

LO ZEUS DI OLIMPIA
EMBLEMA DI PACE SECONDO DIONE DI PRUSA

THE OLYMPIC ZEUS AS AN EMBLEM
OF PEACE ACCORDING TO DIO OF PRUSA
EL ZEUS DE OLIMPIA COMO EMBLEMA
DE PAZ SEGÚN DIÓN DE PRUSA

PAOLO DESIDERI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

MAIL: paolo.desideri@unifi.it; pdesi@unifi.it

RIASSUNTO

Si evidenzia la dimensione pacifistica dell'Olimpico (XII) di Dione di Prusa, un discorso pronunciato verosimilmente in occasione dei giochi olimpici del 105, del quale viene sottolineata la portata polemica contro la guerra dacica di Traiano, vista come espressione di imperialismo aggressivo da parte dei Romani. Questa interpretazione dell'Olimpico trova un pendant naturale nel discorso Troiano (XI), con il quale lo stesso Dione cerca di decostruire il mito della guerra di Troia, fondamento ideologico originario della contrapposizione fra greci e barbari.

ABSTRACT

The aim of this essay is to highlight the pacifist dimension of Dio of Prusa's Olympic (XIIth) speech, given presumably during the Olympic games of the year 105 a.C.; Dio's reserve against the Dacian Trajanic war is underlined, which is considered as an expression of aggressive imperialism on the part of the Romans. From this point of view, the Olympic is naturally paralleled by the Trojan (XIth) speech, through which Dio aims at deconstructing the myth of the Trojan war, the original ideological foundation of the contrast between Greeks and barbarians.

PAROLE CHIAVE

Religione greca, pacifismo, imperialismo romano.

KEY WORDS

Greek religion, pacifism, Roman imperialism

RESUMEN

El objetivo de este estudio es subrayar la dimensión pacifista de del Olímpico (XII) de Dion de Prusa, discurso probablemente pronunciado con ocasión de los Juegos Olímpicos del año 105 d.C. En él Dion de Prusa deja ver que la Guerra Dácica de Trajano es una expresión del im-

perialismo romano. Esta interpretación del Olímpico encuentra un paralelismo con el discurso Troyano (XI), con el que Dion pretende deconstruir el mito de la Guerra de Troya, fundamento ideológico originario de la contraposición entre griegos y bárbaros.

PALABRAS CLAVE

Religión griega, pacifismo, imperialismo romano

Fecha de recepción: 05/07/2013

Fecha de aceptación: 21/10/2013

PREMESSA

Tra gli scritti di Dione di Prusa, uno dei maggiori intellettuali greci dell'età a cavallo fra i Flavi e Traiano, almeno uno è di grande interesse per gli studiosi di storia della religione antica. Il discorso *Olimpico, o sulla prima intuizione di dio*, dodicesimo nell'ordine del *corpus* dioneo, pronunciato nel recinto sacro del tempio di Zeus ad Olimpia in occasione, presumibilmente, dei giochi olimpici del 105, contiene in effetti una delle più rilevanti riflessioni che il mondo antico ci abbia lasciato circa il ruolo che le immagini figurate hanno nel sollecitare e soddisfare il senso del divino, specialmente per coloro che non dispongono degli strumenti intellettuali necessari ad innalzarsi ad una visione più astratta e razionale. Si tratta di un discorso ben noto e ultimamente assai studiato, sul quale io stesso ho in diverse occasioni appuntato l'attenzione¹, ma del quale non è stata ancora sottolineata abbastanza la dimensione pacifistica, ovvero l'intento di suggerire che il sentimento religioso nasce dall'esigenza di trovare nella divinità un aiuto e un conforto alle difficoltà dell'esistenza, e non può essere finalizzato ad ottenerne un assenso ad imprese di guerra, o comunque ad atti di violenza collettiva: un messaggio che poteva viceversa ricavarsi dalla rappresentazione di Zeus proposta da Omero nell'*Iliade*. Il dio del quale Dione qui parla, appunto lo Zeus effigiato da Fidia ad Olimpia, non è quello del "Gott mit uns", ma al contrario quello che rappresenta l'idea della comunione fra gli uomini, e quindi mira a promuovere la pace piuttosto che la guerra, rifuggendo persino da quella contrapposizione fra Greci e barbari, che costituisce il tradizionale fondamento identitario del popolo greco. Cercherò dunque di concentrarmi oggi su questo aspetto del discorso dioneo – avendo avuto dagli organizzatori di questo incontro licenza di contrapporre per un momento alla visione della divinità come strumento di legittimazione e di propulsione della guerra e della violenza una visione diversa, quella appunto secondo la quale il sentimento religioso deve essere finalizzato ad obiettivi di pace e al rafforzamento del senso di appartenenza ad un consorzio umano auspicabilmente pacifico. A questo scopo richiamerò alcune vicende della vita di Dione che si può presumere abbiano giocato un ruolo importante nel determinare la sua decisione di recarsi ad Olimpia in occasione di un'Olimpiade, e di impegnarsi, in un contesto per così dire ufficiale, in una presa di posizione deviante rispetto a quelle che potevano essere le

1. DESIDERI, P.: *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, 1978, 327-332; ID.: "Religione e politica nell'*Olimpico* di Dione", *QS XV*, 1980, 141-161; ID.: "Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei", in *ANRW*, II, 33, 5, 1991, 3903-3959 (3940 sgg.); ID.: "Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome", in *Dict. Phil. Anc.*, II (Babélyca d' Argos ... Dyscolius), Paris 1994, 841-856 (851); ID.: "Dione di Prusa uomo religioso", *Arys* 3, 2000, 203-214 (209-211). Ma vd. anche CHIRASSI, I.: "Il significato religioso del XII discorso di Dione Crisostomo", *RCCM*, 5, 1963, 266-285; HARRIS, B. F.: "The Olympian Oration of Dio Chrysostom", *JRH* 2, 1962, 85-97; ID., "Dio of Prusa: a Survey of Recent Work", in *ANRW*, II, 33, 5, 1991, 3853-3881 (3877); CELLINI, G.A.: "La fortuna dello Zeus di Fidia", in *Miscellanea greca e romana XIX*, Roma, 1995, 101-132; NADDEO, C.: *Introduzione a DIONE DI PRUSA, Olimpico (Or. XII). Introduzione, testo, traduzione e note a cura di C.N.*, Salerno, 1998, 18 sgg.

aspettative del potere politico di allora – si tenga presente che Dione parla proprio mentre è in corso la seconda guerra di Traiano contro i Daci, come egli stesso dichiara all’inizio del suo intervento². Cercherò poi, ripercorrendo brevemente la sequenza argomentativa del discorso, di evidenziarne gli elementi che costituiscono la dimensione pacifistica di cui abbiamo parlato. Per finire, vedrò di raccogliere da un altro discorso, il *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa*, ulteriori indizi della presenza di atteggiamenti pacifistici nell’opera di Dione: in modo da rafforzare l’idea che questo sentimento possa rappresentare un ingrediente significativo dello stesso discorso *Olimpico*.

I. L’ESILIO DI DIONE E I GETICA

Il dato più importante della vita di Dione – tanto nella ricostruzione che egli stesso ne propone nei suoi scritti quanto nei più o meno brevi schizzi biografici a lui dedicati da scrittori successivi, da Luciano a Sinesio – è la vita raminga che egli fu costretto a condurre durante la gran parte, almeno dieci anni, del regno di Domiziano³. Dione ne parla sempre come di un esilio, ma anche se non ci fosse stato un provvedimento formale di bando, come sostiene Filostrato, il fatto è che egli dovette repentinamente allontanarsi da Roma e dalla corte imperiale, presso la quale aveva vissuto a partire dagli anni di Vespasiano, e vagabondare nelle zone più periferiche dell’impero, e fuori dei suoi confini; essendogli stati comunque confiscati i beni, e fatto divieto di mettere piede nella sua terra di origine, la Bitinia. Filostrato dice appunto che egli “scomparve dalla circolazione sottraendosi alla vista e all’udito, e svolgendo varie attività in diversi paesi per paura dei poteri tirannici instauratisi nell’Urbe, dai quali era stata bandita ogni attività filosofica”; e precisa che in particolare si recò presso i Geti, cosa che gli consentì poi di scrivere su quel popolo un’opera di carattere storico, dal titolo *Getica*⁴. La notizia filostratea relativa al viaggio presso i Geti è confermata anche dalle considerazioni iniziali di un discorso dioneo, il *Boristenitico*, laddove l’autore ricorda di essere arrivato a Boristene (sulla costa settentrionale del Ponto Eussino) “a seguito dell’esilio, con l’intenzione di recarmi, se ci riuscivo, attraverso gli Sciti presso i Geti, allo scopo di vedere quale era la situazione lì”⁵. Quanto ai *Getica*, l’opera è andata perduta, ma fu utilizzata verso la metà del VI secolo da Giordane nel suo *De origine actibusque Getarum*, e dai frammenti che se ne ricavano si

2. Così almeno io continuo a pensare, collegando il discorso all’Olimpiade del 105 (vd. DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., 331); ma c’è chi pensa a quella del 97 o a quella del 101 (vd. RUSSELL, D.A.: *Dio Chysostomus, Orations VII, XII, XXXVI*, Cambridge, 1992, 16, n. 21; 170-171).

3. Il complesso discorso dell’esilio di Dione, sul quale sono intervenuto più volte, non può essere qui affrontato: mi limito a ribadire la mia convinzione che si è trattato di un esilio reale, anche se ho accettato alcune critiche su punti di dettaglio (vd. ultimamente DESIDERI, P.: “L’immagine dell’imperatore nei discorsi *Sulla regalità* di Dione di Prusa”, in corso di stampa in FERRARY, J.L. – SCHEID, J. (edd.), *Il princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo*)

4. Philostr., *V.S.* 1.7.

5. Dio Chr. 36.1; il passo è stato raccolto da F. Jacoby fra le testimonianze relative ai *Getica* (*FGrHist* 707T4).

evincesse che comprendeva sia una sezione propriamente storica che una a carattere etnografico⁶; un impianto che in qualche modo ricorda la struttura del *De origine et situ Germanorum* di Tacito, più o meno coevo e a quanto si può immaginare ideologicamente affine⁷. Sempre a giudicare dai frammenti provenienti da Giordane, richiama in effetti inevitabilmente Tacito la simpatia con la quale Dione descriveva questi popoli, che a suo parere erano “più sapienti di quasi tutti i barbari, e quasi all'altezza dei Greci”⁸, riservando ampio spazio alla rievocazione dei personaggi più significativi della loro storia, da Zalmoxis a Deceneo. Quest'ultimo in particolare, quando già Roma aveva costruito il suo impero, li avrebbe istruiti pressoché in tutti i rami della filosofia: “Con l'etica infatti raffrenò i loro costumi barbarici; con la fisica li abituò a vivere conformemente alla natura sotto leggi proprie; con la logica rese la loro intelligenza superiore a quella di tutte le altre genti. E con la pratica li esortò a vivere morigeratamente, mentre con la teoria li avviò all'attenta osservazione astronomica...”⁹.

Rinunciando in questa sede a fornire ulteriori dettagli su questo punto, ritengo che si possa senz'altro concludere che il viaggio nel territorio getico e la presa di contatto con i suoi abitanti, barbari ma non incivili, servì a Dione a trarre dalla sua condizione di ‘esule’ un grande giovamento intellettuale – che produsse in lui una radicale *metabolè*, una vera e propria ‘conversione’¹⁰: gli insegnò cioè quali fossero i valori più autentici della vita, compresi quelli che suggerivano di superare la classica distinzione fra Greci e barbari – che dalle guerre persiane in poi la cultura greca faceva risalire addirittura ad Omero – per ritrovare ciò che accomuna gli uomini fra di loro, piuttosto che ciò che li divide. Ed è in un accampamento romano prossimo al confine dacico rappresentato allora dal Danubio (Istro), forse quello di Viminacium in Mesia, che si trovava per l'appunto in incognito Dione quando si diffuse la notizia dell'uccisione di Domiziano, l'imperatore-tiranno che lo aveva bandito da Roma e dalla Bitinia, e i cui tratti caratteriali sono sottesi ai numerosi scritti dionei nei quali si denunciano i vizi e le crudeltà, ma anche l'infelicità esistenziale, della vita del tiranno¹¹. Sappiamo da Filostrato che Dione si lanciò allora in una dura requisitoria contro l'imperatore defunto, nella quale se ne esaltava pubblicamente l'uccisione di fronte ai soldati, anche al fine di evitare che si sviluppasse nel campo una rivolta militare¹²; e si può facilmente presumere – e in una certa misura lo sappiamo anche positivamente – che a partire da questo momento si sia ricreato un rapporto di

6. L'opera di Giordane si legge ora nell'edizione di F. GIUNTA e A. GRILLONE (Roma, 1991); per un orientamento recente vd. AMICI, A.: *Iordanes e la storia getica*, Spoleto, 2002.

7. MOMIGLIANO, A.: *Pace e libertà nel mondo antico. Lezioni a Cambridge: gennaio-marzo 1940*, a cura di R. Di Donato, Scandicci (Firenze) 1996, 106.

8. Iord., *Get.* V, 38 sgg. (FGrHist 707F1).

9. Iord., *Get.* XI, 68 sg. (FGrHist 707F4).

10. L'espressione *metabole tou biou* è usata dallo stesso Dione in 19.1, mentre la rievocazione delle vicende che hanno dato luogo alla ‘conversione’ è contenuta in 13. 1 sgg.; per un aggiornamento recente sulla questione vd. DESIDERI, P.: “Dio's exile: politics, philosophy, literature”, in GAERTNER I.F. (ed.), *Writing Exile: The Discourse of Displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston, 2007, 193-207.

11. Vd. ultimamente DESIDERI: “L'immagine dell'imperatore...” cit., 378.

12. Philostr., V.S. 1.7 (finale).

collaborazione e di fiducia con gli imperatori successivi: prima Nerva, da Dione definito “un imperatore che mi amava e mi era da gran tempo amico” (45.2), e subito dopo Traiano. Specialmente con quest’ultimo la collaborazione di Dione fu intensa, e si tradusse in operazioni politico-culturali assai rilevanti. E sarà sufficiente ricordare qui da una parte l’elaborazione da parte di Dione di una ideologia, se non di una vera e propria teoria, del potere imperiale, quale è attestata dai discorsi *Sulla regalità*, indirizzati appunto a Traiano (almeno alcuni di essi)¹³; e dall’altra la concreta azione politica sviluppata da Dione, con l’appoggio dell’imperatore, nella sua città natale, Prusa, e in tutta la provincia di Bitinia: un’azione su cui ci informano i discorsi cosiddetti ‘bitinici’ di Dione stesso¹⁴, nonché alcune lettere del libro decimo dell’*Epistolario* di Plinio¹⁵. Si deve tuttavia supporre che almeno un aspetto dell’attività politica di Traiano non abbia incontrato un giudizio positivo da parte di Dione, cioè la sua attività militare, in particolare le campagne indirizzate alla conquista della Dacia: e veniamo con questo al secondo punto della nostra esposizione, quella che riguarda propriamente la dimensione pacifistica del discorso *Olimpico*.

2. IL PACIFISMO DEL DISCORSO OLIMPICO

Questo discorso fu tenuto con ogni probabilità, come dicevamo, in occasione dei giochi olimpici del 105, e Dione dichiara in apertura di essere giunto ad Olimpia con un lungo viaggio, “direttamente dall’Istro e dalla terra dei Geti – o Misi, come dice Omero usando il nome moderno di quel popolo [sc. Mesi]”. Si capisce subito che la sua presenza in quella regione era collegata con una spedizione militare, dal momento che Dione aggiunge di non essere andato là per i motivi per i quali di solito ci si muove in prossimità di un esercito: cioè per attività di tipo commerciale, necessarie ai rifornimenti alimentari e logistici, o di tipo diplomatico. “No”, aggiunge: mentre “si vedevano dappertutto spade, dappertutto corazze, dappertutto lance, e ogni luogo era pieno di cavalli, di armi, e di uomini armati; in mezzo a tutti questi preparativi io solo apparivo inerte, pacifico spettatore di guerra, col mio corpo debole, la mia età avanzata, non con uno scettro d’oro o le sacre infule di qualche dio... ma semplicemente desideroso di vedere uomini che si battevano per il dominio e la potenza contro altri uomini che difendevano la loro libertà e la loro patria”¹⁶ [E’ difficile sopravvalutare il peso di questa dichiarazione, e invano si è tentato di sminuirlo sostenendo che la dichiarazione è descrittiva e avalutativa¹⁷: nella sua apparente neutralità essa contiene veramente una delle più forti denunce dell’imperialismo romano che uno scrittore antico ci abbia conservato – se si escludono naturalmente i dis-

13. Per il testo di questi discorsi vd. ora VAGNONE, G.: *Dione di Prusa, Orazioni I-II-III-IV «Sulla regalità»; orazione LXII «Sulla regalità e sulla tirannide»*, ed. critica, trad. e commento, con una introduzione di P. DESIDERI (Suppl. 26 a *BollClass*), Roma 2012; vd. anche DESIDERI: “L’immagine dell’imperatore ...” cit.

14. Dio Chr. 38–51.

15. Plin., *Epist.* 10.81–82; vd. DESIDERI, *Dione di Prusa* cit., 401 sgg.

16. Dio Chr. 12.16–20.

17. SIDEBOTTOM, H.: “Philosophers’ attitudes to warfare under the principate”, in RICH, J. - SHIPLEY, G. (edd.): *War and Society in the Roman World*, London, 1993, 241–264 (255–256).

corsi attribuiti dagli storici a qualcuno dei grandi nemici di Roma, Annibale, Mitridate, Calcago etc. E contiene anche un non meno evidente attestato di solidarietà nei confronti di una popolazione che cercava di difendersi da un'aggressione del tutto ingiustificata: una popolazione peraltro che Dione, come si è visto, conosceva bene ed apprezzava. E' proprio alla luce di questa decisa presa di posizione contro la guerra dacica che si spiega a mio parere la scelta del tema della conferenza: che è una lettura della statua di Zeus, opera di Fidia, collocata nel tempio del dio ad Olimpia, mirante ad evidenziarne la rispondenza perfetta a quella richiesta di una protezione sovrumana che costituisce a suo parere la più profonda ed autentica radice del sentimento religioso. In effetti tale lettura, apparentemente centrata sulla valorizzazione delle immagini di culto come strumento essenziale per la soddisfazione dell'ansia di divino¹⁸, nel momento stesso in cui afferma il principio che la rappresentazione della divinità in forma umana offre la possibilità di venirle incontro con il linguaggio più facilmente accessibile a ogni uomo, per quanto limitate siano le sue capacità intellettuali, in realtà pone in primo piano il carattere universale di quell'ansia, che è diffusa da sempre con caratteri assolutamente omogenei presso tutti i popoli, siano essi greci o barbari¹⁹, e ne deriva la convinzione profonda della sua incompatibilità con sentimenti che siano suscettibili di mettere gli uomini gli uni contro gli altri.

L'artefice di un'immagine della divinità deve dunque sentirsi impegnato a realizzarla con i tratti più congrui con questa dimensione universalistica, e perciò stesso unificante, che è propria della divinità. E' così che Fidia stesso – introdotto da Dione a spiegare i criteri con cui ha realizzato il suo capolavoro – sostiene di aver sì preso come punto di riferimento per la sua rappresentazione di Zeus la poesia di Omero, ma di averne deliberatamente escluso tutti quei tratti – in realtà prevalenti nell'*Iliade* – che della divinità sottolineavano il carattere di incontrollabile potenza distruttiva. L'artista, dice Fidia, non ha la stessa libertà del poeta; non può seguirlo nella mutevolezza e varietà della sua rappresentazione; per questo maggiore è la sua responsabilità, perché deve scegliere una volta per tutte l'espressione da imprimere nell'immagine da lui creata, che proporrà poi necessariamente per sempre quello stesso messaggio²⁰: e lui, Fidia, ha optato per la dimensione irenica, benefica, e paterna di quello Zeus che è il simbolo stesso della divinità. "Tu dunque, Omero, il più sapiente dei poeti, che eccelli per la forza e la durata della tua poesia, potrai dire di essere stato il primo a mostrare ai Greci molte e belle immagini di tutti gli altri dei, e del più grande degli dei, alcune serene, altre paurose e terribili. Il mio dio invece è pacifico e assolutamente mansueto, quasi custode di una Grecia pacifica e concorde; e tale, con l'aiuto della mia arte e il consiglio della buona e saggia città degli Elei, io l'ho costruito, mite, maestoso nella sua serenità, datore di mezzi di vita e di

18. Non per nulla questo è l'aspetto sul quale più si è soffermata l'attenzione degli studiosi; alla bibliografia indicata alla n. 1 si aggiunga FAZZO, V.: *La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo. I. La tarda antichità*, Napoli, 1977, 21–59.

19. Dio Chr. 12.27; 39.

20. Sull'importanza di questo passo dioneo per la storia della critica d'arte vd. BENEDIKTSON, D.T.: "Lessing, Plutarch *De gloria Atheniensium* 3 and Dio Chrysostom *Oratio* 12, 70", *QUCC* N.S. 27, 1987, 101-105 (104 sg.).

esistenza, e di ogni altro bene, padre, salvatore, e protettore comune di tutti gli uomini, per quanto era consentito a un mortale pensare e rappresentare la natura di un dio: impresa in realtà superiore alle sue forze²¹. E ancora, all'interno di una sorta di catalogo degli attributi che nel loro complesso contribuiscono a definire la natura del suo Zeus, Fidia lo chiama *philius kai etaireios*, dio dell'amicizia e della socialità, "perché avvicina tutti gli uomini e li vuole amici fra di loro, e nessuno ostile o nemico di nessuno". "Ma il dio – conclude poi Fidia, facendo riferimento trasparente a passi omerici – che scaglia continuamente fulmini per la guerra e la distruzione di massa o per piogge torrenziali o grandini o tormento, o che distende in cielo l'arcobaleno violaceo simbolo di guerra, o che invia una stella sprigionante una scia di faville – prodigio terribile per marinai e soldati – o che suscita tremenda discordia tra Greci e barbari, tanto da infondere inesauribile desiderio di guerra in uomini stanchi ed esauriti, o che pesa su una bilancia i destini di uomini simili a dei o di interi eserciti, perché li decida la sua spontanea inclinazione; questo dio, dico, non potevo rappresentarlo con la mia arte, e per la verità non avrei mai desiderato di farlo, neppure se mi fosse stato possibile"²².

3. LA FINE DELLA GUERRA DI TROIA

L'intento di Fidia di cancellare la dimensione bellica dello Zeus omerico, quale Dione lo ricostruisce con la sua lettura della statua di Olimpia, nasconde a mio parere una decisa polemica contro il bellicismo di Traiano, impegnato in una sporca guerra contro quei Daci, o Geti, dei quali Dione aveva imparato ad apprezzare le qualità nel corso dei lunghi anni di esilio e di peregrinazioni. Non è escluso – anzi secondo me è molto probabile – che uno spirito analogo stia alla base di un altro discorso dioneo, il *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa*; che forse non a caso è contiguo all'*Olimpico* nella sequenza dei discorsi contenuti nel *corpus* (è infatti quello immediatamente precedente, l'undicesimo). Si tratta di un discorso enigmatico, lungo e francamente noioso, nel quale Dione cerca di dimostrare, attraverso una serrata analisi della *fabula* omerica, che l'autore dei poemi ha deliberatamente falsificato il racconto della guerra di Troia, una guerra che si sarebbe in realtà conclusa non con la distruzione della città, ma con la vittoria troiana, e il triste ritorno degli Achei, in parte rientrati in Grecia, in parte dispersi con varie peripezie per tutto il Mediterraneo. Ho sempre pensato e scritto – e lo penso tuttora – che il vero obiettivo di Dione nel comporre questo testo sia stato quello di tentare di smontare un pezzo importante dell'ideologia storico-politica greca, che alimentava ancora al suo tempo una sorta di nazionalismo ellenico, ormai del tutto anacronistico; se la creazione del mito di una vittoria della Grecia sull'Asia poteva avere avuto un senso al tempo delle guerre persiane, ora – sostiene – si può tranquillamente farne a meno, perché non c'è più pericolo che gente dell'Asia assalti la Grecia: "infatti sia l'Asia che la Grecia sono sottomesse ad altri – e anche la verità ha la sua importanza"²³. Quello che un confronto più ravvicinato

21. Dio Chr. 12.73–74.

22. Dio Chr. 12.76–78.

23. Dio Chr. 11.150.

con il discorso *Olimpico* può ulteriormente suggerire è che in entrambi i testi sia presente un generale orientamento antibellicistico, che individua nel racconto omerico il nocciolo duro di una tradizione di conflittualità tra Greci e barbari, alla quale l'instaurazione della *pax Romana* ha tolto ogni ragione di esistere; quel racconto oggi può solo offrire alibi ai Romani stessi, quando si impegnino in discutibili operazioni imperialistiche, incompatibili con l'*immensa Romanae pacis maiestas*, per dirla con Plinio il Vecchio²⁴. Il duplice attacco ad Omero, pur condotto con logiche e argomenti ben diversi nei due discorsi, potrebbe dunque costituire una critica velata a Traiano e alla sua politica espansionistica, che rimetteva in discussione una situazione di pace che pareva ormai acquisita.

Ma per tornare all'*Olimpico*, quello che di questo testo può più interessare in questa sede è proprio la volontà di smobilizzazione della dimensione religiosa della guerra: una smobilizzazione realizzata attraverso la lettura in termini rigorosamente pacifistici di una delle immagini di culto più famose e celebrate di tutta la Grecia, fatta in un contesto, quello dei giochi olimpici, tradizionalmente associato all'idea della pace in tutto il mondo greco, che la realtà e l'ideologia dell'impero potevano facilmente consentire di estendere a tutta l'ecumene. Più di un secolo fa il grande storico dell'arte antica Adolf Furtwängler scriveva: "le espressioni enfatiche di Dione Crisostomo, col rilievo che danno all'infinita mitezza e amichevolezza del dio, e con l'accentuazione della sua bontà e della sua onnipotenza, rappresentano un ideale che ha un'evidente affinità con la religione cristiana"; e aggiungeva: "dietro la rappresentazione dionea dello Zeus di Olimpia sembra d'intravedere la stessa idea di un essere supremo infinitamente buono e mite, che ha conosciuto il suo pieno sviluppo col cristianesimo"²⁵. Lascio agli specialisti di storia della religione antica e del cristianesimo il giudizio sull'attendibilità di questo accostamento; io mi limito a rilevare che in ogni caso il discorso di Dione rappresenta quanto di più avanzato il mondo antico ancor oggi ci propone sul piano della depurazione del sentimento religioso da ogni interferenza di carattere poliadico o etnico.

24. N.H. 27.3.

25. FURTWÄNGLER, A.: "Vom Zeus des Phidias", in *Mélanges Perrot*, Paris, 1903, 109–123 (119).