

DIOGENE: LA MISSIONE DEL CINICO

E. Zeller¹ ha scritto pagine molto interessanti su come i Cinici antichi concepissero la loro funzione nella società e i loro atteggiamenti verso gli altri uomini. Tuttavia, prima di considerarle più da vicino, deve essere sottolineato che egli passa sotto silenzio proprio l'aspetto che forse è più caratteristico di questa funzione e di questo atteggiamento e che invece è stato ben messo in luce da E. Weber e soprattutto da E. Norden². In Diog. Laert. vi 43 [= v B 27], sulla base dell'autorità di Dionigi Stoico, si narra che Diogene, dopo la battaglia di Cheronea, fu catturato e condotto alla presenza di Filippo di Macedonia. E a Filippo che gli chiedeva chi fosse, avrebbe risposto: *κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας* (e cfr. anche gli altri passi raccolti in v B 27).

Sul significato di *κατάσκοπος* e sulla connessione *κατάσκοπος-ἐπίσκοπος* nella tradizione cinica molto ci dicono Epitteto, Massimo di Tiro e Giuliano Imperatore (cfr. v B 264 e 265) e Norden ha illustrato in modo particolare il valore della testimonianza di Epitteto e della sua definizione (v B 27): *τῷ γὰρ ὄντι κατάσκοπός ἐστιν ὁ Κυνικός τοῦ τίνα ἐστὶ τοῖς ἀνθρώποις φίλα καὶ τίνα πολέμια*. Come scrive Norden, Diogene osserva la vita e il comportamento degli uomini, spia i loro errori e nel curarli diventa un *ἐπίσκοπος*³.

Si può essere quindi d'accordo con Norden quando osserva che questo tema del *κατάσκοπος-ἐπίσκοπος* risale, in fondo, a Socrate; ma che Antistene (cfr. i suoi titoli *Κῦρος ἢ κατάσκοποι* nel decimo tomo e *Περὶ κατασχόπου* nell'ottavo, e le precedenti note 31 e 35) ne abbia

¹ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a pp. 332-6.

² Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) pp. 211-2 e E. Norden, *Beiträge* (1893) pp. 377-85.

³ Sempre Norden, *Beiträge* (1893) p. 378 n. 1, rinvia opportunamente alle discussioni degli antichi grammatici a proposito di Hom. *Il.* K 38 e a testi di Epitteto (*dissert.* III 22, 69-72) e di Luciano (*mort. dial.* 10,2 e il dialogo *Χάρων ἢ ἐπισκοποῦντες*) per concludere che questo tema dell'*ἐπισκοπεῖν* fu trasferito dai Cinici a Democrito. Sui passi di Giuliano vedi ora *Giuliano Imperatore. Contro i cinici ignoranti*, a c. di C. Prato e D. Micallella (1988) pp. 90-3.

tratto le conseguenze e che Diogene abbia tradotto in fatti le parole del maestro non è persuasivo, sia perché troppo poco sappiamo a questo riguardo dell'opera di Antistene, sia perché — ed è la cosa più importante — in Diogene il senso di questa sua «missione» è chiarito dalla connessione con il motivo del *δοῦλος-ἄρχων* (che abbiamo esaminato nella precedente nota 44) e con il significato che con Diogene — e solo da Diogene in poi — assume l'epiteto di *κύων* (cfr. la precedente nota 47)⁴.

Nello stesso contesto si colloca il tema di un Diogene girovago e per di più senza alcuna scorta: cfr. Epictet. *dissert.* I 24,9 [= v B 265] e Dio Chrysost. *orat.* IV (4) 8 [= v B 582] e VI (6) 60 [= v B 583].

Cosicché, se anche a proposito di Diogene torna il motivo, così frequente nella letteratura socratica, del filosofo come medico (cfr. per es. Stob. III 13,43 [= v B 281] e la frase in Lucian. *vit. auct.* 8 [= v B 80], in cui Diogene è definito *ἐλευθερωτῆς τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν*; cfr. anche Dio Chrysost. *orat.* VIII (7) 4-8 [= v B 585]) e sul quale anche la critica moderna ha molto insistito⁵, l'elemento più propriamente diogeniano della «missione del cinico» è indubbiamente da riconoscere nel suo presentarsi come *κατάσκοπος* e come *ἐπίσκοπος*.

Alla luce di tutto ciò è dunque da intendere la celebre frase di Diogene, che in certo modo compendia il senso della sua missione: *ἄνθρωπον ζητῶ* (cfr. i testi raccolti in v B 272).

Il senso dell'espressione di Diogene è chiarito dagli elementi di polemica che la accompagnano. L'uomo che Diogene cerca è quello capace di badare a se stesso e, in tal modo, afferma la propria indipendenza e la propria individualità. H. Niehues-Proebsting⁶ ha pro-

⁴ E sugli sviluppi di questi temi in Epitteto cfr. F. Decleva Caizzi, *La tradizione antistenico-cinica in Epitteto* (1977) pp. 111-3, che tuttavia accentua troppo, mi pare, il ruolo di Antistene rispetto a quello di Diogene.

⁵ Cfr., per tutte, le indicazioni date in G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 12 n. 2.

⁶ Cfr. M. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes* (1979) pp. 81-7. A proposito dell'espressione *ἄνθρωπον ζητῶ* G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 261 n. 3, e A. Packmohr, *De Diog. Sinop. apophth.* 61913) pp. 74-5, hanno richiamato i precedenti, in particolare la contaminazione con la tradizione di Esopo (cfr. Phaedr. III 19). In Diog. Laert. I 77 si legge che Pittaco *ἔφη δὲ καὶ πρὸς τὸν Φωκαϊκὸν φάσκοντα δεῖ ζητεῖν ἄνθρωπον σπουδαῖον· κἄν* [ἄν codd.: corr. H. Richards, «Class. Philology», LVIII (1904) p. 341; cfr. M. Gigante, *Diog. Laert.* (1976²) II p. 465 n. 209] *λίαν ζητῆς, οὐχ εὐρήσεις*. Ma in questo caso il senso è del tutto diverso, sia per l'accentuazione pessimistica (Gerhard), sia per l'aggiunta di *σπουδαῖον* (cfr. G. Donzelli, «Riv. di Filol. e di Istruz. Class.», LXXXVIII (1960) p. 237). È vero tuttavia che anche quest'ultimo passo documenta i punti di contatto tra la tradizione cinica e la tradizione relativa ai Sette Saggi che ritroviamo anche a proposito di un altro *τύπος* della propaganda

tabilmente ragione nel vedere in questa ricerca un parallelo con la ricerca di chi sia veramente sapiente raccontata da Socrate nell'*Apolo-gia* platonica: e come Socrate arriva alla conclusione che vero sapiente è solo lui, perché sa di non sapere, così Diogene non trova l'uomo, perché l'unico vero uomo è lui stesso, che ha rinnegato le convenzioni e ha scelto l'esempio degli animali. E anche Diogene inquadra questa ricerca in una costante polemica contro la «folla» (οἱ πολλοί), contro l'uomo che è solo uno fra i tanti: cfr. i testi raccolti in v B 273, 274, 276-9.

Ciò che è detto in v B 276 merita un chiarimento: K. von Fritz⁷ ha osservato che il senso della battuta attribuita a Diogene va cercato innanzi tutto nel giuoco di parole παρά δάκτυλον che è espressione analoga a quella «per un pelo» e che alla lettera vuol dire «per la differenza che c'è tra il medio e l'indice». Il significato di tale differenza può essere colto tenendo presente il fatto che nell'antichità era ingiurioso indicare qualcuno tendendo il dito medio, con evidente intenzione oscena e non di scongiuro (cfr. anche Diog. Laert. vi 34 [= v B 504]; Martial. π 28, ecc.). Se questo è vero, allora il testo di Diogene Laerzio deve essere corretto, perché «folle» è non già colui che fa il gesto di indicare con il dito medio, ma colui che è indicato con quel gesto. Ciò è provato chiaramente dal passo parallelo in Epitteto, sempre in v B 276. Inutile è però la proposta di Menagius di correggere πορεύεται in προσδεικνύεται, perché il successivo προτείνας può avere solo significato medio e non passivo. Non solo, ma il passo di Epitteto dice anche che il giuoco di parole non sta solo in παρά δάκτυλον, ma anche in μαίνεσθαι, che una volta vuol dire essere «folle», «matto» e un'altra «infuriato». Tenendo conto di tutto questo, basta correggere, secondo K. von Fritz, δόξει in δόξειν, facendolo dipendere da ἔλεγεν e attribuendogli come soggetto τοὺς πλείστους ἀνθρώπους. Questa correzione è accolta da E. Mensching, «Gno-

cinica, cioè nella polemica contro gli adulatori (cfr. v B 422-5 e tutti i luoghi paralleli indicati da Packmohr, *op. cit.*, pp. 53-4; per Antistene cfr. i testi raccolti in v A 131, dove F. Buffière, *Les mythes d'Homère* (1956) p. 380, vede un accenno alle sirene come personificazione dell'adulazione. Cfr. ancora O. Ribbeck, *Kolax* (1883) e J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 259 con l'ulteriore bibliografia ivi citata). Ma questi punti di contatto non possono essere spiegati soltanto con una confusione di lemmi (come supponeva Packmohr), ma devono essere ricondotti alla tendenza tipica della propaganda cinica (anche se non esclusiva di questo orientamento filosofico), tendente ad attribuire al κύων il più possibile della sapienza precedente e a fare dei più famosi saggi antichi dei κυνικοί *ante litteram*. Sull'ἀνθρώπων ζητεῖν cfr. anche K. Herding, «Boreas», v (1982) pp. 232-54.

⁷ Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 15-8.

mon», xxxv (1963) p. 662, ma non da M. Gigante, *Diogene Laerzio* (1976²) p. 525 n. 68.

Più rilevante è il ruolo della polemica, implicita nella frase ἄνθρωπον ζητῶ, contro l'effeminatezza⁸ e contro le degenerazioni che la civiltà e le convenzioni hanno introdotto nella vita umana, allontanandola dalle norme sicure della natura. La polemica contro l'effeminatezza è ben attestata nella tradizione diogeniana: cfr. v B 165, 398, 403-5, 408 e ciò che è detto sugli eunuchi in Ps. Diog. *epist.* 11 [= v B 541] e in Dio Chrysost. *orat.* iv (4) 35 [= v B 582]⁹. In essa rientrano anche i giudizi su Ateniesi, Spartani, Megarici, ecc., che troviamo in v B 280-8. Ciò che si legge in v B 282 è documentato anche a proposito di Antistene (cfr. v A 7)¹⁰.

Come vedremo esaminando la figura del saggio cinico nella successiva nota 50, il motivo fondamentale che lo spinge ad assolvere la sua missione e ad adempiere questo suo servizio è la polemica contro le δόξαι correnti, alzandone intenzionalmente tono (cfr. v B 266), adottando comportamenti «contro corrente» (cfr. v B 267) e non evitando anche i luoghi più sconvenienti (cfr. v B 268 e 269). Tenendo presente tutto questo, non stupirà vedere la scena di questa missione collocata molto di frequente nei giuochi e orientata verso gli atleti e i loro spettatori (e sulla plausibilità storica di queste indicazioni cfr. quanto già osservato nella precedente nota 44). La polemica contro gli atleti è largamente attestata nelle fonti antiche (cfr. v B 446-54 e cfr. anche v B 76 e v B 99) ed è stata spesso sottolineata anche dalla critica moderna¹¹.

Comunque sia di ciò, questa polemica di Diogene è ampiamente enfatizzata da Dione Crisostomo (cfr. *orat.* viii (7) 6,12-19, 27-35 [= v B 584] e *orat.* ix (8) 1-3, 11-4, 16-22 [= v B 585]) che agli atleti contrappone il vero «atleta», Diogene, che combatte contro avversari ben più temibili — i vizi e l'ignoranza — compie esercizi ben più difficili e, ciò facendo, segue l'esempio di Eracle e ne imita le fatiche

⁸ Cfr. F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 99-100.

⁹ Su ciò cfr. anche le indicazioni date da G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 149.

¹⁰ Sul laconismo dei Cinici cfr. le indicazioni date da G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 252 n. 3. Di schietto spirito attico è invece la polemica contro i Megaresi: cfr. v B 284 e i luoghi paralleli in A. Giesecke, diss. Leipzig (1891) p. 70 n. 2.

¹¹ Cfr. per tutti E. Weber «Leipz. Stud.», x (1887) pp. 134-6; E. Norden, «Jahrb. f. class. Philol.», Supplbd. xviii (1892) pp. 298-303, molto ricco di dati e non solo sulla tradizione cinica; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 178 n. 6 e J. Geffcken, *Kynika u. Verwandtes* (1909) pp. 20-3. Nel richiamare anche le analoghe polemiche di altri (per es. Platone), è tuttavia rimasta troppo in ombra la continuità tra tradizione cinica e tradizione stoica: cfr. ora A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio* (1980) pp. 110-3.

e gli ἄθλα. Su ciò che Diogene può aver detto in tali occasioni, oltre le fonti già citate, abbiamo solo qualche traccia: cfr. v B 24, 76, 273, 288 e anche Ps. Diog. *epist.* 38,3 [= v B 568], la cui plausibilità è confermata dal fatto che i paragrafi 1 e 5 della stessa epistola consentono con ciò che è detto in Diog. Laert. vi 39 [= v B 371] e 32 [= v B 236]. Resta da osservare che la ragione della presenza di Diogene ai giuochi Istmici, addotta da Iulian. *orat.* vii 212 B [= v B 333] e 238 D [= v B 332] contrasta con quelle addotte da Dio Chrysost. *orat.* viii (7) 6 [= v B 584] e ix (8) 1-2 [= v B 585]: ma le ragioni vere sono quelle di Dione, perché Giuliano congettura, per confutare le calunnie di Eraclio.

Naturalmente di questa «missione del cinico» sono aspetti essenziali la *παρρησία* e l'*ἀναίδεια*, nonché il suo atteggiamento di «mendicante». Dell'*ἀναίδεια* abbiamo già parlato nella precedente nota 47, qui resta da accennare agli altri due.

Tutta la critica moderna¹² è concorde nel sottolineare l'importanza fondamentale che la *παρρησία* ha nella raffigurazione di Diogene, della sua «mordacità» nei confronti delle *δόξαι* e dei *νόμοι*. Ciò è stato già chiaramente sottolineato dagli antichi, quando osservano che i Cinici ebbero questo nome διὰ τὸ παρρησιαστικὸν καὶ ἐλεγκτικὸν (cfr. i testi raccolti in i H 9) e del resto in Diog. Laert. vi 69 [= v B 473] si legge che Diogene, interrogato: τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις; rispondeva: *παρρησία*. Cfr. ancora Lucian. *vit. auct.* 8 [= v B 80], dove Diogene si professa τὸ δὲ ὄλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης e si ricordi ancora l'espressione di Filodemo (Περὶ τῶν Στωικῶν col. viii 5-9 [= v B 126]): ἀρέσκει τοίνυν τοῖς παναγέσι τούτοις κυνῶν μεταμφιέννυσθαι βίον· ἀποκεκαλυμμένως τοῖς ὀνόμασι χρῆσθαι καίκεραίως καὶ πᾶσιν.

Il che mette bene in luce il nesso tra vita cinica, *ἀναίδεια* e *παρρησία*. Non c'è davvero bisogno di prolungare l'elenco delle citazioni e del resto non c'è *χρεία* di Diogene che non possa essere assunta a documento della sua aggressiva libertà di parola. È del tutto evidente che il termine ha ormai del tutto perduto la sua carica politica (come sinonimo di democrazia).

Di qui anche quell'«andare contro corrente», che è così caratteristico di Diogene (cfr. i testi raccolti in v B 267)¹³ e che spiega anche aneddoti del tipo di quello narrato sotto l'autorità di Metrocle in Diog. Laert. vi 33 [= v B 412] (e cfr. anche Ps. Diog. *epist.* 20 [= v B 550]). A questo proposito c'è da osservare che un aneddoto analogo

¹² Cfr. J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 263, con tutte le indicazioni ivi date, e T. Dorandi, *Filodemo. Il buon re secondo Omero* (1983) p. 25 n. 11.

¹³ E per il confronto con l'*ἀποφθέγγομαι ἐναντίας* in Ps. Diog. *epist.* 21 [= v B 551] cfr. G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 68 n. 1.

si trova anche nel βίος di Cratete (cfr. Diog. Laert. vi 89 [= v H 36]) e poiché in quest'ultima versione compare il nome di Nicodromo si è pensato che alla sua base ci fosse un fatto storico¹⁴. In ogni caso il trasferimento della frase ad Antistene (cfr. v A 91) è certamente posteriore.

Per il motivo, infine, dell'ἀλτεῖν e della προσαίτησις mi limito a rinviare a quanto detto in v B 235 e in v B 52¹⁵ oltre che in v B 153 e in v B 175. È un motivo che ha un ampio sviluppo nelle epistole ciniche (cfr. Ps. Diog. *epist.* 10,1-2 [= v B 540]; 11 [= v B 541]; 34,1 [= v B 564] e Ps. Crat. *epist.* 2 [= v H 89]; 17 [= v H 104]; 22 [= v H 109]; 26 [= v H 113]; 27 [= v H 114] e 36 [= v H 123]) e che darà luogo all'immagine del cinico come «filosofo mendicante», perdendo così ogni riferimento con la tesi della «comunanza dei beni» tra i saggi e gli amici, che lo giustificava ancora in Diogene.

¹⁴ Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) p. 39, il quale resta tuttavia in dubbio se già Cratete menzionasse Diogene in tale circostanza o se sia stato Metrocle a trasferire la storia da Cratete a Diogene.

¹⁵ Con le osservazioni di A. Packmohr, *De Diog. Sinop. apophth.* (1913) pp. 64-5.