

## LA BIOGRAFIA DI DIOGENE

a) *la patria e la cronologia.* — b) *la falsificazione della moneta e l'esilio.* — c) *tra Atene e Corinto.* — d) *la morte.* — e) *l'iconografia.*

a) *la patria e la cronologia*

Come tutte le fonti concordemente ci dicono, Diogene nacque a Sinope, la colonia di Mileto (cfr. Xenoph. *anab.* vi 1,5 e Strab. xii 11 pp. 545-6) situata sulla costa della Paflagonia sul Ponto Eusino, a est del promontorio Siria. Egli era dunque un greco di lontana discendenza milesia<sup>1</sup> e la sua origine orientale è stata sottolineata soprattutto da quanti hanno cercato di mettere in primo piano gli elementi non greci della sua figura e del suo pensiero.

Secondo Diog. Laert. vi 79 [= v B 92] e Plutarch. *quaest. conv.* viii 1,4 p. 717 c [= v B 92] e secondo Suida, *s.v.* Διογένης (n. 1143) [= v B 92] Diogene sarebbe morto lo stesso giorno e lo stesso anno di Alessandro Magno, cioè il 28 desio (= 13 giugno) del 323 a.C. Questo sincronismo ha suscitato naturalmente forti sospetti<sup>2</sup>, anche se corroborato dall'autorità di Demètrio di Magnesia<sup>3</sup>: certo è, comunque, che l'invenzione del sincronismo non sarebbe stata possibile se fosse stata nota la vera data di morte di Diogene o se Diogene fosse morto molto prima di Alessandro. Ma ad escludere quest'ultima eventualità concorre un'altra indicazione nel passo citato di Diogene Laerzio, e cioè che Diogene era γέρων già nella 113 Olimpiade (328-5 a.C.): un'indicazione di cui si deve fare gran conto, perché, come sempre la menzione di un'Olimpiade deriva direttamente o indirettamente dai *Chronica* di Apollodoro. Può essere stata quindi questa indicazione a far presumere che Dio-

<sup>1</sup> Cfr. F. Sayre, *Diogenes* (1938) p. 71.

<sup>2</sup> Per tutti cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 31-3.

<sup>3</sup> Cfr. E. Schwartz, *s.v.* Demetrios (n. 80) in *RE* iv 2 (1901) coll. 2814-7.

gene morisse nell'Olimpiade successiva, in sincronismo con Alessandro Magno<sup>4</sup>.

Ma che vuol dire che Diogene era γέρων? Secondo Censorino (*de die nat.* 15,2 [= v B 90]) Diogene sarebbe morto a 81 anni, mentre in Diog. Laert. vi 76 [= v B 90] Diogene sarebbe morto all'età di 90 anni. Inoltre, secondo Suida (*s.v.* Διογένης (n. 1142) [= v B 91 e 130])<sup>5</sup>, Diogene sarebbe nato ἐπὶ τῆς τῶν λ' καταλύσεως, cioè all'epoca della caduta dei Trenta tiranni (403 a.C.).

Malgrado tutti i dubbi sollevati su ciascuno di questi dati da K. von Fritz<sup>6</sup> non si andrà molto lontano dal vero supponendo che la vita di Diogene sia durata dal 412/403 al 324/1 a.C. Avremo modo di esaminare alla fine di questa nota le varie leggende e le varie tradizioni sulla morte di Diogene. Qui è da dire soltanto qualcosa su ciò che si legge in Diog. Laert. vi 31-2 [= v B 102]: il suo compratore Seniade gli avrebbe chiesto come volesse essere sepolto e Diogene gli avrebbe risposto «sulla faccia», spiegando che μετ'ὀλίγον μέλλει τὰ κάτω ἄνω στρέφεσθαι<sup>7</sup>, alludendo al fatto che ormai i Macedoni dominavano e da ταπεινοί s'erano fatti ὑψηλοί. K. von Fritz<sup>8</sup> ha giustamente osservato che la frase di Diogene ha senso solo se pronunciata all'epoca dell'ascesa dei Macedoni, prima della conquista ad opera di Alessandro Magno, mentre non ne avrebbe alcuno dopo di allora e neppure al momento della morte di Alessandro (troppo improvvisa, perché potessero esserne previste le conseguenze). Sarebbe un errore però lasciarsi indurre da ciò a spostare la morte di Diogene attorno al 335 a.C.: in realtà non è affatto detto che la frase fosse pronunciata nell'imminenza della morte e d'altra parte è evidente la tendenza dei βίοι a collegare apoftegmi e fatti, facendo per esempio esprimere ad un filosofo tutto ciò che ha detto sulla morte proprio immediatamente prima della morte.

La vita di Diogene coincide pertanto con un periodo molto travagliato nella storia della sua città. Caduta sotto il dominio del regno di Persia dall'epoca della distruzione di Mileto (495 a.C.), essa era fi-

<sup>4</sup> Il che può giustificare l'errore di cronologia in Suida (dove Diogene e Alessandro son fatti morire nell'Olimpiade 113 [328-5 a.C.]), ma non quello di F. Sayer, *Diogenes* (1938) p. 88 e di R.D. Hicks, che, in nota a Diog. Laert. vi 79 (vol. II p. 80), colloca l'Olimpiade 113 nel 324-1 a.C.

<sup>5</sup> Nel passo di Suida si parla in verità di un Diogene Ateniese e poeta tragico, che però — come mostrano i titoli delle tragedie attribuitegli — è senza dubbio da identificare con il filosofo cinico: cfr. la successiva nota 45.

<sup>6</sup> Seguito in ciò da T.S. Brown, *Onesicritus* (1949) p. 28.

<sup>7</sup> Una frase ripresa da Machiavelli alla fine della *Vita* di Castruccio, come notò già J. Bernays, *Lucian u. d. Kyniker* (1879) p. 26 in nota.

<sup>8</sup> Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) p. 23 n. 46.

nita alle dirette dipendenze del potere personale del Satrapo Datame di Dascilio negli anni tra il 370 e il 362; successivamente godette di un periodo di autonomia (i cui limiti sono tuttavia difficilmente determinabili) tra il 360 e il 345, per ricadere poi sotto il dominio del Satrapo Ariarathes di Cappadocia, finché Ariarathes non fu ucciso nel 322. In tutto questo periodo Sinope conservò il suo carattere di città commerciale, come risulta anche dalla prima epistola pseudodionigeniana [= v B 531]<sup>9</sup>. E al ceto commerciale dovette appartenere anche Diogene, figlio del *τραπεζίτης* Icesia<sup>10</sup>.

### b) *la falsificazione della moneta e l'esilio*

È anzi proprio all'attività del padre che è connesso uno degli episodi più celebri della biografia di Diogene: quello della falsificazione della moneta o di una sua manomissione (il senso del termine *παραχαράττειν* è stato molto discusso, come vedremo) e del conseguente esilio da Sinope (per le fonti antiche cfr. v B 2-16, cui sono da aggiungere quelle indicate in apparato a v B 1).

Di questo episodio leggiamo in Diog. Laert. vi 20-1 [= v B 2] molteplici e contrastanti versioni: 1) secondo Diocle, sarebbe stato il padre, titolare di un banco pubblico (*δημοσία τράπεζα*) a manomettere la moneta e Diogene sarebbe andato in esilio; 2) secondo Eubulide (sulla cui identità, in relazione con l'Eubulo in Diog. Laert. vi 30 e 31 [= v B 70] cfr. quanto detto nella nota 44), autore di un'opera *Περὶ Διογένους*, sarebbe stato lo stesso Diogene a manomettere la moneta e ad andare poi in esilio con il padre; 3) Diogene stesso, nel suo scritto intitolato *Πόρδαλος* (sulla forma esatta di questo titolo cfr. la successiva nota 45), avrebbe ammesso di aver manomesso la moneta; 4) secondo alcuni non meglio determinati, Diogene, essendo egli stesso sovrintendente (*ἐπιμελητής*), sarebbe stato spinto dai suoi stessi *τεχνίται* a manomettere la moneta: andato a consultare l'oracolo di Apollo, ne avrebbe ricevuto il consenso a mutare il regime politico (*τὸ πολιτικὸν νόμισμα*), ma, equivocando il senso del termine

<sup>9</sup> Cfr. V.E. Emeljanow, *The Letters of Diogenes* (1968) pp. 12-3, 87-9, e, più in generale, in S. Ruge, s.v. *Sinope* (n. 1) in *RE* III A 1 (1927) coll. 252-5.

<sup>10</sup> Circa la forma del nome del padre di Diogene, quella data da Diog. Laert. vi 20 [= v B 2], *Ἰχεσίας*, sembra preferibile a quella data in Ps. Diog. *epist.* 1,2 [= v B 531]; 7 [= v B 537] e 30 [= v B 560], *Ἰκέτης*, perché documentata da iscrizioni e monete di Sinope: cfr. D.M. Robinson, «*Amer. Journ. of Archaeology*», ix (1905) pp. 294-333 e «*Amer. Journ. of Philology*», xxvii (1906) pp. 246-8, oltre gli studi di C.T. Seltman citati più avanti; cfr. anche V.E. Emeljanow, *The Letters of Diogenes* (1968) p. 13 e 88.

νόμισμα, avrebbe manomesso la moneta e, scoperto, sarebbe stato mandato in esilio o, secondo altri, sarebbe fuggito spontaneamente, temendo il peggio; 5) secondo altri ancora, infine, Diogene avrebbe manomesso la moneta quando il padre gli affidò il conio (παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτὸν λαβόντα τὸ νόμισμα διαφθεῖραι): il padre sarebbe quindi morto in prigione, ma Diogene sarebbe riuscito a fuggire e, giunto a Delfi, avrebbe chiesto all'oracolo non già se dovesse manomettere la moneta, ma in che modo potesse diventare ἐνδοξότατος, ricevendone il responso ricordato.

Questo episodio della manomissione della moneta, di cui non c'è traccia né nelle cosiddette orazioni diogeneiane di Dione Crisostomo né nelle epistole pseudodiogeniane<sup>11</sup>, pur essendovi in entrambe le raccolte notizia dell'esilio (cfr. Ps. Diog. *epist.* 1 [= v B 531] e Dio Chrysost. *orat.* iv (6) 1 [= v B 582]), ha suscitato, proprio per la varietà delle tradizioni che ce lo tramandano, molte discussioni.

Malgrado i dubbi già espressi da K. Steinhart<sup>12</sup>, l'episodio è stato ritenuto un fatto storico da K. Goettling<sup>13</sup>, il quale tuttavia ne dava una ricostruzione (Diogene dapprima non avrebbe avuto il coraggio di fare il falsario come il padre, ma poi avrebbe messo a tacere la sua coscienza con l'interpretazione di comodo dell'oracolo), che ha sollevato le riserve anche di E. Zeller<sup>14</sup>, il quale pure non ritiene fondati i dubbi sulla storicità dell'episodio.

Tuttavia, dopo che E. Weber<sup>15</sup> aveva insistito, soprattutto sulla base della testimonianza di Giuliano Imperatore, sull'importanza del senso morale del παραχάπτειν τὸ νόμισμα nel quadro di una generale svalutazione del νόμος rispetto alla φύσις (ed è interessante che la stessa espressione torni anche, attribuita al demonio, in autori cristiani come, per es., in Cassian. *collat.* I 20 e II 9 [= P.G., XLIX (1874) pp. 510-8 e 536-7]), H. Diels<sup>16</sup> ha compiuto una svolta nello studio di questo problema, negando la storicità dell'episodio e sostenendo che si tratta di un'invenzione originata dall'espressione παραχάπτειν τὸ νόμισμα, contenuta nel Πόρδαλος di Diogene stesso, e nella quale il termine νόμισμα aveva certamente il significato di «costume» o «legge». Ma come si è originata questa espressione? E come si può spiegare che essa sia finita per essere la formula di un oracolo? Diels

<sup>11</sup> Cfr. V.E. Emeljanow, *The Letters of Diogenes* (1968) p. 12 e 87.

<sup>12</sup> Cfr. K. Steinhart, s.v. *Diogenes*, in «Ersch. u. Gruber Encyclop.» (1834) p. 302.

<sup>13</sup> Cfr. K. Goettling, *Diogenes der Kyniker* (1851) pp. 251-6.

<sup>14</sup> Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>o</sup> p. 283 n. 1.

<sup>15</sup> Cfr. E. Weber, «Leipz. Stud.», x (1887) pp. 98-103.

<sup>16</sup> Cfr. H. Diels, «Archiv f. Gesch. d. Philos.», VII (1894) pp. 313-6.

nega che essa potesse essere originariamente una formula religiosa, essendo impensabile prima del V secolo il doppio senso di νόμισμα. L'unica spiegazione è che quella contenuta nel Πόρδαλος fosse qualcosa di più di una semplice confessione: Diogene cercava una formula per la propria filosofia e seguì le orme di Socrate, il quale rifacendosi al mestiere della madre aveva chiamato «maieutica» la propria attività e l'aveva posta sotto l'egida dell'oracolo di Apollo; così Diogene indicò la sua filosofia con una formula che era originata dal mestiere del padre e che egli spacciò per un oracolo divino.

La tesi di Diels veniva ripresa e ulteriormente sviluppata da E. Schwartz e soprattutto da K. von Fritz<sup>17</sup>, il quale ha insistito sulla contraddittorietà del racconto; tale contraddittorietà è evidente dall'ultima versione di esso, nella quale non si dice che cosa Diogene abbia fatto dopo aver ricevuto l'oracolo; e la storia poteva proseguire solo con il fraintendimento di questo oracolo, ma questo proseguimento contraddice ciò che precede, perché la falsificazione precederebbe l'oracolo. Si vede chiaramente, quindi, che si intrecciano due storie, poiché il responso dell'oracolo non si accorda con la versione che il vero falsario fosse il padre; ma anche separatamente le due storie sono contraddittorie, perché non si capisce da dove salti fuori l'oracolo e perché, nell'altra, malgrado siano entrambi falsari, il padre venga condannato a morte e Diogene all'esilio.

Sul terreno di questa critica «razionalistica» avviata da K. von Fritz è certo possibile andare anche oltre; in primo luogo c'è incertezza tra un vero e proprio «esilio» e una «fuga» più o meno spontanea per evitare conseguenze peggiori (l'indicazione dell'esilio, esplicita in una delle varianti della versione 4, è ambigua nella 1; mentre nella 2, in un'altra variante della 4 e nella 5 si parla di fuga); in secondo luogo mentre nella 1 e nella 2 (di cui sono nominate le fonti) c'è il ricordo del padre ma non dell'oracolo, nella 3 (quella che risalirebbe allo stesso Diogene) non c'è ricordo né del padre né dell'oracolo (e neppure dell'esilio o della fuga), nella 4 c'è ricordo sia del padre sia dell'oracolo. Inoltre, come risulterà meglio più avanti, non c'è

<sup>17</sup> Cfr. E. Schwartz, *Charakterköpfe*, II (1911<sup>2</sup>) pp. 13-4 e K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 19-20. Schwartz riteneva che si trattasse di una tradizione sorta in analogia a quella dell'oracolo di Socrate. Dopo Schwartz la storicità dell'episodio della manomissione della moneta veniva negata anche da Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II pp. 588-9; da P. Natorp, s.v. *Diogenes* (n. 44) in *RE* V 1 (1903) col. 765; da O. Apelt, *Diog. Laert.* (1921) I p. 337 e da R. Helm, s.v. *Kynismus*, in *RE* XII 1 (1924) col. 9. Infine, sull'oracolo tornava ancora O. Gigon, «Mus. Helv.», III (1946) pp. 7-8, per richiamare l'attenzione sull'analogia di un certo tipo di vocazione alla filosofia, che ritroviamo a proposito non solo di Socrate ma anche di Zenone Stoico (cfr. *Diog. Laert.* VII 2).

identità di funzione tra *τραπεζίτης* ed *ἐπιμελητής* e cambiano i termini per indicare la manomissione della moneta (*παραχαράττειν* nella 1 e nella 3; *κιβδηλεύειν* nella 4; *διαφθείρειν* nella 5; *παρακόπτειν* in Suida), il che, come vedremo, non è irrilevante per determinare con esattezza la natura dell'episodio. Ancora: la versione 5 è chiaramente maliziosa, perché sembra suggerire che Diogene prendesse con una sua iniziativa l'ufficio del padre e non che lo ricevesse da lui (*λαβόντα τὸ νόμισμα*) e che il padre morisse per colpa del reato commesso dal figlio, che invece scappò; e soprattutto perché la storia dell'oracolo è non solo contraddittoria con ciò che precede ma è anche stravolta e tende a presentare Diogene proteso verso quella *δόξα* (cfr. *ἐνδοξότατος*) che proprio i Cinici aspramente combattevano.

Infine, c'è l'ambiguità dell'espressione *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*. Come si è già detto, *νόμισμα* significa tanto «istituzione», ciò che è stabilito dal *νόμος*, quanto «moneta»: per il primo uso cfr. per esempio, Aeschyl. *Septem* 269 e Eurip. *Iphig. T.* 1471-2 (*καὶ νόμισμ' ἔσται τὸδε | νικᾶν ἰσῆρεις ὅστις ἄν ψήφους λάβῃ*); per il secondo cfr. Herod. III 56, IV 166. Ma ciò che è interessante è che già Platone (*resp.* II 371 B; *leg.* V 742 A) e Aristotele (*eth. nic.* E 8. 1133 a 30 sgg.; *polit.* A 9. 1257 b 10 sgg.) richiamano la convenzionalità della moneta come giustificazione del suo nome (e in questo senso credo si debba interpretare anche Sophocl. *Antig.* 295-6: *οὐδὲν γὰρ ἀνθρώποισιν οἶον ἀργύρος | κακὸν νόμισμ' ἔβλαστε*). Di qui il possibile uso ambiguo del termine, che è già testimoniato da Aristoph. *nub.* 247-8, dove nelle parole di Socrate: *ποίους θεοὺς ὁμεῖ σύ; πρῶτον γὰρ θεοὶ | ἡμῖν νόμισμ' οὐκ ἔστι*, c'è sia il senso per cui negli dei non si crede sia il senso per cui gli dei non sono «moneta corrente».

Anche per ciò che riguarda *παραχαράττειν*, è dubbio che tale termine indichi «falsificare». Come mostrò già P. Gardner<sup>18</sup>, i termini tecnici per indicare la falsificazione della moneta sono *κιβδηλεύειν*, *παραποιεῖν* e soprattutto *παρακόπτειν*, mentre *παραχαράττειν* può significare tanto «falsificare» quanto «sovraimprimere» un altro *χαρακτήρ* o «alterare» quello esistente ed è quest'ultimo quello che sembra meglio adattarsi all'episodio di Diogene. Con maggiore precisione J. Bywater<sup>19</sup> ha distinto i seguenti significati: 1) sbagliare il conio, in modo da produrre un cattivo *χαρακτήρ* (cfr. Harpocrat. s.v. *παράσημος* e Pollux III 86); 2) cambiare il *χαρακτήρ*; 3) coniare con uno stampo contraffatto (cfr. Galen. VIII p. 854, Kühn: *νόμισμα καθ' ἐκάστην τῶν*

<sup>18</sup> Cfr. P. Gardner, «Class. Review», VII (1893) pp. 437-9.

<sup>19</sup> In una nota pubblicata molto più tardi da J.G. Milne, «Class. Review», LIV (1940) pp. 10-2. E cfr. le analoghe conclusioni di G. Donzelli, «Syculorum Gymnasium», XI (1958) pp. 103-5.

πόλεων ἴσμεν σύμβολον ὠνῆς καὶ πράσεως, ὃ τοὺς παραχαράττοντας οἱ νομοθέται κολάζουσι, dove παραχαράττειν τὸ νόμισμα è equivalente a τὸ νόμισμα διαφθεῖρειν καὶ παράσημον εἰσφέρειν in Demosth. *Timocr.* 213): ed è probabile, secondo Bywater, che quest'ultimo sia il significato più plausibile a proposito di Diogene.

A tutti gli elementi già visti di dubbio, di incertezza, di contraddittorietà si aggiunge così anche la difficoltà di determinare con precisione la fisionomia del «reato» commesso da Icesia o da Diogene o da entrambi. Sembrerebbe dunque più che legittimo concludere che ci troviamo di fronte ad una invenzione *a posteriori* che ha assunto versioni diverse a seconda delle intenzioni a cui doveva servire.

Senonché, a favore della storicità dell'episodio (comunque esso debba poi essere determinato) stanno alcuni elementi della tradizione che non è facile confutare o trascurare e, in primo luogo, il fatto che l'«esilio» di Diogene da Sinope è un dato conosciuto da tutta la tradizione, mai smentito o messo in dubbio, e che questo «esilio» dovette pur avere una motivazione che, se non è quella della manomissione della moneta, non si sa quale altra possa essere stata. Ma l'elemento decisivo si è ritenuto che fosse ricavabile dall'esame stesso della monetazione di Sinope: C.T. Seltman<sup>20</sup> ha creduto, infatti, di poter dare una prova di fatto della falsificazione della moneta attribuita a Icesia e Diogene. Sinope, come le più importanti città del Ponto Eussino, stampò una ininterrotta successione di buoni conî di monete durante il IV secolo a.C., il cui esame consente di distinguere tre fasi: la prima (fino al 370 a.C.) ha sul dritto una testa di ninfa e sul rovescio un'aquila su un delfino, le lettere ΣΙΝΩ e due o più lettere del nome di un magistrato; la seconda (tra il 370 e il 362, quando Sinope era sotto il controllo del Satrapo Datame di Dascilio) è uguale alla precedente, salvo che ΣΙΝΩ è rimpiazzato da ΔΑΤΑΜΑ; la terza (tra il 362 e il 310) ancora uguale alla prima, salvo che di fronte alla testa della ninfa c'è un aplustre. Nove monete appartenenti a questa terza fase recano come nome del magistrato le lettere ΙΚΕΣΙΟ<sup>21</sup>. Dunque, dopo il 362 un magistrato dello stesso nome del padre di Diogene era in carica alla zecca di Sinope. E la παραχάραξις?

<sup>20</sup> In una comunicazione rimasta in un primo momento inedita, ma fatta leggere a D.R. Dudley (cfr. *A. History of Cynicism* (1937) pp. 20-5, 54-5) e poi pubblicata in *Transaction of the Intern. Numismatic Congress 1936* (1938) p. 121, Seltman si valse delle ricerche e degli studi di D.M. Robinson, «*Amer. Journ. of Philology*», xxvii (1906) pp. 125-53, 245-79; di E.G.S. Robinson, «*The Numismatic Chronicle*», xx (1920) pp. 1-16 e di J. Babelon, «*Bulletin de la Société National des Antiquaires de France*» (1933) pp. 179-80.

<sup>21</sup> Cfr. H. Waddington-J. Babelon-S. Reinach, *Recueil Général des monnaies grecques d'Asie Mineure*, I (1925) pp. 192-3.

Oltre le tre stampe di monete buone, si trova un gran numero di imitazioni straniere delle monete correnti di Sinope: Seltman cita 37 monete con la scritta aramaica Ariawrath (che deve essere Ariarathes, Satrapo di Cappadocia dal 351 alla conquista macedone) e altre 18 con la scritta aramaica formata dalle lettere ABSDSSN. Ma oltre queste monete, che non possono essere state coniate a Sinope, ci sono altri 40 esemplari di una barbara imitazione di un tipo di Sinope, con lettere greche grossolanamente sbagliate. L'inferenza è chiara. Durante il decennio posteriore al 350 a.C. il credito di Sinope fu seriamente compromesso dalla circolazione di imitazioni, promosse soprattutto dal Satrapo di Cappadocia ed è facile vedere quale azione fu intrapresa per fronteggiare la situazione: delle 55 monete con scritta aramaica 31 (cioè il 60%) e delle 40 barbariche 8 (cioè il 20%) sono state sfigurate con un largo scalpello, di certo per toglierle dalla circolazione (che è il senso vero — argomenta Seltman — di παραχάραινειν nel IV secolo, mentre la falsificazione è indicata con παραχόπτειν). Tutto ciò deve essere stata opera di un alto ufficiale della zecca, il che coincide con ciò che si è detto di Icesia, padre di Diogene, che dunque fu un *sound money man* e agì nel migliore interesse dello stato. Perché allora fu imprigionato? Seltman adduce due ragioni: a Sinope, dopo la fine del dominio di Datame e dunque in un periodo di relativa indipendenza, doveva ancora esserci un partito filopersiano che riteneva la παραχάραξις delle monete del Satrapo un insulto. Inoltre la παραχάραξις non era limitata all'imitazione circolante: delle monete buone di Sinope 2 su 43 della prima fase e 10 su 130 della terza sono sfigurate. Ciò fu dovuto probabilmente alla negligenza dei subalterni (i τεχνίται?), ma poteva essere adoperato come accusa contro il capo della zecca. Di qui l'imprigionamento di Icesia e l'esilio di Diogene.

La ricerca di Seltman è apparsa molto suggestiva e ha fortemente determinato la discussione posteriore<sup>22</sup>.

Fa eccezione F. Sayre<sup>23</sup>, il quale ha osservato che appare strano che si sia dovuto aspettare più di duemila anni per riscoprire questa opera benemerita (malgrado che Cinici e Stoici avessero tutto l'interesse a difendere ed esaltare Diogene): se si attribuisce a παραχάραινειν il significato non di «falsificare» ma di «sfigurare», come fa Selt-

<sup>22</sup> Essa ha trovato pieno consenso da parte di D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) pp. 20-5, 54-5 e una sostanziale accoglienza anche da parte di T.S. Brown, *Onesicritus* (1949) pp. 26-7, 127-8 e di A.-H. Chroust, *Socrates* (1957) pp. 156-7, ed è sembrata offrire un terreno solido anche a chi non ha accettato le conclusioni tratte da Seltman.

<sup>23</sup> Cfr. F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 71-4.

man, si attribuisce anche a Diogene un atto patriottico che non si accorda con tutto ciò che sappiamo di lui. A meno di supporre che i Greci non capissero la loro stessa lingua, bisogna dunque ritenere che Diogene fu un falsario e ciò che Diogene stesso scrisse nel Πόρδαλος non poteva avere valore figurato, perché sarebbe strano che lui, amante del parlare chiaro e franco, avesse usato un'espressione così oscura. In Diog. Laert. vi 56 [= v B 4] Diogene non nega il fatto e negarlo è servito solo ai tentativi di presentare Diogene in una luce favorevole, ma sfortunatamente questi tentativi si contraddicono vicendevolmente. Il valore figurato dell'espressione παραχάρττειν τὸ νόμισμα è dunque uno sviluppo posteriore, così come lo è l'episodio dell'oracolo (che a torto Seltman considera storico, come rilevò anche Dudley): gli scrittori fino al I secolo d.C. sembrano ignorarlo e nulla ne sa ancora Dione Crisostomo, che scrive all'inizio del II secolo e che rappresenta Diogene che condanna la pratica di consultare gli oracoli (*orat.* x (9) e su ciò cfr. *infra* la nota 52). La storiella dell'oracolo sorge dunque nel corso del II secolo d.C. e contrasta con il discepolato di Diogene presso Antistene e con la discendenza da Socrate. Tuttavia, come abbiamo visto, il valore figurato di νόμισμα è ben attestato già ai tempi di Diogene.

Dopo che R. Höistad<sup>24</sup> aveva sostenuto che uno sfiguramento delle monete di Arariathes è verosimile solo dopo la morte di questi nel 322 e la riconquista dell'indipendenza dalla Persia da parte di Sinope (cioè in anni in cui Diogene e suo padre erano già morti), la questione è stata ripresa in tutti i suoi aspetti da G. Donzelli<sup>25</sup>.

Senza addentrarci nei dettagli numismatici (e ha ragione l'autrice nell'osservare che non si deve identificare il τραπεζίτης, cioè il titolare di un banco, con l'ἐπιμελητής, cioè il sovrintendente della zecca: il primo aveva funzioni di cambio, di credito, di deposito, ma non quella di conio che invece spettava al secondo), anche la Donzelli arriva alla conclusione che ci fu falsificazione e gli avvenimenti che portarono Icesia in carcere e Diogene in esilio dovettero verificarsi tra il 362 e il 345, probabilmente attorno al 350.

Ma l'accertamento della storicità dell'episodio (sia esso di falsificazione o di sfiguramento della moneta) non poteva non aprire un altro problema. Come già osservarono Dudley, Sayre, Donzelli e altri, la cronologia suggerita dalle ricerche numismatiche obbliga a collocare la manomissione della moneta e l'esilio di Diogene in un periodo compreso tra il 350 a.C. (data proposta da Donzelli) e il 340 (data proposta da Dudley) il che significa che — in base a quanto abbiamo

<sup>24</sup> Cfr. R. Höistad, *Cynic Hero* (1948) pp. 10-2.

<sup>25</sup> Cfr. G. Donzelli, «Syculorum Gymnasium», xi (1958) pp. 96-107.

detto sulla cronologia di Diogene — Diogene doveva avere tra i cinquanta e i sessant'anni e che suo padre doveva essere vecchissimo. Non solo, ma allora è da escludere ogni rapporto personale tra Diogene e Antistene, morto, come sappiamo (cfr. la precedente nota 21), poco dopo il 366 a.C., risultando in tal modo con piena evidenza il carattere artificioso della «successione»: Socrate-Antistene-Diogene-Cratete-Zenone. Ma su ciò avremo ancora modo di tornare.

Le possibilità di soluzione non sono però ancora esaurite. Partendo da ciò che è detto in Diog. Laert. vi 49 e in Plutarch. *de exil.* 7 p. 602 A [= v B 11] e cioè che la pronta risposta di Diogene ha senso solo se φυγή significa veramente «esilio» e non «fuga», P. von der Muehll<sup>26</sup> ha sostenuto che non dispiacerebbe se quella risposta fosse storicamente vera. Ma come già sapeva Dione Crisostomo (*orat.* LXXII (55) 11 [= v B 474]) molti aneddoti estranei si sono introdotti nella tradizione diogeniana. Ora, secondo P. von der Muehll, noi sappiamo, dopo Diels, che tutti i racconti sulla falsificazione della moneta e sull'esilio sono solo leggenda e a questa leggenda Diogene ha non solo dato origine con la frase contenuta nel Πόρδαλος, ma ha anche contribuito con motti di spirito quali quelli che leggiamo in Diog. Laert. vi 56 [= v B 4]. Di storico rimangono solo due fatti: 1) la frase contenuta nel Πόρδαλος; 2) che Diogene come figlio di un banchiere venne ad Atene. È però, di primo acchito, un'illusione prendere in esame le monete conservate di Sinope per determinare la falsificazione e per trarre conclusioni cronologiche sulla venuta di Diogene ad Atene. Rispetto a ciò che ha sostenuto Šeltman si può infatti osservare che la cronologia potrebbe essere più tarda (come ha suggerito Höistad) e che, poiché il nome Icesia compare anche altre volte<sup>27</sup>, potrebbe essere anche un fratello o un altro parente di Diogene, oltre che il padre, il vecchio τραπεζίτης, colui che dopo la partenza di Diogene salì alla carica di capo della zecca. Diogene, infatti, deve essere giunto ad Atene prima del 362, se egli fece ancora in tempo a diventare discepolo di Antistene (cosa di cui von der Muehll non dubita). Diogene è dunque uno di quei ποντικοὶ νεανίσκοι che in Diog. Laert. vi 3 [= v A 171], 9 [= v A 172], 10 [= v A 21] accorrevano ad Atene per ascoltare Antistene, ed egli vi giunse povero (cfr. v B 13, 14 e 249, se si riferisce a questa tradizione: solo Suida in v B 3 dice che

<sup>26</sup> Cfr. P. von der Muehll, «Mus. Helv.», xxiii (1966) pp. 234-9, seguito da K. Doering, *Megariker* (1972) pp. 77, e H. Bannert, «Litterae Numismatae Vindobonenses», I (1979) pp. 49-63, che puntualizza la contrapposizione tra elementi storicamente sicuri e tradizione anedddotica e biografica.

<sup>27</sup> Cfr. D.M. Robinson, «Amer. Journ. of Archaeology», ix (1905) p. 299 e «Amer. Journ. of Philology», xxvii (1906) p. 274.

era ricco). In Diogene Laerzio l'esilio è conseguenza della truffa monetaria: ma questa come sappiamo è leggendaria. Dobbiamo quindi lasciar cadere anche l'esilio? Probabilmente no. E in ogni caso l'esilio potrebbe spiegare perché il figlio di un *τραπεζίτης* vivesse ad Atene in povertà. Ma ciò che sappiamo di Datame ci induce a pensare che egli stabilì il suo dominio su Sinope negli anni 370-60 a.C. Quando il nome di Icesia arrivò sulle monete, Sinope era di nuovo libera e noi non sappiamo nulla di una riabilitazione di Diogene: egli dovette andare in esilio perché contrario al dominio straniero sulla sua città e quindi già da giovanotto di sentimenti liberali e ribelli. Quindi l'esilio è un terzo dato storico (insieme alla sua frase nel *Πόρδαλος* e alla sua origine) che si è conservato nella leggenda. E i versi che sono citati in Diog. Laert. VI 36 ecc. [= V B 263] possono essere storicamente autentici: in ogni caso chi parla così si sente un esiliato e non un *φυγάς* in conseguenza di un'azione colpevole. Ma questa ricostruzione di P. von der Muehll, più che convincere, appare essere fatta per salvaguardare il discepolato di Diogene (che in ogni caso non era più da tempo un *νέος*!) presso Antistene.

La conclusione a cui sembra possibile pervenire dopo tutta questa discussione è che, non essendoci motivo per dubitare della storicità dell'esilio, non c'è neppure motivo per dubitare della storicità dell'episodio che lo provocò, malgrado le ragioni in senso contrario nuovamente addotte da M. Niehues-Proebsting (ma sulle tesi di questo studioso cfr. più avanti). Si può pensare che una manomissione della moneta vi fosse stata ad opera del padre e che successivamente Diogene stesso trasfigurasse la vicenda, in cui era rimasto coinvolto, alla luce dell'oracolo delfico e dei principi della sua filosofia, tendente ad affermare la supremazia della *φύσις* sul *νόμος*. La testimonianza più attendibile sarebbe quindi quella di Diocle; e non pare convincente il tentativo di F. Sayre di respingerla come quella di un apologeta e di uno dei costruttori della successione Antistene-Diogene-Cratete (cfr. la precedente nota 24) e quindi intenzionato a scagionare il Cinico<sup>28</sup>.

Si è venuta così formando una tradizione molteplice che andò crescendo su se stessa, inventando sempre nuovi aneddoti, come ha giustamente osservato K. von Fritz a proposito di quanto detto in

<sup>28</sup> Cfr. F. Sayre, *Diogenes* (1938) p. 71. Del resto lo stesso Sayre deve riconoscere che il giudizio sulla validità dell'informazione dipende dall'autorità della sua fonte: Diocle è del I secolo a.C. e la leggenda sulla manomissione operata da Diogene doveva essersi già formata nelle sue varie tradizioni.

Diog. Laert. vi 56 [= v B 4], dove è significativo che Diogene vi appaia in qualche modo pentito di quanto ha fatto<sup>29</sup>.

E se si vogliono vedere gli esiti di questa tradizione si leggano, per ciò che riguarda il παραχαράττειν τὸ νόμισμα, i passi di Giuliano Imperatore raccolti in v B 8-10 (brani sui quali dovremo tornare, parlando dell'idealizzazione di Eracle, dell'opposizione di νόμος a φύσις e dell'interpretazione degli oracoli, nella successiva nota 50) e per ciò

<sup>29</sup> Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) p. 20. In proposito è utile richiamare un punto metodico di un certo interesse: H. Niehues-Proebsting, che ha dedicato un'ampia trattazione al παραχαράττειν τὸ νόμισμα nel suo *Der Kynismus des Diogenes* (1979) pp. 43-81 (e su questo studio cfr. ciò che diremo nella successiva nota 47), ha scritto: «quando un aneddoto dà notizie sull'inizio di una carriera filosofica, esso contiene sempre qualcosa di più di un semplice avvenimento; esso è in relazione con l'ulteriore elaborazione della dottrina, che nel caso più favorevole può già presentare *in nuce*. Quindi si sono trovati abitualmente buoni aneddoti oppure buoni aneddoti sono diventati ricchi di riferimenti e ricchi di significato attraverso rielaborazioni e sviluppi successivi. E quanto più essi sono filosoficamente significativi, tanto più si deve essere scettici sulla loro autenticità storica». Ciò può essere vero in alcuni casi, ma in altri è vero il contrario, e cioè, come ha osservato nella sua recensione K. von Fritz, «Arcadia», xvi (1981) p. 183, che un aneddoto diventi sempre più confuso e contraddittorio perché gradatamente si smarrisce il suo significato originario. In ogni modo, dopo aver fatto una rassegna delle varianti della tradizione antica (pp. 43-56) e dopo aver ricordato alcune tesi di critici moderni (pp. 56-62), Niehues-Proebsting conclude che in teoria può anche essere possibile che dietro i racconti della falsificazione della moneta e dell'oracolo sia nascosto il nocciolo storico della figura di Diogene e quindi la forma originaria dell'aneddoto. Però lo scetticismo è lecito, perché non si può decidere se all'inizio ci sia un'espressione metaforica o un fatto concreto. D'altra parte, letterariamente, tutte le versioni sono sensate e hanno un significato, compresa quella di una effettiva falsificazione. Successivamente, egli esamina, sulla base di H. Heinemann, *Nomos u. Physis* (1965), come si è sviluppata l'opposizione di νόμος e di φύσις e quindi il tema della «trasmutazione dei valori» (pp. 63-77): nella figura di Diogene è infatti intrinseca un'ambiguità, perché Diogene è nello stesso tempo (e sia pure in termini esasperati) un filosofo di stampo sofistico e un filosofo di stampo socratico: al primo tipo appartiene il Diogene che «falsifica la moneta» (naturalmente in senso figurato), giacché è tipica del movimento sofistico l'opposizione νόμος-φύσις, che ritroviamo anche nelle *Nuvole* di Aristofane, nelle quali sono già contenuti molteplici tratti della figura di Diogene, primo fra tutti il confronto con la vita e con il comportamento degli animali. La figura del «protocinico» Diogene scaturisce quindi, secondo Niehues-Proebsting, dall'illuminismo sofistico e conserva la sua impronta specifica anche sotto l'influsso della figura di Socrate. Cosicché, mentre il motivo della «falsificazione della moneta» sottolinea in modo particolare il lato sofistico della figura di Diogene, la richiesta dell'oracolo è un motivo propriamente socratico: in questo caso (come nel caso di Zenone Stoico) l'aneddoto è chiaramente un rifacimento letterario; ma questo rifacimento letterario, confrontato con l'originale, mostra chiari segni di una «dilatazione» che si avvicina alla parodia: esso infatti è da vedere come una derisione di quella pratica religiosa, in sintonia con altre tradizioni ciniche, che criticano apertamente la natura e la pratica degli oracoli (Giuliano e Dione Crisostomo: cfr. pp. 78-9).

che riguarda l'esilio, i passi raccolti in v B 11-6, nei quali l'esilio diventa motivo d'onore per chi l'ha subito (e cfr. anche Ps. Diog. *epist.* 1 [= v B 531])<sup>30</sup>: l'occasione che rese possibile a Diogene l'esercizio della filosofia, della virtù e della più completa libertà fino a far dimenticare le ragioni che l'avevano provocato (cfr. v B 12, 13 e 14).

E fu appunto l'esilio che portò Diogene ad Atene (cfr. v B 15, 16 e 531).

### c) tra Atene e Corinto

Con l'arrivo ad Atene le fonti antiche fanno coincidere l'inizio dei rapporti di Diogene con Antistene (cfr. v B 17-24). Ma abbiamo già avuto occasione di rilevare la problematicità di questi rapporti sulla base della stessa cronologia e dell'artificiosità della tradizionale *διαδοχή* cinica (cfr. *supra*, la nota 24).

Anche a proposito dei rapporti tra Diogene e Platone, la storicità di ciò che ci dicono le fonti antiche (cfr. v B 55-67) è messa in dubbio non solo dai dati cronologici, che sembrano rendere impossibili contatti frequenti e prolungati, ma anche dal carattere letterario di una tradizione che tende a contrapporli come due antitetici modelli di sapienza e che non rifugge da evidenti invenzioni, come quelle che collocano alcuni dei loro incontri a Siracusa: ciò è stato in parte riconosciuto dalla critica<sup>31</sup>. T.S. Brown non condivide la tesi di Sayre che gli aneddoti che mettono a confronto Diogene e Platone debbano essere interpretati come tali che Diogene ne esca screditato. Certo, cronologicamente è inverosimile che Platone abbia frequentato Diogene e l'intento derisorio spiega come tale tradizione si sia originata: nelle polemiche dell'Accademia contro gli Stoici. Diogene divenne un eroe stoico e gli Accademici pensarono di screditarlo rappresentandolo come messo in ridicolo da Platone. Sayre, tuttavia, trova conferma anche in questo tipo di aneddoti per screditare Diogene: a proposito di Diog. Laert. vi 24 [= v B 487] conclude che Diogene non capiva la *διατριβή* di Platone: a proposito di Diog. Laert. vi 53 [= v B 62] conclude che Diogene, se non poteva comprendere la

<sup>30</sup> Il che è evidentemente un ampliamento di quanto detto in v B 11: cfr. V.E. Emeljanow, *The Letters of Diogenes* (1968) pp. 12-3, 87-90.

<sup>31</sup> Cfr. D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) p. 23; F. Sayre, *Diogenes* (1938) pp. 77-9; T.S. Brown, *Onesicritus* (1949) pp. 28-9 e G. Donzelli, «Riv. di Filol. e di Istruz. Class.», LXXXVIII (1960) p. 244. Del tutto insostenibile è la tesi di E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>s</sup> p. 296, che in ciò si possa vedere la replica agli attacchi di Platone contro Antistene.

natura della generalizzazione, non poteva comprendere neppure la natura del ragionamento induttivo e di quello deduttivo. Ma l'aneddoto non è genuino e anche se lo fosse non autorizzerebbe tale conclusione. Anche quando lo scherno è diretto contro Platone, si deve pensare che il Diogene letterario ha semplicemente rimpiazzato un precedente interlocutore<sup>32</sup>.

Anzi, in questa tradizione è possibile distinguere due filoni, uno sfavorevole a Diogene e uno favorevole: per il primo cfr., ad esempio, le fonti raccolte in v B 55<sup>33</sup>; per il secondo filone, indubbiamente più ricco, cfr. per esempio, v B 56, 58, ecc. A Platone, infine, è indirizzata Ps. Diog. *epist.* 46 [= v B 576] che riprende i motivi della polemica contro il suo modo di vivere.

A proposito di v B 59 ci sono da osservare due cose: la prima è che, come mostra il testo di Diog. Laert. vi 40, la risposta di Diogene doveva essere ironica (non Diogene è tornato da quelli che lo avevano venduto, ma è Platone che è tornato da Dionigi di Siracusa): ha torto quindi Eliano a prenderla sul serio e ad aggiungere οὐκ prima di ἐπανῆλθον, come ha mostrato K. von Fritz. La seconda è che l'espunzione del passo in Diog. Laert. vi 54 deve essere ritenuta corretta: dal passo di Eliano e da Gnom. Vat. 743 n. 442 (citati in v B 59) risulta chiaramente che era Platone a definire Diogene Cinico un «Socrate impazzito» mentre dal passo di Diogene Laerzio — poiché soggetto di ἐρωτηθεῖς può essere solo lo stesso Diogene Cinico — risulterebbe che questi definiva se stesso un «Socrate impazzito». E questo non sembra verosimile. Né sembra opportuno tentare di emendare il testo, o correggendo (come proponeva O. Apelt) Διογένης in Διόγενης (cioè nel vocativo designante colui al quale era rivolta la domanda), facendo quindi di Σωκράτης il soggetto di δοκεῖ e

<sup>32</sup> È questo il caso di Diog. Laert. vi 25 [= v B 55], per il quale K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) pp. 20-2, ha mostrato il cambiamento di scena da Siracusa ad Atene, con Diogene che rimpiazza Aristippo come interlocutore di Platone.

<sup>33</sup> A proposito di Diog. Laert. vi 25-6, ha torto F. Rudolph, «Leipz. Stud.», vii (1884) pp. 73-4, nel ritenere che tutto il passo di Diogene Laerzio che riguarda i rapporti tra Diogene e Platone dipenda da Favorino; al contrario, come era già stato osservato da F. Bahnsch, *Quaestionum de Diog. Laert. fontibus initia* (1868) p. 12, seguito — come abbiamo visto — da K. von Fritz, la versione di Favorino, alla quale Diogene Laerzio accenna solo di sfuggita, doveva essere quella originaria, poi malamente adattata a Diogene Cinico e collocata pur sempre a Siracusa: cfr. anche Diog. Laert. vi 58 [= v B 56]; e per altre attribuzioni cfr. l'apparato *ad loc.* e E. Menschling, *Favorin von Arelate* (1963) pp. 124-6. Perciò non è condivisibile la tesi di A. Barigazzi, *Favorino* (1966) p. 230, e cioè che l'aneddoto si adatti meglio a Diogene Cinico che non ad Aristippo: cfr. la precedente nota 14, dove sono discussi i presunti incontri tra Aristippo e Diogene, e, per il tema del τῦφος, la successiva nota 50.

considerando *μαινόμενος* il giudizio che Diogene Cinico dava di Socrate; oppure cercando di uniformarlo a quelli di Eliano e del Gnomologio Vaticano (come propone K. Reiche). Molto più verosimilmente la frase *ἔρωτηθείς ... μαινόμενος* fu scritta in margine da un lettore e poi entrò nel testo, cambiando così il soggetto. Ed è pura divagazione scrivere, come fa H. Niehues-Proebsting, che questa interpolazione è comunque molto significativa, dal momento che a Diogene Cinico il Socrate idealizzato da Platone doveva apparire un «Socrate impazzito» almeno tanto quanto egli stesso doveva apparire tale a Platone<sup>34</sup>. Conformemente, infatti, alle sue tesi generali su Diogene (sulle quali cfr. la successiva nota 47), questo autore non solo vede in Platone, come rappresentante della pura scienza teorica, uno dei tre grandi obiettivi della polemica di Diogene (gli altri due sono l'antica potenza della *polis*, cioè la gente, e la nuova potenza universale macedone, cioè Alessandro Magno), ma interpreta anche la polemica tra Diogene e Platone come una tradizione che amplia e nello stesso tempo rende più grossolana la contrapposizione tra Socrate e i sofisti: il che può apparire sorprendente, pensando che fu proprio Platone a contrapporre Socrate ai sofisti e a formulare su questi ultimi un giudizio che solo in età moderna si è cominciato a rivedere. Ma, a guardar bene, Socrate, sempre secondo questo autore, è contrapposto ai sofisti nei dialoghi di Platone più come figura che come contenuto di pensiero, mentre Platone stesso si contrappone ai sofisti più per il contenuto di pensiero che per il comportamento (tenne scuola, fu ospite di Dionigi di Siracusa, ecc.) e proprio per ciò offrì il fianco agli attacchi di Diogene. Sete di denaro, vanità, tendenziosità, suscettibilità sono gli aspetti che Socrate critica nei sofisti e sono gli stessi che Diogene critica in Platone. Onde non a caso negli aneddoti che documentano questa polemica a Diogene sono attribuiti tratti socratici e a Platone tratti sofistici. Questo per quanto riguarda l'aspetto formale della polemica. Passando al suo contenuto tre sono gli aneddoti significativi: 1) la polemica contro la dottrina delle idee (Diog. Laert. vi 53 [= v B 62]); 2) la discussione sul cibarsi di fichi secchi (Diog. Laert. vi 25 [v B 55]) e 3) la confutazione della definizione dell'uomo (Diog. Laert. vi 40 [= v B 63]). Il primo di questi aneddoti è riferito anche ad Antistene ed è senza dubbio questa la versione originaria. Il secondo è

<sup>34</sup> Cfr. H. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes* (1979) p. 8 n. 2, e, per i rapporti tra Diogene e Platone, pp. 109-19. L'espunzione del passo, proposta già da Menagius, è stata accolta da Huebner, Cobet e Long; cfr. M. Gigante, *Diog. Laert.* (1976<sup>2</sup>) II p. 526 n. 102. Contrario all'espunzione si è dichiarato Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II p. 587 n. 2. Per i tentativi di correzione cfr. K. Reich, ap. O. Apelt, *Diog. Laert.* (1967<sup>2</sup>) II p. 327.

una parodia della dottrina platonica della «metessi» (cfr. μετασχεῖν εἶπον, οὐ καταραγεῖν) e il terzo è una parodia della definizione dell'uomo data nel *Politico* (266 E): entrambi sono cioè parodie dell'idealismo platonico e questo è il centro filosofico della figura di Diogene.

Ma di tutta questa impostazione ed enfattizzazione di Niehues-Proebsting ciò che si può accettare è il riconoscimento (in termini però più circoscritti) che nella polemica di Diogene contro Platone doveva esserci anche il rimprovero di aver deviato rispetto al comportamento del suo maestro: per il resto Niehues-Proebsting dà a questa polemica un rilievo che, nel complesso della tradizione, essa certamente non ha e per di più la fonda su un'interpretazione del tutto unilaterale della figura e della filosofia di Socrate.

Battute pungenti di Diogene sono ricordate anche a proposito di Speusippo (cfr. v B 66) e di Eudosso (cfr. v B 67): quella che riguarda quest'ultimo è stata generalmente interpretata nel senso che se anche τῶν ἀντιλογικῶν deve essere attribuito al contesto filodemeo, Diogene alluderebbe all'enorme fardello di erudizione che Eudosso portava sulla sua groppa con grande pazienza e tranquillità. Tuttavia l'esatta lezione del testo del papiro è ancora *sub iudice*<sup>35</sup>.

Non molto più attendibili di quelli degli incontri con Platone sono da ritenere i racconti (cfr. v B 53 e 54) degli incontri e degli scambi di battute tra Diogene e Dionigi il giovane: ciò che è detto nel passo della *Vita di Timoleonte* di Plutarco (cfr. v B 54) torna anche in un altro passo plutarcheo (*an seni sit ger. republ.* I p. 783 C-D [= v B 359]) e in Ps. Diog. *epist.* 8 [= v B 538]. Una χρεία ci è conservata anche nel Papyr. Vindob. Gr. 29946, col. iv 25-v 9 [= v B 143] (e su questo papiro cfr. la successiva nota 47). A Dionigi, infine, è indirizzata Ps. Diog. *epist.* 29 [= v B 559], che ricalca i consueti moduli delle polemiche contro i tiranni e contro il lusso e l'esortazione ad un radicale cambiamento di vita. Inverosimili a Siracusa, questi incontri sono in parte collocati a Corinto, dove Dionigi si era stabilito dopo essersi arreso al corinzio Timoleonte nel 344 a.C.<sup>36</sup>. In

<sup>35</sup> Oltre le osservazioni di H. Diels, *ad loc.* nella sua edizione del Περὶ Θεῶν filodemeo, «Abhandl. kön.-preuss. Akad. d. Wiss.» (1916) pp. 3-104, sono da vedere F. Lasserre, *Die Fragmente des Eudoxos von Knidos* (1966) pp. 146-7 e soprattutto R. Giannattasio Andria, «Cronache Ercolanesi», x (1980) pp. 149-50. Sulla lettura comunemente accolta del papiro ha sollevato dubbi A. Angeli, «Cronache Ercolanesi», xi (1981) p. 53 n. 170.

<sup>36</sup> Dionigi di Siracusa, a Corinto, fa il maestro di scuola; cfr. Cicer. *tusc. disp.* III 12,27: *Dionysius quidem tyrannus Syracusis expulsus Corinthi pueros docebat; usque eo imperio carere non poterat.* Un raffronto tra Dionigi e Diogene è anche in Favorino (cfr. v B 352), su cui, oltre al commento di Barigazzi citato in apparato, cfr. anche I. Gallo, *Frammenti biografici da papiri*, II (1980) p. 302 n. 17.

effetti, in molte fonti, anche la vita di Diogene appare divisa tra Atene e Corinto. Ma di questi soggiorni corinzi di Diogene dovremo occuparci ampiamente parlando della sua vendita (cfr. la successiva nota 44).

#### d) *la morte*

Sulla morte di Diogene le fonti antiche (cfr. v B 89-116) documentano una notevole varietà di tradizioni, di cui già gli antichi erano consapevoli (di *διάφοροι λόγοι* si parla in Diog. Laert. vi 76 [= v B 94]). A queste fonti abbiamo affiancato quelle che ci tramandano detti di Diogene sulla vecchiaia e la morte, senza con ciò voler minimamente suggerire che tutto ciò che Diogene ha detto sulla vecchiaia e la morte, lo abbia detto da vecchio o in procinto di morire (cfr. v B 81-8 con tutte le indicazioni date in apparato)<sup>37</sup>. Sempre sullo stesso tema cfr. anche Ps. Diog. *epist.* 22 [= v B 552], 25 [= v B 555], 39 [= v B 569], 45 [= v B 575] e Dio Chrysost. *orat.* vi (6) 41-2 [= v B 583] viii (7) 36 [= v B 584]).

Secondo una prima tradizione, Diogene sarebbe morto per aver mangiato un polpo crudo: cfr. v B 90 e 93-5 (nel primo di questi brani il passo di Plutarco si serve di una fonte cinica, come ha giustamente notato O. Hense<sup>38</sup>, nell'ultimo di questi testi Giuliano ci ragguaglia, inquadrandole nel contesto della contrapposizione di φύσις a νόμος e a δόξα, delle discussioni sulla σαρχοφαγία).

Secondo un'altra tradizione, Diogene sarebbe morto per il morso ad un tendine del piede ricevuto da uno dei cani ai quali stava distribuendo un polpo (cfr. v B 96).

Secondo una terza tradizione, Diogene si sarebbe suicidato trattenendo il respiro (cfr. v B 97)<sup>39</sup>. Nel contesto di quest'ultima tradi-

<sup>37</sup> A queste indicazioni, per ciò che riguarda v B 86, sono da aggiungere quelle date da R. Giannattasio Andria, «Cronache Ercolanesi», x (1980) p. 129 n. 4, che non ritiene tuttavia paleograficamente possibile l'integrazione del nome di Diogene proposta da Mekler e che per il *topos* relativo alla ὁδὸς εἰς Ἄλδου rinvia a M. Gigante, nelle pp. 436-7 di *Ricerche storiche ed economiche in memoria di C. Barbagallo* (1970) e *L'edera di Leonida* (1971) p. 11.

<sup>38</sup> Cfr. O. Hense, «Rhein. Mus.», XLVII (1892) p. 239.

<sup>39</sup> Per il tema del suicidio nel cinismo cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) p. 31 n. 74, che rinvia a Diog. Laert. vi 3 [= v B 66], vi 24 [= v B 303], ecc.; anche la commedia nuova, che ha stretti rapporti col cinismo, conferma l'importanza di questo tema, giacché ci sono almeno quattro commedie dal titolo ἀποχατερῶν: cfr. R. Hirzel, «Archiv f. Religionswiss.», xi (1908) p. 101 n. 1; più frequente di quanto non mostri di ritenere K. von Fritz è il tema del νοῦς ἢ βρόχος: cfr., per Antistene, Plutarch. *de stoic. repugn.* 14 p. 1040 A [= v A 105]; per Diogene, Diog.

zione Diogene Laerzio riferisce due testimonianze, quella di Cercida di Megalopoli e quella di Antistene di Rodi. Quanto alla prima, e a prescindere dal fatto che l'esistenza di un poeta cinico di nome Cercida è stata discussa<sup>40</sup>, non è dubbio che la citazione laerziana ci riporta solo il σωφρονισμός di un carme perduto, il cui contenuto rimane quindi ignoto. In ogni caso non sembra più sostenibile la sua interpretazione nel senso di una deformazione «satirica» e forse è da ammettere, come ha sostenuto Enrico Livrea<sup>41</sup>, che il carme cercideo contenesse, sulla scia di autentici materiali diogenici, una polemica contro l'interpretazione edonistica del suicidio (del tipo di quella attestata per Egesia). Quanto alla testimonianza di Antistene di Rodi,

Laert. vi 24 [= v B 303] e Ps. Diog. *epist.* 28,6 [= v B 558] e, per Cratete, Gnom. Vat. 743 n. 386 [= v H 79]; cfr. anche Teles p. 58,3 Hense<sup>2</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. F. Leo, «Hermes», xli (1906) p. 444: se infatti questo Cercida è da identificare con uno dei due uomini politici di Megalopoli dallo stesso nome lo è certamente non con il più anziano, contemporaneo di Diogene e di Demostene, come voleva A. Meineke, *Anal. Alex.* (1843) pp. 385-94 sulla base di Stephan. Byz. s.v. Μεγάλη πόλις (ἀφ' ἧς Κερκιδᾶς ἄριστος νομοθέτης καὶ μελιάμβων ποιητής) ma con quello, più recente di un secolo, amico di Arato e ricordato da Polibio (ii 65,3) alla battaglia di Sellasia (222 a.C.). Le prove, secondo Leo, sono due: la prima è l'incertezza della patria (cfr. Μεγαλοπολίτης ἢ Κρής), che invece è certa per i politici; la seconda è che il poema appare composto molto dopo la morte di Diogene (ὁ πάρος Σινωπέυς...). Questa conclusione — indubbiamente importante, perché, come aveva già osservato Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. ii p. 590 n. 1, la tradizione del suicidio di Diogene potrebbe essere accolta solo se il poeta Cercida fosse stato veramente contemporaneo di Diogene — è stata respinta da W. Croenert, «Rhein. Mus.», lxxii (1907) p. 312, che — anche sulla base di Aristot. *de part. anim.* Γ 10. 673 a 19 — ha proposto di correggere Κερκιδᾶς Μεγαλοπολίτης ἢ Κρής in Κερκιδᾶς Ἀρχᾶς Μεγαλοπολίτης o in Κερκιδᾶς Μεγαλοπολίτης τῆς Ἀρχαδίας e di interpretare ὁ πάρος Σινωπέυς nel senso: «qui olim fuit Sinopensis» e poi volle essere cosmopolita. Le tesi di Croenert sono state condivise da G.A. Gerhard, *Phoenix* (1909) pp. 205-10, il quale ritiene che Cercida possa essere incluso tra quei politici che con Focione e Stilpone furono discepoli di Diogene Cinico (cfr. la successiva nota 46). Tuttavia la tendenza della critica più recente è favorevole alla tesi di Leo: per tutti cfr. A. Lesky, *Gesch. d. griech. Literatur* (1958), trad. ital. iii p. 842 e R. Cantarella, *La letteratura greca dell'età ellenistica e imperiale* (1968) pp. 126-8, con il quale tuttavia non consento nel ritenere questo carme di Cercida come una presa in giro (su questo carme cfr. le indicazioni bibliografiche date da G.A. Gerhard, *op. cit.*, p. 206 n. 6 e da G. Donzelli «Bollettino Ediz. Naz. dei Classici Lat. e Gr.» (1960) p. 131 n. 88).

<sup>41</sup> Cfr. E. Livrea, nelle pp. 427-33 di *Filologia e forme letterarie* (1987), che dà anche la prima edizione critica del frammento e un suo commento. Livrea accoglie διπλοείματος e χῆλος (cfr. l'apparato critico a v B 97). Sull'epiteto αἰθεριβόσκας cfr. G. Giangrande, «Rev. des Etudes Anciennes», lxxxvi (1984) pp. 213-6, che lo interpreta nel senso di «nutrito di aria» (ma il senso preciso resta controverso) e quindi come un'allusione al suicidio per asfissia volontaria e all'insensibilità ai piaceri e ai dolori.

essa è — a giudizio di K. von Fritz e di R. Giannattasio Andria<sup>42</sup> — la più attendibile (forse fondata su testimonianze dirette) e collima con quella di Cercida, certamente di origine filocinica.

Anche il luogo della morte è incerto: durante un viaggio verso Olimpia (cfr. v B 99), oppure a Corinto, nella casa di Seniade (cfr. v B 97 e 102 e vedi la successiva nota 46), oppure ad Atene (cfr. v B 100 e 101). In questa ultima versione il ginnasio vicino all'Ilisso è probabilmente il Cinosarge, come ha suggerito K. von Fritz<sup>43</sup>, il quale inoltre, riprendendo in parte le osservazioni di Menagius (cfr. apparato a v B 101), nota che le parole ἵνα τοῖς ἀδελφοῖς χρήσιμος γένηται non vanno d'accordo col fatto che vuole essere gettato in acqua (ἀδελφοί possono essere solo i «cani», ai quali in acqua non può essere utile); ciò è dovuto al modo in cui Diogene Laerzio fa le sue compilazioni: in realtà quelle parole sono state introdotte qui da qualche altro aneddoto simile.

L'*Anthologia Palatina* conserva numerosi epigrammi tombali su Diogene (cfr. v B 109, 110, 112, 113, 114, 115)<sup>44</sup> e Diogene Laerzio (vi 78 [= v B 108]) racconta una storia sul suo monumento funebre, alla quale, malgrado i dubbi avanzati da K. von Fritz, è propenso a dare un certo credito D.R. Dudley<sup>45</sup>. Sta di fatto però che una ricca tradizione ci documenta il rifiuto della sepoltura espresso da Diogene, in coerenza con le sue idee sui riti religiosi e sulla morte<sup>46</sup>. A questo proposito il testo di Stob. iv 55, 11 [= v B 103] presenta un'evidente corruzione, che però non è sanabile con sicurezza<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Cfr. R. Giannattasio Andria, *I frammenti delle «Successioni dei filosofi»* (1989) pp. 46-50.

<sup>43</sup> Cfr. K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) p. 30.

<sup>44</sup> L'epigramma in *Anth. Pal.* vii 67 [= v B 114] è di Leonida e sulla dibattuta questione dei rapporti di Leonida con il cinismo cfr. M. Gigante, *L'edera di Leonida* (1971) pp. 45-51.

<sup>45</sup> Cfr. D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (1937) p. 25 e n. 5 a p. 55.

<sup>46</sup> Su ciò cfr. anche E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>s</sup> p. 319 n. 4; K. Praechter, «Philologus», LVII (1898) pp. 504-7 e H. Niehues-Proebsting, *Der Kynismus des Diogenes* (1979) pp. 140-9, il quale richiama l'attenzione sull'aneddoto narrato da Cicerone (*tusc. disp.* I 43,104 [= v B 105]), dove la risposta di Diogene è presentata come analoga a quella di Socrate, ma espressa in termini più brutali: ciò è dovuto al fatto che Cicerone riduce entrambe le posizioni ad un atteggiamento meramente culturale, smarrendone così la differenza, che sta nelle diverse convinzioni circa l'immortalità dell'anima: il Socrate platonico crede infatti nell'immortalità dell'anima, mentre Diogene è sulla linea che dai sofisti va ad Epicuro, quella cioè del «rinnegamento della morte» (*Todesverleugnung*), che corrisponde anche alla prima delle due ipotesi formulate da Socrate nell'*Apologia*.

<sup>47</sup> Già Menagius, *ap. Huebner* iv pp. 67-8, commentando Diog. Laert. vi 79, aveva richiamato Sext. *Emp. pyrth. hypot.* III 227 (Ἵρχανοὶ δὲ κυσὶν αὐτοῦς ἐκτίθενται

In ogni caso, l'unica conclusione che si può ricavare da tutte queste tradizioni sulla morte di Diogene è la loro scarsa attendibilità storica (come è stato più volte riconosciuto negli studi citati di Gerhard, di K. von Fritz, di Sayre, ecc.): esse fanno parte di quella «leggenda» su Diogene che col tempo si è venuta arricchendo e stratificando e che ha conservato filoni favorevoli e filoni ostili (tale è certamente quello che fa morire Diogene per aver mangiato un polpo: mangiare polpi (cotti) era una raffinatezza, come ci mostra un frammento del comico Macone *ap. Athen. VIII 341 A*).

βοράν· Ἰνδῶν δὲ ἔνιοι γυψί), Plutarch. *an vitios. ad infel. suff.* 3 p. 499 D (Ἵρχανῶν δὲ κύνες, Βακτριανῶν δ' ὄρνιθες νεκρούς ἐσθίουσι κατὰ νόμους: è il passo che segue a quello relativo a Teodoro Cirenaico [= IV H 8]) e altri passi, sulla base dei quali aveva concluso: «quare post haec verba ἄν δὲ γῦπες de Indorum sepultura Stobaeum locutum verisimile est. Putarim scripsisse, ἄν δὲ γῦπες, Βακτριανή, aut potius ἄν δὲ γῦπες Βακχαίων, quae est Samuelis Bocharti [Hieroz. II 2 cap. 27 p. 318], viri undecumque doctissimi, sententia». Sulla base degli stessi riferimenti F.W.A. Mullach, *F.Ph.G.*, II (1867) p. 306 a n. 76, correggeva ἄν δὲ γῦπες ἄπτωνται, Ἰνδική; e la stessa correzione è accolta da K. Praechter, «Philologus», LVII (1898) pp. 504-7, che è uno studio importante sul tema della sepoltura dei morti e del pianto funebre nella tradizione cinica (cfr. Teles pp. 31, 9-32, 3 Hense<sup>2</sup>, dove l'ἐκείνων di 32,2 è da riferire certamente agli Egizi, sulla base di Herod. II 136 e Diodor. 193, e soprattutto Lucian. *de luctu* 21-2): in essa il ricorso alle tradizioni diverse dei vari popoli è analogo a quello dei sofisti (su tutto ciò cfr. anche O. Hense, *Telet. reliq.* (1909<sup>2</sup>) pp. CII-CIV). Sul problema del testo di Stobaeo è tornato ancora A. Packmohr, *De Diog. Sinop. apophth.* (1913) pp. 23-6. il quale legge ἄν δὲ γῦπες ἄπτωντες, (Βακτριανή) e scrive: «Βακτριανή scripsi cum melior mihi videatur esse lectio quam Ἰνδική Mullachii Sext. Empiricum secuti scribentem [...] Nam pro illo Ἰνδῶν ἔνιοι indiligenter posito Persarum similem consuetudinem Herodotus melius tradit [...] Bactriana autem regio est imperii Persarum ad orientem solem i.e. ad Indiam spectantis. Praeterea lectio membranarum est ἀπτέον (vel ἀπτέονται) Βάτρων (Κασπίων Gaisford, Κασπιανή Wachsmuth). Ex hoc Βάτρων nomine facile Βακτριανή restitui potest. Nomen enim addere omnino necesse est, cum enuntiati structura coniunctivum ἄπτωνται poscat: ἄν μὲν ... σπαράξωσιν — ἄν δὲ ... ἄπτωνται (ex ἀπτέονται) — ἄν δὲ ... προσέλθη». Packmohr ritiene inoltre che delle due versioni, quella relativa a Teodoro l'ateo e quella relativa a Diogene, l'originaria è la prima, mentre considera originaria la seconda K. von Fritz, *Quellen-Untersuchungen* (1926) p. 50, il quale (cfr. p. 51 n. 121) giudica altresì che Stobaeo abbia posto nella forma del discorso indiretto ciò che nella fonte era nella forma del discorso diretto: ἄν μὲν κύνες με σπαράξωσιν Ἵρχανῶν μοι ἔσται ἡ ταφή, ἄν δὲ γῦπες, Βακτριῶν: Stobaeo ha perciò mutato με in αὐτὸν ma ha dimenticato μοι e così Ἵρχανῶν μοι è diventato Ἵρχάνεια. Anche M. Winiarczyk, «Eos», LXIX (1981) p. 41 n. 20, ritiene che non sia prudente azzardare congetture. Su questo aneddoto cfr. quanto ancora osserveremo nella successiva nota 52.

e) *l'iconografia*

Sull'iconografia di Diogene Cinico cfr. C. Robert, «Hermes», xxxv (1900) p. 651; J.J. Bernoulli, *Griech. Ikonographie* (1901) II pp. 46-52; J. Babelon «Revue Numismatique», xviii (1914) pp. 14-9; W. Amelung, «Amer. Journ. of Archaeology», xxxi (1927) pp. 286-93; R. Eisler, «Revue Archéologique», xxxiii (1931) pp. 1-13; K. Schefold, *Die Bildnisse* (1943) pp. 146, 154, 213; G.M.A. Richter, *The Portraits* (1965) pp. 181-8; G. Uggieri, «Stud. Ital. di Filol. Class.», xxxviii (1966) pp. 246-55 (sul quale cfr. la successiva nota 51) e L.A. Scatozza Höricht, *Il volto dei filosofi antichi* (1986) pp. 125-8.