

DIONE DI PRUSA UOMO RELIGIOSO

PAOLO DESIDERI
Università di Firenze

SOMMARIO

Tra i protagonisti dell' intellettualità greca dell' alto impero romano Dione di Prusa (detto Crisostomo) è uno di quelli nei quali il fattore religioso gioca un ruolo più rilevante. Anche a non tener conto della reinterpretazione in senso fortemente idealizzante che darà più tardi Sinesio della "conversione" di Dione dalla sofistica alla filosofia, già numerosi passi dei discorsi dionei alludono in modo evidente all' importanza che Dione stesso attribuiva all' intervento della divinità nel determinare le scelte più impegnative della sua vita, e nell' assisterlo in varie circostanze. Ma l' opera dionea offre molti altri elementi utili a chi voglia recuperare il significato che la religione olimpica ha, tra I e II secolo d.C., per uomini di rilevante spessore culturale quale Dione indubbiamente è. Si tratta naturalmente di una religiosità nuova, di taglio fortemente intellettualistico, capace di distinguersi dalla religiosità popolare - della quale viene peraltro ampiamente riconosciuta l' autenticità e il significato psicologico - e fortemente imbevuta di riflessioni filosofiche; ma che rispetta, non solo per motivi di opportunità politica, i simboli e i luoghi di culto tradizionali.

ABSTRACT

The religious interest is one of the most clearly identifiable aspects of the personality of Dio of Prusa, one of the leading intellectuals of his age (late 1st to early 2nd century A.D.). Like his much better known contemporary, Plutarch, Dio strongly reaffirms the importance of the traditional "Olympic" religion, both in the political life of the Greek towns of the Roman Empire, and in the personal experience of the man in the street, and in the more elaborate religiousness of philosophers. Of course, what we are confronted with is a completely new way of interpreting an old heritage.

INTRODUZIONE

Vorrei proporre qualche riflessione attorno al modo in cui osserva e vive il fatto religioso Dione di Prusa, uno dei maggiori intellettuali greci dell' età a cavallo fra I e II secolo d.C.¹ Nella misura in cui si può pensare

¹ Sul personaggio vd. ultimamente il mio *Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome*, in *Dict. Phil. Anc.*, II (*Babélyca d' Argos ... Dyscolius*), Paris 1994, 841-856 (con ampia bibliografia).

di risalire dalla molteplicità e dalla varietà dei testi che compongono il suo *corpus* alla personalità dell' uomo Dione, abbiamo infatti buone probabilità di formarci un quadro articolato delle forme in cui egli si configura la dimensione religiosa, e degli spazi in cui la vede operante: presso gli individui - lui stesso, prima di tutto; presso le comunità in quanto strutture socialmente organizzate; presso l' umanità intera - quando si superino le artificiose distinzioni etniche, a cominciare da quella fra elleni e barbari. Gli aspetti mediatici (ovvero "comunicativi") dei testi che di lui si sono conservati non devono essere naturalmente sottovalutati: il Dione oratore e solo in un secondo momento scrittore - l' unico, quest' ultimo, che noi possiamo conoscere - è particolarmente attrezzato, dal punto di vista della tecnica retorica, per soddisfare le esigenze della comunicazione istantanea, sia quando parla di fronte a masse popolari, che quando si rivolge all' imperatore, in un contesto di corte, che quando indirizza lettere a destinatari singoli. Ciò implica una certa dominanza, anche nei suoi testi scritti, della dimensione oratoria, nel senso che lo sviluppo dell' argomentazione appare in qualche modo condizionato dagli obiettivi pratici da raggiungere: convincere una popolazione a desistere da una sedizione o ad adottare un provvedimento, suggerire ad un imperatore o ad un privato un determinato comportamento, o anche semplicemente dilettere un uditorio con un racconto gradevole. Ma questo non significa che non ci sia anche un contenuto del messaggio, e che questo non debba essere considerato espressione autentica di un orientamento di pensiero, di un indirizzo culturale, di una mentalità individuale. Leggeremo dunque i testi rilevanti per la nostra tematica stando attenti ad attribuire il giusto peso all' uno e all' altro degli elementi costitutivi del suo complesso e vario discorso.

Nella nostra rapida ricognizione procederemo secondo un itinerario che ha come punto di partenza le testimonianze dionee relative agli aspetti che potremmo definire più esteriori della religione, quelli cioè per i quali essa compare essenzialmente come ingrediente, per quanto importante, della vita socio-politica della città del tempo. Si vedrà che già in questo contesto lo sforzo di Dione è quello di mostrare che gli aspetti rituali delle cerimonie e del culto non dovrebbero essere considerati altro che come suggerimenti per una religiosità da vivere in modo assai più intimo e personale. Il fondamento della religione è infatti un sentimento profondamente radicato nella natura degli uomini - di tutti gli uomini, elleni e barbari - di appartenenza ad un universo che li sovrasta, ma insieme rappresenta il loro spazio di vita; un universo governato da un principio di ordine e di razionalità, che è esattamente ciò che gli uomini chiamano "la divinità". Alla descrizione di questo carattere primigenio del sentimento religioso, che si configura come impulso di ciascuno a rinnovare continuamente il contatto con un esse-

re superiore benefico, al quale si intende esprimere la propria devozione, Dione dedica un intero discorso, tenuto in uno dei centri più antichi e famosi della religione greca, il santuario di Olimpia, che esamineremo più avanti. Il punto di arrivo della nostra ricognizione sarà naturalmente la religiosità personale di Dione, o per lo meno il modo in cui egli se la rappresentava o voleva che gli altri se la rappresentassero. Questa religiosità si configura come un' acquisizione che Dione realizza nel tempo; non è un dato iniziale della sua biografia, ma il frutto di un' esperienza drammatica che fa da spartiacque della sua vita, l' esilio. Messo improvvisamente di fronte alla durezza dell' esistenza, solo attingendo all' aiuto divino l' uomo fino ad allora vissuto in mezzo agli agi della ricchezza e della prossimità al potere può farsi forza per resistere, riuscendo anzi a ricostruirsi una dimensione esistenziale autenticamente umana. Qui sembrerebbe aprirsi il capitolo conclusivo di un' indagine come questa, cioè l' elaborazione, da parte di Dione, di una vera e propria teoria del carattere divino della regalità (quale si configura in molte parti dei primi quattro discorsi del suo *corpus*, intitolati appunto *Sulla regalità*). In realtà potremo risparmiarci di affrontare questo tema: non solo perché potrebbe essere l' oggetto di un' altra, e ben più ampia, trattazione, ma anche perché qui siamo di fronte ad una vera e propria teoria politica, piuttosto che ad una manifestazione di religiosità.

LA RELIGIONE NELLA VITA DELLA CITTA'

Molti dei discorsi cittadini, sia di quelli indirizzati agli abitanti di grandi metropoli come Alessandria o Tarso, che di quelli tenuti di fronte ai concittadini di Prusa (o di Apamea) - cioè i veri e propri "bitinici" - contengono riferimenti all' importanza del fatto religioso nella vita della città. Nel discorso *Agli Alessandrini* (32) - per cominciare con quello che a mio parere è uno dei primi dal punto di vista cronologico² - Dione dichiara che il coraggio per presentarsi a quella popolazione con l' impopolare intenzione di fustigare i suoi difetti gli proviene da un "suggerimento divino" (32.12); e finisce poi per paragonarsi addirittura ad Ermes, messaggero di Zeus ad Odisseo nell' isola di Calipso (32.21). Ho sostenuto e continuo a pensare che in questa espressione si nasconda un' allusione al carattere quasi ufficiale della presenza di Dione ad Alessandria (cioè al suo essere inviato dall' imperatore)³; ma non deve esserne dimenticato neppure il valore letterale, tanto più che nello stesso passo Dione parla senz' altro, pur senza nominarlo esplicitamente, del

² *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell' impero romano*, Firenze 1978, 68-75; per un riferimento ad ipotesi diverse vd. ora il mio *Forme dell' impegno politico di intellettuali greci dell' Impero*, RSI 110 (1998), 60-87, 69.

³ Vd. *Forme cit.*, 73

dio più importante della città, Serapide. Alla sua natura di inviato divino - che del resto conferma la regola generale che i buoni consiglieri vengono dagli dei - gli Alessandrini meno di chiunque altro, sostiene Dione, dovrebbero permettersi di non credere, dal momento che “presso di voi la divinità (*to daimonion*) da una parte è onorata in modo speciale, dall’altra mostra la sua potenza si può dire ogni giorno attraverso oracoli e sogni. Non crediate dunque - prosegue Dione - che il dio eserciti la sua premura su di voi solo quando dormite, o che solo a ciascuno singolarmente indichi ciò che gli è utile, e che si disinteressi di voi quando siete svegli, o non dia alcuna indicazione che possa essere utile a tutti collettivamente”. La successiva menzione (32.13) delle esternazioni profetiche di Apis nella vicina Menfi, dove la volontà divina è annunciata da ragazzi che giocano ⁴, consente a Dione di tornare al punto che gli sta a cuore, il carattere divino della sua missione. “Ma il vostro dio, che è più potente, vuole aiutarvi inviandovi uomini [e non ragazzi], e non con poche parole, ma con una voce forte e un discorso chiaro, ammaestrando con ragionevolezza e capacità persuasiva circa le maggiori urgenze, se ascolterete le mie parole”.

Oltre che in una fenomenologia che chiama in causa poteri di tipo soprannaturale, la divinità si manifesta dunque, secondo Dione, in forme per così dire naturali e razionali. Egli precisa in effetti che “tutto ciò che di buono arriva agli uomini ha origine divina”: un nocchiero esperto, buoni governanti, un medico abile, e anche i discorsi assennati; mentre tutto il male viene dagli uomini stessi: inganni, malvagità, dolore, etc. (32.14-15). Proprio contro questi mali, conclude Dione, “gli dei hanno dato agli uomini come cura e rimedio l’educazione e il ragionamento (*paideian kai logon*)”, senza i quali si vive come in una barca sconnessa in mezzo alle tempeste delle passioni (32.16). La religione appare qui come uno strumento di promozione etica, che viene ricondotta alla funzione terapeutica svolta in maniera più appariscente da Serapide attraverso l’incubazione, nonché a quella prognostica da lui esercitata attraverso l’attività oracolare. In modo analogo, più avanti nello stesso discorso Dione contrappone la compostezza dei comportamenti degli Alessandrini, quando sono impegnati nei sacrifici in occasione delle cerimonie per l’epifania del dio, alle loro intemperanze quando vanno al teatro o allo stadio (32.41). Egli sembra cioè pensare che, specialmente a livello di manifestazioni collettive, la religione in quanto ritualità sia garante di comportamenti che, quali modelli di assennatezza, dovrebbero essere adottati in tutte le altre circostanze della vita sociale.

La vita religiosa dunque non deve esaurirsi nella partecipazione alle cerimonie e nelle pratiche terapeutiche. Gli dei sono custodi della moralità della città, come Dione ricorda anche agli abitanti di Tarso,

⁴ Cfr. Eliano, *N.A.*, 11.10.

che egli rampogna per il vizio collettivo dell' ansimare, o russare (*rhenkein*), giudicato vergognoso, in qualunque modo lo si debba intendere⁵. "Sapete che, come si dice ed è verosimile, gli eroi fondatori e gli dei spesso si aggirano per le loro città, invisibili agli altri, in occasione di sacrifici e di feste pubbliche. Pensate dunque che il vostro fondatore Eracle, che si trova qui quando celebrate in suo onore il rito del rogo, sia contento al sentire un simile rumore? Non vorrà piuttosto recarsi in Tracia o in Libia, e partecipare ai sacrifici che celebrano i discendenti di Busiride o di Diomede? O pensate che Perseo sarà disposto a volare sopra la città?" (33.47). Eracle e Perseo sono in effetti gli eroi ai quali le tradizioni di Tarso riconducono l' origine della città (così già all' inizio del discorso, dove per altro sono ricordati nello stesso senso anche i Titani), e in ogni caso i titolari delle cerimonie più importanti; Dione fa presente il rischio che essi abbandonino la città al suo destino.

Si tratta di un rischio che una città greca non può permettersi di correre. Nel discorso *Rodiese* (31) i cittadini dell' antica e gloriosa repubblica sono criticati duramente per l' uso di ridedicare statue antiche - semplicemente cancellando la vecchia iscrizione e ponendone una nuova - a personaggi contemporanei di passaggio per la città, per lo più romani. Dione dice che è come se una città pretendesse di compiere debitamente i sacrifici alle varie divinità semplicemente portando in giro la stessa vittima davanti alle varie immagini di culto, e limitandosi a fare libagioni a ciascuna di esse; o come se, volendo erigere un altare o un tempio ad un dio, si spossessasse del proprio un altro dio. Ma Dione aggiunge che in certo senso la cosa è molto più grave, dal momento che "alcuni ritengono che Apollo, Elio e Dioniso siano la stessa cosa, e molti addirittura riconducono tutti gli dei ad un' unica forza e potenza, tanto che non ci sarebbe alcuna differenza nell' onorare questo o quello" (32.10-11). Non ci soffermiamo ora su questa concezione dell' unità del divino, che come vedremo più avanti è un punto fondamentale della religiosità dionea, e osserviamo solo che con questa osservazione l' oratore mira a far rientrare il comportamento rodiese in una categoria ancora peggiore di quella del sacrilegio; e dunque a suscitare nei suoi confronti il massimo della riprovazione. Allo stesso modo poco più avanti Dione afferma che "per quanto riguarda gli dei, è sufficiente, per soddisfarli, che si facciano loro libagioni, o semplicemente gli si offra incenso o ci si avvicini a loro, purché l' intenzione sia quella appropriata: dal momento che forse il dio non ha bisogno neppure di cose come statue o sacrifici, che pure non invano si offrono per mostrare la nostra

⁵ Per un' analisi delle varie interpretazioni vd. il mio *Dione cit.*, 124 sgg.; e ultimamente *The cities of Pedias in the Roman period* in É. Jean - A.M. Dınçol - S. Durugönül (edd.), *La Cilicie: espaces et pouvoirs locaux (2ème millénaire av. J.-C. - 4ème siècle ap. J.-C.) Actes de la Table Ronde internationale d'Istanbul, 2-5 Novembre 1999*, Institut français d'études anatoliennes Georges Dumézil, Istanbul, 2001, 411-415,412.

devozione e la nostra disposizione nei loro confronti” (31.15). E' viceversa proprio agli uomini che statue e riconoscimenti sono necessari per alimentare l'idea di una sopravvivenza presso i concittadini, e quindi per stimolare le azioni gloriose; anche qui dunque il confronto con il comportamento che si può tenere con gli dei è introdotto per ribadire la gravità del modo in cui i rodiesi gestiscono il problema delle statue, che sconfessa il ruolo dell'apparato cerimoniale e del sistema devozionale pubblico - comprensivo di monumenti sia religiosi che civili - sui quali poggia il sistema dei valori della polis.

E' notevole - per concludere su questo punto - che lo stesso Dione sia rimasto vittima, ad un certo momento, di questo suo peculiare modo di intendere la religione greca classica - in cui egli vede convivere senza contrasto un aspetto rituale-civico, e uno etico-personalistico. Ricordiamo brevemente che nell'ultimo periodo della sua vita, dopo il ritorno nella patria Prusa seguito alla morte di Domiziano e all'esilio che gli era stato comminato da quell'imperatore, Dione si dedica ad un'attività propriamente politica nella sua città. Forte dell'appoggio di Traiano, egli cerca di promuovervi un profondo rinnovamento delle strutture politiche e urbanistiche, probabilmente nel quadro di un disegno globale di riorganizzazione dell'assetto del territorio dell'intera provincia. Per motivi sui quali non è qui il caso di soffermarsi il progetto fallisce; Dione perde la sua leadership all'interno della politica cittadina, e si trova addirittura ad essere incriminato per più di un reato di fronte al governatore romano. Ebbene, nel finale di quanto ci resta di uno dei discorsi "bitinici" - dai quali l'intera vicenda si ricostruisce - dando la parola ai suoi accusatori Dione riporta come primo capo d'accusa contro di lui il seguente: "Dione è colpevole di non onorare gli dei né nei sacrifici né negli inni, e di sopprimere le feste avite" (43.11). Dione avrà sicuramente risposto a questa, come alle altre accuse che seguono, nella parte del discorso che si è perduta; e non possiamo sapere quali argomenti abbia usato. Però è certo (anche per altri accenni che troviamo nei "bitinici"), che quest'accusa gli fosse rivolta, e molto probabile che fosse fondata sul fatto che egli aveva demolito, nel corso della sua opera di ristrutturazione urbana, qualche vecchio edificio di carattere culturale, magari provocando l'interruzione di pratiche devozionali antiche. Subito prima, in questo stesso discorso, citando più o meno testualmente la platonica *Apologia di Socrate*, Dione paragona se stesso al filosofo ateniese, accusato di non rispettare gli dei della città e di introdurre nuovi demoni, e lo difende dall'accusa rivendicando la sua autentica religiosità; si può pensare che allo stesso modo Dione abbia difeso se stesso, in nome di quella concezione meno angusta della religiosità, che a suo parere non doveva entrare in conflitto con la religione della polis.

IL DISCORSO OLIMPICO, OVVERO SUI FONDAMENTI DELLA RELIGIOSITÀ

Di fatto è proprio a Dione che si deve una riflessione, che almeno per la sua ampiezza e sistematicità è senza precedenti nella storia del pensiero religioso greco, sui fondamenti universali del sentimento religioso. Alludo naturalmente al discorso, *Olimpico o sulla prima intuizione di dio*, il dodicesimo della raccolta dei suoi scritti: un discorso che per più motivi può essere considerato uno dei più importanti, se non il più importante, dei testi dionei, e che io stesso ho in varie occasioni ripreso in considerazione per evidenziarne differenti elementi d'interesse⁶. Al centro di questo discorso sta l'idea che il fatto religioso ha un'origine, e una persistente valenza, di natura essenzialmente psicologica - anche se più propriamente si debba parlare di psicologia collettiva - e che solo su questa base si è nel tempo costruito il sistema di credenze, miti, riti e sanzioni che ha segnato l'appropriazione della religione da parte delle singole società umane; così come si sono elaborate, da parte dei filosofi, le complesse costruzioni intellettuali nelle quali la sostanza originaria si è sublimata in teologia, metafisica, astrologia. Nel suo insieme il discorso può essere interpretato come preziosa testimonianza di uno sforzo di riqualificazione della religione olimpica che ne esalta la potenziale compatibilità con qualunque credo religioso, senza peraltro che ne risulti sconfessata la funzionalità civica tradizionale.

Anche in questo caso, vale la pena di richiamarlo, c'è un contesto situazionale di cui bisogna tener conto; anzi si tratta di un contesto particolarmente complesso, che ho altrove esaminato in dettaglio. Qui basti ricordare che questo discorso è tenuto nel 105 ad Olimpia, nei pressi del tempio di Zeus che contiene la famosa statua criselefantina del dio, opera di Fidia, e che Dione appunto di questa statua vi propone, con le parole di Fidia stesso, una lettura che mira ad evidenziarne - specialmente nel confronto con la ben diversa rappresentazione che del padre degli dei dà Omero - la dimensione irenica e benefica. Questo tipo di lettura serve certamente a Dione a prendere indirettamente le distanze dalla coeva iniziativa militare dei Romani contro i Daci, definiti significativamente come popoli che combattono "il primo per il dominio e la potenza, il secondo per la libertà e la patria" (12.20); ma è anche l'occasione di un ripensamento da una parte di quelle che sono le più vere radici del sentimento religioso, dall'altra del ruolo delle immagini di culto nel rispondere a questa originaria istanza, che si rivela tuttora estremamente vitale.

⁶ Dione cit., 327-332; *Religione e politica nell' "Olimpico" di Dione*, Quaderni Storici XV 1980, 141-161; *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, ANRW II 33, 5 (1991), 3903-3959, 3940 sgg.

“Sulla natura degli dei in generale, e in particolare di colui che è il signore di tutte le cose - così esordisce Dione - prima di tutto esiste un’opinione e un’intuizione comune a tutto il genere umano, tanto gli elleni quanto i barbari; un’opinione e un’intuizione che ha il carattere della necessità ed è innata in chiunque sia dotato di ragione, connaturata senza l’aiuto di un maestro umano, e scevra dagli inganni degli iniziatori misterici...” (12.27). Dione si diffonde a spiegare come questa originaria forma di conoscenza della divinità discenda dal fatto che i primi uomini vivevano per così dire a contatto diretto con la divinità stessa e immersi nei fenomeni naturali, e dunque non potevano ignorare “chi li aveva seminati e piantati, e li proteggeva e li nutriva” (32.29), così come non potevano fare a meno di “ammirare e amare la divinità”, che tutto aveva predisposto per la loro felicità: una sorta di iniziazione naturale, su uno sfondo grandioso, come quello del cosmo, di gran lunga superiore - commenta Dione - a quella dei misteri di Eleusi, che si compie in ambienti angusti e chiusi (12.32-34). Non c’è dunque da meravigliarsi - prosegue - che gli uomini abbiano immediatamente realizzato il senso del divino, ed è incredibile che ci sia chi lo riconosce agli animali e addirittura alle piante piuttosto che agli uomini (12.35) - e a questo punto Dione conclude con una violenta polemica contro gli epicurei, che pretendono di escludere gli dei non solo dalle città ma perfino dal cosmo (12.36-37).

E’ solo su un fondamento come questo che è stato possibile costruire, in seguito, quella che Dione chiama la forma “seconda” o “acquisita” di conoscenza del divino, o di sentimento religioso, quella codificata da una parte dai miti elaborati dai poeti, dall’altra dalle norme e dai riti ordinati dai legislatori (12.39-43); ma anche quella che si esprime - ed è ciò che a questo punto diventa l’interesse principale nel discorso di Dione - nelle arti figurative (12.44-46). Senza ripercorrere analiticamente gli argomenti di Fidia, ricorderemo che con le parole del famoso artista Dione intende non solo affermare - come abbiamo già accennato - l’opportunità della proposizione, attraverso la statua olimpica di Zeus, di un ideale di pace universale; ma anche formulare un esplicito riconoscimento del ruolo che le statue di culto adempiono nel promuovere e rendere possibile la devozione popolare. “Non si dica - dichiara solennemente Fidia - che sarebbe meglio non fossero esposte presso gli uomini statue e pitture di dei, perché si dovrebbero guardare solo i corpi celesti: questi sono venerati da chi ha le capacità intellettuali, e li considera dèi beati osservandole da lontano; ma gli uomini tutti sono portati al divino ed hanno un desiderio violento di onorarlo e adorarlo da vicino, accostandogli e toccandolo con fiducia, facendogli sacrifici e cingendolo di corone. Proprio come i fanciullini allontanati dal padre o dalla madre in preda al desiderio e alla nostalgia tendono loro spesso le braccia in sogno, così anche gli uomini fanno con gli dei,

giustamente amandoli per i loro benefici e la loro parentela, bramosi per quanto è possibile di stare con loro e conversare" (12.60-61).

L'idea che la rappresentazione antropomorfa del divino servisse a dare sfogo alla religiosità popolare non era una novità: quanto meno la si trova già nel *De natura deorum* di Cicerone, dove l'accademico Cotta, polemizzando con l'epicureo Velleio, afferma che l'attribuzione agli dei di una forma umana era dovuta o ad un'astuzia dei sapienti, che in tal modo avevano pensato di "volgere più facilmente gli animi degli ignoranti da una vita senza regole al culto degli dei", o alla superstizione che induceva la gente a ritenere di "mettersi così in contatto con dio stesso" (1.77). Ma è in Dione che troviamo per la prima volta conferito autonomo valore a questa forma di religiosità, in quanto essa viene ricollegata ad un modo antico ed autentico di rapportarsi a dio.

UNA VITA ORIENTATA DALLA DIVINITÀ

Fin qui abbiamo visto come Dione consideri, per così dire dall'esterno, la religiosità specialmente degli altri, nelle sue due principali varianti, la pubblica e la privata. Ma il suo *corpus* contiene tracce rilevanti di quello che può definirsi il modo in cui Dione ha vissuto la sua stessa religiosità; o per lo meno - dato il carattere fortemente pubblico e "comunicativo" dei testi che di lui possiamo leggere - dell'immagine della sua religiosità che egli ha voluto proporre agli altri. Abbiamo già ricordato all'inizio che in uno dei grandi discorsi cittadini, l'*Agli Alessandrini*, Dione si presenta come inviato dal dio; la stessa idea si ritrova nel primo *Tarsico* (34.4), e una simile, per quanto espressa in forma per così dire incidentale, nel primo *Sulla regalità*: qui Dione dichiara infatti, parlando dinanzi all'imperatore Traiano, di avere appreso quanto sta per dire da una sacerdotessa d'Arcadia, che gli ha anche profetizzato questo suo futuro incontro con l'imperatore (1.56). In tutti questi casi è però facile pensare che Dione, pur nella diversità delle situazioni, usi l'aura religiosa per dare maggior peso al suo intervento, e che quindi questi riferimenti al divino abbiano una valenza ideologica piuttosto che religiosa. Diverso è il caso in un passo come quello con cui si apre uno dei "bitinici", l'*Autodifesa per come si è comportato con la patria*. Nel rivendicare le sue benemerienze in un momento in cui, come si è accennato prima, è accusato di fronte ai suoi concittadini, Dione ricorda la sua resistenza aperta al tiranno Domiziano durante il periodo dell'esilio; una resistenza manifestatasi con parole e scritti, alla quale è stato indotto, precisa, "non dalla follia e dalla dissennatezza, ma dalla fede in una potenza maggiore e nell'aiuto degli dei, che la gente comune spregia ritenendolo inutile" (45.1). Qui l'impressione di sincerità è molto più forte, e il contesto situazionale non è tale da consentire dubbi in proposito; gli dei appaiono veramente come

il punto di forza sul quale Dione ha fatto leva per fronteggiare con successo circostanze avverse particolarmente difficili.

Questa dichiarazione sembra rinviare direttamente alla rievocazione autobiografica contenuta nel famoso discorso *In Atene, sull'esilio*, quello sul quale è costruita la teoria sinesiana della conversione di Dione dalla sofistica alla filosofia, che avrebbe avuto luogo in concomitanza con l'esilio⁷. Nella prima parte di questo discorso Dione racconta che in effetti a seguito del bando comminatogli da Domiziano egli era caduto in uno stato di grave prostrazione, ma che poi, ripensando al consiglio dato da Apollo a Creso, aveva deciso di andare anche lui dal dio di Delfi, "e di chiedergli consiglio secondo l'antico costume degli elleni" (13.9). Il responso - dichiara Dione - era stato di "continuare a fare col massimo zelo quello che stavo facendo, perché si trattava di cosa bella e conveniente, fino a giungere ai confini della terra". Era un responso che Dione definisce "strano e non facile da capire", aggiungendo peraltro che, seguendo l'ordine del dio, aveva indossato una misera veste e si era messo a vagabondare per il mondo; con la conseguenza che a poco a poco la sua figura aveva assunto, di fronte alla gente e contro ogni sua volontà, l'immagine del filosofo. In questo ruolo - continua - egli era stato costretto alla fine ad immedesimarsi, trasformandosi in consigliere e in critico del modo di vivere inautentico degli altri, "e soprattutto e prima di tutto di me stesso"; alla fine ponendosi come modello Socrate, la cui incessante azione di denuncia della falsità del vivere comune era stata assimilata alla figura del dio calato artificialmente sulla scena negli spettacoli teatrali (13.10-14).

I punti da sottolineare ora in questa rievocazione di quella che Dione presenta come la scelta fondamentale della propria vita sono naturalmente la disperazione iniziale da cui è suggerito il ricorso al dio, l'accettazione fiduciosa del suo consiglio per quanto incomprensibile, la scoperta che ne consegue di una nuova e più autentica dimensione del vivere, la trasformazione di questa scoperta in un messaggio per tutti gli altri uomini. I primi tre punti si spiegano facilmente alla luce delle riflessioni sulla religiosità che abbiamo già evidenziato nel discorso *Olimpico*; un qualche ulteriore commento richiede invece la parte per così dire attiva del modo di vita suggerito a Dione dal dio, quella cioè relativa all'azione di illuminazione intellettuale da svolgere presso gli altri uomini. Qui infatti abbiamo a che fare con un'idea di "predicazione popolare" che, a parte la fondamentale differenza costituita dalla mancanza di qualsiasi idea di proselitismo, non è priva di punti di contatto con quanto sappiamo della contemporanea predicazione cris-

⁷ Su questo discorso e questa teoria vd. J. Moles, *The career and conversion of Dio Chrysostom*, JRS 98 (1978), 79-100.

tiana: il che implica non certo un' improbabile influenza su Dione del cristianesimo primitivo, ma l' esistenza di un contesto culturale comune che consente il più o meno libero fiorire, non solo in aree marginali dell' impero, di iniziative religiose di varia natura. Nel caso che ci interessa, dobbiamo dire che di questa azione di predicazione noi abbiamo traccia non solo in ciò che qui Dione dichiara, ma anche, concretamente, in molti dei discorsi che sono conservati nel *corpus*: prima di tutto i cosiddetti "diogenici", ma anche numerosi altri, che hanno un respiro più breve dei grandi discorsi "cittadini", e un taglio morale piuttosto che politico. Appare infatti particolarmente significativo che, pur essendo spesso questi messaggi dionei improntati ad un atteggiamento critico o addirittura sarcastico nei confronti dei falsi valori diffusi nella società del tempo - in asse con quanto sappiamo delle modalità della predicazione cinica - non emerga in essi il minimo elemento di critica nei confronti dei valori o delle pratiche religiose.

Se dunque ci poniamo il problema di quali siano i contenuti di questa predicazione, vediamo che all' interno del quadro generale di riferimento, che è quello della morale, un ruolo importante assumono le implicazioni politiche; nel senso che effettivamente Dione - proprio come dichiara all' inizio dell' *Autodifesa* prima citato - parla molto spesso, se non esplicitamente contro Domiziano, contro la degenerazione del potere tirannico, del quale appare evidenziata in particolare l' incompatibilità con quella dimensione religiosa che dovrebbe costituire il fondamento essenziale dell' autorità del re. Anche se trattando della religiosità di Dione possiamo limitarci a ricordare semplicemente che la religione gioca un ruolo importante nella concezione dionea della regalità, non possiamo fare a meno di osservare che di questa stessa religiosità uno degli elementi costitutivi - forse il più importante - è stato il sostegno che secondo Dione la divinità ha dato alla sua resistenza al tiranno. Un sostegno morale in senso negativo, prima di tutto, in quanto indicazione di un' alternativa possibile alla vita della corte, con i suoi piaceri e i suoi lussi; ma anche un sostegno politico in positivo, in quanto suggerimento di un' iniziativa di azione intellettuale presso le popolazioni dell' impero che potesse da una parte creare condizioni favorevoli al rovesciamento del tiranno, e dall' altra propiziare l' ascesa di un re che fosse degno di essere riconosciuto proprio rappresentante in terra da parte della divinità.

CONCLUSIONE

In una storia della religione greca nella prima età imperiale romana⁸ bisognerebbe fare uno spazio maggiore di quanto comunemente non si faccia all' apprezzamento della religiosità personale, o comunque delle concezioni religiose, di grandi personalità dell' epoca. E' ormai ben noto che la religione greca tradizionale, in quanto distinta da quella romana, dal culto imperiale, e dai culti orientali, continua ad essere attestata, sul piano archeologico ed epigrafico, come religione dominante dell' Oriente ellenizzato fino a tutta l' età severiana; e anche dopo, e ancora per un lungo periodo, "quello che tace non è il prete, ma lo scalpellino" (per riprendere un' espressione efficace di Ramsay MacMullen⁹). Di questa persistente vitalità la testimonianza più insigne è però rappresentata proprio dal fatto che si riconoscono in quella religione uomini come Dione, Plutarco, Epitteto, Marco Aurelio, e molti altri, i quali la vivono certamente in modo diverso dalla sensibilità popolare, e quindi in modo intellettualistico e raffinato, ma non per questo la rinnegano o la considerano incompatibile con le loro aspirazioni al divino. Il loro valore per così dire documentario va molto al di là di qualche frettolosa e sporadica nota a piè di pagina. La loro religiosità è parte integrante del loro essere culturalmente greci - anche quando sono etnicamente romani - in un mondo dominato da Roma, dà loro il senso del radicamento in un glorioso passato sempre vivo, e assicura i collegamenti vitali con la loro società politica e culturale¹⁰. Anche, e soprattutto, attraverso di loro passa il processo di ricostruzione di un' identità greca nell' Impero.

⁸ Mi limito qui a rinviare a pochissimi titoli recenti (che peraltro riguardano in generale il "paganesimo" tanto greco che romano): R. Macmullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven and London 1981; R. Lane Fox, *Pagani e cristiani* (trad. ital.), Roma-Bari 1991 (ed. orig. 1986); *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo* (a cura di J.M. Candau, F. Gascó, A. Ramírez de Verger), Madrid 1990. Merita poi segnalare, per lo specifico interesse al fenomeno religioso nel mondo antico, la stessa neonata (vol. 1, 1998) rivista *ARYS. Antigüedad: Religiones y sociedades*, che ospita questi *Atti*.

⁹ R. Macmullen, *Paganism cit.*, 127.

¹⁰ Vd. su questo punto F. Gascó, *Vita della "polis" di età romana e memoria della "polis" classica*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società 2. Una storia greca III. Trasformazioni*, Torino 1998, 1147-1164.