



Fornaro, Maria (2007) *Miti tragici e filosofi teatrali: l'orazione LX 'Nesso o Deianira' di Dione Crisostomo*. Sandalion, Vol. 26-28 (2003-2005 pubbl. 2007), p. 127-139.

<http://eprints.uniss.it/5656/>

# SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE

26 = 28

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI





Università degli Studi di Sassari  
Dipartimento di Scienze Umanistiche e dell'Antichità

Per scambi e Riviste:  
[gmpintus@uniss.it](mailto:gmpintus@uniss.it)

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Maria Teresa Laneri  
Anna Maria Mesturini  
Giovanna Maria Pintus  
Anna Maria Piredda

Dipartimento di Scienze Umanistiche e dell'Antichità  
Piazza Conte di Moriana, 8 - 07100 Sassari  
Tel. 079.229623/229607 - Fax 079.229619

# SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE

26 = 28

a cura di

**Antonio M. Battezzatore, Luciano Cicu e Pietro Meloni**

GIOVANNI MARGINESU, ΔΟΝΟΚΕΙΣ □ ANDREA BLASINA, Retorica e tragedia: maestri e atti didattici in Eschilo □ MAURIZIA MATTEUZZI, Qualche riflessione su Eur. *Bacch.* 962 □ ROBERTO NICOLAI, L'emozione che insegna. Parola persuasiva e paradigmi mitici in tragedia □ PAOLA RUGGERI, Il viaggio di Lucilio in Sardegna: un itinerario tra realpolitik e sogno esotico (*Sat.* VI 21 e 22) □ SOTERA FORNARO, Miti tragici e filosofi teatrali: l'orazione LX 'Nesso o Deianira' di Dione Crisostomo □ ANTONELLA BRUZZONE, Allusività plautina in tre composti nominali di Ammiano Marcellino □ ATTILIO MASTINO, Una traccia della persecuzione diocleziana in Sardegna? *L'exitum* di Matera e la *susceptio a sanctis marturibus* di Adeodata nella *Turris Libisonis* del V secolo □ ALESSANDRO FRANZOI, Note massimianee □ MARIA ALESSANDRA PETRETTO, *Consonantia e dissonantia* nel *De Institutione Musica* di Boezio □ MARIA TERESA LANERI, Sulle dediche di Giovanni Calpurnio a Marco Aurelio, umanista mecenate □ MARCO GIOVINI, «Zang Tumb Tacito»: l'improbabile *Germania* futurista di Marinetti.

Sassari 2003-2005

SOTERA FORNARO

MITI TRAGICI E FILOSOFI TEATRALI:  
L'ORAZIONE LX 'NESSO O DEIANIRA' DI DIONE CRISOSTOMO

1. *Dione critico letterario della tragedia antica: l'orazione LII.* Nel discorso LII Dione Crisostomo racconta di come, per diletto, una mattina si mise a leggere le tre tragedie su Filottete di Eschilo, Sofocle ed Euripide. Attraverso questa lettura, Dione inscenava un agone d'eccezione tra i tre sommi tragici e tra drammi sullo stesso argomento: uno spettacolo al quale nessuno degli Ateniesi del V secolo avrebbe potuto assistere. Si tratta, è ovvio, di un agone immaginario e senza pubblico; Dione legge le tre tragedie, ed in solitudine si fa, alla maniera antica, giudice dei cori dei primi fra i tragici:

«Allora mi diletta dello spettacolo e pensavo che anche se fossi stato un Ateniese di quei tempi non avrei potuto assistere all'agone tra quegli uomini. Alcuni forse assistettero all'agone tra Sofocle giovane ed Eschilo, già vecchio, e tra Sofocle, vecchio, ed Euripide, giovane: ma Euripide era molto più giovane di Eschilo. Ed insieme raramente, o addirittura mai, si gareggiava con un dramma dallo stesso argomento degli altri poeti. A me sembrava di aver trovato uno straordinario diletto e una nuova consolazione nella malattia. E dunque mi feci corego per me stesso, con grande splendore, e provai a concentrarmi, come se fossi stato un giudice dei primi cori tragici» (§§ 3-4).

Il discorso diviene poi in realtà una «difesa» di Eschilo e di Euripide da chi li accusava di esser stati inverosimili, dunque di non aver rispettato il criterio del *pithanon*, della «verosimiglianza», in alcune parti dei loro drammi. La ricerca del *pithanon*, ed il biasimo per tutto ciò che sia *apithanon*, costituiscono la principale preoccupazione degli scolasti ai tragici<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> Cfr. M. T. LUZZATTO, *Tragedia greca e cultura ellenistica: l'or. LII di Dione di Prusa*, Bologna 1983, pp. 125-126; cfr. le attestazioni date da P. N. Papageorgiou nell'edizione degli scoli sofoclei, Leipzig 1888, p. 489.

Dione dunque risponde ad argomenti di scuola tradizionali con le stesse armi dei grammatici, dimostrando, contro di loro, la «verosimiglianza» di quei passi delle tragedie di Eschilo e di Euripide che erano stati messi sotto accusa. Resta il fatto che Sofocle sia quello che ha dato maggiore verosimiglianza alla vicenda di Filottete, nel trasferirla nell'azione scenica anche se, aggiunge Dione, è impossibile che la tragedia di per sé, come genere letterario, possa essere libera da «tutte le illogicità» (§ 7).

L'orazione LII è un documento prezioso di critica letteraria antica, di cui Dione sapeva dominare gli strumenti, compreso il lessico: tuttavia per Dione quest'attività è esplicitamente uno svago, un diletto; egli vi si accinge come se dovesse assistere ad uno spettacolo, con un gusto dovuto anche al fatto, sottolineato da Aristotele e da molti scolari tragici, che la lettura dei drammi equivale alla loro rappresentazione, grazie al potere evocatore della parola<sup>2</sup>.

Ancora per la sua autorità di critico letterario, Dione viene interpellato da un anonimo interlocutore in un discorso di cui qui ci occupiamo più nei dettagli: si tratta di discutere alcune inverosimiglianze poetiche nella trattazione di un altro argomento tragico, il mito di Deianira. Stiamo parlando del discorso LX, *Nesso o Deianira*.

2. *Un altro mito tragico: Nesso e Deianira*. Il discorso LX di Dione è un dialogo a scopo didattico: il dialogo è una forma usuale di molte orazioni di Dione; come altrove (per es. or. LV), Dione è sollecitato a pronunciarsi su un problema specifico. Il problema al centro di questo dialogo è di natura critico-letteraria, anche se per definirlo si usa il termine aporia, che è più filosofico; alcuni, dice l'allievo, accusano Archiloco e Sofocle di aver sbagliato nel modo di raccontare l'episodio di Nesso e di Deianira:

«*Interlocutore*. Mi puoi risolvere quest'aporia: coloro che, a proposito delle vicende di Nesso o Deianira, accusano sia Archiloco che Sofocle, hanno ragione oppure no? Gli uni infatti affermano che Archiloco dice sciocchezze, nel far sì che Deianira declami versi ad Eracle, proprio mentre è violentata dal centauro, ricordando la richiesta in matrimonio di Acheloo e i fatti

---

<sup>2</sup> Cfr. R. MEIJERING, *Literary and Rhetorical Theories in Greek Scholia*, Groningen 1987, pp. 14-18.

passati: così Nesso avrebbe avuto molto tempo per far ciò che voleva fare! gli altri invece dicono che fu Sofocle a vaneggiare: e precisamente perché introduce il tiro con l'arco da parte di Eracle prima del momento giusto, mentre ancora attraversavano il fiume: così sarebbe morta anche Deianira, se il Centauro non l'avesse più sostenuta! Ma non usare, come sei solito, molti argomenti contro l'opinione comune, tutti contrari a quello che normalmente si penserebbe» (LX, § 1).

Come mostra l'orazione LII, al tempo di Dione si aveva a disposizione un'antologia che conteneva i tre drammi dedicati a Filottete di Eschilo, Sofocle ed Euripide, tutti sullo stesso argomento (*hypothesis*); forse, dunque, circolavano antologie organizzate tematicamente<sup>3</sup>: anche nella nostra orazione il confronto tra Archiloco e Sofocle avviene sulla maniera di trattare uno stesso argomento, l'episodio di Nesso e Deianira. I critici a cui qui si allude sembrano sulla scia delle opere peripatetiche di Dicearco e forse Eraclide, che esaminavano le *hypotheses* dei drammi e mettevano a confronto diversi autori che avevano trattato lo stesso tema tra loro<sup>4</sup>; inoltre nei *corpora* degli scolii ai drammi antichi si trovano diversi accenni alla differente maniera di trattare anche episodi particolari dei miti nei diversi autori tragici<sup>5</sup>.

Veniamo dunque al mito di cui qui è questione. Le *Trachinie* di Sofocle hanno consacrato la versione più nota del mito di Nesso e Deianira: giunti al fiume Eveno, Eracle e Deianira vi trovarono come traghettatore il centauro Nesso; mentre portava sull'altra sponda la donna, il centauro la toccò con mani libidinose; perciò Eracle lo uccise con la freccia con cui aveva ucciso l'Idra di Lerna. Ma mentre moriva, Nesso chiese a Deianira di raccogliere il suo sangue, perché sarebbe stato un filtro d'amore per Eracle. E Deianira lo utilizzò come filtro nella speranza di ricondurre a se Eracle innamorato di Iole, intingendone il chitone: il filtro, in realtà, era mortale, e prese fuoco quando Eracle indossò il chitone. Il mito di

<sup>3</sup> Per le antologie di tipo retorico, diffuse almeno dalla metà del II secolo, siamo informati: cfr. C. CASTELLI, *Meter sophiston. La tragedia greca nei trattati greci di retorica*, Milano 2000 p. 95.

<sup>4</sup> Dicearco fr. 78-82 Wehrli; Eraclide, fr. 180 Wehrli. Su *hypothesis* come peripezia del dramma vd. Sesto Empirico, *Adv. Math.* III, 3: cfr. M.T. LUZZATTO, p. 89.

<sup>5</sup> Cfr. LUZZATTO, pp. 93-94.

Nesso fu argomento poetico e di rappresentazione iconografica prima di Sofocle; il tema di Deianira ed il chitone fatale è già in un frammento del *Catalogo delle donne* esiodeo (fr. 25, 17-25), ma in nulla collegato al centauro Nesso: fu Sofocle, nelle *Trachinie*, il primo che dette grande valore all'episodio all'interno della vicenda di Eracle e Deianira, e che esaltò le potenzialità tragiche del racconto. Ma di tutto l'episodio, che presenta molti dettagli da discutere, qui ci interessa un aspetto solo.

Torniamo infatti alle accuse dei critici che costituiscono un problema per l'interlocutore del dialogo di Dione: Archiloco «vaneggiava, diceva sciocchezze»<sup>6</sup>, dice costui, poiché ha fatto sì che Deianira canti (*rapsodou-sa*)<sup>7</sup> una lunga storia ad Eracle, ricordandogli tutto il passato, mentre il centauro tenta di violentarla; e questo è inverosimile, perché così il centauro avrebbe avuto tutto il tempo di far quello che voleva. Sofocle, d'altro canto, racconta che il centauro era stato ucciso da Eracle mentre ancora stava guardando il fiume: ma così anche Deianira sarebbe potuta annegare. L'allievo chiede al maestro di esprimere la sua opinione: si tratta di accuse giuste oppure no?

Sembrebbe, dunque, lo stesso tipo di questione a cui Dione, in una giornata di svago, ha risposto a proposito dei tre *Filottete*. Ma in quest'orazione la risposta di Dione è diversa, meno tecnica e più sorprendente. A provocarlo è lo stesso interlocutore, che sembra essere un allievo di Dione, abituato alla sua maniera di argomentare; infatti non vuole sentire, come invece Dione è solito fare, argomenti «contro l'opinione comune» (*parà ten doxan*), e contro quello che uno (normalmente) crederebbe (§ 1).

Per Dione però non è possibile, se vuole davvero spiegare il mito, seguire le convinzioni dei più: afferma infatti con decisione che è «tutto un errore» quello che si dice intorno al mito, perché Nesso non tentò affatto di violentare Deianira. Non sarebbe stato, infatti, verosimile (*pithanon*) che le avesse tentato violenza sotto gli occhi di Eracle, che era armato dell'arco, e della cui forza, per giunta, aveva già avuto prova. Ecco come

<sup>6</sup> *lereo* è riferito anche ad Euripide in. or. XXIII, § 5.

<sup>7</sup> Probabilmente in un componimento in esametri, come farebbe pensare il verbo. M. VALGIMIGLI, *La critica letteraria di Dione Crisostomo*, Bologna 1912, p. 58 n.1 confronta con lo scolio ad *Iliade* XXI, 237, che accenna ad una lotta di Eracle e Acheloo, e che potrebbe forse derivare dalla stessa poesia perduta di Archiloco, in cui Deianira racconterebbe anche, in maniera inopportuna visto il momento, di quest'altra avventura di Eracle.



Dione argomenta:

«*Dione*: Dunque ti dico che tutto l'errore intorno al mito è nel fatto che il Centauro tenta di violentare Deianira.

*Interlocutore*: Non tentò?

*D.*: No. O ti sembra credibile che sotto gli occhi di Eracle, che aveva con sé l'arco, dopo che aveva già saggiato la sua virtù, quando, unico fra i Centauri, fuggì da Folo (e gli altri Centauri non l'avevano certo tanto oltraggiato)<sup>8</sup>, tenti di violentargli la moglie?» (§§ 2-3).

3. *Qual è l'aporia da cui nasce il dialogo?* Dione, infatti, prima di raccontare come, a suo parere, bisogna «spiegare» (*exegeisthai*, § 2) il mito, sposta il centro del problema. L'allievo aveva puntato la sua attenzione sulla discussione di passi specifici del testo di Archiloco da una parte, di Sofocle dall'altra. Non abbiamo il componimento di Archiloco a cui Dione qui si riferisce; ma sembra che fosse criticato un discorso di Deianira<sup>9</sup>, che ricordava sin da principio i fatti avvenuti prima della conoscenza di Eracle. Sicuramente, invece, la discussione degli anonimi critici a cui l'allievo allude era centrata su un luogo specifico delle *Trachinie* di Sofocle, nel secondo episodio, quando Deianira al coro retrospettivamente racconta tutta la vicenda di Nesso. «Lui per denaro traghettava gli uomini oltre le acque profonde dell'Eveno, sulle braccia, senza bisogno di remi, né di vele. Anche me mi portò sulle spalle quando per la prima volta, mandata da mio padre, seguì Eracle come sposa; *ma quando fu in mezzo alla corrente*, cominciò a toccarmi con mani lascive. Io gridai, e subito il figlio di Zeus si volse indietro e scoccò un dardo alato, che gli trafisse il petto, colpendo i polmoni» (vv. 559-568 trad. G. Paduano).

Il v. 564 dice che Nesso comincia a stringere Deianira con mani lussuose «nel mezzo del cammino» (ἐν μέσῳ πόρῳ): ed è solo quest'espressione ad essere stata messa sotto accusa dai critici a cui si allude nel dialogo di Dione, che razionalisticamente osservavano come così Deianira avrebbe rischiato di annegare. Di sicuro, Sofocle presenta anche in questo minimo aspetto una versione diversa rispetto alle altre fonti del mito. Apollodoro, da cui tra l'altro è tratta la *hypothesis* alle *Trachinie*, racconta:

<sup>8</sup> Cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, II, 5, 4.

<sup>9</sup> Vd. S. GEREVINI, *L'Archiloco perduto e la tradizione critico-letteraria*, «Parola del Passato» 9 (1954), pp. 256-264.

«Mentre Nesso trasportava Deianira, tentò di farle violenza. Eracle udì la grida della donna, e quando Nesso uscì dal fiume, lo colpì al cuore con una freccia» (*Biblioteca*, II, 7, 6-7). Diodoro Siculo non dice dove avviene il tentativo di violenza, che però è assai più netto rispetto al racconto sofocleo: Nesso infatti è trafitto «nel mezzo del rapporto» (IV, 36). Nella descrizione dell'immagine relativa di Filostrato il giovane, ad esempio, Nesso «osa azioni turpi» quando ormai ha raggiunto la riva (*Imagines*, 16, p. 419, 4 K.); e lo stesso accade nell'*Ercole Eteo* di Seneca, dove il centauro tenta di rapire Deianira «quando è uscito dalle onde» (vs. 507), mentre Eracle è ancora in mezzo al fiume. Tutte queste versioni potrebbero essere tentativi di rendere più verosimile la versione delle *Trachinie*, correggendo la mancanza di *pithanon* della situazione descritta da Sofocle. Ma Dione non si pronuncia sulla giustezza della specifica accusa di «inverosimiglianza» del passo sofocleo, come se si trattasse di una questione irrilevante.

Per Dione, infatti, il «problema», l'*aporia*, non sta in quest'interpretazione di dettaglio, ma piuttosto in tutto il mito, di cui dà una versione completamente nuova. Vediamola.

4. *Dione riscrive il mito di Deianira*. Il centauro Nesso – spiega Dione – non tentò affatto di violentare Deianira, ma la convinse con bei discorsi che Eracle era un pessimo marito, e perciò la consigliò di convincere l'eroe ad abbandonare la sua vita austera e peregrina, ed andare a vivere con lei e starsene tutto il tempo al sicuro «a casa». Eracle uccide il centauro, ma in ritardo: Nesso, infatti, aveva già strappato a Deianira la promessa che avrebbe seguito i suoi consigli. Quando infatti Deianira viene a sentire che Eracle si era innamorato di Iole, riesce a convincerlo, con i mezzi di persuasione tipici delle donne, l'astuzia e la seduzione, che non poteva andare in giro nudo d'inverno, vestito con la sua pelle di leone: da brava mogliettina, Deianira procura ad Eracle un chitone (quello famoso!), gli impedisce di dormire all'aperto, gli prepara caldi e comodi letti, e naturalmente anche ogni tipo di leccornie, con molti condimenti e vino. Così Eracle, persa ormai la sua dimensione eroica ed 'imborghesito', sapendo di non poter tornare più quello di un tempo, preferisce darsi fuoco (§§ 4-8) «Ecco: questa è la mia opinione, se son stato capace di esprimerla, per quel che riguarda il mito», conclude Dione (§ 8).

La ricostruzione è evidentemente moralistica: Eracle è l'eroe cinico – ma anche stoico, per es. in Epitteto, *Diatribes* I, 6, 31-34 – per eccellenza, che pratica l'*askesis*, l'esercizio, e l'*autarcheia*, l'autosufficienza per la qua-

le si rifiutano tutte le comodità, letto, vestiti, cibi cotti ecc. Egli esercita la virtù peregrinando per il mondo, conoscendo i costumi di tutti i popoli e civilizzandoli, mai dedicandosi agli *otia*. Il saggio non esclude l'amore, che è un'esperienza secondo natura, dalla propria vita, e nemmeno il matrimonio: ma se ad esso sacrifica la propria indipendenza, l'*autarcheia*, finisce col distruggersi. Eracle trascura quella necessaria «cura di sé», *epimeleia heautou*, senza la quale il saggio non può guidare né se stesso né altri<sup>10</sup>.

5. *Il metodo di Dione*. Perché dunque Dione non adotta gli strumenti del critico letterario, che pure domina, per spiegare la mancanza di *pithanon* di un verso di Sofocle? Perché interpreta tutto il mito, lasciando da parte, con un atteggiamento quasi parodico, il problema di cui si sta occupando il suo allievo? Perché, pur avendo tutte le capacità di commentare il testo di Sofocle, se ne allontana, introducendo tra l'altro l'elemento della tentata violenza che in Sofocle è appena accennato, ma non esplicito?

Il mito di Nesso e Deianira era uno dei miti più conosciuti nell'età imperiale, e non solo e non tanto attraverso la lettura degli autori classici, oppure le riscritture di Ovidio e di Seneca. Da Luciano (*De salt.* 50) e Libanio (or. LXIV, 67), infatti, sappiamo che proprio lo specifico episodio di Nesso e Deianira era inscenato nelle pantomime, un tipo di spettacolo a cui Dione è avverso – come molti dei moralisti d'età imperiale. Dimostrando che Nesso non aveva tentato di violentare Deianira, ma l'aveva solamente convinta con le parole, Dione implicitamente critica anche le rappresentazioni triviali del mito a lui contemporanee, che dovevano inscenare, forse con particolari piccanti, la tentata violenza. Al mito di Eracle, poi, Dione attinge a piene mani nelle sue orazioni, facendone un *alter ego* del buon Re ed anche di se stesso: e in un passo significativo dell'impegnativa orazione *Agli alessandrini*, XXXII, §§ 93-94, è critico verso le rappresentazioni comiche e tragiche di Eracle come un ubriacone e che lo rappresentano in abiti femminili, oppure in preda a follia, come in Euripide.

---

<sup>10</sup> Su questo, e sul problema filosofico dell'opportunità del matrimonio per il saggio, vedi S. FORNARO, *Immagini di donne in Dione Crisostomo*, in *Frauenbild und Geschlechterrollen bei antiken Autoren der römischen Kaiserzeit*, a cura di C. Ulf e R. Rollinger, Wien-Köln-Weimar 2006, pp. 325-338.

«Come infatti ho già detto più volte, i motivi di vergogna sono ancora più vergognosi e degni di derisione quando riguardano intere città. Come nelle commedie e negli allestimenti teatrali, quando introducono il personaggio di Carione ubriaco, e di Davo, questi non fanno ridere un granché, mentre a chi vede Eracle in queste condizioni sembra estremamente ridicolo, presentato in scena, come si usa, avvolto nella pelle di leone, similmente anche il popolo, che pure è così grande, a furia di stare a gorgheggiare tutta la vita, e inoltre a fare l'auriga senza i cavalli, si copre di vergogna e di ridicolo. Precisamente questa stessa cosa, in effetti, dice Euripide che accade ad Eracle quando impazzisce. Camminava, e andava dicendo

Di avere un carro, pur non avendone,  
e saliva sul parapetto del cocchio, e, come  
se avesse avuto in mano lo sprone, dava colpi» (Eur., *Her.* 947-949) (trad. E. Amato).

In generale, Dione non apprezza i personaggi tragici e le loro esagerazioni, le situazioni in cui vengono rappresentati, ed a cui la massa presta fede (cfr. or. XV, § 10; XXXVIII, § 39; XXXI, § 155), ma soprattutto Eracle, che in età imperiale è variamente simbolo del saggio e del filosofo, non può, pensa Dione, essere usato dai poeti in maniera così irridente.

Dunque la riscrittura del mito di Deianira nell' or. LX fa parte di una più ampia polemica dionea contro i miti poetici, in particolare contro quelli omerici e tragici, che oscurano con inverosimiglianze la «verità», e perciò sono da rigettare. In particolare nell'esordio dell'orazione XI, *Il Troiano*<sup>11</sup>, Dione accusa di ignobiltà morale i temi mitici argivi e tebani, che ruotano rispettivamente attorno alle sventure della casa degli Atridi e di Edipo: racconti tremendi, che dovrebbero essere respinti come menzognieri dagli abitanti di Argo e Tebe, e che invece continuano ad essere ese-

---

<sup>11</sup> Per un'interpretazione generale del discorso vedi S. FORNARO, *Omero cattivo storico: l'or. XI di Dione Crisostomo*, in F. MONTANARI (a cura di), *Omero tremila anni dopo*, Roma 2002, pp. 547-560. Vd. inoltre il commento all'orazione di G. VAGNONE, Roma 2003. Inoltre sull'uso dei poeti in Dione: S. FORNARO, *Poeti e poesia nel discorso secondo 'Sulla regalità' di Dione Crisostomo*, in *Studi italiani di Filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*, a cura di F. Benedetti e S. Grandolini, Napoli 2003, pp. 331-349.

guiti «nel teatro cittadino con accompagnamento di flauti e canti, mettendo anzi premi in palio per chi le reciti o metta in musica con il massimo effetto tragico» (XI, § 9). Questi spettacoli, si puntualizza nella tirata moralistica dell'orazione VII, «mancano di pudore» (§ 120). Il teatro dunque, che faceva leva sulle emozioni facili, peggiorava ulteriormente uno degli effetti deleteri dell'educazione scolastica: rendeva cioè famosi gli esempi mitici, li spacciava per fatti realmente accaduti, e questa loro notorietà li faceva amare anche quando in realtà erano esempi da evitare o di cui vergognarsi. Dione sapeva di avere a che fare con un grande pubblico, non sempre colto, che aveva molta dimestichezza con tali spettacoli e con i loro contenuti: perciò i poeti rappresentano l'opinione dei più, la *doxa*, che è molto difficile da essere contrastata.

Dione perciò non esita in varie delle sue orazioni, tra cui quella di cui ci stiamo occupando, proprio di andare contro l'opinione dei molti, alla ricerca della «verità», che può essere anche contenuta nei miti, se li si sa correttamente interpretare. Ed infatti tutto l'esordio dell'orazione LX è destinato a chiarire, nel dialogo con l'allievo, come la sapienza dei poeti, che è anche la sapienza più diffusa e comune, debba essere messa in discussione. Le cose che uno crede, infatti, dice Dione, possono essere «giuste» oppure «non giuste». L'allievo vuole sentire le cose «giuste»; ma allora, puntualizza Dione, la spiegazione del mito che l'allievo sentirà andrà contro l'opinione (*doxa*) dei più:

«*Dione*: Cosa vuoi sentire da me? Quel che pensa chi ragiona bene, o chi non ragiona bene?

*Interlocutore*: Le cose che penserebbe chi ragiona giustamente.

*D.*: E cosa ce ne facciamo delle opinioni comuni? È possibile che chi vuole dare un giusto parere parli contro l'opinione della massa?

*I.*: È possibile.

*D.*: Dunque non seguirai con irritazione il discorso, se per caso ciò che dico fosse proprio così<sup>12</sup>: stai attento, piuttosto, se non parlo a sproposito» (LX, § 2).

Quello che dunque l'interlocutore deve giudicare non è se la versione

---

<sup>12</sup> Cioè contro l'opinione dei molti.

del mito data da Dione sia conforme alle idee più diffuse, ma se quello che Dione dirà è detto «come si deve», se è, cioè, verosimile. E secondo il criterio della verosimiglianza e della credibilità, Nesso non tentò di violentare Deianira. L'allievo allora domanda: «ma se ammettiamo questo non distruggeremo allora tutto il mito?» (§ 3)<sup>13</sup>. L'esitazione dell'allievo è dovuta alla fede cieca che circonda i miti poetici, che Dione irride – come si è detto – anche nel *Troiano*; dobbiamo perciò vedervi una frecciata di Dione contro l'educazione scolastica ottusa ed acritica.

In realtà Dione non «distrugge» affatto il mito, di cui conserva le linee fondamentali. Ma presenta bene la vicenda tradizionale, spiega cioè come il fatto accadde e come è verosimile (*eikos*) che accadde. In questa frase si rispecchia anche il principio basilare della mimesi poetica, tragica in particolare, di Aristotele, e cioè: il poeta non deve imitare per forza fatti realmente accaduti, ma quelli che è verosimile o necessario che siano accaduti: «Compito del poeta non è dire ciò che è avvenuto, ma ciò che potrebbe avvenire, vale a dire ciò che è possibile secondo verosimiglianza o necessità» (*Poetica*, 1451 a 36-38; trad. G. Paduano). Il criterio retorico del *pitbanon* è d'altro canto qui usato per un fine più universale rispetto alla discussione filologica di dettaglio: il filosofo, cioè l'intellettuale attivo ed impegnato nel ruolo di educatore nella propria società, sia quella ristretta degli allievi, sia quella più ampia dei meno colti, deve perseguire la verità, e per far questo non deve esitare a contraddire nemmeno le opinioni più radicate, come quelle che riguardano i miti antichi. Una polemica, questa, che è sviluppata nei dettagli, con lessico ed argomentazioni di tipo platonico, ancora nell'esordio dell' XI orazione<sup>14</sup>.

6. *L'argilla e lo stampo: il pubblico del discorso LX*. Nell'orazione XI come nella LX, quindi, un metodo strettamente filologico, quello cioè di cogliere i poeti in contraddizione con se stessi, viene usato in senso filosofico. Così si spiega la conclusione del nostro breve dialogo. L'allievo, messo alle strette dalla logicità della ricostruzione del mito proposta da Dione,

<sup>13</sup> Per l'espressione *ton mython anaireo* cfr. anche Sesto Empirico, *Ipotesi pirroniane*, I, 163.

<sup>14</sup> Cfr. S. FORNARO, *Accuse e difese d'Omero: Platone nell'orazione undicesima di Dione Crisostomo*, «Eikasmos» XI (2000), pp. 249-265.

deve ammettere che così presentato il racconto non è né *phaulos* né *apithanos*: «l'atteggiamento di alcuni filosofi riguardo ai discorsi sembra rassomigliarsi in qualche modo al lavoro di chi fabbrica figurine in ceramica – commenta –. Essi, infatti, prendono uno stampo, e qualunque sia l'argilla che vi introducono, portano a compimento sempre l'immagine uguale allo stampo: e alcuni dei filosofi sono così, perché qualunque mito o discorso prendano, lo tirano e lo plasmano secondo il loro pensiero, sino a renderlo utile adatto alla filosofia: a quanto sappiamo, più di ogni altro era così Socrate» (§ 9). Dione, dunque, nel suo metodo di interpretazione del mito, è come Socrate, che in ogni contesto ed in ogni luogo sapeva esortare alla virtù piegando a questo scopo il mito: «Socrate si recava dovunque si tenessero discorsi e diatribe, e di fronte a retori, sofisti, geometri, musici, maestri di ginnastica e tutti gli altri artigiani, nelle palestre e nei simposi e in piazza non si stancava in ogni modo di filosofare e di esortare i presenti alla virtù, non presentando argomenti propri o questioni prefissate, ma sfruttando sempre l'argomento che trovava sul posto e applicandolo alla filosofia» (§ 10). D'altro canto, come Dione scrive nel discorso LIV, Socrate «entrò in conflitto con i mitologi e con gli storici» (§ 12).

Quale era la destinazione di questo discorso? Non dovrebbe trattarsi di un discorso di scuola, rivolto cioè ad una ristretta cerchia di allievi; anzi, Dione riesce a mostrare – in questa occasione – quanto possano essere oziose le discussioni dei critici letterari, che si impuntano su dettagli, e rinunciano alla ricerca del vero errore. Reinterpretando secondo verosimiglianza il mito, Dione lo propone all'ascolto e lo sa rendere – come faceva Socrate coi suoi discorsi – accetto a tutti. Socrate non aveva bisogno di un teatro per i suoi discorsi, ma sapeva adattarli ad ogni luogo ed ad ogni situazione: anche in questo senso, Socrate è controfigura di Dione, e le sue 'esibizioni' costituiscono un modello anche per l' 'esibizione' di questo specifico discorso.

Poiché qui si tratta di un argomento tragico, Dione mostra quanto più piacevole ed utile sia la sua riproposizione, rispetto a quella degli spettacoli contemporanei tratti dalle tragedie, che non venivano più recitate per intero ma solo per parti, di solito quelle giambiche, come lui stesso dice (or. XIX, §§ 4-5), o quelle forme spettacolari che in qualche altra maniera inscenavano miti antichi. Perciò qui la sua opera di correzione del mito è radicale. L'oratore-filosofo si fa dunque a sua volta poeta: il verbo *plattēin* (latino *ingere*), qui usato per Socrate, indica la vera e propria attività di creazione compiuta dal poeta o dallo scultore, che possono concedersi

ogni libertà, come, per es., in or. XXXII, § 28: «i poeti e gli scultori rappresentano (*plattousin*) i Centauri, le Sfingi e le Chimere, mettendo insieme un'unica forma fittizia a partire da svariate nature».

Se – con von Arnim e Crosbie – non correggiamo la lezione *an prologhizometha* del Meermannianus al § 3, possiamo dunque tradurre la risposta di Dione al suo interlocutore:

«*Interlocutore*: Questo [cioè il fatto che Nesso non poteva cercare di violentare Deianira sotto gli occhi di Eracle] ha una certa difficoltà: ma rimuovendola, non distruggeremo tutto il mito?»

D.: No, se noi *facciamo un prologo* su come è accaduto e come era verosimile che accadesse il fatto».

Dunque, tutta la tirata di Dione con la spiegazione del mito sarebbe un «prologo» in stile tragico, un racconto dei fatti mitici all'insegna però della verosimiglianza storica da una parte e della verità morale dall'altra. Dione oppone il suo «prologo» a quello della tragedia: anche questo non meraviglia, se pensiamo che prologo tragico e prologo oratorio sono da Aristotele messi sullo stesso piano (*Retorica*, III, 14, 1415 a 12 ss.).

7. *Discorso e spettacolo drammatico*. L'equiparazione tra spettacolo drammatico e pubblico discorso del filosofo è esplicita nell'orazione XXXIII, § 9: gli Ateniesi si lasciavano fustigare dai loro autori comici, Cratino, Eupoli, Platone comico; istituirono persino degli agoni per lasciarsi insultare; invece non tolleravano Socrate, che pure obbediva ad un comando divino, perché non si dava al cordace ed al canto. Lo stesso Socrate, nell'orazione XIII, §§ 20-21 di Dione, viene trasformato da personaggio letterario in personaggio teatrale, e nel ruolo di un *deus ex machina* spiega tra l'altro come debbano essere ben interpretate le sofferenze degli eroi tragici, gli Atrèi, gli Agamennoni e gli Edipi: il dolore si abbatte anche sugli uomini ricchi e potenti, e perciò bisogna rivolgersi a valori non apparenti, né ad una conoscenza superficiale, ma alla vera filosofia. Inoltre, per la tradizione cinica, il filosofo era come l'attore<sup>15</sup>, poi-

---

<sup>15</sup> Cfr. A. BRANCACCI, *L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo*, «Philologus» 14 (2002), pp. 65-86.



ché doveva adattarsi ad ogni situazione, ed in questo senso va interpretato il paragone che chiude la nostra orazione.

In conclusione: nei discorsi di Dione vi sono diverse maniere per leggere le tragedie: una è filologica, analizza il testo con precisione, ed è una specie di divertimento che Dione riserva alle sue ore di ozio letterario, come racconta nell'orazione LII. Un'altra è più specifica, riservata alla formazione dell'oratore: se ne ha testimonianza nell'orazione XVIII, rivolta ad un uomo politico che vuole perfezionare le sua abilità retoriche; lì si prescrive la lettura di Euripide, soprattutto per usarne la grande ricchezza di sentenze morali. Ma nel discorso LX Dione si discosta dall'una e dall'altra maniera di leggere la tragedia, e propone una re-interpretazione globale del mito tragico. Mentre l'or. LII è destinata alla lettura di pochi esperti, e l'or. XVIII è addirittura un'epistola indirizzata ad un solo destinatario, l'orazione LX vuole raggiungere quante più persone possibili.

Perciò questa riscrittura del mito da parte di Dione è di sicuro anche un esperimento letterario: come nell'orazione LXI, intitolata a Criseide, dove l'oratore dà vita e storia ad un personaggio omerico che in Omero non parla né agisce, così qui Dione mostra di sapersi insinuare nel «non detto» della letteratura, e di saper creare da argomenti antichi un discorso nuovo, sia nello sviluppo della vicenda che nel messaggio. Mentre l'or. LII è quasi la pagina di un diario privato, comprensibile a chi, come Dione, aveva il testo sotto mano, e poteva seguire le argomentazioni nei dettagli, questa riscrittura di un mito tragico è invece rivolta a tutti coloro che avevano sentito parlare del mito di Nesso e di Deianira, senza necessariamente aver letto Archiloco e Sofocle, i quali sono solo un pretesto per un ribadire come ai poeti non bisogna prestar fede. Il LII è un discorso per pochi, destinato forse alla lettura privata: questo invece è un dialogo per molti, che vuole dare a molti regole di vita e di comportamento, senza l'ambizione del trattato filosofico, ma con lo scopo di offrire uno spettacolo educativo ed alternativo a quello degli spettacoli che si rappresentavano nei teatri contemporanei.