

MARIO LENTANO

*Lo smascheratore smascherato. Dione di Prusa e il mito troiano  
(Quando si confuta una storia, 2)\**

Omero non dovette certo attendere l'età della seconda sofistica per essere messo in questione: le prese di distanza iniziano anzi, si può dire, contestualmente alla diffusione universale dei due poemi. È la rappresentazione omerica (ed esiodea) della divinità il bersaglio polemico di un filosofo-poeta come Senofane di Colofone, che nel VI secolo a.C., lo stesso in cui veniva allestita ad Atene una prima "edizione" dei due grandi poemi, se la prendeva con il volgare antropomorfismo della religione greca, nonché con la consuetudine di attribuire agli dèi quelle colpe, dal furto all'adulterio all'inganno reciproco, che chiunque riterrebbe inaccettabili in un essere umano<sup>1</sup>. Ed è ancora Omero, anche questa volta chiamato in causa esplicitamente, l'obiettivo di una bella pagina di Erodoto, il padre della storia, in cui ad essere tacciato di falsificazione era un dato essenziale dell'*Iliade*, la presenza di Elena a Troia: idea puerile e inverosimile, obietta lo storico, giacché se la più bella fra le donne fosse davvero giunta nella città frigia, non si capisce come mai Priamo avrebbe esitato a restituirla agli Achei, ponendo così termine ad una strage che lo aveva privato di tanti suoi figli e di un gran numero di eroici guerrieri<sup>2</sup>. In verità – come

\* Secondo intervento del *Panel* a tre voci (L. Spina, M. Lentano e G. Brescia) dal titolo *Quando si confuta una storia*, presentato durante la ISHR Twentieth Biennial Conference tenutasi a Tübingen dal 28 al 31 luglio 2015, sul tema *Rhetoric across Cultures*. Gli altri due interventi sono pubblicati in questo stesso numero della rivista.

<sup>1</sup> Xenoph. fr. 10 Diehl = B 14 Diels-Kranz = 11 Leshner: «Tutto ciò che per gli uomini è motivo d'onta e biasimo – / come il furto, l'imbroglio, l'adulterio – fu assegnato / tanto da Omero quanto da Esiodo agli dèi» (trad. di F. M. Pontani). Oltre al commento *ad loc.* di LESHER (1992), cf. più di recente DRECHSLER – KATTEL (2004, in particolare 116-117).

<sup>2</sup> Cf. in particolare Hdt. II 116: «A me sembra che anche Omero conoscesse questo racconto [*scil.* il soggiorno egizio di Elena e il suo mancato arrivo a Troia]; ma, poiché non era adatto alla composizione epica quanto l'altro di cui appunto egli si servì, lo trascurò» (trad. di A. Izzo D'Accinni). Su questo passo esiste naturalmente un'ampia bibliografia; oltre a BETTINI – BRILLANTE (2002, 138ss.), due interventi recenti, in cui è possibile reperire anche i riferimenti alla letteratura precedente, sono KIM (2010, in particolare 30-33) e DE JONG (2012, in particolare 139-141). Infine, è interessante che in una parte almeno della manualistica retorica greca proprio Erodoto sia indicato come storico incline alla confutazione dei racconti mitici tradizionali e dunque come possibile modello per l'esercizio della *anaskeuè*: cf. al riguardo lo specifico lavoro di MILETTI (2008).

Erodoto ha appreso dai sacerdoti egizi – Elena a Troia non è arrivata mai: è rimasta invece in Egitto, dove Menelao la ritroverà di ritorno dalla campagna di guerra<sup>3</sup>.

È vero però che pochi testi come l'undicesima orazione di Dione Crisostomo, *Troia non è mai stata presa*, conducono a partire dallo stesso titolo una critica così radicale, a largo spettro e capillarmente argomentata di un autore che pure continuava a restare il fondamento della *paideía* greca: dopo aver chiuso l'ultima pagina del testo dioneo, o dopo averne ascoltato l'ultima parola, poco o nulla si salva dell'autorità di Omero, non la sua affidabilità come narratore della guerra troiana, non il suo statuto di "maestro di verità" e neppure il suo talento letterario. Tutt'al contrario, Omero è un bugiardo, che ha falsificato la storia della madre di tutte le guerre non per ignoranza o per insufficiente conoscenza dei fatti, ma per la deliberata intenzione di compiacere il suo pubblico: una intenzione spinta al punto tale da non alterare questo o quell'aspetto del racconto, ritocandolo in dettagli secondari o distorcendo episodi marginali, ma da ribaltare integralmente la verità storica, sino a celebrare il successo di una spedizione, quella greca, che si risolse in realtà in un disastroso fallimento e ad occultare la circostanza per cui la guerra fu vinta dai Troiani, che non solo rintuzzarono l'assedio acheo ma furono altresì in grado di avviare, dopo la conclusione delle ostilità, una colonizzazione ad ampio raggio in diverse aree del Mediterraneo<sup>4</sup>.

Per dimostrare questo assunto, agli occhi del Crisostomo, sarebbe già sufficiente un'analisi ravvicinata delle incoerenze e delle contraddizioni di cui è colma *l'Iliade*, analisi effettivamente sviluppata dall'oratore nel corpo centrale del suo discorso con una acribia che non sfigurerebbe, come è stato osservato, accanto a quella dei moderni analisti dei poemi omerici<sup>5</sup>; ma per buon peso il retore di Prusa si preoccupa di contrapporre ad Omero una fonte autorevole: non un testimone oculare, quali sostenevano di essere Ditti Cretese e Darete Frigio, i cui resoconti della guerra troiana pretendevano di derivare dall'esperienza autoptica dei loro autori rispettivamente sul fronte greco e su quello troiano, ma un vecchissimo sacerdote egizio, figura tradizionalmente autorevole agli occhi dei Greci, qui evocato in quanto depositario di una versione dei fatti la cui fonte ultima era rappresentata nientemeno che dallo stesso Menelao, uno dei comandanti in capo

3 Su questa antica e fortunata variante del mito – che sembrerebbe risalire già allo pseudo-esiodeo *Catalogo delle donne* – tutto l'essenziale nel già citato BETTINI – BRILLANTE (2002, 132ss.).

4 Sul *Troiano* di Dione Crisostomo, oltre ai contributi che saranno menzionati nelle note successive, ho consultato i seguenti lavori: JONES (1978, 17-18); MESTRE (1990, in particolare 97ss.); SWAIN (1996, in particolare 210-211); DRULES (1998, in particolare 67-68); FORNARO (2003, in particolare 442); DEL CERRO CALDERÓN (2007, 237-244). VAGNONE (2003), ad onta del titolo, si occupa esclusivamente di questioni testuali e di traduzioni moderne del discorso dioneo.

5 Cf. in particolare SEECK (1990).

dell'esercito acheo<sup>6</sup>. Anche in questo caso dunque Omero viene demolito attraverso una presunta testimonianza di prima mano, coeva ai fatti narrati e proveniente anzi, si potrebbe dire, dall'interno stesso dello "stato maggiore" acheo.

Nel corso dei secoli il *Discorso troiano* ha attirato l'attenzione prima degli eruditi e poi degli studiosi: attraverso le riprese che di esso sembrano comparire nella sfortunata *Dissertation sur l'«Iliade»* dell'Abbé d'Aubignac, pubblicata nel 1715, l'orazione di Dione Crisostomo può essere persino considerata la levatrice della questione omerica, visto l'influsso determinante che la *Dissertation* esercitò a sua volta sui *Prolegomena ad Homerum* di Wolf, editi ottant'anni più tardi e tradizionalmente ritenuti l'opera fondativa e l'atto di nascita della ricerca moderna su Omero. Per un verso, l'opera del Crisostomo si inserisce in un contesto culturale largamente impegnato a rifare Omero: presumibilmente allo stesso torno di tempo in cui il *Troiano* viene redatto, sullo scorcio del I secolo d.C., risale l'originale greco del già menzionato Ditti Cretese, il sedicente scudiero di Idomeneo e fasullo testimone oculare della guerra, di cui sono noti purtroppo solo una manciata di frammenti papiracei; sarà poi la volta delle opere dissacranti di Luciano oppure di quel singolare testo che è *l'Eroico* di Filostrato, in cui il compito di demolire la ricostruzione omerica del conflitto troiano è affidato al greco Protesilao; per non parlare dell'ampio spazio che la *Homerkritik* occupa nella stessa, amplissima messe di scolii omerici giunti sino a noi, più di un'eco dei quali è stata colta proprio nel discorso del retore di Prusa<sup>7</sup>.

Se lo spessore del *Troiano* è oggi generalmente riconosciuto e valorizzato, ben lontana dall'unanimità è tuttavia l'interpretazione che ne viene data dagli studiosi. Con la sola dossografia non sarebbe difficile riempire più di una pagina: per ovvie ragioni di spazio sarà qui possibile appena delibare la questione. Anzitutto, comune pressoché a tutte le analisi è il riferimento all'esercizio retorico della *anaskeuè*, del quale si è parlato già nella sezione precedente e sulle cui *technicalities* rimando alle pagine redatte da un competente come Gigi Spina: qui basterà solo ricordare che la "refutazione" o "rovesciamento" rientrava tra i cosiddetti *progymnasmata*, gli esercizi preparatori delle scuole di retorica, e prendeva assai spesso ad oggetto temi e vicende del mito, e talvolta proprio del mito omerico; l'accostamento del *Troiano* dioneo a tale pratica scolastica sembra risalire nientemeno che al commento omerico di Eustazio di Tessalonica, redatto nel XII secolo, che

6 Su Ditti Cretese rimando alla recente traduzione integrale italiana, con amplissima introduzione, di LELLI (2015); su Darete Frigio mi permetto invece di rinviare a LENTANO (2014), con bibliografia.

7 In particolare *l'Eroico* è stato oggetto in anni recenti di una particolare attenzione: la bibliografia recente comprende MESTRE (2004); KIM (2010, 59-101); PROSPERI (2013, 12-16), con le puntualizzazioni, invero un po' malevole, di GUIDETTI (2015, in particolare 143-152). Meno pertinente dal nostro punto di vista WHITMARSH (2013), versione ampliata di WHITMARSH (2009).

riassume l'intento dell'orazione nel proposito di *anaskeuásai tà Troiká*, cioè appunto di respingere il racconto comunemente accettato sulle vicende troiane<sup>8</sup>.

Pochi fra gli studiosi moderni sono però disposti a ridurre l'orazione del Cristostomo ad un mero esercizio retorico, un *lusus* letterario il cui unico scopo fosse quello di mettere in luce le capacità argomentative e i pregi stilistici del retore greco. Se fra le prese di posizione recenti non manca chi consideri il *Troiano* un'opera frivola o una *Lügengerzählung* in cui neppure una parola debba essere presa sul serio, altri battono piste di ricerca diverse e più rispettose della raffinata operazione dionea<sup>9</sup>. Una certa fortuna ha avuto in tempi meno vicini a noi l'interpretazione politica del *Troiano*: Dione mirava a lusingare l'orgoglio dei Romani, facendone i discendenti non di un pugno di esuli reduci da una disfatta, ma al contrario di una città vittoriosa e protagonista di una vertiginosa spinta espansiva<sup>10</sup>. Altri, con maggiore finezza, hanno accreditato al Crisostomo la consapevolezza che anche i miti invecchiano e che dunque il compito dei letterati è quello di riscriverli adeguandoli alla mutata realtà storica, che vede al tempo del retore l'inattualità del conflitto fra Grecia e Asia e l'opportunità di superarlo definitivamente alla luce della comune sottomissione delle due aree un tempo avversarie alla potenza romana, suggerendo dunque l'opportunità che le città greche trovino un accordo e pongano fine alla loro endemica rivalità<sup>11</sup>.

Anche la matrice filosofica dell'opera di Dione è stata accuratamente esaminata, riconducendone l'ispirazione ora alla prassi cinica dello *spoudaiogéloion*, teso a rovesciare in modo ludico e polemico insieme la tradizione, ora ad una platonizzante o ancora cinica polemica dionea contro lo strapotere della *dóxa*, ora senz'altro alla critica platonica della poesia, con la sua mistificante rappresentazione del divino o la sua tendenza a veicolare concezioni eticamente inadeguate, sicché l'intero *Discorso troiano* sarebbe da considerare nel suo complesso una sorta di omaggio a Platone<sup>12</sup>.

Molto interessanti sono anche le analisi che puntano invece sulle capacità di Dione come critico letterario. Se per alcuni studiosi ciò che il retore di Prusa intende suggerire

8 Eust. *ad Hom. Il. IV* 163, e poi pressoché in tutti gli studi moderni (cf. KINDSTRAND 1973, anche per la bibliografia anteriore). Per SZARMACH (1978), Dione ha inteso invece realizzare una parodia di tale esercizio retorico.

9 Alludo rispettivamente a MOROCHO GAYO (1988, 459) e a FUCHS (2006).

10 La tesi è già in KINDSTRAND (1973, 160-161) ed è stata variamente ripresa da altri studiosi, da ultimo in MIREIA MOVELLÁN (2012, in particolare 262).

11 Cf. in particolare DESIDERI (1978, 496-503; 1991, in particolare 3886-3887); DEL CERRO CALDERÓN (1997); MINON (2012, in particolare xxvii-l).

12 Cf. già Kindstrand (1973) che postula una significativa influenza del pensiero cinico, e in tempi più recenti GANGLOFF (2006) e FORNARO (2000), che insistono soprattutto sui debiti verso Platone.

è in realtà una parodia rivolta contro i metodi tradizionali della critica omerica quale era praticata ai suoi tempi, per altri, come si è accennato, la puntuale disamina del testo iliadico condotta nel *Troiano* non ha molto da invidiare alle minuziose indagini di certa moderna analisi omerica, e c'è chi non esita a vedere in Dione un antesignano della moderna ermeneutica letteraria: il retore mostra che è possibile dare di un'opera celebre, fondandosi sulla lettera del suo testo, un'interpretazione coerente e insieme specularmente antitetica rispetto a quella comunemente accettata<sup>13</sup>. Studi su Dione si trovano in volumi miscelanei intitolati alla narratologia ed evidenziano nel retore di Prusa l'attitudine a discutere limiti e scopi del mito, a indagare come possano nascere e diffondersi convinzioni false, ma anche come si crea la storia che sta dietro al mito<sup>14</sup>.

Un atteggiamento da storico è quello che in Dione colgono altre interpretazioni: al di là del riecheggiamento di motivi e principi presenti in Erodoto e Tuciddide, è l'atteggiamento complessivo del retore verso la materia troiana a ricordare quello della storiografia, con l'attenzione ad espungere dalla ricostruzione del passato l'elemento mitico e a rigettare tutto ciò che appare implausibile<sup>15</sup>; addirittura Dione comporrebbe *per negationem* una sorta di *Quomodo historia conscribenda sit* alla maniera di Luciano, rimproverando Omero di essere, prima ancora che un mentitore, un cattivo storico, incapace di giudicare i fatti che racconta, di organizzare in forme retoricamente efficaci la sua esposizione, ad esempio scegliendone con cura il punto d'inizio e la conclusione, infine realizzando un testo che è eticamente inaccettabile, oltre che storicamente falso<sup>16</sup>.

Interpretazioni che ci avvicinano di più al punto sul quale vorrei concludere il mio intervento sono quelle che orientano l'attenzione sull'interazione tra il retore e il suo pubblico<sup>17</sup>. Com'è noto, la versione del *Troiano* che è giunta in nostro possesso sarebbe stata pronunciata nel centro di Ilio Nuova, che pretendeva di innalzarsi nel sito esatto in cui sorgeva l'antica città omerica, anche se lo stesso Dione lascia intendere che egli, come ogni buon sofista itinerante, prevedeva di reiterare il discorso in altre località e anche se il testo stesso dell'orazione mostra doppioni e altri indizi che si spiegano verosimilmente con la conflazione tra versioni diverse legate a differenti performance. Alcune ricerche valorizzano questo aspetto, suggerendo che il *Troiano* vada letto per un verso come uno splendido *divertissement* rivolto a quella parte di pubblico che aveva dottrina sufficiente

13 Alludo in particolare a SEECK (1990) e a BILLAULT (2006).

14 Mi riferisco specificamente a HUNTER (2009).

15 Cf. SAÏD (2000). Per KIM (2010), Dione intendeva fare la caricatura dell'idea di Omero come storico sostenuta da critici quali Strabone.

16 È la tesi di FORNARO (2002).

17 Oltre al già citato HUNTER (2009), sul quale torneremo, cf. TRAPP (1997, in particolare 9ss.); JOUAN (2002, in particolare 410-412).

per coglierne lo spessore intellettuale, per l'altro, e soprattutto, che esso aiuti i propri ascoltatori a negoziare fra le loro identità potenzialmente confliggenti, quella di discendenti degli eroi omerici e insieme quella di membri a tutti gli effetti di un'area culturale greca: ciò che Dione vuole fare è giocare con l'immagine di sé dei propri ascoltatori, ricordando loro il «dual heritage», la duplice eredità di cui sono portatori e il paradosso di essere dei Greci troiani<sup>18</sup>. Il timore espresso da Dione – quello di spiacere al suo pubblico troiano, rivelando ad esso una verità che è sì più autentica, ma anche lontanissima da quella cui sono abituati – e insieme l'assicurazione di non parlare loro con lo scopo di compiacerli, sono entrambi un po' troppo esibiti per essere presi del tutto sul serio, è stato osservato; d'altra parte, esiste la possibilità – è il medesimo studioso moderno, Richard Hunter, a sostenerlo – che Dione abbia composto il *Troiano* in modo tale da renderlo aperto allo stesso genere di critiche cui egli sottopone i poemi omerici, o, come preferisce esprimersi Lawrence Kim, che il retore abbia piantato i semi del dubbio in relazione alla sua stessa affidabilità e credibilità – ad esempio, sarebbe sin troppo facile cogliere incoerenze anche nella ricostruzione della vera storia di Troia che il retore si compiace di aver portato a compimento<sup>19</sup>.

È un punto importante, che merita di essere sviluppato. Il cuore dell'attacco dioneo contro Omero è rappresentato, come si sa, dal fatto che il poeta avrebbe voluto compiacere il proprio pubblico: mendicante, costretto a vagare di città in città, egli si trovava nella necessità di guadagnare da parte dei suoi ascoltatori una benevolenza da cui finiva per dipendere la sua stessa sopravvivenza. È vero che verso la fine dell'orazione, al paragrafo 147, Dione giustifica tale consapevole falsificazione sostenendo che Omero puntava in realtà a tenere alto il morale dei Greci di fronte al rischio di una possibile, anzi attesa invasione di popoli asiatici, convincendoli del fatto che già in passato essi avevano brillantemente sconfitto uno di quei popoli; ma ciò nulla toglie allo stretto legame istituito tra ricostruzione di un inesistente successo dei Greci e identità etnica dell'uditorio a beneficio del quale Omero ha forgiato quella stessa ricostruzione.

Che il punto fosse centrale nell'architettura del *Discorso troiano* si evince dal fatto che esso ritorna, nel medesimo contesto, ai paragrafi 148-149, a proposito dei Persiani: i quali raccontano, sulle campagne condotte da Dario e Serse in terra greca, una versione assai diversa da quella diffusa tra i vincitori e naturalmente ad essi ben più favorevole, e lasciano che tale versione circoli largamente allo scopo di rassicurare quanti abitano gli immensi territori dell'impero. Tanto nel caso di Omero, che mente in omaggio al suo pubblico greco, quanto in quello dei re persiani, che diffondono un racconto opportunamente addomesticato delle spedizioni contro la Grecia per tranquillizzare i loro sudditi,

18 TRAPP (1997, 20).

19 Cf. rispettivamente HUNTER (2009, 50) e KIM (2010, 134).

Dione sfiora dunque una questione di grande rilevanza, anzi senz'altro decisiva per un retore itinerante, abituato a pronunciare il medesimo discorso di fronte a udienze differenti: il condizionamento cioè che il fruitore del messaggio esercita sul suo emittente. È naturale che sia così, probabilmente è inevitabile, e oltre tutto a volte può essere persino vantaggioso, quando una versione edulcorata o senz'altro capovolta dei fatti storici rinsalda il morale degli ascoltatori, preparandoli a sostenere difficoltà per fronteggiare le quali il fattore psicologico gioca un ruolo chiave. Ma certo questo meccanismo mette a repentaglio il rispetto della verità storica, rispetto che deve costantemente negoziare le proprie ragioni con le aspettative dell'uditorio, e talvolta cedere le armi lasciando che a prevalere siano queste ultime.

Ma se tutto questo è vero, allora l'insistenza di Dione sul contesto nel quale egli sta tenendo la propria orazione può assumere un significato nuovo e più sottile. Il retore di Prusa si rivolge direttamente ai «cittadini di Ilio» all'inizio del paragrafo 4, quindi, subito appresso, afferma che se egli, di fronte ad una udienza argiva, si industriasse a spiegare che Omero era un mentitore, il pubblico avrebbe delle buone ragioni per cacciarlo dalla città, perché l'oratore li avrebbe privati della gloria che essi ricavano dai versi dell'*Iliade*. «Voi invece», continua Dione al paragrafo successivo, «è giusto che mi siate riconoscenti e mi ascoltiate di buon animo, dal momento che mi sono impegnato a difesa dei vostri antenati». Qui il meccanismo che Dione si accinge più avanti a illustrare a proposito di Omero viene esemplificato a proposito dello stesso retore: se chi parla sconfessa le aspettative dell'uditorio, se, ad esempio, ad Argo demolisce la credibilità di Omero, che di Argivi parla continuamente, egli finisce per suscitare la loro ira legittima e rischia di essere cacciato dalla città (tra parentesi: è interessante questo implicito paragone contrastivo fra il retore cacciato da Argo e Omero cacciato dalla città ideale di Platone, il primo perché dice una verità sgradita al suo pubblico, il secondo perché dice una menzogna che invece affascina e per questo viene assunta come vera<sup>20</sup>). Se invece, come Dione farà lungo tutto il proprio discorso, l'oratore intende compiacere il suo uditorio, è altrettanto legittimo aspettarsi da parte sua riconoscenza, *cháris*, e buona disposizione d'animo, *prothumía*<sup>21</sup>.

Naturalmente, la prospettiva di Dione non coincide con quella di Omero o dei re persiani: egli si presenta come colui che intende dire in ogni caso la verità, anche se sa che tale atteggiamento può provocare in uditorii differenti reazioni altrettanto differenti.

<sup>20</sup> Cf. KIM (2010, 136).

<sup>21</sup> Nel dibattito seguito alla lettura di questo contributo a Tübingen mi è stato richiamato opportunamente un passo del *Menesseno* platonico, 235d: «Perché se si dovesse parlar bene di Ateniesi tra Peloponnesiaci, o di Peloponnesiaci tra Ateniesi, ci sarebbe bisogno di un bravo retore che riuscisse a persuadere e a farsi onore; ma quando si gareggia proprio tra le stesse persone che si lodano, non ci vuole tanto a sembrare di parlar bene» (trad. di A. Riminucci).

Certo è però che noi abbiamo il discorso che il retore ha pronunciato a Ilio Nuova, non quello che ha pronunciato ad Argo o in qualsiasi altra città greca. Può essere un caso. Ma può essere anche un modo sottile attraverso il quale Dione decostruisce la stessa verità che con tanta passione ha cercato di ristabilire. Se infatti è comprensibile, e forse talora persino inevitabile, che chi parla cerchi di compiacere il proprio uditorio, *perché non pensare che proprio questo stia accadendo nel caso del «Discorso troiano»?* Che il medesimo meccanismo che induce Omero a presentare una verità gradita ai Greci perché parla ad un pubblico greco stia ora spingendo Dione ad esporre, ad un uditorio troiano, una versione dei fatti che susciterà in loro benevolenza e gratitudine? Perché pensare che il meccanismo del condizionamento esercitato dal pubblico su colui che a quel pubblico si rivolge, meccanismo messo in luce con tanta lucidità da Dione, dovrebbe prevedere un'eccezione proprio per quest'ultimo? Se parlassi male di Omero davanti ai Greci, essi giustamente si risentirebbero, e forse mi caccerebbero dalla città: è Dione stesso a dirlo. Ma l'oratore parla invece a Troiani, e parla loro di una vittoria troiana nell'episodio mitico al quale è legata per sempre la loro *civic self-image*, come è stata chiamata. O almeno, questa è la versione del discorso che ha scelto di lasciarci<sup>22</sup>.

Se questa ipotesi è corretta, allora l'affermazione di Richard Hunter – Dione ha composto il proprio *Discorso troiano* in modo da renderlo suscettibile delle medesime riserve da lui espresse a proposito di Omero –, quella affermazione, dicevo, sarebbe vera in un senso ancora più radicale di quello suggerito dallo studioso anglosassone. In questione non ci sarebbero solo le incongruenze che anche la versione storicamente corretta prospettata dal retore tradisce: più sottilmente, Dione inviterebbe il suo lettore o il suo ascoltatore più sagace ad assumere con cautela il discorso nel suo complesso, insinuandogli il dubbio che esso possa essere stato deformato dal pubblico al quale si rivolgeva non meno di quanto tale condizionamento abbia deformato il racconto di Omero. Non avremmo una verità finalmente ristabilita contrapposta ad una finzione lungamente creduta, avremmo due versioni dei fatti suscettibili di essere falsificate esattamente con lo stesso argomento, quello di essere state viziate alla radice dai fruitori ai quali erano destinate. In ultima istanza, di essere versioni eterodirette, perché condizionate dal desiderio di ottenere la *cháris* e la *prothumía* dei propri ascoltatori. Un desiderio che non appartiene meno al raffinato retore di Prusa di quanto fosse proprio del poeta arcaico che egli si propone di demolire: non a caso il medesimo termine *cháris* e il verbo derivato *charízomai* ricorrono

<sup>22</sup> L'espressione è di TRAPP (1997). Come osserva ancora KIM (2010, 136), in questo senso lo stesso elogio finale di Roma potrebbe essere letto alla stregua di una «utile bugia detta a beneficio dei vincitori del momento».

in altri due passaggi del discorso proprio per indicare il fine che ha indotto Omero a falsificare il proprio racconto<sup>23</sup>.

Se questa tesi coglie nel segno, si può allora concludere che il *Discorso troiano* mette in campo una riflessione a tutto campo sull'interazione fra autore e fruitore, fra oratore e pubblico: una riflessione che a Dione Cristostomo sta talmente a cuore che egli non esita, pur di trarne le estreme conseguenze, a coinvolgere e infine a travolgere nella propria analisi lo stesso testo che quella analisi contiene.

Mario Lentano

Università di Siena

Dipartimento di Filologia e critica delle letterature antiche e moderne

via Roma 56, 53100 Siena

[lentano@libero.it](mailto:lentano@libero.it)

23 Cf. rispettivamente i paragrafi 15 e 35, con KIM (2010, 97).

## Riferimenti bibliografici

BETTINI – BRILLANTE 2002

M. Bettini – C. Brillante, *Il mito di Elena. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino.

BILLAULT 2006

A. Billault, *Rhétorique et herméneutique dans le «Discours troyen» (xi) de Dion Chrysostome*, in L. Calboli Montefusco (a cura di), *Papers on Rhetoric*, vol. VII, Roma, 1-16.

DE JONG 2012

I. de Jong, *The Helen “Logos” and Herodotus’ Fingerprint*, in E. Baragwanath – M. de Bakker (a cura di), *Myth, Truth, and Narrative in Herodotus*, Oxford, 127-142.

DEL CERRO CALDERÓN 1997

G. del Cerro Calderón, *Las claves del Discurso troyano de Dión de Prusa*, «Habis» XXVIII 95-106.

DEL CERRO CALDERÓN 2007

G. del Cerro Calderón, *Dión de Prusa*, Madrid.

DESIDERI 1978

P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze.

DESIDERI 1991

P. Desideri, *Dione di Prusa fra ellenismo e romanità*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 33, 5, Berlin-New York, 3882-3902.

DRECHSLER – KATTEL 2004

W. Drechsler – R. Kattel, *Mensch und Gott bei Xenophanes*, in M. Witte (a cura di), *Gott und Mensch im Dialog. Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*, Berlin-New York, 111-129.

DRULES 1998

P.-A. Drules, *Dione de Pruse lecteur d'Homère*, «Gaia» III 59-79.

FORNARO 2000

S. Fornaro, *Accuse e difese d'Omero: Platone nell'orazione undicesima di Dione Crisostomo*, «Eikasmós» XI 249-265.

FORNARO 2002

S. Fornaro, *Omero cattivo storico. L'orazione xi di Dione Crisostomo*, in F. Montanari – P. Ascheri (a cura di), *Omero tremila anni dopo*, Roma, 547-560.

FORNARO 2003

S. Fornaro, *Immagini e letture omeriche in età imperiale*, «Gaia» VII 439-446.

FUCHS 2006

E. Fuchs, *Die 11. Rede des Dion Chrysostomos als Lügengerzählung*, «Lexis» XIV 125-136.

GANGLOFF 2006

A. Gangloff, *Dion Chrysostome et les mythes. Hellenisme, communication et philosophie politique*, Grenoble, 118-136.

GUIDETTI 2015

F. Guidetti, *Appunti sulla fortuna del mito troiano: riflessioni a margine di un libro recente*, «Status Quaestionis» VIII 141-176.

HUNTER 2009

R. Hunter, *The «Trojan Oration» of Dio Chrysostom and Ancient Homeric Criticism*, in J. Grethlein – A. Rengakos (a cura di), *Narratology and Interpretation. The Content of Narrative Form in Ancient Literature*, Berlin-New York, 43-61.

JONES 1978

C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge (Mass.) – London.

JOUAN 2002

F. Jouan, *Mensonges d'Ulysse, mensonges d'Homère: une source tragique du Discours troyen de Dion Chrysostome*, «REG» CXV 409-416.

KIM 2010

L. Kim, *Homer between History and Fiction in Imperial Greek Literature*, Cambridge.

KINDSTRAND 1973

J. F. Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides*, Uppsala.

LELLI 2015

E. Lelli (a cura di), *Ditti di Creta. L'altra «Iliade». Il diario di guerra di un soldato greco*, Milano.

LENTANO 2014

M. Lentano, *Come si (ri)scrive la storia. Darete Frigio e il mito troiano*, in E. Amato – É. Gaucher-Rémond – G. Scafoglio (a cura di), *La légende de Troie de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge. Variations, innovations, modifications et réécritures*, «Atlantide» II, <http://atlantide.univ-nantes.fr> (ultimo accesso: 03/2016).

LESHER 1992

J. H. Lesher (a cura di), *Xenophanes of Colophon. Fragments*, Toronto-Buffalo-London.

MESTRE 1990

F. Mestre, *Homère entre Dion Chrysostome et Philostrate*, «AFB» XIII 89-101.

## MESTRE 2004

F. Mestre, *Refuting Homer in the «Heroikos» of Philostratus*, in E. Bradshaw Aitken – J. K. Berenson MacLean (a cura di), *Philostratus's «Heroikos». Religion and Cultural Identity in the Third Century C.E.*, Leiden, 127-142.

## MILETTI 2008

L. Milette, *Herodotus in Theon's Progymnasmata: The Confutation of Mythical Accounts*, «MH» LXV 65-76.

## MINON 2012

S. Minon (a cura di), *Dion de Pruse. Ilion n'a pas été prise*, Paris.

## MIREIA MOVELLÁN 2012

L. Mireia Movellán, *Homer the Liar, or how Prose Undermined the Authority of Epic Verse*, in J. Martínez (a cura di), «*Mundus vult decipi*». *Estudios interdisciplinarios sobre falsificación textual y literaria*, Madrid, 259-267.

## MOROCHO GAYO 1988

G. Morocho Gayo (a cura di), *Dión de Prusa. Discursos I-XI*, Madrid.

## PROSPERI 2013

V. Prosperi, *Omero sconfitto. Ricerche sul mito di Troia dall'Antichità al Rinascimento*, Roma.

## SAÏD 2000

S. Saïd, *Dio's Use of Mythology*, in S. Swain (a cura di), *Dio Chrysostom: Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 161-186.

## SEECK 1990

G. A. Seeck, *Dion Chrysostomos als Homerkritiker*, «RhM» CXXXIII 97-107.

## SWAIN 1996

S. Swain, *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford.

## SZARMACH 1978

M. Szarmach, *Le Discours troyen de Dion de Pruse*, «Eos» LXVI 195-202.

## TRAPP 1997

M. Trapp, *Troy and the True Story of the Trojan War*, [http://www.academia.edu/3066086/Troy\\_and\\_the\\_True\\_Story\\_of\\_the\\_Trojan\\_War](http://www.academia.edu/3066086/Troy_and_the_True_Story_of_the_Trojan_War) (ultimo accesso: 03/2016).

## VAGNONE 2003

G. Vagnone, *Note al testo e all'interpretazione del «Troiano» di Dione di Prusa*, «QUCC» LXXIII, 139-145.

WHITMARSH 2009

T. Whitmarsh, *Performing Heroics: Language, Landscape and Identity in Philostratus' «Heroicus»*, in E. Bowie – J. Elsner (a cura di), *Philostratus*, Cambridge, 205-229.

WHITMARSH 2013

T. Whitmarsh, *Philostratus's «Heroicus». Fictions of Hellenism*, in Id., *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism*, Berkeley-Los Angeles-London, 101-122.