

AVIDITÀ, LUSSURIA, AMBIZIONE:
TRE DEMONI IN DIONE DI PRUSA, *SULLA REGALITÀ* IV 75-139

La IV orazione *Sulla regalità* di Dione di Prusa rievoca il celebre incontro che avrebbe avuto luogo a Corinto tra Alessandro, in procinto di muovere contro la Persia, e il filosofo cinico Diogene¹. La presenza di Diogene e il modo in cui questi mette in ridicolo le ambizioni militari del Macedone sono spesso parsi incompatibili con l'ipotesi formulata da von Arnim, secondo cui l'or. IV sarebbe stata pronunciata alla presenza di Traiano nell'anno 103. Si è infatti obiettato che Traiano, noto per la sua ammirazione per Alessandro, non avrebbe apprezzato il trattamento riservato al Macedone; inoltre, la scelta di Diogene come portavoce dell'autore avvicinerrebbe l'or. IV a scritti composti nel periodo dell'esilio, le cosiddette orazioni 'diogeniche' (or. VI; VIII; IX; X), in cui Dione si maschera dietro il filosofo cinico per attaccare violentemente il 'tiranno' Domiziano e il potere imperiale². In tempi recenti però una puntuale analisi delle modalità di rappresentazione di Alessandro e Diogene ha portato argomenti persuasivi a favore della destinazione 'alta' dell'or. IV (diretta cioè all'imperatore e al suo 'entourage') e della sua collocazione in epoca traiana: sono state messe in luce, tra l'altro, le qualità assegnate al re Alessandro, e le diversità che intercorrono tra la figura di Diogene nell'or. IV e quella delle 'diogeniche'; ma soprattutto si è evidenziato il carattere di 'gioco' del dialogo, in cui entrambi i personaggi appaiono volutamente esasperati nei loro tratti³.

¹ Per una rassegna delle fonti che parlano dell'incontro (che con ogni probabilità non avvenne mai) cfr. *Socratis et Socraticorum reliquiae*, IV, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni, Napoli 1990, nota 43, 443 sgg.

² La datazione dell'or. IV all'età traiana è la più diffusa, sulla scorta di H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898, 399-405, ma si è anche pensato al periodo dell'esilio (ad esempio, R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948, 213-220); a una composizione stratificata tra l'esilio e gli inizi del regno di Traiano (P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978, 288-289; 335 n. 8a), o a una circolazione nell'età di Adriano (F. A. Lepper, *Trajan's Parthian War*, London 1948, 194 sgg.). A. Momigliano (*Dio Chrysostomus (Unpublished Lecture 1950)*, in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969, 265 sgg.) pensava che il testo fosse di età traiana, ma rivolto a un uditorio greco. Per la datazione delle orazioni 'diogeniche' all'epoca dell'esilio, von Arnim 260 sgg. e A. Brancacci, *Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa*, "Elenchos" 1, 1980, 92-122.

³ Per una lettura dell'or. IV come testo rivolto a Traiano si veda J. Moles, *The Date and Purpose of the Fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom*, "ClAnt" 2, 1983, 251-278; a

In realtà, il dialogo fra monarca e filosofo, che è stato considerato elemento determinante per stabilire datazione e pubblico dell'or. IV, costituisce poco più della metà del testo e cede poi il posto a un lungo discorso continuo pronunciato da Diogene (82-139). Quest'ultima parte, in cui, abbandonato il tema della regalità, si viene a parlare di demoni, ha sempre destato un interesse minore nella critica, poiché si ritiene che Dione vi faccia quasi unicamente sfoggio di abilità retorica, senza più ricollegarsi al discorso iniziale sulla βασιλεία. Tuttavia, come intendiamo dimostrare, proprio qui, in chiusura del testo, si possono invece rintracciare numerosi elementi che ribadiscono, con efficacia forse maggiore del dialogo tra Alessandro e Diogene, la destinazione politica dell'or. IV e la sua vicinanza alle altre orazioni *Sulla regalità*.

Il passaggio dalla prima alla seconda parte dell'orazione è segnato da un ammonimento rivolto ad Alessandro. A poco più di metà del testo Diogene apostrofa il Macedone con queste parole: "Sappi bene... che non sarai re fino a che tu non abbia propiziato il tuo demone e, curandolo come è necessario, tu non lo abbia dimostrato atto al comando, degno di un uomo libero, regale, e non, come ora lo hai, schiavo, ignobile e malvagio" (IV 75).

Il demone di cui Diogene sta parlando, come si chiarisce poco dopo, non è un'entità esterna all'uomo, una qualche divinità che si possa placare con offerte o preghiere, ma coincide con il νοῦς ovvero con il τρόπος di ciascuno di noi⁴: il nostro δαίμων è quindi buono, se noi lo siamo; malvagio, se malvagia è la nostra indole (79-80). Quando Diogene dice ad Alessandro che per divenire re deve riuscire a propiziarsi il suo demone e renderlo regale, vuol significare la necessità che il Macedone impari a dominare se stesso (56-58); Alessandro sarà autenticamente βασιλεύς, se riporterà la vittoria non su nemici esterni, ma sul suo animo. Prima di allora, sarebbe opportuno che egli non esercitasse nemmeno il potere (70).

Poco dopo aver pronunciato le parole su riportate, Diogene avverte che nell'animo del monarca dominano turbamento e confusione. Per allentare la tensione che si è creata e mostrarsi capace di modulare i toni del discorso in

giudizio di Moles (che pensa all'anno 100 per la pubblicazione del testo), Alessandro è il personaggio adatto a interessare Traiano e ad ammonirlo, con molte cautele, dalla sua eccessiva ambizione. Per la figura di Diogene nell'or. IV, Brancacci 119.

⁴ Poco più oltre Diogene identifica il δαίμων con un'inclinazione ai diversi generi di vita: ciò spiega perché un uomo possa avere più demoni in contrasto tra loro (IV 133-138). Il concetto di demone è nelle opere di Dione fortemente contraddittorio (sinonimo di divinità; essere intermedio tra dèi e uomini; elemento dominante - buono o cattivo - di un uomo; uomo capace di guidare i destini delle folle); per un'analisi dei passi, J. Puiggali, *La démonologie de Dion Chrysostome*, "LEC" 52, 1984, 103-114. Desideri, *Dione...* 323-327, propone un ordinamento cronologico dei testi del *corpus* che tracci una linea evolutiva all'interno del concetto.

modo da compiacere i gusti del Macedone (e, fuori dalla finzione del dialogo, quelli dell'ascoltatore), egli decide di presentare ad Alessandro quella rassegna 'demonologica', che occupa la parte finale dell'or. IV. Diogene individua tre generi di vita più comuni, dominati dall'avidità, dalla lussuria e dall'ambizione, cui corrispondono altrettante inclinazioni nocive dell'animo umano: l'amore per il denaro, il soddisfacimento dei sensi, il desiderio di onori (83-84); egli esamina quindi in successione i tre δαίμονες (φιλοχρήματος, 91-100; φιλήδονος, 101-115; φιλότιμος, 116-132) di cui vengono ritratte le rispettive tendenze. L'ultimo demone, quello della φιλοτιμία – che domina Alessandro – è giudicato fra tutti il più pericoloso⁵. I demoni – promette Diogene – saranno rappresentati con sembianze umane, perché chi ascolta, colpito dalla forza di queste immagini, possa liberarsi dai suoi vizi. Un invito a levare un inno al "demone e dio saggio e buono", concesso dal destino a chi consegue una educazione sana e razionale, pone termine, in verità un po' bruscamente, all'orazione⁶.

Il dialogo tra Alessandro e Diogene si chiude quindi con una lunga rassegna, che vuol essere la ricapitolazione per immagini di quanto il filosofo aveva sostenuto in precedenza: egli aveva spiegato che esiste nell'animo di alcuni uomini, come Alessandro, una naturale predisposizione al potere. Ma questa a nulla serve, se essi non incontrano sul loro cammino un sapiente, il

⁵ IV 84. Il terzo spirito viene definito amante degli onori e della fama (φιλότιμος καὶ φιλόδοξος, 84). Alternando i due aggettivi Dione si riferisce nel corso dell'orazione all'ambizioso (φιλόδοξος, 84; 118; 135; 136; φιλότιμος, 4; 84; 116; 117; 126). Non è quindi corretto definire l'Alessandro di questo discorso φιλόδοξος per contrapporlo all'Alessandro φιλότιμος dell'or. II, né tanto meno interpretare per questo motivo il primo come cattivo modello e il secondo come buono (*contra*, E. Thomas, *Quaestiones dioneae*, Diss. Leipzig 1909, 33, 44). Piuttosto, nelle altre περὶ βασιλείας l'aggettivo φιλότιμος al grado semplice appare avere valenza neutra o anche elogiativa (I 27; I 69; III 109; III 131), mentre se rafforzato implica un eccesso, e quindi una macchia caratteriale (II 33; IV 4). Solo nella descrizione dei demoni dell'or. IV anche il semplice φιλότιμος è negativo (IV 84, associato a φιλόδοξος; 116; 117; 126), ma questo risponde a necessità di polemica.

⁶ Il finale è problematico sia perché il demone buono non era stato in alcun modo annunciato in precedenza, sia soprattutto perché dell'inno poi non c'è traccia. Vari i tentativi fin dall'antichità di superare le difficoltà poste dal passo: Sinesio (*Dione*, 239-240 Terzaghi) riteneva plausibile che Dione rimandasse la descrizione del genere di vita onesto e felice a un'altra opera (*l'Euboico*, or. VII); l'ipotesi oggi più ricorrente è che il discorso fosse seguito da un inno, intonato in onore del buon genio dell'imperatore (von Arnim 401-404; L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I, Paris 1993, 438 e n. 91). Moles (*The Date... 255* sgg.; id., *The Kingship Orations of Dio Chrysostom*, in F. Cairn, M. Heat ed., *Papers of the Leeds International Latin seminar*, 349-350) propone invece di leggere il testo come concluso in se stesso, informato a dottrine platoniche e allusivo al ruolo di Traiano, buon demone dell'impero nello stesso senso in cui Domiziano era stato δαίμων "malvagio e crudele" (XLV 1).

quale li aiuti a completare la loro istruzione, vale a dire a conoscere se stessi e a dominare i propri 'demoni' (38 sgg.).

Nel discorso sui δαίμονες è possibile rintracciare il pensiero di Dione sulla regalità, forse con chiarezza maggiore che nel dialogo. Se infatti nel colloquio tra Diogene e Alessandro si intravede dietro Diogene la figura di Dione⁷, è anche vero che alcuni motivi cinici che il filosofo esprime non sono attribuibili pienamente all'autore⁸. In modo analogo, l'imperatore è rappresentato solo in parte dalla figura di Alessandro Magno: nei tratti di ambizione esasperata e patologica di questi⁹ non si può riconoscere a pieno Traiano. I personaggi del dialogo vivono di vita autonoma, anche se alludono in qualche misura all'attualità, al rapporto fra l'intellettuale (Dione) e l'imperatore (Traiano). Ma nella parte finale del testo la struttura dialogica è lasciata completamente cadere: infatti, dopo la solenne apostrofe al "figlio di Filippo", con cui Diogene inizia la rassegna dei demoni, Alessandro non viene più nominato e scompare ogni cenno alla situazione del dialogo. Diviene così evidente che Dione - e non Diogene - sta parlando in prima persona al suo pubblico. Nell'esaltazione delle straordinarie abilità di Diogene, capace, quando vuole, di sfruttare le più raffinate armi retoriche, superando in ciò gli stessi sofisti (78-81), possiamo riconoscere il ritratto di sé che Dione vuole consegnare all'ascoltatore, così come nel contenuto della rassegna demonologica compaiono concetti e espressioni tipicamente dionei. L'indubbio colorito cinico del dialogo tra monarca e sapiente sfuma in un pezzo di bravura sofistica, intessuto di reminiscenze soprattutto platoniche¹⁰, ma che mostra, come vedremo, una certa originalità.

Nella presentazione dei demoni troviamo la migliore esemplificazione di un procedimento che potremmo considerare tipico dei discorsi *Sulla regalità*.

⁷ Sull'interpretazione che Dione dà della proprie vicende - in particolare esilio e opposizione ai sofisti - alla luce di quelle di Diogene, che diviene *persona* dell'autore, J. L. Moles, *The Career and Conversion of Dio Chrysostom*, "JHS" 97, 1987, 96 sgg.; Braccacci 98 sgg. Già von Arnim (264-267) aveva evidenziato le analogie fra Diogene e Dione.

⁸ Si veda ad esempio l'invito, rivolto da Diogene ad Alessandro, perché questi, liberatosi del diadema, rinunci al regno e vada a servizio presso chi è a lui superiore (66; 70); analoga esortazione compare nell'epistolario attribuito a Diogene (Lettera 24, in *Epistolographi graeci*, ed. R. Hercher, Paris 1875).

⁹ Alessandro desiderava ricevere onore addirittura dagli uccelli e dalle belve dei monti (4); non voleva vivere se non poteva essere re di tutto il mondo conosciuto e delle più remote e favolose regioni; avrebbe preferito regnare sui morti piuttosto che essere un semplice dio fra gli dèi. Più ambizioso di Achille, nel suo orgoglio avrebbe forse rispettato la superiorità solo di Zeus Re (49-51).

¹⁰ Mettono in evidenza i debiti platonici del passo Moles (*The Date...* 256-257, 276 sgg.; id., *The Kingship...* 349) e Puiggali, *cit.*

In tre orazioni su quattro, infatti, il testo si chiude su un ampio quadro¹¹, che non solo fissa icasticamente le posizioni teoriche enunciate in precedenza, ma che spesso introduce per via allusiva nuovi messaggi, altrettanto se non più importanti. Tali messaggi rafforzano il loro peso per il fatto che proprio in questa sede l'autore fa sentire maggiormente la sua presenza: in particolare, se il testo è dialogico, egli si sovrappone in modo deciso a quel personaggio che tiene la parola al termine del discorso¹².

È consuetudine inoltre che Dione attiri l'attenzione dell'uditorio sull'importanza dell'immagine finale¹³; ciò avviene con maggiore evidenza proprio nell'or. IV, dove tra l'annuncio della rassegna dei demoni e la rassegna stessa trova posto un'ampia premessa (85-90), in cui Dione giustifica il suo ricorso a εἰκόνες e παραδείγματα. Immagini e paradigmi sono per l'oratore strumenti indispensabili per indurre gli uomini a scegliere una vita migliore (89). Consapevole che come strumento di comunicazione e persuasione la vista ha maggiore presa sul grande pubblico rispetto all'udito (XII 46; 71), Dione intende dar corpo ai demoni ritraendoli sotto sembianze umane. Egli paragona il suo operato a quello degli artisti che, se devono ritrarre entità come dèi, fiumi, fonti, città e isole, le rivestono con tratti antropomorfi e poiché, a differenza dei poeti, non possono farle esprimere in prima persona, attribuiscono loro caratteristiche appropriate per renderle riconoscibili a chi le guarda (IV 85-86). A simili segni 'parlanti' vuole ricorrere anche Dione¹⁴; il

¹¹ I due esempi più significativi sono l'or. I e l'or. IV. L'or. I si chiude sul mito di Eracle al bivio tra Regalità e Tirannide, in cui Dione, contrariamente al dato tradizionale (cfr. Xen. *Mem.* 2.1.21 sgg.), non fa parlare le due donne: esse vengono osservate da Eracle e descritte da Ermes; l'or. IV presenta la rassegna dei demoni. Nell'or. II Dione, ampliando una similitudine omerica, ritrae il toro come effigie del perfetto βασιλεύς. Solo l'or. III propone un breve *exemplum* negativo di scarso impatto visivo, la caccia addomesticata dei Persiani. Frequenti sono nelle quattro orazioni i richiami alle arti figurative e i riferimenti a εἰκόνες o παραδείγματα (I 65; 70; II 67; 68; 70; III 50; IV 89). Sullo sforzo di visibilità del discorso dioneo si veda Desideri, *Dione...* 343 n. 45, e id., *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, «ANRW» II 33.5, 1991, 3909-3914; 3941-48.

¹² Nella prima *Sulla regalità*, ben presto si dimentica che la voce narrante non è Dione ma la sacerdotessa di Eracle; nella seconda, la personalità dell'oratore si impone su quella del principe Alessandro. Solo l'or. III, in cui il dialogo è limitato a poche battute nel corpo dell'opera, di conseguenza non mostra la sovrapposizione dell'autore al personaggio. Sull'abitudine per Dione di trasformare il dialogo in orazione, R. Hirzel, *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, II, Leipzig 1895, 117 sgg.

¹³ Nell'or. I il mito di Eracle è definito discorso sacro e salutare (I 49), divinamente ispirato (56), e degno di grande ascolto (58); nell'or. II la similitudine omerica del toro viene scelta perché riassume nel modo più efficace il pensiero di Omero sull'eccellenza del sovrano (II 65).

¹⁴ Solitamente le figurazioni dionee sono mute; le loro caratteristiche e il significato delle stesse sono spiegati al pubblico – interno e esterno al testo – da un interprete; ad

suo sarà un procedimento opposto a quello dei fisiognomici. Questi dall'apparenza esteriore colgono l'indole degli uomini, mentre Dione sul modo di agire plasma un aspetto fisico che comunichi con piena evidenza difetti e passioni dell'animo¹⁵. I demoni negativi che Dione presenta al suo pubblico per impressionarlo e scuoterlo dal vizio hanno una funzione salutare; essi sono perciò paragonabili a quei φάσματα πολλὰ καὶ ποικίλα¹⁶, che i sacerdoti di Ecate rievocano dinnanzi ai fedeli prima di iniziare le purificazioni, sostenendo che tali spaventose visioni sono inviate dalla dea irata.

Dione vuole dunque dare, attraverso questa lunga giustificazione, un notevole rilievo ai δαίμονες che sta per introdurre. Nonostante ciò, come dicevamo, la rassegna dei demoni, quando non è stata semplicemente ignorata dagli studiosi, è spesso parsa elemento di grande debolezza e di scarsa originalità. Osservando inoltre le modalità con cui Dione ritrae in particolare il terzo demone, quello della φιλοτιμία, alcuni giudicano il passo troppo cupo e 'diogenico', più vicino alle opere dell'esilio che non a quelle di epoca traiana, periodo in cui Dione aspirava a collaborare col potere imperiale; si farebbe anche sentire nella rassegna dei vizi umani la mancanza di un versante positivo, la descrizione cioè di un ἀγαθὸς δαίμων¹⁷. Per il suo carattere visivo la rassegna è parsa rivolgersi principalmente al gusto poco raffinato di un pubblico eterogeneo e popolare¹⁸; a un simile uditorio, più che all'imperatore, Dione si proporrebbe nelle vesti di medico dell'anima infiammata dalle passioni.

esempio, Dione descrive le donne-serpente dell'or. V, e le donne con le catene dell'or. LXXX; Diogene i demoni dell'or. IV; Fidia la statua di Zeus a Olimpia (or. XII); Ermete e la sacerdotessa di Eracle presentano Regalità e Tirannide (or. I). Dione non rinuncia comunque a proporre anche sollecitazioni uditive: il fischio delle donne serpente; il rumore della catena dell'ambizione; i canti e la musica del κῶμος del Piacere.

¹⁵ Sull'interesse di Dione per la fisiognomica si veda Elizabeth Evans, *The study of physiognomy in the 2nd cent. A.D.*, "TAPhA" 72, 1941, 96-108.

¹⁶ IV 90. L'aggettivo ποικίλος ha nel testo connotazioni negative: δαίμων ποικίλος è definito il demone del piacere (101); ποικίλον è il γένος mostruoso dei centauri (130); elaborati sono i sofismi (ποικίλων σοφισμάτων, 38).

¹⁷ Desideri (*Dione...* 294-296; id., *La letteratura politica delle 'élites' provinciali*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, a cura di G. Cambiano-L. Canfora-D. Lanza, vol. I, t. III, Roma 1994, 30 n. 53) vi vede affinità soprattutto col primo trattato *Sulla fama* (or. LXVI). L'or. LXVI, in cui Dione esprime pessimismo sulla utilità di un impegno politico nella vita cittadina, risale con ogni probabilità all'esilio (von Arnim 267, 276-278). Sul problematico finale dell'or. IV cfr. n. 6.

¹⁸ Desideri, *Tipologia...* 3944-3945; secondo Desideri, la presenza dell'immagine di Eracle al bivio in un testo di sicura destinazione alta come l'or. I (essa si rivolge direttamente all'imperatore, cfr. I 36; 49; 84), si spiega col fatto che, nata in funzione popolare, la visualità diviene caratteristica stabile dello stile di Dione, e all'occasione, come nel mito di Eracle, più raffinata.

La demonologia esposta da Diogene nell'orazione – tre δαίμονες o inclinazioni negative, cui corrispondono altrettanti generi di vita – viene per lo più ricondotta al libro IX della *Repubblica* di Platone (580d sgg.), in cui Socrate riconosce nell'animo umano tre elementi: il primo è quello con cui apprendiamo (φιλόσοφον); il secondo, quello con cui tendiamo a dominare e vincere (φιλόνηκον e φιλότιμον); il terzo, quello con cui appaghiamo i nostri sensi. Poiché quest'ultimo scopo è raggiunto soprattutto grazie alla ricchezza, l'ultimo elemento è definito φιλοχρήματων e φιλοκερδές. Esistono quindi per Socrate tre tipi di uomini, a seconda della parte dell'animo che in essi domina; e delle tre inclinazioni, l'amore per la sapienza è il più nobile, l'ambizione viene per seconda, mentre l'amore per il guadagno è espressione dell'elemento più basso (583a). Come è stato notato, nella sua descrizione dei demoni Dione riprende numerosi spunti ed espressioni dal passo della *Repubblica*¹⁹; vi sono tuttavia alcune fondamentali differenze, che non possono essere ignorate: quello che in Platone è l'elemento più basso (φιλοχρήματων) viene scisso nell'or. IV nel δαίμων φιλήδονος, espressione di appetiti dei sensi (IV 103), e nel δαίμων φιλοχρήματος, il quale non accumula in funzione della gloria e del piacere, ma per il desiderio del possesso in sé (IV 100). L'ἀγαθός δαίμων, cui Dione allude fugacemente al termine del discorso e che dovrebbe corrispondere all'elemento φιλόσοφον di cui si parla nella *Repubblica*, non è compreso nella rassegna dei tre demoni. Di conseguenza, i tre δαίμονες, avidità, lussuria, ambizione, sono tutti negativi. Inoltre è diverso nei due testi il giudizio espresso sulla φιλοτιμία: il δαίμων φιλότιμος viene definito da Dione il più pericoloso dei tre, mentre nella *Repubblica* il genere di vita guidato dall'ambizione è riconosciuto molto vicino a quello praticato dal sapiente (583a).

Può risultare più utile per l'interpretazione della rassegna dei demoni il raffronto con altri testi di Dione in cui i tre vizi sono oggetto di una analoga figurazione. A conclusione dell'or. LXXX, *Di quelli di Cilicia sulla libertà*, un testo che risale con ogni probabilità al periodo dell'esilio²⁰, le tre passioni vengono raffigurate, sia pur in breve, in un modo che ricorda per molti aspetti quello dell'or. IV. Esse vengono esaminate nel medesimo ordine²¹, lussuria (11), avidità (12) e ambizione (13-14), e anche in questo caso l'ambizione è giudicata l'inclinazione più grave. Le passioni, padrone delle anime umane, sono immaginate come donne con in mano delle catene; la δέσποινα

¹⁹ Cfr. n. 10 e R. Joly, *Le Thème Philosophique des Genres de Vie dans l'Antiquité Classique*, Bruxelles 1956, 176-177.

²⁰ Von Arnim 267-268.

²¹ All'inizio dell'orazione le tre passioni vengono invece nominate in un ordine diverso (avidità, ambizione, lussuria, LXXX 1).

che incarna il piacere porta legami morbidi, ma soffocanti, con cui avvince, tra gli altri, re e tiranni. La seconda δέσποινα, quella dell'avidità, con una catena di metallo prezioso trascina e corrompe privati cittadini e personaggi pubblici. Il legame dell'ambizione, riccamente ornato con corone, scettri e tiare, e portato dalla δέσποινα più dura, incatena invece demagoghi e re.

Le tre passioni compaiono in veste allegorica anche nel *Mito Libico* (or. V), dove le Ἐπιθυμῖαι, "lusso, avidità, brame erotiche, fama, altri piaceri" (17), sono tutte indistintamente presentate come donne bellissime, il cui dorso e la parte inferiore del corpo sono di mostruosi serpenti. Appostate in luoghi solitari della Libia, con il loro aspetto, senza parlare, esse seducono i viandanti per poi divorarli; Eracle fu l'unico ad affrontarle e sgominarle. La figurazione delle passioni nel *Mito* è solo parzialmente analoga a quella dei demoni dell'or. IV; le Ἐπιθυμῖαι infatti non vengono distinte tra di loro, né sono, come i demoni, immagini statiche, bensì vengono coinvolte in un racconto drammatico di attacchi, inseguimenti e uccisioni²². Secondo alcuni, invece, le Passioni dell'or. V e i δαίμονες dell'or. IV sarebbero sostanzialmente equivalenti, tanto che il *Mito Libico* potrebbe costituire per l'or. IV un finale alternativo a quello dei demoni. Infatti un punto del dialogo tra Diogene e Alessandro sembra suggerire che la IV *Sulla regalità* preveda la possibilità di una sua ripetizione²³: nella battuta che precede la prima menzione del demone, e che abbiamo sopra riportata (75), Diogene dice ad Alessandro che, quando sarà veramente re, saprà regnare anche su quelle donne che insidiano il deserto della Sirti e che il suo antenato Eracle aveva sconfitto. Poiché Alessandro non ha mai sentito parlare di un simile mito libico, si dice allora che Diogene glielo racconta (διηγείτο, 74); ma nel successivo discorso di Diogene del racconto non v'è traccia: nelle parole che seguono Alessandro viene infatti invitato a propiziarsi il suo demone (75). Il fugace accenno al mito libico ha fatto pensare che qui Dione prevedesse di introdurre le vicende delle donne-serpente in alternativa alla descrizione dei demoni²⁴; anche que-

²² Vi sono comunque analogie funzionali: come la rassegna, anche il *Mito libico* potrebbe servire ad allentare la tensione del dialogo tra Alessandro e Diogene (L. François, *Dion Chrysostome. Deux Diogéniques (IVe de Regno, Fabula Lybica)*, Paris 1922, 32), e le immagini spaventose delle donne-serpenti sono presentate, come i demoni, per ottenere un effetto liberatorio, l'affrancamento dal dominio delle passioni (V 17). Compare il consueto paragone con le arti figurative (V 12; cfr. n. 11).

²³ Non era insolito, per Dione, ripetere le sue parole in altra sede, dopo aver operato opportune modifiche in funzione del pubblico; come lui stesso dice, ciò avvenne almeno per un discorso rivolto all'imperatore e poi riproposto altrove (LVII 10-11; cfr. anche XI 6).

²⁴ Hirzel (108 n. 3) avanzò due ipotesi: che al mito libico Dione facesse un semplice cenno; che l'or. V si inserisse accanto alla rassegna dei demoni nell'or. IV; quest'ultima è la tesi di Høistad, 220. Von Arnim (412-414, seguito dalla maggior parte della critica) ritiene invece che il cenno al mito fosse una traccia della redazione alternativa, e che il discorso

sta ipotesi ha contribuito a distogliere l'attenzione dalla rassegna dei demoni: essa, considerata spesso solo uno dei due finali previsti dall'autore, finisce per apparire una semplice appendice retorica dell'or. IV. Ma l'eventuale esistenza di due differenti finali per l'orazione non intaccherebbe né il valore né il significato di quello che è pervenuto fino a noi; al contrario, essa potrebbe mettere ancor più l'accento sulle peculiarità del discorso sui δαίμονες. La rassegna dei demoni, come ora vedremo, risponde infatti a particolari esigenze di divulgazione dell'or. IV; in stretto rapporto con il dialogo di Diogene e Alessandro, essa non si risolve in diatriba moraleggiante per le masse, ma si rivolge, con ogni verosimiglianza, al medesimo destinatario imperiale, cui è dedicata, secondo gli studi recenti già ricordati, la prima parte dell'orazione.

A prima vista, sembra che unicamente il δαίμων φιλότιμος abbia valenza politica, poiché l'ambizioso viene sospinto dalla sua inclinazione sulla scena pubblica, mentre i demoni del piacere e dell'avidità vivono il loro vizio per lo più in una dimensione privata²⁵. Il δαίμων φιλότιμος è in apparenza anche l'unico in relazione col dialogo che lo precede: è il demone che domina il re Alessandro e lo spinge a ricercare, con le sue imprese militari, onori in tutto il mondo abitato. Esso potrebbe servire, come la rappresentazione del Macedone, a comunicare con l'imperatore e, in maniera velata, ad ammonirlo sui rischi che l'eccessiva ambizione comporta. Gli altri due δαίμονες appaiono invece estranei al ritratto di Alessandro (e quindi a quello di Traiano²⁶): il Macedone non ha, nel dialogo di Dione, i caratteri dell'avidità accumulatore di beni, anzi, come ogni ambizioso²⁷, è costretto, per portare a ter-

sui demoni fosse il finale originario. Il discorso sul δαίμων alluderebbe al *genius* dell'imperatore, il cui compleanno Dione festeggiava con l'or. IV. Il *Mito Libico* si presenta comunque indipendente dall'or. IV, poiché è privo di riferimenti al Macedone (G. Thiele, *Zur Lybischen Fabel*, "Ph" 75, 1918, 228, vede invece nella parte finale dell'orazione un'allusione alla spedizione di Alessandro), e si rivolge a un uditorio di uomini giovani e meno giovani, che Dione mette in guardia dal pericolo delle passioni (V 16; 22; 24).

²⁵ Poiché chi ama cibo, vino o sesso si vergogna, soddisfa le sue brame nascondendosi fra le mura domestiche, mentre l'ambizioso non è consapevole di essere in balia di un vizio (or. LXVI 1).

²⁶ I ritratti dell'avidità e del lussurioso, estranei a Traiano ed Alessandro, contribuiscono a placare sia l'uditorio esterno (l'imperatore, cfr. Moles, *The Date...* 276 sgg.), che quello interno (il Macedone); essi alludono a difetti di Domiziano, in particolare l'avidità (C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.)-London 1978, 120-121; F. Jouan, *Le Diogène de Dion Chrysostome*, in *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, a cura di M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, Paris 1993, 395), e attraverso questi ritratti negativi Traiano risulta indirettamente elogiato (von Arnim 402). Sul ruolo del terzo demone, che secondo noi non si riferisce a Domiziano, torneremo più avanti.

²⁷ IV 135; cfr. anche LXVI 8.

mine i suoi progetti, a spendere molto (9); egli non è vittima nemmeno del δαίμων φιλήδονος e prova un disprezzo 'cinico' per i vizi della lussuria e dell'avidità²⁸.

Anche le parole di Diogene non collegano in alcun modo i primi due demoni alla figura di Alessandro; Diogene giustifica la sua rassegna di un numero ristretto di δαίμονες con criteri di economicità e presenta la scelta di mostrare tre inclinazioni negative come una semplice presa d'atto della maggiore frequenza, nella società umana, delle rispettive condotte di vita²⁹. Ciononostante, i ritratti del δαίμων φιλοχρήματος e del δαίμων φιλήδονος appaiono connessi, proprio come quello dell'ambizioso, sia al pensiero dioneo sulla regalità sia alla prima parte dell'or. IV.

Lo σχῆμα del δαίμων φιλοχρήματος è quello di un uomo in vesti sordide, pari a un lenone avvolto nel mantello di una sua etera. Insonne e senza sorriso, pieno di sospetto e ignorante, unicamente teso ai calcoli dei suoi guadagni, egli accumula ogni bene, anche i possessi più bassi, senza farlo fruttare. Sordo alle ragioni della giustizia, è frenato solo dal timore della punizione. Nelle caratteristiche del demone dell'avidità si riconoscono pericolosi difetti tirannici; ci sono indubbie consonanze tra il ritratto dell'avidò e quello della tirannide personificata, che troviamo nella singolare versione del mito di Eracle, al bivio tra Βασιλεία e Τυραννίς, nella prima orazione *Sulla regalità*. Τυραννίς viene descritta come una donna crudele e spaventata che, pur costretta a spendere per difendere e perpetuare il suo potere, desidera morbosamente la ricchezza. Come l'avidò, se può, trattiene presso di sé il denaro in modo improduttivo, e i suoi guadagni sono frutto di rapina³⁰. Nella condotta dell'avidò, che, preso dalla sua smania di possesso, non conosce né famiglia né religione, ma solo timore e sospetto, si ritrova un altro tratto tirannico, l'isolamento dal consesso umano: Τυραννίς non ha amici e genera anzi nel nucleo familiare una violenta e innaturale contesa³¹.

²⁸ IV 6; cfr. Moles, *The Date...* 267. Va però ricordato che i difetti presenti nell'animo di Alessandro, δόξα e τύφος, contro cui Diogene combatte (IV 72; 77), sono i principali bersagli della lotta cinica. Cfr. Hirzel 75 n. 3; 92 n. 1; J. F. Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik*, Uppsala 1973, 146-147).

²⁹ "Molti sono i difetti e gli influssi che corrompono gli infelici uomini in ogni circostanza e sono tanti press'a poco quanti non è possibile enumerarli", 82; "Poiché sono tre, per così dire, i generi di vita che prevalgono", 83. Un analogo criterio di scelta ("sarebbe una grande impresa passare in rassegna tutti i tipi delle catene", LXXX 13) sovrintende la presentazione delle catene nell'or. *Di quelli di Cilicia sulla libertà*.

³⁰ I 80. Sul carattere tirannico del demone dell'avidità, H. Kloft, *Liberalitas principis. Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie*, Köln-Wien 1970, 152 sgg.

³¹ Il tiranno prova verso i suoi sudditi timore, invidia e sospetto, I 76; 79-80; non ha amici fidati, III 116-118. Anche l'ignoranza dell'avidò (IV 92) è un tratto tirannico (II 75).

L'esempio di un uomo illustre affetto dall'avidità, il Gran Re Dario il Vecchio, detto perciò Κάπηλος, il Commerciante³², che Dione riporta come paradigma negativo del demone (IV 98), ripropone anche il motivo della tirannide, come adesso vedremo.

Allo stesso modo dell'esempio di Dario, anche tra le vittime del secondo demone Dione ricorda un nome significativo: quello del 're di Siria', che trascorre la sua vita in casa, tra eunuchi e cortigiane, e non ha mai visto accampamenti o assemblee popolari³³. Questo re offre anzi il perfetto modello figurativo del δαίμων φιλήδονος (113): un ubriaco che banchetta in pieno giorno, danza e canta languido e lascivo. Alle volte il demone, come un attore, maschera la sua debolezza sotto i panni di personaggi pubblici, di un generale o di un demagogo, ma il suo οἰκεῖον σχῆμα non è virile: resosi schiavo di una divinità tipicamente femminile, Ἡδονή³⁴, esso desidera per lo più vivere il suo vizio ritirato in casa (IV 107; 137), come la natura ha disposto per le donne. Effeminato nelle vesti, nei tratti del volto e nel tono di voce, vacillante nel passo, circondato da donne che asseconda in tutto, il demone si mostra inesperto delle fatiche.

Gli esempi di Dario e del 're di Siria', sovrani solo di nome perché servi delle proprie inclinazioni, riconducono i demoni alla sfera pubblica e si collegano al pensiero più maturo di Dione sulla regalità. Il passaggio dal periodo dell'esilio a un'epoca di ritrovati buoni rapporti con l'impero segna infatti, in tema di βασιλεία, la transizione da una condanna 'cinica' del potere monarchico come condizione innaturale di vita – quale viene ad esempio espressa nell'orazione VI *Diogene o sulla tirannide*³⁵ – alla scoperta, nei quattro discorsi *Sulla regalità*, del buon sovrano "pastore di popoli". Nell'or. VI Diogene, confrontando la sua vita con quella del Gran Re di Persia, sottolinea la grande infelicità di chiunque eserciti il potere assoluto; nelle orazioni περὶ βασιλείας (ivi compresa la IV, in cui Diogene è protagonista) Dione riconosce invece con chiarezza la distanza che intercorre fra l'autentico sovrano, il

³² Dario, organizzando il regno in satrapie, trasformò i donativi in tributi, diffuse la moneta, tesaurizzò i metalli, e perciò ricevette il soprannome di κάπηλος (Her. 3.89).

³³ Col 're di Siria' è probabile che Dione intenda riferirsi a Sardanapalo; non solo infatti il complessivo ritratto del δαίμων φιλήδονος presenta forti coincidenze con il ritratto di Sardanapalo che si ritrova in Dione stesso (LXII 5-6) e in Diodoro Siculo (2.23), ma il re assiro è ricordato più avanti, come vittima del demone del piacere (IV 135).

³⁴ Il Piacere è definito divinità femminile anche nel discorso *Olimpico* (or. XII 36: esso è l'idolo degli Epicurei). La disapprovazione verso gli uomini che tradiscono la loro natura, adottando il comportamento del sesso opposto, non implica però un giudizio negativo di Dione sulle donne (sull'argomento, Karin Blomqvist, *Myth and Moral Message in Dio Chrysostom. A study in Dio's moral thought, with a particular focus on his attitudes towards women*, Lund 1989).

³⁵ Per la datazione delle orazioni 'diogeniche' all'epoca dell'esilio si veda n. 2.

βασιλεύς, e il τύραννος, e spesso, anche se non in modo esplicito, delinea un'ulteriore distinzione all'interno del modello del cattivo monarca. Come è stato ben osservato³⁶, all'immagine del perfetto βασιλεύς nelle orazioni *Sulla regalità* sono opposte di frequente, non una, ma due figure negative: da un lato il tiranno, i cui caratteri di crudeltà e tracotanza sono incarnati dal Gran Re di Persia, dall'altro il falso re, colui che si mostra indegno della regalità per mollezza di carattere. Le caratteristiche negative che sono tipiche del Gran Re nella ricordata or. VI, vengono quindi nei discorsi *Sulla regalità* a volte trasferite in blocco e indistintamente al τύραννος³⁷, ma più di frequente assegnate ai due modelli del cattivo monarca. In questa 'divisione dei compiti' il falso re diviene la negazione vivente della φιλοπονία del buon sovrano ed incarna la lussuria, mentre il tiranno si pone agli antipodi della liberalità regale. Il falso re trova la sua figura storica nell'ultimo re assiro Sardanapalo³⁸. Sovrano incapace, antieroico ed effeminato per eccellenza, questi è l'opposto speculare di un re ambizioso e di virile coraggio come Alessandro il Macedone (I 3) e il naturale bersaglio del suo sarcasmo (II 35). Egli si isola nelle sue stanze, non per timore dei suoi sudditi, come farebbe il tiranno, ma per sfogare la sua lussuria.

Se confrontiamo con questa tipologia i ritratti dei primi due demoni e gli esempi in essi citati, Dario (98) e il 're di Siria' (113), appare evidente che sia il δαίμων φιλοχρήματος, dalle caratteristiche tiranniche, sia il δαίμων φιλήδονος, assimilabile all'effeminato falso re, si richiamano al tema della regalità, e rendono plausibile una destinazione 'alta' per il testo. Essi sono, con la loro descrizione e più ancora con le immagini-simbolo del re di Persia e di Siria, meno generici rispetto alle corrispondenti catene del piacere e dell'avidità dell'or. LXXX, e ripropongono almeno parzialmente l'antitesi consueta tra buon re, falso re (Sardanapalo) e tiranno (Gran Re). Non si può certo concludere da ciò che il confronto a tre si ripresenti nel ritratto dei demoni puntuale in ogni suo aspetto, che cioè il demone dell'ambizione sia un ἀγαθός δαίμων e che di conseguenza Alessandro sia un ἀγαθός βασιλεύς. Di certo egli è ben diverso dai primi due 'modelli' (Sardanapalo e il Gran Re), ma nella prima parte dell'orazione sono messi in evidenza in lui

³⁶ Desideri, *Tipologia...* 3956 sgg.

³⁷ Ad es. II 75; III 40-41.

³⁸ III 72; IV 135; LXII 5-6; nell'or. *Sull'invidia* Sardanapalo è nuovamente emblema dell'amore per i piaceri (LXXVII-LXXVIII 29). Egli non è invece menzionato nell'or. XXV, dove Dione ricorda uomini - re, legislatori, generali, tiranni - che nel bene o nel male furono 'demoni', cioè guide, di popoli e città. In generale l'Oriente rievoca la lussuria; ciò spiega perché, oltre a Sardanapalo, siano a volte ricordati con tale caratteristica Semiramide, Dario e Serse (altrimenti 'tiranni'); modello di re effeminato è anche Menelao (II 37-42; XLVII 14; 24).

alcuni tratti tirannici³⁹. Alessandro inoltre dovrà prendere le distanze anche dal φιλότιμος δαίμων, che presenta diversi aspetti negativi. È legittimo perciò domandarsi con precisione quale sia il ruolo del terzo demone nell'insieme dell'orazione.

In ogni caso, il legame tra la rassegna dei demoni e la prima parte del discorso risulta rafforzato, oltre che dalla presenza di immagini consuete nei testi *Sulla regalità*, anche da un altro elemento: l'or. IV si chiude su un confronto fra differenti modelli di sovrano e di generi di vita regale che era stato proposto in apertura. Il collegamento è evidente per quanto riguarda il demone dell'ambizione: Alessandro prefigura l'apparizione del φιλότιμος δαίμων, poiché è φιλοτιμότετος e δόξης έραστής. D'altro canto, il Macedone ritiene di essere superiore a qualunque altro uomo della sua condizione e di non avere degni rivali né in Grecia né in Oriente, poiché avverte "che tutti avevano l'animo quasi completamente rovinato da lusso e inerzia, ed erano incapaci di resistere al guadagno e al piacere"⁴⁰. Il δαίμων φιλήδονος e il δαίμων φιλοχρήματος sono quindi preannunziati fin dall'esordio dell'orazione e nello stesso tempo dichiarati inferiori ad Alessandro e al suo demone.

È evidente l'indegnità del δαίμων φιλήδονος, che un artista sceglierebbe come soggetto figurativo solo "se costretto" (113); inoltre i due primi demoni appaiono irrecuperabili a una vita migliore. La diffidenza e l'avidità del δαίμων φιλοχρήματος lo caratterizzano come tiranno, isolandolo dagli altri uomini; l'uomo schiavo dei piaceri richiama il falso re e non offre speranze di guarigione, in quanto intrattiene rapporti solo con donne e eunuchi. Più in generale, nelle orazioni *Sulla regalità*, l'amore dei piaceri e il desiderio di possesso sono estranei alle caratteristiche del buon sovrano, che è sempre disinteressato e φιλόπνοος al massimo grado (I 21; III 57). Diverso invece appare il caso della φιλοτιμία; nella prima parte dell'orazione l'ambizioso Alessandro viene raffigurato in termini che lasciano intendere come egli possa essere ancora indirizzato sulla via della vera regalità; la prima e più importante condizione per il suo miglioramento è che egli è disposto ad ascoltare le parole del filosofo. Alessandro inoltre ammira la franchezza di Diogene

³⁹ Il confronto, in apertura dell'or. IV, fra la condizione di assoluta libertà di Diogene e quella, nonostante le apparenze, di costrizione di Alessandro, richiama l'analogo confronto Diogene - Gran Re dell'or. VI (libertà di movimento vs necessità di guardie armate; uso della verità, della libertà e dell'indipendenza vs necessità di adulazione e donativi, IV 8-10; VI 1-7; 35 sgg.; 60). Su altri difetti "tirannici" di Alessandro, ma anche sui suoi lati positivi (assenti nel ritratto del Gran Re dell'or. VI) cfr. nn. 9 e 28, e il citato lavoro di Moles, *The Date...*

⁴⁰ "Ότι μικροῦ διεφθαρμένοι πάντες εἰσὶ τὰς ψυχὰς ὑπὸ τρυφῆς καὶ ἀργίας καὶ τοῦ κερδαίνειν καὶ ἡδονῆς ἤττονες, IV 6.

e disdegna l'adulazione (15). Tale atteggiamento differenzia il sovrano φιλότιμος (Alessandro) da quello avido (il Gran Re) e da quello lussurioso (Sardanapalo). Quanto al δαίμων φιλότιμος, il suo ritratto è particolarmente fosco⁴¹, ma, a differenza degli altri due, non pare composto per attaccare un 'tipo' di sovrano, quanto piuttosto un 'tipo' di impegno politico.

La diversità del terzo demone è marcata fin dal suo esordio: mentre il demone del piacere e quello dell'avidità sono presentati in modo analogo⁴², la terza sezione si apre facendo entrare il δαίμων φιλότιμος in maniera 'drammatica': "il discorso, come in un agone e allo stesso modo in cui là introduce il coro, è impaziente di chiamare per terzo sulla scena il demone dell'ambizioso. Questi, che per natura ama la contesa in ogni circostanza e pretende di essere il primo, ora in questa avanza suo malgrado per gareggiare; d'altra parte la contesa adesso non verte sulla sua fama o sul suo onore, ma sulla sua grande e meritata infamia" (116). Anche se nulla viene detto apertamente sull'esito del confronto, la terza e conclusiva posizione del φιλότιμος δαίμων nell'agone conferma l'assunto iniziale, secondo cui esso porta più degli altri turbamento (84).

A questa introduzione spettacolare non fa seguito un bozzetto preciso che equivalga a quello dell'avido dall'aspetto spregevole e dell'ubriaco a banchetto; Dione evita infatti di assegnare sguardi e vesti all'ambizioso, asserendo che porterebbe via troppo tempo al suo discorso sulla φιλοτιμία⁴³. Non

⁴¹ Il fatto che l'or. IV si chiuda su questo tono cupo non pregiudica la possibilità di una destinazione 'alta' del testo; anche la prima orazione *Sulla regalità*, in cui Dione si rivolge direttamente all'imperatore, ha una struttura analoga: proprio al termine del discorso, Eracle osserva a lungo l'immagine sanguinosa di Τυραννίς che segue quella irenica di Βασιλεία. Nel far precedere Regalità a Tirannide, il positivo al negativo, Dione capovolge lo schema tradizionale delle figure che si presentano al bivio (cfr. Xen., *Mem.* 2.1.21 sgg.) e dà grande rilievo proprio al ritratto più fosco.

⁴² Εἶεν· ὁ μὲν δὴ φιλοχρήματος δαίμων χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ γῆς καὶ βοσκημάτων καὶ συνοικιῶν καὶ πάσης κτήσεως ἐραστής,... (91). Εἶεν· ὁ δὲ δὴ δεύτερος ἀνὴρ τε καὶ δαίμων ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, ὁ τὰ τῆς Ἡδονῆς ἀναφαίνων ὄργια καὶ τὴν θεὸν ταύτην θαυμάζων καὶ προτιμῶν... (101).

⁴³ IV 125. Riportiamo per comodità un sommario della descrizione del demone. Il δαίμων φιλότιμος è alato come Icaro (117-119); l'ambizioso, che ha eletto la folla signora della sua felicità e la serve di continuo, si libra nel cielo, poggiando su penne fragilissime, le onorificenze e le lodi degli uomini. Nessuno può comprendere quanto soffre quando, privato della popolarità di cui gode, precipita al suolo (120-122). La fama costringe l'ambizioso ad assecondare i suoi continui rivolgimenti, infliggendogli una sofferenza pari a quella di Issione legato alla ruota. L'ambizioso che si aggira adulando nelle assemblee e nelle corti, è parodia del vero politico che sa guidare, con benevolenza e giustizia, la folla a ciò che è meglio (123-124). Ma ritrarre in forma umana il δαίμων φιλότιμος porterebbe via troppo tempo (125); perciò, descritti brevemente il suo ἦθος (126) e le sue sensazioni, mutevoli come la fama che insegue (127-128), esso viene paragonato nuovamente a

compaiono nemmeno figure storiche che siano il corrispettivo dell'avidio re di Persia e del degenerato 're di Siria': Dione non dice nulla a questo proposito, ma si può pensare che Alessandro, presente nella prima parte del testo come esempio di monarca φιλότιμος, già adempia a questa funzione. In ogni caso, l'assenza, nella descrizione del demone, di riferimenti al Macedone o a qualunque sovrano ambizioso, muta la prospettiva del discorso: il tema della φιλοτιμία militare, prepotente nel caso di Alessandro (e di Traiano), viene infatti appena sfiorato nella menzione che Dione fa degli strateghi, buoni modelli di impegno militare, opposti agli ambiziosi capi mercenari (132). Raffigurato come vittima del δαίμων φιλότιμος è dunque ogni capo o uomo politico che si faccia schiavo delle folle e dei potenti, come appare evidente da questo passo: "un tale uomo che sempre gira e rigira, adulatore dei popoli e delle folle in assemblee e sale di declamazione o nelle cosiddette amicizie e ossequiose attenzioni per re o tiranni, chi non lo compiangerebbe per il suo carattere ed il suo modo di vivere?" (124).

Il terzo demone non ha quindi una configurazione tirannica, come invece è evidente nel ritratto dell'avidio⁴⁴. La forma di φιλοτιμία qui prospettata è diversa da quella che compare nell'or. LXXX, dove la catena dell'ambizione avvince soprattutto i sovrani (su di essa sono infatti effigiate "corone, scettri, e alti troni"); e da quella della prima orazione *Sulla fama*, in cui l'ambizioso si muove in un contesto cittadino, di teatri e assemblee. L'attacco rivolto nell'or. IV agli ambiziosi che per raggiungere i propri scopi sono costretti a farsi adulatori sia verso il basso (le folle) che verso l'alto (i monarchi), ricollega la descrizione del demone al dialogo tra Alessandro e Diogene, durante il quale il filosofo ha parole di dura condanna per i sofisti. Falsi educatori, nocivi perché incapaci di dire la verità, i sofisti corrompono le folle che accorrono a sentirli e guastano l'animo di chi, come Alessandro, è nato per essere re (IV 14; 28; 32-38; 78). Toni di analogia polemica si ritrovano anche nella prima e nella terza *Sulla regalità*, in cui Dione sferza chi si fa strada presso le folle e i potenti con l'adulazione; il buon sovrano tuttavia sa riconoscere il κόλαξ e lo respinge lontano da sé (I 26; 33; 52; 82; III 2-3; 12-13; 16-27; 129-130). L'insistenza nei discorsi περὶ βασιλείας sul tema del κόλαξ che cerca di

Issione. Come questi, convinto di giacere con Era, generò invece da una nuvola i Centauri, allo stesso modo l'ambizioso, unitosi alla popolarità invece che alla vera fama, dà vita a atti politici di demagoghi, e trattati di sofisti. Demagoghi, sofisti e capi di truppe mercenarie costituiscono la degenerazione delle autentiche guide, che sono gli strateghi, gli educatori, i politici (129-132).

⁴⁴ L'adulazione delle folle, cui l'ambizioso è costretto, è caratteristica del τύραννος (I 28); nel complesso, però, nel ritratto del tiranno delle orazioni *Sulla regalità*, l'amor di fama, come del resto la τρυφή, appare marginale (cfr. I 13; 79). Il tiranno, se vuole sopravvivere, deve rinunciare al sonno e ai piaceri del ventre e dell'amore (III 58-60).

lusingare i sovrani, ma che trova ascolto solo presso i tiranni è probabilmente una spia della presenza a corte di personaggi che Dione considera suoi avversari e che combatte⁴⁵. Il passo citato, quindi, suggerisce che anche l'or. IV presupponga, come le altre *Sulla regalità*, un ambiente di corte, e non si riferisca a un contesto cittadino.

Se mancano nel ritratto del δαίμων φιλότιμος paradigmi storici o bozzetti di un 'tipo' umano, il compito di incarnare l'ambizioso è assegnato a personaggi mitici, e più esattamente a due figure in movimento: Icaro in volo e Issione legato alla ruota. La prima raffigurazione proposta per il δαίμων φιλότιμος è quella del demone alato, sia perché il volo traduce in termini sensibili le alte mire dell'ambizioso, sia perché il demone è sempre "sospeso in aria"⁴⁶. L'ambizioso, nella sua caccia alla fama⁴⁷, che è un oggetto mutevolissimo, a tratti si trova nel cielo terso e puro, a tratti avvolto nelle nuvole dell'impopolarità e del biasimo; il suo volo è innaturale, quindi non lo simboleggiano animali (aquila, o gru), né creature divine (i figli di Borea), ma la vicenda di Icaro. È destinato, come Icaro, alla caduta, perché si affida a penne deboli e leggere, gli onori e le lodi del volgo.

Il secondo paradigma mitico, Issione legato alla ruota, è introdotto, all'apparenza, come una semplice variante dell'esempio di Icaro, per chi non ami raffigurarsi il demone dell'ambizione come essere alato (123). L'analogia tra la fama e la ruota di Issione consiste nei rivolgimenti vorticosi della δόξα che provocano, come la mitica ruota, sofferenza all'ambizioso: la fama, mutando con estrema facilità, lo costringe infatti a assumere molteplici atteggiamenti, ben più di quanto non faccia la ruota del vasaio con l'argilla⁴⁸. Il "trasporto violento e contro natura di Icaro" (τῆ Ἰκαρίου βιαίῳ καὶ

⁴⁵ Cfr. Moles, *The Date...* 271 e n. 73.

⁴⁶ Μετέωρος, 118. Il volo come metafora dell'ambizione compare in riferimento ad Alessandro nella prima parte dell'orazione: Alessandro, infiammato dalla φιλοτιμία, si spinge ai suoi scopi "come le gru volano là dove sono dirette, in perfetta tensione", IV 52. Un'immagine analoga si trova nella prima orazione *Sulla fama* (l'ambizioso si leva a volo più in alto delle stelle, LXVI 12).

⁴⁷ Secondo Lepper 196 sgg., il parallelo tra i cacciatori delusi dalla fuga della preda (127) e l'ambizioso che insegue vanamente la fama, sarebbe un indizio del fatto che Dione non pronunciò in questa forma il discorso di fronte a Traiano, appassionato cacciatore (cfr. n. 2). Ma la caccia, in tutti i suoi aspetti, è, nelle orazioni *Sulla regalità*, un'immagine ricorrente che trova nella presenza di Traiano come interlocutore la sua ragione di essere (Moles, *The Fourth...* 276 sgg.).

⁴⁸ Nella versione attestata in epoca classica, come lascia intendere la *Pitica* II di Pindaro, Issione subiva il suo castigo nel cielo, dove la ruota alata si aggirava in perpetuo (*Pyth.* 2.21-48); Omero non lo nomina fra i grandi peccatori che Odisseo vede nella sua discesa nell'oltretomba (*Od.* 11). Con Apollonio Rodio troviamo per la prima volta Issione collocato nell'Ade (*Arg.* 3.62).

παρὰ φύσιν φορᾶ, 120) viene quindi sostituito dall'immagine dell'"aspro e violento trasporto e costrizione di Issione" (τῆ τοῦ Ἰξίουος χαλεπῆ καὶ βιαίῳ φορᾶ τε καὶ ἀνάγκῃ, 123). Issione, come Icaro, è metafora della φιλοτιμία che mira in alto, violando i confini del lecito e del naturale, e più di Icaro rappresenta l'eterna e inutile pena di un movimento subito dall'ambizioso e non prodotto da questi⁴⁹.

Un'altra caratteristica del δαίμων φιλότιμος è che, quando, con difficoltà, raggiunge l'oggetto dei suoi desideri, vale a dire la fama, in realtà è caduto vittima di un inganno. Ognuno dei demoni infatti si illude sul reale valore dei beni desiderati, ma la natura dell'abbaglio che colpisce il δαίμων φιλότιμος è diversa e più grave (84; 129) di quella degli altri due: Ἀπάτη incanta l'ambizioso e lo convince che la δόξα da lui inseguita sia un bene; lo porta alla popolarità, come se questa fosse una virtù o l'autentica fama⁵⁰. Il mito di Issione si presta a simboleggiare l'illusorio conseguimento di un bene, lo scambio tra apparenza e realtà e le sue funeste conseguenze. Il racconto della vicenda mitica di Issione viene quindi ripreso da Dione in un secondo momento, ma a ritroso, in un punto cronologico che precede, e origina, la punizione della ruota⁵¹: "Dicono che Issione, desiderando le nozze beate di Era, si unì a una nuvola oscura e tetra e generò figli inutili e mostruosi, la composta e ibrida razza dei Centauri"⁵². Allo stesso modo l'ambizioso "non avendo colto nel segno la nobile fama e unendosi poi al desiderio di popolarità, in realtà, senza saperlo, invece dell'intimità divina e augusta, ha avuto rapporti intimi con una nuvola. Da simili rapporti e unioni non potrebbe nascere nulla di giovevole o utile, ma cose strane ed irragionevoli, simili ai

⁴⁹ Notevole è l'insistenza sul tema del trasporto, che l'ambizioso subisce: 117 φερόμενον; 120 φορᾶ; 121 φέρεσθαι; 122 φέρεται καὶ φέρει; 123 φορᾶ... κινουμένου τε καὶ φερομένου... τῆ τε κινήσει καὶ μεταβολῇ... περιθέων, ἐν δὲ τῆ περιφορᾶ; 124 εἰλούμενον αἰεὶ καὶ περιφερόμενον.

⁵⁰ Εὐκλεία (129). Il termine εὐκλεία ricorre due volte nell'or. IV (129; 131), e altre due in operette che si occupano di tragedie (*Su Eschilo e Sofocle e Euripide o sull'arco di Filottete*, LII 2; *Filottete*, LIX 2); non rappresenta quindi con sistematicità l'opposto della δόξα. Dione non ha un preciso termine per identificare il versante positivo della popolarità (cfr. II 78: ἀγαθὴ μνήμη ed εὐφημία); talora si limita a qualificare la δόξα come 'buona' (III 83; 109), perché viene tributata dai 'buoni' e non dalla folla ignorante (I 33).

⁵¹ Anche nella *Pitica II* il mito di Issione è trattato in due tempi, con la medesima regressione cronologica, dalla punizione della ruota all'unione con Nuvola. Diversamente dall'ode di Pindaro, il mito nell'or. IV non simboleggia il dovere della riconoscenza, poiché nulla è detto delle vicende di Issione che precedono la tentata violenza a Era (l'assassinio del suocero; la purificazione ad opera di Zeus; il banchetto degli dèi cui Issione è ammesso).

⁵² Καὶ γὰρ ἐκεῖνόν φασιν ἐπιθυμήσαντα τῶν Ἥρας μακαρίων γάμων νεφέλῃ τινὶ συγγενόμενον σκοτεινῇ καὶ ἀχλυῶδει ἄχρηστα καὶ ἀλλόκοτα γεννήσαι τέκνα, τὸ τῶν Κενταύρων γένος ποικίλον καὶ συμπεφορημένον, 130.

Centauri, cioè atti politici di certi demagoghi e trattati di sofisti”⁵³.

La negatività dell'esempio mitico di Issione è innegabile, e maggiore di quella di Icaro: Issione è punito in perpetuo dalla ruota, e anche dalla vergogna di aver dato origine a una mostruosa discendenza. Mentre Icaro – come l'ambizioso del trattato *Sulla fama* – subisce da solo le conseguenze della sua φιλοτιμία, dallo sbaglio di Issione, che dà vita ai Centauri, è coinvolta l'intera società⁵⁴. Tuttavia, per due volte, sempre immediatamente dopo aver assimilato l'ambizioso a Issione (124; 132), Dione esprime piena fiducia sul ruolo del vero politico: l'eccesso di ambizione, come nel caso di Issione, fa nascere mostri. Ma Dione si rivolge qui a “colui che, regolatosi nel modo migliore, persuade una gran folla di uomini e con un discorso ispirato a benevolenza e giustizia cerca di dirigerla e guidarla a ciò che è meglio” (124), cioè al “capo” che sa guardarsi dalla demagogia e dall'eccesso di ambizione ed avviarsi ad essere il perfetto βασιλεύς. Sofisti, demagoghi e capi mercenari, che producono atti mostruosi e inutili come i Centauri, sono al servizio del demone dell'ambizione, ma da essi vanno distinti strateghi, educatori e politici (στρατηγούς τε καὶ παιδευτὰς καὶ πολιτικούς ἄνδρας, 132). Anche in questo caso, è possibile vedere la distanza che separa la IV orazione *Sulla regalità* dalle opere del tempo dell'esilio, quando Dione presenta al suo pubblico unicamente la sequenza negativa delle vittime dell'amore per la δόξα⁵⁵, e quando un impegno politico non gli appare né possibile né utile.

A questo punto si possono trarre alcune conclusioni. Le due sezioni che compongono l'or. IV, il dialogo tra Alessandro e Diogene e la rassegna dei demoni, appaiono tra loro collegate. Numerosi elementi riconducono la ras-

⁵³ Εὐκλείας ἔρωτος διαμαρτῶν, ἔπειτα δόξης ἐπιθυμία συνῶν, τῷ ὄντι νεφέλη λέληθεν ἀντὶ τῆς θείας καὶ σεμνῆς ὀμιλίας συνῶν. Ἐκ δὲ τῶν τοιούτων συνουσιῶν ἢ γάμων ὠφέλιμον μὲν ἢ χρήσιμον οὐδὲν ἂν γένοιτο, θαυμαστὰ δὲ καὶ ἄλογα, προσεικίκα τοῖς Χενταύροις, δημαγωγῶν τινῶν πολιτεύματα καὶ ξυγγράμματα σοφιστῶν, 131.

⁵⁴ Anche Plutarco, contemporaneo di Dione, ricorre al mito di Issione come simbolo dello scambio tra apparenza e realtà (*amat.* 766A; *cum princ. philos.* 777E); egli, nell'esordio della *Vita di Agide*, testimonia che l'interpretazione politica del mito era diventata un τόπος: “Certuni pensano e non è né assurdo né sciocco, che il mito di Issione sia stato composto all'indirizzo degli ambiziosi, poiché narra di come abbracciò la nuvola invece di Era, e diede così origine ai Centauri. E certo costoro, unendosi alla fama come a una qualche immagine della virtù, non compiono nulla di puro (εἰλικρινές) o accettabile (ὡμολογημένον) ma molte azioni bastarde e ibride (νόθα καὶ μικτά), trasportati in direzioni sempre diverse (ἄλλοτ' ἄλλας φοράς φερόμενοι) poiché tengono dietro a invidie e passioni” (*Agis* 1). Il passo, su cui varrebbe la pena tornare, presenta in forma sintetica i medesimi elementi di Dione, quasi con le stesse espressioni; l'immagine della successiva punizione della ruota è probabilmente sottintesa nell'ἄλλοτ' ἄλλας φοράς φερόμενοι.

⁵⁵ Capi mercenari, sofisti e demagoghi (LXVI 12; LXXVIII 27).

segna demonologica al discorso iniziale di Diogene sulla regalità: l'uso di determinate immagini (i δαίμονες) e paradigmi tipici ('re di Siria', re di Persia), e l'accento al comportamento del buon politico, immune – in ciò simile a Diogene e a Dione – dall'adulazione nel suo rapporto con le folle e i potenti. La stretta relazione che emerge tra le due parti dell'or. IV rende ragionevole supporre che anche la rassegna dei demoni, come il dialogo tra Alessandro e Diogene, presupponga un pubblico 'alto'. È quindi plausibile che nella descrizione dei demoni Dione adatti le sue parole a un preciso ascoltatore, Traiano, e lo compiacca, attraverso due ritratti negativi, quello dell'avidò e del lussurioso, in cui l'imperatore non può riconoscersi.

Più complesso risulta il ruolo del terzo δαίμων; da un lato anch'esso, come il δαίμων φιλοχρήματος e il δαίμων φιλήδονος, risponde all'esigenza di placare la tensione dell'uditorio: privilegiando, nella rappresentazione della φιλοτιμία, l'aspetto politico a scapito di quello militare, Dione sposta il discorso su un piano più ampio e rende meno immediato il riferimento del δαίμων φιλότιμος ad Alessandro (e quindi a Traiano). Anche le caratteristiche di subordinazione assegnate al demone - che vive adulando re e tiranni - attenuano nell'uditorio l'impressione che l'imperatore sia chiamato in causa come vittima di φιλοτιμία. Inoltre l'ambizione, a differenza della lussuria e dell'avidità, non è nociva in sé; dell'amore per gli onori è possibile fare buon uso: strateghi, educatori e politici vengono lodati poiché, dopo aver curato adeguatamente la propria formazione, si assumono un impegno pubblico nell'interesse delle persone loro affidate, interpretandone le esigenze nel modo più alto e razionale. D'altro lato però l'eccessiva φιλοτιμία comporta risvolti terribili, più gravi di quelli dell'avidità e della lussuria: mentre il comportamento degli altri due demoni (aggressivo quello dell'avidò, imbelles quello del lussurioso) esaurisce i suoi effetti nella sfera del privato, le conseguenze dell'operato del δαίμων φιλότιμος si ripercuotono pesantemente sulla società. L'esposizione del mito di Issione ha il suo punto focale proprio nella nascita dei Centauri, che simboleggiano i mostruosi guasti dell'ambizione; educatori, politici e strateghi sono esposti costantemente al rischio di cadere nella φιλοτιμία e nella demagogia, di trasformarsi in sofisti, demagoghi e capi mercenari. Un pericolo simile incombe anche sul sovrano che, pur non essendo tirannico o inetto, può lasciarsi vincere dall'ambizione e farsi guidare dalle folle anziché dominarne gli impulsi, oppure può dare ascolto alle parole adulatorie di chi, come i sofisti, si aggira nella corte.

Pochi cenni alla figura del buon politico e l'invito finale a levare un inno all'ἀγαθὸς δαίμων ricordano all'uditorio l'esistenza di una vita ispirata a virtù; la seconda parte del discorso rimane nel complesso dominata dalla descrizione del vizio. Nondimeno, i ritratti foschi dei tre generi di vita si muovono nella stessa direzione del cenno all'ἀγαθὸς δαίμων e perseguono con

altri mezzi il medesimo fine: essi ricordano la gravità del vizio e il biasimo che questo si attira; dissuadono da una condotta sbagliata attraverso la rappresentazione dei pericoli che essa comporta. L'imperatore si riconosce al presente immune da lussuria, avidità e ambizione (almeno nella forma esasperata del δαίμων φιλότιμος) e saprà anche in futuro evitare simili eccessi.

Università di Torino

ELISABETTA BERARDI