

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME IV
2014-2015

Supplément 3



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillotte (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revue-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Tissoni 9/4, I-17100 Savona (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 3

ΕΝ ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΠΡΑΓΙΑ

Hommages à la mémoire
de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue

édités par

EUGENIO AMATO

avec la collaboration de

VALÉRIE FAUVINET-RANSON et BERNARD POUDERON

2014

Le présent Supplément a été publié avec le subside de :

EA 4424 - CENTRE DE RECHERCHES INTERDISCIPLINAIRES
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES DE MONTPELLIER

Université Paul-Valéry Montpellier

EA 4276 – L'ANTIQUÉ, LE MODERNE (FONDS IUF E. AMATO)

Université de Nantes

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i> , par E. AMATO, V. FAUVINET-RANSON et B. POUDERON	p. III
<i>Commémoration de Pierre-Louis Malosse</i> , par Bernard SCHOULER	V
<i>Commémoration de Jean Bouffartigue</i> , par Charles GUITTARD	XV

HOMMAGES

Eugenio AMATO, <i>Dione de Prusa prectore di Traiano</i>	3
Laury-Nuria ANDRÉ, <i>L'image de la fluidité dans la construction du paysage urbain d'Antioche chez Libanios : proposition pour une poétique de « l'effet retour »</i>	29
Béatrice BAKHOUCHE, <i>Quelques remarques sur les présocratiques à Rome : la figure d'Empédocle de Cicéron à saint Augustin</i>	53
Sylvie BLÉTRY, <i>Guerre et paix sur l'Euphrate entre Perse et Byzance au temps de Justinien : si vis pacem, para bellum. Les apports de l'étude du cas historique et archéologique de Zenobia</i>	73
Marie-Odile BOULNOIS, <i>Le Contre les Galiléens de l'empereur Julien répond-il au Contre Celse d'Origène ?</i>	103
Catherine BRY, <i>Acacios, l'autre sophiste officiel d'Antioche</i>	129
Bernadette CABOURET, <i>Une épigramme funéraire d'Antioche</i>	153
Jean-Pierre CALLU, <i>Deux réflexions à propos de la structure de l'Histoire Auguste</i>	165
Marilena CASELLA, <i>Elogio delle virtù nell'immagine politica di Giuliano in Libanio</i>	169
Pascal CÉLÉRIER, <i>Les emplois ambigus et polémiques du terme μάγτος chez Julien et Libanios</i>	197

Aldo CORCELLA, <i>Un frammento di Eupoli in Coricio (F 403 = 408 K.-A.)</i>	223
Ugo CRISCUOLO, <i>Mimesi tragica in Libanio</i>	229
Françoise FRAZIER, <i>De la physique à la métaphysique. Une lecture du De facie</i>	243
Michel GRIFFE, <i>L'évolution des formes métriques tardives dans les inscriptions d'Afrique romaine</i>	265
Bertrand LANÇON, <i>Libanios et Augustin malades. Les confidences nosologiques de deux autobiographes dans le dernier tiers du IV^e siècle</i>	289
Enrico V. MALTESE, <i>Il testo genuino di Teodoro Studita, Epitafio per la madre (BHG 2422), e Giovanni Crisostomo : unicuique suum</i>	305
Annick MARTIN, <i>La mort de l'empereur Julien : un document iconographique éthiopien</i>	313
Robert J. PENELLA, <i>Silent Orators : On Withholding Eloquence in the Late Roman Empire</i>	331
Bernard POUDERON, <i>Les citations vétérotestamentaires dans le Dialogue avec le juif Tryphon de Justin : entre emprunt et création</i>	349
Alberto QUIROGA PUERTAS, <i>Breves apuntes al uso del rumor en las Res Gestae de Amiano Marcelino</i>	395
Giampiero SCAFOGLIO, <i>Città e acque nell'Ordo urbium nobilium di Ausonio</i>	405
Jacques SCHAMP, <i>Thémistios, l'étrange préfet de Julien</i>	412
Emmanuel SOLER, <i>"Le songe de Julien" : mythes et révélation théurgique au IV^e siècle apr. J.-C.</i>	475
Gianluca VENTRELLA, <i>Note critico-testuali all'Olimpico di Dione di Prusa (III)</i>	497
Étienne WOLFF, <i>Quelques notes sur Dracontius</i>	513
Françoise THELAMON, <i>Échecs et vaines entreprises de Julien par manque de discernement des volontés divines.</i>	525

NOTE CRITICO-TESTUALI ALL'OLIMPICO DI DIONE DI PRUSA (III)

Abstract: This paper aims to propose a new strategy of approach for Dio Chrysostom's *Olympic Discourse*, whose *constitutio textus*, in spite of the numerous editions and studies from which the speech has benefited in the recent years, continues to raise strong doubts and perplexities.

Keywords: Dio Chrysostom, or. 12, exegetical and textual notes, ecdotic principles.

Nonostante le numerose, e talune pregevoli, edizioni di cui ha sinora goduto, l'*Olimpico* di Dione di Prusa continua a porre numerose questioni critico-testuali, oltre che esegetiche. Mi permetto, sulla questione, di rinviare ai miei precedenti lavori sull'argomento¹; in questa sede, mi sia consentito entrare direttamente *in medias res*, per richiamare l'attenzione su alcuni passaggi che mi sembrano essere stati oggetto di gratuiti interventi di emendazione e di improbabili interpretazioni (§§ 1-3), per poi avanzare due nuove congetture su altrettanti passaggi a ragione avvertiti come problematici dalla critica (§§ 4-5)².

¹ Cf. G. VENTRELLA, «Note critico-testuali all'*Olimpico* di Dione di Prusa», *RET* 2, 2012-2013, pp. 13-35; ID., «Note critiche all'*Olimpico* (or. 12) di Dione di Prusa», *Hermes* (in c.d.s.).

² Per i passi discussi, riporto il testo greco da me stabilito. Si indicano in apparato unicamente le varianti e le congetture pertinenti ai lemmi oggetto di discussione. I sigla dei codici e degli editori ed eruditi dionei, vanno sciolti nel modo seguente: T = Marc. gr. 421; R = *Mosq. gr. Ss. Synodi* 224; Z = *Tolet.* 101-16; M = *Leid. BPG* 2C; P = *Vat. Pal. gr. 117*; C = Paris. gr. 3009; Y = Marc. gr. 422. Quanto ai nomi degli studiosi e degli editori dionei, essi vanno così intesi: Mo. = Fr. MOREL, *Dionis Chrysostomi Orationes LXXX* [...]. Ex interpretatione Thomae NAGEORGI [...]. Cum Is. CASAUBONI Diatriba, et eiusdem Morelli Scholiis, animadversionibus et coniectaneis [...], Lutetiae 1604; Kö. = J. B. KÖHLER, «Periculum criticum in Dionem Chrysostomum», in: ID., *Observationes philologicae in loca selecta Sacri Codicis*, Lugduni Batavorum 1765, pp. 109-117; Rei. = J.J. REISKE, *Dionis Chrysostomi Orationes*, I, Lipsiae 1784; Geel = J. GEEL, *Dionis Chrysostomi, ΟΛΥΜΠΙΚΟΣ Η ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΠΡΩΤΗΣ ΤΟΥ ΘΕΟΥ ΕΝΝΟΙΑΣ*, Lugduni Batavorum 1840; Emp. = A. EMPERIUS, *Dionis Chrysostomi Opera*, I, Brunsvigae 1844; Stich = J. STICH, «Ad Dionis Chrysostomi orationem Olympicam», *Philologus* 49, 1890, p. 680; Schw. = E. SCHWARTZ, emenda-

1. D.Chr., *or.* 12, 59 (I, p. 172, 7-9 ARNIM):

ὁ δὲ πλεῖστον ὑπερβαλὼν κάλλει καὶ σεμνότητι καὶ μεγαλοπρεπεί-
α, σχεδὸν οὗτος πολὺ κράτιστος δημιουργὸς τῶν περὶ τὰ θεῖα ἀγαλ-
μάτων.

1-2 ὁ δὲ πλεῖστον ... τὰ θεῖα ἀγαλμάτων secl. Stich || 2 δημιουργοῖς
τύπος) pro δημιουργός Russ. et Klauck sec. Schw. sed non necessario

A porre difficoltà nel presente passo, sono la voce δημιουργός, intesa da quasi tutti gli interpreti nel senso concreto di ‘demiurgo/artista’, e le parole κάλλει καὶ σεμνότητι καὶ μεγαλοπρεπεία considerate, conseguentemente, come qualità estetiche afferenti all’arte statuaria. Nel senso di «qui autem plurimum praestat artis pulchritudine ac gravitate, magnificentiaque fere, ille longe optimus opifex est divinarum statuarum» intendeva il NAOGEORGUS, seguito da numerosi altri traduttori ed editori dionei³.

Tuttavia, una simile affermazione, almeno stando all’interpretazione tradizionale appena ricordata, appare affatto estranea al contesto (§§ 58-64), in cui Dione non discute di quale sia l’artista più qualificato per rappresentare la divinità, ma difende l’antropomorfismo teologico, polemizzando sia contro quanti praticano un grossolano *Tierkult*, sia contro quanti sostengono l’inutilità del culto delle immagini⁴. L’evidente incongruenza ha indotto STICH⁵ a considerare il passo

tiones apud G. DE BUDÉ, *Dionis Chrysostomi orationes*, [...] edidit G. d. B., I, Lipsiae 1906, laudatae; Ar. = H. VON ARNIM, *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*, edidit apparatus critico instruit J. de A., I, Berolini 1893; Co. = J. W. COHOON, *Dio Chrysostom. Discourses 12-30*, with an English translation by J. W. C., Cambridge, Mass.-London, I, 1932; Capps = E. CAPPIS, emendationes apud COHOON laudatae; Russ. = D. A. RUSSELL, *Dio Chrysostom. Orations VII, XII and XXXVI*, Cambridge 1992; Klauck = H.-J. KLAUCK, *Dion von Prusa, Olympische Rede oder über die erste Erkenntnis Gottes*, mit einem archäologischen Beitrag von B. BÄBLER, Darmstadt 2000; Torr. = L. TORRACA[-A. ROTUNNO-R. SCANNAPIECO], *Dione di Prusa. Olimpico (or. XII)*, introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli 2005.

³ Analogamente intendono W. ELLIGER, *Dion Chrysostomos. Sämtliche Reden*, eingeleitet, übersetzt und erläutert, Zürich-Stuttgart 1967: «Derjenige Mensch ... der an Schönheit, Würde und Erhabenheit alle weit übertrifft, der dürfte wohl mit anstand der beste Schöpfer von Götterbildern»; Cl. NADDEO, *Dione di Prusa. Olimpico (or. XII)*, introduzione, testo, traduzione e note, Salerno 1998: «probabilmente il miglior artefice di immagini degli dèi è stato in assoluto chi ha superato gli altri per la bellezza, la maestà e la magnificenza della sua rappresentazione»; [TORRACA -]ROTUNNO[-SCANNAPIECO], *Dione* [n. 2]: «ma colui che si è innalzato ben al di sopra degli altri per la bellezza, l’austerità e l’imponenza della sua arte, questi, credo, è di gran lunga il migliore di tutti i creatori di statue che raffigurano soggetti divini».

⁴ Dione critica un simile rigorismo filosofico, perché esso rischia di allontanare le masse dalla pratica dell’*eusebeia* (cf. §§ 60-61).

come una glossa marginale, senza però spiegare a quale parte del testo essa potesse riferirsi. COHOON⁶, dal canto suo, ha riconosciuto in *δημιουργός* un riferimento ad Omero, che, per via della bellezza, della nobiltà e del decoro con cui ha raffigurato gli dèi, ha ispirato gli artisti, divenendo così egli stesso, per metonimia, «artefice di statue divine». Tuttavia, Dione parla di Omero solo molto dopo, al § 62. Il pubblico, dunque, non avrebbe potuto cogliere un riferimento al Poeta già al § 59. Altri editori (RUSSELL e KLAUCK) hanno preferito accogliere a testo la congettura di SCHWARTZ (*ap.* DE BUDÉ) *δημιουργοῖς τύπος*, ed intendere come segue: «quell'uomo che si distingue per bellezza, nobiltà e decoro, questi, probabilmente, rappresenta il modello più valido per chi realizza le immagini degli dèi».

Come si è già detto, però, Dione non discute di quale sia il migliore modello per gli artisti, bensì della giustificazione della rappresentazione antropomorfa degli dèi. Dione, nel § in questione, ha appena spiegato che, poiché non è possibile rappresentare realisticamente gli dèi quali essi sono, cioè come puro *νοῦς* e pura *φρόνησις*, occorre farlo in forma simbolica, rappresentando quell'essere (l'uomo appunto) che, più di ogni altro animale (da cui la critica al *Tierkult'*), possiede *νοῦς* e *φρόνησις*. È dunque probabile che, con le parole *κάλλει καὶ σεμνότητι καὶ μεγαλοπρεπείᾳ*, Dione si riferisca alle qualità intrinseche della figura umana, prestata agli dèi perché questi ultimi possano essere rappresentati degnamente⁸. Se tale interpretazione è corretta, si dovrà intendere *δημιουργός* non in senso concreto, ma, come del resto aveva già brillantemente intuito il COHOON, in senso traslato. Significativo in tal senso mi sembra il confronto con Philostr. *VA* VI 19 dove con *δημιουργός* si definisce non l'artista, ma (per metonimia) la sua fonte di ispirazione: *οἱ Φειδίαι ... καὶ οἱ Πραξιτέλεις μῶν ἀνελθόντες ἐς οὐρανὸν καὶ ἀπομαζάμενοι τὰ τῶν*

⁵ Cf. STICH, *Ad Dionis* [n. 2], p. 680.

⁶ Cf. COHOON, *Dio* [n. 2], p. 65 n. 2. L'interpretazione del COHOON è ripresa anche da G. DEL CERRO CALDERÓN, *Dión de Prusa. Discursos XII-XXXV*, trad., introd. et notas de G. d. C. C., Madrid 1989: «aqueel hombre –Homero– que sobresalió más que nadie por la hermosura, majestad y magnificencia de sus obras, ese sí que fue prácticamente el mejor creador de estatuas de los dioses».

⁷ Per la critica al *Tierkult'*, si vedano almeno K. A. D. SMELIK, «“Who knows not what monsters demented Egypt worship?” Opinions on Egyptian animal worship in antiquity as part of the ancient conception of Egypt», *ANRW* II/17.4, 1984, pp. 1852-2000 e 2337-2357; St. PFEIFFER, «Der ägyptische ‘Tierkult’ : im Spiegel der griechisch-römischen Literatur», in A. ALEXANDRIDIS–M. WILD–L. WINKLER-HORACEK (hrsg. von), *Mensch und Tier in der Antike : Grenzziehung und Grenzüberschreitung (Symposion vom 7. bis 9. April 2005 in Rostock)*, Wiesbaden 2008, pp. 373-393, pl. 21-24.

⁸ Del resto Dione ha precedentemente sostenuto la parentela tra uomo e dio (§ 27).

θεῶν εἶδη τέχνην αὐτὰ ἐποιοῦντο ... ; ... φαντασία ... ταῦτα εἰργάσατο σοφωτέρα μιμήσεως δημιουργός («forse che i Fidia e i Prassitele ... salirono al cielo e presero l'impronta degli dèi? ... Fu l'immaginazione a creare queste effigi, che è artista più sapiente dell'imitazione»). Con un analogo valore traslato si potrà intendere δημιουργός anche nel testo dioneo, da rendere pertanto nel modo seguente:

«colui che è superiore (*sc.* a ogni altro essere vivente) per bellezza, nobiltà e decoro (*i.e.* l'uomo), sarà esso stesso il miglior modello (δημιουργός in senso metonimico) delle statue divine».

2. D.Chr., *or.* 12, 81 (I, p. 177, 25-178, 3 ARNIM):

ἀέρα γὰρ ἢ πῦρ ἐργάσασθαι καὶ τὴν ἀφθονον πηγὴν ὕδατος ἐν τισι θνητοῖς ὀργάνοις ὅσον τε ἐν ἅπασι τούτοις στερεὸν ἔργμα – λέγω δὲ οὐ χρυσοῦ καὶ λίθου, ταῦτα μὲν γὰρ σμικρὰ καὶ φαῦλα, ἀλλὰ τὴν πᾶσαν ἰσχυρὰν καὶ βαρεῖαν οὐσίαν – ἰδίᾳ τε ἕκαστον διακρίνοντα καὶ ἐμπλέκοντα εἰς ταῦτὸ γένος ζώων καὶ φυτῶν, οὐδὲ θεοῖς πᾶσι δυνατὸν [...]

1-2 ἐν τισι θνητοῖς ὀργάνοις *secl.* Emp. (qui ipse haec verba post δημιουργίας § 80 vel ante οὐδὲ θεοῖς *transponenda* censuit) ἐνεστι τίσι θνητῶν ὀργάνοις Co. *sec.* Capps ἐντεσι θνητοῖς Russ. || 2 ἔργμα (ἔργμα T ἔρυμα w) *codd.* : ἔρμα Mo.^{ms} et *edd.* plur. | εἰρκεται post ἔρμα Co. *sec.* Capps || 4-5 εἰς ταῦτὸ γένος (ταῦτογενές M Y τ' αὐτογενές PC) *codd.* : εἰς [ταῦτὸ] γένεσιν Ar. εἰς ταῦτὸ ἕκαστον συστῆσαι γένος Co. *sec.* Capps γένος ζώων καὶ φυτῶν *secl.* Emp.

Espunte o variamente emendate dagli editori⁹, le parole ἐν τισι θνητοῖς

⁹ L'espunzione si deve già ad EMPERIUS (*ap.* G. VENTRELLA, «Il commentario inedito di Adolf Emperius [ms. *Leid.* BPG 89, ff. 213r-267r] all'*Olimpico* di Dione di Prusa», *GFA* 15, 2012, pp. 1-60: 58, *ad* § 81, 2) che riteneva tali parole inidonee al contesto, in quanto non è chiaro perché mai gli dèi dovrebbero utilizzare degli «strumenti umani». Di qui l'ipotesi che tali parole siano state spostate dalla loro originaria collocazione, che probabilmente le vedeva dopo δημιουργίας o, assai meno verosimilmente, davanti a οὐδὲ θεοῖς. Secondo lo studioso, inoltre, la successiva espressione ἐν ἅπασι τούτοις deve intendersi nel senso di „in toto hoc mundo”. L'espunzione dell'EMPERIUS è stata accolta da ARNIM, DE BUDÉ, RUSSELL, KLAUCK. CAPPs legge ἐνεστι τίσι θνητῶν ὀργάνοις (in modo da intendere «to work up air, at any rate, or fire or 'the copious source of water', what tools possessed by mortal men can do that?»), mentre RUSSELL, *Dio* [n. 2], p. 210 pensa a ἐντεσι θνητοῖς («by mortal gear») e ritiene ὀργάνοις una glossa di ἐντεσι. Lo studioso, tuttavia, si rende conto che la correzione non è coerente rispetto al contesto in cui si parla del dio come artefice dell'universo.

ὀργάνους sono state difese da TORRACA–ROTUNNO–SCANNAPIECO, per i quali esse dovrebbero intendersi nel senso di «in alcuni organismi viventi»¹⁰. Tale accezione, tuttavia, a quanto mi risulta, non è mai attestata¹¹. Di contro, se ci si attiene al significato letterale di «in alcuni organi», non si può fare a meno di pensare al noto mito demiurgico del *Timeo* (44d-45b), laddove Platone ricorda la costituzione del corpo umano e dei suoi ὄργανα (testa, occhi, arti, etc.) da parte degli dèi più giovani, i quali, «presero a prestito dal cosmo ... particelle di fuoco, di terra, di acqua e di aria, le congiunsero insieme»¹². Secondo il mito platonico, ai corpi così realizzati gli dèi, per mezzo di chiodi invisibili, congiunsero l'anima immortale creata dal Demiurgo. Alla luce del confronto con il *Timeo*, si potrebbe ipotizzare che, con le parole στερεὸν ἔργμα (corrette dalla quasi totalità degli editori in στερεὸν ἔρμα)¹³, Dione volesse riproporre la nota metafora platonica del corpo come prigioniero per l'anima¹⁴. La voce ἔργμα, infatti, deve intendersi nel senso di «res omnis, aliam veluti vinculis quibusdam continens atque constringens custodiensque, ne dilabatur»¹⁵.

Tuttavia, a differenza del dialogo platonico, preoccupato di trovare una esatta relazione tra la materia, il Demiurgo, l'anima del mondo e quella individuale, Dione descrive una struttura dell'universo più semplice. Essa ricorda quella stoica, che distingueva unicamente un principio attivo (Dio) e uno passivo (la materia)¹⁶. Una analogia semplificazione della cosmologia del *Timeo* emerge anche nella dossografia platonica di Diogene Laerzio¹⁷, che per i suoi *placita* sembra aver avuto presente non direttamente il testo platonico, ma una fonte dossografica stoica in qualche modo collegata alla scuola di Posidonio¹⁸. È allo stoicismo, per-

¹⁰ Anche NADDEO, *Dione* [n. 3], mantiene le parole ἐν τισι θνητοῖς, ma finisce per trasportarle, nella traduzione italiana, dopo il sintagma στερεὸν ἔργμα.

¹¹ Pace [TORRACA–ROTUNNO–]SCANNAPIECO, *Dione* [n. 2], p. 268 n. 399, che per il valore di «organismi viventi» rinvia a D.Chr., *or.* 17, 19, passo nel quale però si parla non di 'organismi', ma degli organi dell'uomo e del loro prezioso equilibrio.

¹² Cf. Pl., *Tim.* 42e-43a: πυρός καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι ... εἰς ταῦτόν τὰ λαμβανόμενα συνεχόλλων.

¹³ Cf. *infra*, n. 19.

¹⁴ Sul motivo del σῶμα/σῆμα, cf. Pl., *Cra.* 400c; *Phdr.* 250c; *Grg.* 493a; *Pbd.* 62b; Sen., *ep.* 65, 16-17.

¹⁵ Così REISKE, *Dionis* [n. 2], p. 415-416 n. 24.

¹⁶ Cf. Zeno.*Stoic.*, fr. 85 [SVF I, p. 24]; Chrysipp.*Stoic.*, fr. 300 [SVF II, p. 111]. La concezione di un dio che produce le realtà ad una ad una è tipicamente stoica, riproposta anche da Posidonio nel secondo libro de *La Dottrina fisica* (fr. 5 EDELSTEIN-KIDD = fr. 257 THEILER: δημιουργεῖν ἕκαστα).

¹⁷ Cf. D.L. III 69: δύο δὲ τῶν πάντων ἀπέφηνεν ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην, ὃν καὶ νοῦν προσαγορεύει καὶ αἴτιον.

¹⁸ Sulla questione, si vedano almeno O. REGENBOGEN, s.v. *Theophrastos von Eresos*, in *RE*

tanto, che occorre rivolgersi per tentare di comprendere il senso del nostro passo. Ora, dei quattro elementi di cui si compone il mondo, Dione non nomina la terra. Un riferimento a tale *stoicheion*, a meno di ammettere una lacuna, deve necessariamente cogliersi nelle parole ὅσον τε ἐν ἅπασι τούτοις στερεὸν ἔργμα¹⁹. Se così fosse, è lecito chiedersi perché mai Dione abbia fatto ricorso ad una simile perifrasi. Sappiamo che, per gli Stoici, la terra-elemento (a differenza del fuoco, dell'aria e dell'acqua) non esiste allo stato puro: esistono, invece, solo corpi terrosi²⁰, corpi, cioè, nei quali la terra si trova sempre combinata e connessa con gli altri *stoicheia*²¹, sia pure con percentuali differenti (cf. ὅσον)²². Posidonio (assieme ai predecessori Crisippo e Cleante) credeva che Dio si trovasse diffuso nella materia come 'forza coibente' proprio in virtù della terra: λέγουσιν (sc. τὸν θεὸν) αἰσθητικῶς ὡσπερ κεχωρηκέναι [...] διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἑξίν²². Ed è forse proprio alla forza 'coibente' della terra che Dione

Suppl. VII, 1940, coll. 1355-1562: 1538-1539 ; M. UNTERSTEINER, *Posidonio nei placita di Platone secondo Diogene Laerzio III*, Brescia 1970, p. 11-14; J. MANSFELD—D.T. RUNIA, *Aëtiana: the method and intellectual context of a doxographer*. 1, *The sources*, Leiden 1997, p. 81; K. ALGRA, s.v. *Posidonius d'Apamée*, in GOULET R. (sous la direction de), *Dictionnaire des philosophes antiques*, V.2, Paris 2012, p. 1481-1499 : 1483.

¹⁹ La correzione ἔργμα, proposta dal MOREL, è stata accolta da quasi tutti gli editori, che, a partire dal COHOON, ricordano a favore della stessa il parallelo con E., *Hel.* 854: κακούς δ' ἐφ' ἔργμα στερεὸν ἐκβάλλουσι γῆς («i vili li lasciano insepolti sulla dura pietra»). Il COHOON aggiunge, su suggestione di CAPPs, anche il verbo εἴρκεται dopo ἔργμα in modo da intendere: «these can work upon nothing but whatever hard residuary substance is held bound within all these elements». Ha mantenuto il testo tradito solo NADDEO, *Dione* [n. 3], p. 126 n. 158, secondo il quale Dione avrebbe utilizzato la voce ἔργμα in senso metaforico per indicare i limiti entro i quali deve operare lo scultore, che «può lavorare dei vari elementi solo la parte solida, mentre operare con la materia allo stato puro è consentito solo al massimo agli dèi». Tuttavia non è chiaro come una simile interpretazione possa desumersi dal nostro passo. Inoltre, lo studioso per la sua traduzione («lavorare l'aria o il fuoco e la fonte inesauribile dell'acqua e quanto in tutti in questi elementi è materia solida con gli strumenti umani è impresa impossibile») non sembra seguire il testo greco da lui stabilito, giacché non si comprende come la voce «materia» possa tradurre ἔργμα.

²⁰ Cf. Chrysipp.*Stoic.*, fr. 438 [SVF II, p. 144, 5-6]: οὐδὲν μὲν τῶν συνθέτων τούτων σωμάτων ἐστὶν ἢ στοιχειώδης γῆ.

²¹ Cf. Chrysipp.*Stoic.*, fr. 413 [SVF II, p. 136, 30-31]: ἐπεὶ διὰ τούτων (sc. τεττάρων στοιχείων) τινὸς ἢ τινῶν ἢ καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε διὰ μὲν τῶν τεττάρων, ὡς τὰ ζῶα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς πάντα συγκρίματα. Il sole è composto solo dal fuoco e la luna da fuoco e aria.

²² Quanto più un corpo è duro, tanta più terra esso contiene: καὶ ὅσω γ' ἂν ὄσι σκληρότερα τὸ σῶμα, τοσούτω μᾶλλον αὐτὰ εἶναι φασι γεωδέστερα (Chrysipp.*Stoic.*, fr. 438 [SVF II, p. 144, 7-8]).

potrebbe alludere con le parole στερεὸν ἔργμα²³. Si intenda, pertanto, nel modo seguente:

«non è dato, infatti, a tutti gli dèi di plasmare l'aria o il fuoco e l'abbondante fonte di acqua in alcuni organi mortali (nella duplice accezione, letterale, di 'organi' e, sineddochica, di 'corpi'²⁵) e quanto in tutti questi v'è di solido vincolo – parlo non dell'oro e della pietra, questi sono troppo piccoli e insignificanti, ma dell'intera forte e grave materia – distinguendo ciascun elemento e mescolandolo per (formare) la comune famiglia di animali e piante».

3. D.Chr., *or.* 12, 85 (I, p. 179, 6-9 ARNIM):

ἀλλὰ ἐκεῖνο φροντίζων σκοπῶ, ὅτι
 αὐτήν γ' οὐκ ἀγαθὴ κομιδὴ ἔχει, ἀλλ' ἅμα γῆρας
 λυγρὸν ἔχεις αὐχμεῖς τε κακῶς καὶ ἀεικέα ἔσσαι.'

1-3 ἀλλὰ ... ἔσσαι incertum haec verba Dioni an Iovi tribuenda || 2 αὐτήν γ'
 Russ. (quod sibi arrogat Torr., perperam Ar. qui αὐτήν γ' codici Y tribuit) :
 αὐτήν (αὐτοῖς C) γε codd. αὐτήν σ' Ar. et edd. plures αὐτόν σ' Mo. ex Hom.
Od. XXIV 249-250

²³ Cf. D.L. VII 139 = Chrysipp.*Stoic.*, fr. 634 (*SVF* II, p. 192, 9-10); Posidon., fr. 21 EDELSTEIN-KIDD = fr. 345 THEILER. In particolare, con riguardo alla concentrazione di terra nel corpo umano e nei suoi vari organi, si pensi ad esempio alle ossa (in cui l'elemento terroso è preponderante), le quali permettono di reggere e 'mantenere uniti' tutti gli altri organi. Spiega, infatti, Filone di Alessandria (*leg. all.* II 22: ὅτι ὁ γυμνὸς ... νοῦς ... πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ... ἡ μὲν ἕξις κοινὴ καὶ τῶν ἀψύχων ἐστὶ λίθων καὶ ξύλων, ἧς μετέχει καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ἐοικότα λίθοις ὀστέα) che «l'intelletto nudo ... ha molte potenze ... quella coibente è comune agli esseri inanimati, cioè ai minerali e agli alberi, ma di essa partecipano anche le ossa, che in noi sono la parte simile ai minerali». Negli *Oracoli sibillini* (fr. I 14 GEFCKEN: ἄνδρες, ἐν ὀστέοισι φλέβες καὶ σάρκες ἐόντες), gli uomini sono definiti come «vene e carne tenute insieme dalle ossa». Si ricordi che, secondo gli Stoici, la terra-elemento ha nel cosmo la stessa funzione di sostegno che hanno le ossa negli animali: τὸ γὰρ τῆς πάσης οὐσίας πυκνότατον ὑπέρεισμα πάντων εἶναι κατὰ φύσιν, ὅνπερ τρόπον ἐν ζώῳ τὰ ὀστέα, τοῦτο δὲ καλεῖσθαι γῆν (Chrysipp.*Stoic.*, fr. 527 [*SVF* II, p. 168, 18-19]). V'è da chiedersi, piuttosto, alla luce di tale parallelo, se nel testo dioneo dietro ἔργμα non possa nascondersi un archetipale ἔρεισμα.

²⁴ Ciò non esclude che una simile definizione della materia solida (la terra) di cui sono fatti gli organi e i corpi potesse comunque evocare la ricordata metafora platonica del corpo come prigione dell'anima.

²⁵ Per l'equivalenza θνητὰ ὄργανα = σώματα, cf. Plu., *de procr. an. in Tim.* 1025d; Eus., *laud. Const.* 14, 2, 2; 15, 2, 1; 15, 4, 2 etc.

A chiusura del discorso, Dione cita, riadattandole al contesto, le parole con cui Odisseo, ritornato in patria, commentava lo stato di miseria in cui il vecchio padre Laerte, in assenza del figlio, era caduto a causa dei proci: αὐτόν σ' οὐκ ἀγαθὴ κομιδὴ ἔχει, ἀλλ' ἅμα γῆρας / λυγρὸν ἔχεις ἀχμεῖς τε κακῶς καὶ ἀεικέα ἔσσαι (*Od.* XXIV 249-250). Se in Omero sono ben riconoscibili tanto il locutore (Odisseo) quanto il destinatario (Laerte), in Dione le cose sono ben diverse, complicate per di più da una tradizione di studi che, quando non è intervenuta sul testo, ha proposto ipotesi esegetiche tra loro assai divergenti. Corre l'obbligo di ricordare che, per lungo tempo, il testo dioneo è stato corretto sulla base di quello omerico e che i versi in questione sono stati considerati come pronunciati da Dione e diretti, secondo alcuni studiosi, all'oratore stesso; secondo altri (assai meno verosimilmente), alla statua di Zeus²⁶. Si è dovuta attendere l'edizione dell'ARNIM, per vedere finalmente accolto l'αὐτήν della tradizione manoscritta assieme all'ipotesi dell'EMPERIUS²⁷ di riconoscere nel finale dell'orazione dionea l'intervento diretto della statua fidiaca. Benché tutti gli editori oggi siano d'accordo nel riconoscere nei citati versi omerici un'allusione

²⁶ FR. MOREL, *Schediasmata, scholia, collectanea et coniectanea in Dionis Chrysostomi scripta* (*Appendix II*), in ID., *Dionis* [n. 2], p. 66, correggendo il trådito αὐτήν γε in αὐτόν σ' sulla base di Omero, pensava che Dione si riferisse alla statua di Zeus, che, novello Laerte, si sarebbe trovata in un analogo stato di abbandono. Diversamente, secondo J. SELDEN «Notae et emendationes Viri Docti, nescio cuius, ad exemplum Dionis Chrysostomi edit. Paris. an. 1623. fol. adscriptae, quod exstat in Biblioth. Bodlejana», in J. Chr. WOLF, *Anecdota Graeca sacra et profana*, [...] I, Hambourg, 1722, pp. 217-298: 246-247, e REISKE, *Dionis* [n. 2], p. 418 n. 34, Dione intenderebbe riferirsi a se stesso, esprimendo così il timore che qualcuno tra il pubblico potesse rimproverargli l'aspetto trasandato. Sbaglia [TORRACA-ROTUNNO-]SCANNAPIECO, *Dione* [n. 2], p. 271, n. 414, il quale attribuisce a REISKE l'ipotesi per cui sarebbe la statua di Zeus a rimproverare Dione per il suo aspetto; del resto il REISKE non pensava nemmeno che Dione potesse aver fatto parlare la statua di Zeus, giacché il primo ad avanzare una simile ipotesi è stato l'EMPERIUS, su cui cf. *infra*, n. 24 (che sia la statua di Zeus a rimproverare l'aspetto trascurato di Dione è invece ipotesi di ELLIGER, *Dion* [n. 3], p. 804 n. 69). L'ipotesi del MOREL è stata a ragione criticata da GEEL, *Dionis* [n. 2], pp. 122-123, il quale ricordava come ancora ai tempi di Pausania (V 14, 5) la statua venisse pulita regolarmente dai discendenti di Fidia detti 'i lucidatori' (sulla pulizia della statua di culto, cf. S. BETTINETTI, *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari 2001, capitolo 4.2).

²⁷ Si deve all'EMPERIUS (1841, p. 352; ID., *ap.* VENTRELLA, *Il commentario* [n. 9], p. 60 ad § 85, 3) l'ipotesi per cui Dione, nel finale del discorso (a partire dalle parole τὰδε μὲν οὕτως al § 85), abbia introdotto a parlare direttamente la statua di Zeus. NADDEO, *Dione* [n. 3], ripreso tacitamente da TORRACA-ROTUNNO-SCANNAPIECO, *Dione* [n. 2], ritiene, invece, che il discorso della statua inizi subito dopo le parole τὰδε μὲν οὕτως. L'interpretazione dell'EMPERIUS, respinta da KAYSER, rec. in «Gelehrte Anzeigen» 48, 1859, coll. 161-184: 179, fu tacitamente accolta dall'ARNIM e dai successivi editori, per i quali l'intervento della statua chiuderebbe l'intera orazione. Solo il RUSSELL, *Dio* [n. 2], p. 211 ha respinto l'idea di un discorso diretto della statua di Zeus, idea che anch'egli attribuisce erroneamente all'ARNIM e al COHOON.

all'Ellade²⁸, assimilata alla figura del vecchio e malconco Laerte, il senso di tale paragone è apparso disorientante. L'assimilazione Laerte ~ Ellade, infatti, parrebbe suggerire un'amara riflessione sulla condizione di schiavitù cui la Grecia sembra costretta a causa della dominazione romana²⁹ o, quanto meno, un'amara riflessione sul declino del mondo ellenico, cui non resta che ancorarsi nostalgicamente al ricordo del proprio glorioso passato³⁰. A complicare il quadro vi è anche la circostanza per cui non è chiaro se a pronunciare i versi omerici sia Dione o ancora la statua di Zeus che, qualche linea prima, ha preso la parola per esortare i Greci a custodire e praticare le loro antiche e nobili tradizioni. A proposito di quest'ultimo punto, ricordo che TORRACA[–ROTUNNO–]SCANNAPIECO (ripren- dendo tacitamente NADDEO) attribuiscono il finale dell'orazione a Dione stesso e non a Zeus. A favore di tale ipotesi potrebbe stare la circostanza per cui è proprio Odisseo la figura cui Dione ama assimilarsi per evocare la propria vicenda esilica³¹. Non va dimenticato, infatti, che nell'autunno del 96, poco prima della sua esibizione ad Olimpia, Dione aveva commentato la morte di Domiziano,

²⁸ Tuttavia, se ARNIM (seguito da COHOON, NADDEO, KLAUCK), sull'esempio del MOREL, continuava a correggere il tradito $\gamma\epsilon$ in σ , l'adozione a testo della lezione tradita $\alpha\upsilon\tau\eta\gamma\ \gamma\epsilon$, normalizzata in $\alpha\upsilon\tau\eta\gamma\ \gamma$ per questioni metrico-prosodiche, si deve ai soli RUSSELL e TORRACA[–ROTUNNO–SCANNAPIECO]. Benché quest'ultimo accolga tacitamente la correzione del Russell, la traduzione italiana di ROTUNNO («tu non hai abbastanza cura di te») sembra seguire ancora il testo stabilito dall'ARNIM.

²⁹ Tale è l'interpretazione di J. MOLES, «Dio Chrysostom, Greece, and Rome», in D. INNES–H. HINE–CHR. PELLING (ed. by), *Ethics and rhetoric: classical essays for Donald Russell on his seventy-fifth*, New York 1995, pp. 177-192: 183; di S. C. R. SWAIN, *Hellenism and empire: language, classicism, and power in the Greek world, AD 50-250*, Oxford 1996, p. 201-203, secondo il quale la condizione di «foul squalor» che vive la Grecia «is due to her loss of political freedom and subordination to a master»; di [TORRACA–ROTUNNO–]SCANNAPIECO, *Dione* [n. 2], p. 271-272, n. 414, secondo cui Dione si sarebbe lasciato andare ad una sconsolata riflessione sulla Grecia «invecchiata, dimentica degli antichi fasti e destinata a un lento, inesorabile tramonto» a causa del dominio di Roma.

³⁰ Così intendono I. CHIRASSI, «Il significato religioso del XII discorso di Done Crisostomo», *RCCM* 5, 1963, pp. 266-285: 283-284, e P. DESIDERI, «Dione di Prusa tra Ellenismo e Romanità», *ANRW* II/33.5, 1991, pp. 3882-3902: 3901-3902. Sulla relazione, ricorrente nella seconda sofistica, tra la nostalgia per il glorioso passato ellenico e le istanze antiromane, cf. E.L. BOWIE «Greek and their Past in the Second Sophistic», *P&P* 46, 1970, 3-41; P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978, p. 534; GR. ANDERSON, «The pepaiduomenos in action. Sophists and their outlook in the early Roman empire», *ANRW* II/33.1, 1989, pp. 79-208: 101-103.

³¹ Cf. R. HÖISTAD, *Cynic Hero and Cynic King*, Uppsala 1948, pp. 94-102; Chr. Pr. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, Mass.-London 1978, pp. 35, 46-48; P. DESIDERI, *Dione di Prusa* [n. 30], pp. 174-175 n. 2; J. MOLES, «The Kingship Orations of Dio Chrysostom», *Papers of the Leeds International Latin Seminar* VI, 1990, pp. 297-375: 319; SWAIN, *Hellenism* [n. 29], p. 201.

citando ancora una volta le parole dell'eroe omerico³². Come che sia, se collocata nel contesto dello scenario politico del 97 d.C., l'associazione tra l'Ellade e il vecchio Laerte non sembra avere nulla di così pessimistico come supposto dalla maggior parte degli studiosi, tanto più che dei due versi omerici in questione solo parte del primo (αὐτὴν γ' οὐκ ἀγαθὴ κομιδὴ ἔχει) si riferisce direttamente all'Ellade. Ora, il confronto tra l'Ellade e Laerte dovrà intendersi, a mio avviso, nel modo seguente: come Odisseo, di ritorno dalle sue peregrinazioni, trova l'anziano padre e la sua terra in uno stato di incuria a causa dei proci, così Dione, da poco rientrato dall'esilio, trova la Grecia in una condizione di penoso abbandono a causa del malvagio tiranno.

Se tale ipotesi esegetica è corretta, il richiamo alla figura del vecchio e trasandato Laerte, lungi dal mettere in discussione il potere di Roma³³, mira a porre in

³² Sulla datazione dell'*Olimpico* mi permetto di rinviare a G. VENTRELLA, «Sulla presunta presenza di Dione nel *castrum* di *Viminacium* alla morte di Domiziano», in E. AMATO, *Traiani praeceptor*. Studi di biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo, Besançon 2014 (in c.d.s.).

³³ Una simile tirata antiromana è del tutto inverosimile in un autore che non perde occasione per dimostrare la propria fedeltà a Roma e alla sua causa. Dione, come ricorda RUSSELL, *Dio* [n. 2], p. 220, è un fervente sostenitore della causa romana, la sua famiglia gode della cittadinanza romana a partire da suo nonno (*or.* 41, 6), è fiero della reputazione di cui gode a Roma (*or.* 44, 1) e dell'amicizia con Nerva e Traiano (*or.* 47, 22); il suo atteggiamento si mantiene sempre su una costante linea di lealismo sincero (L. TORRACA, «Roma e l'Europa nella prospettiva di un 'provinciale': Dione di Prusa di fronte all'impero», in F. GIORDANO [ed.], *L'idea di Roma nella cultura antica*, Napoli 2001, pp. 243-276), e l'ellenismo che egli predica «is one that does not conflict with Roman supremacy, but is approved by the Romans» (JONES, *The Roman* [n. 31], p. 35). Dione, inoltre, reinterpretava l'universo culturale greco in funzione del nuovo ordine romano: i «Romani non vogliono governare degli schiavi, ma degli uomini liberi» (*or.* 31, 11), il che vuol dire che «pour être un Grec libre ... il faut accepter la domination de Rome» (M. H. QUET 1978, «Rhétorique, culture et politique. Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans les *Moralia* de Plutarque», *DHA* IV, pp. 51-119: 77). Sul rapporto tra ellenismo e romanità in Dione, si vedano anche V. NUTTON, «The beneficial Ideology», in P. D. A. GARNSEY-C. R. WHITTAKER (ed. by), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge 1978, pp. 209-21; DESIDERI, *Dione di Prusa tra Ellenismo* [n. 30]; H. SIDEBOTTOM 1993, «Philosopher's Attitudes to Warfare under the Principate», in J. RICH-Gr. SHIPLEY (ed. by), *War and Society in the Roman World*, London 1993, pp. 241-64; N. MÉTHY, «Dion Chrysostome et la domination romaine», *AC* 63, 1994, pp. 173-192; P. VEYNE, «L'identité grecque devant Rome et l'empereur», *REG* 112, 1999, pp. 511-567; TH. A. SCHMITZ, «Performing History in the Second Sophistic», in M. ZIMMERMANN (Hsrg.), *Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr. : Kolloquium zu Ehren von Karl-Ernst Petzold (Juni 1998) anlässlich seines 80. Geburtstags*, Stuttgart 1999, pp. 71-92: 85; E. OUDOT, «Marathon, L'Eurymédon, Platées, laissez-les aux écoles des sophistes! Le Guerres Médiques au second siècle de notre ère», in P.-L. MALOSSE-M.-P. NOËL-B. SCHOULER, (éd. par), *L'utilisation de l'histoire dans la rhétorique ancienne de l'époque hellénistique à l'Antiquité Tardive: Actes du Colloque International de Montpellier 18-20 octobre 2007*, Alessandria 2010, pp. 143-157: 147-148. Talune critiche su singoli aspetti del mondo romano non

risalto unicamente le colpe di Domiziano ai danni tanto dell'Ellade intera quanto di Dione stesso³⁴. Il testo tràdito, che qui per la prima volta traduciamo fedelmente, così recita:

«ma riflettendovici, mi accorgo che: 'questa (*sc.* l'Ellade) non gode di buone cure, e penosa è/ la tua (*sc.* di Dione) vecchiaia, sei sporco e vesti abiti indecenti».

Se ci è dato spingerci un po' più in là con il confronto omerico, è difficile sottrarsi all'impressione che il discorso dioneo potesse chiudersi, in realtà, con una nota di speranza e di ottimismo: come Odisseo aveva invitato l'anziano padre a ristabilire la propria dignità (finalmente sterminati i proci), analogamente Dione sembra invitare se stesso e l'Ellade intera a sperare in un futuro migliore di pace e buongoverno (debellato il tiranno)³⁵.

4. D.Chr., *or.* 12, 48 (I, p. 168, 29-169, 2 ARNIM):

οὐκ ἄρ' ἂν ἴσως δέοιτο παραμυθίας τῇ ἀληθείᾳ φιλόσοφος, εἰ πρὸς σύγκρισιν ἄγοιτο ποιηταῖς ἀγαλμάτων ἢ μέτρων, καὶ ταῦτα ἐν ὄχλῳ πανηγύρεως ἐκείνοις φίλων δικαστῶν.

1 οὐκ ἄρ' ἂν scripsi : οὐ γὰρ ἂν (om. Z) codd. ante quae lacunam susp. Ar. καὶ γὰρ ἂν prop. Rei. «ἀλλ'» οὐ γὰρ ἂν malit Russ. | «ὅ» τῇ ἀληθείᾳ prop. Rei. | εἰ «μη» Ar.

Il passo ha posto diversi problemi critico-esegetici. Innanzitutto il significato da dare alla voce *παραμυθία*, finora intesa nelle accezioni più varie: da quella di

si traducono mai in Dione in una polemica contro i Romani (G. SALMERI *Dio, Rome and the Civic Life of Asia Minor*, in S. SWAIN [ed. by], *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford 2000, pp. 53-92: 86-92, *pace* MOLES, *Dio* [n. 29], p. 183).

³⁴ Del resto l'oratore in *or.* 13, 10 fa dipendere le ragioni della sua decisione di indossare i panni di un mendicante errante proprio dalla persecuzione subita dal malvagio tiranno.

³⁵ G. HIGGET «Mutilations in the text of Dio Chrysostom», in R. J. BALL (ed. by), *The classical papers of Gilbert Highet*, New York 1983, pp. 74-99: 76-77, ha supposto che alla denuncia della miseria della Grecia, cui l'associazione con Laerte lascia pensare, dovessero seguire almeno altri 40 § nei quali, tra le tante cose, Zeus avrebbe dovuto consolare il popolo greco ed esortarlo a riscattarsi dal declino. L'ipotesi, ancorché suggestiva, è indimostrabile. Che anzi l'orazione potesse concludersi con la citazione omerica mi sembra corroborato dalla lettura che della stessa abbiamo appena proposta e che permette di riconoscere nel finale un accenno alla condizione di Dione quale esule da poco rientrato in patria. L'immagine riprende quella proemiale di un Dione vagabondo che ha da poco smesso di peregrinare (§ 16). Ne risulta così una *Ringkomposition* perfetta che non lascia dubbi sulla completezza del nostro discorso.

‘consolazione/incoraggiamento’³⁶ a quella di ‘abbellimento’³⁷, a quella di ‘persuasione’³⁸. Considerato il contesto ‘giudiziario’³⁹, mi sembra più economico pensare che il sostantivo *παραμυθία* abbia il significato di ‘dimostrazione’⁴⁰ e, dunque, di ‘discorso di difesa’. Ciò sembra confermato dal seguente passo platonico che Dione potrebbe aver avuto presente: *ὡς ἀληθῆ ἔστιν ἃ σὺ λέγεις· ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως* (Pl., *Pbd.* 70B). Sicché, ribaltando l’immagine platonica secondo cui la verità richiede di essere dimostrata (*παραμυθία*) e provata ampiamente, Dione (con una esagerazione iperbolica) afferma che il filosofo non ha davvero bisogno di documentare la propria ortodossia in materia di religione⁴¹. Che il filosofo possa fare a meno di essere giudicato è però una conseguenza (e non una spiegazione) di quanto l’oratore ha dichiarato poco più avanti, e cioè che il filosofo è, in assoluto, il più veritiero e più puntuale esegeta della natura divina⁴². Eppure, nel testo tradito, il pas-

³⁶ Si considerino infatti le seguenti traduzioni : « etenim alias (ni hoc esset) egeret philosophus solatio » (REISKE, *Dionis* [n. 2], p. 398, n. 40); «... philosophum non opus consolari et adhortari» (EMPERIUS, *ap.* VENTRELLA, *Il commentario* [n. 9], p. 43 *ad* § 48, 11); «the philosopher ... not stand in need of consolation» (COHOON); «bedarf der ... Philosoph nicht einmal einer Ermunterung» (KLAUCK); «il ... filosofo non avrebbe bisogno di sostegno» (NADDEO).

³⁷ Secondo C.L. KAYSER, *rec.* in «Gelehrte Anzeigen» 11, 1840, coll. 81-104: 92-93; ID., *rec.* [n. 27], col. 179, Dione dichiarerebbe che il filosofo, perché possa farsi comprendere dalla folla, ha bisogno di abbellire la verità. Lo studioso, pertanto, proponeva il testo seguente: *καὶ γὰρ ἂν ἴσως δέοιτο παραμυθίας τῆς ἀληθείας καὶ φιλόσοφος*. Contro tale ipotesi di correzione e interpretazione del testo, cf. EMPERIUS, *ap.* VENTRELLA, *Il commentario* [n. 8], p. 43 *ad* § 48, 11.

³⁸ Così intende [TORRACA]-[ROTUNNO]-[SCANNAPIECO], *Dione* [n. 2]: «un filosofo... non mancherebbe... di capacità di persuasione».

³⁹ Al § 48 Dione immagina poeti, artisti e filosofi impegnati a patrocinare la propria causa in un ipotetico processo instaurato per stabilire chi, nelle proprie opere, si sia maggiormente attenuto all’idea prima e innata del divino.

⁴⁰ Per tale accezione di *παραμυθία* (riconosciuta anche da RUSSELL, *Dio* [n. 2], p. 195) cf., e.g., [Long.], *Subl.* 4, 7.

⁴¹ Se l’ipotesi di lettura che proponiamo è corretta, si comprende perché, pur avendo programmaticamente dichiarato di voler convocare a giudizio il personaggio più rappresentativo per ciascuna delle tre discipline sotto esame (arte, poesia, filosofia), nel prosieguo del discorso Dione non faccia più menzione del filosofo, ma si limiti a mettere a confronto l’arte di Fidia e la poesia di Omero. Risulta inoltre superflua l’integrazione della particella *μη* tra *εἰ* e *πρὸς σύγκρισιν* accolta a testo dall’Arnim. Allo stesso modo superflua appare l’integrazione di *ὁ* davanti ad *ἀληθεία*, proposta da REISKE, *Dionis* [n. 2], p. 398, n. 40 e accolta a testo a partire dall’ARNIM da tutti gli editori con l’unica eccezione di TORRACA-[ROTUNNO]-SCANNAPIECO. Nel testo, infatti, non si parla della distinzione tra filosofi veri e falsi, ma in generale della figura del filosofo. Si potrà dunque agevolmente intendere il dativo *τῇ ἀληθεία* come locuzione avverbiale nel senso di «in realtà», «in verità» (cf. Thuc., IV 120, 3; Pl., *Pbdr.* 277e, *Prot.* 343d).

⁴² Cf. D.Chr., *or.* 12, 47-48: *λέγω δὲ τὸν φιλόσοφον ἄνδρα [...]* ἐξηγητὴν καὶ

saggio in esame è introdotto dalla congiunzione esplicativa γάρ, chiaramente insoddisfacente. L'ARNIM in apparato sospettava, pertanto, una lacuna prima delle parole οὐ γάρ - δικαστῶν, mentre REISKE⁴³ e RUSSELL⁴⁴ hanno proposto di correggere il tràdito οὐ γάρ rispettivamente in καὶ γάρ e ἀλλ' οὐ γάρ. Mi sembra però da preferire la correzione in οὐκ ἄρ', paleograficamente più plausibile⁴⁵. Si potrà, dunque, interpretare:

«perciò non avrebbe forse davvero bisogno di (tenere) un discorso di difesa il filosofo, se dovesse presentarsi ad un confronto con gli artefici di statue o di versi, persino in una adunanza pubblica dinanzi a giudici loro (sc. a poeti e artisti) favorevoli».

5. D.Chr., or. 12, 47 (I, p. 168, 13-19 ARNIM):

καὶ μὴν δίχα γε τῆς ἀπλῆς καὶ πρεσβυτάτης ἐννοίας περὶ θεῶν καὶ ξυγγενῶς πᾶσιν ἀνθρώποις ἅμα τῷ λόγῳ φουμένης πρὸς τοῖς τρισὶ τούτοις ἐρμηνεῦσι καὶ διδασκάλοις, ποιητικῆς καὶ νομοθετικῆς καὶ δημιουργικῆς, τέταρτον ἀνάγκη παραλαβεῖν, οὐδαμῆ ῥᾶθυμον οὐδὲ ἀπείρωσ ἠγούμενον ἔχειν ὑπὲρ αὐτῶν, λέγω δὲ τὸν φιλόσοφον ἄνδρα, † ἢ λόγων † ἐξηγητὴν καὶ προφήτην τῆς ἀθανάτου φύσεως ἀληθέστατον ἴσως καὶ τελειότατον.

5 ἢ λόγων inter cruces una cum Russ. posui nisi ἢ λογάων (Kö) ἐξηγητὴν καὶ post ἀληθέστατον transponere vis : ἢ λόγῳ R ἢ secl. Ar. ἢ λόγῳ secl. Klauck διὰ λόγων Geel

προφήτην τῆς ἀθανάτου φύσεως ἀληθέστατον ἴσως καὶ τελειότατον. [...] πάντες [...] οὗτοι ξυνάδουσιν, ὥσπερ ἐνὸς ἔχρους λαβόμενοι, καὶ τοῦτο σῶζοντες, οἱ μὲν σαφῶς, οἱ δὲ ἀδηλότερον.

⁴³ Si veda REISKE, *Dionis* [n. 2], p. 398 n. 40, ma anche KAYSER, *rec.* [n. 25], col. 179.

⁴⁴ Cf. RUSSELL, *Dio* [n. 2], p. 194.

⁴⁵ Lo scambio di K ↔ Γ può essere attribuito a ragioni fonetiche (cf. FR. TH. GIGNAC, *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, I, Milano 1976, p. 79). È possibile anche la correzione di οὐ γάρ in οὐ γ' ἄρ'. La particella ἄρ', in crasi con τε [τᾶρ], è tramandata corrotta in γάρ presso Ar., *Av.* 1017; analogamente, i codici fanno confusione tra γάρ [Ravenn. 137, 4A] e γ' ἄρ' [Laur. plut. 31, 15; Leid. Voss. gr. F. 52] in Ar., *Lys.* 31; sulla questione, si veda più diffusamente J.D. DENNISTON, *The Greek Particles*, second edition revised by K.J. DOVER, London 1954, p. 43. Ritengo, tuttavia, questa seconda ipotesi di correzione meno probabile, dal momento che la successione delle due forme elise (γ' ἄρ') è assai più frequente in poesia che in prosa. Gli unici esempi in prosa, a me noti, si ritrovano in Protag., fr. 1, 24 D.-K. e Zos. 2, 7, 2, 11. A ciò si aggiunga che la formula οὐκ ἄρ' ἄν, a differenza di οὐ γ' ἄρ' ἄν, non è rara nella prosa di Platone (R. 554d 9. 600c 5; *Tht.* 186e 9; ma cf. anche [Pl.], *Alc.* 1 133e 9), autore, come è noto, caro a Dione.

Se si accoglie il dativo λόγω attestato unicamente in R (e dovuto, se non ad intervento congetturale del copista, ad un banale errore di lettura⁴⁶), Dione affermerebbe che solo il filosofo utilizza il *logos* per spiegare e interpretare la natura divina⁴⁷. Tuttavia, l'oratore ha appena dichiarato che la ἔννοια περι θεῶν insorge in tutti gli uomini assieme al manifestarsi del *logos* stesso⁴⁸. D'altro canto, neppure il genitivo λόγων, attestato concordemente da tutti gli altri codici, sembra soddisfacente⁴⁹. Ora, poiché le parole προφήτης e ἐξηγητής rimandano ad una dimensione squisitamente religiosa, mi sembra affatto plausibile la correzione, proposta da KÖHLER⁵⁰, del tràdito λόγων in λογίων⁵¹.

⁴⁶ Ricopiato probabilmente da Bartolomeo Zanetti (cf. M. MENCHELLI, *Studi sulla tradizione manoscritta dei discorsi I-IV di Dione di Prusa*, Pisa 2008, p. 140) direttamente su T (A. SONNY, *Ad Dionem Chrysostomum analecta*, Kioviae 1896, p. 19; E. AMATO, *Alle origini del «corpus Dioneum»*. Per un riesame della tradizione manoscritta di Dione di Prusa attraverso le orazioni di Favorino, Salerno 1999, p. 48) o, meno verosimilmente, su un apografo non pervenutoci derivato da T e comune all'*Esc. Gr. T. I. 9* (cf. A. VERRENGIA «Note ai codici 'integri' della prima famiglia di Dione di Prusa», *SCO III s.*, 46, 1998, pp. 891-902: 895 n. 11; [TORRACA-ROTUNNO]-SCANNAPIECO, *Dione* [n. 2], p. 41-45; sulla questione è ritornata A. PANZERI, *Dione di Prusa. Su libertà e schiavitù. Sugli schiavi. Discorsi 14 e 15*, Pisa-Roma 2011, p. 139), il codice R presenta alcune innovazioni rispetto a T, da ascrivere sovente ad errori di lettura, favoriti dalla grafia poco chiara di T. Non mancano, infatti, errori di *Worttrennung* (§ 19: κόπρον τας pro κόπροντας, § 62: φθάνοι τε pro φθάνοιτε); scambio di vocali (§ 43: ἀπολούντων pro ἀπειλούντων, § 56: εἶδη pro ἦδη, § 63: βούλησθε pro βούλεσθε, § 67: τελευτήν pro τελευτῶν ex τελευτῶν T, § 78: οἱ pro ἦ), di genere grammaticale (§ 71: τὸν ἔργον pro τὸ ἔργον).

⁴⁷ In particolare il REISKE, *Dionis* [n. 2], p. 397, n. 36 proponeva di correggere ἦ in ἦδη, perché, dopo aver recepito l'idea del divino grazie alle immagini della poesia, le prescrizioni delle leggi e le meraviglie dell'arte statuaria, l'uomo è ormai pronto a cogliere il senso del discorso filosofico sul tema. Analogamente FR. JACOBS, *Additamenta Animadversionum in Athenaei Deipnosophistas* [...], Jenae 1809, p. 15 preferiva leggere τὸν λόγῳ ἐξηγητήν.

⁴⁸ Cf. D.Chr., or. 12, 47: τῆς ἀπλῆς καὶ πρεσβυτάτης ἐννοίας περι θεῶν καὶ ξυγγενῶς πᾶσιν ἀνθρώποις ἅμα τῷ λόγῳ φουμένης. GEEL, *Dionis* [n. 2], p. 90, osservava che anche poeti e legislatori fanno uso del *logos*. Del resto anche KLAUCK ritiene insoddisfacente la lettura ἦ λόγῳ («aufgrund des Vernunftgebrauchs») che preferisce espungere.

⁴⁹ ROTUNNO traduce ἦ ἐξηγητήν λόγων con «ovvero il maestro di ragionamenti», e [TORRACA-ROTUNNO]-SCANNAPIECO, *Dione* [n. 2], pp. 241-242, n. 230 spiega che Dione farebbe così riferimento a se stesso, alla sua funzione di filosofo che spiega e diffonde tra il pubblico le dottrine filosofiche. GEEL, *Dionis* [n. 2], p. 90 proponeva διὰ λόγων, nel senso di «per mezzo dei discorsi». Tuttavia, tali ipotesi esegetiche risultano estranee al contesto in cui Dione non discute dei mezzi cognitivi o espressivi delle varie figure considerate (poeta, legislatore, artista), ma della loro maggiore o minore attendibilità in materia di religione.

Non stupisce che RUSSELL, *Dio* [n. 2], p. 194 disperi di poter dare un senso a tali parole, limitandosi a proporre il seguente testo: ἔχειν τῶν ὑπὲρ αὐτῶν λόγων, λέγω δὲ τὸν φιλόσοφον ἄνδρα, ἐξηγητήν κ.τ.λ.

⁵⁰ KÖHLER, *Periculum* [n. 2], p. 114.

⁵¹ Sull'ἐξηγητής (τῶν ἱερῶν), figura istituzionale con funzioni religiose e con il compito di

La presenza dei superlativi ἀληθέστατον e τελειότατον induce a supporre che la particella ἦ possa avere valore comparativo⁵². In tal caso, ἀληθέστατον e τελειότατον potranno considerarsi come dei superlativi usati in luogo di un comparativo⁵³. Potrebbe essere stato proprio l'uso insolito della particella ἦ dopo un superlativo, comunque attestato in Dione⁵⁴, a indurre il copista dell'archetipo a normalizzare il testo, anticipando l'espressione ἦ λογίων ἐξηγητήν καί, collocandola subito dopo φιλόσοφον ἄνδρα, e a banalizzarla in ἦ λόγων ἐξηγητήν καί. Poiché la *innectura* καὶ τελειότατον restituisce un cretico + tribacco, una clausola tra le più amate da Dione⁵⁵, le parole ἦ λόγων ἐξηγητήν καί avrebbero potuto trovarsi collocate originariamente dopo ἀληθέστατον. Stando al testo così ricostruito, Dione sembra esaltare l'acutezza teosofica del filosofo, azzardando un confronto iperbolico: chi, infatti, meglio di un esegeta di oracoli può interpretare il pensiero della divinità? Tale idea, del resto, è perfettamente in linea con il pensiero dioneo⁵⁶ e più in generale con la riflessione filosofica che riconosce al saggio assolute capacità profetiche (*aiunt divinare sapienter*⁵⁷),

interpretare correttamente il diritto sacro fondato sugli oracoli e sulle antiche leggi conservate negli archivi di stato, cf. Pl., *Lg.* VI 759c; *Entiphr.* 3c, R. 427b-c; [D.] XLVII 68, 1; Harp. 117, 4-5 DINDORF: Ἐξηγητής ... ὁ ἐξηγούμενος τὰ ἱερά; Poll. VIII 124, 5-6 BETHE: ἐξηγηταὶ δ' ἐκαλοῦντο οἱ ... τὰ τῶν ἄλλων ἱερῶν διδάσκοντες; *Tim. Lex.* 985b 28-30 DÜBNER; con D. RUHNKEN – J. A. KOCH, *Timaei Sophistae Lexicon vocum Platoniarum*. Ex codice Ma. Sangermanensi primum edidit atque animadversionibus illustravit D. R. Editio nova, curavit G. A. K., Lipsiae 1828, pp. 93-95; K. VON FRITZ, «Atthidographers and exegetae», *TAPhA* 71, 1940, pp. 91-126; J. H. OLIVER, *The Athenian exponents of the sacred and ancestral law*, Baltimore 1950; ID., «On the exegetes and the mantic or manic chresmologians», *AJPb* 73, 1952, pp. 406-413; H. BLOCH, «The exegetes of Athens and the prytaneion decree», *AJPb* 74, 1953, pp. 407-418; ID., «The exegetes of Athens. A reply», *HSPb* 62, 1957, pp. 37-49; N. KOBAYASHI, «Exegetai in classical Athens», *JCS* 43, 1995, pp. 22-31.

⁵² [TORRACA-ROTUNNO]-SCANNAPIECO, *Dione* [n. 2], p. 241, n. 230 riconosce alla particella ἦ il valore epesegetico di 'ὄννερσια'. Tale valore risulta registrato solo in E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to a.d. 1100)*, I-II, Cambridge, Mass. 1887 (New York 1957), s.v. ἦ, ma esemplificato sulla base di passi di interpretazione dubbia in cui la particella può essere intesa nel suo più comune valore disgiuntivo (cf. Corn., *ND* 2, 1 Lang: ἀπὸ τοῦ ὄρεϊν ἦ ὄρεῦειν; Just., *Tryph.* 20, 3: κοινὰ ἦ ἀκάθαρτα).

⁵³ Per il superlativo in luogo del comparativo, cf. E. MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, mit Einschluss der gleichzeitigen Ostraka und der Ägypten verfassten Inschriften*, II.1-3. *Satzlehre*, Berlin/Leipzig 1926-1934: II/1, p. 54 (§ 11.4).

⁵⁴ Anche se ingiustamente espunto dall'Arnim, l'uso di un simile superlativo è attestato in D.Chr., *or.* 3, 59: ἀφροδισιοις ἐλάχιστα προσεκτέον, [ἦ τῶ φιλουμένῳ μὲν ὑπὸ πάντων] («ai piaceri dei sensi egli deve indulgere meno di colui che è amato da tutti»).

⁵⁵ Cf. M. CYTOWSKA, *De Dionis Chrysostomi rhythmo oratorio*, Varsaviae 1952, p. 11.

⁵⁶ Sul rapporto religione/oratoria in Dione, cf. ora P. FLEURY, «L'orateur oracle: une image sophistique», in TH. SCHMIDT – P. FL. (eds.), *Pereptions of the Second Sophistic and its Times*, Toronto – Buffalo – London 2011, pp. 65-75: 70.

⁵⁷ Cf. Donat., *in Ter.* Hec. 696; Hier., *in Hierem.* 52, 3. Come spiega Massimo di Tiro (*diss.* 13, 2,

essendo l'intelligenza umana «più profetico dio»⁵⁸. Il filosofo, inoltre, per gli Stoici è profeta e sacerdote, profondamente versato nella conoscenza delle *res divinae*⁵⁹. Si intenda dunque:

«E, indipendentemente da questa idea semplice e antichissima del divino che insorge in tutti gli uomini assieme al (manifestarsi del) *logos*, ai tre summenzionati interpreti e maestri (dell'arte poetica, giudiziaria e demiurgica), se ne deve aggiungere ancora un quarto, che non prende per nulla alla leggera il proprio compito e che non si crede affatto inesperto delle cose divine: voglio dire il filosofo, profeta della natura immortale più attendibile che un interprete di oracoli, anzi forse più infallibile».

Université de Nantes

GIANLUCA VENTRELLA
gianluca.ventrella@univ-nantes.fr

7-11 TRAPP: Θεοῦ δὲ μαντεῖα καὶ ἀνθρώπου νοῦς ... χρῆμα συγγενές, καὶ εἴπέρ τι ἄλλο ἄλλω ὁμοιον, οὐδὲν ἂν εἴη ἐμφορέστερον ἀρετῆς ἀνθρωπίνης γνώμη θεοῦ), «profezia divina e intelligenza umana ... sono facoltà dello stesso genere; e, se qualcosa rassomiglia ad un'altra, allora nessuna potrebbe essere più simile che la virtù dell'uomo all'intelletto divino».

⁵⁸ Cf. Men., *Sent.* *960 PERNIGOTTI: Ὁ νοῦς ἐν ἡμῖν μαντικώτατος θεός; *Theophr.* 2 Sandbach: ὁ πλεῖστον νοῦν ἔχων μάντις τ' ἀριστός ἐστι σύμβουλος θ' ἅμα; fr. 70 KASSEL – AUSTIN: Πάντ' ἐστὶ τῷ καλῷ λόγῳ / ἱερόν· ὁ νοῦς γὰρ ἐστὶν ὁ λαλήσων θεός.

⁵⁹ Secondo gli Stoici, «solo sacerdote è il filosofo» (Chrysipp.*Stoic.*, fr. 604 [SVF III, p. 157, 1-2]: λέγουσι δὲ καὶ ἱερέα μόνον εἶναι τὸν σοφόν), «solo profeta è l'uomo di valore, in quanto possiede la scienza capace di decifrare i simboli che provengono dai demoni e dagli dèi e riguardano la vita degli uomini» (Chrysipp.*Stoic.*, fr. 605 [SVF III, p. 157, 13-14]: καὶ μαντικὸν δὲ μόνον εἶναι τὸν σπουδαῖον, ὡς ἂν ἐπιστήμην ἔχοντα διαγνωστικὴν σημείων τῶν ἐκ θεῶν ἢ δαιμόνων πρὸς ἀνθρώπινον βίον τεινόντων) e «nessuno è ispirato da dio se non il saggio» (Chrysipp. *Stoic.*, fr. 607 [SVF III, p. 157, 22-23]: *Stoici ... negant quemquam nisi sapientem divinum esse posse*). Inoltre, «soli sacerdoti sono i saggi: essi, infatti, hanno conoscenza dei sacrifici, delle regole per costruire i templi, dei riti di purificazione e di ogni altra cosa che attenga agli dèi» (Chrysipp.*Stoic.*, fr. 608 [SVF III, p. 157, 28-30]: μόνους ἱερέας τοὺς σοφοὺς· ἐπεσκέφθαι γὰρ περὶ θυσιῶν, ἰδρύσεων, καθαρμῶν, τῶν ἄλλων τῶν πρὸς θεοῦς οἰκείων).