazioni in L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Genève 1996.

¹¹ Lo denuncia nel § 25 un abitante di Boristene: “A giungere qui sono quasi sempre greci che sono tali solamente di nome, ma in realtà sono più barbari di noi, mercanti e rivenduglioli, che portano qui stracci di nessun valore”.

¹² “Mi trovavo a soggiornare a Boristene, d'estate, quando giunsi fin là per mare, dopo essere stato esiliato: volevo recarmi, se possibile, presso i geti, passando attraverso gli sciti, per vedere come stessero le cose laggiù” (§ 1).

enfasi nella presente orazione: Dione, rivolgendosi ai boristeniti, li considera comunque greci e ne enfatizza la differenza con i barbari rivendicando ai greci il ragionamento filosofico, a partire dalla definizione, da cui, socraticamente, esso prende avvio. Egli dice infatti ai boristeniti nel § 18: “Dato che abitate una città antica e greca, mi sembra che facciate bene a voler sentir parlare della città e, innanzitutto, a voler sapere chiaramente che cosa sia di preciso ciò su cui verte il discorso. In questo modo, infatti, potrete comprendere, al contempo, anche che caratteristiche abbia”, e prosegue osservando che i greci danno definizioni, mentre i barbari si limitano a indicare gli esseri concreti ed empirici rispondenti a un dato nome: “Si limiterebbe a indicare se stesso o un'altra persona, come fanno i barbari” (§ 19).

Il *Boristenitico* è incentrato su un tema sia politico sia cosmologico, con una duplicità che si spiega bene in base all'assimilazione, propria della tradizione stoica, tra il governo di una città e il governo del cosmo da parte di Dio¹³. Nei §§ 22-23 si ha infatti il passaggio tra la definizione della città e la sua inevitabile caratterizzazione, a livello ideale, come città celeste¹⁴. Dione stesso, in questa orazione, professa espressamente di appartenere alla scuola stoica, laddove egli apre l'esposizione della propria cosmologia con un riferimento alla dottrina de “i nostri”, che si palesano senza dubbio come stoici, anche se non mancano in questa sua trattazione spunti di derivazione platonica ben notati già da Fozio¹⁵ ed enfa-

¹³ Questo tema è svolto in un “discorso nel discorso”: il secondo discorso di Dione a Boristene, che si estende fino alla fine del *Boristenitico* stesso (§§ 28-61) ed è strutturato con attenzione dal punto di vista retorico. Dopo un esordio improntato alla *captatio benevolentiae*, in cui dichiara di non voler concorrere con Omero e Platone (§ 28), Dione svolge l'*argumentatio* filosofica in cui precisa i concetti di città divina e di città composta da dei ed esseri umani (§§ 29-32). Un *excursus* verte sul sapere dei poeti sull'ordinamento cosmico (§§ 33-35); segue il discorso sul cosmo come casa e città sotto la direzione di Dio. Nel § 39 incomincia la seconda *argumentatio*, di natura mitica, sul governo divino nel mondo, attribuita (§§ 40-41) ai magi seguaci di Zoroastro, al quale è dedicato anche un breve profilo biografico. Il mito vero e proprio, che descrive la cosmologia stoica, è narrato ai §§ 42-54: sono descritti i quattro elementi sotto forma di cavalli, ciascuno associato a una divinità (§§ 43b-47a). Il mito si concentra quindi sui cataclismi periodici del mondo, conflagrazioni o diluvi, e sulla conflagrazione cosmica che fa collassare tutto in Zeus-etere, il quale poi riprende una nuova creazione. Nel cap. 61 la conclusione dell'intero discorso è brevissima.

¹⁴ “Una città buona, composta interamente da cittadini buoni, nessuno potrebbe pensare con validi motivi che sia mai esistita in precedenza né che esisterà mai in futuro, a parte quella celeste degli dei beati ... questo stato, o questa città, se la si deve chiamare così, davvero puramente felice, è costituita dalla comunanza reciproca degli dei, oppure, se si vuole, si possono anche includere in essa tutti gli esseri razionali, annoverando le persone umane insieme con gli dei”.

¹⁵ *Bibl.* cod. 209, 166b 18-23: dopo avere ricordato la titolatura del discorso, Fozio osserva che Dione vi emulava specialmente Platone e vi trattava del demiurgo creatore di tutte le cose, dell'ordinamento e del governo dell'universo, del suo movimento e trasformazione, e degli elementi che sono in esso.

tizzati nel binomio Omero-Platone, celebrato in questo discorso come un “sole”¹⁶. Riguardo, dunque, agli elementi platonici dell’orazione¹⁷, possiamo ricordare innanzitutto il demiurgo del *Timeo* per la presentazione della divinità nella sua funzione ordinatrice del cosmo, con una serie di convergenze anche particolari¹⁸, ma pure per il riferimento al mito di Fetonte e alla corta memoria storica dei greci, che richiamano l’introduzione al mito di Atlantide nel *Timeo* (26C-27B), dove oltretutto (22C) il sacerdote egizio, per spiegare la breve memoria dei greci, ricorda non solo il mito di Fetonte, ma anche gli incendi e le alluvioni periodiche, elemento parimenti trattato da Dione nel presente discorso. Possiamo annoverare anche, a livello di macrostruttura, il rapporto città-universo proprio sia del *Timeo* sia del *Boristenitico*: nel secondo, Dione interrompe il suo racconto sulla città umana per descrivere quella divina che è il cosmo; similmente, già in Platone Crizia interrompeva il suo discorso sulla città umana, connesso alla *Repubblica*, per parlare del cosmo. Il *Fedro* è riecheggiato in più punti per il mito dei carri degli dei e della biga dell’anima umana e per l’immagine delle ali dell’anima, e fornisce ad esempio anche spunti strutturali, come la coppia Socrate-Fedro, qui probabilmente evocata da quella Dione-Callistrato. Il metodo stesso, con l’inserzione di

¹⁶ “Ora, dunque, poiché hai incominciato a discorrere del governo divino, mi sento divinamente ispirato, come se avessi messo le ali”, ove si nota la palese allusione al *Fedro* con l’espressione ἀναπτερόμαι δαιμονίως, che designa il rapimento sublime. Prosegue nel § 26 Ierosone, anziano boristenita: “Non sappiamo nulla di questa filosofia tanto precisa, ma, come sai, siamo appassionati ammiratori di Omero e alcuni – non molti – di Platone. Tra questi, vedi bene che ci sono anch’io, che leggo sempre i suoi scritti, come riesco; eppure, forse è strano che uno che tende a costumi barbari si rallegri soprattutto, tra i cittadini, della compagnia del più greco e del più sapiente, come se uno quasi cieco ricusasse qualsiasi altra fonte di luce ma guardasse direttamente verso il sole”. Platone stesso usava la similitudine del sole per indicare il Bene, e qui, in virtù di questa metafora, è definito, tra tutte le fonti di luce della sapienza, quella maggiore. Qui Omero e Platone sono uniti e in armonia, mentre sono note le riserve del secondo verso il primo. All’epoca di Dione, tuttavia, la tradizione platonica cercava di superare questa divisione: per questo superamento, il medio- e neoplatonismo si servirono anche dello strumento allegorico. Si pensi all’esegesi allegorica di Omero operata da Porfirio nel *De Styge* o nel *De antro Nympharum*: per il primo cfr. oggi PORFIRIO, *Sullo Styge*, a cura di C. Castelletti, Milano 2006, con mia recensione in «Aevum», 82 (2008); documentazione in I. RAMELLI, s.v. *Porfirio*, in V. MELCHIORRE (dir.), *Enciclopedia Filosofica*. Milano 2006, pp. 8790-8794; EAD., s.v. *Proclo*, in *Enciclopedia Filosofica*, pp. 9006-9011. Per Omero in Dione cfr. L. KIM, *Dio Chrysostom and Homer*, in *Annual Meeting of the SBL, Philadelphia 19-22.XI.2005*, section *Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity*, in pubblicazione, che discute le *Or.* 1, 2, 5, 7, 11, 36, 53, 55, 57, 58, 60, 61, e soprattutto 5, 1 e 3; 11, 7; 53, 3; 60, 9 per il rapporto con l’allegoresi.

¹⁷ Cfr. NESSELRATH, *Einführung*, pp. 18-22.

¹⁸ Analizzate da A. GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellénisme, communication et philosophie politique*, Grenoble 2006, pp. 362-363, cui rinvio.

un mito filosofico, sembra ispirato a Platone¹⁹. Anche la valutazione positiva di Focilide e del contenuto etico della sua poesia in contrasto con quella di Omero non può non richiamare alla memoria le riserve di Platone nei riguardi di Omero; la γνῶμη di Focilide, per parte sua, sul buon ordine civico che rende migliore anche una città piccola rispetto a una grande ma stolta, ha un sapore stoico, secondo Schofield²⁰. Sono specialmente ravvisabili, dal punto di vista dei contenuti dibattuti e di una definizione della città, forti influssi dalla *Repubblica*, dove fra l'altro alla fine del libro IX è anche detto che la città ideale si dà come modello (παράδειγμα) in cielo, concetto qui espresso pure da Dione così come era stato ripreso già dagli stoici. Del resto, proprio dal punto di vista dell'ideale politico è possibile trovare molte derivazioni platoniche nello stoicismo²¹ – ricordiamo fra l'altro che la *Repubblica* di Zenone, cui si sarebbe poi ispirato Crisippo, si poneva volutamente in continuità con quella di Platone²²: non mi sembra dunque casuale una compresenza di elementi platonici e stoici nella trattazione politica di questo discorso, la cui struttura filosofica appare eminentemente stoica²³.

In primo luogo, ha profonde radici stoiche la teoria spiegata nel § 30, in base a cui i vari fenomeni dell'universo sono riconducibili a un unico principio animato che pervade il tutto²⁴: questa è precisamente la funzione della suprema divinità stoica, lo Zeus-Logos che è anche νόμος, πνεῦμα e fuoco o etere igneo, principio fisico onnipervasivo costituito e al contempo simbo-

¹⁹ Cfr. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge 1991, p. 59.

²⁰ *Ibi*, p. 59.

²¹ Uno degli aspetti a mio avviso più interessanti di questi ripensamenti e adattamenti di Platone nello stoicismo è da me studiato in *Il basileus come nomos empsychos tra diritto naturale e diritto divino: spunti platonici del concetto e sviluppi di età imperiale e tardoantica*, dissertazione per il conferimento del Premio Internazionale di Cultura Classica Marcello Gigante, patrocinato dal Presidente della Repubblica Italiana, pubblicata in forma monografica nelle Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 34, Napoli 2007.

²² Per questo rapporto cfr. C. ROWE, *The politeiai of Zeno and Plato*, in TH. SCALTSAS - A.S. MASON (eds.), *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*, Larnaka 2002, pp. 291-308; anche M. SCHOFIELD, *Impossible Hypotheses: Was Zeno's Republic Utopian?*, in SCALTSAS - MASON (eds.), *Zeno of Citium and His Legacy*, pp. 309-324.

²³ Cfr. anche M. FORSCHNER, *Philosophie und Politik: Dions philosophische Botschaft im Borysthenitikos*, in *Dion von Prusa: Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung*, pp. 128-156. Naturalmente, Dione non può certo operare una sintesi metafisica tra stoicismo e platonismo, data l'incompatibilità dell'immanentismo radicale del primo con la duplicità di piani immanente e trascendente del secondo.

²⁴ "L'ordinamento presente del cosmo, una volta che il tutto sia stato ripartito e suddiviso in molte forme di piante e di animali mortali e immortali e, ancora, d'aria, di terra, d'acqua e di fuoco, non di meno rimane una cosa sola per sua natura, pur in tutte queste realtà, retto da un'unica anima e potenza".

leggiato dal dio supremo²⁵ di cui, nel “monoteismo” o, meglio, “enoteismo” stoico – affine sotto questo aspetto anche ad altre correnti di pensiero di età imperiale –²⁶, gli altri dei sono soltanto manifestazioni parziali. Questo principio supremo è specificamente individuato da Dione, nel § 31, come Logos che tutto unisce e pone in rapporto, ed è base della comunità razionale di esseri umani e di dei che la tradizione stoica chiamava “Città di Zeus”²⁷: a livello concettuale, infatti, il Logos riunisce tutti gli esseri razionali:

Il discorso concernente la città va inteso come se non dichiarassero direttamente che il cosmo è una città²⁸. Ciò, infatti, finirebbe per essere opposto al discorso relativo alla città, la quale ... essi definirono un sistema di esseri umani [σύστημα ἀνθρώπων]. Al contempo, forse, non sarebbe conveniente né verisimile dire in senso proprio che il cosmo è un essere animato e poi affermare che sia una città ... Ma l’ordinamento presente del cosmo, una volta che il tutto sia stato ripartito e suddiviso in molte forme di piante e di animali ... non di meno rimane una cosa sola ... retto da un’unica anima e potenza: per questo lo assimilano, approssimativamente, a una città, per la moltitudine degli esseri che in essa nascono e periscono, e per l’ordine e la buona disposi-

²⁵ Cfr. il mio *Allegoria*, I, *L’età classica*, in collaborazione con G. Lucchetta, Milano 2004, cap. II, per le rappresentazioni e interpretazioni allegoriche di Zeus in questo senso e le sue molteplici identificazioni con l’etere, il fuoco, il πνεῦμα, il λόγος, la Legge universale, la Moira, il Fato, ecc.

²⁶ Sul “monoteismo” nella tarda filosofia pagana cfr. M. FREDE, *Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity*, in P. ATHANASSIADI - M. FREDE (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, pp. 41-68 e l’intero volume per il monoteismo nella filosofia di età imperiale, con la discussione di T.D. BARNES, *Monotheists All?*, «Phoenix», 55 (2001), pp. 142-162; H.J. KLAUCK, *Pantheisten, Polytheisten, Monotheisten – eine Reflexion zur griechisch-römischen und biblischen Theologie*, in *Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien*, Tübingen 2003, pp. 3-56. Cfr. I. RAMELLI, *Monoteismo*, in A. DI BERARDINO (dir.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Casale Monferrato 2007², pp. con ulteriore documentazione.

²⁷ Su cui cfr. D. OBBINK, *The Stoic Sage in the Cosmic City*, in K. IERODIAKONOU (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford 1999, pp. 178-195; R. RADICE, *Oikeiōsis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Milano 2000, pp. 222-234; I. RAMELLI, *La Città di Zeus di Musonio Rufo nelle sue ascendenze vetero-stoiche e nell’eredità neostoica e cristiana*, «Stylos», 11 (2002), pp. 151-158; EAD., *L’interpretazione allegorica filosofica di Zeus come Padre nello Stoicismo*, in S. PEREA YÉBENES (ed.), *Figuras mítico-religiosas del padre en la antigüedad clásica*, Madrid 2004, pp. 155-180; soprattutto, la mia introduzione all’*Or.* 36 nel citato *Dione di Prusa: Tutti i discorsi*, con discussione della concezione stoica della Città di Zeus. Nella presente trattazione dionea, alla città celeste intesa come cielo con gli astri si affianca quella della città celeste come insieme degli esseri razionali. Dapprima, infatti, la città celeste di cui Dione parla è concepita come il cielo stesso, e gli dei come astri; quindi subentra la definizione di città universale i cui cittadini sono tutti gli esseri razionali, dei e umani.

²⁸ Sc. i filosofi stoici, sebbene qui non siano espressamente nominati; è tuttavia evidente che il richiamo è ai “nostri” menzionati da Dione per indicare, appunto, gli stoici.

zione del suo governo. Questo ragionamento ben presto ha cercato di armonizzare la stirpe umana a quella divina, e di comprendere tutte le creature razionali in un unico *logos*, trovando che solo questo è principio saldo e indistruttibile della comunanza e della giustizia. In base a questo criterio, infatti, sarebbe sicuramente chiamata città una che ha in sorte non, per Zeus, capi malvagi e di scarso valore, né che si lasci trascinare da tiranni ... ma godrebbe della sovranità più ordinata e migliore, retta da un vero re, secondo la legge, con amicizia e concordia. Il governante e legislatore più sapiente e più anziano comanda a tutti, mortali e immortali, capo del cielo [ἡγεμὼν οὐρανοῦ] e padrone dell'intera sostanza, esso stesso mostra e offre il proprio governo come modello dell'ordinamento più felice e beato²⁹ (§§ 29-32).

La definizione di città richiamata da Dione qui nel § 29 e già offerta più estesamente nel § 20, come un sistema o una moltitudine di esseri umani che vivono nello stesso luogo e sono governati dalla legge³⁰, corrisponde pienamente, e perfino verbalmente, a quella vetero-stoica di SVF, III, 327, attestata da Clemente Alessandrino (*Strom.*, 4, 172, 2): σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμων διοικούμενον³¹. Secondo Forschner³², per la precisione, gli stoici istituivano non tanto una identificazione diretta, quanto una similitudine tra il cosmo e una città, o meglio tra la città cosmica e la città storica (SVF, II, 528), considerando il cosmo come un ordinamento costituito dal cielo, dalla terra e dalle nature ivi presenti (SVF, II, 527): la similitudine tra questo sistema e quello della città è fondata sulle leggi da cui esso è regolato, leggi razionali. Infatti, secondo gli stoici, “est mundus quasi communis deorum atque hominum domus, aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt” (Cic., *ND*, II, 154)³³, e in SVF, III,

²⁹ Dalla nozione, sviluppata in precedenza da Dione, di città celeste come cielo i cui abitanti sono gli dei astrali governati dagli dei maggiori, si ha qui una transizione a quella del sistema di tutti gli esseri razionali governati dalla divinità somma. Il sovrano di cui si parla, infatti, cantato dai poeti, è il *summus deus*, che assume il nome di Zeus nella mitologia. Ma il discorso di Dione si muove costantemente tra il mito e il piano filosofico-allegorico.

³⁰ Cfr. § 20: “La città sia una moltitudine di esseri umani [πλήθος ἀνθρώπων] che abitano nello stesso luogo e che sono governati dalla legge. È già chiaro, dunque, che questa denominazione non si addice a nessuna delle cosiddette città composte da stolti e da iniqui ... come, infatti, chi non ha il dono della ragione non è veramente un essere umano, così nemmeno una città è una città se non ha la caratteristica di essere regolata dalla legge”.

³¹ Cfr. SCHOFIELD, *The Stoic Idea*, p. 61.

³² FORSCHNER, *Philosophie und Politik*, pp. 147-148. Cfr. SCHOFIELD, *The Stoic Idea*, pp. 64-74, secondo cui Dione in questo discorso ha tentato un'unione, forzata, tra la teoria platonico-aristotelica della regalità e l'idea stoica della comunità di dei e uomini nel cosmo.

³³ Cfr. anche CICERONE, *Leg.*, I, 23: “Prima hominis cum deo rationis societas; inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio communis est; quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus; inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est ... ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum existimanda”.

4 il νόμος κοινός è identificato con l'ὄρθος λόγος o *recta ratio*³⁴. Probabilmente, la caratterizzazione filosofica della città e del cosmo rinvia ormai, in Dione, anche al discorso sul governo dell'impero³⁵, entità intermedia tra l'antica *polis* e il governo divino del mondo, già sviluppato in ambito neostoico soprattutto da Seneca³⁶. Dal punto di vista degli elementi stoici politici e cosmologici presenti, il *Boristenitico* mostra forti affinità, già rilevate da von Arnim, con altre due orazioni dello stesso Dione³⁷: l'*Or. 1 (Περὶ βασιλείας)* e la 40, anch'essa, come il *Boristenitico*, letta in patria dopo una prima esposizione altrove, nella fattispecie ad Apamea di Siria. In particolare nel primo discorso troviamo sia l'idea del dio cosmico come modello del monarca terreno, sia la visione ciclica del tempo, e nell'*Or. 40* ricompare la cosmologia stoica; in *Or. 40*, 35-41, come qui in *Or. 36*, 22 e 30, troviamo esposto il concetto dell'armonia tra dei, corpi celesti ed elementi³⁸.

Il capo di questa città universale delineata da Dione nel *Boristenitico* è il dio supremo stoico di cui parlavamo, nella cui presentazione, tuttavia, non mancano elementi platonici, come la definizione stessa di Zeus quale ἡγεμὼν οὐρανοῦ che richiama quella di ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ ascritta a Zeus nel

³⁴ Questa comunità universale è il cerchio più ampio della οἰκείωσις consociativa stoica, attestata sia da Cicerone (*De fin.*, 3, 62-71) sia da Ierocle, il quale espressamente teorizza le relazioni di ciascuno con gli altri in una serie di circonferenze sempre più vaste, dai parenti più stretti alle comunità più inclusive, fino a pervenire a quella universale (*ap. Stob. Anth.*, 84, 23: III, 134, 1 Mein.), su cui cfr. RADICE, *Oikeiosis*, e G. STRIKER, *The Role of Oikeiosis in Stoic Ethics*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1 (1983), pp. 145-167; M. ISNARDI PARENTE, *Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin-New York 1989, pp. 2201-2226; EAD., *Stoici antichi*, I, Torino 1989, pp. 254, 573; G. SCHÖNRICH, *Oikeiosis. Zur Aktualität eines stoischen Grundbegriffs*, «Philosophisches Jahrbuch», 96 (1989), pp. 34-51; M. WHITLOCK BLUNDELL, *Parental Nature and Stoic Oikeiosis*, «Ancient Philosophy», 10 (1990), pp. 221-242; T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990; M. SCHOFIELD, *Stoic Ethics*, in B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge 2003, pp. 233-256; T. BRENNAN, *The Stoic Life*, Oxford 2005, pp. 154-169; il mio *Ierocle stoico in Stobaeo*, in G. REYDAMS-SCHILS (ed.), *Stobaeus: the implications of his doxographical method*, in pubblicazione a Turnhout.

³⁵ Lo sottolinea, studiando gli atteggiamenti di Dione verso Roma nell'*Euoboico*, nell'*Olimpico* e, appunto, nel *Boristenitico*, J. MOLES, *Dio Chrysostom, Greece, and Rome*, in D. INNES - H. HINE - CH. PELLING (eds.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, New York 1995, pp. 177-192. FORSCHNER, *Philosophie und Politik*, pp. 153-156, suppone che l'intera trattazione dionea del governo universale possa anche essere un'immagine del governo imperiale di Roma.

³⁶ Mi limito a rinviare, in breve, al cap. *Gli Stoici eclettici: Musonio, Seneca, Dione del mio Il basileus come nomos empsychos*.

³⁷ Cfr. il mio *L'ideale del filosofo*.

³⁸ Cfr. G. SALMERI, *Dio, Rome, and the Civic Life of Asia Minor*, in SWAIN (ed.), *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*, pp. 53-92: 80-81.

Fedro (246E), dove Zeus guida la processione celeste su un carro alato³⁹. Data la centralità della figura di Zeus, non appare un caso che il discorso che Dione va qui svolgendo sia da lui tenuto presso il tempio di questo dio a Olbia⁴⁰. Tale figura è mitologica e filosofica insieme: la possibilità di assimilazione tra questi due piani passa attraverso l'allegoresi stoica⁴¹, che Dione recepisce appieno. Quello che ci si offre nel *Boristenitico* è uno degli esempi più interessanti dell'impiego del mito da parte di Dione, recentemente studiato in questo autore in maniera sistematica dalla Gangloff⁴². Nel presente caso, credo che Dione si ponga senz'altro in continuità con l'uso del mito nella tradizione stoica, ove vi era applicato un filtro esegetico allegorico atto a scoprire in esso contenuti veritativi di ordine filosofico⁴³.

È precisamente la teorizzazione posta alla base dell'allegoresi, infatti, che Dione, senza soluzione di continuità, richiama nel § 32 e ss., osservando la presenza, in forma velata e bisognosa di esegesi, di dottrine veritative nei miti narrati dai poeti, in modo del tutto analogo a quanto affermava pochi decenni prima il neostoico Anneo Cornuto, ossia che i poeti "sono in grado di esprimere verità filosofiche attraverso simboli ed enigmi"⁴⁴. Sostiene infatti Dione:

³⁹ Cfr. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, pp. 84-92.

⁴⁰ § 17: "Come ebbi detto questo, tutti quanti si slanciarono all'istante verso il santuario di Zeus, dove usavano prendere le decisioni ufficiali. E i più anziani, i notabili e quanti rivestivano magistrature si sedettero in circolo sugli scanni, mentre il resto della folla rimase in piedi: c'era una vasta area antistante il tempio".

⁴¹ Cfr. il mio *Allegoria*, cap. IX.

⁴² GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les mythes*: il punto di partenza è la constatazione della falsità del mito sotto l'aspetto epistemologico. Abbiamo già richiamato la nota posizione di Platone, che bandì Omero e i poeti suoi seguaci dalla sua Repubblica, salvo però reintrodurre egli stesso i miti nei propri discorsi filosofici. Dione, secondo la Gangloff, ricerca una conciliazione tra la piacevolezza dei miti e la verità, tentando di trasformare i miti stessi in strumenti educativi, destinati ai cittadini che costituiscono il pubblico di Dione, ma anche all'imperatore. L'autrice prende in considerazione il mito del *Boristenitico* alle pp. 351-365, classificandolo come uno dei tre grandi miti filosofici di Dione, insieme con quello di Eracle al bivio nell'*Or.* 1 e quello sulla condizione umana nell'*Or.* 30, tutti finalizzati a istituire un rapporto tra l'ordine umano e quello universale.

⁴³ Documentazione nel mio *Allegoria*, con trattazione monografica e bibliografia; testi raccolti, tradotti e commentati in EAD., *Allegoristi di età classica*, con prefazione di R. Radice, Milano 2007; G.R. BOYS-STONES (ed.), *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition*, Oxford 2003, con mia recensione in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 97 (2005), pp. 174-178; G. DAHAN - R. GOULET (dir.), *Allégories des poètes, allégories des philosophes: études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, Paris 2005, con mia recensione in «Anzeiger für die Altertumswissenschaft», 69 (2006), coll. 62-67.

⁴⁴ *Theologiae Graecae Compendium*, 35. Cfr. il mio commento *ad loc.* in Anneo Cornuto, *Compendio di teologia greca*, saggio introduttivo, edizione, traduzione, commento, saggio integrativo e apparati di I. RAMELLI, Milano 2003; EAD., *Allegoria*, cap. VI.

I divini poeti ... inneggiano a Zeus a una voce e lo chiamano Padre degli dei e degli uomini. Infatti, la stirpe dei poeti, con ogni probabilità, *non è affatto lontana dal comprendere la verità relativa agli dei*, e spesso ciò che essi dicono in proposito sembra davvero cogliere nel segno; tuttavia, tale stirpe non sembra nemmeno essere stata iniziata in modo puro, secondo la legge e la norma degli iniziati⁴⁵, né sapere assolutamente *nulla di chiaro* sulla verità ... ai poeti, talvolta, intendo dire quelli più antichi⁴⁶, giunse una breve frase pronunciata dalle Muse, e un'ispirazione relativa alla natura divina, ossia alla verità⁴⁷, come un barbaglio di fuoco che balugina nel buio. Questo subirono Omero ed Esiodo dalle Muse che li ispiravano. I poeti che vennero dopo di loro portarono la loro sapienza sulle scene teatrali ... Ora, tutti questi poeti allo stesso modo chiamano il Dio primo sommo Padre di tutti gli esseri razionali nella loro totalità, e, in verità, anche loro Sovrano (34-35).

Esattamente come gli allegoristi stoici, e Crisippo in modo emblematico, Dione adduce a prova della validità di una concezione la sua presenza presso i poeti, a partire dai più antichi. E non solo i miti dei poeti, ma anche le usanze rituali, conformemente alla tradizione allegorica stoica, sono considerate da Dione depositarie di verità espresse simbolicamente; tutto questo gli interessa, nel presente contesto, per sostenere la concezione del cosmo come città di Zeus⁴⁸ e, al contempo, per preparare l'inserzione di un ulte-

⁴⁵ L'idea dei misteri sarà più volte associata all'allegoria anche in ambito cristiano da un autore come Clemente Alessandrino, vicino al medioplatonismo e fiorito pochi decenni dopo Dione: cfr. il mio *Mystérion negli Stromateis di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca*, in A.M. MAZZANTI (a cura di), *Il volto del mistero. Mistero e religione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006, pp. 83-120.

⁴⁶ A partire dal mediostoicismo gli allegoristi sembrano avere attribuito particolare importanza all'antichità dei poeti, come se questa ne garantisse una maggiore aderenza al vero; è un'idea espressa anch'essa alla fine del *Compendio di teologia greca* di Cornuto (cap. 35). Nell'antica stoa, questa enfasi sull'antichità è attestato con minore sicurezza: cfr. R. RADICE, *Introduzione al mio Allegoria*; RAMELLI, *Allegoria*, capp. II e IX. In effetti, l'idea che il passato sia superiore al presente è attestata in ambito stoico soltanto in autori neostoici; cfr. SENECA, *Ep.* 90, 44 e SESTO EMPIRICO, IX, 28.

⁴⁷ In base al pensiero stoico, θεία φύσις e ἀλήθεια finiscono per sovrapporsi, in quanto la natura divina è coestensiva con la realtà in cui è immanente, ragion per cui trovare la verità sulla natura divina significa trovare la verità sulla natura cosmica. Cfr. il mio *Allegoria*, in part. il cap. IX.

⁴⁸ "Prestando ascolto ai poeti, le persone costruiscono altari a Zeus Sovrano, e alcuni nelle preghiere non esitano a chiamarlo perfino Padre, convinti che sia un tale principio costitutivo dell'universo". È precisamente la concezione stoica della divinità somma, coestensiva con l'universo e totalmente immanente in esso, e principio razionale e normativo dell'universo stesso, λόγος e νόμος. "Cosicché", prosegue Dione, "in tal modo mi sembra che non esiterebbero nemmeno ad affermare che l'intero cosmo è la dimora di Zeus – se è vero, come è vero, che esso è Padre degli esseri che si trovano in esso –, e che, senz'altro, è anche la Città di Zeus, come congetturiamo in base al paragone con il potere maggiore.

riore discorso mitologico, che vedremo ben presto. Dione infatti richiama qui, e in forma ancor più chiara nell'*Olimpico*⁴⁹, la tripartizione delle fonti della teologia, di origini crisippee (SVF, II, 1009) e ripresa da Varrone, da Strabone, da Cornuto, da Plutarco e ancora nota ad Agostino⁵⁰: essa prevede una forma filosofica di trasmissione ed esposizione della teologia (il φυσικὸν εἶδος nelle parole di Crisippo), a cui si affianca quella mitica dei poeti (μυθικόν) e quella dei “legislatori” o istitutori di norme e usanze (νόμοι). Spetta al filosofo, attraverso l’esegesi allegorica, scoprire la verità razionale che si cela nei miti e nei riti.

Dopo avere dunque preso in considerazione il discorso mitologico relativo agli dei e al cosmo e averlo inserito nella cornice teoretica della tradizione allegorica stoica, Dione compie un ulteriore passo e si rivolge a un mito che egli presenta come non greco, sebbene l’interpretazione filosofica che ne risulta sia decisamente greca, e in particolare stoica. Nei §§ 42-60, infatti, Dione narra un mito cosmologico che egli attribuisce ai magi persiani seguaci di Zoroastro – secondo l’attribuzione di un mito teologico ai magi operata anche da Erodoto (I, 132), Plutarco (*De Is.*, 369F) e Cornuto (17) –, e arriva perfino a elogiarlo, almeno per un aspetto, al di sopra di quelli greci, in quanto solo i persiani avrebbero saputo descrivere degnamente il carro di Zeus⁵¹. E non solo, ma dei magi stessi è biasimata da Dione la presentazione riduttiva e ostile da parte dei greci:

Si direbbe, infatti, che il concetto di sovranità si adattasse più a una città che a una casa. Infatti, se non chiamassero ‘sovrano’ quello che è preposto a tutti gli esseri, non sosterebbero che l’universo sia governato da un sovrano, e, se non ammettessero che è governato da un sovrano, non asserirebbero che l’universo abbia una costituzione, né che esista una costituzione universale. Ora, invece, poiché ammettono l’esistenza di una costituzione, non potrebbero ricusare di riconoscere l’esistenza di una città o di qualcosa di simile, che si governa in base a una costituzione. Ebbene, questo ragionamento dei filosofi, che dimostra la buona comunanza degli esseri divini e umani per amore di questi ultimi, rende partecipi della legge e della cittadinanza non i primi venuti tra gli esseri viventi, bensì quelli che sono dotati di ragione, di parola e di senno” (§§ 36-38).

⁴⁹ Cfr. il mio *L’ideale del filosofo*, con documentazione.

⁵⁰ Cfr. il mio *Allegoria*, capp. II, VI e IX.

⁵¹ “Un altro mito viene poi cantato nei misteri ineffabili dai magi, sacerdoti che inneggiano a questo dio come perfetto e primo auriga del più perfetto carro. Infatti, il carro del Sole è più recente in confronto a quello, ed è ben visibile per la massa, in quanto il suo percorso avviene in tutta evidenza. Dunque, a quanto sembra, si è diffusa la comune diceria, praticamente a partire dai primi poeti che hanno parlato del susseguirsi delle albe e dei tramonti, e tutti li hanno spiegati allo stesso modo: i cavalli verrebbero aggiogati e il Sole stesso salirebbe sul cocchio. Ma il carro di Zeus, forte e perfetto, nessuno dei poeti greci lo ha mai cantato degnamente, bensì lo fanno Zoroastro e i magi, che hanno imparato da lui” (§ 39). Secondo P. Hagen quest’ultima osservazione sarebbe un’eco di quanto dice Socrate nel *Fedro* (247C), che nessun poeta quaggiù è in grado di inneggiare degnamente al luogo iperuranio in cui volano i carri degli dei. Osservo comunque che, se Platone

I magi sapevano venerare la divinità, non come i greci, che, per ignoranza del loro nome, li chiamano maghi ingannatori. Quelli, invece, fanno tutto quanto in base a norme sacre, e in onore di Zeus allevano inoltre un gruppo di cavalli di Nisa adatti a tirare il suo carro: sono i più belli e i più grandi di tutta l'Asia. In onore del Sole, invece, allevano un solo cavallo (§§ 41-42).

I magi stessi, nel § 42, sono presentati come i corrispondenti dei filosofi greci, in quanto si preoccupano di interpretare il mito ricavandone un insegnamento razionale, in questo caso di ordine teologico e cosmologico:

Interpretano il mito non come i nostri vati delle Muse che espongono ogni cosa con grande persuasività, ma in modo molto secco. Dicono infatti che esista un'unica guida e direzione dell'universo che è sempre realizzata a opera della più alta esperienza e potenza. E questa non cessa mai, nell'incessante volgersi dei secoli. I percorsi del Sole e della Luna, invece, come ho detto, sono movimenti di parti, ragion per cui sono più facilmente visibili da parte degli esseri umani, mentre la maggioranza non comprende il movimento e il percorso dell'universo, bensì resta all'oscuro della grandezza di questa fatica.

Il mito in questione, presentando il quale Dione ostenta un certo imbarazzo⁵², è incentrato sulla quadriga cosmica e sulla sua guida, un tema che a sua volta non può non richiamare l'immagine platonica della biga alata e dell'auriga del *Fedro*⁵³, già evocata in precedenza nel corso dell'orazione. Nel mito "persiano" i quattro elementi compaiono sotto forma di cavalli, ciascuno associato a una divinità in base a corrispondenze ben consolidate nella tradizione allegorica stoica – le fortissime connotazioni stoiche di questo mito sono

parla di tutti i poeti terreni, Dione invece dice che tutti i poeti greci sono incapaci di cantare quel carro. Per lo sviluppo del termine e della nozione di "magi" dal mondo iranico a quello greco cfr. M. CARASTRO, *La cité des Mages. Anthropologie et histoire de la magie en Grèce ancienne*, Grenoble 2006.

⁵² "Di quanto viene dopo, a proposito dei cavalli e della loro guida, ho veramente ritengo a parlare, di come essi interpretino il mito senza minimamente preoccuparsi che l'immagine risulti loro simile in ogni sua parte. Darei l'impressione di essere fuori luogo, se cantassi un canto barbaro a paragone di quelli greci e graziosi; tuttavia, devo tentare ugualmente" (§ 43).

⁵³ Cfr. M. TRAPP, *Plato's Phaedrus in Second Century Greek Literature*, in D.A. RUSSELL (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, pp. 141-173: 148-155. L'intero discorso è intessuto di riferimenti ai dialoghi platonici: dal *Timeo*, di cui è rievocato il demiurgo, allo stesso *Fedro*, che fornisce anche spunti dalla teoria dell'ispirazione divina e altri elementi e, soprattutto, alla *Repubblica*, per il tema politico e per l'idea che la città ideale esista come paradigma soltanto in cielo. Il ricorso stesso al mito filosofico richiama ovviamente la prassi platonica.

state individuate da tempo dagli studiosi –⁵⁴: quello dell’etere a Zeus⁵⁵, quello dell’aria a Era⁵⁶, quello dell’acqua a Posidone⁵⁷ e quello della terra a Estia⁵⁸, e la divinità suprema è loro guida. È un mito che alle reminiscenze

⁵⁴ L’allegoria di questi dei come elementi (Zeus = etere, Era = aria, Posidone = acqua, Estia = terra) è di ascendenza stoica e continuerà ancora in Marziano Capella e nei suoi commentatori. Cfr. i saggi introduttivi di I. RAMELLI, *Marziano Capella. Nozze di Filologia e Mercurio*, Milano 2001; EAD., *Commentari latini medievali a Marziano Capella*, Milano 2006. Per l’allegoria degli dei come elementi nello stoicismo, EAD., *Allegoria*, Milano 2004, cap. II. Tra gli studiosi che per primi hanno evidenziato gli elementi stoici nel mito del *Boristenitico* sono L. FRANÇOIS, *Essai sur Dion Chrysostome*, Paris 1921, pp. 12-63 e D.A. RUSSELL, *Greek Declamation*, Cambridge 1983, pp. 231-247; richiama puntualmente tutti questi elementi in modo completo GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les mythes*, pp. 356-359.

⁵⁵ §§ 43-44: “Dicono che il primo di quei cavalli che vengono dall’alto si distingue per infinita bellezza, grandezza e velocità, in quanto compie il percorso più esterno e più ampio, e sia sacro allo stesso Zeus; è dotato di ali, ha colore luminoso e sguardo purissimo; in esso si vedono il Sole e la Luna come astri ben chiari, come credo che ci siano astri simboleggiati anche da quei cavalli, alcuni a forma di luna piena, altri in altra forma. Questi vengono visti da noi quando si raggruppano, come se in un bagliore luminoso di fiamma corressero qui e là numerose faville; tuttavia, hanno un movimento proprio di per sé. E gli altri corpi celesti risultano visibili grazie a quello, e tutti sono, per loro natura, parti di quello [sc. dell’etere]; alcuni si muovono insieme con esso, e con esso condividono quest’unico movimento, mentre altri seguono altri percorsi. Ciascuno ha ricevuto il suo nome da parte degli uomini; altri invece, per la loro moltitudine, hanno ricevuto un nome in gruppo [sc. le costellazioni], secondo come sono disposti a formare determinate figure e disegni. Il cavallo più luminoso e più variegato è il più caro a Zeus in persona, ed è oggetto di esaltazione nei loro inni pressappoco in questo modo: in quanto primo, ha ottenuto in sorte, come è logico, le prime offerte sacrificali e i primi onori”. Si noti che, dunque, l’allegoresi è qui applicata non solo ai miti, ma anche ai riti e alle usanze sacrali, in tal caso non dei greci ma dei persiani.

⁵⁶ “Il secondo, subito dopo quello, e il più vicino ad esso, prende nome da Era ed è docile e delicato, ma molto inferiore ad esso per forza e per velocità. Il suo colore per natura è nero, ma si rischiarava e si illumina sempre quando è colpito dalla luce del sole; quando invece rimane in ombra durante il suo percorso circolare, muta tipo di colore”.

⁵⁷ “Il terzo cavallo è sacro a Posidone, ed è più lento del secondo. I poeti nei loro miti dicono che il suo simulacro sia presso gli uomini, mi sembra, quello che chiamano Pegaso, e dicono che a Corinto abbia fatto sgorgare una sorgente fendendo il suolo con lo zoccolo”. Si noti già qui un cenno all’assimilazione del mito greco e di quello persiano da parte di Dione: ne vedremo altri nel prosieguito.

⁵⁸ §§ 46-47: “Il quarto cavallo è il più strano di tutti da immaginare: solido e immobile, per nulla affatto alato, e prende nome da Estia. Tuttavia, non si allontanano dall’immagine, bensì dicono che anche questo cavallo sia stato aggiogato al carro, e però rimanga presso terra, mordendo un morso d’acciaio. E dappertutto si mantiene compatto in sé nelle sue parti, e i due cavalli ad esso più vicini, similmente, inclinano verso di esso, ricadendogli sopra senz’arte e indotti da una spinta. Il cavallo più esterno, invece, si muove sempre attorno a quello che sta fermo come una meta nell’ippodromo”. Il nome di Estia, secondo l’etimologia usata dagli allegoristi stoici, deriva da ἔστην, aor. III di ἵστημι, e rappresenta la terra in quanto starebbe ferma. I due cavalli che ricadono su quello di Estia sono l’acqua e l’aria che ricadono sulla terra formando i mari e l’atmosfera aderenti ad essa, mentre, più all’esterno, l’etere con i corpi celesti gira attorno alla terra.

platoniche⁵⁹ aggiunge altri elementi, preponderanti, di carattere stoico, come quello dei cataclismi periodici del mondo, conflagrazioni o diluvi, parziali, e in particolare la conflagrazione cosmica o ἐκπύρωσις⁶⁰, che fa collassare tutto in Zeus-etere, il quale poi riprende una nuova creazione. Non a caso, il passo dioneo è stato incluso da von Arnim nella sua raccolta come SVF, II, 569 e 602, e in effetti i paralleli con lo stoicismo si estendono fino a particolari minimi, come il dettaglio della cera nel § 51 o i riferimenti alle εὐπάθειαι stoiche⁶¹. Nel § 48, proprio all'interno del discorso dei cataclismi

⁵⁹ In parte le abbiamo già citate; ne aggiungo ancora alcune tra le più evidenti: l'immobilità del cavallo di Estia (quello inferiore tra gli elementi, rappresentante la terra) nel § 46 richiama *Phaedr.*, 247E, dove Estia è la sola che resta nella casa degli dei e non segue il carro di Zeus. In Dione, il cavallo di Estia morde il freno come quello dell'ἐπιθυμία (la parte inferiore dell'anima) in *Phaedr.*, 254D; la riconduzione di questo cavallo all'obbedienza quando è agitato, in Dione (§ 50) richiama *Phaedr.*, 254DE, dove l'auriga raffrena il cavallo dell'ἐπιθυμία. Nel § 56 Dione parla dell'ἔρωσ come del fattore che spinge Zeus, l'anima universale, a ricreare il cosmo dopo la conflagrazione, e impiega anche il verbo ποθέω per indicare la nostalgia del dio verso la configurazione originaria: sia ἔρωσ sia πόθος indicano la nostalgia dell'anima umana per la Bellezza contemplata un tempo in *Phaedr.*, 250CD, 251E, 253E. In Dione, il cavallo di Zeus, il fuoco dell'ἐκπύρωσις e il nuovo cosmo sono tutti descritti con l'aggettivo λαμπρός, esattamente come la Bellezza in *Phaedr.*, 250BD. Similmente, Dione usa l'espressione ἡ καθαρά αὐγή per indicare lo splendore del cavallo di Zeus e dell'anima universale (§§ 43 e 55); è la stessa espressione che Platone applica alla rivelazione della Bellezza in *Phaedr.*, 250BC. Perfino la conclusione, in cui Dione dice di aver fatto del suo meglio, per quanto gli è stato possibile, scusandosi della sua limitatezza e ricordando che sono stati i boristeniti a invitarlo (§ 61), richiama da vicino la conclusione del discorso di Socrate nel *Fedro*, che dice di aver fatto del suo meglio per quanto possibile, scusandosi poi dei suoi limiti e attribuendo a Lisia l'origine del suo discorso (*Phaedr.*, 257AB). In base a questi e altri paralleli, credo che abbia ragione la Gangloff di affermare che nel mito dei magi, qui, "la cosmologie stoïcienne, mise en images, est-elle implicitement assimilée à la vision de la Beauté chez Platon" (*Dion Chrysostome et les mythes*, p. 361).

⁶⁰ Cfr. P.W. VAN DER HORST, *The Elements Will Be Dissolved by Fire: The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity*, in *Id.*, *Hellenism, Judaism, Christianity: Essays on Their Interaction*, Kampen 1994, pp. 227-251; per la visione vetero-stoica: J. MANSFELD, *Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought*, in *Studies in Hellenistic Religion*, Leiden 1979, pp. 129-188; K. ALGRA, *Zeno of Citium and Stoic Cosmology: Some Notes and Two Case Studies*, in *The Philosophy of Zeno*, pp. 155-184. Cfr. anche A.A. LONG - D.L. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, I, Cambridge 1987, pp. 274-280, con relativo commento.

⁶¹ L'immagine della cera usata da Dione per illustrare la risoluzione degli elementi in uno solo era usata, con ogni probabilità, dagli stoici stessi, come suggerisce l'analoga immagine impiegata da Plutarco in contesto polemico in *De comm. not.*, 1075C; cfr. M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, p. 47. Quando poi nel § 60 Dione precisa che Zeus, al vedere il cosmo appena creato, non provò piacere (ἦσθη μὲν οὐδαμῶς), che è un πάθος ignobile, ma gioia e diletto (ἐχάρη δὲ καὶ ἐτέρφθη), si rifa – come giustamente nota GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les mythes*, p. 358 – alla dottrina delle εὐπάθειαι stoiche, una delle quali è la χαρά, di cui la τέρψις è una specie. La χαρά, in quanto εὐλόγος ἔπαρξις, è opposta alla ἡδονή, ἄλογος ἔπαρξις (cfr. SVF, III, 431; 432; 434).

periodici, si ha un interessante esempio di assimilazione tra mito greco e mito “persiano”: la storia di Fetonte sarebbe la versione greca dell’emissione di un soffio igneo da parte del primo cavallo-elemento, quello di Zeus-etero infuocato⁶². Parimenti, nel § 49 è un altro mito greco ad essere assimilato a quello persiano quale espressione mitologica della realtà fisico-cosmologica non più, questa volta, della conflagrazione, ma dell’alluvione⁶³.

Diversa dai cataclismi ciclici e parziali, che fanno parte dell’ordinamento interno del cosmo e sono stabiliti dal dio che lo guida⁶⁴, è la distru-

⁶² “Per lo più, dunque, essi vanno avanti in pace e in amicizia, senza essere danneggiati gli uni dagli altri; tuttavia, a un certo momento, dopo lunghissimo tempo e dopo molti cicli, un forte soffio del primo cavallo-elemento, come irascibile, cade dall’alto e scalda gli altri, e l’ultimo è ancora più forte, e incendia tutt’attorno la sua criniera, della quale si compiaceva sommamente, e l’intero cosmo. È questo cammino che dicono che i greci, memori, abbiano un tempo attribuito a Fetonte, non potendo biasimare il modo di guidare di Zeus, e non volendo criticare i percorsi del sole. Perciò dicono che un auriga più giovane, un figlio mortale del Sole, desiderando un divertimento che si rivelò odioso e sciagurato per tutti i mortali, chiese a suo padre di poter stare in piedi a guidare il cocchio, ma, procedendo in modo disordinato, bruciò tutti gli animali e tutte le piante, e alla fine morì egli stesso, colpito da un fuoco ancora più intenso”, ossia la folgore di Zeus. Anche nel *Compendium* di Anneo Cornuto si trova l’allegoria della conflagrazione cosmica, al cap. 17, che si trova commentato in I. RAMELLI, *Cornuto, Compendio, ad loc.* Cfr. anche Apollodoro di Atene (F95), per l’allegoria di Fetonte; i testi allegorici di Apollodoro sono in EAD., *Allegoristi*, e, per una presentazione critica di Apollodoro come allegorista, EAD., *Allegoria*, cap. III.

⁶³ “E di nuovo, quando, dopo molti anni, il puledro sacro alle Ninfe e a Posidone si impenna, combattivo e turbato contrariamente al suo solito, con molto sudore sommerge questo stesso, in quanto è suo compagno di giogo: attua il tipo di distruzione opposto a quello precedente, tramite violenti rovesci di ingenti quantità d’acqua. E i greci narrano di una sola inondazione del genere, poiché sono giovani e hanno poca memoria: dicono che Deucalione, che era un re a quel tempo, venne loro in soccorso prima della completa distruzione”. Quello della giovinezza e della corta memoria dei greci è un particolare che ricorda da vicino Platone nel *Timeo*.

⁶⁴ § 50: “Queste catastrofi [sc. conflagrazioni e diluvi periodici], che accadono di rado, agli uomini sembra che abbiano luogo per la loro rovina, non in base a un criterio razionale, e che non partecipino dell’ordinamento universale, ma sfugge loro che esse avvengono giustamente e secondo la decisione di Colui che conserva e governa l’universo. È infatti come quando un auriga di un carro frena uno dei cavalli tirando la briglia, oppure toccandolo con il pungolo: e quello balza e si agita, disponendosi all’istante al dovere. Dicono dunque che questo sia un ordinamento forte e saldo dell’universo, il quale non viene distrutto per intero”. RUSSELL, *Greek Declamation*, pp. 232-233, osserva la differenza tra distruzioni parziali e conflagrazione cosmica, come pure GANGLOFF, *Dion Chrysostome et les mythes*, pp. 356-357, la quale ricorda che anche Seneca (*Cons. ad Marc.*, 26, 6) associa inondazioni e incendi parziali e conflagrazioni cosmiche senza problematizzarne il rapporto. Secondo A.A. LONG, *The Stoics on World Conflagration and Everlasting Recurrence*, in *Recovering the Stoics. Third Spindel Conference, Memphis, October 18-20 1984*, Memphis 1985, pp. 13-38, *praesertim* p. 16, i cataclismi parziali sarebbero stati indizi empirici che avrebbero convinto gli stoici dell’impossibilità di una durata perpetua del mondo presente e li avrebbero indotti a postulare la teoria della conflagrazione universale.

zione completa, descritta nei §§ 51-54, del cosmo e il suo riassorbimento nell'unico principio che il mito indica come Zeus e che secondo lo stoicismo è il principio immanente e onnipervasivo del πνεῦμα-λόγος:

Poi ne viene un altro, caratterizzato dalla trasformazione dei quattro cavalli-elementi, che si tramutano gli uni negli altri e cambiano forma, fino a che tutti, sopraffatti dal più forte, non si siano ridotti a un'unica natura. Tuttavia, [i magi] osano assimilare anche questo movimento alla conduzione e alla guida del carro, andando a rendere l'immagine ancora più strana: sarebbe come se un prestigiatore plasmasse dei cavalli di cera e poi, togliendo da ciascuno determinate parti e lasciandoli per bene, aggiungesse tali parti ora all'uno e ora all'altro, e alla fine, dopo averli ridotti tutti e quattro a uno solo, riuscisse a produrre un'unica forma a partire dalla totalità della materia. Ora, però, un simile processo non è come nel caso di creature inanimate, che l'artigiano ha fabbricato dall'esterno, trasformando la materia: ciò che accade è opera di quegli elementi stessi, che combattono per la vittoria come in una grande e vera competizione. E la vittoria e la corona spettano di necessità alla velocità, al vigore e, insomma, al valore complessivo del primo e del più forte, che, come abbiamo detto all'inizio del discorso, è il cavallo scelto da Zeus. Questo, infatti, essendo il più valoroso di tutti e igneo per natura, consuma rapidamente gli altri, come se fossero veramente di cera, in non molto tempo, quantunque a noi sembri un tempo infinito, se calcolato in rapporto alla nostra misura, e, riassorbendo in se stesso l'intera sostanza di tutti, appare molto più forte e più splendente di prima, per opera di nessun altro tra i mortali o gli immortali, ma divenuto esso stesso, da sé, vittorioso nella gara più grande. Ergendosi in piedi altero e orgoglioso, compiaciuto della vittoria, occupa allora il massimo spazio e ha bisogno della regione più grande, a motivo della sua forza e del suo impeto. Ebbene, una volta giunti a questo punto nel discorso, si trovano a disagio nel designare la natura vera e propria di quel vivente. Esso infatti sarebbe ormai, semplicemente, l'anima dell'auriga e signore, o, meglio ancora, la sua parte intelligente e direttiva [sc. il νοῦς e ἡγεμονικόν].

Nei §§ 55-57 è descritto il nuovo processo ordinatore messo in atto dal principio primo una volta che ha sussunto in sé l'intero cosmo: dall'etere tornano a derivare gli altri elementi, in primo luogo l'aria, e, dal loro conubio, miticamente rappresentato come quello di Zeus e di Era e già allegorizzato da Crisippo⁶⁵, tutto il resto. I termini in cui Dione descrive questo processo dovuto al νοῦς - ἡγεμονικόν - πνεῦμα creativo sono infatti del tutto stoici⁶⁶. E stoica è anche l'evidente concezione organicistica che permea la descrizione dionea. Già alla fine del § 55 troviamo l'idea che il cosmo da nuovo, dunque "da giovane", sia migliore ("tanto migliore e

⁶⁵ Cfr. il mio *Allegoria*, cap. II.

⁶⁶ "Dunque, l'intelletto, lasciato solo, dopo avere riempito di sé uno spazio smisurato, in quanto si riversa e si estende ovunque in eguale misura, senza che rimanga nulla di denso in esso, bensì con il sopravvento completo della rarefazione, quando diviene bello in sommo grado, per avere assunto la natura purissima di luce non commista, prende subito a deside-

splendido in quanto più nuovo”), e nei §§ 58-60 è tanto più evidente la sua assimilazione, tipicamente stoica, a un organismo vivente, e tanto più eccellente in quanto prodotto perfetto del Dio perfetto⁶⁷.

La dottrina della conflagrazione cosmica totale e della rigenerazione dell’universo si ripresenta in Dione, in forma molto evidente e in termini tipicamente stoici, anche in *Or.* 40, 37⁶⁸, dove inoltre l’accenno alla con-

raire il tipo di vita che aveva da principio. Avendo, dunque, concepito amore per quell’ordinamento e principio e concordia ..., si slancia a generare e a ordinare tutte le cose e a fabbricare da capo il cosmo presente, tanto migliore e splendido in quanto più nuovo. Rifulgendo interamente di uno splendore non confuso né impuro – come quando, durante un temporale, tante volte trapela attraverso le nubi sospinte con violenza –, bensì puro e non commisto a nulla di tenebroso, muta facilmente alla velocità del pensiero. Ricordandosi di Afrodite e della generazione, si addolcisce e si rilassa, e, smorzando di molto la sua luce, si trasforma in aria infuocata, di un fuoco mite. Allora si unisce a Era e condivide con essa le più perfette nozze, e, riposandosi, rilascia il principio generativo dell’universo. Negli ineflabili misteri, i figli dei sapienti inneggiano a questo felice connubio di Era e di Zeus. Ora, inumidita l’intera sostanza, unico fluido generatore dell’universo tutto, in questo si diffonde esso stesso, come il *pneuma* plasmatore e produttore insito nel principio generativo: allora, in effetti, somiglia in massimo grado alla costituzione degli esseri viventi, in quanto non sarebbe fuori luogo affermare che sia costituito da un’anima e da un corpo, e quindi plasma e forma agevolmente i rimanenti esseri, riversandosi attorno la sostanza liscia e soffice”.

⁶⁷ “Dopo averlo lavorato e rifinito, mostra daccapo il cosmo com’è ora, di ottimo aspetto, immensamente bello, molto più splendido di come lo si può vedere ora. Infatti, anche tutte le altre opere degli artigiani, quando sono nuove, appena lavorate, appena uscite dalle mani del produttore, sono migliori e più lustre. Anche nell’ambito delle piante, quelle più giovani sono più rigogliose delle vecchie, e sono in tutto simili ai germogli. E gli animali sono davvero carini da cuccioli, un vero spettacolo, non solo i più belli tra loro – puledrini, vitellini, cagnolini –, ma perfino i piccoli degli animali più feroci! Anche la natura umana è allora tenera e verde, simile all’erba di Demetra non ancora cresciuta, mentre una volta giunta all’età giusta, nel fiore della giovinezza, risulta un virgulto migliore e più insigne di qualsiasi vegetale cresciuto senz’arte. E il cielo e il cosmo intero, non appena fu compiuto, ordinato e adornato dall’arte più sapiente e migliore, appena licenziato dalle mani del demiurgo, risulta subito splendido e limpido, fulgido in tutte le sue parti, ma mai immaturo e debole della debolezza tipica della natura umana e mortale, bensì giovane e al culmine delle sue forze sin dal principio. Ebbene, quando il suo demiurgo e Padre lo vide, non provò affatto piacere, poiché questa è un’affezione meschina che si verifica in persone meschine, bensì gioì e si rallegrò notevolmente ... E l’aspetto che allora aveva il mondo, intendo dire la grazia, la bellezza di esso, che è sempre incredibilmente bello, nessuno tra gli uomini, né contemporanei né posteri, potrebbe concepirlo ed esprimerla degnamente, se non le Muse e Apollo, nell’armonia purissima e somma”. Anche la polemica contro il piacere sembra riecheggiare quella stoica contro l’epicureismo.

⁶⁸ “Quello che i sapienti chiamano la preminenza dell’etere – quell’etere in cui risiede il principio regale e superiore dell’attività dell’anima, e che molti non esitano a designare come un fuoco –, che si attua dolcemente e in maniera regolare in certi momenti prestabiliti, sembra realizzarsi in un’amicizia e un’armonia perfette. In altri casi, la brama e i conflitti, in quanto trasgrediscono le leggi, fanno gravare molto pesantemente la minaccia di una distruzione a cui l’universo non sarà mai esposto, poiché vi regnano una pace e una giustizia perfetta, e, in tutte le sue varie parti, tutto si sottomette e si piega a una legge intelligente, cede ad essa e ad essa obbedisce”. Cfr. qui, *infra*, le note al testo, *ad loc.*

flagrazione universale si situa in un contesto di esaltazione dell'ordine e dell'armonia vigenti nel cosmo che appare debitore dello stoicismo a sua volta, e richiama da vicino, ad esempio, il discorso dello stoico Balbo nel *De natura deorum* di Cicerone, contenente, com'è noto, anche un breve trattato di allegoresi teologica stoica⁶⁹.

Tuttavia, Dione non dice qui di stare esponendo la fisica stoica e nemmeno l'interpretazione stoica di un mito greco, bensì un mito zoroastriano, e in particolare un mito interpretato dai magi persiani in maniera da conferire ad esso un significato fisico-cosmologico. Ora, un importante punto di contatto con la tradizione allegorica stoica, un altro dei tanti che in questo discorso Dione manifesta, risiede precisamente nell'attenzione che nella prima età imperiale gli allegoristi stoici dimostrano per l'interpretazione di miti anellenici, anche nell'aspettativa di una conferma rispetto all'esegesi dei miti greci: il presupposto è chiaramente la teoria di una comune ispirazione razionale, di una conformità dei contenuti filosofici velati di immagini allegoriche che il filosofo deve decodificare. Basti pensare all'interesse per i miti stranieri e la loro esegesi dimostrato da Cornuto, e soprattutto da Cheremone di Alessandria per i miti – e i riti – egizi⁷⁰, che egli interpreta in senso allegorico cercando anche di assimilarne personaggi ed eventi con quelli greci⁷¹. Egli, infatti, considerava gli dei della mitologia egizia corrispondenti a quelli della greca, come espressione di realtà fisiche, conformemente all'immanentismo stoico, nella cornice di un necessitarismo improntato al principio del Fato. Per questo egli applicava l'esegesi allegorica alle divinità egizie, ai loro nomi e attributi, avvalendosi anche del supporto del metodo etimologico, come facevano gli allegoristi stoici: la teologia teriomorfica egizia, letta attraverso l'allegoresi, ha valore di vera filosofia, e così pure i riti religiosi egizi: le processioni sacre locali, ad esempio, sono da lui allegorizzate in senso cosmologico. Anche Plutarco non era estraneo all'allegoresi dei miti⁷², compresi quelli non greci, quali quelli egizi – si pensi al *De Iside et Osiride* – e anche, precisamente, quelli persiani: egli armonizza le dottrine zoroastriane alla metafisica platonica, richiamando i due principi primi del Bene-Luce e del Male (richiamati anche da Diogene Laerzio, proem. 8) e interpreta il mito di una battaglia ricorrente tra questi due principi fino alla vittoria definitiva del Bene (369E-370D).

⁶⁹ Cfr. RAMELLI, *Allegoria*, cap. V, 1, pp. 232-259; EAD., *Allegoristi*, sezione dedicata a Cicerone.

⁷⁰ Cfr. il mio *Allegoria*, capp. VII e IX, per Cornuto e Cheremone; EAD., *Cornuto. Compendio*, commento al cap. 17.

⁷¹ Cheremone, precettore di Nerone, a Roma forse conobbe anche l'allegorista Cornuto.

⁷² Cfr. il mio *Allegoria*, cap. VII.

In questo quadro credo possa utilmente situarsi la strategia usata in questo discorso da Dione, il quale, come contenuto degli inni dei magi seguaci di Zoroastro-Zarathustra e interpreti del mito persiano, presenta in effetti la cosmologia stoica e in una forma allegorica applicata alla fisica che era assolutamente tipica dello stoicismo. È difficile stabilire se e in quale misura siano presenti reminiscenze veramente zoroastriane nel mito qui attribuito ai magi e a Zoroastro⁷³, le cui dottrine nel III sec. d.C. saranno ampiamente diffuse nell'Asia Minore⁷⁴. Dione non precisa le sue fonti, né cita nomi iranici, e ad alimentare qualche sospetto sulla sua documentazione contribuisce il fatto che sulla religione iranica avevano scritto autori platonici e peripatetici, a cui attingevano fonti più vicine a Dione nel tempo, come Plinio il Vecchio e, poi, il Laerzio⁷⁵; secondo Franz Cumont⁷⁶ i magi erano già i rappresentanti di un sincretismo iranico-caldaico-greco. A suo avviso, infatti, Dione avrebbe effettivamente riferito i contenuti degli inni cantati dai magi durante le loro cerimonie segrete, e la presenza di dottrine stoiche⁷⁷ in essi andrebbe spiegata con l'effettivo assorbimento di questi elementi filosofici da parte dei "magi ellenizzati". Cosicché lo studioso considerava gli inni dei magi cui qui Dione fa riferimento come una fonte importante delle concezioni cosmologico-religiose iraniche; gli scritti iranici in nostro possesso, tuttavia, non attestano una concezione ciclica del tempo cosmico, che appare invece chiara nella presente orazione e ricca di connotazioni stoiche e alcuni echi platonici. Gli studiosi oggi sono in genere più scettici di Cumont nell'ammettere una dipendenza di Dione da fonti irani-

⁷³ Cfr. in questo senso l'ampia documentazione di A. DE JONG, *Dions Magierhymnen: zoroastrisches Mythos oder griechische Phantasie?*, in *Dion von Prusa: Menschliche Gemeinschaft und göttliche Ordnung*, pp. 156-178.

⁷⁴ M. BOYCE - F. GRENET, *A History of Zoroastrianism*, III, *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden 1991, pp. 197-308.

⁷⁵ PLINIO, *NH*, XXX, 3-4; DIOGENE LAERZIO, I, 6-9.

⁷⁶ Cfr. specialmente F. CUMONT, *La fin du monde selon les Mages occidentaux*, «Revue de l'Histoire des Religions», 103 (1931), pp. 29-96; J. BIDEZ - F. CUMONT, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris 1938.

⁷⁷ Non solo Platone e gli stoici, ma anche Protagora è presente nel mito attribuito ai magi nel *Boristenitico*, come ha mostrato A. BILLAULT, *Dion Chrysostome, Protagoras et Platon dans le discours XXXVI, Borysthenique*, «Revue des études anciennes», 107 (2005), pp. 727-744, secondo cui Dione, pur non citandone il nome, allude alle sue teorie: secondo Filostrato, infatti, Protagora sarebbe stato istruito nelle dottrine dei magi: in tal modo, nella biografia dedicata al sofista nelle sue *Vite dei Sofisti*, Filostrato istituisce un'ennesima connessione tra la filosofia greca e l'antica sapienza orientale. Inoltre, i riferimenti stessi a Platone in questo discorso sono spesso ispirati precisamente al *Protagora*, di cui, secondo Billault, Dione tende a voler essere imitatore, cosicché lo studioso ritiene che l'Abderita da lui elogiato nell'*Or.* 54, 2 sia precisamente Protagora – anche se vanno tenute presenti le critiche di Dione rivolte ai "sofisti".

che⁷⁸: Richard Gordon, in effetti, si oppose alla tesi di Cumont sostenendo che il resoconto di Dione non contiene nulla di autenticamente iranico ma, piuttosto, un'elaborazione stoica fondata sul *Fedro* e sul *Timeo* di Platone⁷⁹. Meno drastico appare Roger Beck, il quale non si sente di affermare con sicurezza che il testo dioneo non abbia alcuna connessione con testi o idee autenticamente iraniche⁸⁰. De Jong – con cui sostanzialmente concorda anche B. Rochette⁸¹ – considera “fortemente inverosimile” che Dione abbia attinto a fonti persiane⁸²; egli poteva essere venuto a conoscenza delle dottrine dei magi sia, ovviamente e più facilmente, dalle fonti greco-romane disponibili, sia anche, comunque, da fonti zoroastriane: accanto a quelle orali, quelle scritte a noi note che esistevano al tempo di Dione erano l'*Avesta* e vari testi mediopersiani. È importante anche richiamare che i magi sono strettamente connessi al culto mithraico, che anch'esso presenta aspetti di forte affinità con lo stoicismo, sia nella concezione propria del culto di Mithra sia nella concezione ciclica dell'eterno ritorno⁸³.

Forse uno spunto iranico nel mito dioneo potrebbe essere, credo, la presentazione degli elementi-dei come una quadriga di cavalli, immagine che in effetti negli *Yasht* appare come simbolo dell'ordine cosmico; il carro del Sole ha un ruolo importante nell'iconografia cosmologica di Mithra, anche se i cavalli di Mithra non sono propriamente dei e gli elementi nella cosmologia iranica sembrano essere sette più che quattro⁸⁴. I persiani erano con-

⁷⁸ Così DE JONG, *Dions Magierhymnen*, p. 176, che ritiene fortemente improbabile che Dione abbia attinto a fonti persiane. Cfr. anche M. WAEGMAN, *Les hymnes de Dion*, in C. BONNET - A. MOTTE (éds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique: actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont: Rome, Academia Belgica, 25-27.IX.1997*, Bruxelles-Rome 1999, pp. 307-320.

⁷⁹ Cfr. R.L. GORDON, *Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism*, in J.R. HINNELS (ed.), *Mithraic Studies*, Manchester 1975, pp. 215-247.

⁸⁰ R. BECK, *Thus Spoke not Zarathustra: Zoroastrian Pseudepigrapha of the Graeco-Roman World*, in M. BOYCE - F. GRENET, *A History of Zoroastrianism*, III, *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden 1991, pp. 491-565: 539-548.

⁸¹ Nella sua recensione del citato volume di NESSELRATH-BAEBLER-FORSCHNER-DE JONG, *Dion von Prusa*, «Latomus», 64 (2005), 3, pp. 844-846, p. 846.

⁸² DE JONG, *Dions Magierhymnen*, p. 176.

⁸³ Attestano il legame tra magi e mithraismo STRABONE, XV, 3, 13; PLUTARCO, *De Is.*, 369E; cfr. R. TURCAN, *Mithra et le mithraïsme*, Paris 2000, pp. 27-28; per gli elementi comuni tra mithraismo e stoicismo cfr. *ibi*, p. 99.

⁸⁴ Ai magi, comunque, nella tradizione greca era attribuito il culto degli elementi: Erodoto (I, 131) ricorda quello al sole, alla luna, alla terra, al fuoco e all'acqua; Strabone (XV, 3) menziona quello del sole, della luna, del fuoco, della terra, dell'acqua e dei venti. Cfr. anche il proemio del Laerzio, 6. La connessione con il culto iranico dei cavalli è indicata ad esempio da Senofonte (*Cyr.*, VIII, 3, 12). Cfr. TURCAN, *Mithra*, p. 21; per il carro del sole, *ibi*, pp. 95-98 e 111. Per i cavalli nei miti e nell'arte cfr. C. JOHNS, *Horses. History, Myth, Art*, Cambridge (MA) 2007.

siderati provetti cavalieri; la cavalleria era la parte più importante del loro esercito, e nell'*Or.* 32, 43 Dione stesso ricorda la loro eccellenza come cavalieri e la loro fama per questo: non sorprende che l'elemento equino possa costituire il "di più" iranico aggiunto alla cosmologia stoica⁸⁵. La definizione stessa dei magi da parte di Dione come coloro che sanno rendere culto alla divinità, ἐπισταμένους θεραπεύειν τὸ δαμόνιον, è la parafrasi dell'espressione dell'*Alcibiade I* platonico secondo cui la magia è una θεῶν θεραπεία (122A), una forma di culto reso agli dei. E uno di loro, Gobria, interviene a esporre un mito già nell'*Assioco* attribuito a Platone (371A). Essi però, nella presentazione di Dione, sono anche coloro che, depositari di una antica sapienza, sanno interpretare miti e riti del loro popolo, al pari dei filosofi allegoristi greci. Dunque, in base ai principi dell'allegoresi, Dione mostra che anche i presunti miti dei magi hanno contenuti veritativi, perfettamente coincidenti con le dottrine stoiche. Questo potrebbe costituire una conferma delle dottrine stoiche⁸⁶, oppure un apprezzamento particolare per quelle dei magi.

Soffermiamoci un momento anche sulla breve, ma io credo illuminante, sezione biografica su Zoroastro che Dione riporta nei §§ 40-41⁸⁷, similmente a uno scolio all'*Alcibiade I* di Platone (121E), ricordando che già Aristotele, il quale aveva dedicato ai magi un'opera apposita e una parte del suo scritto *Sulla filosofia* secondo il Laerzio (proem. 1 e 8), aveva considerato Zoroastro come uno dei primi filosofi che avevano concepito l'idea del Bene come principio supremo generatore (*Met.*, XIV, 1091B). Nella sezione dionea sono stati rilevati alcuni punti di convergenza con le fonti zoroastriane autentiche⁸⁸: ad esempio, anche nel *Denkard* troviamo le età

⁸⁵ Proprio la fama dei persiani come abili cavalieri e appassionati di cavalli, d'altronde, potrebbe forse far sospettare che Dione abbia "iranizzato" la sua esposizione semplicemente aggiungendo alla cosmologia stoica questa nota "ippica" (cfr. JOHN, *Horses: History, Myth, Art*).

⁸⁶ Per l'interpretazione dell'uso dell'allegoria da parte degli stoici a scopo di conferma delle loro dottrine filosofiche oppure a scopo di valorizzazione e salvaguardia del patrimonio tradizionale mitologico, poetico e rituale, cfr. la mia discussione, con documentazione, in *Allegoria*, cap. IX.

⁸⁷ "I persiani dicono che Zoroastro, per un forte amore della sapienza [ἔρως σοφίας] e della giustizia, si isolò dagli altri e si ritirò a vivere per conto suo su un monte. Successivamente, questo monte fu investito da abbondante fuoco proveniente dall'alto e subito arse. Il re, dunque, insieme con i notabili dei persiani, si avvicinò, volendo pregare la divinità. E Zoroastro uscì dal fuoco senza aver subito alcun danno, e apparve loro esortandoli benignamente a stare di buon animo e a farsi coraggio, e a offrire alcuni sacrifici, una volta giunto nel luogo del dio. Dopo di che, Zoroastro non stette in compagnia di tutti, bensì di coloro che per natura erano meglio dotati per raggiungere la verità ed erano in grado di comprendere Dio: coloro che i persiani chiamavano magi" (§§ 40-41).

⁸⁸ Li pone in luce DE JONG, *Dions Magierhymnen*, pp. 166-168. Per la recezione di Zoroastro nella letteratura greca e latina cfr. A.V.W. JACKSON, *Zoroaster: The Prophet of*

di sette anni e di trenta come dirimenti nella vita di Zarathustra, così come in Dione; inoltre, anche nel *Denkard* (VII, 3, 8-10) leggiamo che Zoroastro rimase illeso dal fuoco, così come accade nell'episodio riportato da Dione. Tuttavia, sembrano più consistenti i paralleli con le fonti greco-latine relative a questo personaggio, quali Ammiano Marcellino (XXIII, 6, 33) a proposito del soggiorno di Zoroastro in un bosco, e Plinio (*NH*, XI, 242) a proposito del ritiro di Zoroastro a vita solitaria; i riscontri maggiori con Dione, comunque, sono stati rinvenuti nelle fonti cristiane. Zoroastro è caratterizzato da Dione come una figura proto-pitagorica votata alla fuga dal mondo e a una vita solitaria alla ricerca della sapienza. Esattamente questi stessi aspetti mi sembrano presenti nel ritratto del filosofo, quale è impersonato da Pitagora⁸⁹, che, secondo Diogene Laerzio, per primo coniò il nome di filosofia⁹⁰. Il Laerzio è, infatti, deciso ad ascrivere ai greci l'invenzione della filosofia, un'asserzione ben nota che egli pone all'inizio del proemio stesso della sua opera e a cui conferisce grande enfasi, criticando coloro che attribuiscono ad altri popoli, quali i persiani appunto, o gli egizi, questo importante ritrovato dei greci⁹¹. Subito in I, 1 egli infatti esordisce: "Alcuni sostengono che l'impresa della filosofia abbia avuto origine dai barbari: a farla nascere sarebbero stati presso i persiani i magi, presso i babilonesi o gli assiri i caldei, presso gli indiani i gimnosofisti, presso i celti e i galli i cosiddetti druidi e semnotei", e in I, 3 ribatte: "Ma costoro non si accorgono di attribuire ai barbari le cospicue creazioni dei greci [τὰ τῶν Ἑλλήνων κατορθώματα], da cui ebbe origine non solo la filosofia,

Ancient Iran, New York 1965²; J. ROSE, *The Image of Zoroaster: The Persian Mage through European Eyes*, New York 2000, pp. 38-56; G. GNOLI, *Zoroaster in History*, New York 2000.

⁸⁹ Per la tradizione biografica su Pitagora asceta e iniziatore della filosofia e l'immagine di Pitagora in età neoplatonica cfr. anche F. ROMANO, *Giamblico. Summa Pitagorica: Vita di Pitagora, Esortazione alla filosofia, Scienza matematica comune, Introduzione all'Aritmetica di Nicomaco, Teologia dell'aritmetica*, Milano 2006, con recensione mia in pubblicazione su «Quaestio. Annali di Storia della Metafisica», 7 (2007). L'assimilazione della figura di Zoroastro a quella di Pitagora è studiata da P. KINGSLEY, *The Greek Origin of the Sixth-Century Dating of Zoroaster*, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 53 (1990), pp. 245-265.

⁹⁰ "Il primo che coniò il termine 'filosofia' e chiamò se stesso 'filosofo' fu Pitagora ... Nessuno, infatti, è sapiente [σοφός] tranne Dio: troppo facilmente, infatti, si dava il nome di 'sapienza' e si chiamava 'sapiente' chi la professava, ossia colui che avesse raggiunto la perfezione nel profondo dell'anima, mentre 'filosofo' [φιλόσοφος] è colui che aspira alla sapienza" (I, 12). Il Laerzio tratta poi estesamente di Pitagora all'inizio del libro VIII (cfr. C. RIEDWEG, *Pitagora*, Milano 2007, pp. 156-164).

⁹¹ Cfr. il mio saggio *Diogene Laerzio storico del pensiero antico tra biografia e dossografia, "successioni di filosofi" e scuole filosofiche*, in G. REALE - G. GIRGENTI - I. RAMELLI (a cura di), *Diogene Laerzio, Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2005, pp. XXXIII-CXXXVIII, e il mio commento al testo laerziano *ad loc.*, *ibi*, pp. 1307-1309.

ma anche il genere umano”. Inoltre il Laerzio, sempre nella sezione iniziale delle sue biografie dei filosofi, include Zoroastro tra i sapienti non greci, e precisamente come il primo dei magi (I, 2), fornendo anche un resoconto delle dottrine dei magi in I, 6-8, con osservazioni sul loro pensiero teologico e cosmologico che in parte ricordano quelle di Dione (anche Anacarsi lo Scita, ricordato dal Laerzio tra i Sapienti in I, 101-105⁹², è citato come tale con enfasi e interesse da Dione [*Or.* 32, 44] che, subito prima, aveva parlato dei persiani)⁹³. In questo modo, insomma, con tale assimilazione al modello del filosofo, la figura del persiano Zoroastro quale delineata da Dione verrebbe a porsi alle origini stesse della filosofia, e il discorso del nostro autore si inserirebbe così nel dibattito, vivo ai suoi tempi e molto sentito poi dal Laerzio, delle origini greche o barbare della filosofia. Questo contesto mi sembra particolarmente appropriato a un’orazione in cui il binomio culturale greco-barbaro, come ho cercato di porre in luce fin dall’inizio, appare fortemente accentuato.

Credo infatti che la curiosa strategia di Dione nell’ascrivere ai magi persiani la narrazione e l’interpretazione cosmologica di un mito che, di fatto, espone le concezioni fisiche stoiche quali erano anche evinte attraverso l’allegoresi, e nel presentare Zoroastro con i tratti attribuiti a Pitagora, che la tradizione poi confluita nel Laerzio vedeva come l’inventore del termine stesso di φιλοσοφία, non sia priva di connessioni alla disputa sulle origini elleniche o anelleniche della filosofia. Se De Jong, per spiegare la misteriosa attribuzione delle dottrine cosmologiche stoiche ai persiani da parte di Dione nel *Boristenitico*, parla generalmente dell’attrazione esercitata dalla Persia sulle filosofie imperiali, specialmente il platonismo⁹⁴, io credo che si possa prospettare lo sfondo culturale del dibattito sulle origini della filosofia che stava tornando ad acuirsi proprio in quel periodo.

⁹² Cfr. le mie note di commento *ad loc.* in *Diogene Laerzio, I Sette Sapienti. Vite e opinioni*, nell’edizione di B. Snell, con introduzione, traduzione, aggiornamento e bibliografia di I. Ramelli, Milano 2005.

⁹³ “Badate però che sul vostro conto costoro non vadano a riferire qualcosa di più vero di quello che dicono che lo scita Anacarsi abbia affermato a proposito dei greci: egli aveva fama di essere uno dei Sapienti, e si recò in Grecia per osservare, io credo, le usanze e le persone. Diceva dunque che, in ciascuna città dei greci, c’era un luogo apposito in cui essi usano comportarsi come pazzi durante il giorno, intendendo dire il ginnasio; infatti – spiegava –, dopo essere entrati ed essersi spogliati, si ungono con una lozione speciale, ed è questo che provoca in loro la pazzia. Immediatamente, infatti, alcuni corrono, altri si scagliano gli uni contro gli altri; alcuni tendono le braccia in avanti e non combattono contro anima viva, altri sferrano colpi. Poi, dopo aver fatto tutto questo, si grattano via la lozione di dosso e riacquistano il senno, ritornano a comportarsi amichevolmente tra loro e camminano guardando in basso, vergognandosi di quello che hanno fatto”. Cfr. la mia introduzione a questo discorso (*Agli Alessandrini*), con traduzione e note, in *Dione di Prusa: tutti i discorsi*.

⁹⁴ Cfr. DE JONG, *Dions Magierhymnen*, pp. 176-178.

Già almeno dal II-I secolo a.C. l'apologetica giudaico-ellenistica, come, poi, quella cristiana, propugnò le origini anelleniche della filosofia, e in particolare giudaiche, sostenendo che Mosè e le Scritture fossero molto più antichi dei filosofi greci, i quali avrebbero derivato il loro pensiero da quelle fonti. Le figure più significative in questo senso sono Aristobulo e Filone di Alessandria. Se il secondo, nella prima metà del I secolo d.C., è il massimo rappresentante del giudaismo alessandrino, ben noto poi ai padri cristiani⁹⁵, il primo, vissuto tra II e I secolo a.C., “riconosceva che i greci presero le mosse dalla filosofia ebraica [ἐκ τῆς παρ' Ἑβραίοις φιλοσοφίας ... ὠρμησθαι]” e osservava:

È manifesto che Platone ha seguito la nostra Legge [κατηκολούθησεν ὁ Πλάτων τῆ καθ' ἡμᾶς νομοθεσίᾳ], e parimenti che egli l'ha approfondita punto per punto fin nei dettagli. In effetti, prima di Demetrio Falereo, e ancor prima della dominazione di Alessandro e dei persiani, erano già stati tradotti da altri gli episodi relativi all'uscita dall'Egitto degli ebrei, nostri concittadini, e quelli relativi a tutte le loro straordinarie vicissitudini, alla presa di possesso della loro terra e alla loro opera di interpretazione della Legge nel suo insieme. Ecco dunque dimostrato che il suddetto filosofo prese più di un elemento dalla Scrittura. Del resto, egli era uomo di straordinaria cultura, non diversamente da Pitagora, il quale assunse molti concetti dalla nostra tradizione e li inserì nella propria dottrina (fr. 3)⁹⁶.

Nella cornice di questo stesso dibattito, anche alcuni autori egizi ellenizzati sostennero la priorità della cultura egizia su quella greca, e non solo, ma precipuamente la derivazione della filosofia greca da quella egizia: precisamente il già ricordato allegorista Cheremone di Alessandria, fiorito in età neroniana, nella sua *Storia dell'Egitto* sosteneva che la sapienza greca fosse nata in Egitto⁹⁷. Del resto, già alcuni ben noti spunti di Platone stesso presentavano l'Egitto come terra di antichissima e veneranda sapienza. Poco dopo Cheremone, tra il I secolo d.C. e il primo ventennio di quello successivo, Filone di Biblo, che non era allegorista ma anzi polemizzava con gli esegeti allegorici del mito, dimostra interesse per i miti fenici e prende posizione in favore dei fenici nel dibattito sulle origini della cultura: tra varie altre opere erudite, scrisse *Storie Fenicie*, dicendo di attingere a un certo Sanchouniathon, il quale a sua volta avrebbe attinto a Taauto, l'egizio Thoth, lo scopritore dell'alfabeto notoriamente citato anche da

⁹⁵ Cfr. D.T. RUNIA, *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen 1993, ed. it. a cura di R. RADICE, Milano 1999.

⁹⁶ Da Eusebio e da Clemente Alessandrino: cfr. R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, Milano 1995², pp. 196-197.

⁹⁷ Documentazione nel mio *Allegoria*, cap. VII, e tutti i testi nel mio *Allegoristi*, sezione dedicata a Cheremone.

Platone⁹⁸. Come Dione presenta i magi quali interpreti dei miti persiani, così anche Filone, suo contemporaneo, presenta gli ierofanti fenici come interpreti allegorici dei miti fenici: dopo avere riportato a lungo il mito originario, egli infatti aggiunge che Tabione, il primo ierofante tra i fenici, “interpretò allegoricamente tali vicende, e le combinò con fenomeni naturali e cosmici”, così come lo ἱερογραμματεὺς e stoico Cheremone aveva fatto pochi decenni prima con i miti egiziani. Soprattutto, Filone di Biblo preferisce dichiaratamente rifarsi a un presunto antico sapere fenicio piuttosto che a quello dei greci, che spesso avrebbero scritto “più per spirito di contesa che per amore della verità”. Secondo Filone, Sanchouniathon denunciava che i greci avrebbero ripreso le loro dottrine dai fenici, fraintendendole. È la medesima accusa che gli apologisti giudaici e cristiani rivolgevano ai greci, ovviamente rispetto alle dottrine mosaiche; che Filone fosse interessato a questo dibattito è dimostrato anche dalla sua opera *Sui Giudei*. È importante ribadire che Filone era un contemporaneo del nostro Dione, e attribuiva ai fenici una cosmologia mitologica allegorizzata inventata forse da lui – così come Dione ne attribuisce una ai magi persiani –, ma ai fini di propugnare apertamente la loro priorità sulla cultura greca. Sia Dione sia Filone, insomma, tra I e II secolo, sembrano scrivere alla luce di una discussione in corso.

Se l'allegorista neopitagorico e medioplatonico Numenio, nel II secolo d.C., farà di Platone un Mosè atticizzante⁹⁹, avvicinando la filosofia greca a quella giudaica, persiana, indiana ed egizia¹⁰⁰, interpretando allegoricamen-

⁹⁸ La maggior parte dei critici ritiene che Sanchouniathon sia una fonte fittizia, ma alcuni credono che almeno sul suo nome sia stata proiettata un'antica tradizione fenicia veramente esistente. Proprio all'inizio della sua opera, programmaticamente, Filone biasimava “gli autori più recenti, i quali forzatamente, in certo modo, e in maniera non veridica, riducono i miti relativi agli dei ad allegorie e a descrizioni di contenuto fisico”. A suo avviso, questi autori più recenti tra quanti scrissero di questioni sacre avrebbero inventato allegorie e miti, istituendo parentele fittizie tra i fenomeni cosmici. Sanchouniathon, invece, è da lui lodato perché si sarebbe applicato allo studio di tutti questi testi “dopo avere eliminato il mito allegorico arcaico” (cfr. RAMELLI, *Allegoristi*, sezione dedicata a Filone di Biblo, con testo, traduzione, ampio commento e documentazione cui rinvio per tutto quello che affermo qui su questo autore).

⁹⁹ “Che cos'è Platone, infatti, se non un Mosè che parla attico?” (EUSEBIO, *PE XI* 10, 14 = fr. 8 in *Numenius, Fragments*, éd. E. DES PLACES, Paris 1973); cfr. C. MAZZARELLI, *Bibliografia medioplatonica, III. Numenio di Apamea*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 74 (1982), pp. 126-159; M. FREDE, *Numenius*, in *ANRW*, II, 36, 2, Berlin-New York 1987, pp. 1034-1075.

¹⁰⁰ Fr. 1a des Places: “A proposito di questo punto, dopo averlo enunciato e contrassegnato con la testimonianza di Platone, sarà necessario risalire e metterlo in rapporto con gli insegnamenti di Pitagora; occorrerà anche chiamare in causa i popoli più famosi, ricordando le loro iniziazioni, le loro dottrine, le fondamenta gettate in pieno accordo con

te le Scritture¹⁰¹ e, a quanto sembra, identificando Mosè con il mitico Museo per meglio istituire questo raccordo¹⁰², sarà soprattutto l'apologetica cristiana¹⁰³ – da Giustino, il primo a denominare il cristianesimo φιλοσοφία¹⁰⁴, a Taziano, discepolo di Giustino e acceso sostenitore della tradizione barbara contro quella greca, che ascrive al cristianesimo il carattere di vera filosofia negandolo a quella greca¹⁰⁵, a Clemente Alessandrino¹⁰⁶ – a tornare a soste-

Platone e stabilite dai brahmani, dai giudei, dai magi e dagli egizi”. Cfr. già l'analisi di H.CH. PUECH, *Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales», 2 (1934), pp. 747-748; poi in ID., *Enquête de la Gnose*, I, Paris 1978, p. 27.

¹⁰¹ Fr. 1b des Places: “Il pitagorico Numenio ha esaminato un gran numero di dottrine e ha messo insieme quelle che gli sembravano vere prendendole da molte fonti; nel I libro dell'opera *Sul Bene*, parlando dei popoli che hanno considerato Dio incorporeo, ha annoverato tra questi anche i giudei; non ha esitato, nel suo scritto, a fare uso delle parole dei profeti e a interpretarle allegoricamente”; 1c: “il pitagorico Numenio ... in molti passi delle sue opere espone gli insegnamenti di Mosè e dei profeti, e li interpreta allegoricamente in maniera convincente”.

¹⁰² Così sembra dal fr. 9: “Ianne e Iambre furono ritenuti degni dal popolo egizio di affrontare Museo, che allora guidava i giudei ed era divenuto l'uomo più adatto a pregare Dio”.

¹⁰³ Basti il rinvio a B. POUDERON - J. DORÉ (dirr.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998; B. POUDERON, *Apologistes grecs du second siècle*, Paris 2005.

¹⁰⁴ Documentazione nel mio *San Giustino Martire: il multiforme uso di mystérion e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture*, in MAZZANTI (a cura di), *Il volto del mistero. Mistero e religione nella cultura religiosa tardoantica*, pp. 35-66.

¹⁰⁵ Cfr., con riferimenti a questa polemica, il mio *Diogene Laerzio e i Cristiani: conoscenza e polemica con Taziano e con Clemente Alessandrino*, «Espacio, Tiempo y Forma», 15 (2004), pp. 27-42. Taziano rivela in più punti forti affinità con le posizioni di Clemente Alessandrino fino dall'inizio dell'opera, quando, nel capitolo I, comincia con il domandare ai greci: “Quale vostra attività non trae origine dai barbari?”: così Clemente (*Strom.*, I, 1) afferma: “Non della filosofia, ma di quasi ogni arte sono inventori i barbari”. Così, in *Strom.*, II, 2, egli definisce il cristianesimo, proveniente dal giudaismo, come “la filosofia barbara di cui abbiamo parlato, realmente perfetta e vera”. Taziano affronta immediatamente il discorso contro i filosofi greci, fino dai capp. II e III, per proseguirlo nel corso dell'intera opera, mostrando apparentemente di conoscere lo scritto di Diogene Laerzio – o le sue fonti? – laddove espone motivi della dossografia e della biografia filosofica; segnalo i paralleli nel mio *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, e nelle mie note di commento a *Diogene Laerzio: Vite e dottrine*. Taziano dichiara di essere stato esperto egli stesso delle dottrine dei greci (*Or.* 29), e di averle anche insegnate (*Or.* 25; cfr. EUSEBIO, *HE*, IV, 16; GEROLAMO, *Vir. Ill.* 29), salvo imbattersi poi “in taluni scritti barbari, antichissimi in confronto alle dottrine dei greci” (*Or.* 29), ossia l'Antico Testamento. Nel cap. 31 si propone di mostrare “che la nostra filosofia è più antica della scienza greca”, a partire da Mosè e da Omero (*Or.* 37-40), per concludere – in modo simile a Giustino – che Mosè è “il più antico e degno di fede per la sua maggiore età più che i greci, i quali attingono le loro dottrine a questa fonte, senza conoscerla”. Sul tema della dipendenza di Platone e della filosofia greca da Mosè e dalle Scritture cfr. D. RIDINGS, *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Göteborg 1995; P. PILHOFER, *Presbyteron Kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte*, Tübingen 1990, pp. 173-192.

¹⁰⁶ Ampia documentazione sul pensiero di Clemente sul rapporto filosofia greca-cri-

nera con vigore, precisamente nel II secolo, l'antioriginalità delle Scritture sulla filosofia greca, che alla rivelazione giudaica avrebbe dunque attinto. Probabilmente proprio in polemica con tendenze come quella di Taziano e degli apologisti di attribuire la priorità alla sapienza barbara e orientale su quella greca, Diogene Laerzio, loro contemporaneo, sostenne che la filosofia nacque propriamente in Grecia e non altrove¹⁰⁷. Gli apologisti propugnavano questa teoria del "plagio" della filosofia greca anche per rivendicare il diritto del cristianesimo ad assumere gli strumenti della filosofia, e l'impegno degli apologisti è alla base di tutta la filosofia patristica¹⁰⁸. Secondo Porfirio, Cheremone, insieme a Cornuto, fu l'autore da cui Origene di Alessandria, discepolo di Clemente Alessandrino, apprese il metodo allegorico e, come aveva già fatto Filone Alessandrino, lo aveva applicato alle Scritture¹⁰⁹.

stianesimo nel mio *Mystérion negli Stromateis di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca*, in *Il volto del mistero*, pp. 83-120.

¹⁰⁷ Ampia documentazione su questo dibattito in I. RAMELLI, *Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito culturale comune*, «Espacio, Tiempo y Forma», 15 (2004), pp. 207-224; EAD., *Diogene Laerzio e i Cristiani*; EAD., *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*; L. CANFORA, *Clemente di Alessandria e Diogene Laerzio*, in *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico. Studi in onore di Marcello Gigante*, Napoli 1992, pp. 79-81, ipotizza una conoscenza di Clemente da parte del Laerzio, che polemizzerebbe contro di lui circa le origini della filosofia. Ad esempio per l'Alessandrino, Orfeo, antichissimo, fu "teologo della filosofia barbarica", e cantore dell'unico vero Dio, tale da intuire l'identità di Padre e Figlio, mentre Diogene critica Orfeo proprio per le sue affermazioni teologiche, con l'attribuzione delle passioni umane agli dei, oltre a metterne in dubbio l'antichità (I, 5). Canfora osserva anche l'uso del termine cristiano ἐλεημοσύνη in DL, V, 17, e una probabile citazione del Laerzio in Taziano, *Or.* 27 (Θεόδοτος Ὑψικράτης Μώχος-τούτων τὰς βίβλους εἰς Ἑλληνίδα κατέταξεν φωνὴν Λαέρτιος, ὁ καὶ τοὺς βίους τῶν φιλοσόφων ἐπ' ἀκριβὲς πραγματευσαίμενος, in cui Λαέρτιος è congettura proposta in alternativa ai traditi Λαῖτος, χαῖτος, ἄδιτος, ἄσιτος). Clemente usava come fonti testi di storia della filosofia molto simili a quelli che usava il Laerzio stesso: per questo, nelle mie note di commento nel citato *Diogene Laerzio* segnalo i paralleli di Clemente. Sarebbero ulteriori esempi di osmosi culturale tra il mondo pagano e quello cristiano tra II e III secolo, di cui ho illustrato alcuni casi in *L'apologia siriana "di Melitone ad Antonino Cesare": osservazioni e traduzione*, «Vetera Christianorum», 36 (1999), pp. 259-286; *La chiesa di Roma in età severiana: cultura classica, cultura cristiana, cultura orientale*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 54 (2000), pp. 13-29; *I romanzetti antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001; *Les vertus de la chasteté et de la piété dans les romans grecs et les vertus des chrétiens: les cas d'Achille Tatius et d'Héliodore*, in *Roman IV: Vertus, passions et vices dans le Roman grec (Tours, 19-21 octobre 2006)*, éd. B. POUDERON, Lyon 2008.

¹⁰⁸ Su cui mi limito a rinviare a C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, che incomincia la sua trattazione appunto dagli apologisti.

¹⁰⁹ Cfr. il mio *Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation*, «Invigilata Lucernis», 28 (2006), pp. 195-226.

E riguardo alle origini della sapienza greca, i tre alessandrini Filone, Cheremone e Origene – tra i più illustri rappresentanti dei filoni apologetici egizio, giudaico e cristiano, cui si aggiungono almeno gli alessandrini Aristobulo e Clemente – concordano che esse vadano ricercate in ambito anellenico, o tra i giudei o tra gli egizi. E si noti che tutti costoro erano allegoristi e filosofi. Similmente, nei primi decenni del III secolo, Sesto Giulio Africano, un amico di Origene, riprendeva l'argomento dell'antiorità mosaica ai greci nella sua opera cronografica e, agli inizi del IV secolo, un convinto origeniano come Eusebio di Cesarea, discepolo del martire Panfilo che di Origene scrisse una fondamentale apologia, riprese la teoria dell'antiorità di Mosè rispetto ai greci e la conseguente ipotesi del "plagio", cercando anche di darvi una base con le tavole sinottiche greco-romane-ebraiche del suo *Chronicon*¹¹⁰.

Naturalmente, il dibattito sul cui sfondo propongo di leggere il *Boristhenico* di Dione, dove spiccano sia l'allegoresi dei miti sia la questione del rapporto tra cultura e filosofia greca e barbara, coinvolge da vicino anche l'aspetto religioso: la scelta della priorità greca sembrava implicare anche un'opzione per il paganesimo, mentre l'apologetica giudaico-ellenistica e poi cristiana favoriva la priorità "barbarica" per ragioni religiose e non certo etniche. In effetti, lo stesso Dione, come segno della decadenza di Boristene assediata dalla barbarie, fa notare anche la distruzione delle statue degli dei: non a caso, io credo, in quanto ai suoi occhi l'abbandono della greicità comportava non soltanto l'abbandono della παιδεία ellenica, ma anche quello della religione tradizionale. E a stringere questo nesso tra religione tradizionale (sostanzialmente costituita da miti e usanze culturali) e cultura filosofica greca aveva molto contribuito precisamente l'esegesi allegorica, e lo avrebbe fatto ancora, come dimostra l'impiego dell'allegoresi da parte dei medio- e neoplatonici; questi la avrebbero applicata ancora ai miti pagani ma, al contempo, era uno strumento di cui anche i giudei e i cristiani si erano impossessati – si pensi a Filone e a Origene, per citare i massimi rappresentanti dei due campi¹¹¹ –, e non mancarono polemiche

¹¹⁰ Cfr. da ultimo A. GRAFTON - M. WILLIAMS, *Christianity and the Transformation of the Book. Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*, Cambridge-London 2006, pp. 136-137 per Eusebio; p. 140 per Africano.

¹¹¹ Riguardo a Origene rinvio alla documentazione di I. RAMELLI, *Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis*, in *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Philadelphia, Nov. 19-22 2005*, Unit: *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, «Vigiliae Christianae», 61 (2007), 3, pp. 313-356.

vivaci tra pagani e cristiani sul corretto e legittimo uso dell'allegoresi applicata ai testi sacri¹¹².

¹¹² Mi limito a rinviare al quadro che presento in *Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale: le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani*, in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo. Atti del XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Istituto Patristico Augustinianum 6-8 maggio 2004*, I, Roma 2005 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 93/1), pp. 121-162.