

DIOGENE LE IDEE SULLA POLITICA E SULLA RELIGIONE

Le dottrine politiche attribuite a Diogene sono documentate da due fonti principali: la sezione dossografica del βίος laerziano (Diog. Laert. vi 72-3 [= v B 353]) e il Περὶ τῶν Στοικῶν di Filodemo [= v B 126]. Qui si comincerà con l'esaminare questo secondo testo (mentre del primo converrà richiamare le singole δόξαι ogni volta che lo sviluppo del ragionamento lo suggerirà)¹, sia perché il testo filodemeo garantisce l'autenticità della Πολιτεία di Diogene, come abbiamo visto nella precedente nota 45, sia perché le indicazioni in esso contenute non sembrano derivare da opere dossografiche ma direttamente dalla letteratura cinica².

Nella nostra raccolta dei testi è stata riprodotta l'edizione di R. Giannattasio Andria. Successivamente, del Περὶ τῶν Στοικῶν di Filodemo è stata curata da una nuova edizione a cura di T. Dorandi, che per alcuni aspetti segna un ulteriore progresso e della quale riproduco la parte che riguarda la testimonianza su Diogene³:

XIII λo]ν ἄξι| [...]ει[...]αι[— — —]θο]— — —^a]η τὴν ἀρχή[ν
καὶ Ἀντι|σ|θένους καὶ Διογένους συνέσ|τη, διὸ καὶ Σωκρατικοὶ
καλεῖσ|θαι θέ[λ]ουσιν·

¹ R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 138-46, ha individuato nel passo di Diogene Laerzio i seguenti punti: a) tutto appartiene ai sapienti; b) concezione della legge; c) valutazione della nobiltà e della reputazione; d) l'unica retta costituzione; e) comunanza delle donne e dei figli. È così delineata, secondo Höistad, una «comunità filosofica», di cui è facile vedere le analogie con quella platonica, soprattutto per i punti a, c, e; più complessa l'interpretazione dei punti b, d, sui quali, però, vedi più avanti. Da ciò che osserveremo risulterà evidente che Diogene non si è prefisso di delineare nessuna «comunità filosofica» e nessuna «città ideale».

² Cfr. W. Croenert, *K.u.M.* (1906) p. 63 e G. Donzelli, «Studi Ital. di Filol. Class.», XLII (1970) pp. 227-8.

³ Cfr. T. Dorandi, «Cronache Ercolanesi», XII (1982) pp. 91-133. Su questa edizione e su quella di R. Giannattasio Andria cfr. la precedente nota 45.

XIV-XV

5. πρὸς | δὲ τοὺς γενναίου `ς` καὶ τὴν Πο|λιτείαν ὡς ἀναμάρτητον
 προσ|δεχομένους τί ἂν τις λέγων ἀ⁵τοπώτερον συνάπτοι;
 πειρῶν|ται δ' οὖν οὐδὲ πρὸς ἄλλο τι φέρειν | οὔτοι τὰς ἀπολογίας ἢ
 πρὸς τὰ | περὶ τοῦ διαμηρίζειν το' `σ' ο' ὕ' των | περιειλλημένων
 κακῶν, καὶ|¹⁰ προγεγραφότες ὅτι περὶ τῆς Πο|λιτείας, ἀλλ' οὐχ ὅτι
 περὶ [τ]ινος| ἀπολογήσονται μέρους.

6. ἀλλὰ| γὰρ ἐπεὶ τινες τῶν καθ' ἡμᾶς| καὶ περὶ τῆς Διογένους, ὥς
 γέ φα|¹⁵σι, διαστάζουσιν Πολιτείας ὑπεκ|δυόμενοι τὴν Στοά[ν, ρ]
 ἡτέ|ον ἂν εἴη τὸ καὶ Δ[ιο]γένους εἶναι |καὶ τὸν τρόπον ἔχουσιν τοῦ-
 τον,|ὥς αἱ τ' ἀναγραφαὶ τῶν πινάκων|²⁰ αἱ τε βυβλιοθῆκαι σημαί-
 νουσιν.|καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ στο|λῆς ὡς Διογένους αὐτῆς
 μνη|μονεύει καὶ ἐπαινεῖ καὶ κοι|νῶς τε τῶν ἐν αὐτῇ [. . . .]
 κα²⁵|πὶ μέρους ἐνίων ἔχθουσιν ποι|εῖται· καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ [ι
 Πε]|ρ[ι] πόλεως κα[ι] νόμου δι' αὐτ[ῆς] |μι|μνήσκειτα[ι] καὶ τὰ τε
 — — — | — — — |εγ[— — —]³⁰ — — — |νομ[— — —] |.
 [..]ς ἐν ταῖς Πολ[ι]τείαις. κὰν [τῷ]| Περὶ πολιτείας λαλήσας περὶ
 || ἀχρηστία[ς τ]ῶν ὅπλων φ[ησὶ ταῦ]|τα καὶ Διογένην λέγειν, ὅπε[ρ
 γ]ε| ἐν τῇ Πολε[ι]τείαι μόνον φανή|[σ]εται γε[γρα]φώς. κὰν [τῷ]ι
 Πε|⁵ρὶ τῶν [μῆ] δι' αὐτὰ αἰρ[ετῶ]ν φη|σιν ἐν τῇ Πολιτείαι
 νο|[μ]οθε|τεῖν τὸν Διογένην [περὶ] τοῦ | δεῖν ἀστραγάλους νομ[ι-
 τε]ύεσθαι. κεῖται δὲ ταῦτ' ἐν τῷ [π]ερὶ|¹⁰ ἧς λαλοῦμεν κὰν τ[ῷ]
 πρῶ|τωι Πρὸς τοὺς ἄλλως νοο[ῦν]τας| τὴν φρόνησιν. ἄμ[α κὰν]
 τ[ῷ] Περὶ |τὸν κατὰ φύσιν βίον μνημο|νεύει γε αὐτῆς καὶ τῶν
 ἐκεῖ|¹⁵ δυσσεβῶν ο[ἷς] κα[ι] σ|υνκατατί|θεται κὰν [τῷ] δ [Περὶ] τοῦ|
 καλοῦ καὶ τῆς ἡδ[ονῆς πολλὰ]|κίς αὐτῆς κα[ι] τῶν ἐν αὐτῇ μι|μνή-
 σχ[ε]ται μετ' [ἐγ]κωμίω[ν.]|²⁰ κὰν τῷ [ῥ] Περὶ δ[ι]και[ο]σύνη[ς]|
 τὸ περὶ τῆς ἀνθρωποφαγ[ίας]| δόγμα ε[...σ[...ε]σκει[— — —]|
 Διόγεν[— — —]να[— — —]|θε[— — —]καταχεχώ[ρι-
 κε.]|²⁵τά[χα δὲ τῆς α]ὐτῆς πραγ[ματεῖ]|ας ἐν τῷ ξ Περὶ τοῦ
 [κα]θήκ[ον]|²⁷τος] λέ[γει...ν[— — —]|²⁹ τοδ[...α τοῦθ' [ὑπ]άρ-
 χει[ν. αὖ]|³⁰ τὸς θ' ὁ Διογένης ἐν τε τῷ Ἀ|τρεῖ κα[ι] τῷ Οἰδίποδι
 [κα]ὶ τ[ῷ] Φιλί|σχωι τὰ πλειστα τῶν κατὰ τ[ῆν]| Πολιτείαν αἰ-
 σχρῶν καὶ ἀνο|σίων ὡς ἀρέσκοντα καταχω|ρ[ι]ζει. καὶ Ἀντίπατρος
 ἐν τῷ|⁵Κατὰ τῶν αἰρέσεων τῆς τε τοῦ Ζήνωνος μιμνήσκειται Πο-
 λι|τείας καὶ τῆς τοῦ Διογένους δό|ξης, ἣν κατεχώρισεν ἂν τῇ
 Πο|λιτείαι, τὴν ἀπαθίαν καταπλη[τ]|¹⁰τ[ό]μενος αὐτῶν. καὶ φασί τι-
 νες· «ἀλλ' οὐχ ἔστ[ι]ν ἡ Πολιτ[εῖα] τοῦ Σινωπέως, ἀλλ'
 ἐτέρ[ου]τι|νός. κ[ακ]ῶν γὰρ τις, οὐ Διογέ|[ν]ης οτο...[...]
 κασ[.....]ωσ¹⁵ [— — —]ε| καὶ γράφει. [. .].|— — —] ..χου Διο-
 γένους καὶ [— — —]εῖπα|μεν ἐκεῖνο[ν καὶ παρ[α]λογισ|τήν.| καὶ
 διὰ τε τῆς ἀρ[χῆς τοῦ γρ]άμ|²⁰ματο[ς] καὶ τῆς τε[λευτῆς] ἐμ|φαίνε-

ται τὸ [πάντως ἐφί]χέσθαι| τὸν Διογένη[— — —] ε[.]χοσ | τ[.]ν
ἐξ ἀλλ[— — —] ου χισ [— — —| . . .]υ[— — —| . . .]υ[—
— — —]|ι[— — —||

- Π 7. τὰ καλὰ τῶν [ἀνθρ]ώπων ἤδη παρα|γράφωμε[ν], ὅπως ἂν ὡς
ὀλιγώ|τατον χρόνον ἐν ταῖς ἐπι|νοία[ι]ς διατρί|βωμεν αὐτῶν.
ἀ|⁹ρέ[σ]χ[ει] τοίνυν τοῖς παναγέσι| τού[το]ις κυνῶν μεταμ' || σ||
φιένυσ[θαι βί]ον· ἀποκεχ[α]λυμμένως|[τοῖς δ]νόμασι χρῆσθαι καί-
κε|[ραίως] καὶ πᾶσ[ι]ν· ἀποτρί|βεσ|¹⁰[θαι φανερώς· διπ|λῆν ἐσθῆ|τα]
με|[τενδύειν]· παραχρῆσθαι τοῖς ἄρ|[ρεσιν οἷ] καὶ `ν' || ι|| ἐρῶνται,
καὶ μὴ καὶ |[οἰοί] τε[...]¹¹ ἀσμένως ἐπιδιδό|[ναι τοῖς πρ]οαιτουμέ-
νοις, συν|¹²[βιάζεσθαι· το[.....]σαις|να[.]τα[— — —| — — —]
τῶν[.....]ναι τοῦ[ς]| παῖδα[ς πᾶσιν εἶνα]ι κοινούς·|λύειν[— —
—]|χ[— — —]εἰ|²⁰[β]ιάζε[τ]αι· ἀδελφαῖς ἑαυτῶν| καὶ μητρά[σι]ν
καὶ συγγ[ενέ]σιν συγγε[ίν]εσθαι, καὶ [τ]ο[ίς]| ἀδελφοῖς χ[αί] τοῖς
υἱοῖς· μηδενὸς ἀπέχεσθαι μέρους εἰς [πλη|²⁵σ]ιασμὸν μηδ' ἂν πρὸς
γέ [τι]|να συντελῇται βίαν· [ἐπιέναι]|τοῖς ἀνδράσιν||τὰς γυναῖ[χ]ας,
XIX εἴ[τα ἐπ]άγειν δια|φιλοτεχνεῖν, ὅπως ἂν αὐταῖς| συμπλέ[χωντ]αι,
καὶ μὴ μηδενὸς| τυγχάν[ωσι]ν ἀγοράζειν τοὺς⁵ ἔξυπηρετήσοντας. ὡς
ἔτυχ[ε]| δέ, πᾶσι κα[ι] πάσαις χρῆσθαι· ταῖς| ἰδίαις θεραπαίναι[ς]
ἐπιπλέ|χεσθαι τοὺς γεγαμ[η]κότας· | τὰς γεγαμημένας μετὰ
τῶν¹⁰ προαιρου[μέν]ων συναπα[ί]ρειν τοὺς ἄνδρας ἀπολιπού[σας
τὴν αὐτὴν στολὴν ἀμ | πέχεσθαι τοῖς ἀνδράσιν τὰς| γυναῖκα[ς] καὶ
τῶν αὐτῶν με|¹⁵τέχ[ειν ἐπιτη]δεύματ[ω]ν, πᾶ[ν] τ[ω]ς δ[ὲ] μηδ' ἄπαξ
ἀπ[η]λλοι[ῶσθαι]· δ[ρόμο]ν ἔτι καὶ γ[υ]μνάσι[α] [...] ε [...] γυμνάς
εἶναι καὶ| [πάντ'] ἀφαιρούσας ἐναντίον²⁰ [π]άντων καὶ συνγυμνά-
ζεσθαι [τοῖς] ἀνδράσιν μηδὲν ἀπο|[κεκρυμμένον] γίνεσθαι [— —
—] τῶν [ι]δίῶν [— — —| — — —] τοὺς [τ]ελευ[τῶν]τας· [τὸ πλε]ῖ-
στον καὶ²⁵ συνκατασιτεῖσθαι καὶ |α[.].[.....]τατ[.] μὴ μέν[τοι δια-
XX φέρεσθαι μηδὲ ἀτά|²⁸φους[— — —]|³⁰ προστ[— — —] || κα[....]ας
β[....] ἀνέχεσθαι[ι] μ[η]|δὲ τῶ[ν ἄ]λλ[λων] μέρων, ἐὰν ἀφαι|ρεθῇ<ι>
καὶ τοὺς ἀνθρώπους |[δε]ῖν `π' α[τ]ρο]φονεῖν καὶ μή[τ]ε⁵ πόλιν ἡγεῖ-
σθαι μηδεμίαν ὧν | ἐπιστάμεθα μήτε νόμον. ἅ|παντας οἷ[ε]σθαι
παιδάρια καὶ| μαινομένους ὑπάρχειν ὥς | γε καὶ νοσ[εῖ]ν καὶ
β[...].[— — —]|¹⁰ καὶ τοὺς [φί]λους νομίζε[ιν]| ὑ[π]ούλους καί-
πί[σ]τ[ο]υς καὶ θε[οῖς] ἐ[χ]θροῦ[ς] καὶ αὐτοῖς, ὥσ[τ]ε μ[η]δεμίαν πί-
στιν] τῶν νῦν α[νι]ν[.]η .[.] ε .[.] χ[...]¹⁵ σ [— — —]|¹⁵ κα
[— — —]τοὺς κα [— — —]|το. ἐμ πᾶσιν ἀμαρτολούς, | ὥστε μηδὲ
τῶν νομιζομένων| καλῶν ἢ δικαίων παρ' αὐτοῖς | μηδὲν καλὸν ἐν
τῇ φύσει κα|²⁰θεστηκέναι καὶ δίκαιον | δὲ τῶν αἰσχυρῶν καὶ ἀδίκων
| οὕτως ἔχοντας ἅμα νεανικῶς· ἀ[π]οπληχ[τεύσθαι πρ]ὸς τ[οὺς]|

χ[...]. [..]τον[...].ει[———|²⁵..σ]θαί.χᾶν [———|..]. [———]
 λ[———] π[———] ἀν[δρ]ῶν τε καὶ γυναιχῶν ||.

Per valutare questo testo occorre tenere presenti due punti preliminari: 1) la testimonianza di Filodemo è marcatamente polemica, spesso tendenziosa e cavillosa, tutta tesa a mettere in luce solo gli aspetti più immediatamente riprovevoli⁴; 2) la testimonianza di Filodemo si riferisce a Diogene e Zenone insieme e non solo all'uno o all'altro, giacché il suo scopo è appunto quello di dimostrare che tra i due non ci sono differenze sostanziali e di servirsi di questa loro convergenza come argomento polemico contro Zenone e come confutazione di quegli Stoici che cercavano di separare lo stoicismo dal cinismo e quindi anche dal cinicizzante Zenone o, almeno, dallo Zenone giovane della Πολιτεία⁵.

Così circoscritta, la testimonianza di Filodemo resta tuttavia fondamentale per le molteplici indicazioni in essa contenute: Diogene vi avrebbe sostenuto che le armi sono inutili (col. xvi 1-4)⁶, probabilmente sulla base del principio (di cui ci occuperemo più avanti) che i sapienti hanno tutto in comune; e che gli astragali debbono avere corso legale al posto della moneta (col. xvi 4-11): una tesi che troviamo confermata anche da Ateneo (iv 159 c [= v B 125]) e che certamente — oltre a contenere un riferimento al motto emblematico del παραχαράττειν τὸ νόμισμα — aveva il senso di una polemica contro la ricchezza e contro tutte le complicazioni e le degenerazioni che l'uso del denaro induce nella vita umana⁷.

⁴ Su questo punto cfr. R. Philippson, s.v. *Philodemos* (n. 5) in *RE* xix 2 (1938) col. 2477; H.C. Baldry, «Journ. of Hellenic Studies», lxxix (1959) p. 14; R. Giannattasio Andria, «Cronache Ercolanesi», x (1980) p. 136 e T. Dorandi, «Cronache Ercolanesi», xii (1982) p. 94.

⁵ Su tutto ciò cfr. la precisa messa a punto, con i riferimenti alla letteratura precedente, di T. Dorandi, «Cronache Ercolanesi», xii (1982) pp. 94-7 e p. 123; cfr. anche A. Angeli, nelle pp. 591-3 del II vol. di *Συζήσεις* (1983).

⁶ Il tema dell'ἀχρηστία τῶν ὀπλῶν ritorna in Cratete (fr. 4 [= v H 70]).

⁷ Non dunque quello di introdurre qualcosa in analogo alla «carta moneta», come voleva Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II p. 597, o quello di abolire la moneta metallica d'oro e di argento per contrastare la tendenza alla tesaurizzazione, come vuole G. Donzelli, «Studi Ital. di Filol. Class.», xlii (1970) pp. 242-4, che rinvia anche a J. Babelon, «Bulletin de la Soc. Nat. des Antiquaires de France», (1933) p. 179 e a R. Eisler, «Revue Archéol.», xxxiii (1931) p. 1 sgg. Secondo F.H. Sandbach, *The Stoics* (1975) p. 21 e n. 1, la norma è da intendersi nel senso di «put out of circulation the artificial coinage that passes as valuable» e rinvia a Dio Chrysost. *orat.* xxxi (14) 24 e a Julian. *orat.* vii 7 p. 211 c [= v B 10].

Ancora, dopo aver ricordato il «precetto sull'antropologia» (col. xvi 16-27)⁸, confermato, come abbiamo visto nella precedente nota 45, dalle tragedie, Filodemo ci dà nelle coll. xviii e xix un breve riassunto delle idee di Diogene: la scelta della vita «da cani» (su cui cfr. la precedente nota 47); l'esaltazione della *παρρησία* (cfr. la precedente nota 51); l'abitudine a masturbarsi in pubblico (cfr. la precedente nota 51) e a raddoppiare il mantello (cfr. la precedente nota 48) e infine i precetti sul comportamento sessuale, sulla comunanza delle donne e dei figli (cfr. Diog. Laert. vi 72 [= v B 353])⁹ e sull'incesto. E Filodemo prosegue (cito la traduzione di Dorandi): «Trascriviamo ormai le belle cose di questi signori in modo da perdere il minor tempo possibile nell'espore le loro opinioni. Piace dunque a questi santi uomini [...] Non astenersi da alcuna partecipazione ai fini dell'accoppiamento, neppure se si debba usare violenza a qualcuno. Le donne (si accostino) agli uomini e quindi li inducano in ogni modo ad accoppiarsi con loro e, se non trovano nessuno, si rechino in piazza da coloro che potrebbero prestare i loro servizi. E come capita si abbiano rapporti con tutti e con tutte¹⁰; che gli uomini sposati abbiano rapporti con le proprie serve e le donne sposate se la intendano con chi vogliono, abbandonando i loro mariti; che le donne indossino la medesima veste degli uomini e che partecipino alle stesse attività senza distinguersi in niente da loro; si rechino negli stadi e nelle palestre nude e ... davanti a tutti si esercitino insieme con i maschi e che gli uomini siano completamente nudi ... i morenti ... e per lo più mangiare insieme ... e non vi sia differenza, né insepolti ... e gli uomini debbano uccidere il padre e nessuna di quelle che conosciamo considerano loro città o loro legge».

L'ultima parte del papiro è molto lacunosa e quindi il contenuto è fortemente congetturale, anche se sembra certo che nelle ultime ri-

⁸ Questo precetto è nell'apografo p (Papyr. herc. 155 = Pz. xi 3,19-28), in cui è ammessa l'uccisione dei congiunti moribondi e poi il banchetto per mangiarne i corpi, senza dar loro sepoltura, perché è del tutto indifferente che i cadaveri siano lasciati insepolti oppure coperti di terra.

⁹ Cfr. Diog. Laert. vi 72 [= v B 353]: «Ammetteva la comunanza delle donne, non riconosceva il matrimonio, ma la convivenza concordata tra uomo e donna (ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισθείσῃ συνεῖναι). In conseguenza, anche i figli dovevano essere comuni» (trad. Gigante).

¹⁰ Il testo dice: ὥς ἔτυχ[ε] δὲ πᾶσι κα[ι] πάσαις χρῆσθαι ed è una formula assai più vicina a quella che Diogene Laerzio attribuisce a Zenone Stoico (cfr. vii 131 [= fr. 269 S.F.V., I p. 60]: τὸν ἐντυχόντα τῇ ἐντυχούσῃ χρῆσθαι) che non a quella che lo stesso Diogene Laerzio attribuisce a Diogene Cinico (cfr. la n. precedente). E su questa «perdita di sfumature» cfr. R. Giannattasio Andria, «Cronache Ercolanesi», x (1980) p. 145, a torto, mi pare, criticata da T. Dorandi, «Cronache Ercolanesi», xii (1982) p. 125.

ghe Filodemo passasse alla polemica diretta contro le dottrine prima ricordate; che poi in col. xx 6-10 si alluda a coloro che potevano entrare a far parte della città ideale e a coloro che ne dovevano restare esclusi non appare altrettanto certo. Ma in col. xx 4-6 si legge un'espressione che è di notevole interesse e sulla quale giustamente ha richiamato l'attenzione la Giannattasio Andria: καὶ μή[τ]ε πόλιν ἡγεῖ[σ]θαι μηδεμίαν ὧν ἐπιστάμεθα μή[τ]ε νόμον.

Appare del tutto evidente la relazione con ciò che leggiamo in Diog. Laert. vi 72 [= v B 353]: περὶ τε τοῦ νόμου ὅτι χωρὶς αὐτοῦ οὐχ οἶόν τε πολιτεύεσθαι· οὐ γάρ φησιν [*scil. Diogenes*] ἄνευ πόλεως ὄφελός τι εἶναι ἀστείου· ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις· νόμου δὲ ἄνευ πόλεως οὐδὲν ὄφελος· ἀστεῖον ἄρα ὁ νόμος.

Tra questo testo di Diogene Laerzio e quello di Filodemo W. Croenert¹¹ vide un contrasto palese, che altri interpreti hanno cercato di risolvere circoscrivendo il giudizio negativo nel testo filodemeo alle sole città e alle sole leggi storicamente conosciute (ὧν ἐπιστάμεθα) oppure ritenendo che l'argomento riportato da Diogene Laerzio si riferisse solo al pensiero tradizionale sulla πόλις e sul νόμος¹².

Un'interpretazione diversa del passo laerziano è stata offerta da M. Gigante¹³, il quale ha osservato che da ciò che è detto in Diog. Laert. vi 72 [= v B 353] si può ricavare che «Diogene, cittadino del mondo, banditore del cosmopolitismo, non rinuncia alla *polis* in quanto essa corrisponde alla necessità di una vita associata». Ma condizione è che ἀστεῖον δὲ ἡ πόλις (dove ἀστεῖον ha un'accezione analoga a quella attica di κόσμιον e di σύμμετρον). Pur non ritenendo la πόλις fondata sull'*arete* (l'unica ὀρθὴ πολιτεία è quella della *cosmopolis*, non della πόλις) e pur essendo il νόμος χείμενος fondato sulla utilità (il δίκαιον non è proprio del νόμος ma dell'ἀρετή), il cinico non è un anarchico anche se non è soddisfatto della città-stato, anzi ne è deluso (cfr. Dio Chrysost. *orat.* vi (6) 25 [= v B 583]). Aveva torto quindi G. Donzelli¹⁴ a sostenere che Diogene non riconosce né il νόμος τῆς πόλεως né la πόλις che lo ha emanato: al contrario, «la πόλις deve of-

¹¹ Cfr. W. Croenert, *K.u.M.* (1906) p. 65 n. 138. Croenert, tuttavia attenuò il contrasto nei *Nachtraege*, p. 179. Un contrasto vi vede ora anche M.-O. Goulet-Cazé, «Rhein. Mus.» cxxv (1982) pp. 214-45, per la quale il sillogismo che identifica la legge con un'ordinata comunità cittadina è in realtà un sillogismo stoico (di Cleante), a torto attribuito al cinico o per una confusione tra Diogene di Sinope e Diogene di Babilonia o per un'attribuzione deliberata al Cinico da parte di uno stoico favorevole ad una filiazione dello stoicismo dal cinismo (forse Apollodoro di Seleucia).

¹² Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 59-61; D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) p. 36 e R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 148-9.

¹³ Cfr. M. Gigante, «Parola del Passato», xvi (1961) pp. 454-5.

¹⁴ Cfr. G. Donzelli, «Riv. di Filol. e di Istruz. Class.», lxxxvii (1959) p. 59.

fruire al φιλόσοφος i vantaggi della comunità, cioè la sicurezza di vita: essa perciò corrisponde a un bisogno pratico, non ad un'esigenza morale, specialmente per i proletari e i diseredati».

G. Donzelli¹⁵ ha replicato sostenendo che il passo in Diog. Laert. vi 72 [= v B 353] non può essere isolato da tutto il contesto di tutta la tradizione, sia biografica sia dottrina, su Diogene: una tradizione che esprime una forte carica di «contestazione globale del sistema». Ciò è confermato dallo scandalo sollevato dagli scritti di Diogene. Dal passo di Cleante (Stob. II 7, 111 [= fr. 587 S.V.F., I p. 132]) citato da Höistad, si ricava che è possibile intendere ἀστεῖον in due sensi: o come *urbanum* o come σπουδαῖον. Orbene, ritornando a Diog. Laert. vi 72 è possibile fare l'ipotesi che, sostenendo che senza νόμος non è possibile πολιτεύεσθαι¹⁶ e nella successiva argomentazione esplicativa, Diogene esponesse non il suo pensiero ma la concezione tradizionale (mentre il pensiero di Diogene sarebbe nella frase successiva: μόνην ὀρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ).

Ma c'è di più: secondo la Donzelli, Diog. Laert. vi 72 è singolarmente consonante con il mito di Prometeo nel *Protagora* platonico, al quale si contrappone puntualmente ciò che a Diogene fa dire Dio Chrysost. *orat.* vi (6) 21 sgg. Se si tiene inoltre presente ciò che del νόμος e della φύσις dissero, in senso antitetico a Protagora, altri sofisti, come Ippia e Antifonte, allora esaminando ciò che Dio Chrysost. *orat.* x (9) 29 [= v B 585] fa dire a Diogene, si vede che c'è una notevole consonanza di Diogene con Ippia e Antifonte: come Ippia, Diogene osserva la varietà τῶν ἀλλοτρίων ἔθων; come Antifonte cerca un fondamento, più saldo che non il κείμενος νόμος e lo trova nella φύσις e nella πολιτεία ἡ ἐν κόσμῳ (cioè «nell'ordine del mondo»), fondata sul νόμος τῆς φύσεως. Quindi in Diogene c'è una rottura completa dei vincoli con la società «storica» e a ciò dovette certamente contribuire anche la sua biografia e in modo particolare l'esilio.

L'interpretazione della Donzelli non è del tutto persuasiva¹⁷, perché l'esaltazione della φύσις e del νόμος τῆς φύσεως non ha — come si è già avuto occasione di osservare nella precedente nota 50 — il si-

¹⁵ Cfr. G. Donzelli, «Studi Ital. di Filol. Class.», XLII (1970) pp. 225-51.

¹⁶ E su questo concetto cfr. W. Jaeger, *Paideia* (1933) trad. ital. I pp. 185-7.

¹⁷ Cfr. anche R. Anastasi, a p. 368 di *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, II (1972), che riprende l'interpretazione di Gigante. Sulla questione cfr. anche R. Giannattasio Andria, «Cronache Ercolanesi», x (1980) pp. 147-8 e T. Dorandi, «Cronache Ercolanesi», XII (1982) p. 126, ma non mi persuadono le loro spiegazioni e in particolare quella di Anastasi, ripresa da Dorandi, secondo cui tra Filodemo e Diogene Laerzio non ci sarebbe contrasto perché Diogene Cinico rifiutava le *poleis* e le leggi positive, cioè i *nomoi* tradizionali «ma adattava le sue leggi della *polis* ideale alla sua *politeia* cosmica».

gnificato di un principio filosofico, che fonda una visione positiva del mondo e dell'uomo e dunque anche una πόλις ideale organicamente costruita (come per Platone e gli Stoici), ma assunse il valore del tema fondamentale della polemica contro la δόξα, contro i pregiudizi e le convenzioni, sia dei comuni mortali sia dei filosofi.

Questo, del resto, appare anche il senso del «cosmopolitismo» di Diogene: oltre quanto leggiamo nella sezione dossografica (Diog. Laert. VI 72 [= v B 353]) e cioè che Diogene avrebbe sostenuto μόνῃ τε ὁρθὴν πολιτείαν εἶναι τὴν ἐν κόσμῳ, il «cosmopolitismo» di Diogene è ancora altrimenti documentato in Diog. Laert. VI 63 [= v B 365], in cui Diogene, interrogato di dove fosse, avrebbe risposto κοσμοπολίτης. Un termine, questo, che non si trova usato prima di Filone¹⁸ e in Lucian. *vit. auct.* 8 [= v B 80], in cui al compratore che gli chiede di dove sia Diogene risponde: παντοδαπός e, richiesto di chiarire, aggiunge: τοῦ κόσμου πολίτην ὄρα. Ma che queste risposte — contrariamente a quanto può sembrare dalla proposizione dossografica — implicino un «cosmopolitismo», non già in senso positivo (fondato cioè su una determinata visione del κόσμος e sul concetto di una universale fratellanza degli uomini), ma solo in senso negativo (esprimente cioè lo sradicamento da ogni comunità storicamente costituita e quindi la negazione del concetto stesso di «patria») è provato da quanto leggiamo in Epictet. *dissert.* III 24,66 [= v B 290]: διὰ τοῦτο πᾶσα γῆ πατρὶς ἢν ἐκείνῳ μόνῳ ἐξαίρετος δ' οὐδεμία; e con ciò si accorda ciò che si legge in Maxim. Tyr. *philosoph.* XXXVI 5 [= v B 299] (οὐχ ὑπὸ νόμου κατηναγκασμένος, οὐχ ὑπὸ πολιτείας ἀσχολούμενος) e in Diog. Laert. VI 38 e in altre fonti (raccolte in v B 263), e cioè che Diogene era solito dire che su di lui si erano abbattute le maledizioni tragiche, perché egli era

ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος
πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ' ἡμέραν

e cfr. ancora Dio Chrysost. *orat.* IV (4) 13 [= v B 582] (ἐστὶν δὲ ἐνόμιζε τὴν γῆν ἅπασαν) e ciò che avremo occasione di dire a proposito di Cratete (cfr. la successiva nota 54 e Diog. Laert. VI 93 [= v B 31]).

Su questo carattere negativo del «cosmopolitismo» di Diogene, che del resto si collega bene a tutta la letteratura cinica sull'esilio¹⁹ e

¹⁸ Cfr., per es., Philo *de opif. mundi* 142 e gli altri passi indicati da J.E.B. Mayor, «Journ. of Philol.», XXIX (1904) pp. 11-2; non convincente è l'argomento di R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 141-2, che a favore dell'indicazione di Diogene Laerzio sarebbe il passo di Luciano, di cui si parlerà qui di seguito.

¹⁹ Cfr. A. Giesecke, diss. Leipzig (1891) pp. 47-50 e A.C. von Geytenbeek, *Musonius Rufus* (1963) pp. 142-51 e specialmente pp. 144-5.

all'idea che una «comunanza» è semmai possibile solo nel ristretto ambito dei σοφοί, degli σπουδαῖοι, con la rigida esclusione dei φαῦλοι, converge anche la maggior parte della critica moderna²⁰.

L'assenza di un positivo concetto di fratellanza universale deve indurre ad attribuire ad una fase posteriore del cinismo l'affermazione dell'eguaglianza tra Greci e Barbari e tra liberi e schiavi²¹; certo non è di Diogene l'immagine di Alessandro Magno, come realizzatore delle idee politiche dei Cinici: contro una tale ipotesi²² sono sensate le osservazioni di H. Maier²³, quando scrive che non è certamente cinica la concezione «unico pastore e unico gregge»: «non metto in dubbio che Diogene, come già Antistene [...] occasionalmente abbia delineato l'ideale del βασιλεύς o dell'ἄρχων; ma lo fece certamente nello stesso senso in cui descrisse l'ideale del sapiente [...] Ad un capo monarchico della comunione cosmopolitica certamente Diogene

²⁰ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a pp. 324-6 e specialmente p. 325 n. 5; R. Helm, s.v. *Kynismus*, in *RE* XII 1 (1924) col. 12; G. Rudberg, «Symb. Osloens.», xv-xvi (1936) pp. 11-3; D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) pp. 34-6; W. Nestle, «Philologus», Supplbd. xxxi 1 (1938) p. 33; W.W. Tarn, «Amer. Journ. of Philol.», LX (1939) pp. 41-4; Th. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought* (1951) trad. ital. pp. 328-31; A.-H. Chroust, *Socrates* (1957) pp. 142-3; H.C. Baldry, *The Idea of the Unity of Mankind* (1962) pp. 179-81 e H. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes* (1979) pp. 150-4. Cosicché isolati sono rimasti i tentativi di interpretare diversamente il «cosmopolitismo» di Diogene compiuti da M.H. Fischer, «Amer. Journ. of Philol.», LVIII (1937) p. 144 (contro l'opinione che W.W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (1933) p. 125, aveva già espresso e che replicherà nell'articolo sopra citato) e soprattutto da R. Høistad, *Cynic Heron* (1948) pp. 138-52 e specialmente pp. 141-3, per il quale attribuire a Diogene la creazione dell'espressione τοῦ κόσμου πολίτης significa attribuirgli anche la concezione teoretica del κόσμος e della «legge universale», su cui quell'espressione si fonda e che poi sarà fissata dagli Stoici. Ancor meno persuasivo è M. Buora, «Atti Istit. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», CXXXII (1973-4) p. 247, per il quale il cosmopolitismo è più un concetto fisico che politico: Cercida (ap. Diog. Laert. VI 76 [= v B 97]) chiama Diogene οὐράνιος κύων e Menedemo Cinico girava con una corona zodiacale (Diog. Laert. VI 102 [= v N 1]); l'espressione «abitante del cosmo» ha quindi «il medesimo respiro universale della fisica di Cleante, ma nulla più».

²¹ Cfr. E. Schwartz, «Rhein. Mus.», XL (1885) pp. 252-4; E. Weber, «Leipz. Stud.», X (1887) pp. 127-33; R. Heinze, «Philologus», L (1891) pp. 464-6; E. Norden, *Beiträge* (1892) p. 398 n. 1; K. Joël, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) p. 168 e II 2 (1901) pp. 807-8 e G.A. Gerhard, *Phoenix* (1909) pp. 47-8. J. García Gonzalez, «Sodalitas», II (1918) pp. 51-68 ha sostenuto che anche l'episodio dello schiavo Manes (cfr. v B 441) non è un aneddoto biografico, ma una metafora per rappresentare il rifiuto della schiavitù, che il filosofo cinico considera una dipendenza imposta sia allo schiavo sia al padrone.

²² Sostenuta da Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II pp. 596-7, sulla base di Plutarch. *de Alex. M. fort. aut virt.* I 7 p. 329 A.

²³ Cfr. H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II p. 223 n. 2.

non pensò, a tacere di Antistene. Per Diogene, anche la signoria dei sapienti si limitava ad una libera attività razionale verso i membri della comunità non chiusi in alcuna forma organizzativa: cioè precisamente come nell'anarchismo ideale».

Abbiamo già avuto occasione di esaminare nella precedente nota 50 il tema del *sapientis imperium*. Per ciò che concerne il tema della βασιλεία²⁴, esso è sviluppato, sia pure sulla base della tradizione che opponeva Diogene a Filippo di Macedonia e ad Alessandro Magno, soprattutto da fonti di età imperiale e in primo luogo da Dione Crisostomo nelle orazioni περὶ βασιλείας e nelle orazioni «diogeniane», con la contrapposizione βασιλεία-τυραννίς o Diogene-Gran Re di Persia (su quest'ultima cfr. *orat.* IV (4) 10,21, 24-8, 34-49, 62-71, 75 [= v B 582]; *orat.* VI (6) 1 sgg., 35-59 [= v B 583]; *orat.* IX (8) 8-10 [= v B 585] e cfr. anche Ps. Diog. *epist.* 4 [= v B 534]; 23 [= v B 553] e 40 [= v B 570]).

Dovremo perciò riportare alle concrete condizioni storiche del suo tempo il significato delle battute polemiche di Diogene contro i tiranni (cfr. v B 358 e 359; v B 299 (riga 9) e cfr. anche Ps. Diog. *epist.* 27,4-5 [= v B 557]; 29,4 [= v B 559]; 34 [= v B 564]; 40, 4-5 [= v B 570]; Dio Chrysost. *orat.* VI (6) 40 sgg. [= v B 583] e Lucian. *mort. dial.* 1,1 [= v B 587]) e contro la democrazia e i demagoghi (cfr. v B 487, 501, 502; v B 276; e cfr. anche Dio Chrysost. *orat.* IV (4) 132 [= v B 582]) e infine i giudizi sferzanti verso gli Ateniesi e gli apprezzamenti nei confronti di Spartani e Tebani (cfr. v B 282 e 339: aneddoti che J. Servais²⁵ suppone originati in ambienti cinici a Tebe e che in ogni caso sono qualcosa di diverso da quella polemica contro i Greci che troviamo per es. nella pseudodiogeniana *epist.* 28 [= v B 558]).

In ogni caso Diogene doveva vedere nei costumi antichi degli Spartani una realizzazione del proprio ideale di ἀσκησις (cfr. Diog. Laert. VI 27 [= v B 280 e VI 59 [= v B 282], anche se nella pseudodiogeniana epistola 27 [= v B 557] egli poteva rimproverare agli Spartani dei suoi tempi una degenerazione morale²⁶).

Da tutto ciò emerge chiaramente l'insufficienza e l'unilateralità dei tentativi di qualificare Diogene come «filosofo del proletariato» o come «anarchico»²⁷.

²⁴ Sul quale cfr. soprattutto E. Weber, «Leipz. Stud.», x (1887) pp. 91-8 e R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 179-222.

²⁵ Cfr. J. Servais, «Antiquité Classique», xxviii (1959) pp. 105-6.

²⁶ Sui rapporti tra il cinismo e la leggenda di Sparta cfr. F. Ollier, *Le mirage spartiate* (1943) pp. 3-20; E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. II (1974) pp. 30-41.

²⁷ Su Diogene esponente della «filosofia del proletariato greco» cfr. già il saggio di K.W. Goettling, *Gesamm. Abhandl.*, I (1851) pp. 251-77; su Diogene «anarchico»

Un principio che è ripetutamente attribuito a Diogene (cfr. le fonti raccolte in v B 353) è quello per cui πάντα ἐστὶ τῶν σοφῶν. Esso è presentato come la conclusione di un ragionamento di questo tipo: poiché tutto è degli dei e poiché comuni sono le cose degli amici, essendo i σοφοί amici degli dei, allora tutto è dei σοφοί. Sarebbe tuttavia del tutto fuorviante dare a questo principio il significato di una norma politica valida nella «città ideale», come vuole G. Donzelli (nello studio sopra citato) o un carattere religioso, quasi che esso implichi un riconoscimento positivo dell'esistenza degli dei e una ripresa dei temi pitagorico-platonici del tipo κοινὰ τὰ τῶν φίλων e θεῶν (o θεοῦ) φίλος²⁸: si tratta piuttosto di un altro spunto della polemica contro la ricchezza e contro la proprietà.

In effetti dai passi raccolti in v B 332-52 e da altri ancora, che indicheremo, sembra impossibile ricavare una qualche concezione unitaria in materia di religione: a questo proposito J. Bernays²⁹ ha parlato di «deismo», E. Zeller,³⁰ di «razionalismo» e Th. Gomperz³¹ di un «incolore monoteismo» (ma soprattutto in riferimento ad Antistene) e, distinta religione da teologia, scrive che «i Cinici hanno avuto una teologia, ma alla religione sono rimasti quasi del tutto assenti». In sostanza, in tutti questi casi, si sostiene che i Cinici e Diogene ebbero una concezione positiva della divinità e, conseguentemente, formularono una critica radicale della religione popolare, delle sue pratiche e dei suoi miti.

cfr. L. Combes, *Un précurseur anarchiste: Diogène* (senza contare più recenti analogie con «contestatori» e *hippies*: cfr. G. Donzelli, «Studi Ital. di Filol. Class.», XLII (1970) pp. 225-51; C. Miralles, «Estudios Clásicos», xiv (1970) pp. 347-77 e E. Schmuëli, «Cahiers d'Histoire Mondiale» (1970) pp. 490-514). I limiti di queste interpretazioni sono stati più volte rilevati: cfr. la messa a punto di J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) pp. 13-4, con la bibliografia citata nella n. 54. A queste interpretazioni si possono del resto ricollegare quelle di una certa canonica «materialistico-dialettica»: si pensi, ad. es., all'ampio saggio di I. Nachov, *Der Mensch in der Philosophie der Kyniker* (1976) o a quello più breve di H. Schulz-Falkenthal, «Das Altertum», xxiv (1978) pp. 160-6, non privi di considerazioni interessanti sulla crisi sociale e culturale conseguente alla crisi della *polis*, ma schematici nel vedere nel cinismo (con una sostanziale assimilazione di Antistene e di Diogene) una compatta e coerente ideologia etico-politica e nel considerarlo un immediato e meccanico riflesso della crisi sociale. Del resto in entrambi questi studi la presentazione delle tesi ciniche è alquanto convenzionale e tradizionale.

²⁸ Come fanno J. Bernays, *Lucian u. d. Kyniker* (1879) pp. 31-2 e R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) p. 139 n. 3. E cfr. anche E. Peterson, «Zeitschr. f. Kirchengesch.», XLII (1923) pp. 161-2.

²⁹ Cfr. J. Bernays, *Lucian u. d. Kyniker* (1879) pp. 31-3.

³⁰ Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1^a pp. 329-31.

³¹ Cfr. Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II pp. 600-3.

Con maggiore aderenza alle fonti antiche G.A. Gerhard³² parla di due contrapposte tendenze. Una che indica una fede positiva nella divinità: cfr. Diog. Laert. VI 37 [= v B 344], dove si parla di πάντα θεοῦ πλήρη; Diog. Laert. VI 105 [= v A 135], dove si sostiene che è proprio degli dei non aver bisogno di nulla e di chi è simile agli dei aver bisogno di poco; Iulian. *orat.* IX [= VI] 17 p. 199A-B [= v B 196], dove si dice che Diogene era εὐλαβής nei confronti della divinità e soprattutto del dio delfico e se anche rifiutava gli atti esteriori del culto, ciò non era segno di ἀθεότης, perché Diogene non aveva nulla da chiedere e nulla da offrire e la sua devozione era tutta interiore. Un'altra tendenza, invece, indica un orientamento del tutto opposto: cfr. i brani di Cicerone in v B 335 e quelli in cui sono attribuite a Diogene risposte che altre fonti attribuiscono ad ἄθεοι come Diagora di Melo o Teodoro di Cirene (cfr. v B 131, 342, 103 e 334); è interessante il collegamento che Gerhard stabilisce tra queste due tendenze e le due tendenze — quella rigoristica e quella edonizzante — che abbiamo esaminato nella nota precedente: sarebbero stati cioè i Cinici edonizzanti ad attribuire a Diogene le frasi che troviamo attribuite anche ad altri «atei». Gerhard ha però torto nell'identificare con Diogene Cinico il Διογένης ὁ Φρύξ che Eliano ed Eustazio collocano nella lista degli «atei», giacché più verosimilmente si tratta di Diogene di Apollonia, come abbiamo già avuto occasione di osservare nella precedente nota 21.

Alle tesi di Gerhard si rifà anche M. Winiarczyk³³, il quale si dichiara convinto che le frasi in cui Diogene esprime opinioni atee sono state attribuite al Cinico non per caso o per scambio di nome (è la tesi di Packmohr: cfr. la precedente nota 45, a proposito delle χρεῖται di Diogene) ma deliberatamente, anche se gli pare poco credibile che siano stati i Cinici edonizzanti o personaggi come Bione gli autori dell'attribuzione; questi autori sono piuttosto da cercare in avversari dei Cinici, che tentarono di accreditare un'immagine di Diogene come filosofo ateo. Winiarczyk dissente perciò anche da K. von Fritz³⁴, il quale riteneva che tali frasi fossero originariamente di Diogene e successivamente attribuite a Diagora, come proverebbe il loro tono ironico, non adatto all'animosità di Diagora contro la religione. Giustamente però Winiarczyk fa notare che la stessa ironia è osser-

³² Cfr. G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) pp. 79-83 e «Archiv f. Religionswiss.», xvii (1912) pp. 395-6.

³³ Cfr. M. Winiarczyk, «Eos», LXIV (1976) pp. 177-83, per le espressioni comuni a Diogene e Diagora, e «Eos», LXIX (1981) pp. 37-42, per quelle comuni a Diogene e Teodoro.

³⁴ Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 53-4.

vabile anche in un'altra frase di Diagora (cfr. Cicer. *de nat. deor.* III 37,89, ecc. [= T 34, 35 A e 35 B Winiarczyk]) che non è attribuita anche a Diogene. Anche per quelle espressioni di Diogene che altre fonti attribuiscono a Teodoro l'ateo si deve ritenere che la versione originaria sia quest'ultima.

In realtà non c'è bisogno di spendere molte parole per mostrare che entrambe le tendenze espresse dalle fonti antiche, anziché opporsi, si compongono agevolmente, qualora vengano considerate alla luce della polemica contro il νόμος e contro la δόξα: si spiega così la maggiore frequenza della irrisione della religione popolare; ed è interessante la derivazione dalla commedia³⁵ della risposta di Diogene in Diog. Laert. VI 39 [= v B 371], con cui è da collegare ciò che si legge in Tertull. *ad nat.* II 2 [= v B 337] e che è tanto più probabile che risalga a Diogene se, come ha sostenuto R. Braun³⁶, un'eco è rintracciabile in Ovid. *ars amat.* I 635-6. Altrettanto frequente è l'irrisione delle pratiche religiose e delle preghiere: cfr. Diog. Laert. VI 45 [= v B 462] e VI 42 [= v B 350], dove la correzione di τύχης in εὐχῆς sembra convincente³⁷. Anche il tema sopra ricordato del πάντα θεοῦ πλήρη si chiarisce nel riferimento polemico in cui è inserito. E nello stesso senso, infine, sono da interpretare le ben note tesi sull'incesto, sull'antropofagia e sul furto sacrilego, che abbiamo già ricordato nella precedente nota 45 a proposito delle tragedie, così come le idee espresse da Diogene sulla morte e sulla sepoltura, richiamate nella precedente nota 42.

Non si deve dunque pensare, a proposito di Diogene, a vere e proprie dottrine sulla religione. E appartengono ad una fase posteriore del cinismo le convinzioni che gli sono attribuite da Dione Crisostomo (soprattutto circa l'interpretazione di oracoli e miti: cfr. *orat.* X (9) 23-32 [= v B 586] a proposito dei casi di Laio, Creso, Oreste e Edipo; *orat.* VI (6) 25-9 [= v B 583] a proposito del mito di Prometeo; *orat.* VIII (7) 21-8 [= v B 584] sui miti di Circe e di Penelope), e da Giuliano Imperatore, che cerca di accreditare l'immagine di un Diogene θεοσεβής (cfr. v B 332, 333 e 79)³⁸.

³⁵ Messa in luce da Th. Kock, «Rhein. Mus.», XLIII (1888) pp. 53-4 e ripresa da E. Norden, «Jahrb. f. class. Philol.», Supplbd. XVIII (1892) pp. 270-2; da O. Hense, nelle pp. 189-90 di *Festschr. f. Th. Gomperz* (1902) e da A. Packmohr, *De Diog. Sinop. apophth.* (1913) pp. 46-7.

³⁶ Cfr. R. Braun, «Annales de la Fac. de Lettres et Sciences Humaines de Nice», XXXV (1979) pp. 223-33.

³⁷ In ogni caso per la polemica contro la τύχη cfr. Stob. II 8,21 [= v B 148], Diog. Laert. VI 38 [= v B 7], VI 63 [= v B 360], Senec. *de tranq. an.* 8,7 [= v B 441] e J.F. Kindstrand, *Bion* (1976) p. 207.

³⁸ Per questo non è condivisibile il tentativo di H. Rahn, «Paideuma», VII (1960) pp. 280-92, di rivalutare un'immagine dei Cinici come filosofi profondamente religiosi

e devoti, in opposizione al concetto moderno di «cinismo», come nichilismo religioso. Le fonti a cui egli ritiene di potersi rifare sono, non a caso, tutte molto tarde, come Temistio e Giuliano Imperatore. Resta al contrario, come tratto caratteristico di Diogene e del cinismo la critica alla religione tradizionale, alle sue pratiche e ai suoi riti. Anzi J.F. Kindstrand, «Eranos», LXXXII (1984) pp. 149-78, vede in tutto ciò uno dei motivi più consistenti di quell'affinità tra i Cinici ed Eraclito che egli individua anche nella polemica contro i πολλοί, nelle concezioni politiche e persino in quelle che egli chiama «somiglianze stilistiche» e che possono spiegare le manifeste influenze ciniche che sono riscontrabili nella tradizione antica relativa ad Eraclito.