

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

33.2015

ADOLF M. HAKKERT EDITORE

Direzione

VITTORIO CITTI
PAOLO MASTANDREA
ENRICO MEDDA

Redazione

STEFANO AMENDOLA, GUIDO AVEZZÙ, FEDERICO BOSCHETTI, CLAUDIA CASALI, LIA DE FINIS, CARLO FRANCO, ALESSANDRO FRANZOI, MASSIMO MANCA, STEFANO MASO, LUCA MONDIN, GABRIELLA MORETTI, MARIA ANTONIETTA NENCINI, PIETRO NOVELLI, STEFANO NOVELLI, GIOVANNA PACE, ANTONIO PISTELLATO, RENATA RACCANELLI, GIOVANNI RAVENNA, ANDREA RODIGHIERO, GIANCARLO SCARPA, PAOLO SCATTOLIN, LINDA SPINAZZÈ, MATTEO TAUFER

Comitato scientifico

MARIA GRAZIA BONANNO, ANGELO CASANOVA, ALBERTO CAVARZERE, GENNARO D'IPPOLITO, LOWELL EDMUNDS, PAOLO FEDELI, ENRICO FLORES, PAOLO GATTI, MAURIZIO GIANGIULIO, GIAN FRANCO GIANOTTI, PIERRE JUDET DE LA COMBE, MARIE MADELEINE MACTOUX, GIUSEPPE MASTROMARCO, GIANCARLO MAZZOLI, GIAN FRANCO NIEDDU, CARLO ODO PAVESE, WOLFGANG RÖSLER, PAOLO VALESIO, MARIO VEGETTI, PAOLA VOLPE CACCIATORE, BERNHARD ZIMMERMANN

LEXIS – Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

<http://www.lexisonline.eu/>
info@lexisonline.eu, infolexisonline@gmail.com

Direzione e Redazione:

Università Ca' Foscari Venezia
Dipartimento di Studi Umanistici
Palazzo Malcanton Marcorà – Dorsoduro 3484/D
I-30123 Venezia

Vittorio Citti vittorio.citti@gmail.it

Paolo Mastandrea mast@unive.it

Enrico Medda enrico.medda@unipi.it

Pubblicato con il contributo di:

Dipartimento di Studi Umanistici (Università Ca' Foscari Venezia)

Dipartimento di Studi Umanistici (Università degli Studi di Salerno)

Copyright by Vittorio Citti

ISSN 2210-8823

ISBN 978-90-256-1300-6

Lexis, in accordo ai principi internazionali di trasparenza in sede di pubblicazioni di carattere scientifico, sottopone tutti i testi che giungono in redazione a un processo di doppia lettura anonima (*double-blind peer review*, ovvero *refereeing*) affidato a specialisti di Università o altri Enti italiani ed esteri. Circa l'80% dei revisori è esterno alla redazione della rivista. Ogni due anni la lista dei revisori che hanno collaborato con la rivista è pubblicata sia online sia in calce a questa pagina.

Lexis figura tra le riviste di carattere scientifico a cui è riconosciuta la classe A nella lista di valutazione pubblicata dall'**ANVUR** (*Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca*). È inoltre censita dalla banca dati internazionale **Scopus-Elsevier**, mentre è in corso la procedura di valutazione da parte della banca dati internazionale **Web of Science-ISI**.

Informazioni per i contributori: gli articoli e le recensioni proposti alla rivista vanno inviati all'indirizzo di posta elettronica **infolexisonline@gmail.com**. Essi debbono rispettare scrupolosamente le norme editoriali della rivista, scaricabili dal sito **www.lexisonline.eu** (si richiede, in particolare, l'utilizzo esclusivo di un font greco di tipo unicode). Qualsiasi contributo che non rispetti tali norme non sarà preso in considerazione da parte della redazione.

Si raccomanda di inviare due files separati del proprio lavoro, uno dei quali reso compiutamente anonimo. Il file anonimo dovrà essere accompagnato da una pagina contenente nome, cognome e recapiti dell'autore (tale pagina sarà poi eliminata dalla copia inviata ai referees).

Revisori anni 2013-2014:

Gianfranco Agosti	Marco Fernandelli	Camillo Neri
Guido Avezzù	Franco Ferrari	Gianfranco Nieddu
Emmanuela Bakola	Patrick J. Finglass	Salvatore Nicosia
Michele Bandini	Alessandro Franzoi	Stefano Novelli
Giuseppina Basta Donzelli	Ornella Fuoco	Maria Pia Pattoni
Luigi Battezzato	Valentina Garulli	Giorgio Piras
Franco Bertolini	Alex Garvie	Antonio Pistellato
Federico Boschetti	Gianfranco Gianotti	Renata Raccanelli
Tiziana Brolli	Massimo Gioseffi	Giovanni Ravenna
Alfredo Buonopane	Wolfgang Hübner	Ferruccio Franco Repellini
Claude Calame	Alessandro Iannucci	Antonio Rigo
Fabrizio Cambi	Mario Infelise	Wolfgang Rösler
Alberto Camerotto	Walter Lapini	Alessandro Russo
Caterina Carpinato	Liana Lomiento	Stefania Santelia
Alberto Cavarzere	Giuseppina Magnaldi	Paolo Scattolin
Ettore Cingano	Giacomo Mancuso	Antonio Stramaglia
Vittorio Citti	Chiara Martinelli	Vinicio Tammaro
Silvia Condorelli	Stefano Maso	Andrea Tessier
Roger Dawe	Paolo Mastandrea	Renzo Tosi
Rita Degl'Innocenti Pierini	Giuseppe Mastromarco	Piero Totaro
Paul Demont	Enrico Medda	Alfonso Traina
Stefania De Vido	Elena Merli	Mario Vegetti
Riccardo Di Donato	Francesca Mestre	Giuseppe Zanetto
Rosalba Dimundo	Luca Mondin	Stefano Zivec
Lowell Edmunds	Patrizia Mureddu	
Marco Ercoles	Simonetta Nannini	

LEXIS

Poetica, retorica e comunicazione nella tradizione classica

SOMMARIO

ARTICOLI

Patrick J. Finglass, <i>Martin Litchfield West, OM, FBA</i>	1
Vittorio Citti, <i>Carles Miralles, filologo e poeta</i>	5
Marion Lamé – Giulia Sarrullo et al., <i>Technology & Tradition: A Synergic Approach to Deciphering, Analyzing and Annotating Epigraphic Writings</i>	9
Pietro Verzina, <i>Le ‘Horai’ in ‘Cypria’ fr. 4 Bernabé</i>	31
Patrizia Mureddu, <i>Quando l’epos diventa maniera: lo ‘Scudo di Eracle’ pseudo-esiodo</i>	57
Felice Stama, <i>Il riscatto del corpo di Ettore: una rivisitazione ‘mercantesca’ in Eschilo</i>	71
Anna Caramico, <i>Ψυχῆς εὐτλήμονι δόξη: esegesi del v. 28 dei ‘Persiani’ di Eschilo</i>	80
Carles Miralles (†), <i>Quattro note alle ‘Supplici’ di Eschilo: vv. 176-523, 291-323, 249, 346</i>	92
Liana Lomiento, <i>Eschilo ‘Supplici’ 825-910. Testo, colometria e osservazioni sulla struttura strofica</i>	109
Carles Garriga, <i>‘Le droit se déplace’: Paul Mazon e Aesch. ‘Ch.’ 308</i>	127
Andrea Taddei, <i>Ifigenia e il Coro nella ‘Ifigenia tra i Tauri’. Destini rituali incrociati</i>	150
Pascale Brillet-Dubois, <i>A Competition of ‘choregoi’ in Euripides’ ‘Trojan Women’. Dramatic Structure and Intertextuality</i>	168
Stefano Novelli, <i>Nota a Eur. ‘Tro.’ 361</i>	181
Valeria Melis, <i>Eur. ‘Hel.’ 286: un nuovo contributo esegetico</i>	183
Francesco Lupi, <i>Alcune congetture inedite di L.C. Valckenaer e J. Pierson sui frammenti dei tragici greci</i>	195
Adele Teresa Cozzoli, <i>Un dialogo tra poeti: Apollonio Rodio e Teocrito</i>	218
Silvio Bär, <i>What’s in a μή? On a Polysemous Negative in Call. ‘Aet.’ fr. 1.25</i>	241
Matteo Massaro, <i>‘Operis labor’: la questione critico-esegetica di Plaut. ‘Amph.’ 170 e lo sfogo di uno schiavo</i>	245
Emanuele Santamato, <i>Imitare per comunicare: Coriolano e Romolo in Dionigi di Alicarnasso</i> ..	254
Giovanna Longo, <i>Ecfrasi e declamazioni ‘sbagliate’: Pseudo-Dionigi di Alicarnasso ‘Sugli errori che si commettono nelle declamazioni’ 17</i>	282
Alessia Bonadeo, <i>Sulle tracce di un’incipiente riflessione metapoetica: l’elegia 1.2 di Properzio</i>	301
Rosalba Dimundo, <i>L’episodio di Semele nelle ‘Metamorfofi’ di Ovidio: una proposta di lettura</i> ..	320
Suzanne Saïd, <i>Athens as a City Setting in the Athenian ‘Lives’</i>	342
Lucia Pasetti, <i>L’arte di ingiuriare: stilistica e retorica dell’insulto in Apuleio</i>	363
Morena Deriu, <i>‘Prosimetrum’, impresa e personaggi satirici nei ‘Contemplantes’ di Luciano di Samosata</i>	400
Fabio Vettorello, <i>I ‘Saturnalia’ di Luciano. Struttura e contesti</i>	417
Francesca Romana Nocchi, <i>‘Divertissements’ dotti e inimicizie virtuali: il ‘Iusus in nomine’ negli ‘Epigrammata Bobiensia’</i>	432

Silvia Arrigoni, <i>Per una rassegna di 'hemistichia' e 'uersus' enniani nel commento di Servio a Virgilio</i>	453
Alice Franceschini, <i>Lessico e motivi tradizionali in un epigramma cristiano</i>	477
Thomas Reiser, <i>Lexical Notes To Francesco Colonna's 'Hypnerotomachia Poliphili' (1499) – Cruces, Contradictions, Contributions</i>	490

RECENSIONI

Giulio Colesanti – Manuela Giordano (ed. by), <i>Submerged Literature in Ancient Greek Culture. An Introduction</i> (L. Carrara)	527
Luisa Andreatta, <i>Il verso docmiaco. Fonti e interpretazioni</i> (E. Cerbo)	532
Marcel Andrew Widzisz, <i>Chronos on the Threshold. Time, Ritual, and Agency in the 'Oresteia'</i> (C. Lucci)	536
<i>L'indovino Poliido. Eschilo, 'Le Cretesi'. Sofocle, 'Manteis'. Euripide, 'Poliido'</i> , edizione a c. di Laura Carrara (L. Ozbek)	549
Eric Csapo – Hans Rupprecht Goette – J. Richard Green – Peter Wilson (ed. by), <i>Greek Theatre in the Fourth Century B.C.</i> (A. Candio)	557
Marta F. Di Bari, <i>Scene finali di Aristofane. 'Cavalieri' 'Nuvole' 'Tesmoforiazuse'</i> (M. Napolitano)	559
Carlotta Capuccino, <i>ΑΡΧΗ ΛΟΓΟΥ: Sui proemi platonici e il loro significato filosofico, presentazione di Mario Vegetti</i> (S. Nannini)	568
William den Hollander, <i>Flavius Josephus, the Emperors and the City of Rome</i> (A. Pistellato) ...	577
Francesca Mestre, <i>Three Centuries of Greek Culture under the Roman Empire. 'Homo Romanus Graeca Oratione'</i> (D. Campanile)	582
<i>Carmina Latina Epigraphica Africarum provinciarum post Buechelerianam collectionem editam reperta cognita (CLEAfr)</i> , collegit, praefatus est, edidit, commentariolo instruxit Paulus Cugusi adiuvante Maria Theresia Sblendorio Cugusi (A. Pistellato)	587
Salvatore Cerasuolo – Maria Luisa Chirico – Serena Cannavale – Cristina Pepe – Natale Rampazzo (a c. di), <i>La tradizione classica e l'Unità d'Italia</i> (C. Franco)	592
William Marx, <i>La tomba di Edipo. Per una tragedia senza tragico</i> , traduzione di Antonella Candio (M. Natale)	594

Imitare per comunicare: Coriolano e Romolo in Dionigi di Alicarnasso

1. L'imitazione come scelta storiografica.

All'inizio della sua *Poetica* (1447a-8a) Aristotele approccia l'argomento asserendo che: 'l'epica, la tragedia, la commedia, il ditirambo e persino l'arte del flauto e della cetra si dà il caso che, nel complesso, non siano che μίμησις'¹. Prosegue poi il ragionamento per un paio di pagine, con un'argomentazione alquanto complessa e anche un po' divagante, che non è il caso di riproporre; si pone tuttavia un ulteriore quesito di nostro interesse. La pittura e la danza possono imitare ἡθῆ καὶ πάθη καὶ πράξεις degli uomini; ma cosa dire delle opere scritte in versi o in prosa, scientifiche o letterarie? Questi sono λόγοι ψιλοί, 'parole spoglie' perché, a differenza di quelle altre arti, queste non sembrano dare adito a μίμησις, in quanto non riproducono nulla che si possa percepire con i sensi. Aristotele risolve nel modo seguente: queste opere presentano comunque dei μιμούμενοι, cioè degli oggetti raffigurati i quali, a loro volta, imitano però delle azioni reali. L'imitazione pertanto, nel caso della letteratura, non è che scompaia, ma soltanto diventa simbolica. Il simbolo di per sé, ovvero la parola, non imita; ma lo fa invece l'immagine, che la parola suscita nell'ascoltatore. Anche la poesia e la prosa sono dunque μίμησις.

Questa definizione di μίμησις che Aristotele fornisce, cioè trasferire in una produzione fittizia ἡθῆ καὶ πάθη καὶ πράξεις degli uomini reali, nel corso del tempo viene dai suoi successori manipolata, nel senso che l'opera letteraria non si sente più tanto legata agli oggetti di realtà rappresentati, quanto si nutre invece dello stesso 'simbolico' che riesce a suscitare. Diventa pertanto μίμησις di λέξεις e anche di πράγματα², inteso però adesso come espressione e argomento dell'autore imitato. Dionigi di Alicarnasso porta alle estreme conseguenze il ragionamento di Aristotele. Nella sua specifica opera retorica dedicata alla μίμησις, sintetizza una sua definizione tecnica del termine (fr. 3 Us.)³ che trasferisce l'oggetto dell'imitazione su un piano che potremmo definire semiologico, ovvero immerso nel simbolico dell'autore che si va a imitare:

Μίμησις ἐστὶν ἐνέργεια διὰ τῶν θεωρημάτων ἐκματτομένη τὸ παράδειγμα.

¹ Arist. *Po.* 1447a: ἐποποιία δὴ καὶ ἡ τῆς τραγωδίας ποίησις ἔτι δὲ κωμῳδία καὶ ἡ διθυραμβοποιητικὴ καὶ τῆς [15] ἀθλητικῆς ἢ πλείστη καὶ καθαριστικῆς πᾶσαι τυγχάνουσιν οὔσαι μιμήσεις τὸ σύνολον. Sull'argomento cf. Hidber 1996, 156. In relazione ai presupposti scenici della μίμησις, Flashar 1979, in part. 79-83. Contestano l'uso del termine μίμησις con 'imitazione' Halliwell 2002, 13 f.; Porter 2006, 301-52; Petersen 1992, 3-46; de Angeli 1988, 27-45.

² Flashar 1979, 84 n. 2 segnala il passaggio del termine πράγματα dalla 'scena' al 'testo' per la prima volta in Isocrate, *Soph.* 13.16-8.

³ In generale su questo frammento, Hidber 1996, 70 n. 299; Fuhrmann 1992, 193; Fox 1993, 31-47. Più in generale sul Περὶ μιμήσεως, cf. Battisti 1988, 101-14 e id. 1997, 100-4. Inoltre, ancora la "Notice" di Aujac 1992, 11-23 all'edizione Belles Lettres dell'opera.

Da un lato la realtà fattuale è, in questa definizione, del tutto assente. Dall'altro, quello che di particolare la definizione rivela è che Dionigi legge gli autori non per imitarli passivamente (ἐνέργεια implica infatti un'attività che è un'azione consapevole e impegnata⁴), bensì per ricavarne delle regole generali, appunto i παραδείγματα, 'modelli' che gli possano essere utili in quello che egli vuole esprimere.

Il materiale da costruzione, di cui si serve per i suoi scopi imitativi, viene a Dionigi da quelli che chiama gli ἀνδράσι παραδείγμασι (*Pomp.* 1.17), un canone di 'autori regolamentari'. Quali siano costoro, non fa che ribadirlo lungo le sue opere retoriche. Essi compongono quello che chiama il κανών⁵: Erodoto, Tucidide, Senofonte, Platone, Isocrate, Demostene sono solo i più importanti. Questi autori, del resto, servono a Dionigi anche per il materiale lessicale e i concetti politici della sua propria opera storiografica⁶. Essa non sarà più, però, solo imitazione di fatti reali, ma deve anche essere traduzione, in termini narrativi, di significati tratti dal migliore repertorio simbolico che l'antichità gli ha trasmesso. Questo insegnamento Dionigi lo sintetizza in alcune regole generali per un buon racconto storico⁷. Tenere presente il legame tra narrazione e significati simbolici derivati dalla tradizione aiuta a leggere più in profondità come Dionigi intende le sue stesse regole.

La scelta ermeneutica che qui si adotta non è scontata. Già da qualche tempo è emersa l'esigenza di riconsiderare il 'fenomeno classicismo'. Fino a qualche decennio fa, esso veniva interpretato, in breve sintesi, come una fedeltà di scuola a modelli del passato. Tale fedeltà i moderni la motivavano con la credenza, attribuita agli autori ellenistici e augustei, in una supposta 'perfezione' formale e contenutistica di quei modelli, accompagnata dalla costruzione di un senso di appartenenza culturale, oltre che da una esaltazione di glorie che si dovevano ritenere ormai passate. Questo in un mondo, quello dell'avanzato I sec. a.C., il cui equilibrio politico, culturale ed economico era ormai del tutto cambiato rispetto a quello dell'Atene di IV sec. I cosiddetti 'atticisti' si sarebbero quindi riuniti in riservati circoli intellettuali, alla cui ristrettezza numerica e di pubblico sarebbe corrisposto l'elitarismo della loro raffinata e ricercata erudizione⁸.

Ci sono numerose ragioni per cui questa immagine, che potremmo definire 'manneristica' della cultura atticista d'età augustea, per quanto non priva di fondamento, tuttavia ha smesso di sembrare così prevalente, almeno ad alcuni. Al di là del dibattito

⁴ In quanto l'ἐνέργεια è facoltà cinetica dell'anima, cf. Arist. *EE* 2.31.1218b; *EN* 1.1.1094a, cf. White 1980, 253-63; Liske 1991, 161-78; Dufour 2001, 3-43. In *Metaph.* 8.1043a.15 la spiegazione più precisa di cosa intenda significare.

⁵ Sul κανών e gli ἐγκριθέντες già nel II sec. a.C., de Jonge 2008, 9-19; Hidber 1996, 59.

⁶ I luoghi dove si afferma che quello che si scrive in tema di retorica deve servire a chi si accinge a scrivere πολιτικοὶ λόγοι sono: *Is.* 1; *Lys.* 16; *Imit.* fr. 1-2, *Pomp.* 1.10; 3.2; 6.11, *Th.* 1; 2; 53; cf. Sacks 1983, 65-87, in part. 65; Aujac 1992, 175 s.; Gabba 1996, 33 n. 3. Goudriaan 1989, 536-65, in part. 561 connette la concezione sui πολιτικοὶ λόγοι a Plat. *R.* 395c-396a.

⁷ Delcourt 2005, 40-3 esplicita questa interconnessione, ma si veda già Grube 1950, 95-110.

⁸ Il quadro generale della questione, tra antichi e moderni, in Gelzer 1979, 3-13. Di 'elitismo' a proposito dei classicisti, malgrado il nuovo orientamento, anche Wiater 2011, 226-78. Per una disamina circostanziata delle principali posizioni moderne, si rimanda al saggio di Hurst 1982, 839-64.

to in sé, recentemente ripercorso da N. Wiater⁹, cui si rimanda, rimane il fatto che il testo – e questo, ovviamente, non vale solo per Dionigi, anche se qui ci occupiamo di lui – rivela alcuni contenuti, che sembrano tradire classificazioni troppo semplici e scompaginano la questione, ponendo interrogativi trasversali su *cosa sia* ciò che si cela dietro il comportamento imitativo.

Quando ci troviamo di fronte a questo fenomeno, si entra facilmente in una molteplicità di aporie ermeneutiche. L'imitazione, sia essa formale o – come nel caso dell'età augustea – anche di contenuto, di ἠθος¹⁰, genera negli studiosi moderni una vera e propria difficoltà di approccio culturale. Tale distanza si può agevolmente abbreviare, alla luce di una visione più orientata al rispetto delle diversità dei «codici interpretativi»¹¹. Ciò nonostante, una volta ammesso che tale differenza esiste ed è colmabile, rimane il compito di descrivere quali sono le concrete modalità di espressione di questa differenza. Bisogna quindi tornare al dato nudo dell'osservazione e, a questo secondo livello, le informazioni mettono più volte lo studioso in dubbio sul come collegarle tra loro, una volta che si è deciso di fare a meno dei propri presupposti di razionalità, inevitabilmente legati, oggi, alla cultura di chi legge, ma non più a quella di chi scrive.

Tra coloro che più si sono resi consapevoli di questa difficoltà, ad esempio, I. Sluiter¹² si orienta a ridimensionare un approccio esclusivamente 'interno' al testo, rispetto ad un altro, definito 'esterno', che sarebbe potuto essere più affidabile in quanto, consistendo quest'ultimo in informazioni materiali, sarebbe stato meno legato da questioni ermeneutiche. Di fatto però, data la frammentarietà di queste informazioni 'esterne' e, soprattutto, poiché anch'esse sono comunque veicolate per lo più da testi scritti, anche la priorità di queste rispetto all'altro tipo di informazione si rende problematica, specie in ordine ai collegamenti reciproci, anch'essi influenzati dalla razionalità specifica di chi li individua e li interpreta. Pertanto, l'approccio 'culturale' e 'inter-testuale' dell'ultima filologia contemporanea si vede impedita la sua piena efficacia dalle summenzionate criticità, nonostante la sua profonda capacità di ampliare lo sguardo su tematiche che solo apparentemente sono poco attinenti con l'indagine testuale.

Del resto, non appena ci si vuole addentrare nelle dinamiche che il testo esprime, l'analisi contestuale e storico-antropologica non sempre è in grado di spiegarle adeguatamente. E il testo torna a soffrire, per usare un'espressione colorita coniata ormai quasi cent'anni fa, di una certa «rhetorisch überfirnissender Monotonie»¹³. Quest'ultima, però, se pure colpisce chi legge, non doveva però affliggere chi scriveva e, pertanto, la specifica motivazione alla scrittura rimane ancora da spiegare.

Prima di rassegnarsi, di fronte a simili testi, a un'ermeneutica, piuttosto che di quelli, del nostro disagio comunicativo con essi, c'è forse un'altra possibilità da e-

⁹ Wiater 2011, 3-6.

¹⁰ Wiater 2011, 77; Hunter 2009, 108 n. 3; Porter 2006, 301-52.

¹¹ Wiater 2011, 7-10 ricorre ad esempio a concetti maturati in ambito antropologico, soprattutto in Ricoeur 1978, 46-8 («codici interpretativi») e Geertz 1973, 5 («rete di significato») e «descrizione solida».

¹² Sluiter 1998, 11-27, in part. 24 s., seguito da Jonge 2008, 6.

¹³ Christ – Schmidt 1959, 474 ma la prima edizione dell'opera è del 1920. Trovo la citazione in Hilder 1996, 75 n. 313.

sperire, che in questo studio si vorrebbe cominciare a far propria. A parte le relazioni con le informazioni di contesto ‘esterne’, le quali sempre vanno tenute presenti per quello che ci possono rivelare, si tratta qui di far interagire il testo non solo con il modello greco, ma anche con se stesso, studiando il lessico interno nelle sue relazioni, frequenze, costrutti metatestuali, sintesi simboliche, cercando di evidenziare, però, non solo quelle di forma, ma anche quelle di significato, quali possano saltare all’occhio per così dire ‘da sole’, ovvero per la cui verificabilità è possibile offrire criteri.

Ovviamente, nel corso del presente studio non si potranno che dare brevi e limitati esempi di una simile pratica. E tuttavia si spera di riuscire, anche nei ristretti ambiti che si sono selezionati per la ricerca, a dare contezza che le relazioni testuali interne ai testi prescelti risultano all’osservatore tutt’altro che mute. Esse raccontano che, alla base di esse, c’è una razionalità coerente, che può essere indagata e compresa, nei termini in cui essa emerge dal testo.

Il tema di come concretamente pensa Dionigi di mettere mano alla sua opera imitativa, molto prima degli studi più recenti, era stato in passato già affrontato, tra le altre, da due opere in particolare: J. Flierle, *Über Nachahmungen des Demosthenes, Thucydides und Xenophon in den Reden der Römischen Archäologie des Dionysius von Halicarnassus* (Leipzig 1890) e S. Ek, *Herodotismen in der Römischen Archäologie des Dionys von Halikarnaß. Ein Beitrag zur Beleuchtung des beginnenden Klassizismus* (Lund 1942). Entrambi questi studi sono corredati da un notevole numero di esempi, per altro ottimamente organizzati e facili da consultare. In questo modo, è stato possibile far emergere più luoghi dove Dionigi fa uso di ‘imitazioni’, il che rende questi due libri fondamentali per chi si occupa di questo tema. Può sembrare strano far partire il discorso da due lavori così datati, proprio in un momento in cui tanto interesse suscita Dionigi tra i contemporanei. Eppure, essi fanno vedere, con una praticità talvolta disarmante, i meccanismi materiali di come dei brani sono in realtà evocazione di altri, scritti altrove e in altre epoche.

Ancora oggi, è grazie a lavori metodici come questi se possiamo porci il problema dell’imitazione. Tornare su queste opere non è inutile, perché lì si vede proprio, per così dire, l’osso duro del ‘fenomeno’. Quello che noi moderni non riusciamo a capire dell’imitazione, è proprio ciò che è esemplificato in opere come queste. Si vede come l’imitazione costi tantissima fatica, impegno e rigore a chi scrive e sorge quindi la domanda su cosa poteva mai motivare tale industria comunicativa. La reminiscenza intellettuale non sembra, da sola, poter giustificare tale sforzo.

Oggi si discute su questo, tanto più perché già opere come quelle summenzionate non riuscivano a spiegare tali motivazioni. Entrambi gli autori summenzionati danno per scontato che il fare emergere un luogo imitativo sia sufficiente a dire che Dionigi prende quel materiale da altre parti, senza però perdere la sua ‘originalità’ elaborativa. Una volta affermato ciò si discute, più in generale, sulla maggiore o minore capacità di Dionigi di filtrare il materiale di altri autori, senza scendere a indagare le motivazioni comunicative che, caso per caso, possono spingere Dionigi a questa o quella scelta tecnica. Un approccio del genere conduce inevitabilmente a discutere sull’‘originalità’ di Dionigi in termini assoluti e, perciò, astratti. Anche se si afferma e dimostra che Dionigi è un autore tendenzialmente ‘originale’ e rigettissimo, quindi, le posizioni contrarie, come ad esempio era quella di N. Madvig, il quale in Dio-

nigi vedeva soltanto un «Träger der Überlieferung», non abbiamo per questo esaurito le potenzialità del rapporto tra imitazione e comunicazione, che l'autore antico esprime. A un certo punto, ci si è *dovuti* rendere conto di ciò, dopodiché tutto quel dibattito sull'originalità di Dionigi ha perso una qualche dose di interesse.

Eppure, la scelta degli elementi implicati nella tecnica imitativa necessariamente non è neutra, ma racconta le preferenze, le intuizioni, le scelte di valore, l'applicazione di un certo 'lessico' (parola da intendersi nel senso più ampio possibile) a contesti reali – anche non proprio collimanti – e al modo peculiare in cui le idee si adattano, insomma tutte le opportunità che possono far trasparire il 'mondo' di Dionigi, la sua struttura di ragionamento e le sue scelte di fondo. Ma allora, se da un lato si rivaluta oggi in termini ermeneutici l'approccio antropologico, identitario, forse addirittura comunitario della possibilità imitativa, tanto più è ancora possibile tentare di sviluppare il discorso a partire da una più pedissequa lettura testuale. La fiducia è che, al di là dell'essere il testo dionigiano espressione di una cultura identitaria, che necessariamente lo ricomprende, è capace *esso stesso* di esprimere una sua interna razionalità di significato, le sue proprie connessioni logiche, semiotiche e comunicative. La razionalità interna al testo trae rilievo non solo dal fatto che è quanto di meglio documentabile possediamo sul classicismo augusteo –l'essere il messaggio trasmesso da un 'documento' rende credibile una discussione su di esso– ma anche perché renderci consapevoli dell'ampio spettro di significati, che è possibile portare alla luce, ci rende più forti nel misurarci, poi, con la variegata, ma anche molto dispersa e frammentaria congerie di informazioni ambientali, che abbiamo da sistemare in rapporto con essa.

C. de Jonge ha discusso questa possibilità, a proposito di un commento a margine di un approfondimento del filosofo Richard Rorty¹⁴. In un suo intervento sulla filosofia della storiografia, tra tante altre riflessioni ad ampio raggio, il filosofo americano discuteva il comportamento per cui avviene che alcuni trattino gli scrittori antichi come dei contemporanei, descrivendo il pensiero dell'autore antico applicando ad esso terminologie non contestuali, bensì relative ad altri discorsi e razionalità («rationalistic reconstruction»). Un atteggiamento diverso, osserva Rorty, sarebbe invece quello di considerare il materiale testuale come se fosse esso stesso un oggetto fisico, da vivisezionare in modo da distinguere ciò che, del pensiero antico, è necessariamente condivisibile da ciò che è relativo ad una sua particolare concezione del mondo, inserita in una sorta di catena progressiva, che conduce poi quel pensiero, per successivi mutamenti, fino a formare le nostre più vicine concezioni del mondo («historical reconstruction»). E, per alcune ragioni che non conta adesso approfondire, da Rorty i due approcci sono ritenuti entrambi legittimi, purché si sia consapevoli nel distinguerli.

A questo punto, però, de Jonge attribuisce al primo atteggiamento l'analisi testuale e al secondo l'analisi con-testuale, con l'intento, più che condivisibile, di valorizzare quest'ultimo approccio rispetto al primo. Nel presente studio, si vuole condividere a pieno, con de Jonge, la preferenza per una «historical reconstruction». Tuttavia, proprio per valorizzare questo aspetto, si rifiuta invece qui proprio l'opposizione

¹⁴ de Jonge 2008, 6; Rorty 1984, 41-56, in part. 53.

tra testo e contesto¹⁵. Ci si pone piuttosto di fronte al dato di fatto che il testo è in grado di esprimere le *sue proprie* relazioni di significato e che, a patto di non sovrapporci terminologie ad esso estranee, tali relazioni richiedono comunque una spiegazione, tanto più quando anche quello che chiamiamo con-testo, è costituito sostanzialmente da altri testi (letterari, filosofici, giuridici che siano).

Nell'ambito di questo studio si analizzeranno due discorsi nell'*Archeologia Romana*, che prevedono l'uso ragionato dell'imitazione. Il primo di essi, quello di Coriolano ai Volsci, è utile a fare da premessa riguardo al metodo di analisi e a cosa, in generale, ci si può aspettare dalla tecnica imitativa dionigiana, che tende a rovesciare il rapporto imitativo in pratica creativa, finalizzata a un messaggio che nell'originale imitato non c'è. Il secondo esempio, il dialogo tra Romolo e il popolo di Roma e la risposta del popolo a Romolo, è invece indicativo del rapporto tra tecnica imitativa e messaggio politologico, con la elaborazione di concetti programmatici precisi che, coordinati in questo modo, nella tradizione storiografica sono assenti, non solo se riferiti a Romolo e alla Roma arcaica, ma anche nel più generale ambito storiografico.

2. Coriolano come Alcibiade.

Torniamo perciò all'imitazione e vediamo un primo esempio concreto di come Dionigi costruisce un passo della sua storia, imitando Tucidide. Scegliamo un passo (Dion. 8.5-8) dall'imitazione assai scoperta, forse proprio per questo tra i più noti di imitazione tucididea¹⁶, che riguarda il discorso con cui Coriolano esule cerca asilo presso i Volsci e giustifica davanti a loro, che sono stranieri rispetto a lui, la propria vicenda politica. Questo passo è da Dionigi ricondotto ad un importante luogo tucidideo (6.89-92), nel quale l'autore ateniese fa pronunciare ad Alcibiade, giunto a Sparta come richiedente asilo, un discorso assai intenso, che tra l'altro riguarda lo storico personalmente, dato che anche lui, come il suo personaggio, è esule a Sparta¹⁷. Nel suo discorso, il personaggio tucidideo deve giustificare la propria doppiezza in due sensi; da un lato, egli era fino a poco prima nemico degli Spartani e ora cerca il loro aiuto. Dall'altro, egli tradisce la patria ateniese, che a sua volta lo ha bandito. Una situazione dunque di alta tensione, in cui per altro il dilemma psicologico deve coniugarsi con alcune notizie pratiche, che pure lo storico sa di dover dare. Tucidide deve infatti comunicare quale strategia Alcibiade intenda suggerire a Sparta (intervento in Sicilia, conquista di Decelea). Allora, lo storico divide il discorso in due parti distinte; nella prima, approfondisce il dramma umano del perso-

¹⁵ Non si vuole né sarebbe legittimo, per altro, inchiodare C. de Jonge a poche affermazioni di principio, che non vanno a loro volta sganciate dal testo in cui sono espresse: il suo lavoro è estremamente complesso e dimostra una profonda sensibilità proprio per l'analisi testuale, specie in relazione agli aspetti di linguistica filosofica, che il testo dionigiano esprime. Basti pensare alla esemplare analisi del *de Compositione verborum*, e alla valorizzazione dell'integrazione tra σύνταξις e σύνθεσις, cf. de Jonge 2008, 253-87. Ci si avvale pertanto del commento al suo esempio dichiaratamente in modo strumentale, solo al fine di far emergere meglio alcune sfumature di problematicità, che riguardano la distinzione, di per sé legittima, tra testo e contesto.

¹⁶ Come tale citato nella sua Introduzione da Page 1960, XVIII s.; Frierle 1890, 47; Schwartz 1905, 938. Per altro, J. Frierle dimostra come lo stesso passo di Tucidide sia stato utilizzato da Dionigi anche altre volte, ad esempio a D.H. 3.7 e a 4.77, 6.59, cf. Frierle 1890, 33 e 50.

¹⁷ Vickers 1989, 267-99. Più nello specifico, sul *Discorso di Alcibiade*, Chlup 2005, 299-325.

naggio, nella seconda spiega la strategia geopolitica da lui suggerita. È ovvio quindi che Dionigi non avrebbe potuto imitare la seconda parte, che riguarda nello specifico la Guerra del Peloponneso. Può però lasciarsi ispirare dalla prima parte (6.89.1-6), perché essa fornisce dei termini e dei valori che gli interessano.

La costruzione argomentativa del discorso di Coriolano richiama da vicino quella di Alcibiade in Tucidide. C'è prima l'appello ai sentimenti civili, che comprende, come in Tucidide, anche qualche importante riflessione politologica, e poi una parte pratica, dove Coriolano spiega come sia possibile sconfiggere i Romani. È pertanto innegabile che l'autore, mentre scrive, ha in mente l'Alcibiade di Tucidide già solo da questa struttura. Ciò nonostante, in che cosa consista concretamente la prassi imitativa, bisogna intendersi. Le espressioni sono diverse e il senso del discorso in Dionigi è talvolta addirittura rovesciato, piegato a fini del tutto opposti. Un caso eclatante di questo rovesciamento lo abbiamo nella seguente frase gnomica, che vale la pena mettere a confronto, come esempio che valga per tutti:

τοῖς γὰρ τυράννοις αἰεὶ ποτε διάφοροί ἐσμεν· πᾶν δὲ τὸ ἐναντιούμενον τῷ δυναστεύοντι δῆμος ὀνόμασται. (Thuc. 6.89.4)

δήμῳ τύραννος οὐδείς πολεμεῖ μετὰ τῶν ἀρίστων συστάς, ἀλλὰ τὰναντία μετὰ τοῦ δήμου τὸ κράτιστον ἐκ τῆς πόλεως ἀναιρεῖ μέρος. (Dion. 8.6.2)

L'osservazione di Tucidide torna in Dionigi anche per ordine sintattico dei suoi κῶλα, le principali parole chiave (τύραννος, δῆμος) sono le stesse, ma il senso in Dionigi è volutamente opposto. Invece di esaltare la lotta del popolo contro i propri governanti dispotici, Dionigi sottolinea che il popolo in realtà si allea con i tiranni, mentre sono invece gli ἄριστοι i veri oppositori del tiranno.

L'utilizzo della sua tecnica imitativa gli fa ottenere due scopi. Il primo è quello del significato, cioè comunicare, per bocca di Coriolano, che esiste un modo diverso di concepire la cittadinanza, che non passa attraverso i giudizi popolari a maggioranza guidati da 'capi malvagi', i πονηροὶ προστάται e che, questo modo diverso, non è affatto tirannico, mentre tirannico è invece esattamente l'opposto. Il secondo è poter legittimare tale posizione, ed è per questo che sceglie di richiamare il famoso passo di Tucidide, anche se poi nel contenuto lo si rovescia addirittura. Il classicismo diventa il mezzo tecnico di legittimazione per un preciso messaggio politico.

Questo è dunque il senso più pieno dell'imitazione in Dionigi. Tecnicamente, prendere gli elementi formali e lessicali dal modello e poi ricomporli secondo quello che ritiene opportuno¹⁸; ma essenzialmente, veicolare messaggi politici ed etici e servirsi di quei richiami per legittimarli.

Se allarghiamo la nostra osservazione a tutto il passo, possiamo isolare le corrispondenze. Non sono poi tantissime, ma lasciano capire in che modo il rapporto tra i due luoghi sia volutamente costruito e opportunamente segnalato.

Vediamo più da vicino queste somiglianze:

Alcibiade dice che il sospetto pervade le τὰ κοινὰ = Coriolano vuole difendersi ἐν κοινῷ; Alcibiade ha aiutato gli Spartani nella loro ξυμφορὰν = Coriolano cerca aiuto

¹⁸ Flierle 1890, 84 s.; Ek 1942, 154, il quale ultimo parla, con accenti quasi freudiani, di «Impuls der Reminiszenz» e di «Widerstand».

nella propria συμφορᾶς; Alcibiade è definito προθύμου verso gli Spartani = i tribuni sono definiti πάση σπουδῇ καὶ προθυμίᾳ contro Coriolano ; Alcibiade si è rivolto a Mantinei e Argei = Coriolano si poteva rivolgere ai Latini e alle ταῖς νεοκτίστοις; Alcibiade invita gli Spartani τοῦ ἀληθοῦς σκοπῶν = Coriolano invita ad osservare le αἰτίας ἀληθοῦς; Alcibiade si vanta che egli ξυμπαρέμεινεν ἢ προστασία ἡμῶν τοῦ πλῆθους = Coriolano dice che il popolo si è rivolto ai πονηροῖς χρησάμενοι προστάταις; Alcibiade dichiara di aver δικαιοῦντες ἐν ᾧ σχήματι = Coriolano dichiara che quasi poteva farcela ‘a non far male a nessuno’, μοι περιῆν τοῦ μηδὲν ἀδικεῖν e spiega questo proprio descrivendo le procedure di voto, che appunto fanno parte dello σχῆμα πολιτείας.

Messi tutti insieme e coordinati tra loro, in una costruzione che è un evidente ricalco, il rimando si evidenzia subito, non poteva sfuggire a lettori, i quali senz’altro conoscevano i discorsi di Tucidide in modo molto approfondito. Ma bisogna altrettanto immediatamente aggiungere che tale rimando presenta poi, a livello di contenuto, una notevole dose di contrasto con il modello e che anzi il rimando serve soltanto come veicolo di un messaggio, che non trova sempre diretti confronti nel Tucidide originale.

Il punto non è però solo l’invenzione rispetto all’imitazione, ma è comprendere, una volta chiarito da dove essi vengano, in che direzione si risolvono certi contrasti tra modello e sua rielaborazione. Il paragone con l’Alcibiade di Tucidide non serve solo per un manieristico sfoggio di abilità retorica, ma per valorizzare un ragionamento politologico: la legittimità dell’opposizione a una politica dove il popolo sia unico sovrano degli eventi, motivare la necessità di dover trovare un’altra base condivisa su cui fondare le τὰ κοινὰ, che non si rifugi soltanto nel voto popolare.

Detto ciò, si può inoltre osservare che i rimandi ai classici non sono i soli di cui Dionigi si serve. Passiamo pertanto alle differenze tra il luogo di Dionigi e quello di Tucidide, anche queste dotate di uno specifico significato. A 8.6.3, Dionigi mette in campo θῆτες καὶ ἀνέστιοι, ‘poveracci e senza dimora, i quali attentano alla vita di quelli, buoni e giusti, che vogliono invece salvare la società’.

Dionigi non può derivare questo da Tucidide, che mai si riferisce al δῆμος o al πλῆθος chiamandoli θῆτες per disprezzarli. L’autore attico utilizza la parola θῆτες solo una volta (6.43), in un’accezione tecnica e tutt’altro che dispregiativa, per indicare i marinai addetti alle navi. La definizione di θῆς, θητός viene in effetti dal lessico politologico ateniese¹⁹, ma non riveste un senso necessariamente dispregiativo. La distinzione per classi sociali è piuttosto definita da Plat. *Plt.* 290a e da Arist. *Ath.* 7.3 e *Pol.* 1278a, senza però alcun disprezzo sociale.

Inoltre, in nessun caso il θῆς è mai ἀνέστιος. Questo secondo termine, che indica la mancanza di fissa dimora, rimanda a un proverbio omerico (*Il.* 9.63):

ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιός ἐστιν ἐκεῖνος
ὃς πολέμου ἔραται ἐπιδημίου ὀκρυόεντος.

¹⁹ Non è questa la sede per dilungarsi sulla complessa problematica che ruota intorno al ruolo partecipativo dei teti attici. cf. Bravo 1991-93, 69-97; Németh 2005, 321-8; Sinclair 1988, 107 n. 5.

Questo proverbio è esplicitamente citato da Aristotele (*Pol.* 1253a.5), il quale lo usa per descrivere l'uomo ἄπολις, che rifiuta di unirsi a una città e che, secondo lui, per questo solo fatto è, lui sì, disprezzabile, διὰ φύσιν φαῦλος e πολέμου ἐπιθυμητής, o anche ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς. Secondo Polibio (12.26.4) lo stesso proverbio lo citava anche Timeo. Ma sia chiaro che né Timeo né Aristotele legano questo uomo apolide, 'che non si unisce, come le pietruzze del selciato', al θῆς. Questo collegamento non c'è nella politologia classica²⁰. Dionigi non si limita, per altro, a dire che i teti sono privi di dimora, dice anche che essi 'attentano alla vita di quegli onesti, i quali ambiscono a salvare lo stato'. Una affermazione assai forte, anche se attribuita all'ira degna di un Coriolano. Se infatti la si attribuisce ai tribuni, essi non sono certo definibili come 'teti'; se invece la si attribuisce al popolo minuto in generale questi altri, per come nel racconto ci viene tramandato, condannano Coriolano ma l'accusa non viene da loro, per cui non sono essi ad attentare alla vita politica del senatore romano. Dionigi sta quindi facendo riferimento a una teoria sociale che non ha a che vedere con lo specifico della questione da lui trattata e che non deriva da alcun modello greco.

Essa rimanda piuttosto allo scenario sociale delle orazioni ciceroniane (ben diverso è invece inteso il *populus* nel *De re publica*)²¹, dove spesso i votanti sono composti da *perditissimi cives, abiecti homines et perdit* (*Mil.* 25, 47), o da *multitudinem hominum ex servis, ex conductis, ex facinerosis, ex egentibus congregatam* (*Cic. dom.* 89). Il decreto sul rientro in patria di Cicerone, che generalizzava un provvedimento il quale serviva in realtà solo per lui, era dedicato a *omnes qui rem publicam salvam esse vellent*, esattamente uguale a δικαίων καὶ τὰ κοινὰ σώζεσθαι βουλομένων. E sempre nella orazione *De domo sua* (*dom.* 79 s.), Cicerone riporta il caso di Fidulio, schiavo di Clodio, il quale per sostenere la legge sull'esilio si era ridotto *propter inopiam tecti in foro pernoctasset* (quindi è ἀνέστιος) e aggiunge poco oltre che quel giorno c'erano nel Foro *centum Fidulii*.

Richiami come questi in Dionigi non sono da intendersi, ovviamente, come riferimenti precisi a un contesto. Più che paragonare Coriolano con l'esiliato Cicerone, simili richiami sono piuttosto testimonianze di allusione a una cultura, della quale Dionigi vedrà poi di suggerire un superamento, che risente ancora del dibattito sociale e politico dell'ultima repubblica. In quella prospettiva, il *populus*/δῆμος è associato all'indigenza e all'irrazionalità, fino al punto, come abbiamo visto, che gli ἀργότατοι τῶν πολιτῶν manipolano la leadership (πονηροῖς χρησάμενοι προστάταις).

In linea con questo approccio, Dionigi raffigura il leggendario Coriolano che, rivolto al popolo dei nemici Volsci, come Alcibiade non più traditore, ma propugnatore di una nuova visione politica, pare quasi parlare latino quando esalta l'opera degli (8.5.5) ἅπαντες μὲν οἱ τῆς βουλῆς προεστηκότες ἤχθοντο καί, ὅπως παύσονται τῆς ὕβρεως οἱ [5] κινούντες τὴν πολιτείαν, σκοπεῖν ἠξίου.

²⁰ Si veda anche il cosiddetto Vecchio Oligarca 1.5 e 1.9. I poveri sono esecrati solo quando vanno contro le leggi, ma non costituiscono di per sé un partito eversivo, apolide e anti-urbano. Riconosce piuttosto che (1.8): ὁ γὰρ δῆμος βούλεται... ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν, cf. Cataldi 2000, 75-102.

²¹ Su tale discrepanza, Kuehnert 1989, 432-41. Sull'indomabilità dei *populares*, Classen 1992a, 19-47, in part. 32 s.; Kelly 2006, 110-24.

Il clima è quello di *Cat.* 4.6.13, o di *pro Mil.* 9.24, in cui tra plebe e dirigenza esiste un muro invalicabile, il quale porta a un atteggiamento periodicamente difensivo e castale degli *optimi*. Un clima, insomma, da tarda repubblica, che è voluto da Dionigi, ovviamente, perché poi bisognerà trovare una soluzione a tale clima, cioè un nuovo patto sociale, il quale sappiamo che secondo Dionigi è stato effettivamente raggiunto già nell'antichità, a tutto vantaggio dei posteri augustei, che dovranno soltanto riscoprirlo.

Torniamo però alla relazione tra Dionigi e Tucidide, perché è da quella che siamo partiti. Abbiamo visto che l'imitazione è per l'autore di Alicarnasso concetto assai ampio ed elastico. Esso viene applicato non nel senso di ripetere il modello, quanto di richiamarlo con allusioni e stilemi espressivi, in funzione del proprio messaggio, il quale contraddice il modello quasi a ogni passo. Abbiamo però visto anche quale direzione prenda il messaggio e che è questo a guidare la scelta dell'imitazione e del suo rimaneggiamento. L'imitazione si fa quindi sapiente e raffinato strumento comunicativo.

3. Il discorso di Romolo.

Nel primo caso di cui ci siamo occupati, ovvero il discorso di Coriolano ai Volsci, l'imitazione tucididea assume una funzione solo letteraria, per fornire il materiale lessicale utile a chiarire i lineamenti psicologici e politici del personaggio, abbiamo visto assai diversi da quelli dell'Alcibiade tucidideo, quanto più l'autore ci tiene ad istituire un confronto con esso. Oltre a ciò, si è visto come il lessico tucidideo è utilizzato per definire i caratteri politologici entro cui si è svolta l'azione: costituzione mista, sia il popolo che i senatori con i loro separati *προστάται*, la necessità del doppio processo capitale, inteso non come garanzia per l'imputato, ma come strumento di compromesso che però si rivela fallimentare, in quanto si traduce in uno strapotere dei 'peggiori', ecc.

Vi sono però alcuni luoghi dove l'imitazione tucididea viene utilizzata in modo assai più spregiudicato e, su quella, si incardinano dei ragionamenti istituzionali molto più complessi. È questo il caso del *Discorso di Romolo*, immaginato nell'atto di fondare la sua città²². Questo discorso prelude a quello che alcuni si sono ormai abituati a considerare il cosiddetto 'pamphlet sillano'²³ illustrato da Emilio Gabba ma, rispetto a quello, assume connotati diversi e innovativi²⁴. La modalità imitativa qui è diversa: non c'è un discorso di Tucidide preso come calco, ma l'ateniese fornisce solo la principale cellula tematica, mentre il discorso in Dionigi si presenta come uno sviluppo ulteriore di quella.

²² Il brano è stato recentemente reintegrato nella cosiddetta *Costituzione di Romolo*, con ampia discussione, da Delcourt 2005, 241-99, specie in relazione ai valori 'augustei', ma di ispirazione isocratea, σοφροσύνη δικαιοσύνη ὁμόνοια (in part. p. 296).

²³ La complicata questione è stata riassunta e ripresa da Delcourt 2005, 272-8, risolvendola nel senso di una sostanziale autenticità da parte di Dionigi.

²⁴ Come del resto lo stesso si rileva in Gabba 2000, 81 e n. 42, idea che era già anche di Flierle 1890, 13. Delcourt 2005, 276 non pare invece, nella sua ampia analisi, separare il *Discorso di Romolo* (2.3-6) dalla νομοθεσία (2.3.7-29), seguendo in questo Ferrara 1970, 26-39 e Martin 1994, 410. Li separa invece Scapini 2011, 37 s.

Il discorso tutto (2.3.1-7) è diviso in cinque argomenti, più la ‘risposta’ del popolo:

1. Non gli edifici, ma gli uomini rendono grandi le città (qui c’è l’imitazione di Tucidi-
de).
2. I σώζοντα, che rendono le città μεγάλας ἐκ μικρῶν, sono: il κράτος διὰ τῶν
ὄπλων e la πολιτευομένων ὁμοφροσύνη, rispettivamente nelle ὀθνεῖοις πολέμοις e
nelle ἐμφυλίοις ταραχαῖς.
3. Uomini μαχητὰς καὶ δικαίους sono frutto di un adeguato σχῆμα πολιτείας.
4. Molte sono le πολιτεῖαι tra Greci e barbari, ma nessuna è εἰλικρινής, cioè ‘pura in
se stessa’, sia nel senso di perfetta che di assoluta, senza mescolamenti o difetti conge-
niti (κῆρας συμφύτους).
5. Pertanto, bisogna riunirsi in assemblea e scegliere tra tre possibilità: governo di un
solo uomo; governo dei pochi; nominare una προστασίαν τῶν κοινῶν, dando delle
leggi che valgano su tutti (νόμους καταστησάμενοι πᾶσιν).
6. Il discorso ha poi un suo corollario nella risposta del popolo (2.4.1), il quale sceglie
di essere governato da un uomo solo, perché quella è la forma di governo che i padri
hanno loro insegnato. Questa forma di governo ha fornito ai Romani i τὰ μέγιστα ἐν
ἀνθρώποις ἀγαθῶν, che sono la ἐλευθερίαν e la ἄλλων ἀρχήν (entrambi valori tuci-
didei). Romolo è scelto come re non tanto per la sua nobile stirpe, quanto perché pos-
siede due fondamentali virtù: la δεινότης e la σοφία ἐν ἔργῳ.

Questa pagina dionigiana è di fondamentale importanza, perché pone le basi di tutta la teoria costituzionale di Dionigi, quale la vedremo svilupparsi nella vicenda delle lotte plebee. Di questi sei punti, non analizzeremo gli argomenti 3-5²⁵, che trattano questioni costituzionali più specifiche, ma ci concentreremo sui punti 1, 2 e 6, perché sono più rilevanti per il nostro quesito sulla imitazione, ovvero di come Dionigi interpreta tre concetti: la ὁμοφροσύνη, il κράτος διὰ τῶν ὄπλων e la δεινότης attribuita al sovrano.

a. *La costruzione della città.*

Questo tema della città non fatta di mura, ma di uomini, è un diretto riferimento a Tuc. 7.77.7. Tutto il discorso di Romolo può essere considerato uno sviluppo argomentativo di questo inciso tucidideo, dove il generale Nicia incoraggia i suoi uomini di fronte all’imminente e inevitabile disfatta a Siracusa. Nicia dice così:

λογίσεσθε δὲ ὅτι αὐτοὶ τε πόλις εὐθύς ἐστε ὅποι ἂν καθέξησθε. (Tuc. 7.77.4)

ἄνδρες γὰρ πόλις, καὶ οὐ τείχη οὐδὲ νῆες ἀνδρῶν κεναί. (Tuc. 7.77.7)

Si tratta appena di un paio di cenni, ma la situazione drammatica in cui esso viene pronunciato lo rende tale da poter essere facilmente memorizzato. Anche di fronte a una probabile sconfitta, per altro in terra straniera, gli Ateniesi devono ricordarsi che

²⁵ In particolare sul punto 5 (D.H. 2.3.7) è stato rilevato il richiamo ad Hdt. 3.80.83, Delcourt 2005, 278 n. 168; Scapini 2011, 34 s., per cui non è escluso il filtraggio anche di Fabio Pittore, o della più ampia tradizione mediterranea, sulla base di Catenacci 1996, 83. Inoltre, si tenga presente ciò che verrà detto in sede di considerazioni conclusive, con le relative note.

essi non sono un popolo qualsiasi, essi riorganizzeranno la loro potenza nonostante la sconfitta: la loro è una città fatta non di mura, ma di ‘veri uomini’. Quando Dionigi richiama questo passo, è sicuro che i suoi lettori lo ricorderanno senz’altro. E la citazione serve a porre la prima questione: come si costruisce una città fatta di ἄνδρες e non di sole mura, degna del nome di πόλις nel senso più alto?

Grazie a questo cenno, Dionigi ha l’opportunità di costruire una organica teoria del ‘buon cittadino’. Il tema era stato già affrontato da Polibio e da Cicerone, ma con esiti diversi da quelli che troviamo in Dionigi. La differenza è rilevante, per cui può giovare riassumerli, per mettere in evidenza il contrasto tra di essi.

Polibio nel Libro VI (6.5.4-10 e 6.6.7-12), discutendo senz’altro argomenti che si ritroveranno poi anche in quello che, di Panezio, sappiamo da Cicerone, si era già posto la domanda sull’origine delle costituzioni e dava ad essa una risposta legata al contrasto tra φύσις e λογισμός insita nei cittadini²⁶. La teoria è organizzata secondo uno schema epistemico, per cui ogni enunciato scaturisce da quello precedente. La natura porta gli uomini a unirsi insieme per far fronte alle debolezze loro congenite. Quando si uniscono insieme (συναθροιζομένων), gli uomini si danno dei capi, secondo il criterio della forza: fanno questo ζῳηδόν, ‘alla maniera degli animali’. Solo che poi, con il tempo, siccome vivono insieme (συντροφία καὶ συνήθεια) e gli uomini non sono uguali agli animali ma, rispetto ad essi, hanno anche νοῦ καὶ λογισμοῦ, nasce in loro la ἔννοια τοῦ καλοῦ καὶ δικαίου, cioè imparano a distinguere ciò che è giusto da ciò che non lo è, ovvero il dovere (καθήκοντος), ‘principio e fine della giustizia’ (6.7). Di conseguenza, legano il buon governo a chi compie atti coerenti a tali valori e, da questo, nasce la prima forma di costituzione, la ἀληθινῆς ἀρχή, il ‘vero regno’, che è ben diversa dal dominio della forza bruta, in quanto essa si basa su λογισμός e μεταλάβη, cioè ‘trasforma’ (non annulla) in base ad esso il τοῦ θυμοῦ καὶ ἰσχύος (6.12).

Dionigi ovviamente conosce questa teoria, ma non la segue. La teoria di Polibio implica il corollario che sono i δίκαιοι ad originare la πολιτεία e che la δικαιοσύνη sia implicita nella natura umana, frutto del λογισμός. Basta che gli uomini condividano ἔθη καὶ τροφαί, che di sicuro prima o poi scopriranno il vivere organizzato. E nemmeno vi sarebbe una vera lotta tra λογισμός e θυμός, perché entrambi fanno parte della natura umana e quindi, essendo essi inevitabili, si ricompongono da soli, sia pur in varie modalità, nell’atto stesso del vivere insieme.

Questa teoria dava qualche problema da risolvere, ma della sua soluzione non ci occuperemo qui. Essa comunque veniva da Aristotele: il *Politico* comincia con la clausola definitoria che gli uomini tendono per natura all’ἀγαθόν e siccome la κοινωνία è sempre un ἀγαθόν, tutti gli uomini vogliono la κοινωνία (*Pol.*1.1252a, 1-4). L’idea che gli uomini possano vivere insieme, ma non creare associazione, semplicemente non è contemplata.

Cicerone aveva avuto modo di discutere la stessa teoria, mediandola verosimilmente da Panezio (*off.* 1.4.11 s.), ma non aveva in quell’occasione apportato signifi-

²⁶ Lo studio delle fonti del Libro VI di Polibio condotto da Cole 1964, 440-86, al di là del commento ristretto alle posizioni di Polibio, è utile anche a inquadrare più correttamente lo sviluppo delle idee sull’argomento. Su Polibio indipendente da Panezio, l’elaborata discussione di Vimercati 2004, 32-8. Per ulteriori notazioni sul Libro VI, Alonso Núñez 1999, 11-9.

cative modifiche. In seguito, però, l'aveva ripresa in un luogo importante del *De re publica* (1.25.39) e qui compare qualche elemento di novità:

Est res publica, res populi. Populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus. Eius autem prima causa coeundi est non tam imbecillitas quam naturalis quaedam hominum quasi congregatio.

Prosegue poi (1.25.40 s.) con un discorso assai simile a quello di Tucidide, che Dionigi imita. La *coniunctionem tectorum* e l' *urbem distinctam delubris spatiisque communibus* sono solo la *sedem causa instituti*, ma poi, *ut diuturna sit*, la *res publica* deve essere *consilio quodam regenda*. Cicerone conserva quindi l'idea, che troviamo anche in Polibio, per cui l'uomo sia per sua natura portato alla *congregatio*; però stavolta, rispetto a quella impostazione e innovando anche rispetto a ciò che egli stesso aveva detto nel *De officiis*, nega che ciò sia possibile *quoquo modo*; così facendo, a differenza della visione più aristotelica della questione, ammette che possano esserci situazioni in cui gli uomini si uniscono insieme, ma non si creano associazioni. Non vuole giungere fino alla necessaria conseguenza di quello che dice, cioè che la socialità non sia connaturata nell'uomo; ma arriva tuttavia alla conclusione che vivere insieme senza fare una associazione è possibile, per quanto ancora si ammetta una *quaedam naturalis congregatio*²⁷.

Questa idea non va trascurata, perché costituisce potenzialmente un'innovazione del pensiero classico, per quanto ancora non esplorata in tutte le sue possibilità. Dionigi allora estremizza il discorso di Cicerone e lo riporta ad uno sviluppo severo dello spunto tratto da Tucidide. Egli presenta la socialità umana come scelta consapevole e arbitraria. Perché le città diventino *μεγάλας ἐκ μικρῶν* non basta la natura, ma bisogna sforzarsi, *τόλμη καὶ μελέτη*, bisogna che venga portato a vantaggio del *τῷ κοινῷ* la vita di ciascuno, intesa non come naturale convivenza, ma come un impegno militante, *ἰκανώτατον βίον*. Con questo sforzo volontario, si otterranno i due fondamenti dello *σχῆμα πολιτείας*: il *τῶν ὀπλῶν κράτος* e la *ὁμοφροσύνη*. Entrambi questi termini vanno descritti e spiegati, perché nella tradizione classica sono assai poco rappresentati. Ma intanto, il salto che Cicerone aveva solo impostato, adesso è compiuto del tutto: la società, la *κοινωνία*, contro Aristotele e Polibio, non è naturale; va inventata e crearla richiede il massimo sforzo da parte di tutti, perché la natura, di per sé, non è sufficiente a garantirla.

b. *La ὁμοφροσύνη.*

Dionigi ribalta il principio che le istituzioni nascano per via di natura. Lo *σχῆμα πολιτείας* va applicato consapevolmente, è una scelta, non è frutto congenito dell'essere uomini in società. Introduce quindi il concetto di *ὁμοφροσύνη*. Questo concetto manca non solo nella teoria di Polibio, ma in tutta la politologia classica.

²⁷ Cic. *rep.* 1.25.39; *off.* 2.15; *leg.* 1.18. Cicerone conosceva ovviamente le teorie di Carneade, le quali rigettavano la legittimità dello *ius naturale* e le discute in un lungo discorso a *rep.* 3.5.8-18.40; 3.31.43. Sulle ambiguità nel contestare Carneade, Zetzel 1996, 297-319; Merklin 1986, 51-66.

La parola viene concepita come un composto da utilizzare in poesia. In Omero esso indica l'armonia tra uomo e donna (*Od.* 6.181), o tra compagni (*Od.* 15.179), un'armonia volontaria²⁸. Nei lirici indica la tutela divina, anche questa volontaria, una predilezione da parte del dio (Alceo in *Anth. Gr.* 12.64 p. 312). Dopodiché, essa manca nel lessico classico abituale. Per ritrovarla, specie utilizzata in senso politologico, Dionigi a parte, dobbiamo aspettare Plutarco²⁹.

Dionigi invece usa l'espressione quattro volte³⁰ nel corso della sua storia ad indicare la concordia civica, specificandone il ruolo tecnico di fondamento istituzionale. Questo impiego deriva anche dalla influenza ciceroniana, ma il percorso non è così immediato, perché la parola che traduce in greco il latino *concordia* è *ὁμόνοια*³¹, non *ὁμοφροσύνη*.

Bisogna allora chiarire come si rapportino i due termini, *ὁμόνοια* e *ὁμοφροσύνη*. Dato che quest'ultima parola è assente nella politologia classica, il suo ripetuto impiego in Dionigi richiede una spiegazione, come pure lo richiede come mai, proprio in un momento così pregnante come questo fondativo *Discorso*, egli usi questo termine e non l'altro, che pure è così consueto. Vediamo dunque di fornire un ragguaglio il più sintetico possibile sulla concordia civica in Platone, Aristotele e Cicerone, su cui Dionigi doveva riflettere, prima di compiere la sua scelta terminologica.

Nella *Repubblica* Platone aveva trattato del fatto che la città implica l'armonia di elementi diversi: per descriverla, aveva impiegato il termine *σωφροσύνη* (da *σῶς* + *φρόνη* 'mente sana') e l'aveva applicato (*R.* 4.431d-2a) alla capacità di sanare un congenito dualismo proprio di tutte le città, per cui 'i pochi' sono moderati, mentre 'i più' sono preda di passioni convulse³². Dice Platone che, in via teorica e nonostante l'irrevocabile divisione dovuta alla natura stessa della società umana in 'molti' e 'pochi', sarebbe possibile tuttavia mescolare le intrinseche qualità e quindi rendere 'i pochi' più inclini alla liberalità e 'i molti' più saggi. Ma allora, continua Platone, entrambe le parti effettuerebbero un cambiamento, il quale condurrebbe a un risultato, che per le parti in causa sarebbe identico e condiviso quanto al fine. Questo 'cambiamento condiviso', Platone nel *Carmide* lo chiama *σωφροσύνη*. E, se questa qualità è presente in entrambe le compagini, su questa base si potrà allora costruire la *ὁμόνοια*, che di per sé sarebbe impossibile da costruirsi, data l'opposta diversità secondo natura, dei 'molti' rispetto ai 'pochi'. Per questo, conclude Platone: *ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι*.

Qui c'è ovviamente la questione teorica degli 'opposti', per cui due qualità, come 'prudenza' e 'coraggio', non sono solo qualità distinte, ma anche gradi diversi della stessa qualità. Non percorreremo questa strada, dato che porterebbe assai lontano dal nostro oggetto, anche se a Platone forse interessa più ribadire questo principio epistemico, che non discutere di politologia.

²⁸ Sull'uso del termine in Omero, Bolmarcich 2001, 205-13; Chaston 2002-03, 3-19.

²⁹ Plut. *Cic.* 33.3. Nei *Moralia: Sept. Conv.* 1 p.382, *Amat.* 14 p. 420, *Praec. Ger. Rei Publ.* 1 p. 105.

³⁰ D.H. 2.3.4; 4.25.5; 4.26.1; 9.45.1.

³¹ Delcourt 2005, 279, rileva nella *Costituzione di Romolo* (2.3-27) un «triomphe de l' *ὁμόνοια*», ma in esso il termine compare solo una volta: 2.11.2 s. e mai nel *Discorso* (2.3-6).

³² La *σωφροσύνη* in Platone pone problemi ben più complessi nelle varie definizioni che essa prende nel *Carmide*, cf. Mahoney 1996, 183-99.

In Aristotele, una definizione di *ὁμόνοια* la si ritrova in *EN* 1155a: la parola significa qualcosa di leggermente diverso dalla sua versione romana (*concordia*), perché implica una *φιλία* che ha in sé qualcosa di naturale, forse addirittura qualche sfumatura genetica, oltre a un riconoscimento paritario (*ὁμοιότης*), il che è assente nella concezione romana. Ma è evidente che il travaglio sentito da Platone su questo punto si è esaurito, tanto che il termine non è discusso nella *Politica*. Più simile al concetto di *concordia* è infatti quella che Aristotele (*Pol.* 1252a; *Econ.* 1343a) definisce come *κοινωνία*, che però è più neutro, perché non indica alcuna intenzionalità consensuale, ma l'effetto naturale del condividere quello che l'autore chiama *τὸ εὖ ζῆν*, cioè vivere in una forma organizzata con i propri simili³³. Quando *τὸ εὖ ζῆν* viene meno, allora *διαλύεται καὶ ἡ κοινωνία*, ma non è che per questo la società possa rimanere in piedi, magari in uno stato discorde: essa si perde insieme a questo sciogliersi.

Senza tradire nel profondo l'insegnamento platonico, Cicerone tuttavia costruisce un suo specifico concetto di *concordia* rielaborando, a modo suo, l'insegnamento accademico. Non c'è più solo, in lui, la reciproca moderazione degli interessi, ma punta invece a costruire l'armonia mantenendo integre le diversità senza smorzarne l'identità, pur nella loro ricomposizione. Dice l'autore che bisogna fare come fanno i musicisti in un'orchestra (*Cic. rep.* 2.69 [43]): *moderata ratione civitas consensus*³⁴. Individua pertanto nel *consensus* il motore del "cambiamento condiviso" che troviamo in Platone, non più nel *σοφρονεῖν*.

La stessa *concordia ordinum*, in realtà, non costituisce ancora un patto istituzionale, ma piuttosto un delicato equilibrio di compromessi: la definisce lui stesso, con qualche punta di scetticismo, *conglutinatam concordiam* (*Att.* 1.17.10), e la identifica altrove anche come *pactio* (*rep.* 3.13.23), ma è evidente che le parti in causa, nel suo modo, rimangono distinte, ognuna con una sua identità precisa, che basta a se stessa. Il compromesso consiste, mentre ci si accorda, nel non sacrificare la propria identità di interesse.

La *concordia/ὁμόνοια* rimane comunque, sia in Platone che in Cicerone, una parola compromissoria, dove le parti si accordano, sì, ma rimangono pur sempre ognuna per sé, più diluite e 'moderate' in Platone, più separate e definite in Cicerone, comunque senza nulla costruire di terzo.

La generazione precedente a quella augustea aveva vissuto il fallimento degli esperimenti ciceroniani. Aveva però potuto anche, grazie a quella riflessione, porsi in termini nuovi la questione di come le parti in causa gestiscono i loro conflitti, in relazione a un progetto di società. In qualche modo, era passata l'idea che avere alla fine un solo vincitore non sarebbe bastato, ma che bisognava costruire, anche, un sistema capace di garantire la pace civica su altre basi che non quella.

Dionigi dunque accoglie, nell'ordinario, il concetto di *concordia/ὁμόνοια* (il termine compare ca. 25 volte in tutta l'opera). Tuttavia, in questo luogo fondamentale, preferisce recuperare, invece, il composto omerico *ὁμοφροσύνη*. Lo fa, perché esso fornisce una dose emotiva, volontaria e progettuale, che nei precedenti filosofici dell'armonia civica mancava. Nel passo omerico (*Od.* 6.180-5) così augurava Odis-

³³ Per una disamina dei significati di *κοινωνία* rispetto al resto della terminologia politologica in Platone e Aristotele, Nava Contreras 2002, 103-9; Pečirka 1967, 23-6.

³⁴ *Cic. rep.* 1.49.33: *in qua idem conducatur omnibus*.

seo a Nausicaa: 'Possano gli dèi darti quel che risiede nel tuo cuore / un marito, una casa e la concordia (ὁμοφροσύνην) che ad essi nobile / consegue. Non c'è nulla di più forte ed eccelso / di avere una casa dove si è in armonia (ὁμοφροσύνεοντε) / tra moglie e marito. Quali sofferenze se non vanno d'accordo, / ma quale gioia se poi ci vanno. Loro stessi siano i primi a tenerne conto'. Come si può vedere, si tratta di un richiamo non privo di analogie. L'insanabile dualismo platonico tra 'molti' e 'pochi', da Dionigi viene trasfigurato 'omericamente' e diventa una ricomposizione familiare, come tra uomo e donna, cioè membri diversi, ma entrambi indispensabili al fondamento di una nuova patria, purché intendano fondarla. Sia la diluizione platonica, sia il sapiente equilibrio degli interessi che Cicerone proponeva, sia persino la 'società naturale' di Aristotele sono stati lasciati indietro.

c. Il διὰ τῶν ὀπλῶν κράτος come definizione di imperialismo.

Dionigi è (per noi moderni) il primo scrittore greco-romano di teorie istituzionali che metta la 'forza delle armi' a fondamento di uno stato. Si tratta di un'idea assai rischiosa, perché sfida la cultura corrente, la quale sosteneva l'esatto contrario, ovvero che la forza brutta non costituisce alcun vantaggio, né per lo stato né per chi lo governa. La contestazione è avanzata da Platone sia nella *Repubblica* (1.339a-47e), dove si discute con ampiezza se il τὸ αὐτὸ δίκαιον sia anche τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, sia nelle *Leggi*³⁵. E viene risolta, con i consueti metodi dialettici, nel senso che l'essere 'più forte' non è di alcun vantaggio nel governare, dato che l'oggetto della scienza governativa risiede nel bene di chi è governato e non nel procurarsi maggiori vantaggi per sé; a quest'ultimo compito di creare guadagni per sé presiede un'altra scienza distinta, che con il saper governare non c'entra nulla.

Bisogna però osservare che, in questo e in altri ragionamenti platonici, la questione dei mezzi di governo è semplicemente elusa. Il rapporto tra governo e forza coercitiva non è nemmeno accennato e la violenza è considerata, con disprezzo, materia da tiranni (*R.* 1.344a). Del resto, i soldati sono solo una parte della città e i governanti costituiscono una classe diversa da chi è chiamato a proteggerli (ἐπίκουροι), come l'oro rispetto all'argento (*R.* 3.415a). Per le società che fanno del loro esercito il fondamento della loro potenza, Platone dedica nelle *Leggi* parole non proprio lusinghiere, con i giovani costretti dalle necessità di addestramento a vivere come in un gregge di animali arrabbiati e selvatici (*Lg.* 666e). Anche Aristotele (*Pol.* 5.1306a.20-5) ritiene che ci si debba servire dei soldati professionali come strumento di governo solo in condizioni eccezionali ed essi sono ritenuti per lo più alla stregua di mercenari. Non sono considerati nemmeno come i più coraggiosi, perché l'esercizio professionale nelle armi educa piuttosto a disprezzare la vita (*EN* 1117b), al punto che il coraggio più autentico non è dimostrato dai soldati: 'forse nulla impedisce loro (ai soldati) di essere i più forti, ma non sono essi i più coraggiosi, perché non conoscono il bene'. Ne consegue che il modello del pensiero ellenistico prevede comunque di armare il cittadino e non invece un ricorso all'esercito professionale come fondamento dello stato. Non solo quindi l'espressione specifica διὰ

³⁵ Per quanto illumini non poco le dinamiche guerrafondaie della cultura classica, l'intero Libro I delle *Leggi* è un esempio lampante di 'pacifismo ragionato'.

τῶν ὀπλῶν κράτος non è presente altrove nella letteratura greca³⁶, ma nemmeno il suo significato più comune viene mai discusso.

Dionigi invece afferma come verità acclarata che, insieme all'armonia tra i cittadini, il 'potere delle armi' nei confronti dei popoli stranieri è uno dei due principali elementi che rendono grande una città. Ma, anche se dal repertorio greco passassimo a quello latino, nemmeno qui troveremmo dei confronti possibili. L'espressione sarebbe ravvisabile in latino come *vis armorum*, specie in Cicerone, solo che l'Arpinate non la presenta quasi mai ad esprimere la potenza di Roma in generale. Se ne avvale per descrivere il sostegno armato alle questioni politiche³⁷, ma non giunge mai a porre una necessità perché si affermi il dominio di Roma sul mondo. Inoltre, l'espressione greca non traduce in modo preciso quella ciceroniana. La parola *vis* in latino, anche se Cicerone la usa talvolta in un senso qualitativo, esprime però di solito un concetto soprattutto quantitativo: *vis hominum*, *vis armorum*, *vis equitum*, *vis navium* ecc., per tradurre il quale farebbe più al caso il greco δύναμις. La parola κράτος esprime invece un concetto qualitativo, più simile a quello latino di *imperium*, *dominium*, che però in letteratura latina non si trova mai accompagnato ad *arma*. Siamo di fronte pertanto a un'espressione alquanto nuova, laddove essa vuole intendere una teoria del governo romano correlato direttamente all'esercito professionale. L'unico autore che esprime un concetto simile è Polibio (1.3.9) quando definisce i Romani τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάττης τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγένοντο πάσης ἐγκρατεῖς e indica esplicitamente le δυνάμεις καὶ χωρηγίαις, dove intende le forze militari. Esse, però, in Polibio sono solo la conseguenza pratica di una potenza di cui intende rendere conto, ma che risiede altrove (nella πολιτεία). Per Dionigi, invece, quelle forze militari diventano un fondamento autonomo della potenza romana. Può apparire dissimulato, ma si tratta di un profondo cambio di prospettiva.

In Dionigi, l'approccio platonico viene rovesciato: sono i μαχητὰς ἄνδρας che possono rendere fattivo uno σχῆμα πολιτείας per chi lo ha istituito, per quanto φρονίμως l'abbiano fatto. La distinzione platonica in governanti che regnano e guerrieri che proteggono è quindi apparentemente preservata, ma adesso sono i guerrieri che creano le condizioni per il buon governo, è di *questi* che l'autore sta principalmente parlando come fondamento. I governanti 'rendono saldo' (καταστησαμένοις) lo stato, ma sono i soldati che lo 'fanno' (ποιεῖν). Per quanto si senta un qualche eco ciceroniano (*rep.* 2.59 [34]), dove gli originari senatori sono *sapientissimis et fortissimis et armis et consilio civitatem tuentibus*, il particolare accento sull'esercito è però originale di Dionigi, o comunque non viene né dalla tradizione classica, né dal pensiero di Cicerone.

A questo punto, però, giova osservare che tutto quello che si è detto sulla tradizione che riguarda questo preciso tema, ha tuttavia una sua eccezione in Tucidi-
de. Per lui la grandezza di un popolo possiede due fasi, la prima è incentrata sulla ἐλευθερία – parola per Tucidi-
de anch'essa collegata all'indipendenza militare- la seconda sull' ἐπέθρων ἄρχουσαι. Questo contraddice apertamente la scuola per cui la grandezza in un popolo risiede nel suo 'buon governo', sul conto del quale, per altro,

³⁶ Piuttosto κράτος è associato a δῆμος, ad indicare (in senso negativo) l'intensità delle rivendicazioni popolari, cf. Hahn 1983, 69-114. Per uno studio sull'etimologia del termine κράτος, Breuil 1989, 17-53.

³⁷ Cic. *Mil.* 1.2; *Phil.* 1.15.36; *ad Brut.* 1.10.3.

Tucidide non risparmia critiche, né al sistema ateniese né a quello spartano. Tucidide è invece convinto, tesi questa assai eversiva rispetto alla dottrina corrente al suo tempo, che *ἡ εὐδαιμονία τὸ ἐλεύθερον* si conquista nei *πολεμικούς κινδύνους* (2.43)³⁸. Così Pericle esorta i suoi concittadini (Thuc. 2.63.1): ‘Non pensate solo se state combattendo per diventare schiavi o liberi, ma preoccupatevi anche per l’egemonia (*ἀρχῆς*) che vi viene sottratta e del rischio che correte, cose queste che riguardano il vostro impero (*ἐν τῇ ἀρχῇ*)’. Il fondamento dell’*ἀρχή* è, senza mezzi termini, il *πόλεμος* e il mezzo per realizzare l’impero è la *δύναμιν μεγίστην* (64.3). Pericle sa di essere impopolare, perché chi *ἐτέρων ἀρχεῖν ἡξίωσαν* non si attira che odio. Però, aggiunge, questo sarebbe giusto dirlo solo se si facesse guerra a chi è più forte, rischiando di perdere. In tutti gli altri casi, l’odio è di breve durata, perché subito dopo il vincitore ottiene ‘gloria sempiterna’.

Tucidide non fa dire questo a Pericle solo per poi sbugiardarlo con la futura sconfitta ateniese, perché nel corso della sua opera anche agli Spartani non verrà attribuita minore spregiudicatezza³⁹. L’autore differenzia i due contendenti quanto a sistemi decisionali e strategie, spiegando semmai perché quelli ateniesi sono alla fine risultati meno efficaci; ma, quanto alle considerazioni generali sulla rilevanza di un popolo nel contesto geopolitico, l’autore non ha dubbi che essa si misura sulla capacità bellica e sul dominio imperiale, esemplificata nella famigerata formulazione del Dialogo dei Meli (5.89.1): ‘l’intera umanità è sottoposta alla stessa legge: chi vince fa quello che può, chi è debole scende a patti’. Questa interpretazione della forza imperiale come unica chiave di grandezza di un popolo manca in tutta la letteratura greca e, in generale, non godrà di troppa fortuna, come si è visto.

Tuttavia, Dionigi la riprende in questo fondamentale discorso di Romolo e quindi il legame con Tucidide non è solo letterario o retorico, ma anche contenutistico e ideologico. Bisogna d’altro canto almeno accennare al fatto, da non approfondire però in questa sede, che la lettura di Tucidide è assai complessa e quindi è probabile che la visione ‘imperialista’, che appare esaltata nel comportamento di Ateniesi e Spartani, non sia che un approccio paradossale, nel senso che Tucidide la esalta proprio per evidenziarne l’orrore e la devianza da una condotta positiva. In Dionigi manca ovviamente l’ambiguità del ‘pessimismo’ tucidideo⁴⁰, ma il tema della prevaricazione come fondamento del successo di uno stato è sapientemente integrato dal nostro autore in un sistema che punta alla creazione di una città coesa⁴¹. Questo, nemmeno Tucidide l’aveva fatto.

Ancora una volta, l’imitazione si verifica non tanto nella ripresa di singole parole, quanto nei rimandi interpretativi, nelle forme simboliche del discorso. Dionigi faceva così vedere ai suoi allievi che Tucidide può e deve essere imitato, ma che il punto della questione è nel *come* farlo e, soprattutto, a che scopo. Soprattutto, l’imitazione

³⁸ La guerra e la preparazione militare come mezzo fondante del dominio in Tucidide, Havelock 1972, 53-78; Balot 2001, 505-26.

³⁹ Il caso di Platea è lampante, Thuc. 3.52-68, ma anche Thuc. 4.84-8.

⁴⁰ Sul quale si può rimandare alla monografia di Pouncey 1980.

⁴¹ Come efficacemente rileva anche Delcourt 2005, 279 n. 171, che però non rileva l’assonanza assiologica con Tucidide.

è il mezzo, mentre il messaggio da comunicare ha una sua autonomia funzionale. Ma questo, dimostra altro che un ‘fenomeno di ripiegamento’⁴² sulla classicità.

d. *La risposta del popolo e i suoi rimandi tucididei.*

Dionigi ci presenta in questo luogo l’unico caso della letteratura greca dove si accenna a una monarchia elettiva anche per Romolo. La tradizione presentava i re di Roma eletti, o almeno confermati dal popolo, ma non il fondatore. Su Romolo, sono tutti concordi a dire che egli è re, nel senso che era stato lui a guidare la colonia, più o meno su suggerimento del re di Alba Longa, fin dal principio⁴³. Dionigi invece mette in scena la situazione per cui non solo anche Romolo viene scelto dal popolo, tra l’altro senza consenso del senato, perché ancora non esiste, ma il fondatore chiede formalmente ai suoi futuri sudditi di decidere in che modo intendano essere governati, affinché scelgano tra le *τροεῖς κατασκευᾶς* a disposizione.

Il *Discorso di Romolo* in Dionigi è innovativo, intanto, anche perché provvisto di una sua risposta (*AR* 2.4.1 s.), dove il popolo personificato prende la parola e ‘risponde’ all’interpellanza del suo fondatore, trasformando il discorso in un dialogo. Questa scelta merita di non passare inosservata, in quanto è proprio attraverso di essa che l’autore sottolinea gli orientamenti all’ampio consenso che la monarchia di Romolo, in questa versione, intende assumere. Ed apre la possibilità anche di un confronto diretto con la realtà augustea.

Si sottolinea un rapporto diretto tra capo e popolo, dove la legittimità del primo è diretta emanazione del secondo, ne è condizionata. Non può sfuggire il fatto che anche nelle *Res Gestae* augustee è il popolo che ‘supplica’ il sovrano di diventare il suo beniamino *ἐνκροατῆς πάντων τῶν πραγμάτων*, dove per *πράγματα* si intendono ovviamente le imprese militari, ovvero il *διὰ τῶν ὀπλῶν κράτος* di cui diceva prima Dionigi⁴⁴. Il capo vincitore non si accontenta di questa prima legittimità, soltanto ‘religiosa’, ma dopo la vittoria rimette una seconda volta il proprio potere nelle mani del popolo. Gli chiede quindi se intende essere governato da lui, come Cassio Dione conferma sempre per Augusto (53.2.6 e 12.1). La situazione è quindi proprio la stessa che vediamo in Dionigi, il quale la razionalizza come interpellanza sulla forma di governo⁴⁵.

Dionigi fornisce, in questa risposta del popolo all’interpellanza di Romolo, una giustificazione per la scelta monarchica. E sceglie di farlo con una serie di rimandi tucididei, in una cornice che ricorda, seppur con qualche sostanziale modifica, un

⁴² Su di una «phänomenschliessende Funktion» a proposito dell’imitazione si interrogava ancora Flashar 1979, 97, il quale è già uno dei più disponibili critici moderni a considerare la ‘sostanza pensata’ («Stoff beschränkt», p. 88) del testo dionigiano. Si veda però già Fuhrmann 1972, 171-4, che ravvisava la terminologia imitativa come un ‘processo di intrusione’ («Prozess des Eindringens», p. 171: quindi, con qualche grado ‘manipolazione?’) nel pensiero e nell’atteggiamento dell’autore classico.

⁴³ *Cic. rep.* 2.8.14; *Liv.* 1.7.3; *Vell.* 1.8.4; *Plut. Rom.* 27.1; *App. Reg.* 2 (= *Phot.* 16b.4 B); *D.C.* 1.11.

⁴⁴ Nel *Monumentum Ancyranum* l. 17-21 = *R. Gest. div. Aug.* 34.

⁴⁵ Si può del tutto condividere l’analisi di Delcourt 2005, 251-5 sul parallelo Romolo-Augusto, compresa la felice definizione di Romolo dionigiano come «plus que roi» (p. 268), il che però non implica per forza che Dionigi condivida la politica di Augusto.

famoso luogo di Erodoto (Hdt. 3.80-3). Sul parallelismo, però, diremo più oltre⁴⁶. Ci occuperemo in questa sede soltanto dei rimandi più strettamente imitativi, che sono invece quelli tucididei.

Il regno può offrire ai cittadini ‘i beni più grandi che l’umanità possa avere’, ovvero ἐλευθερίαν e ἄλλων ἀρχήν⁴⁷. Eppure, Tucidide⁴⁸ vuole dire l’esatto contrario di Dionigi, perché l’ateniese intende i due termini come sinonimo di ‘ribellione’ ad un ordine esterno, quello che gli Ateniesi contendono con i loro nemici. Dionigi invece, in mancanza, in questo passo, di nemici esterni da cui sentirsi ‘liberi’, lo utilizza per formalizzare un nuovo ordine interno. Il riferimento all’‘impero sugli altri’ diventa così un elemento funzionale alla stabilità interna.

Il messaggio riguarda poi le motivazioni che inducono alla scelta dell’ἡγεμόν. Per Tucidide il buon ἡγεμόν è colui che sa guardare ai propri interessi, addirittura volgendo a proprio vantaggio quelli dei suoi sottoposti (1.120.1)⁴⁹. Ancora nel discorso sui sudditi Mitilenesi ribelli (3.46.4)⁵⁰, si raccomanda al popolo ateniese, che intende governarli, di punire la ribellione con moderazione nel proprio interesse: non importa la severità (δεινότητος) delle leggi, ma il miglior vantaggio nella situazione concreta (τῶν ἔργων τῆς ἐπιμελείας).

Dionigi allora (2.4.2)⁵¹ imita Tucidide nel senso che la scelta dell’ἡγεμόν dipende, anche per lui, dalla δεινότης... οὐ λόγῳ μᾶλλον ἢ ἔργῳ. I due termini δεινότης ed ἔργῳ non sono messi a contrasto come in Tucidide, ma qui invece si sommano, senza escludersi. A differenza di ciò che avviene in altri autori, la δεινότης non è mai positiva per Tucidide (cf. però anche Plat. *Tht.* 176d-7a). Essa denota crudeltà e poca comprensione della realtà. È una δεινότης ad esempio la distruzione di Platea da parte degli Spartani (3.59.1) oppure, più in astratto, è la violenza verbale del demagogo (3.39.5), o addirittura è intesa come una spregiudicatezza eversiva e per questo esecrabile, come nel breve ritratto di Antifonte (8.68.1). Del resto, lo stesso Dionigi definisce come δεινός lo stile di Tucidide e lo fa appunto per criticarlo. Ciò nonostante, in questo preciso luogo la δεινότης in Dionigi assume una valenza positiva, di spregiudicatezza che però è in grado di suscitare ammirazione, fino ad essere un criterio di scelta per un ἡγεμόν. Aristotele insegnava (*EN* 1144a) che la δεινότης è la qualità di ‘ottenere lo scopo’ e che se essa sia buona o cattiva dipende dal fine cui si tende. Dionigi pare più ispirarsi a tale definizione aristotelica che non a ciò che vuole Tucidide, ma poi è evidente che richiama l’autore ateniese. Simili ‘ingarbugliamenti’ imitativi (Aristotele + Tucidide nello stesso rigo) non vanno trascurati, perché provano un margine di consapevolezza espressiva rispetto ai modelli. Per poterli produrre, non basta copiare: bisogna innanzitutto saperlo fare, ovvero capire e

⁴⁶ Mazzarino 1960 I, 198-200 lascia intendere – ma senza specificare il punto preciso della votazione del popolo – che l’innesto sarebbe parte della tradizione più tarda, filtrata poi da Fabio Pittore. Tuttavia, l’elemento specifico della scelta costituzionale da parte del popolo non solo non compare in Livio, ma nemmeno nello stesso Erodoto, che rappresenta un dibattito solo teorico. Non si può negare comunque il parallelismo, ripreso da Carsana 1990, 30-5 e Scapini 2011, 34 s.

⁴⁷ AR 2.4.1; Thuc. 1.15.1, 20.1.

⁴⁸ Thuc 3.45.6; 1.15.1.

⁴⁹ Thuc. 1.120.1.

⁵⁰ Thuc. 3.46.4.

⁵¹ AR 2.4.2.

poi rielaborare in modo autonomo; e poi, soprattutto, bisogna avere un serio movente per farlo, ovvero voler comunicare un messaggio.

La stessa espressione di Dionigi nel suo insieme (πολλήν σύνισμεν δεινότητα, πολλήν δὲ σοφίαν, οὐ λόγῳ μᾶλλον ἢ ἔργῳ μαθόντες), è ripresa quasi alla pari da un altro luogo di Tucidide (6.18.6), ovvero il discorso di Alcibiade per convincere gli Ateniesi a compiere la spedizione in Sicilia. Dionigi riprende questo passo, tuttavia con una variante: Tucidide non usa mai, in tutte le sue Storie, il termine σοφία. Esso è carico di significati filosofici, che la praticità della storia tucididea non potrebbe condividere. Nel passo in oggetto egli preferisce i termini ἐπιστήμη ed ἐμπειρία, i quali implicano un esercizio e un'esperienza vissuti. Alcibiade ispira e sfida i suoi concittadini a πάντων τὴν ἐπιστήμην ἐγγηράσασθαι, ἀγωνιζομένην δὲ αἰεὶ προσλήψασθαι τε τὴν ἐμπειρίαν καὶ τὸ ἀμύνεσθαι οὐ λόγῳ ἀλλ' ἔργῳ μᾶλλον ξύνηθες ἔξειν. Si tratta di un luogo assai alto del discorso, dove si incoraggia la città all'azione e Dionigi, pur non copiandolo letteralmente, ricalca il passo quasi parola per parola. Il senso però è profondamente mutato. La platonica parola σοφία spicca al posto di ἐπιστήμη, quasi come una provocazione. Già in un altro caso abbiamo visto che Dionigi sa unire parole 'spirituali' a parole 'materiali', quando vedevamo l'accompagnarsi della ὁμοφροσύνη al τῶν ὅπλων κράτος. Questa diade non è diversa, ma l'accenno alla σοφία è un sicuro rimando a Platone; sia quello della Repubblica (R. 4.427a-8e), perché essa è la più importante delle quattro virtù della città, la scienza 'della città tutta intera' rispetto alle parti. Ma anche quello del Teeteto (Tht. 145e), dove Socrate chiede ai due protagonisti del dialogo proprio qual è la differenza tra σοφία ed ἐπιστήμη. Le conclusioni filosofiche del noto dialogo non sono ai nostri fini particolarmente rilevanti, ma almeno un piccolo passo platonico (176c) esattamente ricalca la terminologia di questa ultima conclusione del dialogo dionigiano tra sovrano e popolo:

θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιοτάτος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιοτάτος. περὶ τοῦτο καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς καὶ οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία. ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή, ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής· αἱ δ' ἄλλαι δεινότητές τε δοκοῦσαι καὶ σοφίαι ἐν μὲν πολιτικαῖς δυναστεῖαις γιγνόμεναι φορτικαί, ἐν δὲ τέχναις βάνανσοι. (Plat. Tht. 176c)

Il dio non è mai ingiusto, anzi per così dire è il più giusto di tutti e non vi è a quello nessuno più simile che non sia anche il più giusto, persino quaggiù tra noi. Quanto a questo, anche la δεινότης non è che nullità e vigliaccheria. Sapere questo è l'unica vera σοφία, saggezza e virtù; non saperlo è follia, nonché un' evidente assurdità. Gli altri δεινότητες possono anche sembrare dei gran saggi finché stanno alla corte di un re, ma in realtà non sono altro che 'insulsi' perché, quanto a competenze, non valgono nulla.

Come si vede, σοφία e δεινότης si intrecciano proprio nel dialogo dove la σοφία si differenzia dall'ἐπιστήμη. L'imitazione è dunque ancora più complessa: da un lato si imita Tucidide, dall'altro Platone. Il fine è quello di attribuire al sovrano sì la δεινότης, ma bonificata dalla σοφία platonica, in modo da delineare un profilo per cui il miglior sovrano è quello che dispone di una conoscenza, quella che sa distinguere 'la somma delle parti' dall' 'intero', proprio laddove dimostra la sua spregiudicatezza. Il sovrano è dunque proiettato in una dimensione divina – in senso platonico

– perché latrice di un nuovo rapporto conoscitivo con la realtà, capace di rivalutarne in senso creativo anche la ‘spregiudicatezza’. Il sovrano è legittimato a organizzare il suo regno *perché* la sua ‘conoscenza’ assume un valore olistico, pienamente filosofico. Appunto, egli deve diventare uno *status auctor*.

4. Conclusioni.

Il ‘classicismo’ di Dionigi è stato studiato con attenzione e profondità negli ultimi cento anni e molte delle sue sfumature sono ormai assodate. Quello che oggi non è per noi così scontato come cent’anni fa, è non tanto definire Dionigi un ‘atticista’, quanto definire i confini e i limiti di tale tendenza culturale, che sempre più appare come un’adesione militante e solo marginalmente una tendenza accademica⁵². E. Gabba contestava a E. Schwartz una visione ristretta del classicismo dionigiano, anche se quest’ultimo non sbagliava: Dionigi è un seguace del *κάνών* nel senso che, qualunque produzione di significato deve passare, per lui, dall’imitazione di un gruppo di autori specifici, quelli che ancora oggi definiamo i ‘classici’ ateniesi. Si è semmai aggiunto – l’opera di E. Gabba si muove senz’altro su questa linea – che l’atticismo include in sé anche un contenuto politico e quindi non significa solo ‘imitare i classici ateniesi’, proprio perché *μίμησις* non vuol dire solo questo (Aristotele dice: *ἦθη καὶ πάθη καὶ πράξεις*, fornendo così alla *μίμησις* un contenuto che è epistemologico, non solo formale). Soprattutto, non significa evadere la necessità di riflettere sul proprio tempo. T. Hidber trova bene l’espressione: «Haltung im Umgang», approccio di relazione⁵³: però non solo alla letteratura, ma proprio al modo di vedere le *cose* della realtà.

La riflessione dionigiana non si limita a prendere i luoghi della tradizione più opportuni per impreziosire il racconto, o magari anche le opinioni dell’autore, studiando rimandi, più o meno precisi o sapienti, che confermino le sue opinioni politiche. Dionigi non solo usa la tradizione per trovare, in quella, una qualche chiave interpretativa per la storia romana arcaica, che possa farla apparire più vicina e in sintonia con quella greca, in una sorta di sintesi mediterranea dell’antichità classica⁵⁴. Quello che il nostro studio cerca di dimostrare – e non solo più soltanto a suggerire o accennare, come spesso in passato ci si è limitati a fare – è che il rimando letterario diventa in Dionigi uno strumento per giungere a un messaggio coerente e funzionale, che si espande e pervade la sua opera, fino a farla diventare un messaggio che vuole essere utile, indirizzato alla civiltà romana del suo tempo.

È ovvio che non basta l’analisi di due discorsi per esplicitare i confini e i termini precisi di tale messaggio, ma si spera lo stesso di essere riusciti a indicare la possibilità che la diretta analisi del testo possa ancora costituire un metodo per ulteriori indagini in tal senso, in modo che il messaggio dionigiano non sia più soltanto un’intuizione di alcuni degli studiosi che si sono occupati da vicino di questa materia, ma si appoggi piuttosto ad alcuni criteri di verificabilità.

⁵² Gelzer 1979, 1-50 pare ancora oggi un testo fondamentale sul rapporto tra retorica e politica nel classicismo augusteo.

⁵³ Hidber 1996, 70 s.

⁵⁴ Questo aspetto è ovviamente acclarato – e da sottoscrivere a pieno – specie dopo Delcourt 2005, in part. 36-8.

In conclusione, veniamo però ad un ulteriore impaccio, per trarci fuori dal quale è necessario un chiarimento⁵⁵. Si è rilevato che alcuni paralleli con la storia greca che si riscontrano in Dionigi (esempio *AR* 2.6 = Hdt. 3.80-2) potessero, intanto, essere anch'essi parte della materia imitativa e, in secondo luogo, si è ipotizzato che essi potessero derivare a Dionigi non da autori classici, ma da autori più tardi, come Fabio Pittore e Catone, i quali entrambi senz'altro conoscono Erodoto e Tucidide, da cui fanno derivare alcuni episodi da loro descritti. In più, si è rilevato anche come tutto il repertorio leggendario su Romolo sia suscettibile di una derivazione commista di elementi greci, ma di tradizione già romana⁵⁶.

A questo preciso riguardo, bisogna tuttavia puntualizzare quali modalità andiamo ad attribuire all'imitazione. In questa sede, si è discusso di imitazione lessicale e simbolica⁵⁷, quella così descritta dalla *Poetica* di Aristotele e da Dionigi stesso nel *de Imitatione*: nulla si è detto –ma si potrebbe fare– sulla tracimazione, o parallelismo narrativo, da un autore all'altro, da una tradizione all'altra, di fatti e situazioni concreti⁵⁸. Non manca nemmeno questo, in Dionigi: il quale sceglie senz'altro Fabio Pittore e Catone (oltre a Erodoto, Tucidide, ecc.) tra le sue fonti per alcuni importanti eventi e situazioni (fanno lo stesso Polibio e Livio). Ma i due tipi di imitazione (simbolica e narratologica) richiedono, per essere studiati adeguatamente, uno sforzo preliminare nel senso di una loro distinzione⁵⁹: non solo perché il livello della comunicazione – e della tradizione – narratologica è, di per sé, qualitativamente diverso da quello simbolico-lessicale e sintattico; ma anche perché difficilmente gli 'atticisti' avrebbero incluso la modalità imitativa che riguarda il contenuto narrativo (il parallelismo narratologico) in una forma di μίμησις, come loro la intendono: almeno, non ne parlano in questo senso, o meglio non ne parlano affatto. Quando Dionigi descrive e commenta l'argomento storico di Tucidide (*Th.* 9 s.), mai una volta suggerisce o discute la possibilità di mescolare dei temi narrativi con quelli tucididei (del tipo: Alcibiade = Coriolano), ma solo analizza la possibilità di imitare alcuni elementi sintattico-formali e commenta, piuttosto, le scelte tematiche in ordine alla loro rilevanza, però *solo* nel contesto che è il loro proprio – es. la Guerra del Peloponneso – non quello di chi si accinge ad imitarli. Fa questo, anche quando stimola il lettore e l'allievo alla τοῦ βίου ζήλωσις e anche quando, poi, quel parallelismo lo mette effettivamente in atto. Il πράττειν καὶ λέγειν τὰ πολιτικά (*Is.* 1.2) significa ri-codificare i valori semiotici e semantici, non ripetere scene e situazioni della storia passata. È indubbio, poi, che l'effetto dell'*exemplum* sia alla sua portata comprenderlo e farne uso – non lo inventa certo Dionigi, ma è appannaggio secolare della cultura mediterranea – eppure non è di *quello* che gli 'atticisti' discutono in sede teorica. L'emulazione e la trasmissione delle storie, il loro tracimarsi da un contesto storico all'altro, è un fenomeno antropologico, che pone problemi interpretativi e

⁵⁵ Richardson 2012, 84-105 e, per quel che concerne in particolare il *Discorso di Romolo* in Dionigi, Scapini 2011, 33-9.

⁵⁶ Scapini 2011, 34 s.; Catenacci 1996, 83; Mazzarino 1960 I, 198-200; II, 66-70.

⁵⁷ Della quale, si può ricordare, non mancano richiami ad Erodoto nemmeno in questo preciso passo, ad esempio tra Hdt. 3.82.5 = *AR* 2.4.1 e ve ne sono anche altri.

⁵⁸ Del tutto dedito a questo altro importantissimo fenomeno storiografico è Richardson 2012, sia in relazione a singoli eventi ripetitivi (pp. 19-55), sia rispetto ad ampie narrazioni, con alla base uno o più personaggi chiave (es. della *gens Fabia*) che ne esaltino la famiglia (pp. 57-113).

⁵⁹ In tal senso Frier 1979, 264 n. 24, proprio a proposito di *AR* 2.6 = Hdt. 3.80-2.

opzioni di approfondimento non indifferenti per l'analisi storico-letteraria di ogni tempo. Ma la μίμησις di cui parla Dionigi (che è anche quella di Orazio e di altri autori augustei), anche quando si sovrappone a quello, semplicemente non è lo stesso fenomeno. È pertanto lecito occuparsene in sedi separate. La comunicazione testuale ha diverse sedi, ma qui ci si è occupati soltanto del fenomeno della μίμησις: esso è un fenomeno lessicale, sintattico e simbolico. Si verifica negli scritti di Dionigi come elemento puramente linguistico, *ma* – è questo che si sottolinea qui – a servizio della decodificazione della realtà, a fini comunicativi.

Isoliamo ad esempio queste due coppie, di cui ci siamo invece occupati: ὁμοφροσύνη/κράτος ὀπλων, σοφία/δεινότης. La prima, attributo di una ideale πολιτεία, la seconda di un ideale ἡγεμών. Entrambe sono accoppiamenti di una totale novità. Eppure, abbiamo visto come esse vengano laboriosamente ricercate nello scavo di classici come Tucidide, Platone, addirittura Omero, intrecciandoli insieme. La tradizione lessicale classica viene quindi piegata a formare un messaggio coerente e anche innovativo, che non riguarda solo i passi specifici, ma tutto il *Discorso sull'Antichità* (Ἀρχαιολογία), il cui fine è quello di promuovere alcuni fondamenti nuovi, posti sì nella città antica, ma per fungere da preludio e modello della nuova. Qui ne abbiamo isolati tre: 1) il potere delle armi; 2) il consenso; 3) il carisma personale.

Si conduce l'indagine in questo senso, anche per dimostrare come le osservazioni sul testo, sulla scelta delle parole, su come il discorso viene costruito, possano fornire osservazioni in merito alla razionalità dello scrivente e, di conseguenza, al modo in cui egli guarda alla realtà, operando una autonoma costruzione di senso. E nel testo storico dionigiano, a scapito dei riecheggiamenti del passato e *sul* passato, di realtà vissuta e del modo in cui si cerca di affrontarla, vi sono ampi ragguagli: si pensi al tema della concordia civica, della legittimità di chi debba governare e come conquistarla, dei luoghi dove si discute come riequilibrare le forze sociali. Sono tutti temi di scottante attualità per Dionigi sui quali, per altro, la critica ha già a lungo indagato, riscontrando non solo le convergenze, ma anche gli scarti rispetto al concreto attuarsi della politica augustea⁶⁰.

L'opera di Dionigi dimostra che non si rinuncia, in lui, alle potenzialità della relazione tra arte e realtà, e questo ha una evidente rilevanza per una odierna ricostruzione storica, ovvero ci offre la possibilità di indagare la storia non già della realtà, ma di quella relazione. In Dionigi essa nasce da una riflessione sugli ormai risolti contrasti civili, per poi prodursi in un progetto sociale e politico coerente, non ancora attuato, che si vuole, pretestuosamente, già messo in atto dagli antenati dei Romani, a tutto beneficio, però, dei Romani che saranno. L'imitazione dei classici costituisce uno degli strumenti più raffinati che l'autore piega al servizio di questo progetto, squisitamente politologico.

Abbiamo nel presente lavoro aggiunto, in più alla prospettiva ermeneutica sull'imitazione, che comunque è già per così dire nell'aria tra gli studi più recenti, alcuni dei motivi e degli interessi etici e politici concreti che guidano Dionigi nel raffinato utilizzo di questa pratica e l'abbiamo fatto proprio a partire dall'analisi te-

⁶⁰ A ragione Wiater 2011, 8-17 rigetta la visione di organizzare il repertorio letterario augusteo in pro e contro l'ideologia augustea. Quella augustea si rivela un'ideologia che potrebbe anche essere solo una nostra ricostruzione, Powell 1992.

stuale. Il metodo imitativo diventa fertile non solo di creatività formale, ma anche di significati politologici autonomi, proprio perché è capace di tirare fuori dal 'classico' una sintesi, che sia al servizio dell'attualità, come dice egli stesso: 'da varie fonti, in un'unica corrente'⁶¹.

Emanuele Santamato
santamato.emanuele@libero.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alonso Nuñez 1999 = J. M. Alonso Nuñez, *The Mixed Constitution in Polybius*, *Eranos* 97, 1999, 11-9.
- Aujac 1992 = Denys d'Halicarnasse, *Opuscules Rhétoriques. Tome V*, éd. par G. Aujac, Paris 1992.
- Balot 2001 = R.K. Balot, *Pericles' Anatomy of Democratic Courage*, *AJPh* 122.4, 2001, 505-26.
- Balsdon 1971 = J.P.V.D. Balsdon, *Dionysius on Romulus. A Political Pamphlet?*, *JRS* 61, 1971, 18-27.
- Battisti 1988 = G. Battisti, *Osservazioni sul testo del Περί μιμήσεως di Dionigi di Alicarnasso*, *QUCC* 59, 1988, 101-14.
- Battisti 1997 = Dionigi di Alicarnasso, *Sull'imitazione*, edizione critica e commento a c. di G. Battisti, Pisa 1997.
- Bolmarchich 2001 = S. Bolmarchich, 'Ὁμοφοσύνη in the 'Odyssey'', *CPh* 96.3, 2001, 205-13.
- Bravo 1991-93 = B. Bravo, *I 'Thetes' ateniesi e la storia della parola 'Thes'*, *AFLPer(class)* 15-16, 1991-93, 69-97.
- Breuil 1989 = J.L. Breuil, *Κράτος et sa famille chez Homère. Étude sémantique*, in M. Casevitz (éd.), *Études homériques*, Lyon 1989, 17-53.
- Calame 1988 = C. Calame, *Quand dire c'est faire voir: l'évidence dans la rhétorique antique*, *EL* 4, 1991, 3-22.
- Carsana 1990 = C. Carsana, *La teoria della 'Costituzione Mista' nell'età imperiale romana*, Como 1990.
- Cataldi 2000 = S. Cataldi, *Ἀκολασία e ἰσηγορία di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte. Una riflessione economica*, in M. Sordi (ed.) *L'opposizione nel mondo antico*, Milano 2000, 75-102.
- Catenacci 1996 = C. Catenacci, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996.
- Chaston 2002-03 = C. Chaston, *Three Models of Authority in the 'Odyssey'*, *CW* 96.1, 2002-03, 3-19.
- Chlup 2005 = J.T. Chlup, *The Rhetoric of Authority: Alcibiades' Speech to the Spartans in Thuydides*, *CEA* 42, 2005, 299-325.
- Christ – Schmidt 1959 = W. von Christ – W. Schmidt, *Geschichte der griechischen Literatur*, II/1, München 1959.
- Classen 1992a = J.-M. Classen, *Cicero's Banishment: 'Tempora et Mores'*, *AClass* 35, 1992, 19-47.
- Cole 1964 = T. Cole, *The Sources and Composition of Polybius VI*, *Historia* 13, 1964, 440-86.
- Combet Farnoux 1970 = B. Combet Farnoux, *Fabius Pictor et les origines du thème de la 'concordia ordinum' dans l'historiographie romaine*, *AFLNice* 11, 1970, 77-91.

⁶¹ D.H. *Imit.* 2.1.3: ἐκ πολλῶν ναμάτων ἔν τι συγκομίσας ῥεῦμα.

- de Angeli 1988 = S. de Angeli, 'Mimesis' e 'techne', QUCC 57, 1988, 27-45.
- Delcourt 2005 = A. Delcourt, *Lecture des 'Antiquités romaines' de Denys d'Halicarnasse: un historien entre deux mondes*, Bruxelles 2005.
- Dihle 1977 = A. Dihle, *Der Beginn des Attizismus*, A&A 23, 1977, 162-73.
- Dufour 2001 = M. Dufour, *La distinction ἐνέργεια- κίνησις en 'Metaph.' Θ 6: deux manières d'être dans le temps*, RPhA 19.1, 2001, 3-43.
- Ek 1942 = S. Ek, *Herodotismen in der Römischen Archäologie des Dionys von Halikarnaß. Ein Beitrag zur Beleuchtung des beginnenden Klassizismus*, Lund 1942.
- Ferrara 1970 = G. Ferrara, *Commenti al dopoguerra aziaco* 3, Cultura 8, 1970, 22-39.
- Flashar 1979 = H. Flashar, *Die klassistische Theorie der 'Mimesis'*, in Id. (éd.), *Le classicisme à Rome aux I^{er} siècles avant et après J.C.*, Genève 1979, 79-111.
- Flierle 1890 = J. Flierle, *Über Nachahmungen des Demosthenes, Thucydides und Xenophon in den Reden der 'Römischen Archäologie' des Dionysius von Halicarnassus*, Leipzig 1890.
- Fox 1993 = M. Fox, *History and Rhetoric in Dionysius of Halicarnassus*, JRS 83, 1993, 31-47.
- Frier 1979 = W.B. Frier, *'Libri Annales Pontificum Maximorum'. The Origins of the Annalistic Tradition*, Rome 1979.
- Fuhrmann 1972 = M. Fuhrmann, *Einführung in die antike Dichtungstheorie*, Darmstadt 1972.
- Fuhrmann 1992 = M. Fuhrmann, *Die Dichtungstheorie der Antike: Aristoteles – Horaz – 'Longin': Ein Einführung*, Darmstadt 1992.
- Gabba 1960 = E. Gabba, *Studi su Dionigi di Alicarnasso I: la costituzione di Romolo*, Athenaeum 38, 1960, 175-225.
- Gabba 1996 = E. Gabba, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996.
- Geertz 2003 = C. Geertz, *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, in Y.S. Lincoln – N.K. Denzin (ed. by), *Turning Points in Qualitative Research*, Oxford 2003, 143-68.
- Gelzer 1979 = T. Gelzer, *Klassizismus, Attizismus, Asianismus*, in H. Flashar (éd.), *Le classicisme à Rome aux I^{er} siècle avant et après J.C.*, Genève 1979, 1-50.
- Goudriaan 1989 = K. Goudriaan, *Over Classicisme. Dionysius of Halicarnassus en zijn program van welsprekendheid, cultur en politik*, Amsterdam 1989.
- Grube 1950 = G.M.A. Grube, *Dionysius of Halicarnassus on Thucydides*, Phoenix 4.3, 1950, 95-110.
- Hahn 1983 = I. Hahn, *Demos und Kratos*, Homonoia 5, 1983, 69-114.
- Halliwell 2002 = F.S. Halliwell, *The Aesthetics of 'Mimesis': Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton 2002.
- Havelock 1972 = E.A. Havelock, *War in the Modern World*, in E. Gareau (éd.), *Valeurs antiques et temps modernes. Classical Values and the Modern World*, Ottawa 1972, 53-78.
- Hidber 1996 = T. Hidber, *Das klassizistische Manifest des Dionys von Halikarnass. Die 'praefatio' zu 'De oratoribus veteribus': Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Stuttgart 1996.
- Hunter 2009 = R. Hunter, *The Ugly Peasant and the Naked Virgins: Dionysius of Halicarnassus, 'On Imitation'*, in Id. (ed. by), *Critical Moments in Classical Literature. Studies in the Ancient Views of Literature and its Uses*, Cambridge 2009, 107-27.
- Hurst 1982 = A. Hurst, *Un critique grec dans la Rome d'Auguste: Denys d'Halicarnasse*, in ANRW 2.30 (1982), 839-64.
- de Jonge 2008 = C. de Jonge, *Between Grammar and Rhetoric. Dionysius of Halicarnassus on Language, Linguistics and Literature*, Leiden-Boston 2008.
- Kelly 2006 = G.P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge 2006.
- Kienast 2001 = D. Kienast, *Augustus und Caesar*, Chiron 31, 2001, 1-26.
- Kuehnert 1989 = B. Kuehnert, *'Populus Romanus' und 'sentina Urbis': zur Terminologie der 'plebs urbana' der späten Republik bei Cicero*, Klio 71, 1989, 432-41.

- Lendle 1992 = O. Lendle, *Einführung in die griechische Geschichtsschreibung von Hekataos bis Zosimos*, Darmstadt 1992.
- Liske 1991 = M.-T. Liske, *Kinesis und Energeia bei Aristoteles*, *Phronesis* 36, 1991, 161-78.
- Mahoney 1996 = T.A. Mahoney, *The Charmides: Socratic σοφροσύνη, Human σοφροσύνη*, *SJPh* 34.2, 1996, 183-99.
- Martin 1971 = P.M. Martin, *La propagande augustéenne dans les 'Antiquités romaines' de Denys d'Halicarnasse (livre I)*, *REL* 49, 1971, 162-79.
- Martin 1994 = P.M. Martin, *L'idée de royauté à Rome. Haine de la royauté et séductions monarchiques (du IVe siècle avant J.-C. au principat augustéen)*, Clermont-Ferrand 1994.
- Merklin 1986 = H. Merklin *Zum Verhältnis von Theorie und Praxis in Ciceros 'De re publica'*, in O. von Herding – E. Olshausen (hrsg. von), *Wegweisende Antike. Zur Aktualität humanistischer Bildung. Festgabe für Günter Wöhrle*, Stuttgart 1986, 51-66.
- Nava Contreras 2002 = M. Nava Contreras, *Del concepto de 'sociedad' en el pensamiento antiguo*, *Argos* 26, 2002, 103-9.
- Németh 2005 = G. Németh, *On Solon's Land Reform*, *AAntHung* 45, 2005, 321-8.
- Page 1960 = T.E. Page, *'Roman Antiquities' of Dionysius of Halicarnassus*, I, Cambridge 1960.
- Pečirka 1967 = J. Pečirka, *A Note on Aristotle's Conception of Citizenship and the Role of Foreigners in Fourth Century Athens*, *Eirene* 6, 1967, 23-6.
- Petersen 1992 = H.J. Petersen, *'Mimesis' versus 'Nachahmung': die Poetik des Aristoteles: nochmals neu gelesen*, *Arcadia* 27, 1992, 3-46.
- Porter 2006 = J.I. Porter, *Feeling Classical: Classicism and Ancient Literary Criticism*, in Id. (ed. by), *Classical Pasts: The Classical Traditions of Greece and Rome*, Cambridge 2006, 301-52.
- Powell 1992 = A. Powell, *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Oxford 1992.
- Richardson 2012 = J.H. Richardson, *The Fabii and the Gauls. Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome*, Stuttgart 2012.
- Ricoeur 1978 = P. Ricoeur, *Can There Be a Scientific Concept of Ideology?*, in J. Bien (ed. by), *Phenomenology and the Social Science: A Dialogue*, The Hague 1978, 44-59.
- Rorty 1984 = R. Rorty, *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in C. Taylor et Al. (ed. by), *Philosophy in History. Ideas in Context*, Cambridge 1984, 41-56.
- Sacks 1983 = K.S. Sacks, *Historiography in the Rhetorical works of Dionysius of Halicarnassus*, *Athenaeum* 61, 1983, 65-87.
- Scapini 2011 = M. Scapini, *Temi greci e citazioni da Erodoto nelle storie di Roma arcaica*, Nordhausen 2011.
- Schwartz 1905 = E. Schwartz, in *RE* V (1905), s.v. *Dionysius von Halikarnassos*, 934-61.
- Sinclair 1988 = K. Sinclair, *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge 1988.
- Sluiter 1998 = I. Sluiter, *Metatexts and the Principle of Charity*, in P. Schmitter – M. van der Wal (ed. by), *Metahistoriography. Theoretical and Methodological Aspects of the Historiography of Linguistics*, Münster 1998, 11-27.
- Swain 1996 = S.C.R. Swain, *Hellenism and Empire: Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford 1996.
- Too 1995 = Y.L. Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates: Text, Power, Pedagogy*, Cambridge 1995.
- Vickers 1989 = M. Vickers, *Alcibiades on Stage: Aristophanes' Birds*, *Historia* 38, 1989, 267-99.
- Vimercati 2004 = E. Vimercati, *Il mediostoicismo di Panezio*, Milano 2004.
- White 1980 = M.J. White, *Aristotle's Concept of θεογία and the ἐνέργεια*, *JHPH* 18, 1980, 253-63.
- Wiater 2011 = N. Wiater, *The Ideology of Classicism: Language, History, and Identity in Dionysius of Halicarnassus*, Berlin-New York 2011.

Imitare per comunicare

Zetzel 1996 = J.E.G. Zetzel, *Natural Law and Poetic Justice: A Carnadean Debate in Cicero and Vergil*, CPh 91.4, 1996, 297-319.

Abstract: A reconsideration about Dionysius's conception of μίμησις, connected with a close textual analysis, consent to evaluate some important Dionysius's ideas about politics and society. Atticism is framed as a communicative tool for such ideas, not only in lexicon, but also in a wider sense, as an epistemic approach to reality. Two important Discourses (Coriolanus's to Volscii and Romulus's to the *populus*) will be examined in such a frame. Also some peculiarities about Dionysius's ideas are examined, in respect of those of other ancient writers about politics, as Aristotle, Plato and Cicero.

Keywords: Dionysius of Hailcarnassus , mimesis (μίμησις), imitation, Roman politics, atticism.