

LA FILOSOFIA DI DIOGENE  
E L'IDEALE DEL SAGGIO CINICO

Non è facile ricostruire nella sua esatta fisionomia storica la «filosofia» di Diogene, distinguendola da tutto ciò che fin dall'antichità le è stato giustapposto e che appartiene invece alla posteriore tradizione cinica e al progressivo ampliamento della sua «leggenda», oscillante tra l'immagine di un moralista rigoroso e intransigente e quella di uno *scurra insanus*<sup>1</sup>, ringhioso, esibizionista e provocatorio. Di qui anche le diversità di approccio e di interpretazione della storiografia moderna.

Se prescindiamo dagli studi più antichi<sup>2</sup>, questa diversità può essere così schematizzata:

a) un primo orientamento, consacrato soprattutto nella *Philosophie der Griechen* di E. Zeller, considera il cinismo antico come un indirizzo filosofico sostanzialmente omogeneo, alla cui definizione contribuiscono in modo convergente (sia pure con diversità di accenti e di dettagli) Antistene, Diogene e Cratete. Tuttavia, in tal modo, non solo la filosofia di Diogene viene ricondotta entro uno schema scolastico (logica e gnoseologica, etica, politica, religione) ma va perduta anche quella che è sentita come un'indubbia originalità di Diogene;

b) un secondo orientamento, pur senza rimettere in discussione l'unità della scuola e la dipendenza di Diogene da Antistene, cerca di determinare l'originalità del filosofo di Sinope o come teorico del-

<sup>1</sup> L'espressione è di F. Duemmler, *Antisthenica* (1882) p. 73 [= *Kl. Schr.*, I (1901) p. 75].

<sup>2</sup> Su questi studi, fino al 1850, rinvio alle indicazioni date da H. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes* (1979) pp. 214-43, alle quali è da aggiungere C.F. Heinrich, *De Diogenis dolio* (1806). Cfr. inoltre K.W. Goettling, *Diogenes der Kyniker* (1851); H.A. Hermann, *Zur Gesch. u. Kritik des Diogenes von Sinope* (1860) [= *Griechentum u. Christentum* (1888) pp. 179-98] e Ch. Leveque, «Séances et Trav. de l'Acad. des Sciences mor. et polit.», cxxvii (1887) pp. 199-221. Dello studio di F. Duemmler in appendice agli *Antisthenica* ci siamo già occupati nella nota 45 e torneremo ad occuparci ancora.

l'opposizione φύσις-νόμος<sup>3</sup> o come fondatore del «cinismo pratico», cioè del κυνικός βίος<sup>4</sup> o, comunque, come colui che porta alle estreme conseguenze le premesse teoriche di Antistene, radicalizzandone le posizioni anche in virtù della sua origine «non-greca»<sup>5</sup>;

c) un terzo orientamento ha messo in dubbio che Diogene avesse elaborato una sua propria e originale filosofia e ha ritenuto che egli si limitasse a mettere in pratica gli insegnamenti del maestro Antistene, esasperandone gli aspetti più paradossali e «sfrontati» e anzi criticando Antistene per la scarsa coerenza tra le dottrine professate e il comportamento pratico<sup>6</sup>. Solo Antistene sarebbe un vero pensatore e dopo di lui non compare il menomo indizio che vi sia

<sup>3</sup> Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», x (1887) pp. 98-103 e P. Natorp, s.v. *Diogenes* (n. 44) in *RE* v 1 (1903) coll. 770-2, che rinvia anche a E. Wellmann, «Jahrb. f. class. Philol.», xix (1873) p. 437 e a R. Pöhlmann, *Gesch. d. ant. Kommunismus u. Sozialismus*, I (1893) p. 115, 208 e 614.

<sup>4</sup> Cfr. per es. Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II p. 587; H. von Arnim, *Leben u. Werke des Dio v. Prusa* (1898) p. 37, che vede in Diogene colui che pone nella massima opposizione il filosofo mendicante e il σοφιστής; J. Ferguson, *Moral Values* (1958) p. 145, per il quale il cinismo non fu una filosofia, ma un modo di vivere, «almost a religion», e Diogene ne fu il vero fondatore. Secondo J. Ferrater Mora, «Rev. de Métaph. et de Morale», LXXI (1957) pp. 20-4, il cinismo è essenzialmente una ἔνστασις βίου, e costituisce una delle risposte possibili alla «catastrofe della storia»: esso riprese l'intuizione socratica che l'uomo non è riducibile alla sua funzione sociale, giacché non soltanto si pone problemi, ma è esso stesso problema. In un periodo di grave crisi sociale e di fronte ad una società in cui ogni azione poteva apparire vana, il cinico afferma la sospensione dell'azione (!). Ma poiché è impossibile non agire, la potenza d'azione del filosofo cinico si concentrò presto in un'azione semplice, insolente, perentoria: il «disprezzo». In questo senso ha ragione chi, come Joël, ha definito il cinismo un «bastardo», estraneo alla società classica. Ma a forza di cercare una soluzione veramente radicale, il cinico finì per trovarsi sprovvisto di tutto, per accettare il «dissidio» della sua esistenza, per esaurirsi in se stesso: da forma di vita disdegnosa del sapere a caricatura del sapere. Qualche uomo poteva diventare cinico, ma non tutti e neppure una maggioranza apprezzabile. Per questo si dovette cercare un'altra soluzione.

<sup>5</sup> Cfr. K. Praechter, *Grundriss*, I (1929<sup>12</sup>) pp. 168-9; H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II pp. 215-29; G. Zuccante, «Rendic. Accad. Lincei», quinta serie, XXIII (1914) pp. 3-36; K. Joël, *Gesch. d. ant. Philos.* I (1921) pp. 862-84; G. Rudberg, «Symbolae Osloenses», XIV (1935) p. 22 e XV-XVI (1936) pp. 2-3 e p. 18; M. Pohlenz, *Der hellen. Mensch* (1947) trad. ital. pp. 633-6 e *Die griech. Freiheit* (1955) trad. ital. pp. 100-4; B.R. Raffo Magnasco, «Sapientia», XIII (1958) pp. 21-35 e infine G. Reale, *Storia della filos. antica*, III (1977<sup>2</sup>) pp. 25-40. Sulla questione dei rapporti del cinismo con l'Oriente che, in ogni caso, prima di Onesicrito non sono da enfatizzare, cfr. K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 2 (1901) pp. 950-2 e, contro, H. Gomperz, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», XIX (1906) pp. 244-5 e la replica di Joël, *ibid.*, XX (1907) pp. 5-6; cfr. ancora F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 33-48; T.S. Brown, *Onesicritus* (1949) pp. 39-41; R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) p. 7 e pp. 18-9; J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 7 n. 28.

<sup>6</sup> Cfr. W. Windelband-A. Goedeckemeyer, *Gesch. d. abendländ. Philos. im Altertum* (1923<sup>4</sup>) pp. 104-5, per il quale, dopo Antistene, non è più il caso di parlare di una

stato un ripensamento dei problemi, una lotta di opinioni, uno svolgimento dottrinale. Diogene non avrebbe dunque, come pensatore, alcuna importanza e il suo ruolo nella storia del cinismo deriverebbe non dalle sue dottrine ma dalla sua vita e dalla sua personalità;

d) un quarto indirizzo è quello che separa nettamente Diogene da Antistene, nega che vi sia stata una scuola cinica con una sua successione e fa proprio di Diogene il fondatore teorico e pratico del cinismo. Questo orientamento, rappresentato, con motivazioni diverse anche se convergenti, da Schwartz e da Wilamowitz, da Dudley e da Sayre (e le loro tesi sono state ampiamente riferite e discusse nelle precedenti note 24, 37 e 42) è quello in cui si colloca anche questa nota, pur se diverso da quelle degli autori citati è il tentativo di ricostruire la filosofia di Diogene.

Paradossalmente, infatti, la diversità di questi quattro orientamenti è netta circa l'interpretazione dei rapporti tra Antistene e Diogene ma è molto più sfumata o addirittura inesistente sulla raffigurazione della dottrina cinica. Al contrario, la rivendicazione del carattere genuinamente «socratico» della filosofia di Antistene, che abbiamo cercato di sviluppare soprattutto nelle note 37-40, impone una riconsiderazione anche della filosofia di Diogene.

Questa riconsiderazione, tuttavia, non è semplice, sia perché la documentazione è costituita prevalentemente da *χρεῖαι* non facilmente riconducibili a ispirazioni coerenti e tanto meno ad uno schema scolastico, sia perché la tradizione su Diogene ha avuto varie rielaborazioni nel corso della sua storia. Certo non può essere considerata «genuina» la sezione dossografica in Diog. Laert. II 70-3 (cfr. più avanti), ma essa contiene un'utile traccia, abbastanza insolita in esposizioni di questo genere, e tanto più evidente perché collocata non all'inizio o alla fine ma nel mezzo (II 71 [= V B 7]): *τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς*. Abbiamo già avuto modo di considerare il ruolo che il tema del *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* ha avuto nella tradizione biografica di Diogene (cfr. soprattutto la nota 42) e questo tema assurge in qualche modo a simbolo di Diogene nelle pagine di Dione Crisostomo e di Giuliano. Ciò non sarebbe stato, se effettivamente l'esule Diogene, arrivato ad Atene, non avesse fatto della pole-

«filosofia» cinica, come aveva già visto E. Norden, *Beiträge* (1882) p. 392, e anche l'indiscreto moralismo e il comportamento teatrale, avido di originalità, rissoso, che rese il cinismo via via più ridicolo, prendono il via solo a partire da Diogene. Più netto ancora K. von Fritz, «Stud. Ital. di Filol. Class.», v (1927) pp. 133-49, la cui tesi è richiamata nel testo.

mica contro il νόμος e contro la δόξα (non solo nel senso di «onore» e di «gloria», ma anche in quello di «opinione corrente» e di «pregiudizio comune») il centro e il motivo unificante della sua propaganda e del suo «ringhiare».

Se si coglie questo punto, allora diventano comprensibili non solo l'esaltazione della φύσις e tutti gli altri temi della «filosofia» di Diogene, ma anche le oscillazioni che le fonti ci presentano e che ritroveremo anche nelle note seguenti a proposito della ἡδονή, della politica e della religione.

La polemica contro la δόξα (nelle varie accezioni di questo termine) è ampiamente documentata: cfr. per es. — sempre nella sezione dossografica — Diog. Laert. VI 72 [= v B 353], dove εὐγένεια e δόξα sono definite προκοσμήματα κακίας (e sull'accostamento di εὐγένεια e δόξα, già presente in Antistene, cfr. la precedente nota 39 e le fonti e la bibliografia ivi citate) e ancora i passi di Epitteto in v B 265, di Dione Crisostomo (*orat.* IV (4) 116 sgg. [= v B 582] e *orat.* VIII (7) 16 [= v B 584], di Giuliano in v B 8, 95 e 408 e lo scambio di battute tra Diogene e Platone in v B 55 e v B 57 oltre che in numerosi passi delle epistole pseudodiogeniane (cfr. *epist.* 5 [= v B 535]; 7,1 [= v B 537]; 10,2 [= v B 540]; 28,1 [= v B 558]; 34,1 [= v B 564]; 36,3 [= v B 566]; 37,3 [= v B 567]; 39,1 [= v B 569]; 40,1 [= v B 570]; 42 [= v B 572] e cfr. anche Ps. Crat. *epist.* 8 [= v H 95] e 16 [= v H 103]). E proprio ciò che per tutti è vergogna, cioè l'esilio, rende invece Diogene ἐνδοξότατος (Muson. 9 p. 47,9-10 [= v B 13]). Non è necessario insistere<sup>7</sup>. Giova piuttosto sottolineare, anche perché tutto ciò non è stato adeguatamente messo in luce dalla critica moderna, che non c'è χρεία di Diogene che non possa essere ricondotta a questo motivo e che anzi solo ricondotta a questo motivo può essere esattamente interpretata. A questo motivo è del resto strettamente connesso quello del τῦφος (cfr. per es. v B 55, v B 289 e Ps. Diog. *epist.* 21 [= v B 551], 27,1 [= v B 557], 28,1 [= v B 558] e 31,1 [= v B 561]), il che indusse E. Weber a scrivere che «verba δόξα et τῦφος Cynicorum quasi tesserae sunt»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cfr. tutti i luoghi della letteratura cinica e la bibliografia moderna citati da G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 87-91, il quale in un altro studio, «Archiv f. Religionswiss.», XVII (1912) pp. 396-7, ha analizzato il tema della φιλοδοξία in Diogene come espressione di una fase mitigata del cinismo, analoga a quella che vedremo nella nota successiva a proposito della ἡδονή. Cfr. anche F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 17-8.

<sup>8</sup> Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) p. 241 n. 1 e F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 195 e p. 212. Su questo tema, sul suo sviluppo nel cinismo posteriore (a partire da Cratete) e sul «complesso intreccio di relazioni» con altre correnti filosofi-

Il motivo della polemica contro la δόξα fa tutt'uno, come si è detto, con quello della polemica contro il νόμος e dell'esaltazione della φύσις. Si tratta di una polemica e di un'esaltazione di cui ci siamo occupati per più di un aspetto, a proposito del παραχαράττειν τὸ νόμισμα (cfr. la precedente nota 42) e a proposito della vita cinica (cfr. la precedente nota 48) e di cui, per altro aspetto, dovremo tornare ad occuparci, a proposito delle idee politiche di Diogene (cfr. la successiva nota 52). Certo è che ci troviamo qui di fronte ad un tema centrale della filosofia di Diogene, largamente documentato nelle fonti antiche e sul quale, dopo l'energico richiamo fatto da E. Weber<sup>9</sup> contro una certa sottovalutazione presente nella trattazione di Zeller, tutta la storiografia moderna ha giustamente insistito<sup>10</sup>, anche se occorre fare attenzione a non forzare il senso delle espressioni diogeniane e a non dare al termine φύσις significati che solo con lo stoicismo, in particolare con Crisippo, esso avrebbe assunto e che solo il cinismo posteriore avrebbe ripreso<sup>11</sup>.

Si veda ciò che è detto in Iulian. *orat.* IX [= VI] 13 p. 193 D: τῆς κυνικῆς δὲ φιλοσοφίας σκοπὸς μὲν ἐστὶ καὶ τέλος, ὥσπερ δὴ καὶ πάσης φιλοσοφίας, τὸ εὐδαιμονεῖν. τὸ δὲ εὐδαιμονεῖν ἐν τῷ ζῆν κατὰ φύσιν, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας· ἐπεὶ καὶ τοῖς φυτοῖς εὐ πράττειν συμβαίνει καὶ μέντοι καὶ ζῶοις πᾶσιν, ὅταν τοῦ κατὰ φύσιν ἕκαστον ἀνεμποδίστως τυγχάνῃ τέλους· ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς θεοῖς τοῦτό ἐστὶν εὐδαιμονίας ὄρος τὸ ἔχειν αὐτοὺς ὥσπερ πεφύκασι καὶ ἑαυτῶν εἶναι. E sempre Giuliano (*orat.* IX [= VI] 8 p. 187 B [= V B 8]), a proposito del cinismo, scrive che αὕτη γὰρ ἡ φιλοσοφία κοινὴ πως ἔοικεν εἶναι καὶ φυσικωτάτη καὶ δεῖσθαι οὐθ' ἡστινοσοῦν πραγματείας. Cfr. anche Ps. Diog. *epist.* 42 [= V B 572]: ὁ γὰρ κυνισμὸς, ὡς οἶσθα, φύσεώς ἐστὶν ἀναζήτησις.

Il ritorno alla φύσις, ad una vita naturale, esprime dunque il motivo ricorrente di opposizione alle δόξαι, all'accumularsi di convenzioni e di pregiudizi che lo sviluppo della civilizzazione ha introdotto nella vita umana, distorcendola e degradandola. In questo senso andranno interpretate le opinioni di Diogene sull'antropofagia e sull'incesto, che abbiamo visto espresse nelle tragedie (cfr. la precedente

che mi limito a rinviare all'esauriente trattazione di F. Declava Caizzi, «Sandalion», III (1980) pp. 53-66, e alla bibliografia ivi citata.

<sup>9</sup> Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) pp. 98-103.

<sup>10</sup> Cfr. per tutti P. Natorp. *s.v.* *Diogenes* (n. 44) in *RE* V 1 (1903) coll. 770-1; Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II pp. 569-74; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 23-32 e 48-54; D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) pp. 31-2; F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 1-2, 68-9, 108-10; J.M. Meiland, «Revue de Théologie et de Philosophie», CXV (1983) pp. 236-43.

<sup>11</sup> Su questo punto cfr. A. Dyroff, *Die Ethik d. alt. Stoa* (1897) pp. 28-9, 109, 113, e soprattutto A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio* (1980) pp. 142-70.

nota 45) e il ricorrente motivo dell'esaltazione degli animali, la cui vita e le cui abitudini diventano modelli di comportamento<sup>12</sup>. Un motivo che ha sviluppi particolarmente coloriti in Dione Crisostomo: cfr. in generale: *orat.* VI (6) 13, 22-27 e 32-33 [= v B 583]; *orat.* X (9) 15-19 [= v B 586]; per il paragone con i cani: *orat.* VIII (7) 11 e 17 [= v B 584]; *orat.* IX (8) 3 e 7 [= v B 585]; *orat.* X (9) 4-5 [= v B 586]; per il paragone con lepri e cervi: *orat.* VI (6) 33 [= v B 583] e *orat.* IX (8) 16 [= v B 585]; per il paragone con gru e cicogne: *orat.* VI (6) 32 [= v B 583]; per il paragone con le capre: *orat.* VIII (7) 15 [= v B 584]; per il paragone con i maiali: *orat.* VIII (7) 20 e 24-25 [= v B 584]; per il paragone con allodole e formiche: *orat.* IX (8) 18-19 [= v B 585]; per il paragone con i millepiedi: *orat.* X (9) 10 [= v B 586]; cfr. ancora Ps. Diog. *epist.* 36,5 [= v B 566]; 40,2 [= v B 570] e 47 [= v B 577]). E del tutto coerenti con queste impostazioni sono i giudizi sull'età dell'oro e sui costumi dei Barbari che la letteratura cinica ripete di frequente<sup>13</sup>. Di qui quella contrapposizione Diogene-Dedalo che è espressa da Seneca (*ad Lucil. epist.* XIV 2 [= XC] 14 [= v B 159])<sup>14</sup>.

Connessi con questi sono altri due motivi, talmente tipici e noti, che è superfluo richiamare ancora una volta tutte le fonti antiche che li documentano: ci riferiamo alla idealizzazione delle figure di Eracle e di Odisseo e all'esaltazione del *πόνος* e dell'*ἀσκησις*<sup>15</sup>. In particolare sui concetti di *πόνος* e *ἀσκησις* si è sviluppata la recente ricerca di M.-O. Goulet-Cazé<sup>16</sup>: *πόνος* indica sia le prove che l'uomo deve af-

<sup>12</sup> Su ciò cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) pp. 98-103 e 106-12; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 23-32 e 48-54 e soprattutto U. Dierauer, *Tier u. Mensch* (1977), *passim*.

<sup>13</sup> Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) pp. 117-33; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 47-8; M. Pohlenz, *Der hellen. Mensch* (1947) trad. ital. pp. 633-5 e *Die griech. Freiheit* (1955) trad. ital. pp. 101-5; A. Lovejoy, *Primitivism* (1953) pp. 117-52 e L. Edelstein, *The Idea of Progress* (1957) pp. 58-62.

<sup>14</sup> Questa epistola è accuratamente illustrata da G. Scarpat, *Seneca. Lettere a Lucilio* (1975), nell'introduzione. E cfr. anche E. Nickel, «Rhein. Mus.», C (1957) p. 351.

<sup>15</sup> Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>5</sup> pp. 320-1; E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) pp. 105-6; E. Norden, *Beiträge* (1893) p. 394; D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) pp. 33-4 e 56-7 n. 8; F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 7-11 e 29-30; R. Höistadt, *Cynic Hero* (1948) pp. 34-47, 94-102 (dove sottolinea il contrasto tra Ps. Diog. *epist.* 7 [= v B 537] e 34 [= v B 564], da un lato, e Ps. Crat. *epist.* 19 [= v H 106], dall'altro); A.C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus* (1963) pp. 42-7. Cfr. inoltre le precedenti note 33 e 45.

<sup>16</sup> Cfr. M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique* (1986), specialm. pp. 45-76, che ha particolarmente insistito sulla differenza fondamentale tra il significato originario di *ἀσκησις* e quello assunto nella tradizione cristiana. A p. 11 n. 2 l'autrice richiama i

frontare durante la sua esistenza, sia le sofferenze che ne derivano, sia gli sforzi necessari per venirne a capo. Come tale, πόνος è un concetto-chiave del pensiero di Antistene e soprattutto di quello di Diogene: il cinico, secondo Diogene, eviterà innanzi tutto quei πόνοι che derivano dalla δόξα e dal νόμος e sosterrà invece quelli che lo rendono capace di una vita κατὰ φύσιν. Ma non solo, perché egli affronterà anche quelli che lo renderanno più forte della stessa φύσις e quindi in grado di resistere alla τύχη e al destino. Di qui il valore dell'ἄσκησις, che tuttavia Diogene interpreta, andando molto oltre Antistene, in senso rigorosamente antintellettualistico, racchiudendola interamente in quel concetto di ἰσχός, di cui aveva parlato Antistene.

Qualche precisazione resta però da fare sul brano dossografico che Diogene Laerzio ha incluso nel suo βίος di Diogene Cinico (Diog. Laert. vi 70-3 [= v B 291 e 353]): come si è già detto nella nota sugli scritti di Diogene (cfr. la precedente nota 48), K. von Fritz<sup>17</sup> ha sostenuto che questa sezione dossografica deriva da una compilazione stoica (il Περὶ ἀρετῆς, che non è quindi di Diogene, ma di un autore stoico e attribuito a Diogene, come proverebbe il fatto che tale scritto è presente solo nel catalogo di Sozione, chiaramente influenzato dagli Stoici) e ha confortato questa ipotesi con l'osservazione che accanto ad una terminologia che ci è nota anche da Antistene e da altri autori cinici (ἄσκησις, ἡδονή, πόνος, μελέτη) compare anche una terminologia specificamente stoica (φαντασῖαι, ἀτελής, τὰ προσήκοντα κατορθοῦσθαι, τὰ κατὰ φύσιν αἰρεῖσθαι). Questa ipotesi è stata criticata sia da R. Dudley sia da R. Höistad<sup>18</sup>: entrambi hanno contestato la validità della distinzione nella terminologia, mostrando (soprattutto a

precedenti studi di W. Capelle, «Neue Jahrb. f. klass. Altertum», xiii (1910) pp. 681-708; di Th. Hopfner, s.v. Askese, in RE Supplbd. vii (1940) coll. 50-64; di H. Dressler, *The Usage of ἀσκέω*, ecc. (1947); di B.L. Hijmans jr., Ἄσκησις (1959); di J. Leipoldt, *Griech. Philos. u. frühchristliche Askese* (1961); di F. Hieronymus, *Μελέτη*, ecc., (1970) e di P. Hadot, *Exercices spirituels* (1981).

<sup>17</sup> Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 58-60. Tesi analoga è sostenuta da P. Rabbow, *Paidagogia* (1960) p. 270 il quale nega la paternità diogeniana del passo (per l'eccessivo peso dato all'ἄσκησις) e lo giudica più che una «falsificazione stoica» un documento del cinismo tardo.

<sup>18</sup> Cfr. D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) pp. 216-20 e R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 37-47. Höistad ha sostenuto che il ταύτην che segue a τὴν δὲ σωματικὴν non può riferirsi alla ἄσκησις corporea e deve dunque essere riferito a quella psichica; più plausibile è però il suggerimento di A.-H. Chroust, *Socrates* (1957) n. 857 a p. 283, secondo cui ταύτην è da intendersi riferito all'insieme della διττῆ ἄσκησις. C.A. Bayonas, «Rendic. Istit. Lombardo», c (1966) p. 383, infine, ha sostenuto che l'espressione ὁρᾶν τε γὰρ εὖ τε ... περιπεποιημένους sottolinea il carattere razionale delle attività artigiane, nel quadro dell'analogia socratica tra morale, politica e τέχνη. Ma non è interpretazione convincente.

proposito di φαντασ(αι) che anche il secondo gruppo di termini non è specificamente stoico. Inoltre, mentre Dudley ha richiamato la testimonianza di Strabone su Onesicrito (cfr. v c 3) per mostrare che le idee contenute nella sezione dossografica erano già correnti nel IV secolo a.C., Höistad è andato oltre e ha cercato di rivendicare a Diogene l'origine della sezione dossografica, sforzandosi di trovare una serie di punti in comune tra la prima parte di tale sezione (vi 70-1 [= v B 291]) e il dialogo tra Socrate e Aristippo in Senofonte (*mem.* π 1 [= iv A 163]). E poiché non solo il secondo testo termina con la favola di Eracle al bivio di Prodicò, ma anche il primo termina con un'esaltazione di Eracle, Höistad individua nell'*Eracle* di Diogene la fonte della sezione dossografica. Ma ciò è insostenibile, sia per ciò che abbiamo avuto modo di dire sulle tragedie di Diogene (cfr. la precedente nota 45) sia perché il confronto con il capitolo senofonteo non prova nulla di più di ciò che già si sapeva, e cioè che si tratta di temi variamente discussi in quel periodo. D'altra parte i confronti terminologici sono probanti solo se fatti su testi autentici. E ciò vale anche per l'ipotesi di K. von Fritz. Resta dunque la caratteristica dossografica del passo, nei termini in cui l'ha chiarita M. Giusta<sup>19</sup>, che secondo i propri moduli e schemi esprime un giro di idee, che può anche risalire a Diogene e al cui centro sono la tesi che l'ἄσκησις è sia fisica che psichica (anche se poi a quest'ultima è riconosciuta una certa superiorità) e le tesi «politiche» (sulle quali cfr. la successiva nota 52). Anche per questo nella nostra raccolta abbiamo suddiviso l'esposizione dossografica in due diversi contesti.

Sulla prima parte di questa esposizione dossografica (cfr. v B 291) è tornata più di recente M.-O. Goulet-Cazé<sup>20</sup>, la quale ha cercato di mostrare che la seconda sezione di questa prima parte (da παρετίθετο δὲ τεκμήρια κτλ. alla fine) contiene dottrine che ben si accordano con quanto sosteneva Diogene: l'ἄσκησις permette di rimanere facilmente nella virtù; la sola ἄσκησις meritoria è di ordine morale; bisogna scegliere non i πόνοι ἄχρηστοι ma i πόνοι κατὰ φύσιν; bisogna esercitarsi a disprezzare i piaceri in vista di un piacere superiore; il richiamo a Eracle. Questa seconda sezione è dunque da attribuire a Diogene Cinico e si può pensare che derivi da una sua opera (per es. il Περὶ ἀρετῆς ο, più verosimilmente, la Τέχνη ἠθικῆ). La prima sezione invece non può risalire a Diogene, perché da un lato non abbiamo nessun appiglio per attribuirgli una dottrina della doppia ἄσκησις

<sup>19</sup> Cfr. M. Giusta, *Dossografi di etica*, I (1964) pp. 138-40.

<sup>20</sup> M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique* (1986) pp. 195-227; su questo studio sono da vedere le osservazioni di A. Brancacci, «Elenchos», VIII (1987) pp. 439-47.

con fini morali e, d'altro lato, tale dottrina appare più affine a quelle degli Stoici e in particolare di Musonio.

Comunque sia di ciò, resta il fatto che πόνος e ἄσκησις costituiscono i connotati dell'ἀρετή, e l'ἀρετή è l'unico bene. All'unità della virtù si contrappone la molteplicità dei vizi contro cui il cinico combatte<sup>21</sup>. Ciò che non è né virtù né vizio è ἀδιάφορον ed è esposto ai colpi della τύχη (cfr. le fonti raccolte in v B 350-2; cfr. ancora v B 148<sup>22</sup>, v B 441 e ciò che diremo poco più avanti). Che Diogene abbia sostenuto idee di questo genere non è dubbio<sup>23</sup>. Dubbio è che le abbia sostenute nella forma in cui le troviamo espresse nei testi dossografici o con i toni che ritroviamo nella posteriore letteratura cinica: esse dovevano emergere piuttosto nel quadro del motivo centrale della polemica contro la δόξα e contro il νόμος. Una traccia del modo peculiare di argomentare, proprio di Diogene, possiamo ricavarlo, oltre che dall'apoftegmatica, anche da formulazioni caratteristiche, come quella che leggiamo in Diog. Laert. vi 29 [= v B 297]: ἐπήνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμεῖν καὶ τοὺς μέλλοντας καταπλεῖν καὶ μὴ καταπλεῖν, καὶ τοὺς μέλλοντας πολιτεύεσθαι καὶ μὴ πολιτεύεσθαι, καὶ τοὺς παιδοτροφεῖν καὶ μὴ παιδοτροφεῖν, καὶ τοὺς παρασκευαζομένους συμβιοῦν τοῖς δυνάσταις καὶ μὴ προσιόντας. A proposito di questo passo K. von Fritz<sup>24</sup> ha osservato che la conclusione non rispetta l'andamento del ragionamento precedente, perché altrimenti si dovrebbe leggere προσιέναι invece di προσιόντας ma l'espressione παρασκευαζομένους μὴ προσιέναι non ha senso; né si può pensare ad una interpolazione. L'ultima frase richiede che il senso di quelle precedenti sia non già «lodava sia quelli che volevano sposarsi sia quelli che non volevano» bensì «lodava quelli che volevano sposarsi e poi non si sposavano». Sia che perciò si accetti la congettura di Turnebus (ἐπήνει τοὺς μέλλοντας γαμεῖν καὶ μὴ γαμοῦντας, ecc.), sia che si congetturi una corruttela più grave, in ogni caso non si può pensare che questa fonte esprima<sup>25</sup> una istanza contraria ai molteplici aneddoti dai quali risulta che per Diogene non ci si deve sposare (cfr. Diog. Laert. vi 54 [= v B 200]) né partecipare alla vita politica (cfr. Athen. iv 159 c [= v B 200]). Piuttosto si deve pensare a una conferma<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», x (1887) p. 135 n. 1.

<sup>22</sup> Con le osservazioni di E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>o</sup> p. 304 n. 3.

<sup>23</sup> Cfr. la documentazione addotta da E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>o</sup> pp. 303-4 e 311-2.

<sup>24</sup> Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 14-5.

<sup>25</sup> Come sembra ritenere A. Giesecke, diss. Leipzig (1891) pp. 67-9.

<sup>26</sup> Cfr. ancora K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) p. 82 n. 2 e pp. 190-2 e A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa* (1953) pp. 177-9; per un

Comunque sia di ciò, il senso generale è chiaro e richiama l'atteggiamento fondamentale di Diogene per cui l'ἀρετή, come esercizio di liberazione dalle δόξαι e dai contraccolpi della τύχη e come ritorno ad una vita secondo natura, è ciò che garantisce l'ἐλευθερία e l'αὐτάρχεια del saggio e quindi anche la sua superiorità rispetto alla massa degli stolti, e, insomma, il suo *imperium*<sup>27</sup>: Epitteto, Dione Crisostomo e Giuliano sono le fonti che, non a caso, sviluppano di più questi temi<sup>28</sup>; ad esse per la distinzione tra il «saggio» e gli «stolti» possono essere aggiunte anche le altre raccolte in v B 290-331 e le pseudodiodogeneane epistole 20 [= v B 550] e 34 [= v B 564], senza contare altre epistole influenzate dal cinismo<sup>29</sup>; anche se schiavo Diogene è più libero di tutti (cfr. v B 73) e sulla schiavitù cfr. v B 440-5<sup>30</sup>.

parallelo formale di questo passo con Paolo, 1 Cor. 7, cfr. R. Penna, «Biblica», LVIII (1977) pp. 237-45.

<sup>27</sup> Sul tema dell'αὐτάρχεια cfr. R. Vischer, *Das einfache Leben* (1965) pp. 75-83 e, da ultimo, H. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes* (1979) pp. 149-69, per il quale l'αὐτάρχεια cinica è non solo il surrogato alla crisi della polis ma anche lo strumento di quell'«autoconservazione», che il cinismo intende non già come «autoconservazione dell'anima» (al modo di Platone) ma come «autoconservazione» nei limiti della φύσις (Niehues-Proebsting la chiama *animalische Selbstbehauptung*). Quando perciò Zeller definisce questa αὐτάρχεια una «rinuncia al mondo», egli può aver ragione solo per il cinismo a tinte religiose dell'età imperiale, ma non per Diogene, per il quale l'αὐτάρχεια non è né una *mortificatio* né una fuga dal mondo, ma piuttosto la condizione per alloggiare nel mondo. Secondo Aristotele due sono le vite autarchiche: quella degli animali e quella degli dei ed è alla prima che Diogene si ispira. Quindi Diogene non è un Rousseau dei suoi tempi (Gomperz) e neppure un precursore di Giovanni Battista (Horkheimer-Adorno), giacché fondamentale nella figura di Diogene è anche un altro aspetto, finora troppo trascurato, e cioè quello dello scherzo arguto, del ridere, che rende la sua figura così affine alla commedia. E rispetto alla difensiva αὐτάρχεια, lo scherzo arguto e il riso sono strumenti aggressivi di autoconservazione. Sul tema del *sapientis imperium*, poi, cfr. tutto il materiale raccolto e discusso da E. Weber, «Leipz. Stud.», x (1887) pp. 91-8. Sul tema dell'ἐλευθερία ha particolarmente insistito J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (1969) pp. 58-62, che, su questa base, vuol difendere Diogene dall'accusa di immoralità.

<sup>28</sup> Di particolare valore è il capitolo 22 del terzo libro delle *Diatribae* di Epitteto, non solo per le testimonianze su Diogene (cfr. l'*Index fontium*) ma più in generale per la concezione del cinismo. Di questo testo vedi l'edizione con traduzione e commento di M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus* (1978) e la recensione di M.-O. Goulet-Cazé, «Revue des Etudes Grecques», XCII (1979) pp. 570-2.

<sup>29</sup> Di particolare rilievo tra queste è l'epistola 7 di Eraclito, il cui testo edito da Hercher deve essere completato con le colonne XIII-XV di Papyr. Gen. inv. 271: cfr. V. Martin, «Mus. Helv.», XVI (1959) pp. 77-115 e H.W. Attridge, *First-century cynicism in the epistles of Heraclitus* (1976) pp. 67-79.

<sup>30</sup> Su tutto ciò la critica moderna ha unanimemente insistito, ma in particolare cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>a</sup> pp. 314-6 e 323-4; K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) pp. 664-70, sulla cui tesi, che fa derivare tutto dalla lode del μηδενὸς δεῖσθαι in Xenoph. *mem.* I 6,1-10, vedi però le sensate osservazioni di H.

Di qui, infine, il rilievo del tema della *φιλία* e della *φιλανθρωπία*. su cui cfr. le fonti in v B 451-7, in v B 419-22, in v B 426 e in v B 428<sup>31</sup>.

Con il tema dell'autosufficienza e dell'indipendenza è connesso anche ciò che in Diog. Laert. vi 63 [= v B 360] Diogene dice essere il vantaggio che gli è venuto dalla filosofia: *ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, "εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρασκευάσθαι"*. La formula introduttiva è topica: cfr. per Aristippo, Diog. Laert. ii 68 [= iv A 104]; per Aristotele, Diog. Laert. v 20; per Antistene, Diog. Laert. vi 6 [= v A 100] e per Cratete, Diog. Laert. vi 86 [= v H 83]. Quanto al contenuto della risposta è rilevante il riferimento alla *τύχη*, la cui personificazione è comune nell'età ellenistica, così come diffuso è il suo culto<sup>32</sup>. E del resto non è questo il solo riferimento alla *τύχη* che troviamo nelle fonti di Diogene: cfr. Stob. ii 8,21 [= v B 148], dove con un riecheggiamento omerico (cfr. *Il. Θ* 299) è la *τύχη* stessa che riconosce la sua impotenza nei confronti del *κύων* (e per un motivo analogo cfr. Favorin. *de fort.* 18 ap. Dio Chrysost. *orat.* LXIV (47) 17-8 [= v B 352] e Senec. *de tranq. an.* 8, 3-7 [= v B 441]) e sempre sulla *τύχη* sono da vedere Diog. Laert. vi 38 [= v B 7]: *ἔφασκε δ'ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος*; Stob. iv 44,71 [= v B 351] e Diog. Laert. vi 42 [= v B 350], se pure qui la lezione dei codici *τύχης* non è da correggere in *εὐχῆς* (cfr. apparato critico e più avanti in questa stessa nota, sull'atteggiamento dei Cinici verso la preghiera).

Giustamente già O. Hense<sup>33</sup> aveva definito il detto di Diogene sul vantaggio della filosofia «cognatum canonis Bionis», cioè a quel passo di Telete (p. 52,3) che riferisce un pensiero di Bione (cfr. F 16 A Kindstrand): *δεῖ οὖν τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα πᾶν ὃ τι ἂν αὐτῇ [scil. ἡ τύχῃ] περιθῆ καλῶς ἀγωνίζεσθαι*, che ci riporta a quel paragone con l'attore

Gomperz, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», xix (1906) p. 240. Cfr. ancora G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 56-7 e 128-36 (per la distinzione tra beni esteriori e beni interiori); F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 14-7, 20-4 e 96-8; R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 44-7, 184-9 e *passim*; A.N.M. Rich, «Mnemosyne», quarta serie ix (1956) pp. 23-9; J. Ferguson, *Moral Values* (1958) pp. 145-54; A.C. van Geytenbeek, *Musonius Rufus* (1963) pp. 22-56 e J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 58-67.

<sup>31</sup> Cfr. le osservazioni di G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 32-45, 170-6 e 199-200 (per l'esegesi di Diog. Laert. vi 29 [= v B 277]) e l'ulteriore bibliografia citata da J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 247.

<sup>32</sup> Cfr. G. Herzog-Hauser, *s.v. Tyche*, in *RE* vii A 2 (1943) coll. 1643-89; M.P. Nilsson, *Gesch. d. griech. Religion* (1961<sup>2</sup>) ii p. 190-9; C. Schneider, *Kulturgesch. d. Hellenismus*, (1969) pp. 830-6 e K.J. Dover, *Greek Popular Morality* (1974) pp. 138-45.

<sup>33</sup> Cfr. O. Hense, *Telet. reliq.* (1909<sup>2</sup>) p. LIII n. 1.

che abbiamo considerato a proposito dell'*Archelao* di Antistene (cfr. la precedente nota 36) e che bene fa da sfondo a questo giro di pensiero<sup>34</sup>.

Nel contesto dell'opposizione φύσις-νόμος e φύσις-δόξα è da vedere l'atteggiamento polemico di Diogene nei confronti della cultura e dei suoi esponenti, soprattutto di quelli che godevano di maggiore considerazione presso l'opinione pubblica. Non si tratta del consueto «rifiuto della fisica e della logica», come tende a interpretare E. Zeller<sup>35</sup> sia pure con qualche giustificazione già nella tradizione antica: cfr. per es. Diog. Laert. VI 103 [= v B 368], anche se ciò che vi è riferito con l'autorità di Diocle non può essere considerato genuino e peculiare di Diogene, come mostra il confronto con ciò che è detto di Aristippo in IV A 166. Né in questo senso vanno interpretate le «confutazioni» delle argomentazioni zenoniane contro il moto o di alcuni classici sofismi (cfr. Diog. Laert. VI 38-39 [= v B 479] e gli analoghi testi di Gellio [= v B 480] e di Simplicio [= v B 481]. Egualmente poco plausibile è l'altra ipotesi di Zeller<sup>36</sup>, e cioè che un altro passo di Simplicio (cfr. v B 185) contenga una polemica contro la geometria e contro l'assioma della retta come linea più breve tra due punti, espressa con la frase che anche gli asini trovano la via diretta alla greppia e alla fontana. Si tratta piuttosto di una polemica contro una vana opinione della scienza, che allontana da ciò che la natura suggerisce, che fa perdere di vista ciò che è veramente essenziale (cfr. anche ciò che è detto in Stob. II 31,61 [= v B 315], oltre le varie considerazioni di Diogene sulla φιλοσοφία raccolte in v B 369-76 (in apparato le indicazioni per i luoghi paralleli) e sono state ripetutamente richiamate dalla critica moderna<sup>37</sup>. A queste fonti si debbono aggiungere Ps. Diog. *epist.* 38,1 [= v B 568] per la polemica contro astronomi e indovini; Dio Chrysost. *orat.* IV (4) 33-7, 78, 132 [= v B 582]; *orat.* VI (6) 21 [= v B 583]; *orat.* VIII (7) 9 [= v B 584] e *orat.* X (9) 32 [= v B 586] per la polemica contro i sofisti; *orat.* VIII (7) 9 [= v B 583] per la polemica contro poeti e retori; *orat.* X (9) 2,17,21 per la polemica contro gli indovini; e ancora Lucian. *mort. dial.* 1,2 [= v B 587] e 11,1 [= v B 588] per la polemica contro sofisti e indovini.

<sup>34</sup> Cfr. J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 205-12.

<sup>35</sup> Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>o</sup> pp. 289-92.

<sup>36</sup> Cfr. E. Zeller, *op. cit.*, II 1<sup>o</sup> p. 289 n. 2.

<sup>37</sup> Oltre Zeller, cfr. R. Helm, *Lucian u. Menipp* (1906) pp. 90-4; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 195-7; D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) n. 3 a pp. 91-2; R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 116-26; T.S. Brown, *Onesicritus* (1949) p. 35; A.J. Neubecker, *Die Bewertung der Musik* (1956) p. 81; H.C. Baldry, *The Unity of Mankind* (1965) p. 105 (per la polemica contro indovini, interpreti di sogni e oratori) e J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 190-4, 196 e 198-9.

In Diog. Laert. vi 39 [= v B 371] Diogene, ad un tale che discorreva di fenomeni celesti replicava: «da quanti giorni sei venuto giù dal cielo?». A proposito di questa risposta, Th. Kock<sup>38</sup> ha formulato l'ipotesi che essa fosse tratta da una commedia<sup>39</sup>; ma il motivo è socratico (Xenoph. *mem.* I 1,11; Plat. *Theaet.* 173 c sgg. e Gnom. Vat. 743 n. 489) e torna anche in Bione e in Menippo, ripreso da Varrone e da Luciano.

Né questo è l'unico motivo di consonanza tra Diogene e Bione in merito alla valutazione delle singole scienze e delle discipline particolari: cfr. Diog. Laert. vi 27 [= v B 374] con Stob. III 4,52 [= F 5 A Kindstrand]: Βίων ἔλεγε τοὺς γραμματικούς ζητοῦντας περὶ τῆς Ὀδυσσεύως πλάνης μὴ ἐξετάζειν τὴν ἰδίαν μηδὲ καθορᾶν ὅτι καὶ ἐν αὐτῷ τούτῳ πλανῶνται πονοῦντες περὶ τὰ μηδὲν χρήσιμα. E non stupirà di trovare questo τόπος ripreso da Seneca in quell'epistola in cui ampiamente discute degli «studi liberali» e della loro utilità per l'acquisto della virtù: cfr. *ad Lucil. epist.* XIII [= LXXXVIII] e specialmente i paragrafi 7: *quaeris, Ulixes ubi erraverit, potius quam efficias, ne nos semper erremus?* e 31-2: *quia nec sine cibo ad virtutem pervenitur, cibus tamen ad virtutem non pertinet [...]* *potest quidem etiam illud dici, sine liberalibus studiis veniri ad sapientiam posse: quamvis enim virtus discenda sit, tamen non per haec discitur*<sup>40</sup>.

Altro motivo caratteristico, anche se non nuovo, è la polemica contro i libri e la cultura scritta: cfr. lo scambio di battute con un tale Egesia in Diog. Laert. vi 48 [= v B 118] e ciò che è detto in Dio Chrysost. *orat.* VIII (7) 9 [= v B 584]<sup>41</sup>. Ed anche questo è motivo antisthenico: cfr. Diog. Laert. vi 5 [= v A 168]. Il fatto poi che Diogene, analogamente ad Antistene e a Cratete, fosse tutt'altro che alieno dal mettere per iscritto le sue idee mostra chiaramente il carattere di «provocazione» di tale polemica, confermato anche dalle frequenti

<sup>38</sup> Cfr. Th. Kock, «Rhein. Mus.», XLIII (1888) pp. 53-4.

<sup>39</sup> Cfr. Schol. in Eurip. *Hec.* 32: πρὸς δὲ τὸ ποσταῖον ἀπαντᾷ τὸ τρίταιον ἢ τεταρταῖον οἷον πρὸς τὸ 'ποσταῖος ἀπ' οὐρανοῦ πάρει;' ἀπαντήσῃ τὸ 'τρίταιος τυχὸν ἢ τεταρταῖος'. Nella commedia che ha originato la χρεῖα la scena doveva svolgersi in cielo o essere qualcosa di analogo alle *Nuvole* di Aristofane. Questa derivazione da una commedia è stata contestata da I. Bruns, «Rhein. Mus.» XLIII (1888) p. 190, ma ribadita, con ragione, da E. Norden, «Jahrb. f. class. Philol.», Supplbd. XVIII (1892) pp. 270-2, che ha raccolto tutti i luoghi paralleli (non solo quelli relativi a Diogene: cfr. per es. Cicer. *de nat. deor.* I 8,18 e altri), da O. Hense, nelle pp. 189-90 di *Festschr. f. Th. Gomperz* (1902) e da R. Helm, *Lucian u. Menipp* (1906) p. 88 e 103.

<sup>40</sup> Cfr. su ciò F. Duemmler, *Antisthenica* (1882) pp. 69-70 [= *Kl. Schr.*, I (1901) pp. 72-3]; D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) pp. 91-2; J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 190-2, e quando già osservato nella precedente nota 47.

<sup>41</sup> Su ciò cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) p. 201 n. 2.

espressioni di alto elogio per il valore della cultura e della παιδεία (cfr. le fonti raccolte in v B 377-93) e dalla tradizione di Diogene παιδαγωγός che abbiamo già considerato nella precedente nota 42.

Un aspetto rilevante dell'atteggiamento di Diogene nei confronti della cultura è messo in luce anche dalle sue opinioni su retori e oratori (cfr. le fonti raccolte in v B 501-7).

Per concludere c'è ancora un punto da esaminare. Senza voler qui riprendere il tema dei rapporti tra cinismo e stoicismo<sup>42</sup>, nelle fonti antiche che mettono in relazione il cinismo con lo stoicismo ricorre di frequente la formula con la quale gli Stoici sembrano aver indicato il cinismo: σύντομος ὁδός ἐπ' ἀρετήν: cfr. Diog. Laert. vi 104 [= v A 135] e vii 121 [= v A 136], dove — dopo aver detto che anche secondo Crisippo vale il precetto κυνιεῖν τὸν σοφόν<sup>43</sup> — si cita Apollodoro Stoico come autore, nella sua *Etica*, della formula εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετήν ὁδόν. Sul ruolo di Apollodoro come fonte della dossografia laertziana su Diogene Cinico ha portato apprezzabili contributi M.-O. Goulet-Cazé<sup>44</sup>, la quale ha altresì ben chiarito che σύντομος ὁδός allude al fatto che, al contrario di altre scuole, il cinismo riteneva superfluo lo studio e l'acquisizione di μαθήματα. Questa formula dovette diventare emblematica e, proprio per questo, suscitare le ironie e i sarcasmi, come è provato da Luciano [= v B 80] e da Galeno [= v A 136], che parla di una σύντομος ἐπ' ἀλαζονείαν ὁδός.

Questa formula sembra essere già stata adoperata dai Cinici: cfr. Plutarch. *amat.* 16 p. 759 D [= v A 136] (e cfr. anche Galen. *de cuiusl. anim. pecc. dign.* 3 [= v A 136] cui segue la confutazione di Galeno stesso che tuttavia ha di mira i Cinici del suo tempo: ὥσπερ οὖν οἱ

<sup>42</sup> Per una panoramica mi limito qui a rinviare alla trattazione di J.M. Rist, *Stoic Philosophy* (1969) pp. 54-80, ai cui riferimenti è da aggiungere almeno H. Maier, *Socrates* (1913) trad. ital. II pp. 327-44. Il problema, come è noto, è stato studiato particolarmente in relazione a Epitteto: cfr. F. Decleva Caizzi, *La tradizione antisteneo-cinica in Epitteto* (1977) con la bibliografia ivi citata; e vedi quanto detto nelle precedenti note 24 e 45.

<sup>43</sup> E sul confronto con Epicuro (ap. Diog. Laert. x 119) è da vedere M. Giusta, *Dossografi di etica*, II (1967) pp. 481-2.

<sup>44</sup> Cfr. M.-O. Goulet-Cazé, «Rhein. Mus.», CXXV (1982) pp. 238-9 e *L'ascèse cynique* (1986) pp. 22-8. L'*Etica* di Apollodoro era certamente una sezione dell'opera intitolata Αἱ εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγαί (cfr. Apollodoro, fr. 1 S.V.F., III, p. 259). Confrontando la formula di Apollodoro con ciò che si legge in Ario Didimo presso Stobeo (v A 140) la Goulet-Cazé, p. 22 n. 22, arriva alla conclusione — che mi pare persuasiva — che anche il testo di Ario Didimo abbia come fonte Apollodoro, il cui testo doveva dunque essere più o meno il seguente: κυνιεῖν τε τὸν σοφόν, ἴσον τῷ ἐπιμένειν τῷ κυνισμῷ, οὐ μὴν σοφόν ὄντα ἐνάρξασθαι τοῦ κυνισμοῦ· εἶναι γὰρ τὸν κυνισμόν σύντομον ἐπ' ἀρετήν ὁδόν.

Κυνικοί πάντες, οὓς γε δὴ τεθέαμαι κατὰ τὸν ἑμαυτοῦ βίον). Ed una variante di quella è la formula σύντομος ὁδὸς ἐπ'εὐδαιμονίαν, che troviamo in Ps. Diog. *epist.* 12 [= v B 542]; 13,21 [= v B 543]; *epist.* 30,1 [= v B 560]; *epist.* 37,4 [= v B 567]; 39,2 [= v B 569]; *epist.* 44 [= v B 574]. Cfr. anche Lucian. *vit. auct.* 11 [= v B 80] e Ps. Crat. *epist.* 21 [= v H 107]<sup>45</sup>.

La conclusione che sembra essere legittimata da tutto questo esame delle fonti è che anche in Diogene il tema centrale, attorno al quale si dispongono tutti gli altri, è quello dell'opposizione tra φύσις e νόμος, tra φύσις e δόξα. Ma mentre in Antistene questo tema rivelava tracce sicure dell'eredità socratica, in Diogene esso assume un senso del tutto diverso, perché νόμος e δόξα diventano di per sé disvalori, verso i quali deve essere esercitato non l'ἐλέγχειν ma il παραχαράττειν. Nel che è possibile anche che una particolare esperienza personale concorresse a orientare il modo in cui Diogene recepì un'opposizione largamente ricorrente nelle discussioni del suo tempo. Resta da vedere se e quali risvolti più propriamente «politici» e «ideologici» emergano nel suo pensiero, ma su ciò torneremo nella successiva nota 52.

<sup>45</sup> Su questa formula cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>a</sup> p. 280 n. 2; R. Hirzel, *Untersuchungen*, II (1888) p. 526 n.; E. Norden, «Jahrb. f. class. Philol.», Supplbd. XVIII (1892) pp. 313-4; K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) pp. 292-5; M. Pohlenz, *Die Stoa* (1959) trad. ital. I p. 314 n. 10; V. Emeljanow, «Mnemosyne», quarta serie, XVIII (1965) pp. 182-184, il quale ritiene, d'accordo con J. Alpers, *Hercules in bivio* (1912) p. 19, che la favola di Eracle di Prodicò in Xenoph. *mem.* II 1,21 sgg. è alla base di tutte le posteriori variazioni sul tema che si trovano in Cicerone, Dione Crisostomo e Filone e che si originano nelle scuole di retorica. E poiché anche Emeljanow è convinto che l'esposizione senofontea è influenzata da Antistene, è altresì convinto che qui vada ricercata l'origine della formula σύντομος ὁδὸς ἐπ'εὐδαιμονίαν: non è infatti impossibile considerarla come una caratteristica già del cinismo primitivo (cfr. F. Sayre, *Diogenes* (1938) p. 106), proprio per la menzione di una «via breve» in Xenoph. *mem.* II 1,29. Lo stacco tra questa e le fonti posteriori può essere dovuto al declino della popolarità della figura di Eracle, ascrivibile alla volgarizzazione del primitivo cinismo (cfr. R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 49-50). Tuttavia nel cinismo il senso della formula è diverso che in Senofonte: in questi c'è una ὁδὸς che con πόνος e ἐπιμέλεια conduce all'ἀρετή e alla vera felicità, e c'è un'altra ὁδὸς breve e facile che porta alla κακία; nei Cinici non si tratta più di una via verso l'ἀρετή e di una verso la κακία, ma di due vie all'εὐδαιμονία, di cui una più lunga e perciò più facile e una più breve e più diretta. Il punto genuinamente cinico è quello contenuto nelle *epistole* pseudodiogeniane. L'immagine è ripresa da Clem. Alex. *protr.* VIII 77,1 dove le Sacre Scritture sono definite σύντομοι σωτηρίας ὁδοί (cfr. anche *paedag.* I, III, 9,4).