UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

DOTTORATO DI RICERCA IN 'LE FORME DEL TESTO'
– Curriculum Testi greci e latini – Ciclo XXX

Université de Lille

ÉCOLE DOCTORALE SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIÉTÉ

UMR Savoirs, Textes, Langage 8163

Tesi di dottorato discussa il 18 dicembre 2019

Studi sulle intersezioni tra Cinismo antico e commedia greca e latina

---

Dottoranda: Donatella Izzo

Relatori per l'Universita di Trento: Prof. Giorgio Ieranò e Prof.ssa Gabriella Moretti
Relatore per l'Universita di Lille: Prof. Thomas Bénatouïl

Membri della commissione:
Prof.ssa Anna Maria Belardinelli
Prof. Thomas Bénatouïl
Prof. Christophe Cusset
Prof.ssa Gabriella Moretti
Prof.ssa Maria Noussia

Anno accademico 2018-2019

À Steven Henri Francis
Al di là di ogni cautela

δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἕνεκα γυμναζομέναις, “ἀτελῆ” τοῦ γελοίου “σοφίας δρέπων καρπόν”, οὐδὲν οἶδεν, ὡς ἔοικεν, ἐφ᾽ ᾧ γελᾷ οὐδ᾽ ὅτι πράττει.

Ma l’uomo che ride delle donne nude, che si esercitano in vista del meglio, ‘cogliendo dalla sua sapienza il frutto acerbo’ del ridicolo, non sa nulla, a quanto sembra, né di ciò che deride né del perché lo fa.

Platone, *Repubblica,* V, 457b

Ringraziamenti

Desidero ringraziare innanzitutto i miei relatori Thomas Bénatouïl, Giorgio Ieranò e Gabriella Moretti per avermi guidato in questo lungo percorso. Le loro attente letture e le loro generose osservazioni hanno permesso di migliorare i miei risultati e mi hanno suggerito spesso nuove piste di indagine.

Ringrazio anche i professori Christophe Cusset e Maria Noussia, membri della commissione, che hanno accettato di leggere e valutare il mio lavoro.

Un ringraziamento pieno di affetto va alla prof.ssa Anna Maria Belardinelli, che mi accompagna nelle mie ricerche sin dalla laurea triennale, mi ha trasmesso il suo amore per il teatro e mi ha sempre incoraggiato nel proseguire lungo questa strada.

Ho un debito di riconoscenza umano e professionale che non potrà mai essere saldato verso la prof.ssa Anne De Cremoux, che ha letto, discusso e annotato ogni pagina della mia tesi e che mi ha accolto e riaccolto a Lille con una generosità impagabile.

Ringrazio anche il prof. Emidio Spinelli, che mi ha guidato nella redazione delle tesi triennale e magistrale e che mi ha instradato allo studio del Cinismo. Ringrazio vivamente anche tutti i professori che hanno letto o discusso con me singole sezioni di questo lavoro: Maurizio Bettini, Roberto Danese, Silvia De Luise, Alain Deremetz, Massimo Di Marco, Walter Lapini, Eckard Lefèvre, Caterina Mordeglia, Philippe Rousseau, Bernhard Zimmermann.Ho avuto la fortuna di apprendere molto dagli incontri organizzati dal corso di dottorato 'Le Forme del testo' di Trento e dal Laboratoire 'Savoirs, Textes, Langage' dell'Università di Lille, incontri che si sono rivelati spesso occasione di scambio e di riflessione.

Ringrazio per la preziosa disponibilità anche il personale amministrativo del corso di dottorato di Trento (in particolare nelle persone di Silvia Fedrizzi e Susanna Cavagna) e dell'École doctorale di Lille.

Nel corso di questi anni, sono stata ospite di diverse biblioteche. Ringrazio in maniera particolare la biblioteca del Seminar für Klassische Philologie della Albert-Ludwigs Unviersität di Freiburg im Breisgau, le bibioteche di STL e di Sciences de l'Antiquité di Lille (in particolare nelle persone di Caroline Taillez e Christophe Hugot), la biblioteca di Filologia classica dell'università di Urbino, la biblioteca 'Giorgio Aprea'

dell'Università degli Studi di Cassino e del Lazio meridionale, la biblioteca dell'Università Aldo Moro di Bari (da cui ho ricevuto negli anni innumerevoli scansioni), la biblioteca Nazionale di Roma (in particolare il dott. Matteo Villani, direttore della Sala Umanistica), ma soprattutto la biblioteca del Dipartimento di scienze dell'antichità dell'Università degli studi 'La Sapienza' di Roma, nelle persone di Walter Mazzotta, Alberto Rizzo e Laura Zadra.

Consapevole del rischio di dimenticare qualcuno, ci tengo a menzionare i colleghi e gli amici che più mi hanno sostenuto con i loro consigli durante questi anni e a cui spesso mi sono rivolta per un aiuto nel reperire della bibligrafia: Aretina Bellizzi, Francesco Paolo Bianchi, Louise Bouly de Lesdain, Léna Bourgeois, Roberta Carlesimo, Enrico Cerroni, Stefano Ceccarelli, Gianna D'Alessio, Valentin Decloquement, Maria Jennifer Falcone, Antonino Nastasi, Caterina Pentericci, Océane Puche, Andrea Marcucci, Charlotte Tournier, Sara Troiani e Valentina Zanusso.

Ringrazio profondamente gli amici e colleghi di Lille. Oltre a coloro che ho già menzionato, ringrazio in particolare Charles Delattre, Carla De Martino, Daria Francobandiera, Xavier Gheerbrant, Julie Journeau, Sarah Lagrou, Peggy Leucade, Vivien Longhi, Jiuliette Lormier, Claire Louguet, Nicolas Osborne, Luigi e Séverine Tarantino, per avermi accolto nella loro città, nel loro *Laboratoire* e spesso nelle loro case. Un grazie speciale va a Giulia Scalas, alta espressione di epicurea φιλία, per essermi stata sempre vicina prima ancora che mi trasferissi a Lille.

Un grazie di cuore ai miei genitori, a Tiziana, ai miei nonni amatissimi, a Françoise e a Thierry, per avermi supportato e sopportato durante il mio percorso. Un ringraziamento speciale a Paolo, per il suo aiuto provvidenziale in tanti momenti cruciali di questi anni.

Per le stesse ragioni, ringrazio tutti i miei amici di sempre, vicini e lontani, e, su tutti, Fausta e Maria.

Un grazie per il loro affetto ai colleghi e al personale del Liceo "F. Severi" di Frosinone, che tante volte mi sono venuti incontro nei miei spostamenti, e soprattutto un grazie ai ragazzi delle mie classi, che con le loro osservazioni sono stati spesso una fonte di ispirazione.

Grazie a Steven, per essersi preso cura di me in tutti i modi in cui ci si può prendere cura di qualcuno.

Introduzione

L'idea di questo lavoro germina durante gli anni dell'università. Parallelamente alla stesura delle tesi triennale e magistrale, incentrate rispettivamente sulle figure di Cratete di Tebe e su quella di Bione di Boristene, mi dedicavo anche allo studio del teatro, e della commedia in particolare. Dalla frequentazione di questi due ambiti è nata l'idea di uno studio sulle intersezioni tra Cinismo e commedia.

Mi propongo l'obiettivo di studiare queste intersezioni in due direzioni. Da un lato, intendo indagare i debiti formali che la tradizione cinica ha contratto con la commedia e le ragioni di tali consonanze formali. Dall'altro lato, intendo studiare la rappresentazione dei Cinici nella commedia. La parte più consistente del mio lavoro di ricerca, pertanto, si è concentrato sulla selezione e sull'analisi puntuale dei passi comici in cui i Cinici sono esplicitamente menzionati e di quelli in cui si può sospettare un'allusione ad essi. Nel corso del lavoro, come si vedrà, le due direzioni di ricerca si mostreranno in certa misura complementari.

Un lavoro di questo tipo contempla diverse insidie: si tratta di lavorare, da un lato, su una tradizione assai complessa, quella cinica, costituita di fonti tarde, poco affidabili e di orientamento ideologico assai diverso, che forniscono informazioni di cui è quasi impossibile stabilire la storicità e la genuinità[1]. Dall'altro lato - esclusa, per motivi di ordine cronologico[2], la commedia antica[3]- la commedia greca di mezzo e nuova comporta tutti i problemi ermeneutici legati allo studio della letteratura frammentaria. Ho deciso, peraltro, di considerare anche il teatro romano, sulla base della stretta dipendenza che esso ha nei confronti del teatro greco. In questo caso, se vengono meno le difficoltà legate all'esegesi di materiale frammentario, lo scoglio principale è costituito dal fatto che ignoriamo cosa e quanto Plauto e il suo pubblico conoscessero del Cinismo all'epoca della messa in scena delle commedie[4]. Tali insidie mi hanno condotto ad adottare la massima cautela nelle mie analisi.

[1] L'opera di riferimento è ancora rappresentata dalle monumentali *Socratis e Socraticorum reliquiae* di G. Giannatoni (1990).
[2] Per quanto riguarda la cronologia delle singole individualità ciniche, anch'essa frutto di ipotesi, mi rifaccio all'Appendice contenuta in Gugliermina 2006, la quale a sua volta rinvia alle voci corrispondenti nel *DPhA*.
[3] Cfr. *infra*, pp. 155 e sgg.
[4] Questa problematica sarà affrontata nell'introduzione del capitolo dedicato a Plauto.

La prima parte

Nelle fonti antiche ci si imbatte, talvolta, in autori che accostano i Cinici ai modi della commedia. Tale accostamento è stato proposto, per ragioni diverse, anche dalla critica moderna. La relazione tra Cinismo e Commedia, tuttavia, non è mai stata oggetto di uno studio specifico. È questo l'obiettivo della prima parte del mio lavoro. Nel corso delle mie ricerche, e in particolare nella fase di selezione del *corpus*, mi sono resa conto di quanto questa prospettiva fosse centrale anche nella fase di raccolta e analisi dei passi comici allusivi al Cinismo. Infatti, erano numerosi i casi di immagini molto simili attestate in commedia e nella tradizione cinica di fronte alle quali mi capitava di chiedermi se si trattasse di un'allusione della commedia a un detto o a un aneddoto riguardante un filosofo cinico o, piuttosto, al riuso, da parte della tradizione cinica, di un'immagine di sapore comico. È risultato dunque inevitabile prendere in considerazione le complesse modalità di costituzione e di trasmissione delle fonti del Cinismo. Da questo studio ho desunto, infatti, alcuni strumenti ermeneutici di cui mi sono spesso servita nella seconda parte di questo lavoro.

La seconda parte

La parte più consistente è dedicata, come già accennato, all'analisi di passi comici certamente o eventualmente allusivi al Cinismo. Ad oggi, non esistono studi che prendono in esame il problema complessivamente; esistono invece studi, alcuni dei quali assai datati, che si occupano di singoli passi e che sono stati ridiscussi nel commento agli stessi, prendendo in considerazione anche e soprattutto le più recenti acquisizioni sul Cinismo antico nell'ambito degli studi filosofici[5].

Nella prospettiva degli studi comici, questo lavoro si propone innanzitutto l'obiettivo di migliorare l'intelligenza dei passi presi in esame. A ciò si aggiungono delle riflessioni sul metodo che la critica utilizza di fronte a passi sospettati di contenere delle allusioni ai filosofi Cinici.

Dal punto di vista della storia della filosofia, questi passi sono di una certa importanza, se consideriamo che si tratta di materiale databile con un buon grado di

[5] La bibliografia del Cinismo ha ormai raggiunto un'enorme estensione, soprattutto grazie ai contributi in lingua francese e spagnola. Un'utile rassegna è contenuta al termine del recente Goulet-Cazé 2017.

approssimazione – caso assai raro nel panorama delle fonti sul Cinismo - e che è peraltro contemporaneo alle prime generazioni di Cinici. Seppure non si tratta di testimonianze fedeli alla realtà storica, poiché in esse interviene la lente deformante della commedia, pure queste ci offrono una testimonianza sulla rappresentazione che i commediografi (e il loro pubblico) avevano dei Cinici[6]. Webster 1953, p. 50, a proposito delle allusioni filosofiche nei comici, scriveva che esse ci aiutano a comprendere*"in what way and to what extent the philosophers were known to the ordinary man"*[7]. Goulet-Cazé 1992, p. 3916 così conclude la sua breve rassegna di tre passi comici allusivi ai Cinici nel sesto libro di Diogene Laerzio (D.L. VI 83 = Menandro, fr. 193 K-A; D.L. VI 87 = Filemone, fr. 134 K-A; D.L. VI 93= Menandro, fr. 114 K-A): "il faut vraiment regretter la rareté de ces témoignages des comiques contemporaines. En trois citations, nous avons pu saisir trois concept clefs du cynisme le plus ancien: l'*adoxia*, l'*atuphia* et l'*enkrateia*, que maintenant autres témoignages viennent confirmer. Leur présence chez ces poètes est assurément un gage de leur authenticité".

La maschera del filosofo

Nel trattare di parodia e di rappresentazione dei filosofi in commedia[8], come moltissimi studi hanno sottolineato, bisogna tuttavia tener conto del fatto che presto si costituì una vera e propria maschera del filosofo, con un pattern di caratteristiche fisse e cristallizzate già ben presenti nel Socrate delle *Nuvole*. Napolitano 2012, pp. 105-107, p.

[6] Si rinvia alle ampie riflessioni condotte soprattutto sulle *Nuvole* di Aristofane come fonte per la figura di Socrate. In particolare, scrive De la Combe 2013, p. 177 a proposito del disaccordo tra il ritratto di Socrate delle *Nuvole* e l'immagine del filosofo che ricaviamo da altre fonti: "mais la question devient peut-être plus simple si, au lieu de chercher dans cette comédie une doxographie plus ou moins exacte, nous lisons cet étrange Socrate non comme un portrait de Socrate considéré pour lui-même, mais comme le Socrate qui est perçu et reconstruit du point de vue de la normalité sociale et du souci d'un bien-être immédiat ".

[7] Cfr. Webster 1953, p. 50. Si tenga conto, in tale prospettiva, della maggiore diffusione della cultura filosofica in età ellenistica. Inoltre, potrebbe parlare in favore di una particolare diffusione del Cinismo l'idea, ripresa ancora recentemente da Goulet-Cazé 2017, di Cinismo come filosofia popolare (p. 630), riaggiornando quella che era la celebre formula del Goettling del Cinismo come 'filosofia del proletariato'. Tuttavia, credo che abbia ragione Brancacci 2018, pp. 424-425 nell'attenuare questa visione: "Credo in definitiva sia più giusto rilevare la capacità del cinismo di penetrare in ambienti sia 'alti' sia 'bassi', grazie alla sincerità e alla radicalità del suo messaggio morale, che attrasse l'attenzione di numerosissimi filosofi e uomini di cultura, provenienti, per di più, dai più svariati ambienti filosofici".

[8] Sui filosofi in commedia (e soprattutto sul Socrate delle *Nuvole*) cfr. almeno Weiher 1913, Dover 1968, Zimmermann 1993, Patzer 1994, Sanchis Llopis 1995, Imperio 1998, Laks-Saetta Cottone 2013. È in preparazione un volume a cura di A. Lorenzoni per la Collana "Studi di Eikasmós" dedicato alla parodia filosofica nella commedia ellenistica.

107 scrive: “l’impressione, insomma, è che la commedia antica, indipendentmente dai tratti individuali dei singoli *komodoumenoi*, avesse elaborato una sorta di specifica koiné scommatica in chiave antisofistica, una koiné della quale si può anzi riuscire senza sforzo a mettere insieme qualcosa di simile a un piccolo lessico: ἀλαζών, ἀλαζονεία, ἀλαζονεύω μεριμνάω, μέριμναι, μεριμνοσοφισταί; ἀδολέσχης, ἀδολεσχία, ἀδολεσχέω; φροντιστής, φροντίζω; μετεωροσοφιστής, μετεωρολέσχης, μετεωροφέναξ, nonché, ovviamente, σοφιστής”. Ciò non significa automaticamente che non esistano anche delle specificità ben definite relative al singolo individuo o alla singola scuola, come ben mette in luce lo stesso Napolitano 2012[9]. A tal proposito, è utile riflettere sui meccanismi stessi della comicità: è difficile pensare che il pubblico potesse continuare a ridere delle stesse identiche trovate comiche, già attestate in relazione al Socrate di Aristofane, ancora a distanza di decenni e che i commediografi non si sforzassero di operare delle variazioni sul tema per proporre ai loro spettatori trovate sempre nuove, o almeno rinnovate. Si cercherà dunque di individuare quali siano le specificità della rappresentazione dei Cinici rispetto a quella di altri gruppi filosofici.

Quanto alla deformazione della rappresentazione comica, cui si accennava in precedenza, Laks 2013, p. 233 ha sintetizzato mirabilmente il concetto: “la comédie repose sur un principe d’exubérance, pas d’économie”. Ora, mi sembra lecito affermare che tale principio di esuberanza si esprima tendenzialmente in due modalità. Nel primo caso un elemento, rivendicato da un gruppo di filosofi, viene esasperato fino al parossismo. Per fare un esempio, il commediografo, tenuto conto delle rivendicazioni di povertà e di astensione dal superfluo predicate da alcuni filosofi, li rappresenta sulla scena come dei miserabili straccioni, affamati e cadaverici, in una maniera, cioè, non troppo dissimile da quella in cui è rappresentata Penia nel *Pluto* aristofaneo[10]. Nel secondo caso l’elemento viene rovesciato e negato, a suggerire l’ipocrisia dei filosofi, la loro infedeltà e incoerenza rispetto ai principi professati (secondo un concetto non dissimile dal nostro “predicare bene e razzolare male”), ma anche, in fondo, l’insostenibilità del programma filosofico proposto (come a dire: “non si può vivere come i filosofi insegnano; prova ne è il fatto che neppure loro vi riescono davvero”). Per

[9] Contro “letture troppo rigidamente sbilanciate sul versante […] della tipologizzazione”, come quelle di O’Regan 1992, p. 161, n. 14, Napolitano rimarca con forza l’importanza “di attribuire ai tratti individualizzanti il peso che sembrano meritare”, e ricorda, come esempi virtuosi in tal senso, Carey 2000 ed Edmunds 2007 (Napolitano 2012, p. 108 e nota 260).

[10] Caciagli – Capra – Giovannelli – Regali 2016.

riprendere l'esempio della povertà, il filosofo pauperistico viene talvolta rappresentato come un ghiottone ingordo, e viene assimilato così alla figura del parassita, che è povero ma non per scelta e che le prova tutte pur di riempirsi la pancia di leccornie. Propongo, per queste due modalità di deformazione comica, le formule 'deformazione per analogia' e 'deformazione per contrasto', modellate sulle formule elaborate dalla critica dantesca per il contrappasso[11].

La costituzione del *corpus*

Il primo problema che si è presentato, e sul quale ho lungamente ragionato, è stato quello della costituzione del *corpus*. La recensione si è anzitutto concentrata sui seguenti passi:

1. I passi in cui i Cinici sono esplicitamente menzionati:
    - Menandro, 114 K-A
    - Menandro, 193 K-A
    - Plauto, *Persa*, vv. 118-126.
    - Plauto, *Stichus*, vv. 703-704
2. I passi che la fonte introduce facendo riferimento ai Cinici:
    - Eubulo, 137 K-A
    - Antifane, 132 K-A
    - Antifane, 235 K-A
    - Filemone, 134 K-A
3. I frammenti o le sezioni di commedia in cui la critica ha sospettato un'allusione ai Cinici o i passi per i quali la critica ha sospettato a derivazione da una commedia[12].
    - Aristofane, il personaggio di Socrate nelle *Nuvole* (Joël 1901)
    - Aristofane, *Nuvole*, vv. 489-491 (*scholia vetera ad loc*. e Goulet-Cazé 2017)
    - Eubulo, Διογένους Πρᾶσις (Goulet-Cazé 1992 e López Cruces 2003)

[11] I castighi infernali o presentano delle analogie con il peccato commesso (si parla in questo caso di 'contrappasso per analogia'; ad esempio i lussuriosi, deboli in vita rispetto al turbine della passione, nell'*Inferno* sono trascinati da una bufera) o si pongono in opposizione rispetto ad esso (si parla in questo caso di contrappasso per contrasto; gli indovini, che si trovano nella quarta bolgia dell'ottavo cerchio e che in vita pretendevano di saper guardare avanti nel futuro, sono costretti nell'*Inferno* a camminare a ritroso con il volto girato verso la schiena).

[12] Indico tra parentesi lo studio in cui è prospettata l'ipotesi di un'allusione ai filosofi cinici.

- Eubulo, 85 K-A (Reitzenstein 1907, Hunter 1983, Luck 1997, Goulet-Cazé 2017)
- Anassandride, Κυνηγέται (Goulet-Cazé 1976 e Llopis *et alii* 2007)
- Filetero, Κυναγίς (Goulet-Cazé 1976)
- Menandro, Δύσκολος, (vv. 633-634) (Lhostis 2013)
- Menandro, ἐπιτρέποντες, vv. 665-668 Blanchard = ex. *Adespoton*, fr. 78 K-A (Porson, Meineke, Kock, Helm 1906, Legrand 1910 e Musso 1968)
- Menandro, *Misoumenos*, vv. A1-A18 (Catalano 2011)
- Fenicide, 4, 16-21 K-A (Imperio 1998)
- Batone, 2 K-A (Citelli 2001)
- Batone, 6 K-A (Weiher 1913)
- Egesippo, 2 K-A (Ceccaroli 2011)
- Adespoto, 852 K-A (Hemsterhusius 1811)
- Adespoto, 1062 K-A (Gallavotti 1930)
- D.L. VI 51 (López Cruces 2004)
- D.L. VI 51 (altra *chreia*) (López Cruces 2004)
- D.L. VI 93 (Meineke, Kock)
- Plauto, *Captivi*, vv. 85-87 (Ammendola 1922, Oltramare 1926, Fontaine 2010)
- Plauto, *Captivi* v. 77 = *Persa,* v. 58 (Riley 1894, Oltramare 1926)
- Plauto, *Mercator*, vv. 644-660 (Musso 1968, Averna 2011)
- Plauto, *Truculentus*, vv. 865-870 (Oltramare 1926)

Si tratta, come si vede, di un *corpus* già consistente.

In diverse fasi del mio lavoro, tuttavia, ho condotto delle ricerche atte a verificare se potessi individuare altri criteri in base ai quali ampliare il detto *corpus*.

Un aspetto interessante è costituito dalla consonanza di certe battute e di certe immagini nella tradizione cinica e nella commedia. Mi sono interrogata se avesse senso o meno inserire tali passi nel *corpus* (ossia, se fosse lecito sospettare in questi casi una parodia dei Cinici). Dell'analisi di tali consonanze – e delle ragioni che mi hanno condotto

a non tenerne conto ai fini dell'individuazione di passi da inserire nel *corpus* - mi occupo ampiamente nella prima parte della tesi.

Ho tentato inoltre di utilizzare dei filtri lessicali utilizzando i seguenti termini chiave, estrapolati dal VI libro di Diogene Laerzio (ho evidenziato in neretto il tema inserito per effettuare la ricerca):

1) **τῦφ**ος (D.L. VI 23, 83, 85)
2) **ἄσκησ**ις (D.L. VI 23, 48, 70 e 71)
3) **ἄπολ**ις (D.L. VI 38)
4) **ἀπάθ**εια (D.L. VI 2, 15)
5) **αὐτάρκ**εια (D.L. VI 11, 78)
6) **παρρησ**ία (D.L. VI 69)
7) **ἐγκράτ**εια (D.L. VI 15)
8) **καρτερ**ία (D.L. VI 2, 7, 87)
9) **πήρα** (D.L. VI 13, 22, 23, 33, 37, 83 e 85)
10) **ἀδοξ**ία (D.L. VI 11 e 93)

Utilizzando questi filtri lessicali nel *corpus* comico, mi sono imbattuta in una sessantina di passi: alcuni erano già inseriti nel *corpus*; in altri venivano esplicitamente menzionati altri filosofi; nel resto dei casi – la maggior parte – ad una prima lettura sembrava difficile stabilire se il termine avesse significato tecnico/filosofico, e, soprattutto, stabilire se, in caso affermativo, il retroterra filosofico afferisse al Cinismo o a un'altra scuola filosofica. Si trattava, cioè, di un terreno di ricerca molto scivoloso, che ha a che fare non tanto o non solo con la rappresentazione dei filosofi in commedia, quanto piuttosto con la dipendenza di certi concetti e certi termini da una tradizione filosofica. Un'operazione insidiosa, tenuto anche conto che dei Cinici non possediamo gli *ipsissima* verba se non in qualche sparuto caso e che questi elementi sono comuni non solo ad altre tradizioni filosofiche, ma anche alla tradizione letteraria precedente.

C'è poi da chiedersi quanto sia opportuno utilizzare come filtro un concetto filosofico, dal momento che la commedia, per sua stessa costituzione, non svela in maniera esplicita da un punto di vista verbale i temi intorno ai quali ruota come accade nella letteratura didascalica, ma tende ad oggettivare l'astratto, a rappresentarlo per mezzo di immagini, di dinamiche gestuali, di interazioni drammatiche.

Insomma, nel cercare di individuare altri eventuali criteri da utilizzare per ampliare il mio *corpus*, mi sono resa conto di come i criteri di selezione di passi comici eventualmente allusivi al Cinismo fossero essi stessi non prerequisito, ma parte integrante della mia problematica di ricerca. Per questa stessa ragione, nella seconda parte ho dato ampio spazio alla riflessione sui motivi per cui altri studiosi hanno sospettato un'allusione al Cinismo in alcuni passi– anche e soprattutto nei casi in cui scarto questa possibilità - in una sorta di esegesi dell'esegesi.

Ciò naturalmente non esclude che vi siano altre allusioni ai Cinici in commedia finora sfuggite agli studiosi. Suggerisco però che essi non siano ritracciabili con criteri meccanici quali filtri lessicali, ma solo tramite un'analisi puntuale del singolo passo e della fonte che lo attesti. In quest'ottica, così come per molte altre prospettive di studio, si rivelerà di capitale importanza l'edizione completa della collana di studi dedicati alla traduzione e al commento dei frammenti comici coordinata da B. Zimmermann.

Ho scelto di concentrarmi sul già ricco *corpus* individuato per l'esigenza di riflettere sugli strumenti esegetici da utilizzare, esigenza che ho potuto soddisfare solo partendo dall'analisi di casi certi (i passi in cui i Cinici sono esplicitamente menzionati), di casi altamente probabili (i passi di tradizione indiretta che le fonti riferiscono ai cinici) e dalle analisi condotte da altri studiosi (i passi in cui altri studiosi sospettano un'allusione).

L'ordinamento dei passi e il commento

Quanto al testo dei versi analizzati, mi sono servita delle più recenti edizioni critiche di riferimento. La maggioranza dei passi studiati sono costituiti da frammenti della commedia greca di mezzo e nuova, che ho riportato nell'edizione Kassel e Austin. Ho mantenuto il testo dell'edizione di riferimento anche nei casi in cui ho suggerito una variazione testuale, che ho riportato in sede di commento.

Si è posta, inoltre, la questione dell'ordine in cui presentare il materiale. In una fase embrionale del mio lavoro, avevo pensato ad una suddivisione per temi, ipotesi successivamente scartata perché una tale presentazione avrebbe nociuto alla lettura complessiva del singolo passo, nel quale spesso sono presenti livelli di significato diversi che si giustappongono o si sovrappongono.

Un'altra possibilità sarebbe stata quella di presentare in sezioni distinte i passi per i quali ammetto un riferimento ai Cinici e quelli in cui lo escludo. Questa soluzione, forse di maggior conforto per il lettore, non mi appariva tuttavia ottimale in fase di redazione della tesi, in una fase cioè in cui le idee non sarebbero state giocoforza chiare e nette sin da subito e in cui dunque non sono sarebbero stati rari i ripensamenti.

La soluzione migliore mi è pertanto sembrata quella di ricorrere al criterio cronologico. Questa soluzione mi ha permesso di affrontare l'analisi del frammento in maniera neutra e senza orientamenti interpretativi preconcetti, ma mi ha anche consentito di riflettere su un'eventuale evoluzione cronologica della rappresentazione dei Cinici in commedia. Ho dunque presentato, nell'ordine, l'unico passo aristofaneo, i frammenti della commedia di mezzo, i frammenti della commedia nuova[13] e infine i passi plautini.

Dei passi studiati ho proposto una mia traduzione[14]. Per quanto riguarda il commento, esso è fortemente orientato nella direzione della problematica della mia ricerca. In tutti i casi ho affrontato la questione dell'eventuale presenza di un'allusione ai Cinici. Il commento ai singoli lemmi è presente solo nei casi in cui ho abbracciato l'ipotesi di un'allusione. In caso contrario, infatti, l'analisi lemmatica non avrebbe avuto alcuna attinenza con la mia problematica di ricerca.

Inoltre, il commento, soprattutto nelle sezioni che precedono i singoli lemmi, ha affrontato prevalentemente le questioni che toccano il rapporto con il Cinismo. Per questo, esso non ha una struttura fissa ma è organizzato in paragrafi che toccano problemi di natura anche molto diversa a seconda dei casi.

I testimoni principali: Ateneo e Diogene Laerzio

In fase di commento, ho dato particolare importanza alla prospettiva della fonte. Ho ritenuto che fosse utile interrogarsi sulle ragioni e sull'ottica con cui i passi sono citati dai rispettivi testimoni. Delle ottime riflessioni recenti in questa prospettiva sono state condotte da Cipolla 2017 nel suo studio dedicato ai frammenti superstiti del dramma

[13] Ho scelto di utilizzare i concetti di "commedia di mezzo" e "commedia nuova" nonostante i dubbi che gravano sulla netta distinzione tra le due forme per comodità di presentazione. Per l'ampia discussione su questi temi mi limito a fare qualche esempio: Dover 1968, pp. 144-149; Arnott 1972; Nesselrath 1990, in particolare pp. 331-340; Mastromarco 1992, p. 343; Papachrysostomou 2007/8; Bruzzese 2011.

[14] Eventuali eccezioni saranno debitamente segnalate caso per caso.

satiresco[15], in cui, tra l'altro, ha distinto le citazioni in base alla loro funzione. Egli parla dunque, per esempio, di citazioni a carattere antiquario, biografico, esornativo, autoritativo.

In questa prospettiva, considerato il *corpus* che ho ottenuto, i due testimoni più interessanti si sono rivelati Ateneo e Diogene Laerzio. Delle citazioni in Ateneo si è occupato Quaglia 2001, in riferimento soprattutto alla commedia antica. I *Deipnosofisti* presentano tutte le tipologie di citazione, sebbene si osservi una particolare frequenza di quelle ornamentali (Cipolla 2017, p. 241 e 246). Quanto al testo, Quaglia definisce Ateneo "un testimone nel complesso affidabile" (p. 267). L'affermazione di Wentzel 1896 che Ateneo avesse a disposizione un *corpus* dei comici che potesse rivaleggiare con quello di Alessandria va tuttavia guardata con un certo sospetto. Nesselrath 1990, p. 68 e Quaglia 2001 sono infatti di diverso parere. Secondo Quaglia, probabilmente Ateneo conosceva bene soprattutto Aristofane, che citava comunque non sempre con rotolo alla mano, e, quanto al resto, citava per lo più da raccolte antologiche che conservavano un testo di buon qualità. Lo stesso Quaglia ci invita a non tentare ad ogni costo una redazione metrica dei versi comici, poiché si incontrano molti casi di citazioni imperfette, per le quali Ateneo riadatta la citazione per inserirla nella sua opera, rendendo quindi impossibile la ricostituzione del testo originario[16].

Per quanto riguarda invece l'interpretazione dei passi citati, Quaglia, a partire dall'ipotesi, ben accreditata, secondo la quale l'originaria redazione dei *Deipnosofisti* fosse in trenta libri, e non in quindici[17], invita a non concedere troppa rilevanza al contesto delle citazioni in Ateneo[18]:

Si tratta di affermazioni che devono mettere in guardia lo studioso, ma che possono essere stemperate in un saggio monito a giudicare caso per caso, e a valutare quindi con attenzione la congruità del contesto con la citazione. Del resto, se anche il contesto citazionale di Ateneo non corrisponde a quello della commedia, anche perché Ateneo introduce le citazioni in un nuovo tessuto narrativo, non si vede perché dovrebbe essere metodologicamente più fondato spiegare il frammento alla luce di elementi

[15] Sulla citazione nell'antichità cfr. Darbo-Peschanski 2004.
[16] Per un caso di questo genere cfr. *infra*, Eub., fr. 137 K-A.
[17] Per uno *status quaestionis* cfr. Rodriguez Noriega Guillen pp. 244-55. Cfr. anche Pellegrino 2000, p. 22. Kaibel pp. xxiii e sgg. Sullo stato di trasmissione e di conservazione di Ateneo vedi Mengis 1920, pp. 114-124; Zecchini 1989, 10sgg; Dalby 1996, pp. 174-6; Fabbro 1995, xliv-xlviii; Arnott 1996, pp. 34-41.
[18] Analoghe perplessità in Papachrysostomou 2015, pp. 16 e sgg.

esterni al testo di Ateneo, elementi che talvolta vanno nella direzione contraria rispetto al senso che essi hanno nei *Deipnosofisti*, che ne sono sovente l'unico testimone[19].

Questione ancora diversa – e particolarmente importante nella prospettiva del presente lavoro – è quella relativa ai Cinici presenti al banchetto di Ateneo, ossia al filosofo Cinulco[20] – soprannome per Teodoro – e al suo vasto seguito di Cinici. È proprio a Cinulco e ai suoi che sono riferite molte citazioni contenenti insulti o comunque descrizioni assai poco edificanti. Da ciò, sulla base di quant già detto, non si può inferire che tali versi si riferissero ai Cinici anche nel contesto della citazione. Utile il confronto che Cipolla 2017, p. 240 istituisce con il celebre verso dell'*Inferno* dantesco "non ragioniam di lor, ma guarda e passa": "quello che nel testo dantesco era il monito di Virgilio a non dedicare troppa attenzione agli ignavi, meritevoli solo di disprezzo, diviene poi sulla bocca dei comuni parlanti un modo efficace per esprimere disinteresse o disdegno verso qualcuno".

Così, in Ateneo vengono riferiti a Cinulco passi che nel contesto originario con i Cinici non avevano certamente nulla a che fare. Si tenga conto, peraltro, che Cinulco e i suoi, nel rappresentare il bersaglio privilegiato delle derisioni e degli insulti degli altri commensali, vengono genericamente associati alla categoria dei filosofi. Così, per esempio, in una lunga tirata contro Cinulco (e i filosofi in generale) in IV 160 e sgg., viene utilizzata anche una citazione dal *Cefalione* di Sofocle (fr. 329 Radt, citato in IV 164a) e in Ath. III 104 b-c viene usato contro gli stessi bersagli il fr. 1 K-A di Teogneto, chiaramente riferito agli Stoici[21].

---

[19] Cfr. le riflessioni contenute in De Cremoux- Izzo in corso di stampa.

[20] Su questo personaggio cfr. McClure 2003, pp. 47-51 e Skolan 2017, *passim*. Il personaggio di Mirtilo è quasi un doppio di Cinulco: cfr. Gulick 1951, p.xiii.

[21] Su tali problemi metodologici, scrive de Cremoux in de Cremoux – Izzo in corso di stampa: " les questions d'interlocution dans les *Deipnosophistes* restant relativement peu étudiées – et pour cause, puisque les affirmations des savants du banquet sont souvent des sources uniques qu'il n'est pas toujours possible de confronter à d'autres. Les travaux de Ch. Jacob donnent de beaux éclaircissements, mais des études méticuleuses et patientes resteraient donc à faire sur ces sujets et sur le traitement par Athénée des différents " intervenants " au banquet des sophistes ". […] il semble que les citations mêmes soient relativement exactes, comme l'ont montré en tout cas les travaux portant sur les citations d'historiens – comme ceux de Maisonneuve ; voir également Jacob 2004-1, p. 155 et 2004-2, p. 154-6, qui souligne que les érudits du banquet se doivent de donner des " citations autorisées et authentifiées " (Jacob 2004-1, p. 155). Cependant, et c'est la troisième remarque, comme l'indique Jacob lui-même dans ses travaux, et comme le souligne Louyest 2009, p. 16-18 la mise en contexte de ces citations, en revanche, et leur orchestration, relèvent de la fiction des *Deipnosophistes* et semblent davantage affaire d'interprétation. Ainsi, note Louyest," [q]uand Athénée déforme le sens, c'est moins souvent dans le texte cité que dans la façon de présenter chaque citation ", et le critique évoque la " dérision avec laquelle l'auteur semble considérer les savants qui citent [ces textes] ". Athénée peut donc détourner des énoncés en les organisant entre eux même s'il n'en modifie pas la lettre".

Il *modus citandi* di Diogene Laerzio[22] presenta dei fenomeni molto diversi. All'opposto di Ateneo, egli è piuttosto affidabile per quanto riguarda l'associazione di una citazione a un certo filosofo, proprio perché le sue sono citazioni autoritative e non esornative. Se riporta un frammento come testimonianza di Socrate o di Menedemo, possiamo essere certi che il commediografo si riferisse proprio a queste figure. Non siamo legittimati, tuttavia, a tributargli altrettanta fiducia a livello testuale. Il confronto tra le sue citazioni delle *Nuvole* di Aristofane e la tradizione diretta è piuttosto frustrante, come ha ben mostrato Gallo 1983.

Soprattutto, è importante la differente intenzionalità con cui Ateneo e Diogene Laerzio citano i comici: i personaggi di Ateneo lo fanno solitamente, come già accennato, per insultare Cinulco. In questo senso, il loro obiettivo è coerente con quello dei personaggi comici, cioè quello di deridere/insultare i Cinici. Diogene Laerzio, invece, non solo non è solidale rispetto ai toni derisori della commedia, ma, come cercherò di dimostrare, non ha neppure un'attitudine neutra: per lui i comici, in barba alle loro intenzioni parodiche, non hanno fatto altro che testimoniare le attitudini nobili e virtuose dei filosofi, che appaiono risibili solo agli occhi di chi non ne comprende la funzione e il valore.

Questioni *a latere*

Nel corso del mio lavoro, ho poi affrontato delle questioni attinenti alla mia problematica.

Nikulin 2016 ha recentemente proposto che la figura del servo da commedia, scaltro e franco, si ispiri in qualche modo alla figura del cinico e alla dialettica servo/padrone di impronta cinica. Analizzerò questa ipotesi al termine del capitolo sulla commedia nuova.

Nella stessa sede mi occuperò anche di un'altra interessante ipotesi, che gode da sempre di ottimo credito, ossia quella per cui, in una delle *chreiai* del *PVindob* G 29946, in cui si racconta di un incontro tra Diogene e Meandro, il Menandro in questione andrebbe identificato con il commediografo. Se così fosse, si tratterebbe di una testimonianza interessante in tema di rapporti tra Cinismo e commedia.

[22] Per un'introduzione a questo autore cfr. Cfr. Mejer 1994 (*DPhA, s.v.)* e l'introduzione dell'edizione Dorandi (2013).

Infine, a più riprese mi occuperò di alcuni passi per i quali l'attribuzione oscilla tra commediografi e filosofi cinici. Al di là delle diverse soluzioni proposte, casi di questo genere mi sembrano assai significativi anche nell'ottica delle consonanze formali tra i due universi letterari.

PARTE I: I CINICI E LA COMMEDIA

La struttura della prima parte

Come si è già accennato nell'introduzione, la relazione tra i Cinici e la commedia può essere sviluppata in due direzioni diverse che tuttavia presentano diversi punti di tangenza. Una prospettiva è quella che analizza la parodia dei filosofi cinici in commedia, tesa dunque ad individuare i tratti della rappresentazione dei Cinici da parte dei commediografi. Si tratta della prospettiva che sarà affrontata nella seconda parte di questo lavoro. Accanto a questa prospettiva, ve ne è un'altra. Anche ad una lettura superficiale delle fonti ciniche, si ha l'impressione che, nei modi, nei toni e nei gesti, i Cinici abbiano molto in comune con i commediografi e/o con i loro personaggi. La commedia e la tradizione cinica condividono, cioè, il ricorso ai meccanismi e agli strumenti del riso e del ridicolo; il γελοῖον appare come l'intersezione tra questi due universi culturali e letterari[23]. Cercherò di dimostrare che è questa la ragione per cui capita spesso, leggendo le fonti sul Cinismo, di imbattersi in termini, espressioni, gesti, giochi di parole, battute o interi siparietti che ricordano i modi della commedia o che in commedia sono effettivamente attestati. In alcuni casi, possiamo domandarci addirittura se la tradizione cinica non si sia ispirata direttamente alla commedia. Nella maggior parte dei casi, però, le coincidenze andranno giustificate con il comune ricorso al bacino di risorse tradizionali finalizzate a suscitare il riso.

L'obiettivo di questa prima parte è anche quello di indagare come e perché i Cinici si siano serviti così massicciamente delle forme del γελοῖον, cioè, in altre parole, se esse abbiano delle funzioni filosofiche.

Prima di procedere, occorre precisare il modo in cui intendo in queste pagine il concetto di γελοῖον. La questione è tutt'altro che semplice[24]. Il comico in generale pone delle problematiche tuttora irrisolte sia a livello teorico[25] sia a livello di definizioni e di termini impiegati. Non è semplice definire e distinguere i concetti di comicità, umorismo, ironia, sarcasmo, *humour* ecc., anche perché essi subiscono notevoli slittamenti

[23] Come si chiarirà meglio oltre, il γελοῖον attraversa, in diversa misura, tutte le forme della letteratura. Qui ci si concentrerà, tuttavia, sui due ambiti oggetto della problematica di questo lavoro.

[24] La mole di studi sul comico, anche limitatamente al comico nell'antichità, ha ormai raggiunto dimensioni vastissime e sono stata costretta, pertanto, ad un esame solo parziale. Hanno enormemente giovato alla stesura di questa parte le giornate di studi *Paizen kai gelan* tenutesi presso l'Università di Lille rispettivamente il 18/05/2018 e il 24/05/2019 organizzate da A. de Cremoux, V. Decloquement e L. Bouly de Lesdain, giornate alla quale ho partecipato in qualità di relatrice. Colgo l'occasione per ringraziare gli organizzatori e i partecipanti, e in particolare Anne de Cremoux, per i molti spunti e suggerimenti ricevuti.

[25] Le teorie e gli studi sul comico sono numerosissimi. Uno *status quaestionis* assai utile è in Morreall 2016.

semantici nelle differenti lingue moderne. La prima precisazione da fare è che questa non è una tesi sul comico; dunque, da questo punto di vista, non ho la pretesa non solo di risolvere, ma neppure di affrontare in maniera esaustiva queste complesse questioni. Mi limiterò dunque ad indicare gli approcci e gli studi dei quali mi sono maggiormente servita. Da un punto di vista teorico, ho trovato degli strumenti utili nelle teorie della superiorità e dell'incongruità. Da un punto di vista terminologico, utilizzo prevalentemente il termine γελοῖον poiché è quello di impiego più vasto e inclusivo nei testi greci. Il termine γελοῖον significa sia 'ciò che fa ridere' – si tratta in tal caso di un 'ridere con'-, sia 'ciò che è oggetto di riso' – si tratta allora di un 'ridere di'. In italano tradizionalmene γελοῖον viene tradotto con 'comico'. È necessario precisare, però, che 'comico' può essere inteso non solo come corrispettivo di γελοῖον, ma anche come 'relativo al genere comico', riconoscibile per i suoi *topoi*. In questa seconda prospettiva, particolare importanza assumeranno, nel corso dell'analisi, i *topoi* legati all'osceno, inteso come ciò che pertiene all'ambito del sesso e a quello delle espulsioni corporali[26]. Quanto all'*humour* e all'ironia, mi servo delle definizioni messe a punto da De Cremoux (in corso di pubblicazione):

> […] la notion d'humour […] est difficile, d'autant qu'elle est apparue tardivement et que le mot a des emplois très vastes, différents d'un pays à l'autre […]. Halliwell, dans *Greek Laughter*, en propose une approche relativement neutre : il s'agirait de l'attitude qui tente de manière consciente de susciter l'amusement chez les autres pour lui-même. Cela rejoint les emplois que nous pouvons en faire au quotidien, quand nous parlons de faire de l'humour : comme une activité intentionnelle et en communication, à la différence de l'être comique. Au-delà, je voudrais utiliser deux critiques pour essayer d'affiner mon emploi du terme. Dans un ouvrage de 1976 sur Théocrite, Axel Horstmann cherchait à établir sa définition de l'humour, par différence avec la moquerie et l'ironie. Il distinguait dans l'ironie une intention agressive, qui, sur le mode plaisant, vise à la contradiction, à la critique et à la raillerie, donc une mise à distance, tandis que l'humour relèverait davantage d'un sentiment de compréhension conciliante à l'égard du prochain".

[26] Il riferimento teorico obbligato quanto alla dialettica tra comico e osceno è Henderson 1991: "By 'oscenity ' we mean verbal reference to areas of human activity or parts of the human body that are protected by certain taboos agreed upon by prevailing social custom and subject to emotional aversion or inhibition" (p. 2).

Poiché ho tentato di mantenere un approccio il più possibile inclsuivo rispetto al γελοῖον, da un punto di vista lessicale ho tenuto conto di un ampio spettro di termini pertinenti all'ambito semantico del riso, di cui fornisco un elenco e alcune precisazioni[27]. Da un punto di vista metodologico, mi è di conforto in questa scelta il fatto che si tratta di termini presi in esame da Halliwell 2008 nel suo volume ormai classico sul riso dei Greci.

- Γελᾶν indica il ridere[28], mentre il composto καταγελᾶν indica più propriamente il ridere di, il deridere[29].
- Παίζω, che significa giocare, ma anche scherzare, motteggiare, celiare, si trova spesso in associazione con il verbo γελᾶν coordinato da un καί.
- Σκώπτω indica la derisione ed è un verbo sovente associato alla commedia[30].
- Χάρις in alcuni contesti ha il significato di 'wit'[31].
- Affine alla χάρις è l'ὀξύτης, l'arguzia legata a battute di spirito.

- Il φορτικός ha invece a che fare con la volgarità[32].
- La λοιδορία indica l'insulto, concepito come il grado successivo della derisione, aggressiva e violenta. Anche questo termine, se usato in senso metaletterario, viene impiegato in riferimento alla commedia[33].

- A proposito del termine χλευάζω Halliwell 2008, p. 34 n.86 scrive: "*Chleu-* terms denote strong, often *risqué*, derision: Arist. *Top.* 6.6, 144a5–8 defines χλευασία as a kind of *hubris*; see *e.g.* the contemptuous farting in Epicrates fr. 10.30 *PCG*; cf. ch. 4 n. 20".

[27] Rinvio in ogni caso alle definizioni fornite dal LSJ.
[28] Su questo termine cfr. Lopez Eire 2000, Halliwell 2008, pp. 13-14, n. 33 e l'Appendice II, pp. 520-523.
[29] Halliwell 2008, p. 378, n. 112 definisce i verbi (κατα)γελᾶν, παίζειν e σκώπτειν come alcuni dei "various markers of Diogenes' laughter" e rinvia "at *e.g.* D.Chr. 6.7, 13, 17, 20–1, 9.3, 6–7, 10.31, Plut. *M.* 526c, Ael. VH 9.34, Pap. Vindob. gr. 29946 col. iv. 24 (= v b 143.123 SSR)".
[30] "Aristotle assumes that (much) joking, *skoptein*, involves aiming laughter specifically against another person. He also assumes that joking is paradigmatically a *sort* of 'abuse' (*loidorema*, 1128a30), i.e. that it at least ostensibly denigrates or diminishes its target: hence his paradoxical description of it in the *Rhetoric* as a kind of 'educated *hubris*' " (Halliwell 2008, pp. 317-318).
[31] Cfr. Halliwell 2008, p. 111, n. 27 : "*Charis* covers many kinds of radiant grace, charm, beauty, wit".
[32] "The social connotations of 'vulgar', *phortikos*, in Aristotle are visible at *e.g. EN* 1.5, 1095b16, *Pol.* 8.7, 1342a19–20, *Poet.* 26.1461b27–9. The term was easily applied to jokes/jokers: *e.g.* Ar. *Wasps* 66, *Clouds* 524, *Lys*. 1218; cf. ch. 1 n. 53 " (Halliwell 2008, p311, p. 124).
[33] Cfr. Saetta Cottone 2010.

Illustrerò ora sinteticamente la struttura di questa prima parte. Nel primo capitolo, accennerò al fatto che già nella tradizione socratica, e in particolare in Platone, il filosofo, spesso oggetto della derisione altrui (dell'uomo comune, oltre che dei comici), si mostra in grado di neutralizzare la derisione cui è sottoposto e di servirsi lui stesso delle armi del riso a fini argomentativi, per portare avanti la sua critica alle opinioni correnti.

Dopo questa introduzione, cercherò di mostrare come i Cinici abbiano un rapporto privilegiato con il riso da entrambe le prospettive: essi, cioè, da un lato appaiono come i più ridicoli di tutti i filosofi; dall'altro, sono anche coloro che in maggior misura si servono del potenziale critico del ridicolo a spese della società che li circonda. Essi sfruttano il ridicolo soprattutto con fini paideutici. Non è forse un caso che, tra le fonti del Cinismo, abbiano un posto privilegiato generi letterari costitutivamente intessuti di γελοῖον, in particolare la *chreia*.

Di questo rapporto privilegiato dei Cinici con gli aspetti legati al riso avevano percezione già gli antichi: nel secondo capitolo ho raccolto e presentato i passi in cui gli autori antichi sottolineano e commentano l'attitudine al riso da parte dei Cinici, evidenziando in particolare il modo in cui tale relazione è connotata nei diversi autori (positivamente o negativamente) e gli accostamenti espliciti tra il κυνικὸς τρόπος e la commedia.

Presenterò poi degli esempi rappresentativi in cui i Cinici appaiono ora come soggetto ora come oggetto del ridicolo – sono rispettivamente i capitoli 3 e 4 -, mostrando le implicazioni filosofiche di questi passi e operando, ove possibile, degli opportuni confronti con passi derivati dalla commedia.

Infine, nel quinto capitolo, evidenzierò come e in che misura i risultati di questa analisi saranno utili per la seconda parte di questo lavoro, cioè nel momento in cui cercherò di verificare l'attendibilità delle ipotesi relative a eventuali allusioni al Cinismo in commedia. In tal senso, questa prima parte si presenta come propedeutica rispetto alla seconda.

Il γελοῖον come conseguenza di uno scarto dalla norma e le sue funzioni argomentativa e sociale

Quando si analizzano le relazioni tra la commedia e la filosofia, quasi spontaneamente affiora alla mente l'immagine di Socrate appeso a una cesta tratteggiata da Aristofane nelle *Nuvole*. Cominciamo subito ad assumere, cioè, la prospettiva secondo la quale i commediografi deridevano i filosofi sulla scena. Infatti, prima e dopo le *Nuvole*, la parodia filosofica è uno dei tratti più tipici della commedia greca. La prima questione che si pone è pertanto la seguente: perché i filosofi erano spesso oggetto del riso? Perché potevano facilmente apparire ridicoli agli occhi dei contemporanei, di cui i commediografi sono specchio?

Converrà presentare, seppure brevemente, i meccanismi e le funzioni del γελοῖον nelle sue linee generali, in relazione soprattutto alla sfera del ridicolo. L'azione di mettere in ridicolo qualcuno spesso implica un atteggiamento di superiorità, da parte di chi se ne serve, rispetto ad un avversario che viene squalificato e posto in una situazione di vergogna e imbarazzo di fronte ad un eventuale pubblico. I concetti di γελοῖον, αἰσχύνη e αἰδώς sono perciò fortemente legati e nella dinamica innescata dal ridicolo vi sono quasi sempre un attore (*soggetto* del riso), un avversario/vittima (*oggetto* del riso) e un pubblico che ride *con* il primo *del* secondo. Nello stesso momento, dunque, l'avversario viene posto in una situazione di scacco mentre l'uditorio, gratificato dal piacere del riso, tende a farsi complice di chi lo ha innescato. Il ridicolo è dunque un'eccellente strategia per indebolire la tesi di un avversario e pertanto ha in sé un forte potenziale assertivo e suasorio sul pubblico; per questo è spesso sfruttato in ambito oratorio[34]. Nel loro *Trattato dell'argomentazione*, Perelman - Olbrechts-Tyteca 1976 dedicano un intero paragrafo a 'il ridicolo e il suo ruolo nell'argomentazione': secondo gli studiosi, esso "esercita nell'argomentazione funzioni analoghe a quelle dell'assurdo nella dimostrazione"[35]. Si rende ridicolo chi entra in contraddizione o con la logica o – ed è ciò che interessa di più in questa sede - con i valori e le abitudini condivise dalla società circostante. Fa o dice qualcosa che non è 'normale', che non rispetta la norma. Chi ride di lui mostra che tale contraddizione è talmente evidente, l'errore talmente grossolano, che non vi è neppure bisogno di spendere delle parole per mettere in luce e dimostrare

[34] Cfr. Colla 2012.
[35] Perelman - Olbrechts-Tyteca 2013, p. 226.

l'errore. Il riso è per questo ben più umiliante di una contro-argomentazione verbale. La portata dialettica e censoria del riso è tale che il verbo *katagelao*, che significa ridere di qualcuno, e dunque mettere in ridicolo, è "talmente lessicalizzato nel senso di disprezzare che non implica necessariamente uno scoppio di risa" (Frazier 2000). D'altronde, anche in italiano l'espressione "è ridicolo" solo in alcuni casi è accompagnata dal riso che sembrerebbe richiesto dall'etimologia dell'aggettivo. In molti casi appare interscambiabile con espressioni quali: 'è impossibile'; 'è falso o sbagliato in maniera evidente'; 'è del tutto insostenibile'. Deridere qualcuno – nelle sue possibili varianti verbali (sarcasmo, ironia, battuta, motteggio) e non verbali (che vanno dalla risata piena al mezzo sorriso) - implica dunque un'opposizione che dal piano della pura logica glissa verso quello emozionale (il senso di superiorità dell'interlocutore, la vergogna dell'avversario). A seconda del tipo di intenzione e di registro impiegato – e qui le griglie classificatorie diventano ancora più fluttuanti – la derisione può degenerare nell'invettiva più o meno violenta, uno stadio a cui fa seguito l'aggressione fisica vera e propria[36].

Le considerazioni di Perelman - Olbrechts-Tyteca 1976 sulle funzioni argomentative del riso, prossime alla dimostrazione per assurdo, tese a mostrare la paradossalità della tesi criticata, si chiariscono ulteriormente se le confrontiamo con una delle più fortunate e vitali teorie sul comico, ovvero quella sull'incongruità, sul riso come conseguenza di un'attesa violata, risalente a Schopenauer 1993, p. 119: "Ogni riso è provocato […] da una sussunzione paradossale e quindi inattesa, si esprima questa in parole od in atti. Tale è, in breve, l'esatta spiegazione del ridicolo".

Se ci spostiamo dal piano dialettico – rispetto al quale il ridicolo, come abbiamo visto, svolge una funzione argomentativa - a quello sociale, il ridicolo può diventare un riso di esclusione che può svolgere le funzioni di correttore sociale e di strumento pedagogico. Dodds 1951, p. 111 ricorreva a Radin 1957, pp. 50 e sgg., uno studio sulle società primitive in cui l'autore mostrava che il ridicolo ha una funziona fondamentale a partire dalla costituzione stessa delle regole di una società e aiuta a renderla omogenea dal punto di vista valoriale e comportamentale: è condannato dal ridicolo chi non si

[36] Sulle diverse gradazioni di aggressività espresse nel giambo cfr. Aloni 2006. La critica ha talvolta sottolineato, talaltra ridimensionato i rapporti tra il giambo e la commedia. Cfr., *e.g*., Rosen 1988; Degani 1988, pp. 157-79; Degani 1993, pp. 1-36; Treu 1999; Mastromarco 2002, pp. 205-23; *contra*, Bowie 2002, pp. 33-50.

sottomette alle norme costituite o in corso di cristallizzazione. In questo senso, il ridicolo ha una funzione sia di costruzione che di conservazione[37].

Di qui procede quasi automaticamente la funzione educativa che il riso può svolgere: chi viene a trovarsi nella dolorosa situazione cui costringe il ridicolo, vuole evitare di incorrervi nuovamente e impara a fare o a non fare determinate cose, ancora una volta, secondo una norma stabilita o in via di assestamento[38].

Il filosofo come oggetto del riso

Se il ridicolo nasce spesso da una proposta contenente degli elementi di forte novità rispetto alle regole accettate in una data società, è facile comprendere perché i filosofi, con la carica innovatrice di cui sono spesso latori, appaiano agli occhi dell'uomo comuni *atopoi* e siano stati così spesso oggetto del riso. In tal senso, inevitabile il rinvio a Talete che cade nel pozzo suscitando il riso della servetta tracia. È naturale dunque che la commedia, l'arte del γελοῖον per eccellenza, abbia attinto a mani basse al potenziale ridicolo di una categoria ben marcata dall'elemento dell'ἀτοπία[39]. Utile, in tale

[37] Da questo punto di vista è emblematico l'episodio di Tersite (Hom., *Il.*, II, vv. 198-297), che osa sfidare le regole della società aristocratica e dell'esercito: quando viene colpito dallo scettro di Odisseo, tutti gli astanti ridono di lui. Cfr. Hirschmann 1991, che nel suo volume dal titolo *Deux siècles de rhétorique réactionnaire* illustra come la derisione e il comico siano strettamente legati alla tesi reazionaria della futilità, grazie alla quale si attaccano dei progetti progressisti rappresentandoli come futili.

[38] Cfr. Eco 1981: "Se questo è vero, e credo che l'ipotesi possa essere difficilmente falsificata, ecco che dovrebbero cambiare anche le metafisiche del comico, compresa la metafisica o la meta-antropologia bachtiniana della carnevalizzazione. Il comico pare popolare, liberatorio, eversivo perché dà licenza di violare la regola. Ma la dà proprio a chi questa regola ha talmente introiettato da presumerla come inviolabile. La regola violata dal comico è talmente riconosciuta che non c'è bisogno di ribadirla. Per questo il carnevale può avvenire solo una volta all'anno. Occorre un anno di osservanza rituale perché la violazione dei precetti rituali sia goduta (*semel* - appunto - *in anno*). In regime di permissività assoluta e di completa anomia non c'è carnevale possibile, perché nessuno si ricorderebbe cosa viene messo (parenteticamente) in questione. Il comico carnevalesco, il momento della trasgressione, può darsi solo se esiste un fondo di osservanza indiscutibile. In questo senso il comico non sarebbe affatto liberatorio. Perché, per potersi manifestare come liberazione, richiederebbe (prima e dopo la propria apparizione) il trionfo dell'osservanza. E questo spiegherebbe come mai proprio l'universo dei mass-media sia al tempo stesso un universo di controllo e regolazione del consenso e un universo fondato sul commercio e sul consumo di schemi comici. Si permette di ridere proprio perché si è sicuri che prima e dopo la risata si piangerà. Il comico non ha bisogno di reiterare la regola perché è sicura, è nota, accettata e indiscussa, e ancor più lo rimarrà dopo che la licenza comica ha permesso - entro uno spazio dato e per maschera interposta - di giocare a violarla. […] "Comico" è tuttavia un termine-ombrello, come "gioco". Rimane da chiedersi se nelle varie sottospecie di questo genere così ambiguo non trovi spazio una forma di attività che gioca diversamente con le regole, tale da consentire anche esercizi negli interstizi del tragico, e di sorpresa, sfuggendo a questo commercio oscuro col codice, che condannerebbe il comico in blocco ad essere, del codice, la migliore delle salvaguardie e delle celebrazioni".

[39] L'ostilità verso il filosofo può arrivare fino alla morte, come dimostra il caso di Socrate. Platone vi allude nel mito della caverna: l'uomo che ha visto la luce dapprima appare ridicolo agli occhi degli uomini ancora

prospettiva, quanto scrive de la Combe 2013, p. 178 a proposito delle *Nuvole* di Aristofane:

> Socrate incarne dans son apparence et son comportement bizarre la distance[40] qui sépare la société de sa classe intellectuelle, la distance qui oppose son discours commune et science. Cela ne veut pas dire que ce Socrate serait à prendre comme un' 'intellectuel type' ; c'est cette distance qu'il représente, lui plus que d'autres, en raison de sa manière d'être singulière. Le Socrate d'Aristophane semble être la représentation d'une attitude sociale, d'un *êthos*, qui, en tant qu'il est perçu du point de vue de la normalité sociale, caractérise la culture intellectuelle en tant que telle comme prise de distance avec la réalité, quelle que soit la forme de cette distance, quelles que soient les thèses défendues. Une telle figure déviante peut alors représenter la science dans toutes ses composantes […]. Ce Socrate théâtral est une *mimésis* de la specificité de Socrate. Il peut donc absorber tout discours savant pourvu que ce discours s'écarte des critères communs, de la perception commune des choses. La comédie s'intéresse non au contenu des doctrines, mais à l'effet social, à la surprise qu'elles produisent.

Il filosofo come giudice del riso

Il filosofo, però, non è sempre e solo oggetto del riso. Per sviluppare questo assunto, mi servirò inizialmente di esempi tratti dai dialoghi platonici, per due motivi: in

---

incatenati al buio, poi rischia di venire ucciso (Pl. *R*. VII 516e-517a: Τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν; "E se dovesse di nuovo valutare quelle ombre e gareggiare con i compagni rimasti sempre prigionieri prima che i suoi occhi, ancora deboli, si ristabiliscano, non farebbe ridere e non si direbbe di lui che torna dalla sua ascesa con gli occhi rovinati e che non vale neanche la pena di provare a salire? E non ucciderebbero chi tentasse di liberarli e di condurli su, se mai potessero averlo tra le mani e ucciderlo?"; trad. di Caccia). Sulla scena finale delle *Nuvole*, anche questa all'insegna dell'aggressione, cfr. Andò 2011. Nelle *Vite* di Diogene Laerzio, non mancano episodi di violenza fisica ai danni dei filosofi (per quanto riguarda Socrate cfr. II 21; per quanto riguarda i Cinici VI 33). La parodia filosofica, come avremo occasione di vedere, non è assente neppure nel poco che ci resta del mimo e del dramma satiresco, generi, anche questi, fortemente intessuti di γελοῖον.

[40] " Lorsqu'on parle de 'comique' plus précisément, il faut cependant noter que la plupart du temps, les théories supposent une distance entre le sujet et l'objet du rire, une non-empathie " (De Cremux in corso di pubblicazione).

primo luogo, Platone è il primo filosofo di cui possiamo leggere una riflessione di una certa portata sul γελοῖον[41]*;* in secondo luogo*,* i rapportı tra opera platonica, commedia e γελοῖον sono stati studiati recentemente e hanno fornito dei risultati assai interessanti nella prospettiva di queste pagine[42].

Si è già avuto modo di richiamare il celebre aneddoto della caduta nel pozzo di Talete[43]: giova ricordare che la fonte di tale aneddoto è proprio un filosofo, ovvero Platone. Tra i passaggi più interessanti in cui Platone affronta il problema del rischio del ridicolo cui è soggetto il filosofo[44] figura il seguente brano, tratto dal V libro della *Repubblica*, un passo non sempre tenuto nel debito conto negli studi sul comico (451e-452b):

> εἰ ἄρα ταῖς γυναιξὶν ἐπὶ ταὐτὰ χρησόμεθα καὶ τοῖς ἀνδράσι, ταὐτὰ καὶ διδακτέον αὐτάς.
>
> ναί.
>
> μουσικὴ μὴν ἐκείνοις γε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη.
>
> ναί.
>
> καὶ ταῖς γυναιξὶν ἄρα τούτω τὼ τέχνα καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἀποδοτέον καὶ χρηστέον κατὰ ταὐτά.
>
> εἰκὸς ἐξ ὧν λέγεις, ἔφη.

[41] Una riflessione sul tema era stata certamente compiuta dalla sofistica, come mostra la citazione gorgiana nella *Retorica* aristotelica (cfr. *infra,* p. 37, n. 49).

[42] Mi riferisco principalmente agli studi di Nightingale 1995, Beltrametti 2000, Capra 2007a-c. Sul rapporto tra Platone, riso e commedia, si sono tenuti recentemente due incontri: *Plato on Comedy International Conference*, July 6th-7th, 2019, Durham University; *Plato's Uses of Humour*, 25-26 aprile 2019, Louvain-la-Neuve. Più in generale, sul rapporto tra riso e filosofia, cfr. gli articoli di Blumenberg, Fuhrmann, Stierle e Weinrich raccolti nella quarta sezione (*Das Komische der Philosophie*) di Preisendanz 1976.

[43] Pl. *Tht.*, 174a-175b: "[…] Mentre mirava gli astri e guardava in su, cadde nel pozzo: e una servetta di Tracia, piuttosto in gamba e carina, prendendolo in giro, gli disse che lui si peritava tanto di vedere le cose in cielo, e non vedeva quelle che gli stavano davanti, sotto ai piedi. Questo scherzo si adatta bene a tutti coloro che si occupano di filosofia. In realtà costoro non solo ignorano cosa faccia il loro prossimo, e addirittura il vicino, ma quasi quasi se sia un uomo o qualche altra creatura. Ma cosa mai sia l'uomo e cosa a una tal natura convenga fare o subire, a differenza degli altri esseri, egli ricerca e di tale attività si occupa. […] Quando un simile individuo, in privato o in pubblico, […] si intrattiene con qualcuno, e quando in tribunale o altrove è costretto a parlare di quello che ha tra i piedi o sotto gli occhi, offre materia di riso non solo alle donne di Tracia ma a tutta la restante moltitudine, cade nei pozzi e in ogni sorta di difficoltà per inesperienza, e la sua balordaggine inusitata gli dà forma di inetto. […] dunque un uomo come questo viene deriso dai più, sia perché sembra avere un atteggiamento arrogante, sia perché ignora quel che ha tra i piedi e si perde in ogni circostanza". Cfr. almeno Blumenberg 1988, che dedica un'ormai classica monografia all'analisi di questo aneddoto" (trad. di Giardina).

[44] L'esempio più emblematico è costituito proprio dalla derisione cui è soggetto, nel mito della caverna, l'uomo che si appresta a rientrare dopo aver visto la luce.

ἴσως δή, εἶπον, παρὰ τὸ ἔθος γελοῖα ἂν φαίνοιτο πολλὰ περὶ τὰ νῦν λεγόμενα, εἰ πράξεται ᾗ λέγεται.

καὶ μάλα, ἔφη.

τί, ἦν δ᾽ ἐγώ, γελοιότατον αὐτῶν ὁρᾷς; ἢ δῆλα δὴ ὅτι γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαίστραις γυμναζομένας μετὰ

τῶν ἀνδρῶν, οὐ μόνον τὰς νέας, ἀλλὰ καὶ ἤδη τὰς πρεσβυτέρας, ὥσπερ τοὺς γέροντας ἐν τοῖς γυμνασίοις, ὅταν ῥυσοὶ καὶ μὴ ἡδεῖς τὴν ὄψιν ὅμως φιλογυμναστῶσιν;

νὴ τὸν Δία, ἔφη: γελοῖον γὰρ ἄν, ὥς γε ἐν τῷ παρεστῶτι, φανείη.

“se dunque ci varremo delle donne per gli stessi compiti degli uomini, si dovranno insegnare loro le stesse cose”.

“sì”.

“dunque anche alle donne bisogna impartire entrambe quelle tecniche, nonché la preparazione relativa alla guerra, ed esse vanno utilizzate con gli stessi criteri”.

“questo sembra coerente con ciò che sostieni”. Disse.

“forse però, dissi, molte delle cose che stiamo dicendo trasgrediscono il costume tradizionale fino al punto che potrebbero sembrare ridicole, se venissero realizzate secondo i nostri discorsi”.

“proprio così”, disse.

“che cosa ci vedi, chiesi io, di più ridicolo? Ma sarà, è chiaro, che le donne si esercitino nude nelle palestre insieme con gli uomini – non solo le giovani, ma persino le anziane, alla maniera di quei vecchi nei ginnasi, che amano ancora esercitarsi per quanto siano grinzosi e sgradevoli a vedersi”.

“sì, per Zeus, disse: risulterebbe ridicolo, almeno per l’uso attuale”.

Delle donne che si esercitano nude nelle palestre – osserva Platone – potrebbero suscitare il riso. A tal proposito, tutti i commentatori rilevano che in questo passo Platone sta dialogando proprio con una commedia di Aristofane, ovvero con le *Donne all’assemblea*[45]. In altre parole, Platone rende esplicito il fatto che la sua proposta ha molto in comune con un’utopia che sulle scene aveva fatto ridere il pubblico.

[45] Un grande dibattito investe invece le modalità di questa relazione, sulle quali cfr. *infra*, pp. 41 e sgg.

Come si può sostenere persuasivamente qualcosa che a molti è apparso smaccatamente ridicolo? La risposta è forse nel modo in cui Perelmann e Olbrecht-Tytecha concludevano il loro paragrafo sul ridicolo nell'argomentazione:

> Se è vero che il ridicolo esercita nell'argomentazione funzioni analoghe a quelle dell'assurdo nella dimostrazione, cionondimeno, si può sfidare il ridicolo mettendosi in diretta opposizione con una regola abitualmente ammessa. Chi sfida il ridicolo sacrifica la regola ed incorre nella condanna da parte del gruppo, ma il sacrificio può essere soltanto provvisorio, se il gruppo acconsente ad ammettere delle eccezioni, oppure a modificare la regola[…][46] .

È, in effetti, esattamente quello che tenta di fare Platone. Leggiamo il seguito del passaggio del quinto libro (452b-e):

> οὐκοῦν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἐπείπερ ὡρμήσαμεν λέγειν, οὐ φοβητέον τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα, ὅσα καὶ οἷα ἂν εἴποιεν εἰς τὴν τοιαύτην μεταβολὴν γενομένην καὶ περὶ τὰ γυμνάσια καὶ περὶ μουσικὴν καὶ οὐκ ἐλάχιστα περὶ τὴν τῶν ὅπλων σχέσιν καὶ ἵππων ὀχήσεις.
>
> ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις.
>
> ἀλλ᾽ ἐπείπερ λέγειν ἠρξάμεθα, πορευτέον πρὸς τὸ τραχὺ τοῦ νόμου, δεηθεῖσίν τε τούτων μὴ τὰ αὐτῶν πράττειν ἀλλὰ σπουδάζειν, καὶ ὑπομνήσασιν ὅτι οὐ πολὺς χρόνος ἐξ οὗ τοῖς Ἕλλησιν ἐδόκει αἰσχρὰ εἶναι καὶ γελοῖα ἅπερ νῦν τοῖς πολλοῖς τῶν βαρβάρων, γυμνοὺς ἄνδρας ὁρᾶσθαι, καὶ ὅτε ἤρχοντο τῶν γυμνασίων πρῶτοι μὲν Κρῆτες, ἔπειτα Λακεδαιμόνιοι, ἐξῆν τοῖς τότε ἀστείοις πάντα ταῦτα κωμῳδεῖν. ἢ οὐκ οἴει;
>
> ἔγωγε.
>
> ἀλλ᾽ ἐπειδὴ οἶμαι χρωμένοις ἄμεινον τὸ ἀποδύεσθαι τοῦ συγκαλύπτειν πάντα τὰ τοιαῦτα ἐφάνη, καὶ τὸ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς δὴ γελοῖον ἐξερρύη ὑπὸ τοῦ ἐν τοῖς λόγοις μηνυθέντος ἀρίστου: καὶ τοῦτο ἐνεδείξατο, ὅτι μάταιος ὃς γελοῖον ἄλλο τι ἡγεῖται ἢ τὸ κακόν, καὶ ὁ γελωτοποιεῖν ἐπιχειρῶν πρὸς ἄλλην τινὰ ὄψιν ἀποβλέπων ὡς γελοίου ἢ τὴν τοῦ ἄφρονός τε καὶ κακοῦ, καὶ καλοῦ αὖ σπουδάζει πρὸς ἄλλον τινὰ σκοπὸν στησάμενος ἢ τὸν τοῦ ἀγαθοῦ.
>
> παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

[46] P. 226.

“però, dissi io, dal momento che ci siamo decisi a parlare, non si devono temere i lazzi degli uomini di spirito, con tutto quel che potrebbero dire contro un tale mutamento relativo ai ginnasi, alla musica e non ultimo all’uso delle armi e al cavalcare cavalli”.

“dici bene”, disse.

“ ma dal momento che abbiamo cominciato a parlare, bisogna procedere verso il punto scabroso di questa legge, non senza aver pregato gli uomini di spirito di non fare il loro mestiere e di restare seri: ricordiamo che non è passato molto tempo da quando ai Greci sembrava brutto e ridicolo – come del resto ancora oggi a molti barbari – che degli uomini si facessero vedere nudi, e quando prima i Cretesi, poi i Lacedemoni iniziarono la pratica della ginnastica, tutto questo poteva venir trovato comico dai raffinati di allora. O non credi?”

“certo”.

“ma quando, penso, apparve che per chi si esercitava era meglio spogliarsi invece che coprire tutte queste parti, allora anche quel che per gli occhi era ridicolo svanì di fronte a ciò che si rivelava migliore nel ragionamento; e questo mostrò che è un uomo vano colui che ritiene ridicolo qualcosa che non sia il male, e chi cerca di far ridere avendo di mira come ridicolo un qualche spettacolo che non sia quello della dissennatezza e della malvagità, stabilisce poi seriamente, per la sua concezione del bello, un punto di riferimento diverso da quello del bene”.

“È assolutamente così”, disse.

E, qualche pagina dopo, così Socrate conclude il suo discorso circa la prima ondata (457ac):

ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν […]. ὁ δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἕνεκα γυμναζομέναις, “ἀτελῆ” τοῦ γελοίου “σοφίας δρέπων καρπόν”, οὐδὲν οἶδεν, ὡς ἔοικεν, ἐφ᾽ ᾧ γελᾷ οὐδ᾽ ὅτι πράττει: κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.

παντάπασι μὲν οὖν.

τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν ὥσπερ κῦμα φῶμεν διαφεύγειν τοῦ γυναικείου πέρι νόμου λέγοντες, ὥστε μὴ παντάπασι κατακλυσθῆναι […].

> "Si spoglino dunque le donne dei guardiani […]. Ma l'uomo che ride delle donne nude, che si esercitano in vista del meglio, 'cogliendo dalla sua sapienza il frutto acerbo'[47] del ridicolo, non sa nulla, a quanto sembra, né di ciò che deride né del perché lo fa. Perché la cosa più bella che si possa e che sempre si potrà dire è questa: l'utile è bello, il nocivo brutto".
>
> "è assolutamente così".
>
> "Possiamo dunque dire di essere sfuggiti a questo primo frangente – il discorso sulla legge relativa alle donne, come a un'ondata dalla quale non siamo stati del tutto sommersi […]".

Capra 2007c, p. 34 vede giustamente in questo passaggio 'una teoria del comico in miniatura'[48]. Platone dimostra qui che il filosofo, cioè, non è solo oggetto di riso per eccellenza (in quanto va spesso controcorrente), ma è anche colui che più degli altri può permettersi di correre questo rischio, perché egli è in grado di neutralizzare l'arma del ridicolo difendendo dialetticamente le sue proposte[49]. Questo passo della *Repubblica* ci fornisce allora lo spunto per aggiungere una seconda prospettiva accanto alla prima:

1. Il filosofo è spesso oggetto di riso (1);
2. Il filosofo spesso si mostra o è mostrato nell'atto di neutralizzare il riso di cui è oggetto. In questo caso, alla derisione il filosofo può rispondere con l'indifferenza e l'impassibilità, rese possibili dalla percezione dell'inconsistenza delle critiche di cui è oggetto; altre volte, egli elabora una controargomentazione per negare la legittimità del riso.

Ma possiamo andare ancora oltre, verso una terza prospettiva di indagine. Nel commentare la teoria del comico in miniatura presente nella *Repubblica*, Capra sottolineava due elementi importanti:

a) Il comico è legato all'evolversi delle consuetudini, ed è quindi un prodotto storico effimero e cangiante;
b) Platone non condanna chi fa uso del ridicolo *tout court*, bensì "colui che ritiene ridicolo qualcosa che non sia il male, e chi cerca di far ridere avendo di mira come

[47] Platone adatta contro i derisori l'espressione pindarica (fr. 209 M.). Cfr. Beltrametti 2000.
[48] Sui diversi aspetti dell'ironia socratica nella commedia e nei dialoghi platonici, cfr. in particolare Vlastos 1998 ed Edmunds 2007.
[49] Aristotele, parlando del riso nella retorica (in *Rh.* XVIII 1419 b 3) concorda con Gorgia, il quale diceva che bisognava distruggere la serietà dell'avversario con il riso, e il suo riso con la serietà.

ridicolo un qualche spettacolo che non sia quello della dissennatezza e della malvagità"[50]. Esiste pertanto uno spazio per "un comico più autentico, vincolato non al mutare delle consuetudini, ma alla ragione: è il comico che ha di mira il male e la dissennatezza". Esiste cioè "una corretta pratica del comico"[51].

E allora, in questo senso sono proprio i filosofi la categoria più legittimata a ridere degli altri, perché essi sono in grado di smascherare gli errori e l'ignoranza sottesi alle false opinioni[52].

---

[50] Capra 2007c, p. 35.

[51] Capra 2007c, p. 36. Cfr. anche Bonanno 1979, pp. 263-69 in particolare p. 269: "Alcibiade teorizza, e pratica, il finalizzato γελοῖον ἐπὶ τὸ ἀληθὲς "distinto" dall'autotelico γελοῖον ἐπὶ τὸ γελοῖον, l'uno della filosofia (socratica), l'altro della poesia (comica)". Si tenga conto, tuttavia, che si può parlare di una 'pratica corretta del comico' anche relativamente alla commedia, nonostante l'obiettivo precipuo di quest'ultima sia quello di far ridere. Interessanti, in tal senso, sono la parabasi delle *Nuvole*, in cui Aristofane commenta il suo impegno politico (cfr. in particolare vv. 549-562), nonché i passi seguenti: τὸ γὰρ δίκαιον οἶδε καὶ τρυγῳδία; "anche la commedia conosce il giusto" (Ar. *Ac*., v. 500). Il coro delle *Rane* dice (389-390): καὶ πολλὰ μὲν γέλοιά μ᾽ εἰ-/ πεῖν, πολλὰ δὲ σπουδαῖα […]; "E possa io dire molte cose ridicole e molte serie; […]". Si tratta di passaggi assai complessi da un punto di vista dell'interpretazione: quanto al primo passaggio, in particolare, la τρυγῳδία non è esattamente la commedia, ma la parodia della tragedia che sta portando avanti il protagonista. Cfr. almeno Zanetto 2006. Cfr. anche quanto scrive Orazio in *Sat.* I,4, vv. 1-5, che riconosce ad Eupoli, Cratino e Aristofane una funzione censoria nei confronti del vizio:

Eupolis atque Cratinus Aristophanesque poetae
atque alii quorum comoedia prisca virorum est,
si quis erat dignus describi, quod malus ac fur,
quod moechus foret aut sicarius aut alioqui
famosus, multa cum libertate notabant.
"Eupoli, e poi Cratino ed Aristofane
e poi gli altri poeti dell'antica
commedia, se vedevano qualcuno
degno di nota perché disonensto
e ladro, perché adultero o predone
o comunque un infame, lo bollavano
con grande libertà. […]" (trad. di Carena).

Cfr. anche D.H. *Rh.* 8.11: Ἡ δέ γε κωμῳδία ὅτι πολιτεύεται ἐν τοῖς δράμασι καὶ φιλοσοφεῖ, ἡ τῶν περὶ τὸν Κρατῖνον καὶ Ἀριστοφάνην καὶ Εὔπολιν, τί δεῖ καὶ λέγειν; ἡ γάρ τοι κωμῳδία αὐτὴ τὸ γελοῖον προστησαμένη φιλοσοφεῖ.; "Che la commedia di quelli come Cratino e Aristofane o Eupoli si occupi di politica e di filosofia nei drammi, c'è forse bisogno anche di dirlo? Infatti questo tipo di commedia si occupa di filosofia con il pretesto del riso" (trad. mia). Sull'impegno serio della commedia cfr, *e.g*., Konstan 2014, p. 293: "The quarrel between comedy and philosophy is a kind of sibiling rivalry, for the two are more alike than may strike the eye (see Nightingale 1995; Freydberg 2008; Hanink, chapter 12, this volume). Both are engaged in critiques of conventional wisdom, and both look to uncover truths about human nature and relationships. Comedy makes its points lightly, but the laughter it evokes often involves an element of self-recognition in the audience". Quasi obbligata la citazione da un best-seller che riflette sull'arte del riso quale *Il nome della rosa*, in cui Umberto Eco prende spunto soprattutto, da medievista, al rapporto del Cristianesimo con il riso. Così Guglielmo immagina il contenuto del secondo libro della *Poetica*, dedicato alla commedia: "Qui Aristotele vede la disposizione al riso come una forza buona, che può avere anche un valore conoscitivo, quando attraverso enigmi arguti e metafore inattese, pur dicendoci le cose diverse da ciò che sono, come se mentisse, di fatto ci obbliga a guardarle meglio, e ci fa dire: ecco le cose stavano proprio così, e io non lo sapevo" (Eco 1980, p. 360).

[52] In certa parte della tradizione, anche questa caratteristica filosofica viene enfatizzata e i filosofi vengono rappresentati come maldicenti o eccessivamente tesi alla derisione del prossimo e, soprattutto, dei

Quanto ai rapporti tra i filosofi e il γελοῖον, aggiungiamo dunque una terza prospettiva alle prime due:

3. Il filosofo è soggetto privilegiato del riso.

Nel momento in cui il filosofo ride della norma, ridicolizza attivamente qualcuno, però, non si tratta più di un riso di conservazione, ma di un riso di ricostruzione, rivoluzionario, che sottopone a critica, mette sotto processo, la tradizione in favore di un'innovazione. Si spiega allora perché l'arma del ridicolo fosse già abilmente e frequentemente utilizzata da Socrate, la cui caratterizzazione "come proclive al motteggio è un dato comune a tutta la tradizione socratica"[53].

In effetti, le prospettive 2 e 3 si incrociano in qualche misura: neutralizzare l'arma del riso scagliata da un altro implica quasi necessariamente rendere ridicolo (o almeno far passare per incompetente) chi ha fallito il colpo. Fuor di metafora, se il filosofo dimostra di non essere in torto, automaticamente il soggetto del riso, che aveva aderito alla tesi sconfitta, si ritrova a mal partito[54].

---

colleghi. Alcuni aneddoti di Diogene Laerzio sembrano indulgere al gusto per il battibecco. Anche Ateneo (V 220a-b) rileva l'attitudine dei filosofi alla derisione: πεφύκασι δ᾽ οἱ πλεῖστοι τῶν φιλοσόφων τῶν κωμικῶν κακήγοροι μᾶλλον εἶναι, εἴ γε καὶ Αἰσχίνης ὁ Σωκρατικὸς ἐν μὲν τῷ Τηλαύγει 'Κριτόβουλον τὸν Κρίτωνος ἐπ᾽ ἀμαθείᾳ καὶ ῥυπαρότητι βίου κωμῳδεῖ, τὸν δὲ Τηλαύγην αὐτὸν ἱματίου μὲν φορήσεως καθ᾽ ἡμέραν ἡμιωβέλιον κναφεῖ τελοῦντα μισθόν, κωδίῳ δὲ ἐζωσμένον καὶ τὰ ὑποδήματα σπαρτίοις ἐνημμένον σαπροῖς, καὶ τελέσαντα τὸν ῥήτορα οὐ μετρίως διαγελᾷ.; "per natura i filosofi, per la maggior parte, sono ancora più maldicenti dei comici: ad esempio, Eschine discepolo di Socrate nel *Telauge* mette in ridicolo Critobulo, figlio di Critone, per i modi rozzi e la vita sordida, e deride senza ritegno lo stesso Telauge perché pagava per un mantello mezzo obolo al giorno al fullone e si cingeva di un vello di pecora, si annodava calzari di corda marcia e faceva il retore a prezzi modici […] (trad. di Marchiori).

[53] Cfr. Di Marco 1989, pp. 168-171. Cfr. *e.g.,* Max. Tyr., XII 10c: ὁ Σωκράτης Ἀθηναίων κατεγέλα. Pirandello 1908, nel momento in cui dichiara che, a suo parere, fu Socrate il primo degli umoristi, cita le seguenti parole di Lipps in T. Lipps, *Komik und Humor, "eine psychologisch-ästhetische Untersuchung"* Hamburg/ Leipzig, 1898, perfettamente calzanti al concetto espresso in questo paragrafo: "capisce [Socrate] il punto di vista della coscienza popolare, della quale Aristofane si è fatto portavoce, e vi scorge qualcosa di relativamente buono e sensato. Egli riconosce infatti il relativo diritto di coloro i quali ridicolizzano la sua battaglia contro la coscienza popolare. Con ciò il suo riso diviene in primo luogo riso collettivo. D'altronde ride di coloro che ridono. Lo fa e può farlo, poiché è sicuro di un più alto diritto e dell'importante conquista delle sue idee. Proprio questa coscienza brilla attraverso il suo riso e lo fa apparire, nella sua pazzia, logicamente fondato, nella sua futilità, moralmente elevato". I filosofi di ogni scuola, e non solo Socrate, Platone e i Cinici, esprimono e difendono le loro idee sfruttando le risorse del riso e dell'ironia (così, in Diogene Laerzio, quasi ogni filosofo fa sfoggio del suo più o meno esteso repertorio di *chreiai* argute). Sarà poi Democrito a diventare, nella storia della cultura, il filosofo che ride per eccellenza delle follie degli uomini.

[54] Un buon esempio è rappresentanto dalla cosiddetta digressione (172c-177b) del *Teeteto* di Platone, quando Socrate, in un confronto tra l'oratore e il filosofo, dopo aver osservato come in effetti il filosofo possa risultare ridicolo nelle questioni pratiche - è in questo contesto che è riportato l'aneddoto sulla caduta di Talete nel pozzo-, fa notare che però, quando si tratta di affrontare questioni teoriche elevate quali la giustizia o la felicità, "τὸν σμικρὸν ἐκεῖνον τὴν ψυχὴν καὶ δριμὺν καὶ δικανικόν, πάλιν αὖ τὰ ἀντίστροφα ἀποδίδωσιν· εἰλιγγιῶν τε ἀπὸ ὑψηλοῦ κρεμασθεὶς καὶ βλέπων μετέωρος ἄνωθεν ὑπὸ ἀηθείας

La neutralizzazione del ridicolo è dunque qualcosa di più di una sconfitta evitata, ma spesso una battaglia quasi vinta. Sottolineare questo aspetto è molto importante: come cercherò di dimostrare, qui risiede infatti il motivo per cui molto spesso la tradizione favorevole ai filosofi li ritrae nell'atto di difendersi dai colpi del ridicolo[55].

La rifocalizzazione delle immagini denigratorie

Tra le strategie di risposta del filosofo a un attacco derisorio abbiamo visto, fin qui, l'indifferenza (a) e l'esplicita negazione della legittimità del riso (b). La neutralizzazione della derisione da parte di un filosofo, infine, può mantenere un tono ironico (c). Capra 2007 analizza una serie di esempi in cui Platone prende delle ingiurie tipiche della commedia contro i filosofi e apre queste immagini, rivelando orizzonti di senso nuovi.

> In Aristofane (ma non solo) troviamo spesso immagini grottesche e strampalate, a metà fra aggressione e riso demenziale: moscerini, cicale, meteorosofisti e altre simili bizzarrie. […] Queste immagini incongrue sono riprese da Platone con intonazione autoironica e finalità conoscitive: da un lato Platone scherza sui luoghi comuni che colpivano i filosofi, dall'altra, 'apre' le immagini comiche per trovarvi profondità insospettate[56].
>
> Al termine del suo studio, Capra conclude:
>
> I casi che abbiamo visto sono abbastanza omogenei, perché si tratta sempre di beffe tipicamente comiche, sdoganate e riscattate da Platone attraverso un

---

ἀδημονῶν τε καὶ ἀπορῶν καὶ βατταρίζων γέλωτα Θρᾴτταις μὲν οὐ παρέχει οὐδ' ἄλλῳ ἀπαιδεύτῳ οὐδενί, οὐ γὰρ αἰσθάνονται, τοῖς δ' ἐναντίως ἢ ὡς ἀνδραπόδοις τραφεῖσι πᾶσιν"; "quello che abbiamo definito piccolo d'animo, scaltro e cavilloso, a sua volta rende al filosofo il controcanto. Perché, sospeso in alto e in preda alle vertigini, e guardando così sospeso dall'alto in giù, per mancanza di abitudine è spaventato e si trova in difficoltà e incespica nel parlare e offre materia di riso non alle donne di Tracia, né a qualche altro ignorante, che neanche si rende conto, ma a tutti coloro che sono cresciuti in condizione diversa da quella degli schiavi" (175 d; trad. di Giardini).

[55] Una delle formulazioni più note di questo meccanismo per il quale l'uomo comune ride dell'intellettuale e l'intellettuale a sua volta ride dell'uomo comune è forse quella contenuta nell'*Albatros* di Baudelaire, di cui riporto l'ultima quartina: "Le Poète est semblable au prince des nuées/ Qui hante la tempête et se rit de l'archer;/ Exilé sur le sol au milieu des huées, / Ses ailes de géant l'empêchent de marcher".

[56] Cfr. Capra 2007c, p. 48. Tale meccanismo della risemantizzazione delle immagini ricorda le tecniche di costruzione degli elogi paradossali, molto di moda tra i retori. Anche in quel caso, ciò che è tradizionalmente considerato vile o addirittura negativo vene riabilitato. Nonostante questo, i processi di rifunzionalizzazione in seno alla filosofia hanno questo di diverso: non è, appunto, il risultato di un esercizio retorico, ma la naturale conseguenza di una profonda revisione dei valori tradizionali, di una seria difesa di ciò che è vero e virtuoso al di là della *communis opinio*.

reimpiego che – pur con qualche esitazione – definirei autoironico: il filosofo allude alle trovate comiche di cui erano oggetto Socrate e la filosofia in generale, ma invece di rispondere rabbiosamente o di ignorarle preferisce riappropriarsi in positivo di quelle immagini[57].

In qualche modo, cioè, Platone mantiene la stessa immagine ma fa slittare il *tertium comparationis*, il focus del procedimento metaforico, su una diversa caratteristica. Dire che Socrate assomiglia a un sileno significa, sulla bocca di un derisore, dire che Socrate è brutto, mentre sulla bocca di Platone significa dire che in Socrate vi è la stessa sfasatura tra bruttezza esteriore e bellezza interiore che caratterizza le statue dei sileni. L'insulto si trasforma così, con elegante ironia, in elogio[58].

Commediografo o filosofo: a chi spetta la priorità dell'invenzione?

Nelle pagine precedenti si è avuto occasione di accennare al fatto che la *Repubblica* di Platone dialogasse con le *Donne all'assemblea* di Aristofane e al fatto che Platone avesse un certo estro nel rimodulare le immagini elaborate dai comici. Facciamo ora un passo ulteriore per mettere in luce un'altra questione che tocca il rapporto tra filosofi, commedia e γελοῖον.

Quanto alla relazione *Donne all'assemblea* di Aristofane/*Repubblica* di Platone, essa in effetti può essere immaginata secondo due modalità differenti:

[57] Scrive Capra 2007a, p. 25 a proposito delle immagini della "cresta alta" e degli "occhi in fuori dalla testa" associati a Socrate nelle *Nuvole* (vv. 359-363) con una connotazione poco lusinghiera e riprese da Platone nel *Simposio* (221a-b): "Che fa Platone per bocca di Alcibiade? Prende un'immagine aristofanea, che nel costesto originale aveva per fine la burla, e la reimpiega al servizio della verità".

[58] Lo stesso Capra specifica che anche questa strategia (l'accettazione dell'epiteto ingiurioso con la rimodulazione del significato) è un meccanismo comico che già Aristofane aveva messo a punto e che Platone riprende dalla commedia. In Aristofane abbondano esempi in cui, durante uno scontro verbale, uno degli interlocutori, colpito da un'ingiuria, si riappropria in positivo dell'immagine. Lo stratagemma è stato ben illustrato da Saetta Cottone 2005, p.170, che parla di "una strategia di risemantizzazione e di rifunzionalizzazione dell'immagine che sfrutta altri significati possibili della metafora, meno correnti e senza dubbio, in un dato contesto, meno attesi o del tutto nuovi, per ridisegnarne provvisoriamente lo statuto simbolico". Un affascinante parallelo di utilizzo di questo stratagemma come autodifesa da parte di un gruppo marginalizzato è rintracciabile nello studio di Butler 2010 a proposito dei neri d'America. Su questo meccanismo comico offre degli interessanti spunti teorici Col 2017, che analizza 'les plaisanteries', in particolare nei contesti dialogici, alla luce della categoria del "glissement de cadres organisationnels" o "Frame Shifting", elaborata da Coulson 2001. A p. 9, in particolare, rileva: "Nous sommes finalement ici proche du fonctionnement cognitif de la métaphore dont le sens s'élabore à partir d'éléments très éloignés mais dont le rapprochement fortuit permet l'émergence d'un sens inattendu. Mais dans notre exemple en fait, le glissement de cadres conduit à faire d'une politesse (" enchanté ") une insulte et d'une insulte une politesse ".

- Aristofane con la sua commedia derideva un'eventuale prima redazione della *Repubblica* circolante all'epoca. Perciò, nella versione della *Repubblica* che leggiamo, Platone starebbe rispondendo alle critiche che Aristofane gli aveva rivolto. In tal caso, dietro Aristofane ci sarebbe già Platone[59]. Platone sta dunque neutralizzando un attacco effettivamente messo in atto contro il suo progetto.
- Non è necessario postulare il primo passaggio: Platone si limiterebbe a difendere gli aspetti positivi di un progetto che sulla scena era stato presentato come ridicolo[60]. Platone non si starebbe dunque difendendo da un attacco, ma avrebbe scelto di prendere spunto da una trovata comica che presentava implicazioni interessanti. La priorità dell'invenzione dell'immagine, in tal caso, spetterebbe al comico[61].

Murray lo ha definito "uno dei più grandi enigmi della letteratura greca". Il problema del meccanismo che si cela dietro vistose convergenze tra immagini usate dai comici e immagini usate dai filosofi si pone in realtà molto spesso, e ben di rado essa è risolvibile[62].

---

[59] È questa, ad esempio, la posizione di Canfora 2014.

[60] Si tratta della posizione che raccoglie ad oggi i maggiori consensi. Cfr. Nightingale1995, Beltrametti 2001 e Capra 2007c. Cfr. ora De Cremoux e M. Corradi, in corso di pubblicazione.

[61] Pensa alla priorità dell'invenzione comica Strauss 1964, che però interpreta questo rapporto intertestuale in maniera completamente diversa. Il riferimento alla commedia servirebbe a Platone per suggerire la natura profondamente ironica della sua *Repubblica*. Minoritaria è anche l'ipotesi per cui le analogie tra Aristofane e Platone si ispirerebbero a modelli comuni anteriori, come ad esempio quello di Sparta (Dirat 1974).

[62] Un altro esempio interessante riguarda i vv. 137-139 delle *Nuvole* aristofanee. Strepsiade bussa violentemente alla porta del Pensatorio e il discepolo lo rimprovera di aver causato l'aborto della sua idea:

ΜΑΘΗΤΗΣ [...] καὶ φροντίδ' ἐξήμβλωκας ἐξηυρημένην.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ σύγγνωθί μοι· τηλοῦ γὰρ οἰκῶ τῶν ἀγρῶν.
ἀλλ' εἰπέ μοι τὸ πρᾶγμα τοὐξημβλωμένον.
[Discepolo] [...] mi hai fatto abortire il pensamento che avevo concepito.
Strepsiade Scusami: abito lontano, in campagna. Ma dimmi: che diamine ho fatto abortire? (trad. di Mastromarco).

Vari studiosi ritengono che qui vi sia un'allusione alla maieutica (cfr., *e.g.* Taillardt 1965 p. 446). *Contra*, Dover 1968, pp. xlii-xliii, che la ritiene invece un'immagine banale in virtù della frequenza di verbi come "nascere" e "generare" in relazione all'attività del pensiero. Cfr. anche quanto scrive Laks 2013, pp. 230-231: "Car de la théorie, les *Nuées* d'Aristophane (que Blumenberg cite en passant, mais sans qu'il leur soit véritablement prêté attention) offrent une autre histoire encore, non moins primoridale bien qu'autrement complexe, histoire qui jouit en outre d'une priorité chronologique sur le *Théétète*, et dont il est même possible que l'anecdote platonicienne, dans sa simplicité, réponde une première fois, avant que les *Lois*, dans un tout autre registre, n'y répondent à leur tour. Cela est vrai, en tout état de cause, pour nous : car si Aristophane n'est pas le seul auteur comique à s'être gaussé des philosophes et de la philosophie, et qu'Euripide contient les traces d'une apologie qui a tout l'air d'une réponse, Aristophane est le seul témoin comique dont on puisse prendre la complète mesure, parce que l'œuvre en est intégralement conservée ; mais cela est peut-être aussi vrai en soi, si l'on admet que les *Nuées*, qu'Aristophane jugeait être – avoir été – la plus savante de ses comédie, était en effet la seule à articuler à

Inoltre, Capra pone il problema del rapporto con la commedia anche in altri casi in cui non è possibile individuare *loci similes* dalla commedia, ma in cui la 'bizzarria' di certe immagini platoniche gli fa sospettare che il filosofo abbia rielaborato delle trovate dei comici per parodiare i filosofi.

> Si potrebbero ancora cercare altri esempi, e probabilmente alcune immagini bizzarre che troviamo nei dialoghi, come ad esempio il Socrate-torpedine del *Menone*, derivano da commedie a noi sconosciute, e forse la stessa immagine di Socrate-Sileno non è un'invenzione di Platone, ma nasce dai detrattori di Socrate – un'ipotesi appena accennata dal grande esperto di iconografia socratica Paul Zanker – o meglio ancora, come abbiamo visto, proviene dalle *Nuvole* di Aristofane. Comunque sia, il meccanismo – o stratagemma! – è ormai chiaro: Platone riprende e "apre" le immagini buffe della commedia[63].

Anche questa problematica può essere estesa al di là della produzione platonica (ed essere utilmente sfruttata nel caso dei Cinici): quando un filosofo rimodula a proprio vantaggio un'immagine derisoria o ingiuriosa che rinvia alle atmosfere della commedia ('bizzarre', per dirla con Capra), ci si trova di fronte a ipotesi diverse che celano implicazione diverse. Al di là della possibilità o meno di risolvere la questione, è comunque importante tenere ben presente tali ipotesi e le relative implicazioni:

- Possiamo immaginare che il filosofo stia rispondendo ad un attacco sferrato ai suoi danni dai commediografi. Se si segue questa linea interpretativa, è necessario ipotizzare delle commedie perdute in cui si faceva (almeno in alcuni passaggi) la parodia dei filosofi.
- Possiamo immaginare che il filosofo stia rispondendo ad un attacco sferrato ai suoi danni, più genericamente, da altri (contemporanei, altri filosofi…).
- Possiamo immaginare che il filosofo stia sfruttando e riformulando per i suoi scopi un'immagine che, se pure rintracciabile nel repertorio delle trovate comiche o delle ingiurie correnti, non necessariamente era già stata utilizzata per colpirlo. In questo caso, sono i filosofi stessi a prendere l'iniziativa di istituire una relazione tra sé stessi e una data immagine tradizionalmente negativa.

---

ce degré de raffinement le problème, destiné à être pris en charge par la philosophie elle-même, du rapport entre théorie et pratique".

[63] Capra 2007a, p. 47.

La relazione privilegiata tra i cinici e il γελοῖον: lo scarto dalla norma spinto all'estremo

Tra i filosofi, quelli che intrattengono le più strette relazioni con il γελοῖον paiono proprio i Cinici[64]. La relazione particolarmente stretta, già ad una prima, superficiale lettura, dei Cinici con il γελοῖον[65], mi pare trovi la spiegazione più persuasiva nello stretto legame, che si è già avuto modo di richiamare, tra funzioni del ridicolo e scarto dalla norma[66]. I Cinici promuovono un ribaltamento delle norme sociali radicale (vanno molto oltre la *Repubblica* platonica), un ribaltamento che è programmatico, la loro missione[67]; sono cioè quanto più possibile lontani dalla norma e dal 'normale'. Se ragioniamo in termini di teoria dell'incongruità, essi incarnano il massimo coefficiente di incongruità tra i filosofi antichi quanto al *modus vivendi*[68]. Risultano, perciò, tanto più ridicoli agli occhi

[64] Pirandello cita Diogene come esempio di umoristico nell'antichità: "L'umanità passata non c'è bisogno di cercarla lontano: è sempre in noi, tal quale. Possiamo tutt'al più ammettere che oggi, per questa - se vuolsi - cresciuta sensibilità e per il progresso (ahimè) della civiltà, siano più comuni quelle disposizioni di spirito, quelle condizioni di vita più favorevoli al fenomeno dell'umorismo, o meglio, di un certo umorismo; ma è assolutamente arbitrario il negare che tali disposizioni non esistessero o non potessero esistere in antico. A buon conto, Diogene, con la sua botte e la sua lanterna, non è di jeri; e nulla di più serio nel ridicolo e di più ridicolo nel serio".

[65] Si è già accennato che il *philosophus ridens* per eccellenza nella storia del pensiero sia in realtà Democrito. È lui a rappresentare il pensatore che ride dei vizi e delle debolezze umane, in opposizione alla cupezza di Eraclito. A differenza che per i Cinici, però, rispetto ai quali tutte le fonti sottolineano compattamente l'attitudine faceta, per Democrito la situazione è differente, ed è perciò lecito pensare ad un tratto solo tardivamente associato alla sua immagine. Alcuni studiosi, tra i quali Hendrickson 1927, Lebeau 1971 e Pigeaud 1981, hanno variamente argomentato l'ipotesi che proprio i Cinici possano aver giocato un ruolo importante nella creazione del personaggio del *Democritus ridens*, ipotesi che si basa anche sul ruolo giocato dai Cinici nella trasmissione delle sentenze dell'Abderita (cfr. in particolare Stewart 1958). L'ipotesi è però respinta da altri, tra i quali Halliwell 2008, p. 372. Cordero 2000 propende per un filtro epicureo. In ogni caso, se Democrito è associato alla dimensione del riso (poiché ride della condizione degli uomini), in Diogene il riso si coniuga, come vedremo, con l'utilizzo di strategie del comico vere e proprie, in maniera assai più ampia rispetto a quanto non facesse già Platone.

[66] Leopardi, nel parlare di uomini che appaiono stravaganti ai loro contemporanei in virtù della loro differenza dei costumi, fa proprio l'esempio di Diogene: "Uomini singolari che si siano distinti o data opera, o per sola natura, o, com'è infatti, se non altro, più comune, per l'una e per l'altra maniera, dall'universale dei loro contemporanei nelle operazioni, vita, istituto ec. metodo ec. ci furono anticamente e ci sono stati ultimamente, e ci saranno stati in tutte le età, ma è una cosa curiosa l'osservare la differenza dei tempi nella misura della differenza tra i costumi di questi uomini singolari e quelli de' contemporanei. Giacchè Rousseau e l'Alfieri sono passati in questi ultimi tempi per uomini singolari quanto passarono un tempo in Grecia, Democrito Diogene ec. e gli altri tanti filosofi che durarono anche in Roma sino a M. Aurelio e dopo. E questa uguaglianza d'effetto è assoluta. Ma se misureremo la cagion sua, cioè la differenza tra i costumi dell'Alfieri e i presenti, messa in paragone con quella tra i costumi di Diogene e de' greci suoi contemporanei troveremo una disparità infinita tra la misura dell'una differenza e dell'altra essendo senza paragone maggiore quella di Diogene […]" (*Zibaldone*, 8 gennaio 1819).

[67] Παραχαράττειν τὸ νόμισμα fu il loro manifesto.

[68] Cfr. quanto dice Leopardi in proposito.

dell'uomo comune[69]. Tuttavia, essi sono, come vedremo, più sovente soggetti che oggetti del riso. Di conseguenza, la loro relazione privilegiata con il γελοῖον funziona in entrambe le direzioni[70]. Anzi, il loro rapporto con il γελοῖον può essere descritto, più che da due vettori paralleli di direzione opposta (da un lato essi sono oggetto del ridicolo, dall'altro soggetto), da un movimento circolare. In altre parole, si verifica spesso quanto già accennato per Platone: essi vengono derisi e insultati ma riescono a risemantizzare derisioni e insulti in titoli di merito, come accade con lo stesso epiteto di cane, che accolgono orgogliosamente come titolo identitario[71].

Nel parlare di relazione privilegiata, però, non faccio riferimento solo al dato quantitativo, ossia alla frequenza di aneddoti in cui il cinico è oggetto o soggetto del riso. Ad una lettura superficiale, essi abbracciano anche quelle forme del comico vicine al corporeo, al grossolano, al volgare, che sono tradizionalmente distinte dal riso di buon gusto e respinte dagli altri filosofi[72]: pensiamo al fatto che ad essi sia associato il termine λοιδορεῖν, che sovente implica mancanza di educazione e buon gusto[73], o pensiamo al numero di aneddoti in cui sono implicati termini o gesti relativi alla semantica del sesso e delle espulsioni corporali e che costituiscono altrettante manifestazioni della loro ἀναίδεια[74]. Come vedremo meglio in seguito, anche questo indugio apparente nella volgarità grossolana è in realtà la conseguenza di scelte filosofiche ben precise.

---

[69] Rappresenta icasticamente questo aspetto Jacob Jordaens nel suo dipinto *Diogenes looking for an honest man in the market*.

[70] "Finally, the Cynic is (reputedly) *kunikos*, 'dog-like', by dint of being impervious to the norms of shame. Since laughter is commonly conceived of in Greek culture as a means of shaming others, while excessive or inappropriate indulgence in it is often regarded as itself a mark of shamefulness, here too Cynics seem to occupy an anomalous position in regard to laughter" (Halliwell 2008, p. 374).

[71] Ne vedremo negli esempi in questa prima parte, ma anche nel corso del commento: cfr. in particolare le pagine dedicate ai vv. 489-491 delle *Nuvole* di Aristofane (cfr. *infra,* pp. 157 sgg).

[72] Persino Aristofane ne prende le distanze, come fa, ad esempio, nella parabasi delle *Nuvole* (vv. 524 e sgg.) per poi servirsi, quasi autoironicamente, degli stessi grossolani espedienti comici che critica: cfr. Dobrov 1988.

[73] Cfr. Hyp. fr. 211 (Jensen), πάντων ἀπαιδευτότατον τὸ λοιδορεῖν; "l'ingiuria è il comportamento maggiormente sprovvisto di educazione" (trad. mia). E infatti la λοιδορία caratterizza il rozzo contadino Cnemone del *Dyskolos* menandreo (vv. 355, 487, 623). Cfr. Halliwell 2008, p. 396, n. 19. Anche Socrate "occasionally acknowledges that his style of debate might give the impression of being 'rude' or abusive (See *e.g. Phdr.* 260d (*agroikos, loidorein*), *Rep.* 10.607b (*agroikia*); cf. n. 127 below)" (Halliwell 2008, p. 293 e n.71), ma più spesso "Socrates deprecates *loidoria* at *e.g. Euthd.* 288b, *Grg*. 457d, *Lach*. 195a, *Phdr*. 268d, *Rep*. 3.395d (alluding to comedy), 6.500b" (Halliwell 2008, p. 286, n. 51). Nella medesima nota lo studioso invita a confrontare questa caratterizzazione di Socrate con quella di Diogene, al cui personaggio invece appartiene il tratto della λοιδορία (pp. 467 e n.51).

[74] Plut. *M.* 5c collega esplicitamente Diogene al φορτικός: φιλοσοφίᾳ δ' ὁμιλήσαντες οὗτοι οὐ τοιούτοις ἴσως πράγμασιν ἑαυτοὺς ἂν καταπειθεῖς παρέσχοντο, καὶ τό γε παράγγελμα τοῦ Διογένους ἔμαθον ἄν, ὃς φορτικῶς μὲν τοῖς ῥήμασιν ἀληθῶς δὲ τοῖς πράγμασι παραινεῖ καί φησιν "εἴσελθε εἰς πορνεῖόν που, ἵνα μάθῃς ὅτι τῶν ἀναξίων τὰ τίμια οὐδὲν διαφέρει."; Se avessero frequentato invece la compagnia di un

Chiediamoci a questo punto: perché il cinico non si limita a ridere tra sé e sé, sotto i baffi, continuando a vivere secondo i suoi principi, limitandosi a guardare e ad osservare le follie degli uomini senza curarsi di loro? Perché ci tiene così tanto a manifestare il suo sarcastico disprezzo verso gli altri, spesso, peraltro, senza essere espressamente provocato?

La funzione paideutica del riso

Abbiamo visto come il riso non abbia soltanto una funzione dialettica, argomentativa, probatoria, ma anche una funzione educativa. Se esso può agire nel momento della costruzione di una società e della difesa di una tradizione culturale, può agire con la stessa efficacia anche nel momento in cui qualcuno cerca di mettere in crisi la morale corrente e di sostituire alcuni valori con altri. Il riso critico, satirico, può cioè essere tanto al servizio di un'etica reazionaria, regressiva, quanto di un'etica rivoluzionaria e progressista. Il filosofo cerca di disorientare l'altro, per poi riorientarlo, cerca di persuaderlo a rimettere in questione il punto di vista tradizionale e ad adottare un punto di vista nuovo. Tutti i critici che hanno affrontato la questione del γελοῖον e dello *spoudaiogeloion* nel Cinismo sono più o meno concordi rispetto all'idea di una sua funzione paideutica[75].

La battuta brillante, il gesto scandaloso, provocano uno shock repentino, una sorta di trauma, di crisi, più rapida e talvolta più violenta rispetto ad una spiegazione didascalica. Ed è anche in questo senso, come vedremo con esempi, che sembra lecito interpretare la frequenza con cui il cinico ostenta comportamenti provocatori, aggressivi, buffoneschi, che lo rendono potenzialmente ridicolo agli occhi altrui: lui sceglie di diffondere il suo messaggio in maniera teatrale, con dei modi che sono stati

---

filosofo, forse non si sarebbero lasciati facilmente trascinare in comportamenti del genere e avrebbero perlomeno appreso la raccomandazione di Diogene, che con parole crude nella forma, ma veritiere nella sostanza, ammonisce dicendo: "Entra in un bordello, ragazzo mio, e imparerai che non c'è nessuna differenza fra le cose gratuite e quelle che costano molto denaro!". Su questo passo cfr. Giannantoni 1990, nota 45, p. 474. Per un collegamento tra Bione e il φορτικός cfr. *infra*. p. 103, n. 222.

[75] Cfr. Per uno *status quaestionis* Fuentes González 1998, p. 77-78, n. 13 e Goulet-Cazé 1996, p. 3995 (" ce qui est interessant dans la pratique de Diogène, c'est qu'il erige la remontrance et la critique en principes pedagogiques "). A testimonianza dell'importanza attribuita ai Cinici alla pedagogia, possiamo citare degli esempi in cui, ad essere bersaglio dei lazzi dei Cinici, sono proprio i cattivi pedagoghi (cfr., *e.g.,* Theon Rhetor, p. 121 Basil e Plut. *M*. 439d-e). Uno "stile di enunciazione insolente e molesto", "lo stile volutamente dimesso, oggetti mediocri, tratti plebei" e "tutte le variazioni del comico" saranno poi caratteristiche della prosa morale delle epoche successive (cfr. Cellerino 1984, pp. 1022-1023).

opportunamente accostati a quelle di una performance, dei modi dunque certamente d'impatto e di grande efficacia[76].

Alcuni autori hanno sottolineato la componente dilettevole, accattivante, di questa strategia comunicativa. Bosman 2006, p. 104, attingendo anche alle teorizzazioni freudiane, scrive[77]:

> The historical Diogenes faced a dilemma. He advocated an uncompromising, anti-social philosophical position, which he believed had to be enacted in the face of society. This, however, was clearly an unmarketable product, so he had to rely on packaging. He had to forge a way of subverting accepted views without being ignored or getting banished. His solution was humorous performances, by means of which he could tap into comic conventions and the tolerance they could rely on. He could enact his views, at the same time exposing folly, demolishing opposition, and keeping his audience amused. In the terms used by Demetrius, the Dog had to fawn in order to bite.

[76] Mansfeld 1988, nella sua recensione a Goulet-Cazé 1976, critica la visione di un Diogene " hautement moral " : " If Diogenes wanted to train for total indipendence, then why *e.g.* make a habit of masturbating in the market-place (D.L. 6. 99) rather than in private ? He was an actor, constantly needing a public, as indeed some of the remarks attributed to Plato in D.L. 6 purport to say ". Goulet-Cazé 1994, p. 3996, n. 291 risponde a questa critica rimarcando che Diogene vuole consapevolmente scandalizzare l'altro, il suo pubblico, per suscitare una presa di coscienza e che, per riconoscere in Diogene un filosofo, è necessario ammettere che la vera moralità non si misura sui valori della morale tradizionale. La studiosa torna sullo stesso concetto più recentemente : " […] on a beau jeu de dire: les Cyniques avaient besoin d'un public et d'une mise en scène théâtrale ; c'étaient des clowns et il n'y avait rien de bien sérieux dans leur attitude. En fait ce genre d'habitude vise à nous faire réfléchir sur les coutumes sociales et leur valeur, à nous faire prendre conscience des incohérences de la vie civilisée par rapport à la vie naturelle et à nous contraindre à abandonner nos fausses hontes ". (Goulet-Cazé 2017, p. 419). Forse l'esempio più calzante della loro teatralità è in D.L. VI 64, in cui Diogene viene descritto mentre entra in un teatro nel momento in cui tutti gli altri escono. Numerosi sono gli autori che hanno sottolineato la componente teatrale e performativa dello stile comunciativo cinico: Niehues-Pröbsting 1979, p. 169; Branham 1989, pp. 52-53: "El retrato de Diógenes conservado por la tradición es el de un iconoclasta que se representa a sí mismo (self-dramatizing), que vivía en las calles y enseñaba a quien quisiera escucharlo mediante la paradoja, el chiste subversivo y la hipérbole"; Dawson 1992, p. 128: "Lo que convirtió el cinismo en algo distinto de una filosofía fue su novedoso y conspicuo estilo de vida teatral"; López Cruces 2003, p. 50 parla di "concepción teatral de la filosofía diogénica, que buscaba representar el papel del sabio en el variopinto escenario de la vida"; cfr. Bénatouïl 2011, p. 7:" Le cynisme transpose ainsi en philosophie les procédés de la comédie attique : invectives, obscénités, caricatures, gags sont mobilisés hors de la scène théâtrale. Dans la démocratie athénienne, la comédie jouissait d'un droit à la transgression des normes, d'une libre-parole critique très importante, et ce au nom de son rôle éducatif " ; Nikulin 2016 : " Cynic scandal is a kind od theater […] " (p. 120).

[77] Riflettono su questo aspetto anche Giangrande 1972, pp. 9; 105-108 e Burzacchini 2001-2002, pp. 191-257, p. 194. A proposito dello *spoudogeloion* filosofico quest'ultimo scrive: "Capisco come Giangrande […] abbia soprattutto in mente la nota teoria che il faceto – o comunque il dilettevole – debba assolvere la funzione di rendere più gradito l'elemento 'serio' del discorso, catturando con la piacevolezza il pubblico fruitore, ed inducendolo così a recepire più facilmente un messaggio educativo che potrebbe riuscire, altrimenti, ostico o sgradito: l'Orazio, insomma, del *ridentem dicere verum / quid vetat?* (*Sat*. I 1,24s.)".

Una modalità paideutica, perciò, tanto più accattivante perché poco pedantesca e sulla quale torneremo[78].

Se ci poniamo nell'ottica della comunicazione performativa dei cinici, emerge con chiarezza un altro aspetto che li avvicina all'universo del teatro comico e che incrocia il primo aspetto che abbiamo posto in rilievo, ovvero il ricorso al γελοῖον, ossia una certa preferenza per la gestualità[79] e la rappresentazione icastica, drammatica,[80] rispetto alla comuncazione di tipo verbale[81].

In quest'ottica, qualche parola merita un concetto già evocato, quello di *spoudaiogeloion*. Si tratta di una categoria estremamente sfuggente e di difficile definizione. I due problemi principali riscontrabili sono la scarsa attestazione del termine[82], una delle quali relative a Menippo[83], e l'evidenza che una compresenza di elementi seri e faceti è praticamente riscontrabile in qualunque genere letterario. Il volume ormai classico di Giangrande, dedicato allo *spoudaiogeloion*, è stato attaccato in maniera più o meno violenta sin dal suo primo apparire[84]. Contro una certa rigidità di impostazione dello studio di Giangrande, Degani 1982, p. 32 scrive:

> In questa mistione – o, meglio, 'fusione', se vogliamo sottolineare il fatto che le componenti non sono meramente giustapposte – di 'serio' e di 'faceto', che già gli

[78] Cfr. *infra, passim,* in particolare le pp. dedicate all'analisi di qualche passo del lucianeo *Bis Accusatus* (pp. 80 sgg).

[79] Diogene, per esempio, invece di dare voce al proprio disprezzo o alle proprie critiche, compie dei gesti eclatanti quale quello di sputare (D.L. VI 32), urinare (D.L. VI 46), attaccarsi al collo una tavoletta con su scritti i nomi di chi lo aveva picchiato (D.L. VI 33), legare una corda al collo di un vaso e trascinarlo per il ceramico (D.L. VI 35). " Ces intellectuels […] jouèrent un rôle tout à fait original dans le paysage intellectuel de l'époque, soucieux qu'ils étaient de témoigner par les actes, l'exemple et la provocation plutôt que de convaincre par le biais de raisonnements complexes et de longues discussions " (Goulet-Cazé 2017, p. 7). "Questa, di usare funzioni del corpo o corpi interi al posto di argomentazioni, era notoriamente una specialità dei cinici […] Teodoro può essere considerato un cirenaico, e i cirenaici, rispetto ai cinici, erano meno dediti alle performances e alla gestualità […]. Sull'onda di queste ruggini di scuola, Teodoro potrebbe aver scelto un modo gestuale – di stile, appunto, provocatoriamente cinico – […]" in un confronto con una cinica (Cfr. Baroncelli – Lapini 2001, pp. 637 e 639).

[80] Pensiamo all'aneddoto in cui Diogene si presenta di fronte a Platone con un gallo spiumato per confutare la definizione di uomo data da quest'ultimo (D.L. VI 40). Ancora ad un gesto e non ad una risposta verbalizzata ricorre Diogene in D.L. VI 39: ὁμοίως καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα ὅτι κίνησις οὐκ ἔστιν, ἀναστὰς περιεπάτει.; "in un modo simile rispondeva ad una tale che sosteneva che non esiste il movimento: si alzò e si pose a camminare".

[81] Cfr. oggettivizzazione. Si tratta di una strategia comunicativa che interseca uno dei meccanismi fondanti della comicità, quello dell'oggettivizzazione dell'astratto.

[82] Halliwell 2008, p. 372 sottolinea che "we have no unequivocal evidence that any Cynic ever laid claim expressly to this term as a self-description". Rimando alla sua nota 93 per le occorrenze.

[83] Strab. 16.2.29. Si ricordi che Monimo viene considerato l'inventore dello *spoudogeloion*; per questo personaggio rimando al commento al fr. 193 di Menandro (cfr. *infra*).

[84] Per una prima rassegna bibliografica circa le critiche mosse all'approccio di Giangrande, cfr. Burzacchini 2001-2002.

antichi chiamavano spoudaiogéloion, non sarà il caso di postulare graduatorie di maggiore o minore legittimità. Ci saranno diverse, innumerevoli forme di spoudaiogéloion, a seconda delle 'proporzioni' in cui i due elementi si combinano: si andrà da un massimo di géloion, quale possiamo trovare, ad esempio, nella commedia, ad un massimo di *spoudaion* come in certa poesia cinica.

A partire da tali premesse, Burzacchini 2001-2002 propone la seguente, 'elastica' definizione:

> Spoudaiogéloion è la concomitanza o la compresenza correlata, in un medesimo testo, di elementi seri e faceti, fusi o commisti o intrecciati fra loro in diverse proporzioni, in un rapporto di volta in volta variamente calibrato tra forme e contenuti, con fini diversamente orientati a seconda delle circostanze della composizione, dell'esecuzione e della destinazione del testo medesimo[85].

Il bacino comune degli stratagemmi del γελοῖον

Da quanto detto finora, la vicinanza tra le forme comunicative dei Cinici e le forme della commedia si spiega perché i due universi letterari sono strettamente intessuti di γελοῖον ed entrambi 'mettono in scena', più o meno letteralmente, la derisione, la critica, l'invettiva violenta, con l'obiettivo – i Cinici sempre, la commedia in molti casi[86] – di educare il loro pubblico, secondo sistemi di valori talvolta solidali talvolta agli antipodi. Opportunamente i Cinici sono stati definiti in un certo senso i veri eredi della commedia antica[87]. Naturalmente, e come risulta in parte da quanto si è già detto,

[85] Anche se Burzacchini non è convinto di dover legare necessariamente allo *spoudogeloion* l'intento paideutico, riconosce che così è nel caso dei Cinici: "Uno dei difetti più appariscenti dello scritto del canadese è quello d'aver proposto, dello *spoudaiogeloion*, una concezione fortemente riduttiva, caratterizzata soprattutto dalla convinzione che non si dia genuino 'serio-comico' se non quando al ridicolo e al faceto si sposino intenti paideutici. Ciò può rispondere almeno in parte al vero per quanto riguarda la funzionalità dello *spoudaiogeloion*, principalmente a partire dall'età ellenistica, nella filosofia popolare e nella diatriba stoico-cinica, con notevoli influssi, poi, anche sulla letteratura latina" (p. 194)".

[86] Cfr. *supra*, p. 38, n. 51.

[87] Cfr. Roca Ferrer 1974, pp. 94-100: "Cuando los cínicos hicieron del spoudagéloion su caballo de batalla, era lógico que saqueaan este género en busca de recursos. Y lo hicieron cumplidamente"; "la mayorìa de los rasgos caracterÍsticos del *kynikòs trópos* no son, en definitiva, otra cosa que elemenos cómicos (a veces en sentido literal, es decir, procedentes de la comedia) destinados a dar amenidad a un pensamiento que, expuesto 'en bruto', acabarÍa por cansar al auditorio."; Niehues-Probsting (der Kinismus), p. 177 sgg., n. 7; Weber 1987, pp. 32-33, Ureña Bracero 1995, pp. 67-70 e López Cruces 2003, p. 53 e n.24. Scrive quest'ultimo a p. 53: "Sus actos potenciarán la asociación con otros personajes de la escena, mayoritariamente cómicos. Fue la comedia, en efecto, el género que más influyó en la puesta en escena de

non sono gli unici due universi culturali a sfruttare le forme del riso. Tuttavia, nel Cinismo e nella commedia innanzitutto le forme del riso sono presenti in maniera percentualmente maggiore da un punto di vista quantitativo[88]. Inoltre, da un punto di vista della qualità del γελοῖον, abbiamo visto come sia frequente il ricorso a delle forme estreme, grottesche e violente, a quelle forme caratteristiche non del riso urbano ed elegante, decoroso, ma di quello volgare e osceno, legato al φορτικόν e alla λοιδορία, fieramente respinto da altri filosofi e dagli oratori[89].

Tra gli stratagemmi comuni, propri del γελοῖον, concernenti sia il comico di parola che il comico di situazione, utilizzati tanto dai Cinici quanto dai comici, troviamo: i paragoni animali, le allusioni oscene – verbali e non verbali-, tutto il repertorio delle espulsioni corporali[90], la concretizzazione dell'astratto, le parodie letterarie (soprattutto omeriche ed euripidee), i giochi di parole[91], la ripetizione, il ricorso alla casistica dei caratteri fissi (nella tradizione cinica ci imbattiamo nei tipi dell'avaro, del superstizioso, dell'amante del lusso, dell'amante della gloria, dell'effeminato, del lussurioso, dell'adulatore), la parodia di talune tipologie di intellettuali (gli astrologi, ad esempio) e

---

Diógenes". Grant, 54 "los cínicos y los primeros estoico manifestaron su dependencia de la Comedia Antigua, aunque ésta es más aparente que real". Cfr. Anche Nikulin 2016, *passim*: "Diogenes is thus a comic hero on the public stage of the polis comically impersonating a mythical hero" (p. 6); "Free public speech employs not only the condemnation of the wrong but even more often resorts to ridiculem hyperbloic game and sport (D. Chr., IX 7). As such, free speech is closest in its genre to comedy, which comes out of mime or iambus that also use improvisation, sententiae, povocative language, and aims at exposing one's own and others'wrongdoings. Because comedy allows people to speak their minds freely, which often takes the form of free speech and accompanying mockery, Aristotle sought the origin of comedy in the iambus, which, together with the elegy, was one of two major forms of archaic poetry. On Aristotle's account, lampoons or 'blameful songs' originated iambus, which in turn gave rise to comedy. At the very heart of iambic poetry we find agonistic public verbal battles, scoffs, indecent sarcasm, pungent gestures, and acrimonious acts, all of which are abundant in Diogenes and which includes allusions to Diogenes'favored examples of eating, drinking, and quite explicitly, sexuality. Like comedy, the iambus too is a celebration of life in all its physically explicit forms. At the same time, the iambus is attractive to comic dramatists, Diogenes included, thanks to its conversational character and colloquial simplicity. For this reason, iambus can be used in dialogues and is suitable for the depiction of dramatic interaction. Therefore, Diogenes' iambic public performance in its genre is comedy, and not tragedy […]" (p. 125).

[88] Banalmente, Diogene è il filosofo a cui è attribuito il maggior numero di *chreiai*.

[89] Cfr. Arist. *EN* 1128a e Starck 2004, p. 28 n.27 pp. 42.

[90] Cfr. *e.g.* Henderson 1991, *passim;* Pennacini 1989; Zimmermann 2012, Ruffell 2015. Mureddu 2006, p. 8, rifacendosi a Baktin, parla di "motivi primordiali del riso: lo scherno e l'invettiva, i riferimenti al sesso, agli escrementi, al cibo, al mondo concreto della corporeità".

[91] Cfr. Fuentes González 1998, p. 198.

di talune *technai*, parodie mitologiche[92] e misteriche, *topoi* quali i viaggi nell'oltretomba e la costruzione di mondi fantastici[93].

In tal senso, possiamo accostare i Cinici al concetto di comico nelle due declinazioni sopra proposte: essi sono comici perché spesso suscitano il riso, ma anche perché si servono di strategie tipiche e di espressioni coniate anche all'interno del genere comico.

Il γελοῖον e i generi letterari delle fonti ciniche

L'impressione del cinico come filosofo *filogelos* per eccellenza deve molto anche ai generi letterari cui afferiscono molte delle fonti sul Cinismo, ovvero la *chreia*, la diatriba e la satira menippea, generi fittamente intessuti di *spoudaiogeloion*[94].

La *chreia*

Giangrande 1972 indica la *chreia* come uno dei cinque generi dello *spoudaiogeloion*. Quanto alla *chreia*[95], ricordiamo che già Metrocle, allievo diretto di Cratete di Tebe, scelse di trasmettere il pensiero del maestro utilizzando questo genere (D.L. VI 33). Le *chreiai* associate a Diogene sono numerosissime, attestate soprattutto in Diogene Laerzio e nei papiri[96]. Tra questi ultimi, molti sono papiri scolastici, nei quali si privilegiava questo materiale proprio in quanto divertente e accattivante[97]; analogamente, Kindstrand 1986 ritiene che Diogene Laerzio abbia incluso tante *chreiai* nel *bios* di Diogene non solo in virtù della loro quantità e del fatto che rappresentavano un modo essenziale di caratterizzare Diogene, ma anche perché esse avevano il vantaggio di presentare questioni etiche e pratiche sotto una forma accattivante, grazie alla *pointe* finale che solitamente le caratterizza. Kindstrand 1986 e Goulet-Cazé 1994, p.

[92] Un caso particolarmente interessante riguarda l'ipotesi di López Cruces 2003, il quale ritiene che Stob. IV 33, 17 = fr. 7 K. appartenga a una tragedia cinica e che contenga una rielaborazione del mito di Antiope che si ispira anche all'*Antiope* del commediografo Eubulo.

[93] Non sempre precisi o sufficienti i paralleli indicati da López Cruces 2003, p. 56 per dimostrare che "[…] tres grandes papeles de Diógenes y sus seguidores, el buen salvaje, el bárbaro y el demon, eran de raigambre cómica y comportaban siempre un contraste entre un mundo concebido como natural y deseable y una Atenas corrupta, necesitada de regeneración".

[94] Su cui cfr. Bonandini 2010 e Farese 2019.

[95] Tra gli antichi, dedica un'ampia trattazione alla *chreia* Teone. Cfr. Kindstrand 1986, Gallo 1980, Giannantoni 1990, nota 45; Goulet-Cazé 1992, Funghi 2004, Dorandi 2014, Funghi 2015, Searby 2019.

[96] In Diogene Laerzio, il numero delle *chreiai* associate a Diogene supera di gran lunga quello delle *chreiai* associate agli altri filosofi delle *Vite*.

[97] Cfr. in particolare p. 138 sgg.

3979 fanno osservare che l'equivalente latino di ἀπόφθεγμα, stando a Cic. *Off*. I 29, 104, è *facete dictum*[98].

La diatriba

L'altro genere letterario per eccellenza associato al Cinismo è la diatriba. Si tratta di un genere letterario dalla genesi e dallo statuto estremamente discusso[99]. Le testimonianze più consistenti sono i frammenti di Telete[100], per i quali disponiamo dell'ampio commento di Fuentes González 1998. Anche in questo caso, gli studiosi non hanno mancato di segnalare alcuni contatti interessanti con la commedia[101]. Già Hense 1969, p. 26 scriveva: "*Antiphanes comicus […] quem in deliciis habuit Bio*"[102]. Più recentemente, Fuentes González osserva: "bien entendu, étant donné la présence de tant de facteurs, nous ne soulevons pas la moindre objection contre l'idée d'une influence plus ou moins spontanée de la comédie, notamment de la Comédie Nouvelle, sur la diatribe de Télès; bien au contraire, cette influence (ainsi que celle du mime) nous semble tout à fait vraisemblable"[103].

La satira

Altro problema è quello relativo ai rapporti tra satira e Cinismo. Orazio chiama le sue satire *Bionei sermones*[104]*,* e sottolinea anche la dipendenza dalla commedia antica nel celebre *incipit* della satira I, IV. E Gellio, parlando delle satire di Varrone, diceva che "*partim Cynicas, alii Menippeas appellant*"[105]. Recentemente Martina Farese, nella sua tesi di dottorato, significativamente intitolata *Le* Satire Menippee *di Varrone: i rapporti*

[98] Cfr. Halliwell p. 378 : "[…] throughout the collection of anecdotes there is an unmistakably high visibility of what would normally be laughter-inducing techniques (puns, wordplay, paradoxes, parodies, risqué references). Accordingly, verbs such as *skoptein* (jest, joke, scoff) and *diapaizein* (make complete fun of) are unsurprising markers of his tone ". e alla n.112 rinvia a D.L. VI 26, 72 e II 68.

[99] A tali problematiche si è dedicata di recente Amaranta Maruotti nella sua tesi di dottorato dal titolo *La Diatriba cinico-stoica: strumento concettuale o mito filologico?*

[100] Autore del III sec. a.C. che ci è tramandato da Stobeo, il quale non attinge dall'originale ma da un'epitome. Cfr. La parte introduttiva di Fuentes González 1998.

[101] Cfr. *infra*. A proposito dei riecheggiamenti del lessico comico nelle *reliquiae* di Telete, Fuentes González scarta l'idea di influenze dirette e parla piuttosto di semplici coincidenze di vocabolario: "en effet, en ce qui concerne les fragments de Télès, la communauté de vocabulaire avec la Comédie Nouvelle, qui se manifeste dans des mots tels qu'ἀκροκώλιόν, βάκηλος ou εὐκλήρημα, autorise seulement à penser que le moraliste utilise le niveau de langage populaire employé par le poète comique ".

[102] Telete cita il fr. 170 K-A di Filemone in IVa, 41. Altrove, cita invece un detto attribuito a Filemone (cfr. *infra,* p. 135, n. 298).

[103] Fuentes González 1998, p. 332.

[104] Cfr. il commento di Kindstrand 1976 *ad loc.* (=Test. 14).

[105] Cfr. Gell. XIII, 31, 1.

con la commedia, si concentra "sull'utilizzo […] di elementi propri del teatro comico e della commedia plautina in particolare". L'analisi si concentra soprattutto sulle satire "in cui sia possibile scorgere particolarità che rimandino in maniera specifica alla commedia (ricorrenza di motivi, stilemi, personaggi, lessico tipicamente comici) o, in generale, al teatro (presenza di prologhi e/o epiloghi, di appelli ad un ipotetico pubblico, di deittici, di elementi "scenografici")"[106].

Probabilmente tali generi letterari hanno un posto di rilievo nelle fonti sul Cinismo perché meglio rispecchiavano la commistione del γελοῖον e dello *spoudaion* propria delle modalità comunicative del Cinismo[107]. D'altronde, gli stessi frammenti di Cratete di Tebe, che presentano Παίγνια e parodie, sono espressione di un carattere seriocomico, come già sottolineava Wachsmuth, 1885, pp. 72-73 e 192-200[108]. E opportunamente Goulet-Cazé 1994, p. 499 osserva: "La manière d'écrire de Cratès devait être tout à fait typique de celle des cyniques puisque Démétrios, *De elocutione* 170, le prende comme exemple du Κυνικὸς τρόπος en matière litteraire"[109].

A tal proposito, vorrei riservare almeno una fugace menzione alle tragedie[110] scritte da Diogene di Sinope, perché parte della critica ha supposto che queste

[106] Numerosi studi alla satira menippea ha dedicato Alice Bonandini.

[107] Gallo 1980 notava che nel *bios* laerziano di Diogene "la parte di gran lunga più rilevante è occupata a una successione di *chreiai*, in numero tale che non trova riscontro in nessun altro *bios* laerziano. Questo non sembra dovuto al caso né a particolare propensione e scelta dell'autore, ma rispecchia un dato di fatto che ora anche i papiri hanno confermato: di *chreiai* era prevalentemente costituito il materiale della tradizione diogeniana, in quanto evidentemente la *chreia* appariva la forma più idonea e comoda per trasmettere l'insegnamento, vero o presunto, di Diogene e per caratterizzare il singolare personaggio attraverso detti e azioni a lui attribuite. In sostanza, nel caso di Diogene meglio che in ogni altro, la *chreia* veniva ad essere un efficacissimo mezzo di descrizione biografica e di esemplificazione dottrinaria" (pp. 242-243) […]: "La *chreia* rispondeva perfettamene, nella sua concisione ed efficacia, ai fini di una filosofia *sui generis*, che rifuggiva da astrazioni, cercava il continuo contatto con la realtà quotidiana, mirava a far presa sul pubblico non attraverso ragionamenti ma comunicando frasi o atti di immediata incisività" (p. 246).

[108] Si è in attesa dell'edizione, traduzione e commento dei frammenti di Cratete di Tebe a cura di M. Noussia.

[109] Cfr. *infra* per un commento al passo di Demetrio.

[110] Di queste tragedie abbiamo i titoli trasmessi da D.L. VI 80: Τραγῳδίαι ἑπτά· Ἑλένη, Θυέστης, Ἡρακλῆς, Ἀχιλλεύς, Μήδεια, Χρύσιππος, Οἰδίπους; "Sette tragedie: *Elena, Tieste, Eracle, Achille, Medea, Crisippo, Edipo*". Nel corso dell'antichità la paternità diogenica di questi scritti venne contestata, in virtù dei contenuti scandalosi che presentavano, ma la critica contemporanea tende a considerarle autentiche. Sfortunatamente di queste opere abbiamo molto poco: solo qualche verso certo (1h e 2K.) e altri versi di dubbia attribuzione (cfr. almeno López Cruces 2003a e 2003b e bibliografia ivi citata).

presentassero degli elementi comici, tenendo conto anche di quanto dice Jul., *Or*. IX (VI) 7 p. 186c[111].

In particolare, scrive Bartalucci 1970-1971, p. 151 riguardo all'*Eracle* di Diogene:

> Anche se, per i motivi che abbiamo visto, si deve assolutamente escludere che l'*Eracle* fosse un rovesciamento del mito o, almeno, una intenzionale e insistita parodia dei suoi elementi, non per questo, però, si potrà dire che ne fosse completamente assente lo σπουδογέλοιον, tipico del discorso cinico: esso poteva essere rappresentato da scherzi e battute comiche o da spiritose interpretazioni di elementi secondari del mito, che contribuivano a dare dimensioni più umane, più "borghesi", alla figura dell'eroe, come, ad es., la spiegazione del perché Eracle portasse sempre seco l'arco e le frecce; e vi avranno avuto qualche rilievo anche certi motivi del travestimento comico, che, d'altra parte, già erano stati recepiti pure dalla tragedia, come l'ἀδηφαγία, la malagrazia e, in una parola, la " dismisura " (ma questa non implicava un giudizio sfavorevole, giacché l'ἀναίδεια di Diogene risaliva come a legittimo modello all' ὑβριστικόν dell'eroe).

Anche Marti 1947, p. 7 parlava di 'pseudotragedie' riferendosi a questi elementi comici, tesi a rappresentare la vita in maniera realistica. Concorda con questa linea interpretativa López Cruces 2003 nel suo articolo dal titolo significativo *Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia*.

Il γελοῖον – lo si chiarirà nel capitolo seguente – è dunque associato a diverse personalità ciniche, ma caratterizza in particolare la figura di Diogene di Sinope. Da questo punto di vista si tenga conto che Diogene è per noi più 'a figure of memory' che 'a figure of history'[112], più un personaggio letterario che un personaggio storico. Anche questo aspetto specifico delle fonti sul Cinismo ha contribuito ad esaltare, tra gli altri aspetti del personaggio, quello della propensione alla battuta e al motteggio.

[111] Cfr. *infra*. pp. 87 e sgg.
[112] Cfr. Nikulin 2016, p. 114.

La percezione degli antichi

Mi è sembrato utile raccogliere le opinioni degli antichi circa l'indugio dei Cinici nelle forme del γελοῖον[113]. I passi raccolti contengono i termini chiave elencati e commentati nelle prime pagine di questa prima parte[114].

In alcuni casi, in particolare, troviamo un collegamento esplicito con l'universo della commedia. Tali giudizi, piuttosto numerosi, mi sembrano un buon argomento contro l'opinione di Giannantoni, secondo il quale gli elementi propri del γελοῖον non risalirebbero al Diogene storico, ma ai Cinici successivi[115]. Concordo invece con Roca Ferrer 1974 (p. 160), secondo il quale, a proposito dei molti aneddoti salaci attribuiti a Diogene e che probabilmente egli non pronunciò mai, scrive: "aunque muchas no salieran de su boca, jamás se le hubieran atribuido si su persona no hubiera dado muestras de ingenio". Detto altrimenti, probabilmente le battute attribuite a Diogene non furono mai pronunciate dal Diogene storico, ma gli sono state attribuite perché in linea con la mordacità che lo caratterizzava, perché avrebbe ben potuto pronunciarle.

Prima di procedere nell'analisi dei singoli passi, occorre premettere che, durante l'epoca imperiale, gli scrittori avevano l'abitudine di distinguere tra due tipologie di Cinici: i veri Cinici, che s'ispiravano all'esempio della virtù delle prime generazioni, di Diogene e di Cratete e soprattutto, e i ciarlatani, che non condividevano con i veri cinici se non gli aspetti esteriori (il mantello, la bisaccia, la volgarità, la mancanza di pudore) e che non avevano come obiettivo l'autarchia e una virtuosa semplicità, ma uno stile di vita improntato all'inoperosità e al parassitismo[116].

[113] Una prima versione di queste pagine è stata presentata durante la giornata di studi Παίζειν καὶ γελᾶν. *Jeu et comicité dans les textes antiques : méthodes et outils d'analyse. Deuxième journée d'études : comique, rire, humour ?* che si è tenuta presso l'Unviersità di Lille il 24 maggio 2019 in un contributo dal titolo *Les Cyniques et le* γελοῖον *: quelques opinions des anciens*.

[114] Cfr. p. 27.

[115] Cfr. Giannantoni 1990, nota 45, p. 474: "Tuttavia – e questo non è stato sottolineato con chiarezza – lo σπουδογέλοιον sembra essere proprio del cinismo posteriore più che di Diogene, sia pure a partire già da Cratete e da Menippo".

[116] Cfr. Goulet-Cazé 2013.

Platone

Eliano, *Var. Hist.* XIV 33:

εἰώθει δέ φασιν ὁ Πλάτων περὶ Διογένους λέγειν, ὅτι μαινόμενος οὗτος Σωκράτης ἐστίν.

Raccontano che Platone fosse solito dire di Diogene che fosse un Socrate impazzito[117].

Nel caso di questa testimonianza, non vi è alcun riferimento esplicito allo *humour* di Diogene e quelle che saranno presentate sono solo ipotesi, seppure suggestive. Tale giudizio compare anche in alcune edizioni di Diogene Laerzio (VI 54)[118], ma è espunto dalla maggioranza degli editori, compreso il recente Dorandi 2013[119]. Il collegamento tra follia e riso non è esplicito né certo, ma è stato ipotizzato che Platone, peraltro spesso rappresentato in contrasto con Diogene[120], nell'alludere ad una presunta follia di Diogene, intendesse dire che vedeva nel riso eccessivo di quest'ultimo qualcosa di patologico, il segno di un'instabilità psichica[121]. Diversi studiosi collegano la presunta pazzia di Diogene al suo riso eccessivo:

- Roca Ferrer 1974 scriveva che "el spoudogéloion diogénico es la eironeía socratica 'vuelta loca', llevada a los límites de lo grotesco".
- Segoloni 2013, nel mostrare come nell'ambito del Cinismo il γελοῖον abbia uno spazio maggiore che nei *logoi sokratikoi*, scrive (p. 148): "dunque, per finire, *logoi sokratikoi* e satira menippea sono entrambi, nella visione di Bachtin, generi fondanti dello *spoudaiogeloion*: una differenza tra i due generi c'è però, e non da poco, sfuggita, mi pare, allo stesso Bachtin. E questa differenza, per concludere con una battuta, sta in ultima analisi nel fatto che alla base dei primi c'è il Socrate-sileno del discorso di Alcibiade nel *Simposio*, mentre alla base della seconda c'è ancora Socrate, ma, appunto, un Socrate impazzito […]".

[117] Trad. mia.

[118] Ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, "ποῖός τίς σοι Διογένης δοκεῖ ;" "Σωκράτης," εἶπε, "μαινόμενος."; Platone, a chi gli domandò la sua opinione su Diogene, rispose: "è un Socrate divenuto matto".

[119] Sulla questione cfr. Basta Donzelli 1960, pp. 120-121.

[120] Cfr. *infra*. p. 125, n. 275.

[121] Così sara anche in epoca successiva: cfr. Micalella 2007, p. 635, n. 2.

- Da ultimo, in direzione di questa suggestiva ipotesi, Bénatouïl[122], in un contributo dedicato al riso nei filosofi, scrive (p. 8): " Peut-être voulait-il [*scilic.* Platone] dire non seulement que Diogène était une version délirante et pervertie de Socrate, mais aussi qu'il était un Socrate débarassé de son sérieux dialectique et réduit à sa dimension grotesque ".

In effetti, per gli antichi, il riso eccessivo era una delle manifestazioni della mania, il segno di una patologia, come ci è ben testimoniato da un romanzo epistolare giuntoci sotto il nome di Ippocrate (databile, secondo i più, verso la fine del I secolo d.C.)[123]. Lo scritto ruota intorno alla presunta follia di Democrito, una follia sospettata proprio a causa delle sue continue e smodate manifestazioni di riso.

Se queste interpretazione cogliessero nel segno, Platone, che, come abbiamo visto, in più punti esprime delle riflessioni profonde e feconde sul rapporto tra il riso e i filosofi, in questo aneddoto taccerebbe in maniera assolutamente negativa i modi del γελοῖον diogenico, che non avrebbero null'altra ragion d'essere se non l'essere conseguenza manifesta della perdita del controllo razionale.

Senocrate

Diogene Laerzio (IV 10) nella vita di Senocrate racconta un aneddoto che vede protagonisti quest'ultimo insieme al filosofo Bione di Boristone, il quale, pur non potendo essere considerato un cinico a tutti gli effetti, ha con il cinismo profondi legami[124].

[122] Bénatouïl 2011.

[123] Cfr. Hersant 1989 e Roselli 1998. Ma, anche in questo caso, chi ritiene Democrito un pazzo non si ferma che alla superficie: "son rire […] n'est que la réaction fondamentalement saine d'un vrai sage frappé par l'absurdité et la frustration de la vie des hommes" (Hankinson 2000, p. 200). I veri malati sono, al limite, gli altri, e così Ippocrate diventa alla fine dell'opera un ammiratore della follia del presunto malato. Così, la reazione di Diogene all'accusa di follia non poteva essere che questa: Ἔφη τις τὸν Διογένην ἀνόητον εἶναι· ὃ δὲ 'ἀνόητος μὲν οὐκ εἰμί' ἔφη 'τὸν δὲ αὐτὸν ὑμῖν νοῦν οὐκ ἔχω' (Stob. III 3 51). Si noti che in questo caso l'accusatore non è Platone, ma un anonimo. Sul rapporto tra follia, filosofia e commedia cfr. Nikulin 2014, che intitola il Capitolo 6 *Foolish Wisdom: The Philosopher as a Comic Figure* (pp. 113-132).

[124] Cfr. Kindstrand 1976, in particolare pp. 58-67.

σκωπτόμενος ὑπὸ Βίωνος οὐκ ἔφη αὐτῷ ἀποκρινεῖσθαι: μηδὲ γὰρ τὴν τραγῳδίαν ὑπὸ τῆς κωμῳδίας σκωπτομένην[125] ἀποκρίσεως ἀξιοῦν.

Quando era ingiuriato da Bione, diceva che non gli avrebbe risposto, perché la tragedia non degna di una risposta l'insulto della commedia[126].

Senocrate rivendica la sua serietà e gravità di fronte a delle buffonerie immeritevoli di risposta tipiche della commedia[127]. Nel rendere esplicita la sua volontà di non rispondere (οὐκ ἔφη αὐτῷ ἀποκρινεῖσθαι) e nel motivare tale intenzione con un giudizio di indegnità sui modi di Bione e della commedia (μηδὲ … ἀξιοῦν), Senocrate in effetti non esprime semplice indifferenza, ma disprezzo; egli sembra non riconoscere al comico e alla commedia alcuna funzione nobile e degna di attenzione, al contrario di quanto ritenuto da parecchi suoi colleghi filosofi, tra i quali spicca, come abbiamo visto, lo stesso Platone[128].

Kindstrand commenta che l'aneddoto si spiega con il fatto che "Xenocrates had a reputation for not answering back" e cita a supporto Valerio Massimo (7.2 ext.6 = fr. 102 Heinze; cfr. anche Ael. *VH* 14.9 = fr. 103 Heinze):

Quid Xenocratis responsum, quam laudabile! cum maledico quorundam sermoni summo silentio interesset, uno ex his quaerente cur solus linguam suam cohiberet, 'quia dixisse me' inquit 'aliquando paenituit, tacuisse numquam'.

E che dire della risposta di Senocrate, quanto è degna di lode! Assistendo quello nel più profondo silenzio alle chiacchiere piene di maldicenze di certuni, quando uno di questi gli chiese perché lui solo tenesse a freno la lingua, rispose: "Perché talvolta mi sono pentito di aver parlato; di avere taciuto, mai"[129].

---

[125] Si tratta di un verbo spesso connotato in senso letterario in riferimento alla commedia. Come vedremo, il verbo σκώπτω è sistematicamente utilizzato da Diogene Laerzio in riferimento alla commedia.

[126] Per un commento all'aneddoto cfr. Kindstrand 1976, p. 168 (=T22). Circa il dibattito sulla storicità di questo aneddoto cfr. *idem,* p. 5.

[127] Sullo stile di Bione e sui suoi riecheggiamenti del Cinismo, della commedia e del mimo cfr. Kindstrand 1976, p. 46.

[128] Vedremo le opinioni in merito di Socrate, dei Cinici e del personaggio di Filosofia in Luciano.

[129] Trad. mia. Perciò, secondo Kindstrand, qui si sta dicendo che, mentre la commedia spesso ridicolizza e parodia la tragedia – e fa l'esempio della dialettica tra Aristofane ed Euripide – la tragedia "never does the same in reverse". Ad ogni modo, le *Baccanti* di Euripide rappresentano, secondo qualche studioso, proprio un caso di ripresa della commedia (nel caso specifico, le *Tesmoforiazuse*) da parte della tragedia. Il dibattito sulla questione è enorme. Cfr., tra gli altri, Saetta Cottone 2010 e Cerri 2011, che impiega il felice conio 'paracommedia'.

Il confronto operato da Kindstrand, tuttavia, non mi sembra pertinente perché mi pare che lo studioso male interpreti il passo di Valerio Massimo. Quest'ultimo, infatti, dice che Senocrate si trova in mezzo a un gruppo di maldicenti e che lui solo non si unisce alle loro malignità, restando in silenzio. In questo caso, perciò, Senocrate non è la vittima di attacchi ai quali si rifiuta di rispondere, come nell'aneddoto laerziano, ma spettatore di attacchi ai quali rifiuta di unirsi[130].

Il passo di Diogene Laerzio mi sembra trovare un'interpretazione più convincente alla luce del *bios* di Senocrate costruito da Laerzio. La durezza di questa reazione e di questo giudizio stroncatorio vanno interpretati, a mio parere, soprattutto alla luce dell'*habitus* generale e del carattere di Senocrate, il filosofo serioso per eccellenza. Così lo descrive Diogene Laerzio (IV 6) nei paragrafi precedenti:

> σεμνὸς δὲ τά τ᾽ ἄλλα Ξενοκράτης καὶ σκυθρωπὸς ἀεί, ὥστε αὐτῷ λέγειν συνεχὲς τὸν Πλάτωνα, "Ξενόκρατες, θῦε ταῖς Χάρισι."
>
> Per il resto Senocrate aveva sempre un aspetto grave e scontroso e per questo Platone gli diceva a mo' di ritornello: "Senocrate, sacrifica alle Cariti".

Schlegel parafrasa il riferimento alle Cariti fatto da Platone con: "procurati dell'ironia, educati all'urbanità"[131]. Dunque, in questo caso avremmo di nuovo una connotazione negativa del riso cinico, ma da parte di una personalità povera di spirito, che sembra mancare del tutto del senso dell'umorismo, anche dell'humour nella sua versione più moderata ed elegante che i Greci associavano alle Grazie. Nel contesto della fonte, pertanto, questo scambio di battute sembra nuocere alla reputazione del serioso Senocrate[132] più che a quella di Bione.

---

[130] Peraltro, non ha molto senso interpretare il passo con il fatto che Senocrate non rispondeva mai agli attacchi, dal momento che la sua è in effetti una risposta a un attacco.

[131] F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, a c. di V. Santoli, Firenze 1967, p. 123, citato nella nota *ad loc*. da Gigante 1976.

[132] Ricorda in qualche modo ciò che scrive Arist*., EN* 1128a: οἱ δὲ μήτ᾽ αὐτοὶ ἂν εἰπόντες μηδὲν γελοῖον τοῖς τε λέγουσι δυσχεραίνοντες ἄγροικοι καὶ σκληροὶ δοκοῦσιν εἶναι; "Coloro invece che non sono capaci di dire essi stessi
qualche motto di spirito, e si irritano con chi lo fa, sono ritenuti rustici e duri".

Demetrio

Allo stile cinico dedica alcune menzioni anche un esperto di stilistica quale Demetrio[133]. Nel parlare di γελοῖον (e, nello specifico, della differenza tra τὸ γελοῖον ed εὔχαρι), Demetrio opera una distinzione in base alla materia (ὕλη), allo stile (λέξις), agli obiettivi (προαίρεσις) e ai luoghi (τόπος). Aggiunge poi alcune considerazioni finali. La prima è che anche gli uomini saggi possono far ricorso all'umorismo in circostanze opportune. Tali circostanze sono o le feste e i simposi (in questo caso dunque Demetrio fa riferimento a un tipo di riso conviviale, distensivo, fatto per rallegrare l'atmosfera), o – ed è ciò che più ci interessa – le occasioni di rimprovero rivolto ai gaudenti. Questa seconda circostanza è cioè l'occasione per elargire una pillola di educazione morale. Demetrio non fa esempi della prima circostanza, perché evidentemente tutti hanno in mente i frizzi e i lazzi che ci si cambia durante un simposio. Ci tiene però a fare esempi della seconda circostanza, ed è interessante notare come, a parte l'incerta espressione ὁ τηλαυγὴς θύλακος[134], l'esemplificazione del γελοῖον chiama in causa il cinico Cratete e il κυνικὸς τρόπος (V H 66 = Demetr. *Eloc*. 170):

> Χρήσονται δέ ποτε καὶ οἱ φρόνιμοι γελοίοις πρός τε τοὺς καιρούς, οἷον ἐν ἑορταῖς καὶ ἐν συμποσίοις, καὶ ἐν ἐπιπλήξεσιν δὲ πρὸς τοὺς τρυφερωτέρους, ὡς ὁ Τηλαυγὴς θύλακος, καὶ ἡ Κράτητος ποιητική, καὶ φακῆς ἐγκώμιον ἂν ἀναγνῷ τις ἐν τοῖς ἀσώτοις· τοιοῦτος δὲ ὡς τὸ πλέον καὶ ὁ Κυνικὸς τρόπος: τὰ γὰρ τοιαῦτα γελοῖα χρείας λαμβάνει τάξιν καὶ γνώμης.
>
> Talvolta anche le persone serie ricorrono all'umorismo in circostanze opportune, come in feste e simposi, e ancora nei rimproveri rivolti ai gaudenti. Ne sono esempio espressioni quali 'la sacca di Telauge'[135], 'la poesia di Cratete' e 'l'encomio della lenticchia', se lo si legga a dei dissoluti. Dello stesso tipo è, in prevalenza, la maniera cinica; tali esempi di umorismo, infatti, hanno la stessa funzione di un detto e di una massima.

[133] La collocazione cronologica del Demetrio autore di quest'opera è una *vexata quaestio*. Le ipotesi oscillano dal III a.c al I/II d.C. La maggioranza degli studiosi propende per una datazione intorno al I a.C. Sulla questione cfr. Marini 2007, pp. 8 e sqq. Sui riferimenti di Demetrio al cinismo cfr. Chiron 2001.
[134] Parr. 259-261. Cfr. commento di Marini 2007 *ad locc.*
[135] Aesch. Socr. fr. 42 Dittmar.

Demetrio torna a parlare di Cinici, e ancora una volta lo fa in riferimento al riso (questa volta il termine è παιδία e non γελοῖον)[136]: qui sta parlando della δεινότης, della potenza espressiva, e riconosce, tra i vari modi di produrla, anche quello di utilizzare procedimenti comico-umoristici.

> Καίτοι ἐστὶ πολλαχοῦ ἐκ παιδιᾶς παραμεμιγμένης δεινότης ἐμφαινομένη τις, οἷον ἐν ταῖς κωμῳδίαις, καὶ πᾶς ὁ Κυνικὸς τρόπος, ὡς τὰ Κράτητος τό· "πήρη τις γαῖ' ἔστι μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι πόντῳ". Καὶ τὸ Διογένους τὸ ἐν Ὀλυμπίᾳ, ὅτε τοῦ ὁπλίτου δραμόντος ἐπιτρέχων αὐτὸς ἐκήρυττεν ἑαυτὸν νικᾶν τὰ Ὀλύμπια πάντας ἀνθρώπους καλοκάγαθίᾳ. καὶ γὰρ γελᾶται τὸ εἰρημένον ἅμα καὶ θαυμάζεται, καὶ ἠρέμα καὶ ὑποδάκνει πως λεγόμενον. Καὶ τὸ πρὸς τὸν καλὸν ῥηθὲν αὐτῷ· προσπαλαίων γὰρ καλῷ παιδὶ Διογένης διεκινήθη πως τὸ αἰδοῖον, τοῦ δὲ παιδὸς φοβηθέντος καὶ ἀποπηδήσαντος· "θάρρει, ὦ παιδίον", εἶπεν, "οὐκ εἰμὶ ταύτῃ ὅμοιος". Γελοῖον γὰρ τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου, δεινὴ δ' ἡ κευθομένη ἔμφασις. Καὶ ὅλως, συνελόντι φράσαι, πᾶν τὸ εἶδος τοῦ Κυνικοῦ λόγου σαίνοντι ἅμα ἔοικέ τῳ καὶ δάκνοντι.
>
> Per la verità, una sorta di potenza espressiva si produce, in molti casi, quando si inserisce dello *humour*, come nelle commedie. E tutta la maniera cinica è così, per esempio il passo di Cratete: 'Bisaccia è una terra nel mezzo di un livido mare', e il detto di Diogene a Olimpia, quando, al termine della corsa degli opliti, si mise a correre e si proclamò vincitore olimpico, per bellezza e valore, su tutti gli uomini. E infatti il detto suscita riso e insieme ammirazione; e, in un certo senso, ha un che di sottilmente mordace, per come è espresso. E ancora le sue parole a un bel giovane: mentre Diogene lottava con un bel ragazzo, ebbe un'erezione. Il giovane si spaventò e balzò via: "Non avere paura, ragazzo – disse – non sono come lui!". È comico il significato immediato di queste parole, ma potente l'allusione nascosta. Insomma, per dirla in breve, ogni procedimento del discorso cinico assomiglia a un cane che scodinzola e al tempo stesso morde.

Entrambi i passi caratterizzano i Cinici per il loro utilizzo del γελοῖον e fanno emergere alcuni elementi importanti: il primo è la funzione critica e censoria del γελοῖον (ἐν ἐπιπλήξεσιν δὲ πρὸς τοὺς τρυφερωτέρους), il secondo un accostamento esplicito alla

[136] Cfr. Chiron 2001, p. 293 e Marini 2007, p. 35 e commento *ad loc*.

commedia (οἷον ἐν ταῖς κωμῳδίαις) e l'efficacia espressiva di questi procedimenti formali (δεινότης ἐμφαινομένη).

Cicerone

Cic. *Off.* I 35, 128:

nec vero audiendi sunt cynici aut si qui fuerunt stoici paene cynici qui reprehendunt et irrident, quod ea, quae re turpia non sint, verbis flagitiosa ducamus, illa autem, quae turpia sunt, nominibus appellemus suis. latrocinari, fraudare, adulterare re turpe est, sed dicitur non obscene; liber dare operam re honestum est, nomine obscenum; pluraque in eam sententiam ab eisdem contra verecundiam disputantur. Nos autem naturam sequamur et ab omni, quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione fugiamus ; […].

Non si deve prestar ascolto ai Cinici, che biasimano e scherniscono il considerare vergognose a dirsi quelle azioni che in sé indecenti non sono. Rubare, truffare, commettere adulterio sono cose vergognose, ma se ne parla senza incorrere in oscenità; la procreazione dei figli è di per sé cosa onesta, ma oscena a menzionarsi; e più argomenti vengono portati da costoro contro tale opinione per abbattere la verecondia. Ma noi seguiamo la natura e rifuggiamo da tutto ciò che ripugna all'approvazione della vista e delle orecchie […][137].

Cicerone fornisce qui una testimonianza della consuetudine dei Cinici di criticare e deridere (*reprehendunt et irrident*) coloro che fanno appello, nei gesti e nelle parole, al senso del pudore, coerentemente con il loro principio dell'ἀναίδεια. Si tratta di uno dei tanti passi in cui Cicerone prende le distanze dai Cinici, proprio in virtù della sua fedeltà al principio opposto, ovvero quello del dignitoso decoro, che egli definisce secondo natura[138]. Ad essere criticata da Cicerone, forse sulla scorta di posizioni stoiche, critiche

[137] Trad. di Ferrero e Zorzetti.

[138] Cic. *Off*. I 41, 148: *cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae; sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum*; Il sistema di vita dei Cinici, però, è da rigettarsi totalmente: esso è nemico del ritegno, senza il quale non c'è rettitudine e non c'è onestà. Cfr. anche *infra,* pp. 455 sgg. per l'atteggiamento di Cicerone verso i Cinici.

nei riguardi dei Cinici[139], non è dunque la pratica della derisione *tout court*, quanto piuttosto l'oggetto contro il quale essa si scaglia.

Filone di Alessandria

.

Nel citare due esempi di battute diogeniche, Filone di Alessandria inserisce questo commento:

Ph., *Quod omnis probus* 121-124:

ἤδη δὲ καὶ πρὸς χαριεντισμὸν ὑπὸ τῆς συνήθους ἐκεχειρίας, ἐφ' ᾗ οἱ ἄλλοι συννοίας γέμοντες κατήφουν, ἐτράπετο[140].

E subito faceva ricorso all'arguzia, come d'abitudine nei momenti di riposo, mentre gli altri erano avviliti e pieni di inquietudine[141].

Diogene si esibisce in alcune battute che Filone caratterizza come provviste di χάρις. In questo caso, il *focus* è centrato sullo stesso filosofo che si esibisce in battute argute, e non tanto sul suo pubblico o sul suo interlocutore. La facilità alla battuta si fa qui manifesto della loro spensieratezza, la prova che la loro filosofia di vita sia un efficace rimedio contro le sofferenze.

Plutarco

Ed ecco quanto scrive Plutarco a proposito dell'atteggiamento dei Cinici verso il riso e lo scherzo in una lettera di riposta al senatore romano Paccio, suo corrispondente e amico:

Τοιαύτην ὁ λογισμὸς εὐκολίαν καὶ μεταβολὴν ἐγγενόμενος ποιεῖ πρὸς ἕκαστον βίον. Ἀλέξανδρος Ἀναξάρχου περὶ κόσμων ἀπειρίας ἀκούων ἐδάκρυε, καὶ τῶν φίλων ἐρωτώντων ὅ τι πέπονθεν, 'οὐκ ἄξιον' ἔφη 'δακρύειν, εἰ κόσμων ὄντων ἀπείρων ἑνὸς οὐδέπω κύριοι γεγόναμεν;' Κράτης δὲ πήραν ἔχων καὶ τριβώνιον παίζων καὶ γελῶν ὥσπερ ἐν ἑορτῇ τῷ βίῳ διετέλεσε. καὶ μὴν καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα τὸ πολλῶν βασιλεύειν ἐλύπει'γνώσεαι Ἀτρείδην Ἀγαμέμνονα, τὸν περὶ πάντων Ζεὺς ἐνέηκε πόνοισι διαμπερές·'Διογένης δὲ πωλούμενος ἔσκωπτε τὸν κήρυκα

[139] Cfr. Goulet-Cazé 2003.
[140] *Quod omnis probus*, 123.
[141] Trad. mia.

κατακείμενος· ἀναστῆναι δ' οὐκ ἐβούλετο κελεύοντος, ἀλλὰ παίζων καὶ καταγελῶν ἔλεγεν ‘εἰ δ' ἰχθῦν ἐπίπρασκες, – ;’

[…] Tale capacità di adattamento e di cambiamento è prodotta in noi [*scilic.* noi uomini], per ogni tipo di vita, dal ragionamento, che è insito in noi. Alessandro, sentendo Anassarco parlare dell’infinità dei mondi, piangeva, e agli amici che gli domandavano che cosa avesse: “Non è giusto piangere” rispose, “se i mondi sono infiniti e noi non siamo ancora padroni di uno solo?” [59 A 11 D.-K.]. Cratete, al contrario, con una bisaccia e un logoro mantello passò la vita scherzando e ridendo, come fosse a una festa. Anche ad Agamennone procurava dolore il regnare su tanti uomini: “Conoscerai l’Atride Agamennone, che più d’ogni altro, Zeus immerse nelle pene, per sempre” [*Il.* X,88-9]. Diogene, invece, venduto come schiavo, se ne stava disteso per terra e si prendeva gioco del banditore: questi gli ordinava di rialzarsi, ma lui non obbediva e scherzando e ridendo diceva: “E se vendevi un pesce?”[142].

L’ottica di questo passo plutarcheo è piuttosto vicina a quella del brano di Filone appena citato. Plutarco oppone l’atteggiamento volto al riso e allo scherzo di Diogene e Cratete alla condizione rispettivamente di Agamennone e Alessandro, destinati a stress e sofferenze a causa del loro ruolo e della loro brama di potere. L’abitudine dei Cinici al riso, la loro perenne voglia di scherzare, è vista qui come la naturale conseguenza, il segno tangibile, della loro spensieratezza e imperturbabilità (il passo è tratto, significativamente, dal *De tranquillitate animi*)[143], della serena superiorità[144] del filosofo rispetto ai falsi valori mondani e agli imprevisti della sorte. Tuttavia, anche in questa prospettiva, il riso ha delle funzioni che toccano gli altri, il pubblico:

---

[142] Lo stesso aneddoto è raccontato, con qualche variante, in D.L. VI 29, che lo fa risalire alla *Vendita di Diogene* di Menippo. Tutto il brano tende a sottolineare la giocosa indifferenza di Diogene rispetto alla sua condizione di schiavo e la sua salda libertà interiore: φησὶ δὲ Μένιππος ἐν τῇ Διογένους Πράσει ὡς ἁλοὺς καὶ πωλούμενος ἠρωτήθη τί οἶδε ποιεῖν. ἀπεκρίνατο, "ἀνδρῶν ἄρχειν": καὶ πρὸς τὸν κήρυκα, "κήρυσσε," ἔφη, "εἴ τις ἐθέλει δεσπότην αὐτῷ πρίασθαι." κωλυθεὶς καθίζεσθαι, "οὐδέν," ἔφη, "διαφέρει: καὶ γὰρ τοὺς ἰχθῦς ὅπως ἂν κέοιντο πιπράσκεσθαι."; “Afferma Menippo nella *Vendita di Diogene* che a lui catturato e venduto fu chiesto che cosa sapesse fare, e che rispose: ‘Comandare agli uomini’ ed all’araldo ingiunse di bandire se vi fosse qualcuno che volesse procurarsi un padrone. Poiché non gli era consentito sedersi: ‘non importa, - disse – anche i pesci, in qualsiasi posizione giacciano, si vendono’”. In questo caso, non è Diogene a non volersi alzare. Egli accetta con serenità il fatto di non poterlo fare.

[143] Cfr. Halliwell 2008, p. 375.

[144] Il riso è qui associato alla serenità, mentre un eccesso di riso, come abbiamo visto, è accostabile alla follia.

- innanzitutto, attesta gli invitanti e invidiabili risultati, in termini di serenità e felicità, della ricetta di vita offerta dal Cinismo, senza i quali nessuno poteva essere persuaso a prendere a modello uno stile di vita tanto duro;
- Inoltre, se scendiamo nel merito dei due aneddoti, essi esprimono delle critiche alla brama di potere e attestano la libertà interiore del sapiente.

Assai interessante, inoltre, è il seguente aneddoto inserito da Plutarco nella *Vita di Bruto*. Plutarco sta raccontando di uno scontro violento tra Bruto e Cassio avvenuto a porte chiuse. Si verifica a questo punto l'intervento di Marco Favonio, un personaggio cui vengono prestati i tratti cinici dell'aggressività, della sfrontatezza e della mancanza di senso dell'opportunità:

> Μᾶρκος δὲ Φαώνιος, ἐραστὴς γεγονὼς Κάτωνος, οὐ λόγῳ μᾶλλον ἢ φορᾷ τινι καὶ πάθει μανικῷ φιλοσοφῶν, ἐβάδιζεν εἴσω πρὸς αὐτούς, κωλυόμενος ὑπὸ τῶν οἰκετῶν. ἀλλ' ἔργον ἦν ἐπιλαβέσθαι Φαωνίου πρὸς ὁτιοῦν ὁρούσαντος· σφοδρὸς γὰρ ἦν ἐν πᾶσι καὶ πρόχειρος. ἐπεὶ τό γε βουλευτὴν εἶναι Ῥωμαίων ἑαυτὸν οὐδενὸς ἄξιον ἡγεῖτο, τῷ δὲ κυνικῷ τῆς παρρησίας πολλάκις ἀφῄρει τὴν χαλεπότητα, καὶ τὸ ἄκαιρον αὐτοῦ μετὰ παιδιᾶς δεχομένων. βίᾳ δὴ τότε τῶν παρόντων διωσάμενος τὰς θύρας εἰσῆλθε, μετὰ πλάσματος φωνῆς ἔπη περαίνων οἷς τὸν Νέστορα χρώμενον Ὅμηρος πεποίηκεν (*Il*. I, 259)·
>
> ἀλλὰ πίθεσθ'· ἄμφω δὲ νεωτέρω ἐστὸν ἐμεῖο,
>
> καὶ τὰ ἑξῆς. ἐφ' οἷς ὁ μὲν Κάσσιος ἐγέλασεν, ὁ δὲ Βροῦτος ἐξέβαλεν αὐτόν, ἁπλόκυνα καὶ ψευδόκυνα προσαγορεύων. οὐ μὴν ἀλλὰ τότε τοῦτο τῆς πρὸς ἀλλήλους διαφορᾶς ποιησάμενοι πέρας, εὐθὺς διελύθησαν. καὶ Κασσίου δεῖπνον παρέχοντος ἐκάλει τοὺς φίλους Βροῦτος. ἤδη δὲ κατακειμένων, Φαώνιος ἦκε λελουμένος· μαρτυρομένου δὲ Βρούτου μὴ κεκλημένον αὐτὸν ἥκειν καὶ κελεύοντος ἀπάγειν ἐπὶ τὴν ἀνωτάτω κλίνην, βίᾳ παρελθὼν εἰς τὴν μέσην κατεκλίθη, καὶ παιδιὰν ὁ πότος ἔσχεν οὐκ ἄχαριν οὐδ' ἀφιλόσοφον.
>
> Anche Marco Favonio, un tempo fervente ammiratore di Catone, filosofo dotato di scarsa razionalità ma di grande ardore e passione, nel momento in cui con passo deciso si diresse verso la stanza, si vide sbarrare il passo dai servi. Trattenere Favonio dal raggiungere la meta che si era prefisso era pressoché impossibile. Egli era senza freni ed estremamente impulsivo; senza badare alla sua dignità di senatore, usava motti mordaci da cinico per nascondere il suo

caratteraccio e suscitava generalmente, con lo scarso senso dell'opportunità, sorrisi divertiti. In quel frangente, dunque, forzò la porta con grande disappunto di chi era stato messo a guardia e, nell'entrare, recitò alcuni versi omerici adattando il tono della voce alle parole che Omero aveva messo in bocca a Nestore:

> Suvvia, lasciatevi convincere: entrambi siete più giovani di me![145]

E via di seguito. Cassio sbottò in una risata, Bruto lo cacciò gridandogli: "Sei un vero cane, anzi un falso cane!". La sortita riuscì a troncare la discussione e favorì la riappacificazione. Cassio invitò a banchetto Bruto e i suoi amici. Quando ormai tutti erano a tavola, arrivò Favonio, che aveva appena preso un bagno. Bruto protestò che Favonio non era stato invitato e voleva relegarlo nel posto più alto, ma Favonio con prepotenza si accomodò al centro. Il simposio, tuttavia, si svolse piacevolmente tra gradevoli e colti conversari[146].

Si tratta di una testimonianza non sui Cinici bensì su una personalità che viene accostata al Cinismo, ma dalle quale si può trarre comunque qualche spunto. L'accostamento tra Marco Favonio e i Cinici trae linfa soprattutto da tratti caratteriali, ma si noti che il personaggio mostra comunque degli interessi filosofici (è un ammiratore del 'filosofo' Catone e sembra partecipare alle conversazioni che si svolgono durante il banchetto). L'elemento più interessante è che l'abitudine di Marco Favonio alla battuta (si produce anche in una parodia omerica, in pieno stile cinico[147]) viene connotata come poco dignitosa per un senatore, da cui ci si aspetterebbe una maggiore *gravitas.* Tuttavia, nel corso del racconto, il suo atteggiamento, all'inizio inopportuno, e le sue battute, diventano un modo per alleggerire l'atmosfera. La caratterizzazione del personaggio prosegue nel solco di questa ambiguità: in occasione del banchetto, si comporta in maniera rude e invadente (giunge non invitato e pretende addirittura il posto d'onore), ma la sua presenza[148] non guasta né l'atmosfera né lo spessore filosofico delle conversazioni.

Peraltro, è interessante osservare le reazioni diverse dei due contendenti: Cassio si scioglie subito in una risata, mentre Bruto sembra indirizzare la sua rabbia verso l'intruso. Nel cacciarlo, lo apostrofa con un'offesa che sembra significare: "Sei un cane

---

[145] *Il*. I. 259. Si tratta dell'intervento di Nestore durante la contesa tra Agamennone e Achille.
[146] Trad. di Amerio e Orsi.
[147] Cfr. Bonandini 2014.
[148] A differenza di quella di Alcidamante nel *Simposio* lucianeo.

impudente, anzi un falso cane, se pensiamo al diverso spessore dei Cinici". La formulazione dell'insulto, perciò, mi sembra andare a vantaggio dei veri Cinici, che – come forse Bruto riteneva – ben altrimenti esercitavano la loro παρρησία.

In conclusione, non mi pare che il ritratto cinicheggiante di Marco Favonio contenga una connotazione negativa della mordacità cinica[149].

Dione Crisostomo

Che l'uso dello *humour* dovesse giovare alla diffusione del messaggio filosofico cinico, lo conferma anche un passo di Dione Crisostomo che ricorda i celebri versi in cui Lucrezio istituisce una similitudine tra la sua scelta di utilizzare le grazie della poesia per trasmettere il messaggio filosofico e lo stratagemma dei medici, che spalmano di miele il bordo del bicchiere d'assenzio che devono far bere ai bambini[150]. Anche nel caso di Diogene il miele diviene metafora di una strategia comunicativa dall'apparenza attraente. Significativamente, però, il miele che egli usa è l'aspro miele del Ponto, apprezzabile solo dai palati esperti:

> Stob. III 13, 37 [= D. Chr. *Or.* IX (8) 6-7]
> ὥσπερ οὖν τοῦ Ποντικοῦ μέλιτος γεύσασθαι ἐπιχειροῦσιν οἱ ἄπειροι, γευσάμενοι δὲ παραχρῆμα ἐξέπτυσαν, δυσχεράναντες, ὅτι πικρόν ἐστι καὶ ἀηδές, οὕτω καὶ τοῦ Διογένους ἀποπειρᾶσθαι μὲν ἤθελον διὰ πολυπραγμοσύνην ἐλεγχόμενοι δὲ ἀπεστρέφοντο καὶ ἔφευγον. καὶ ἄλλων μὲν ἥδοντο λοιδορουμένων, αὐτοὶ δ' ἐφοβοῦντο καὶ ἀνεχώρουν. καὶ εἰ μὲν ἔσκωπτε καὶ ἔπαιζεν, ὥσπερ εἰώθει ἐνίοτε, ὑπερφυῶς ἔχαιρον· ἀνατειναμένου δὲ καὶ σπουδάσαντος οὐχ ὑπέμενον τὴν παρρησίαν[151].
> Come gli incompetenti si apprestano ad assaggiare il miele del Ponto e, dopo averlo assaggiato, lo sputano, non potendone sopportare l'asprezza e la sgradevolezza, così anche gli incompetenti volevano fare un tentativo con

[149] Anche Cinulco, uno dei personaggi di Ateneo, è caratterizzato dalla mordacità propria dei Cinici: "The Cynic Cynulcus embodies the reaction against the extravagances of the atticist revival, and as the chief opponent Ulpian gives expression to the only kind of humour of which the author is capable, a bitter mockery and a crude irony" (Gulick 1951, p.xiii).
[150] Lucr. I, vv. 15 e sgg. Sulla metafora del miele usata in senso letterario cfr. Cataudella 1931, p. 382 e Sardiello 2000 nel commento a Jul., *Caes.*, 314c.
[151] Stob., III, 13, 37.

> Diogene spinti dalla curiosità ma, una volta confutati, cambiavano direzione e fuggivano via. Gioivano infatti quando venivano insultati gli altri, ma, quando si trattava di loro stessi, avevano paura e indietreggiavano. E se egli prendeva in giro e scherzava, come era solito fare alle volte, si divertivano oltre misura. Ma quando colpiva con serietà, non riuscivano a sopportare la sua franchezza[152].

L'immagine del miele che promette dolcezza ma si rivela aspro al palato fa il paio con l'immagine usata da Demetrio del cane che morde ridendo[153]. Entrambe le immagini mostrano bene, a mio parere, come il ricorso di Diogene alla derisione e allo scherzo (ἔσκωπτε καὶ ἔπαιζεν) non vada nella direzione di un'edulcorazione del messaggio, di un'attenuazione della durezza, di una distensione dell'aggressività dei toni (e infatti nel brano è presente anche il termine λοιδορέω, che implica una certa aggressività). Al contrario, in qualche modo la durezza e l'aggressività ne risultano amplificate, perché balzano fuori brutalmente, celate dietro un'apparenza attraente[154] e prendono alla sprovvista chi si rende conto all'improvviso di essere stato trascinato inconsapevolmente a ridere di sé stesso, di una propria falsa opinione, di un proprio comportamento non coerente con la vera virtù[155]. Potremmo dire che il γελοῖον dei Cinici non è la gradevolezza che si oppone alla rudezza, ma la sapidità, la δεινότης, cioè l'efficacia

---

[152] Trad. mia. Prendo le distanze dalla traduzione di Paquet della penultima frase riportata: "Si, comme à l'habitude, il se moquait des autres et les tournait en dérision, on riait à gorge déployée, mais on ne pouvait supporter ensuite sa franchise quand, avec sérieux, il vous pointait du doigt". L'opposizione "quando Diogene colpiva gli altri/ quando Diogene colpiva loro stessi" è nella frase precedente, ben marcata dalla correlazione μὲν/δὲ. Non avrebbe senso insistere su questa opposizione nell'ultima frase riportata, tanto più che non vi è alcun segnale linguistico in direzione di un paragone tra gli individui di cui si sta parlando e gli altri. Semmai, la seconda opposizione – vi è nuovamente la correlazione μὲν/δὲ - fa riferimento a una differenza di toni da parte di Diogene, che talvolta indulge allo scherzo e alla battuta, mentre in altri casi si fa più serio e aggressivo. Lascia propendere per questa interpretazione anche l'avverbio ἐνίοτε.

[153] Cfr. pp. 60 sgg.

[154] Cfr. Bosman 2006.

[155] Interessante, a tal proposito, il modo in cui Frontone (III, 16) oppone all'ironia socratica l'aggressività di Diogene: "Da chi credi sia nato quello stile inverso che in greco si chiama ironia? Come era solito [*scilic.* Socrate] rivolgersi a parlare ad Alcibiade e agli altri giovani, spavaldi per nascita, bellezza o ricchezza? Con sgridate o con urbanità, rimproverando aspramente gli sbagli o cercando pacatamente di convincere dell'errore? E certo Socrate, non mancava di quella fermezza ed efficacia, con la quale Diogene il cinico allora era solito infuriarsi; ma Socrate certo si accorse che è più facile mitigare in parte l'indole degli uomini, e specialmente quella dei giovani, con un discorso affabile e benevolo, piuttosto che soverchiarla con uno crudo e impetuoso. Perciò non espugnava gli errori dei giovani con macchine da guerra come le vigne o gli arieti, bensì li scalzava con mine e i suoi uditori non si allontanavano mai da lui feriti, ma spesso stimolati. Il genere umano infatti si ribella, per natura, a chi lo perseguita, ma è ben disposto verso chi lo blandisce. Per cui è più facile che cediamo a chi ci prega, piuttosto che lasciarci distogliere dai violenti e, per correggere, i suggerimenti servono più dei rimbrotti. Così obbediamo alla gentilezza di chi ci ammonisce e ci opponiamo alla durezza di chi ci rimprovera" (trad. di Portalupi).

espressiva, di cui parla Demetrio[156], che si oppone alla pedanteria. L'obiettivo, infatti, non è suscitare nell'interlocutore simpatia e complicità nei riguardi dell'autore della battuta, ma provocare l'umiliazione della vittima, che coincide con l'interlocutore stesso[157].

Epitteto

In una dissertazione (III, 22) Epitteto si rivolge a un aspirante cinico, ammonendolo severamente sulla difficoltà e la durezza del *modus vivendi* di questa filosofia. Essere un cinico – dice Epitteto - è qualcosa di molto differente rispetto a ciò che alcuni pensano. Per esempio, secondo Epitteto non sa nulla di Cinismo chi pensa che essere cinico significhi

> τοῖς ἀπαντῶσι λοιδορεῖσθαι ἀκαίρως
>
> ingiuriare in maniera inopportuna chi gli viene incontro.

Epitteto ci testimonia così che circolava questa opinione negativa delle abitudini derisorie dei Cinici, opinione che egli si impegna a correggere.

Più avanti, Epitteto dichiara che il rimprovero e la derisione altrui hanno per il cinico una funzione benefica, poiché egli agisce come un padre, un fratello, un ministro di Zeus:

> ἢ σὺ δοκεῖς ὑπὸ περιεργίας λοιδορεῖσθαι τοῖς ἀπαντῶσιν; ὡς πατὴρ αὐτὸ ποιεῖ, ὡς ἀδελφὸς καὶ τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπηρέτης τοῦ Διός.
>
> Oppure reputi che egli ingiuri chi gli viene incontro per indiscrezione? Il Cinico lo fa da padre, da fratello e servitore del comune padre, di Zeus.

Nell'accostare questi due passi, Halliwell (pp. 382-383) sembra alludere a una certa incoerenza da parte di Epitteto, che fornirebbe un ritratto idealizzato dei Cinici ora negando l'elemento dell'insulto, ora sublimandolo per mezzo di un intento educativo:

> Addressing one of his associates, he specifically contradicts the assumption that insulting those one meets, indeed insulting them 'inopportunely' or indiscriminately (λοιδορεῖσθαι ἀκαίρως), is integral to a Cynic existence. But a

[156] Cfr. *supra,* pp. 61-62.

[157] Opportunamente Goulet Cazé 2017, p. 418 nel paragrafo intitolato *Le rire, la moquerie* scrive: "Diogène, lui, en faisait grand usage: mais c'était moins chez lui un rire franc que des plaisanteries sarcastiques qui ne devaient pas faire grand plaisir à ceux qui en faisaient les frais, ou encore des actes qui tournaient en ridicule celui que Diogène voulait accabler ".

> little later Epictetus betrays the delicacy of the balance he wants to strike. Having just asserted that all mankind are kith and kin to the Cynic, he asks (3.22.82): 'do you think it is out of sheer rudeness that he insults those he meets?He does this as a father, as a brother, and as servant of our common father, Zeus.' The implication here is that the Cynic will employ language that may sound like abuse, but he will do so in a spirit of positive concern for the other's moral well-being, not out of mere disregard for civility and decorum (something Epictetus associates, in the same passage, with pseudo-Cynics of the present day, rather than the great figure of Diogenes himself). Anxious about the image of the scoffing Cynic, Epictetus reacts by alternatively suppressing it from his idealised portrait or transmuting it into a model of well-meaning reproof. But in the end he has to leave room for what was evidently too embedded in the traditions about Diogenes and others to be simply written out of the story.

Non concordo tuttavia con la visione di Halliwell, secondo il quale Epitteto mostrerebbe delle incongruenze che proverebbero il suo malriuscito tentativo di difendere il Cinico dalla taccia di λοιδορία. Non intendo negare la volontà di Epitteto di fornire un ritratto idealizzato[158]; non mi sembra, tuttavia, che nell'impostazione del suo discorso vi siano tracce di contraddizioni, forzature, incongruenze. Epitteto non stigmatizza la λοιδορία in sé, bensì l'insulto che avviene ἀκαίρως, in maniera inopportuna, gratuita, e plaude invece alla pratica dell'insulto come rimprovero allo scopo di educare.

Halliwell sembra suggerire che, in fondo, gli elementi di "mere disregard for civility and decorum" che "Epictetus associates, in the same passage, with pseudo-Cynics of the present day", potrebbero ben essere associati a Diogene stesso, nonostante gli sforzi di Epittetto. Eppure, proprio nelle espressioni a cui Halliwell fa riferimento vi è un'ulteriore conferma che Epitteto aderisce coerentemente al criterio distintivo di una corretta o scorretta pratica della λοιδορία. Si tratta delle righe seguenti:

> μήποτε οὐκ αἰσθανόμεθα τοῦ μεγέθους αὐτοῦ οὐδὲ φανταζόμεθα κατ᾽ ἀξίαν τὸν χαρακτῆρα τὸν Διογένους, ἀλλ᾽ εἰς τοὺς νῦν ἀποβλέπομεν, τοὺς τραπεζῆας πυλαωρούς, οἳ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἴ ὅτι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ᾽ οὐδέν;

[158] Cfr. Billerbeck 1993, dall'eloquente titolo *Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien* e Schofield 2007.

Come mai noi non ci accorgiamo abbastanza della sua grandezza e non ci rappresentiamo secondo merito il ruolo di Diogene, e limitiamo il nostro sguardo ai Cinici di oggi, a questi

'cani della mensa, di guardia alle porte'

i quali di Diogene nulla imitano se non l'essere degli scorreggioni in pubblico e nient'altro?

L'insulto "cane da mensa" sottintende che i comportamenti cagneschi dei sedicenti cinici contemporanei mirano a riempire la pancia, sono frutto di ingordigia e tornaconto personale[159]. Il paragone del falso cinico come cane da mensa si oppone perciò specularmente al paragone del buon cinico come padre, fratello e ministro di Zeus. La λοιδορία e l'ἀναίδεια, caratteristiche sottese all'associazione uomo/animale, non sono positive o negative in sé, ma lo diventano in base all'esigenza da cui sono scatenate.

Epitteto illustra poi un lungo elenco di caratteristiche che deve avere un buon cinico e di sforzi che deve compiere chi voglia diventarlo. Tra queste caratteristiche, ne compaiono due naturali, che pertengono, rispettivamente, al corpo e alla mente. Quanto alle caratteristiche fisiche, Epitteto fa riferimento alla necessità di avere un corpo robusto.

χρεία μέντοι καὶ σώματος ποιοῦ τῷ τοιούτῳ. ἐπεί τοι ἂν φθισικὸς προέρχηται, λεπτὸς καὶ ὠχρός, οὐκέτι ὁμοίαν ἔμφασιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ ἔχει. δεῖ γὰρ αὐτὸν οὐ μόνον τὰ τῆς ψυχῆς ἐπιδεικνύοντα παριστάνειν τοῖς ἰδιώταις ὅτι ἐνδέχεται δίχα τῶν θαυμαζομένων εἶναι ὑπ᾽ αὐτῶν καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ σώματος ἐνδείκνυσθαι, ὅτι ἡ ἀφελὴς καὶ λιτὴ καὶ ὕπαιθρος δίαιτα οὐδὲ τὸ σῶμα λυμαίνεται: 'ἰδοὺ καὶ τούτου μάρτυς εἰμὶ ἐγὼ καὶ τὸ σῶμα τὸ ἐμόν.' ὡς Διογένης ἐποίει: στίλβων γὰρ περιήρχετο καὶ κατ᾽ αὐτὸ τὸ σῶμα ἐπέστρεφε τοὺς πολλούς. ἐλεούμενος δὲ Κυνικὸς ἐπαίτης δοκεῖ: πάντες ἀποστρέφονται, πάντες προσκόπτουσιν. οὐδὲ γὰρ ῥυπαρὸν αὐτὸν δεῖ φαίνεσθαι, ὡς μηδὲ κατὰ τοῦτο τοὺς ἀνθρώπους ἀποσοβεῖν, ἀλλ᾽ αὐτὸν τὸν αὐχμὸν αὐτοῦ δεῖ καθαρὸν εἶναι καὶ ἀγωγόν.

Un uomo come il Cinico ha però bisogno di avere anche un certo fisico, giacché se si presenterà tisicuzzo, magro e pallido, la sua testimonianza non ha più la stessa

[159] Sulla figura del cane cfr. *infra, passim*.

enfasi. Egli infatti, sfoggiando le qualità dell'animo suo, non soltanto deve convincere le persone comuni che è fattibile essere virtuoso anche in mancanza di tutte le cose che essi ammirano; ma altresì mostrare, attraverso l'aspetto del suo corpo, che un tenore di vita semplice, frugale ed all'aria aperta non lo guasta. 'Ecco' può quindi dire il Cinico 'di queste verità siamo testimoni io ed il mio corpo'. Come soleva fare Diogene: giacché proprio Diogene se andava in giro mostrando una splendida forma fisica, ed il suo corpo stesso faceva voltare i più. Se invece il suo corpo suscita commiserazione, il Cinico sembra un mendicante: tutti se ne distolgono, tutti se ne offendono. Neppure deve mostrarsi sozzo, così da far scappare di spavento la gente; ma la sua stessa ispidezza deve essere pulita ed attraente.

Come si vede, la ragione dell'opportunità di un fisico robusto e di un aspetto ordinato e pulito sono strettamente collegate, per Epitteto, alla missione del cinico verso l'umanità: infatti, un corpo malaticcio o trasandato sarebbe respingente e non potrebbe costituire una testimonianza della validità del κυνικὸς βίος. Nessuno sarebbe attirato a seguire il loro esempio. A questo punto Epittetto passa ad un'altra caratteristica imprescindibile per un Cinico che si rispetti, ovvero l'avere sempre la battuta pronta (3.22.10, 51).

Δεῖ δὲ καὶ χάριν πολλὴν προσεῖναι φυσικὴν τῷ Κυνικῷ καὶ ὀξύτητα (εἰ δὲ μή, μύξα γίνεται, ἄλλο δ' οὐδέν), ἵνα ἑτοίμως δύνηται καὶ παρακειμένως πρὸς τὰ ἐμπίπτοντα ἁπαντᾶν. ὡς Διογένης πρὸς τὸν εἰπόντα 'σὺ εἶ ὁ Διογένης ὁ μὴ οἰόμενος εἶναι θεούς;' 'καὶ πῶς', ἔφη, 'σὲ θεοῖς ἐχθρὸν νομίζω<ν>;' πάλιν Ἀλεξάνδρῳ ἐπιστάντι αὐτῷ κοιμωμένῳ καὶ εἰπόντι

'οὐ χρὴ παννύχιον εὕδειν βουληφόρον ἄνδρα'
ἔνυπνος ἔτι ὢν ἀπήντησεν
'ᾧ λαοί τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλεν'.

Al Cinico deve anche essere congiunta molta grazia naturale ed acutezza di spirito (altrimenti è un lucignolo e nient'altro), per potere prontamente e dappresso affrontare i casi della vita. Come accadde a Diogene il quale, a chi gli domandava: 'Tu sei quel Diogene che non crede che esistano gli dei?' 'E come potrebbe essere così' rispose 'se io ritengo proprio te un uomo personalmente inviso agli dei?'. E in

un'altra occasione, ad Alessandro che gli stava accanto mentre lui era coricato e gli diceva:

'Tutta dormir la notte ad uom sconviensi di supremo consiglio,

ancora assonnato replicò:

'A cui son tante genti commesse e tante cure'.

Prima di procedere all'analisi del passo, una breve digressione merita l'espressione "μύξα γίνεται". Avere il muco al naso è, per un greco, una prova certa di stupidità: sono i bambini, ancora poco padroni di sé stessi e del loro corpo, a non essere in grado di tenere il naso pulito da soli e ad avere bisogno della balia che lo faccia al posto loro[160]. Un adulto che non sappia tenere pulito il proprio naso è perciò certamente uno sciocco, un ottuso[161].

Perché dunque, secondo Epitteto, il Cinico deve avere la battuta pronta? Ancora una volta, mi pare che si tratti di una funzione legata al rapporto con il pubblico, e non di un indugio verso una dimostrazione di ingegnosità allo scopo di appagare il proprio ego. Se il cinico non avesse uno spirito brillante sembrerebbe uno sciocco[162], e, di conseguenza, difficilmente sarebbe ascoltato. La battuta pronta, in opposizione all'essere idioti, svolge per Epitteto la funzione di prova di intelligenza agli occhi degli altri, in opposizione alla stupidità; un talento che concorre a fare del Cinico un personaggio carismatico in grado di generare ammirazione nel pubblico. La battuta pronta sta dunque al fisico robusto e lindo come l'avere il muco al naso (il mostrarsi lenti di comprendonio) sta ad un aspetto malsano e trasandato.

Vediamo cosa scrive Halliwell 2008, p. 382 a proposito di questo passo di Epitteto. Dopo averlo riportato, scrive:

He then cites a pair of Diogenes' *bons mots* (one exchanged with a 'nobody', the other with Alexander the Great), neither of them, it has to be said, carrying any

[160] In italiano la parola 'moccioso', che viene da muco, significa 'infantile' e 'moccolone' significa proprio tonto. Anche in francese esiste il *morveux* che rinvia alla sfera dell'infanzia e a un'ingiustificata presunzione, come accade in Epitteto.

[161] Cfr. Lomiento 1993, pp. 173 e 313-314. Lo stesso meccanismo è legato ad altri tipi di espulsioni corporali, quali peti e urina: cfr. Barbanera 2018.

[162] Cfr. Lomiento 1993, p. 314: "L'immagine del 'naso intasato' ricorre già in Plat. *Resp.* I, 343a […] e ancora in un significativo passo di Epictet. 3, 22, 90, […]. Senza l'acume (ὀξύτης) infatti, ribadisce Epitteto, ciò che rimane è μύξα, ovvero sciocca e inane presunzione". Cfr., da ultimo, Tondo 2007.

obvious moral weight. Epictetus has done his best to purify the Cynic's laughter, as with the rest of his stock image (public indecency, dirty clothes, etc.). But that image seems to cling to some of its old associations with crude effrontery and the rejection of all norms of social inhibition.

Innanzitutto bisogna ricordare che, giusta la mia interpretazione, a Epitteto interessa mostrare soprattutto l'acutezza di ingegno dei Cinici e il criterio di selezione di aneddoti in questo caso sarà stato più la brillantezza della battuta che il contenuto morale. Tuttavia – ed è il secondo rilievo - non mi paiono neppure esempi così insignificanti dal punto di vista del messaggio, come cercherò di dimostrare[163].

Infine, Halliwell sembra rilevare una contrapposizione ("*Epictetus has done his best to purify the Cynic's laughter, […] but"*) tra la visione di Epitteto della pratica derisoria del Cinismo e i seguenti elementi: *"crude effrontery and the rejection of all norms of social inhibition"*. Anche in questo, non mi sembra di rilevare alcuna contraddizione: come ho cercato di mostrare, questi atteggiamenti sono propri del buon cinico, se in accordo con i principi del Cinismo.

Marco Aurelio

M. Ant. XI 6, 4:

μετὰ δὲ τὴν τραγῳδίαν ἡ ἀρχαία κωμῳδία παρήχθη, παιδαγωγικὴν παρρησίαν ἔχουσα καὶ τῆς ἀτυφίας οὐκ ἀχρήστως δι' αὐτῆς τῆς εὐθυρρημοσύνης ὑπομιμνήσκουσα· πρὸς οἷόν τι καὶ Διογένης ταυτὶ παρελάμβανεν. μετὰ ταῦτα τίς ἡ μέση κωμῳδία καὶ λοιπὸν ἡ νέα πρὸς τί ποτε παρείληπται, ἢ κατ' ὀλίγον ἐπὶ τὴν ἐκ μιμήσεως φιλοτεχνίαν ὑπερρύη, ἐπίστησον.

Dopo la tragedia, fu introdotta la commedia antica, che con la sua libertà di linguaggio aveva lo scopo di educare gli spettatori, richiamandoli opportunamente alla modestia con la sua franchezza. Di questi stessi mezzi si servì poi anche Diogene per uno scopo analogo. Dopo la commedia antica, prendi

[163] Segnalo sin da ora che uno degli esempi citati da Epitteto trova un parallelo preciso nei *Cavalieri* aristofanei.

in considerazione quella di mezzo con il suo scopo, quindi, con il suo, la nuova, che a poco a poco è degenerata in tecnica raffinata basata sull'imitazione[164].

In Marco Aurelio[165] troviamo due elementi interessanti:

1) Anch'egli sottolinea lo scopo educativo insito nella libertà di linguaggio di comici e cinici fino a riflettere sulla commedia antica un termine chiave del cinismo come ἀτυφία[166]; riconosce pertanto nello stile cinico una funzione educativa, come fa anche Demetrio.
2) Inoltre, collega esplicitamente i modi di Diogene alla commedia antica, e pone poi commedia di mezzo e nuova su piani diversi[167].

Altrove, Marco Aurelio fa un cenno fugace a Menippo (*Med.* VI 47):

> Ἐννόει συνεχῶς παντοίους ἀνθρώπους καὶ παντοίων μὲν ἐπιτηδευμάτων, παντοδαπῶν δὲ ἐθνῶν τεθνεῶτας, ὥστε κατιέναι τοῦτο μέχρι Φιλιστίωνος καὶ Φοίβου καὶ Ὀριγανίωνος. μέτιθι νῦν ἐπὶ τὰ ἄλλα φῦλα: ἐκεῖ δὴ μεταβαλεῖν ἡμᾶς δεῖ ὅπου τοσοῦτοι μὲν δεινοὶ ῥήτορες, τοσοῦτοι δὲ σεμνοὶ φιλόσοφοι, Ἡράκλειτος, Πυθαγόρας, Σωκράτης, τοσοῦτοι δὲ ἥρωες πρότερον, τοσοῦτοι δὲ ὕστερον στρατηγοί, τύραννοι: ἐπὶ τούτοις δὲ Εὔδοξος, Ἵππαρχος, Ἀρχιμήδης, ἄλλαι φύσεις ὀξεῖαι, μεγαλόφρονες, φιλόπονοι, πανοῦργοι, αὐθάδεις, αὐτῆς τῆς ἐπικήρου καὶ ἐφημέρου τῶν ἀνθρώπων ζωῆς χλευασταί, οἷον Μένιππος καὶ ὅσοι τοιοῦτοι. περὶ πάντων τούτων ἐννόει ὅτι πάλαι κεῖνται: τί οὖν τοῦτο δεινὸν αὐτοῖς; τί δαὶ τοῖς μηδ' ὀνομαζομένοις ὅλως; […]
>
> Pensa sempre quanti uomini d'ogni specie e d'ogni razza sono già morti; arriva sino a Filisitone, a Febo, a Organione. Passa poi alle altre classi di persone. Dovremo inevitabilmente trasferirci là, dove sono tanti valenti oratori, tanti autorevoli filosofi, come Eraclito, Pitagora, Socrate; tanti eroi prima di loro, tanti condottieri, tanti tiranni dopo. E inoltre Eudosso, Ipparco, Archimede, altri acuti

[164] Trad. di Ceva.
[165] Commentano il passo Rudberg 1949 e López Cruces 2003, p. 53, n. 24.
[166] Cfr. Decleva Caizzi 1980. Quanto alla παρρησία, in D.L. VI 69 Diogene la definisce la cosa più bella tra i mortali: Ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, "παρρησία."
[167] Sulla tripartizione della commedia e il dibattito ad essa connesso cfr. p. 17, n 13.

> ingegni, magnanimi, solerti, intraprendenti, arroganti, che hanno saputo farsi beffe di questa vita umana mortale ed effimera, come Menippo e tutti gli altri simili a lui. Di tutti costoro pensa che sono morti da tempo. Che c'è di terribile in questo per loro e per tutti quelli di cui non resta più nemmeno il nome? […]

Halliwell 2008, p. 373, dopo aver ricordato il durissimo giudizio di Diogene Laerzio su Menippo, scrive: "and even an admirer like Marcus Aurelius (Med. 6.47) includes him simply in the class of 'mockers' (*chleuastai*) of human life". Non mi pare, tuttavia, di poter leggere una stroncatura nella citazione di Marco Aurelio: egli associa a Menippo l'abitudine di porre in ridicolo la vanità dei valori umani, abitudine perfettamente coerente con il tema dell'*ubi sunt* che l'imperatore sta trattando in questo paragrafo e con l'atteggiamento di Menippo nell'opera del contemporaneo Luciano. Ridere di fronte alla consapevolezza che la vita sia mortale ed effimera non è la stessa cosa che ridere senza alcuna serietà (l'accusa che, come vedremo, Diogene Laerzio muove a Menippo). Lo stesso Marco Aurelio, peraltro, assocerà ad un altro cinico, Metrocle[168], l'opinione per cui 'tutto è fumo'. Infine, contro l'ipotesi di una connotazione negativa del riso menippeo in Marco Aurelio, Menippo è qui ultimo in un elenco di nomi illustri.

Luciano

Spunti numerosi e interessanti si trovano in Luciano. Vorrei concentrarmi qui su alcuni passaggi particolarmente ghiotti in cui Luciano stabilisce esplicitamente una relazione tra i Cinici e la commedia. Il fatto che Luciano fosse particolarmente sensibile al tema del γελοῖον nel Cinismo è testimoniato anche dal gran numero di occorrenze dei termini καταγελάω e καταγέλαστος in associazione a questi filosofi[169]. In questa sede, porrò l'accento su alcuni dialoghi in particolare.

Nel *Piscator*, gli esponenti delle varie scuole filosofiche sono, per una volta, tutti d'accordo nel condannare la condotta di un certo Parresiade. Così il personaggio di Platone illustra i capi d'imputazione (4):

---

[168] Cfr. *infra*, pp. 117 segg.

[169] *DMort.* 11.5; *Icar.* 18 e *DMort.* 1.1, 2.3 e 3.1-2; *Demon.* 13 e 26; *Cyn.* 19.

Ἅτινα μὲν εἴργασαι ἡμᾶς τὰ δεινά, σεαυτὸν ἐρώτα, ὦ κάκιστε, καὶ τοὺς καλοὺς ἐκείνους σου

λόγους ἐν οἷς φιλοσοφίαν τε αὐτὴν κακῶς ἠγόρευες καὶ εἰς ἡμᾶς ὕβριζες, ὥσπερ ἐξ ἀγορᾶς

ἀποκηρύττων σοφοὺς ἄνδρας, καὶ τὸ μέγιστον, ἐλευθέρους·

> Il male che hai fatto domandalo a te stesso, o miserabile, e ai tuoi bei dialoghi, nei quali sparlavi della stessa filosofia e oltraggiavi noi, uomini sapienti e, per di più, liberi vendendoci all'incanto come fossi al mercato; […]

Il primo passaggio interessante vede Filosofia esprimere la sua posizione rispetto alla commedia (14):

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ - Εἶτα ἠγανακτήσατε λοιδορησαμένου τινός, καὶ ταῦτα εἰδότες ἐμέ, οἷα πρὸς τῆς Κωμῳδίας ἀκούουσα ἐν Διονυσίοις ὅμως φίλην τε αὐτὴν ἤγημαι καὶ οὔτε ἐδικασάμην οὔτε ᾐτιασάμην προς ελθοῦσα, ἐφίημι δὲ παίζειν τὰ εἰκότα καὶ τὰ συνήθη τῇ ἑορτῇ; οἶδα γὰρ ὡς οὐκ ἄν τι ὑπὸ σκώμματος χεῖρον γένοιτο, ἀλλὰ τοὐναντίον ὅπερ ἂν ᾖ καλόν, ὥσπερ τὸ χρυσίον ἀποσμώμενον τοῖς κόμμασι, λαμπρότερον ἀποστίλβει καὶ φανερώτερον γίγνεται. ὑμεῖς δὲ οὐκ οἶδα ὅπως ὀργίλοι καὶ ἀγανακτικοὶ γεγόνατε. τί δ' οὖν αὐτὸν ἄγχετε;

> Filosofia — E così, perché uno qualunque vi ha svillaneggiato, vi siete sdegnati, pur sapendo quali insulti mi sento rivolgere dalla commedia durante le feste dionisiache e come tuttavia la consideri amica e non l'abbia chiamata in giudizio né abbia presentato una regolare accusa, ma le permetta di lanciarmi i lazzi che sono nella natura e nella consuetudine della festa? So infatti che nessun danno potrebbe venirmi dal motteggio, ma al contrario ogni cosa bella, come l'oro ripulito dai colpi negli stampi, brilla più luminosa e si rende più evidente[170]. Ma voi, non so perché, siete diventati collerici e intolleranti. A quale scopo dunque lo tenete stretto?

[170] Le parole di Filosofia ricordano quelle di Socrate in D.L. II 36.

Filosofia, dunque, non bolla negativamente i lazzi nella commedia, che anzi tiene per amica.

Tuttavia, anche Diogene disprezza il comportamento di Parresiade (25-27):

> […] τοῦτο πᾶν ἐφ' ἡμᾶς συσκευασάμενος οὐ παύεται αὐτὸς μὲν ἀγορεύων κακῶς γόητας καὶ ἀπατεῶνας ἀποκαλῶν, τὰ πλήθη δὲ ἀναπείθων καταγελᾶν ἡμῶν καὶ καταφρονεῖν ὡς τὸ μηδὲν ὄντων· […] φύσει γὰρ τοιοῦτόν ἐστιν ὁ πολὺς λεώς, χαίρουσι τοῖς ἀποσκώπτουσιν καὶ λοιδορουμένοις, καὶ μάλισθ' ὅταν τὰ σεμνότατα εἶναι δοκοῦντα διασύρηται, ὥσπερ ἀμέλει καὶ πάλαι ἔχαιρον Ἀριστοφάνει καὶ Εὐπόλιδι Σωκράτη τουτονὶ ἐπὶ χλευασίᾳ παράγουσιν ἐπὶ τὴν σκηνὴν καὶ κωμῳδοῦσιν ἀλλοκότους τινὰς περὶ αὐτοῦ κωμῳδίας. Καίτοι ἐκεῖνοι μὲν καθ' ἑνὸς ἀνδρὸς ἐτόλμων τοιαῦτα, καὶ ἐν Διονυσίοις ἐφειμένον αὐτὸ ἔδρων, καὶ τὸ σκῶμμα ἐδόκει μέρος τι τῆς ἑορτῆς, καὶ ὁ θεὸς ἴσως ἔχαιρε φιλόγελώς τις ὤν. ὁ δὲ τοὺς ἀρίστους συγκαλῶν, ἐκ πολλοῦ φροντίσας καὶ παρασκευασάμενος καὶ βλασφημίας τινὰς εἰς παχὺ βιβλίον ἐγγράψας, μεγάλῃ τῇ φωνῇ ἀγορεύει κακῶς Πλάτωνα, Πυθαγόραν, Ἀριστοτέλη τοῦτον, Χρύσιππον ἐκεῖνον, ἐμὲ καὶ ὅλως ἅπαντας οὔτε ἑορτῆς ἐφιείσης οὔτε ἰδίᾳ τι πρὸς ἡμῶν παθών· εἶχε γὰρ ἄν τινα συγγνώμην αὐτῷ τὸ πρᾶγμα, εἰ ἀμυνόμενος, ἀλλὰ μὴ ἄρχων αὐτὸς ἔδρα. Ὃ δὲ πάντων δεινότατον, ὅτι τοιαῦτα ποιῶν καὶ τὸ σὸν ὄνομα, ὦ Φιλοσοφία, ὑποδύεται καὶ ὑπελθὼν τὸν Διάλογον ἡμέτερον οἰκέτην ὄντα, τούτῳ συναγωνιστῇ καὶ ὑποκριτῇ χρῆται καθ'ἡμῶν, ἔτι καὶ Μένιππον ἀναπείσας ἑταῖρον ἡμῶν ἄνδρα συγκωμῳδεῖν αὐτῷ τὰ πολλά, ὃς μόνος οὐ πάρεστιν οὐδὲ κατηγορεῖ μεθ' ἡμῶν, προδοὺς τὸ κοινόν. […]

> […] non cessa di parlar male di noi chiamandoci ciarlatani e imbroglioni e di convincere le folle a deriderci e a tenerci in conto di nulla; […] La folla è fatta così, si diverte quando c'è chi motteggia e chi è ingiuriato, e soprattutto quando sono schernite le cose considerate più rispettabili, come, ad esempio, si divertì in passato perché Aristofane ed Eupoli avevano portato sulla scena per dileggio questo Socrate qui e avevano composto su di lui certe strane commedie; però quelli osavano cose simili contro un uomo solo e nelle dionisiache, quando il motteggio era permesso ed era ritenuto parte della festa e forse il dio, che ama il

riso, se ne compiaceva. Ma costui riunisce i più illustri personaggi e dopo lunga riflessione e preparazione, scritte delle ingiurie su un grosso rotolo, sparla a voce spiegata di Platone, Pitagora, Aristotele, di quel Crisippo che è là, di me e di tutti in generale, senza che stia per giungere una festa e che noi personalmente gli abbiamo fatto alcun male, giacché il suo comportamento avrebbe una qualche giustificazione, se avesse agito per difendersi e non avesse cominciato lui. E il peggio è che per fare questo si copre del tuo nome, o Filosofia, e abbindolato il Dialogo, che con noi è di casa, lo adopera come assistente ed interprete e per di più ha convinto anche Menippo, il nostro collega, ad aiutarlo a mettere in commedia tutto, o quasi, e Menippo è il solo che, tradendo la causa comune, non è presente e non sostiene l'accusa contro di noi. […]

Nel suo discorso, Diogene riprende l'accenno alla commedia. Dice che effettivamente costui si comporta come Aristofane ed Eupoli, ma – aggiunge Diogene – questi ultimi avevano in effetti una giustificazione per i loro comportamenti. I commediografi, per Diogene, hanno piena licenza di dirigere i loro strali verso qualunque obiettivo, perché in qualche modo legittimati dalla cornice del festival.

Nel corso del dibattito, tuttavia, si scoprono le ragioni del tanto bersagliato Parresiade. Egli, in realtà, combatte contro i falsi filosofi e gli ipocriti, difendendo così gli interessi della filosofia e dei veri filosofi. A questo punto, Diogene ritratta la sua posizione e approva pienamente la condotta dell'accusato (38):

Καὶ αὐτός, ὦ Φιλοσοφία, πάνυ ἐπαινῶ τὸν ἄνδρα καὶ ἀνατίθεμαι τὰ κατηγορούμενα καὶ φίλον ποιοῦμαι αὐτὸν γενναῖον ὄντα.

Diogene - Anch'io, o Filosofia, elogio di cuore quest'uomo, ritiro le accuse e intendo farmelo amico, perché è onesto.

Ecco che quindi Diogene lo vuole per amico come Filosofia dichiarava di volere amica la commedia. Infine, aggiunge qualche altro colorito insulto ai danni dei falsi filosofi. Pertanto, a me pare che, al di là della cornice del festival, Diogene e i filosofi muovano guerra al riso, ai modi della commedia, al dileggio diseducativo solo se sono

colpite *le cose sacre insieme al vizio*, la filosofia e i valori positivi (e per questo vogliono aggredire Parresiade, ancora ignari della verità); è invece ancora una volta legittimo il riso che, al di fuori della cornice del festival, colpisce i malvagi e i loro vizi ed è quindi educativo ed edificante. Per questo, nel lieto fine, quel dileggio di sapore comico mi sembra glorificato: ha permesso infatti che venissero scoperti e puniti degli impostori, ha permesso di portare alla luce delle verità di cui neppure i filosofi si erano accorti. La prospettiva di Diogene nel *Piscator* a mio avviso contempla, per usare le parole di Capra "una corretta pratica del comico", distinta dal dileggio indiscriminato[171].

Ancora un collegamento esplicito tra cinismo e commedia è presente nelle ultime pagine del *Bis accusatus*.

Gli dei stanno giudicando delle cause, e l'ultima causa ad essere trattata è quella di Siro, accusato in prima battuta dalla sua prima moglie, Retorica, che lamenta di essere stata abbandonata da Siro per Dialogo, e, in seconda battuta, da Dialogo stesso. In un primo tempo Siro si difende con successo dall'accusa di aver abbandonato la Retorica, motivando il suo abbandono con il fatto che sua moglie negli ultimi tempi era diventata vanesia e lussuriosa e aveva cominciato ad abbigliarsi e a comportarsi come una cortigiana, senza più il contegno che aveva avuto in passato. Dunque arriva il turno di Dialogo, che muove a Siro l'accusa di averlo fatto scendere dal cielo e di averlo "ridotto alla comune condizione degli uomini". Continua Dialogo (33):

> Ἃ δὲ ἠδίκημαι καὶ περιύβρισμαι πρὸς τούτου, ταῦτά ἐστιν, ὅτι με σεμνὸν τέως ὄντα καὶ θεῶν τε πέρι καὶ φύσεως καὶ τῆς τῶν ὅλων περιόδου σκοπούμενον, ὑψηλὸν ἄνω που τῶν νεφῶν ἀεροβατοῦντα, ἔνθα ὁ μέγας ἐν οὐρανῷ Ζεὺς πτηνὸν ἅρμα ἐλαύνων φέρεται, κατασπάσας αὐτὸς ἤδη κατὰ τὴν ἀψῖδα πετόμενον καὶ ἀναβαίνοντα ὑπὲρ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὰ πτερὰ συντρίψας ἰσοδίαιτον τοῖς πολλοῖς ἐποίησεν, καὶ τὸ μὲν τραγικὸν ἐκεῖνο καὶ σωφρονικὸν προσωπεῖον ἀφεῖλέ μου, κωμικὸν δὲ καὶ σατυρικὸν ἄλλο ἐπέθηκέ μοι καὶ μικροῦ δεῖν γελοῖον. εἶτά μοι εἰς τὸ αὐτὸ φέρων συγκαθεῖρξεν τὸ σκῶμμα καὶ τὸν ἴαμβον

[171] Mi sembra interessante, peraltro, il trattamento riservato da Luciano al personaggio di Menippo, il quale viene mostrato complice di Parresiade prima del processo, prima cioè che si scoprisse che le invettive di Parresiade erano dirette contro il vizio. Come si spiega questa specificità dell'atteggiamento di Menippo rispetto a quello degli altri filosofi? Questo dettaglio può essere interpretato come una relazione particolare di Menippo con il γελοῖον, relazione che trova riscontro nel fatto che egli è considerato padre della satira detta, appunto, menippea.

καὶ κυνισμὸν καὶ τὸν Εὔπολιν καὶ τὸν Ἀριστοφάνη, δεινοὺς ἄνδρας ἐπικερτομῆσαι τὰ σεμνὰ καὶ χλευάσαι τὰ ὀρθῶς ἔχοντα. τελευταῖον δὲ καὶ Μένιππόν τινα τῶν παλαιῶν κυνῶν μάλα ὑλακτικὸν ὡς δοκεῖ καὶ κάρχαρον ἀνορύξας, καὶ τοῦτον ἐπεισήγαγεν μοι φοβερόν τινα ὡς ἀληθῶς κύνα καὶ τὸ δῆγμα λαθραῖον, ὅσῳ καὶ γελῶν ἅμα ἔδακνεν. Πῶς οὖν οὐ δεινὰ ὕβρισμαι μηκέτ' ἐπὶ τοῦ οἰκείου διακείμενος, ἀλλὰ κωμῳδῶν καὶ γελωτοποιῶν καὶ ὑποθέσεις ἀλλοκότους ὑποκρινόμενος αὐτῷ;

I torti e le offese che ho subito da costui consistono in questo, che, mentre prima ero una persona rispettabile e studiavo gli dèi e la natura, i cicli periodici dell'universo camminando su in aria al di sopra delle nubi, dove "Zeus, grande nel cielo, corre guidando il suo carro alato, costui di sua mano, quando già volavo sulla cupola celeste e salivo oltre il "dorso del cielo", mi frantumò le ali ed eguagliò il mio genere di vita a quello del volgo; mi tolse la maschera tragica della mia saggezza e me ne mise un'altra, comica e satirica, quasi ridicola. Poi aggruppò e rinchiuse con me il Motteggio, il Giambo, il Cinismo, Eupoli e Aristofane, autori bravissimi nello schernire le cose sacre e nel canzonare le cose rette; e infine, dissepolto un certo Menippo, uno dei cani antichi, molto ringhioso, sembra, e mordace, anche questo mi gettò addosso, un cane veramente temibile dal morso furtivo, in quanto mordeva ridendo. Come possono, dunque, non essere gravissime le offese che ho ricevuto, non trovandomi più nella condizione che mi era propria, ma al suo servizio facendo il commediante e il buffone e recitando stranissimi copioni?

Dunque Luciano associa il Cinismo al motteggio, al giambo e a due rappresentanti della commedia. Qui anche i cinici, sorprendentemente, al pari dei comici, sono accusati di beffare le cose gravi. Ciò contrasta evidentemente con la rappresentazione del Diogene del *Piscator*, il quale, invece, prendeva le distanze da coloro che esercitano il motteggio verso le cose sacre. Probabilmente qui il personaggio di Dialogo sta calcando la mano per mettere in cattiva luce l'accusato, o, forse, tale descrizione poteva attagliarsi ai 'cattivi cinici', a coloro che del Cinismo non hanno che l'aspetto esteriore e i modi

aggressivi, ma sono ben lungi dalla seria ricerca della virtù condotta da Diogene. Menippo, ancora una volta, ha un ruolo di primo piano, e si caratterizza per il suo essere particolarmente mordace.

La replica di Siro è altrettanto interessante per il discorso che si sta portando avanti (34):

> […] πάντα γοῦν μᾶλλον ἂν ἤλπισα ἢ τὸν Διάλογον τοιαῦτα ἐρεῖν περὶ ἐμοῦ, ὃν παραλαβὼν ἐγὼ σκυθρωπὸν ἔτι τοῖς πολλοῖς δοκοῦντα καὶ ὑπὸ τῶν συνεχῶν ἐρωτήσεων κατεσκληκότα, καὶ ταύτῃ αἰδέσιμον μὲν εἶναι δοκοῦντα, οὐ πάντῃ δὲ ἡδὺν οὐδὲ τοῖς πλήθεσι κεχαρισμένον, πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐπὶ γῆς βαίνειν εἴθισα εἰς τὸν ἀνθρώπινον τοῦτον τρόπον, μετὰ δὲ τὸν αὐχμὸν τὸν πολὺν ἀποπλύνας καὶ μειδιᾶν καταναγκάσας ἡδίω τοῖς ὁρῶσι παρεσκεύασα, ἐπὶ πᾶσι δὲ τὴν κωμῳδίαν αὐτῷ παρέζευξα, καὶ κατὰ τοῦτο πολλὴν οἱ μηχανώμενος τὴν εὔνοιαν παρὰ τῶν ἀκουόντων, οἳ τέως τὰς ἀκάνθας τὰς ἐν αὐτῷ δεδιότες ὥσπερ τὸν ἐχῖνον εἰς τὰς χεῖρας λαβεῖν αὐτὸν ἐφυλάττοντο
>
> […] tutto, per la verità, avrei immaginato, ma non che dicesse di me cose simili il Dialogo, che io presi quando ancora alla gente appariva accigliato ed era ischeletrito dalle continue domande, sembrando per questo degno di venerazione, ma non essendo affatto piacevole né gradito al grosso pubblico; e prima lo abituai a camminare sulla terra al modo di noi uomini, poi lo ripulii del molto sudiciume e, costrettolo a sorridere, lo resi più piacevole a chi lo vedeva; alla fine accoppiai con lui la commedia procurandogli così molta simpatia da parte degli ascoltatori, i quali fino allora, timorosi delle spine che erano in lui, si guardavano, come fosse un riccio, dal prenderlo in mano.

Siro, in soldoni, rimprovera a Retorica una cura dell'apparenza, della forma, che andava a detrimento della serietà dei contenuti, mentre a Dialogo rimprovera un contegno eccessivamente grave e serioso, tale da allontanare eventuali, possibili adepti. Ad essere messa in luce è un'ulteriore funzione del riso di cui si è già parlato, ovvero quella di presentare sotto una forma accattivante, attraente, quei concetti che resterebbero lettera morta se venissero trasmessi nella forma tetra e respingente

('armata di spine come il riccio') del dialogo. Si tratta di una replica alle accuse mosse da Dialogo "al Motteggio, al Giambo, al Cinismo, a Eupoli, ad Aristofane". Siro, cioè, rivendica la possibilità di trasmettere ancor più efficacemente messaggi edificanti grazie ai prestiti da queste forme letterarie.

Diogene Laerzio

Diogene Laerzio abbonda di passi in cui associa i Cinici all'atto del ridere o del deridere qualcuno, e ciò accade ad introduzione delle molte *chreiai* che ci testimonia. In tre casi, inoltre, si esprime esplicitamente[172] rispetto ai personaggi di Bione, di Monimo e di Menippo.

Nel *bios* di Bione di Boristene, Diogene Laerzio commenta le attitudini teatrali di Bione, riportando poi un enigmatico giudizio di Eratostene di Cirene circa lo stile di questo filosofo (D.L. IV 52 = Test. 11 Kindstrand = *FGrH* 241 T 10):

> ἦν δὲ καὶ θεατρικὸς καὶ πολὺς ἐν τῷ γελοίῳ διαφορῆσαι, φορτικοῖς ὀνόμασι κατὰ τῶν πραγμάτων χρώμενος. διὰ δὴ οὖν τὸ παντὶ εἴδει κεκρᾶσθαι λόγου φασὶ λέγειν ἐπ' αὐτοῦ τὸν Ἐρατοσθένην, ὡς πρῶτος Βίων φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν.
>
> Indulgeva anche alla teatralità e mostrava una grande bravura nel ridicolizzare ogni cosa, servendosi di espressioni volgari. Poiché il suo linguaggio era il risultato di una contaminazione di tutti gli stili, dicono che Eratostene[173] abbia detto di lui, che Bione fu il primo a coprire la filosofia d'una veste fiorita.

La testimonianza abbonda di termini molto interessanti per la prospettiva di queste pagine, termini approfonditamente discussi da Kindstrand 1976 non solo nel commento alla testimonianza ma anche nelle pp. 49-55 della sua introduzione:

[172] Non possiamo tuttavia essere certi che si esprima personalmente e che non riporti invece i giudizi delle sue fonti.
[173] Per le relazioni tra Eratostene e Bione di Boristene cfr. Kindstrand 1976, p. 12.

θεατρικὸς, ἐν τῷ γελοίῳ, φορτικοῖς ὀνόμασι[174]. In effetti queste espressioni, racchiuse nella cornice di un'unica frase, potrebbero alludere all'universo del teatro comico. Ad ogni modo, Diogene sottolinea l'aspetto performativo della comunicazione bionea. Il termine φορτικός, infatti, nella sua funzione metaletteraria allude spesso alla commedia[175], e potrebbe avere questa funzione qui proprio perché associato al termine θεατρικὸς. Insomma, come già in D.L. IV 10, Diogene Laerzio potrebbe qui accostare Bione ai modi della commedia[176].

Di Monimo dice[177]:

> Γέγραφε δὲ παίγνια σπουδῇ λεληθυίᾳ μεμιγμένα […].
> Fu autore di παίγνια, in cui scorreva però una linea sottile di verità.

Di Menippo dice invece (VI 99):

> Φέρει μὲν οὖν σπουδαῖον οὐδέν: τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοῦ καταγέλωτος γέμει καί τι ἴσον τοῖς Μελεάγρου τοῦ κατ᾽ αὐτὸν γενομένου.
>
> Non ha nessuna serietà; i suoi libri rigurgitano di spirito derisorio ed hanno qualche somiglianza con quelli di Meleagro, suo contemporaneo[178].

---

[174] Kindstrand 1976, nel commento *ad loc.,* ricorda anche le interpretazioni della Suda e di Esichio di διαφόρημα come παίγνιον (cfr. Suda *s.v*. 830 e Hsch. *s.v.* 1434).

[175] Aristofane impiega questo termine per screditare i suoi colleghi commediografi che, a suo parere, si servirebbero di stratagemmi comici grossolani e di basso livello. Cfr. *Nu*., v. 524 e sgg.

[176] Quanto al giudizio di Eratostene, la metafora letteraria della veste fiorita ha fatto molto discutere gli studiosi. Si fronteggiano in particolare due interpretazioni. La prima – quella in effetti maggiormente condivisa – vede nella veste a fiori un riferimento all'abbigliamento delle etere: fuor di metafora, Bione avrebbe reso i contenuti filosofici più accattivanti grazie alla ποικιλία, ai suoi espedienti retorici atti a sedurre l'ascoltatore/spettatore. La seconda vede invece in questa veste a fiori un riferimento al costume dei satiri nei drammi satireschi. Nel *LSJ s.v.* ἄνθινος leggiamo: "also of dresses worn at the Anthesteria by the Satyrs: hence τὴν φιλοσοφίαν ἄνθινα ἐνέδυσεν he clothed philosophy in motley, of Bion, who delivered his precepts in sarcastic verses, like those used in the satyric drama, Eratosth. ap. D.L.4.52". Kindstrand 1976 non prende posizione, ma preferisce pensare che Eratostene avesse in mente entrambi i significati. Se si accetta la seconda interpretazione, lo stile bioneo verrebbe accostato al dramma satiresco, un genere che venne progressivamente assimilato alla commedia in età post-classica ed ellenistica. Gli antichi ravvisavano nel dramma satiresco il carattere di τραγῳδία παίζουσα, "attribuendogli un livello stilistico intermedio fra tragedia e commedia" (Cipolla 2017, pp. 242 e 226 n. 27 e cfr. Demetr. *Eloc*. 169). Difficile dire se questo giudizio di Eratostene avesse valenza negativa o meno.

[177] Cfr. pp. 284 sgg.

[178] In nota, Gigante 1976 segnala che il sincronismo tra i due personaggi è inattendibile.

I due giudizi contrastano nettamente: Diogene Laerzio intravede la presenza del serio negli scherzi di Monimo, ma la nega negli scherzi poetici di Menippo[179]. Tra i due passi non vi è alcuna contraddizione: la connotazione negativa del riso di Menippo concorda in effetti con la connotazione negativa che Diogene Laerzio dà del personaggio nel suo complesso, accusato anche di essere un usuraio, ipocrita e avido[180].

Quanto a Monimo[181], di lui e della sua opera sappiamo ben poco. Döring 1998, p. 303 si limita a osservare che i παίγνια di Monimo erano forse affini a quelli di Cratete[182].

Porfirione

Nel suo commento ad Orazio, e precisamente a *Ep.* II 2, 60 (*ille Bioneis sermonibus et sale nigro*), l'erudito Porfirione scrive (T 16 Kindstrand):

> *Bion Aristophanis comici par*[183] *dicitur fuisse magnae dicacitatis, quam vul<t> intellegi de nigro sale. […]*
>
> Si dice che Bione eguagliasse il comico Aristofane in mordacità, alla quale si riferisce l'espressione 'nigro sale'. […] [184]

[179] Ma cfr. quanto scrive Goulet-Cazé 1992 a proposito della sua *Vendita di Diogene*, p. 4015: "[…] il est fort possible que Ménippe ait eu un ton léger et satirique dans ce texte [e la studiosa cita D.L. VI 99, il passo in esame). Quel que fû le ton, le message néanmoins était sérieux, puisqu'il s'agissait de présenter Diogène comme un maître face aux autres hommes qui sont esclaves ".

[180] Cfr. l'appendice dedicata all'interpretazione dell'epigramma che Diogene Laerzio dedica alla figura di Menippo.

[181] Cfr. *infra*, commento al fr. 193 di Menandro, che ha per protagonista proprio Monimo.

[182] " Was wir uns darunter konkret vorzustellen haben, muss offenbleiben. Am nächsten liegt es natürlich, an Gedichte wie die des Krates zu denken, die bisweilen auch unter der Bezeichnung "Spielereien" zitiert werden ". In tal senso, sono interessanti le due *chreiai* che Stobeo riporta relativamente a questo filosofo (Su cui cfr. Fuentes González 2011, p. 421):

> Stob. IV 31 89:
> Μονίμου· τὸν πλοῦτον εἶπε Τύχης ἔμετον εἶναι.
> Di Monimo: Diceva che la ricchezza è il vomito della sorte (trad. mia).
> Stob. II 31 88:
> Μόνιμος ὁ Κυνικὸς φιλόσοφος ἔφη κρεῖττον εἶναι τυφλὸν <εἶναι> ἢ ἀπαίδευτον· τὸν μὲν γὰρ εἰς τὸν βόθρον, τὸν δὲ εἰς τὸ βάραθρον ἐμπίπτειν.
> Il filosofo cinico Monimo diceva che è meglio essere un cieco che un ignorante: infatti l'uno cade in una buca, l'altro nella perdizione (trad. mia).

Le due *chreiai* contengono, rispettivamente, un'immagine assai vivida e concreta, legata all'universo delle espulsioni corporali, quale il vomito, e a un gioco di parole (βόθρον/βάραθρον).

[183] *Par* è elegante congettura del Bücheler per il tradito *pater*. La lezione tradita è evidentemente indifendibile, e la congettura unanimemente accettata.

[184] Cfr. Pennacini 1982.

Nell'interpretazione di Porfirione, Orazio alluderebbe alla *dicacitas* di Bione, al suo spirito pungente, che così definisce Quintiliano VI, 3, 21: "*Dicacitas sine dubio a dicendo, quod est omni generi commune, ducta est, proprie tamen significat sermonem cum risu aliquos incessentem."*[185].

Nel suo commento, Kinstrand 1976 *ad loc.* rileva opportunamente l'importanza dell'esplicito collegamento con la commedia per il tramite del suo più illustre rappresentante: "this comparison between Bion and Aristophanes is of very special interest, as it points to the close relationship between the Old Comedy and the Cynic writings, which was noted already in antiquity".

Giuliano

Micalella 2007 ha dedicato un ampio contributo al comico in Giuliano, di cui riporto gli snodi principali. La studiosa parte dal *Simposio*, nel quale Giuliano dichiara esplicitamente di riconoscere al comico non solo una funzione distensiva, quella di "sollievo dello spirito" (306 a.C., 4 sgg.), ma anche quella di offrire "molte cose degne di essere ascoltate" (306b, 5 sgg.). Ci troviamo, ancora una volta, di fronte alla commistione di serio e di comico. E infatti Micalella chiude il suo articolo con un paragrafo dedicato al *Misopogon*, l'operetta in cui l'imperatore costruisce il suo autoritratto servendosi proprio degli elementi del κυνικὸς βίος[186]. Non mancano, tuttavia, in Giuliano, delle severe stroncature relative al γελοῖον, a partire dalla condanna della commedia e di alcuni aspetti del Cinismo. Vediamo, perciò, in cosa consiste tale condanna. Le due opere giulianee chiamate in causa sono *Contro il cinico Eraclio* e *Contro i cinici ignoranti*.

La prima opera si apre con una stroncatura del cinico Eraclio che si basa sull'accostamento della sua performance a quella di una commedia. Giuliano cita, infatti,

---

[185] "Indubbiamente la parola *dicacitas* deriva da *dico*, che è termine comune ad ogni genere, ma propriamente significa un discorso che punge qualcuno con lo scherno" (trad. di Faranda e Pecchiura)". Cfr. Cic. *de Or.* II, 54, 218; II, 60, 244; *id*. *Or.* 26; Quint. VI, 3, 29.

[186] Il paragrafo 5 (pp. 651 e sgg.) si intitola significamente "il comico in Giuliano e il κυνικὸς τρόπος". Micalella, p. 654: "se così è, anche gli elementi che pure abbiamo identificato come autenticamente comici si rivelano tratti di quel κυνικὸς τρόπος che non è certo un vuoto gioco di trasgressione letteraria, ma uno strumento provocatorio per affermare quegli insegnamenti etici che Giuliano vuole trasmettere a coloro che sappiano andare "oltre" il tono a tratti giocoso dei suoi stessi scritti".

un verso di Eupoli ("Senza dubbio molte cose avvengono in un lungo arco di tempo"[187]) e aggiunge poi che resta in ascolto della conferenza del cinico "proprio come in teatro tocca ascoltare i commediografi che mettono in ridicolo Eracle e Dioniso" (*Or.* VII, 204b, 1 sgg.). L'esempio di Eracle e Dioniso[188] suggerisce che, dietro la condanna di Giuliano di tali spettacoli, che si fanno beffe degli dèi, vi fossero motivi di ordine religioso. Questa posizione è coerente con "i suoi divieti rivolti ai sacerdoti pagani di leggere testi comici e giambici – in linea, peraltro, con le condanne espresse dai cristiani suoi contemporanei"[189]. Più avanti (210d, 6 sgg.), Giuliano si esprime circa le tragedie attribuite a Diogene[190], in cui "si trovano cose più infami dell'infamia stessa, oltre i limiti del male, e io non so neppure esprimermi adeguatamente riguardo ad esse […]". Scrive opportunamente Micalella 2007, p. 644: "Secondo Giuliano le tragedie ciniche non solo non possono essere fonti attendibili per la ricostruzione dell'autentico pensiero cinico, ma possono addirittura indurre nell'errore quanti ritengono, fondandosi su di esse, che l'oltraggio agli dei e gli insulti contro chiunque capiti siano vere e proprie peculiarità del cinismo". Ancora una volta, la condanna fa riferimento a motivi di ordine religioso.
Delle tragedie ciniche Giuliano torna a parlare nello scritto *Contro i cinici ignoranti*. La prospettiva, però, risulta sensibilmente diversa:

> Ὑπὲρ δὲ τοῦ κυνισμοῦ σκεπτέον ἐστίν. Εἰ μὲν οὖν ἐπεποίητο τοῖς ἀνδράσι μετά τινος σπουδῆς, ἀλλὰ μὴ μετὰ παιδιᾶς, τὰ συγγράμματα, τούτοις ἐχρῆν ἑπόμενον ἐπιχειρεῖν ἕκαστα ὧν διανοούμεθα περὶ τοῦ πράγματος ἐξετάζειν· τὸ ἐναντίον δέ, εἰ μὲν ἐφαίνετο τοῖς παλαιοῖς ὁμολογοῦντα, μήτοι ψευδομαρτυριῶν ἡμῖν ἐπισκήπτειν, εἰ δὲ μή, τότε ἐξορίζειν αὐτὰ τῆς ἀκοῆς, ὥσπερ Ἀθηναῖοι τὰ ψευδῆ γράμματα τοῦ Μητρῴου. Ἐπεὶ δὲ οὐθέν ἐστιν, ὡς ἔφην, τοιοῦτον· αἵ τε γὰρ θρυλλούμεναι Διογένους τραγῳδίαι Φιλίσκου τινὸς Αἰγινήτου λέγονται εἶναι, καὶ εἰ Διογένους δὲ εἶεν, οὐθὲν ἄτοπόν ἐστι τὸν σοφὸν παίζειν, ἐπεὶ καὶ τοῦτο πολλοὶ φαίνονται <τῶν> φιλοσόφων ποιήσαντες· ἐγέλα τοι, φασί, καὶ Δημόκριτος ὁρῶν σπουδάζοντας τοὺς ἀνθρώπους·

[187] Eup. 391 K-A.
[188] Bouffartigue 1992, pp. 134 e 245 pensava ad una messa in scena delle *Rane* di Aristofane. Cfr., *contra*, la stessa Micalella 2007 p. 641, n. 30.
[189] Cfr. Micalella 2007, p. 635.
[190] Sugli elementi comici che forse punteggiavano le tragedie ciniche cfr. pp. 53-54.

Bisogna che prendiamo in esame la filosofia cinica. Se, dunque, i nostri uomini avessero composto i loro scritti con una certa qual serietà e non per divertimento, bisognerebbe che si sottoponesse a verifica, sulla scorta di questi scritti, ciascuna delle nostre idee sull'argomento. […] Si dice, infatti, che le famigerate tragedie di Diogene siano di un tal Filisco di Egina; ma, se anche fossero di Diogene, non ci sarebbe nulla di strano se il nostro filosofo avesse voluto scherzare, dal momento che lo hanno fatto anche molti filosofi (se la rideva, appunto, anche Democrito nel vedere che gli uomini prendono sul serio ogni cosa).

Qui Giuliano cerca in qualche modo di giustificare l'esistenza di queste tragedie, di cui pure sottolinea i dubbi circa l'attribuzione a Diogene[191]. Mi sembra che si possa concordare con la studiosa (p. 645), che individua un certo difetto nell'argomentazione: "qui, invero, si registra uno scarto nel ragionamento, giacché non si parla più di scherzo, o di riso scherzoso, ma del riso di superiorità del filosofo che constata l'eccessiva preoccupazione degli uomini anche per faccende del tutto secondarie". Tale scarto – Giuliano sembra prima parlare di uno scherzo con funzione distensiva ("non ci sarebbe nulla di strano se il nostro filosofo avesse voluto scherzare") e poi cita il riso di superiorità di Democrito - potrebbe essere conseguenza del fatto che Giuliano si sta sforzando di difendere il contenuto di questi scritti.

È invece poco oltre (201) che Giuliano fa esempi in cui il riso cinico ha la funzione di mostrare la superiorità di questi filosofi di fronte all'opinione dei più e la loro serenità anche di fronte ai casi della sorte che i più ritengono causa di disperazione:

οἳ πᾶσαν μὲν ἀπειλὴν τύχης καὶ εἴτε παιδιὰν εἴτε παροινίαν χρὴ φάναι τοσοῦτον ἀπέσχον τοῦ δυσκόλως ἐνεγκεῖν, ὥστε ἀλοὺς μὲν ὑπὸ τῶν καταποντιστῶν ὁ Διογένης ἔπαιζεν, ὁ Κράτης δὲ ἐδημοσίευε τὴν οὐσίαν, εἶτα [εἰς] τὸ σῶμα βλαβεὶς ἔσκωπτεν ἑαυτὸν <εἰς> τὴν χωλότητα τοῦ σκέλους καὶ τὸ κυρτὸν τῶν ὤμων·

[191] "Giuliano, che nel *Contro Eraclio* sembra negare ogni valore a questo tipo di opere, tanto da rifiutare decisamente la paternità filosofica delle tragedie pseudo-diogeniane, nel secondo intervento contro i cinici arriva invece a riconoscere alle stesse opere una certa utilità, sia pure nello spazio limitato delle fasi preliminari dell'iter di formazione alla filosofia cinica" (Micalella 2007, p. 646).

Costoro erano così lontani dall'accettare con insofferenza ogni minaccia della sorte – la si chiami pure capriccio o delirio – che Diogene, caduto in mano ai pirati, si mise a scherzare, mentre Cratete fece dono delle sue sostanze allo Stato, e in seguito, essendo fisicamente male in arnese, si faceva beffe di se stesso per la zoppia delle gambe e la gibbosità alle spalle.

Si notino le consonanze con i passi plutarchei analizzati: lo scherzo sembra qui avere analoga funzione, così come mostrano evidenti punti di contatto gli aneddoti riferiti a Diogene.

Infine, mi sembra molto interessante un passo in cui Giuliano istituisce un paragone tra le celie contenute negli scritti dei cinici e le parole di Alcibiade.

μὴ δὴ πρὸς τὰς παιδιὰς αὐτῶν ἀποβλέπωμεν, ὥσπερ οἱ μανθάνειν τι σπουδαῖον ἥκιστα ἐρῶντες, πόλει παραβάλλοντες εὐδαίμονι, πολλῶν μὲν ἱερῶν, πολλῶν δὲ ἀπορρήτων τελετῶν πλήρει, καὶ μυρίων ἔνδον ἱερῶν ἁγνῶν ἐν ἁγνοῖς μενόντων χωρίοις· αὐτοῦ τε ἕνεκα πολλάκις τούτου, λέγω δὲ τοῦ καθαρεύειν τὰ εἴσω, πάντα τὰ περιττὰ καὶ βδελυρὰ καὶ φαῦλα τῆς πόλεως ἀπεληλάκασι, λουτρὰ δημόσια καὶ χαμαιτυπεῖα καὶ καπηλεῖα καὶ πάντα ἁπλῶς τὰ τοιαῦτα· εἶτα ἄχρι τούτου γενόμενοι εἴσω δὲ μὴ παριᾶσιν. Ὁ μὲν γὰρ τοῖς τοιούτοις ἐντυχών, εἶτα τοῦτο οἰηθεὶς εἶναι τὴν πόλιν ἄθλιος μὲν ἀποφυγών, ἀθλιώτερος δὲ κάτω μείνας, "ἐξὸν ὑπερβάντα μικρὸν ἰδεῖν τὸν Σωκράτη"· χρήσομαι γὰρ ἐκείνοις ἐγὼ τοῖς ῥήμασιν, οἷς Ἀλκιβιάδης ἐπαινῶν Σωκράτη. Φημὶ γὰρ δὴ τὴν κυνικὴν φιλοσοφίαν "ὁμοιοτάτην εἶναι τοῖς Σειληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένοις, οὕστινας ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας· οἳ δὲ διοιχθέντες ἔνδον φαίνονται ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν". Ὡς ἂν οὖν μὴ τοιοῦτόν τι πάθωμεν, ὅσα ἔπαιξε ταῦτα αὐτὸν ἐσπουδακέναι νομίσαντες· ἔστι μὲν γάρ τι καὶ ἐν ἐκείνοις οὐκ ἄχρηστον, ὁ κυνισμὸς δέ ἐστιν ἕτερον, ὡς αὐτίκα μάλα δεῖξαι πειράσομαι· δεῦρο ἴωμεν […]

Non stiamo a guardare le loro celie, come chi, non avendo la minima voglia di apprendere qualcosa di onesto e trovandosi in prossimità di una città felice, piena di numerosi templi e riti segreti, nonché di innumerevoli santi sacerdoti, che là

> dentro dimorano nei luoghi sacri (e spesso proprio per questo, cioè per conservare puro ciò che v'è all'interno, hanno bandito dalla città ogni cosa superflua che fosse sordida e meschina, come bagni pubblici, postriboli, bettole e, in una parola, qualsiasi roba del genere), giunto fino a quel punto, non si decide, poi, a entrare nella città stessa. Chi, dunque, dopo essere capitato in luoghi siffatti, pensa che lì ci sia la città, è certo uno sciagurato se se ne scappa via, ma ancora più sciagurato è se si ferma nei bassifondi, pur avendo la possibilità, procedendo un po' oltre, di vedere Socrate. Mi servirò di quelle parole che usa Alcibiade per tessere le lodi di Socrate e dichiaro pertanto che la filosofia cinica "assomiglia moltissimo a quei Sileni esposti nelle botteghe degli statuari e raffigurati dagli artigiani con zampogne o flauti in mano, i quali, una volta aperti, mostrano di contenere all'interno immagini di divinità". Perché, dunque, non ci accada qualcosa di simile, ritenendo che costui abbia detto sul serio quanto invece aveva asserito per celia, (c'è, comunque, anche in questo qualcosa di non inutile, ma il Cinismo è un'altra cosa, come cercherò di dimostrare tra poco), procediamo […].

Micalella (p. 646) commenta: "citando le parole di Alcibiade, egli assimila gli effetti che provocano gli scherzi letterari dei cinici alla repulsone istintiva e del tutto naturale che provoca la bruttezza di Socrate, che certo non esprime lo splendore della sua interiorità, anzi risulta in drammatico contrasto con essa". Ciò che mi interessa sottolineare è il contrasto che ad una prima lettura sembra potersi istituire con quanto dice il Siro nel *Bis accusatus*. Per Siro lo scherzo, il riso, il comico, attirano il favore della gente, che rifugge da un atteggiamento troppo cupo e serioso; per Giuliano, invece, questi elementi sono respingenti. Questa differenza di posizione tra Siro e Giuliano può spiegarsi se si pensa che Giuliano esprime il proprio giudizio di intellettuale che rifugge dagli spettacoli volgari che divertono i πολλοί. Gli spettatori che in massa accorrevano agli spettacoli comici – e Giuliano dice di essere tra i pochi a disprezzare questo tipo di intrattenimento – probabilmente subivano il fascino degli elementi comici e scoptici degli scritti cinici. Soprattutto, però, il rifiuto di Giuliano di questo materiale risiede nella nefandezza dei contenuti. Di conseguenza, mentre Siro si concentra sulle forme

espressive dello scherzo, considerandole attraenti, Giuliano esprime un giudizio che si fonda prevalentemente sugli aspetti contenutistici.

Connotazione e funzione del riso cinico secondo gli antichi

Cerco di riassumere brevemente i principali elementi emersi dallo studio di questi passi.

- Ad essere esplicitamente collegati all'universo del γελοῖον sono non solo i Cinici in generale, ma anche figure specifiche, ovvero Diogene, Monimo, Cratete, Menippo e Bione. In un caso, il tratto della mordacità cinica viene accostato alla personalità del senatore Marco Favonio.
- In alcuni casi l'accostamento alla commedia è esplicito (ciò accade nei passi di Senocrate, Demetrio, Marco Aurelio, Luciano, Porfirione, Giuliano, mentre in Diogene Laerzio i modi di Bione vengono definiti più genericamente 'teatrali').
- Tale relazione è negativamente connotata nei seguenti casi: nel collegamento che forse Platone stabilisce tra riso eccessivo e follia; nel caso del burbero Senocrate; nella critica che Cicerone muove all'impudicizia dei Cinici, in tal caso relativamente al loro linguaggio; nella *communis opinio* cui si oppone Epitteto; nel giudizio che l'imperatore Giuliano esprime nei riguardi delle tragedie ricche di celie attribuite a Diogene. In Plutarco, la connotazione della mordacità cinica, riferita, tra l'altro, non a un cinico, ma a un personaggio che ne condivide alcuni aspetti, è piuttosto ambigua, ma non mi pare possa definirsi del tutto negativa.
- Di contro, all'utilizzo delle strategie del γελοῖον gli antichi associano varie e diverse funzioni edificanti, tutte in qualche modo legate alla superiorità del saggio rispetto all'uomo comune e ad una finalità paideutica[192]:
    - quella di criticare vizi, comportamenti ed errori di giudizio;
    - quella di esibire la spensieratezza derivante dal *kynikos bios*;
    - quella di far apparire i Cinici degli individui brillanti e intelligenti, degni dunque di essere ascoltati;

[192] Forse meno rilevante, nell'aneddoto plutarcheo narrato nella *Vita di Bruto* una battuta di sapore cinico diventa l'occasione per sciogliere una lite.

- quella di presentare dei contenuti filosofici e morali sotto una forma accattivante, il meno possibile pedante e noiosa.

I cinici come soggetti del riso

In questa sezione fornirò alcuni esempi di come i Cinici siano rappresentati ora come soggetto[193] ora come oggetto del riso. Nel corso di questa esemplificazione cercherò di fornire dei paralleli con la commedia con l'obiettivo di mettere meglio in luce il meccanismo comico sotteso alla battuta o all'aneddoto. Dei passi che saranno analizzati, numerosi prenderanno in considerazione immagini legate all'osceno e alle espulsioni corporali, che, come già emerso, sono particolarmente legate all'ambito comico[194]. Ci tengo a sottolineare un punto fondamentale, già evidenziato nelle pagine precedenti e su cui si tornerà anche in seguito[195]: nell'operare degli accostamenti con la commedia non intendo suggerire che la tradizione cinica li derivasse necessariamente da essa; intendo invece suggerire che tradizione cinica e commedia spesso attingevano allo stesso repertorio comico, lo stesso, evidentemente, cui ricorreva l'uomo greco per le sue battute quotidiane.

A tal proposito, va sempre tenuto presente che le fonti del Cinismo sono molto tarde, e anche per questo bisogna utilizzare molta cautela nell'immaginare precisi rapporti di allusività con altri testi. Non possiamo pertanto ragionare agevolmente su ipotesi di allusività intertestuale come nel caso della dialettica Platone/Aristofane, proprio perché non possiamo datare in un lasso di tempo preciso né l'origine del materiale contenuto nelle fonti ciniche né i frammenti di commedia di mezzo e nuova.

Illustrerò dapprima alcuni esempi in cui i Cinici sono i soggetti del γελοῖον, in cui, cioè, essi deridono di volta in volta i πολλοί, individui anonimi o individui ben determinati (potenti o altri filosofi). Gli esempi in cui il cinico deride gli altri, in maniera più o meno aggressiva, sono innumerevoli. Basti considerare l'alto numero di ricorrenze di espressioni quali καταγελάω e καταγέλαστος εἶναι *et similia* nelle fonti del Cinismo. Gli esempi che ho scelto di riportare saranno elencati secondo il criterio del vizio o del falso valore oggetto della critica, al fine di far risaltare la morale filosofica della battuta, il serio dietro il faceto.

[193] Con 'soggetto del riso' intendo sia i casi in cui il Cinico ride di qualcuno sia quelli in cui provoca il riso nei riguardi di qualcuno (o, come vedremo, di sé stesso), presso il pubblico.
[194] Cfr. *infra*, pp. 149 sgg.
[195] Cfr. il paragrafo 'il bacino comune…'.

Mi sembra interessante riflettere sulle molteplici prospettive di analisi a cui potrebbe prestarsi il tema della presenza del γελοῖον nella tradizione cinica. Tali diverse prospettive, infatti, potrebbero condurre a ulteriori riflessioni, approfondimenti, precisazioni. L'esemplificazione di passi da cui emerge l'uso del γελοῖον nei Cinici potrebbe essere cioè condotta in base ai seguenti criteri:

a) la distinzione tra comico di parola e comico di situazione;

b) la distinzione tra tipologie di comunicazione verbale e non verbale;

c) i cinici come oggetto o soggetto del γελοῖον;

d) le tematiche chiamate in causa, ossia il vizio o l'errore di giudizio oggetto della critica (la lussuria, il lusso, la superstizione, la ghiottoneria…);

e) gli stratagemmi comici utilizzati (cfr. l'elenco fornito nel paragrafo 'prestiti dalla commedia');

f) le funzioni del comico: puramente dialettica, paideutica, ascetica, di puro *divertissement* (per le ultime due funzioni, cfr. i paragrafi successivi);

g) la presenza o meno di un interlocutore e il tipo di interlocutore: i πολλοί, uno dei πολλοί non meglio identificato, un carattere fisso (il superstizioso, l'effeminato), un personaggio storico, un altro filosofo, e il tipo di relazione che si stabilisce con l'interlocutore (il cinico 'attacca' in assenza di una sollecitazione, in risposta ad una domanda non ostile, in risposta ad una provocazione);

h) la fonte (il trattamento del tema e la rappresentazione stessa del cinico è differente a seconda della fonte e del suo orientamento ideologico);

i) la personalità cinica chiamata in causa.

Nell'esemplificazione che segue, ho scelto di privilegiare i criteri c) e d), per motivi che saranno chiari negli ultimi paragrafi, ma ho cercato il più possibile di tenere in conto gli altri elementi. Quanto al criterio g), relativo all'interazione del cinico con un eventuale interlocutore, la casistica sinteticamente illustrata rispecchia praticamente i diversi generi di *chreiai* così come sono illustrati dal retore Teone nei *Progymnasmata*. Un'analisi profonda e accurata dei diversi generi di *chreiai* presenti nel VI libro delle *Vite* del Laerzo è, del resto, già in Goulet-Cazé 1992.

Contro la matematica

Uno dei nodi più importanti del Cinismo è la critica alle τέχναι e alla παιδεία tradizionale. I passaggi più espliciti da questo punto di vista sono D.L. VI 73 e D.L. VI 103-104. In alcuni casi, tale critica si esprime, per l'appunto, in forme ironiche.

D.L. VI 39:

πρὸς τὸν λέγοντα περὶ τῶν μετεώρων, "ποσταῖος," ἔφη [*scilic*. Diogene], "πάρει ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ;

Ad un altro che discorreva di fenomeni celesti, replicò [*scilic.* Diogene]: "Da quanti giorni sei venuto giù dal cielo?".

È stato Kock 1888, pp. 53-57 a pensare a un'origine comica di questa "spöttische Frage"[196]. Anche in questo caso possiamo pensare che la tradizione cinica abbia attinto a una battuta di repertorio e che l'abbia sfruttata nell'ambito di uno degli assi portanti del Cinismo, cioè la critica alle τέχναι e alla παιδεία tradizionale. Spesso il bersaglio sono gli astrologi, che vengono derisi sfruttando il noto paradosso per cui chi guarda in su spesso non sa affrontare le cose di quaggiù, già operante nei confronti del Talete di Platone e del Socrate di Aristofane (*Nu*., in particolare vv. 193-194)[197].

Così, in D.L. VI 27-28, Diogene:

ἐθαύμαζε […] τοὺς μαθηματικοὺς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ᾽ ἐν ποσὶ πράγματα παροραῖν.

si meravigliava dei matematici che guardavano al sole e alla luna e non vedevano la realtà sotto gli occhi.

Anche Bione, particolarmente critico verso questo aspetto, lancia i suoi strali contro gli astrologi, come già ricordava Giannantoni, e lo fa in forme sarcastiche[198]:

[196] Giannantoni 1990, nota 50, p. 525, osservava che "il motivo è già socratico (Xenoph. *Mem*. I,11; Plat. *Theaet.* 173c sgg. e Gnom. Vat. 743 n. 489) e torna anche in Bione e Menippo, ripreso da Varrone e Luciano". La derivazione da una commedia è stata contestata da Bruns 1888, p. 190 ma poi ribadita Norden 1892, pp. 270-272, da Hense 1902, pp. 189-190 e da Helm 1906, pp. 88 e 103.

[197] Sull'atteggiamento della commedia verso la scienza cfr. Belardinelli 2008.

[198] Cfr. la sezione di Kindstrand 1976 *On philosophy and sciences*.

Stob. *II* 2 1 20 = fr. 6 Kindstrand:

Βίων ἔλεγε γελοιοτάτους εἶναι τοὺς ἀστρονομοῦντας, οἳ [τοὺς πὰρ ποσὶ] τοὺς ἐν τοῖς αἰγιαλοῖς ἰχθῦς οὐ βλέποντες τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ φάσκουσιν εἰδέναι.

Bione definì alquanto ridicoli gli astronomi, i quali, non vedendo i pesci sulle spiagge, dicono di vederli in cielo[199].

Osserviamo che, in tal caso, l'obiettivo delle battute ciniche è lo stesso che troviamo nelle battute dei comici, ossia far emergere l'inutilità dello studio dei fenomeni celesti. Già Blumenberg 1988, pp. 45-47 osservava che in questo caso Diogene e i Cinici adottano il punto di vista della servetta tracia.

Un esempio interessante è la battuta che Diogene Laerzio riporta in D.L. VI 104:

ὁ γοῦν Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ ὡροσκοπεῖον, "χρήσιμον," ἔφη, "τὸ ἔργον πρὸς τὸ μὴ ὑστερῆσαι δείπνου."

Diogene, a chi gli mostrava una meridiana, disse: "è uno strumento utile per non andare tardi a pranzo".

La battuta ricorda le occasioni in cui, in commedia, i parassiti guardano ossessivamente l'orologio nell'attesa spasmodica dell'ora del pranzo. Ritroviamo questo *topos* in Menandro[200], nella *Boeotia* di Plauto[201], nelle lettere di Alcifrone[202] nonché, a

---

[199] Bione sfrutta il doppio senso del termine ἰχθῦς, ovvero quello di 'pesci' e quella di 'costellazione dei pesci' (cfr. commento di Kindstrand *ad loc*.). Le numerosissime varianti di questa battute sono riportate nel commento di Kindstrand 1976 al passo. L'ipotesi di Tarn, p. 237 n. 53 che Bione qui alluda in particolare ad Arato di Soli, che viveva a Pella al fianco di Antigono Gonata, è opportunamente criticata da Kindstrand 1974, *ad loc.*

[200] In Men. fr. 270 K-A l'amico si distingue dal parassita perché non chiede ossessivamente a che ora si pranzi: "Questo sì che è un vero amico! Non chiede, come fanno altri, a che ora si pranzi […]".

[201] Fr. 1 Ribb.:

Ut illum di perdant primus qui horas repperit,
Quique adeo primus statuit hic solarium!
Qui mihi comminuit misero articulatim diem.
Nam <unum> me puero venter erat solarium
Multo omnium istorum optimum et verissimum;
Ubi is te monebat, esse<s>, nisi cum nil erat.
Nunc etiam quod est, non est<uri> nisi Soli libet.
Itaque adeo iam oppletum oppidum est solariis,
Maior pars populi aridi reptant fame.
Ubi primum accensus clamarat meridiem

mio avviso, nel fr. 2 di Batone[203]. Packmohr 1913, p. 49 pensava ad un errore di attribuzione e negava pertanto che tale sentenza dovesse essere attribuita a Diogene[204]. Ad una lettura più attenta, in realtà, il contesto ci conduce ad un'interpretazione ben diversa da quella che il medesimo detto aveva in bocca ai parassiti da commedia. La battuta di Diogene si trova infatti nella parte finale del sesto libro, nella sezione in cui Diogene Laerzio sta estrapolando le linee essenziali del cinismo. Riportiamo allora la battuta nel suo contesto (D.L. VI 103-104):

> Καὶ οὗτοι μὲν οἱ βίοι τῶν κυνικῶν ἑκάστου. προσυπογράψομεν δὲ καὶ τὰ κοινῇ ἀρέσκοντα αὐτοῖς, αἵρεσιν καὶ ταύτην εἶναι ἐγκρίνοντες τὴν φιλοσοφίαν, οὐ, καθά φασί τινες, ἔνστασιν βίου. ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμφερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ. καὶ ὅπερ τινὲς ἐπὶ Σωκράτους, τοῦτο Διοκλῆς ἐπὶ Διογένους ἀναγράφει, τοῦτον φάσκων λέγειν, Δεῖ ζητεῖν "ὅττι τοι ἐν μεγάροισι κακόν τ᾽ ἀγαθόν τε τέτυκται" παραιτοῦνται δὲ καὶ τὰ ἐγκύκλια μαθήματα. γράμματα γοῦν μὴ μανθάνειν ἔφασκεν ὁ Ἀντισθένης τοὺς σώφρονας γενομένους, ἵνα μὴ διαστρέφοιντο τοῖς ἀλλοτρίοις. περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα. ὁ γοῦν Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ ὡροσκοπεῖον, "χρήσιμον," ἔφη, "τὸ ἔργον πρὸς τὸ μὴ ὑστερῆσαι δείπνου." πρὸς τὸν ἐπιδεικνύμενον αὐτῷ μουσικὸν

Che gli dèi subissino chi inventò le ore e chi per primo pose qui una meridiana! Perché a me poveraccio ha ridotto la giornata in brincelli da nulla. Prova ne sia il fatto che quand'ero ragazzo l'unica mia vera meridiana era il mio ventre, una meridiana assai migliore e precisa di tutte queste. Quando lui dava l'avviso, si mangiava, salvo il caso che non ce ne fosse. Ora invece, anche quando ce n'è, non si va a tavola, se non piace al sole. E così da quando la città è piena di meridiane, la maggior parte del popolo va in giro tutta rischecchita dalla fame. Appena il banditore aveva annunziato il mezzogiorno (trad. di Augello).

[202] La prima delle lettere dei parassiti è tutta giocata sul tema dell'orario del pranzo: "Rincorri-pranzo ad Ammira-piatto Lo gnomone non segna ancora la sesta, ed io rischio di sfinirmi per i morsi della fame. Ebbene, è il momento di prendere una decisione, caro Ammira-piatto, oppure di cercarci una trave o una corda per impiccarci. Perché, anche a demolire la colonna che porta questo dannato orologio, o a spostare lo gnomone perché segni le ore più in fretta, questo sarà solo un piano da Palamede: a questo punto sono proprio disseccato dalla fame. Teocare, poi, non si adagia sui cuscini prima che il servo corra a dirgli che son le sei. Abbiamo quindi bisogno di un espediente di questo tipo per vincere con l'inganno e per frodare le regole di Teocare, che educato da un pedagogo severo ed accigliato, non ragiona come farebbe un giovane: come un Lachete o un Apolessi, invece, è austero di modi e non fa concessioni al ventre prima che sia giunta l'ora di riempirlo" (trad. di Avazzù). Inoltre, nell'epistola 2 di Alcifrone un parassita si chiama Ἐκτοδιώκτης (Inseguitor-della-sesta) e nella 11 un altro parassita si chiama Ὡρολόγιος (Conta-ore).

[203] Cfr. *infra.* p. 332, n. 878. In Aristofane, *Ec.* e nel fr. 695 K-A, invece, l'ora di cena è fatta corrispondere rispettivamente a dieci e a sette piedi. Lo strumento utilizzato, in tal caso, è lo gnomone.

[204] Per l'approccio di questo studioso cfr. *infra*, in particolare p. 144.

ἔφη: γνώμαις γὰρ ἀνδρῶν εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις, εὖ δ᾽ οἶκος, οὐ ψαλμοῖσι καὶ τερετίσμασιν.

Queste sono le vite dei Cinici. In aggiunta tracceremo le tesi comuni a tutti loro, perché crediamo che il Cinismo fu una scuola filosofica vera e propria, e non semplicemente un modo di vivere, come sostengono alcuni. Essi, come Aristone di Chio, bandiscono la logica e la fisica e si dedicarono solo all'etica. Diocle attribuisce a Diogene ciò che altri attribuisce a Socrate, lasciandolo dire che bisogna indagare "ciò che di male e di bene avviene nelle nostre case". Bandiscono anche l'istruzione enciclopedica. Antistene era solito dire che coloro che hanno conquistato un equilibrio spirituale non devono studiare letteratura per non essere distratti da interessi estranei. Eliminano anche la geometria, la musica e simili. Diogene, a chi gli mostrava una meridiana, disse: "è uno strumento utile per non andare tardi a pranzo". E ad un altro che si esibiva in uno spettacolo musicale: "l'intelligenza dell'uomo governa bene le città e le case, non lo strepito della lira e del flauto".

La struttura argomentativa di Diogene Laerzio è piuttosto chiara: ad ogni 'tesi comune' fa seguire, a mo' di esempio, un detto o un aneddoto illustrativo. In questa prospettiva, dunque, l'aneddoto sulla meridiana (ὁ γοῦν Διογένης πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῷ ὡροσκοπεῖον …) è concepito come una dimostrazione dell'inutilità della geometria (περιαιροῦσι δὲ καὶ γεωμετρίαν), così come quello relativo allo spettacolo musicale (πρὸς τὸν ἐπιδεικνύμενον αὐτῷ μουσικὸν ἔφη …) è concepito come una dimostrazione dell'inutilità della musica (περιαιροῦσι […] καὶ μουσικήν). Non si tratta perciò di un Diogene parassita che scherza sulla sua fame, bensì di un Diogene che esemplifica l'inutilità di un'invenzione tramite la negazione dell'utilità della sua funzione, poiché per Diogene il tempo giusto per pranzare è quando si ha fame, non certo quando scocca l'ora dell'inizio di un banchetto[205]. La battuta, in bocca a Diogene, presuppone perciò la critica del Cinismo alle convenzioni sociali, tra le quali rientra la scansione della vita associata rispetto ai diversi momenti del giorno. Diogene – o chi elabora questo aneddoto – ha certamente ben presente che si tratta di una battuta tipica di parassiti, ghiottoni e

[205] Così López Cruces 2003a, p. 55, nel commentare questa battuta scrive: "El comer depende del hambre, no de un objeto que sanciona las horas".

affamati, categorie che egli disprezzava, e sfrutta consapevolmente un'immagine forse piuttosto comune. Dire che l'oggetto fosse utile per evitare di arrivare in ritardo a pranzo equivaleva perciò a dire che fosse un oggetto per parassiti, ghiottoni e affamati; un oggetto, cioè, indegno e inutile per un uomo libero.

Contro gli adulatori

Troviamo attestato, tanto in commedia quanto nella tradizione cinica, un gioco di parole paronomastico tra κόλαξ e κόραξ, un gioco che doveva essere piuttosto diffuso[206].

> ἐρωτηθεὶς τί τῶν θηρίων κάκιστα δάκνει, ἔφη, "τῶν μὲν ἀγρίων συκοφάντης, τῶν δὲ ἡμέρων κόλαξ".
>
> Gli si domandò [*scilic*. a Diogene] di quali bestie fosse peggiore il morso ed egli rispose: "Del sicofante tra le bestie selvatiche, dell'adulatore tra le bestie domestiche[207].

Lo stesso gioco è presente al v. 45 delle *Vespe* di Aristofane, nel quale pare che venga deriso un difetto di pronuncia di Alcibiade, a cui è associata la seguente battuta:

> "ὁλᾷς; Θέωλος τὴν κεφαλὴν κόλακος ἔχει.
> Vedi? Teolo ha la testa di un colvo[208].

Questo gioco di parole, peraltro, è uno degli esempi che lo Pseudo-Ermogene sceglie quando tratta di Περὶ τοῦ κωμικῶς λέγειν (*Prog.* XXXIV 451). Quanto alla 'morale' della battuta, in questo caso Cinici e comici si esprimono concordemente contro una categoria universalmente malvista, ossia quella degli adulatori.

---

[206] Su questo gioco di parole cfr. Corbel - Morano 2012, pp. 113-114.
[207] D.L. VI 51. Lo stesso aneddoto è riportato in Stob. III 15, 10. Diogene Laerzio attribuisce lo stesso detto ad Antistene (D.L. VI 4): κρεῖττον ἔλεγε, καθά φησιν Ἑκάτων ἐν ταῖς Χρείαις, εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν: οἱ μὲν γὰρ νεκρούς, οἱ δὲ ζῶντας ἐσθίουσιν. (Ecatone nelle *Sentenze* tramanda questo suo motto: "è meglio capitare tra i corvi che tra gli adulatori: gli uni divorano i cadaveri, gli altri i vivi").
[208] Cfr. Mureddu 2006, p. 13.

L'elogio della povertà

Tra i numerosi passi in cui, nella tradizione cinica, viene stigmatizzato l'attaccamento al denaro e difeso il valore positivo della povertà[209], vi è un passo di Telete[210] che Fuentes González[211] accosta all'autodifesa di Penia nel *Pluto* di Aristofane: "de toute évidence, Télès met en scène la défense de la Pauvreté dans l'esprit du *spoudaiogeloion*, si bien que le passage peut nous rappeler[212] le débat d'une comédie ou plutôt d'un mime. L'image de Πενία détestée par les hommes et combattue par eux en terme judiciaires rappelle notamment le passage célèbre d'Aristophane, *Ploutos*, 415 sqq ". Il parallelo era già stato notato da Welcker 1845, p. 495.

Telete esprime qui il principio cinico, certo paradossale rispetto ai valori della società (di ieri e di oggi), secondo cui la povertà è assolutamente preferibile rispetto alla ricchezza. In questo caso, dunque, osserviamo uno slittamento di significato rispetto alla commedia di Aristofane, il quale non intendeva certo indicare ai suoi spettatori la povertà assoluta come scelta di vita preferibile.

Capra 2016 in Caciagli *et alii* 2016, pp. 87-90 traccia la ricezione del personaggio di Penia a partire da Aristofane e passando per gli altri commediografi, Democrito, Platone, Teocrito, Bione, Luciano, Alcifrone e, in ambito latino, Plauto, mettendo in luce come proprio la commedia e la tradizione cinica[213] abbiano maggiormente contribuito a sostanziare le diverse personificazioni del personaggio di Penia nella storia della letteratura. A quanto scrive aggiungerei e preciserei che la stessa tradizione cinica sfrutta e rifunzionalizza le immagini della commedia.

Contro la lussuria e l'effeminatezza

Particolarmente pesante è il sarcasmo di Diogene contro gli omosessuali, che si esplica spesso con il ricorso ad elementi comici quali i doppi sensi e le parodie

[209] Su cui cfr. Helmer 2014 e 2015.
[210] Fr. II, 6,8-8,6 (Kindstrand lo presenta come fr. 17 di Bione).
[211] Pp. 184-186.
[212] L'autore è opportunamente cauto, e non parla di ripresa aristofanea, ma semplicemente di una certa somiglianza.
[213] "Un influsso della commedia si può riconoscere con maggior plausibilità in altri passi in cui Penia appare personificata: Theoc. 21,1, Bion fr. 17 K. = Teles fr. II p. 7., Luc. *Tim.* 31, Alciphr. III 40. […]. Questi versi potrebbero risentire della tradizione cinica" (p. 87).

omeriche[214]. Interessanti sono poi alcune scelte lessicali, proprie del registro comico. In un passo di Telete (fr. III, 24) viene utilizzato il termine βάκηλος nel senso di effeminato.

εἰ δ'ὠδυνῶντο ἐπὶ τούτῳ, οὐκ ἂν ἦσαν βάκηλοι;
Se se ne lamentassero[215], non sarebbero forse degli effeminati[216]?

Il termine βάκηλος si applica propriamente agli eunuchi sacerdoti della dea Cibele[217] ma, in senso largo, significa effeminato, ignorante, e in questo senso è utilizzato anche dai comici[218]. Già Bultman 1910, p. 60, n. 8 parlava di tono serio-comico dell'espressione con l'intento di spingere l'interlocutore alla vergogna[219].

Un altro *topos* tipico della commedia utilizzato a spese di omosessuali ed effeminati è costituito dalle battute sui peli. I Cinici, che, come anche altri filosofi[220], criticavano la pratica della rasatura, in auge in età alessandrina, anche in questo caso non si lasciano sfuggire l'occasione di attingere al repertorio comico. Si osservi che lo stesso Crisippo, citato da Ateneo XIII 565b-c, nel parlare di rasatura, cita un paio di aneddoti diogenici subito dopo il fr. 266 K-A di Alessi[221]:

διὸ καὶ Ἄλεξις ἔφη που:
<ἂν> πιττοκοπούμενόν τιν᾽ ἢ ξυρούμενον

[214] Nell'*Odissea*, Odisseo così si rivolgeva a Nausicaa (VI 180-181): σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς,/ ἄνδρα τε καὶ οἶκον, καὶ ὁμοφροσύνην ὀπάσειαν. Diogene rivolge questo augurio a un giovane perché effeminato:
ὅτι Διογένης λαβὼν παρὰ Διοτίμου τοῦ Καρυστίου νόμισμα ὀλίγον ἔφη σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς, ἄνδρα τε καὶ οἶκον. ἐδόκει δέ πως ὁ Διότιμος μαλθακώτερος εἶναι; (Ael. *HV* IV 27). Ancora una parodia omerica è facilmente riconoscibile nella battuta di Diogene all'indirizzo di un ragazzo bellissimo che riposava senza nessuno vicino (D.L. 6.53): μή τίς σοι εὕδοντι μεταφρένῳ ἐν δόρυ πήξῃ; "Alzati, perché mentre dormi, qualcuno non ti conficchi l'asta nelle terga" (Cfr. Hom, *Il.* 5.40 e 8.95). L'umorismo, naturalmente, emerge dal doppio senso di δόρυ, che significa tanto 'lancia' quanto 'membro virile'. Diogene, inoltre, ha cambiato l'originale φεύγοντι di Omero, in εὕδοντι, affinché la citazione si adattasse all'occasione concreta. Sulle parodie omeriche nei Cinici cfr. Bonandini 2014, p. 138. Sui giochi di parole nei Cinici cfr. Paquet 1992*, Index analytique s.v. Calembours.*

[215] Telete sta parlando della condizione degli esiliati.

[216] Trad. mia.

[217] Cfr. Luc., *Enun.* 8 e *Sat.* 12.

[218] Cfr. Alex., fr. 105 K-A e Men., fr. 368 K-A.

[219] In proposito scrive Fuentes González, p. 312: " on dirait que le moraliste mettait volontiers au service de son blame pédagogique certains mots qui faisaient référence au sens figuré à des états de la condition humaine considérés couramment comme dégénérés ou imparfaits ".

[220] Cfr. Headlam 1901, pp. 395-96 ; Webster 1970 pp. 121-22 e Zanker 1997, pp. 124-129.

[221] Cfr. Arnott 1996 *ad loc*.

ὁρᾷς, τοῦτον ἔχει τι θάτερον:
ἢ γὰρ στρατεύειν ἐπινοεῖν μοι φαίνεται
καὶ πάντα τῷ πώγωνι δρᾶν ἐναντία,
ἢ πλουσιακὸν τούτῳ <τι> προσπίπτει κακόν.
τί γὰρ αἱ τρίχες λυποῦσιν ἡμᾶς, πρὸς θεῶν;
δι᾽ ἃς ἀνὴρ ἕκαστος ἡμῶν φαίνεται,
εἰ μή τι ταύταις ἀντιπράττεσθ᾽ ὑπονοεῖς; —

‘Διογένης δὲ ἰδών τινα οὕτως ἔχοντα τὸ γένειον ἔφησεν: ‘μή τι ἔχεις ἐγκαλεῖν τῇ φύσει, ὅτι ἄνδρα σὲ ἐποίησε καὶ οὐ γυναῖκα;᾽ ἕτερον δέ τινα ἐπὶ ἵππου ἰδὼν παραπλησίως ἔχοντα καὶ μεμυρισμένον καὶ τούτοις ἀκολούθως ἠμφιεσμένον, πρότερον μὲν ἔφησε ζητεῖν τί ἐστιν ὁ ἱππόπορνος, νῦν δ᾽ εὑρηκέναι. ἐν Ῥόδῳ δὲ νόμου ὄντος μὴ ξύρεσθαι οὐδ᾽ ὁ ἐπιληψόμενος οὐδείς ἐστιν διὰ τὸ πάντας ξύρεσθαι. ἐν Βυζαντίῳ δὲ ζημίας ἐπικειμένης τῷ ἔχοντι [κουρεῖ] ξυρὸν οὐδὲν ἧττον πάντες χρῶνται αὐτῷ.' καὶ ταῦτα μὲν ὁ θαυμάσιος εἴρηκε Χρύσιππος.

Su questo tema c’è un brano di Alessi:

Se vedi un uomo depilato con la pece o sbarbato,
dev’essere per una di queste due ragioni:
Mi pare o che abbia in mente di arruolarsi
E di fare ciò che alla barba è contrario,
Oppure gli è venuta una malattia da ricchi.
Ma dopotutto, che male ci faranno i peli, o dèi,
grazie ai quali ciascuno di noi per maschio si rivela?
O non starai tramando di fare ai tuoi peli opposizione?

Alla vista di un tale col mento rasato, Diogene lo apostrofò: “Hai forse qualcosa da rimproverare alla natura, che t’ha fatto maschio e non femmina?”. Gli capitò poi di vedere un secondo individuo in groppa a un cavallo, ugualmente rasato, e inoltre tutto cosparso di unguenti, e abbigliato in modo confacente a simili artifici: commentò allora che in passato s’era chiesto cosa fosse la ‘cavalputtana’, ma ora l’aveva scoperto.

Se nel primo aneddoto Diogene ricorre a una battuta sui peli[222], nel secondo inventa una 'burlesca etimologia' del termine ἱππόπορνος, termine utilizzato anche dai comici (ad esempio, nell'*Invasata* di Menandro, fr. 19)[223].

In un terzo caso, poi, la tradizione cinica utilizza una dinamica gestuale molto particolare, ossia quella dell'ἀνασύρειν (D.L. VI 46), per criticare l'effeminatezza.

> πρὸς τὸ κεκοσμημένον μειράκιον πυθόμενόν τι ἔφη οὐ πρότερον λέξειν αὐτῷ, εἰ μὴ ἀνασυράμενος δείξειε πότερον γυνή ἐστιν ἢ ἀνήρ.
>
> Ad un giovinetto tutto adornato che gli rivolse una domanda, disse [*scilic.* Diogene] che non avrebbe risposto se prima denudandosi (ἀνασυράμενος) non gli avesse mostrato se fosse donna o uomo.

Come ho cercato di dimostrare in Izzo 2018, il gesto ha l'intento di mettere in ridicolo chi lo subisce. Questo non perché l'oscenità sia necessariamente comica. Ci sono altri contesti, infatti, in cui qualcuno mostra i propri genitali senza che in questo vi sia nulla di ridicolo[224]. Tuttavia, se il gesto è compiuto da qualcuno su un'altra persona e all'improvviso, esso ha spesso come risultato il riso del pubblico e l'umiliazione di chi subisce questa azione[225]. Il parallelo più interessante – ma ve ne sono altri – mi sembra quello presente nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane. Quando le donne che festeggiano le Tesmoforie cominciano a dubitare che il Parente sia un uomo e non una donna, compiono lo stesso gesto: sollevano la veste del Parente e procedono a un'ispezione genitale. Compton Engle 2003 ha ben mostrato come nelle commedie aristofanee la manipolazione della veste di un personaggio da parte di un altro personaggio sia sempre un'esperienza di umiliazione.

---

[222] Anche Bione fa ricorso a questo *topos*: ἔτι δὲ φορτικώτερον ὁ σοφιστὴς Βίων τὰς τῶν καλῶν τρίχας Ἁρμοδίους ἐκάλει καὶ Ἀριστογείτονας, ὡς ἅμα καλῆς τυραννίδος ἀπαλλαττομένους ὑπ᾽ αὐτῶν τοὺς ἐραστάς; "e il sofista Bione, in termini ancora più brutali, chiamava "Armodi" e "Aristogitoni" i peli dei bei ragazzi, lasciando intendere che grazie a loro gli amati si liberano di una bella tirannide". (Plut. *M.* 770b = fr. 56 Kindstrand).

[223] Per un composto simile, cfr. anche Ferecrate, fr. 138, 4 in Ath. XV 685a. Su questo passo cfr. le note di M.L. Gambato in Canfora 2001.

[224] Cfr. Izzo 2018.

[225] Freud 1991, p. 198 scrive: "ogni denudazione al quale un terzo ci fa assistere come spettatori – o, nel caso della scurrilità, come ascoltatori – equivale a rendere comica la persona denudata".

Nel caso delle *Tesmoforiazuse* si tratta del disvelamento di un travestimento vero e proprio, con un effetto di esilarante comicità, mentre nell'aneddoto diogenico vi è un'allusione all'effeminatezza e l'obiettivo è un invito al ragazzo a cambiare il proprio atteggiamento. In questo caso, perciò, pur nella similarità della dinamica gestuale, nei diversi contesti ci imbattiamo in significati e messaggi differenti.

Il disprezzo della ricchezza

Presento ora alcuni aneddoti a proposito dei quali Halliwell 2008, p. 376 scrive che l'effetto sarebbe "a characteristically gratuitous obnoxiousness"[226] e che a me sembra invece lecito interpretare in un'ottica coerente con il cinismo, soprattutto in virtù di un confronto con alcuni passi paralleli[227]. Semmai, gli aneddoti raggruppati dallo studioso hanno in comune non l'espressione di un riso gratuito, quanto piuttosto l'assenza di una morale esplicita, di un commento esplicativo della battuta. Il primo esempio addotto da Halliwell è contenuto in D.L. VI 32 ed è riferito a Diogene:

> εἰσαγαγόντος τινὸς αὐτὸν εἰς οἶκον πολυτελῆ καὶ κωλύοντος πτύσαι, ἐπειδὴ ἐχρέμψατο, εἰς τὴν ὄψιν αὐτοῦ ἔπτυσεν, εἰπὼν χείρονα τόπον μὴ εὑρηκέναι.
>
> Una volta un tale l'introdusse in una casa sontuosa e gli proibiva di sputare. Diogene allora si schiarì profondamente la gola e gli sputò in faccia, dicendo di non aver saputo trovare un luogo peggiore.

Mi pare che il senso dell'aneddoto sia perfettamente coerente con l'etica cinica. Anche se la concisione della *chreia* può creare qualche difficoltà, l'aneddoto contiene ben due elementi coerenti con il *modus vivendi* dei cinici: la libertà di dare sfogo ai bisogni corporali sempre e in ogni luogo – in questo caso Diogene sente l'esigenza di liberare la

[226] Coerentemente con la sua impostazione interpretativa, dopo aver commentato l'aneddoto, Halliwell scrive: "Other anecdotes, however, in the mould of the Cynic *chreia* or instructive parable, show mockery at work in the service of a clearly ethical or censuring purpose, rebuking hypocrisy, self-ignorance and vice of various kinds". Dire che altri aneddoti (*other anecdotes*) hanno un chiaro senso etico rimarca che quelli che ha richiamato in precedenza, secondo Halliwell, non ne avrebbero alcuno.

[227] Si tenga conto che questo tipo di materiale era soggetto facilmente a processi di trasformazione e assottigliamento, simili a quelli relativi alle espressioni proverbiali che hanno origine nei testi letterari, per lo più comici (i "geflügelte Wörte), su cui cfr. Tosi 1993.

gola e nessuna esigenza di evitare di compiere pubblicamente un gesto poco elegante[228] – e una critica al proprietario di casa per la cura eccessiva tributata alla propria dimora. Un tale amore per il lusso dimostra incontrovertibilmente, agli occhi di Diogene, la scarsa virtù del suo proprietario, che, dunque, si mostra più degno dell'ambiente circostante di essere sporcato/umiliato. Colpisce che lo stesso Halliwell 2008, in nota (p. 376, n. 104), scriva: "One version of the story is commended by John Chrysostom as a pagan analogue to Christian contempt for worldly possessions: *In ep. Rom*. 11.6 (60.494 *PG*), with Downing (1992) 286–95 on John's ambivalent attitude to Cynicism". Io credo che anche nella tradizione cinica questa storiella avesse già il senso di denunciare l'inutilità dei beni materiali. E in effetti, è possibile citare un parallelo, un'altra versione ampliata del medesimo aneddoto, tratto dalle lettere pseudociniche (n. 38):

> καὶ δή ποτε εἰσελθὼν πρὸς μειράκιον τῶν σφόδρα εὐπόρων κατακλίνομαι ἔν τινι ἀνδρῶνι πάντη κεκαλλωπισμένῳ γραφαῖς τε καὶ χρυσῷ, ὡς μηδὲ ὅπου πτύσῃ τις τόπον εἶναι. ἐπιστὰν οὖν μοι ἐπὶ τὴν φάρυγγα, ἐχρεμψάμην, περιελάσας δὲ τὰ ὄμματα εἰς τὰ κύκλῳ, ἐπεὶ ὅπου πτύσαιμι τόπον οὐκ εἶχον, εἰς αὐτὸν ἔπτυσα τὸν νεανίσκον. τοῦ δὲ μεμψαμένου ἐπὶ τούτῳ "εἶτα" ἔφην "οὗτος," εἰπὼν αὐτὸν ἐξ ὀνόματος, "ἐμὲ μέμφῃ τοῦ γενομένου καὶ οὐ σεαυτὸν τοὺς μὲν τοίχους καὶ τὰ ἐδάφη κοσμήσαντα τοῦ ἀνδρῶνος, σαυτὸν δὲ μόνον ἀπολιπόντα ἀκόσμητον εἰς τὸ ἐμπτύεσθαι χωρίον ἐπιτήδειον;" "ταῦτ'" ἔφη "πρὸς τὴν ἀπαιδευσίαν φαίνῃ λέγων ἡμῶν, ἀλλ' οὐκ ἐξέσται σοι τοῦτο πάλιν εἰπεῖν· οὐ γὰρ μὴ ἀπολειφθῶ σου ἕνα πόδα." ἀπὸ τῆς αὔριον δὴ ἐξ ἐκείνου διανείμας τὴν οὐσίαν τοῖς αὐτοῦ ἐμοὶ ἀναλαβὼν τὴν πήραν καὶ διπλώσας τὸν τρίβωνα εἵπετο. ταῦτα μετὰ τό σε ἀπαλλαγῆναι ἐπράχθη ἡμῖν ἐν Ὀλυμπίᾳ.
>
> Così, un giorno andai a casa di un ragazzo molto ricco e mi distesi in una sala ornata ovunque di raffigurazioni e di oro, tanto che non vi era un posto per sputare. Poiché avevo qualcosa in gola, mi raschiaia la gola, e, volgendo gli occhi intorno, poiché non trovavo un luogo per sputare, sputai sul giovane stesso. Poiché quello mi rimproverò per questo, dissi, chiamandolo per nome: "così, tu mi rimproveri per quello che è accaduto e non rimproveri te stesso, dal momento

[228] Ancora una volta i Cinici fanno ricorso alle espulsioni corporali.

che hai fatto decorare le mura e i pavimenti della sala, ma hai lasciato disadorno te stesso, rendendoti un luogo adatto per sputare?" Disse: "Parli evidentemente della mia mancanza di cutltura, ma non avrai più occasione di parlare così. Infatti, non mi allontanerò più da te". Dal giorno seguente, divise le sue sostanze con i suoi, prese la bisaccia e il mantello doppio e mi seguì. Ecco cosa feci a Olimpia dopo la tua partenza[229].

L'epistola, tra l'altro, esplicita la valenza paideutica dell'aneddoto: il proprietario, un adolescente in questo caso, dopo aver ascoltato da Diogene la spiegazione del suo atteggiamento oltraggioso, si converte e lo segue sulla strada del Cinismo.

Del resto, anche Epicuro diceva di sputare sui piaceri del lusso:

βρυάζω τῷ κατὰ τὸ σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος, καὶ προσπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ.

Trabocco di piacere nel piccolo del mio corpo, quando ho pane e acqua e sputo sui piaceri del lusso, non per se stessi, ma per i fastidi che ne seguono[230].

Come di consueto, l'aneddotica cinica predilige l'atto alla metafora; pertanto, Diogene viene rappresentato nell'atto di sputare davvero. L'espulsione corporale, nonché il processo di concretizzazione dell'astratto (il disprezzo si concretizza in un gesto), recano ancora una volta il marchio del γελοῖον.

Un caso assai simile è un altro aneddoto citato dallo studioso (p. 376): "in contravention of basic hospitality, he insults Plato to his face when a guest in the latter's house (6.26), though this is a case where Diogenes gets as good as he gives".

L'aneddoto è il seguente:

Πατῶν αὐτοῦ ποτε τὰ στρώματα κεκληκότος φίλους παρὰ Διονυσίου, ἔφη, "πατῶ τὴν Πλάτωνος κενοσπουδίαν": πρὸς ὃν ὁ Πλάτων, "ὅσον, ὦ Διόγενες, τοῦ τύφου

[229] Trad. mia.

[230] Stob. III 17 33 = fr. 181 Us. = 124 Arrighetti. Esiste anche un'altra versione del detto tramandata dal papiro P.Berol inv. 163969. Cfr. Dorandi 2004, p. 275.

διαφαίνεις, δοκῶν μὴ τετυφῶσθαι." οἱ δέ φασι τὸν Διογένην εἰπεῖν, "πατῶ τὸν Πλάτωνος τῦφον": τὸν δὲ φάναι, "ἐτέρῳ γε τύφῳ, Διόγενες".

Durante un ricevimento offerto da Platone ad amici che venivano da Dionisio, Diogene, calpestando i suoi tappeti disse: “Calpesto la vanagloria di Platone”. E Platone: “Di quanto orgoglio trasparisci, pur volendo apparirne immune!”. Secondo altri la battuta di Diogene fu: “Calpesto l’orgoglio di Platone”. E Platone: “Con altro orgoglio, o Diogene!”.

Anche in questo caso Diogene critica il lusso delle abitazioni. Per altro, si fa riferimento al personaggio di Dionisio, che evoca le lussuose mense siciliane richiamate anche altrove[231]. Né deve stupire che Diogene agisca in barba alle convenzioni dell’ospitalità, proprio perché il Cinismo muove guerra al complesso delle convenzioni sociali[232].

La prova dell’esistenza degli dèi

Secondo Halliwell (p. 382) anche gli esempi addotti da Epitteto (III, 22, 90-91) per esemplificare la prontezza di spirito del cinico[233] sarebbero *bons mots carrying any obvious moral weight*. Neppure in questo caso concordo con lo studioso. Mi limito a riportare i due esempi:

[…] ὡς Διογένης πρὸς τὸν εἰπόντα ‘σὺ εἶ ὁ Διογένης ὁ μὴ οἰόμενος εἶναι θεούς;’ ‘καὶ πῶς,’ ἔφη, ‘σὲ θεοῖς ἐχθρὸν νομίζων;’

[231] Si noti che questo caso rientra tra quelli in cui Diogene non ha l’ultima parola di fronte a un suo collega.
[232] L’altro esempio di ‘gratuitous obnoxiousness’ addotto da Halliwell è raccontato in D.L. VI 59: δύσκολον ᾔτει: τοῦ δ᾽ εἰπόντος, "ἐάν με πείσῃς:" ἔφη, "εἴ σε ἐδυνάμην πεῖσαι, ἔπεισα ἄν σε ἀπάγξασθαι.; “Chiedeva l’elemosina a un uomo scorbutico, e poiché ebbe come risposta: “se riesci a persuadermi”, Diogene rispose: “Se fossi riuscito a persuaderti, t’avrei persuaso ad impiccarti”. In questo caso, che è certamente meno edificante rispetto ad altri, la battuta di Diogene, in maniera certo violenta, evidenzia al suo interlocutore un difetto caratteriale, vale a dire la sua δυσκολία, per cui Diogene scherza insinuando che per questo meritierebbe di morire (si tratta, naturalmente, di un’iperbole). Entrambi gli aneddoti, insomma, ad un attento esame mostrerebbero una certa coerenza con l’utilizzo cinico del γελοῖον.
[233] Cfr. pp. 72 sgg.

[…] Come accadde a Diogene il quale, a chi gli domandava: 'Tu sei quel Diogene che non crede che esistano gli dei?' 'E come potrebbe essere così' rispose 'se io ritengo proprio te un uomo personalmente inviso agli dei?'.

Il primo è contenuto anche in D.L. VI 42[234], è attribuito anche a Teodoro (II 102)[235] e contiene la prova cinica dell'esistenza degli dèi.

Un aspetto molto interessante di questa battuta è che ne troviamo attestazione già in Aristofane. Nei vv. 30-35 dei *Cavalieri*, due servi cercano di trovare una soluzione alla difficile situazione che l'arrivo di Paflagone ha creato in casa. Tra le proposte, vi è anche quella di rivolgersi agli dèi:

Οἰκητής Β' κράτιστα τοίνυν τῶν παρόντων ἐστὶ νῷν,
θεῶν ἰόντε προσπεσεῖν του πρὸς βρέτας.
Οἰκητής Α' ποῖον βρέτας; <Φέρ'> ἑτεὸν ἡγεῖ γὰρ θεούς;
Οἰ. Β' ἔγωγε.
Οἰ. Α' ποίῳ χρώμενος τεκμηρίῳ;
Οἰ. Β' ὁτιὴ θεοῖσιν ἐχθρός εἰμ᾽. οὐκ εἰκότως;
Οἰ. Α' εὖ προσβιβάζεις μ᾽. ἀλλ᾽ ἑτέρᾳ πῃ σκεπτέον.

SERVO II E allora, nella situazione presente, non c'è niente di meglio che andare a prostrarci dinanzi a una statua di un dio.
SERVO I Ma quale statua? Davvero credi agli dèi?
II SE. Sì.
I SE. E quali prove hai?
II SE. Gli dèi mi odiano: non ti basta?
I SE. Per me, va bene; ma bisogna cercare un'altra via.

[234] Λυσίου τοῦ φαρμακοπώλου πυθομένου εἰ θεοὺς νομίζει [scil. Diogenis], "πῶς δέ," εἶπεν, "οὐ νομίζω, ὅπου καὶ σὲ θεοῖς ἐχθρὸν ὑπολαμβάνω;" οἱ δὲ Θεόδωρον εἰπεῖν τοῦτο.
[235] Μίθρου δὲ τοῦ διοικητοῦ τοῦ Λυσιμάχου παρεστῶτος καὶ εἰπόντος, "ἔοικας σὺ μὴ μόνον θεοὺς ἀγνοεῖν ἀλλὰ καὶ βασιλέας," "πῶς," εἶπεν, "ἀγνοῶ, ὅπου γε καὶ θεοῖς σε ἐχθρὸν εἶναι νομίζω"; Mitra, ministro di Lisimaco, che era presente, gli disse: "Pare che tu non ignori gli dèi soltanto, ma anche i re". E Teodoro: "Come potrei ignorare gli dèi, dal momento che io credo che tu sei nemico agli dèi?".

In sé, la risposta di Diogene sembra avere piuttosto l'obiettivo di deridere l'interrogante. Letta nel contesto di Epitteto, però, la battuta assume un significato molto chiaro perché nell'ottica dello scrittore i Cinici sono emissari degli dèi. Al di là della godibilità della battuta, Diogene sta dunque manifestando la sua fede. Rimando all'articolo di Goulet-Cazé per una trattazione esaustiva del rapporto dei Cinici con la religione, che così si conclude (p. 158):

> C'est à dessein que nous n'avons pas traité dans cet exposé des différentes formes de l'idéalisation de Diogène, car elles trahissent la pensée véritable du philosophe. Chez Epictète, notre philosophe est carrément devenu un serviteur de Zeus, envoyé sur terre comme un exemple pour les hommes, tandis que Julien le présente comme un homme θεοσεβής, pieux en paroles et en actes, agissant toujours pour le service du dieu.

Contro la brama di potere

Il secondo esempio citato da Epitteto ha un contenuto morale implicito, ma che si evince facilmente:

> πάλιν Ἀλεξάνδρῳ ἐπιστάντι αὐτῷ κοιμωμένῳ καὶ εἰπόντι
>
> οὐ χρὴ παννύχιον εὕδειν βουληφόρον ἄνδρα
>
> ἔνυπνος ἔτι ὢν ἀπήντησεν
>
> ᾧ λαοί τ᾽ ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλεν.
>
> E in un'altra occasione, ad Alessandro che gli stava accanto mentre lui era coricato e gli diceva:
>
> 'Tutta dormir la notte ad uom sconviensi di supremo consiglio,
>
> ancora assonnato replicò:
>
> 'A cui son tante genti commesse e tante cure'.

Il potente ha molte cure mentre Diogene può dormire sonni tranquilli. Epitteto ha lungamente parlato di questo contrasto tra il Cinico, privo di preoccupazioni, e il ricco e il potente: proprio l'opposizione tra la spensieratezza del cinico e lo stress dei potenti è uno dei temi più tipici in generale della letteratura cinica, il cui esempio più emblematico

è rappresentato dall'incontro tra Diogene e Alessandro Magno[236]. Anche in questo caso l'espediente della parodia epica, anzi, la risposta a tono alla citazione di Alessandro, contrariamente a quanto ritiene Halliwell, offre lo spunto per una seria riflessione.

[236] Cfr. Appendice II.

I Cinici come oggetto del riso

Poniamoci ora nell'altra direzione in cui si sviluppa il rapporto tra Cinici e il γελοῖον. Concentriamoci cioè su alcuni dei casi in cui il Cinico è oggetto delle beffe dei πολλοί o di personaggi ben determinati. Rientrano in questa casistica le parodie comiche a loro spese. La seconda parte di questo lavoro sarà appunto dedicata ad un'analisi puntuale delle allusioni ai cinici in commedia.

I Cinici, inoltre, sono oggetto di parodia anche nel mimo, in un certo numero di epigrammi, nei dialoghi lucianei, nelle lettere di Alcifrone e in Ateneo[237], opere che hanno contratto debiti significativi con l'universo della commedia[238]. Si ricordi che molte di queste opere di età imperiale prendono di mira non tanto i Cinici di prima generazione, quanto piuttosto i ciarlatani loro contemporanei[239].

Infine – e questi sono i casi in cui ci si concentrerà in queste pagine -, i Cinici sono vittime di beffe anche in contesti quali gli scritti di Epitteto, Diogene Laerzio e Giuliano, che si differenziano dagli autori sopracitati perché l'intenzione primaria, in questo secondo caso, è quella di offrire dei Cinici un ritratto edificante[240].

Ora, perché fonti con delle buone intenzioni riguardo la reputazione dei Cinici dovrebbero scegliere di riportare aneddoti che li mettono in ridicolo? La ragione sta in quanto si è detto nelle prime pagine. Mostrare un filosofo mentre dà un saggio delle sue capacità di neutralizzare il colpo, facendo mostra di indifferenza o rispedendo il colpo al mittente, significa offrire una delle migliori conferme delle sue doti filosofiche. Di conseguenza, Epitteto, Diogene Laerzio e Giuliano ci testimoniano così che i Cinici erano sì spesso oggetti di riso, ma ci testimoniano anche – ed è il loro scopo principale - come tale riso fosse frutto di una scarsa comprensione del loro messaggio. Ancora una volta, chi ride 'coglie un frutto acerbo del ridicolo'.

[237] Si farà riferimento sovente a queste opere in sede di commento ai frr. del *corpus*.
[238] Cfr. Bruzzese 2004, p. 166.
[239] Cfr. *supra*, p. 55.
[240] Se l'intento di Epitteto e di Giuliano di costruire un ritratto virtuoso dei Cinici è scoperto, anche nel caso di Diogene Laerzio Gugliermina 2008 ha mostrato un "engagement actif de D.L. en faveur du cynisme" (Husson 2008, p. 220).

La bruttezza

Tra le caratteristiche che attirano spesso il ludibrio altrui c'è la bruttezza, o meglio, un certo tipo di bruttezza identificabile con la goffaggine. Bergson 2018, nel proporre la sua interpretazione di questo meccanismo comico, fa l'esempio della gibbosità. Il legame della bruttezza con il γελοῖον e con la commedia è, d'altro canto, esplicitamente presente nella definizione che Aristotele dà della commedia. Egli, infatti, cita la bruttezza delle maschere utilizzate dagli attori comici[241]. Il paradigma della bruttezza come carattere squalificante, in contrasto con la καλοκἀγαθία[242], il cui *exemplum* classico è costituito dall'episodio omerico di Tersite[243], comincia a cambiare nell'ambito del socratismo, quando l'attenzione viene posta sull'interiorità. Così Alcibiade, nel fare il suo elogio di Socrate, pur temendo di risultare ridicolo (anche lui), dice che il maestro è fisicamente brutto e simile alle statue dei sileni, ma che all'interno cela delle immagini meravigliose ed è capace di far innamorare gli altri di sé[244]. Dopo Socrate, la bruttezza diventa un tratto piuttosto topico di certi filosofi[245].

Da questo punto di vista, Cratete si iscrive nel solco del socratismo. Infatti, è brutto e gobbo. Nonostante questo, la sua bellezza interiore attrae l'attenzione di una ragazza, giovane e bellissima, Ipparchia, che, contro l'opinione della sua famiglia, lo sposa, consumando il matrimonio davanti a tutti. Cratete è perfettamente cosciente di essere brutto, e, in quanto tale, ridicolo. Il momento in cui maggiormente il corpo si svelava alla vista era quello in cui si faceva attività fisica, perché, come riporta appunto Platone[246], la si faceva nudi. Ed era proprio il momento dell'attività fisica quello in cui la bruttezza di Cratete attirava di più le risate degli indiscreti. Per i Cinici, però, la bellezza non costituiva un valore – si tratta, in effetti, di un "possesso altrui"[247]- e per Cratete il suo benessere fisico valeva certamente molto di più degli scherni dei suoi derisori.

[241] Arist., *Po.*, 1449a 34-37. Cfr. Huet 2018.
[242] Zanker 1995, p. 32 osserva: "For the Greeks, this kind of ridicule was from the very beginning a form of social discrimination and moral condemnation, for in the ideology of *kalokagathia* a man's virtue and his noble heritage were expressed in the physical perfection of his body".
[243] Cfr. Garland 1991, Lowry 1991, Lanza 1997, Rousseau 2013.
[244] Cfr. pp. 311 sgg.
[245] Anche Giuliano nel *Misopogon* rimarca la sua bruttezza a più riprese.
[246] Cfr. pp. 36-37.
[247] Cfr. Bione, fr. 54 Kindstrand.

ἦν δὲ καὶ τὴν ὄψιν αἰσχρὸς καὶ γυμναζόμενος ἐγελᾶτο. εἰώθει δὲ λέγειν ἐπαίρων τὰς χεῖρας, "θάρρει, Κράτης, ὑπὲρ ὀφθαλμῶν καὶ τοῦ λοιποῦ σώματος: τούτους δ᾽ ὄψει τοὺς καταγελῶντας, ἤδη καὶ συνεσπασμένους ὑπὸ νόσου καί σε μακαρίζοντας, αὐτοὺς δὲ καταμεμφομένους ἐπὶ τῇ ἀργίᾳ."

Cratete era brutto di faccia e quando faceva gli esercizi ginnici suscitava il riso. Sollevando le mani, era solito dire così: “Coraggio, Cratete! Questo fa bene agli occhi e al resto del corpo. Quanto ai tuoi derisori, li vedrai, torturati dalla malattia, credere te beato e rimproverarsi per la loro prigrizia” [248].

È un episodio, questo, ripreso e ampliato nell’epistolario cinico, in una lettera di Cratete a Metrocle[249] in cui il maestro esorta il cognato a esercitarsi nei luoghi molto affollati di giovani per dare l’esempio con l’azione e non con la parola. Infatti, l’atteggiamento di Cratete di fronte agli scherni produce un cambiamento nel suo pubblico: i dileggiatori cominciano anch’essi a fare gli esercizi ginnici.

La sua imperturbabilità di fronte agli scherni si basa dunque sul contrasto tra il suo universo valoriale e quello circostante, e il suo esporsi al pubblico ludibrio si basa sulla volontà di esibire i suoi valori con l’intento di far riflettere il suo pubblico.

[248] Cfr. D.L. VI 91-92. Sulla necessità di mantenere il corpo comunque vigoroso e atletico cfr. anche quanto si dice in Epitteto (cfr. p. 72).

[249] *Ep*. 20.

“ Le cynique transforme le ridicule en épreuve de vérité et de liberté : il ne se contente pas de ridiculiser tous ses contemporains, intellectuels ou non, mais embrasse lui-même le ridicule pour prouver l'inutilité des conventions sociales ” (Bénatouïl 2011, pp. 45).

La donna è "muta d'accento e di pensier"

Consideriamo ora un aneddoto molto noto che vede come protagonista Ipparchia (D.L. VI 97-98). Durante un simposio alla corte di Lisimaco, Ipparchia confuta il filosofo Teodoro l'Ateo:

> ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθεν, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθεον ἐπήλεγξε, σόφισμα προτείνασα τοιοῦτον: ὃ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ᾽ Ἱππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ᾽ ἄν: Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ᾽ ἄρα Ἱππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ. ὁ δὲ πρὸς μὲν τὸ λεχθὲν οὐδὲν ἀπήντησεν, ἀνέσυρε δ᾽αὐτῆς θοἰμάτιον· ἀλλ᾽οὔτε κατεπλάγη Ἱππαρχία οὔτε διεταράχθη ὡς γυνή.
>
> Fu appunto in un simposio alla corte di Lisimaco che ella confutò Teodoro soprannominato l'Ateo per mezzo del seguente sofisma: ciò che fa Teodoro senza essere ritenuto ingiusto, lo fa anche Ipparchia senza essere ritenuta ingiusta; Teodoro non commette torto ferendo se stesso, dunque neppure Ipparchia commette torto ferendo Teodoro. Egli non fece alcuna obbiezione, ma cercò di denudarla della sua veste. Ipparchia però non diede segno di stupore o di turbamento, come pure avrebbe fatto una donna.

L'interpretazione comune dell'aneddoto è che Teodoro avesse cercato di spogliarla e di saltarle addosso, e che dunque il suo gesto avesse implicazione erotiche. Lapini 2003 ha invece dimostrato che Teodoro non aveva cercato di spogliarla, ma che le aveva sollevato la veste alludendo a un'ispezione genitale allo scopo di verificare se fosse veramente una donna quella che lo aveva confutato, e non un uomo. Allo stesso modo, come si è visto[250], Diogene di Sinope aveva sollevato la veste di un ragazzino effeminato per rimproverarlo di essere vanesio come una donna, ma in entrambi i casi il gesto allude all'ambiguità sessuale. Cambia, tuttavia, il messaggio filosofico del gesto, nonché il fatto che in questo secondo caso il cinico, nella persona di Ipparchia, è vittima e non attore.

[250] Cfr. p. 103.

La premessa inespressa del gesto di Teodoro è chiara: le donne con la filosofia hanno ben poco a che fare, così come vuole la *communis opinio*[251]. Nel sollevarle la veste, egli tenta di rendere Ipparchia ridicola utilizzando una dinamica gestuale che, come abbiamo visto, ha ascendenze comiche.

Il tentativo di far sentire Ipparchia ridicola, però, non riesce. Infatti, "lei non diede alcun segno di stupore o di turbamento". Non solo. Continua Diogene Laerzio:

> ἀλλὰ καὶ εἰπόντος αὐτῇ, 'αὕτη ἐστὶν
>
> ἡ τὰς παρ' ἱστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας;'
>
> 'ἐγώ,' φησίν, 'εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῆς, εἰ, τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἱστοῖς προσαναλώσειν, τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην;'

> Ma quando Teodoro le disse: "Questa è
>
> colei che abbandonò le spole e i telai?"
>
> "Sono io – rispose – Teodoro. Ma credi tu che io abbia preso una cattiva decisione se il tempo che avrei dovuto dedicare ai telai lo dedicai alla mia educazione?".

Nel rispondere, Ipparchia dimostra a Teodoro che non è lei ad essere ridicola, bensì lui stesso ad essere in errore nel ritenere una donna inadatta e incapace di filosofare. Così, con questa risposta, Ipparchia lo mette al tappeto una seconda volta.

Il consumo di carne cruda

Tra le azioni ciniche che destarono riso e scandalo ci fu la scelta di Diogene di consumare carne cruda, un tratto caratteristico di soggetti quali animali, Baccanti, Ciclopi, primitivi, tutti coloro, cioè, che si collocano al di là del discrimine della

[251] Se torniamo per un momento all'aneddoto sulla caduta di Talete nel pozzo così come lo racconta Platone, notiamo come l''avversario' di Talete, la servetta tracia, sintetizza in sé tutto ciò che si oppone, per inferiorità, al filosofo: fa parte degli schiavi e non dei liberi, dei barbari e non dei greci, e, soprattutto, è una donna e non uomo (diversamente, nella favola esopica 65 Chambry, che contiene una diversa versione della medesima storiella) il personaggio è anonimo).

civilizzazione[252]. A sottolineare l'effetto sul pubblico di quest'azione diogenica è Giuliano[253]:

> ἀπέδοσάν τε εἰκότως ἡγεμονίαν μὲν τῇ ψυχῇ, ὑπηρεσίαν δὲ τῷ σώματι. Φαίνονται δὴ οὖν ἀρετὴν ἐπιτηδεύσαντες, ἐγκράτειαν, ἀτυφίαν, ἐλευθερίαν, ἔξω γενόμενοι παντὸς φθόνου, δειλίας, δεισιδαιμονίας. Ἀλλ' οὐχ ἡμεῖς ταῦτα ὑπὲρ αὐτῶν διανοούμεθα, παίζειν δὲ αὐτοὺς καὶ "κυβεύειν περὶ τοῖς φιλτάτοις" ὑπολαμβάνομεν, οὕτως ὑπεριδόντας τοῦ σώματος, […] Τοῦτο ἐκεῖνοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐπιτηδεύοντες οὐ ζηλωτοὶ μᾶλλον ἡμῖν ἄθλιοι δέ τινες καὶ παντελῶς ἀνόητοι δοκοῦσιν· […] καὶ γὰρ πῶς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπῃνοῦντο ὠμὰ προσφερόμενοι σαρκία; […] οὕτως ὁ κλεινὸς ἥρως ἔργῳ ατεπλήξατο γελοίῳ μὲν ἀνθρώποις τοιούτοις, "Οἷοι νῦν βροτοί εἰσιν", οὐκ ἀγεννεῖ δέ, νὴ τοὺς θεούς, εἴ τις αὐτὸ κατὰ τὴν Διογένους ἐξηγήσατο σύνεσιν.
>
> […] E giustamente assegnarono un ruolo di preminenza all'anima, di soggezione al corpo. Appunto per questo sembra che coltivassero la virtù, la temperanza, la modestia, la libertà, mentre si tennero fuori da ogni forma di invidia, di viltà, di superstizione. Ma non è questo il concetto che abbiamo dei Cinici; riteniamo, piuttosto, che essi celiassero e che giocassero d'azzardo con le cose più care, non curandosi del corpo […]. E poiché essi applicarono quotidianamente questi principi, non ci sembra che siano tanto da invidiare, ma anzi che siano degli sventurati assolutamente privi di senno. […] E infatti, come potevano ricevere le lodi altrui, mentre ingerivano carni crude? […] Tale fu lo stupore che il glorioso eroe [*scilic.* Diogene] suscitò in uomini siffatti quali oggigiorno sono i mortali, con un'azione da ridere, ma non ignobile, per gli dei, se la si interpreta nel senso che ad essa volle dare Diogene.

Giuliano, perciò, esplicita che l'azione del cinico è 'da ridere' solo agli occhi di chi non è capace di interpretarla nel modo giusto.

[252] Su questi temi cfr. recentemente Chapuis 2018.
[253] Jul. *Or*. VI, 190b-191a.

I peti tra tabù e terapia

Tra le principali risorse della commedia figurano i peti[254], che hanno un ruolo talmente importante che in un teatro poverissimo come era quello greco esisteva forse uno strumento che serviva a imitare, a seconda dei contesti, i tuoni e le flatulenze, il *bronteion*[255]. Perché i peti fanno ridere? Essi funzionano come molti altri atti di espulsione corporale che la società impone all'uomo di imparare a controllare e di riservare alla sfera del privato per non incorrere nel declassamento sociale[256]. Il controllo delle proprie funzioni distingue l'uomo dall'animale e l'adulto dal bambino. Analoghi divieti esistono perciò, per fare qualche esempio, per compiere in pubblico azioni che abbiano a che fare con l'urina, le feci, le eruttazioni, il muco, il vomito ecc. Un repertorio presente al completo nella tradizione cinica.

Concentriamoci sull'elemento delle flatulenze. Esse ricorrono nell'aneddoto principale relativo al *bios* laerziano dedicato a Metrocle (D.L. VI 94):

> Μητροκλῆς ὁ Μαρωνείτης, ἀδελφὸς Ἱππαρχίας, ὃς πρότερον ἀκούων Θεοφράστου τοῦ περιπατητικοῦ τοσοῦτον διέφθαρτο, ὥστε ποτὲ μελετῶν καὶ μεταξύ πως ἀποπαρδὼν ὑπ᾽ ἀθυμίας οἴκοι κατάκλειστος ἦν, ἀποκαρτερεῖν βουλόμενος.
>
> Metrocle, fratello di Ipparchia, nacque a Maronea. In un primo tempo fu alunno del peripatetico Teofrasto ed ebbe una complessione così debole che una volta durante un'esercitazione scolastica si lasciò sfuggire un peto, e fu preso dallo scoramento e si rinchiuse in casa volendo morire di inedia.

Coma mai Metrocle si rinchiuse in casa desiderando la morte? Credo che la risposta sia nella vergogna di aver compiuto un atto che lo aveva reso irrimediabilmente

[254] Interessante è il fr. 10 di Epicrate, in particolare ai vv. 27-38, in cui un medico emette dei peti di fronte a un gruppo di giovani impegnati in discorsi filosofici per prendersi gioco delle loro astruse teorie: "A sentir questo, un medico, venuto dalla terra di Sicilia, li trattò a peti, come fossero pazzi. Terribilmente s'adirarono allora e protestarono di essere beffati? Comportarsi così è sconveniente in simili riunioni". Quelli, tuttavia, offrirono un filosofico esempio di imperturbabilità: "I giovani non se ne curarono affatto. Platone, che era lì presente, assai affabile, e per niente sconvolto, ordinò loro di definire ancora dall'inizio la zucca di quale specie fosse". Cfr. Imperio 1998, p. 126.

[255] Henderson 1975 dedica un intero paragrafo al *perdesthai* (pp. 195-199).

[256] Cfr. Krueger 1996.

ridicolo, simile ai personaggi da commedia che tanto abusavano di questo espediente comico, e nell'ansia che un episodio simile potesse ripetersi. La vergogna di mostrarsi di nuovo di fronte ai concittadini lo avrà spinto a barricarsi in casa. Fortunatamente per il giovane Metrocle, intervenne a un certo punto Cratete:

> μαθὼν δὴ ὁ Κράτης εἰσῆλθε πρὸς αὐτὸν παρακληθεὶς καὶ θέρμους ἐπίτηδες βεβρωκὼς ἔπειθε μὲν αὐτὸν καὶ διὰ τῶν λόγων μηδὲν φαῦλον πεποιηκέναι: τέρας γὰρ ἂν γεγονέναι εἰ μὴ καὶ τὰ πνεύματα κατὰ φύσιν ἀπεκρίνετο: τέλος δὲ καὶ ἀποπαρδὼν αὐτὸν ἀνέρρωσεν, ἀφ᾽ ὁμοιότητος τῶν ἔργων παραμυθησάμενος. τοὐντεῦθεν ἤκουεν αὐτοῦ καὶ ἐγένετο ἀνὴρ ἱκανὸς ἐν φιλοσοφίᾳ.
>
> Cratete venne a saperlo e, sollecitato, si recò da lui. Dopo avere mangiato a bella posta dei lupini, cercava di persuaderlo con argomenti che non aveva fatto nulla di male e anche anzi sarebbe stato un miracolo se non avesse concesso ai venti del ventre la loro naturale uscita. Ma infine egli stesso emise un peto e consolandolo col fatto che egli aveva commesso la stessa sua colpa riuscì a risollevarlo. Da allora Metrocle divenne suo discepolo e raggiunse una posizione di rilievo nella filosofia.

Cratete, dunque, non teme affatto di esporsi in prima persona al ridicolo che aveva causato le sofferenze di Metrocle e fa in modo di procurarsi delle flatulenze per provare al giovane, con l'esempio e non solo a parole, che il filosofo non deve considerare imbarazzante e ridicolo ciò che è secondo natura. I Cinici, infatti, rifiutando ogni forma di pressione e di prestigio sociale[257], svuotano di significato e di importanza il controllo del corpo[258]. Per questo un peto arriva ad essere così importante da assurgere a occasione di conversione al cinismo da parte di un giovane – se non si riflette sui principi del Cinismo, farebbe ben ridere dire che qualcuno si sia convertito ad una data filosofia grazie al suo peto e a quello del futuro maestro -. È questo un aneddoto che rappresenta un esempio di neutralizzazione della vergogna e del ridicolo, di difesa della natura cinicamente intesa contro il νόμος, di abbattimento di barriere tra pubblico e privato

[257] L'ἀδοξία è un principio chiave del Cinismo. Cfr. *infra*, pp. 296 sgg.
[258] Il discorso sul sesso è un po' differente: cfr. *infra*. pp. 277 sgg.

(esistono cose buone e cattive in sé, a prescindere dalle categorie di pubblico e privato), di esaltazione dell'*exemplum* e della performance sul λόγος, di missione pedagogica e addirittura terapeutica del filosofo cinico.

Che a teatro si giocasse sulla disinvoltura dei cinici rispetto ai tabù legati al corpo ci è testimoniato da un frammento di mimo di Decimo Laberio, autore del I a.C. (fr. 22):

> *sequere <me> in latrinum, ut aliquid gustes ex Cynica haeresi*
> Seguimi nella latrina, affinché tu possa avere un assaggio della scuola cinica.

Panayotakis, l'ultimo editore di Decimo Laberio, interpreta questo frammento come un'allusione al rapporto disinvolto dei cinici con le espulsioni corporali:

> In this fragment therefore the speaker interprets the Cynic principle *e natura vivere* (see Cic. *Fin*. 3.68) in its most extreme sense : could there be a better way of understanding the doctrine of the Cynics and of living in accordance with nature than the experience of the most primitive function of the human body?

Un'interpretazione, questa, che risulta rinforzata dal confronto con l'aneddoto legato a Metrocle appena analizzato.

Epitteto[259] e Giuliano[260] testimoniano in effetti che questo particolare elemento del Cinismo destasse molto scalpore e venisse inteso come mera espressione di volgarità, soprattutto perché il Cinismo deteriore tendeva a imitare superficialmente questi comportamenti senza accompagnarli, però, ad una adeguata riflessione filosofica[261]:

> Πατείτω τῦφον, καταπαιζέτω τῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῆς φύσεως ἔργα κρυπτόντων ἐν σκότῳ, φημὶ δὲ τῶν περιττωμάτων τὰς ἐκκρίσεις, ἐν μέσαις δὲ ταῖς ἀγοραῖς καὶ ταῖς πόλεσιν ἐπιτηδευόντων τὰ βιαιότατα καὶ μηδὲν ἡμῶν οἰκεῖα τῇ φύσει […].

[259] III, 22, 80: μήποτε οὐκ αἰσθανόμεθα τοῦ μεγέθους αὐτοῦ οὐδὲ φανταζόμεθα κατ᾽ ἀξίαν τὸν χαρακτῆρα τὸν Διογένους, ἀλλ᾽ εἰς τοὺς νῦν ἀποβλέπομεν, τοὺς τραπεζῆας πυλαωρούς, οἳ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἴ ὅτι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ᾽ οὐδέν; "e non ci rappresentiamo secondo merito il ruolo di Diogene, e limitiamo il nostro sguardo ai Cinici di oggi, a questi 'cani della mensa, di guardia alle porte' i quali di Diogene nulla imitano se non l'essere degli scorreggioni in pubblico e nient'altro?". Sulla base di questo passo di Epitteto, per altro, Weber 1887 ha istituito un collegamento tra il Πόρδαλος, opera attribuita a Diogene, e i peti. *Contra*, Giannantoni 1990, p. 463.

[260] Cfr. *infra*. p. 71.

[261] Jul. *Or*. VI, 202b e 203 c-d.

[Diogene] metta sotto i piedi l'orgoglio e si burli di chi compie di nascosto e al buio i bisogni naturali (voglio dire l'eliminazione delle feci), mentre poi in mezzo alle piazze e alle città commette le violenze più gravi e per niente conformi alla nostra natura […];

Ἐπεὶ καὶ Διογένης εἴτε ἀπέπαρδεν εἴτε ἀπεπάτησεν εἴτε ἄλλο τι τοιοῦτον ἔπραξεν, ὥσπερ οὖν λέγουσιν <οἱ πολλοί>, ἐν ἀγορᾷ [οἱ πολλοί], τὸν ἐκείνων πατῶν τῦφον ἐποίει, διδάσκων αὐτοὺς ὅτι πολλῷ φαυλότερα καὶ χαλεπώτερα τούτων ἐπιτηδεύουσι, τὰ μὲν γάρ ἐστιν ἡμῖν πᾶσι κατὰ φύσιν, τὰ δέ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐθενί, πάντα δὲ ἐκ διαστροφῆς ἐπιτηδεύεται. Ἀλλ' οἱ νῦν τοῦ Διογένους ζηλωταὶ τὸ ῥᾷστον καὶ κουφότατον ἑλόμενοι τὸ κρεῖττον οὐκ εἶδον· σύ τε ἐκείνων εἶναι σεμνότερος ἐθέλων ἀπεπλανήθης τοσοῦτον τῆς Διογένους προαιρέσεως, ὥστε αὐτὸν ἐλεεινὸν ἐνόμισας.

Poiché anche Diogene, sia che scorregiasse sia che evacuasse sia che facesse qualcos'altro del genere al mercato, come affermano i più, lo faceva per calpestare la presunzione di quelli e per far loro capire che essi compivano azioni ben più spregevoli e gravi di queste. Perché, di tali fatti, gli uni vengono compiuti da noi tutti per esigenze naturali, gli altri, invece, si fa per dire, da nessuno per tali esigenze, ma da tutti per depravazione. Sennonché gli odierni emuli di Diogene non videro il meglio e preferirono ciò che era più facile e leggiero; tu, che volevi essere più venerato di loro, hai deviato tanto dalla regola di Diogene che lo ritenesti degno soltanto di commiserazione[262].

[262] Dutsch – Suter 2015, nel sottolineare come parole e gesti osceni possano costituire, oltre che una minaccia per la norma, anche il vocabolario di una nuova norma, possano cioè creare coesione in un gruppo che sceglie di distinguersi dalla 'mainstream culture' (p. 6), nella nota 14 (pp. 16-17) rimandano proprio all'esempio dei cinici: "a particularly remarkable classical exemple of such a creative use of obscenity, the purposeful use of transgressive behaviors in tales about the cynic philosophers, is not discussed in detail in this volume. The cynics, as portrayed in biographical sources, performed acts that shocked their audiences, including public sex and defecation, in order to draw attention to their teachings and replace conventional morality by a moral code that favoured nature over custom". E rimandano a Dutsch 2015.

Si osservi, inoltre, che in Giuliano il messaggio di queste espulsioni corporali pubblicamente ostentate è duplice, a differenza di quanto accade in Diogene Laerzio: per Giuliano i Cinici non si limitano a compiere un'esigenza naturale, ma intendono suggerire che esistono azioni ben più gravi che vengono compiute alla luce del sole. Vi è dunque, allo stesso tempo, una difesa del gesto in sé e l'accusa nei riguardi di azioni ben più nefande.

Il riso (contro i filosofi) abbonda sulla bocca degli sciocchi[263]: quando l'*irrisio* si fa *laudatio*

Nei casi che abbiamo elencato, si vede bene come la derisione da parte degli ignoranti si trasformi, in realtà, in un elogio della superiorità del filosofo[264], il quale risponde ora con l'indifferenza ora ribattendo ed esplicitando il suo diverso sistema di valori. Nota opportunamente Halliwell 2008, p. 380:

> Many stories identify him [*scilic.* Diogene] as an object of social reproach and scorn, but they do so by way of indicating how little this mattered to him. The issue is crystallised in a pair of telling passages. In the first, Diogenes responds to the report that 'many people mock you' ("πολλοί σου καταγελῶσιν,") with the riposte, 'but *I* do not consider myself mocked' ("ἀλλ᾽ ἐγώ," […] "οὐ καταγελῶμαι."). In the second, he answers 'most people mock you' with: 'and

[263] Mi piace osservare che il detto, così come viene correntemente utilizzato, sembra contenere una critica a coloro che ridono molto *tout court*. Tuttavia, nel leggere con attenzione le varianti di questo proverbio nel mondo antico, ci si accorge che il senso è sensibilmente diverso: "Si vedano i *Monostici* di Menandro 144 e 165, dei quali il primo presenta due redazioni, Γέλως ἄκαιρος ἐν βροτοῖς δεινὸν κακόν, 'il riso inopportuno negli uomini è un grande male', e Γέλως ἄκαιρος κλαυθμάτων παραίτιος, 'il riso inopportuno provoca pianto', il secondo recita Γελᾷ δ' ὁ μῶρος, κἄν τι μὴ γελοῖον ᾖ 'lo sciocco ride anche se non c'è nulla da ridere'. La negatività del riso inopportuno era bollata da Isocrate (*Demon.*, 31), e Catullo (39,15), che a proposito dell'insulso Egnazio che ha sempre il riso sulle labbra, afferma: *Risu inepto res ineptior nulla est*, "niente è più inopportuno di un riso inopportuno", un'espressione, questa, che in seguito assunse anch'essa valenza gnomica (cfr. Walther 26886b)" (cfr. Tosi 2017 n.502 =*Risus abundat in ore stultorum*). In tutte queste attestazioni, significativamente, ad essere bollato è il riso in quanto inopportuno, e non in quanto abbondante.

[264] Quanto al lessico impiegato, particolarmente interessante, come nota Halliwell (p. 375), è l'impiego del raro verbo κατασοβαρεύομαι in D.L. VI 24: Δεινός τ᾽ ἦν κατασοβαρεύσασθαι τῶν ἄλλων; "Era bravo nel trattare gli altri con estrema alterigia". Cfr. Sen., *Dial.*, II, 1."*Haec pars maior esse videtur.*" *Ideo enim peior est. Non tam bene cum rebus humanis agitur, ut meliora pluribus placeant ; argumentum pessimi turba est.*

perhaps asses mock *them*, but just as they take no notice of asses, so I take no notice of these people'[265].

Nell'ultimo esempio opportunamente citato da Halliwell, Diogene, nell'istituire un confronto tra i suoi derisori e gli asini, da oggetto diventa soggetto del riso.

In alcuni di questi casi, la fonte evidenzia anche che i dotti e i sapienti, al contrario dei πολλοί, sono capaci di apprezzare le scelte del filosofo. Uno dei migliori esempi delle differenti reazioni di ignoranti e sapienti di fronte alle eccentricità dei filosofi[266] è costituito da una delle versioni del celebre incontro tra Diogene e Alessandro Magno, ossia quella che leggiamo in Plutarco (*Alex.*, 14)[267]:

> ὡς δὲ ἐκεῖνος ἐλάχιστον Ἀλεξάνδρου λόγον ἔχων ἐν τῷ Κρανείῳ σχολὴν ἦγεν, αὐτὸς ἐπορεύετο πρὸς αὐτόν ἔτυχε δὲ κατακείμενος ἐν ἡλίῳ. καὶ μικρὸν μὲν ἀνεκάθισεν, ἀνθρώπων τοσούτων ἐπερχομένων, καὶ διέβλεψεν εἰς τὸν Ἀλέξανδρον. ὡς δὲ ἐκεῖνος ἀσπασάμενος καὶ προσειπὼν αὐτόν ἠρώτησεν εἴ τινος τυγχάνει δεόμενος, 'μικρὸν' εἶπεν, 'ἀπὸ τοῦ ἡλίου μετάστηθι' πρὸς τοῦτο λέγεται τὸν Ἀλέξανδρον οὕτω διατεθῆναι καὶ θαυμάσαι καταφρονηθέντα τὴν ὑπεροψίαν καὶ τὸ μέγεθος τοῦ ἀνδρός, ὥστε τῶν περὶ αὐτὸν, ὡς ἀπῄεσαν, διαγελώντων καὶ σκωπτόντων, 'ἀλλὰ μὴν ἐγὼ,' εἶπεν, 'εἰ μὴ Ἀλέξανδρος ἤμην, Διογένης ἂν ἤμην'.
>
> Molti politici e molti filosofi vennero a felicitarsi con lui [*scilic*. con Alessandro], ed egli sperava che anche Diogene di Sinope, che stava in Corinto, avrebbe fatto lo stesso. Ma siccome il filosofo, che aveva scarsissima considerazione per

[265] E in nota offre dei rinvii: "Diog. Laert. 6.54, 58, with Plut. *Mor.* 460e, *Fab.* 10.1–2, and Olympiod. In Pl. *Grg.* 22.2 for other reports of the first remark". Nella direzione di una squalificazione del punto di vista degli ignoranti va anche una battuta riportata da *Sent.Vat.* 179: ὁ αὐτὸς [*scil*. Diogenes] προσέλθοντος αὐτῷ τινος καὶ λέγοντος ὅτι "ὁ δεῖνά σε κακῶς λέγει" εἶπε· "μὴ θαύμαζε· καλῶς <γὰρ> λέγειν οὐχ ἔμαθεν". Lo stesso aneddoto è altrove associato a Socrate (D.L. II 36) e a Platone (*Sent*.*Vat*. 441).

[266] Si ricordi che nel *Teeteto* Platone (175d) specifica che Talete, a causa della sua distrazione e della sua mancanza di senso pratico, è ridicolo agli occhi della donna di Tracia, mentre l'oratore, nel momento in cui si dimostra incapace di affrontare questioni elevate, "offre materia di riso non alle donne di Tracia, né a qualche altro ignorante, che neanche si rende conto, ma a tutti coloro che sono cresciuti in condizione diversa da quella degli schiavi".

[267] Anche nel caso dell'aneddoto legato al consumo di carne cruda sopra riportato, Jul. *Or*. VI, 190d specifica: "Allora furono uno o due ad applaudire, mentre più di centomila almeno si sentirono rivoltare lo stomaco per la nausea e il disgusto, e persero l'appetito, finché i servi non li tirarono su con profumi, essenze e manicaretti" (Καὶ εἷς μὲν ἢ δύο ἐπῄνει τότε, πλὴν γοῦν ἢ δέκα μυριάδες ὑπὸ τῆς ναυτίας καὶ βδελυρίας διεστράφησαν τὸν στόμαχον καὶ ἀπόσιτοι γεγόνασιν, ἄχρις αὐτοὺς οἱ θεράποντες ἀνέλαβον ὀσμαῖς καὶ μύροις καὶ πέμμασιν·).

> Alessandro, se ne stava tranquillo nel Craneo, il re in persona andò da lui e lo trovò che stava disteso al sole. Al giungere di tanti uomini egli si levò un poco a sedere e guardò fisso Alessandro, il quale lo salutò e rivolgendosi a lui gli chiese se aveva bisogno di qualcosa; e Diogene: "Scostati un poco dal sole". Si dice che Alessandro fu così colpito da queste parole e talmente ammirò la grandezza d'animo di quell'uomo, dal quale era pure disprezzato, che mentre i suoi compagni venendo via deridevano e schernivano il filosofo, disse: "Se non fossi Alessandro vorrei essere Diogene"[268].

In questo caso ride chi non capisce, ma Alessandro non ride, anzi riconosce la nobiltà del filosofo[269]. Il contrasto tra le diverse reazioni, per altro, è ben marcato dall'avversativa ἀλλὰ. Mi pare che questo meccanismo, per cui la derisione degli ignoranti viene utilizzata come prova di merito per il filosofo, venga sfruttato da Diogene Laerzio anche quando inserisce nei suoi *bioi* delle citazioni dalla commedia che potrebbero far apparire ridicoli i filosofi in questione.

Ad una lettura superficiale, infatti, potremmo in effetti pensare che Diogene Laerzio si limiti a registrare diligentemente e in maniera neutra le informazioni a cui perviene.

In realtà, però, c'è ragione di credere che Diogene Laerzio faccia degli attacchi dei comici dei colpi andati a vuoto e anche qualcosa di più[270]. Io credo, cioè, che Diogene Laerzio utilizzi i versi comici con un intento partigiano, consapevolmente opposto a quello derisorio per il quale sono stati elaborati, ossia quello di far risaltare le virtù ciniche. Quanto si sta dicendo non è esplicitamente evidente nel modo in cui Diogene

---

[268] Trad. di Magnino.

[269] Anche Giuliano sottolinea la differenza tra la saggezza di Alessandro e la limitatezza dei più (e del suo interlocutore) di fronte alla personalità di Diogene: Πάνυ σοι προσήκει κωμῳδεῖν ἐκεῖνον, ὅτι κατειργάσω τὸν Ξέρξην, ὡς ὁ Θεμιστοκλῆς, ἢ τὸν Δαρεῖον, ὡς ὁ Μακεδὼν Ἀλέξανδρος. Εἰ σμικρὰ τὰς βίβλους ἀνελίττων ἐμελέτας, ὥσπερ ἡμεῖς οἱ πολιτικοὶ καὶ πολυπράγμονες, ἔγνως ἂν ὅπως Ἀλέξανδρος ἀγασθῆναι λέγεται τὴν Διογένους μεγαλοψυχίαν· ἀλλ' οὐκ ἔστι σοι τούτων οὐθέν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, σπουδαῖον. Πόθεν; Πολλοῦ γε καὶ δεῖ·; Ti conviene proprio prenderti gioco di lui, dal momento che tu, come Temistocle, hai fatto fuori Serse, o, come Alessandro il Macedone, Dario? Se ti fossi esercitato un po', come noi uomini di Stato, per di più con mille incombenze, a sfogliare libri, avresti appreso quanto Alessandro, a quel che si dice, ammirasse la magnanimità di Diogene. Ma per te, mi pare, nulla di tutto ciò è serio. E come potrebbe? Ne sei così lontano!

[270] Sulle citazioni comiche in Diogene Laerzio cfr. Fairweather 1974, pp. 244-245 e Pons Olivares 2013 § I 3.1.

Laerzio introduce le citazioni comiche sui cinici[271], ma lo è nel caso dei *bioi* di altri filosofi[272]. Ecco come Diogene Laerzio introduce alcune citazioni dalle *Nuvole* di Aristofane (II 27):

> τοῦτο δ᾽ ἐνέσται καὶ παρὰ τῶν κωμῳδοποιῶν λαβεῖν, οἳ λανθάνουσιν ἑαυτοὺς δι᾽ ὧν σκώπτουσιν ἐπαινοῦντες αὐτόν. Ἀριστοφάνης μὲν οὕτως [Ar. *Nu.*, vv. 412-417]:
>
> > ὦ τῆς μεγάλης ἐπιθυμήσας σοφίας ἄνθρωπε δικαίως,
> > ὡς εὐδαίμων παρ᾽ Ἀθηναίοις καὶ τοῖς Ἕλλησι διάξεις.
> > εἶ γὰρ μνήμων καὶ φροντιστής, καὶ τὸ ταλαίπωρον ἔνεστιν
> > ἐν τῇ γνώμῃ, κοὔτε τι κάμνεις οὔθ᾽ ἑστὼς οὔτε βαδίζων,
> > οὔτε ῥιγῶν ἄχθει λίαν, οὔτ᾽ ἀρίστων ἐπιθυμεῖς,
> > οἴνου τ᾽ ἀπέχει κἀδηφαγίας καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων.
>
> Bisognoso di pochissimo [*scilic*. Socrate], era vicinissimo agli dèi. Questo sarà possibile apprenderlo anche dai poeti comici, i quali senza accorgersene, mentre lo pongono in berlina, lo lodano. Così Aristofane [Ar. *Nu.*, vv. 412-417]:
>
> > O uomo che giustamente desiderasti attingere la grande sapienza, come vivrai felice tra gli Ateniesi ed i Greci. Di memoria tenace sei tu, pensatore profondo, temprato nell'animo al duro travaglio, né mai ti stanchi fermo o camminando, né ti addolori troppo per il freddo, né dai in smanie per il desinare, t'astieni dal vino e dalle leccornie e dalle altre frivole stoltezze[273].

Ritroviamo un'espressione quasi identica ad introduzione di un altro frammento comico sulla ἐγκράτεια di Zenone. Nel settimo libro, nel parlare di Zenone (VII 27), Diogene Laerzio scrive:

> οἵ γε μὴν κωμικοὶ ἐλάνθανον ἐπαινοῦντες αὐτὸν διὰ τῶν σκωμμάτων. οἵ γε μὴν κωμικοὶ ἐλάνθανον ἐπαινοῦντες αὐτὸν διὰ τῶν σκωμμάτων. ἵνα καὶ Φιλήμων φησὶν οὕτως ἐν δράματι Φιλοσόφοις:
>
> > εἷς ἄρτος, ὄψον ἰσχάς, ἐπιπιεῖν ὕδωρ. φιλοσοφίαν καινὴν γὰρ οὗτος φιλοσοφεῖ, πεινῆν διδάσκει καὶ μαθητὰς λαμβάνει:

[271] Sulle quali cfr. *infra* i commenti ai frr. Philem. 134 K-A, Men. 114 e 193 K-A.

[272] L'intenzione comunicativa di Diogene Laerzio, o della sua fonte, potrebbe celarsi anche dietro a modifiche del testo tràdito. In effetti, si riscontrano numerose differenze tra i frammenti delle *Nuvole* tramandate da Diogene Laerzio nel *bios* socratico e la tradizione diretta: su un'analisi dettagliata di queste differenze cfr. Gallo 1983.

[273] A questa seguono altre citazioni comiche. Sui frammenti comici relativi alla figura di Socrate cfr. Patzer 1994.

E i poeti comici non s'accorgevano che in fondo i loro motteggi si risolvevano in una lode. Filemone, per esempio, così dice nella sua commedia *I filosofi*:

> La filosofia di quest'uomo è veramente originale. Egli insegna ad aver fame ed ottiene discepoli: un solo pane, un fico come companatico: sopra un sorso d'acqua.

Le abitudini cui si fa riferimento nei versi comici, che avevano lo scopo di esercitare il corpo alla riduzione dei bisogni (di vestiti, case, bevande e cibi elaborati), apparivano certamente ridicole agli occhi dei contemporanei, di cui i comici erano specchio. Diogene Laerzio, in maniera meno raffinata e brillante rispetto a Platone, certamente, muove al riso suscitato da queste commedie lo stesso rimprovero che Platone muoveva ai suoi stessi detrattori, reali e/o eventuali: chi ride di certi comportamenti si ferma alla superficie, poiché, a ben guardare, essi rivelano invece la superiorità del filosofo rispetto all'uomo che ride, all'uomo che, avvolto in un caldo mantello, dissetato dal vino e nutrito di leccornie, non si rende conto di essere schiavo dei propri bisogni[274].

Ancora una volta, la commedia esaspera e volge in ridicolo le teorie e gli atteggiamenti propri dei filosofi[275] e la tradizione filosofica reagisce ora con l'indifferenza[276] ora riconnotando positivamente le immagini derisorie[277].

---

[274] Alle stesse conclusioni è giunto Pons Olivares 2013: "Por lo general, la criba que hace Diógenes Laercio de pasajes de comediógrafos dista mucho de ser ingenua, pues responde a una función de ilustración y constatación de la imagen y también de la crítica popular que pudo recibir un filósofo en su tiempo. La actitud de Diógenes Laercio hacia estas entradas de la Comedia no es de simple asimilación o adhesión. En esta línea de acentuación de los rasgos característicos del filósofo, Diógenes Laercio, aun cuando no se detenga a precisar su postura al respecto, parece tener muy presente que los comediógrafos "no advirtieron que al burlarse de estas cosas lo estaban alabando" (p. 62). Così facendo, Diogene Laerzio dimostra "una conciencia crítica que trasmuta el valor del testimonio, expresamente escogido, por la vía de su reinterpretación" (p. 132). Già Giannantoni 1986 pensava ad un utilizzo tutt'altro che neutro e ingenuo delle citazioni dei comici da parte del Laerzio. A proposito del *bios* socratico e delle citazioni dalle *Nuvole* aristofanee scrive: "Può essere utile ricordare, tuttavia, che anche gli altri poeti comici non dipinsero Socrate in modo più benevolo: basti qui ricordare che anche Eupoli (frr. 352, 353, 361 Kock) lo raffigurava come un "mendicante chiacchierone", come un "sofista" e come un "ladro". Si può dunque pensare che Diogene Laerzio (o le sue fonti), tralasciando, forse non a caso, di citare Eupoli, documenti il tentativo di riscattare la figura di Socrate, non già condannando (come leggiamo in Eliano, *VH* II 13, o in Eunapio, *VS* VI 2,4-6), bensì correggendo l'interpretazione dei poeti comici" (p. 192).

[275] In tutti i casi visti finora a deridere il cinico sono individui anonimi o la massa dei *polloi*. Vanno distinti da questi i casi in cui l'interazione nel segno della derisione si verifica con un altro filosofo. Scrive Goulet-Cazé 2003 e 2017, p. 8: "Les autres philosophes eurent beau jeu de tourner en ridicule cette philosophie qui n'hésitait pas à briser tous les tabous et qui n'avait que faire du respect humain". I battibecchi con Platone sono numerosi. Ne è un esempio D.L. VI 58 (Una volta Platone, osservandolo [*scilic.* Diogene] mentre lavava della verdura gli si avvicinò e gli disse tranquillamente: "Se tu servissi alla corte di Dionisio non laveresti la verdura". Al che Diogene rispose con la stessa tranquillità: "Pure tu laveresti la verdura, se non servissi alla corte di Dionisio". Celeberrimo è poi l'aneddoto secondo il quale Diogene mostrò a Platone un

La funzione ascetica dell'esposizione al ridicolo: il duro allenamento alla svergognatezza

Sintetizziamo ora quali sono i casi in cui i Cinici sono rappresentati come oggetto del ridicolo:

---

gallo spiumato per parodiare la definizione platonica di uomo (D.L. VI 40). Nel primo caso Platone cerca di screditare Diogene facendo allusione sia al cibo umile che consuma sia all'atto stesso di lavare la verdura, mansione che era appannaggio degli schiavi. Diogene però neutralizza il colpo, rovesciando la gerarchia tra le due condizioni: per lui vale bene la pena di vivere e di nutrirsi semplicemente per mantenere intatta la propria libertà; altrove dice infatti che preferirebbe leccare il sale ad Atene che mangiare alla mensa di Cratero (cfr. *infra,* pp. 215 e sgg.). Nel secondo caso, invece, Diogene sfrutta due stratagemmi comici: la concretizzazione dell'astratto, poiché alle teorie e alle parole di Platone (anche Epicr., fr. 10 deride l'ossessione classificatoria di Platone) egli oppone un'evidenza fattuale, un atto comunicativo non verbale (1); i paragoni animali, dal momento che il suo gesto accosta l'essenza dell'uomo a quella di un animale, degradando quest'ultimo (2). Tuttavia, il cinico non sempre la spunta nei riguardi di un collega. Infatti, gli unici casi in cui i Cinici non hanno l'ultima parola in Diogene Laerzio sono proprio quelli in cui ad averla è un altro filosofo. Così accade in D.L. VI 53: "Discorrendo Platone intorno alle idee e usando 'tavolità' e 'coppità' invece di 'tavola' e 'coppa', Diogene disse: "Io, o Platone, vedo la tavola e la coppa; ma le idee astratte di tavola e coppa non vedo". E Platone: "è gusto. Hai gli occhi per vedere la coppa e la tavola: non hai la mente per vedere le idee astratte di tavola e coppa". Quando Diogene taccia di assurdità le teorie di Platone, quest'ultimo insinua che le sue teorie sembrano assurde a chi non abbia gli strumenti intellettuali per comprenderle. Un meccanismo comico che ricorda in qualche modo il gustoso confronto tra Socrate e Strepsiade nelle *Nuvole* (cfr. *infra,* pp. 157 sgg.). Aneddoto analogo è riportato in relazione ad Antistene. Simp. in *Cat.* p. 208, 28-32: Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν "ὦ Πλάτων, ἔφη, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ"· καὶ ὃς εἶπεν· "ὅτι ἔχεις μὲν ᾧ ἵππος ὁρᾶται τόδε τὸ ὄμμα, ᾧ δὲ ἱππότης θεωρεῖται, οὐδέπω κέκτησαι". Cfr. ibid. p. 211, 18-21. Traduzione: "Antistene, discutendo una volta con Platone, 'o Platone – o disse – vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità". E quegli rispose: "il fatto è che il cavallo si vede con quest'occhio che tu hai, mentre quello con cui si scorge la cavallinità, non lo hai mai avuto". Cfr. Berti 2010, pp. 74 e sgg. Dunque, nonostante le simpatie di Diogene Laerzio per i rappresentanti del Cinismo, è condivisibile quanto scriveva Pasquinelli 1958, p. XXXI, secondo il quale i βίοι laerziani "presi di per sé […] rivelano polemiche e apologie, consensi e satire, reazioni tutte collegate alle varie epoche e ai vari momenti culturali, ma nell'opera di Diogene […] acquistano […] un carattere corale, che ne attenua la diversità" e che riescono "a far convergere su di un persoanggio storico i diversi dati della tradizione per sfaccettarne l'immagine, renderla più complessa e quindi più vicina".

[276] Un altro passaggio laerziano interessante sul rapporto tra commedia e filosofia è nel *bios* di Socrate (D.L. II 36): ἔλεγε δὲ τοῖς κωμικοῖς δεῖν ἐπίτηδες ἑαυτὸν διδόναι: εἰ μὲν γάρ τι τῶν προσόντων λέξειαν, διορθώσονται: εἰ δ᾽ οὔ, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς; "Era solito dire che bisogna lasciarsi attaccare di buon grado dai poeti comici: se, infatti, diranno i nostri difetti, ci emenderanno; se no, non ci toccano".

[277] Un altro caso interessante riguarda il modo in cui Diogene Laerzio (II 140) introduce una citazione del dramma satiresco Mendemo scritto da Licofrone:

> ἃ πάντα φησὶν ὁ Λυκόφρων ἐν τοῖς πεποιημένοις σατύροις αὐτῷ, οὓς Μενέδημος ἐπέγραψεν, ἐγκώμιον τοῦ φιλοσόφου ποιήσας τὸ δρᾶμα· ὧν καί τινά ἐστι τοιαυτί […] (segue il fr. 3 Sn.-K.).
>
> A tutte queste cose allude Licofrone nel suo dramma satiresco che intitolò Menedemo e compose a lode del filosofo. Eccone un saggio:

Gigante 1976, n. 337 scrive: "Che però il Menedemo non fosse una *laudatio* (come a torto crede D.L.) bensì un'irrisio (cfr. Ateneo 55 d) fu limpidamente dimostrato da J. Wikarjak, "Eos", XLIII, 1949, pp. 127 sgg., alla cui ricostruzione del dramma mi piace rimandare". E Cipolla 2017, p. 245, n. 106: "Probabilmente la verità sta nel mezzo: si trattava di una presa in giro bonaria, non di un elogio e nemmeno di una satira violenta". Mi chiedo, tuttavia, se anche in questo caso non si possa interpretare l'espressione alla luce di quelle riportate. Diogene Laerzio, cioè, starebbe dicendo che Licofrone scrisse un dramma satiresco per deridere Menedemo, ma non fece altro, in realtà, che comporre versi a lode del filosofo. Sul *Menendemo* Cipolla 2003, pp. 377 e sgg. e Cipolla 2017, pp. 243-245 con bibliografia ivi citata.

1) Spesso la derisione di cui i Cinici erano vittima era una naturale, inevitabile conseguenza del loro essere distanti dalle norme della società che li circondava: essi non considerano disvalori l'essere brutti, l'essere donna, espletare pubblicamente alcune funzioni corporali, l'essere poveri e oscuri, né danno per scontata le opinioni della massa in fatto di alimentazione e di benessere. Pertanto, Cratete pratica esercizi ginnici nonostante la gobba, Ipparchia dibatte con i filosofi pur essendo donna, Diogene mangia carne cruda di fronte allo sconcerto generale, Cratete evidenzia che il peto è la naturale conseguenza della formazione di gas intestinali e che pertanto è assurdo voler morire di vergogna per questo, Diogene ha come unica richiesta da fare al potente Alessandro quella di non fare ombra al sole.
2) Il Cinico indugia in certi comportamenti che egli sa bene essere ridicoli agli occhi degli altri e li ostenta pubblicamente per compiere una missione educativa, ossia perché gli altri si rendano conto che il loro sistema valoriale in realtà non poggia su solide basi razionali. Per questo, Cratete compie gli esercizi nella pubblica piazza e fa una scorpacciata di lupini per venire in aiuto di Metrocle per procurarsi delle flatulenze, rischiando il suo stesso destino di derisione.

Cercherò di fare ora un passo successivo: il loro mostrarsi ridicoli agli occhi degli altri talvolta non è, o non è soltanto, una conseguenza obbligata dal loro universo valoriale né uno strumento didattico per mettere in luce le contraddizioni delle norme correnti. Talvolta, in effetti, non possiamo sfuggire all'impressione che essi calchino la mano oltre il necessario, ostentino la scurrilità del loro linguaggio e l'inciviltà e la rozzezza dei loro modi con un certo autocompiacimento. In qualche caso, compiono addirittura dei gesti a primo acchito privi di senso, che non sembrerebbero altro se non le trovate di un buffone, le performances di un funambolo[278]. Prendiamo, ad esempio, la scelta di andare in giro con la faccia rasata soltanto per metà (D.L. VI 33):

[278] Alludo qui al titolo di una recente comunicazione di T. Bénatouïl, *Le philosophe et le funambule (Epictète, Entretiens III, 12*, nell'ambito della giornata di studi Journée d'études *L'exercice en art*, tenutasi a Lille il 20 aprile 2018, in cui si evidenziava come gli stoici avessero invece preso le distanze da questo tipo di atteggiamento. Cfr. Halliwell 2008, p. 377: "But when impunity is implied, the effect is starkly to isolate the Cynic's scandalous shamelessness, laying bare the dynamics of derision in a 'shocking' form. This creates a conundrum for the hearer of such stories – whether to laugh with Diogenes (which would involve assimilating oneself to his shamelessness) or at him (which seems to leave one vicariously impotent in the face of his contempt)".

> εἰσελθών ποτε ἡμιξύρητος εἰς νέων συμπόσιον, καθά φησι Μητροκλῆς ἐν ταῖς Χρείαις, πληγὰς ἔλαβε: μετὰ δὲ ἐγγράψας τὰ ὀνόματα εἰς λεύκωμα τῶν πληξάντων περιήει ἐξημμένος, ἕως αὐτοὺς ὕβρει περιέθηκε καταγινωσκομένους καὶ ἐπιπληττομένους.
>
> Racconta Metrocle nelle *Sentenze* che una volta entrato mezzo raso in un festino di giovani fu accolto a legnate. Dopo, egli scrisse su una tavoletta i nomi di coloro che l'avevano colpito e se ne andava in giro con la tavoletta appesa al collo, ricambiando così l'offesa ricevuta e additandoli al disprezzo e al biasimo di tutti.

Anche il Peregrino dell'omonimo dialogo lucianeo, nel fare mostra di un modo di vita cinicheggiante, fa questa insieme a molte altre cose bizzarre[279]:

> […] ξυρόμενος μὲν τῆς κεφαλῆς τὸ ἥμισυ, χριόμενος δὲ πηλῷ τὸ πρόσωπον, ἐν πολλῷ δὲ τῶν περιεστώτων δήμῳ ἀναφλῶν τὸ αἰδοῖον καὶ τὸ ἀδιάφορον δὴ τοῦτο καλούμενον ἐπιδεικνύμενος […].
>
> […] rasandosi metà del capo, spalmandosi il viso di fango, masturbandosi in mezzo a una grande folla che lo circondava e dimostrando che appunto quella era una delle azioni chiamate 'indifferenti' […][280].

Andare in giro con la faccia rasata per metà è evidentemente una scelta insensata, degna di un personaggio da commedia. Anche in questo caso, infatti, è rintracciabile un parallelo comico, precisamente nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, quando assistiamo al travestimento del Parente di Euripide in una donna[281].

---

[279] Luc. *Peregr*., 17.

[280] Trad. di Longo.

[281] Nel corso di questa scena, Euripide gli rasa la prima metà della faccia. Il Parente comincia a gridare e scappa via (vv. 224-228).

Parente	Ahiahiahia, ahiahiahi!
Euripide	Ehi tu, dove scappi?
Pa.	Al tempio delle Dee venerande. Per Demetra, non resterò qui a farmi affettare.
Eu.	Ma farai ridere con mezza faccia rasata.
Pa.	Poco m'importa.

Aneddoti come questi mostrano, mi sembra, che i Cinici concepivano l'esposizione al ridicolo come uno strumento didattico rivolto anche[282] a loro stessi, uno strumento di ascesi psicologica, un modo per allenarsi a restare indifferenti di fronte alle opinioni altrui, per sottrarre sé stessi dall'influenza potente e nefasta della vergogna sociale[283].

> τὸ μὲν γὰρ ἀνεκτικὸν τοσοῦτον ἔχειν δεῖ τὸν Κυνικόν, ὥστ᾽ αὐτὸν ἀναίσθητονδοκεῖν τοῖς πολλοῖς καὶ λίθον: οὐδεὶς αὐτὸν λοιδορεῖ, οὐδεὶς τύπτει, οὐδεὶς ὑβρίζει.
>
> Il Cinico deve poi avere una tale capacità di tolleranza da sembrare ai più insensibile, come di sasso. Nessuno lo ingiuria, nessuno lo percuote, nessuno lo oltraggia […][284].

Essi dunque apprendono, si allenano a sopportare la derisione così come si allenano a sopportare gli insulti[285] e a superare il senso del pudore[286]. Questo mostra

---

[282] Le prove a cui si sottoponevano pubblicamente avevano comunque una ricaduta sul loro pubblico, una parte del quale doveva domandarsi la ragione di questi comportamenti e ammirare l'indifferenza del filosofo alle opinioni altrui.

[283] La scelta di prove così estreme ricorda il seguente, celebre passo riportato in D.L. VI 35: Μιμεῖσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους: καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἕνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἅψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου; "Diceva d'imitare gli istruttori dei cori: questi infatti danno il tono più alto, perché tutti gli altri diano il tono giusto".

[284] Cfr. Halliwell 2008, p. 374 e 380: "[…] Cynics are depicted as figures who make habitual use of ridicule while being themselves avowedly immune to its social force […]; Diogenes as a figure of paradox in relation to the forces of social derision – exposed to scoffing disdain from all around yet utterly self-assured of his immunity to the usual risks and consequences (shame, humiliation, damaged reputation) of such disdain. That immunity implies, we need to notice, a special understanding of the Cynic's self-sufficient identity: Diogenes himself, his real person, is simply not touched by ridicule". Halliwell 2008, p. 380 giudica tuttavia paradossale l'atteggiamento di Diogene nei confronti della derisione: "Diogenes as a figure of paradox in relation to the forces of social derision […] Diogenes himself, his real person, is simply not touched by ridicule. However – a second layer of paradox – while deflecting mockery aimed at himself, Diogenes nonetheless exploits it abundantly against others ; his remark about asses is itself a mocking rejoinder. So the Cynic, it seems, can distance himself so completely from the operations of social status and public evaluation as to become almost a separate species (consider the asses analogy, above), while at the same time reappropriating the deflationary power of laughter for his own purposes ". Come risulta evidente da queste pagine, io ritengo invece che il loro atteggiamento sia del tutto coerente. I Cinici non stigmatizzano il ridicolo e la derisione in sé. Considerano però ridicolo e umiliante ciò che è contro la natura e contro la razionalità; per cui sfruttano il ridicolo e il senso di vergogna per educare gli altri e si allenano ad essere immuni rispetto al riso stolto della folla, poiché scaturisce da falsi valori.

[285] Oltre al ridicolo, essi si espongono volontariamente agli insulti allo scopo di apprendere ad essere impassibili (cfr. D.L. VI 90). Cfr. anche Bione, fr. 15 Kindstrand: "Infatti si potrebbero considerare le parole di Bione e di Pirrone come segni non di un progresso, ma di uno stato superiore e prossimo alla perfezione.

bene come l'ἀναίδεια dei cinici, così come la loro tensione a vivere secondo natura, non abbia nulla di facile e spontaneo, non sia la manifestazione di una naturale tendenza alla volgarità o alla rozzezza, effetto di cattiva educazione, ma sia una delle parti più difficili dell'ascesi spirituale del cinico. Innanzitutto, essa è frutto di una riflessione razionale[287]: la vergogna non è negativa di per sé, ma è un sentimento negativo se scaturisce da una convenzione sociale fondata su presupposti irrazionali. Ci sono casi, per contro, in cui la vergogna è qualcosa di positivo, e non deve stupire la reazione di Diogene in D.L. VI 54:

> ἰδών ποτε μειράκιον ἐρυθριῶν, "θάρρει," ἔφη, "τοιοῦτόν ἐστι τῆς ἀρετῆς τὸ χρῶμα."
>
> Una volta vide un giovinetto arrossire, " Coraggio – gli disse – questo è il colore della virtù "[288].

Ma in questa deliberata esposizione al ridicolo, dopo la fase di riflessione razionale, c'è una fase ancora più dura, ed è quella che richiede un maggiore sforzo e un maggiore allenamento. Figli della stessa società che vogliono criticare – e ricordiamo che

---

Il primo, infatti, disse ai suoi amici che dovevano ritenere di fare progressi qualora ascoltassero coloro che li ingiuriavano come se dicessero:

> 'Straniero, poiché non somigli a un miserabile o ad un pazzo
> Salute a te e grande felicità ti concedano gli dei' "(trad. di Privitera).

[286] È questo il senso della κυνογαμία: Cratete compie l'ultimo test per verificare l'attitudine di Ipparchia al Cinismo (dopo averle mostrato, denudandosi, la sua bruttezza e la sua povertà): "[…] *et illa occultanti gratia pallii velamen obduceret, verberata est a marito 'tuis sensibus nimirum', inquit, 'parum adhuc docta es, quae, quod te recte facere noveris, id aliis praesentibus exercere non audeas".* (August. *Contra secund. Iulian. respons. imperfect. opus* IV 43).

[287] Cfr. Brancacci 2018, p. 425-426, nel recensire Goulet-Cazé 2018: "Un punto che merita qualche precisazione è l'accento quasi esclusivamente posto dall'A., per caratterizzare il cinismo, sul concetto di πόνος e sulla componente ascetica, la cui importanza in Diogene e nel cinismo è ovviamente incontestabile. Questo non deve però portare a sottovalutare l'altro elemento centrale nel Cinismo, il λόγος: non deve portare cioè a sottovalutare l'importanza del razionalismo cinico. È Diogene Laerzio stesso a ricordarcelo: a proposito di Diogene di Sinope egli scrive, in un passo che ne riassume l'impostazione filosofica, "Era solito dire di opporre alla fortuna il coraggio, alla convenzione la natura, alla passione la ragione (λόγον)" (Diog. Laert. VI 38) – ma altri passi potrebbero essere citati. Diogene stesso compie un'operazione fondamentale, quando distingue con fermezza gli ἄχρηστοι πόνοι dai πόνοι κατὰ φύσιν; l'uomo deve dedicarsi esclusivamente a questi ultimi, tralasciando del tutto i primi. Ma chi è che compie questa discriminazione? Il λόγος, evidentemente. La stessa ἀναίδεια non è altro che l'applicazione, in pratica e in ogni situazione della vita, di quanto in teoria il λόγος, freddamente, dimostra: così la giustificazione dell'incesto, dell'antropofagia (in determinate circostanze), della più ampia libertà sessuale. Se si perde, nella ricostruzione e comprensione del cinismo, la nozione di controllo della ragione, e la sua centralità, si perde ogni dimensione teorica del cinismo stesso, e, con ciò, anche la giustificazione dei costumi e degli atti per cui i cinici furono famosi […]".

[288] Iul. *Or.* VI. 196D "con ciò non voglio dire che bisogna smettere d'arrossire davanti a tutti e far ciò che non si deve fare, ma quelle cose da cui ci asteniamo, e quelle che facciamo, dobbiamo farle o astenercene, non perché appaiano ai più in ogni caso buone o cattive, ma perché sono vietate dalla ragione e dal dio che è in noi, cioè l'intelletto".

Cratete, Ipparchia e Metrocle provenivano sicuramente da buone famiglie[289] -, essi devono allenarsi a non soffrire della loro posizione di marginalità. Secondo la felice formula di De Freitas De Sousa 2012, p. 302, essi devono essere pronti a sacrificare "la comodidad psíquica de la pertenencia a un grupo político". La loro superiorità non è nella loro forza logico-dialettica, ma nella loro forza psicologica. Strepsiade non ha mai imparato a controllare i suoi impulsi, non ha mai imparato il galateo. Cratete, Ipparchia e Metrocle devono disimparare. La loro *anaideia* non ha nulla a che fare con la rozzezza di ἄγροικοι[290], parassiti, schiavi, barbari, primitivi, satiri, ciclopi, animali, categorie per le quali quei comportamenti erano frutto di ignoranza e mancanza di educazione. Non sono di base inadeguati alla società, ma, dopo aver intellettualmente verificato la falsità dei valori correnti, devono imparare ad essere eccentrici e a non esserne turbati, così come devono esercitarsi a sopportare il freddo e la fame. Altrimenti, non sarebbero in grado di vivere secondo i loro principi; altrimenti, la loro libertà non sarebbe possibile. L'*anaideia* è, in qualche modo, il corrispettivo comportamentale della *parresia*, della loro libertà di parola.

Giuliano mi sembra bene illustrare le varie tappe di questa ascesi che conduce all'impermeabilità rispetto alla derisione (γελάσονται μὲν οἱ πολλοί) e alla condanna sociale[291]:

> Τοῦτο γὰρ πολλοὶ τοῦ Διογένους ζηλώσαντες ἐγένοντο παντοραίσται καὶ μιαροὶ καὶ τῶν θηρίων οὐδὲ ἑνὸς κρείττους, ὅτι δὲ οὐκ ἐμὸς ὁ λόγος ἐστί, πρῶτον ἔργον ἐρῶ σοι Διογένους, ἐφ' ᾧ γελάσονται μὲν οἱ πολλοί, ἐμοὶ δὲ εἶναι δοκεῖ

[289] Per quanto riguarda Diogene, è difficile distinguere la storia dalla leggenda. Tuttavia, come osserva Goulet-cazé 1994, p. 2987, n. 257, ci si può fare un'idea del personaggio a partire dalle sue citazioni: "Il ne faudrait surtout pas voir en Diogène un homme fruste et ignare. Le philosophe est au contraire un pur produit de la civilisation hellénistique qui dut recevoir à Sinope, ville de contacts et d'échanges, une parfaite éducation classique".

[290] Se confrontiamo il rapporto discepolo/maestro tra Metrocle e Cratete con quello tra Strepsiade e Socrate nelle *Nuvole*, il polo raffinatezza / rozzezza appare rovesciato. Socrate rimprovera la sua rozzezza al vecchio contadino che non si sa comportare bene e non sa usare la retorica - i peti sono uno dei segni che è troppo rozzo e ignorante per capire la filosofia. Nella finzione scenica, Socrate poi si serve anche lui dell'esempio dei peti, ma in una maniera differente, per illustrare un principio. Cratete invece compie il gesto vero e proprio per raggiungere la persuasione che le sue armi retoriche non avevano ottenuto, e cerca di salvare il troppo urbano e pudico cognato. Ad uno sguardo superficiale, quello della società, o polemico, quello dei filosofi avversari, Cratete assomiglia più a Strepsiade che a Socrate. Un personaggio da commedia o da mimo, come dicevamo, con l'aggravante che Cratete non può beneficiare della cornice della scena teatrale e del festival comico, in cui certe cose diventano lecite, né di una maschera e del metro poetico, che creano un effetto distanziante (Bosman 2006). Ma tra i due, come viene illustrato in questo paragrafo, c'è un'enorme differenza.

[291] Jul. *Or*. VI, 197b-d.

σεμνότατον. Ἐπειδὴ γάρ τις τῶν νέων ἐν ὄχλῳ, παρόντος καὶ τοῦ Διογένους, ἀπέπαρδεν, ἐπάταξεν ἐκεῖνος τῇ βακτηρίᾳ φάς· “Εἶτα, ὦ κάθαρμα, μηθὲν ἄξιον τοῦ δημοσίᾳ τὰ τοιαῦτα θαρσεῖν πράξας, ἐντεῦθεν ἡμῖν ἄρχῃ δόξης καταφρονεῖν.” Οὕτως ᾠ̓ετο χρῆναι πρότερον ἡδονῆς καὶ θυμοῦ κρείττονα γενέσθαι καὶ τρίτον ἐπὶ τὸ τελειότατον ἐλθεῖν τῶν παλαισμάτων, ἀποδυσάμενον πρὸς τὰς τῶν πολλῶν δόξας, αἳ μυρίων κακῶν αἴτιαι γίνονται τοῖς πολλοῖς.

È per questo che molti seguaci di Diogene sono diventati capaci di tutto, ribaldi, peggiori di una bestia. Per dimostrarti che questa non è una mia teoria, ti racconterò innanzitutto un fatto riguardo a Diogene, del quale i più rideranno, ma che a me sembra di estrema importanza. Avendo un giovane scorreggiato tra la folla, alla presenza di Diogene, questi lo colpì col bastone e disse: “Allora, o rifiuto del genere umano, che in vita tua non hai fatto nulla che ti desse il diritto di osare tanto in pubblico, incominci da qui a mostrare il tuo disprezzo per l’opinione del volgo?” Così egli era convinto che per prima cosa si debba dominare il piacere, poi la passione, in terzo luogo arrivare alla prova decisiva, rivoltandosi contro l’opinione dei più, che per molta gente è causa di mille sciagure.

Giuliano sottolinea che l’oscenità e l’ ἀναίδεια dei Cinici non sono frutto di genuina rozzezza, ma di un percorso filosofico in più tappe, e allo stesso tempo accusa i falsi filosofi di limitarsi a scimmiottare i contenuti esteriori del Cinismo[292].

Ulteriore conferma di quanto si viene dicendo è che l’esposizione al ridicolo è anche tappa obbligata dell’iniziazione cinica da parte dei discepoli tramite delle prove a prima vista assai bizzarre, prove che, in alcuni casi, gli aspiranti cinici non riuscivano a superare (D.L. VI 36).

ἤθελέ τις παρ᾽ αὐτῷ φιλοσοφεῖν: ὁ δέ οἱ σαπέρδην δοὺς ἐκέλευσεν ἀκολουθεῖν. ὡς δ᾽ ὑπ᾽ αἰδοῦς ῥίψας ἀπῆλθε, μετὰ χρόνον ὑπαντήσας αὐτῷ καὶ γελάσας λέγει, "τὴν σὴν καὶ ἐμὴν φιλίαν σαπέρδης διέλυσε." Διοκλῆς δ᾽ οὕτως ἀναγράφει. εἰπόντος τινὸς αὐτῷ, "ἐπίταττε ἡμῖν, Διόγενες," ἀπαγαγὼν αὐτὸν ἡμιωβολίου

[292] Per un commento a questo episodio cfr. Krueger 1996. Uno dei migliori esempi del loro atteggiamento verso derisioni ed epiteti ingiuriori è la loro scelta di chiamarsi e farsi chiamare ‘cani’, come vedremo. Numerosi sono i passi in cui questo insulto viene rivendicato come titolo di merito.

τυρὸν ἐδίδου φέρειν: ἀρνησαμένου δέ, "τὴν σήν," ἔφη, "καὶ ἐμὴν φιλίαν ἡμιωβολίου τυρίδιον διαλέλυκε"[293].

Ad un tale che voleva studiare filosofia presso di lui pose in mano un tonno e gli ordinò di seguirlo. L'altro si vergognò di portarlo, lo gettò via e scomparve. Dopo qualche tempo lo incontrò e ridendo disse: "un tonno interruppe la nostra amicizia". Diocle dà un'altra versione dell'aneddoto: un tale gli disse: "AI tuoi ordini, Diogene!"; Diogene lo prese con sé e gli diede da portare un pezzo di cacio di mezzo obolo; poiché l'altro si rifiutò, Diogene esclamò: "Un pezzo di cacio di mezzo obolo ha rotto la nostra amicizia"[294].

Come si vede, il test non consiste nel nutrirsi di un cibo assai poco raffinato, ma nel portarlo in mano, nel farne mostra: nutrirsi di cibi frugali è certo una tappa importante dell'ascesi cinica, ma riuscire a mostrare agli altri la propria dieta miserabile è altrettanto importante e arduo.

Un altro aneddoto relativo al superamento della vergogna è riportato in D.L. VI 35, in cui l'intento pedagogico di Diogene è reso esplicito dal termine νουθετῆσαι:

ἐκβαλόντος δ᾽ ἄρτον τινὸς καὶ αἰσχυνομένου ἀνελέσθαι, βουλόμενος αὐτὸν νουθετῆσαι, κεράμου τράχηλον δήσας ἕσυρε διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ.

Volendo dare una lezione ad un tale che si vergognava di raccolgiere un pezzo di pane che gli era caduto di mano, legò il collo di un vaso e lo trascinò attraverso il ceramico.

Il cinico mancato più famoso è certamente Zenone: la sua incompatibilità con il cinismo sta soprattutto nel suo spiccato senso del pudore[295], sul quale insistono diverse fonti[296]. Ecco quanto racconta Diogene Laerzio (D.L. VII 3).

---

[293] Il pesce salato è un alimento povero per eccellenza. Per restare in tema di filosofi frugali, questo è presente tra i piatti che vengono serviti durante il banchetto offerto da Menedemo di Eretria: cfr. D.L. II 139 e Ath. X 420a.

[294] Diogene interviene contro il senso di vergogna immotivato anche in D.L. VI 34: ἐκβαλόντος δ᾽ ἄρτον τινὸς καὶ αἰσχυνομένου ἀνελέσθαι, βουλόμενος αὐτὸν νουθετῆσαι, κεράμου τράχηλον δήσας ἕσυρε διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ.; "volendo dare una lezione ad un tale che si vergognava di raccogliere un pezzo di pane che gli era caduto di mano, legò il collo di un vaso e lo trascinò attraverso il Ceramico".

[295] Cfr. le riflessioni di Brunschwig 2002 sull'incompatibilità tra la pudicizia di Zenone e lo stile di vita dei Cinici.

[296] Si veda il ruolo di Zenone nella versione apuleiana della κυνογαμία: "[…] *dux<it> Cynicus in porticum; ibidem, in loco celebri, coram luce carissima accubuit, coramque virginem imminuisset paratam pari constantia, ni Zeno procinctu palliastri circumstantis coronae obtutu<m> magistri in secreto defendisset*". (Apul. *Flor*. 14). A proposito della reazione di Zenone, potremmo forse utilizzare la categoria della 'vergogna vicaria' di cui parla Griffero 2012.

ἐντεῦθεν ἤκουσε τοῦ Κράτητος, ἄλλως μὲν εὔτονος <ὢν>5 πρὸς φιλοσοφίαν, αἰδήμων δὲ ὡς πρὸς τὴν Κυνικὴν ἀναισχυντίαν. ὅθεν ὁ Κράτης βουλόμενος αὐτὸν6 καὶ τοῦτο θεραπεῦσαι δίδωσι χύτραν φακῆς διὰ τοῦ Κεραμεικοῦ φέρειν. ἐπεὶ δ᾽ εἶδεν αὐτὸν αἰδούμενον καὶ παρακαλύπτοντα, παίσας τῇ βακτηρίᾳ κατάγνυσι τὴν χύτραν: φεύγοντος δ᾽ αὐτοῦ καὶ τῆς φακῆς κατὰ τῶν σκελῶν ῥεούσης, φησὶν ὁ Κράτης, "τί φεύγεις, Φοινικίδιον; οὐδὲν δεινὸν πέπονθας.

Da allora divenne discepolo di Cratete: il suo spirito fu estremamente teso alla filosofia, ma era troppo pudico e riservato per poter aderire all'impudenza cinica. Cratete si accorse della sua resistenza e volendo superarla gli affidò una pentola di lenticchie da portare attraverso il Ceramico. Poiché si avvide che Zenone si vergognava e cercava di nascondere la pentola, con un colpo di bastone Cratete ruppe la pentola. Zenone cominciò a fuggire, mentre le lenticchie gli correvano lungo le gambe; e Cratete: "Perché fuggi, mio bel Fenicio? Non ti è capitato nulla di male"[297].

[297] Anche in questo caso siamo in grado di segnalare un parallelo comico interessante, a conferma del ridicolo insisto nel gesto, ovvero il fr. 7 di Timocle:

(A) ὁ δ᾽ Ἀχαρνικὸς Τηλέμαχος ἔτι δημηγορεῖ;
(B) οὗτος δ᾽ ἔοικε τοῖς νεωνήτοις Σύροις.
(A) πῶς; ἢ τί πράττων; βούλομαι γὰρ εἰδέναι.
(B) θάργηλον ἀγκάλῃ χύτραν φέρει.
(A) Telemaco di Acarne parla ancora al popolo?
(B) Somiglia costui agli schiavi siriani comprati di recente.
(A) Come? Facendo che cosa? Vorrei proprio saperlo.
(B) Reca nelle sue braccia una pentola di primizie (Trad. di Rimedio leggermente modificata).

Su questo passo cfr. De Cremoux – Izzo in corso di stampa. Il frammento presenta dei problemi notevoli da punto di vista della *constitutio textus*, ma si comprende, ad ogni modo, che un certo Telemaco di Acarne viene deriso perché, come gli schiavi Siri, porta con sé una pentola di cibi poveri. Esisteva addirittura l'espressione proverbiale "la pentola (χύτρα) di Telemaco". Si noti che, nel passo di Diogene Laerzio sopracitato, Cratete si rivolge a Zenone che scappa via con l'epiteto Φοινικίδιον: forse Cratete sta continuando a mettere alla prova il senso di vergogna di Zenone – o meglio, sta infierendo sul fallimento della prova – chiamandolo a gran voce con l'etnico, come si faceva con gli schiavi (dunque Cratete chiama con l'etnico 'Fenicio' Zenone che aveva portato una pentola di legumi come la *persona loquens* del fr. 7 di Timocle chiama Siro Telemaco perché porta spesso una pentola di fave). Cfr. Apostolakis 2019 *s.v.* Σύροις e bibliografia ivi citata. Cfr. Ehrenberg 1957, p. 237: "Un severo rimprovero era il sentirsi dire che ci si comportava 'proprio come uno schiavo'", e rimanda nella n.13 a Cratin. fr. 440, Eup. fr. 426 e Theopomp.Com. fr. 91. "Una nutrita schiera di scoli – non a caso – sottolinea l'origine straniera dei servi, fatto che trasparirebbe in modo evidente dai loro nomi. Ciò vale, negli *Acarnesi*, per Tratta figlia di Strimodoro, il cui nome, scolio tricliniano 273b, deriva dal fiume tracio Strumone; Tzetzes, inoltre, sottolinea al v. 332 del *Pluto* come Carione sia così chiamato perché i Cari sono proverbialmente dei servi, tanto che vi era in greco il detto ἐν αἴσῃ Καρός, "secondo il destino di un Cario", atto a indicare una sorte servile. Non stupisce, allora, che lo scolio *vetus* 439 alle *Vespe* glossi βαρβάρων con τῶν οἰκέτων, "servi della casa"." (cfr. Caciagli 2016). Sui nomi degli schiavi cfr. Fragiadakis 1986.

L'aneddoto su Zenone è una delle tante testimonianze del fatto che l'ἀναίδεια fosse uno degli aspetti più difficili da comprendere e da interiorizzare, non solo da parte dei contemporanei, ma anche da parte degli altri colleghi filosofi[298].

[298] Si osservi che il cinico deve essere indifferente alle opinioni altrui circa la sua persona non solo nel caso delle derisioni e degli insulti, ma anche relativamente agli elogi. Per esprimere questo concetto Telete si serve di una battuta che avrebbe pronunciato il commediografo Filemone (fr. III, 25 = Test. 21 K-A): οὐκ ἀηδῶς Φιλήμων· ἠγωνισμένου γάρ ποτε αὐτοῦ καὶ ἀπηλλαχότος ἀστείως συναντῶντές τινες 'ὡς εὐημέρηκας' ἔφασαν 'Φιλῆμον'· 'ὑμεῖς μὲν οὖν' φησίν 'οἴεσθε οὕτω τεθεαμένοι· ἐγὼ μὲν γὰρ ἀεὶ ἀγαθὸς ὢν διατελῶ; "Filemone si espresse non senza garbo. Dopo che una volta ebbe vinto un concorso teatrale e fu uscito fuori dal teatro, alcuni, incontrandolo, gli dicevano con cortesia: 'Una buona giornata per te, Filemone!'. Rispose: 'Voi pensate questo dopo aver visto lo spettacolo. Io buon poeta lo sono tutti i giorni'" (Trad. mia). Per la storia dell'interpretazione di questo passo cfr. Fuentes González 1998 *ad loc*., il quale conclude: "par ailleurs, Télès cite un vers de Philémon en fr. IV^{A} 42, 2 sq., et l'on peut présumer facilement que les poètes populaires de la Comédie Nouvelle étaient une référence habituelle chez les moralistes, comme l'était Euripide parmi les tragédiens ". Tuttavia, qui Telete avrà apprezzato non tanto o non solo la morale della risposta di Filemone, ma anche la sua arguzia.

I Cinici in commedia: i criteri metodologici

E veniamo al nodo cruciale di questo discorso nella prospettiva del presente lavoro. Come ho anticipato nella premessa, ho avvertito l'esigenza di questo studio sul rapporto tra i Cinici e il γελοῖον - e ho poi ritenuto utile riportarne per esteso i risultati – proprio nella fase di selezione e analisi del *corpus* di passi comici contenenti una parodia dei Cinici. In effetti, questo studio mi ha permesso anche di dedurre e di affinare i criteri metodologici che ho sistematicamente utilizzato nelle pagine che seguono.

Come accennato nell'introduzione, ad una prima lettura si potrebbe essere tentati, di fronte a palesi convergenze tra immagini attestate nella tradizione cinica da un lato e in commedia dall'altro, di sospettare l'origine di tali immagini in una commedia perduta allusiva al Cinismo. In effetti, alcuni studiosi, analizzando alcune di queste coincidenze e sulla scorta degli ampi debiti che la tradizione biografica sembra aver contratto nei confronti della commedia[299], hanno formulato ipotesi di questo tipo. In particolare Arrighetti 1977, Grau 2009 e Pons Olivares 2013 enfatizzano molto i debiti che la biografia – e dunque il testo di Diogene Laerzio – avrebbe contratto con la commedia in ragione del fatto che molti aneddoti fanno ridere o sorridere[300]. Secondo questi studi, cioè, così come Satiro riporta la notizia secondo cui la madre di Euripide era un'erbivendola traendola dalle *Tesmoforiazuse* di Aristofane, così forse alcuni passaggi contenuti in Diogene Laerzio o nei papiri potrebbero derivare da commedie perdute in cui era presente la parodia dei Cinici. A queste ipotesi ha contribuito l'informazione che Satiro scrisse anche una biografia di Diogene, perduta[301]. Si prospettava dunque una tradizione di questo tipo: commedia –> biografia (*e.g.* Satiro) –> tradizione cinica (*e.g.*

[299] Tra questi studiosi si annovera López Cruces 2004, che a p. 252, n. 29 scrive: " For the tendency of ancient biographies to plunder Comedy as a source and to retail comic material as if it were factual, suppressing its comic origin, see M.R. Lefkowitzt, *The Lives of the Greek Poets*, London 1981, *passim* ".

[300] " En 'Vida de Sócrates', 196 por ejemplo, aparecen ocho referencias directas a cinco comediógrafos: Aristófanes, Calias, Timón, Amipsias y Mnesímaco. A su vez, atendiendo a la naturaleza de la información que nos transmite, se puede sospechar que algunos otros pasajes no verificados se extrajeran, en origen, de la Comedia ática, cuando no de caricaturas de procedencia, en último término, indeterminada –puede que incluso provenientes de la cultura oral. En realidad, son muchos los pasajes que pueden ser reconocidos dentro de este grupo de escenas que podían tener origen en alguna comedia, aunque esto sea algo difícil de contrastar en la mayoría de los casos" (Pons Olivares 2013, pp. 58-59). E rinvia nella nota 202 a Grau 2009, pp. 117 e 151.

[301] Satiro, in effetti, scrisse una biografia su Diogene alla fine del III secolo, *bios* citato da Girolamo (Jer., *adv. Jovinian*. II 14 e dalla vita laerziana (VI 80 = fr. 17 Müller). Su Satiro cfr. Gallo 1967.

Diogene Laerzio)[302]. Detto altrimenti, nel momento in cui, leggendo Diogene Laerzio, ci balza agli occhi un'immagine o un gesto dal sapore comico o effettivamente attestato in commedia (compiere o subire il gesto dell'*anasyrein*, consumare carne cruda, emettere peti, andare in giro con una pentola di legumi in braccio o con la faccia rasata per metà), potremmo essere tentati di sospettare che Diogene Laerzio o le sue fonti abbiano derivato questi aneddoti da qualche commedia perduta in cui i Cinici erano oggetto di parodia[303].

Queste pagine dovrebbero aver mostrato i limiti di un tale approccio e indurre ad una certa cautela nel formulare ipotesi su eventuali riprese intertestuali dirette tra commedia e tradizione cinica. La dialettica tra questi due universi appare, infatti, assai più complessa di quanto non appaia ad una prima lettura, in ragione dell'ampio utilizzo che la tradizione cinica volutamente e programmaticamente fa degli stratagemmi del γελοῖον: è piuttosto in questo senso che vanno spiegate, a mio parere, le numerose coincidenze, i tanti *loci paralleli*[304]. In effetti, la presenza di elementi di sapore comico in un così alto numero di passi dissuade dallo scorgere in essi in filigrana la menzione di un cinico da parte di un qualche commediografo. Più semplicemente, gli echi comici sono numerosi perché, come si è cercato di mostrare, il γελοῖον svolge diverse funzioni filosofiche di primo piano nelle fonti ciniche. Mi sembra pertanto più logico ed economico pensare che la tradizione cinica abbia attinto al bacino comune degli strumenti comici, lo stesso dal quale anche la commedia attingeva[305].

Per altro, dissuade dall'individuare dipendenze dirette tra commedia e tradizione cinica anche il fatto che quest'ultima, come si è già avuto modo di sottolineare, si compone di fonti tarde e scarsamente affidabili. Pertanto, non sappiamo se certi

[302] Di rapporti tra biografia e commedia si è occupato anche M. Sonnino in una recente comunicazione tenuta il 25 settembre 2019 presso l'Università di St. Andrews: *Was Euripides the father of New Comedy? A propos of Satyrus* Vit. Eur. *P. Oxy. 1167 fr. 39 col. VII.*

[303] Se così fosse – e non mi pare la spiegazione più economica -, viste le funzioni filosofiche di queste immagini in Diogene Laerzio, bisognerebbe parlare di rifunzionalizzazione delle immagini comiche nella tradizione cinica. In questi casi, cioè, Diogene Laerzio, o la sua fonte, avrebbero 'aperto' e rielaborato le immagini comiche così come Capra mostra che Platone fece con le immagini aristofanee.

[304] Il fatto che Diogene Laerzio utilizzi spesso citazioni comiche non autorizza a sospettare l'origine comica degli aneddoti quando non questa non è espressamente segnalata.

[305] Il caso della dialettica Aristofane/Platone si differenzia da quello comici/cinici non solo perché si tratta di autori coevi, mentre per noi è pressochè impossibile datare l'origine di un aneddoto di tradizione cinica, ma anche perché gli studi di Capra poggiano sui testi di Aristofane, mentre noi dovremmo postulare, per ogni caso, una commedia perduta. Tale dialettica, come già, accennato, è invece ipotizzabile nel caso in cui Diogene Laerzio cita esplicitamente dei frammenti comici.

elementi della rappresentazione dei Cinici si erano già fissati all'epoca della messa in scene dei testi comici di volta in volta chiamati in causa.

D'altra parte, mi sembra di aver mostrato anche come, pur nell'impossibilità di dimostrare (e nell'inopportunità di postulare) una dipendenza diretta tra commedia e Cinismo, il confronto tra le due espressioni culturali si riveli comunque utile per meglio intendere delle immagini o delle battute scarsamente o affatto attestate nel resto della letteratura a noi giunta e per mostrare in che modo la tradizione cinica si sia sapientemente servita della tradizione letteraria precedente.

Il lavoro di queste pagine, inoltre, mi ha fornito delle indicazioni relativamente al commento ai versi comici. In tutti i casi, in effetti, l'immagine sfruttata dalla commedia per deridere il Cinico di turno trova paralleli nella tradizione filosofica. Nel commento, non mi sono limitata ad indicare tali passi, ma ho cercato di valorizzare il diverso impiego e il diverso significato dell'immagine nei diversi contesti.

Alcuni casi particolari: γελοῖον senza *spoudaion*?

Esistono tuttavia dei casi in cui degli aneddoti, provenienti non solo da papiri scolastici (materiale costitutivamente meno interessato al contenuto dei testi), ma anche provenienti dai *bioi* laerziani, non sembrano schiudere alcun senso coerente con l'atteggiamento filosofico cinico. Goulet-Cazé 1996[306], che dedica ampio spazio ai detti e agli aneddoti del libro VI di Diogene Laerzio, osserva: "Leur but, malgré leur côté anecdotique et anodin, est en fait foncièrement philosophique". Tuttavia, riconosce: " Mais les critiques de Diogène peuvent être beaucoup plus anodines et tourner à la moquerie pure et simple "[307]. Addirittura, talvolta non si riesce a capire se, in qualità di lettori, siamo invitati a ridere 'con' o a ridere 'dei' Cinici. Bisogna dunque chiedersi perché la tradizione filosofica potrebbe aver prodotto o integrato al suo interno degli aneddoti per nulla edificanti, apparentemente conformi ad un riso autotelico, o addirittura contrari allo spirito del cinismo.

Mi soffermerò ora a riflettere su questo tipo di materiale proprio perché è in casi come questi che potrebbe farsi nuovamente strada l'ipotesi che le nostre fonti sul Cinismo abbiano inglobato del materiale proveniente da una commedia perduta

[306] In particolare alle pp. 3990 e seguenti.
[307] Cfr. p. 3993.

contenente un'allusione ai Cinici[308]. Cercherò infine di mostrare come, anche in casi come questi, esistano spiegazioni a mio avviso più economiche e plausibili.

Le battute razziste

Un gruppo di battute, per esempio, prende di mira gli uomini dalla pelle scura[309]:

[308] I casi in cui la critica ha effettivamente formulato l'ipotesi di un'allusione saranno trattati nella seconda parte. Questo discorso si rivelerà particolarmente importante nello studio di un passo dei *Captivi* di Plauto.

[309] Lasciano perplessi anche le battute a sfondo misogino, anch'esse presenti in Diogene Laerzio (VI 52): ἰδών ποτε γυναῖκας ἀπ᾽ ἐλαίας ἀπηγχονισμένας, "εἴθε γάρ," ἔφη, "πάντα τὰ δένδρα τοιοῦτον καρπὸν ἤνεγκεν."; "Una volta, vedendo delle donne impiccate ad un olivo, disse: 'Magari tutti gli alberi facessero simili frutti!'". Si tratta di un'immagine di un umorismo definibile *noir*, se pensiamo che, in altri tempi e del tutto indipendentemente, verrà cantata con intonazione tragica da Billie Holiday nella sua *Strange fruits*. Non mi pare sia stata notata la somiglianza del passo con Cic. *De or*., II, 278: "*Salsa sunt etiam, quae habent suspicionem ridiculi absconditam, quo in genere est Siculi illud, cui cum familiaris quidam quereretur quod diceret uxorem suam suspendisse se de ficu, "amabo te," inquit "da mihi ex ista arbore quos seram surculos*"; "Sono gustosi anche quei motti in cui l'arguzia è coperta e si può solo intravedere. A questo genere appartiene quella frase pronunziata da quel siculo. A un suo parente, che si lamentava perché sua moglie si era impiccata a un fico, egli disse: 'Per favore, dammi dei virgulti di quest'albero, perché li possa piantare'" (trad. di Norcio). A sfondo misogino sono anche la seconda e la terza *chreia* di P.Bour. 1 f. 6 *r* - f. 7 *r* (Cfr. Bastianini 1992, pp. 89 sgg. ἰδὼν | γυ̣ν̣αῖκα | διδασ̣κ̣ο̣μένην | γράμματα || εἶπεν· | "οἷον | ξίφος | ἀκονᾶται"; Vedendo una donna che imparava a leggere, disse: "Che spada si sta affilando". Gnom. Paris. n. 4: ὁ αὐτὸς [*scil*. Diogenes] ἰδὼν παρθένον γράμματα μανθάνουσαν, "ὁρῶ," ἔφη, "ξίφος ἀκονώμενον". Mi pare più probabile un riferimento all'apprendimento della scrittura che non all'apprendimento della lettura, in quanto il calamo potrebbe rappresentare metaforicamente la lingua. ἰδὼν | γυνᾳ̣ῖκα | γυ̣ν̣αικὶ | συμβουλεύουσαν || εἶπεν· | "ἀσπὶς | παρ' | ἐχίδνης | φάρμακον | πορίζεται"; "Vedendo una donna dar consigli a un'altra donna, disse: "L'aspide si procura veleno dalla vipera". Si osservi che la battuta di Diogene costituisce un trimetro. Infine, leggiamo in un'iscrizione ercolanese (*CIL* 10529): Διογένης ὁ κυνικὸς φιλοσόφος/ ἰδὼν γυναῖκα ὑπὸ ποταμοῦ φε/ρομένην εἶπεν· ἄφες φέρε[σ]θαι/τὸ κακ<ὸ>ν ὑπὸ κακοῦ; "Diogene il filosofo cinico, alla vista di una donna travolta da un fiume, disse: 'Lascia che quel malanno sia travolta da un (altro) malanno'". Gallo in apparato *ad loc.* specifica: *Has lineas esse trimetros corruptos contendit Lebek*. Questa testimonianza è stata oggetto di numerose congetture. Cfr. Gallo *ad loc*. Tali battute stupiscono soprattutto se si tiene conto del fatto che la figura di Ipparchia, tanto nelle *Vite* di Diogene Laerzio quanto nell'epistolario, suggerisce un'attitudine egualitaria del Cinismo. Gallo 1980 p. 388, il quale non crede che la misoginia fosse un tratto proprio del Diogene storico, crede piuttosto alla banalizzazione (se non al travisamento) dell'originario antiedonismo cinico e parla di "un motivo che è difficile definire autenticamente diogenico. Si tratta più verosimilmente di un cliché biografico e dossografico formatosi assai per tempo intorno ad un nucleo originario autentico, quello dell'antiedonismo, che, pur non specificamente rivolto contro le donne, condannava con gli altri i piaceri dell'eros, in quanto ostacolano l'autarchia e l'impassibilità del saggio" (p. 313). Neanche Rist 1969, pp. 59-62, Giannatoni 1990, p. 469 e Moles 2011 credono ad un Diogene storicamente misogino. Tosi 1992, p. 236 sottolinea la proverbialità dell'immagine, che rende difficile parlare di autorialità cinica. Anche in questo caso, sono state evidenziate delle corrispondenze con alcuni trimetri sentenziosi attribuiti alla commedia nuova. Tuttavia, Giannattasio Andria 1980, pp. 145-146 ritiene che non ci sia motivo di dubitare della misoginia di Diogene e recentemente, Chapuis 2018, pp. 320 sgg. ha suggerito che Diogene in effetti sostenesse una ineguaglianza naturale tra l'uomo e la donna, partendo soprattutto dall'aneddoto riportato in D.L. VI 65, dove la condizione femminile è detta peggiore (χείρονα) per natura (τῆς φύσεως): Ἰδών ποτε νεανίσκον θηλυνόμενον, "οὐκ αἰσχύνῃ," ἔφη, "χείρονα τῆς φύσεως περὶ σεαυτοῦ βουλευόμενος; ἡ μὲν γάρ σε ἄνδρα ἐποίησε, σὺ δὲ σεαυτὸν βιάζῃ γυναῖκα εἶναι.; "Vide un giovinetto effeminato e così gli si rivolse: 'non ti vergogni di consigliarti sulla tua condotta in modo peggiore della natura? La natura ti fece uomo, e tu ad ogni costo vuoi essere donna'". Se Giannattasio Andria e Chapuis cogliessero nel segno,

ἰδὼν | Αἰθίοπα || καθαρὸν | τρώγοντα· | " ἰδού· | ἡ | νὺξ | τὴν | ἡμέραν | πνίγει."

Vedendo un negro che mangiava pane bianco, “Ecco, la notte soffoca il giorno”.

ἰδὼν || Αἰθίοπα | χέζοντα | εἶπεν· | “οἷος | λέβης | τέτρηται."

Vedendo un negro evacuare, disse: “Che paiolo s’è sfondato![310]”

Gallo 1980, p. 370 la bolla come una *chreia* che “vorrebbe essere un motto spiritoso, senza altre implicazioni”: “[…] non sembra contenere nulla che ci riporti non dirò a dottrina, ma a comportamenti di stampo cinico […]”.

In effetti, si fatica a trovare il messaggio filosofico dietro queste battute. La prima di queste due *chreiai* è stata accostata alla commedia da Gerhard 1912, p. 407, Packmohr 1913, p. 35 e Gallo 1980, p. 390, e, nella fattispecie, ai seguenti passi: Diph. 91 K-A, *Philog.* n.151 e Ath. VI 246a – che dichiara di rifarsi a Lync. (fr. 29 Dalby)[311]-, dove a parlare è il parassita Allodola[312]. Alla battuta di Allodola, per altro, segue la battuta di Filosseno citata nel paragrafo seguente. Possiamo pensare allora che questo aneddoto sia di derivazione comica? Prima di rispondere a questo interrogativo, illustrerò un altro esempio.

Diogene parassita?

A lasciare maggiormente perplessi sono i casi – pochi, in verità – in cui l’aneddoto o il detto sembra addirittura in contrasto con i principi del Cinismo. La tradizione filosofica, cioè, sembra recepire al suo interno degli aneddoti che ritraggono Diogene come un ghiottone, un parassita. Si avrà modo di apporofondire il rapporto tra la figura del filosofo, in particolare cinico, e il parassita, ma si tengano presente sin d’ora due elementi fondamentali. Il cinico, in quanto povero e mendicante, condivide con il

---

dunque, non saremo di fronte a esempi di riso gratuito, ma a battute che sono state attribuite a Diogene in coerenza con il suo atteggiamento rispetto alle donne.

[310] Trad. di Bastianini. Sarebbe forse più esatto tradurre Αἰθίοπα con ‘Etiope’.

[311] Cfr. Dalby 2000, pp. 372–394.

[312] “Cherefonte per abitudine portava alle cene dei pani neri. Quando arrivò uno con del pane ancora più nero, Allodola disse: ‘Hai portato non del pane, ma ombre di pane!’”. Gallo 1980, p. 390 riferisce distrattamente la battuta al parassita Filosseno, che pronuncia la battuta seguente.

parassita il fatto che si nutre dell'altrui; cionondimeno, egli se ne differenzia, però, per altre ragioni: il cinico si accontenta, anzi, desidera, solo il necessario al suo sostentamento, e ricerca pertanto solo gli alimenti più frugali e in quantità modeste, mentre il parassita è un ghiottone incontinente, è per eccellenza il personaggio provvisto dei tratti dell'ὀψοφαγία e dell'ἀσωτία. Inoltre, il parassita è disposto a tutto pur di sedersi ad una tavola riccamente imbandita, e una delle sue armi più adatte allo scopo è l'adulazione (κολακεία), per cui κόλαξ diventa un'altra denominazione del parassita[313]; il cinico, al contrario, rifugge dall'adulazione – anzi, non fa che sferzare i difetti altrui – e rifiuta di entrare nell'*entourage* di un potente per poter mantenere il suo stile di vita libero da ogni costrizione.

Presento ora il caso dell'aneddoto tratto da D.L. VI 55:

ἀριστῶν ἐλάας, πλακοῦντος ἐπεισενεχθέντος, ῥίψας φησίν,

'ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο'

Riporto, come sempre, la traduzione di Gigante:

Mentre a colazione si cibava di olive gli fu servita anche una focaccia. La respinse, recitando il verso

Cedi il passo ai tiranni, o straniero[314].

Secondo la traduzione di Gigante, dunque, Diogene, coerentemente con la frugalità cinica, avrebbe preferito le semplici olive alla foccaccia. Dello stesso avviso Desmond 2008, p. 85 e Fantuzzi-Noussia 2015, pp. 206-207:

> The sense of incongruity between a humble theme (olives, a typical minor side-dish) and the gravitas of the tragic language applied to it is clear. Diogenes' parody extends the range of the semantics of "royalty". It is "as if the honey cake were some impudent intruder in the royal court", and a breakfast of olives, far from being an indication of poverty, was a meal worthy of kings. In other words, Diogenes lives the life of a king, a natural 'king' who does not needs cakes, cooks and complicated menus.

Tuttavia, ci sono buone ragioni per ritenere che il senso della parodia tragica sia esattamente l'inverso, e cioè che Diogene abbia scansato le olive a favore della più

[313] Cfr. Belardinelli 1998, pp. 283 e sgg.

[314] Diogene cita E. *Ph*., v. 40, pronunciato dal servo di Laio nei confronti di Edipo.

ghiotta focaccia. Così intende anche la traduzione di Goulet-Cazé: “il lança son olive” e quella di Reale “dopo aver gettato via l’oliva”[315].

La prima è una ragione di contesto. In Diogene Laerzio, a questa battuta ne segue immediatamente un’altra in cui viene suggerito che Diogene avrebbe scartato delle olive:

καὶ ἄλλοτε,

‘μάστιξεν δ᾽ ἐλάαν’.

E in altra occasione,

Frustò l’oliva.

Anche nel secondo aneddoto riportato da Diogene Laerzio, Diogene scansa le olive (metaforicamente frustandole). La *pointe* del detto è nel doppio senso dell’ultimo termine, ἐλάαν, interpretabile tanto come infinito del verbo ἐλαύνω, come accade in Omero, in cui l’espressione formulare è di solito riferita a chi sferzi un cavallo con le redini[316], quanto come accusativo del termine ἐλαία (oliva). Quanto a questo secondo aneddoto, propongo un confronto con Ath., VI 246a = Lync., fr. 30 Dalby:

> Φιλόξενος δὲ ὁ παράσιτος, Πτερνοκοπὶς δ' ἐπίκλην, παρὰ Πύθωνι ἀριστῶν παρακειμένων ἐλαῶν καὶ μετὰ μικρὸν προσενεχθείσης λοπάδος ἰχθύων πατάξας τὸ τρύβλιον ἔφη:
>
> 'μάστιξεν δ' ἐλάαν.’
>
> Il parassita Filosseno, soprannominato ‘Rovina-prosciutti’, era ospite a pranzo da Pitone. Furono servite delle olive e subito dopo fu portata anche una casseruola con del pesce. A questo punto Filosseno, dando un colpetto alla coppa con le olive, disse:
>
> ‘Sferzò l’oliva per far andare’[317].

---

[315] Bonandini 2014, p. 139 nota, su suggerimento di G. Moretti (come viene segnalato alla nota 23): “Il reimpiego della formula omerica attraverso lo slittamento semantico potrebbe coinvolgere, oltre al vocabolo ἐλάαν, anche μάστιξεν, data l’affinità fonetica tra la radice di μαστίζω e quella del più raro μαστιχάω: un verbo che, appartenendo alla stessa famiglia etimologica di μασάομαι e μάσταξ, significa ‘digrignare i denti, masticare con difficoltà’”.

[316] *Il.* V 366, VIII 45; *Od*. VI 82.

[317] Un Diogene che preferisce la focaccia alle olive o il pane bianco al pane nero in effetti sorpende. Certo, la focaccia non è in ogni caso un cibo particolarmente ghiotto e, nel caso del parassita Filosseno, alle olive viene preferito non del pane (o un diverso tipo di pane), ma una casseruola con del pesce. Ad ogni modo, Diogene è mostrato nell’atto di scartare l’alimento più frugale tra i due. Da un punto di vista sintattico, mantenere il dettato originale omerico, con il verbo alla terza persona (sferzò) crea una parziale forzatura, perché Diogene e Filosseno descrivono con una citazione alla terza persona un’azione compiuta da loro stessi. Il senso potrebbe essere: “Agisco come colui che sferzò per far andare”.

La seconda ragione per cui interpreto differentemente il riuso del verso tragico consiste nell'esistenza di alcuni luoghi paralleli. Il primo, indicato in nota alla traduzione dalla stessa Goulet-Cazé, è reperibile in Gregorio Nazianzeno, *Contro Giuliano l'Apostata*, IV 72:

> καὶ τῆς Ξενοκράτους ὀψοφαγίας· καὶ τῆς Διογένους στωμυλίας, τοῦτον πίθον οἰκοῦντος, ὑφ' ἧς τοὺς ξένους ὑπεξίστησι τοῖς τυράννοις ἐκ τῆς τραγῳδίας, τοὺς εὐτελεῖς ἄρτους τοῖς σησαμοῦσι· καὶ τῆς Ἐπικούρου φιλοσοφίας, οὐδὲν ὑπὲρ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν ὁριζομένης.
>
> E della voracità di Senocrate, della loquacità di Diogene, quello che abitava in una botte, loquacità per la quale citando dalla tragedia caccia gli ospiti, cioè i pani ordinari, per far posto ai tiranni, cioè ai pani di sesamo, e della filosofia di Epicuro che non definisce nessun bene al di sopra del piacere[318].

Il secondo è costituito da una *chreia* riportata da Stob. III 17 15:

> Ὁ Διογένης καθαρὸν λαβὼν ἄρτον, ἐξέβαλε τῆς πήρας τὸν αὐτόπυρον εἰπών
>
> 'ὦ ξένε, τυράννοις ἐκποδὼν μεθίστασο'.
>
> Diogene, prendendo un pane bianco, gettò via dalla bisaccia il pane integrale, dicendo:
>
> Cedi il passo ai tiranni, o straniero[319].

Infine, un'altra battuta diogenica che ci aspetteremmo in bocca a un parassita è in D.L. VI 54:

> ἐρωτηθεὶς ποῖον οἶνον ἡδέως πίνει, ἔφη, "τὸν ἀλλότριον."
>
> Interrogato quale vino bevesse volentieri, rispose: "Quello degli altri".

Ora, sono i parassiti la categoria per eccellenza che cerca di sostentarsi con le prelibatezze altrui[320].

---

[318] Trad. di Lugaresi.

[319] Trad. mia. "È evidente che qui viene rappresentato un Diogene 'edonista', che vive malvolentieri di pane nero, cibo abituale dei cinici (cf. Luciano, *pisc.* 45). Non credo che il nostro ostracon contenga, al di là della battuta di spirito, implicazioni di questa o di altro genere" (Gallo, 1980, p. 374). Anche in questo caso, dunque, Gallo ritiene che la battuta non provenga da tradizione genuinamente filosofica.

[320] Si è visto come questi aneddoti sembrano alludere ad una certa ghiottoneria da parte di Diogene, o comunque ad un Diogene che, in questi casi, rinuncia alla scelta della frugalità in favore di cibi più appetitosi. Mi sia lecito proporre, in nota, delle ipotesi differenti. Nel caso della parodia euripidea, la moralità della battuta potrebbe consistere nel designare la focaccia come 'tiranno' non ne senso che il termine aveva in Euripide (re), ma in quello deteriore che assume successivamente (chi esercita il potere con la forza e non secondo giustizia) e che assume sulle labbra di Diogene anche altrove (cfr. Chapuis 2018, p. 159). Nel caso della battuta in cui Diogene dice di preferire il vino altrui, potremmo pensare che, sulle labbra di un cinico, la battuta esprimerebbe sarcasmo nei confronti dei buongustai esperti delle diverse

Nel caso di queste tre battute, dunque, ci troveremmo di fronte ad un Diogene ghiottone, e una di queste battute è associata, per altro, anche a un parassita. Possiamo a questo punto pensare che esse derivino da una commedia in cui Diogene veniva presentato come un parassita ghiottone, così come effettivamente accade in alcuni passi comici a noi pervenuti[321]?

Γελοῖον senza *spoudaion*: alcune ipotesi

Senza escludere l'ipotesi che esista un'interpretazione coerente con la filosofia cinica finora sfuggita agli interpreti e a chi scrive, quale spiegazione proporre per la genesi di questi aneddoti, e per la loro presenza anche in un autore come Diogene Laerzio?

- Una delle ipotesi è quella elaborata da Packmohr 1913, il quale ebbe il merito di rilevare molte consonanze tra la tradizione cinica e la commedia. Tuttavia, egli sfruttò tali consonanze per negare la paternità cinica di questo materiale e per parlare di errori della tradizione e confusione di lemmi. Packmohr, sulla base dei numerosi paralleli con i monostici menandrei, pensava soprattutto alla commedia menandrea come fonte di *chreiai* attribuite poi erroneamente ai Cinici. Tale ipotesi, tuttavia, non ha goduto di molta fortuna. Gallo 1980, p. 382 scriveva in proposito:

  "c'è tuttavia da tener presente che i cosiddetti monostici menandrei solo in minima parte possono essere attribuiti con sicurezza a Menandro e che i vari passaggi subiti da tali sentenze, con le conseguenti corruzioni e interpolazioni, non saranno stati molto diversi (a parte il metro) da quelli che hanno avuto i detti di Diogene, sia se provenienti da specifiche raccolte dedicate al filosofo, sia se appartenenti a miscellanee, spesso strutturate tematicamente"[322].

---

qualità di vino e sottintenderebbe che Diogene non fa differenza tra le varie tipologie, ma che si accontenta invece volentieri di qualunque vino gli venga offerto. Sul consumo di vino da parte dei Cinici cfr. *infra,* pp. 20 e sgg. Anche così, tuttavia, nel caso della parodia omerica ('frustò l'oliva), non mi pare si possa reperire alcuno spunto edificante.

[321] Cfr. *infra* le pagine dedicate al fr. 137 di Eubulo e ad alcuni versi del *Persa* plautino.

[322] Gallo 1980 ribadisce la medesima posizione alle pp. 305-306: "risultavano […] concordanze più o meno strette tra sentenze attribuite a Menandro e *chreiai* assegnate a Diogene, concordanze variamente spiegabili non tanto o non solo per confusione di lemmi nei florilegi, come sostiene Packmohr (pp. 17 sgg.), quanto per la grande affinità di contenuto di molto materiale gnomico circolante nell'antichità sotto vari nomi o anche anonimo". Cfr. anche Giannantoni 1990, nota 45.

- Scartata l'ipotesi di errori nella tradizione, riconsideriamo quella secondo la quale sarebbe lecito pensare che le fonti ciniche, per il tramite della biografia, abbiano attinto a commedie perdute contenenti delle parodie relative ai Cinici. Questa ipotesi è particolarmente attraente nel caso di *chreiai* simili a battute di parassiti, dal momento che accostamenti tra Cinici e parassiti sono effettivamente attestati in commedia[323].
- Anche in questo caso, tuttavia, esiste a mio parere una spiegazione più economica. La rappresentazione dei Cinici in generale – e di Diogene in particolare – si cristallizza ben presto: essi assumono la fisionomia di personaggi eccezionalmente dotati di *humour,* tali da avere sempre la battuta pronta[324]. Se nella maggior parte dei casi queste battute hanno anche uno scopo serio[325], altre volte esse sono associate ai Cinici solo sulla base della loro arguzia mordente. Gallo, 1980, p. 251 scrive che nella leggenda diogeniana "sembra abbastanza evidente la tendenza a privilegiare nella trattazione del cinico gli aspetti di eccentricità e spiritosaggine piuttosto che la seria indagine sulla vita e sul pensiero" e che l'aneddotica presente nel bios laerziano indulge "a battute spiritose, di un humour talora discutibile, e, in genere, ad un atteggiamento che si esita ad attribuire al Diogene storico" (p. 252)[326].

---

[323] Come accade, per esempio, nel *Persa*. Cfr Izzo 2014 e *infra* i commenti a Eub., fr. 137 e Plaut. *Per*. 118-126.

[324] Cfr. quanto scrive in proposito Epitteto (pp. 72-73). Cfr anche D.L. VI 74: Εὐστοχώτατος δ᾽ ἐγένετο ἐν ταῖς ἀπαντήσεσι τῶν λόγων, ὡς δῆλον ἐξ ὧν προειρήκαμεν; "fu straordinariamente pronto a rispondere alle domande che gli venivano poste, come è chiaro dagli esempi che abbiamo addotti".

[325] A volte, come abbiamo visto, i Cinici utilizzano battute del repertorio tradizionale ricontestualizzandole e imprimendo ad esse un nuovo messaggio.

[326] Cfr. anche quanto Gallo 1980 scrive nella sua introduzione, facendo delle considerazioni di carattere generale sui papiri della sua raccolta: "I detti memorabili loro attribuiti [*scilic.* ai filosofi] fornivano così svago culturale e ammaestramento ad un tempo: in qualche caso questo secondo aspetto appare soverchiato e oscurato dal primo, quando, ad es., i detti di Diogene si riducono nei nostri testi a semplici battute di spirito, a volte di bassa lega". (p. 18). Questi aspetti peculiari della tradizione delle *chreiai* mi sembrano indebolire l'impressione espressa da Halliwell 2008, p. 379: "But beyond the resulting insouciance there is a striking sense of peculiarly selfindulgent exhibitionism, it is tempting to discern some resemblance to both an insolent child and a performer of street-theatre, yet the remarkable thing is the paradoxical impression that Diogenes is interested chiefly in gratifying or fulfilling himself. He may 'perform' in front of an audience, but in some strange way he shows no sign of admitting that he needs one ". A proposito della circolazione di libri di battute, Quintiliano ricorda delle raccolte di arguzie e motti di Domizio Afro (VI, 3, 42). E oltre (VI 3, 65), scrive: "riempirei il libro di esempi e lo renderei simile a quelli composti a scopo di lettura amena, se volessi raccontare ad una ad una tutte le battute degli antichi". Mi piace rilevare che già Leopardi era giunto a questa conclusione, come si evince da quanto scrive nello *Zibaldone* l'8 marzo del 1829 (pp. 4469-4470): "[…] Similmente quei tanti motti che sotto nome di Diogene cinico si trovano nel Laerzio, e nello Stobeo, Antonio e Massimo, ed altri, raccolti dall'Orelli, *loc. cit*. p.

Pertanto, certa parte della letteratura di consumo, particolarmente interessata alle battute salaci e poco a questioni filosofiche o di autorialità (pensiamo a raccolte di battute come il *Philogelos* o ai papiri scolastici)[327], avrà cominciato ad ammassare intorno alla figura di Diogene *bon mots* nati in contesti diversi; essi probabilmente penetrarono poi nelle biografie, nelle dossografie e nelle raccolte di aneddoti cinici, che forse le preservarono come testimonianza della sagacia di questi filosofi[328]. Del resto alcuni detti diogenici sono associati anche ad altri personaggi.

Utile, in tal senso, quanto osserva Funghi 2004, p. 374 a proposito della tradizione delle *chreiai* diogeniche, e in particolare alle *chreiai* del P.Bour. 1, un papiro scolastico che raccoglie insieme, significativamente, alcune battute misogine e razziste:

> […] Lo "*spudogeloion* che può appartenere alla tradizione cinica […] ha richiamato sotto il nome di Diogene una pletora di materiale esemplificativo di 'uso e consumo'. […] Una messe di facezie di questo tipo si ritrova infatti nel Φιλόγελως ove compaiono battute crasse e ingenue, insieme ad un altro dei temi più diffusi, quello della misoginia (nell'operetta viene indicato specificatamente il personaggio del μισογύναιος). Nelle *chreiai* del papiro si rilevano tipizzazioni generiche, che ricalcano in parte le scialbe e anonime figure del Φιλόγελως. A parte la prima *chreia*, che ha carattere elogiativo del filosofo cinico e in particolare della persona di Diogene, che potrebbe dunque appartenere alla tradizione della scuola cinica, la seconda e la terza si inseriscono perfettamente in sezioni di detti relativi in generale a donne, la quarta e la quinta a negri. Che questo tipo di ingenui motti di spirito, riconducibile forse alla commedia o al mimo, godesse di un favore duraturo lo mostra ad es. il nr. 4, la cui circolazione scolastica va dal I^{p} al VI^{p}.".

Quindi, neppure di fronte ad aneddoti poco o affatto edificanti mi pare cauto ricorrere alla soluzione di postulare delle parodie ciniche in commedie perdute. È invece

---

4431., t. 2. Lips. 1821. moltissimi de' quali si trovano attribuiti in altri luoghi ad altri diversissimi personaggi; mostrano che a Diogene si riferivano popolarmente tutti i detti mordaci, arguti ec. non solo morali o filosofici, ma qualunque. (8. Marzo. 1829.)".

[327] Lo stesso genere della *chreia*, del resto, non presenta sempre una morale: cfr. Teone, 96, 18 Spengel: ἔτι δὲ τῷ χαριεντίζεσθαι τὴν χρείαν ἐνίοτε μηδὲν ἔχουσαν βιωφελές, τὴν δὲ γνώμην ἀεὶ περὶ τῶν ἐν τῷ βίῳ χρησίμων εἶναι· Inoltre la *chreia* è a volte un motto di spirito senza utilità morale, mentre la massima è sempre moralmente utile; (trad. di Degiovanni).

[328] Per osare un parallelo tra questi florilegi di battute e la contemporaneità, pensiamo alla frequenza con cui, nei social, detti e aforismi vengono associati a personaggi diversi dal suo autore. Si tenga comunque conto del fatto che in taluni casi le trasformazioni e gli assottigliamenti subiti dall'aneddoto ci impediscono di comprenderne pienamente il senso originario (cfr. in particolare p. 104, n. 227).

probabile che alcune di queste battute derivassero da contesti comici che però nulla avevano a che fare con i Cinici. Un caso emblematico è quello, presentato precedentemente[329], della prova dell'esistenza degli dèi. Questo godibile scambio di battute circolava certamente in commedia, come ci testimoniano i versi dei *Cavalieri* di Aristofane (che potrebbe anche essere l'*inventor* di questa battuta). In tal caso è evidente che la commedia aristofanea nulla aveva a che fare con Diogene[330].

Quanto al fatto che alcune battute diogeniche siano simili a quelle che troviamo associate alla maschera del parassita[331] e che in effetti il Cinico sia accostato spesse volte a questa categoria nella letteratura parodica, si osservi che il legame tra il Cinico (e il filosofo in generale) e il parassita si basa su molti elementi ed è attestato anche al di fuori di contesti comici. Essi condividono, tra l'altro, proprio la propensione alla battuta[332]. Il parassita plautino del *Persa*, significativamente, promette alla figlia in dote dei libri di battute[333]. Probabilmente, poiché tanto i parassiti che Diogene erano tra i personaggi

[329] Cfr. pp. 107 sgg.

[330] Vanno perciò distinte le diverse forme che può assumere la dipendenza della tradizione biografica e filosofica dalla commedia. Lorenzoni 1994, p. 161 scrive: "[..] Per prestiti dell'aneddotica diogenica dalla commedia, cf. Ar. *Eq.* 32-34 / Diog. Laert. VI 42, *Ra*. 1431s. / Diog. Laert. VI 75, etc.)" e alla nota 61 aggiunge: "La dipendenza di certa tradizione biografica dalla commedia è un dato su cui non occorre soffermarsi ulteriormente: per analoghi casi cf. I. Gallo, *Citazioni comiche nella Vita Socratis di Diogene Laerzio*, "Vichiana" n.s. XII (1983) 201-212 e *Cratete cinico o Filemone? (Nota a Diogene Laerzio II 25)*, "QUCC" n.s. XX (1985) 151-153, nonché l'attribuzione a Cratete cinico (fr. [368] Ll.J.-P.) di un brano di Antifane (fr. 235 K-A)". Di questa esemplificazione è opportuno a mio parere tener presenti i diversi casi:

1. Nei casi di Ar. *Eq.* 32-34 / Diog. Laert. VI 42, *Ra.* 1431s. / Diog. Laert. VI 75 Diogene cinico riecheggia delle battute che troviamo attestate anche in commedia in tutt'altro contesto. Diogene Laerzio le presenta come battute del filosofo e sono i critici ad avere individuato delle consonanze con la commedia. Né in questi casi possiamo essere certi che la tradizione biografica attingesse consapevolmente alla commedia: è possibile che queste battute circolassero in scritti di vario genere o anche oralmente.
2. Gallo 1983 si sofferma invece sui versi delle *Nuvole* di Aristofane che Diogene Laerzio cita nel *bios* socratico. In questo caso i versi comici si riferivano già alla figura del filosofo e Diogene Laerzio esplicita che si tratta di versi aristofanei.
3. Gallo 1985, infine, si sofferma su alcuni versi che, secondo Diogene Laerzio, Socrate amava citare e che da altre fonti sappiamo essere versi filemonei. In questo caso Diogene Laerzio non esplicita che si tratta di versi comici ma suggerisce comunque che la paternità non sia socratica. Per un'analisi puntuale del problema legato a questi versi cfr. *l'Appendice 1*. Sul fr. 235 K-A di Antifane cfr. *infra.*

[331] Questo tipo di consonanze ha condotto lo stesso Gallo a postulare versi comici perduti in cui agiva un Diogene parassita (cfr. *infra* pp. 144 e sgg.). Prenderò pertanto le distanze dallo studioso sulla base di quanto esposto in questo paragrafo.

[332] Il parassita deve essere abile nel far ridere i commensali se vuole ottenere facilmente un posto a tavola.

[333] "L'esistenza storica di libri di scherzi è documentata per l'età ellenistica […]. Bremmer, *Jokes, Jokers and Jokebooks*… pp. 16-18 e n. 27: il primo documento sicuro è il papiro di Heidelberg studiato da R. Kassel (*Reste eines hellenistischen Spassmacherbuches auf einem Heidelberger Papyrus?*, "RhM" 99, 1956, pp. 242-245) e risalente al III sec. a.C. Per il IV secolo non vi sono certezze, ma solo la notizia (riportata da Ateneo XIV, 614 d) che Filippo II di Macedonia avrebbe pagato un talento per trascrivere in un libro le

letterari *philogeloi* per eccellenza, la tradizione talvolta accostò ad entrambi le medesime battute di repertorio.

I Cinici e il γελοῖον: uno schema riassuntivo

Riassumendo e schematizzando, possiamo concludere che i Cinici sono presentati nelle fonti ora come soggetto ora come oggetto del riso. Il significato di questi episodi di derisione cambia a seconda della fonte che li narra.

- Quando sono soggetto del riso in passi che hanno un intento (più o meno esplicitamente) parodico o ostile, tale derisione mira a dipingerli come esseri odiosi, rabbiosi, volgari (così accade nell'aneddoto relativo a Senocrate, nella descrizione che Diogene Laerzio dà di Menippo o in quelle che afferiscono ai falsi cinici di epoca imperiale). In altri casi, dove è esplicito o si evince l'intento di fornire un ritratto edificante, i loro strali hanno una funzione paideutica (come accade nella maggioranza degli aneddoti laerziani riportati nel capitolo 3).
- Quando i Cinici sono invece oggetto della derisione altrui, in alcuni casi tale derisione ha lo scopo di farli apparire ridicoli e folli agli occhi dei fruitori della fonte (ad esempio, nella stessa commedia, nel mimo, in alcuni epigrammi, in Ateneo, dove a ridere dei Cinici sono gli altri personaggi e il pubblico, almeno a un primo livello). Nelle fonti che offrono invece una visione positivamente connotata dei Cinici, il loro apparire ridicoli agli occhi dei contemporanei può essere:

- inevitabile conseguenza dei loro valori e dei loro comportamenti contrari alla norma;
- la conseguenza delle loro performance con fini educativi;
- la conseguenza di azioni che essi compiono allo scopo di impermeabilizzarsi psicologicamente contro lo strapotere sociale della derisione (e al contempo, anche in questi casi, di dare agli altri un saggio della loro ἀναίδεια).

In questo modo i Cinici sono riabilitati agli occhi del fruitore della fonte (per esempio, agli occhi dei lettori di Epitteto, Diogene Laerzio, Giuliano) e il loro essere vittime di attacchi e di derisione diventa un segno di superiorità e distinzione.

---

battute scherzose di un club di buffoni ateniesi" (cfr. Pasetti 2010, p. 14 e n.51). Cfr. anche p. 145, n.326 per il riferimento di Quintiliano a raccolte di detti arguti.

Vi sono tuttavia dei casi di aneddoti e *chreiai*, in particolare legati a Diogene, in cui sembra assente qualunque fine edificante e qualunque coerenza con i principi del cinismo, e da cui sembra emergere il gusto puro e semplice per la battuta. Alcune di queste battute trovano infatti paralleli con battute attribuite a parassiti. La spiegazione più probabile per queste incongruenze nella rappresentazione di Diogene mi sembra essere che a un certo punto si concentrarono intorno alla sua figura delle battute non necessariamente di sapore filosofico proprio perché egli era divenuto il personaggio dalla battuta facile per eccellenza.

I Cinici e la commedia: uno schema riassuntivo

Tra le espressioni letterarie e culturali, quella maggiormente intessuta di γελοῖον è la commedia. I Cinici sembrano avere molto in comune con i personaggi della commedia perché con essi condividono l'attitudine alla battuta pronta (all'insulto e alla risposta arguta rispetto a un insulto ricevuto) – talvolta le medesime battute-, l'indugio in gesti osceni (intendendo per osceno gli ambiti del sesso e delle espulsioni corporali[334]), o comunque in abitudini contrarie alle norme (scelgono la povertà, disprezzano la ricchezza, esibiscono la loro nudità nonostante la bruttezza, si mostrano agli occhi del loro pubblico con la faccia rasata per metà, non si vergognano di girare per strada con una pentola di legumi in grembo…); atti questi, che trovano i paralleli più prossimi sulla scena comica.

Come si è visto nel secondo capitolo, anche tra gli antichi qualcuno aveva operato un accostamento tra le forme comunicative del Cinismo e quella della commedia.

Mentre nella commedia il fine principale è il riso – anche se essa può avere uno scopo serio, di critica sociale e/o politica, come accadrà poi per la satira – nei Cinici tali forme comuncative, prossime alla performance, teatrali, si spiegano, da un lato, in virtù della loro coerenza tra valori e prassi (il Cinismo è una filosofia concepita come arte della vita[335]), dall'altro con il loro forte intento pedagogico, con il quale ben si accorda l'efficacia comunicativa delle forme drammatiche e del ricorso al γελοῖον. Pertanto,

[334] Cfr. p. 17.
[335] Cfr. Hadot 1988, *passim*.

spesso le immagini e le battute della commedia assumono un significato del tutto diverso, edificante e coerente con i valori proposti dal Cinismo.

Questi aspetti – le attitudini performative e comiche di questi filosofi - sono probabilmente enfatizzati – soprattutto nel caso di Diogene – dai generi letterari di cui sono costituite le fonti del Cinismo[336].

Tali osservazioni contribuiscono a mostrare la capacità della tradizione cinica di riutilizzare e rifunzionalizzare la tradizione letteraria precedente, come hanno messo bene in evidenza gli studi di Branham 1994 e Noussia 2015.

Il rapporto tra Cinismo e commedia si sviluppa anche in un'altra direzione, quella secondo cui i Comici si servono dei Cinici, delle loro apparenti stranezze, della loro incongruità rispetto alle norme, per fare della parodia filosofica e strappare qualche risata al loro pubblico. Questa prospettiva sarà l'oggetto della seconda parte di questo lavoro.

Si è però già avuto occasione di riflettere sugli intenti con i quali alcune fonti citano le parodie dei comici. Ateneo le reimpiega per deridere i Cinici, nella persona di Cinulco e dei suoi adepti, dunque con un intento coerente con quello del commediografo (sebbene in qualche caso Ateneo abbia giocato nel sovrapporre significati e allusioni ulteriori), mentre Diogene Laerzio riutilizza le citazioni comiche con un intento precisamente opposto a quello dei commediografi, ovvero quello di fare delle loro derisioni un elogio.

Da un punto di vista metodologico, date le importanti funzioni filosofiche svolte dal γελοῖον nelle fonti ciniche, prendo le distanze da quella parte della critica che assegna un ruolo molto rilevante alla commedia come fonte degli aneddoti riportati nelle fonti biografiche. Pertanto, nella seconda parte tenderò a respingere le ipotesi che vedono in filigrana dietro un aneddoto o una *chreia* la presenza di una parodia dei Cinici in una commedia perduta.

[336] Cfr. pp. 51 e sgg.

PARTE II: I CINICI IN COMMEDIA

La commedia antica

Aristofane, *Nuvole* (Socrate cinicheggiante)

Protagonista delle *Nuvole* aristofanee è Socrate, un Socrate che lascia aperti molti interrogativi perché in possesso di tratti non sempre coerenti con la sua rappresentazione nelle altre fonti socratiche[337]. Tra coloro che hanno affrontato questa questione, ricordiamo che Joël 1901, pp. 809-895 ha tentato di dimostrare che il Socrate di Aristofane possiede molti tratti cinici, secondo lo studioso presi in prestito, per motivi cronologici, dalla figura di Antistene. Aristofane, infatti, conosceva Antistene (450/445 a.C. – post 366 a.C.). Quest'ultimo era probabilmente già allievo di Socrate (poiché la data drammatica del banchetto di Senofonte, in cui Antistene è uno dei personaggi, può essere fissata al 422[338]) e aveva insegnato o insegnava al Cinosarge.

Trattandosi dunque di uno studio che considera la figura di Antistene, la questione non sarà approfondita in questa sede perché è ormai opinione maggioritaria degli studiosi che Antistene non vada considerato l'iniziatore del Cinismo, ma una personalità che influenzò ampiamente quei filosofi che cominciarono a chiamarsi cinici solo a partire da Diogene di Sinope, il primo cane[339]. Fu solo successivamente, almeno a partire da Neante di Cizico[340] (fine III/inizio II secolo a.C.), che si cominciò a individuare in Antistene il primo cinico.

Mi limito solo ad osservare come, nell'identificare in Socrate dei tratti che si ritrovano poi in Antistene e nei Cinici Joël aveva visto giusto, ma il discorso andrebbe semmai sviluppato nella direzione contraria rispetto a quella percorsa dallo studioso: non è il Socrate di Aristofane ad aver preso in prestito dei tratti antistenici, che poi saranno ereditati dai Cinici, ma sono semmai Antistene e i Cinici ad aver ripreso, sviluppato ed estremizzato alcuni tratti del socratismo[341].

---

[337] Per un punto di partenza sulla questione cfr. la sintesi in Dorion 2010, Laks –Cottone 2013 e la bibliografia ivi raccolta.

[338] Suvák 2014, p. 76, n. 10.

[339] La bibliografia in materia è sterminata. Mi limito a citare i contributi più recenti, ossia Zaccaria 2017, Goulet-Cazé 2017, pp. 607-637 e Zaccaria 2018.

[340] Cfr. D.L. VI 13.

[341] Già Starkie 1966 muoveva questo rimprovero all'approccio di Joël. Nel capitolo introduttivo intitolato *The view of Lessing, Hegel, and Joël on the character of 'Socrates' in the* Clouds (pp. xlvi-l), lo studioso scrive (pp. xlix-l): "Joël has worked out his hypothesis with great learning and ingenuity, and undoubtedly he has shown that the Aristophanic 'Socrates' has many 'Cynical' traits; but he has not shown that Antisthenes did not derive much of his 'Cynicism' from his master, Socrates, and so his argument is not convincing".

E in relazione a questa riappropriazione e radicalizzazione di tratti socratici (relativi soprattutto ai tratti della povertà e dell'ascetismo), la rappresentazione dei Cinici nelle fonti ha di fatto molto in comune con la rappresentazione dei filosofi in commedia. L'esasperazione di certi aspetti è, nei comici, una deformazione che ha come principale scopo il riso, mentre quella operata dalla tradizione cinica poggia su basi filosofiche e spesso presenta dei tratti autoironici. L'esempio migliore è forse costituito dalle citazioni di commedie a scopo autoritativo di cui si serve Diogene Laerzio.

Aristofane, *Nuvole*, vv. 489-491

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ἄγε νυν ὅπως, ὅταν τι προβάλωμαι[342] σοφὸν
περὶ τῶν μετεώρων, εὐθέως ὑφαρπάσει.
ΣΤΡΕΨΙΑΔΗΣ τί δαί; κυνηδὸν τὴν σοφίαν σιτήσομαι;

489 προβάλωμαι] προβάλωμαί σοι R: προβάλω σοι Hirschig 490 ὑφαρπάσει] -σεις K^{ac}: -σῃς NL

SOCRATE Attento: non appena lancio una dotta questione sui fenomeni celesti, afferrala al volo.
STREPSIADE E che? Debbo nutrirmi della scienza alla maniera dei cani?

Filosofo *vs.* contadino/ astratto *vs.* concreto

Concentriamoci invece su un passo in cui è stata vista un'allusione ai Cinici in generale. Prima di passare all'analisi di questo breve scambio di battute, mi sembra utile ricordare sinteticamente la trama della commedia. La trama delle *Nuvole* prende spunto dal fatto che il vecchio e rozzo contadino Strepsiade, assediato dai debiti contratti dal figlio Fidippide, decide di mandarlo a scuola da Socrate, salvo poi doverci andare lui stesso, poiché il figlio, in un primo momento, rifiuta di farlo. Perché Strepsiade pensa a questa soluzione ? Egli ritiene che la scienza di Socrate " saura prouver que ces dettes, réelles, n'existent pas, qu'elles ne sont que des mots. Cette science est supposée dire, avec efficacité, que la réalité nèest pas réelle, qu'elle n'est que du langage et, de manière corollaire, que le langage détermine ce que le réel est vraiment. Une alliance paradoxale s'établit entre un paysan arrière, ignorant et l'avant-garde urbaine de la technologie

[342] Tutti i manoscritti hanno la forma media, ma alcuni editori preferiscono stampare il verbo nella diatesi attiva. Sul problema cfr. Dover 1968, *ad loc*.

discursive, Socrate et son école "[343]. In questa prospettiva, l'opposizione tra realtà e linguaggio rappresenta il tema stesso della commedia[344].

Ad un certo punto della commedia, Socrate sta sondando l'attitudine alla scienza di Strepsiade con una serie di domande da cui risulta l'ignoranza e la rozzezza – in una parola, l' ἀγροικία[345] - del vecchio contadino. Ad un certo punto si verifica lo scambio di battute sopra riportato.

La battuta di Strepsiade si inserisce fluidamente nel meccanismo comico attivo in questa porzione di testo: il filosofo e il contadino parlano, per così dire, due lingue diverse; o meglio, quando Socrate utilizza un termine nel suo significato più astratto, Strepsiade lo intende – e fraintende – nel significato più concreto, profano, quotidiano. L'uno viaggia lungo l'asse metaforico, l'altro si limita al solo piano della denotazione, incapace di cogliere il valore cognitivo della metafora[346].

La scena incarna pertanto perfettamente l'opposizione tra realtà e linguaggio che, come abbiamo anticipato, è uno dei cardini tematici della commedia. Così, per esempio, quando Socrate allude al fatto che, una volta appreso il carattere di Strepsiade, potrà "passare all'assalto con nuovi marchingegni" (μηχανὰς ἤδη 'πὶ τούτοις πρὸς σὲ καινὰς προσφέρω[347]) idonei, evidentemente, ad adattare le metodologie didattiche all'allievo, Strepsiade non comprende la metafora e pensa a macchine da guerra e ad assedi. Quando Socrate gli chiede se ha buona memoria – elemento indispensabile per l'apprendimento – la mente di Strepsiade non sa pensare che all'uso della memoria nel

[343] de la Combe 2013, p. 174.
[344] de la Combe 2013, p. 173.
[345] Cfr. Belardinelli 2016.
[346] Il significato metaforico dell'espressione "afferrare" è certo quello più naturale e atteso in questo contesto, ed è infatti quello colto dal pubblico; la comicità sta nel fatto che il rozzo Strepsiade è tratto in inganno dalla sua scarsa attitutidine intellettuale, resta ancorato al piano letterale e male interpreta. Il meccanismo ha qualcosa in comune con quello delle 'metafore redivive' studiate da Bonanno 1987. Sampino 2018, p. 91: "Socrate (o il suo 'sostituto'), sullo sfondo di un più generico 'filosofese', parla il proprio idioletto para-socratico, che è rivolta di norma verso l'alto, l'aereo, l'astratto; Strapsiade, un buffonesco *sermo vulgaris*, tutto proiettato verso il basso, il terreno, il materiale. Entrambe le lingue sono risibili in sé (in quanto oggettivate parodicamente), ma lo sono ancora di più nella loro interazione dialogica, come si è detto". Strapsiade fornisce un altro esempio del suo scarso senso dell'astrazione ai vv. 92-99, quando spiega a Fidippide che i filosofi del Pensatoio sanno persuadere che il cielo è un forno e che gli uomini sono carboni. La cosmologia scientifica si serve in effetti di metafore per poter favorire l'intuizione dei concetti che tratta, ma a Strepsiade sfugge il meccanismo stesso dei giochi metaforici e si arresta alla lettera delle immagini (cfr. de la Combe 2013, pp. 176-177). Tra i contributi fondamentali sull'oggettivizzazione della metafora si possono citare Fraenkel 1980, pp. 97-98 e 118-119; Taillardat 1965, p. 505 (§ 898); Komornicka 1963 e 1964; Müller 1974, pp. 38-39; Bonanno 1987; Diller 1978; Magnelli 1998 e Newiger 2002. Per l'utilizzo di questo stratagemma in altri autori cfr. Rosati 1983 e Gigli Piccardi 1985.

[347] V. 480.

contesto, per lui quotidiano, del rapporto debitori/creditori[348]. Il dialogo va avanti così fino alla fine di questa scena che, in termini di didattica, può essere definita una 'verifica della situazione di partenza', e si perpetua con queste modalità anche nella scena seguente, in cui Socrate, passando alla fase dell'insegnamento vero e proprio, parla di misure metriche e dattili e Strepsiade interpreta i suoi insegnamenti in termini di pesi e misure di farina e vino e dita della mano (probabilmente senza lasciarsi sfuggire l'occasione di mostrare il *digitus infamis*)[349].

Così, nel momento in cui Socrate, nei versi in esame, utilizza metaforicamente i verbi προβάλωμαι e ὑφαρπάσει, con il significato, rispettivamente, di proporre degli spunti di discussione[350] e di afferrare in maniera pronta e salda i suddetti spunti sciorinati dall'alto della sua sapienza – usi metaforici che sono attestati anche nella prosa platonica[351] -, Strepsiade non capisce la metafora, vola basso: nella sua esperienza quotidiana, ad afferrare al volo cose che disegnano parabole in aria sono i cani, abilissimi nell'afferrare i bocconi che vengono loro lanciati. Strepsiade intende quindi che Socrate gli stia dando del cane, e mostra di non gradire quello che lui interpreta come un insulto. La reazione 'τί δαί;', infatti, denota indignazione, come sottolinea Starkie 1966 *ad loc.*

Gli scoli e l'ipotesi di un'allusione ai Cinici

Se andiamo a guardare gli scolii, una parte del materiale esegetico si limita a questa interpretazione 'animale'; tuttavia, gli *scholia vetera*, ripresi poi dai *recentiora*, attestano anche un secondo livello di interpretazione, che fa della battuta di Strepsiade un'allusione ai cinici[352]:

> 491a.1<τί δαὶ κυνηδὸν:> πρὸς τὸ ὑφαρπάσαι ἔπαιξεν, ἐπειδὴ καὶ οἱ κύνες ἁρπάζοντες ἐσθίουσιν. R [Codex Ravennas 429. X^{e} s.]

[348] Vv. 481-485. Si potrebbe citare, a tal proposito, un noto proverbio cinese: "Quando il saggio indica la luna, lo stolto guarda il dito".
[349] Vv. 636-654.
[350] *Sch. Nub.* 489c.1 προβάλωμαι] εἴπω, λέξω. E
[351] Per προβάλλω, molto comune in Platone, cfr. *e.g. R*. 536d. ὑφαρπάζω è attestato nel suo significato metaforico in diversi autori, oltre che in Platone (cfr., *e.g.*, *Euthd*. 300c e *Grg*. 454c).
[352] Starkie 1966 *ad loc*. la definisce "a curious note". Gli *scholia recentiora* riprendono l'interpretazione dei *vetera*: Tr1/2 [αἰνίττεται διὰ τοῦ <"ὑφαρπάσῃ[ς]" Tr1 [διὰ τοῦ "ὑφαρπάσῃς" αἰνίττεται Tr2] τὴν κυνικὴν φιλοσοφίαν· διὸ καὶ τὸ <"κυνηδὸν"> ἐπήγαγεν.

491b.1 ἔπαιξε πρὸς τὸ ὑφαρπάσαι αἰνιττόμενος τὴν κυνικὴν φιλοσοφίαν. ἴσως δὲ κἀκεῖνος ἀπὸ τῶν κυνικῶν φιλοσόφων ἔλαβε τὸ <“κυνηδόν”.> M [Codex Ambrosianus L 39. XIV^{in} s.] Matr [Codex Matritensis 4683, XIV^{in} s.]

491c.1 [ὅτι] κυνικοί εἰσι φιλόσοφοι. R

491d.1 κυνηδὸν] δίκην κυνός. E [Codex Estensis α U 5. 10, XIV ^{ex} o XV^{e} s.] N [Codex Neapolitanus II F 22, XIV^{in} s.]

491e.1 σοφίαν σιτήσομαι] μέλλω λήψεσθαι τὴν σοφίαν. E

L’ipotesi degli scoliasti, che come vedremo è stata recentemente riconsiderata dalla critica, non mi sembra sostenibile per diversi ordini di ragioni.

Innanzitutto si potrebbe obiettare agli scoliasti che la presenza di un’allusione nella battuta di Strepsiade non si concilia con il meccanismo comico cui abbiamo accennato e con la caratterizzazione del linguaggio di Strepsiade, il quale si mostra incapace di staccarsi dal piano del concreto, del tangibile, e di viaggiare su un piano figurativo, supposto dall’anfibologia “alla maniera dei cani/alla maniera dei Cinici”. Certo, si potrebbe pensare ad un’allusione ‘involontaria’ da parte di Strepsiade (attribuibile all’autore Aristofane e non al personaggio ‘Strepsiade’), un’allusione che vedrebbe complici, cioè, soltanto Aristofane e il suo pubblico. Mi sembra, tuttavia, un meccanismo alquanto macchinoso.

Soprattutto, però, tale interpretazione è insostenibile per ragioni cronologiche[353], poiché Aristofane non poteva conoscere i filosofi che si faranno chiamare cinici. Il primo cane fu infatti Diogene di Sinope[354].

Ora, messa un attimo da parte l’esegesi del testo di Aristofane – per tornarvi a breve – concentriamoci per un momento sull’esegesi degli scoli. Come nasce l’ipotesi scoliastica di un’allusione al Cinismo?

- Il primo dato, senz’altro, è che ci si trova in un contesto di parodia filosofica: Strepsiade sta parlando con Socrate e, qualche verso più tardi, i due faranno riferimento a Cherefonte (vv. 503-504).
- Il secondo dato è il microcontesto delle battute sui cani, ossia il gioco ὑφαρπάζω/κὔνηδόν: l’ipotesi interpretativa degli scoliasti, allora, si sviluppa, a mio parere, a partire dal primo livello della battuta e coerentemente con

[353] Sul senso della storia dei grammatici alessandrini cfr. Lallot 2011.

[354] Cfr. da ultimo Zaccaria 2017 e Brancacci 2018 e Zaccaria 2018 in risposta a Goulet-Cazé 2017, pp. 607-618.

questo, cioè con l'immagine del cane che balza ad afferrare il suo boccone. Così infatti interpreta lo scolio del Ravennate: πρὸς τὸ ὑφαρπάσαι ἔπαιξεν, ἐπειδὴ καὶ οἱ κύνες ἁρπάζοντες ἐσθίουσιν. Ora, il nesso cane/cinico si trova declinato in molti modi; sono cioè molte e diverse le caratteristiche canine associate alla rappresentazione dei cinici. Sovente l'accento è messo proprio sulle abitudini alimentari dei cani, che mangiano avidamente e parassitariamente[355] ciò che viene loro gettato[356]. Così, in un epigramma di Lucillio un certo Menestrato cinico viene accusato di sgraffignare del pane alla *persona loquens*, che minaccia di bastonarlo, come si fa con i cani, in D.L. VI 46 a Diogene vengono lanciati degli ossi, come a un cane, e in Ath. III 113f ai Cinici vengono lanciati pani, come a dei botoli[357].

Gli scoli potrebbero perciò avere interpretato la battuta di Strepsiade nel modo seguente: "dal momento che, nell'impartirmi i tuoi insegnamenti filosofici, mi inciti ad afferrare cose al volo come i cani, allora mi stai proponendo i Cinici a modello, dal momento che loro sono i filosofi esperti nell'arte di acciuffare al volo bocconi di cui rimpinzarsi parassitariamente".

Il tratto del parassitismo, esasperazione degli aspetti autenticamente cinici della mendicità, dell'estrema povertà e dell'indifferenza ai ruoli sociali, per altro, non è associato dalle fonti ad Antistene, ma solo ai Cinici successivi[358].

---

[355] Utile un confronto con i nomi dei parassiti derivati dal tema αρπαγ- in Guastella 1988, pp. 92-93 e relative note. Starkie 1966, *ad loc.* segnala un passo del V libro delle *Storie* di Posidonio (fr. 114 Theiler = *FGrHist* 87 F 5 = Ath. IV 152f-153a) relativa ai Parti che presenta numerose consonanze lessicali con il passo in questione: il cosiddetto 'amico del re' è trattato alla stregua (o peggio) di un parassita, si nutre come un cane (κυνιστὶ σιτεῖται) di ciò che gli viene gettato dal re (τὸ παραβληθὲν ὑπ' αὐτοῦ) assiso su un alto divano (ἐφ' ὑψηλῆς κλίνης κατακειμένῳ τῷ βασιλεῖ): ὁ δὲ καλούμενος φίλος τραπέζης μὲν οὐ κοινωνεῖ, χαμαὶ δ' ὑποκαθήμενος ἐφ' ὑψηλῆς κλίνης κατακειμένῳ τῷ βασιλεῖ τὸ παραβληθὲν ὑπ' αὐτοῦ κυνιστὶ σιτεῖται καὶ πολλάκις διὰ τὴν τυχοῦσαν αἰτίαν ἀποσπασθεὶς τοῦ χαμαιπετοῦς δείπνου ῥάβδοις καὶ ἱμᾶσιν ἀστραγαλωτοῖς μαστιγοῦται καὶ γενόμενος αἱμόφυρτος τὸν τιμωρησάμενον ὡς εὐεργέτην ἐπὶ τὸ ἔδαφος πρηνὴς προσπεσὼν προσκυνεῖ (il cosiddetto 'amico del re' non divide la tavola con lui, ma, seduto per terra vicino al re che giace su un alto divano, mangia alla maniera di un cane quello che il re gli getta e spesso, per un motivo qualsiasi, viene strappato da quel pasto consumato per terra, e bastonato e frustato con cinghie di ossicini infilzati, finché tutto coperto di sangue e prostrato a terra venera quello che l'ha fatto punire, come suo benefattore).

[356] L'accusa di parassitismo rivolta ai Cinici è, come vedremo, piuttosto antica e già presente in un frammento del peripatetico Clearco di Soli (IV-III sec,), oltre che, probabilmente, nel fr. 137 K-A di Eubulo, per cui gli autori degli *scholia vetera* erano certamente a conoscenza di questo cliché infamante.

[357] Cfr. *infra* il paragrafo *Lanciare il cibo ai cani: un altro caso di immagine comune alla commedia e al Cinismo*.

[358] Stando alla testimonianza di Senofonte nel *Simposio* (IV, 40), Antistene non si procurava il poco che gli bastava per vivere mendicando: πλείστου δ' ἄξιον κτῆμα ἐν τῷ ἐμῷ πλούτῳ λογίζομαι εἶναι ἐκεῖνο, ὅτι εἴ μού τις καὶ τὰ νῦν ὄντα παρέλοιτο, οὐδὲν οὕτως ὁρῶ φαῦλον ἔργον ὁποῖον οὐκ ἀρκοῦσαν ἂν τροφὴν ἐμοὶ

L' ipotesi di Goulet-Cazé

Sulla questione è tornata ultimamente Goulet-Cazé 2017, pp. 614-615, in un capitolo intitolato *Mais à partir de quand trouve-t-on des philosophes qualifiés de 'cyniques'?*, in cui tenta di dimostrare che il cane in Arist., *Rh*., III 10, 1411a 24-25[359] sia Antistene e non Diogene. Di conseguenza, Antistene sarebbe il primo filosofo qualificato come 'cane', mentre Diogene il primo qualificato come 'cinico'[360]. Scrive dunque a proposito di questi versi:

> […] il est impossible, vu la date des *Nuées*, qu'Aristophane ait pu, à travers son adverbe κυνηδὸν, faire allusion aux Cyniques. En revanche, ce qui est plausible, c'est qu'Aristophane ait pensé qu'Antisthène enseignait au Cynosarges[361] et qu'il avait pour surnom ἁπλοκύων. Il pourrait donc y avoir dans les Nuées, à travers cette réplique de Strepsiade, une allusion à Antisthène, disciple de Socrate, " happant à la manière d'un chien " les paroles de son maître. Mais même si cette allusion est présente, la référence serait à Antisthène le Chien, non à Antisthène le Cynique. Les scholiastes ont dû être influencés par la tradition tardive qui fait d'Antisthène le fondateur du cynisme.

La studiosa dunque non scarta del tutto l'ipotesi di un riferimento ad Antistene, non come cinico, ma come ἁπλοκύων che insegnava al Cinosarge. Tuttavia, l'ipotesi che Aristotele alludesse ad Antistene e non a Diogene è stata opportunamente confutata da Zaccaria 2017 e da Brancacci 2018. Aveva ragione Giannantoni 1990, p. 229, n. 24 nel dire:

> E se ad Antistene in Diog. Laert. VI 13 [= V A 22] è dato l'epiteto di ἁπλοκύων (un epiteto che ancora Bruto lancerà contro Favonio in Plutarch. *Vit. Brut.* 34)[362], questo epiteto non è da intendersi come originario, ma al contrario come

---

παρέχοι; "Ma di tutte quante le mie ricchezze la più preziosa mi pare che se qualcuno mi dovesse togliere anche ciò che ho, non c'è lavoro che io consideri tanto umile da non potermi procurare con esso il necessario per il mio sostentamento" (trad. di Vitali).

[359] Arist. *Rh*. Γ 10. 1411a 24-5: ὁ Κύων δὲ τὰ καπηλεῖα τὰ Ἀττικὰ φιδίτια [scil. ἐκάλει]; "il Cinico <chiamava> le osterie 'le mense dell'Attica'" (trad. di Zanatta).

[360] Cfr. *Épilogue (Les origines du mouvement cynique)* in Goulet-Cazé 2017, pp. 607-618.

[361] Recentemente Tim Whitmarsh ha tenuto una conferenza dal titolo *The Bastards of Cynosarges and the Invention of Virtue*, Hellenic Society Lecture, 23 febbraio 2017.

[362] Cfr. pp. 65 sgg.

posteriore all'epiteto di κύων, dato a Diogene e coniato proprio per distinguere Antistene dal vero e proprio κύων […][363].

Inoltre, il soprannome di ἁπλοκύων in D.L. VI 13 significa molto probabilmente 'cane dal mantello semplice'[364], mentre, nel passo plutarcheo mi pare alludere all'impudenza di Favonio[365]: siamo perciò piuttosto lontani dal contesto della battuta di Strepsiade, in cui si parla di cibo e in cui gli scoliasti suppongono, a mio parere, un'allusione al tratto canino del parassitismo.

Resta dunque il fatto che Antistene insegnava probabilmente all'epoca nel Cinosarge. Il collegamento tra l'immagine di un cane che balza ad acciuffare il cibo e un filosofo che insegna nel Cinosarge è, a mio parere, davvero troppo labile perché l'ipotesi di un'allusione ad Antistene possa essere sostenuta. Come ho cercato di mostrare, su tutt'altre basi – seppure fallaci – si fondava l'ipotesi degli antichi scoliasti.

Per altro, non mi convince del tutto neppure l'affermazione di Goulet-Cazé secondo cui "les scholiastes ont dû être influencés par la tradition tardive qui fait d'Antisthène le fondateur du cynisme". La mia esegesi dell'esegesi scoliastica nonché l'uso del plurale (ἀπὸ τῶν κυνικῶν φιλοσόφων) - nelle fonti non si parla di altri discepoli di Antistene collegati al Cinismo - suggeriscono che gli scoliasti pensassero – anacronisticamente – al posteriore Cinismo vero e proprio[366].

Lanciare il cibo ai cani nella commedia e nella tradizione cinica

Non vi è dunque alcuna allusione al Cinismo o ad Antistene in questi versi delle *Nuvole*, ma come si è accennato, nella tradizione successiva ai Cinici viene in effetti lanciato il pasto come si fa con i cani. Ci troviamo di fronte a uno di quei casi in cui la

[363] Riprendono le medesime argomentazioni Zaccaria 2017, Brancacci 2018 e Zaccaria 2018, pp. 361-362: "Mi sembra più verosimile che il soprannome *Haplokyon*, riferito ad Antistene, come mostrato dalla sua natura di nome composto, sia secondario (e quindi posteriore) rispetto al soprannome *Kyon*, che era invece il soprannome di Diogene. In altre parole, Diogene fu il primo a essere chiamato *Kyon*; solo successivamente, *a posteriori*, qualcuno soprannominò Antistene *Haplokyon* per metterlo in relazione a Diogene e allo stesso tempo per distinguerlo da quest'ultimo".

[364] Cfr. Zaccaria 2016.

[365] Cfr. pp. 65 e sgg.

[366] Per inciso, la studiosa ragione a partire dalla data del 423 a.C. - data in cui Antistene doveva avere tra i 22 e i 27 anni -, perché è questo l'anno della rappresentazione delle cosiddette *Nuvole prime*; il testo che noi oggi leggiamo, però, è senza alcun dubbio il frutto di un rimaneggiamento, non si sa quanto consistente, del testo andato in scena in quell'anno.

medesima immagine è attestata sia in commedia che nelle fonti ciniche. Ciò accade, come già accennato, nell'epigramma *AP* XI 153 di Lucillio:

> εἶναι μὲν κυνικόν σε, Μενέστρατε, κἀνυπόδητον,
> καὶ ῥιγοῦν οὐδεὶς ἀντιλέγει καθόλου·
> ἂν δὲ παραρπάξῃς ἄρτους καὶ κλάσματ᾽ ἀναιδῶς,
> κἀγὼ ῥάβδον ἔχω, καὶ σὲ λέγουσι κύνα.
>
> Nessuno obietta, Menestrato, che tu sia cinico, vada a piedi nudi e tremi dal freddo. Ma se mi sgraffigni sfrontatamente tozzi di pane, io un bastone ce l'ho, e tu, dicono, sei un cane.

La *persona loquens* sta evidentemente mostrando il suo disprezzo per Menestrato. Si osservi che è presente un derivato di ἁρπάζω, come nel v. 490 delle *Nuvole* (ὑφαρπάσει). Un gioco simile è presente in Ath. III 113f, dove il deipnosofista Magno sta insultando Cinulco, il convitato cinico:

> […] τὰς ἡσυχίας οὐκ ἄγετε, ἕως ἄν τις ὑμῖν ὡς κυνιδίοις ἄρτων ἢ ὀστέων προσρίψῃ.
>
> […] non state in pace finché non vi si buttino del pane o degli ossi, come a dei botoli[367].

Magno utilizza un'immagine denigratoria, coerentemente con il suo intento di insultare il suo commensale. L'immagine è infine presente in D.L. VI 46, dove invece essa non ha affatto lo scopo di denigrare i Cinici.

> ἐν δείπνῳ προσερρίπτουν αὐτῷ τινες ὀστάρια ὡς κυνί: καὶ ὃς ἀπαλλαττόμενος προσεούρησεν αὐτοῖς ὡς κύων.
>
> Durante un convito alcuni gli gettavano le ossa come ad un cane. Diogene andandosene ci orinò sopra, come un cane.

L'aneddoto è in due tempi: in un primo momento Diogene è oggetto di umiliazione da parte di qualcuno; in un secondo momento egli reagisce, in maniera arguta e sfrontata, compiendo un gesto perfettamente coerente con l'offesa ricevuta: trattato da cane, reagisce da cane. Il gesto di urinare su qualcuno o qualcosa, così come quello di emettere un peto o di sputare addosso a qualcuno[368], è un gesto che ha il significato di mostrare il proprio disprezzo verso persone e oggetti. Il lancio degli ossi, quindi, diventa l'occasione, per Diogene, di fare mostra al contempo di indifferenza alle

[367] Su questo passo cfr. il commento al fr. 137 di Eubulo.
[368] Cfr. in particolare pp. 117 sgg.

offese ricevute, sagacia e disprezzo verso coloro che lo avevano insultato e che erano ben lontani da comprendere le ragioni della sua scelta di vita. Si tratta di uno di quei casi in cui commedia e tradizione cinica sfruttano la stessa immagine con connotazioni e scopi diversi[369].

[369] Cfr. Parte I.

La commedia di mezzo[370]

[370] Gran parte della critica crede ancora all'esistenza di una commedia di mezzo perduta che avrebbe costituito l'"originale" del riadattamento latino messo a punto da Plauto con la commedia del *Persa,* in cui vi è un riferimento esplicito al Cinismo. Sull'origine e sulla fortuna di quella che oserei definire una "leggenda filologica" rimando al capitolo dedicato alla commedia plautina. Ad ogni modo, su queste fragili basi, ancora si ritiene che la più antica attestazione del termine 'cinico' sia ascrivibile alla commedia di mezzo.

Eubulo, Διογένους Πρᾶσις

D.L. VI 30-31

Εὔβουλος δέ φησιν ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Διογένους Πρᾶσις οὕτως ἄγειν τοὺς παῖδας τοῦ Ξενιάδου, μετὰ τὰ λοιπὰ μαθήματα ἱππεύειν, τοξεύειν, σφενδονᾶν, ἀκοντίζειν: ἔπειτ᾽ ἐν τῇ παλαίστρᾳ οὐκ ἐπέτρεπε τῷ παιδοτρίβῃ ἀθλητικῶς ἄγειν, ἀλλ᾽ αὐτὸ μόνον ἐρυθήματος χάριν καὶ εὐεξίας. Κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένους, πᾶσάν τ᾽ ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον ἐπήσκει. ἐν οἴκῳ τ᾽ ἐδίδασκε διακονεῖσθαι λιτῇ τροφῇ χρωμένους καὶ ὕδωρ πίνοντας, ἐν χρῷ κουρίας τε καὶ ἀκαλλωπίστους εἰργάζετο καὶ ἀχίτωνας καὶ ἀνυποδήτους καὶ σιωπηλοὺς καὶ καθ᾽ αὑτοὺς βλέποντας ἐν ταῖς ὁδοῖς. ἐξῆγε δ᾽ αὐτοὺς καὶ ἐπὶ κυνηγέσια. οἱ δὲ καὶ αὐτοῦ Διογένους ἐπιμέλειαν ἐποιοῦντο καὶ πρὸς τοὺς γονέας αἰτητικῶς εἶχον. ὁ δ᾽ αὐτός φησι παρὰ τῷ Ξενιάδῃ καὶ γηρᾶσαι αὐτὸν καὶ θανόντα ταφῆναι πρὸς τῶν υἱῶν αὐτοῦ.

Eubulo nel suo libro intitolato *Vendita di Diogene* afferma che Diognee educò i figli di Seniade così che, dopo le altre discipline, insengò loro a cavalcare, a tirar d'arco, a lanciar sassi, a scagliare giavellotti. Successivamente, nella palestra, non permise al loro maestro di dare una completa educazione atletica, ma di esercitarli fino al punto che ottenessero il colorito rosso naturale e le normali condizioni di buona salute. I ragazzi tenevano a mente molti passi di poeti e di prosatori e di opere dello stesso Diogene. Ed egli rinveniva per loro, volta a volta, il sistema di compendiare concisamente la materia e di farla mandare facilmente a memoria. In casa insegnava loro ad ammistrarsi da sé, a nutrirsi di un cibo semplice ed a bere solo acqua. Li tosava fino alla pelle, privandoli di qualsiasi ornamento, li aveva inoltri educati ad andare in giro senza tunica, scalzi, silenziosi e a badare solo a se stessi nelle strade. Li guidava anche a qualche battuta di caccia. A loro volta essi si prendevano cura dello stesso Diogene e facevano delle richieste per lui presso i loro genitori. Il medesimo Eubulo attesta che Diogene invecchiò presso Seniade e, morto, fu seppellito dai suoi figli […].

Riporto il passo perché alcuni critici hanno supposto di identificare l'Eubulo qui menzionato da Diogene Laerzio, autore di una *Vendita di Diogene*, con l'Eubulo poeta della commedia di mezzo[371] la cui carriera si aggira tra il 380 e il 335 a.C[372]. Nel contributo dedicato alla struttura del libro VI di Diogene Laerzio, Goulet-Cazé 1992 torna a più riprese sulla questione:

> Reste un quatrième nom, celui d'un certain Eubule, totalment inconnu par ailleurs, auteur comme Ménippe d'une 'Vente de Diogène' dont Diogène Laërce VI 30-31 cite un long extrait. Fait-il partie du milieu cynique primitif ou est-il beaucoup plus tardif ? Son ouvrage reflète-t-il les conceptions authentiques du cynisme ancien ou n'est-il qu'une élaboration romancée bien postérieure ? Il faut avouer que nous ne disposons pas d'élément décisifs pour trancher ces questions. L'ensemble du passage, qui offre une conception relativament classique de l'éducation, s'insérerait bien dans un roman biographique. Or on imaginerait plus aisément la composition d'un roman biographique à une époque postérieure au cynisme primitif. Ce n'est bien sûr qu'une hypothèse. Si nous l'adoptons, nous sommes amenés à considérer l'ouvrage d'Eubule comme un des aboutissements romancés d'une tradition dont le canevas originel remonte à des écrits comme ceux de Ménippe et de Cléomène[373].

Tuttavia, nella nota 68 avanza dubitativamente l'ipotesi dell'identificazione con il commediografo: "on aurait pu penser également au poète de la Comédie Moyenne, vainqueyr plusieurs fois aux Lénéennes ", e a p. 3916, dove sta discutendo, nel paragrafo *Les auteurs contemporains du cynisme ancien*, le testimonianze dei comici, scrive : "Si l'Eubule, auteur de la 'Vente di Diogène' était le poète de la Comedie Moyenne, il conviendrait de rajouter ici le long passage de VI 30-32 ". Non esclude l'identificazione con l'Eubulo comico neppure López Cruces 2003, p. 21 n.18 : "L'information provient de

---

[371] Il Menagio, ap. H.G. Huebner, *Commentarii in Diogenem Laertium*, t. II, Leipzig, 1833, p. 20, pensava di correggere Eubulo, in Eubulide, sulla base di D.L. VI 20: Εὐβουλίδης δ᾽ ἐν τῷ Περὶ Διογένους αὐτόν φησι Διογένην τοῦτο πρᾶξαι καὶ συναλᾶσθαι τῷ πατρί.; "Ma Eubulide (nota 43 casa) nel suo libro su Diogene afferma che Diogene stesso volle fare ciò e che andò ramingo insieme col padre". Su questo Eubulide cfr. Goulet-Cazé 1994, p. 3912, n. 68, la quale, per altro, osserva opportunamente che nulla autorizza questa correzione. Contrari alla correzione erano anche Gomperz 1893-1909, II p. 589 n.2, von Fritz 1926, p. 39 n.85 – il quale osservava che, in ogni caso, di questo Eubulide non sappiamo nulla di più - e Giannantoni 1990, nota 44, p. 444-445.

[372] Cfr. *infra* l'introduzione al fr. 137 di Eubulo.

[373] P. 3912. A un romanzo di epoca posteriore al Cinismo originario e che sembra ricalcare modelli spartani e senofontei pensa anche Giannantoni 1990, nota 46. Höistad 1948, pp. 116-126 e 176-179 pensa invece che l'opera possa riflettere le concezioni dell'antico cinismo. *Contra*, Goulet-Cazé 1994, p. 3912, n. 69.

La vente de Diogène, d'un certain Eubule, peut-être le poète comique homonyme ". Ribadisce la validità della sua ipotesi nella voce del *DPhA* dedicata a Euboulos[374].

Innnanzitutto si osservi che, sul versante degli studi comici, nessuno ha preso in considerazione questa ipotesi. La monografia che Hunter dedica ad Eubulo non cita affatto questo passaggio laerziano, come osserva la stessa Goulet-Cazé, p. 3912, n. 68.

Inoltre, mi pare che questa ipotesi debba essere accantonata tanto per ragioni di forma che per ragioni di contenuto. Quanto alla forma, non mi pare che esistano altri casi in cui Diogene Laerzio menziona dei poeti in qualità di fonte senza citarne qualche verso[375]. Da un punto di vista contenutistico, mi pare che la gran parte delle informazioni si presterebbe poco ad assumere accenti comici o parodici. Pur considerando il meccanismo di riconnotazione positiva e seria con cui Diogene Laerzio affronta i passagi comici, gli unici spunti originariamente parodici potrebbero essere quelli relativi alla καρτερία ("Li tosava fino alla pelle […] badare solo a se stessi nelle strade"). Già Goulet-Cazé, nell'avanzare la proposta (p. 3912, p. 68), osserva che il passaggio in questione "ne trahit ni par son ton ni par son contenu le style d'un auteur qui en outre serait un poète comique".

Oltre alla difficoltà di reperire degli spunti potenzialmente comici, l'opera, intitolata significativamente *Vendita di Diogene*, trattava non solo della vendita di Diogene a Seniade e del ruolo di pedagogo di Diogene presso di lui, ma si spingeva a trattare anche della morte del filosofo: "il medesimo Eubulo attesta che Diogene invecchiò presso Seniade e, morto, fu seppellito dai suoi figli". Da un punto di vista narratologico, mi sembra un arco cronologico troppo ampio per poter essere modulato nel tempo drammatico di un intreccio comico.

Assai più probabile mi sembra, pertanto, l'ipotesi di un'opera di taglio biografico o romanzesco di età successiva.

[374] Il volume appare nel 2000.

[375] Goulet-Cazé 1994, p. 3897 ritiene che Diogene Laerzio non abbia consultato Eubulo di prima mano, ma che si sia servito di collezioni anteriori. Ciò non indebolisce il mio argomento; semmai, esso va riferito piuttosto alle fonti che Diogene consulta che a Diogene stesso.

Eubulo, Πένταθλος, fr. 85 K-A

νόθος, ἀμφίδουλος, οὐδαμόθεν οὐδείς, κύων.

κύων cod.: κλύων Naber ap. vLeeuwen Mnem. 35 (1907) 265, παρατραγῳδοῦντος verba esse suspicatus

Bastardo, doppiamente schiavo, nessuno che viene da nessun luogo, cane.

Si tratta dell'unico frammento della commedia intitolata Πένταθλος[376] di Eubulo. Il verso contiene una serie di insulti rivolti ad un personaggio, di cui viene detto prima che è un bastardo[377], poi che è figlio di due schiavi (in questo caso vengono perciò squalificate le sue ascendenze familiari e la sua posizione sociale[378]), dunque vi è un riferimento[379] alla sua provenienza geografica[380], infine viene addirittura assimilato ad un animale, il cane, il gradino più basso della scala sociale.

Reitzenstein 1907, p. XXIV suggerisce, come si evince dall'apparato, che il verso si riferisse a Diogene[381]. Hunter 1983 *ad loc.* (=86a Hunter) scrive: "Diogenes would fit well into a play about athletes[382] and athletics, but it is not certain that his presence in Athens overlapped with Eubulus' postulated career"[383]. Luck 1997, p. 6, al contrario, elimina ogni incertezza e appare certo del riferimento: "So nannte Eubulos die Kyniker 'Hunde, nichtswürdige Sklaven, Bastarde', und anderswo titulierte er sie als "Fresser" und "Parasiten"" e nelle note 3 e 4 rimanda a *PCG* 85 e *PCG* 124, evidente svista per *PCG* 137. Appare certa del riferimento anche Goulet-Cazé 2000 in *DphA s.v.* Euboulos (p.248). Infine, Goulet-Cazé 2017, p. 610, ritiene che il verso potrebbe riderirsi ad Antistene (e non a Diogene), "dont on sait qu'il était un bâtard né d'un père athénien et d'une mère

[376] Omonima rispetto a un dramma scritto da Senarco.
[377] Cfr. Irwin 2015 sull'essere νόθος.
[378] Su "schiavo" usato come insulto cfr. p. 144.
[379] Alludere all'assenza di background familiare era un insulto molto comune: cfr. espressione praticamente proverbiale: *filius terrae*. Cfr. Otto 1890, pp. 344-345 e Bettini 2002, p. 229, n. 6.
[380] Si tratta delle coordinate che vengono comunemente richieste all'uomo greco: chi sei? Chi sono i tuoi genitori? Da dove vieni?.
[381] Si limita alla fugace notazione tra parentesi: "(*gegen Diogenes?*").
[382] Cfr. *supra*, p. 113, n. 248 e *infra*, p. 204, p. 499.
[383] Su queste remore dal punto di vista cronologico cfr. *infra*., p. 178, n. 389.

thrace" e utilizza questa testimonianza come argomento a favore del fatto che Antistene sia stato il pimo filosofo chiamato 'cane'[384]. Nella nota 14 aggiunge:

> S'il s'agit bien d'Antisthène, il faut supposer, à cause de cet adjectif ἀμφίδουλος, que la mère thrace d'Antisthène était esclave et que son père, citoyen athénien, était devenu esclave suite à une condamnation pour fraude ou pour dettes. Mais nous n'avons aucune confirmation de cette hypothèse. Le vers peut aussi se rapporter au cynique en général, qui ne vient de nulle part (puisqu'il est citoyen du monde) ; dans cette hypothèse, la mention du νόθος pourrait cependant avoir été empruntée à la personne d'Antisthène qui enseignait au Cynosarge, le gymnase réservé aux νόθοι.

Innanzitutto, sarebbe forse più prudente parlare non di un riferimento puntuale a Diogene o ad Antistene quanto piuttosto di un'anfibologia del termine κύων riferita ad un destinatario talmente miserabile e impudente da poter essere paragonato allo stesso tempo a un cane e a un cinico.

Quanto all'ipotesi recentemente sostenuta da Goulet-Cazé, si è già argomentato contro l'opinione che Antistene vada considerato il primo 'cane'. Del resto, già Zaccaria 2018, p. 362, nel recensire il volume della studiosa, scrive che l'ipotesi di un riferimento di Eubulo ad Antistene gli sembra "per lo meno incerta, *in primis* per la presentazione dell'individuo in questione come ἀμφίδουλος".

Certamente, i Cinici rivendicano tanto l'appellativo cane quanto la miseria dei natali[385], riconnotando positivamente degli epiteti tradizionalmente ingiuriosi

---

[384] Cfr. pp. 162 sgg.

[385] Per l'essere figlio di gente misera, particolarmente eloquente è il dialogo tra Antigono e Bione che Diogene Laerzio riporta ad apertura del *bios* dedicato al filosofo: Βίων τὸ μὲν γένος ἦν Βορυσθενίτης, ὤντινων δὲ γονέων καὶ ἀφ᾽ οἵων πραγμάτων ἥξεν ἐπὶ φιλοσοφίαν, αὐτὸς Ἀντιγόνῳ διασαφεῖ. ἐρομένου γὰρ αὐτὸν

> τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἠδὲ τοκῆες (cfr. *Od.* X 325);

αἰσθόμενος ὅτι προδιαβέβληται, φησὶ πρὸς αὐτόν: "ἐμοὶ ὁ πατὴρ μὲν ἦν ἀπελεύθερος, τῷ ἀγκῶνι ἀπομυσσόμενοσ--διεδήλου δὲ τὸν ταριχέμπορον - γένος Βορυσθενίτης, ἔχων οὐ πρόσωπον, ἀλλὰ συγγραφὴν ἐπὶ τοῦ προσώπου, τῆς τοῦ δεσπότου πικρίας σύμβολον: μήτηρ δὲ οἵαν ὁ τοιοῦτος ἂν γήμαι, ἀπ᾽ οἰκήματος. ἔπειτα ὁ πατὴρ παρατελωνησάμενός τι πανοίκιος ἐπράθη μεθ᾽ ἡμῶν. καί με ἀγοράζει τις ῥήτωρ νεώτερον ὄντα καὶ εὔχαριν: ὃς καὶ ἀποθνήσκων κατέλιπέ μοι πάντα. κἀγὼ κατακαύσας αὐτοῦ τὰ συγγράμματα καὶ πάντα συγξύσας Ἀθήναζε ἦλθον καὶ ἐφιλοσόφησα.

> ταύτης τοι γενεῆς τε καὶ αἵματος εὔχομαι εἶναι (cfr. *Il.* VI 211).

ταῦτά ἐστι τὰ κατ᾽ ἐμέ. ὥστε παυσάσθωσαν Περσαῖός τε καὶ Φιλωνίδης ἱστοροῦντες αὐτά: σκόπει δέ με ἐξ ἐμαυτοῦ."; "Bione fu boristenita di nascita; quali siano stati i suoi genitori e per quali circostanze sia giunto alla filosofia, rivela egli stesso ad Antigono. Chiedendogli infatti il re:

> Chi fra gli uomini tu sei e donde? Qual è la tua città? Quali i tuoi genitori?

E sapendo Bione che già era stato calunniato presso di lui, questa fu la sua replica:

evidentemente sfruttati anche dai comici. Si tratta, perciò, di un altro dei molti casi in cui la consonanza tra commedia e tradizione cinica si spiega alla luce del fatto che entrambe attingono al medesimo bacino di immagini, come si è illustrato nella prima parte. In questi casi, quindi, per poter pensare a un'allusione al Cinismo ci sarebbe bisogno di qualche elemento in più. Qui, l'assenza di un qualunque contesto e l'esiguità del testo suggeriscono grande cautela. In conclusione, non ritengo che sia opportuno postulare un riferimento a Diogene o ad Antistene o genericamente ai Cinici.

Mio padre era liberto, si puliva il naso col braccio – voleva dire che era un salsamentario-. Boristenita di stirpe, non aveva una faccia da mostrare, ma una scirttura sulla faccia, segno della severità del padrone. Mia madre fu tale, quale un uomo siffatto poteva sposare: veniva da un bordello. Poi mio padre non so quale dazio non pagò e fu venduto con tutta la famiglia, insieme con noi. Io giovinetto e non privo di grazia, fui comprato da un retore, che alla sua morte mi lasciò i suoi beni. Ed io bruciai i suoi libri, raggranellai ogni cosa e venni ad Atene, ove mi dedicai alla filosofia:
"questa è la stirpe, questo è il sangue, a cui mi vanto di appartenere".
Tale è la mia storia sì che Perseo e Filonide smettano una buona volta di raccontarla". Sul passo bioneo cfr. Kindstrand 1976 *ad loc.* Sulla connotazione negativa dei venditori di pesce salato cfr. De Cremoux – Izzo, in corso di stampa.

Eubulo, fr. 137 K-A *incertae fabulae*

οὗτοι ἀνιπτόποδες χαμαιευνάδες ἀερίοικοι,
ἀνόσιοι λάρυγγες,
ἀλλοτρίων κτεάνων παραδειπνίδες, ὦ λοπαδάγχαι
λευκῶν ὑπογαστριδίων

1 οὗτοι om CE, Eust. 2 φάρυγγες V. Schmidt (fem., propter 3 παραδ., cf. Phryn. ecl. 43) 3 παραδειπνίδες ACE, Eust.: -ίδαι Meineke ὦ λοπαδάγχαι Dalec.: ὦ -άγχναι A: om. CE, Eust. 4 om. CE, Eust. λευκῶν A: τῶν λ. Meineke: λευκαυγῶν Herw. Nov. add. p. 25 (coll. Antiphan. Fr. 217,20 K.)

Questi lercipedi grufolanti aericoli
empie gole,
pranzatori a ufo, strangolapesciere
di bianche ventreschine[386].

Il contrasto tra sacro e profano tra forma e contenuto

Il frammento di Eubulo[387], *incertae fabulae*, è riportato in Ath. III 113f[388], in un passo in cui Magno sta insultando Cinulco, il convitato cinico:

πρὸς ὃν ὁ Μάγνος φιλοτράπεζος ὢν καὶ τὸν γραμματικὸν τοῦτον ὑπερεπαινῶν διὰ τὴν ἐκτένειαν ἔφη:
‘οὗτοι ἀνιπτόποδες, χαμαιευνάδες, ἀερίοικοι,
κατὰ τὸν κωμικὸν Εὔβουλον,

[386] La traduzione cerca di restituire l’effetto della serie di composti, ma anche l’idea della descrizione di una strana razza animale nel primo verso. In particolare, “lercipedi” è costruito sulla base dei composti come “bipedi” e “quadrupedi” (così come accade nel greco), ben presenti anche nella nostra tradizione letteraria (Vincenzo Monti traduce composti omerici con “aeripedi” “cornipedi”, Parini usa “capripedi”, D’Annunzio “alipedi”). Aericolo è invece termine tecnico della biologia. Per grufolare, termine che si usa solo in riferimento ai maiali (cfr. Devoto-Oli *ad loc*. e *infra,* commento *ad loc*.) Purtroppo la traduzione non rende giustizia in nessun modo all’atmosfera religioso-sacerdotale creata dell’ipotesto omerico.
[387] Per l’ipotesi di un’influenza dell’*Antiope* di Eubulo su un’*Antiope* cinica, cfr. p. 51, n. 92.
[388] Il frammento è riportato anche da Eustazio in *Il.* P. 1058 12.

ἀνόσιοι λάρυγγες,

ἀλλοτρίων κτεάνων παραδειπνίδες,

οὐ χὠ προπάτωρ ὑμῶν Διογένης πλακοῦντά ποτε ἐσθίων ἐν δείπνῳ λάβρως πρὸς τὸν πυνθανόμενον ἔλεγεν ἄρτον ἐσθίειν καλῶς πεποιημένον; ὑμεῖς δ᾽ ‘ὦ λοπαδάγχαι᾽ κατὰ τὸν αὐτὸν ποιητὴν Εὔβουλον, ‘λευκῶν ὑπογαστριδίων᾽, ἑτέροις οὐ παραχωροῦντες φθέγγεσθε καὶ τὰς ἡσυχίας οὐκ ἄγετε, ἕως ἄν τις ὑμῖν ὡς κυνιδίοις ἄρτων ἢ ὀστέων προσρίψῃ.

E rivolgendosi a quest'ultimo, Magno, amante della buona tavola e straordinariamente ammiratore di quell'erudito [Arriano] per l'ampiezza del suo sapere, rispose:

"Voi, uomini dai piedi non lavati, che avete i letti per terra

e vivete a cielo aperto,

Secondo il poeta comico Eubulo,

Empie gole,

Parassiti di beni altrui,

Non è vero che anche il vostro progenitore Diogene una volta, mentre mangiava avidamente una focaccia durante un pranzo, a chi gliene chiedeva ragione, rispondeva che gli piaceva mangiare pane ben fatto? Voi, invece,

Strangolatori di piatti

– secondo lo stesso poeta Eubulo –

di bianche ventresche,

ad altri non concedendo spazio di parlare, strepitate e non state in pace, finché non vi si buttino del pane o degli ossi, come a dei botoli"[389].

Come si vede, i versi sono inframmezzata ad altre battute di dialogo, cosicché è difficile ricostruirne l'assetto originario[390]. Gli editori tendono a stamparli consecutivamente, come un frammento unico.

Il frammento si presenta come una serie di epiteti e di composti scommatici attraverso i quali Eubulo si esibisce in un saggio di virtuosità linguistica. I primi quattro giocano su un doppio livello di significato: da un lato essi rinviano ad un'atmosfera

[389] Trad. di Salvagno in Canfora 2001.

[390] Su queste problematiche cfr. Quaglia 2001.

sacrale, tramite composti solenni e riprese omeriche che descrivono pratiche e consuetudini prossime al sacro e al divino, dall'altro lato, cioè nel contesto sia della commedia che dei *Deipnosofisti*, tali epiteti vengono semanticamente rifunzionalizzati: cercherò di mostrare come essi vengano reimpiegati per connotare le rozze, barbare, primitive abitudini conviviali di questi parasitoidi[391].

Da un punto di vista formale, l'ascendenza epica trova riscontro anche a livello metrico. Il primo e il secondo verso sono rispettivamente un esametro dattilico e un itifallo. Al v. 3, se la sequenza ὦ λοπαδάγχαι seguisse senza soluzione di continuità il testo precedente, avremmo un altro esametro. Meineke propone invece di considerare λευκῶν ὑπογαστριδίων, con l'aggiunta dell'articolo τῶν, come l'inizio di un esametro[392]. Al meccanismo comico della parodia epica si aggiungono, da un punto di vista formale, l'uso di neologismi e di composti e l'accumulazione verbale[393].

Il bersaglio di Eubulo e il bersaglio in Ateneo

Nel contesto dei *Deipnosofisti*, è Magno a citare Eubulo per scagliarsi contro Cinulco e la sua muta di cani/cinici, poiché Cinulco aveva bollato sarcasticamente come "beati", ossia "morti", i discepoli di Arriano, di cui Magno è grande estimatore. Se ci spostiamo dal contesto della fonte a quello della commedia, ignoriamo invece chi fosse la *persona loquens* e chi fossero i destinatari di questa sequela di insulti ad essere tacciati di parassitismo. È soprattutto il secondo elemento ad essere cruciale nell'economia del presente lavoro.

Innanzitutto, possiamo ragionevolmente supporre che i destinatari facessero parte della categoria dei filosofi ascetici, data la presenza dei classici *clichés*

[391] Sulla categoria di parasitoide cfr. Pasetti 2010.

[392] Un caso confrontabile è costituito dal fr. 1 Sn.-Kn. del dramma satiresco *Agèn* del poeta altrimenti ignoto Pitone tragico trasmesso da Ath. XIII 595e su cui cfr. Cipolla 2017, pp. 242-243. Per altri esempi nella commedia di mezzo di versi brevi e lunghi alternati cfr. invece il commento di Hunter 1983 *ad loc*. (= fr. 139), il quale ritiene opportunamente indimostrabile, contro Webster 1953, p. 61, che i versi derivino da un corale (cfr. già Hunter 1979). Sugli esametri in commedia cfr. Hoffmann 1910, pp. 15-17; Unger 1911 in part. pp. 29–47; White 1912, §§ 356–66; Perusino 1979; Pretagostini 1987, 249–51; Arnott 1996, p. 113; Pretagostini 1995, 166–8 (= Pretagostini 2011, 146–8. 244–5); Parker 1997, pp. 526s.; Kloss 2001, p. 88, n. 184; Quaglia 2007; Bagordo 2013, p. 243; Bianchi 2016, pp. 64; 66; recentissima, ma relativa solo agli esametri nella commedia antica, è la dissertazione dottorale di Marcucci 2017. Sulle riprese omeriche in commedia cfr. Magnelli 2004 e Ornaghi 2004.

[393] Sull'accumulazione verbale come stilema tipico del dramma satiresco e della commedia cfr. Lämmle 2013, 74 sgg. Sulla formazione di composti come caratteristica della poesia scoptica cfr. Di Marco 1989, p. 48 e n.91. Per i composti riservati in particolare ai ghiottoni cfr. Beta 2007, pp. 31-32.

dell'intellettuale da commedia ben attestati già nelle *Nuvole* aristofanee: questi individui sono cioè sporchi, indigenti e affamati parassiti[394]. Hunter 1983, *ad loc*., richiama opportunamente l'attenzione sui molti punti in comune tra questa descrizione e quella di Eros in Pl. *Smp.* 203cd[395]. Più difficile, invece, stabilire se il riferimento fosse ad una scuola filosofica precisa e a quale, o se invece Eubulo avesse in mente un bersaglio più generico. Pensano a un riferimento ai Cinici Webster 1970, p. 53 e p. 61, Kock (*CAF, ad loc*.: "*Apud Eubulum cynici his verbis significantur in summa simplicitatis specie voracissimi*"), Montanari 1976, p. 205, Perusino 1979, p. 134, Nesselrath 1985, p. 372, Lomiento 1993, p. 306. È stata però presa in considerazione anche l'ipotesi che Eubulo si riferisse a dei filosofi Pitagorici[396]. Olson (2007, *ad loc*.) esclude che Eubulo potesse riferirsi ai Cinici per ragioni di ordine cronologico e che potesse riferirsi ai Pitagorici perché questi ultimi non mangiavano pesce[397]. Ora, per quanto riguarda i rapporti cronologici, Hunter 1983, p. 10 ritiene che non ci sia nessuna ragione per dubitare che gli estremi della carriera di Eubulo si aggirino intorno al 380-335 a.C[398]. Per quanto riguarda la cronologia dei Cinici, la situazione è tutt'altro che certa, ma non si può escludere che Eubulo abbia conosciuto Diogene (ca. 412/403-323/321 a.C)[399]. Per quanto riguarda

[394] Sulla *detorsio* omerica sfruttata per la satira contro le scuole filosofiche cfr. Di Marco 1989, in particolare pp. 42-46.

[395] In realtà, la stessa figura di Eros è deibitrice del Socrate aristofaneo: si tratta di uno dei casi di rifunzionalizzazione dell'immagine comica studiati da Capra. Nel corso del commento ai singoli lemmi, saranno rilevate numerose congiunture lessicali tra il frammento in esame e la rappresentazione di filosofi ascetici.

[396] Cfr. i commenti *ad loc*. di Hunter 1983, e Olson 2007 (= Fr 13). La rappresentazione di Cinici e Pitagorici in commedia è assai prossima, in virtù delle comuni pratiche ascetiche. Cfr. Dupréel 1922, pp. 376-377, Imperio 1998 e Dawson 1992, p. 122. Sui Pitagorici in commedia cfr. Sanchis Llopis 1995.

[397] Pasetti 2010, 4 n. 11 scrive: "nella caratterizzazione negativa del filosofo scroccone la commedia antica non sembra fare distinzione tra le diverse scuole: potrebbe dunque trattarsi anche di un pitagorico, come osserva Olson". La studiosa male interpreta l'opinione di Olson, come già nota Montanari 2011, p. 331, n. 49. Si osservi, per altro, che anche l'affermazione sull'astensione dal pesce va sfumata: cfr. D.L. VIII 19.

[398] Per quanto riguarda la cronologia di Eubulo, cfr. la bibliografia citata in Montanari 1995, p. 8, n. 16.

[399] Bannert 1979 ritiene che Diogene possa essere stato esiliato ad Atene, città dove diventa Diogene il cinico, negli anni 370-365 a.C.

Cratete, sappiamo che fiorì nella CXIII Olimpiade, cioè nel 338-325 a.C.[400]. Non possiamo quindi escludere un riferimento al cinismo su base cronologica[401].

Alcuni elementi, inoltre, mi sembrano confortare l'ipotesi che già nel contesto eubuleo i destinatari degli insulti fossero i Cinici: l'insistenza sull'elemento della rozzezza, il probabile riferimento all'impreparazione culturale (ἀνιπτόποδες)[402] e quello, certo, all'immagine del maiale (χαμαιευνάδες) – aspetti che anche altrove sono associati a queste figure e che saranno analizzati nel corso del commento.

Infine, non è neppure da escludere del tutto l'ipotesi che Eubulo potesse riferirsi a dei miserabili parassiti, e non necessariamente a degli intellettuali parassitoidi. In tal caso, tutte le interpretazioni di seguito esposte basate sui paralleli con le fonti ciniche saranno da riferire al solo Ateneo, e non ad Eubulo.

ἀνιπτόποδες

Il greco conosce un buon numero di composti in –πος: cfr., *e.g.*, ἀέλλοπος (dai piedi celeri come il turbine), εἰλίπους (dai piedi striscianti), καναχήπους (dai piedi risuonanti), epicamente connotati[403]. Eubulo riprende ἀνιπτόποδες da Hom. *Il.* XVI 235, in cui ritroviamo la *iunctura* ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι riferita ai Selli, i sacerdoti del tempio di Dodona[404].

εὔχετ' ἔπειτα στὰς μέσῳ ἔρκεϊ, λεῖβε δὲ οἶνον
οὐρανὸν εἰσανιδών· Δία δ' οὐ λάθε τερπικέραυνον·
Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε Πελασγικὲ τηλόθι ναίων
Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου, ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ

[400] Possiamo quindi ipotizzare la sua data di nascita attorno al 368-365 a.C. Non è necessario neppure porre come *terminus post quem* della sua data di morte il 307 a.C., anno in cui fu esiliato Demetrio Falereo, con il quale Plutarco testimonia che ebbe rapporti: sappiamo infatti da Diogene Laerzio e da alcuni frammenti di Cratete stesso che morì vecchio, presumibilmente dunque attorno al 288-285 a.C. (cfr. Dudley 1937, pp. 43-44). Per l'incontro di Cratete con Metrocle e Ipparchia, Dudley 1937, p. 50, fissa come *terminus post quem* il 323 a.C. Dudley presuppone che sia stato Metrocle il tramite tra sua sorella e Cratete e sappiamo che Metrocle fu, per un periodo, discepolo di Teofrasto, il quale fu appunto a capo del Liceo a partire dal 323 a.C. Tuttavia, Baroncelli-Lapini 2001, p. 637, ritengono invece che "sia stata lei a convertirlo alla filosofia cinica".

[401] Quanto al rilievo di Olson sui Pitagorici, non mancano esempi di Pitagorici che consumano pesce (cfr. *infra,* p. 213). Neppure questo referente può dunque essere escluso.

[402] Cfr. *infra*, il commento al lemma.

[403] Si confronti il riuso parodico dell'omerico εἰλίποδες nei *Kolakes* di Eupoli (fr. 174, v. 3), sul quale cfr. Napolitano 2012 *ad loc.*

[404] Un passo ripreso anche in S. *Tr.* 1166-1167 ed E. fr. 367 Kann. Si allude a Dodona anche in Cratin. fr. 41 K-A. su questo santuario cfr. Piccinini 2016 e 2017. Per la bibliografia sui Selli cfr. il commento di Sonnino 2009 al fr. 3 Kann. dell'*Eretteo* di Euripide.

σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι […][405].

[…] e pregò [*scilic.* Achille], ritto in mezzo al recinto, libò il vino
guardando su al cielo: e non sfuggì a Zeus che vibra le folgori:
"signore Zeus Dodoneo, Pelasgico, che vivi lontano
su Dodona regni dalle male tempeste: e intorno i Selli
vivono, interpreti tuoi, che mai lavano i piedi, e dormono in terra; […][406].

Siamo dunque in presenza di una parodia epica. Nel contesto omerico, l'avere i piedi non lavati aveva certamente una valenza sacrale[407]. Anche in altri contesti il gesto di lavarsi i piedi assume valenza rituale con il significato di purificazione[408]. Il raffinato meccanismo comico sfruttato in questi versi è stato analizzato da Montanari 1995, p. 204: "l'elemento religioso-sacrale in Eubulo non esiste più come significato immediato del testo, ma soltanto come intertesto e come 'figura' dovuta al meccanismo allusivo". Gli omerismi lessicali, e dunque la memoria poetica legata al contesto oracolare, nonché la struttura metrica esametrica, sono infatti associate ad un contesto situazionale del tutto diverso e assai meno nobile[409].

In Eubulo e in Ateneo l'uso del composto è certamente dispregiativa e vuole evidenziare la sporcizia e la rozzezza degli individui verso cui è rivolto l'attacco[410]. La scarsa igiene generale è attributo piuttosto frequente per i filosofi in commedia[411].

---

[405] Cfr. *Il.* XVI, vv. 231-235.
[406] Trad. di Calzecchi Onesti.
[407] Cfr. in particolare Montanari 1995, pp. 3-5 e Janko 1992, *ad loc*.
[408] Cfr. Plin. *HN*, XXIV, 62. Segnalo anche l'espressione ἐκ προγόνων παλλακίδων καὶ ἀνιπτοπόδων che si trova su un'iscrizone a Tralles relativa ad una prostituta sacra (cfr. Robert 1970, p. 406).
[409] Sulle parodie da parte di Eubulo nei confronti della poesia seria cfr. Montanari 1995, p. 7, n. 13.
[410] Che questa abitudine dei sacerdoti di Dodona venisse vista con un certo disappunto nelle epoche successive è ben testimoniato da questo passo di Strabone, in cui il tratto dei piedi non lavati viene assimilato a un tratto di barbarie: περὶ δὲ Δωδώνης τοὺς μὲν περιοικοῦντας τὸ ἱερὸν διότι βάρβαροι διασαφεῖ καὶ ὁ Ὅμηρος ἐκ τῆς διαίτης, ἀνιπτόποδας χαμαιεύνας λέγων· (VII, 7, 10).
[411] Cfr. Ar. *Av.,* vv. 1553-1564, *Nu.,* vv. 836-838, vv. 1044-1046 e Imperio 1998, p. 107. Anche in Pl., *Smp*., 174a si dice: Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐντυχεῖν λελουμένον τε καὶ τὰς βλαύτας ὑποδεδεμένον, ἃ ἐκεῖνος ὀλιγάκις ἐποίει·; "Raccontò infatti di essersi imbattuto in Socrate ben lavato e con i sandali ai piedi – cosa che faceva rarissimamente – e di avergli domandato dove andasse dopo essersi fatto così bello" (trad. di Nucci). Da ciò non si deve dedurre che il Socrate storico non curasse la propria igiene personale. Dover, nel suo commento al *Simposio*, p. 81, sottolinea che dovremmo distinguere tra "washing off sweat and surface dirt (ἀπονίζεσθαι) and having a good bath (λούεσθαι) followed with feasting and preening", azione, quest'ultima, associata alla celebrazione di feste e ad un'idea di lusso e mollezza. In Ar. *Nu*., v. 1044, inoltre, si specifica che Socrate biasima i bagni caldi, e l'acqua calda contribuiva a farlo avvertire come un piacere superfluo. Per utilizzare un parallelo moderno, anche noi oggi distinguiamo la pratica della doccia da quella del bagno nella vasca, visto piuttosto come un momento di piacere e relax, e consideriamo la doccia fredda un'abitudine da vita dura, militare.

Bisogna a questo punto chiedersi come mai qui si il riferimento sia a una particolare parte del corpo, cioè ai piedi.

- Un'ipotesi è quella per cui Eubulo, nel reimpiegare il composto, pensasse ad un altro tratto tipico della maschera del filosofo da commedia, ovvero l'ἀνυποδησία[412]. Si ricordi, tuttavia, che in Grecia non sempre si portavano le scarpe. Erano considerate più come un comfort, un riparo dal freddo[413] e un segno di eleganza che un oggetto legato all'igiene[414]. L'andare in giro scalzi, pertanto, è da intendersi più come un esercizio di *fortitia* che come un segno di sporcizia[415]. Cfr. Ar. *Nu*. v. 363, in cui il coro si rivolge a Sorate dicendo: κἀνυπόδητος κακὰ πόλλ' ἀνέχει; "e scalzo, sopporti molti mali"[416]. "A tal proposito si consideri quanto scrive Clemente Alessandrino, che, nel *Pedagogo*, dedica un intero capitolo alle calzature:

> Ἀνδρὶ δὲ εὖ μάλα ἁρμόδιον ἀνυποδησία, πλὴν εἰ μὴ στρατεύοιτο. Καὶ γάρ πως ἐγγὺς τὸ ὑποδεδέσθαι τῷ δεδέσθαι. Ἀσκητικώτατόν γέ τοι γυμνοῖς χρῆσθαι τοῖς ποσὶν καὶ πρὸς ὑγείαν καὶ εὐκολίαν εὔθετον, ἔνθα μὴ ἀνάγκη τις διακωλύοι. Εἰ δὲ μὴ ὁδεύοιμεν, ἀλλὰ μηδὲ φέροιμεν τὴν ἀνυποδησίαν, βλαύταις ἢ φαικασίοις χρηστέον· κονίποδας αὐτὰ ἐκάλουν οἱ Ἀττικοί, διὰ τὸ πελάζειν μοι δοκεῖν τῇ κόνει τὼ πόδε.
>
> All'uomo conviene invece camminare a piedi nudi, a meno che non sia militare. Infatti il portar calzari (*hypodedésthai*) è simile al portar catene (*dedésthai*). È un esercizio eccellente camminare a piedi ed è un esercizio adatto sia per la salute sia per la semplicità, a meno che qualche necessità non lo impedisca. Se non siamo in viaggio, ma non sopportiamo di andare

[412] Cfr. *Nu.* vv. 103 e 363, Theoc. XIV, v. 6, Aristopho. Comicus, fr. 10 K-A. Ma cfr. anche X. *Mem*. I 6, 2 e Pl. *Phdr.* 229a, *Prt*. 321c, *R.* 372a, *Smp*. 173b, 174a e 220b.
[413] Cfr. *AP* XI 153, vv. 1-2.
[414] Sull'ἀνυποδησία, particolarmente in relazione alle commedie aristofanee cfr. Stone 1977, pp. 245-247.
[415] In questo senso è infatti la notazione in Pl. *Smp* 220b: καί ποτε ὄντος πάγου οἵου δεινοτάτου, καὶ πάντων ἢ οὐκ ἐξιόντων ἔνδοθεν, ἢ εἴ τις ἐξίοι, ἠμφιεσμένων τε θαυμαστὰ δὴ ὅσα καὶ ὑποδεδεμένων καὶ ἐνειλιγμένων τοὺς πόδας εἰς πίλους καὶ ἀρνακίδας, οὗτος δ' ἐν τούτοις ἐξῄει ἔχων ἱμάτιον μὲν τοιοῦτον οἷόνπερ καὶ πρότερον εἰώθει φορεῖν, ἀνυπόδητος δὲ διὰ τοῦ κρυστάλλου ῥᾷον ἐπορεύετο ἢ οἱ ἄλλοι ὑποδεδεμένοι […]; "e in particolare una volta che c'era un gelo terribile come mai, mentre tutti o non uscivano affatto, o, se qualcuno usciva, si copriva con una quantità meravigliosa di indumenti e si calzava e si avvolgeva i piedi in feltri e pelli di agnello, lui, invece, usciva fra gli altri con il mantello che era abituato a indossare anche prima, e camminava scalzo sul ghiaccio meglio che gli altri con le loro calzature […].
[416] Trad. di Mastromarco.

a piedi nudi, bisogna usare pantofole o sandali, che gli attici chiamano *konípodes* perché, pare a me, mettono i piedi a contatto con la polvere[417].

Il brano mostra non solo che il camminare scalzi era segno di virtù[418], ma ci ricorda anche che, camminando per le strade delle Grecia, ci si sporcava i piedi anche indossando dei sandali.

- Un'altra ipotesi è quella proposta da Montanari 1995, secondo il quale l'attributo ἀερίοικοι si sarebbe generato dal fatto che Eubulo conosceva "quella interpretazione etimologica che faceva derivare l'ἀνιπτόποδες omerico da ἀνίπταμαι e gli dava il senso di "persone che volano col pensiero fra le cose celesti, che conoscono le cose degli dèi'". L'interpretazione è ritenuta "entirely improbable" da Hunter, *ad loc.* [419], sulla base del fatto che difficilmente il pubblico di Eubulo avrebbe potuto cogliere un'interpretazione tanto sottile. Anche chi scrive ritiene questa ipotesi poco probabile, come cercherò di argomentare nei paragrafi successivi.
- Propongo a questo punto due diverse ipotesi di interpretazione del composto ἀνιπτόποδες, che tuttavia non si escludono l'una con l'altra ma possono facilmente ed efficacemente sovrapporsi. Se analizziamo la pratica del lavarsi i piedi nel mondo antico[420], risulta che essa aveva una certa rilevanza. Si consideri, infatti, il numero di termini specifici atti a designarla: oltre al composto omerico, troviamo ἀπόνιμμα (acqua servita per lavarsi), ἀπόνιπτρον (acqua per lavarsi), ποδανιπτήρ (bacino per i piedi) e ποδάνιπτρον (acqua per lavare i piedi)[421].

---

[417] *Il.* XI, vv. 2-3. Trad. di Bianco.

[418] Chapuis 2018, pp. 203-216 considera l'elemento dei piedi scalzi in associazione ai Cinici come un tratto connotante sì καρτερία (come lo stesso Chapuis nota a p. 208), ma soprattutto povertà (il paragrafo si intitola significativamente *Un exemple de pauvreté : les pieds nus*) in ragione del fatto che i poveri non potevano mai permettersi di portarle.

[419] Nel suo commento, Hunter scrive: "this suggestion seems to me entirely improbable, although the fact that no audience could possibly have grasped the point is not by itself sufficient to exclude it". Nel ripubblicare il suo articolo del 1976 nella miscellanea del 1995, Montanari, nella n. 17 di p. 8 riporta la nota di Hunter e aggiunge sarcasticamente: "mi compiaccio soprattutto per come è ben argomentato il 'seems to me entirely improbable'". Se mi è concesso un momento di filologia della filologia, credo che la concessiva costituisse l'argomentazione dell'affermazione di Hunter, a primo acchito impressionistica. Hunter cioè ritiene improbabile l'ipotesi di Montanari sulla base del fatto che il pubblico non avrebbe capito tale raffinata allusione all'ermeneutica omerica. Al di là della possibilità di sfruttare in ogni caso contro Hunter l'argomento del doppio pubblico (cfr. Mastromarco 1994, pp. 141-159), io respingo invece l'ipotesi di Montanari sulla base di un'interpretazione del tutto diversa del riuso del composto omerico in Eubulo.

[420] Per quanto segue mi servo ampiamente di Egasse 2017.

[421] Sui reperti archeologici relativi a questa pratica cfr. Thomas, *John Christopher. Footwashing in John 13 and Johannine community*. Bloomsbury Publishing, 2004, pp. 45 s., 48, 50, 53 s. Accanto a questa

Lavarsi i piedi era un gesto quotidiano importante e diffuso, che si compiva nel momento in cui si tornava a casa, dopo aver raccolto in abbondanza la polvere delle strade[422]. Il gesto aveva, poi, valenze simboliche particolari: lavare personalmente i piedi di qualcun altro poteva essere un segno di umiliazione per chi lo compiva – poiché a farlo erano soprattutto gli schiavi – o di grande onore verso un ospite di riguardo, a seconda che il gesto fosse imposto o volontario[423]; nella seconda direzione, lavare i piedi di un altro poteva rappresentare qualcosa in più di un gesto ospitale, ma addirittura un segno di amore e devozione[424].

Soprattutto, lavarsi i piedi era una pratica particolarmente importante nei preliminari di un banchetto. Mi sembra questo l'aspetto più pertinente per il nostro caso, dal momento che sia in Ateneo che nei restanti versi di Eubulo il contesto in cui il verso viene citato è, per l'appunto, un contesto conviviale. La pulizia dei piedi era infatti avvertita come necessaria nel momento in cui bisognava sdraiarsi sui letti durante un banchetto perché bisognava evitare di sporcare tanto i letti che le coperte, spesso preziose, che vi venivano distese[425]. Per altro, così come tanti altri gesti ed elementi del galateo conviviale, anche questo poteva trasformarsi in un'esibizione di lusso da parte dell'ospite, attraverso, ad esempio, l'uso di catini d'oro massiccio e di oli profumati da cospargere sui piedi dopo l'abluzione[426]. Nel nostro caso, al contrario, i piedi dei

---

riflessione lessicale, si pensi al rilievo dato nello stesso Omero alla scena della lavanda dei piedi di Odisseo mendicante, il quale chiede i servigi della sua vecchia nutrice Euriclea (Hom. *Od.* XIX, vv. 317-505): si tratta di una delle tappe del riconoscimento di Odisseo, una scena molto ricca di *pathos*.

[422] Apul., *Apol.,* VIII 1; Ath. IX 409f.

[423] Hdt., II 172 e VI 19; Plu. Pomp. 73, 10, 11 e Thes., IX; Ath. XIII, 583e584a e XV, 689f-690a, *Vita Aesopi* 61.

[424] Cfr. *e.g.* Ar. *Ve.*, vv. 605-609.

[425] Cfr. *e.g.* Hdt., II 172; Petron. *Sat*. 31; Plaut. *Per*. v. 792, Plu. *Pomp.* 73, 6-7, *Vita Aesopi* 61, Musti 2001, pp. 81 e sgg e Egasse 2017, pp. 57-59. Scrive Egasse 2017 a p. 58, in un paragrafo intitolato significativamente *Lavement des pieds et banquet* : " si donc le bain est de règle avant de se rendre à un banquet, il n'en demeure pas moins que le lavement des pieds, la seule partie du corp qui a eu le temps de se salir à nouveau entre les thermes et la demeure, est proposé à l'hôte dès son arrivée. Il faut garder à l'esprit que les jambes ne seront pas cachées sous la table comme nous en avons l'habitude, mais étendues sur un lit et visibles de tous ". Particolarmente interessante mi sembra Ath. III 583 e-f = Diph., test. 7 K-A = Lync., fr. 23 Dalby: "Per Gnatena ardeva d'amore, come s'è detto prima, il poeta comico Difilo, e lo conferma anche Linceo di Samo nelle sue *Battute memorabili*. Una volta, a un concorso teatrale, capitò che si comportasse in un modo del tutto indecente, e che fosse estromesso dal teatro portato a braccia; nondimeno, volle passare da Gnatena. Difilo le chiese allora di lavargli i piedi, e lei: 'Perché – disse – non sei venuto forse 'portato a braccia'?' Era infatti assai pronta di risposta" (trad. di Gambato in Canfora *et alii*). L'arguta battuta dell'etera allude proprio al fatto che Difilo, essendo arrivato portato a braccia, non dovrebbe essersi sporcato i piedi.

[426] Petron., *Sat.* 31, 3, 4 e 52, 8; Plut., *Phoc.*, XX, 3.

personaggi in questione sarebbero "non lavati"[427], evidentemente perché essi non hanno l'abitudine di sdraiarsi su letti coperti di preziosi tessuti, bensì, come si evince dal composto successivo, sulla nuda terra. I due composti omerici, dunque, sarebbero qui reimpiegati per descrivere dei convitati che consumano il loro pasto all'insegna della rozzezza. Questa impressione è rinforzata da ulteriori elementi, come si vedrà.

In questa direzione interpretativa, può essere utile un confronto con il fr. 4 del commediografo Clearco:

> λάβ' ὕδωρ κατὰ χειρός. (B.) μηδαμῶς· καλῶς ἔχει.
>
> (A.) λάβ', ὦγάθ'· οὐδὲν χεῖρον. <ἡ> παῖς, ἐπιτίθει
> ἐπὶ τὴν τράπεζαν κάρυα καὶ τραγήματα.
>
> Prendi l'acqua per le mani! (B.) nient'affatto: sono a posto.
> (A.) Prendila, caro: male non fa. <Tu,> serva, metti
>
> In tavola noci e dessert[428].

Mastellari 2018, p. 28 scrive: "Il rifiuto dell'interlocutore (B.) di lavarsi le mani non sembra avere paralleli e potrebbe costituire una marca di barbarie (identificando forse uno straniero?), alla luce della ritualità del simposio e dell'importanza di quest'ultima nella cultura greca, ovvero di rozzezza, rustichezza (*agroikia*): la maschera comica dell'*agroikos* è spesso presentata come ignorante delle regole del simposio o noncurante nell'osservarle".

- E veniamo alla seconda interpretazione che propongo del composto, perfettamente conciliabile e sovrapponibile alla prima. A mio parere, la *persona loquens* nel frammento comico e Magno in Ateneo non intendono dire soltanto che gli individui in questione sono rozzi in quanto hanno i piedi sporchi, e dunque contravvengono ad una basilare regola del galateo conviviale[429]. Il significato del

[427] In D.L. VI 39 ci imbattiamo in un Diogene che si sta ungendo i piedi con olio profumato, ma l'episodio, a mio parere, ha lo scopo di mostrare, anora una volta, come Diogene si prendesse gioco degli eccessi legati al lusso.
[428] Trad. di Mastellari.
[429] Non tiene conto del fr. di Eubulo neppure Egasse 2017, che dedica un'interessante monografia al tema della "lavanda dei piedi" e tenta dunque di raccogliere tutte le menzioni di questa pratica nell'antichità,

riuso dell'epiteto si capisce pienamente solo se lo si confronta con un'espressione che era proverbiale nell'antichità, ossia ἀνίπτοις ποσίν, ovvero, appunto "avere i piedi non lavati"[430], attestata anche nella variante ἀνίπτοις ποσὶν ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ στέγος, un'espressione che aveva il senso di affrontare una qualche impresa senza adeguata preparazione effettuata preliminarmente. Se andiamo a vedere le spiegazioni che ne dà la *Suda*[431] e i contesti in cui viene utilizzata[432], si evince che l'espressione veniva utilizzata anche in contesti intellettuali, e che dunque la preparazione preliminare si debba intendere soprattutto come preparazione di taglio culturale. Come spesso accade, e come accade, a mio parere, anche per il composto seguente, χαμαιευνάδες, la rozzezza nei modi viene collegata all'ignoranza[433].

---

concentrandosi soprattutto sull'espisodio evangelico. La sezione relativa alla letteratura greco-romana è alle pp. 53-66.

[430] Cfr. Tosi 1542, che tratta il proverbio insieme a quello, in parte simile, ἀνίπτοις χερσίν.

[431] *Suid*. <Ἀνίπτοις ποσίν:> ἀντὶ τοῦ ἀνετοίμοις, καὶ χωρίς τινος παρασκευῆς. καὶ παροιμία· <Ἀνίπτοις ποσὶν ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ στέγος,> ἐπὶ τῶν ἀμαθῶς ἐπί τινα ἔργα καὶ πράξεις ἀφικνουμένων. καὶ Ὅμηρος· ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι.

[432] Luc. *Demon.*, 4: οὐ μὴν ἀνίπτοις γε ποσίν, τὸ τοῦ λόγου, πρὸς ταῦτα ᾔξεν, ἀλλὰ καὶ ποιηταῖς σύντροφος ἐγένετο καὶ τῶν πλείστων ἐμέμνητο καὶ λέγειν ἤσκητο καὶ τὰς ἐν φιλοσοφίᾳ προαιρέσεις οὐκ ἐπ᾽ ὀλίγον οὐδὲ κατὰ τὴν παροιμίαν ἄκρῳ τῷ δακτύλῳ ἁψάμενος ἠπίστατο, καὶ τὸ σῶμα δὲ ἐγεγύμναστο καὶ πρὸς καρτερίαν διεπεπόνητο, […].; "Né si mise in questi studi senza lavarsi i piedi, come si dice, ma si nutrì delle opere dei poeti, imparò a mente moltissime poesie, si esercitò a ben parlare, conobbe le sette filosofiche non leggermente né per averle testate solo con la punta delle dita, come sul dirsi; esercitò il corpo, e lo indurì con la fatica; […]."); *Rh. Pr*. 14: μᾶλλον δ᾽ ἤδη προχώρει μηδὲν ὀκνήσας μηδὲ πτοηθείς, εἰ μὴ προετελέσθης ἐκεῖνα τὰ πρὸ τῆς ῥητορικῆς, ὁπόσα ἡ ἄλλη προπαιδεία τοῖς ἀνοήτοις καὶ ματαίοις μετὰ πολλοῦ καμάτου ὁδοποιεῖ: οὐδὲν γὰρ αὐτῶν δεήσει. ἀλλ᾽ ἀνίπτοις ποσὶν — ἡ παροιμία φησὶν — ἔμβαινε, οὐ μεῖον ἔξων διὰ τοῦτο, οὐδ᾽ ἄν, τὸ κοινότατον, μηδὲ γράφειν τὰ γράμματα εἰδῇς.; "anzi, vieni pure avanti senza peritarti né sbigottirti, se non sei iniziato in quegli studi che si fanno andare innanzi alla Retorica, e nei quali tanta fatico e tempo si spende dagli insensati e dagli sciocchi: che tu non ne hai bisogno. Entra pure dentro senza lavarti i piedi, come dice il proverbio: che non fa caso, e neppure se non sapessi affatto di lettera."; *Psudol*., 4: "ἄγε τοίνυν, ὦ προλόγων καὶ δαιμόνων ἄριστε Ἔλεγχε, ὅρα ὅπως σαφῶς προδιδάξῃς τοὺς ἀκούοντας ὡς οὐ μάτην οὐδὲ φιλαπεχθημόνως οὐδ᾽ ἀνίπτοις ποσὶ κατὰ τὴν παροιμίαν ἐπὶ τόνδε τὸν λόγον ἀπηντήκαμεν, ἀλλὰ καὶ ἴδιόν τι ἀμυνόμενοι καὶ τὰ κοινά, μισοῦντες τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ βδελυρίᾳ". Cfr. anche Macrob. *Sat.* I, 24, 12: "*Nec his Vergilii verbis copia rerum dissonat; quam plerique omnes litteratores pedibus inlotis praetereunt, tamquam nihil ultra verborum explanationem liceat nosse grammatico*."; "L'abbondanza della materia nel poema non è certo in contrasto con queste parole di Virgilio; ma quasi tutti i commentatori vi sorvolano impreparati, come se ad un grammatico fosse lecito non sapere null'altro che la spiegazione letterale" (trad. di Marinone). E cfr. anche Gell. I, 9, 8: "*Haec eadem super Pythagora noster Taurus cum dixisset: 'nunc autem' inquit 'isti, qui repente pedibus inlotis ad philosophos deuertunt, non est hoc satis, quod sunt omnino* ἀθεώρητοι, *ἄμουσοι, ἀγεωμέτρητοι, sed legem etiam dant, qua philosophari discant*."; "Dopo averci dato queste notizie su Pitagora, il nostro Tauro osservava: 'Ora invece questa gente che senza nemmeno lavarsi i piedi s'installa subito a casa dei filosofi, non basta che sia digiuna di speculazioni, di arti, di geometria: arriva anche a imporre i suoi piani di studi filosofici'" (trad. di Bernardi Pierini).

[433] Cfr. le riflessioni di Belardinelli 2016 sulla figura dell'ἄγροικος in commedia e cfr. l'Appendice I sul simbolismo del maiale.

Anche questo secondo livello di significato calza a pennello con il contesto dei *Deipnosofisti*, dove ai Cinici è stato appena rimproverato, così come accade altre volte, di non essere all'altezza delle conversazioni di questo convito di dotti, a cui essi, incapaci di apprezzare il nutrimento intellettuale, partecipano solo allo scopo di ingozzarsi di cibo come cani parassiti[434]. Se questa interpretazione è giusta, se cioè il riuso omerico serve per indicare che questi convitati non hanno adempiuto alla pratica della pulizia dei piedi, necessaria per presiedere a un banchetto, e allo stesso tempo strizza l'occhio ad un modo di dire che significa "avere degli strumenti culturali inadeguati, essere ignoranti", mi sembra da rifiutare l'interpretazione di Montanari ("persone che volano col pensiero fra le cose celesti, che conoscono le cose degli dèi") in quanto essa va esattamente nella direzione contraria e non è pertanto sovrapponibile alle interpretazioni qui proposte.

Χαμαιευνάδες

Come abbiamo visto, i Selli in Hom. *Il.* XVI 235, oltre ad essere ἀνιπτόποδες, erano anche χαμαιεῦναι. Anche il secondo composto del verso eubuleo, dunque, rinvia, in prima istanza, alle atmosfere del sacro e del divino.

Eubulo, però, giocando con le attese del pubblico, o almeno, con una parte di esso, sceglie di riprendere significativamente la variante χαμαιευνάδες[435], che troviamo, nella stessa sede metrica, in *Od*. X 243 e XIV 15, in entrambi i casi significativamente riferita alle scrofe:

ὣς οἱ μὲν κλαίοντες ἐέρχατο· τοῖσι δὲ Κίρκη
πὰρ ἄκυλον βάλανόν τ' ἔβαλεν καρπόν τε κρανείης
ἔδμεναι, οἷα σύες χαμαιευνάδες αἰὲν ἔδουσιν[436].
Così essi furono chiusi, piangenti, e Circe
gli getta da mangiare le ghiande di leccio, di quercia
e corniolo, che mangiano sempre i maiali stesi per terra.

[434] Cfr. *infra*, p. 337.
[435] Su queste varanti, da un punto di vista grammaticale, cfr. Selvers 1886, p. 22, Fraenkel 1910 I 191, n. 1; II 153, n. 1 e Risch 1974, p. 210. Cfr. anche Kock, *ad loc*. e Montanari 1995, p. 6.
[436] *Od.* X, vv. 241-243.

ἔντοσθεν δ' αὐλῆς συφεοὺς δυοκαίδεκα ποίει
πλησίον ἀλλήλων, εὐνὰς συσίν· ἐν δὲ ἑκάστῳ
πεντήκοντα σύες χαμαιευνάδες ἐρχατόωντο, […][437]
Dentro il recinto faceva, per giaciglio alle scrofe,
dodici stalle affiancate: v'erano chiuse
in ciascuna cinquanta scrofe sdraiate per terra[438].

Poiché nel contesto della commedia si sta facendo riferimento a degli uomini assimilabili a dei porci, ritengo che il primo passo, relativo, alla metamorfosi operata da Circe, abbia qui maggior peso come ipotesto. Del resto, l'episodio omerico di Circe sembra aver goduto di buona fortuna nel genere comico[439].

Dunque, il composto allude, per contrasto e ancora in virtù della memoria omerica di parte del pubblico, alle abitudini dei venerabili Selli, al fatto che questi individui sono sdraiati per terra e, a livello metaforico, al fatto che essi si comportano come maiali[440]. Cercherò di approfondire i due ultimi aspetti, basandomi ancora una volta sull'assunto che, tanto in Ateneo quanto in Eubulo, si sta parlando del consumo di un pasto.

- Per la gran parte dei commentatori Eubulo intende suggerire che la razza di uomini presa di mira dorme per terra: Helm 1906, p. 384 "die […] im Freien auf der Erde schlafen", Gulick 1957 traduce "sleeping on poor pallets of straw", Edmonds 1969 "ground-sleepers", Montanari 1995 "che dormono per terra", M.F. Salvagno in Canfora et *alii* 2001 "che dormite sulla nuda terra", Llopis *et alii*

[437] *Od.* XIV, vv. 13-15.
[438] Trad. di Privitera.
[439] Eschilo intitolò *Circe* un dramma satiresco (frr. 113a-115 Radt) su cui cfr. Adrados 1965 e Katsouris 1982. Anche Anassila (frr. 12-14) ed Efippo (fr. 11 K-A) dedicarono a Circe una commedia. Cfr. Bettini - Franco 2010, p., n. 197. Per l'iconografia comica o caricaturale di questo episodio cfr. Touchefeu-Meynier 1968. Un collegamento con l'episodio odissiaco di Circe e con la trasformazione dei compagni di Odisseo in porci è poi supposta da Ornaghi 2004, p. 206 nel fr. 155 degli *Odissei* di Cratino. Cfr. anche Ar. *Pl.* 302-315, a proposito dei quali Ornaghi 2004, p. 206, n. 18 scrive che "è plausibile che l'autore [*scilic.* Aristofane] abbia fatto riferimento a precise e ben note (oltre che precedenti) parodie letterarie dell'epoca)".
[440] I paragoni tra uomini e animali erano frequenti nell'ambito dell'εἰκάζειν, un "gioco di società" che consisteva appunto nell'istituire paragoni tra uomini e animali o oggetti inanimati, nato nel contesto della poesia arcaica e poi diventato un intrattenimento simposiale. Un esempio è costituito dal paragone tra Socrate e i Sileni in Pl. *Smp*. 215 a-b. Le commedie abbondano di paragoni tra uomini e animali: cfr., *e.g.*, Ar. *Ve.* 1308-1313 e *Av*. 805 sgg. Cfr. su questo Monaco 1965, Vetta 1983, pp. 117-131, Halliwell 1991, p. 291, Mureddu 2006, p. 3. Sui paragoni animali in commedia cfr. Komornicka 1964, pp. 157 sgg.

2007 “terrodurmientes”. Più ambiguo Olson 2007: “who make your beds on the ground”.

In effetti, questo era certamente il senso dell’epiteto χαμαιεῦναι associato ai Selli. Clemente Alessandrino, nel sesto capitolo degli *Stromati*, dedicati ai ‘furti dei Greci’[441], pone a confronto il verso iliadico contenete l’epiteto dei Selli con il fr. 3 Kann. dell’*Eretteo* di Euripide:

Πάλιν Ὁμήρου εἰπόντος·

ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι,

Εὐριπίδης ἐν Ἐρεχθεῖ γράφει·

ἐν ἀστρώτῳ πέδῳ

εὕδουσι[ν], πηγαῖς δ' οὐχ ὑγραίνουσι<ν> πόδας[442].

Nel commentare il frammento euripideo, Sonnino 2009, p. 158 scrive: “Va precisato, comunque, che la consuetudine del sonno consumato sulla nuda terra e dei piedi non lavati, più che imputabile a presunti costumi barbari, si spiega, invece, come pratica ascetica legata all'ufficio di interpreti della volontà divina (Parke 1967, pp. 8 sgg., 20-33, preceduto, peraltro, da schol. A Hom*. Il.* XVI, v. 235 e Ps.-Nonn. *Schol.Myth. Or.* 4.20)”.

Se in Euripide è lecito interpretare la ripresa omerica in relazione a questo nobile ufficio sacerdotale, in Eubulo (e in Ateneo) la ripresa è invece parodica, e intende proprio sottolineare la barbarie e la rozzezza di questi individui. Lo sdraiarsi per terra è tratto comune a tutte le categorie che si collocano al di là della linea della civilizzazione: barbari come gli Sciti[443], Ciclopi[444,] primitivi del tempo di Crono[445], il Filottete sofocleo nel suo oltraggioso esilio[446]. Soprattutto, poiché i personaggi in questione si comportano come parassiti (ἀλλοτρίων κτεάνων παραδειπνίδες, v. 3), è interessante notare che anche un parassita epicarmeo dice di sé stesso: ἄστρωτος εὕδω· (fr. 32, v. 14). Scrive Tosetti 2017 *ad*

[441] VI, 2, 7. Clemente non sfrutta fonti di prima mano, ma attinge a un manuale sui “furti dei Greci”: cfr. Le Boulluec 1981, pp. 15-17.

[442] Riporto la traduzione del fr. euripideo di Sonnino: “sulla nuda terra/ dormono, né all’acque i piedi bagnano”.

[443] Luc. *Symp*. 13.

[444] Cfr. *supra*, p. 131.

[445] Nel *Politico*, Platone, nel descrivere gli uomini del tempo di Crono, che vivevano in promiscuità con le bestie (272 c-d) specifica anche: γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωτοι θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ ἐνέμοντο·; “E per lo più vivevano all’aria aperta, nudi e senza letti” (272a) (trad. di Adorno). Cfr. Morelli 2012.

[446] S. *Ph.*, v. 33. Cfr. Schmitt Pantel 1992, pp. 423 e sgg.

loc.: "Il termine indica indifferentemente sia un individuo privo di letto sia uno privo di coperte. […] Il parassita epicarmeo ha dichiarato nel verso precedente di tornare verso casa (οἴκαδις) e ciò permette di escludere che sia sprovvisto di un'abitazione. Tuttavia, avere una dimora non equivale necessariamente a possedere anche un letto su cui dormire; ed è proprio questa la situazione in cui si ritrova il parassita, una volta tornato a casa dalla festa".

Significativamente, il dormire per terra è anche un tratto tipico del filosofo ascetico. Dormire per terra e senza coperte è attributo già di Eros in Pl. *Smp.* 204d: χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος. Anche i Pitagorici sono detti χαμαιεῦναι in Emp. 31 B 127, 5 D-K. Il tratto sarà poi associato a Epicuro[447]. Questo elemento è tuttavia particolarmente frequente proprio nel caso dei Cinici, rispetto ai quali questo tratto è sottolineato in un gran numero di fonti[448]. Epitteto I, 24, 7 dice di Diogene: τὸ δ' ἐπ' ἀστρώτῳ πέδῳ καθεύδειν λέγει ὅτι μαλακωτάτη κοίτη ἐστίν; "dice che dormire sulla nuda terra è il più dolce dei giacigli[449]". In un frammento di Telete (fr. II, 6-7). II, la povertà personificata, nel rivolgersi ad un presunto accusatore con una serie di interrogative retoriche, chiede anche: οὐκ εὐνάς σοι τοσαύτας παρέχω ὀπόση γῆ; καὶ στρωμνὰς φύλλα;[450]. In un'epistola pseudo cinica (Diog. *Ep*. 1) ci imbattiamo nuovamente in un composto di -χαμαι: ὀρθῶς ποιεῖτε πεινῶντες διψῶντες ῥιγῶντες χαμευνοῦντες. In un epigramma di Antipatro di Sidone[451] a parlare in prima persona è Ipparchia, che dichiara di aver rinunciato alle attività e all'abbigliamento delle donne per scegliere la vita aspra dei Cinici. Elenca dunque il set cinico: οὐλὰς δὲ σκίπωνι συνέμπορος ἅ τε συνῳδὸς/ δίπλαξ καὶ κοίτας βλῆμα χαμαιλεχέος; "[…] Una bisaccia col bastone, compagna di viaggio e adatta alla mia vita,/ duplice, e una coperta per il giaciglio

[447] Cfr. fr. Usener 207 = Arrighetti 126, su cui cfr. Morelli 2012, p. 462, n. 10 e bibliografia ivi citata: κρεῖσσον δέ σοι θαρρεῖν ἐπὶ στιβάδος κατακειμένῳ ἢ ταράττεσθαι χρυσῆν ἔχοντι κλίνην καὶ πολυτελῆ τράπεζαν. Cfr. anche quanto recita una lastra di marmo trovata nella chiesa di Grottaferrata il cui contenuto è stato accostato all'epicureismo: "L'uomo virtuoso si levi operoso da un giaciglio piuttosto che [poltrire?] in un letto [dorato?]" (rr. 12-14). Cfr. Dorandi 2004, pp. 280-282.

[448] Anche in questo senso, i Cinici vanno oltre la frugalità e la semplicità di ispirazione socratica. Cfr. Ael. *VH* IV 11: Διογένης ἔλεγε καὶ τὸν Σωκράτην αὐτὸν τρυφῆσαι· περιειργάσθαι γὰρ καὶ τῷ οἰκιδίῳ καὶ τῷ σκιμποδίῳ καὶ ταῖς βλαύταις δὲ αἴσπερ οὖν ἐχρῆτο Σωκράτης ἔστιν ὅτε.

[449] Trad. mia.

[450] Kindstrand 1976, che attribuisce queste parole a Bione di Boristene (=fr. 17 Kindstrand; contro la paternità bionea è, a ragione, Fuentes González 1996, *ad. loc.*) nel suo commento riporta una nutrita serie di *loci paralleli*.

[451] *AP* VII 413.

steso per terra". Infine, nel dialogo pseudo-lucianeo *Il cinico*, nello stesso paragrafo si dice del filosofo che si comporta a guisa di bestia e che si corica sulla nuda terra.

- Tuttavia, tenuto conto del contesto gastronomico/simposiale in cui il termine è inserito, intenderei questa immagine in un senso più preciso. Sebbene per noi l'idea dello sdraiarsi sul letto richiami alla mente solo l'idea del riposo e del sonno, così certamente non era per i Greci, per i quali invece era normale banchettare reclinati su letti appositi. Infatti, in *Od*. X 243, come abbiamo visto, il termine è riferito ai porci che stanno mangiando (σύες χαμαιευνάδες αἰὲν ἔδουσιν.), per cui Romagnoli traduce il composto nel contesto odissiaco correttamente "grufolare" e non "dormire per terra" e la Calzecchi Onesti "come mangiano i porci che a terra si voltolano".

  Inoltre, a partire dalla celebre descrizione della città che Glaucone bolla come una "città di porci" nel II libro della *Repubblica* platonica, i cui abitanti banchetteranno "sdraiati su giacigli cosparsi di smilace e di mirto" (κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις)[452], è possibile rintracciare dei passi in cui lo stare sdraiati per terra è riferito all'azione del mangiare e non a quella del dormire[453]. Che si trattasse di un modo considerato indegno per un uomo libero di consumare il pasto, in opposizione allo stare sdraiati sui letti, è testimoniato anche da un brano in cui Posidonio parla dei Parti riportato da Ateneo (Posidon., fr. 114 Theiler = *FHG* 87 F 5 = Ath. IV 152f-153a): 'ὁ δὲ καλούμενος φίλος τραπέζης μὲν οὐ κοινωνεῖ, χαμαὶ δ᾽ ὑποκαθήμενος ἐφ᾽ ὑψηλῆς κλίνης κατακειμένῳ τῷ βασιλεῖ τὸ παραβληθὲν ὑπ᾽ αὐτοῦ κυνιστὶ σιτεῖται καὶ πολλάκις διὰ τὴν τυχοῦσαν αἰτίαν ἀποσπασθεὶς τοῦ χαμαιπετοῦς δείπνου […]'; Il cosiddetto "amico del re" non divide la tavola con lui, ma, seduto per terra vicino al re che giace su un alto divano, mangia alla maniera di un cane quello che il re gli getta e spesso, per un motivo qualsiasi, viene strappato da quel pasto consumato

[452] Pl. *R.* II 372b.

[453] Interessante è soprattutto un confronto con Constantinus VII Porphyrogenitus Imperator, *De insidiis*, 17, in cui viene descritto un banchetto assai stravagante (quasi un banchetto a rovescio) all'insegna della rozzezza e che si consuma sdraiati a terra (χαμαί […] ἀνέκλινε): μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ δεῖπνον ἐκάλεσε χαμαί τε ἀνέκλινε καὶ τὰ ὀστᾶ παρετίθει φαῦλά τε σιτία, πίνειν τε ὄξος ἐνέχει· καί πως δειπνοῦντα ἤρετο πῶς τε δειπνοίη. ὁ δ' εἶπεν· ὡς εἰκὸς παρὰ ἀνδρὶ ἐχθρῷ. ὁ δὲ γελάσας εὖ μάλα τῶν αὐτῷ παρακειμένων ἐπεδαψιλεύετό τε καὶ εὐμενέστερος ἐγένετο. χρόνου δὲ προϊόντος διαλλαγεὶς φίλον ἐποιήσατο καὶ οὐδὲν ἔτι εἶχεν ἐν γνώμῃ τῶν πάλαι.

per terra […]. Subito dopo viene riportata un'altra informazione relativa al banchetto dei soldati di Eracleone di Berea, un banchetto dall'apparenza molto spartana (Posidon., fr. 205 Theiler = *FHG* 87 F 24 = Ath. IV 153 b-c): 'ἐποιεῖτό τε τῶν στρατιωτῶν τὰς κατακλίσεις ἐπὶ τοῦ ἐδάφους ἐν ὑπαίθρῳ ἀνὰ χιλίους δειπνίζων. τὸ δὲ δεῖπνον ἦν ἄρτος μέγας καὶ κρέας, τὸ δὲ ποτὸν κεκραμένος οἶνος οἷος δήποτε ὕδατι ψυχρῷ. […]'; Quando offrì un banchetto ai suoi soldati, li fece sedere per terra all'aperto, divisi in gruppi di mille. Il pasto consisteva in pane nero con carne, e da bere c'era un vino qualunque mescolato con acqua fredda […].

Anche il mangiare sdraiati per terra è tratto presente nelle fonti ciniche. Così, credo che sia questa la corretta interpretazione anche nel passo di Telete[454] già menzionato. Significativamente leggiamo in Plut. *M.* 77e-78a: τί φῄς, ὦ Διόγενες; τοῦτον μὲν εὐωχεῖ τὰ σὰ λείμματα, σὺ δ' ὁ γενναῖος ὅτι μὴ μεθύεις ἐκεῖ κατακείμενος ἐν ἁπαλοῖς καὶ ἀνθίνοις στρώμασιν καὶ θρηνεῖς σεαυτόν; "Ma che stai dicendo, Diogene? Mentre questo animaletto si pasce lautamente dei tuoi avanzi, tu invece, il bennato, perché non sei là a ubriacarti sdraiato su soffici e fioriti tappeti, continui a lagnarti e a compiangerti?"[455]. Diogene di Sinope parla a sé stesso e contrappone la sua situazione a quella degli Ateniesi che festeggiano ponendo in evidenza non solo la povertà del cibo, ma anche il loro essere distesi su drappi lussuosi. Il fatto che i Cinici banchettino spesso in posizione diverse rispetto a quella, naturale, dello stare sdraiati sui letti, non è sottolineato solo da fonti che lo presentano come un tratto edificante. Questo dettaglio viene sfruttato anche in opere con intenti derisori. Come vedremo, anche nello *Stichus* di Plauto i Cinici vengono chiamati in causa per il loro modo di stare a tavola (cfr. *infra*, commento *ad loc.*). In Luc. *Symp.* 13, 13, 47 il cinico Alcidamante mangia anche sul pavimento o adando in giro come gli Sciti.

- Spostiamoci ora sul livello metaforico dell'immagine, ovvero sul χαμαιευνάδες inteso come epiteto dei maiali. La figura del maiale presenta caratteristiche

[454] Rileggendo tutto il passo, infatti, la concatenazione degli argomenti sembrerebbe ben strana secondo l'interpretazione corrente: si sta parlando di cibo, poi ci sarebbe quindi il riferimento al sonno, quindi si torna a parlare di cibo e solo dopo Telete giunge a parlare di abitazioni.
[455] Trad. di Pisani in Lelli *et alii* 2017.

perfettamente coerenti con gli individui in questione, in quanto è, per eccellenza, l'animale rozzo, sporco, ignorante e incontinente[456]. In diversi casi, infatti, la figura del maiale viene sfruttata per bollare la rozzezza di un banchetto. In Alcifrone, *Lettere dei parassiti*, III 13, 3 leggiamo: "i matrimoni hanno bisogno di passatempi e di parassiti: senza di noi nessuna riunione è festa, ma convegno di porci e non di uomini"[457]. Il parassita rileva come il suo ruolo sia indispensabile per la riuscita di un banchetto, perché soprattutto ai parassiti e alle flautiste era affidato l'intrattenimento[458]. Va in questa direzione anche il celebre accostamento della donna alla scrofa proposto da Semonide di Amorgo:

χωρὶς γυναικὸς θεὸς ἐποίησεν νόον
τὰ πρῶτα. τὴν μὲν ἐξ ὑὸς τανύτριχος,
τῆι πάντ' ἀν' οἶκον βορβόρωι πεφυρμένα
ἄκοσμα κεῖται καὶ κυλίνδεται χαμαί·
αὐτὴ δ' ἄλουτος ἀπλύτοις ἐν εἵμασιν
ἐν κοπρίηισιν ἡμένη πιαίνεται[459].

L'indole della donna Dio la fece
diversa. Una deriva dalla scrofa
setosa; la sua casa è una lordura,
un caos, la roba rotola per terra.
Lei non si lava; veste panni sozzi
e stravaccata nel letame ingrassa.

Ancora una volta, questo rozzo animale è descritto nell'atto di mangiare ('ingrassa').

---

[456] Cfr. *infra*, *Appendice I.*

[457] Longo in Avezzù – Longo 1985, p. 39, n. 46 ricorda il detto senecano *sine amico visceratio leonis ac lupi vita est* ("vita senza amici è pasto di leone o di lupo", *Ep.*, 19.10).

[458] Troviamo un altro passo interessante nella tradizione socratica, in un aneddoto che testimonia la capacità di sopportazione di Socrate rispetto all'intrattabilità della moglie. Una volta Alcibiade, invitato a pranzo da Socrate, aveva rifiutato di mangiare il cibo che Santippe aveva rovesciato a terra e che Socrate aveva raccolto. "Poi, pochi giorni dopo, mentre lui stesso [scilic. Socrate] stava a pranzo da Alcibiade, e il nobile uccello, volando verso loro, aveva rovesciato il piatto, Socrate rimase seduto, con il viso coperto, senza mangiare. Poiché l'altro rideva e gli domandava se non mangiava perché l'uccello, volando, aveva rovesciato tutto per terra, Socrate rispose: 'è chiaro che tu, ier l'altro, non voleevi mangiare perché Santippe aveva fatto cadere tutto; e pensi che io ora voglia pranzare, quando l'uccello ha fatto lo stesso? Oppure credi che Santippe differisca in qualcosa da un uccello sciocco? Ma', proseguì, 'se un porco avesse rovesciato tutto, tu non ti saresti irritato. Perché allora, se si tratta di una donna grossolana, ti irriti? Teles, fr. II, pp. 18-20, 1. La presenza inopportuna di Santippe durante il banchetto viene paragonata da Socrate a quella di una scrofa. Su questo aneddoto cfr. Brancacci 2004, pp. 246-247.

[459] Fr. 7,2 West = 7,2 Pellizer-Tedeschi, vv. 1-6.

Soprattutto, però, si tenga conto che il maiale, bestia sinantropica, è anche simbolo di parassitismo[460], in perfetta coerenza con i restanti versi del frammento[461]. Infatti, i maiali omerici ricevono il cibo da Circe.

Infine, quanto all'accostamento maiale/filosofo, la critica finora si è limitata ad osservare che alla figura del maiale sono accostati gli epicurei. Hunter *ad loc.* rinvia a Kiessling –Heinze *ad* Hor. *Epist.* 1.4.16. Mostrerò invece nell'appendice I (per comodità di esposizione) come anche i Cinici siano accostati diverse volte a questo animale attraverso una riqualificazione filosofica di un'immagine tradizionalmente negativa[462].

ἀερίοικοι

Il composto è un *hapax legomenon*. Il termine, composto di 'aria', gioca linguisticamente sul contrasto con il composto precedente, che fa riferimento alla terra (χαμαι-), ma allo stesso tempo i due termini sono semanticamente coerenti. Anche per questo composto si possono elaborare diverse interpretazioni (o meglio, diversi livelli di interpretazioni), ognuna delle quali presenta dei paralleli con la caratterizzazione del filosofo tanto in commedia quanto nelle fonti filosofiche.

- Anche questo composto, come i due precedenti, si colloca su due livelli, quello sacrale e quello dissacrante: da un lato il rinvio alla dimensione aerea mi pare infatti coerente con l'allusione ai sacerdoti di Dodona che interpretavano il volere divino ascoltando la quercia sacra, forse grazie alla mediazione di colombe[463]. Più in generale, il riferimento all'abitare l'aria è spesso legato alle sfere del sacro e del divino. Lo stesso meccanismo – e su questo si tornerà a breve – agisce anche negli elementi aerei[464] associati alla parodia dei filosofi.
- Se ad un primo livello il contesto prosegue la serie di allusioni alla sfera del sacro e del solenne, il contesto della commedia e dei *Deipnosofisti* suggeriscono di

[460] Cfr. Franco 2008b.
[461] Cfr. il commento ai lemmi successivi.
[462] Sulla strategia delle riqualificazioni filosofiche di immagini tradizionalmente negative cfr. *supra*, in particolare le 40-41. Anche la tradizione cinica sfurtta talvolta il maiale come termine di confronto negativo: Ma lo stesso Diogene di Sinope, in D. Chr. VIII, 15, parlando di ghiottoni, dice: "οἶμαι γὰρ αὐτοὺς τῶν ὑῶν ἧττονα ψυχὴν ἔχειν".
[463] Per la bibliografia sui Selli, cfr. *supra*, p. 179, n. 404.
[464] Cfr. Dover 1968 *ad* v. 333; Montanari 1995, p. 7, n. 15; Imperio 1998, pp. 103-105.

intendere diversamente: il termine sottolinea l'assenza di una dimora, e dunque la miseria e la rozzezza quasi primitiva di questi individui. In relazione ai filosofi, si noti un ulteriore parallelo con la descrizione di Eros in Pl. *Smp*. 204 d (ἄοικος e ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος; 'senzatetto' e 'per dormire all'addiaccio sulle porte e sulle strade'); e ὑπαίθριος è anche il parassita/Pitagorico nel fr. 10 K-A di Aristofonte[465]. Il riferimento all'assenza di una dimora si attaglierebbe in maniera perfetta ai Cinici. Nelle fonti sono numerosi, infatti, i riferimenti alla mancanza di un'abitazione. Essi solitamente pernottano in una botte, negli edifici pubblici e nei templi[466]. Nello stesso Ateneo XIII 611b i Cinici vengono definiti ἄνοικοι καὶ ἀνέστιοι βιοῦντες nel contesto di un lungo confronto tra questi filosofi e i cani[467]. Ma il parallelo senz'altro più interessante, già accennato in Hunter *ad loc.,* è quello con un frammento cercideo dedicato a Diogene e riportato in D.L. VI 76-77 (fr. 60 Lomiento):

> οὐ μὰν ὁ πάρος γε Σινωπεὺς τῆνος ὁ βακτροφόρας
> διπλοείματος αἰθεριβόσκας, ἀλλ᾽ ἀνέβα
> χεῖλος ποτ᾽ ὀδόντας ἐρείσας καὶ τὸ πνεῦμα συνδακών·
> ἦς γὰρ ἀλαθέως Διογένης Ζανὸς γόνος οὐράνιός τε κύων.
> Lui non c'è più, che un tempo fu di Sinòpe, lui che portava il bastone,
> lui dal duplice manto, si nutriva all'aperto, ma in cielo salì,
> serrando le labbra fra i denti e mordendo il respiro:
> ché Diogene era davvero, Cane uranio, prole di Zeus.

Il termine αἰθεριβόσκας è stato inteso dai commentatori in due sensi diversi, ossia come "che si nutre di aria", "mangianuvole", sia nel senso di "*sub divo vivens*", "con valore analogo a quello dei composti paralleli αἰθριοκοιτεῖν (Theocr. 8,78) e spec. ἀερίοικοι (Eubul. Fr. 137 K-A), "che ha dimora nell'aria", detto proprio dei cinici"[468]. Se si accogliesse la seconda interpretazione, dove il formante avrebbe funzione locativa, in Cercida varrebbe sottolineato il fatto che i

[465] Cfr. il commento *ad loc.* in Olson 2007 (F11).
[466] Cfr. Gerhard 1909, pp. 116-117; Kindstrand 1976, pp. 218 sgg.; Giannantoni 1990, *Nota 48*, p. 500 e Fuentes González 1998, pp. 187 e sgg.
[467] Come nel frammento di Eubulo, vi sarebbe un collegamento tra la metafora animale (cani e maiali) e la mancanza di un tetto.
[468] Cfr. Lomiento 1993, *ad loc.*

Cinici consumano il pasto *en plain air,* come potrebbe avvenire nel caso del composto euboleo.

I tre composti del primo verso, dunque, descriverebbero una razza di individui dalle abitudini assai distanti dalla norma: laddove i Greci consumavano i loro pasti sdraiati sui letti, in apposite stanze delle loro più o meno agiate dimore, dopo una necessaria pulizia dei piedi, costoro si sdraiano per terra, con i piedi sporchi, all'aria aperta, alieni da qualunque comfort e all'insegna della rozzezza, come maiali.

- Montanari 1995, invece, ha interpretato il termine ἀερίοικοι come un riferimento alla filosofica λεπτότης. Concorda con Montanari anche Moleti 2011, p. 331, per cui il termine ha il senso letterale di "vivono nell'aria" e quello metaforico di "gente con la testa in aria". Il contrasto terra/cielo, vita pratica/attività contemplativa viene sfruttato soprattutto in relazione agli intellettuali che conducono ricerche nell'ambito dell'astronomia. Così accade, *e.g*., per il Socrate delle *Nuvole*[469], per il Protagora dei *Kolakes* di Eupoli, fr. 157 K-A[470], per il Talete del *Teeteto*[471]. Si segnala che un'interpretazione di questo tipo sarebbe meno pertinente rispetto a un'allusione a dei filosofi Cinici, che invece prendevano le distanze dallo studio dei fenomeni celesti[472].

Mi induce a respingere questo secondo livello interpretativo (gente che vive nell'aria/che ha la testa nell'aria) l'interpretazione che ho proposto del termine ἀνιπτόποδες. Se questo composto, come credo, allude ad una certa impreparazione intellettuale, è difficilmente conciliabile con un ἀερίοικοι che

[469] I riferimenti alla topica aerea nella commedia sono numerosi, a partire dalla comparsa di Socrate appeso a una cesta.

[470] […] ἀλαζονεύεται μέν ἀλιτήριος/ περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει; […] dice ciance sulle cose celesti, ma poi mangia le cose della terra". Cfr. Napolitano 2012 *ad loc*. Olson 2016 stampa il primo verso come fr. 157a e i vv. 2-3 come fr. 157b, a mio parere opportunamente (Olson dà conto di questa scelta a p. 44). Per altri passaggi simili, cfr. Storey 2003, p. 185.

[471] Cfr. in particolare, 173e-174a: τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταχῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον "τᾶς τε γᾶς ὑπένερθε" καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, "οὐρανοῦ θ' ὕπερ" ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγὺς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθιεῖσα.; "soltanto il suo corpo [*scilic.* del filosofo] abita nella città e qui ha la sua residenza, ma la sua mente, considerando tutte queste cose meschine e da nulla, e disprezzandole si lascia portare, secondo il detto di Pindaro, ovunque fino nelle 'profondità della terra' e ne misura le superfici: ora invece 'in alto nel cielo', a scoprire le leggi del firmamento, e indaga per intero la natura degli esseri, ciascuno nella sua interezza, senza mai abbassarsi su alcuna delle cose vicine" (trad. di Giardini).

[472] Cfr. *supra,* pp. 95 sgg.

abbia il senso di individui affetti da eccessiva λεπτότης. Questo significato, ad ogni modo, è in contrasto anche con il contesto di Ateneo, dove Magno accusa Cinulco e i suoi proprio di rozzezza intellettuale. Semmai, una tale lettura del termine potrebbe, ancora una volta, agire sottotraccia, in quanto ironicamente allusa e negata: "vi si può a giusto titolo definire 'abitatori dell'aria', ma non perché siate dotati di celesti e aerei pensieri, come solitamente si dice dei filosofi, ma perché siete tanto miserabili da non possedere dimora".

- Se partiamo dal presupposto che gli intellettuali in questione erano Cinici – e così è certamente nel caso di Ateneo – si potrebbe infine sospettare una sarcastica *detorsio* del *topos* della divinizzazione di Diogene. Ecco quanto scrive Lomiento 1993 a proposito dello stesso passo cercideo sopracitato, *s.v.* οὐράνιός τε κύων:

  > Sembra trattarsi della più antica attestazione del *katasterismos* di Diogene (von Fritz[1] p. 40; Th . Gomperz, *The Greek Thinkers* II, London 1905 [1964], p. 157; Williams p. 354 n.19; Livrea pp. 429; 433)[6], ma il motivo della sua divinizzazione e ascesa al cielo doveva essere da tempo familiare (Norden[2] p. 380; Gerhard[4] col.303; Sayre[1] p. 118 sgg.; Pohlenz[2] p. 80 n.4; Schulz Falkenthal[1] p. 42), e il filosofo stesso era solito paragonare la propria condotta di vita a quella degli dei (cf. Diog.Laert. 6,105; test. 353 Giannantoni; Ps.Diog. *Ep. 1*0 = test.540 Giannantoni; ved. anche Sayre[1] p. 77; Brancacci p. 116). Di particolare interesse è la testimonianza di ps.Diog. *Ep. 7* (=test.537,7 sgg. Giannantoni) dove è proprio Diogene a sottolineare la forza simbolica racchiusa nel suo nome: "… infatti sono detto 'cane del cielo', non della terra, perché a quello rassomiglio, vivendo non influenzato dalle opinioni degli uomini, ma rispettando le leggi della natura, libero sotto il cielo (ὑπὸ τὸν Δία) […] ved. inoltre le testt. 98; 110,4 Καὶ μάλα· νῦν δὲ θανὼν ἀστέρας οἶκον ἔχει; 111 Giannantoni[473].

[473] In nota, per altro, Lomiento 1993, p. 306, n. 6 ricorda la tesi di Haüsle 1989, secondo il quale l'epigramma corrispondente ad *AP* VII, 64, in cui si allude alla dimora celeste del κύων, sarebbe l'autentico epitaffio di Diogene di Sinope, contemporaneo perciò alla morte del filosofo, tesi difesa anche da Hansen 1990, p. 198 sgg.

Eubulo e Ateneo (il secondo con un maggior grado di probabilità[474]), che intendono offrire una descrizione derisoria di questi individui, piuttosto dissacrante che sacralizzante, potrebbero allora giocare con questo cliché del carattere divino, celeste, del cinico: "voi siete sì 'abitatori dell'aria', ma non perché vicini al divino, così come si dice di Diogene e/o come pretendete di essere voi stessi, bensì semplicemente perché siete dei miserabili senzatetto". Il meccanismo sarebbe quello di alludere ad un significato metaforico ben noto escludendolo, e di sottolineare con più forza quello concreto e letterale. Questo secondo livello di interpretazione, certo più difficile da dimostrare, ben si adatterebbe, tuttavia, all'oscillazione tra atmosfera sacrale e sua negazione che caratterizza i primi quattro eptiteti del frammento (per l'ἀνόσιοι cfr. il lemma successivo).

ἀνόσιοι

La struttura del termine (α privativo+ὅσιος) rappresenta icasticamente il meccanismo comico utilizzato negli epiteti precedenti: alludere ad un'aurea di sacralità virtuosa negandola.

Come nota Montanari 1995, pp. 6-7, l'aggettivo, che ha un uso molto frequente e si apre a diversi ambiti semantici (cfr. Dover 1974, p. 252), mantiene in qualche modo qui il suo legame stretto con l'ambito religioso, prossima com'è all'allusione rovesciata del primo verso ai sacerdoti di Dodona. La comicità scatta, ancora una volta, perché ad essere empie sono le molto profane gole di questi parassiti. Per λάρυγγες cfr. Crobylus fr. 8, 3 K-A e Pherecr. fr. 113.7 K-A.

ἀλλοτρίων κτεάνων παραδειπνίδες

Παραδειπνίδες è variante di παράσιτοι, come nota Eustazio, ed è ancora un *hapax legomenon*. La *iunctura* ἀλλοτρίων κτεάνων, quasi una glossa rispetto a παραδειπνίδες, è in Hes. *Op.* 34, 315, Thgn. 1149, in *AP* IX 649, v. 3. e cfr. Hes. *Th*. 598-599[475].

[474] Per ragioni cronologiche Eubulo non poteva conoscere il *topos* dell'ascesa al cielo di Diogene, ma Lomiento nota che, stando alle fonti, Diogene già in vita usava paragonare la sua condotta di vita a quella degli dèi.

[475] Per espressioni analoghe cfr. il commento di Hunter al fr. 72 di Eubulo. Per la figura del parassita nella commedia di mezzo cfr., per un primo orientamento, Nesselrath 1990, p. 317.

Sulla caratterizzazione del filosofo in generale, e del cinico in particolare, come parassita, cfr. il commento al passo del *Persa* plautino. Giannantoni accosta l'espressione ἀλλοτρίων κτεάνων παραδειπνίδες ad una *chreia* riportata da Diogene Laerzio VI 54: ἐρωτηθεὶς ποῖον οἶνον ἡδέως πίνει, ἔφη, "τὸν ἀλλότριον"[476].

Secondo Olson 2007, *ad loc.*, dato il contesto omerizzante, doveva essere qui avvertita anche un'eco del comportamento dei Proci che dilapidavano le sostanze dell'assente Odisseo. Mi sembra un'ipotesi fragile, in ragione del fatto che le riprese omeriche erano frequentissime non solo in commedia, ma nella letteratura greca *tout court*; pertanto, la presenza di un omerismo difficilmente poteva suggerire all'ascoltatore di immaginare un'allusione a un episodio diverso da quello evocato. Inoltre, in assenza del più ampio contesto della commedia, non è possibile sviluppare le implicazioni di un eventuale accostamento *persona loquens*/Odisseo, destinatari degli insulti/Proci.

Vorrei ora suggerire un'ipotesi in virtù della quale l'espressione ἀλλοτρίων κτεάνων sarebbe invece qualcosa di più di una glossa al precedente παραδειπνίδες, un'ipotesi che poggia sul fatto che ἀλλότριον è, in seno al socratismo, termine tecnico.

> Già per l'etica del socratico Antistene, infatti, la distinzione οἰκεῖον-ἀλλότριον, "proprio-estraneo" è fondamentale e tale posizione viene ripresa, in maniera deformata, da Diogene, come risulta da un brano di Epitteto in cui il cinico afferma: "da quando Antistene mi liberò non fui più schiavo […] egli mi insegnò ciò che è mio e ciò che non lo è; gli averi non sono miei; consanguinei, servi, amici, reputazione, luoghi soliti, conversazioni con gli uomini, tutto questo mi è estraneo" (ἐδίδαξέν με τὰ ἐμὰ καὶ τὰ οὐκ ἐμά. κτῆσις οὐκ ἐμή· συγγενεῖς, οἰκεῖοι, φίλοι, φήμη, συνήθεις τόποι, διατριβή, πάντα ταῦτα ὅτι ἀλλότρια)[477]. È stato notato, a tal riguardo, che in Antistene e in Diogene il concetto di ἀλλότριον assume un diverso valore, per cui, mentre per il primo " ἀλλότρια non erano una terza classe di cose accanto al bene e al male, ma le cose stesse rispetto a ciò che è οἰκεῖον dell'uomo: la φρόνησις, l' ἐπιστήμη e in generale il valore del λόγος, che permette di agire in modo idoneo sulla realtà esterna di per sé 'estranea'", per il secondo, invece, " τὰ ἀλλότριον designano ormai, in polemica con il giudizio degli uomini i quali a torto li considerano essenziali, una serie di beni apparenti e di pseudo-valori che, pur non identificandosi con τὸ κακὸν, debbono comunque

[476] Su questa *chreia* cfr. *supra*, pp. 143-144.
[477] Arr. Epict. 3, 24, 67-69.

essere rifiutati dal saggio, il quale è in grado di opporre loro la propria assoluta αὐτάρκεια. Su questa linea, per tutto il cinismo antico definire qualcosa come ἀλλότριον o anche ἀδιάφορον significherà di per sé sottrargli ogni valore morale, l'accento risultando costantemente posto sul bene, che va scelto, e sul male, che si tratta rifiutare"[478]. In base alla lezione di Antistene il tecnicismo ἀλλότριον diventa patrimonio degli stoici[479] e confluisce nel lessico della Popularphilosophie, come Luciano illustra attraverso le parole di Penia[480].

Eubulo e Ateneo (o il solo Ateneo) potrebbero aver volutamente giocato su un termine che, per i filosofi, aveva un diverso, ben più profondo, significato[481]: "vi date un bel da fare nell'insistere sul concetto di ἀλλότριον, sul vostro rifiuto di tutto ciò che è altro da voi stessi e dalle filosofiche virtù, ma intanto, non avendo niente da mangiare di vostro, vi ingozzate delle cose degli altri".

Che i comici, e Ateneo, avessero in qualche modo dimestichezza del concetto di ἀλλότριον filosoficamente inteso mi pare testimoniato dal frammento 1 di Teogneto, tratto dalla commedia *Fantasma* ovvero *L'avaro* e tramandato dallo stesso Ateneo[482]. Di nuovo, il contrasto οἰκεῖον-ἀλλότριον gioca un ruolo nel frammento 14 di Efippo, tratto dalla commedia *Naufragio*, anche questo tramandato da Ateneo[483].

Da un punto di vista dei meccanismi comici, accade in effetti spesso che chi insulta o deride il filosofo ne assuma e deformi in qualche modo anche il linguaggio: cfr. qui, per esempio, le pagine dedicate alle *Nuvole*, il commento a Fenicide, fr. 4 e quello a Egesippo, fr. 2.

---

[478] Brancacci 1992, p. 4065.

[479] Cfr. Stob. II 69 11 = *SVF* III, 86; Alex. Aphr. *De an.* p. 167, 13 Bruns = *SVF* III, 145.

[480] Tomassi 2007, p. 121.

[481] Un gioco comico, questo, in qualche modo affine a quello per cui i filosofi sono accusati di studiare il cielo e di mangiare le cose della terra.

[482] Ath. III 104 b-c. Riporto i vv. 1-6: ἄνθρωπ᾽, ἀπολεῖς με. τῶν γὰρ ἐκ τῆς ποικίλης/ στοᾶς λογαρίων ἀναπεπλησμένος νοσεῖς:/ 'ἀλλότριόν ἐσθ᾽ ὁ πλοῦτος ἀνθρώπῳ, πάχνη:/ σοφία δ᾽ ἴδιον, κρύσταλλος. οὐθεὶς πώποτε/ ταύτην λαβὼν ἀπώλεσ᾽.' ὦ τάλας ἐγώ,/ οἵῳ μ᾽ ὁ δαίμων φιλοσόφῳ συνῴκισεν; Uomo, mi farai morire. Riempito dei discorsucci del 'Portico dipinto', sei turbato nella mente: "Cosa estranea è per un uomo la ricchezza, solo brina; la saggezza gli è propria, è solido ghiaccio. Nessuno mai che l'abbia posseduta andò in rovina". Me infelice, con quale filosofo il destino mi fa vivere! (Trad. di Salvagno).

[483] XI 509c-e. Nei vv. 11-13 del frammento così viene descritto un allievo di Platone: ὄγκῳ τε χλανίδος εὖ τεθωρακισμένος,/ σχῆμ᾽ ἀξιόχρεων ἐπικαθεὶς βακτηρίᾳ,/ ἀλλότριον, οὐκ οἰκεῖον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ,/ἔλεξεν: 'ἄνδρες τῆς Ἀθηναίων χθονός.'; appoggiò sul bastone la figura solenne e un discorso accattato, mica suo, mi pare, iniziò: "O cittadini della terra attica…" (trad. di Cherubina).

ὦ λοπαδάγχαι/ λευκῶν ὑπογαστριδίων

Λοπαδάγχαι è congettura del Dalecampius ed è ancora un *hapax legomenon*. Altri composti con λοπὰς sono l'*hapax* che occupa i vv. 1169-1175 delle *Ecclesiazuse* di Aristofane, il λοπαδαρπαγίδης ("ladro di paitti") in Heges. Fr. 2 Müller, il Λοπαδέκθαμβος ("Spaventapiatti") in Alciphr. 3,1,1, il λοπαδοφυσητής ("suonatore… di piatti") nel fr. 10 di Mnesimaco. Sui neologismi e i composti in associazione a figure di ghiottoni cfr. Beta 2007, pp. 31-32. La λοπὰς è la padella per il bollito[484], ed è particolarmente adatta alla cottura del pesce, condimento ghiotto per eccellenza.[485] Quanto a ὑπογάστριον, Ateneo, in particolare, in IX 399e dice che il termine si riferirebbe solo ai pesci, in particolare al tonno, mentre in VII 302f dice che in qualche caso si riferiva anche al maiale e ad altri animali. Descrivere dei filosofi come ghiottoni arraffapadelle contenenti un alimento ghiotto come il pesce è un esempio di *detorsio* per contrasto, poiché i filosofi ascetici, e i Cinici in particolare, osservavano invece una dieta molto frugale[486]. Sono numerosi i passi in cui i filosofi sono accusati di ghiottoneria[487]. Il succitato composto λοπαδαρπαγίδαι ("arraffapiatti") si trova in associazione ai filosofi in un epigramma[488] che, stando ad Ath. IV 162a, Egesandro di Delfi citava nel libro IV delle *Note di storia*[489]. Sui filosofi consumatori di pesce cfr., *e.g*., Bione, fr. 81 Kind.[490], Luc. *Symp.* 11 e 42-43 e *Herm.* 11; cfr. anche Helm 1906, p. 264 e pp. 381 sgg. Per i cinici, in particolare, descritti come

---

[484] Cfr. la ricca bibliografia citata nella nota di commento di Canfora *et alii* a Pl. Com., fr. 189 K-A, v. 12 = Ath. I 5c.

[485] Olson 2007, p. 270; Gelli 2015, pp. 70-71.

[486] Cfr. il frammento successivo.

[487] Sui filosofi ghiottoni cfr. Marchiori 2000, pp. 330-331 e 574.

[488] *Adesp.* 55 Page.

[489] οὐκ ἄκαιρον δ᾽ ἐστὶν μνημονεῦσαι καὶ τοῦ εἰς ὑμᾶς ποιηθέντος ἐπιγράμματος, ὅπερ παρέθετο ὁ Δελφὸς Ἡγήσανδρος ἐν ἕκτῳ ὑπομνημάτων ˙*FHG* IV 413':'

ὀφρυανασπασίδαι, ῥινεγκαταπηξιγένειοι,
σακκογενειοτρόφοι καὶ λοπαδαρπαγίδαι,
εἱματανωπερίβαλλοι, ἀνηλιποκαιβλεπέλαιοι,
νυκτιλαθραιοφάγοι, νυκτιπαταιπλάγιοι,
μειρακιεξαπάται <καὶ> συλλαβοπευσιλαληταί,
δοξοματαιόσοφοι, ζηταρετησιάδαι.

Non è inopportuno ricordare anche l'epigramma scritto per voi, che Egesandro di Delfi riporta nel libro VI delle *Note di storia*:

Aggrottacigli, col naso piantato nella barba,
barbe come sacchi, arraffapiatti,
facce avvolte nel mantello, scalzi e con gli occhi gonfi,
di notte s'ingozzano di nascosto e sgusciano per vie traverse,
corruttori di ragazzini, disquisitori di sillabe,
filosofi di sciocchezze, falsi ricercatori della virtù (trad. di Citelli).

[490] L'identificazione del Bione in questione è dubbia, ma Kindstrand è favorevole a quella con Bione di Boristene. L'aneddoto è riportato, con qualche differenza, anche in riferimento alla figura di Zenone di Cizio in Ath. V 186d.

ghiottoni cfr. Ath. IV 161d-162b, 163 c-d, 164a-b; VI270a-b; VII 275c, 307f-308a; VIII 331c; XV 685f e Wilkins 2000, pp. 27-28 e 541. Il personaggio di Cinulco, nella fattispecie, cui questa descrizione è riferita nel contesto di Ateneo, è spesso irritato dalle troppe chiacchiere intorno ai cibi, dal momento che lui preferirebbe nutrire il suo ventre con cibi reali piuttosto che la sua mente con dotti discorsi[491].

[491] Cfr. *infra* p. 337.

Antifane, Κώρυκος, 132 K-A

τῶν θαλαττίων δ᾽ ἀεὶ
ὄψων ἓν ἔχομεν, διὰ τέλους δὲ τοῦθ᾽, ἅλα.
ῡ - υ - ῡ ἐπὶ δὲ τούτοις πίνομεν
οἰνάριον. (Β) ἦδος, νὴ Δί᾽, οἰκίας τρόπον.
(Α.) πῶς ἦδος; οἷον τοῖς παροῦσι συμφέρει
ἁπαξάπασιν ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ.

1 ἀεὶ Mus.; ἀιεὶ A vid. ad Alex, fr. 76,1 2 ἓν ἔχομεν Schweigh.: ἔνεχ᾽ ὁ μὲν A τοῦτο αλα A: τοῦθ᾽, ἅλας Schweig. 4 ἦδος Schweig. (:: ἦδος Kock): εἶδος A οἰκίας τρόπον A: σκιᾶς τρόπον Cobet Nov. lect. P. 16 κοιλιοστρόφον Kock 5 :: πῶς εἶδος Cobet (ἦδος Kock); ποσειδος A (Α.) πῶς ἦδος; οἷον Schenkl p.325, (Β.) πῶς ἦδος ; (Α.) οἷον Kaibel, (Γ.) πῶς ἦδος; (Α.) οἷον Kock (cui. A. est cynicae disciplinae sectator, B cynicorum contemptor, Γ. adulescens quem cynicus suae scholae conciliare studet) 6 ἁπαξάπασιν Mus.: απαξαναπ- A ‘ totum versum non intellego ’ Kaibel. ὀξ. ποτ. Cum πίνομεν iungendum esse censet Kock III p. 734

Dei companatici di origine marina
ne abbiamo sempre uno soltanto, e questo costantemente, il sale.
[…] Su questi beviamo
un vinuccio. (B.) Aceto, per Zeus, secondo il costume della casa!
(A.) Come aceto? Tale che possa giovare a tutti
i presenti da una coppa a ossibafo.

Il significato del titolo

Questo frammento è un testo stranamente trascurato dagli studiosi del Cinismo antico. Il frammento, del commediografo Antifane (circa 404-330 a. C.) è riportato in Ath. IX 366b-c. Ulpiano sta commentando le portate del banchetto, tra le quali figura del sale

insaporito[492], che gli fornisce l'occasione per citare, per contrasto, il frammento in questione, in cui si fa riferimento a del sale non insaporito.

> ἀνηδύντων δὲ ἁλῶν πλήρεις οἱ κυνικοί, παρ᾽ οἷς κατὰ τὸν Ἀντιφάνην *** (lac. Ind. Weiher p. 69, qui et "παρ᾽ οἷς") λέγει δ᾽ ἐν Κωρύκῳ τις ἄλλος κύων· […]
>
> Di sale non insaporito sono invece pieni i cinici, alla presenza dei quali secondo Antifane *** dice un altro cinico nella *Bisaccia*: […]

Di un certo rilievo è già il fatto che la commedia da cui sono estrapolati questi versi abbia come titolo Κώρυκος. Cosa vada inteso con questo termine è stato oggetto di un dibattito che ha tenuto conto di un altro passo di Ateneo (IV 161a), in cui sono riportati il fr. 158 e il fr. 133, anche quest'ultimo appartenente alla commedia Κώρυκος:

> μετὰ παρρησίας γὰρ ἐρῶ πρὸς αὐτούς: εἰ αὐτάρκειαν ἀσπάζῃ, φιλόσοφε, τί οὐ τοὺς Πυθαγορικοὺς ἐκείνους ζηλοῖς, περὶ ὧν φησιν Ἀντιφάνης μὲν ἐν Μνήμασι τάδε:
>
> τῶν Πυθαγορικῶν δ᾽ ἔτυχον ἄθλιοί τινες
> ἐν τῇ χαράδρᾳ τρώγοντες ἅλιμα καὶ κακὰ
> τοιαῦτα συλλέγοντες <ἐν τῷ κωρύκῳ>.
>
> κἀν τῷ κυρίως Κωρύκῳ δ᾽ ἐπιγραφομένῳ φησί:
>
> πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθίει
> ἔμψυχον οὐδέν, τῆς δὲ πλείστης τοὐβολοῦ
> μάζης μελαγχρῆ μερίδα λαμβάνων λέπει.
>
> In tutta sincerità dirò loro: caro il mio filosofo, se ti piace l'indipendenza, perché non fai come quei Pitagorici di cui parla Antifane nei monumenti funerari? Ecco le sue parole:
>
> Alcuni poveri Pitagorici si trovavano
> tra i sassi a mangiare alimo e a raccogliere
> nella bisaccia miserie di tal sorta.
>
> E nella commedia intitolata proprio *La bisaccia* dice:
>
> Anzitutto da buon seguace di Pitagora non mangia
> Nessun essere vivente ma prende un pezzo di galletta
> Tutto nero, comprato al massimo per un obolo, e lo sgranocchia.

[492] Dovrebbe corrispondere al *sal conditum*, una salsa composta di sale condito con aromi e spezie che fungeva da stimolante per l'appetito e a cui venivano anche attribuite delle proprietà mediche: cfr. Apicius, I 29; Plin. *HN* XXXI 87; Besnier, in *DAGR s.v. sal*; Dalby 1996, p. 76; Canfora *et alii*, nel commento *ad. loc*.

Nel primo dei due frammenti, Koppiers 1771, p. 41[493] integrava <ἐν τῷ κωρύκῳ> , "nella bisaccia, proprio sulla base dell'espressione che Ateneo utilizza per citare il secondo (κἀν τῷ κυρίως Κωρύκῳ δ' ἐπιγραφομένῳ φησί). La diversa interpretazione dell'avverbio κυρίως ha condotto ad una differente interpretazione del singificato del titolo:

- Secondo Meineke[494] κυρίως conterebbe una sfumatura avversativa. Ateneo intenderebbe dire, cioè, che, mentre nel fr. 158 Κώρυκος è usato nel senso di 'bisaccia', nel titolo della commedia mantiene invece il significato proprio del termine, diverso, a questo punto, da quello di 'bisaccia': pertanto, si doveva intendere il sacco da pugile[495] o un nome proprio.
- Contro Meineke si pose invece Breitenbach 1908, p. 108[496], il quale ha suggerito di vedere nel Κώρυκος la πήρα dei Cinici in base alle seguenti considerazioni:

- "bisaccia" sembra in effetti il significato proprio di κώρυκος;
- Κώρυκος non è altrimenti attestato come nome proprio;
- Difilo scrisse una commedia intitolata πήρα, e abbiamo dunque la prova che esistesse almeno un'altra commedia che prendeva il titolo dall'oggetto "bisaccia"[497];
- Un titolo come "bisaccia" ben si attaglia ad una commedia in cui si parla di Cinici e di Pitagorici.

Sulla scorta di Breitenbech 1908, anche Kassel e Austin (*ad. loc.*) ritengono che "cynicorum pera[498] intelligenda"[499].

---

[493] Kaibel: "*Rectius fort.* εἰς τῷ κωρύκῳ Wil."

[494] Meineke 1839, p. 338: "*itaque certum est Antiphaneae fabulae titulum non de pera, sed de eo qui κυρίως appellatur Κώρυκος intellegendum esse*".

[495] Meineke rimanda a Matthaei, *Med. Graec*. p. 124 s. in tale direzione scrive Webster 1952, p. 18: "It is tempting to suggest that the line 'fighting like Philammon with sack' or 'with *Korykos*' (K. iii. 448-207) comes from Antiphanes *Korykos*, which could then be dated in the 6o's or 50's by Philammon (Olympic victor in 359)-) 93)".

[496] "quare Athenaei verba premere nolo neque credo illud κυρίως contrarie esse dictum ei, quod antecedit, ἐν τῷ κωρύκῳ".

[497] Cfr. Schoell 1888.

[498] La πήρα era già prima dei Cinici simbolo di estrema povertà (cfr. Hom. *Od*. XII, vv. 438 sgg. e XVIII, vv. 108-109, Ar. *Pl*., vv. 298-299; *Nub*., v. 923 e Noussia 2004, p. 129).

[499] Per confronti sul mondo dell'atletica in generale cfr. Paquet 1992, *Index analytique, s.v. jeux, athlètes*. In particolare Oro, personaggio dei *Saturnaliorum convivia* di Macrobio, "*vir corpore atque animo iuxta validus, qui post innumeras inter pugiles palmas ad philosophiae studia migravit, sectamque Antisthenis et Cratetis atque ipsius Diogenis secutus inter Cynicos non incelebris habebatur*"; "era un uomo di forza fisica pari a quella spirituale: dopo aver vinto innumerevoli premi nel pugilato era passato agli studi filosofici, e

Il Cinico come *dramatis persona*?

A prescindere dal contenuto specifico dei versi del fr. 132 e dalla loro interpretazione, spicca già un secondo dato importante, ossia il fatto che Ateneo, nell'introdurli, suggerisce che in questa pièce i Cinici fossero *dramatis personae*[500] (οἱ κυνικοί, παρ᾽ οἷς κατὰ τὸν Ἀντιφάνην *** (*lac. ind*. Weiher p. 69, qui et "παρ᾽ οἷς") λέγει δ᾽ ἐν Κωρύκῳ τις ἄλλος κύων). Pertanto, se è vero che questa commedia di Antifane prevedeva dei Cinici in scena, se è vero che il titolo faceva riferimento alla misera bisaccia, accessorio dei mendicanti ma anche dei filosofi ascetici, tenuto conto del fatto che vengono citati anche i Pitagorici (nel fr. 133), allora non è improbabile che una parte importante dell'intreccio ruotasse intorno alla rappresentazione dei filosofi mendicanti.

A questo punto, l'ipotesi va confrontata con il terzo frammento superstite della commedia, ovvero il 134 K.-A (= Ath. IX 409d):

ἐν ὅσῳ δ' ἀκροῶμαί σου κέλευσόν <μοι> τινα
φέρειν ἀπονίψασθαι. (Β.) δότω τις δεῦρ' ὕδωρ
καὶ σμῆμα

"Mentre ti ascolto, ordina a qualcuno di portarmi
il necessario per lavarmi le mani".

B "Qualcuno dia qui acqua
e sapone".

Ateneo riporta il frammento per testimoniare l'abitudine degli antichi di usare il sapone. Qui non vi è alcun riferimento ai filosofi. Ci troviamo, però, ancora una volta, nel contesto di un banchetto, dal momento che gli antichi usavano lavarsi le mani all'inizio e alla fine del pasto[501].

Un'altra questione che potremmo porci è quella relativa ad un'ipotetica identificazione dei Cinici in scena. Per quanto riguarda la discussa cronologia antifanea,

---

divenuto seguace di Antistene, di Cratete e dello stesso Diogene, godeva di una certa rinomanza tra i Cinici" (Macrob. *Sat.* I 7, 3, trad. di Marinone). Questo personaggio è nominato anche in Lib., *Ep*. 1279 e Symm. *Ep.* 2, 39). A questi passi si aggiunga anche *AP* VII, 413 (cfr. Izzo 2018).

[500] Cfr. tuttavia *infra* sui problemi testuali dell'espressione introduttiva.

[501] Ateneo così introduce il frammento di cui si discute: "Per lavarsi le mani a fondo si servivano di un sapone in grado di rimuovere lo sporco. La cosa ci è testimoniata da Antifane nella *Bisaccia*: […]". Cfr. Totaro 1998, p. 180.

cfr., da ultimo, Gelli 2007. Giannantoni inserisce questa testimonianze tra quelle relative a Diogene, mentre Edmonds si limita a ricordare che "*Antisthenes*[502] lived c. 446-366, Diogenes 404-323". Un riferimento ad Antistene mi sembra da escludere, poiché, come si è già avuto occasione di ricordare, la sua figura fu associata al Cinismo solo successivamente[503]. Per altro, lo stesso Ateneo, nel citare il frammento 137 di Eubulo analizzato precedentemente, definisce Diogene, e non Antistene, il progenitore della schiatta dei Cinici: προπάτωρ ὑμῶν Διογένης (III 113f). Da un punto di vista cronologico, sarebbe possibile pensare anche ad altre figure. Né si può escludere che dietro questi cinici si celi Cratete, se si concorda con la cronologia di Dudley circa l'incontro di Cratete con Ipparchia e Metrocle (cfr. confronta Dudley 1937). Stando a D.L. VI 75-76, anche Seniade e i suoi figli si dedicarono alla filosofia per influsso di Diogene[504]. Ad ogni modo, in virtù dei meccanismi del genere della commedia, non è necessario pensare a tutti i costi ad un'identificazione ben precisa[505], ma possiamo pensare, più cautamente, ad una figura cinicizzante[506].

Da un punto di vista drammaturgico, è interessante osservare come questa commedia è uno dei rari casi in cui possiamo ipotizzare un caso di banchetto in scena, tenuto conto soprattutto del contenuto del fr. 134. Su casi paralleli di pasti in scena cfr. Konstantakos 2005, pp. 187-194 (con bibliografia a p. 185 n-6) e Mastellari 2018, p. 29.

Il testo e l'interpretazione

Il frammento presenta numerosi problemi dal punto di vista della *constitutio textus,* dell'attribuzione delle battute e dell'interpretazione, tanto che quasi ogni editore lo ha stampato diversamente. I problemi riguardano già la porzione di testo che introduce il frammento, come si è già accennato.

ἀνηδύντων δὲ ἀλῶν πλήρεις οἱ κυνικοί, παρ᾽ οἷς κατὰ τὸν Ἀντιφάνην *** (lac. Ind. Weiher p. 69, qui et "παρ᾽ οἷς") λέγει δ᾽ ἐν Κωρύκῳ τις ἄλλος κύων·

Il κύων è integrazione, accolta però da tutti e coerente con le espressioni che la precedono e con il contesto del frammento. Kaibel proponeva di sostituire ἄλλος con

[502] Corsivo mio. Edmonds stampa "Antisihenes", banale refuso.
[503] Cfr. *supra*, pp. 157 sgg.
[504] Per gli altri discepoli, cfr. Goulet-Cazé 1986; Giannantoni 1990, Nota 46 e Paquet 1992, pp. 132-152.
[505] Cfr. *supra*, pp. 11 sgg.
[506] Cfr. introduzione.

ἄναλος (*insulsus*). La congettura, non necessaria, è opportunamente rifiutata dagli altri editori. Inoltre il Weiher 1913, p. 69 ha supposto una lacuna dopo κατὰ τὸν Ἀντιφάνην. Secondo lo studioso ci si aspetterebbe che un cinico avesse già parlato. La lacuna non viene indicata invece da Olson nella sua edizione di Ateneo. Per quanto riguarda nello specifico il frammento, c'è invece concordia nell'ipotizzare una lacuna al v. 3 sulla scorta di Dindorf.

Da un punto di vista contenutistico, il frammento ruota attorno alla descrizione di un vitto miserevole[507], verosimilmente quello dei Cinici, in una *detorsio* questa volta per analogia delle abitudini frugali dei Cinici. Il peronaggio A parla alla prima persona plurale, con cui potrebbe riferirsi a sé stesso ed altri Cinici. Nei primi due versi il personaggio A dice che il gruppo di cui fa parte utilizza come unico condimento il sale e che si astiene invece da altri cibi che provengono dal mare, con ovvio riferimento al pesce. Al riferimento al cibo segue quello alle bevande, un vinuccio di scarsa qualità (ἐπὶ δὲ τούτοις πίνομεν/ οἰνάριον, v. 3). Da questo punto in poi, il testo e la sua interpretazione diventano meno chiari ((B) ἦδος, νὴ Δί᾽, οἰκίας τρόπον./(A.) πῶς ἦδος; οἷον τοῖς παροῦσι συμφέρει/ἀπαξάπασιν ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ.).

Secondo il testo stampato da K-A, che accoglie la congettura ἦδος in luogo del tràdito εἶδος, un interlocutore B, verosimilmente un detrattore dei Cinici, alluderebbe al fatto che non vino bisognerebbe definire la bevanda in questione, bensì aceto (ἦδος). Il personaggio A esclamerebbe allora: πῶς ἦδος; (in che senso aceto?). Non è chiaro come si debba interpretare la reazione di A. Forse si tratta di una reazione piccata alla squalificazione della bevanda da parte di B. Kock spiegava la perplessità dell'interlocutore con il fatto che ἦδος era termine meno usuale di ὄξος. Altri interpreti (Edmonds, Olson 2007, *ad loc*.) ritengono che ci sia un gioco verbale con ἦδος nel senso di "piacere".

Il resto della battuta di A (οἷον τοῖς παροῦσι συμφέρει/ ἀπαξάπασιν ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ) resta tuttavia oscuro. Diversamente stampano o interpungono gli altri editori, ma tutti esprimono perplessità sul senso dell'ultimo verso[508].

Mi chiedo, a questo punto, se sia opportuno intervenire sul testo con la congettura ἦδος, congettura certo brillante e fortunata, ma che non riesce in ogni caso a dare senso

[507] Così, Giannantoni inserisce questa testimonianza sui Cinici nella sezione *De Diogenis insigniis et frugalitate*, anche se, come già è stato sottolineato, non sappiamo se qui si alludesse a Diogene.
[508] Schweigehäuser: "quae secuuntur, dedimus sicut leguntur in vestustis membranis, corrupta quidem, et incerta". Kaibel scrive: "sed totum versum non intelligo", commento riportato in apparato da Kassel e Austin. Olson, infine: "The humor is in any case obscure".

pienamente a questi due versi[509]. A me pare che sia possibile restituire al frammento sia il senso sia la *pointe* comica mantenendo l'εἶδος ('qualità', 'tipo') del testo tradito (che nella seconda occorrenza, a v. 5, ha ποσειδος). La mia ipotesi è che la *pointe* del frammento potrebbe celarsi nel termine ὀξύβαφον, un oggetto che poteva svolgere più di una funzione. Di frequente, infatti, il gioco comico si costruisce su termini semanticamente equivoci, soprattutto se presenti in fine di battuta. Vediamo quali potevano essere gli usi di questo recipiente[510].

- Ateneo, nel libro XI, dedicato ai tipi di coppe e bicchieri, così introduce la trattazione del termine ὀξύβαφον (494b-494f): ἡ μὲν κοινὴ συνήθεια οὕτως καλεῖ τὸ ὄξους δεκτικὸν σκεῦος ("comunemente si dà questo nome alla ciotolina che contiene l'aceto")[511]. Si tratta di una coppa di terracotta piccola e larga, il cui uso principale era quello di coppetta per contenere salse o aceto, nella quale intingere porzioni di cibo[512]. In effetti, l'etimologia del termine è trasparente, poiché si tratta di un composto di ὄξος, aceto, e di βάπτω, intingere[513].
- Più raramente, invece, il termine indica una coppa per bere, tanto che Ateneo cita, per questo secondo uso, dei passi in cui "non ha senso interpretare in altro modo", se non coppa per bere vino[514]. Un'espressione che suggerisce, appunto, come il primo utilizzo fosse quello più naturale (e in effetti più atteso, data l'etimologia).
- Al termine delle righe dedicate all'ossibafo, Ateneo ci informa anche del fatto che questo recipiente era utilizzato in una variante del gioco del cottabo.

---

[509] Anche Gulick preferisce stampare εἶδος.

[510] Cfr. Stama 2014, p. 217.

[511] Isid. *Orig.*, XVI, 27, 6 indica come suo sinonimo *acetabulum*.

[512] Da non confondere con l'*oxys*, corrispondente all'*acetabulum* latino e forse provvista di beccuccio (cfr. Karo, in DA). Per l'abitudine di immergere bocconi di cibo in una qualche salsa cfr. *e.g*. Antiph., fr. 221, 1-2; Arched., fr. 2; Archestr. fr. 23 con Olson - Sens *ad.loc.*; Ar., frr. 158 e 426; Cratin. fr. 150, vv. 3-4; Philem., fr. 82, v. 6; Matro fr. 1, 77 con Olson-Sens *ad.loc*.; Sotad. Com. fr 1, 9; Telecl., fr. 1, 9-10; Su questo utensile Letronne 1883, pp. 451-455; Krause 1854, p. 422; Karo e Villard 1991, in cui si rilevano alcune contraddizioni interne al testo di Ateneo nonché la funzione di vaso-misura spesso giocata da questo oggetto.

[513] Cfr. Villard 1991, p. 212. Rimette in discussione questa interpretazione etimologica Bekker 1814, p. 56,21.

[514] Cfr. Ath. XI 494e: οὐ γὰρ ἄλλο τι ἡγητέον εἶναι ἢ ὅτι ἐκπώματα ᾔτουν; "non ha senso interpretare in altro modo, se non che gli chiesero delle coppe" (trad. di Cherubina). I frammenti portati a testimonianza di questo uso dell'utensile sono i seguenti: Cratin., 199 K-A (si tratta di un frammento della *Damigiana*; cfr. anche, per il verso 6, che è quello che qui interessa, Poll., VI 23 e X 67); Antiph., 161 K-A (citato anche in Ath. X 466c; il verso 5 è citato anche da Poll., X 67); fa poi riferimento al fr. 75 K-A di Aristofane; conclude con Eub., 65 K-A, in cui si gioca su una diatriba tra vino e aceto.

Si noti che per tutto il corso della trattazione dedicata all'ossibafo, Ateneo usa il termine ποτήριον con funzione disambiguante, cioè ogni volta che vuole specificare che sta parlando del recipiente con funzione di coppa per bere e non di portasalse.

- Ath. XI 494b: ἐστὶ δὲ καὶ ὄνομα ποτηρίου, οὗ μνημονεύει Κρατῖνος μὲν ἐν Πυτίνῃ οὕτως; "È però anche il nome di una coppa, citata da Cratino nella *Damigiana*)".
- Ath. XI 494d: κἀν τοῖς Βαβυλωνίοις οὖν τοῖς Ἀριστοφάνους ἀκουσόμεθα ποτήριον τὸ ὀξύβαφον […]; "Anche nei *Babilonesi* di Aristofane intenderemo il termine *oxybaphon* nel senso di "coppa" […]".
- Ath. XI 494e: καὶ τὸ τοῖς ἀποκοτταβίζουσι δὲ ὀξύβαφον τιθέμενον εἰς ὃ τὰς λάταγας ἐγχέουσιν οὐκ ἄλλο τι ἂν εἴη ἢ ἐκπέταλον ποτήριον. μνημονεύει δὲ τοῦ ὀξυβάφου ὡς ποτηρίου καὶ Εὔβουλος ἐν Μυλωθρίδι; "Analogamente l'*oxybaphon* posto come bersaglio per i giocatori di cottabo, dentro il quale fanno cadere il vino lanciato, non potrebbe essere nient'altro che una coppa larga. Come coppa l'*oxybaphon* è ricordato anche da Eubulo nella *Mugnaia*"[515].

Ritengo che nel frammento in esame Antifane giochi sui primi due usi dell'oggetto, accostando questo vinuccio di scarsa qualità (οἰνάριον) con l'aceto (ὄξος), cioè il liquido per eccellenza conenuto nell'ossibafo[516]. In altre parole, con l'espressione ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ si squalificherebbe il vino di questa misera tavola al punto tale da dichiarare che la coppa più adatta per esso è l'acetiera. Pertanto, concordo sul fatto che nel frammento ci sia un riferimento all'aceto, ma non a un livello esplicito, così come accadrebbe se si accettasse la congettura ἦδος, bensì implicitamente (ma non troppo, data la sua etimologia trasparente) nel termine ὀξύβαφον: la scelta di questo particolare tipo di recipiente (ὀξύβαφον), dalle funzioni diverse (coppa/acetiera), rappresenterebbe la *pointe* del passo[517].

Partendo da questa mia ipotesi, possiamo immaginare di ripartire le battute dei vv. 4-6 in due modi differenti, che comportano notevoli differenze rispetto all'interpretazione del frammento:

- Ripartizione delle battute: ipotesi 1

[515] Trad. di Cherubina.
[516] Sulla prossimità tra vino cattivo e aceto cfr. *infra* il commento al lemma.
[517] A tal proposito, mi sembra significativo che nella trattazione che Ateneo dedica all'ossibafo questo frammento non venga citato tra quelli in cui si è costretti a interpretare 'ossibafo' nel senso di coppa (forse proprio perché in questo frammento si fa riferimento a entrambe le funzioni).

(A) οἰνάριον. **B** εἶδος, νὴ Δί᾽, οἰκίας τρόπον.

A πῶς εἶδος; **B** οἷον τοῖς παροῦσι συμφέρει

ἀπαξάπασιν ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ.

(A) Un vinuccio… **B** Di qualità, per Zeus, in accordo con la casa!

A Cioè? Di che qualità? **B** Tale da giovare a tutti

i presenti in una coppa… per aceto!

- Ripartizione delle battute: ipotesi 2

  (A) οἰνάριον. εἶδος, νὴ Δί᾽, οἰκίας τρόπον.

  B πῶς εἶδος; **A** οἷον τοῖς παροῦσι συμφέρει

  ἀπαξάπασιν ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ.

  (A) Un vinello di una qualità, per Zeus, in accordo con la casa.

  B Cioè? Di che qualità? **A.** Tale da giovare a tutti

  i presenti servito in un'acetiera usata come coppa.

Nella prima ipotesi, sarebbe il personaggio B, il presunto detrattore, a squalificare il vino bevuto dai cinici. Nel dire che ai presenti gioverebbe servirsi di quel vinaccio da un'acetiera, potremmo anche pensare a un'allusione alla povertà dei condimenti. Il detrattore potrebbe intendere, cioè: "come vino è imbevibile. I presenti farebbero meglio a servirsene come aceto per aggiungere un altro condimento all'unico che avete, cioè al sale"[518]. Si osservi che un'allusione all' ὄξος come condimento si inserisce coerentemente nel tessuto di questa sezione dei *Deipnosofisti.* All'inizio del libro IX, infatti, Ulpiano pone una serie di questioni riguardo diversi argomenti: l'aggettivo τακερός, la senape, il sale – è a questo punto che cita il frammento in esame – e il *garos*. La parola passa dunque a Zoilo, che risponde a tutti gli argomenti su cui Ulpiano aveva interrogato gli astanti, e, dunque, dopo aver discusso dell'aggettivo τακερός e di senape, nomina insieme sale e aceto come condimenti, citando il fr. 158 K-A di Aristofane:

καὶ πῶς ἐγὼ Σθενέλου φάγοιμ᾽ ἂν ῥήματα;

εἰς ὄξος ἐμβαπτόμενος ἢ λευκοὺς ἅλας;[519].

Nella seconda ipotesi, lo stesso cinico (A), nel rivendicare orgogliosamente (e autoironicamente) la povertà della sua mensa, dice non solo che i cinici si servono, come

[518] Per l'aceto come condimento da cucina cfr. Dalby 1996, p. 89. Sull'importanza dei condimenti nella cucina antica, cfr. Danese 1997, p. 511.

[519] "E come potrei ingoiare i testi di Steneleo? /Intingendoli in aceto o bianco sale?".

companatico, del solo sale, ma che, invece di andare alla ricerca di buon vino, essi sanno accontentarsi di bere vino cattivo, addirittura aceto[520]. Questa interpretazione, tiene conto del fatto che nell'aneddotica i cinici spesso rivendicano orgogliosamente la loro povertà, che ci troviamo in commedia – si tratterebbe di un'iperbole - , che l'aceto dell'epoca era meno aspro rispetto al nostro[521] e che in più di un passo bere aceto è presentato come comportamento caratteristico di una dieta povera.

Quest'ultimo così traduce dopo la lacuna di v. 3: "With that to season it, we manage to drink our poor wine – a speciality, Zeus be my witness, that matches our house. B. What do you mean, then, by calling it a speciality? A. Why, it's the kind of thing that is expedient for the entire company to drink from the cruet, like a cup". In nota, aggiunge che "after the last line supply πίνειν". Anche Olson, sebbene stampi il testo di K-A e interpreti differentemente il passo, traduce ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ: "provided you use a vinegar-cruet as a cup".

In aggiunta, un'altra caratteristica dell'ossifabo che potrebbe giocare in questo contesto è il fatto che si tratta di un recipiente molto piccolo[522]. R. Cherubina in Canfora *et alii*, che tiene conto della congettura ἦδος, traduce:

([A]) […] e sopra ci beviamo
un vino da poco, aceto, per Zeus, in carattere con la casa.
[B] Come aceto?
[A] Tale che ai presenti, tutti quanti,
giova, da una tazzina piccola".

La qualità del vino sarebbe cioè tanto cattiva che ai presenti gioverebbe (in senso ironico) accontentarsi del poco vino che entra in un ossibafo. Tale interpretazione del testo è applicabile interpungendo in entrambi i modi.

Inoltre, mi chiedo se non si possa stampare diversamente anche l'ultimo verso, scrivendo ἅπαξ ἅπασιν in luogo di ἀπαξάπασιν: di questo vinuccio, cioè, ciascuno si gioverebbe 'una volta sola', o perché troppo cattivo o perché si tratta di un banchetto all'insegno del 'poco'. Un confronto interessante può essere istituito con il seguente passo plutarcheo dedicato alla vita di Catone: καὶ κατ' ἀρχὰς μὲν ἅπαξ ἐπιπιὼν [ἐπὶ τὸ

[520] Ed è questo, in effetti, che suppone chi corregge in ἦδος e allo stesso tempo interpunge dopo οἰκίας.
[521] Cfr. Heidland 1954, c. 803.
[522] Cfr. *infra* p. 224.

δεῖπνον] ἀνέλυε, προϊόντι δὲ τῷ χρόνῳ μάλιστα προσίετο <τὸ> πίνειν, ὥστε πολλάκις ἐν οἴνῳ διάγειν εἰς ὄρθρον […]; da principio concludeva il pasto con un solo bicchiere di vino, ma, con l'andar del tempo, beveva sempre di più, spesso fino all'alba [..][523]. Il bere una volta sola è qui segno della temperanza di Catone, le cui abitudini cambiano però con il corso del tempo all'insegna dell'eccesso[524].

Infine, sale e vino di scarsa qualità/aceto possono avere anche un significato metaforico legato alla sfera della mordacità. Quanto al sale, già Edmonds scriveva: 'salt' means 'wit' (cfr. *e.g.* Cic. *Fam*. 9, 15, 2; Quint. *Inst*. VI, 3, 89); per l'uso figurativo dell'aceto per indicare un carattere aspro cfr. Ar. *Eq*. 1304, *V.* 1082; Theoc. XV, 148; Σ Ar. *Pl.* 720 e cfr. *App. prov.* IV 28. Cfr. anche l'oraziano *italicum acetum* di Hor. *Sat*. I 7, 32[525]. Si tratta, per altro, di un'associazione metaforica che conserviamo ancora oggi. Dato ciò che ci resta del frammento e il contesto in cui è inserito, non mi pare ci siano elementi necessari per poter pensare a un'allusione a questo significato.

Al di là dei problemi esegetici illustrati, il frammento offre dunque l'immagine di un banchetto misero, a base di cibi e bevande di scarsissima qualità, che, come vedremo nel commento ai singoli lemmi, trova numerosi paralleli nelle fonti ciniche. Anche in questo caso, la differente connotazione di una dieta misera in commedia e nella tradizione cinica, e filosofica *tout court*, è ben diversa. Nella tradizione filosofica essa rappresenta la frugalità e la semplicità in virtù delle quali il filosofo sa bastare a sé stesso. In commedia, invece, chi si nutre in questo modo o è un miserabile, oppure, se preferisce volontariamente cibi più umili a cibi più appetitosi, appare ridicolo o addirittura pazzo, di quella pazzia che ha a che fare con atteggiamenti irrazionali e insani quali l'avarizia, l'incontentabilità[526], o, appunto, la filosofia, come attesta lo stesso Antifane, fr. 225, vv. 7-8:

---

[523] *Cato Mi.* VI, 2. Trad. di Amerio.

[524] Per altre riferimenti 'bere una sola volta'cfr. *e.g.* il comico Ermippo (fr. 44): οἶσθά νυν ὅ μοι ποίησον; τήνδε νῦν μή μοι δίδου, ἐκ δὲ τοῦ κέρατος αὖ μοι δὸς πιεῖν ἅπαξ μόνον.; "Lo sai cosa devi fare per me? Adesso non mi dare quella lì, fammi bere ancora dal corno, una volta sola"; Plut. *M*. 227d: καλοῦντος γὰρ ἐπὶ τὸ λουτρὸν ἅμ' ἡμέρᾳ Τίτου Καίσαρος ἦκε καὶ συνελούσατο, καὶ πιὼν ἅπαξ, ὥς φασιν, ἀποπληξίας καταλαβούσης εὐθὺς ἀπέθανε; "poiché l'imperatore Tito l'aveva invitato per un bagno all'alba, andò e fece il bagno con lui; bevve una volta sola, a quel che dicono, ma morì immediatamente per un colpo apoplettico".

[525] Cfr. anche l'ipotesi di contestualizzazione del fr. 355 K-A di Eupoli di Most riportata in Battistella 2005, p. 181, n. 35.

[526] Amphis Comicus fr. 22 K-A, citato da Ath. VII, 309a: ὅστις κορακῖνον ἐσθίει θαλάττιον/ γλαύκου παρόντος, οὗτος οὐκ ἔχει φρένας; "Chi mangia una corvina di mare/potendo avere un glauco, non ha davvero cervello" (trad. di Marchiori); Amphis Comicus, fr. 26 citato da Ath. II, 57b e VII, 277c: ὅστις ἀγοράζων ὄψον <…> /ἐξὸν ἀπολαύειν ἰχθύων ἀληθινῶν/ ῥαφανῖδας ἐπιθυμεῖ πρίασθαι μαίνεται·; "Chi va

οὐδεὶς κρέως παρόντος ἐσθίει θύμον,

οὐδ' οἱ δοκοῦντες πυθαγορίζειν.

Nessuno, quando c'è carne, mangia 'timo',

neppure quelli che danno a credere di pitagoreggiare.

τῶν θαλαττίων … ὄψων

Il termine ὄψον può significare genericamente cibo (Canfora *et alii* 2001 traducono "pietanze"), ma, in origine, esso significava più specificamente companatico, come accade in questo caso[527]. Una *iunctura* simile, ὄψων ποντίων, è presente in un verso delle *Cretesi* di Euripide (fr. 467 K.), in cui si sta descrivendo una mensa succulenta. Ciò che ci si aspetterebbe, parlando di cibi che vengono dal mare, è, naturalmente, il pesce. Con effetto di *aprosdoketon* troviamo invece, in fine di verso, il sale. In realtà anche il solo termine ὄψον era sufficiente ad indicare del pesce. Corbel-Morana 2012, p. 18, n. 5 sottolinea che il termine, se in origine indicava qualsiasi companatico, e in particolare la carni nei poemi omerici[528], si specializza in epoca classica per designare il pesce[529]. Il pesce, o almeno certe specie di pesce[530], era considerato in Grecia una pietanza di lusso, e la commedia sfrutta di frequente l'associazione tra il suo consumo e la ghiottoneria[531]. Pertanto, tale pietanza è coerentemente assente dalle tavole dei filosofi di impronta ascetica e dalla mensa frugale descritta nel frammento in esame[532].

---

al mercato a far provviste […]/ E invece di gustarsi dei pesci veraci/ Preferisce comprare rafani, è pazzo davvero!" (trad. di Marchiori); Axionic. fr. 4 K-A, vv. 16-18 citato in Ath. VIII 342ab: ἦ σὺ μὲν ἀμφί <τε> σῦκα καὶ ἀμφὶ ταρίχι' ἀγάλλῃ,/ τοῦ δ' ἐν ἅλμῃ παρεόντος οὐ γεύῃ χαρίεντος ὄψου; "già, a te piacciono solo fichi e pesce salato,/quel buon pesce che si trova lì marinato,/neppure lo tocchi" (trad. di Marchiori); Eub. 36 K-A, citato da Ath. VIII 347d: ἀμύλων παρόντων ἐσθίουσ' ἐκάστοτε/ ἄνηθα καὶ σέλινα καὶ φλυαρίας/ καὶ κάρδαμ' ἐσκευασμένα; "anche se ci sono budini di fecola,/ ci son quelli che mangiano ogni volta aneto, sedano, sciocchezzuole,/e crescioni ben confezionati" (trad. di Marchiori); Eup., fr. 355, citato in Poll. VI 65: οἴνου παρόντος ὄξος ἡράσθη πιεῖν; "pur essendoci del vino, desiderò bere dell'aceto" (trad. di Battistella 2005); Adesp. 733 K-A citato da Plut. *M.* 668a: πρὸς καππάρον ζῇς δυνάμενος πρὸς ἀνθίαν; "vivi di capperi, mentre potresti vivere di cernie" (trad. di Citelli). Cfr. Meineke 1855, p. 201; Lorenzoni 1984, p. 23; Wilkins 2000, p. 301 n.162 e Battistella 2005.

[527] Cfr. Ar. *Pax*, vv. 122 sgg., *Pl.* v. 628; X. *Mem*. 3, 14, 2, *Cyr.* 1, 2, 11; Poll. 6, 39 e *LSJ* e Chantraine *s.v.* Bats 1988, p. 31: "On a pris l'habitude, dès l'Antiquité, de diviser les aliments en deux catégories, le sitos, aliment principal, à base de céréales, pain ou maza et ὄψος, aliment d'accompagnement, végétal ou animal, faisant l'objet d'une préparation culinaire".

[528] *Il.*, IX, v. 489; *Od*. III, v. 480; V, v. 267; VI, v. 77.

[529] Plut. *M.*, 667-668a; Ath. 276 e-f; Davidson 1997, p. 20 sgg.

[530] Cfr. de Cremoux – Izzo, in corso di pubblicazione.

[531] Cfr. Hermann 1882, pp. 225 sgg; Orth 1921, cols. 950 sgg.; Lesky 1947, pp. 17 sgg; Ussher 1960, p. 80.

[532] Parallelamente, esistono numerosi casi, che derivano dalla commedia o da qualche tradizione ostile ai filosofi, in cui i filosofi sono tratteggiati come ghiotti consumatori di pesce: cfr. *supra,* il fr. 137 di Eubulo.

Pitagora usava raramente pesce come condimento, stando a quanto riporta D.L. VIII 19: ὄψῳ τε τὰ πολλὰ λαχάνοις ἐφθοῖς τε καὶ ὠμοῖς, τοῖς δὲ θαλαττίοις σπανίως; "Spesso come companatico usava verdure cotte e crude, pesci raramente"[533]. Che i Cinici non abbondassero di condimenti ci è poi testimoniato dal celebre adagio che il miglior condimento per loro fosse la fame[534]. Un altro parallelo interessante è con un passo di Cercida. Nel fr. 1, v. 31 Wilamowitz proponeva il supplemento [σπ]ανιοψιάδᾳ, "der selten ein ὄψον zum Brote hat"[535], accolto da Lomiento 1993.

Si noti che un meccanismo ironico simile all'uso di ὄψον in questo contesto (in cui è menzionato un alimento frugale come il sale in luogo di condimenti ben più consistenti, secondo le attese) è in un passo della *Repubblica* platonica in cui Socrate sta descrivendo la costituzione dello Stato[536]. Dice dunque che gli uomini si nutriranno di focacce e pani. Glaucone obietta: "Mi sembra che tu faccia mangiare la gente senza companatico" (Ἄνευ ὄψου). Socrate replica con un elenco di cibi semplici, il primo dei quali è, appunto, il sale (ἅλας): "Giusto! Ammisi. Mi sono scordato che dovranno averne, cioè sale olive formaggio […]". Glaucone obietta ancora che allo stesso modo si nutrono i porci e Socrate acconsente ad aggiungere altre pietanze ed altri comfort alla costruzione della città, a patto che sia chiaro che il discorso, a questo punto, virerà sulla costituzione non di uno stato sano (ὑγιής), ma di uno stato gonfio di lusso (τρυφῶσαν πόλιν). A proposito della risposta di Socrate sull' ὄψος, scrive nel suo commento Vegetti 1998, *ad loc.*: "Socrate simula di non comprendere l'obiezione di Glaucone, che intende il "companatico" nel senso dell'alimentazione carnea (cfr. 372e), secondo il significato usuale del termine che indica appunto carni o pesci".

ἀεί ... διὰ τέλους δὲ τοῦθ᾽

διὰ τέλους va inteso come un rafforzativo di ἀεί (cfr. *LSJ s.v*. II 2.c), che riporta, tra i possibili significati, *throughout, all the time, always*). Cfr. anche *infra* Egesippo, fr. 2, v. 3.

Gerhard 1912, pp. 338-408 pensava ad una matrice anticinica della morte di Diogene a causa di un polpo crudo. Ma cfr. *supra*, pp. 115 sgg per la versione giulianea dell'episodio.

[533] Il passo tra l'altro dimostra che Pitagora non seguiva una dieta esclusivamente vegetariana.

[534] Cfr. fr. 17 Kindstrand e la ricca raccolta di passi paralleli nel commento *ad loc.* e Fuentes González 1998, pp. 181 sgg. Sulla condanna ai condimenti raffinati nel Cinismo cfr. Lomiento 1993, pp. 261-262, dove la studiosa cita anche i versi in esame.

[535] Wilamowitz 1971, p. 129, n. 4.

[536] Pl., *R.* II p. 372c.

ἅλα

Schweighaeuser corregge in ἅλας, più frequentemente attestato, ed è seguito da quasi tutti gli editori, ma la correzione non è accolta da K-A[537]. Bastianini 1992, p. 126 ritiene che il confronto tra questo fr. antifaneo e alcuni passi legati a Diogene (D.L. VI 57 e PVindob G 29946 I 1-27[538]), "potrebbe indurre a conservare anche in Ateneo la lezione tràdita". Nonostante l'utilità del confronto, non ritengo che questo possa avere tanto peso nell'orientare su una scelta tra due lezioni, poiché non vi ricorre la medesima espressione della *chreia* diogenica (ἅλα λείχειν, "leccare il sale"). Ad ogni modo, mi sembra opportuno mantenere il testo tràdito in luogo di una congettura non necessaria.

Il sale rappresenta il più semplice di tutti i condimenti. Dal modo in cui Ateneo introduce il frammento, capiamo che questi grani di sale sono, per altro, semplici, non conditi con altre spezie. Sul sale condito cfr. Pellegrino 2000, p. 19. Il sale "sembra oscillare sempre, nella letteratura come nella vita pratica, tra i due estremi della scontata banalità e della fondamentale importanza"[539]. Questo spiega, da un lato, le opere che al sale dedicarono gli antichi[540], e, dall'altro, le critiche in Pl. *Smp*. 177b e in Isoc. 10, 12 ai sofisti e ai retori che si erano profusi nell'ideazioni di elogi (in alcuni casi veri e propri elogi paradossali) dell'utilità del sale. Il sale è emblema della frugalità alimentare perché facilmente reperibile e molto a buona mercato[541]. Infatti, cibarsi di alimenti semplici veniva metaforizzato anche nell'espressione "leccare il sale", che troviamo, nella sua variante latina, in Plaut. *Curc*., vv. 561-562[542] e *Per.* v. 428-430[543] e, in quella greca, nell'aneddoto relativo proprio a Diogene di Sinope cui si faceva riferimento sopra: Κρατέρου ἀξιοῦντος πρὸς αὐτὸν ἀπιέναι, "ἀλλὰ βούλομαι," ἔφη, "ἐν Ἀθήναις ἅλα λείχειν ἢ παρὰ Κρατέρῳ τῆς πολυτελοῦς τραπέζης ἀπολαύειν."; "Insistendo Cratero per

[537] Cfr. Van Leeuwen, *ad* Ar. *Ach.* v. 835e *LSJ s.v*. ἅλς.
[538] Cfr. *infra,* p. 370.
[539] Carusi 2008, p. 20.
[540] Utile quanto scrive Plut. *M*. 684e-685f a proposito della questione conviviale Τίνες οἱ περὶ ἅλα καὶ κύαμον· ἐν ᾧ καὶ διὰ τί τὸν ἅλα "θεῖον" ὁ ποιητὴς εἶπεν.
[541] Cfr. Taillardat 1965, p. 92. e Carusi 2008, pp. 162-164.
[542] *Salvos quom advenis in Epidaurum, hic hodie apud me… numquam delinges salem;* "Dal momento che arrivi fresco e bello ad Epidauro, oggi tu da me… non leccherai neppure un granello di sale!" (Trad. di Paratore).
[543] "*Referundae ego habeo linguam natam gratiae./eodém mihi pretio sal praehibetur quo tibi./ nisi me haec defendet, numquam delinget salem*". Augello 1969, *ad loc.* ritiene che anche qui ci sia un gioco di parole tra *sal* alimento e *sal* facezia: "avere una lingua pronta può non farti restare indietro nel mondo, può assicurarti un po' di sale sulla lingua".

averlo ospite, disse: "Voglio leccare sale in Atene piuttosto che godere la ricca mensa di Cratero"[544].

Il sale si trova poi in numerosissimi casi in associazione al pane ad indicare il pasto più essenziale possibile (cfr. *e.g.* Ar., *Ach.* 834-835[545]; *AP* VI 301 = Call. XXVIII G-P; Plaut., *Rud.* vv. 937 a-b[546]; Hor. *Sat.* II 2 16-18[547]; Pers. V 137-139[548]) tanto che Plinio il Vecchio (*HN* XXXI, 89) riporta l'espressione "pane e sale" come un proverbio: "Varro etiam pulmentarii vice usos veteres auctor est, et salem cum pane esitasse eos proverbio apparet"[549]. Tosi 207 raccoglie alcune di queste attestazioni sotto la formulazione oraziana "cum sale panis latrantem stomachum bene leniet"[550] (è la sentenza n. 728)[551]. Ciò non stupisce in una società come quella antica "dove i cereali occupavano una posizione assolutamente preponderante – ca. il 70-75% dell'apporto calorico – e dove il sale veniva ad assumere una funzione fondamentale nel rendere più appetibile una dieta particolarmente monotona e insipida"[552]. L'offerta di pane e sale è in quella greca, e in molte culture, simbolo di ospitalità[553]. Si tratta, cioè, di alimenti basilari che anche i più poveri possiedono e che possono permettersi di offrire agli ospiti[554]. In contesti filosofici,

---

[544] D.L. VI 57. L'aneddoto è riportato anche in *PVindob* G 29946 su cui cfr. *infra, passim* e nella lettera pseudo-cinica . Mi sembra interessante notare che l'espressione "leccare il sale" è solitamente riferita ad animali: cfr. Aristot., *HA* 581a, Plut. *M*. 685e (dove il riferimento è alle cagne) e 912e. È proprio della tradizione cinica fare riferimento ad atteggiamenti propri del mondo animale.

[545] Μεγ. ὦ χοιρίδια πειρῆσθε κἄνις τῶ πατρὸς/παίειν ἐφ᾽ ἁλὶ τὰν μᾶδδαν, αἴκα τις διδῷ. "MEG. Troiette, anche se vostro padre non ci sarà, cercate di ingozzarvi di pane col sale, se ve ne danno" (Trad. di Mastromarco). E lo scolio spiega: ἐσθίειν μετὰ ἁλῶν τὸν ἄρτον, διὰ τὸ ἀπορεῖν προσφαγίου; "mangiare il pane col sale, in assenza di condimento". Su questi versi cfr. Taillardat 1965, p. 92, n. 152 e Henderson 1973, il quale vi vede un doppio senso osceno.

[546] *Sed hic rex cum aceto pransurust./Et sale, sine bono pulmento;* "E per il momento il nostro gran re si contenterà di desinare con un po' di aceto e sale senza uno zinzino di companatico" (trad. di Augello).

[547] *Foris est promus, et atrum/ defendens piscis hiemat mare: cum sale panis/ latrantem stomachum bene leniet.* […];
"Il dispensiere è fuori di casa, un mare nero in tempesta difende i suoi pesci: pane e sale andrà benissimo per placare i latrati dello stomaco" (trad. di Labate).

[548] *Sed Iuppiter audiet. Eheu,/ baro, regustatum digito terebrare salinum/ contentus perages, si vivere cum Iove tendis.;* "Via, gonzo, passerai allegro il tempo a bucare con un dito una lustra saliera se cerchi di vivere d'accordo con Giove!" (trad. di Canali). La miseria è tale che perfino il sale, cibo frugale per eccellenza, non c'è più. Sulla saliera come simbolo di vita modesta cfr. Pers. III 25, dove il recipiente del sale è "emblema del vasellame essenziale della casa semplice" (nota di Scarcia in Canali 1986, p. 69). Cfr. anche Hor. *Carm*. II 16, vv. 13-14.

[549] "Secondo Varrone gli antichi lo usavano come salsa e risulta dal proverbio che essi solevano mangiare pane col sale" (trad. di Capitano e Garofalo). Cfr. Erasmo, *Adagi*, n. 3327.

[550] Hor. *Sat.,* II 2, 17-18.

[551] Riporta anche una variante moderna, nella fattispecie tedesca, del proverbio: "Salz und Brot macht Wangen rot".

[552] Carusi 2008, p. 24.

[553] Cfr. *DGE s.v.* II 2. Lo era anche nel Medioevo e lo è nei paesi slavi (cfr. Natoli 2004, p. 12).

[554] In un frammento di Fenice di Colofone (fr. 2 Powell), trasmesso in Ath. VIII 359e-360a in cui viene riadattato letterariamente un canto popolare sulla questua di una cornacchia, quest'ultima si

il sale come companatico povero compare, come abbiamo visto, anche in Pl. *Resp*., II 372c.

Diversi sono i luoghi in cui troviamo un accostamento del povero sale all'universo del Cinismo, tra i quali spicca la *chreia* già riportata relativo all'invito declinato, da parte di Diogene, della mensa di Cratero. Il poeta Leonida di Taranto, molto vicino al Cinismo, esalta la vita semplice, un *topos* spesso ricondotto proprio al κυνικὸς τρόπος e in due dei suoi epigrammi ritroviamo un riferimento al sale:

AP VI 302

Φεύγεθ᾽ ὑπὲκ καλύβης, σκότιοι μύες: οὔτι πενιχρὴ
μῦς σιπύη βόσκειν οἶδε Λεωνίδεω.
αὐτάρκης ὁ πρέσβυς ἔχων ἅλα καὶ δύο κρῖμνα:
ἐκ πατέρων ταύτην ᾐνέσαμεν βιοτήν.
τῷ τί μεταλλεύεις τοῦτον μυχόν, ὦ φιλόλιχνε,
οὐδ᾽ ἀποδειπνιδίου γευόμενος σκυβάλου;
σπεύδων εἰς ἄλλους οἴκους ἴθι ˙ τἀμὰ δὲ λιτά,
ὧν ἄπο πλειοτέρην οἴσεαι ἀρμαλιήν.

Topi umbratili, via da questa baracca! Per topi esca non ha la madia di Leonida. Vive, il vecchio, di sale, di due panini: gli basta (un avito retaggio d'autarcia).

---

accontenterebbe anche di un grano di sale, con l'augurio che, chi gliene offra, presto possa essere nella fortunata condizione di poter offrire un favo di miele:
ἐσθλοί, κορώνῃ χεῖρα πρόσδοτε κριθέων
τῇ παιδὶ τἀπόλλωνος ἢ λέκος πυρῶν
ἢ ἄρτον ἢ ἥμαιθον ἢ ὅ τι τις χρῄζει:
δότ᾽, ὦγαθοί, <τι> τῶν ἕκαστος ἐν χερσὶν
ἔχει κορώνῃ: χἄλα λήψεται χόνδρον:
φιλεῖ γὰρ αὕτη πάγχυ ταῦτα δαίνυσθαι:
ὁ νῦν ἅλας δοὺς αὖθι κηρίον δώσει.
"Brava gente, date alla cornacchia: un alto pugno d'orzo
alla figlia di Apollo o una scodella di frumento
o del pane o un obolo e mezzo o quello che è;
date, da bravi, di quello che avete
ognuno alla cornacchia: anche un granello di sale:
le piace molto tutto questo da mangiare;
chi ora dà sale presto darà un favo di miele" (vv. 1-7; trad. di Marchiori). Per un commento cfr. Furley 1994, pp. 1-31.
Parallelamente, perciò, non donare del sale è considerato segno di inospitalità e di avarizia. Così Odisseo, mentre veste i panni del mendico, rimprovera ad Alcinoo: οὐ σύ γ᾽ ἂν ἐξ οἴκου σῷ ἐπιστάτῃ οὐδ᾽ ἅλα δοίης (*Od.* XVII 455); "Di tuo non daresti un granello di sale a un supplice". Questo verso è riecheggiato in Theoc. XXVII 61: φῄς μοι πάντα δόμεν· τάχα δ' ὕστερον οὐδ' ἅλα δοίης; "Dici che mi darai tutto; forse, poi, neppure del sale mi darai" (trad. di Vox). Cfr. anche Plaut., *Per*., vv. 266-267: "nam id demum lepidumst, triparcos homines, vetulos, avidos, aridos/ béne admordere, qui salinum servo obsignant cum sale."; il sale è il condimento irrinunciabile anche per i frugalissimi eroi omerici, come testimonia Plu. *M*. 668f: τῶν ὄψων μόνον ἀπαραίτητόν ἐστιν.

Dunque, ghiottone, che scavi? Neppure una briciola trovi In questa tana, un avanzo di mensa. Va' verso un'altra dimora (da me c'è miseria). Fa' presto: un po' più di cibarie troverai.

AP VII 736

μὴ φθείρευ, ὤνθρωπε, περιπλάνιον βίον ἕλκων,
ἄλλην ἐξ ἄλλης εἰς χθόν᾽ ἀλινδόμενος,
μὴ φθείρευ, κἂν εἴ σε περιστέψαιτο καλιὴ
ἣν θάλποι μικκὸν πῦρ ἀνακαιόμενον,
εἰ καί σοι λιτή τε καὶ οὐκ εὐάλφιτος εἴη
φυστὴ ἐνὶ γρώνῃ μασσομένη παλάμαις,
ἣ καί σοι γλήχων, ἣ καὶ θύμον, ἣ καὶ ὁ πικρὸς
ἀδυμιγὴς εἴη χόνδρος ἐποψίδιος.[555]

Non logorarti, uomo, traendo errabonda la vita e rotolando d'una in altra terra, non logorarti! Una vuota capanna ti sia di rifugio che un focherello fiammeggiante scaldi, anche se grama e di scura farina ti sia la pagnotta in un buco impastata di tua mano, e companatico un po' di puleggio, di timo, di sale. Quel grano amaro che dà gusto al cibo.

Molto vicino al Cinismo fu anche Cercida di Megalopoli, a proposito del quale scrive Gregorio Nazianzeno (*De virt*. Vv. 599-600): αὐτὸς ἐσθίων ἅλας, /αὐτῆς τρυφῆς ἔθ' ἁλμυρὸν καταπτύων.; "su chi è dedito ai lussi – lui [*scilic.* Cercida], di sale nutrito – e sull'idea stessa di lusso sputa salato"[556]. Già la Lomiento 1993, *ad loc*., notava l'affinità anche formale dei vv. 1-2 del fr. 132 di Antifane con questo passo cercideo e segnalava che lo "sputar sale/salato[557]" è frequente nella letteratura cinica. Cfr. sul tema Cfr. anche von Wyss 1889, pp. 37-38; Otto 1890, *s.v. sal*, p. 306; Ussani 1914; Sternbach 1927; Pennacini 1982; Muecke 1993 ad Hor., *Sat*. II 2, 17-18.

---

[555] I due aggettivi ἀδυμιγὴς e ἐποψίδιος sono coni leonidei. Il secondo, in particolare, ha dato qualche problema interpretativo (cfr. Gow-Page *ad loc*.). Gigante 1971, p. 132, n. 54 scrive in proposito: "a mio parere, la resa dell'aggettivo è difficile ma l'esegesi è sicura. Il sale è amaro se ἀμιγὴς, non mescolato al pane; né per essere ἡδύς ha bisogno di essere variamente aromatizzato. Basta il semplice sale, l'ἅλς λιτός, cfr. Call. *Epigr*. 28 G.-P., purché ad esso non manchi il pane. Tale esegesi è per me fondata sull'esauriente documentazione di L. Sternbach, p. 347 sgg., sp. 355 sgg., 358 n.1, 361, n. 1".

[556] Trad. di Lomiento.

[557] Sulle altre ricorrenze di questa espressione e sulle ipotesi formulate al riguardo, cfr. Lomiento 1993, pp. 323-325. La ricorrenza più interessante è senz'altro quella presente nel fr. 17,37 p. 215 Powell, che contiene un brano antologico "di poesia didascalico-moraleggiante in coliambi e di sapore cinico" (Lomiento, p. 324).

Vicinissime all'epigramma *AP* VII 736 di Leonida che ho riportato mi sembrano alcune righe tra quelle conclusive del *Timone* di Luciano, opera il cui protagonista è ampiamente ispirato al ritratto del cinico (56): οἶσθα γὰρ ὡς μᾶζα μὲν ἐμοὶ δεῖπνον ἱκανόν, ὄψον δὲ ἥδιστον θύμον ἢ κάρδαμον ἢ εἴ ποτε τρυφῴην, ὀλίγον τῶν ἁλῶν ποτὸν δὲ ἡ ἐννεάκρουνος[558]. Il trinomio che costituisce il pasto frugale per eccellenza è dunque pane (per lo più di farina grezza, come è nel citato fr. di Antifane 133 K-A), un condimento povero (sale, molto spesso, o erbe semplici o legumi) e una bevanda (vino di qualità non eccelsa, come nel caso del frammento comico in esame, o, più di frequente, acqua)[559]. Non è improbabile allora che in questo frammento antifaneo ci fosse un riferimento ad una qualche tipologia di pane o immediatamente prima dei versi a noi pervenuti o anche nella lacuna di v. 2 (con questo condiamo il pane/ lo mettiamo sul pane). C'è da dire, tuttavia, che l'idea di pane potrebbe essere addirittura implicita in quella di sale usato come condimento, come accade nel già citato epigramma di Callimaco XXVIII (=*AP* VI 301)[560], dove troviamo l'espressione ἅλα λιτὸν ἐπέσθων (v. 1).

Particolarmente interessante, nella prospettiva del mio lavoro, teso ad indagare la dialettica tra commedia e tradizione filosofica, quanto scrive Bastianini 1992, p. 126:

> Nel frammento di Antifane, il personaggio che parla (secondo quanto sembra che si dica nella frase che introduce la citazione) è un ἄλλος κύων, un cinico non meglio identificato; le parole che Antifane gli attribuisce, inserite in un contesto non certo di grande apprezzamento (ἀνηδύντων δὲ ἁλῶν πλήρεις οἱ κυνικοί), possono essere in effetti il riecheggiamento in veste caricaturale di un'immagine propriamente cinica. Che non possa trattarsi del passaggio inverso, dalla commedia alla tradizione diogenica sembra garantito in questo caso da una testimonianza che verosimilmente dalla commedia non deriva e che presenta la stessa immagine con una connotazione nettamente positiva […].

Segue un riferimento al summenzionato passo in cui Gregorio di Nazianzio descrive Cercida come consumatore di sale. Non condivido l'argomentazione di Bastianini proprio perché, come ho cercato di dimostrare nella prima parte di questo

[558] "Tu sai che per me cibo sufficiente è una focaccia, ottimo condimento timo o crescione oppure, se proprio voglio concedermi un piccolo lusso, qualche grano di sale. La bevanda me la offre la Fonte dai nove getti" (trad. di Tomassi).
[559] Così accade, *e.g.*, in Philem., fr. 88 K-A, nel *Menedemo* di Licofrone, in Greg. Nazianz., *De vita sua*, 73s. e, come abbiamo visto, in Luc. *Tim*. 56[559].
[560] Cfr. Gow-Page *ad loc.*: "sc. τῷ ἄρτῳ. He contented himself with salt for ὄψον".

lavoro, così come la commedia può distorcere parodicamente un'immagine di conio filosofico, allo stesso modo la tradizione filosofica può ricaricare positivamente le immagini denigratorie proprie della commedia. È difficile pertanto esprimersi circa la prioritò dell'*inventio* di una data immagine.

ἐπὶ δὲ τούτοις πίνομεν

Musti 2001, p. 84 scrive "e il vino appare sempre come una bevanda di accompagnamento al cibo, con la puntigliosa distinzione lessicale tra i vari modi di questa associazione: c'è l'ἐπιπίνειν, il "berci sopra", in relazione ai cibi più pesanti, e lo ὑποπίνειν, il "berci…sotto", il sorseggiare cioè in accompagnamento, ma appunto per le leccornie dei golosi". Non stupisce dunque trovare qui la preposizione ἐπί, né trovare l'espressione ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου nel passo della *Repubblica* più volte citato (Pl. *Resp*. II 372b).

οἰνάριον

Su questo termine ci si è già soffermati in sede di interpretazione del frammento. Con il diminutivo ci si riferisce alla scarsa quantità di vino (cfr. LSJ *s.v.*), ma più spesso ad un vino di cattiva qualità. Arnott 1996, p. 783, nel commentare il fr. 286 K-A di Alessi, scrive: "ὄξος is strictly wine-vinegar, *i.e.* impure acetic acid made from wine under the action of the *fungus Mycoderma aceti* and characterised by a strong sour taste, commonly mentioned in recips and medical treatments (*e.g.* Ar. *Av*., v. 534; *Pl.,* v. 720; Alex. fr. 129.5, 7, fr. 193.4, Diph. 42.35s., Archestr. 153.6, 167.4, 192.8 *SH*; cf. X. *An.* 2.3.14), but it was also applied as an abusive colloquialism to bad wine of sour taste (*e.g.* Eup. fr. 355, Eub. 65.3s., 136.3 and Alexis here)". Sul rapporto tra vino e aceto cfr. anche Bowie 1995 ed Ercolani 2011.

Il bere aceto o vino scadente piuttosto che vino di qualità è indice, ancora una volta, di miseria o di avarizia. In Polioco fr. 2 K-A, alla fine di una lista di cibi poveri si menziona un οἰνάριον ἀμφίβολον, a proposito del quale scrive Schweighaeuser: "Dicitur puto vinum ita *debile*, ut dubites vinumque an aqua sit; aut ita *acre*, ut nescias vinumne dicendum sit an acetum". Per una bevanda la cui qualità oscilla tra vino e aceto cfr. anche Eubulo, fr. 65 K-A (cfr. commento di Hunter pp. 150-151), in cui tra l'altro ricorre il

termine ossibafo, e Marziale XIII, 122[561]. Si "beve aceto" anche in. Antiph. fr. 240; *AP* II 43; *App. prov.* IV 28; Juv. III, v. 292; Per. 4, vv. 27-32[562]; Plaut. *Rud.*, v. 937. In Alcifrone, *Lettere dei parassiti*, 37, 1-2, Scorza-di-lupino si lamenta del fatto che, mentre gli altri commensali bevevano vino Calibonio, "noi [*scilic.* Parassiti] ci versavamo del vinello già passato e acidulo" (ἐκτροπίαν δὲ ἡμεῖς καὶ ὀξίνην). Anche in Constantinus VII Porphyrogenitus Imperator, *De insidiis*, 17, già citato, oltre a consumare il pasto sdraiati per terra e a mangiare ossa, si beve aceto (πίνειν τε ὄξος). In Hor. *Sat*. II 3, 117, parlando di un avaro si dice: *si positis intus Chii veterisque Falerni/ mille cadis — nihil est: tercentum milibus, acre/ potet acetum*[563]; "Se, riposte in cantina mille botti di Chio e di Falerno, ma che dico, trecentomila, lui bevesse vinagro;".

Bere vino inacidito invece che vino di qualità può essere anche segno di mancanza di senno[564]: Plut. *M*. 469b; οὐδέν τι τοῦ Χίου βελτίων γινόμενος ὃς πολὺν καὶ χρηστὸν οἶνον ἑτέροις πιπράσκων ἑαυτῷ πρὸς τὸ ἄριστον ὀξίνην ἐζήτει διαγευόμενος, οἰκέτης δέ τις ἐρωτηθεὶς ὑφ' ἑτέρου τί ποιοῦντα τὸν δεσπότην καταλέλοιπεν 'ἀγαθῶν' ἔφη 'παρόντων κακὸν ζητοῦντα; "Così facendo, non sei per nulla migliore di quel tale di Chio, che agli altri vendeva grandi quantità di vino buono, ma per sé, per gustarne alla sua tavola, andava in cerca di quello inacidito. Un suo servo, a chi gli chiedeva che cosa stesse facendo il padrone nel momento in cui l'aveva lasciato, rispose: 'Ha cose buone, ma va in cerca di una cattiva'. La maggior parte delle persone trascura infatti le cose buone e 'bevibili', che ha a portata di mano, per correre appresso ad altre sgradevoli e di cattiva qualità".

E veniamo al tratto del vino cattivo in associazione ai filosofi. Nel βίος di Menedemo, Diogene Laerzio riporta una citazione dal *Mendemo*, un dramma satiresco (D.L. II 140 = fr. 3 Sn.-K., vv. 1-2)[565]:

ὡς ἐκ βραχείας δαιτὸς ἡ βαιὰ κύλιξ

---

[561] "*Amphora Niliaci non sit tibi vilis aceti:/esset cum vinum, vilior illa fuit*"; "Non abbia per te scarso valore un'anfora d'aceto del Nilo:/ne aveva ancor meno quand'era vino" (trad. di Scandola).

[562] "'*hunc ais, hunc dis iratis genioque sinistro,/ qui, quandoque iugum perfusa ad compita figit,/ seriolae veterem metuens deradere limum,/ ingemit 'hoc bene sit' tunicatum cum sale mordens/ caepe, et farrata pueris plaudentibus olla/pannosam faecem morientis sorbet aceti?*"; "Parli di quello sciagurato in ira agli dèi, che quando attacca il giogo agli archi dei crocicchi, non volendo sturare una bottiglia di vino vecchio, piagnucola: "Alla salute", mordendo una cipolla non sbucciata cosparsa di sale, e mentre i servi festeggiano una pentola di farro, succhia la feccia stracciosa d'un aceto svanito?" (trad. di Canali).

[563] Trad. di Ramous.

[564] Cfr. *supra*, pp. 213 e n. 526.

[565] Sul *Menedemo* di Licofrone cfr. *supra*, p. 126, n. 277.

αὐτοῖς κυκλεῖται πρὸς μέτρον, […]

Come dopo il picciol pasto l'unica modesta coppa circola e vi attingono misuratamente! […]

Anche Ateneo cita un frammento della stessa opera facendo riferimento alla cattiva qualità del vino: Ath. X 420b = Licofrone, TrGF 100 F2, vv. 6-10:

ἀλλὰ κυλίκιον

ὑδαρὲς ὁ παῖς περιῆγε τοῦ πεντωβόλου,

ἀτρέμα παρεξεστηκός: […]

Una coppettina

Portò in giro lo schiavo di vino annacquato, quello da cinque oboli,

anche un po' inacidico; […]

In D.L. VII 13 si dice del filosofo Zenone: ἥσθιε δέ, φησί, ἀρτίδια καὶ μέλι καὶ ὀλίγον εὐώδους οἰναρίου ἔπινε; "era soltio cibarsi di piccoli pani e di miele e bere vino di poco pregio, ma di soave profumo".

Quanto ai Cinici, nello specifico, spesso prediligono l'acqua. In D.L. VI 90 Cratete rifiuta un'offerta di vino[566]. In D.L. VI 54, invece, Diogene afferma che preferisce bere il vino degli altri[567]. In Hor. *Sat.* II 2, vv. 55-58, cioè nella satira dedicata alla vita frugale, si fa riferimento ad un personaggio che viene soprannominato "cane", ossia, naturalmente, cinico. Egli è per Orazio uno dei rappresentanti non della vita frugale, bensì del suo eccesso, ovvero della grettezza (*sordidus a tenui victu distabat*, v. 53): *Avidienus,/ cui 'Canis' ex vero dictum cognomen adhaeret,/ quinquennis oleas est et silvestria corna/ac nisi mutatum parcit defundere vinum* […]; "Avidieno, a cui fu giustamente affibbiato/ il nomignolo Cane, mangia solo olive/ di cinque anni e corniole selvatiche,/non vuol saperne di versare un vino/che non sia inacidito;". [568].

Non mancano casi in cui, parallelamente, in una *detorsio* per contrasto, i Cinici sono addirittura ubriachi di vino, come accade nel *Simposio* lucianeo ad Alcidamante, al

---

[566] Goulet-Cazé 1986, pp. 221 sgg. ipotizza che un frammento riportato in Stob. IV 33 17 = fr. 7 K. appartenga a una tragedia di Diogene. La *persona loquens*, per altro, fa riferimento al contentarsi di bere solo acqua come una bestia (στέργειν θ' ὑδρηλοῖς ὥστε θὴρ ἀεὶ ποτοῖς, v. 6). Cfr. su questo frammento anche López Cruces 2003. Solo acqua bevono i colleghi di frugalità dei Cinici, i Pitagorizzanti, in Alex. fr. 223, vv. 2-3. Cfr. anche Aristopho Comicus frr. 12,8 e 10, 3 K-A e Alex. 202 K-A (cfr. commento di Arnott 1996 *ad locc.*).

[567] Su questo aneddoto cfr. pima parte.

[568] Trad. di Ramous. Per *vinum mutatum*, Fedeli in Carena-Fedeli 1994, p. 572 rimanda opportunamente a ps.-Acrone: *in acetum scilicet, depravatum, acetum factum.* Ma cfr. anche Hor. *Sat.* II 8, vv. 49-50: *aceto quod Methymnaeam vitio mutaverit uvam*.

quale viene data un'enorme coppa[569] così da rabbonirlo e da dissuaderlo dall'infastidire gli altri invitati o al Diogene della *Storia vera*[570].

ἦδος … πῶς ἦδος

Sulla mia proposta di mantenere εἶδος in luogo della congettura ἦδος cfr. *supra*, "il testo e l'interpretazione".

LSJ *s.v.* πῶς: "in dialogue to ask explanation, with a ripetition of a word used by the previous speaker". Arnott 1996, p. 436: "When a word is repeated in an angry or incredulous question, it has tha same case or form as that of its previous occurrence". Cfr., per questo passo in particolare, Cobet 1858, p. 16.

οἰκία

Le congetture proposte, riportate in apparato, mi paiono del tutto superflue e non hanno infatti goduto di molta fortuna. Poiché si sta parlando delle abitudini alimentari di Cinici, stando ad Ateneo, è piuttosto sorprendente la menzione di una casa in questo contesto, poiché si tratterebbe dell'abitazione dell'interlocutore A, cioè del cinico. Generalmente i Cinici vengono rappresentati come individui senza un tetto[571]. Il termine ha anche il valore di familiari, stirpe (cfr. LSJ), ma in questo caso il significato di abitazione sarebbe il più naturale, dal momento che si fa riferimento ad un banchetto. Potrebbe trattarsi di uno dei casi in cui la rappresentazione comica si concede licenza rispetto alla fedeltà al reale.

ἀπαξάπασιν

Sulla mia ipotesi (ἅπαξ ἅπασιν in luogo di ἀπαξάπασιν) cfr. *supra*, il paragrafo "il testo e l'interpretazione".

ὀξυβάφῳ ποτηρίῳ

[569] Luc. *Symp*., 13.
[570] Cfr. *infra*, p.281 .
[571] In D.L. VI 52, tuttavia, un interlocutore, osservando che Diogene non aveva servi, gli domandò chi lo avrebbe portato al cimitero. E Diogene rispose: "chi ha bisogno della mia casa". In D.Chr. 4.13 e 6.14 e in Teles II, pp. 6.8 – 8.6 = Bione fr. 17 Kindstrand i termini οἰκία, οἶκος e οἰκητήριον sono utilizzati ironicamente.

Dell'ossibafo molto è stato già detto in sede di discussione sull'interpretazione degli ultimi 3 versi del frammento, soprattutto in relazione al suo duplice uso come coppa per bere e come acetiera.

Resta da dire qualcosa circa la piccola taglia dell'oggetto. Ath. XI 494 c-e dice infatti che l'ossibafo ha "la forma di una piccola coppa" (είδος κύλικος μικρας), così come nei frammenti citati di Cratino e Antifane viene messo in rilievo il fatto che la coppa è molto piccola. In virtù della sua piccola taglia è menzionato l'ossibafo in commedia anche in Ar. *Av*., v. 361, dove, secondo l'interpretazione di Villard 1991, p. 221, ne viene suggerito l'utilizzo per proteggere un occhio (laddove il τρύβλιον poteva coprirne due perché, come nota lo scolio, più grande dell'ossibafo). L'utilizzo di coppe piccole connota anche le abitudini conviviali di Mendemo di Eretria.

Ateneo X 420b riporta, tra gli altri, i seguenti versi, già citati s.v. οἰνάριον, tratti dal *Menedemo* di Licofrone:

> ἀλλὰ κυλίκιον
>
> ὑδαρὲς ὁ παῖς περιῆγε τοῦ πεντωβόλου[572], […]
>
> Una coppettina
>
> Portò in giro lo schiavo di vino annacquato […].

E Diogene Laerzio II 140 riporta:

> Τὰ δὲ συμπόσια τοῦτον ἐποιεῖτο τὸν τρόπον: […] τό τε περιαγόμενον ποτήριον οὐ μεῖζον ἦν κοτυλιαίου […] ἃ πάντα φησὶν ὁ Λυκόφρων ἐν τοῖς πεποιημένοις σατύροις αὐτῷ, οὓς Μενέδημος ἐπέγραψεν, ἐγκώμιον[573] τοῦ φιλοσόφου ποιήσας τὸ δρᾶμα: ὧν καί τινά ἐστι τοιαυτί:
>
> ὡς ἐκ βραχείας δαιτὸς ἡ βαιὰ κύλιξ αὐτοῖς κυκλεῖται πρὸς μέτρον[574].
>
> "Era solito convitare nel modo seguente: […] La coppa che circolava tra gli ospiti non era più grande di una ciotola" […] A tutte queste cose allude Licofrone nel suo dramma satiresco che intitolò Mendemo e compose a lode del filosofo. Eccone un saggio:
>
> Come dopo il piccol pasto l'unica modesta coppa circola e vi attingono misuratamente! […]"

[572] Licofrone, fr. 2 Sn.-K., vv. 6-7.
[573] Sulla mia ipotesi circa l'uso del termine encomio in questo contesto, cfr. prima parte.
[574] Fr. 3 Sn.-K.

Un elemento da tenere in considerazione, in aggiunta, è che si trattava di un recipiente di terracotta. Lo stesso Ateneo ci informa del fatto che l'ossibafo era un εἶδος κύλικος μικρᾶς κεραμέας (IX 494c). La terracotta è, per antonomasia, il materiale di cui sono composte le stoviglie di poco valore[575]. Si tratta, quindi, di un utensile più modesto rispetto, ad esempio, a quelli in metalli pregiati e pietre preziose. Ateneo dice infatti che, pur nella loro gradevolezza, bisogna evitare i κεράμεα ποτήρια: παραιτητέον δ᾽ ἡμῖν τὰ κεράμεα ποτήρια. καὶ γὰρ Κτησίας ‘παρὰ Πέρσαις, φησίν,' ὃν ἂν βασιλεὺς ἀτιμάσῃ, κεραμέοις χρῆται.'; “Dobbiamo comunque cercare di evitare le coppe in terracotta. Dice infatti Ctesia che ‘presso i Persiani chi è caduto in disgrazia del re, usa coppe di terracotta’”[576]. Sulla modestia delle coppe plasmate con questo materiale cfr. anche Eratosth. p. 201 Berhardy = Ath. XI 482b e Antiph. fr. 161 K-A = Ath. XI 494d[577].

È stato stimato che il prezzo medio di un ossibafo era estremamente basso, circa un sedicesimo di obolo, a fronte, ad esempio, del costo di un cratere che era di quattro oboli (cfr. Amyx 1958, pp. 290-292; Johnston 1979, p. 33 e Villard 1991, p. 221). In questa direzione, si consideri l'uso metaforico, spregiativo, che Polibio (XII, 23, 7) fa del termine ossibafo, nel paragonare la Sicilia a questo povero oggetto: ἀλλά μοι δοκεῖ πεισθῆναι Τίμαιος ὡς, ἂν Τιμολέων, πεφιλοδοξηκὼς ἐν αὐτῇ Σικελίᾳ, καθάπερ ἐν ὀξυβάφῳ […].

In commedia si menzionano delle povere coppe in terracotta anche nel quinto atto dello *Stichus* di Plauto, durante il simposio dei servi. *Stichus* commenta: “ed è

[575] Cfr. Johnston 1979, pp. 32-35. Nel *Lessifane*, Luciano si diverte a creare degli effetti comici creando dei composti altisonanti per dei poveri utensili in terracotta, come ὑμενόστρακα (7.5) e ὀξυόστρακα (13). Anche l'aggettivo γηγενής “nato da terra, fatto di terra” in 7.3 significa coppe fatte di terracotta (*Schol. Luc.* 46.7 Rabe γηγενῆ δὲ τά ὀστράκεια λέγει).

[576] Ath. XI 464a.

[577] (A.) σὺ δ' ἀλλὰ πῖθι. (B.) τοῦτο μέν σοι πείσομαι·
καὶ γὰρ ἐπαγωγόν, ὦ θεοί, τὸ σχῆμά πως
τῆς κύλικός ἐστιν ἄξιόν τε τοῦ κλέους
τοῦ τῆς ἑορτῆς. οὗ μὲν ἦμεν ἄρτι γὰρ
ἐξ ὀξυβαφίων κεραμεῶν ἐπίνομεν·
τούτῳ δέ, τέκνον, πολλὰ κἀγάθ' οἱ θεοὶ
τῷ δημιουργῷ δοῖεν ὃς ἐποίησέ σε,
τῆς συμμετρίας καὶ τῆς ἀφελείας οὕνεκα.
(A.) Su, dai, bevi.
(B) Ti darò retta in questo:
direi proprio, sì o dèi, che ha una forma allettante
questa coppa e all'altezza della fama
della festa. Dove eravamo solo poco fa,
si beveva da scodelline d'argilla;
tutto il bene, bambina mia, possano gli dèi
concedere a questo artista che ti fece,
tanto armoniosa e semplice tu sei.
Cfr. Villard 1991, p. 214.

abbastanza; per uno schiavo è meglio fare una spesa ragionevole che gettare in aria i risparmi per il superfluo. A ciascuno conviene regolarsi su ciò che ha: chi ha in casa montagne di grana beve nelle barcacce d'argento, nelle fiasche col manico, nelle coppe d'oro, noi invece nella nostra ciotoletta di terracotta impastata a Samo[578]. Tutt'è che si beva e che si soddisfino le nostre necessità come meglio possiamo"[579]. Segue poi proprio l'allusione ai Cinici che sarà discussa nel capitolo dedicato a Plauto. Anche al di fuori del genere comico, gli utensili in terracotta sono sovente associati ai Cinici. In Luciano è il cinico Alcidamante[580] a rivendicare la dignità delle coppe di terracotta: καὶ μέντοι καὶ σιτούμενος ἐνεργὸς ἦν ἀρετῆς πέρι καὶ κακίας μεταξὺ διεξιὼν καὶ ἐς τὸν χρυσὸν καὶ τὸν ἄργυρον ἀποσκώπτων· ἠρώτα γοῦν τὸν Ἀρισταίνετον, τί βούλονται αὐτῷ αἱ τοσαῦται καὶ τηλικαῦται κύλικες τῶν κεραμεῶν ἴσον δυναμένων; "Tuttavia, pur cibandosi, non si stancava nel frattempo di dissertare intorno alla virtù ed al vizio e di satireggiare l'oro e l'argento: chiese infatti ad Aristeneto che cosa significassero per lui tante e tali coppe, non più capaci di quelle di creta".

Spostandoci invece alle fonti in cui le povere coppe in terracotta assurgono a simbolo positivo di frugalità e rifiuto del lusso, è noto l'aneddoto per cui Diogene avrebbe rinunciato, ad un certo punto, anche alla ciotola per bere (D.L. VI 37): "Una volta vide un fanciullo che beveva nel cavo delle mani e gettò via dalla bisaccia la ciotola, dicendo: 'Un fanciullo mi ha dato lezione di semplicità'. Buttò via anche il catino, avendo pure visto un fanciullo che, rotto il piatto, pose le lenticchie nella parte cava di un pezzo di pane." Cfr. anche la versione dell'episodio offerta in un epigramma di Antifilo di Bisanzio (*AP* XVI 333):

> Ἡ πήρη καὶ χλαῖνα καὶ ὕδατι πιληθεῖσα
> μάζα καὶ ἡ πρὸ ποδῶν ῥάβδος ἐρειδομένη
> καὶ δέπας ἐκ κεράμοιο σοφῷ κυνὶ μέτρα βίοιο
> ἄρκια· κἠν τούτοις ἦν τι περισσότερον·
> κοίλαις γὰρ πόμα χερσὶν ἰδὼν ἀρύοντα βοώτην
> εἶπε· "Τί καὶ σὲ μάτην, ὄστρακον, ἠχθοφόρουν;"
>
> La bisaccia, il mantello, una focaccia impastata con l'acqua, il bastone per appoggiarsi camminando, la tazza di coccio: ecco i mezzi di vita sufficienti al

[578] Da Plaut. *Bacch.*, v. 202 sappiamo che i vasi di Samo erano particolarmente deperibili.
[579] Cfr. commento di Paratore *ad loc.*
[580] Su questa figura cfr. *infra,* p. 396.

saggio cane. E c'era fra questi una cosa superflua: al vedere un bovaro che attingeva l'acqua dal cavo delle mani, disse: "Coccio, perché mi caricavo di te invano?".

Un parallelo è nuovamente in Cercida, fr. 1, v. 50, nell'*hapax* κοινοκρατηρόσκυφος che Lomiento traduce con "comune crateriscifo". "Cercida non fa che estremizzare, al modo dei cinici, la natura rozza (cf. κοινο) e modesta della suppellettile in questione" (Lomiento 1993, p. 195). La studiosa pone a confronto proprio il frammento antifaneo in esame e le citazioni laerziane del *Mendemo* di Licofrone.

Antifane, fr. 235 K.A.

Κράτητος ἐξ Ἀντιφάνους·
ὠνείδισάς μοι γῆρας, ὡς κακὸν μέγα,
οὗ μὴ τυχόντι θάνατός ἐσθ' ἡ ζημία,
οὗ πάντες ἐπιθυμοῦμεν· ἂν δ' ἔλθῃ ποτέ,
ἀνιώμεθ'· οὕτως ἐσμὲν ἀχάριστοι φύσει.

2 οὗ Gesner: ὧ(ι) SMA ἔσθ’ A: ἔστ’ SM 3 οὗ SM: οὐ A

di Cratete da Antifane:
Hai inveito contro la mia vecchiaia, come fosse un grande male,
che non raggiunge chi ha come pena la morte,
che tutti desideriamo; quando poi giunge,
ci tormentiamo; a tal punto siamo ingrati verso la natura.

L’interpretazione

Nel frammento, tramandato da Stobeo a proposito della vecchiaia, la *persona loquens*, un *senex*, come si evince dal μοι di v. 1, riflette sull’incoerenza e l’incontentabilità degli uomini, che in un primo momento bramano di raggiungere la vecchiaia, perché sperano di avere una lunga vita, ma che, una volta vecchi, maledicono la loro condizione.

Mi sembra tradire il senso del frammento la traduzione di Amoureaux 1995 *ad loc*., del secondo verso: “Tu m’as reproché ma vieilleisse comme un grand mal/dont le châtiment, pour le malheureux, est la mort”. Da questa traduzione, che lega il primo relativo a ζημία, e non a τυχόντι[581], come a me sembra più opportuno fare e come fa

[581] Per τυγχάνω con il genitivo della cosa ottenuta, raggiunta, avuta in sorte cfr. *e.g.* E. *Hel*., v. 699, τύχης εὐδαίμονος τύχοιτε; “avere sorte felice”.

anche Paquet ("mais pour celui qui ne l'a pas encore atteinte, c'est la mort qui est le châtiment"), non si evince che la morte è il castigo per chi non raggiunge la vecchiaia, ma si intuisce che la morte sia la pena della vecchiaia stessa.

La discussa paternità del frammento

Il modo in cui Stobeo introduce questo frammento, Κράτητος ἐξ Ἀντιφάνους, è stato al centro di un lungo dibattito. In tutti i casi in cui Stobeo introduce una citazione con la forma genitivo + ἐξ + genitivo, il primo genitivo indica l'autore e il secondo il titolo dell'opera[582]. In questo caso il nome di Antifane come secondo genitivo ha destato dei sospetti. Per altro, come si evince dall'apparato, il nome di Cratete manca in uno dei manoscritti e forse anche in quello che utilizzava Fozio[583].

Meineke[584] in un primo momento propose di correggere ἐξ Ἀντιφάνους in ἢ Ἀντιφάνους. Tuttavia, si sarebbe trattato di un caso unico in Stobeo di paternità ambigua. Fu lo stesso Meineke a tornare sui suoi passi nella sua edizione di Stobeo (1857), dove mantenne la forma ἐξ Ἀντιφάνους. Nonostante questo, Giannantoni 1990 stampa, a torto, la congettura ἢ Ἀντιφάνους[585].

Vediamo ora come è stata interpretata l'espressione Κράτητος ἐξ Ἀντιφάνους in relazione alla paternità del frammento:

1) Cratete comico

In un primo momento Meineke attribuisce il frammento a Cratete comico[586] nei *Fragmenta comicorum Graecorum*, II. 1 (1839), p. 247, mentre, nei *Fragmenta comicorum Graecorum, editio minor*, 1847, I, p. 571, lo attribuisce ad Antifane.

2) Cratete di Tebe

[582] *E.g.* III, 5, 2: Εὐριπίδου ἐξ Ἱππολύτου; III, 13, 18: Σοφοκλέους ἐξ Οἰδίποδος; III, 29, 71: Ξενοφῶντος ἐξ Ἀγησιλάου; III, 30, 8: Ἀλέξιδος ἐξ Ἀθθίδος.
[583] Cfr. Elter 1880, p. 54.
[584] *Fragmenta comicorum Graecorum*, 1839–57; I (1839), p. 62.
[585] *SSR* V H 85.
[586] Si segnala l'ipotesi relativa a un presunto altro commediografo omonimo, anch'egli poeta della commedia antica, scaturita da una testimonianza della *Suda* (cfr. Test. 1 K-A). L'ipotesi è tuttavia respinta dalla maggioranza degli studiosi. Cfr. Perrone 2019, p. 11.

Attribuiscono invece il frammento a Cratete, con molti dubbi, Bergk (= fr. 19) [587] e Mullach 1875 (=fr. 16)[588].

Giannantoni nelle *SSR* registra il frammento tra i *dubia* (= V H 85), ma, nella *Nota 58*, p. 578, dichiara di averlo inserito per i riferimenti in apparato e si dice convinto della paternità antifanea.

In Paquet 1992 il frammento è inserito senza alcun chiarimento relativo alla sua paternità, e, per giunta, con l'inserimento di un verso in più (= Paquet 47).

3) Antifane

Hense 1969, p. cxix n.1 si mostra solidale con l'opinione dell'ultimo Meineke, sottolinea l'insostenibilità della congettura ἢ Ἀντιφάνους[589] e attribuisce con certezza il frammento ad Antifane. Così, gli editori di commedia stampano il frammento come antifaneo (non lo collocano tra i *dubia*)[590]. A supporto della paternità antifanea del frammento, viene citato il frammento fr. 94 K-A di Antifane, introdotto dallo stesso Stobeo con l'espressione Ἀντιφάνους ἐξ Ἐπικλήρου:

> Ὦ γῆρας, ὡς ἅπασιν ἀνθρώποισιν εἶ
> ποθεινόν, ὡς εὔδαιμον· εἶθ' ὅταν παρῇς,
> † ἀχθηρόν, ὡς μοχθηρόν· εὖ λέγει τέ σε
> οὐδείς, κακῶς <δὲ> πᾶς τις, ὃς σοφός, λέγει.
> O vecchiaia, quanto sei desiderabile per gli uomini,
> come un evento felice; quando poi ti manifesti,
> sei penosa per loro, come un evento doloroso; nessuno parla bene di te,
> ma ogni uomo avveduto ti maledice[591].

Fuentes González 2011, p. 417 scrive: " Ces vers semblent bien confirmer que l'extrait dont le lemme mentionne Cratès doit être rapporté aussi d'une façon ou d'une autre à ce comique ".

---

[587] "Scribendum videtur Κράτητος ἢ Ἀντιφάνους ut Meineke suspicatus est, qui cum ante Crateti comico tribuisset, post Antiphani vindicavit, fortasse recte".

[588] "Videntur igitur hi versus a Stobaeo ex Antiphanis quadam comoedia petiti esse, qui Cratete meo modo de senectute disserentem induxerit".

[589] Hense rinvia a R. Asmus, *Quaestiones Epicteteae*, diss. Freibur., p. 43, che raccoglie un ampio numero di lemmi del tipo genitivo+ ἐξ + genitivo.

[590] Edmonds nota "Crates citing Antiphanes".

[591] Trad. mia.

Il ruolo di Cratete cinico

Se dunque rifiutiamo la paternità di Cratete di Tebe e accenttiamo quella di Antifane, resta da spiegare il primo genitivo, Κράτητος, per il quale sono state proposte spiegazioni diverse.

Meineke, nella sua edizione di Stobeo (IV 69 8, p. xiv) e Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, ii, 336, ipotizzavano che Cratete fosse la *persona loquens*, e che avesse il ruolo di un vecchio nella commedia di Antifane[592].

Gerhard 1909, p. 142, n. 3., invece, nel fare esempi di citazioni comiche da parte di Cinici, cita il frammento 105 K-A[593] di Filemone e il frammento in esame, a cui riconosce, appunto, la paternità antifanea[594]. La formula Κράτητος ἐξ Ἀντιφάνους esprimerebbe pertanto un rapporto intertestuale tra i due autori: Cratete avrebbe apprezzato e citato Antifane. Così, il Grilli, che pure si limita soltanto a fornire sostegno alla tesi della paternità di Antifane di questi versi, nota (1960, p. 434): "non sarà male, in tal caso, ricordare come nello spirito d'Antifane sia insita una vena poetica […] e anche un certo modo di vedere che non sarebbe stato discaro a Cratete"[595].

Con Gerhard concorda, da ultimo, Fuentes González 2011, pp. 417-418: " Soit Cratès composa des vers sur la pauvreté[596] en reprenant des vers du comique, soit il se borna simplement à les répéter, dans la mesure où ils pouvaient traduire plus ou moins sa propre pensée ". Lack 1997 *ad loc*. (p. 515) presenta sullo stesso piano due diverse opzioni: " Es handelt sich entweder um Verse aus einer Komödie des Antiphanes, die Krates zitierte, oder "Krates" sprach diese Verse in einer Komödie des Antiphanes, in der auftrat ". Si tratta di un'interpretazione molto interessante nell'ottica dei debiti della tradizione cinica rispetto alla commedia, tema trattato nella prima parte di questo lavoro.

Ora, Hense in realtà escludeva che questi frammenti potessero avere in qualche modo a che fare con Cratete cinico con la seguente argomentazione: "[…] nec Cynico

[592] È questa la ragione per cui ho inserito il frammento nel *corpus*.
[593] Cfr. *infra*, pp. 358 sgg.
[594] Gerhard 1909, p. 142, n. 3: "Nun erklärt sich vielleicht auch die merkwüerdige, auf die verschiedensten Arten gedeutete Überschrift der bekannten Verse vom 'Alter' bei Stob. 115, 9 […]. Der Passus stammt von Antiphanes […] und ward aus ihm übernommen von Krates […]".
[595] E cita una serie di versi di Antifane che si sarebbero potuti attribuire a Cratete se la paternità antifanea non fosse esplicita.
[596] Lo studioso fa sistematicamente riferimento alla povertà invece che alla vecchiaia. Si tratterà senz'altro di una distrazione.

convenit dictum οὗ μὴ τυχόντι θάνατός ἐσθ' ἡ ζημία. Unde refellitur etiam quod in mentem cuipiam venerit data esse verba Crateti Cynico in fabula Antiphanis. Nec magis plausum ferat si quis Cratetem Cynicum ex Antiphane versus mutuatum esse coniciat"[597]. A leggere attentamente il frammento, però, la persona *loquens* non sta sposando questo punto di vista: riporta semplicemente la *communis opinio*, che bolla, per altro, di ingratitudine nei confronti della natura, di incontentabilità. Il senso del passo, infatti, è che gli uomini si lamentano della vecchiaia, ma in ogni caso desiderano arrivarci, dal momento che questo equivale ad evitare una morte precoce. Infatti, non raggiunge la vecchiaia chi muore giovane[598]. Usa le medesime osservazioni contro Hense Fuentes González 2011[599], che aggiunge le seguenti osservazioni:

1) Si Cratès s'était borné à répéter les vers d'Antiphane, il n'est pas impossible que son nom se soit trouvé dans les marges dans la source de Stobée, avant d'être intégré dans le lemme, ce qui expliquerait la forme finale hybride et obscure.
2) Un refaçonnement superficiel ou profond de la part de Cratès s'harmoniserait bien avec ce qu'on sait de ce cynique, qui composa des poèmes parodiques en vers épiques, élégiaques et iambiques dont nous sont parvenus de maigres mais très significatifs fragments. Quoi qu'il en soit, le lemme Κράτητος ἐξ Ἀντιφάνους reste obscur. Résultat : ces vers sur la pauvreté que l'on trouve chez Stobée sous le nom de Cratès placé à côté de celui d'Antiphane figurent aussi bien dans les éditions des fragments du comique que du cynique, bien que dans ce dernier cas ce soit avec des hésitations ou directement comme une fausse attribution.

[597] Alle stesse conclusioni di Hense, come egli stesso segnala al termine della sua nota, perveniva isolatamente anche Diels 1901, p. 223.

[598] Cfr. *AP* IX 54; Cic. *Sen*., II, e, in generale, sulla vecchiaia nel mondo classico e in commedia, cfr. Mattioli 1995, vv. I-II e Beta 2009, p. 153. Per il tema della vecchiaia nel panorama del Cinismo cfr. il ricco elenco di passi raccolti nell'indice in Paquet 1992, p. 349 *s.v. Vieillesse*.

[599] " Or, à mon avis, le fait que les cyniques ne considèrent pas la mort comme un mal n'empêche pas forcément que Cratès ait pu s'exprimer ainsi, si on pense qu'il s'agit ici de censurer l'opinion commune à l'égard de la vieillesse, une opinion contre laquelle il aurait bien pu invoquer justement l'opinion commune à l'égard de la mort. Par conséquent, rien n'empêche que Cratès ait pu emprunter ces vers d'une façon ou d'une autre à Antiphane, comme c'était déjà une évidence pour Gerhard […] " (p. 418, n. 117).

Considerazioni finali

Dunque, secondo l'opinione maggioritaria, i versi apparterrebbero ad Antifane, e Cratete cinico li avrebbe apprezzati e ripresi oralmente o per iscritto. Come si è già avuto modo di sottolineare a proposito della posizione di Hense, si tratterebbe di una ripresa fedele: Cratete condividerebbe il punto di vista di Antifane e la sua critica all'incontentabilità degli uomini e alla loro ingratitudine nei riguardi della natura.

Continuo tuttavia ad avere delle perplessità legate alla formula introduttiva Κράτητος ἐξ Ἀντιφάνους.

- Se la manteniamo, e non pensiamo ad un errore di trasmissione o ad una glossa, come fa Fuentes González, mi sembrerebbe davvero strano che Stobeo avesse utilizzato il genitivo Κράτητος per indicare una ripresa orale da parte di Cratete, laddove di solito Stobeo così si esprime per indicare l'autore da cui è tratto il passo citato.
- Se invece pensiamo che "Cratès composa des vers sur la pauvreté en reprenant des vers du comique " e che dunque saremmo di fronte a " un refaçonnement superficiel ou profond de la part de Cratès […], qui composa des poèmes parodiques en vers épiques, élégiaques et iambiques "[600], a questo punto dovremmo effettivamente registrare i versi sotto il nome di Cratete e non sotto quello di Antifane. Infatti, i versi ci sarebbero giunti nella forma che ad essi diede Cratete, una forma non sappiamo quanto fedele all'originale antifaneo. Allo stesso modo, non registreremmo certo sotto il nome di Solone la parodia della sua *Elegia alle Muse* scritta da Cratete.
- Inoltre, sono stati sottolineati i punti di contatto tra questo frammento e il fr. 94 di Antifane, a proposito dei quali Fuentes González scrive come questi confermerebbero che i versi in esame vadano collegati in un modo o nell'altro ad Antifane. Tuttavia, il concetto espresso è piuttosto banale. Si ritrova, ad esempio, nel fr. 867 di Menandro[601] e in un frammento attribuito con qualche esitazione a

[600] Sono le parole di Fuentes González sopraripportate.
[601] Ὀχληρὸν ὁ χρόνος ὁ πολύς· ὦ γῆρας βαρύ,
ὡς οὐδὲν ἀγαθόν, δυσχερῆ δὲ πόλλ' ἔχεις
τοῖς ζῶσι καὶ λυπηρά· πάντες εἰς σὲ δὲ
ἐλθεῖν ὅμως εὐχόμεθα καὶ σπουδάζομεν.
È molesto un tempo troppo lungo. O pesante vecchiaia,

Ferecrate (fr. 283)[602]. Le coincidenze tra il presente frammento e il fr. 94 di Antifane non mi sembrano pertanto un argomento irrefutabile. Lo stesso Fuentes González parla di " lieu commun de la vieillesse qu'on méprise et dont on se plaint, une fois qu'elle est arrivée, alors que tout le monde souhaite y parvenir "[603].

- Stando così le cose, mi chiedo se non sia il caso di riconsiderare:
    a) la possibilità di stampare questi versi sotto il nome del cinico Cratete (pensando ad una rielaborazione di versi antifanei);
    b) la possibilità di pensare a una commedia di Cratete comico dal titolo "Antifane", con riferimento ad un personaggio che non siamo in grado di identificare, in virtù della frequenza e della coerenza nell'uso della *iunctura* genitivo + ἐξ + genitivo da parte di Stobeo[604].

---

ai vivi non offri nessun bene, ma molte cure
e dolori; pure, tutti desideriamo
e ci preoccupiamo di raggiungerti.

[602] ὦ γῆρας, ὡς ἐπαχθὲς ἀνθρώποισιν εἶ
καὶ πανταχῇ λυπηρόν, οὐ καθ' ἓν μόνον.
ἐν ᾧ γὰρ οὐδὲν δυνάμεθ' οὐδ' ἰσχύομεν,
σὺ τηνικαῦθ' ἡμᾶς προδιδάσκεις εὖ φρονεῖν.
O vecchiaia, come sei penosa per gli uomini,
e dolorosa sotto tutti gli aspetti, tranne che per un aspetto.
Quando infatti non possiamo più nulla e non abbiamo più forze,
allora tu ci insegni ad essere saggi.
Si osservi che anche nel fr. 94 di Antifane, v. 4, si faceva riferimento alla saggezza di cui la vecchiaia è latrice.

[603] E rinvia a Kindstrand 1976, pp. 276 e sgg. (*ad* fr. 63) sq. e a Grilli 1960.

[604] Antifane è nome riccamente attestato in Attica: cfr. Osborn – Byrne 1994, pp. 38-39.

Anassandride, Κυνηγέται e Filetero, Κυναγίς

Due titoli della commedia sono stati sospettati di contenere un'allusione ai Cinici, unicamente sulla base del fatto che essi sono etimologicamente legati al termine 'cane'. Si tratta pertanto di proposte assai fragili.

Il primo caso riguarda la commedia Κυνηγέται (i cacciatori) di Anassandride, poeta attivo tra il 382 o 376 e 349 a.C.[605]. Il titolo è attestato in Ath. VI 247e. Goulet-Cazé 1986, 248[606] e Llopis *et alii* 2007, p. 250, n. 19 non escludono un'allusione ai Cinici. Nulla è lecito dedurre tuttavia dall'unico frammento conservato (fr. 25 K-A)[607]. Millis 2015 non fa neppure menzione di questa ipotesi, al quale rimando per le informazioni relative ai cacciatori nella letteratura greca e per l'ipotesi che il titolo al plurale possa suggerire la presenza di un coro.

Lo stesso discorso è applicabile ad una commedia di Filetero[608] dal titolo molto simile, ossia Κυναγίς[609]. Questa volta abbiamo maggior fortuna: possediamo infatti quattro frammenti della commedia[610]. In tutti i frammenti conservati l'argomento ruota intorno al sesso e alle etere. Una certa eco filosofica, ha, invece, il fr. 7, che sviluppa il tema del *carpe diem*[611], ma anche quello del συμφέρον. Sono riflessioni che pervadono ogni rivolo del pensiero greco[612]. Secondo Meineke I p. 350 (cf. *Anal. Ath.* p. 362), la parola Κυναγίς può essere il nome di un'etera, o semplicemente, significare "cacciatrice". Secondo *Llopis et alii* 2007 è più probabile la prima possibilità (cfr. Breitenbach 1908, pp. 122-124 e Schiassi 1951). Potremmo ipotizzare, inoltre, una versione parodica delle figure di Atalanta, di una Baccante o di un'Amazzone[613]. Neanche in questo caso vi è dunque la minima ragione per sospettare un'allusione ai Cinici.

---

[605] Ricaviamo la notizia da un'iscrizione di epoca romana (*IG* Urb. Rom. 218, 1-14).
[606] La studiosa dedica il paragrafo VIII dell'appendice ad elencare "quelques tritre d'ouvrages où est présent le mot 'chien'" (p. 248).
[607] υἱὸς γὰρ οἰκόσιτος ἡδὺ γίνεται.; è così piacevole un figlio che vive del suo (trad. di Rimedio). Il fr. è riportato da Ath. VI 247f.
[608] Prima metà del IV a.C.
[609] Sulla forma corretta del titolo cfr. Björck 1950, pp. 137 sgg.
[610] Si tratta dei frr. 6-9 K-A, tutti riportati da Ateneo.
[611] Cfr. Nisbet-Hubbard ad Hor. *Carm*. I 9, 13.
[612] Il tema è trattato anche in Ath. VIII 335f-337a. Cfr. *infra* il commento al fr. dell'*Asotodidaskalos*.
[613] Lo stesso Filetero scrisse un'*Atalanta* (cfr. fr. 3 K-A).

Appendice I. I Cinici come porci

Mi è sembrato che meritasse un discorso a sé l'accostamento del cinico al maiale, che è stata riscontrata nel frammento eubuleo[614], sia perché mai considerata negli studi sul Cinismo, sia perché è uno degli esempi più interessanti della dialettica che si instaura tra tradizione filosofica e fonti comiche ed extra comiche.

Franco 2008a e 2008b spiega perché il maiale, allo stesso modo del cane, si presta così bene ad essere usato come insulto: entrambe sono specie sinantropiche, fanno in qualche modo parte della società umana, ma ne rappresentano l'ultimo gradino, a poca distanza da donne, schiavi e parassiti. E spesso cani e porci sono caratterizzati come parassiti, proprio perché, a differenza delle corrispettive specie selvatiche dei lupi e dei cinghiali, dipendono dalla mano che li nutre.

Il maiale ha poi un simbolismo suo proprio, i tratti, molto vicini tra loro, della rozzezza, della sporcizia (si rotola nel fango) e dell'ignoranza.

I primi uomini ad essere stati accostati ai porci, in letteratura, sono i compagni di Odisseo nei versi omerici che costituiscono l'ipotesto del frammento eubuleo. Ma perché i compagni di Odisseo subiscono questa disavventura? La risposta sembra apparentemente semplice e legata agli eccessi alimentari e sessuali di cui ancora oggi il grasso e onnivoro maiale è simbolo. Questa interpretazione dei fatti, frequente nelle riletture moderne[615], è del resto diffusa già presso gli antichi. Secondo gli allegoristi Circe rappresentava il piacere; secondo chi invece credeva di vedere in Omero le tracce di un passato storico poi mitizzato, Circe era una prostituta. In ogni caso, i suoi incantamenti erano legati ai piaceri del sesso, o, in altri casi, a quelli della gola. Anche Socrate, Antistene e Diogene mostrano in più di un'occasione di condividere questa interpretazione[616]. Anche nel caso del maiale, dunque, ci imbattiamo nell'utilizzo della metafora animale come insulto da parte dei Cinici stessi.

Se andiamo a rileggere l'episodio nell'*Odissea*, però, i compagni di Odisseo non si sono macchiati di eccessi né alimentari (prima della metamorfosi bevono solo il ciceone, e da porci mangiano ghiande) né sessuali (non c'è traccia in Omero di rapporti sessuali

[614] Ho presentato una prima versione di queste pagine a Urbino, nel corso del Workshop *Metamorfosi: identità in smottamento*, Urbino, 30 novembre – 1 dicembre 2017. Il relativo contributo scritto è in corso di stampa.
[615] Cfr. Berti 2015.
[616] Cfr. Bettini - Franco 2010. Per Diogene, cfr. in particolare D. Chr., *Or*. VIII.

con le ancelle di Circe). L'alimentazione suina, nella letteratura antica, ha in effetti una caratterizzazione ambigua: mangiare come porci può significare sia nutrirsi di una dieta molto semplice, sia, all'opposto, banchettare all'insegna degli eccessi. Un paradosso solo apparente: se il tratto stabile di questo animale è la rozza ignoranza, essa può ben essere all'origine sia di una dieta priva di raffinatezza, sia di una dieta smodata perché non sottomessa al controllo razionale[617]. L'insulto in Eubulo e in Ateneo attraversa, come abbiamo visto, molti tratti di degradante rozzezza che vengono associati al maiale nella letteratura greca: eccessi alimentari (λοπαδάγχαι λευκῶν ὑπογαστριδίων), parassitismo (ἀλλοτρίων κτεάνων παραδειπνίδες), sporcizia[618] e ignoranza (ἀνιπτόποδες).

Eppure, verrebbe spontaneo chiedersi: ma i Cinici, dal canto loro, si sarebbero poi sentiti punti sul vivo da un insulto che suonava come "rozzi porci grufolanti"? Questi filosofi che avevano fatto dello *Schimpfname* "cane" il loro *Ehrenname* e che assumevano abitudini eccentriche ἵνα τὸν βίον ἀποθηριώσῃ[619], davvero avrebbero tirato un sospiro di sollievo nel sedere ospiti della suadente dea insieme a Odisseo, compostamente seduti su troni intarsiati e coperti da tessuti di porpora[620]?

Un'ulteriore indagine, in effetti, mostra che non è questo l'unico passo in cui c'è o potrebbe esserci una relazione tra i Cinici e il maiale, una relazione che non mi sembra sia stata mai notata negli studi dedicati al paradigma animale nel Cinismo. A proposito dell'associazione maiale/epicureo[621], attestata per la prima volta nei *Silli* di Timone di Fliunte[622] e resa celebre da Orazio[623], Di Marco 1983 scrive: "è probabile che il *topos* sia nato come *detorsio* polemica in relazione alla tipica prassi epicurea di far riferimento al comportamento degli animali per dimostrare che lo scopo primario di tutte le creature viventi è la ricerca dell'*hedoné*". È probabile che anche in questo caso ci sia una *detorsio* rispetto all'abitudine dei Cinici di servirsi del modello animale. Il frammento di Eubulo è interessante anche perché costituisce un'attestazione dell'associazione maiali/filosofi che precede quella timonea.

---

[617] Cfr. Di Marco 1983 e Izzo in corso di pubblicazione. Sull'ambiguità della figura del porco cfr. anche Lomiento 1993, pp. 190-191 a proposito del composto συοπλουτοσύνας.
[618] Hom. *Od.* X, vv. 241-243. Nel biasimo delle donne semonideo la sudicia donna scrofa ingrassa nel letame (fr. 7,2 West = 7,2 Pellizer-Tedeschi, v. 6).
[619] Plu. *M*. 695d. Cfr. almeno Dierauer 1977, pp. 180-193 e a Flores-Júnior 2005.
[620] *Od.* X, vv. 352-367.
[621] La figura del maiale ebbe fortuna anche nella tradizione pirroniana: cfr. D.L. IX 68 su cui Warren 2002, pp. 113-116.
[622] Fr. 51 Di Marco.
[623] *Epist*., I, 4, 10.

Il cinico cittadino della ὑῶν πόλις di Platone?

Il caso più celebre in cui il maiale figura in contesti filosoficamente pregnanti è il libro II della *Repubblica* di Platone. Socrate sta indagando sull'origine dello stato. Nel descrivere poi il *modus vivendi* dei cittadini della *prote polis*, tocca anche la questione della dieta[624] e dice che gli abitanti di questa città banchetteranno con pani, focacce e vino

> κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, […] καὶ ὁ Γλαύκων ὑπολαβών, Ἄνευ ὄψου, ἔφη, ὡς ἔοικας, ποιεῖς τοὺς ἄνδρας ἑστιωμένους. ἀληθῆ, ἦν δ᾽ ἐγώ, λέγεις. ἐπελαθόμην ὅτι καὶ ὄψον ἕξουσιν, ἅλας τε δῆλον ὅτι καὶ ἐλάας καὶ τυρόν, καὶ βολβοὺς καὶ λάχανά γε, οἷα δὴ ἐν ἀγροῖς ἑψήματα, ἑψήσονται. καὶ τραγήματά που παραθήσομεν αὐτοῖς τῶν τε σύκων καὶ ἐρεβίνθων καὶ κυάμων, καὶ μύρτα καὶ φηγοὺς σποδιοῦσιν πρὸς τὸ πῦρ, μετρίως ὑποπίνοντες: […] καὶ ὅς, εἰ δὲ ὑῶν πόλιν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, κατεσκεύαζες, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες;
>
> […] sdraiati su giacigli cosparsi di smilace e di mirto, […]. E Glaucone entrò a dire: - Mi sembra che tu faccia pranzare la gente senza pietanze. - giusto! Ammisi. Mi sono scordato che dovranno averne, cioè sale, olive, formaggio, e si cuoceranno gli alimenti propri della campagna, cipolle e legumi. Serviremo loro, non è vero?, anche pasticcini di fichi, ceci e fave; e abbrustoliranno al fuoco bacche di mirto e ghiande[625], bevendoci sopra con moderazione. […] Ed egli ribatté: - se, o Socrate, avessi costruito uno stato di porci (ὑῶν πόλιν), con quali cibi li avresti pasciuti se non con questi?

---

[624] Cfr. Mosconi 2009, p. 352: "[…] Non è un caso se – come notava già Popper – Platone dedica grande attenzione a regolare in modo rigidissimo i pasti dei cittadini dei suoi due progetti utopici, quello della *Repubblica* e quello delle *Leggi* […]: la corruzione degli animi e dei comportamenti inizia a tavola!".

[625] Anche in Esiodo gli uomini nella povertà si nutrono di ghiande. Cfr. *Op*. vv. 232-233:

[…] οὐδέ ποτ᾽ ἰθυδίκῃσι μετ᾽ ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ᾽ ἄτη, θαλίῃς δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρῦς
ἄκρη μέν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας:

[…] né mai la carestia o la sventura si accompagna con gli uomini dalla retta giustizia: essi invece si godono nelle feste il frutto sudato del loro lavoro. Per loro la terra porta vitto abbondante; sui monti la quercia porta, in cima, le ghiande, e nel mezzo dei rami le api; e le pecore lanose sono appesantite dal loro vello (trad. di Colonna). Soprattutto, si tenga presente il proverbio Ἅλις δρυός, "Basta quercia", che, come illustra Zenobio (II 40) è riferito a chi passa da un vitto peggiore a uno migliore perché gli uomini inizialmente si nutrivano di ghiande e successivamente cominciarono a nutrirsi del frutto di Demetra.

Glaucone accusa con un certo sarcasmo Socrate di aver descritto uno stile di vita talmente rozzo da poter essere accostato a quello delle bestie: nel passo platonico il maiale è perciò simbolo di frugalità eccessiva e non di incontinenza. Il superfluo, però, – sottintende Glaucone - è necessario per una vita degna di un uomo.

> Ἅπερ νομίζεται, ἔφη· ἐπί τε κλινῶν κατακεῖσθαι οἶμαι τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι, καὶ ἀπὸ τραπεζῶν δειπνεῖν, καὶ ὄψα ἅπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι καὶ τραγήματα.
>
> – e allora, Glaucone, come si deve fare? Chiesi. Adeguarsi all'uso comune, rispose. Per non sentirsi a disagio, dovranno stare sdraiati su letti, credo, e prendere i loro pasti a tavola, con quelle pietanze e quei pasticcini in uso anche oggidì. – bene, risposi, comprendo.

La critica non ha mancato di domandarsi perché qui Platone parli proprio di maiali, ed è già stato notato che questi uomini condividono con i porci di Circe il consumo di ghiande[626]. Aggiungerei che il fatto che questi uomini mangiano sdraiati su giacigli di smilace e mirto avrà contribuito a suggerire a Glaucone l'accostamento con i porci il cui epiteto omerico era χαμαιευνάδες. Nessuna meraviglia, d'altronde, che, nell'istituire un confronto tra uomini e porci, Platone pensasse agli uomini-porci di Omero.

L'estrema semplicità della *prote polis*[627], nonché il riferimento allo stile di vita animale, hanno suscitato un lungo dibattito circa l'ipotesi che qui Platone stesse alludendo alla riflessione politica sviluppata da Antistene[628], che, se non fu un cinico a tutti gli effetti, ebbe sul Cinismo indiscusse influenze. Husson 2011[629] è tuttavia del parere che tra il pensiero politico di Antistene e dei Cinici ci fossero profonde differenze. Se è ormai difficile sostenere che Platone qui pensasse ad Antistene[630], ben più sicuri possiamo essere del fatto che i Cinici dialogassero con il Platone della *Repubblica*. Noussia 2004 aveva scorto in filigrana proprio questo passo platonico nell'utopia politica disegnata da Cratete. Anche la *Pera* di Cratete ha infatti una smaccata vocazione

[626] Cfr. Cambiano – Repici 1989.
[627] Il passo è infatti già stato richiamato a proposito della povertà dei condimenti, dell'assenza di suppellettili e della posizione in cui questi uomini consumano il pasto, ovvero stando stesi a terra.
[628] Cfr. il dettagliato *status quaestionis* in Isnardi Parente 1974, pp. 558-561, n. 5.
[629] Cfr. l'Appendice *II* del volume.
[630] Cfr. già Giannantoni 1990, p. 365.

gastronomica: vi troviamo descritta la dieta che seguono i suoi abitanti, semplicissima, e troviamo la menzione di parassite e prostitute, le figure immancabili di un banchetto che si rispetti. Scrive Noussia 2004, p. 128: "Cratete descrive le peculiarità della sua città ideale come una sorta di risposta, o meglio di una marcata evoluzione rispetto alle peculiarità della città ideale descritta dal Socrate di Platone nella *Repubblica*". Cratete, perciò, rivendicherebbe la positività del modello di città che Glaucone in Platone aveva definito adatto ai maiali[631].

Dione Crisostomo: Diogene non teme la magia di Circe

Nelle orazioni di Dione Crisostomo[632], troviamo molte tracce delle esegesi allegoriche dei poemi omerici elaborate dai Cinici. Molto interessante in questa prospettiva è un passo, posto enfaticamente a chiusura della sesta orazione, in cui è lo stesso Diogene a paragonare la sua dieta a quella, per nulla disprezzabile, a suo parere, dei maiali di Circe (VI 62):

> Φησί [*scilic.* Diogene] […]: «ἱκανὰ δέ μοι τροφὴν παρασχεῖν καὶ μῆλα καὶ κέγχροι καὶ κριθαὶ καὶ ὄροβοι καὶ τὰ εὐτελέστατα τῶν ὀσπρίων καὶ φηγὸς ὑπὸ τῇ τέφρᾳ καὶ ὁ τῆς κρανείας καρπός, ᾗ φησιν Ὅμηρος εὐωχεῖν τοὺς τοῦ Ὀδυσσέως ἑταίρους τὴν Κίρκην, ὑφ᾽ ὧν ἀντέχει τρεφόμενα καὶ τὰ μέγιστα θηρία».
> "Disse [*scilic.* Diogene]: "A me procurano nutrimento sufficiente mele, miglio, orzo, veccia e i legumi più umili, le ghiande sulla brace e il frutto del corniolo, con cui Omero dice che Circe ingrassava i compagni di Odisseo" […]".

Plutarco: la vita dei maiali di Circe è preferibile

In Plutarco, il rovesciamento paradossale dell'episodio omerico giunge a compimento: la vita dei porci di Circe è definita esplicitamente preferibile a quella degli umani. Nell'operetta intitolata *Bruta ratione uti*, infatti, Plutarco riscrive una parte

[631] A favore di questa ipotesi si può osservare che il passo platonico era piuttosto celebre. Secondo Arnott 1996, p. 51, Alessi nell'*Ancilione* (fr. 1) e Aristofonte nel *Platone* (fr. 8) farebbero il verso proprio a questo passo. Cfr. anche Imperio 1998, p. 126.
[632] Sul rapporto tra Dione e il Cinismo cfr. Brancacci 1977 e 1980 e Jouan 1993.

dell'episodio omerico. Quando Odisseo chiede a Circe di ridare forma umana ai Greci che ha trasformato in lupi e leoni – in questa versione non ci sono solo maiali – Circe dà una risposta a primo acchito bizzarra: farà quanto richiesto a patto che i Greci in questione siano d'accordo. Odisseo affronta dunque un confronto dialettico con il rappresentante di questi greci sotto spoglie bestiali, Grillo, che non si fatica ad identificare in un maiale[633]. Grillo, dopo aver sperimentato entrambe le condizioni, quella degli uomini e quella degli animali, ritiene di avere ottime ragioni per preferire la seconda. Questo maiale filosofo dimostra quindi che gli animali sono superiori agli uomini in molte virtù, compresa la moderazione, e che anche la loro qualità di vita è migliore. Quanto alla questione alimentare, oppone in una lunga tirata i vizi dell'alimentazione umana alla dieta semplice e secondo natura degli animali[634].

Casanova 2005 dimostra come per quest'opera Omero costituisca un ipotesto al quale Plutarco resta ancorato per tutto il dialogo e con cui stabilisce una relazione disciplinata e rigorosa. Sulla scorta di questa analisi, credo che Plutarco sia memore anche del χαμαιευνάδες omerico nel momento in cui fa dire a Grillo: "Quando sono sazio, mi coricherei per riposarmi tra le tue coperte e i tuoi tappeti non più dolcemente che se fossi sprofondato nel molle fango […]" (989e). Anche in questo caso, semplicità del cibo e semplicità dell'ambiente in cui lo si consuma vanno di concerto.

La critica ha molto dibattuto sulle implicazioni filosofiche di questo dialogo, ma le venature cinicheggianti del personaggio Grillo sono innegabili, e sono così riassunte da Indelli 1995, p. 943: "l'importanza attribuita alla φύσις, il perseguimento soltanto dei desideri necessari, il cosmopolitismo, la predisposizione a vivere secondo l'ἀρετή, l'avversione per ogni eccesso nell'alimentazione, nella cura del corpo, nei rapporti sessuali".

[633] Bettini – Franco 2010, pp. 282-292.

[634] È questo dialogo plutarcheo a ispirare i seguenti versi di Machiavelli:
"Pens'hor, come tu vuoi ch'io ritorni huomo,
sendo di tutte le miserie privo,
ch'io sopportava mentre che fui huomo.
E s'alcuno infra gli huomin ti par divo,
felice et lieto, non gli creder molto,
ché 'n questo fango più felice vivo,
dove senza pensier mi bagno e volto".
(Machiavelli, *L'asino d'oro*, VIII, vv. 145-152). Cfr. Bettini - Franco 2010, pp. 292-293.

Dione Crisostomo VI, 18

Un po' a margine di questo discorso si pone Dione Crisostomo VI, 18. Il testo tràdito, per altro, non menziona i maiali, ma i pesci:

> ἔφη δὲ τοὺς ἰχθύας σχεδόν τι φρονιμωτέρους φαίνεσθαι τῶν ἀνθρώπων: ὅταν γὰρ δέωνται τὸ σπέρμα ἀποβαλεῖν, ἰόντας ἔξω προσκνᾶσθαι πρὸς τὸ τραχύ.
>
> Diceva [*scilic.* Diogene] che i pesci sembrano quasi più assennati degli uomini: infatti, quando hanno bisogno di eiaculare, escono fuori e si sfregano contro qualcosa di ruvido.

Tuttavia, è piuttosto arduo spiegare l'espressione ἰόντας ἔξω in rapporto ai pesci, considerato anche che il pesce simboleggia quasi sempre la credulità o un cibo raffinato e in nessun altro luogo della letteratura greca simboleggia invece l'autosufficienza sessuale. Bandini 2001 ha dunque convincentemente proposto di emendare ἰχθύας in ὕας. La proposta di Bandini muove soprattutto dall'individuazione, già proposta da Wegehaupt 1896[635], del modello di Dione in Senofonte *Mem*. 1, 2, 30, in cui leggiamo:

> Si racconta che Socrate […] abbia detto che pareva che Crizia soffrisse del male dei porci, visto che desiderava strofinarsi ad Eutidemo come i porci alle pietre[636].

A differenza che in Eubulo e in tutti i casi che abbiamo visto questo passo non ha alcuna attinenza con la sfera del banchetto, ed è invece relativo al soddisfacimento dei bisogni sessuali, ma se Bandini avesse colto nel segno, è questa un'ulteriore attestazione dell'accostamento cinico-maiale.

"Viver come bruti"

Nella galleria di animali associati alla rappresentazione dei Cinici[637] possiamo annoverare anche l'analogia con il rozzo maiale, attestata certamente in Dione Crisostomo e in Ateneo, attestata forse già in Eubulo, e probabilmente sottesa in Plutarco. I Cinici, pertanto, avrebbero negato le loro affinità con i maiali ghiottoni di

---

[635] Wegehaupt, J. *De Dione Chrysostomo Xenophontis sectatore*, diss. Gothae, 1896, 54.

[636] λέγεται τὸν Σωκράτην […] εἰπεῖν ὅτι ὑικὸν αὐτῷ δοκοίη πάσχειν ὁ Κριτίας, ἐπιθυμῶν Εὐθυδήμῳ προσκνῆσθαι ὥσπερ τὰ ὕδια τοῖς λίθοις (trad. di Santoni). Rimando al contributo di Bandini per gli altri argomenti a supporto della sua proposta.

[637] Cfr. Flores-Junior 2005.

Eubulo e Ateneo, ma rivendicato orgogliosamente quelle con i sobri maiali di Omero e di Plutarco.

In tutti questi casi il tratto comune è l'inadeguatezza rispetto al galateo della buona società, che è motivo di vanto dal punto di vista cinico (cfr. Dione Crisostomo e Plutarco) e di biasimo dal punto di vista dei detrattori dei Cinici (le *personae loquentes* in Eubulo e in Ateneo). I Cinici, pertanto, avrebbero negato le loro affinità con i maiali ghiottoni di Eubulo e Ateneo, ma rivendicato orgogliosamente quelle con i sobri maiali di Omero e di Plutarco.

È questo uno di quei casi in cui è difficile stabilire se il paragone sia nato in seno alla tradizione cinica (magari come *detorsio Homeri* e/o *detorsio Platonis*)[638] e poi sia stato sfruttato e deformato da comici e detrattori, o se il processo sia stato inverso, ossia inventato da comici e detrattori e ri-metaforizzato poi dalla tradizione cinica[639], con malizioso compiacimento[640]. È legittimo sospettare, tuttavia, che Ateneo, nel riusare i versi di Eubulo contro Cinulco, avesse presente il *cliché* del cinico come maiale.

Vivere come porci è un *modus vivendi* che per la società si configura come un'involuzione, un'umiliazione. Orwell, ne *La Fattoria degli animali*, andrà oltre Glaucone, e nella direzione opposta rispetto a Grillo: nella sua visione distopica perfino i maiali, se potessero, sceglierebbero una vita più "umana", sceglierebbero il superfluo. Tuttavia, questa estrema limitazione dei bisogni non mancherebbe di ricadute positive dal punto di vista politico: nella stessa città dei maiali di Platone non ci sono guerre, così come non ci sono nella *Politeia* di Diogene e nella *Pera* di Cratete[641]. I Cinici, però, in

[638] Abbiamo visto come la *prote polis* si scorga in filigrana nella *Pera* di Cratete. Quanto a Diogene, Husson 2011 sviluppa la sua tesi secondo cui la *Repubblica* di Diogene di Sinope facesse direttamente riferimento all'illustre precedente della *Repubblica* platonica (cfr. sull'approccio in generale l'introduzione e le pp. 40-45) - e, tra gli altri, ad alcuni passaggi del secondo libro - seguendo in parte la successione degli argomenti e spesso parodiando il suo modello. La studiosa mostra bene come, tra le ragioni per cui Diogene andò oltre la critica platonica alle istituzioni tradizionali, vi fu la critica a "l'imposition d'une distance ontologique entre l'homme et l'ensemble des êtres naturels, en particulier l'animal" (p. 14). Diogene stesso potrebbe aver giocato in qualche modo con la città dei maiali di Glaucone, ma siamo nel campo delle pure ipotesi.

[639] Sulla tecnica del ri-metaforizzare autoironicamente metafore ingiuriose cfr. la prima parte.

[640] Per l'epiteto "cane" si pone un analogo problema interpretativo, su cui cfr. di recente Alesse 2006, p. 630.

[641] Già in Omero era la brama del ventre a spingere gli uomini alla guerra (*Od.* XVII, vv. 286-289). Scriveva Popper 2003[2], p. 296, n. 45, a proposito della riflessione platonica: "Per quanto riguarda le storie di Declino e Caduta posso ricordare che quasi tutte vengono a trovarsi sotto l'influenza dell'osservazione di Eraclito: 'vogliono saziarsi, come le bestie' e della teoria platonica dei bassi istinti animali. […] In altri termini, e per esprimere la cosa in maniera cruda, ma franca, la teoria è che le civiltà, come gli imperi persiano e romano, declinano a causa di superalimentazione". Trovo la citazione in Mosconi 2009, p. 360. Nella riflessione greca, il superfluo non è rappresentato solo dai cibi raffinati, ma anche da tutti gli elementi utili a rendere

pieno disaccordo con Glaucone, sottolineano, con la loro retorica straniante, provocatoria, i vantaggi anche da un punto di vista strettamente individuale di una condotta di vita bestiale, pre-culturale[642], l'unica κατὰ φύσιν (secondo la loro idea di natura): una vita dura, certo[643], ma per loro la strada più breve verso la libertà e la felicità.

confortevole un banchetto: le stoviglie, i letti, i tappeti, gli unguenti, le figure di intrattenimento quali flautiste e parassiti.

[642] A differenza delle categorie elencate a *supra*, p. 188, che ignorano le regole dei pasti comuni formalizzati, i Cinici le rifiutano scientemente.

[643] È un *modus vivendi* lontano dai paradigmi idealizzati dell'età dell'oro e della *paradiesische Tierwelt*, su cui cfr. almeno Pellegrino 2000. Per un quadro sul primitivismo cinico cfr. Lovejoy - Boas 1997, pp. 117-152 e Husson 2011 *passim*.

La commedia nuova

Filemone, fr. 134 (118)

καὶ τοῦ θέρους μὲν εἶχεν ἱμάτιον δασύ,
ἵν᾽ ἐγκρατὴς ᾖ, τοῦ δὲ χειμῶνος ῥάκος

E d'estate portava un mantello spesso,
d'inverno invece un cencio, per temprarsi.

2 ἵν᾽ ἐγκρατὴς ᾖ FP: ἵν᾽ ἐγκρατήση B^2 (ex. ἵνὁσκρ-?), coniecerat Meineke V 1 p. 100 ('i.e. ἐγκρατήσηι'): ἵν᾽ ὡς Κράτης ᾖ Cobet: Κράτης ἵν᾽ εἴη Herw. Coll. P. 147: ἵν᾽ ἐγκρατηθῆι Desrousseaux Mél. Navarre (1935) p. 149, coll. Ar. Nub. 48 ἐγκεκοισυρωμένην

Cratete: soggetto o termine di paragone?

Il fr., *incertae fabulae*, è attribuito dalla sua fonte, Diogene Laerzio, a Filemone[644]. Molta fortuna ha avuto la proposta di Meineke di attribuire il fr. alla commedia *I filosofi*. Alla parodia filosofica in Filemone dedicano alcune righe Zehnacker 1974, p. 771, in un articolo ormai invecchiato, e Bruzzese 2011, pp. 58-74[645].

Il secondo verso è stato variamente tormentato da un punto di vista testuale, come si evince dall'apparato. La ragione è che, dato il modo in cui Diogene Laerzio lo introduce, si è cercato di inserire il nome di Cratete nel frammento[646]. Queste le parole del Laerzio: αὐτὸν δὲ καρτερῶς οὕτω φιλοσοφεῖν ὡς καὶ Φιλήμονα τὸν κωμικὸν αὐτοῦ μεμνῆσθαι. φησὶ γοῦν: καὶ τοῦ θέρους […]; "e fu così perseverante nella filosofia che anche il poeta comico Filemone fece menzione di lui: […]"[647]. Poiché Diogene Laerzio, all'inizio del paragrafo 87, dichiara come sua fonte le *Successioni dei filosofi* di Antistene, si è occupata del passo anche Giannattasio Andria 1989, pp. 53-54[648], la quale ritiene

[644] Su questo commediografo e sulla sua poetica rimando a Bruzzese 2011.
[645] Il fr. è citato in Weiher 1913 p. 69. Piuttosto bizzarra, a prima vista, la nota al passo in Goulet *et alii* 1999: "fr. 134 Kassel e Austin. Imitation de Hom. *Od.* XI, v. 539". Mentre la prima parte della nota è naturalmente corretta, la seconda è sicuramente mal piazzata e doveva essere riferita al frammento di Cratete di Tebe tramandato in D.L. II 118, dove Cratete si prende gioco di Micilo con una parodia omerica.
[646] Giannantoni 1990, nota 54, p. 505, n. 5: "circa i vani tentativi di correzione delle lezioni dei codici c'è da dire che esse sono suggerite dall'esigenza di far comparire il nome di Cratete, come sembra necessario dalla forma della citazione". Si noti che K-A menzionano in apparato il fr. 120 K. come caso parallelo in cui figura un riferimento a Cratete, in cui però il nome del filosofo, come si vedrà è frutto di una congettura sicuramente errata.
[647] Così ancora in Fuentes González 2011, p. 421, n. 132, si fa riferimento al frammento come se in esso fosse effettivamente citato il nome di Cratete.
[648] La sua edizione ha sostituito quelle di Müller e Jacobi.

"necessaria la correzione […] per rendere intellegibile il riferimento del comico a Cratete […], che altrimenti andrebbe perduto, e giustificare quindi la presenza di tale citazione nel *bios* del nostro filosofo". Il personaggio di cui si parla nel frammento, perciò, si sforzerebbe di somigliare a Cratete. Secondo la Giannattasio Andria, potrebbe trattarsi di Zenone lo stoico secondo l'argomentazione di seguito illustrata. La studiosa, infatti, sposa la fortunata congettura di Cobet (ἵν' ὡς Κράτης ᾖ) e l'ipotesi di Meineke di una derivazione del frammento dai *Filosofi*. Nel fr. 88 dei *Filosofi,* la cui fonte è ancora una volta Diogene Laerzio, Filemone cita Zenone, e sia in un proverbio sia nel frammento 16 K-A di Posidippo, che ancora Diogene Laerzio cita subito dopo il fr. 88 in VII 27, Zenone viene chiamato in causa in quanto proverbialmente ἐγκρατής[649]. Giannattasio Andria ipotizza a questo punto che anche il fr. 134 potesse riferirsi a Zenone, "del quale poteva ben dirsi che cercava di 'somigliare a Cratete'". Secondo la studiosa tale ipotesi spiegherebbe anche la genesi dell'errore: "la concorde lezione dei codici potrebbe essere stata originata proprio da quel detto divenuto ormai proverbiale, presente forse in una glossa marginale".

L'introduzione del nome di Cratete nel verso a me, così come a Kock e a Kassel-Austin, non pare affatto necessaria. Giannattasio Andria 1989, p. 53, n. 82, a proposito della necessità di introdurre il nome di Cratete, propone come confronto D.L. VI 83 e 93, passi in cui la *iunctura* αὐτοῦ + verbo μιμνήσκω introduce citazioni in cui compare il nome del filosofo in questione. *Contra*, segnalo D.L. VIII 54, in cui, nel *bios* di Pitagora, con la stessa *iunctura* si introduce una citazione di Timeo in cui il nome di Pitagora non compare: μεμνῆσθαι δὲ καὶ αὐτὸν (*scilic.* Timeo) Πυθαγόρου λέγοντα: ἦν δέ τις ἐν κείνοισιν ἀνὴρ περιώσια εἰδώς, ὃς δὴ μήκιστον πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον. οἱ δὲ τοῦτο εἰς Παρμενίδην αὐτὸν λέγειν ἀναφέροντα; "Egli [scilic. Timeo] si è ricordato di Pitagora, quando dice: 'V'era fra quelli un uomo per sapienza eccellente che possedeva d'intelligenza grandissima ricchezza'. Altri sostengono che Empedocle con queste parole volesse riferirsi a Parmenide"[650].

---

[649]D.L. VII 27: Ἤδη δὲ καὶ εἰς παροιμίαν σχεδὸν ἐχώρησεν. ἐλέγετο γοῦν ἐπ' αὐτοῦ· τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος. ἀλλὰ καὶ Ποσείδιππος Μεταφερομένοις (16 K-A)· ὥστ' ἐν ἡμέραις δέκα εἶναι δοκεῖν Ζήνωνος ἐγκρατέστερον.

[650] Non mi sembra, comunque, che la *iunctura* αὐτοῦ + verbo μιμνήσκω abbia qualcosa di specifico rispetto ad altre modalità di introdurre delle citazioni, nelle quali non sempre ricorre il nome del filosofo in esame. Così, il nome di Socrate, in II 27 e 28, compare nella citazione di Amipsia ma non in quelle di Aristofane, né il nome di Zenone compare nei versi citati in D.L. VII 27.

Ora, se si accoglie il testo tràdito, come anche a me pare opportuno, una prima ipotesi è che Diogene Laerzio suggerisca di intendere Cratete come soggetto sottinteso dell'espressione ἵν᾽ ἐγκρατὴς ᾖ. Pertanto, non si sta dicendo che Zenone (o qualcun altro) cerca di assomigliare a Cratete, ma che Cratete compie degli esercizi di resistenza fisica: forse il suo nome compariva nella pièce qualche verso prima o in qualche altro modo era evidente che si stesse parlando di lui. Anche Cratete, infatti, come tutti i Cinici, era famoso per la sua ἐγκράτεια, come risulta *e.g*. da D.L. VI 15: "Οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογένους ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας".

Un gioco di parole?

Accanto a letture che hanno tentato di reintrodurre un'esplicita menzione del nome di Cratete, merita attenzione la prospettiva adottata da Desrosseaux 1935, p. 149. La studiosa parte dal presupposto, a mio parere, come già detto, errato, che "le texte même du biographe condamnait ἐγκρατὴς ᾖ à n'être pas admis comme authentique. On s'est donc ingénié de plusieurs façons à retrouver Κράτης dans la leçon des mss.". Critica dunque la proposta del Cobet (ἵν᾽ ὡς Κράτης ᾖ), perché, seppure fornisce il nome proprio atteso, pone la difficoltà di spiegare come l'ὡς possa essersi corrotto in ἐγ. A questo punto la studiosa, in base al raffronto con termini di conio comico come ἐγκεκοισυρωμένην (Ar., *Nu.,* v. 48), ἐντεθετταλίσμεθα (Eup., fr. 201 K-A), ἐγκιλικίζουσι (Pherecr., fr. 166 K-A), σινωπίσαι (Alex., 104), πεφιλιππίδωσαι (Alex., 144), pensa alla soluzione ἵν᾽ ἐγκρατηθῇ. Il verbo sarebbe cioè costruito sul nome di Cratete ("per cratetizzarsi").

Come già evienziato, la proposta della studiosa va scartata a favore di una metodologicamente più opportuna fedeltà al testo tràdito. Tuttavia, l'indubbia prossimità fonetica tra ἐγκρατὴς e Κράτης può far sospettare la presenza di un facile gioco di parole in piena coerenza col noto adagio *nomen omen*[651]: Cratete sarebbe cioè descritto nell'atto di rendere giustizia al suo stesso nome. La battuta funzionerebbe

[651] Cfr. Marzullo 1953; Degani 1973; Bonanno 1980; Degani 1993; Willi 2002, p. 5: "Si può ritenere tale tecnica (sebbene non tutti concordino su natura ed entità dell'influsso del giambo sulla commedia: cfr. Bowie 2002) un portato della poesia giambica (se ne ritrovano tracce anche nella tarda antichità: […]), che, tuttavia, si inserisce nel quadro più vasto della cultura greca, tesa alla "ricerca dell'omen nel nomen" (Bonanno 1980, 76)". Ai nomi propri in Aristofane dedica una monografia Kanavou 2011.

secondo il meccanismo della riattivazione dell'etimologia del nome[652], un meccanismo ben studiato da Bonanno 1987 in relazione alla commedia e che fu sempre caro alla lingua greca[653]. Calame 1985, p. 37 scrive: "così, nel suo uso letterario, il nome proprio può diventare l'equivalente di una figura retorica: alla funzione di designazione dell'antroponimo greco si aggiunge, tramite il gioco sull'etimologia, una incontestabile funzione descrittiva e figurativa. Il nome proprio è allora metafora dell'identità del suo portatore, nel testo letterario e anche, in certi casi, nel suo uso sociale. Un meccanismo analogo è sfruttato per il nome di Diogene in un frammento cercideo[654] e per il nome di Cratete in Apostolio X 5[655]; un simile gioco si trova in Eudocia (*Violar.* 591 p. 448, 14-449, 2), secondo la quale Cratete, nel disfarsi dei suoi beni, avrebbe gridato:

"Κράτης ἀπολύει τὰ Κράτητος, ἵνα μὴ τὰ Κράτητος κρατήσῃ τὸν Κράτητα".

L'opera, tuttavia, è stata riconosciuta un falso letterario[656].

A tal proposito, Pons Olivares 2013, p. 265, n. 968 scrive:

> "Para ser dueño de sí mismo [revisar el lugar de la frase], en verano llevaba un manto velludo, / pero en invierno un harapo", D.L. VI 87. Estos versos corresponden a un pasaje de comedia atribuido al comediógrafo Filemón y el adjetivo ἐγκρατὴς, "fuerte", "dueño de sí mismo", constituye claramente un juego de palabras con el propio nombre de Crates, de manera que, como algunos traductores han hecho (Hicks, Gigante, Piqué), la frase ἵν' ἐγκρατὴς ᾖ se podría entender como: "para parecerse a Crates".

Lo studioso ritiene, come fa chi scrive, che si tratti di un gioco di parole, ma attribuisce la stessa ipotesi a Hicks e Gigante, le cui traduzioni si spiegano invece alla luce di un testo diverso, che tiene cioè conto della correzione di cui si è discusso[657].

---

[652] ἐγκρατὴς e Κράτης vengono entrambi da κράτος (cfr. Bechtel 1917, pp. 256-260 e Chantraine *s.v.*).

[653] Il meccanismo non è utilizzato soltanto a fini comici. I giochi di parole sui nomi propri possono essere anche delle semplici paronomasie che non sfruttano l'etimologia del nome stesso. Sui meccanismi retorici legati ai nomi propri cfr., *e.g.*, per la commedia, oltre al contributo già citato di Bonanno 1987, Bonanno 1980, Ghiron-Bistagne 1989, Olson 1992, Lisu 2000, Perotti 1989 e Porter 2007 per Lisia, Cusset 2002 per Arato, Cusset 2007 per Licofrone e Brock 1990, p. 44 (in particolare cfr. *Smp*. 185c, Παυσανίου δὲ παυσαμένου).

[654] Cfr. fr. 60, v. 4 Lomiento: ἦς γὰρ ἀλαθέως Διογένης Ζανὸς γόνος οὐράνιός τε κύων.; "ché Diogene era davvero, Cane uranio, prole di Zeus". Lomiento 1993 *ad loc.* sottolinea opportunamente come l'insistenza sul nome 'Diogene' costituisca la *pointe* dell'intero periodo.

[655] Κράτης ἀπολύει τὰ Κράτητος, ἵνα μὴ τὰ Κράτητος κρατήσῃ τὸν Κράτητα·

[656] Cfr. Dorandi 2009, p. 194 e bibliografia ivi citata.

[657] Hicks ha "ἵν᾽ ὡς Κράτης ᾖ" e Gigante, che tiene conto prevalentemente dell'edizione del Long e di Kock per i frammenti comici (il quale Kock stampa ἐγκρατὴς ᾖ), allude in nota (p. 528, n. 166) al problema testuale: "Il testo del secondo verso è incerto". Non sono riuscita ancora a recuperare la traduzione catalana di Piqué Angordans 1988.

L'espressione tra parentesi quadre [revisar el lugar de la frase]" suggerisce comunque che lo studioso aveva intenzione di fare ulteriori verifiche.

Cratete, dunque, si allenerebbe a sopportare le condizioni atmosferiche per essere degno del suo nome che evoca la resistenza. Tuttavia, se si accetta l'ipotesi di questo gioco di parole, non possiamo escludere che il soggetto del frammento sia diverso da Cratete, qualcuno, cioè, che cercherebbe di diventare ἐγκρατής emulando il comportamente di Cratete. Dal momento che il riferimento a Cratete sarebbe presente nella locuzione ἐγκρατὴς ᾖ, infatti, questo giustificherebbe la presenza della citazione nel suo *bios*. Solitamente, tuttavia, quando Diogene Laerzio introduce una citazione su un filosofo, questi è sempre il protagonista dell'azione. Sono dunque propensa a pensare che si debba intendere Cratete come soggetto anche in questo caso.

Il testimone

Analizziamo ora il modo in cui Diogene Laerzio si serve di questa citazione comica. Vale la pena di riportare per intero il paragrafo 87:

> Ἤκμαζε δὲ κατὰ τὴν τρίτην καὶ δεκάτην καὶ ἑκατοστὴν Ὀλυμπιάδα.
>
> Τοῦτόν φησιν Ἀντισθένης ἐν ταῖς Διαδοχαῖς θεασάμενον ἔν τινι τραγῳδίᾳ Τήλεφον σπυρίδιον ἔχοντα καὶ τἆλλα λυπρὸν ᾄξαι ἐπὶ τὴν κυνικὴν φιλοσοφίαν: ἐξαργυρισάμενόν τε τὴν οὐσίαν--καὶ γὰρ ἦν τῶν ἐπιφανῶν--ἀθροίσαντα πρὸς τὰ [ἑκατὸν] διακόσια τάλαντα, τοῖς πολίταις διανεῖμαι ταῦτα. αὐτὸν δὲ καρτερῶς οὕτω φιλοσοφεῖν ὡς καὶ Φιλήμονα τὸν κωμικὸν αὐτοῦ μεμνῆσθαι. φησὶ γοῦν:
>
> καὶ τοῦ θέρους … ῥάκος.
>
> φησὶ δὲ Διοκλῆς πεῖσαι αὐτὸν Διογένην τὴν οὐσίαν μηλόβοτον ἀνεῖναι καὶ εἴ τι ἀργύριον εἴη, εἰς θάλατταν βαλεῖν.
>
> Antistene nelle sue *Successioni dei filosofi* racconta che Cratete si sentì improvvisamente attratto alla filosofia cinica, quando vide in una tragedia Telefo che portava un cestino in mano e nell'insieme aveva l'aspetto miserabile. Vendette il suo patrimonio, ché apparteneva a distinta famiglia, ne ricavò circa duecento talenti che distribuì ai suoi concittadini. E fu così perseverante nella filosofia che anche il poeta comico Filemone fece menzione di lui. Dice infatti:

"d'estate… cencio". Diocle afferma che Diogene lo persuase ad abbandonare i suoi campi al pascolo delle pecore ed a gettare in mare il denaro che avesse.

Notiamo innanzitutto che, come già avviene in altri casi precedentemente analizzati[658], Diogene Laerzio usa la citazione comica con funzione autoritativa, come testimonianza di una caratteristica positiva del filosofo in esame (nel caso di Cratete, la perseveranza filosofica), laddove certamente il comico – come Diogene Laerzio ben sapeva - ne stava deridendo gli eccessi.

L'altro elemento interessante da sottolineare è che la citazione è inserita in un contesto in cui si sta parlando della rinuncia alle ricchezze da parte di Cratete (argomento portato avanti nei paragrafi 87-88). In questo modo, la citazione filemonea assume il valore di una testimonianza non solo dell'abitudine di Cratete di temprarsi rispetto alle condizioni atmosferiche, ma anche della sua estrema povertà, simboleggiata dai ῥάκη. E proprio la menzione del ῥάκος nel frammento filemoneo, che segue l'aneddoto sulla conversione di Cratete per mezzo di una rappresentazione del *Telefo* euripideo[659], fornisce, nella costruzione argomentativa di questo paragrafo, ulteriore conferma che Cratete si abbigliasse come uno degli eroi straccioni tipici del teatro euripideo. Ancora una volta, è ben evidente la diversa connotazione di certe immagini nei diversi contesti: la miseria degli stracci è tragica in Euripide, comica e ridicola in Aristofane (che negli *Acarnesi* mette in scena proprio la parodia del *Telefo* euripideo[660] e che sfrutta a fini derisori la miseria di Telefo anche in *Nu.* 920-923[661]) e infine, in Filemone, virtuosa e fonte di felicità per Cratete e nelle fonti che parlano di lui (Antistene e Diogene Laerzio)[662].

---

[658] Cfr. prima parte.

[659] Sull'importanza del personaggio di Telefo nella tradizione cinica cfr. Goulet-Cazé 1986, p. 47, n. 104.

[660] In Aristofane è anche truffaldina.

[661] Siamo nel contesto dell'agone tra i Discorsi. Discorso migliore accusa così discorso peggiore: σὺ δέ γ' εὖ πράττεις./καίτοι πρότερόν γ' ἐπτώχευες,/Τήλεφος εἶναι Μυσὸς φάσκων/ἐκ πηριδίου/γνώμας τρώγων Πανδελετείους.; "tu invece te la passi bene. Eppure, un tempo chiedevi l'elemosina dicendo che eri Telefo di Misia, e rosicchiavi da una misera bisaccia sentenze di Pandeleto".

[662] Esplicita con chiarezza le due prospettive sulla povertà e sull'uso di indumenti sdruciti e inadatti al freddo (quella dell'uomo comune e quella del filosofo) Jul., VI, 198, che si riferisce, tuttavia, ai Cinici di epoca successiva: τῶν Κυνικῶν εἴ πού τις γέγονε σπουδαῖος, ἐλεεινὸς δοκεῖ· μέμνημαι γοῦν ἐγώ ποτε τροφέως εἰπόντος πρός με, ἐπειδὴ τὸν ἑταῖρον εἶδεν Ἰφικλέα αὐχμηρὰν ἔχοντα τὴν κόμην καὶ κατερρωγότα τὰ στέρνα ἱμάτιόν τε παντάπασι φαῦλον ἐν δεινῷ χειμῶσι· "Τίς ἄρα δαίμων τοῦτον εἰς ταύτην περιέτρεψε τὴν συμφοράν, ὑφ'ἧς αὐτὸς μὲν ἐλεεινός, λεεινότεροι δὲ οἱ πατέρες αὐτοῦ, θρέψαντες σὺν ἐπιμελείᾳ καὶ παιδεύσαντες ὡς ἐνεδέχετο σπουδαίως, ὁ δὲ οὕτω νῦν περιέρχεται, πάντα ἀφείς, οὐθὲν τῶν προσαιτούντων κρείττων;" Ἐκείνου μὲν οὖν ἐγὼ οὐκ οἶδ' ὅπως τότε κατειρωνευσάμην· εὖ μέντοι γε ἴσθι καὶ ταῦτα ὑπὲρ τῶν ἀληθῶς κυνῶν τοὺς πολλοὺς διανοουμένους; "Se fra i Cinici v'è

Infine, abbiamo già sottolineato il fatto che Diogene Laerzio dice di dipendere, in questo punto, da Antistene di Rodi. Giannattasio Andria considera che la citazione da Antistene prosegua fino a includere il nostro frammento, senza giustificare la sua scelta editoriale. Pur non ritenendo da scartare l'ipotesi che la dipendenza da Antistene possa invece interrompersi prima, quanto osservato nel paragrafo precedente circa la struttura argomentativo dei paragrafi 87-88 potrebbe offrire un sostegno all'ipotesi della Giannattasio Andria. Per altro, le parole che seguono la citazione (φησὶ δὲ Διοκλῆς…), sembrano marcare qui il cambiamento della fonte, da Antistene di Rodi a Diocle.

ἱμάτιον δασύ

L'ἱμάτιον è termine generico per il mantello che si indossava sopra il chitone. Si tratta di un indumento 'invernale' che, a quanto pare, veniva riposto durante la stagione calda. L'aggettivo, che fa riferimento allo spessore, calca ancora più la mano sulla bizzarra scelta di Cratete.

ἐγκρατὴς

Come si evince da quanto si è detto, nel paragrafo precedente, sulle diverse intenzioni di Filemone e di Diogene Laerzio rispetto alle parole del frammento, l'elemento dell'ἐγκράτεια rientra in quel nutrito gruppo di tratti caratteristici che si ritrovono legati ai filosofi in generale, e ai cinici in particolare, tanto nella tradizione favorevole ai filosofi tanto nella tradizione ostile-derisoria di cui la commedia fa parte. Nel primo caso è una virtù che garantisce al filosofo l'autosufficienza e l'adattabilità alle circostanze, nell'altro un comportamento che ha qualcosa di insano, di inutilmente autolesionista, di ridicolo. L'importanza del fr. come testimonianza di questo tratto di Cratete è sottolineata anche in Goulet-Cazé 1992, pp. 3915-3916.

ῥάκος

---

qualche persona in certo modo perbene, questa sembra degna soltanto di compatimento. Ricordo che una volta il mio aio, avendo visto l'amico Ificle con la chioma incolta, con la veste sdrucita al petto, con un mantello veramente misero in un inverno terribile, mi disse: "Quale cattivo genio ha spinto costui a tale miseria, da suscitare compassione per se stesso, e maggiormente per i suoi genitori, che pure l'allevarono con cura e l'educarono con ogni possibile dignità? Ora, dopo aver abbandonato tutto, se ne va girovagando, così, peggio d'un mendicante". Io non so allora gli risposi ironicamente; sappi, comunque, che sono i più quelli che la pensano così sui veri Cinici".

Termine generico che indica indumenti cenciosi, in grado di offrire un riparo ben scarso contro le intemperie. Sono caratteristici di tutti personaggi miserabili, e particolarmente degli straccioni del teatro euripideo, come ben si evince da Ar. *Ach*. vv. 395 e sgg.[663].

[663] Cfr. de Cremoux 2008, *passim.*

Menandro, fr. 114 K-A

συμπεριπατήσεις γὰρ τρίβων' ἔχουσ' ἐμοί,
ὥσπερ Κράτητι τῷ κυνικῷ ποθ' ἡ γυνή.
. . . . . .
καὶ θυγατέρ' ἐξέδωκ' ἐκεῖνος, ὡς ἔφη
αὐτός, ἐπὶ πείρᾳ δοὺς τριάκονθ' ἡμέρας.

post 2 lac. ind. Kock de versibus 3-4 dubitavit Koerte ('Menandrum sic Cratetem citasse non credo')
3 ἐκεῖνος Cobet in ed. D.L. et. Nov. lect. P. 42 (praeunte Grotio, exc. p. 984): ἐκείνοις BPF 3-4 ἔφη αὐτός BF: αὐτὸς ἔφη P

Passeggerai al mio fianco indossando un mantelluccio,
come un tempo faceva col cinico Cratete sua moglie.

***

E quello diede sua figlia, come disse
lui stesso, dandola in prova per trenta giorni.

Il titolo

Diogene Laerzio cita i versi come appartenenti alle *Gemelle* di Menandro[664]. Nel P.Brit.Mus. inv. 2562 = Test. 42 K-A compare il titolo Δίδυμοι, che Stroux, p. 88 propone di leggere come Δίδυμαι. Ancora a proposito del titolo, su una parete della casa del Menandro a Pompei[665] il poeta è rappresentato seduto con un *volumen* di papiro in mano sul quale si legge (=Test. 35 K-A b.):

Menander. hic primus omn[iu]m comoediam scripsit ….ẹṃịṇọṛụṃ

Gigante 1979 propone di leggere *Geminarum* nell'ultimo termine sulla base del confronto con il titolo Δίδυμαι.

Problemi editoriali

Il frammento è citato a conclusione del *bios* su Cratete. Gli studiosi, quasi unanimemente, attribuiscono tutti e quattro i versi a Menandro. Data la scarsa congruenza del secondo distico con il primo, però, già Kock indicava lacuna dopo il secondo verso, scelta condivisa anche dagli ultimi editori. Körte, invece, non crede che "Menandrum sic Cratetem citasse", e attribuisce a Menandro solo il primo distico, seguito da Gigante. Olson (2007, 249s.) non esclude nessuna ipotesi: il secondo distico potrebbe derivare dalle *Gemelle* di Menandro, da un'altra commedia menandrea o dalla commedia di un altro commediografo. Oppure, lo stesso Diogene Laerzio potrebbe aver terminato la citazione menandrea con questa notizia, riportata in metrica: "But it might also be that 3-4 (accepting Diogenes' implication that the anonymous subject of the verb is still Crates), although easily put in metrical form, are simply Diogenes' final comment on Crates' behaviour (thus Körte)". Quanto alle scelte editoriali relative al testimone, Dorandi 2013, che segue l'edizione K-A per i frammenti comici, stampa naturalmente il testo senza indicare lacuna: essa è infatti sospettata nel testo di Menandro ma non in quello di Diogene Laerzio[666].

---

[664] Ne fanno parte anche i frr. 115-118, che non mostrano corrispondenze con i versi in esame.

[665] *CIL* IC *Suppl*. III 1, 7350. Cfr. Bieber 1961, p. 90 sgg. e fig. 322[a-c] e Fittschen 1991, p. 277 sgg. e tav. 78,1.

[666] Nella parte introduttiva dell'opera, Dorandi spiega infatti quali criteri egli abbia usato per le numerose citazioni presenti nelle *Vite*, coerenti con il suo compito di editore del Laerzio e non di editore degli autori che il Laerzio cita (pp. 48-49): "In the many quotations that occur in the Lives, I have corrected only those that I consider evident errors of transmission and not those in which there is a possibility or probability that they may go back to Diogenes or his source. The choice of a different method in editing a work like

Il primo distico

Nel primo distico, la *persona loquens* usa come termini di paragone Cratete e sua moglie Ipparchia. Fuhrmann 1940, pp. 86-91, peraltro, sfrutta questo frammento per identificare la coppia Cratete/Ipparchia in una pittura rinvenuta nella villa della Farnesina e ora conservata nel Museo Nazionale Romano Palazzo Massimo alle Terme.

È stato ipotizzato, verosimilmente a mio parere, che a parlare sia un uomo caduto in disgrazia rivolto alla propria sposa. In proposito scriveva Zuretti 1911 nell'introduzione al frammento (p. 51): "[…] quanto al personaggio del fr. 117-118 potremmo dire che è un *pappos* di buona pasta, che piglia in buona parte anche la miseria e consola la moglie con un esempio famoso". Tuttavia, non necessariamente il tono della battuta doveva essere consolatorio. Possiamo immaginarlo anche tristemente rassegnato, addirittura disperato e/o con qualche punta di autoironia.

Il secondo distico

L'interpretazione del secondo distico è meno lineare. Sappiamo dell'esistenza di un figlio maschio avuto dalla coppia, Pasicle, citato anche nelle lettere in relazione ad alcune scelte educative alquanto eccentriche[667]. Diogene Laerzio, per esempio, narra che fu condotto dal padre in un postribolo: Ἐρατοσθένης δέ φησιν, ἐξ Ἱππαρχίας, περὶ ἧς λέξομεν, γενομένου παιδὸς αὐτῷ ὄνομα Πασικλέους, ὅτ᾽ ἐξ ἐφήβων ἐγένετο, ἀγαγεῖν αὐτὸν ἐπ᾽ οἴκημα παιδίσκης καὶ φάναι τοῦτον αὐτῷ πατρῷον εἶναι τὸν γάμον; "Eratostene riferisce che da Ipparchia, di cui parleremo, gli nacque un figlio che ebbe il nome di Pasicle. Quando uscì dal numero degli efebi, lo portò nell'abitazione di una

---

Diogenes' Lives, which consists of a compilation from multiple sources to which the author did not always have direct access, would have been dangerous and misleading. I have therefore considered, point by point, which text (or source) Diogenes might have used and in what way. I have not excluded the possibility that, in particular cases, this text (or source) might present an 'inferior' reading with respect to the parallel ones, and that this 'inferior' reading might have been accepted by Diogenes. The editor of fragments of the sources or 'authors' reported by Diogenes has the right to choose, when faced with two or more readings transmitted by two or more distinct traditions, the one which he considers 'superior' and hence 'genuine' relative to the writer he is dealing with. The editor of the Lives, facing a reading transmitted in the main (or all) manuscripts that does not go against the rules of grammar, language or syntax, does not have the right to correct it on the basis of the account found in a parallel source, even if it offers a reading that is clearly 'superior' in the judgement of a scholar working on the text of the source".

[667] *Ep.* 33.

prostituta e li disse che suo padre così aveva celebrato le nozze"[668]. Il distico menandreo in esame contiene l'unica menzione della figlia. Non è perfettamente chiaro cosa possa voler dire che Cratete diede la figlia 'in prova' per trenta giorni[669]. Cantarella 2010[3], p. 91 allude a questo episodio a proposito della libertà sessuale delle donne nel movimento cinico[670]. Se questa interpretazione può essere condivisibile (cfr., ad esempio, Giannattasio Andria 1980, 145s.), discutibile è che Cratete diede la figlia per un mese "a ciascuno dei suoi discepoli, perché fosse poi libera e capace di scegliersi un buon compagno"[671]. Questa lettura del passo si basa certamente sulla lezione ἐκείνοις, attestata nei codici, in luogo di ἐκεῖνος – Grotius (1626, p. 717: cf. Menagius in Huebner 1833, p. 86s.) propose κεῖνος, Cobet (*Nov. Lect*, 1858, 42) ἐκεῖνος-. In proposito Huebner (*ad. loc*.) intese per ἐκείνοις i discepoli di Cratete. Così intende anche Luck (1997, *ad loc.*). La lettura ἐκεῖνος, tuttavia, è preferita dagli editori moderni tanto di Menandro quanto di Diogene Laerzio. Anche così, potremmo in effetti pensare che Cratete volesse permettere alla figlia di scegliere un buon compagno grazie a un periodo di prova.

Un'interpretazione di questa strana testimonianza alla luce del Cinismo è offerta da P. P. Fuentes González 2015, pp. 215-216, in un contributo dedicato al modo in cui Cratete rideclinò la sua vita familiare alla luce del Cinismo:

> "Otro testimonio, que D.L. toma en este caso de una comedia (perdida) de Menandro (s. III a.C.), *Las gemelas* (fr. 14 Kassel-Austin[672], *SSR* V H 26), evoca ahora la que habría sido hija de Crates, afirmando que el propio Crates habría dicho que la dio en matrimonio (entendemos que a un cínico) poniéndola a

[668] D.L. VI 88.

[669] Non sono riuscita a trovare dei paralleli precisi di questa espressione.

[670] L'atteggiamento dei cinici riguardo alle donne, in effetti, se consideriamo la comunanza delle donne propugnata da Diogene nella sua *Repubblica*, stando alla testimonianza di Filodemo, suscitò certamente un certo scalpore, anche se l'espressione "diede in prova" non sembra avere molto a che fare il concetto di comunanza delle donne. Sulle donne nel movimento cinico cfr. Chapuis 2018, pp. 315-350. Analogamente, mi sembra da scartare l'ipotesi di Burton 1995, p. 52, secondo il quale nell'*Idillio* XIV di Teocrito il personaggio di Cinisca, che partecipa ai simposi e ama chi vuole, alluderebbe a Ipparchia: "I would like to add a final note on the possible gender significance in the name of Aeschinas's girlfriend: inline image ("little bitch"). Gow remarks that the name inline image is not unusual and notes that Hesychius links the name inline image with prostitution. Yet the name inline image can also imply "little female Cynic." The Cynics, a recent philosophical cult, admitted women. Further, according to anecdotal report, the wife of the Cynic Crates regularly attended symposia with him and also disrupted them with her clever and defiant speech (Diog. Laert. 6.96-98). Idyll 14's Cynisca displays Cynic-like integrity when she maintains her fight to love whom she pleases, despite the symposiasts' mocking and Aeschinas's violence. Also, in fleeing the symposium, Cynisca, in Cynic-fashion, repudiates a dominant social institution of the polis-culture. Thus, the use of the name inline image in Idyll 14 might underscore the poem's thematic concern with a woman's place in a changing world ".

[671] Cantarella 2010[3], p. 91

[672] Il numero 14 è un refuso per 114.

prueba durante treinta días. De nuevo podríamos ver aquí una prueba iniciática que sacaría de dudas al padre sobre la capacidad o no de su hija para emprender la andadura cínica. En ambos casos se trataría de probar a sus hijos a través de una relación sexual en la que debería quedar de manifiesto si podían o no ser cínicos mediante la comprobación de su nivel de análisis de la realidad (las apariencias engañan) y de dominio de los impulsos ante los que sucumben los necios. El contexto sexual habría sido para él la mejor piedra de toque, quizá por tratarse de un ámbito regido por las apariencias y los impulsos que se prestaba especialmente a comportamientos ambiguos odescontrolados, donde sólo podría triunfar el verdadero cínico, el único capaz de entrar en la utópica Zurrón ".

Mi preme rilevare però che, seppure è lecito interpretare così la testimonianza da un punto di vista filosofico, resta comunque difficile da spiegare quale fosse l'intenzione della *persona loquens* che fa riferimento a questo aneddoto nel contesto della commedia: intendeva anch'essa dare sua figlia in prova? Che tipo di personaggio, e in quale tipo di circostanza scenica, avrebbe potuto manifestare una tale intenzione[673]? A tal proposito, nel corso di questo lavoro, si argomenterà a favore dell'ipotesi secondo cui, nel *Persa* di Plauto, un parassita, dopo essersi paragonato ad un cinico, alluderebbe a questo episodio nel dichiarare di non avere mai prestato a nessuno la propria figlia allo scopo di rifiutare di coinvolgere la figlia nella beffa che si sta organizzando ai danni di un lenone. Non è impossibile che anche i versi di questo frammento venissero pronunciati nella fase di organizzazione di un complotto in vista di uno scioglimento. Ma si tratta solo di una suggestione.

Olson 2007 propone un confronto con il fr. 804 di Menandro, dove un padre, dopo aver espresso il concetto che, nel prendere moglie, bisognerebbe guardare al carattere e non al denaro e alle ascendenze familiari, decide di far sfilare sua figlia davanti alla città: "The speaker's willingness to expose his daughter to endless, inevitably degrading public scrutiny (13–15) is striking (cf. the even more eccentric behaviour of the Cynic philosopher Crates of Thebes described in F14. 3–4)" (Olson 2007, *ad loc*. = F. I 14).

[673] Opportunamente osserva Olson 2007, *ad loc*.: "as only someone utterly unconcerned with social convention would do, since once the girl was no longer a virgin, it would be much harder to find another man to marry her".

Un bisticcio?

Sia lecito proporre un'ipotesi relativa ad un eventuale gioco di parole nel secondo distico. L'idea è che l'espressione ἐπὶ πείρᾳ ammicchi in qualche modo, per paronomasia, a ἐπὶ πήρᾳ. Nell'analizzare la mia ipotesi, mi sono resa conto che la prossimità tra i due termini era già stata notata e chiamata in causa, ma in termini diversi: Georgules 1953[674] aveva infatti proposto di emendare il testo in ἐπὶ πήρᾳ. La sua proposta, riportata nell'apparato di Giannantoni, era stata categoricamente rifiutata da Gigante nelle note alla sua traduzione come 'inaccettabile' senza particolari spiegazioni. Dorandi 2013 non cita neppure il contributo di Georgules. Come emendazione, è effettivamente inaccettabile, se teniamo conto sia dell'espressione che chiude il verso ('per trenta giorni'), sia del fatto che lo stesso Menandro utilizza il verbo πειράω in contesti matrimoniali (cfr. *infra*, commento *ad loc*.). La mia ipotesi è invece, come si è detto, quella di un gioco di parole. Menandro alluderebbe cioè ad uno degli accessori tipici dei cinici, la bisaccia, che lo stesso commediografo associa ai Cinici, come si vedrà a breve, nel fr. 193.

A favore di questa ipotesi sta, da un punto linguistico, la possibilità di giocare sullo scambio tra ει ed η. Un esempio interessante della possibilità di un tale gioco fonico è negli *Uccelli* di Aristofane (v. 299b, 300a), nella sezione in cui l'Upupa chiama a raccolta tutte le specie di uccelli (vv. 299-300):

Πεισθέταιρος τίς γάρ ἐσθ᾽ οὔπισθεν αὐτῆς;
Ἔποψ ὅστις ἐστί; κηρύλος.
Πε. κειρύλος γάρ ἐστιν ὄρνις;
Ἔπ. οὐ γάρ ἐστι Σποργίλος;
χαὐτηί γε γλαῦξ.

Pisetero E chi c'è dietro di lei?
Upupa Chi c'è? Un cerilo.
Pi. Perché, un… barbiere è un uccello?
Up. Non è Sporgilo un barbiere? Ed ecco una civetta.

Su questi versi si intrattiene Mastormarco 2006 nella *Nota critica*, alle pp. 64-66, in cui spiega che Pisetero fraintende il termine κηρύλος "storpiandolo in κειρύλος […] e

[674] Ringrazio Francesco Paolo Bianchi per avermi procurato l'articolo.

mettendolo in connessione etimologica con il verbo κείρω, "radere'" (p. 65-66), un gioco di parole che ben si spiega nelle battute successive, in cui si fa riferimento a un barbiere.

Quale sarebbe il senso di questo gioco di parole? Dal momento che il verbo ἐπιδίδωμι[675] - o la sua forma corrispondente in tmesi[676] -, nei contesti in cui si parla di 'figlie' significa 'dare in dote', qui si potrebbe intendere che Cratete avesse fornito alla figlia, come dote, una povera bisaccia. Se così fosse, il secondo distico si armonizzerebbe meglio non solo con il contesto della fonte – Diogene Laerzio sta alludendo alla povertà e all'oscurità di Cratete – ma anche con il primo distico. Giusta l'ipotesi dell'identificazione della *persona loquens* in qualcuno che all'improvviso si trovi in ristrettezze economiche, costui starebbe profilando il triste destino che lo aspetta: lui e la moglie saranno ormai costretti a rinunciare ad abiti decenti per indossare il mantellaccio cinico e non saranno in grado di fornire alla figlia una dote dignitosa, ma una bisaccia[677], sufficiente per un matrimonio non perpetuo, ma di un mese soltanto.

Nei due distici sarebbero perciò sfruttati i due classici elementi propri del corredo cinico, il mantello e la bisaccia. La presenza di questo eventuale gioco di parole è, in questo senso, un argomento contro l'ipotesi di lacuna tra i due distici indicata, come abbiamo visto, dagli ultimi editori: essa non si renderebbe più necessaria perché i distici svilupperebbero un discorso coerente sul tema della povertà. Inoltre, l'espressione "come disse egli stesso", che aveva turbato Körte, potrebbe spiegarsi con il fatto che la *persona loquens* stia qui citando un gioco di parole di Cratete stesso[678] (esistono tuttavia delle altre possibilità: l'espressione "come egli stesso disse" potrebbe appartenere non più a Menandro, ma a Diogene Laerzio, che con "egli stesso" si riferirebbe qui o a Cratete o a Menandro).

Circa l'utilizzo, da parte di Menandro, di giochi di parole, fonici e semantici, essi non sono presenti nel suo teatro nella stessa misura in cui è dato reperirli in Aristofane, ma esempi non mancano[679]. Il gioco di parole mi pare suggerito, oltre che dal contesto di

---

[675] Cfr. *LSJ s.v.*

[676] Plut., *Alc.*, 8,3: ἔνιοι δέ φασιν οὐχ Ἱππόνικον, ἀλλὰ Καλλίαν, τὸν υἱὸν αὐτοῦ, δοῦναι τῷ Ἀλκιβιάδῃ τὴν Ἱππαρέτην ἐπὶ δέκα ταλάντοις˙; "Alcuni però dicono che non Ipponico, ma suo figlio Callia diede ad Alcibiade Ipparete, e con dieci talenti" (trad. di Magnino).

[677] cfr. U. E. Paoli, *Diritto attico, s.v.* Famiglia in *Novissimo Digesto Italiano*, 1961, VII, pp. 38s.

[678] Un gioco di parole sul medesimo termine nell'ambito del Cinismo è presente in D.L. VI 33: Ἀναπήρους ἔλεγεν οὐ τοὺς κωφοὺς καὶ τυφλούς, ἀλλὰ τοὺς μὴ ἔχοντας πήραν.

[679] Schirru 2004, p. 13, segnala, per esempio, il caso, in *Aspis*, v. 372, della paronomasia tra χανὼν e διὰ κενῆς (…). Roberta Carlesimo mi suggerisce i seguenti casi *per litteras*: "*Asp*. v. 229; ἐκφέρεις, c'è un gioco comico sul significato tecnico di 'celebrare un funerale' (cfr. Gomme-Sandbach *ad loc*.); *Pk*. 269, κρέμασον -

una relazione padre/figlia, dal poliptoto ἐξέδωκ<ε> /ἐπὶ … δοὺς. I traduttori traducono rispettivamente con i significati di 'dare in sposa' e semplicemente 'dare', o non traducono il participio.

Un tentativo di spiegare il poliptoto è messo in atto da Reale 2005, in cui si traduce "la diede in sposa dopo averla data in prova": ci sarebbe stato cioè un mese 'di prova' prima del matrimonio definitivo. A partire dall'ipotesi qui presentata, l'accostamento dei due verbi andrebbe spiegato alla luce del loro differente significato tecnico all'interno dell'ambito semantico dell'istituzione matrimoniale, ovvero, rispettivamente, quelli di 'dare in matrimonio' e quello, appunto di 'dare in dote'[680].

Un ottimo esempio in cui si evidenzia bene il diverso significato dei due composti accostati è Dinarco, contemporaneo di Menandro: ἐν δὲ τούτῳ τῷ λόγῳ δείκνυται καὶ ὅτι τὰς ἀπορουμένας κόρας ἐξεδίδοσαν οἱ ἄγχιστα γένους πέντε μνᾶς ἐπιδιδόντες[681].

Come ulteriore argomento in favore della mia ipotesi, è appena il caso di ricordare l'importanza che assume l'elemento della dote di una giovane nelle commedie menandree, che ruotano sempre intorno all'istituzione matrimoniale[682]. I riferimenti all'ammontare della dote sono frequenti; ad essa sono sempre particolarmente interessanti sia gli avidi pretendenti, come ad esempio lo Smicrine dell'*Aspis*, sia i padri avari, quale è per esempio lo Smicrine degli *Epitrepontes*[683]. Un parallelo comico interessante è proprio nel *Persa* di Plauto. Il parassita Saturione, così povero che paragona sé stesso a un Cinico, dà in dote alla figlia dei libri di battute:

Virgo *Ergo istuc facito ut veniat in mentem tibi,*
me esse indotatam.
Saturio *Cave sis tu istuc dixeris.*
pol deum virtute dicam et maiorum meum,
ne te indotatam dicas, quoi dos sit domi:
librorum eccillum hábeo plenum soracum.

---

usato nel significato di 'impiccare' da Moschione, è interpretato da Davo solo in riferimento al significato più mite del verbo, 'appendimento per fustigazione'; *Pk.* 277, μυλωθρεῖν - analogo; *Pk*. 478, c'è chiara allusione al nome di Polemone; *Pk.* 480 sgg., serie di termini militari usati a sfondo sessuale".

[680] Cfr. *LSJ ad locc*.

[681] Din. Fr. 3 Conomis.

[682] In generale sulla dote nel mondo antico cfr. Lenzi 2005 e Olson 2007 ad Men., fr. 804, v. 7 (p. 334) con la ricca bibliografia indicata nelle note.

[683] Cfr. *infra*. Sul tema della dote cfr. *com*. *adesp. com*. 707 K-A. Il problema che le figlie femmine potevano costituire per una famiglia povera era stato trattato in termini ben più piccanti da Aristofane. Negli *Acarnesi*, il Megarese arriva addirittura a spacciare le figlie per porcelle e a venderle al mercato (vv. 729-835). Su questo episodio cfr. il recente De Cremoux 2005.

si hoc adcurassis lepide, cui rei operam damus,
dabuntur dotis tibi inde sescenti logi,
atque Attici omnes; nullum Siculum acceperis:
cum hac dote poteris vel mendico nubere[684]*.*

Fanciulla E allora ricordati che di dote non ne ho.

Saturione Non dirlo nemmeno per ischerzo. Porco mondo, grazie a Dio e alla bontà dei miei antenati non ti puoi dire senza dote, quando ce n'hai una bell'e pronta in casa. Vedi quella cassapanca? È piena di libri. E se tu ti saprai comportare a modo in questa faccenda che abbiamo tra le mani, ti saranno dati in dote un'infinità di frizzi tutti di marca attica; nemmeno uno di marca siciliana. E con questo po' po' di dote potrai maritarti con chi vuoi, perfino… con un pezzente[685].

Come evidenziano Woytek 1982, p. 296 *ad v*. 392 e Pasetti 2010, p. 13, "la menzione della dote al v. 391, il riferimento ai libri (*librorum*, all'inizio del v. 392), giunge inaspettato, là dove ci si aspetterebbe piuttosto che venissero menzionate le risorse economiche, il denaro, magari con l'isometrico *nummorum*" (Pasetti)". Il passo plautino mostra che il problema della dote spettante alle figlie di chi era in ristrettezze economiche poteva costituire terreno fertile per delle battute di spirito. Doti bizzarre si trovano anche fuori dall'ambito della commedia. Si racconta che lo stesso Omero, trovandosi in ristrettezze economiche, dopo aver composto i *Cypria*, li diede in dote alla figlia, destinata ad andare in sposa a Stasino di Cipro[686]. Anche nel lucianeo *Bis accusatus* Retorica porta a Siro una dote di discorsi[687].

Infine, se ci spostiamo ancora una volta nell'ottica della fonte del frammento, Diogene Laerzio sembra interessato, nei suoi cenni biografici e aneddotici, al problema della dote delle ragazze, tanto che fa menzione della προίξ (la dote, appunto) per cinque volte nelle sue *Vite*[688].

In conclusione, una traduzione esplicativa/didascalica del passo potrebbe essere la seguente: "e quello diede in sposa la figlia, come egli stesso disse, in prova (con una

[684] Vv. 388-396.
[685] Trad. di Augello.
[686] Cfr. Nagy 1990, pp. 70-81; Cerri Napoli, 2000, pp. 29-58 e Vezzosi – Verzina 2017, p. 242, n. 37.
[687] Cfr. Luc. *Bis Acc.* 27, 12: προῖκα οὐ μικρὰν ἐπενεγκαμένη πολλοὺς καὶ θαυμασίους λόγους.
[688] I,82; II, 26; V, 65; VIII, 73; X, 20 (nell'ultimo passo, siamo nell'ambito del testamento di Epicuro).

bisaccia!) per trenta giorni". L'ipotesi qui formulata nel tentativo di spiegare la strana espressione "dare in matrimonio in prova", è naturalmente difficilmente dimostrabile. Si segnala, in particolare, che la sintassi dell'espressione in effetti non incoraggia la presenza di un gioco di parole, solitamente posto in fine di frase e che qui precederebbe il verbo.

Il contesto comico e il contesto della citazione

Anche in questo caso, Diogene Laerzio sfrutta le citazioni comiche per fornire dei dettagli biografici che, dal suo punto di vista, esaltano le virtù del *modus vivendi* dei Cinici. Quanto a Menandro, egli si riferisce esplicitamente a personalità ciniche qui e nel fr. 193. A tal proposito Barigazzi 1985, p. 39, n. 101 afferma categoricamente che Menandro derideva i Cinici e che certamente "la dignità menandrea, spirituale e fisica, nn aveva molto da condividere con questi filosofi simili a mendicanti". Queste affermazioni del Barigazzi sono tra quelle oggetto di forte critica da parte di Gigante 1971, p. 474: "Ora, non è che Menandro debba amare i Cinici e non 'deriderli': è che il poeta non ignora il successo popolare di quella filosofia e allude alle bisacce di Monimo e alle stravaganze di Cratete […] sicuro di far sorridere gli spettatori".

συμπεριπατήσεις

Il termine è spesso utilizzato per alludere all'abitudine di filosofare passeggiando. Cfr., *e.g.*, Alex., fr. 151 K-A; Bato, fr. 2 K-A e Men., *Mis.* v. A7. Cfr. anche Denniston 1927, pp. 116-117; Arnott 1996, p. 446 e 1996^2, p. 259; Imperio 1998, p. 127, n. 154; Catalano 2009, p. 34 e Bruzzese 2011, p. 67.

τρίβων'

Tra le funzioni dell'abbigliamento, vi è quella di caratterizzare il genere. Tale distinzione scompare all'interno del Cinismo, dove l'unica donna, Ipparchia, sceglie di abbigliarsi come il marito, così come questo frammento menandreo sottolinea. Diogene Laerzio, testimone del frammento menandreo, dice esplicitamente che lei si abbigliava come Cratete (VI 97):

Εἵλετο ἡ παῖς καὶ ταὐτὸν ἀναλαβοῦσα σχῆμα συμπεριήει τἀνδρὶ

"La ragazza fece subito la sua scelta e indossava lo stesso suo vestito e andava in giro con lui […]".

La scelta dell'abito ha un significato potente e senza paralleli nella storia della filosofia greca: Ipparchia sceglie lo stesso abito del suo maestro per dimostrare di essere in tutto e per tutto capace di vivere come una filosofa cinica, nonostante la durezza, anche da un punto di vista fisico, che il κυνικὸς βιός richiedeva[689].

È interessante confrontare questo aneddoto con quello che coinvolge la coppia di coniugi Socrate/Santippe in Ael., *VH* VII 10): "poiché Santippe non voleva indossare il mantello di lui e andare così in giro per vedere la processione, Socrate le disse: 'Vedi che va in giro non per guardare, ma piuttosto per essere guardata?'"[690]. Dal confronto tra le due donne emerge bene il carattere filosofico della cinica, che invece sceglie e accetta con grande determinazione il *modus vivendi* del marito.

In un epigramma di Antipatro di Sidone[691], una delle poche fonti che abbiamo sulla filosofa, l'accento è messo proprio sul rifiuto di Ipparchia della moda femminile e sulla scelta del corredo cinico, nel quale figura anche il mantello raddoppiato:

οὐχὶ βαθυστόλμων Ἱππαρχία ἔργα γυναικῶν,
τῶν δὲ Κυνῶν ἐλόμαν ῥωμαλέον βίοτον·
οὐδέ μοι ἀμπεχόναι περονάτριδες, οὐ βαθύπελμος
εὔμαρις, οὐ λιπόων εὖαδε κεκρύφαλος
οὐλὰς δὲ σκίπωνι συνέμπορος ἅ τε συνῳδὸς
δίπλαξ καὶ κοίτας βλῆμα χαμαιλεχέος.
φαμὶ δὲ Μαιναλίας κάρρων †ἅμιν† Ἀταλάντας
τόσσον ὅσον σοφία κρέσσον ὀρειδρομίας.
Io, Ipparchia, non scelsi le opere delle donne
dall'ampia veste, ma la vita dura dei Cinici.
Non mi piacquero tuniche affibbiate, né calzature a suola alta,
né cuffia lucente,
ma la bisaccia compagna di viaggio al bastone, il mantello doppio,

[689] Non si tratta però di un travestimento per sembrare un uomo, come accade ad altre donne dell'antichità desiderose di misurarsi con attività tradizionalmente maschili (cfr. Izzo 2018).
[690] Trad. di Gallo 1980, p. 205. Cfr. Pickard-Cabridge 1968. p. 256 per l'uso di questo aneddoto in favore dell'ipotesi che anche le donne partecipassero agli spettacoli teatrali).
[691] *AP* VII 413: cfr. *supra,* p. 189.

che ad essi s'accorda, e la coperta del letto steso a terra.

Dico d'essere superiore ad Atalanta del Menalo

tanto quanto la sapienza supera le corse sui monti.

In questa prospettiva, trovo interessante un passaggio dei *Fuggitivi* di Luciano (par.27), in cui degli schiavi sono fuggiti sotto il pretesto di adesione al Cinismo e hanno rapito una donna:

> ἆρ᾽ ἂν ἔχοιτε ἡμῖν, ὦ ἄνδρες, εἰπεῖν, ἢ σύ, ὦ βελτίστη, εἴ τινας τρεῖς γόητας ἅμα εἴδετε καί τινα γυναῖκα ἐν χρῷ κεκαρμένην εἰς τὸ Λακωνικόν, ἀρρενωπὴν καὶ κομιδῇ ἀνδρικήν;
>
> Potreste dirci, amici, o tu, nobile signora, se avete visto tre furfanti insieme a una donna tosata a fior di pelle alla moda spartana, di aspetto virile e in tutto e per tutto maschia?

Dal brano si evince che le donne ciniche apparivano esteriormente come gli uomini. Per altro, Luciano potrebbe qui alludere a Ipparchia, unica donna menzionata tra i filosofi Cinici e di cui alcuni stigmatizzavano la condotta sessuale[692].

Viene infine da chiedersi se nel celebre episodio che coinvolge Ipparchia e Teodoro l'Ateo, episodio in cui quest'ultimo fa mostra di avere dei dubbi sulla sessualità di Ipparchia[693], il dubbio non gli venga, oltre che dalle capacità confutatorie della sua interlocutrice, anche dalla foggia del mantello che le solleva, probabilmente identico a quello del marito. Dopotutto, Diogene Laerzio, che racconta l'episodio, aveva precisato che la filosofa indossava lo stesso vestito del marito solo qualche linea prima.

Κράτητι τῷ κυνικῷ

Si tratta della prima certa applicazione del termine "cinico" ad un seguace di Diogene, come rilevava già Dudley (1937, p. 6). cfr. ora Goulet-Cazé 2007, pp. 615-616. Il dato è senz'altro di una certa rilevanza, nonostante i dubbi che restano sull'attendibilità del testo dei frammenti trasmessi da Diogene Laerzio.

[692] Izzo 2018.

[693] Cfr. *supra*, p. 114 sgg. e Izzo 2018.

ποθ'

Da questa notazione temporale potremmo dedurre che Cratete non era più ad Atene o già morto.

ἐπὶ πείρᾳ

Cfr. l'introduzione al frammento per l'ipotesi qui presentata di un doppio senso dell'espressione. In *Epit.,* v. 204 viene utilizzato il verbo πειράω in un contesto matrimoniale, in relazione, cioè, ad un 'tentativo' di far tornare insieme la coppia di Carisio e Panfile.

τριάκονθ' ἡμέρας

Corrisponde ad un mese.

Menandro, Δύσκολος (vv. 633-634)

Cnemone e i Cinici: αὐτάρκεια, povertà, asocialità

Il *Dyskolos* occupa una posizione particolare nel quadro della problematica di questo lavoro. Infatti, si è parlato di Cinismo a proposito della costruzione stessa del personaggio di Cnemone, un contadino misantropo che rifiuta il più possibile il contatto con i suoi simili. Schottlaender 1965 dedica a questa indagine un intero articolo, che intitola *Menanders Dyskolos und der Zusammenbruch der Autarkeia*. In questo caso, pertanto, non possiamo parlare di allusione puntuale o di parodia filosofica. Piuttosto, Menandro avrebbe costruito questo personaggio, la sua filosofia di vita e la sua filosofia politica[694] ispirandosi in qualche modo al Cinismo.

Indagare le suggestioni filosofiche che soggiacciono alla creazione di un'opera teatrale è sempre operazione molto scivolosa. Menandro era certamente assai competente in ambito filosofico, ma è difficile riuscire a individuare nelle sue opere con un buon grado di precisione gli apporti delle singole scuole filosofiche. Riflessioni limpide e ancora utili sono in Gigante 1971, che recensisce duramente il volume che Barigazzi consacra al presunto aristotelismo di Menandro[695]. Certamente è possibile riconoscere dei punti di contatto tra Cnemone e i Cinici. Quello principale risiede senz'altro nella centralità del tema dell' αὐτάρκεια[696] in alcune delle sue declinazioni. Non mi sembra che sia stato sufficientemente sottolineato il fatto che l'αὐτάρκεια di questo personaggio si esprima soprattutto nella sua povertà di bisogni, nel suo contentarsi del minimo. Proprio per questo, probabilmente, Cnemone è così legato alla zappa[697] che a un certo punto si ritrova in fondo al pozzo insieme al secchio che lui stesso cerca di recuperare. È particolarmente interessante ciò che dice nel momento di massima tensione narrativa, quando cioè, tirato fuori dal pozzo in cui era caduto, riconosce il suo errore nell'aver creduto che gli uomini fossero incapaci di atti di generosità disinteressata. Su un punto, infatti, afferma di non aver cambiato idea (vv. 742-745):

---

[694] Per le riflessioni sulla presenza del tema politico in questa commedia cfr. soprattutto Cusset 2009.
[695] Barigazzi 1985.
[696] Cnemone ne fa esplicita menzione a v.714.
[697] Del Corno 2001, p.98, n. 35 parla della zappa come di un 'attrezzo polivalente'. La casa di Cnemone non abbonda di utensili, così questa zappa bidente serve per zappare, per spostare mucchi di letame (a mo' di vanga) e per ripescare oggetti dai pozzi.

ὑπὲρ ἐ]μοῦ γὰρ βούλομ' εἰπεῖν ὀλίγα σοι καὶ τοῦ τρόπου –

εἰ τοιοῦτ]οι πάντες ἦσαν, οὔτε τὰ δικαστήρια

ἦν ἄν, οὔθ' αὐτοὺς ἀπῆγον εἰς τὰ δεσμωτήρια,

οὔτε πόλεμος ἦν, ἔχων δ' ἂν μέτρι' ἕκαστος ἠγάπα.

Voglio dire poche parole in difesa mia e del mio carattere: se tutti fossero fatti come me, non ci sarebbero i tribunali, non si manderebbero in carcere i propri simili, non esisterebbe la guerra, ma ciascuno avrebbe il giusto e ne sarebbe contento[698].

La scelta e la difesa della povertà sono certamente temi solidali con il Cinismo[699]. Anche dalla città ideale di Cratete le guerre sono assenti[700]. Che Cnemone si mostri in questo sulla stessa lunghezza d'onda del Cinismo è dimostrato dagli ampi debiti contratti con il suo personaggio dal Timone protagonista dell'omonimo dialogo lucianeo[701]. Come si è già avuto occasione di sottolineare, però, l'idea che i conflitti fossero il prodotto del proliferare di bisogni non necessari è tema già ben presente nella *Repubblica* platonica[702] e che pervade poi tutta la riflessione ellenistica[703].

---

[698] Trad. di Russello.

[699] Cfr. Rich 1956, pp. 24-25: "It is perhaps significant, for instance, that the Atomist Democritus uses αὐτάρκης to denote a frugal way of life and like the Cynics, opposes αὐτάρκης to πολυτελής".

[700] Cfr. *supra*, Appendice I.

[701] cfr. Tomassi 2011, in particolare pp. 3-60 e Deriu 2013, pp. 61 e sgg.

[702] Pl., *R.*, II 373d-374a: καὶ ἡ χώρα γέ που, ἡ τότε ἱκανὴ τρέφειν τοὺς τότε, σμικρὰ δὴ ἐξ ἱκανῆς ἔσται. ἢ πῶς λέγομεν; οὕτως, ἔφη. οὐκοῦν τῆς τῶν πλησίον χώρας ἡμῖν ἀποτμητέον, εἰ μέλλομεν ἱκανὴν ἔξειννέμειν τε καὶ ἀροῦν, καὶ ἐκείνοις αὖ τῆς ἡμετέρας, ἐὰν καὶ ἐκεῖνοι ἀφῶσιναὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτῆσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων ὅρον; πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες. πολεμήσομεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο, ὦ Γλαύκων; ἢ πῶς ἔσται; οὕτως, ἔφη. καὶ μηδέν γέ πω λέγωμεν, ἦν δ᾽ ἐγώ, μήτ᾽ εἴ τι κακὸν μήτ᾽ εἰ ἀγαθὸν ὁ πόλεμοςἐργάζεται, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ὅτι πολέμου αὖ γένεσιν ηὑρήκαμεν, ἐξ ὧνμάλιστα ταῖς πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ κακὰ γίγνεται, ὅταν γίγνηται. πάνυ μὲν οὖν. ἔτι δή, ὦ φίλε, μείζονος τῆς πόλεως δεῖ οὔ τι σμικρῷ, πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες. πολεμήσομεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο, ὦ Γλαύκων; ἢ πῶς ἔσται; οὕτως, ἔφη. καὶ μηδέν γέ πω λέγωμεν, ἦν δ᾽ ἐγώ, μήτ᾽ εἴ τι κακὸν μήτ᾽ εἰ ἀγαθὸν ὁ πόλεμοςἐργάζεται, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ὅτι πολέμου αὖ γένεσιν ηὑρήκαμεν, ἐξ ὧνμάλιστα ταῖς πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ κακὰ γίγνεται, ὅταν γίγνηται. πάνυ μὲν οὖν. ἔτι δή, ὦ φίλε, μείζονος τῆς πόλεως δεῖ οὔ τι σμικρῷ, ἀλλ᾽ ὅλῳ στρατοπέδῳ, ὃ ἐξελθὸν ὑπὲρ τῆς οὐσίας ἁπάσης καὶ ὑπὲρ ὧννυνδὴ ἐλέγομεν διαμαχεῖται τοῖς ἐπιοῦσιν.; «E il territorio, che bastava a nutrire gli abitanti di allora, diventerà piccolo, da sufficiente che era. Non è forse così?» «È così», rispose. «Dobbiamo pertanto ritagliarci una fetta del paese confinante, se vogliamo avere terra sufficiente da pascolare e arare, e quelli devono fare altrettanto col nostro territorio, se anche loro si abbandonano a un acquisto sconfinato di ricchezze, andando oltre i limiti del necessario?» «È davvero inevitabile, Socrate», rispose. «E poi faremo la guerra, Glaucone? O come andrà a finire?» «Andrà a finire così», disse. «Non stiamo ora a questionare», continuai, «se la guerra arreca un male o un bene; limitiamoci a dire che abbiamo trovato l'origine della guerra in quelle cose che quando si verificano procurano alle città i mali più gravi, pubblici e privati». «Senza dubbio». «Perciò, caro amico, bisogna ingrandire la città non di poco, ma di un intero esercito, che uscirà in campo aperto e

Tuttavia, l'attenzione dei critici si è maggiormente concentrata su un altro punto di contatto tra Cnemone e i Cinici, ovvero la loro scarsa sociabilità, la loro bramata astensione dai contatti umani[704]. Per entrambi, l'autosufficienza apparentemente sembra andare di pari passi con l'asocialità. Tuttavia, credo che anche questa consonanza vada indagata con le dovute cautele. In primo luogo, se è vero che i Cinici affermano che si possa fare a meno dei legami sociali, bisogna innanzitutto ricordare che la letteratura greca conosceva già il personaggio letterario del misantropo, legato soprattutto al nome di Timone d'Atene[705]. Inoltre, la scelta "di abbandonare il consorzio civile […] affonda le radici nel mondo comico, a partire almeno dagli *Agrioi* di Ferecrate"[706].

Soprattutto, però, è importante sottolineare la profonda differenza esistente tra le ragioni della poca sociabilità dell'uno e degli altri. Cnemone ha subìto una delusione ed evita gli uomini perché li ha in odio; non li stima e li crede incapaci di gesti nobili[707]. I Cinici evitano sì di stabilire dei legami personali e profondi con gli uomini[708] e, come Cnemone, in alcuni casi ricorrono agli insulti e ai colpi di bastone verso gli altri[709], ma certamente non per odio o insofferenza. Un Cinico turbato dal fatto di venire interpellato da qualcuno avrebbe fallito il suo obbiettivo, ovvero quello di raggiungere l'imperturbabilità. Anzi, in tanta aneddotica essi danno prova della loro impermeabilità perfino di fronte alle offese e alla violenza. La durezza dei Cinici, come abbiamo cercato di sottolineare[710], si esprime a vantaggio degli altri, ha lo scopo di scuoterli e di rieducarli.

---

combatterà contro gli aggressori in difesa di tutti i possedimenti e delle persone che poco fa abbiamo elencato».

[703] Cfr. L'appendice I di questo lavoro.

[704] Schottlander 1965, Rosenmeyer 1969, p.106 e Lhostis 2013, p. 158.

[705] Niehues-Pröbsting 1979, pp. 85-87 e López Curces 2003a, p. 56 analizzano la prossimità e la distanza di Diogene da questo personaggio. Cfr. anche Plin. *NH* VII 19, 79-80: *Socratem clarum sapientia eodem semper visum vultu nec aut hilaro magis aut turbato, exit hic animi tenor aliquando in rigorem quendam torvitatemque naturae duram et inflexibilem affectusque humanos adimit, quales ἀπαθεῖς graeci vocant, multos eius generis experti, - quod mirum sit - auctores maxime sapientiae, Diogenem cynicum, Pyrrhonem, Heraclitum, Timonem, hunc quidem etiam in totius odium generis humani evectum*. Sulle svariate ipotesi relative alla genesi del personaggio di Cnemone cfr. Kantzios 2010, p. 32.

[706] Cfr. Deriu 2013, p. 65 e bibliografia citata nella nota 56.

[707] La caratterizzazione di Cnemone, mi pare soprattutto debitrice del tipo del contadino rozzo, scontroso, duro e diffidente nei confronti di chi viene dalla città, e condivide infatti molti punti in comune con lo Strepsiade delle *Nuvole* di Aristofane. Come Strepsiade, Cnemone è attaccato ai suoi beni e prova una profonda diffidenza nei confronti della gente di città, diffidenza inasprita, anche nel suo caso, dalla brutta esperienza del matrimonio finito male con sua moglie.

[708] Cfr. soprattutto le conclusioni cui giunge Fuentes González 2003.

[709] Cfr. il paragrafo "I Cinici come soggetto del riso".

[710] Cfr. Parte 1.

D’altronde, Cnemone cerca di ritagliarsi un angolo di solitudine in campagna, mentre i Cinici vivono nelle città e si mostrano continuamente nelle piazze e nei luoghi affollati.

Il cane nel pozzo (vv. 633-634)

Recentemente, però, Lhostis 2013, p. 158, sembra sospettare un'allusione puntuale nei vv. 633-634. Si tratta della risposta sprezzante di Sicone di fronte all'invito di Simiche di andare a recuperare il padrone caduto nel pozzo:

{<Σικ>} Πόσειδον, ἵνα τὸ τοῦ λόγου πάθω,
ἐν τῶι φρέατι κυνὶ μάχωμαι; μηδαμῶς.
Sic. "Per Poseidone! Per subire la stessa sorte della favola e combattere nel pozzo con un cane? Niente affatto!".

Scrive la studiosa : "On peut d'ailleurs se demander s'il n'y a pas dans le *Dyskolos*, en arrière plan, une polémique avec les cyniques qui font de l'homme un être totalement indépendant. Sikon compare d'ailleurs Knémon à un chien". Ora, che il pubblico potesse percepire qui un'allusione ai Cinici mi sembra poco probabile. L'espressione costituisce un proverbio noto e rimonta ad una favola esopica. Questo non costituirebbe un problema perché, soprattutto in commedia, i proverbi erano spesso soggetti a risemantizzazioni[711]. Il problema mi pare invece costituito dal senso stesso della battuta e del proverbio, analogo al nostro "A far del bene agli asini si guadagnano solo calci". Sicone intende dire che non vale la pena di prestare soccorso a qualcuno che non se ne mostrerà affatto riconoscente, e che potrebbe per giunta reagire in maniera aggressiva, a discapito del soccorritore di turno. Siamo piuttosto lontani, mi pare, dalle ragioni per cui Diogene e i suoi emuli furono detti cani, ragioni legate soprattutto alla καρτερία e all'ἀναίδεια[712]. Inoltre, è di poco conforto all'ipotesi di un doppio senso anche l'assenza, in questo snodo drammatico, di qualsivoglia riferimento all'universo dei filosofi. Per queste ragioni, mi pare assai azzardato presupporre una funzione anfibologica del termine κύων in questo contesto.

[711] Cfr. *infra*, p. 322.
[712] Cfr. *supra*, p. 157 sgg.

Menandro, ἐπιτρέποντες, vv. 665-668 Blanchard = ex *Adespoton*, fr. 78 K-A

καὶ περιβόητον πᾶσιν ἀνθρώποις < ποιῶν >	E rendendosi tristemente noto a tutti gli uomini,
αὐτόν, ἀκρατὴς καὶ τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον	in quanto incapace di dominarsi e, come si dice,
ἥττων ἑαυτοῦ πορνιδίῳ τρισαθλίῳ	peggiore di sé stesso, così ha consegnato sé stesso
ἑαυτὸν οὕτω παραδέδωκεν.	a una disgraziatissima puttanella.

1 ποιῶν add. Kassel (duce Porson Not. Ar. add. P. 121, qui ποιεῖ) 2 ἀκρατής *γ* M: ὁ Κράτης Porson 4 παραδέδωκεν *γ*: -κε M : -κε(ν) <γενόμενος> Richards p. 114

ὁ Κράτης: una correzione errata

Testimone del frammento è Ammonio che, nel suo trattato *De adfinium vocabularium differentia*, sta discutendo della differenza tra διαβόητος e περιβόητος: è διαβόητος chi è celebre per una virtù, περιβόητος chi lo è per un vizio. Siamo ormai certi che i Cinici non abbiano nulla a che fare col frammento. Dopo avere illustrato le ragioni di questa affermazione, varrà la pena di riflettere sui motivi per cui la critica ha associato questi versi al cinico Cratete, associazione che risale a Porson.

Porson[713] vide nel frammento la mano di Menandro e propose delle correzioni per i primi due versi: "καὶ περιβόητον πᾶσιν ἀνθρώποις (ποιεῖ) ὁ Κράτης verba videntur esse Menandri P.P.D. [ΠΟΙΩΝ *J. Pierson*]"[714]. Secono Porson, cioè, il commediografo – forse Menandro – avrebbe descritto Cratete nella condizione di aver perso la testa per una prostituta e di essersi pertanto reso ridicolo agli occhi di tutti[715].

Nel 1820 Dobree, nelle *Ricardi Porsoni Notae in Aristophanem,* a proposito dell'occorrenza del termine πορνιδίῳ nel commento al v. 933 delle *Nuvole,* annota che: "Ammonii locum ita constituendum me olim monebat Porsonus:

καὶ περιβόητον πᾶσιν ἀνθρώποις ποιεῖ
αὐτὸν[716] ὁ Κράτης, καὶ, τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον,
ἥττων ἑαυτοῦ, πορνιδίῳ τρισαθλίῳ

[713] In Kidd 1815, p. 252: si tratta dell'opera dal titolo *Tracts and Miscellaneous Criticisms of the Late Richard Porson*.
[714] L'abbreviazione P.P. D. sta per Peter Paul Dobree (p. lxxxvii).
[715] Da un punto di vista testuale, si noti che Porson suggerisce di integrare il primo verso con ποιεῖ, mentre già Pearson preferiva ποιῶν.
[716] αὐτὸν mancava in *Kidd* 1815.

ἑαυτὸν οὕτω παραδέδωκεν”.

E Cratete si rende tristemente noto a tutti gli uomini

e così, come si dice,

peggiore di sé stesso, ha consegnato sé stesso

a una disgraziatissima puttanella[717].

Dobree riporta quindi l’ipotesi di ricostruzione di Porson, ma non fa qui alcun cenno all’ipotesi dello stesso circa la paternità menandrea dei versi.

Nelle *Menandri ed Philemoni reliquiae* (1823), Meineke stampa il frammento tra gli *Incertorum poetarum fragmenta probabiliter ad Menandrum referendam*[718]*.* Come è evidente anche dalla collocazione del frammento nel volume, Meineke non scarta l’ipotesi di una probabile paternità menandrea, anzi aggiunge: “Alia huius generis fragmenta, praesertim e Plutarcho, Menandri admiratore acerrimo, ducta supra attuli […]”.

Nell’*editio minor* (1847), in cui i versi in questione rappresentano il fr. 6, Meineke rimanda invece alla nota di Dobree nelle *Ricardi Porsoni notae ad Aristophanem* e non fa alcun cenno all’ipotetica paternità menandrea. Da questo momento in poi, si perdono le tracce, nelle edizioni del frammento, dell’ipotesi relativa alla paternità menandrea, che ha trovato riscontro, come vedremo, nei nuovi ritrovamenti papiracei[719]. Anche Kock (1888) accoglie la correzione di Porson rinviando alle *Ricardi Porsoni notae* e stampa il fr. con il numero 120 degli *adespota*.

Avendo trovato tanta fortuna la correzione ὁ Κράτης[720], il frammento viene registrato tra quelli contenenti una parodia filosofica in Helm 1906, p. 384[721]; Legrand 1910 e Musso 1968, p. 197[722], che lo attribuisce a Filemone[723]. Anche nell’edizione Kassel – Austin del fr. 134 di Filemone (il volume VII è del 1989) si rimanda a questo frammento

---

[717] Trad. mia.

[718] Poiché qui Meineke rinvia alla nota in *Tracts and miscellaneous criticisms*…, precisa che Porson “voluit sine dubio αὐτὸν ὁ Κράτης”.

[719] Manca infatti nell’opera di Koerte *Menandri quae supersunt*.

[720] Una fortuna tanto più sorprendente se si considera che l’espressione ἥττων ἑαυτοῦ καὶ ἀκρατὴς si ritrova in Plu. *M*. 450e = Posid. Fr. 441f Theiler, un passaggio che sarà accostata a questi versi per la prima volta solo nell’apparato critico di Blanchard 2013: ὁ δὲ τῷ ἀκολάστῳ καὶ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς ἑπόμενον περιορῶν καὶ ὑπηρετοῦν τὸ κρεῖττον ἥττων ἑαυτοῦ καὶ ἀκρατὴς λέγεται καὶ παρὰ φύσιν διακείμενος.

[721] “Auf denselben Krates geht wohl auch das Wort eines unbekannten Komikers (Kock III S. 431 fr. 120), in dem es heisst: ἥττων ἑαυτοῦ πορνιδίῳ τρισαθλίῳ ἑαυτὸν οὕτω παραδέδωκεν”.

[722] “In un frammento degli *incerta* (fr. 146 K), che secondo il Meineke poteva appartenere ai φιλόσοφοι, si attacca Cratete cinico, preso di mira anche in un frammento anonimo (fr. 120 K), che perciò potrebbe appartenere a Filemone”.

[723] Cfr. *infra*, pp. 419 sgg.

secondo la numerazione di Kock (120) a proposito del personaggio di Cratete di Tebe. Gli stessi editori Kassel e Austin, tuttavia, nell'edizione degli *adespota* (1995), stampavano opportunamente il testo tràdito (αὐτόν ἀκρατὴς), confinando la congettura ὁ Κράτης in apparato[724]. Inoltre, neppure Kassel e Austin fanno menzione dell'eventuale paternità menandrea dei versi (come già Kock, leggevano la congettura di Porson nelle *Ricardi Porsoni Notae in Aristophanem*), ma segnalano in apparato alcuni *loci similes* menandrei.

Nuove scoperte papiracee hanno apportato delle novità, confermando, come ci si poteva attendere, la bontà del testo tràdito e invalidando definitivamente l'ipotesi di un riferimento a Cratete di Tebe in questi versi. Nel 1999 Pintaudi e López García pubblicavano un articolo in cui annunciavano che un piccolo frammento di codice papiraceo del V secolo (PL III/310) conservava sul lato A i vv. 662-666 degli *Epitrepontes* di Menandro in una forma assai più leggibile rispetto al passato. È questione di pochi mesi e Nünlist 1999 si accorge della coincidenza degli ultimi due versi del papiro laurenziano[725] con i primi due versi del frammento adespoto 78 K-A e recupera agli *Epitrepontes* altri due versi (attualmente i vv. 667-668 dell'edizione Blanchard). Il papiro laurenziano, in cui si legge chiaramente αυτον ακρατ[, conferma la bontà del tràdito ἀκρατὴς[726]. Andrebbe a questo punto riconosciuto a Porson il merito di aver avuto la felice intuizione circa la paternità menandrea dei versi di questo frammento, intuizione, come abbiamo visto, guardata con favore dal Meineke delle *Menandri et Philemonis reliquiae* e poi non più menzionata nelle edizioni critiche successive.

Questo dunque il testo stampato da Blanchard 2013[727]:

---

[724] In apparato K-A leggiamo: "**1** ποιῶν add. Kassel (duce Porson *Not. Ar. Add*. P. 121, qui ποιεῖ)". Gli editori leggono cioè le proposte di Porson per questi versi nelle *Ricardi Porsoni Notae ad Aristophanem*. Come abbiamo visto, però, la correzione dell'aggettivo ἀκρατὴς con il nome di Cratete compariva già in Kidd 1815, dove, accanto al ποιεῖ proposto da Porson si indicava che Johannes Pearson aveva ipotizzato invece ποιῶν. La paternità dell'integrazione ποιῶν andrebbe pertanto restituita a Pearson. Sulla figura di Pearson (1731-1759), allievo di L.C. Valckenaer a Franeker e poi di T. Hemsterhuis a Leiden, cfr. J.T. Bergman, *Memoria Ludovici Caspari Valckenarii*, Rheno-Trajecti 1871, 26 e n. 4. In particolare, per altri casi di lezioni la cui priorità è stata di recente restituita a Pearson cfr. Lupi 2015.

[725] I versi 665-666 Sandbach erano in minima parte noti grazie al P.Cair.J.E. inv. 43227 (Planche B, ed. G. Lefebvre, Le Caire 1911; tav. XVII, ed. L. Koenen - H. Riad - Abd-el-Kadr Selim, London 1978) e al P.Oxy. LX 4023 (pubblicato nel 1994).

[726] La giustapposizione tra il papiro laurenziano e il frammento adespoto permette di scartare l'integrazione ακρατον proposta da Pintaudi e López García 1999.

[727] La congettura ποιῶν, ipotizzata già da Pearson, è ancora attribuita a Kassel. La complessità della ricostruzione testuale di questi versi, dove abbiamo la convergenza di diversi papiri e della tradizione indiretta, si riflette nella diversità delle scelte editoriali. Sia lecito sollevare qualche perplessità sulla scelta, da parte di Blanchard, di indicare come lettere incerte και π, che nel papiro laurenziano si leggono chiaramente, e di non inserire ποιῶν tra parentesi uncinate. Furley 2009 e Ireland 2010, invece, scelgono di

κ̣αὶ π̣εριβόη̣τον πᾶσιν ἀνθρώποις ποιῶν̣

αὐτόν, ἀκρατ̣ὴς καὶ τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον

ἧττον ἑαυτοῦ, πορνιδίῳ τρισαθλίῳ

ἑαυτὸν οὕτω παραδέδωκεν.̣

In definitiva, questi versi sono pronunciati da Smicrine, un vecchio avaro, che, nel parlare con Cherestrato, amico di suo genero Carisio, taccia quest'ultimo di dissolutezza. Nel corso della commedia, si comprende che in realtà Carisio non ha mai toccato la prostituta (πορνίδιον) Abrotono e che tutto è nato da una serie di equivoci che si appianano nel lieto fine.

La genesi della correzione del Porson

Interroghiamoci a questo punto sulla genesi e sulla fortuna della correzione ὁ Κράτης di Porson, in una sorta di esegesi dell'esegesi. Sposando tale congettura, gli studiosi hanno ovviamente tenuto conto del tono moraleggiante dei versi[728], ma, soprattutto, credo che abbiano ritenuto probabile e gustosa una parodia per contrappasso della continenza e del dominio di sé predicati dai Cinici: Cratete, cioè,

---

non usare le parentesi basse e di stampare ποῶν in luogo di ποιῶν, in ossequio al fatto che in Menandro "ποιέω è spesso scritto ποέω e scandito con la breve" (cfr. Vessella 2008, p. 330).

[728] Da un punto di vista filosofico, si noti che l'espressione ἧττον ἑαυτοῦ, probabilmente piuttosto comune, aveva attirato l'attenzione di Platone, così come viene segnalato dagli apparati delle edizioni critiche del frammento e ora degli *Epitrepontes*. La *iunctura* ricorre in Pl. *R.* 430 e in *Lg.* I 626. In Plut. *M*. 450d (è il passo che ho già riportato sopra alla nota 720), Plutarco cita il passo della *Repubblica* platonica nell'argomentare circa la duplice natura umana, razionale e irrazionale e poi, nel paragrafo esplicativo successivo, proprio come nei versi in esame, coordina con un καὶ l'aggettivo ἀκρατὴς e l'espressione ἧττων ἑαυτοῦ: ὁμολογῶν τὸ συμβαῖνον ἐκ τῆς πρὸς τὸν λόγον τοῦ πάθους διαφορᾶς. Ἐπεὶ καὶ γελοῖόν ἐστιν, ᾗ Πλάτων φησίν (*Resp.* 430e), αὐτόν τινα λέγειν αὐτοῦ κρείττονα καὶ πάλιν χείρονα, καὶ τὸν μὲν κρατοῦνθ' ἑαυτοῦ τὸν δὲ μὴ κρατοῦντα. πῶς γὰρ οἷόν τε τὸν αὐτὸν αὐτοῦ κρείττον' εἶναι καὶ χείρονα ἢ κρατεῖν ἅμα καὶ κρατεῖσθαι, μὴ τρόπον τινὰ διττοῦ πεφυκότος ἑκάστου καὶ τὸ μὲν χεῖρον ἐν ἑαυτῷ. τὸ δὲ βέλτιον ἔχοντος; οὕτως γὰρ ὁ μὲν τοῦ βελτίονος ὑπηκόῳ τῷ χείρονι χρώμενος ἐγκρατὴς ἑαυτοῦ καὶ κρείττων ἐστίν, ὁ δὲ τῷ ἀκολάστῳ καὶ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς ἑπόμενον περιορῶν καὶ ὑπηρετοῦν τὸ κρεῖττον ἧττων ἑαυτοῦ καὶ ἀκρατὴς λέγεται καὶ παρὰ φύσιν διακείμενος; "In tal modo egli (*scilic.* Crisippo) riconosce le conseguenze che derivano dalla distinzione tra passione e ragione. 'Poiché è anche ridicolo', come afferma Platone 'che una stessa persona dica di essere migliore e viceversa peggiore di se stessa, ora capace di dominarsi e ora no' (*Resp*. 430e). Com'è possibile che la medesima persona sia nel contempo migliore e peggiore di se stessa, e che domini e che sia dominata, se in qualche modo ogni uomo non avesse una duplice natura e non tenesse in se stesso l'elemento peggiore e quello migliore? Così chi tiene la parte peggiore assoggettata a quella migliore è in grado di controllarsi ed è migliore di sé, chi invece lascia che la parte migliore segua e serva quella intemperante e irrazionale dell'anima, si dice che sia peggiore di se stesso, incapace di controllarsi e posto in uno stato contrario a natura" (trad. di Pisani). Anche in D.S. X, 9, 4, in cui Pitagora usa la *iunctura* ἧττον ἑαυτοῦ ancora una volta in riferimento alla sfera dell'eros: Ὅτι Πυθαγόραν φασὶν ὑπό τινος ἐρωτηθέντα πότε χρηστέον ἀφροδισίοις εἰπεῖν, Ὅταν ἑαυτοῦ θέλῃς ἧττων γενέσθαι.

nonostante predicasse tale valori, sarebbe caduto preda di una prostituta, macchiando irrimediabilmente la sua reputazione. Si sarebbe trattato, cioè, di una *detorsio* per antitesi. Nonostante la correzione del Porson fosse erronea, l'intuizione relativo a questo tipo di meccanismo comico associato alla rappresentazione dei Cinici, e dei filosofi in generale, coglie in effetti nel segno e non è questo l'unico caso in cui si sospetta che la commedia abbia giocato sull'atteggiamento dei Cinici verso le questioni erotiche.

I Cinici e l'eros

La resistenza rispetto ai piaceri della carne è un tratto associato a quasi tutti i filosofi nell'ambito del socratismo[729] e assume grande rilevanza anche all'interno del

[729] In particolare, è sottolineato in relazione a Socrate stesso concordemente dalle sue fonti. Platone, nel *Simposio*, dà un saggio della temperanza socratica nella scena in cui il maestro resiste ai tentativi di seduzione da parte dell'allievo (cfr. 218c e sgg.) e sul tema Senofonte torna diverse volte nei *Memorabili*: X., *Mem*., I. 2, 1: θαυμαστὸν δὲ φαίνεταί μοι καὶ τὸ πεισθῆναί τινας ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὃς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἶτα πρὸς χειμῶνα καὶ θέρος καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάνυ μικρὰ κεκτημένος πάνυ ῥᾳδίως ἔχειν ἀρκοῦντα; "Mi lascia stupito anche il fatto che alcuni si siano fatti convincere che Socrate corrompeva i giovani, lui che, oltre a quello che si è detto, prima di tutto era il più continente degli uomini riguardo ai piaceri dell'amore e ai desideri del ventre, poi era il più capace di sopportare il freddo, il caldo e ogni genere di fatiche e inoltre era educato a moderare i bisogni a tal punto che, pur possedendo tanto poco, aveva con tutta facilità di essere contento" (Xen., *Mem*., I. 2, 1); Xen., *Mem.* IV 5, 9: ἡ μὲν ἀκρασία οὐκ ἐῶσα καρτερεῖν οὔτε λιμὸν οὔτε δίψος οὔτε ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν οὔτε ἀγρυπνίαν, δι᾽ ὧν μόνων ἔστιν ἡδέως μὲν φαγεῖν τε καὶ πιεῖν καὶ ἀφροδισιάσαι, ἡδέως δ᾽ ἀναπαύσασθαί τε καὶ κοιμηθῆναι, περιμείναντας καὶ ἀνασχομένους, ἕως ἂν ταῦτα ὡς ἔνι ἥδιστα γένηται, […]. L'intemperanza non permette di sopportare la fame, la sete, il desiderio d'amore e la mancanza di sonno, mentre con questi desideri soltanto è possibile mangiare bere e fare all'amore con piacere, e con piacere prendere riposo e sonno, dopo aver resistito e sopportato, di modo che tali cose diventino quanto più gradevoli è possibile. (Trad A. Santoni). Uno degli episodi più emblematici di figura di filosofo impassibile alle sirene della seduzione è quella di Senocrate. Si racconta in D.L. IV 7 (test. 2 Isnardi Parente): καί ποτε καὶ Φρύνην τὴν ἑταίραν ἐθελῆσαι πειρᾶσαι αὐτόν, καὶ δῆθεν διωκομένην ὑπό τινων καταφυγεῖν εἰς τὸ οἰκίδιον. τὸν δὲ ἕνεκα τοῦ ἀνθρωπίνου εἰσδέξασθαι, καὶ ἑνὸς ὄντος κλινιδίου δεομένῃ μεταδοῦναι τῆς κατακλίσεως: καὶ τέλος πολλὰ ἐκλιπαροῦσαν ἄπρακτον ἀναστῆναι. λέγειν τε πρὸς τοὺς πυνθανομένους ὡς οὐκ ἀπ᾽ ἀνδρός, ἀλλ᾽ ἀπ᾽ ἀνδριάντος ἀνασταίη. ἔνιοι δὲ Λαΐδα φασὶ παρακατακλῖναι αὐτῷ τοὺς μαθητάς: τὸν δὲ οὕτως εἶναι ἐγκρατῆ, ὥστε καὶ τομὰς καὶ καύσεις πολλάκις ὑπομεῖναι περὶ τὸ αἰδοῖον; "Una volta l'etera Frine volle tentarlo: dando ad intendere di essere inseguita da qualcuno, si rifugiò nella sua modesta abitazione. Senocrate per umanità l'accolse e divise con lei l'unico piccolo letto che aveva. Alla fine, dopo aver molto e inutilmente insistito, ella si levò e andò via, dicendo a chi glielo chiedeva che aveva lasciato non un uomo, ma una statua. Altri raccontano che i suoi discepoli gli fecero trovare nel letto Laide, che egli però era così castigato che più di una volta si lasciò amputare e cauterizzare il sesso". L'episodio, tramandato in latino da Valerio Massimo (4,3 ext. 3), conobbe una vasta fortuna, sia nel mondo bizantino (cfr. Piccione 2004, p. 414 n. 18 e Dorandi 2009, pp. 176-177) che in tempi più recenti (cfr. Cavallini 2006). Lo schema narrativo di questo aneddoto è molto simile al succitato episodio che coinvolge Socrate e Alcibiade nel *Simposio* platonico. Il tema fu poi ampiamente dibattuto anche all'interno dello Stoicismo, come emerge già soltanto dall'eloquente titolo di un articolo del 1998 della Nussbaum: *Eros and the wise: a cultural dilemma*. La resistenza all'eros resterà una tappa importante del percorso ascetico di un filosofo, come attesta Epitteto in III, 12, 11, 12: καὶ κορασιδίου ἀπέχεσθαι καὶ πλακουνταρίου. [...] τὰ πρῶτα δὲ φεῦγε μακρὰν ἀπὸ τῶν ἰσχυροτέρων. ἄνισος

'programma' dell'ascesi cinica[730]. Se l'obiettivo dei Cinici era la libertà, intesa non solo come limitazione e controllo dei bisogni, ma anche e a maggior ragione come liberazione dai vizi, dai turbamenti e dalle passioni, e in vista di tale libertà questi filosofi compivano il loro percorso di ascesi fisica e spirituale, di conseguenza essi avversavano ogni dimensione dell'eros, ossia, rispettivamente, il vizio della lussuria[731], la vita matrimoniale - con le incombenze e gli obblighi convenzionali che essa comportava[732] - e la passione amorosa, sentimento irrazionale e altamente perturbante, in grado di offuscare la capacità decisionale. Diogene, pertanto, "soleva sentenziare che gli stolti sono schiavi delle passioni, come i servi dei padroni", "definiva le etere regine dei re[733] , "l'amore un lusso per oziosi[734]; "ad un tale che cercava insistentemente di ottenere i favori di un'etera, disse: - Perché, misero, vuoi ottenere ciò che è meglio non ottenere?-"[735]; "Vedendo un olimpionico che volgeva ripetuti cupidi sguardi a un'etera, commentò: 'Ecco un cinghiale folle di Ares tirato per il collo da una ragazza da nulla'"[736]. Quanto agli istinti sessuali, Diogene dava dimostrazione di quanto facilmente si potessero appagare con la masturbazione[737] e con il ricorso alle prostitute[738]. Così, Diogene prenotò le prestazioni di una prostituta per poi preferire "un imeneo" con la propria mano a causa del ritardo di questa[739]. Di lui si diceva inoltre che la famosa prostituta Laide gli si

---

ἡ μάχη κορασιδίῳ κομψῷ πρὸς νέον ἀρχόμενον φιλοσοφεῖν· χύτρα, φασί, καὶ πέτρα οὐ συμφωνεῖ; "Esercitati anche ad astenerti da una bella ragazza o da un dolce. […] Ma, per cominciare, bisogna astenersi da quelle [*scilic.* delle prove] troppo violente. La lotta tra una bella ragazze e un giovane debuttante in filosofia è impari: 'Pentola e pietra, si dice, non vanno d'accordo'" (sul proverbio cfr. Tosi n. 2089). Per il cirenaico Aristippo il dominio delle passioni non necessariamente passa attraverso la rinuncia e l'evitamento: ἐχρῆτο καὶ Λαΐδι τῇ ἑταίρᾳ, καθά φησι Σωτίων ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Διαδοχῶν. πρὸς οὖν τοὺς μεμφομένους αὐτῷ ἔφη, "ἔχω [Λαΐδα], ἀλλ᾽ οὐκ ἔχομαι: ἐπεὶ τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν ἄριστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι; "Aveva rapporti anche con l'etera Laide, secondo la testimonianza di Sozione nel secondo libro delle *Successioni dei filosofi*. A chi gliene faceva rimprovero, replicava: 'Posseggo Laide, non ne sono posseduto; è cosa eccellente non l'astinenza dalle passioni, ma il dominarle e il non esserne servi'".

[730] In Ath. IV 162b si fa riferimento all'*Arte di amare* di Sfodria il cinico, per cui cfr. H. Hobein, *Sphodrias*, in *RE* III A1929, coll. 1750-57.

[731] Cfr., ad esempio, Plut. *M.* II 3 336 C-D; D.L. VI 85; D.L. VI 89.

[732] Il tema del *ducendane uxor* è affrontato in seno a quasi tutte le scuole filosofiche.

[733] D.L. VI 66 e 63.

[734] D.L. VI 51.

[735] D.L. VI 66.

[736] D.L. VI 61. Qui in filigrana dovrà forse leggersi un'allusione al mito del cinghiale calidonio. La bestia fu inviata da Ares e a cacciarla furono, tra gli altri, Atalanta, valente cacciatrice con la quale contrasta la donnetta da nulla di cui si è invaghito l'atleta.

[737] Cfr. D.L. VI 46.

[738] Riferimenti alla masturbazione sono stati visti anche in Cercida (cfr. supra) e in Dione Crisostomo (cfr. supra).

[739] *AP* V 302, vv. 19-20 (Agazia Scolastico), Gal., *De loc. aff.,* VI 15.

concedesse gratis, con grande frustrazione degli altri clienti[740]. Quanto all'istituzione matrimoniale, Filodemo riferisce circa la proposta diogeniana della comunanza delle donne nella *Repubblica*[741].

Così, lo stesso Cratete, coerentemente con lo spirito cinico, definisce la μανία amorosa frutto della dissolutezza e dell'ebbrezza[742], prescrive i suoi *remedia* per contrastare la forza di eros[743] e invita a non lasciarsi asservire dalle ricchezze e dalle passioni: chi è libero e immune dalla schiavitù dei piaceri, infatti, "godrà di una libertà sovrana ed eterna". Cratete, quando suo figlio Pasicle "uscì dal numero degli efebi, lo portò nell'abitazione di una prostituta e gli disse che così suo padre aveva celebrato le sue nozze. Le nozze degli adulteri egli soggiungeva - appartengono alla tragedia ed hanno come loro appannaggio esili e stragi; le nozze di frequentatori di meretrici appartengono ala commedia"[744].

---

[740] Paradiso 2009, 119: "La tradizione conosce numerosi incontri di "Laide", tutti con uomini famosi, quasi tutti intellettuali, da Euripide a Senocrate, da Diogene il cinico ad Aristippo, da Demostene ad Apelle, secondo il modello comune, già socratico, esperito nei *Memorabili* di Senofonte, del rapporto dialettico tra il filosofo e l'etera, l'intellettuale e la donna, bella e di piacere... Sono, questi, incontri che mirano ad esaltare i tratti filosofici e personali dei singoli filosofi, i loro successi e le eventuali sconfitte, ad opera delle loro stesse armi dialettiche, adoperate con perizia dall'etera, cioè dall'antagonista culturalmente e antropologicamente più distante".

[741] Cfr. Husson. Sulla tematica erotica nei Cinici cfr. Goulet-Cazé 2005 e Cambron-Goulet 2007. Si è in attesa di un nuovo contributo sull'argomento: M. Noussia, *A Cure for Love. Eros and Pleasure (Hedone) in Early Hellenistic Poetry and Cynic Philosophy*, in M. Perale, J. Kwapisz, G. Taietti and B. Cartlidge (eds.), *Handbook of Early Hellenistic Poetry* (CUP; forthcoming 2019). Giuliano torna diverse volta sul tema: cfr. Jul. VI, 198c: Τοῦτο οὐκ ἔστι τοῦ Ταρτάρου χεῖρον; Οὐ βέλτιόν ἐστιν ὑπὸ τὴν Χάρυβδιν καὶ τὸν Κωκυτὸν καὶ μυρίας ὀργυιὰς κατὰ γῆς δῦναι, ἢ πεσεῖν εἰς τοιοῦτον βίον αἰδοίοις καὶ γαστρὶ δουλεύοντα, καὶ οὐδὲ τούτοις ἁπλῶς ὥσπερ τὰ θηρία, πράγματα δὲ ἔχειν ὡς ἂν καὶ λάθοιμεν ὑπὸ τῷ σκότῳ ταῦτα ἐξεργαζόμενοι; καίτοι πόσῳ κρεῖττον ἀπέχεσθαι παντάπασιν αὐτῶν; Εἰ δὲ μὴ ῥᾴδιον, οἱ Διογένους νόμοι καὶ Κράτητος ὑπὲρ τούτων οὐκ ἀτιμαστέοι· "ἔρωτα λύει λιμός, εἰ δὲ τούτῳ χρῆσθαι μὴ δύνασαι, βρόχος."; "Non sarebbe meglio sprofondare in Cariddi e nel Cocito, mille miglia sottoterra, piuttosto che precipitare in una vita siffatta, essendo schiavi del sesso e del ventre, senza neppure la naturalezza delle bestie, ma con la preoccupazione di dover fare queste cose di nascosto, nell'oscurità? Eppure, quanto sarebbe meglio cercare di astenersi completamenteda questi vizi! E se non è facile, non sono da disdegnare i precetti di Diogene e Cratete su tale argomento: "dall'amore ti libera la fame, e se questo non può servirti, c'è sempre una corda". Nella stessa opera, torna sul tema erotico e dice a proposito dei rapporti di Diogene con le prostitute (202 a-b): Εἰ δὲ ἑταίρᾳ ποτὲ προσῆλθεν ὁ ἀνήρ, καίτοι καὶ τοῦτο τυχὸν ἅπαξ ἢ οὐδὲ ἅπαξ ἐγένετο, ὅταν ἡμῖν τὰ ἄλλα κατὰ τὸν Διογένη γένηταί <τις> σπουδαῖος, ἂν οὕτω φανῇ καὶ τοιοῦτόν τι φάναι φανερῶς ἐν ὀφθαλμοῖς πάντων, οὐ μεμψόμεθα οὐδὲ αἰτιασόμεθα; "se mai il nostro filosofo ha avuto rapporti con una etera (anche questo avvenne forse una volta sola o neppure quella), quando per il resto sia un uomo dabbene, secondo i principi di Diogene (ove cioè apparisse che anche una cosa siffatta l'abbia compiuta apertamente, sotto gli occhi di tutti), non per questo lo redarguiremo o lo metteremo sotto accusa" (trad. di Prato e Micalella).

[742] D.L. VI 89.

[743] D.L. VI 86.

[744] D.L. VI 88-89: ὅτ᾽ ἐξ ἐφήβων ἐγένετο, ἀγαγεῖν αὐτὸν ἐπ᾽ οἴκημα παιδίσκης καὶ φάναι τοῦτον αὐτῷ πατρῷον εἶναι τὸν γάμον. τοὺς δὲ τῶν μοιχευόντων τραγικούς, φυγὰς <γὰρ> καὶ φόνους ἔχειν ἔπαθλον: τοὺς δὲ τῶν ἑταίραις προσιόντων κωμικούς. Se il matrimonio tra Cratete e Ipparchia sembra apparentemente sconfessare l'etica cinica in fatto di relazioni, in effetti questo matrimonio viene

Il *philosophus amatorius*

Se dunque la temperanza nelle questioni erotiche era un cavallo di battaglia di certi filosofi, non stupisce che proprio su questo elemento si siano accaniti derisori e detrattori. In alcuni casi si esaspera l'astensione praticata dai filosofi (parodia per analogia), così da prendersi gioco dell'irragionevolezza di precetti che privavano di alcuni tra i maggiori piaceri della vita. In altri casi è sfruttato il meccanismo comico della deformazione per antitesi, e ci imbattiamo allora nell'immagine del filosofo ipocrita e incoerente che, in barba ai suoi edificanti proclami, cade vittima proprio del peccato di lussuria[745]. Nell'immaginario comune, l'aneddoto più noto è la storiella di Aristotele che si lascia cavalcare dalla bella e scaltra Fillide. Si tratta di un aneddoto nato in epoca tarda, sviluppatosi verosimilmente, però, su uno schema ben più antico[746]. Le storielle, vere o false, sui filosofi preda dell'eros potevano avere, a seconda dei contesti, morali diverse: "giocoso apologo cortese sulla irresistibile potenza di Amore, misogino avvertimento sulla pericolosità delle donne, sorridente o severo monito sulla debolezza della carne, ironico commento sui limiti del sapere e della saggezza"[747].

---

presentato dalle fonti come un *unicum*, un'eccezione giustificata dall'eccezionalità della personalità di Ipparchia, non donna ma doppio di Cratete, come la definisce Epitteto (Arr., Epict. III 22, 76). Soprattutto, è Ipparchia a cadere vittima dell'irresistibile fascino di Cratete, derivante non certo dal suo corpo, brutto e gobbo, ma, come nel caso di Socrate, dalle meraviglie celate in un corpo non particolarmente avvenente.

[745] Rileva infatti Canfora 2014, p. 4 che "i costumi sessuali dell'ambiente socratico fossero l'oggetto di costanti attacchi".

[746] La citazione più antica è nel *Tresor* di Brunetto Latini (II, par. 106, 580-583), che aggiunge Aristotele e Merlino alla galleria dei personaggi biblici ingannati dalle donne (Adamo, Davide, Salomone, Sansone). Per l'accusa di lussuria mossa ad Aristotele cfr. Gulick 1937 p. 179 e Duering 1957, pp. 373-395. Sulla fortuna del *topos* cfr. anche Longoni 2012.

[747] Infurna 2005, p. 11. Il prototipo dell'intellettuale in apparenza σεμνός e σώφρων ma nei fatti debole nella carne fu incarnato probabilmente, ancora una volta, dal Socrate dei *Banchettanti* di Aristofane. Si tratta di un'ipotesi che Segoloni 1994 ricava proprio da una brillante lettura dell'episodio del *Simposio* platonico che racconta il gesto superbo di Socrate nel rifiutare Alcibiade. Secondo lo studioso, Platone, nel descrivere questa scena, sta rispondendo alle accuse mosse da Aristofane nella sua precedente commedia di un Socrate succube delle grazie di Alcibiade. Ma già Di Marco 1987 aveva individuato dei versi delle *Nuvole* che forse alludevano agli appetiti sessuali di Socrate e della sua cerchia. Ath. V 219e dà invece testimonianze esplicite di quanto Socrate fosse sensibile al fascino di alcuni giovani e di Alcibiade. In un dialogo con il filosofo che Ateneo mutua da Erodico Crateto Aspasia lo descrive come Σώκρατες, οὐκ ἔλαθές με πόθῳ δηχθεὶς φρένα τὴν σὴν παιδὸς Δεινομάχης καὶ Κλεινίου ("morso dal desiderio per il figlio di Dinomaca e di Clinia") e gli chiede: τίπτε δεδάκρυσαι, φίλε Σώκρατες; ἦ σ᾽ ἀνακινεῖ/ στέρνοις ἐνναίων σκηπτὸς πόθος ὄμμασι θραυσθεὶς/παιδὸς ἀνικήτου; τὸν ἐγὼ τιθασόν σοι ὑπέστην/ποιῆσαι; "perché mai tu piangi, Socrate caro? Forse ti eccita vivo nel cuore un desiderio uragano infranto agli occhi di un giovane che non domi? Lo farò mansueto, te lo prometto" (= Aspasia, *SH* 495 2 e 11-13; per il tema di Socrate amante, cfr. Henry 1995, pp. 64-65). Altre volte il bersaglio del commediografo non è una scuola filosofica ben determinata, ma il tipo del filosofo ascetico *tout court*. Nelle *Nuvole* di Aristofane, in cui il bersaglio

Vediamo ora in quali casi ad essere coinvolti in battute e storielle a sfondo erotico sono i Cinici. Nella *Storia vera*, nel dipingere i filosofi nell'aldilà, Luciano sceglie per il cinico Diogene un contrappasso per antitesi davvero significativo: Diogene, il filosofo della sobrietà, strenuo avversario, come abbiamo visto, del vizio della lussuria e del matrimonio, è rappresentato come sposo ubriaco di Laide, l'incarnazione per antonomasia della sfrenatezza sessuale, vinto da una delle più celebri rappresentanti della categoria delle etere, che egli stesso definiva "mortale miscela di miele"[748].

> Diogene di Sinope non era più lui, al punto da sposarsi con Laide la puttana, e spesso si alzava ubriaco per ballare, e si dava alla crapula[749].

Nei *Fuggitivi* 16-18, si lamenta l'atteggiamento dei Cinici moderni, dimentichi dell'insegnamento dei maestri, in una lunga tirata in cui sono frequenti i riferimenti alle loro abitudini sessuali. Nel *Simposio* 46, tra le gesta ingloriose del cinico Alcidamante, figura anche un tentativo di stupro ai danni della flautista: "Quando arrivò qualcuno a portare finalmente una lucerna, Alcidamante fu sorpreso mentre denudava la flautista e cercava furiosamente di violentarla […]". Parallelamente, il Pancrate di Alcifrone[750] è pronto ad accoppiarsi con Doride, la cantante, in una parodia della κυνογαμία cinica. Anche nella produzione epigrammatica gli esempi non mancano[751]. in Lussorio *Ant. Lat*., I, 1 ci si imbatte nella rappresentazione di un Diogene talmente pazzo d'amore per la

---

esplicito è Socrate, ma in cui si doveva riconoscere il tipo dell'intellettuale, abbiamo dei riferimenti alle abitudini erotiche che vanno nelle due direzioni. Un accenno alla continenza sessuale di Socrate pare essere già nelle *Nuvole*: a v. 417, tra le prescrizioni che il coro snocciola a Strepsiade, aspirante allievo di Socrate, c'è quella di tenersi lontano dai ginnasi e altre follie "οἴνου τ᾽ ἀπέχει καὶ γυμνασίων καὶ τῶν ἄλλων ἀνοήτων". Gli scoliasti chiosano significativamente il termine ἀνόητον con "follie d'amore". Dover 1968, *ad loc.* ritiene probabile un'allusione eufemistica ai piaceri d'amore, mentre Guidorizzi 1996, *ad loc*., pur ritenendo che "l'esortazione a evitare le distrazioni galanti non stonerebbe sulle labbra del loro maestro", crede che qui il termine abbia valore più generico. Al di là della sfumatura che voleva dare al termine Aristofane, ai fini del nostro discorso è interessante che gli scoliasti leggessero qui una sfumatura erotica. Nel corso dell'agone tra i due Discorsi, invece, il Discorso migliore difende ripetutamente i valori del pudore e della castità, mentre Discorso peggiore arriva addirittura a dimostrare che è meglio essere degli εὐρύπρωκτοι (vv. 889-1104). In Bato, fr. 3, la *persona loquens*, forse un rappresentante dell'epicureismo deteriore secondo Gallo 1980, *ad loc.,* dice che l'uomo davvero assennato non si nega una bella donna. Nella stessa direzione, in *AP* V 43, v. 2 Rufino allude ironicamente all'astinenza sessuale praticata dai Pitagorici. Nell'*Icaromenippo* di Luciano (30), l'intera genìa dei filosofi è descritta come ipocrita, parassita e lussuriosa: "Mentre davanti ai discepoli lodano sempre il dominio di sé e la temperanza, quando restano soli è indescrivibile quanto mangino, quanto si sfrenino nell'amore". In un'epistola alcifronea (XXXIV) una prostituta, Taide, si rivolge all'amante, Eutidemo, aspirante filosofo diligentemente teso alla continenza, cercando di aprirgli gli occhi sull'ipocrisia e sulla lussuria dei filosofo. In Ateneo, il deipnosofista Mirtilo accusa la categoria dei filosofi di incontinenza sessuale (cfr. Ath. XIII 607a-607c).

[748] D.L. VI 61.

[749] Luc. *VH*, II 18: Διογένης μέν γε ὁ Σινωπεὺς τοσοῦτον μετέβαλεν τοῦ τρόπου, ὥστε γῆμαι μὲν ἑταίραν τὴν Λαΐδα, ὀρχεῖσθαι δὲ πολλάκις ὑπὸ μέθης ἀνιστάμενον καὶ παροινεῖν.

[750] L'epistola alcifronea presenta numerosi paralleli con il *Simposio* lucianeo: cfr. Tomassi 2012.

[751] Cfr. Follet 1993 per la rappresentazione dei Cinici negli epigrammi.

celebre cortigiana, da permetterle di tagliargli la barba, "distintivo esteriore del filosofico dominio della ragione"[752].

De Diogene picto, ubi lascivienti meretrix barbam evellit et Cupido mingit in codice eius.

De Diogene meretrix derisum Laida monstrat
Barbatamque comam frangit amica Venus.
Nec virtus animi nec castae semita vitae
Philosophum revocat, turpiter esse virum.
Hoc agit infelix, alios quo saepe notavit.
Quodque nimis miserum est: mingitur artis opus! Il quadro di Diogene con la prostituta che gli strappa la barba mentre lui la corteggia e Cupido che orina sul suo libro.

La prostituta Laide rende ridicolo Diogene e gli strappa – lei, la sua compagna nell'amore – la barba fluente. Né la virtù spirituale, né la condotta irreprensibile di tutta una vita impediscono al filosofo di far brutta figura come uomo. Lo sciagurato fa proprio quello di cui spesso ha accusato gli altri, e, cosa ancor peggiore, sulla sua filosofia si piscia![753]

"Sebbene il motivo del *vellere barbam* ai filosofi, riscontrabile già in Orazio[754] e Persio[755], sia testimoniato in associazione con il cinico per eccellenza in epoca tarda, [...] non c'è dubbio [...] che, anche per il carattere di scenetta di genere, tipicamente ellenistica, o ancor meglio alessandrina, esso fosse già definito come schema non solo nel I sec. d.C., ma ancor prima, quando meglio poteva scaturire dall'imperante gusto di un leggiadro erotismo, che trovava i suoi postulati nella filosofia popolare cinica e nella Commedia Nuova" [756].

---

[752] Non è l'unico caso in cui Lussorio si diverte con il *topos* del filosofo vinto da eros: cfr. Bertini 2005-2006.
[753] *De Diogene picto, ubi lascivienti meretrix barbam evellit et Cupido mingit in codice eius.*
De Diogene meretrix derisum Laida monstrat
Barbatamque comam frangit amica Venus.
Nec virtus animi nec castae semita vitae
Philosophum revocat, turpiter esse virum.
Hoc agit infelix, alios quo saepe notavit.
Quodque nimis miserum est: mingitur artis opus! (Trad. di Dal Corobbo).
[754] Hor. *Sat.,* I 3, 133s.
[755] Pers. I 133.
[756] Cfr. Uggeri 1966, p. 254, che rinvia a Fiske 1920, p. 251.
L'efficacia di tale paradosso ebbe fortuna anche in epoche a noi più vicine. Tassoni 1646, rielaborando fantasticamente le fonti classiche, tratteggia una scenetta ambientata proprio davanti alla porta di Laide, richiamando molto da vicino lo schema dell'*exclusus amator*: "Che bel vedere Diogene Cinico col mantello

L'ipotesi di Porson di un Cratete non più padrone di sé stesso e schiavo di una meschina prostituta avrebbe trovato posto accanto a queste immagini. Si tratta, come vedremo, di uno strumento esegetico che sostiene diverse ipotesi interpretative di seguito presentate: una parodia per antitesi è sospettata, per esempio, in relazione al fr. 4 di Fenicide. A mio parere, anche nei primi versi del *Misoumenos* Menandro gioca con il tratto della continenza erotica propria dei filosofi.

di romagnuolo squarciato e rappezzato, la barba squallida, senza camicia, e lordo, e pidocchioso far dell'innamorato passeggiando lungo la porta della famosa Laide [...]" (Tassoni 1646 VII, 12). Sdegnata l'accorata difesa dell'illuminista Francesco Grimaldi nella sua biografia apologetica di Diogene: "Poveri filosofi! In quale aspetto vi fa comparire un parolaio!" (Grimaldi 1777, p. 181). Scredita anche Pierre Bayle, "il quale si delizia di trovare negli Uomini grandi delle contradizioni di spirito, che fan vedere le debolezze dell'Umana ragione; non solamente mostra di credere tutto e quanto dicono gli antichi scrittori intorno alle oscenità di Diogene [...]" (Grimaldi 1777, 182).

Menandro, ἱπποκόμος, fr. 193 K-A

(A.) Μόνιμός τις ἦν ἄνθρωπος, ὦ Φίλων, σοφός,	**A.** Filone, Monimo era un uomo sapiente,
ἀδοξότερος μικρῷ δ᾽ (B.) ὁ τὴν πήραν ἔχων;	ma un po' più oscuro. **B.** Quello con la bisaccia?
(A.) πήρας μὲν οὖν τρεῖς. ἀλλ᾽ ἐκεῖνος ῥῆμά τι	**A.** Di bisacce ne aveva tre! Eppure quello, per Zeus,
ἐφθέγξατ᾽ οὐδὲν ἐμφερές, μὰ τὸν Δία,	non proclamò nessuna sentenza simile
τῷ γνῶθι σαυτόν οὐδὲ τοῖς βοωμένοις	al 'conosci te stesso' né a tali sentenze di grido,
τούτοις, ὑπὲρ δὲ ταῦθ᾽ ὁ προσαιτῶν καὶ ῥυπῶν·	ma andò oltre, questo mendicante sudicio:
τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν ἔφη[757]	disse infatti che 'ogni opinione è fumo'.

1-2 σοφός hic BP: post μικρῶι F 2-3 personas dist. Hirschig Ann. crit. p. 22 ('μὲν οὖν ... est ita respondentis ut quod alter dixerit corrigat' Cobet Nov. lect. p. 93 coll. Aristophont. fr.7,3) 3 ἀλλ' ἐκεῖνος Menagius: ἀλλὰ καὶ εἰκόνος BPF ῥῆμά τι F: ῥῆματι BP 4 ἐφθέγξατ' F, P post corr.: -αθ' B, P ante corr. 6 ὑπὲρ δὲ BPF: ὑπερεῖδε Scaliger 'superavit haec omnia Monimus, cuius dictum πᾶν τὸ ὑποληφθὲν τῦφός ἐστι Menandro videtur celebratissimis veterum sententiis, τοῖς βοωμένοις τούτοις, anteponendum esse et rectissime dixit οὐδὲν ἐμφερὲς τοῖς βοωμένοις τούτοις, ὑπὲρ δὲ ταῦτα' Cobet p. 94 7 ὑποληφθὲν P: -λιφθὲν B: -λειφθὲν F

Lo scetticismo di Monimo: un prodotto menandreo?

Il frammento, in trimetri giambici, è riportato nello scarno *bios* del filosofo Monimo di Diogene Laerzio. Di questo filosofo non abbiamo altro che il *bios* laerziano, le testimonianze di Marco Aurelio e Sesto Empirico che saranno discusse in questo paragrafo e due *chreiai* riportate da Stobeo che si è già avuto occasione di citare[758]. Diogene Laerzio ci informa anche del titolo della commedia, ἱππόκομος, commedia di cui ci sono pervenuti, oltre al frammento in questione, i frr. 194 e 195 K-A. Difficile stabilire

[757] Cfr. l'apparato di Giannantoni 1990 (*SSR* V G 1) per le numerose correzioni proposte per questi versi.
[758] Cfr. *supra*, p. 85, n. 182.

un qualunque rapporto tra il nostro frammento, il titolo della commedia e gli altri frammenti pervenuti.

Gli elementi cinicheggianti che Menandro rileva sono diversi: accanto a tratti ben testimoniati come la povertà, la mendicità, la sudiceria, la presenza della bisaccia, Menandro associa a Monimo una massima che è stata variamente interpretato. Rilevante, in questo frammento, anche la presenza di termini fortementi lessicalizzati in senso filosofico (ὑποληφθὲν e τῦφον, per i quali cfr. il commento ai singoli lemmi). Questo frammento menandreo è dunque di particolare interesse perché è l'unico in cui si faccia riferimento non solo al *modus vivendi* e ai tratti esteriori del Cinismo, ma ad un elemento dottrinale, per altro piuttosto controverso. Nel frammento, infatti, τῦφον – termine chiave del Cinismo, come vedremo - è predicato di ὑποληφθὲν. In un ricco contributo sul concetto di τῦφος, scrive Decleva Caizzi 1980, pp. 61-62:

> Benché, nel caso di Pirrone, si potrebbe esser tentati d'attribuire al terimne *typhos* un contenuto prevalentemente conoscitivo, sarebbe un grave errore mettere in secondo piano la sua portata etica […]. Certo è che con Momimo il *typhos* sembra assumere una connotazione più netta. La versione menandrea della frase attribuitagli […] diventa in Sesto (*c. math*. VIII 5) "tutto è *typhos*, cioè credenza di ciò che non è come se fosse" […]. Alla stessa frase allude anche Marco Aurelio. Secondo il passo di Sesto citato sopra, Anassarco e Monimo paragonarono le cose ad una scenografia (o a un panorama di ombre), supponendo che esse siano simili alle immagini del sogno o della follia. Senza addentrarci nella questione di quale fosse l'originaria formulazione di Monimo, è innegabile l'accentuazione scettica del tema: tutto ciò che noi pensiamo è *typhos* in quanto le cose esterne non si manifestano a noi con maggior verità di quelle che ci appaiono nel sogno o nel delirio. Il *typhos* non è dunque solo il male morale dell'uomo, da cui egli potrà liberarsi, magari, come gli eroi antistenici, seguendo la via del *ponos*, dello sforzo, della sofferenza, ma diviene una condizione a lui intrinsea a causa della natura stessa della realtà. Appare chiaro che la posizione di Monimo e di Anassarco implica un risvolto di natura teorica ed uno di natura pratica.

Dunque la studiosa, sulla base del confronto tra il frammento menandreo e le testimonianze sestane, parla di "innegabile accentuazione scettica del tema".

Presento di seguito i passi di Marco Aurelio e di Sesto Empirico cui la studiosa si riferisce:

M. Ant. II 15 :

ὅτι πᾶν ὑπόληψις. δῆλα μὲν γὰρ τὰ πρὸς τὸν Κυνικὸν Μόνιμον λεγόμενα˙ δῆλον δὲ καὶ τὸ χρήσιμον τοῦ λεγομένου, ἐάν τις αὐτοῦ τὸ νόστιμον μέχρι τοῦ ἀληθοῦς δέχηται.

Tutto è opinione. Chiare sono queste parole di risposta al cinico Monimo, e chiara è anche la loro utilità per chi ne sappia cogliere il meglio, nei limiti in cui corrisponde a verità[759].

Marco Aurelio riprende la citazione di Monimo in Menandro. Si osservi, tuttavia, che dire "πᾶν ὑπόληψις[760]" non è esattamente la stessa cosa che dire "τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν"[761]. Inoltre, nel testo tràdito la sentenza sarebbe rivolta a Monimo (πρὸς τοῦ Κυνικοῦ Μονίμου), e non espressa da Monimo. Questo ha condotto il Menagio a correggere in πρὸς τὸν Κυνικὸν Μόνιμον, "probabilmente a ragione" (Goulet-Cazé in *DPhA* s.v., p. 551)[762].

S.E. *M.* VII 47-48

πολλαὶ μὲν οὖν καὶ ποικίλαι διαιρέσεις φέρονται κατὰ τὸν τόπον˙ ἀλλ' ἡμῖν ἀπόχρη πρὸς τὸ παρὸν λέγειν, ὅτι οἱ μὲν ἀνεῖλον τὸ κριτήριον, οἱ δὲ ἀπέλιπον [...]. καὶ δὴ ἀνεῖλον μὲν αὐτὸ Ξενοφάνης τε ὁ Κολοφώνιος καὶ Ξενιάδης ὁ Κορίνθιος καὶ Ἀνάχαρσις ὁ Σκύθης καὶ Πρωταγόρας καὶ Διονυσόδωρος, πρὸς δὲ τούτοις Γοργίας ὁ Λεοντῖνος καὶ Μητρόδωρος ὁ Χῖος καὶ Ἀνάξαρχος ὁ εὐδαιμονικὸς καὶ Μόνιμος ὁ κύων.

Molte e divergenti sono, intanto, le opinioni che vengono riportate a tal proposito, ma a noi per il momento basta rilevare che alcuni filosofi hanno

---

[759] Trad. di Ceva.

[760] È termine caro agli scettici.

[761] Recentemente Fuentes González 2011, pp. 420-421, ha interpretato la presa di posizione di Monimo come una radicalizzazione degli insegnamenti cinici: " ce Monime suivait les enseignements cyniques d'une façon particulièrement radicale, en considérant que tout était vanité (τῦφος) et supposition fausse (ὑπόληψις), et c'est sans doute cela qui lui valut d'être mentionné dans la comédie ". La citazione dello studioso è più vicina alla formulazione di Marco Aurelio che a quella menandrea. Non si dimentichi, tuttavia, il sano sospetto da mantenere riguardo le citazioni di Diogene Laerzio, il quale, a sua volta, potrebbe averci conservato una formulazione della massima diversa da quella menandrea (Si vedano le profonde differenze testuali tra le sue citazioni delle *Nuvole* e la tradizione diretta della commedia su cui cfr. *supra,* p. 20).

[762] Diversamente intende Cortassa 2013, che *ad loc.* commenta: "Le parole che secondo Marco Aurelio sarebbero state rivolte al filosofo sintetizzano probabilmente una delle obiezioni comunemente mosse agli Scettici dai loro avversari: 'voi dite che tutto è un'opinione soggettiva che, come tale, non ha alcun valore'".

soppresso il criterio, altri lo hanno conservato. […] Lo hanno soppresso Senofane di Colofone e Seniade di Corinto e Anacarsi lo Scita e Protagora e Dionisodoro e, oltre a costoro, Gorgia di Leontini e Metrodoro di Chio e Anassarco l'Eudaimonista e Monimo il Cinico[763].

S.E. *M.* VIII 87-88

οὐκ ὀλίγοι δὲ ἦσαν, ὡς προεῖπον οἱ καὶ τοὺς περὶ Μητρόδωρον καὶ Ἀνάξαρχον ἔτι καὶ Μόνιμον φήσαντες ἀνῃρηκέναι τὸ κριτήριον. , ἀλλὰ Μητρόδωρον μὲν ὅτι εἶπεν "οὐδὲν ἴσμεν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ἴσμεν ὅτι οὐδὲν ἴσμεν," Ἀνάξαρχον δὲ καὶ Μόνιμον ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα τοῖς τε κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προσπίπτουσι ταῦτα ὡμοιῶσθαι ὑπέλαβον.

Non sono pochi, come ho già detto prima, quelli che hanno affermato che Metrodoro, Anassarco e anche Monimo hanno soppresso il 'criterio'[764]: Metrodoro perché disse: "Nulla sappiamo; ma non sappiamo neppure questo, cioè che nulla sappiamo"; Anassarco e Monimo, perché hanno paragonato le cose esistenti ad una pittura scenografica ed hanno pensato che esse somiglino alle impressioni che si provano in sogno o nello stato di follia".

S.E. *M*. VIII 5

τάχα δὲ καὶ Μόνιμος ὁ κύων, τῦφον εἰπὼν τὰ πάντα, ὅπερ οἴησίς ἐστι τῶν οὐκ ὄντων ὡς ὄντων.

E forse anche Monimo il cane, dicendo che tutto è fumo, cioè che concepiamo ciò che non è come ciò che è.

Alla questione dello scetticismo monimiano è legata, per altro, anche l'identità dello Xeniade messo in relazione con Monimo. Diogene Laerzio, infatti, attribuisce allo Xeniade compratore di Diogene il merito di aver convertito Monimo al cinismo, poiché Xeniade parlava continuamente a Monimo delle virtù di Diogene negli atti e nelle parole[765]. D'altro canto, Sesto Empirico associa in due passaggi Monimo allo Xeniade di Corinto, filosofo del V secolo, che sosteneva che non esiste alcun criterio della verità.

[763] Trad. di Russo.
[764] Il "criterio della verità" è una categoria dossografica che permette di classificare i filosofi e che risale ad Epicuro.
[765] D.L. VI 82.

Zoumpos 1960 identifica i due personaggi, mentre Brunschwig 1984, pp. 109-124, in base ad alcuni calcoli cronologici, propone l'ipotesi che lo Xeniade di Corinto di cui parla Sesto potrebbe essere il nonno di quello di cui parla Diogene Laerzio, data la frequente omonimia in Grecia tra nonni e nipoti[766]. Più in generale, nelle fonti legami tra Cinismo e scetticismo sono diverse volte evocati[767].

Tuttavia, in presenza di dati così scarsi su Monimo, converrà concordare con la prudenza di Döring 1998, pp. 303-304, secondo il quale non c'è ragione di ritenere che Monimo abbia affrontato, differentemente rispetto agli altri Cinici, problemi di natura epistemologica. La sua massima non va intesa come professione di scetticismo, ma come critica alle vane illusioni degli uomini[768].

La posizione del Döring si basa, oltre che sul confronto con ciò che sappiamo del Cinismo, anche sull'ipotesi che le informazioni di Sesto derivino, in ultima istanza, dal frammento menandreo:

> Es ist nich bekannt, woher Sextus diese Einordnung des Monimos hat. Zu vermuten ist, dass sie irgendwann vor ihm aus der erwähnten Komödie Menanders herausgesponnen worden ist in der von Monimos die Rede war[769].

In favore dell'ipotesi di Döring si osservi quanto Diogene Laerzio fa seguire alla citazione di Menandro (D.L. VI 83):

> οὗτος μὲν ἐμβριθέστατος ἐγένετο, ὥστε δόξης μὲν καταφρονεῖν, πρὸς δ' ἀλήθειαν παρορμᾶν.
>
> Monimo fu un uomo di estrema gravità: disprezzò la gloria, cercò soltanto la verità.

È interessante notare che il disprezzo dell'opinione è collegato dal nesso consecutivo non ad un aspetto relativo alle teorie della conoscenza, quanto piuttosto con un atteggiamento etico/caratteriale (ἐμβριθέστατος).

Vorrei offrire ulteriore conforto all'idea che Sesto Empirico, o la sua fonte, si basasse principalmente (o unicamente) sul frammento menandreo, e che da questo abbia

---

[766] Per uno stato della questione più dettagliato rimando a Goulet-Cazé in *DPha*, p. 552.

[767] Sulla questione cfr. Decleva Caizzi 1980

[768] "Vorausgesetzt, Monimos hat sich, wie es für einen Kyniker ja nahelag, tatsächlich in dieser Weise geäussert, dann bezog er damit aber gewiss keine agnostische Position, sondern kennzeichnete nur die gängigen Meinungen der Menschen als Illusionen. […] Nichts spricht dafür, dass Monimos sich im Unterschied zu den anderen Kynikern mit ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigt hat. Sein Anliegen war vielmehr gewiss das aller Kyniker, die gängigen Vorstellungen über Wert und Unwert als Irrtum zu entlarven und die Natur zum Massstab alles Handelns zu machen".

[769] P. 303.

dedotto lo scetticismo di Monimo. La mia ipotesi è che Sesto potrebbe aver interpretato il frammento con delle sfumature leggermente diverse rispetto all'interpretazione che a me pare la più probabile (Monimo andò oltre gli altri filosofi perché considerò tutte le massime precedenti ed ogni opinione pura illusione).

- γνῶθι σαυτόν (v. 5)

  La scelta del 'conosci te stesso', agli occhi di Sesto, sarà parsa forse molto di più che la scelta della più celebre delle massime. Si tratta, in effetti, di una massima che è stata soggetta alle più varie interpretazioni, ma fu declinata anche come un monito rispetto ai propri limiti conoscitivi. Particolarmente interessante è un celebre passo del *Fedro* platonico, in cui Socrate cita la massima delfica proprio in questo senso e, al contempo, fa riferimento al concetto di τῦφος e di ἀτυφία:

  "ed io non ho certo temo per simili occupazoni; ed eccone la ragione, mio caro: che non riesco ancora a conoscere me stesso (γνῶναι ἐμαυτόν) come vuole il motto delfico. Mi sembra proprio ridicolo che io, mentre sono ancora all'oscuro di questo, mi ponga ad indagare problemi che mi stanno al di fuori. Donde, lasciando perdere queste storie, e pago dell'opinione comune su di esse, lo ripeto, vado indagando non quelle, ma me stesso, per scoprire se per caso sono un mostro molto più complicato e fumigante di Tifone (Τυφῶνος), o una creatura più amabile e semplice, partecipe per natura d'una qualche sorte divina e mansueta (θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας)"[770].

  Si tratta di un passaggio molto noto anche nell'antichità e, proprio in virtù del suo richiamo ai limiti conoscitivi dell'uomo, fu apprezzato anche in ambito scettico[771].

  Se la massima delfica – nell'interpretazione del Socrate platonico e non solo – induceva quindi a limitare il campo dell'indagine umana all'interiorità, la massima di Monimo avrebbe spinto all'estremo tali limiti, opponendo alla legittimità di indagare almeno sé stessi la vanità di ogni supposizione, in un atteggiamento di sfiducia conoscitiva ancora maggiore.

[770] Pl., *Phdr*., 229e-230a. Trad. Pucci.

[771] "L'analisi di due passi di Sesto Empirico (*Pyrrh. Hyp*. II 22 sgg.; *c. math*. VII 264 sgg.) mostra che il testo platonico esercitò la sua influenza anche al di fuori della cerchia accademica: la frase socratica, contrapposta da Sesto ai goffi tentativi di definizione dell'uomo, viene apprezzata positivamente anche dai pirroniani, che la tengono distinta dalla condanna verso Platone" (Decleva Caizzi 1980, p. 62).

- ὑπὲρ ταῦτα (v. 6)

  Mi chiedo allora se Sesto, o la sua fonte, non abbia letto in questa direzione il nesso ὑπὲρ ταῦτα: Monimo andò oltre gli altri filosofi non perché disse qualcosa di più degno di nota rispetto a ciò che gli altri sapienti avevano detto prima di lui, ma andò oltre nel fissare i limiti delle facoltà conoscitive dell'uomo, in un'amplificazione iperbolica, o quasi in una correzione, del monito delfico[772]. È possibile che, cavalcando questa interpretazione del frammento, e in particolare il nesso ὑπὲρ ταῦτα, Sesto abbia inteso una massima che intendeva criticare ogni altra massima e le vane opinioni degli uomini in una radicale professione di scetticismo.

- τῦφον (v. 7)

  Concentriamoci ora, in particolare, su una delle affermazione di Sesto sopra riportate: Ἀνάξαρχον δὲ καὶ Μόνιμον ὅτι σκηνογραφίᾳ ἀπείκασαν τὰ ὄντα τοῖς τε κατὰ ὕπνους ἢ μανίαν προσπίπτουσι ταῦτα ὡμοιῶσθαι ὑπέλαβον[773]; "Anassarco e Monimo, perché hanno paragonato le cose esistenti ad una pittura scenografica ed hanno pensato che esse somiglino alle impressioni che si provano in sogno o nello stato di follia"[774]. Anche questa espressione è forse solo apparentemente estranea ai versi menandrei. Infatti, in ambito medico il termine τῦφος indica il delirio prodotto dalle febbri (da cui deriva, in ultima istanza, il termine 'tifo') - è frequente lo sfruttamento, da parte del lessico etico filosofico, di termini specializzati in ambito medico per caratterizzare i vizi come malattie dell'anima[775]-. Sesto potrebbe quindi aver parafrasato τῦφον con μανίαν[776].

---

[772] In un altro frammento dello stesso Menandro il motto delfico è sottoposto a critica da parte del *miles gloriosus* Trasileonte nell'omonima commedia (fr. 181 K-A):
Κατὰ πόλλ' γ' ἐστὶν οὐ καλῶς εἰρημένον
τὸ γνῶθι σαυτόν· χρησιμώτερον γὰρ ἦν
τὸ γνῶθι τοὺς ἄλλους.
… "conosci te stesso"
Non è ben detto; infatti assai più utile sarebbe
"il conosci gli altri".

[773] S.E. *M.* VIII 87-88.

[774] Döring 1998, p. 303: "Entsprechendes gilt für die beiden Vergleiche, die Sextus Empiricus ihm zuschreibt: Wenn sich Monimos dieser Vergleiche wirklich bedient hat, hat er gewiss nicht, wie Sextus behauptet, die seienden Dinge mit Bühnenmalerei. Traumbildern und Wahnvorstellungen verglichen, sonder vielmehr die Dinge, die die Menshcen im allgemeinen für seiende halten und deshalb zum Masstab ihres Handelns machen".

[775] Cfr. Caizzi 1980, pp. 55-56 e Spinelli 1996. Restano da spiegare le immagini delle pitture scenografiche e del sogno. Non è escluso che queste riguardassero piuttosto Anassarco che Monimo e che Sesto o la sua

Questa interpretazione del frammento menandreo potrebbero spiegarne la lettura scettica da parte di Sesto, il quale, peraltro, in un punto ammette la sua incertezza ('τάχα' = forse, in S.E. *M.* VIII 5). In questa prospettiva, il frammento menandreo assume un ruolo di assoluta preminenza in quanto fonte di Monimo, e diventa il cardine delle interpretazioni successive della sua figura di filosofo.

Il giudizio di A su Monimo: disprezzo o ammirazione?

Chiedamoci a questo punto quale ritratto di Monimo emerga da questo frammento: egli viene deriso o viene presentato come un'*auctoritas* filosofica più autorevole rispetto alle altre? La risposta a questa domanda è tutt'altro che semplice, e poggia su due difficoltà principali:

- la connotazione ambigua degli elementi che caratterizzano Monimo (le tre bisacce, l'essere ἀδοξότερος, l'essere uno sporco mendicante, la sua massima finale);
- la polifonia del testo teatrale, amplificata, per altro, dal contesto citazionale. In altre parole, abbiamo ben tre punti di vista su Monimo, sovrapposti ma non necessariamente concordi:
  1) quello del personaggio A;
  2) quello che Menandro vuole suggerire allo spettatore;
  3) quello di Diogene Laerzio, che cita il frammento.

  È un tipico meccanismo comico, peraltro, quello di giocare sulle diverse voci dei personaggi – che talvolta si intrecciano a quella dell'autore -, un gioco che permettere di deridere anche quando apparentemente ed esplicitamente si celebra.

Analizziamo innanzitutto i tratti che caratterizzano il personaggio:

---

fonte abbiano scelto di accostare le metafore della scena e del sogno a quella delle nebbie della follia (τῦφον). Quanto alle influenze ciniche su Anassarco cfr. Ioppolo 1980

[776] Significativo, in tal senso, l'esistenza del conio τυφομανία. Non credo invece che l'aggettivo ἀδοξότερος possa in qualche modo alludere a chi disprezzi le opinioni, analogamente a quanto accade per l'aggettivo ἀδόξαστος, derivato di ἀδοξάζω, verbo denominale il cui suffisso indica azione (cfr. Buck 1933, Juret 1937, Smyth 1984, p. 245) e che quindi ha il significato di 'disprezzare'. L'aggettivo ἀδόξαστος viene infatti impiegato in ambito filosofico con il significato "che non opina". Anche la presenza dell'avverbio μικρῷ mi pare dissuada dall'ipotizzare un doppio senso di ἀδοξότερος quale "ostile alle opinioni".

- Le tre bisacce potrebbero indicare che Monimo è il più cinico tra i Cinici, un cinico al cubo. D'altro canto, esse potrebbero suggerire, al contrario, una certa ipocrisia del personaggio, incapace di farsi bastare il contenuto di una bisaccia e bisognoso di altre due sacche. In tal caso, la moltiplicazione dei bisogni lo bollerebbe non come un cinico al cubo, ma come un falso cinico. In altre parole, l'immagine può funzionare o come *detorsio* per analogia o come *detorsio* per contrasto. I due significati in realtà potrebbero coesistere in una battuta brillante: nella forma, e dunque a un primo livello, l'espressione suggerisce un Monimo meritoriamente cinicissimo; ad un secondo livello, si alluderebbe però ad una certa incoerenza del personaggio, e si addita in Monimo uno dei tanti filosofi da commedia che ipocritamente sfruttano il loro *status* per riempirsi la pancia con la carità altrui[777]. Paradossalmente, e comicamente, l'austerità ostentata in forme estreme nasconde in realtà secondi fini meno nobili[778].
- Anche la sudicieria e il mendicare potrebbero avere avuto connotazione fortemente negativa, ma potrebbero anche essere state pronunciate con una sfumatura concessiva ("nonostante fosse sudicio e mendico, anche così superò gli altri filosofi in saggezza").
- La scarsa notorietà, poi, potrebbe essere il segno della mancanza di boria e di ostentazione di Monimo, cui non importava raggiungere la fama, o il segno della scarsa considerazione che aveva meritato. Nel primo caso, Monimo si sarebbe effettivamente mostrato superiore agli altri filosofi, alle loro perle altisonanti e al loro desiderio di fama; nel secondo caso, il suo tentativo di surclassare gli altri avrebbe avuto ben poco successo.
- Al di là dell'interpetazione che si voglia dare dell'espressione τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν ἔφη, di cui si è discusso nel paragrafo precedente, si osservi che il fatto stesso di aver formulato una massima può ben essere un segno di sapienza; tuttavia, potrebbe esserci qualcosa di ridicolo (e di incoerente) anche nel fatto di criticare le roboanti formule altrui cadendo comunque nella tentazione di elaborare un proprio slogan sapienziale.

[777] Come si è visto, era questo un rimprovero spesso mosso in età imperiale ai falsi cinici.
[778] Sulla frugalità solo apparente dei Cinici cfr., *e.g.*, Marchiori 2000 p. 331.

A seconda delle diverse interpretazioni privilegiate, emergerebbero due ritratti assai diversi:

1) Monimo era coerentemente e virtuosamente poverissimo e assai più saggio degli altri, nonostante la sua oscurità e la sua sudiceria.
2) Monimo era un ipocrita: di sacche ne aveva tre perché non se ne faceva bastare una e ha gareggiato in sapienza con gli altri filosofi, ma evidentemente con scarso successo, visto che è meno noto di loro.

Veniamo ora ai diversi punti di vista sul personaggio. Quanto a Diogene Laerzio, sia in virtù dei casi paralleli già indicati[779] sia per il generale apprezzamento che mostra per Monimo, è evidente come egli citi il frammento come testimonianza delle virtù di Monimo (povertà, disprezzo della fama, disprezzo delle opinioni). Si ricordi, per altro, il tratto descrittivo lusinghiero, relativo alla gravità e al disprezzo delle opinioni di Monimo, che Diogene Laerzio fa seguire alla citazione menandrea.

Data l'esiguità del frammento, non possiamo essere certi dell'intenzione del personaggio A. In altre parole, è difficile stabilire se il personaggio A stia esprimendo disprezzo o rispetto. Allo stesso modo, negli *Acarnesi*, mentre Diceopoli evoca gli eroi straccioni euripidei che intende emulare (vv. 410-478), su un altro piano e allo stesso tempo Aristofane e il suo pubblico ne ridono.

Tali incertezze emergono bene dal confronto tra alcune traduzioni[780]. Così traduce Ferrari:

> A. Monimo era persona saggia, o Filone, ma non troppo celebre.
>
> B. quello con la bisaccia?
>
> A. Anzi, con tre bisacce. Comunque sia, pronunciò un motto che non è certo all'altezza, per Zeus, del "conosci te stesso" o di quelle altre sentenze passate alla storia che lui, il mendicante che viveva nella sporcizia, guardò dall'alto in basso: "ogni supposizione – disse – è follia".

Secondo altri interpreti, invece, A sposerebbe il punto di vista di Monimo. Così traduceva[781], ad esempio, Zuretti 1911, p. 144, il quale, nell'introduzione al frammento (p. 143) definisce A "ammiratore della sentenza cinica":

[779] Cfr. *supra,* p. 20 e sgg. In diversi punti Diogene Laerzio ritiene che i comici, nel deridere i filosofi, non facciano altro che tesserne l'elogio senza rendersene conto.

[780] Anche Barigazzi 1985, p. 39, n. 101 ritiene che il frammento esprima disprezzo nei confronti di Monimo, disprezzo attribuito, piuttosto semplicisticamente, a Menandro stesso.

Era un sapiente Monimo, o Filone,
sebben tenuto in poco conto.

B. Quello
della sacca?

A. Tre sacche aveva, e disse
un detto, che, per Giove, non val meno
del "conosci te stesso" e di quegli altri
famosi: molto meglio quel pitocco
sudicio proclamava vane e stolte
quante son l'opinioni professate".

Nelle due traduzioni/interpretazioni, varia anche l'interpretazione di alcuni nessi sintattici:

- ἀλλ᾽ (v. 3)[782]: nella prima interpretazione, A usa l'avversativa per opporre gli scarsi prodotti intellettuali di Monimo alla sua qualifica di σοφός ("nonostante l'abito da filolosofo, elaborò soltanto sciocchezze"); nella seconda A usa l'avversativa per opporre il superamento di Monimo della tradizione filosofica precedente alla sua oscurità e alla sua povertà ("nonostante l'aspetto esteriore di uno straccione, Monimo superò in sapienza gli altri filosofi")[783];
- ὑπὲρ δὲ ταῦθ᾽: nel primo caso l'espressione implica un atteggiamento di arrogante superiorità da parte di Monimo, atteggiamento criticato dal personaggio A; nell'altro, un reale e meritevole superamento delle opinioni dei suoi predecessori, superamento apprezzato dal personaggio A[784].

---

[781] Più neutre le altre traduzioni che ho consultato.

[782] (A.) Μόνιμός τις ἦν ἄνθρωπος, ὦ Φίλων, σοφός,
ἀδοξότερος μικρῷ δ᾽ (B.) ὁ τὴν πήραν ἔχων;
(A.) πήρας μὲν οὖν τρεῖς. ἀλλ᾽ ἐκεῖνος ῥῆμά τι
ἐφθέγξατ᾽ οὐδὲν ἐμφερές [...].

[783] Sandbach 1973, *ad loc.* scrive *s.v.* ἀδοξότερος: "the speaker must mean 'not very celebrated'; then after the interruption he continues 'but yet the author of a remarkable piece of wisdom'". Olson 2007, p. 250 : " Speaker A responds by referring to Monimos, who he knows is a less distinguished thinker, but who addresses his own situation better by articulating his sense that nothing in his life is as he thought it was".

[784] Cobet *Nov. Lect*., p. 94 ritiene che l'apprezzamento di Monimo si debba far risalire a Menandro stesso: "Superavit haec omnia Monimus, cuius dictum πᾶν τὸ ὑποληφθὲν τῦφος ἔστι Menandro videtur celebratissimis veterum sententiis, τοῖς βοωμένοις τούτοις, anteponendum esse et rectissime dixit οὐδὲν ἐμφερές τοῖς βοωμένοις τούτοις, ὑπὲρ δὲ ταῦτα". Metodologicamente, schiacciare la visione di un autore teatrale su quella di uno dei suoi personaggi è però sempre rischioso.

Ciò che mi fa propendere per una valutazione sostanzialmente positiva di Monimo da parte di A[785] è che lui stesso ha chiamato in causa Monimo (Filone, il suo interlocutore, mostra perfino un momento di incertezza nell'identificare il filosofo cinico): in che occasione, nel corso del dramma, A avrebbe dovuto chiamare in causa il filosofo al solo scopo di denigrarlo rispetto agli altri suoi colleghi filosofi, più sapienti e rispettabili? Mi sembra più economico pensare che A chiamasse in causa Monimo come *auctoritas* da citare nel corso di un dibattito dal tono moralistico e filosofeggiante, e che, almeno ad un primo livello, A accordasse un valore alla massima monimiana addirittura "superiore" (ὑπὲρ δὲ ταῦθ') a quello delle massime famose di filosofi più celebri rispetto a questo oscuro cinico.

In conclusione:

- Il personaggio A si servirebbe di Monimo come di un'*auctoritas* alla cui saggezza ispirarsi;
- Menandro e il suo pubblico si prenderebbero gioco di Monimo tramite i classici cliché dell'intellettuale miserabile e ipocrita;
- Diogene Laerzio recupera la citazione per testimoniare i tratti cinici della povertà e del disprezzo delle opinioni del filosofo.

Cambia, nelle due interpretazioni, anche l'atteggiamento di A nei confronti degli altri filosofi della tradizione: nel primo caso A nutrirebbe stima per le sentenze 'passate alla storia' rispetto alle quali Monimo 'non è certo all'altezza'; nel secondo caso Monimo invece li avrebbe superati in saggezza. A ben guardare, dunque, nel frammento vi è comunque un intento anti-filosofico, anti-intellettuale, sia che presupponiamo il disprezzo di A nei confronti del filosofo Monimo, sia la sua solidarietà con il punto di vista di Monimo, e, dunque, almeno un ridimensionamento della pretesa sapienza degli altri filosofi.

Ci potremmo infine chiedere: era questa polemica verso gli altri filosofi già implicita nell'atteggiamento e nella massima di Monimo? Vi era nella sua affermazione una condanna della boria infondata degli altri filosofi, la volontà di invalidare le tesi celebrate che tanto fieramente questi proclamavano? Non si può escludere, considerando la *vis* polemica delle scuole filosofiche ellenistiche, la *vis* polemica del cinismo in particolare e

[785] Così ritiene anche Döring 1998, p. 303: "Menander in ihr nämlich einen der Akteure die Einsicht preisen […]".

l'utilizzo proprio in senso polemico antifilosofico che i cinici stessi fanno del termine τῦφος[786]. Anche in Luciano, dove i riferimenti al τῦφος sono frequenti, accanto al gruppo di occorrenze in cui il termine è accostato a stoltezza, mollezza, lusso, prevaricazione, vi è una serie di occorrenze in cui è proprio il filosofo ad essere afflitto dal τῦφος (*DMort.* X 8). Nell'*Icaromenippo* Menippo, in cerca di riposte dai filosofi, constata che essi oppongono dogma a dogma con atteggiamento pieno di τῦφος. Significativamente, inoltre, Menippo scrisse un *Contro i fisici, i matematici e i grammatici* (D.L. VI 101).

Μόνιμός

Per le testimonianze su questo personaggio cfr. *SSR* V G 1-5, a cui si deve aggiungere P.Duk. inv. G 178, col. II 15, in cui si dice che Monimo fu schiavo primo di essere cinico, concordemente rispetto a quanto dice Diogene Laezio nel *bios* dedicato al filosofo. Era infatti al servizio di Xeniade, il compratore di Diogene. Per un inquadramento della sua figura e bibliografia relativa cfr. Goulet-Cazé *s.v.* in *DPhA.*

ἦν

Sandbach 1973, p. 696 e Döring 1998, p. 303 notano come l'uso del passato implica che probabilmente, all'epoca della messa in scena della commedia, Monimo fosse già morto o non più ad Atene.

Φίλων

Si tratta di un nome molto comune (cfr. *LGPN* ii s.v.).

ἀδοξότερος μικρῷ δ᾽

Per l'uso di μικρῷ davanti a comparativo cfr. *e.g.* Pl., *Lg*. 698b e *Plt*. 262c e Plut. *M*. 394d-409d. L' ἀδοξία non è certamente motivo di rammarico per un cinico, dal momento che, tra i punti forti del loro insegnamento, vi era la stigmatizzazione dell'amore per la gloria. Alcuni traduttori rendono il comparativo come un comparativo

[786] Cfr. Decleva Caizzi 1980.

assoluto[787], ma nulla vieta di intendere l'aggettivo come un comparativo di maggioranza ('un po' più oscuro'), così come fa infatti un'altra parte di traduttori[788]. Se questo fosse un comparativo di maggioranza, l'implicazione è che in precedenza A o B, nel corso del dialogo, abbiano già fatto dei nomi di σοφοί. Così intende Olson 2007, p. 250: " Philo (the second speaker) has apparently just quoted a famous philosopher to Speaker A to encourage him " e p. 251 *ad loc.* " 'but a bit less well known', sc. than the person referred to by Philon in the immediatly preceding verses ". Contro la proposta di Allinson 1921, p. 367, che traduceva "a little too paradoxical"[789], si esprimeva già Sandbach 1973 *ad loc.* "a meaning too unusual (LSJ s.v. II) to be understood without help from the context".

In effetti, non sono molte le testimonianze che abbiamo su questo filosofo. Dudley 1937, p. 42 scrive che le opere di Monimo apparentemente non ebbero una grande reputazione e che è notevole che non vi siano accenni a questo filosofo in ciò che ci resta delle diatribe di Telete. Pure, ebbe comunque una certa fama nell'antichità se fu rappresentato su una tazza d'argento del tesoro di Boscoreale ora al Louvre (cfr. Schefold [2e] 1997, pp. 300-303 e Richter 1995, t.II, fig. 1704). Per altre ipotesi di identificazioni di rappresentazioni iconografiche di Monimo cfr. Goulet-Cazé 2005 *s.v.* al paragrafo *Iconographie*.

ὁ τὴν πήραν ἔχων;

Opportunamente si attribuisce la battuta a Filone (interlocutore B). La richiesta di chiarificazione con riferimento alla bisaccia mi pare implichi che i sapienti eventualmente citati nelle battute precedente non appartenessero al gruppo dei filosofi ascetici, muniti di bisaccia, quali pitagorici e, appunto, cinici.

Πήρας … τρεῖς

Il riferimento alle tre bisacce non è chiaro e ha infatti dato luogo a diverse interpretazioni. Difficilmente sostenibile l'ipotesi di Cobet, *Nov. Lect.,* 1858, p. 93, secondo la quale Menandro alludeva così ad una mostruosa gibbosità di Monimo (il Cobet aveva forse in mente la gibbosità di Cratete): "Erat enim gibbosus utrimque" e di

[787] Hicks 1965 "non so very famous", Sandbach 1973 traduce "not very celebrated", Luck 1997 "aber nicht besonders berühmt", Ferrari "non troppo celebre" e Reale "un po' poco famoso".
[788] Gigante "un po' meno famoso ", Paquet "un peu moins illustre", Goulet "un peu moins célèbre".
[789] Traduzione accolta da Dudley 1937, p. 40.

Allinson 1921, p. 367: “apparently he was a humpback and a paunch in addition to the orthodox Cynic’s wallet”[790]. Sandbach 1973 bolla queste suggestioni come ‘unsupported’. Contro questa interpretazione sta anche la frequenza con cui il greco utilizza il numero tre per enfatizzare una data caratteristica, anche in composizione: cfr. LSJ *s.v.* τρίς. Questo dato scoraggia dall’intendere il numero tre alla lettera.

Meineke manifesta una certa perplessità e ritiene che con le tre bisacce si indicasse ‘eum ceteros Cynicos longo intervallo post se reliquisse’[791]. Come si è detto, le tre bisacce potrebbero voler dire che Monimo fosse un cinico modello, un cinico al cubo, ma potrebbe anche suggerire che Monimo accumulasse in realtà più di quanto un Cinico dovesse e che non si limitasse a mendicare (cfr. il προσαιτῶν a v. 6) il necessario[792].

μὲν οὖν

“μὲν οὖν, ut passim, est ita respondentis ut quod alter dixerit corrigat” (Cobet, p. 93). Cfr. Denniston 465, ‘on the contrary’.

ἀλλ᾽

Per le diverse possibilità interpretative dell’avversativa, cfr. l’introduzione.

ἐφθέγξατ᾽ οὐδὲν ἐμφερές

Proclamare, dire a gran voce, molto più del semplice ‘dire’.

In relazione all’intenzione con cui A. recita questa espressione, secondo l’interpretazione di Ferrari il verbo esprime ammirazione per gli altri filosofi, che si sono sforzati di forgiare massime utili e significativa; se invece pensiamo che A. voglia che sia Monimo a risultare vincitore nel confronto, il verbo esprimerebbe insofferenza verso l’atteggiamento superbo e il tono altisonante della gran parte dei filosofi.

---

[790] Contra anche Sandbach 1973, *ad loc*.

[791] Sandbach 1973, *ad loc*. aderisce con qualche perplessità all’interpretazione di Meineke: “the point is obscure, unless it is merely, as Meineke guessed, that the wallet (for alms) is the mark of the Cynics, and that one with three wallets is thrice a Cynic and an unconscionable beggar”. Anche Olson 2007, *ad loc.* segue questa interpretazione.

[792] Cfr. Dudley 1937 p. 41, n. 1: “more likely the point is that he was greedy” e Rankin 1983, p. 238: “it might allude to a fondness for money improper in a Cynic”.

μὰ τὸν Δία

Nell'uso attico, μὰ (se non accompagnato da ναὶ o οὐ) + accusativo (1) implica o rinforza una risposta negativa ad una questione che precede oppure (2) rinforza un'affermazione negativa immediatamente precedente (i) o immediatamente successiva (ii) (cfr. Arnott 1996 p. 660 con bibliografia). Qui ci troviamo di fronte al caso 2i; l'espressione enfatizza, cioè, il fatto che Monimo non pronunciò delle massime di un certo tipo.

τῷ γνῶθι σαυτόν οὐδὲ τοῖς βοωμένοις τούτοις

τῷ è un marcatore di citazione: cfr. Austin-Olson ad Ar., *Th.,* vv. 392-394 e Olson 2007, *ad loc.* La massima delfica del "conosci te stesso" è in effetti il ῥῆμά βοώμενον per eccellenza.

Sull'oscillazione nell'attribuzione di questa massima (la Pizia Femonoe, Chilone, Talete, Solone) e, più in generale, sulla storia del detto nell'antichità cfr. U.v. Wilamowitz-Moellendorff, *Reden und Vorträge*, Bd. II, Dublin – Zürich 19675, pp. 171-189. Weidmannsche Buchhandlung, 1913, A. Martina., *Solon. Testimonia veterum coll*., Romae, 1968, p. 106 sgg, Giannattasio Andria 1989, pp. 37-39 con la ricca bibliografia ivi citata e Courcelle 2001. Per la mia ipotesi che Sesto o la sua fonte leggesse una 'correzione' da parte di Monimo del conosci te stesso nella battuta di A, cfr. l'introduzione al frammento.

La massima delfica è spesso citata in commedia, e in Menandro: cfr. Men. frr. 240, 249, 307, 538 K-A; Philem., fr. 139 K-A e Plaut. *Pseud*., vv. 972 sgg., su cui cfr. Petrone 1992, p. 53.

ὑπὲρ δὲ ταῦθ᾽

Sulle diverse interpretazioni dell'espressione, cfr. l'introduzione.

ὁ προσαιτῶν καὶ ῥυπῶν

Due dei tratti che costituiscono allo stesso tempo la virtù e l'onta dei cinici[793]: l'essere mendicanti e l'essere sudici. Stobeo riporta una massima in cui Monimo squalifica la ricchezza, in linea con tutta la tradizione cinica: Stob. IV 31, 89: Μονίμου˙ τὸν πλοῦτον εἶπε Τύχης ἔμετον εἶναι. L'espressione, un'ingiuria vera e propria nella traduzione di Ferrari, ha per Olson 2007, *ad loc.* una sfumatura concessiva ("has what amounts to concessive force, 'filthy beggar though he was'"). Cfr. anche l'introduzione al frammento.

τῦφον

Si tratta di un termine riccamente polisemico. Il primo significato è quello di 'fumo', 'vapore' mentre in ambito medico, come si è visto, indica il delirio effetto della febbre. Le due implicazioni metaforiche fondamentali del termine sono quella di boria e quella di inconsistenza (la stessa polisemia caratterizza il nostro concetto di 'vanità'). Così, quando il termine diventa un termine tecnico nell'ambito del cinismo, un vero e proprio *leitmotiv*, oscilla tra i significati di orgoglio, boria, vanità (usato dai cinici contro i loro avversari) e quello di illusorietà e vacuità dei νόμοι e delle δόξαι. Così la traduzione del termine nel contesto menandreo oscilla tra 'illusion' (Dudley), 'orgueil' (Goulet-Cazé), 'vanity' (Allinson), 'delusion', 'nonsense' (Olson). Sul concetto in ambito cinico cfr. Dudley 1937, p. 56, n. 8, Decleva Caizzi 1980, Goulet-Cazé 2001 (2 ed.), p. 17 n.2, p. 34 e 158.

In Menandro troviamo il termine ἀτυφία nel fr. 221 K-A dei Κυβερνῆται: εἰς τὴν πονηρίαν ἀτυφίαν νομίσαντές ποτε ἀξιοῦσι πέρας. Il frammento è di incerta interpretazione; di un certo interesse è, però, il modo in cui la fonte lo cita: *Lex. Bachm*. P. 162,17 Ἀτυφία· ταπεινοφροσύνη (*hucusque Lex. Boys.* p. XXV^{b} 19 = Phot. α 3143 = *Sud*. α 4398). Nel fr. 221, pertanto, il termine ἀτυφία doveva avere il significato di ταπεινοφροσύνη, umiltà.

[793] Così come altre figure quali gli eroi straccioni euripidei.

Menandro, *Misoumenos*, vv. A1-A18

<ΘΡΑΣΩΝΙΔΗΣ>

ὦ νύξ, σὺ γὰρ δὴ πλεῖστον Ἀφροδίτης μέρος
μετέχεις θεῶν, ἐν σοί τε περὶ τούτων λόγοι
πλεῖστοι λέγονται φροντίδες τ' ἐρωτικαί,
ἆρ'ἄλλον ἄνθρωπόν τιν' ἀθλιώτερον
A5 ἑόρακας; ἆρ'ἐρῶντα δυσποτμώτερον;
πρὸς ταῖς ἐμαυτοῦ νῦν θύραις ἔστηκ'ἐγὼ
ἐν τῷ στενωπῷ, περιπατῶ τ'ἄνω κάτω,
<ἐπ'> ἀμφοτέρας μέχρι νῦν, μεσούσης σοῦ σχεδόν,
ἐξὸν καθεύδειν τήν τ' ἐρωμένην ἔχειν.
A10 Παρ' ἐμοὶ γάρ ἐστιν ἔνδον, ἔξεστιν δέ μοι
καὶ βούλομαι τοῦθ' ὡς ἂν ἐμμανέστατα
ἐρῶν τις, οὐ ποῶ δ'· ὑπαιθρίῳ δέ μοι
χειμῶνος ὄντος ἐστὶν αἱρετώτερον
ἑστηκέναι τρέμοντι καὶ λαλοῦντί σοι.
A15 ΓΕΤΑΣ

τὸ δ[ὴ λεγόμ]ενον, οὐδὲ κυνί, μὰ τοὺς θεούς,
νῦν ἐξιτητόν ἐστιν, ὁ δ' ἐμὸς δεσπότης
ὥσπερ θέρους μέσου περιπατεῖ φιλοσοφῶν
τοσοῦτ'· ἀπολεῖ μ'. οὐ δρυινός; [[794]

A1-A16 O19, I. A1-A2 (θεῶν) scholion in Theocritum ii. 10, cf. Plut. Fort. Rom. 318 D, Q, C 654 D, Philostrat. Vit. Soph 21.5, Vit.Apoll. 5.21 (=fr.789 K-T) A4-A5 Plutarchus de cupid. Diuitiarum 525 A.

A4 ἆρ ἄλλον O19 I:Ἄπολλον Plut. ἀθλιώτερον O19, Plut. Codd. ΣΘn: ἀθλιώτατον I, Plut. Codd plerique

A5 δυσποτμώτερον O19, Plut.: δυσποτμώτατον I

A6 Apollonius de costructionibus ii 107 (= fr. 664 K-T)

A7 περιπατῶ I: περιπατῶν O19

A8 ἀμφοτέρας O19 ἐπ' ἀμφότερα Turner olim: ἀφ' ἑσπέρας Austin: ἀμφότερ' ἀεὶ West

A9 τ' ... ἔχειν I, O19 Chariton iv 7: ἔχων (omisso τε) Eustathius 236. 31, Σ. Eur. Phoen 478, Σ.Ar. Ach. 1164 b

[794] Seguo l'edizione Sandbach 1990.

A10-A12 (ποιῶ δὲ) Plutarchus de cupiditate duitiarum 524 F

A13-A19 O20 A14 εστη [.....] O19, suppl. Rea

A15 suppl. Austin, Turner A16 ἐξιτητέον O19, corr. West

A17 φιλοσο [O19, suppl. Handley A17-A18 A19, O20

A19 ἐγκαταλίπεσθ' Barigazzi

TRASONIDE O notte - tu, infatti, tra gli dei, prendi parte alla maggioranza delle faccende di Afrodite e al tuo cospetto si esprimono la maggioranza dei discorsi e delle riflessioni sull'amore - hai mai visto un uomo più infelice, un amante più disgraziato? Adesso sono qui, nel vicolo, davanti alla porta della mia stessa casa, a passeggiare avanti e indietro, mentre sarei potuto restare, fino a questo momento, quando tu sei quasi a metà del tuo corso, a dormire dentro tra due guanciali e a tenere la mia amata tra le braccia. Infatti lei è dentro casa mia, mi appartiene, e la desidero come un amante completamente folle, però non lo faccio. Preferisco restare all'aperto, nonostante sia inverno, a tremare e a parlare con te.

GETA Come si suol dire, neanche un cane, per gli dèi, riuscirebbe a stare fuori, e invece il mio padrone, come se fosse nel bel mezzo dell'estate, passeggia facendo il filosofo in questo modo. Mi farà crepare! Non è una testa di legno?

Il lamento alla notte di Trasonide e la comicità del rovescio

Perno della trama del *Misoumenos* è la relazione amorosa fra il soldato Trasonide e Cratea, una ragazza che fa parte del suo οἶκος e che è stata già liberata da Trasonide in virtù dell'amore del soldato per lei[795]. A seguito di un'incomprensione[796] si verifica una rottura, accompagnata dall'irritazione di lei e dalla disperazione di lui. In seguito, Cratea

[795] Cfr. *Infra* per lo *status* giuridico della ragazza, all'origine di un accesso dibattito.

[796] Secondo l'ipotesi più accreditata, la ragazza riterrebbe il soldato responsabile della morte del fratello: cfr. Borgogno 1969, p. 28; Kraus 1971, p. 25; Webster 1973, p. 292; Treu 1974, pp. 175 e sgg.; Sandbach 1979, pp. 438-441; Bornmann 1980, p. 159; Mcc Brown 1980, p. 5; Turner 1979, p. 110, n. 2 e 1981; Sisti 1982, p. 103; Arnott 1996, p. 251; Ferrari 2004, pp. 135-41.

ritrova il padre e riacquista pienamente il suo *status* di libera cittadina, la divergenza è appianata e i due amanti possono convolare a nozze senza più incomprensioni né ostacoli di natura giuridica.[797]

Nei versi iniziali, Trasonide, nel tentativo di capire i motivi dell'ostilità di Cratea nei suoi confronti, mette in atto una sorta di 'test patetico'[798]: finge di dover uscire di casa in piena notte per sbrigare un'incombenza, nella speranza che la ragazza, mossa a compassione, tenti di trattenerlo in casa, al riparo dalle intemperie. Le speranze di Trasonide vengono amaramente disilluse, ed egli è costretto, per giunta, a rimanere al freddo fuori dalla porta della sua stessa casa. Nei versi sopra riportati, Trasonide lamenta allora le sue sventure amorose in un'invocazione alla notte[799] che viene interrotta dal suo servo Geta, il quale, uscito di casa, commenta lo stato pietoso in cui è ridotto il suo padrone (vv. A1-18).

Sono stati proprio i versi sopra riportati ad attrarre l'attenzione tanto degli antichi quanto dei moderni[800]. La cifra stilistica che li caratterizza sembra essere la paradossalità, il rovesciamento[801], per cui Sisti (1982) ha parlato in proposito di un personaggio "a rovescio".

- In primo luogo, comico è il paradosso di un soldato che lamenta condizioni atmosferiche sfavorevoli (cfr. vv. A50-52 e A 55-56), laddove per professione dovrebbe essere abituato a resistere alle intemperie[802].
- In secondo luogo, è capovolta l'immagine tradizionale dello stesso *miles* da commedia: lungi dall'incarnare la consueta maschera del soldato vanaglorioso e tracotante, caratteristiche cui allude il suo stesso nome[803], si rivela querulo e

[797] Cfr. Belardinelli 1994, 53. La trama del *Misoumenos* ripropone a grandi linee il medesimo schema della fabula della *Perikeiromene* e dei *Sicioni.* Sulle affinità tra le trame delle tre commedie, e, più in generale, sull'arte compositiva di Menandro, cfr. Corbato 1959, pp. 12-13 = Corbato 1991, p. 74; Barigazzi 1965; Goldberg 1980, pp. 44-58; Sisti 1985, pp. 12-13, Belardinelli 1994, p. 53 e Ferrari 2004, pp. 138-39.
[798] Ferrari 1996, p. 229.
[799] Sull'inesattezza della dicitura 'prologo' in riferimento a questi versi, cfr. Borgogno 1988. Sui prologhi menandrei cfr. almeno Del Corno 1971.
[800] Per la fortuna di questa commedia nell'antichità cfr. Sisti 1985, pp. 7-8.
[801] Louis Mac-Neice, citato in Turner 1979, 108, dice di Menandro che egli conosce "all the tricks of the virtuosos who invert the usual".
[802] Cfr. Ar., *Ach.*, v. 1075. Su questo aspetto cfr. Turner 1979, p. 110; Bornmann 1980, p. 157; Sisti 1982, pp. 101 e 1985, p. 88.
[803] Cfr. Arnott 1996, pp. 249-50, in cui lo studioso si sofferma in particolare sui nomi dei *milites gloriosi* con la radice θρας-. Nel corso della commedia Trasonide doveva forse dimostrare anche questo lato del suo personaggio, poiché viene presentato dalle fonti anche come "prototipo del militare tronfio e violento" cfr. Ferrari 1996, 230: cfr. Chor. *Decl.* 12, I 509 Förster-Richtsteig e Plut. *M.* 1095d. Cfr. anche Arnott 1996, 361.

sentimentale: un *miles amatorius*[804], appunto. L'indomito vincitore di tante battaglie è ora sconfitto da una donna, una schiavetta, alla quale, per giunta, egli stesso ha donato la libertà[805].

- Questa caratterizzazione del *miles amatorius* sfrutta numerosi elementi propri della tragedia – e ciò non stupisce nel teatro menandreo -, che vengono rovesciati e rideclinati[806]: Bornmann 1980 nota come "l'inizio solenne, che potrebbe essere quello di una tragedia (si noti ad esempio l'assenza di ogni soluzione nei trimetri A3, 4, 6, 9, l'assonanza nei finali di A4 e A5 e in genere la dizione alta) fa presagire un dramma interiore"; Lamagna 2004, 186 sottolinea il "[...] tono sostenuto, vicino alla tragedia per ciò che riguarda metro, lessico e impianto retorico, [...] l'insistenza sulla paratassi, la presenza di rime interne e l'abbondanza di monosillabi e bisillabi in fine di verso [...]".
- A queste spie formali si aggiunge la contemporanea ripresa, e il rovesciamento, appunto, del *topos* dell'*exclusus amator* – che diviene in questo caso, infatti, un autoescluso-, e di quello dell'invocazione e confessione dei propri stati d'animo ad un elemento della natura, *topoi* ancora una volta particolarmente frequenti nella tragedia euripidea, associati però a personaggi femminili.

[804] Il conio è di Wartenberg 1973, p. 44. Su questi temi cfr. Wysk 1921; Wehrli 1936, pp. 101-113; Maccary 1972; Lefèvre 1979, p. 332; Goldberg 1980, pp. 44-58; Nesselrath 1990, pp. 328-329; Wiles 1991, in particolare pp. 174-75; Belardinelli 1994, p. 53, n. 76; Arnott 1996, pp. 249 sgg.; Blume 2001, pp. 190-195; Mastromarco 2009, p. 21 e n.8 e Ingrosso 2010, pp. 134s. Sull'influenza del Menelao dell'*Elena* di Euripide su questi tipi, cfr. Belardinelli 2003. Il personaggio di Trasonide farà ripetutamente uso del lessico militare che gli è proprio con ironica ambiguità. Come nota Giacomoni, "se si considera inoltre che i termini τὸ επίσημον e ἡ σωτερία riconducono all'ambiente militare, si evidenzia la singolarità della condizione di Trasonide, che utilizzerebbe il linguaggio militare, adatto al tipo che egli rappresenta, con un considerevole scarto semantico, dal momento che il soldato non sta raccontando una battaglia, ma sta esprimendo le proprie pene d'amore". Cfr. Giacomoni 1998, p. 100.

[805] Turner 1979, p. 110 si chiede appunto se questa rappresentazione della giovane - "a captive girl who is given complete freedom of action and then rebuffs her captor" - possa costituire un ulteriore elemento di rovesciamento dello stereotipo. In effetti, nella dialettica del rapporto tra i due personaggi, dal punto di vista emotivo è proprio il soldato, che ci si attenderebbe rude e virile, ad assumere il ruolo femminile, e Cratea quello orgoglioso e virile. Quest'ultimo aspetto verrà ulteriormente sfruttato nel corso della commedia.

[806] Per una rassegna a tali complesse problematiche, si rimanda a Porter 1999-2000, p. 157 n.2. Tra i contributi più recenti si vedano Hurst 1990, pp. 93-122; Iversen 1998; Gutzwiller 2000; Vogt-Spira 2001, pp. 197-222; Hunter 2002; Cusset 2003.

Tali riprese costituiscono un esempio della tecnica, tipica del genere comico, di trasferire situazioni tragiche nella quotidianità piccolo borghese[807]. Cercherò ora di mostrare che, nella caratterizzazione di questo personaggio, è presente un ulteriore elemento di paradossalità, insito, nella fattispecie, in alcuni tratti che ricordano il tipo del filosofo da commedia.

I tratti filosofici del personaggio di Trasonide: pensosità, logorrea, resistenza al freddo e al sonno

La critica ha riservato minore attenzione alle allusioni filosofiche presenti in questi versi[808]. Il riferimento alla filosofia è esplicito già ad un livello letterale nel φιλοσοφῶν di verso A 17, termine al quale si possono aggiungere altre spie lessicali (per cui cfr. il commento ai termini περιπατέω, λαλέω, <ἐπ'> ἀμφοτέρας, φροντίδες). Si tenga presente, peraltro, che confidare i propri turbamenti agli elementi della natura caratterizza anche i filosofi in commedia, come accade nel fr. 1 di Teogneto:

ἄνθρωπ᾽, ἀπολεῖς με. τῶν γὰρ ἐκ τῆς ποικίλης
στοᾶς λογαρίων ἀναπεπλησμένος νοσεῖς:
'ἀλλότριόν ἐσθ᾽ ὁ πλοῦτος ἀνθρώπῳ, πάχνη:
σοφία δ᾽ ἴδιον, κρύσταλλος. οὐθεὶς πώποτε
ταύτην λαβὼν ἀπώλεσ᾽.' ὦ τάλας ἐγώ,
οἵῳ μ᾽ ὁ δαίμων φιλοσόφῳ συνώκισεν;
ἐπαρίστερ' ἔμαθες, ὦ πόνηρε, γράμματα·
ἀντέστροφέν σου τὸν βίον τὰ βιβλία·
πεφιλοσόφηκας γῇ τε κοὐρανῷ λαλῶν,
οἷς οὐθέν ἐστιν ἐπιμελὲς τῶν λόγων.'
Uomo, mi farai morire Riempito dei discorsucci
del 'Portico dipinto', sei turbato nella mente:

[807] Cfr. Newiger 1957 e Zimmermann 2006, p. 329. Sugli effetti che Menandro cercava di ottenere attraverso questi espedienti non c'è concordia tra gli studiosi: alcuni, come Lamagna 2004, p. 186 e n.5, pensano che ciò servisse ad enfatizzare ancora di più "una commossa pateticità [...]"; altri, che questo servisse invece ad esasperarla sì, ma in funzione ironica (come accade in Philem. fr. 449 K-A e Plaut., *Mer.*, vv. 3-5). Brenk 1987, pp. 44-48, ravvisa nel monologo di Trasonide la modalità espressiva, tendente al ridicolo, dell'*Alazon*. Le divergenze interpretative di questo passaggio hanno a che fare con il complesso problema del comico in Menandro.

[808] Bornmann 1980, p. 157 si limita a notare che Trasonide parla "con un linguaggio che riecheggia quello dei filosofi".

"Cosa estranea è per un uomo la ricchezza, solo brina;
la saggezza gli è propria, è solido ghiaccio. Nessuno mai
che l'abbia posseduta andò in rovina". Me infelice,
con quale filosofo il destino mi fa vivere!
Tu, disgraziato, hai imparato a leggere a rovescio:
i libri hanno sconvolto la tua vita;
hai cianciato di filosofia con la terra e il cielo,
ma lui non si cura affatto delle tue parole[809].

Non è l'unico passaggio in cui sono presenti venature filosofiche. Gigante 1966, p. 15 scriveva a proposito dei versi 259-269: "Ma (Trasonide) alla fine, entra, ritenendo (e qui il soldato filosofeggia) che è meglio sapere (εἰδέναι) che congetturare (εἰκάζειν), meglio conoscere (γνῶναι) la propria sorte che affidarsi all'immaginazione (οἴησις)". Belardinelli 1990, nell'instaurare un raffronto tra questi stessi versi e i versi iniziali, che, a suo parere "rappresentano due importanti momenti costitutivi della trama, complementari sia dal punto di vista strutturale che da quello contenutistico" (p. 47), rileva, tra i numerosi punti di contatto, l'emergere nei due passaggi di elementi caratteriali propri di Trasonide, tra i quali, appunto, l'esprimersi, nei momenti di tensione, con un "linguaggio infiorato di termini filosofici" (p. 48)[810]. Tale simmetria strutturale e il delinearsi di un vero e proprio *habitus* del personaggio, al contempo linguistico e caratteriale, si riverberano sui versi iniziali come ulteriore elemento di conferma dell'analisi in corso[811].

Bruzzese 2011, p. 60, nota 82 scriveva che nei versi del *Misoumenos* in esame il riferimento all'*habitus* dei filosofi è molto probabile, ma che "l'intento parodico non è né forte (cfr. l'uso colloquiale di περιπατεῖν ἄνω κάτω in Ar. *Lys.,* v. 709 e la generica parodia dell'intellettuale nel φιλοσοφεῖν di Men. *Asp.,* v. 348, *Sam.,* v. 725) né insistito, ma colora

[809] Trad. di Salvagno.

[810] Laks 2013, p. 229, n. 9 riporta un suggerimento di Saetta Cottone: "dans le cas des noms propres, les références sont presque toujours ponctuelles et sans incidence sur la construction de l'intrigue, alors que les allusions ou 'références cachées' sont souvent plus significatives du point de vue de l'invention comique". Nel caso del *Misoumenos*, in effetti, non abbiamo il riferimento puntuale a un dato filosofo, ma le allusioni all'*habitus* del filosofo parteciperebbero qui alla costruzione del carattere del personaggio.

[811] Anche Sisti 1985, p. 106 ritiene questo un passaggio importante per la "caratterizzazione a rovescio di Trasonide" e in cui "ritornano gli aspetti del prologo". Una patina filosofica è stata rintracciata anche ai vv. 399-400 Sandbach (= vv. 802-803 Arnott), nei quali Trasonide oscilla tra razionalità e irrazionalità e fa appello al suo λογισμός (cfr. Giacomoni 1998, p. 101). Anche in altri luoghi menandrei il termine λογισμός si trova nettamente contrapposto a forti tensioni emotive (cfr. *e.g*. *Sam.*, vv. 420 e vv. 620.

appena, con un lieve accenno, la situazione e la caratterizzazione psicologica di Trasonide e Geta, secondo il procedimento tipico di Menandro". Seppure concordo sul fatto che l'intento parodico non sia forte, poiché funzionale ad irridere Trasonide più che i filosofi, probabilmente gli indizi che rimandano ad una patina filosofica, poco significativi se esaminati singolarmente, acquistano pregnanza se sommati tra di loro all'interno di questo fitto tessuto di spie linguistiche e sono forse passibili di una interpretazione che può aggiungere sapidità alla scena, come tenterò di dimostrare in queste pagine.

Ad una prima lettura, il senso di questa patina filosofica sembra limitarsi a strizzare l'occhio a due delle principali, eterne accuse rivolte, più o meno ironicamente, ai filosofi: una logorrea fastidiosa (Trasonide non permette al povero Geta di dormire)[812] e la tendenza a trascorrere - o di perdere, che dir si voglia - il loro tempo, in lunghe, noiose e vuote elucubrazioni. Tuttavia, non sono solo i tratti della logorrea e della pensosità a rinviare alla maschera del filosofo da commedia, ma anche la scelta di Trasonide di sopportare il freddo e restare sveglio nel cuore della notte: sono questi dei tratti coerenti sì con la sua professione di soldato, ma anche con la caratterizzazione del filosofo ascetico. Allo stesso modo, nel *Simposio* platonico, Socrate si mostra nella sua resistenza fisica, eccellente soldato[813] ed eccellente filosofo.

Una nottata da cani

È in questa direzione, allora, che mi sembra convincente la proposta di Catalano 2011 di vedere un'allusione ai Cinici nella battuta del servo Geta ai versi A15-16, e in particolare nell'espressione τὸ δ[ὴ λεγόμ]ενον, οὐδὲ κυνί, μὰ τοὺς θεούς, νῦν ἐξιτητόν ἐστιν[814].

Ad un primo livello, Geta qui sta pensando verosimilmente a una delle principali funzioni del cane, ovvero quella del cane da guardia, il cui posto è davanti alla porta di casa, soprattutto durante la notte, quando gli occupanti riposano. Allo stesso modo, la scolta dell'*Agamennone*, costretta a restare sul tetto durante la notte a dispetto delle intemperie per captare eventuali segnali, paragona la miseria della sua condizione a

[812] Cfr v. A21.
[813] 220d-221c.
[814] Cfr. *infra*, commento al lemma.

quella di un cane[815]. Stare a guardia della casa è un ruolo spiacevole sia da un punto di vista fisico (bisogna sopportare le intemperie e il sonno), ma è anche poco dignitoso, dato che il cane rappresenta l'ultimo gradino dell'*oikos*. Geta evoca, con più esasperazione che disprezzo, un totale ribaltamento dei rapporti gerarchici: sembra che il padrone abbia preso il posto del suo fedele cane da guardia. Siamo di fronte, ancora una volta, ad una situazione pateticamente paradossale.

Catalano 2009, inoltre, rileva in questo οὐδὲ κυνί[816] un gioco anfibologico cane/cinico. Punto di partenza della sua argomentazione è nla frequenza con cui i Cinici vengono indicati antonomasticamente con l'appellativo di 'cane'. Aggiungerei innanzitutto, a supporto dell'ipotesi anfibologica, il fatto che al termine cane segue il participio φιλοσοφῶν a distanza di un verso solamente. Non stupirebbe, per altro, un'allusione alle stravaganze dei Cinici dalla penna di Menandro, che li menziona esplicitamente, come abbiamo visto, anche nei frr. 114 e 193 K.-A[817] e, nel primo caso, con il medesimo intento di irriderne l' ἐγκράτεια.

Sul piano dell'interpretazione di tale anfibologia, la Catalano ha opportunamente rilevato come l'origine dell'espressione proverbiale pronunciata da Geta risieda certamente nella capacità del cane di sopportare le intemperie e che proprio la resistenza fisica di questo animale fu, assieme all'ἀναίδεια, uno dei motivi per cui questo diventò il modello ispiratore nonché lo *Spitzname* del primo cinico, ossia Diogene di Sinope[818]. Tale quadro incoraggia a pensare che il pubblico ateniese potesse cogliere il doppio senso con una certa facilità[819].

---

[815] A margine, va osservato che il cane era spesso caratterizzato come un animale "pieno di *thrasos*", atteggiamento cui allude il nome di Trasonide*: e.g.* Pi., *I.*, 1.13; A., *Suppl*., v. 758; Ar., *Ve*., v. 1402; Theoc., XV, v. 53, citati in Franco 2003, p. 231, nota 36.

[816] Leggibile nel P.Oxy. XLVIII 3369.

[817] Cfr. *supra,* rispettivamente pp. 255 sgg. e pp. 284 e sgg.

[818] Aggiungerei a questo quadro di tratti comuni tra cane e cinico, all'origine di questa denominazione, proprio l'abilità nel fare la guardia. Cfr., in particolare, Them. Περὶ ἀρετῆς p. 44 Sachau [= p. 65 Norman]: "*Diogenem Athenienses canem appellabant, quod cubile eius humi erat et in vicis ante ianuas pernoctabat. Quod cognomen Diogenes amabat, quod id cum actionibus suis congruere videbat* […]"; " Gli Ateniesi chiamavano Diogene cane, perchè aveva il suo giaciglio per terra e trascorreva la notte nei vicoli davanti alle porte. E Diogene amava questo soprannome, perché constatava che questo era coerente con le sue azioni" (trad. mia).

[819] Ci tengo a sottolineare e a chiarire la differenza tra questo e gli altri casi in cui mi sembrava che non vi fosse un doppio senso in direzione del Cinismo nell'impiego del termine 'cane' per meglio rendere esplicito la mia attitudine metodologica. Mi sembra lecito sospettare un doppio senso, un secondo livello, se questo risulta coerente con il primo. Nel caso del fr. 85 di Eubulo ho scartato l'ipotesi di un'anfibologia cane/cinico in ragione dell'esiguità del contesto; quanto ai vv. delle *Nuvole*, l'anfibologia sarebbe stata sì coerente con il primo livello (Strepsiade pensa di dover afferrare il cibo come i cani e i Cinici sono talvolta rappresentati nell'atto di arraffare il cibo come i cani), ma ho scartato l'ipotesi per ragioni cronologiche; nel caso del

In conclusione, Trasonide, nel suo monologo, si mostrerebbe fastidiosamente logorroico e pateticamente meditabondo come un filosofo, e il servo Geta osserverebbe che la sua resistenza in una notte come quella supera quella dei cani e dei Cinici.

Φροντίδες ἐρωτικαί

Credo, tuttavia, che si possa sviluppare ulteriormente un'analisi di questa patina filosofica ponendo in primo piano il movente dei lamenti di Trasonide: le sue sono, per l'appunto, φροντίδες ἐρωτικαί. Questo elemento può essere interpretato con due sfumature differenti:

1. In qualche modo Trasonide ricorda il filosofo che discetta sull'amore. La commedia antica non si occupa mai di amore, ad eccezione di qualche riferimento sporadico, ed è stata la tragedia di Euripide ad averlo introdotto come tema centrale; notoriamente, infatti, è proprio Euripide il modello della commedia di mezzo e nuova, in cui all'amore è dedicato invece ben ampio spazio. All'influenza della tragedia, però, si affianca quella dei sofisti e dei filosofi in generale[820], anche in conseguenza della dialettica che si instaurò tra dramma euripideo e filosofia[821]. A partire dal V secolo, infatti, furono molti i filosofi che si dedicarono alla produzione di ἐρωτικοὶ λόγοι[822]. Difficilmente la letteratura erotica coeva e successiva a tale dibattito avrebbe potuto ignorarlo, almeno nelle linee più generali. Così, ad esempio, allusione ai dibattiti dei filosofi sull'eros sono stati riconosciuti, in commedia, nei frr. 20 e 70 K.A. di Alessi, nel fr. 15 K-A di Antifane, nel fr. 10 di Cratino il Giovane, nel

Dyskolos, il doppio senso non è coerente dell'immagine del cane che morde chi lo aiuta. In questo caso, Trasonide può ben essere detto resistente al freddo e al sonno come un cane e come un cinico, e le allusioni ad altri suoi tratti filosofeggianti nelle attitudini e nel linguaggio mi sembrano incoraggiare questa ipotesi.

[820] Cfr. Lassere 1946 e Calame 1984, pp. 193 sgg. In particolare, Lasserre scrive alle pp. 196 e 197: "Gli esempi del *Simposio* e del *Fedro*, che alludono a discussioni già antiche, mostrano che questi temi erano da tempo comuni a Euripide e alla prosa dei sofisti e costituivano una materia letteraria di cui il poeta non risulta necessariamente l'unico creatore. […] In effetti, è nei filosofi che dobbiamo cercare la fonte più immediata e precisa delle numerose opinioni riprese dagli autori comici a proposito di Eros".

[821] Quanto allo studiatissimo rapporto tra Euripide e dibattito filosofico Beltrametti 2001, p. 108, 34 sintetizza intelligentemente la questione nel modo seguente: "Rispetto a questo evidente rispondersi del teatro e dei dibattiti filosofici sui temi più in voga […] appare secondario e forse indebito il problema di stabilire con esattezza precise sequenze cronologiche di rapporti che è più facile immaginare dinamici".

[822] Su questa ampia produzione di letteratura filosofica sull'amore cfr. Lasserre 1946, Rossetti 1974, 188 ss, Hernández 2012.

fr. 247 K-A di Eubulo. A tal proposito, opportunamente Arnott 1996, 109-110 e 201-203 invita alla cautela rispetto ai tentativi di individuare riferimenti puntuali[823], ma invita a puntare l'attenzione, appunto, sul "massive general interest in ἔρως as a speculative concept which flourished from the time of Gorgias' *Helen* until at least the mid-4th century, and embraced a whole series of ἐρωτικοὶ λόγοι which have virtually all perished" (p. 202).

Nella fattispecie, per quanto riguarda Menandro, così come è stata riconosciuta la profonda influenza esercitata sulla sua poesia da Euripide, è stata anche sottolineata quella esercitata dal pensiero filosofico[824]. Peraltro, che Menandro trattasse di eros molto filosoficamente è già Plutarco a sottolinearlo[825]. Ritengo perciò che anche in questi versi, in cui è presente il monologo di un innamorato filosofeggiante, Menandro in qualche modo strizzasse l'occhio ai dibattiti filosofici sull'eros. Il riferimento potrebbe anche essere assolutamente superficiale: Trasonide, insomma, potrebbe ricordare in maniera generica la figura del filosofo che ragiona sull'amore, un po' come Fedro nell'omonima commedia di Alessi già richiamata, senza alcuna allusione precisa a questo o a quel nodo del dibattito.

2. Ancora più convincente mi sembra invece l'ipotesi di un ennesimo 'rovesciamento': Trasonide ricorda sì la resistenza fisica (al freddo e al sonno) di un filosofo ascetico, ma la ragione dei suoi sforzi ascetici non è il divenire

[823] Secondo Olivieri 1939, p. 291 nel fr. 70 K-A di Alessi ci sarebbe una parodia platonica relativa all'inizio dello pseudo-platonico *Alcibiade I*, mentre secondo Weiher 1929, 27s. l'allusione sarebbe ad un passaggio del discorso di Pausania in Pl. *Smp*. 183 d-e. Imperio 1998, p. 127 sottolinea che questi frammenti "attestano la popolarità di cui gli insegnamenti del filosofo dovevano godere presso il pubblico medio del teatro ateniese del quarto secolo". Arnott 1996, pp. 201-203, al contrario, non ritiene che i riferimenti siano specifici. Cfr. anche la bibliografia citata nell'edizione di Canfora *et alii* in Ath. XIII 562a-b.

[824] È noto lo stretto legame che si è tentato di stabilire tra Menandro e la scuola peripatetica a partire da fortunatissimo studio di Barigazzi 1965, ma credo siano giustificate le cautele di Gigante 1971, pp. 183-184, il quale osserva lucidamente: "che in Menandro trovino varia eco termini del linguaggio filosofico contemporaneo o motivi o problemi agitati nelle scuole filosofiche, è un fatto altrettanto ovvio e significante. […] Sono gli uomini rappresentativi di un'epoca, che non vivono in eburnee torri isolate, ma in modo diverso esprimono le esigenze e le contraddizioni dei loro contemporanei" pp. 183-4.

[825] Così si esprime nel fr. 134 del Περὶ ἔρωτος (= Stob. VI, 20, 34): Τῶν Μενάνδρου δραμάτων ὁμαλῶς ἁπάντων ἓν συνεκτικόν ἐστιν, ὁ ἔρως, οἷον πνεῦμα κοινὸν διαπεφοιτηκώς. ὅντ' οὖν μάλιστα θιασώτην τοῦ θεοῦ καὶ ὀργιαστὴν τὸν ἄνδρα συμπαραλαμβάνωμεν εἰς τὴν ζήτησιν, ἐπεὶ καὶ λελάληκε περὶ τοῦ πάθους φιλοσοφώτερον; "In tutte le commedie di Menandro un solo aspetto è sempre presente e fondamentale, l'amore, quale soffio che spira in ogni suo verso. Includiamolo dunque nella nostra indagine, lui che è sommo seguace del dio di cui celebra i riti, poiché ha parlato anche di questa passione con parole assai sagge" (Trad. di Rossa).

padrone di sé stesso, bensì la sua sudditanza psicologica ad una ragazza, una sua ex schiava per giunta. Laddove la tradizione socratica – e i Cinici soprattutto – predicavano di praticare la resistenza fisica agli agenti esterni e psicologica rispetto alle questioni erotiche, come si è già avuto modo di mostrare[826] – Trasonide affronta prove più dure dei Cinici, ma lo fa per amore. Alla sua perdita di controllo alludono diversi elementi testuali: a v. A11 Trasonide stesso si autodefinisce folle, ed ancora a v. 361 si parlerà di νόσον da dover celare agli occhi degli altri. L'opposizione passione/ragione sembra poi adombrata nei vv. 399-440 e nel fr. 2 Sandbach. Il contrasto tra passione e ragione, d'altronde, è caro a Menandro, come rileva Masaracchia 1981 nel suo articolo dedicato alla tematica amorosa in Menandro:

Del resto, la situazione stessa del lamento di fronte alla porta dell'amato/amata è stata frequentemente sfruttata non solo in tutta la letteratura erotica – per sottolineare il *pathos* dell'innamorato – e dai comici – per rendere l'innamorato di turno ridicolamente patetico[827] - , ma anche dai filosofi – per mostrare la pericolosità dell'amore e gli eccessi, ridicoli e tragici, cui questo può condurre. Van Der Meeren 2008 si occupa proprio del tema dell'*exclusus amator* nella letteratura filosofica latina, ma già il *Simposio* platonico, peraltro citato dalla stessa Van Der Meeren (p. 238), individuava nella condizione di *exclusus amator* la situazione in cui per eccellenza l'amante rischia di coprirsi di ridicolo[828].

In questa direzione, proviamo a mettere a confronto la figura di Trasonide con il Socrate del *Simposio*. In alcuni passaggi di questo dialogo, Alcibiade esalta il suo maestro non solo come eccellente filosofo, ma anche come eccellente soldato (220b-221d)[829]. Lo

[826] Cfr. *supra*. , pp. 277 e sgg.
[827] Cfr. Van Der Meeren 2008.
[828] Pl., *Smp.*, 183ab: "Se infatti qualcuno, o perché vuole ricoprire una carica, o perché vuole ottenere qualsiasi altro potere, arrivasse a fare quel che gli amanti fanno per i loro ragazzetti – si abbandonano a suppliche e implorazioni nelle loro preghiere, giurano e spergiurano, si addormentano sull'uscio delle porte, arrivano a servire servigi che nessun servo potrebbe – se uno arrivasse a tanto, sarebbe ostacolato a comportarsi così sia dagli amici che dai nemici, perché questi ultimi lo rimprovererebbero per l'adulazione e il servilismo, mentre i primi lo ammonirebbero e si vergognerebbero per lui; e invece per l'amante che fa tutte queste cose c'è benevolenza [...]. Trad. di Nucci 2009. Sulla funzione della porta in questo e in altri contesti cfr. ora la voce "porta" nel *Lessico del comico*: http://www.lessicodelcomico.unimi.it/porta/ pagina consultata il 17/03/2016.
[829] Già Bornmann 1980, 157 e n.2, tuttavia, nel descrivere come il soldato si lamenti di "dover subire quello che normalmente è il vanto di ogni soldato: stare all'addiaccio e sopportare le intemperie, fa riferimento in nota proprio a Pl. *Smp* 220b-c. A proposito dell'autodisciplina sessuale del soldato Trasonide e dell'ex

scopo di questo tratteggio composito è proprio quello di far risaltare la καρτερία di Socrate, termine che ricorre più volte in riferimento ai vari bisogni fisici rispetto ai quali Socrate si mostra via via indifferente[830]. Come il Trasonide dei primi versi, Socrate resiste al freddo[831] e al sonno[832], medita nella notte mentre gli altri dormono[833] e si meravigliano della sua ἀτοπία[834], resta al di là della soglia, invano invitato da un servo a rientrare[835], e conclude le sue meditazioni con una preghiera al sole[836] . Ma, soprattutto, in questo dialogo dedicato ad Eros, Socrate resiste strenuamente alla tentazione rappresentata dalla bellezza e dalla giovinezza di Alcibiade – che non è il suo unico corteggiatore (222b), il quale è, per altro, più che consenziente[837]. Anzi, Alcibiade fa di tutto per sedurre il suo incorruttibile maestro, σώφρων fino a risultare ὑβριστής[838].

Il soldato Trasonide resiste al freddo e al sonno, dedica le sue preghiere amorose alla notte, fuori dalla porta di casa sua, suscitando l'irritazione e l'irrisione del suo servo, ma, privo della saldezza di spirito propria di Socrate, cammina in maniera irrequieta, compulsiva, abbandonandosi ad autocommiserazioni ben poco virili – quasi femminee, abbiamo visto - mentre Socrate resta immobile e silenzioso. Sul piano erotico, Trasonide è folle d'amore per Cratea, infelicissimo e ridotto in schiavitù da lei, una schiavetta, mentre Socrate, con i suoi discorsi, riesce a rendere coloro che lo circondano schiavi, turbati, deliranti e quasi umiliati dal suo rifiuto[839]: nella dialettica erotica, è il filosofo a

---

soldato Socrate, possiamo ricordare quanto scriveva Dover in Calame, p. 12: "questa resistenza fisica, questo padroneggiamento del corpo nei suoi bisogni di cibo e riposo, normalmente rientravano nella stessa categoria morale cui apparteneva la capacità di contenere il desiderio sessuale".

[830] Cfr., ad esempio, Pl. *Smp.* 219d, 220a, 220c.

[831] Cfr. Pl. *Smp* 220b: *Quis nisi vel miles vel amans et frigora noctis/ et denso mixtas perferet imbre nives?*; "Chi, tranne un soldato o un amante, sopporterà il freddo della notte, e la neve mista alla fitta pioggia?" Si chiederà Ov., *Am*., I, 9, 15-16. In Grecia, come abbiamo visto, a queste categorie si aggiungevano i filosofi.

[832] Socrate, assorto nelle sue meditazioni, non cede al sonno, né in *Smp* 220d né nel celebre finale del dialogo, in cui si avvia verso il Liceo mentre tutti gli altri sono crollati addormantati 222d.

[833] PL. *Smp.* 220d.

[834] Per questo aspetto, cfr. Susanetti 1991 e bibliografia citata a p. 113, n. 1.

[835] Pl. *Smp* 175a. Cfr. Caciagli - De Sanctis – Giovannelli - Regali 2016.

[836] Pl. *Smp* 220d. su queste stravaganze di Socrate cfr. Dorion e Segoloni 1994, 86.

[837] Cfr. Pl. *Smp* 217a-219e.

[838] Interessante notare anche quanto scrive la Beltrametti 2001 a proposito dell'*Ippolito* euripideo: non solo i tentativi di Fedra di resistere al desiderio – si parla in porposito di "desiderio negato" p. 112 dialogano con la filosofia contemporanea, ma lo stesso Ippolito è per certi versi una prefigurazione di Socrate: "Il suo [di Ippolito] desiderio ascetico sarà il modello sottaciuto, ma riconoscibile del modo platonico di sentire, vivere e trasformare il desiderio. A lui si ispirerà la figura del filosofo platonico, la sua ombra, continuamente modificandosi, si allungherà su Socrate, resistente ad Alcibiade e continuatore di Diotima nel suo eros della ricerca e della creatività intellettuale, per distendersi fino ai saggi cultori dell'anima delle filosofie ellenistiche e imperiali". Cfr. Beltrametti 2001, p. 121.

[839] Cfr. Pl. *Smp* 215e-216a. In 219e Alcibiade usa un'espressione molto simile al fr. 2 Sandbach del *Misoumenos* adoperando il medesimo verbo: ἠπόρουν δή, καταδεδουλωμένος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιῇα.; "Ero privo di risorse allora, e ridotto in schiavitù da quest'uomo come

svolgere la funzione del seduttore. D'altronde, i filosofi discettano sull'amore universale, mentre Trasonide si occupa e preoccupa, meno pretenziosamente, solo della sua questione privata. Per dirla in breve, le figure del filosofo e dell'innamorato si pongono agli estremi dell'opposizione passione/ragione: il filosofo si stacca dall'uomo comune per il suo troppo senno, l'innamorato per essere uscito di senno.

Il confronto presentato non vuole suggerire che il *Simposio* platonico rappresenti l'ipotesto di Menandro: semplicemente, l'e*xemplum* di Socrate nel *Simposio* è un celebre esempio letterario di filosofo razionale che si mostra immune rispetto alle sirene del desiderio[840], teso verso una concezione ben diversa di eros, e mostra come l'accostamento di Trasonide ad un filosofo sia, in fin dei conti, anche questa paradossale.

Che si potesse giocare ironicamente sulle affinità solo apparenti tra certe attitudini filosofiche e i sintomi della patologia di un innamorato è manifestamente confermato dai seguenti versi teocritei, che chiamano in causa un pitagorico[841] e altri tratti spiccatamente ascetici, quali la magrezza, la trasandatezza, il pallore e l'ἀνυποδησία:

ΑΙΣΧΙΝΑΣ

Χαίρειν πολλὰ τὸν ἄνδρα Θυώνιχον.

ΘΥΩΝΙΧΟΣ

ἀλλὰ τὺ ταὐτά,

Αἰσχίνᾳ. ὡς χρόνιος.

ΑΙ. χρόνιος.

ΘΥ. τί δέ τοι τὸ μέλημα;

ΑΙ. πράσσομες οὐχ ὡς λῷστα, Θυώνιχε.

ΘΥ. ταῦτ' ἄρα λεπτός,

χὠ μύσταξ πολὺς οὗτος, ἀυσταλέοι δὲ κίκιννοι.

τοιοῦτος πρώαν τις ἀφίκετο Πυθαγορικτάς,

---

nessuno da nessun altro, gli giravo intorno" (trad. di Nucci). Già Sisti 1985, p. 10, descrivendo la novità del carattere di Trasonide, scriveva: "Egli non è in verità il prototipo della fortezza stoica, uno che sa dominare gli impulsi e resistere alle tentazioni.

[840] Sulla figura del filosofo in generale, e del cinico in particlare, come immune alle sirene del desiderio, e sul rovesciamento di questo tratto, cfr. *supra*, pp. 277 sgg.

[841] Nella commedia di mezzo e nuova, infatti, sono Pitagorici, stoici, platone e seguaci, e, appunto, Cinici a rappresentare la categoria dei filosofi ascetici sulla scena comica, tanto che risulta spesso difficile distinguere a chi in particolare i lazzi dei comici siano rivolti841 Cfr. Dawson 1992, Brancacci 1992, p. 4054 e Imperio 1998, pp. 120. Nel nostro caso – lo abbiamo visto – sarebbe dirimente l'anfibologia sottesa al termine κύων.

ὠχρὸς κἀνυπόδητος· Ἀθαναῖος δ' ἔφατ' ἦμεν.

ΑΙ. ἦρατο μὰν καὶ τῆνος;

ΘΥ. ἐμὶν δοκεῖ, ὀπτῶ ἀλεύρω.

ESCHINA

Tanto saluti al signor Tionico.

TIONICO

Parimenti a te, Eschina. Da quanto tempo non ti si vede!

ESCHINA

Da tanto.

TIONICO

E cos'è che ti preoccupa?

ESCHINA

Le cose non mi vanno troppo bene, Tionico.

TIONICO

Ecco perché sei magro, e hai i baffi così lunghi, e capelli arruffati. In questo stato arrivò l'altro giorno un Pitagorista, esangue e scalzo; e diceva di essere Ateniese.

ESCHINA

Era dunque innamorato anche lui?

TIONICO

Sì, mi pare di farina cotta[842].

Il gioco dell'*irrisor amoris* Tionico è, evidentemente, molto simile a quello a cui gioca, a mio parere, l'*irrisor amoris* Geta. In questo caso, il meccanismo comico su cui gioca Teocrito si fonda sulla pratica del digiuno, tipica dei Pitagorici, che in commedia viene declinata nella fame cronica da cui sarebbero perennemente affetti questi filosofi, e sull'ἀσοτία tipica della condizione dell'innamorato[843]. Non è da escludere, tuttavia, la presenza di un'ulteriore riferimento alla nota astinenza sessuale dei Pitagorici, come dice Rufino.

L'intervento di Geta, dunque, sottolinea con sarcasmo il fatto che, all'apparenza, Trasonide ricorda i filosofi che sopportano le intemperie e passeggiano anche nel cuore della notte. Il pubblico, però, a cui sarà stata ben nota la resistenza alla passione erotica raccomandata dai filosofi e in modo particolare dai cinici, avrà forse visto in filigrana

[842] Theoc. XIV, vv. 1-7. Trad. di Vox. Cfr. il commento del medesimo ai versi in esame.
[843] L'esempio per eccellenza è quello di Fedra (Cfr. E. *Hipp.,* vv. 275-277).

l'ulteriore paradosso di uno che appaia più resistente dei più resistenti tra i filosofi ("nemmeno un cinico sopporterebbe tali disagi legati al sonno e al freddo"), ma che dà tali prove di resistenza non per vocazione all'autarchia, ma per debolezza di cuore, perché schiavo della sua passione per una schiavetta.

Si tenga conto che accade sovente che un personaggio commenti negativamente gli effetti insani dell'amore sul comportamente dell'innamorato di turno. Un esempio è nei versi degli *Epitrepontes* che abbiamo analizzato, dove Smicrine commenta con disprezzo che il genero si comporti come un uomo peggiore di sé stesso e sottomesso a una misera puttanella. Un altro confronto calzante può essere quello con il primo atto del *Curculio* plautino (vv. 1-215), in cui lo schiavo Palinuro commenta caustico le esternazioni d'amore del padroncino Fedromo, un *exclusus amator*, per la cortigiana Planesia e lamenta più volte l'ora tarda (vv. 181-182).

In conclusione, Trasonide, nel suo passeggiare e chiacchierare con la luna in piena notte, apparirebbe a Geta più logorroico di un filosofo *tout court* e più resistente al freddo e al sonno di un cane e di un cinico, in una composizione/stratificazione di tratti associati al filosofo da commedia; paradossalmente però, gli atteggiamenti di Trasonide non sono finalizzati ad acquistare la sapienza o a diventare ἐγκρατής e padrone di sé stesso, ma sono la conseguenza del suo essere schiavo d'amore di una schiavetta. Tali sfumature interpretative potrebbero contribuire a spiegare non solo l'eccezionale fortuna di questo monologo, testimoniato dall'alto numero di testimonianza papiracee (cfr. ora Carlesimo 2018), ma anche la comicità della scena. Il gioco di Menandro nella costruzione di un personaggio che indossa in maniera paradossale la maschera del soldato e quella del filosofo costituirebbero la maniera in cui il grande poeta avrebbe rinnovato il cliché, diventato ben presto trito e ritrito, del lamento notturno dell'amante.

Trasonide nei filosofi

L'idea che l'intensità e i modi di amare di Trasonide siano accattivanti da una prospettiva filosofica sembra trovare riscontro nella fortuna del personaggio, e di questa scena in particolare, negli scritti dei filosofi.

Si serve dell'*exemplum* di Trasonide, con ogni verosimiglianza[844], Crisippo: "L'amore è uno sforzo di procurarsi amicizia, tramite la bellezza esteriore: né si tratta di unione carnale, bensì di semplice e pura amicizia. Essi adducono l'esempio di Trasonide che, pur potendo a suo libito disporre dell'amante, se ne tenne lontano perché era odiato da lei. Gli Stoici concepiscono infatti l'amore solo nell'ambito dell'amicizia; così afferma anche Crisippo nel suo trattato *Dell'amore"*[845]. Crisippo loda, quindi, il comportamento di Trasonide, in quanto il soldato, pur potendo disporre a suo piacimento della ragazza, sceglie di rispettare la sua indisposizione, dando prove di un mirabile *self control* e incarnando esemplarmente l'Eros inteso come φιλία[846].

Epitteto, altro filosofo stoico, ci tramanda il fr. 2 Sandbach sopra riportato, al fine di mettere in guardia da quella particolare perdita della libertà che è la schiavitù d'amore, e che Trasonide rappresenta quasi per antonomasia[847].

---

[844] *SVF* III 716, p. 180 = D.L. VII 130 (la testimonianza in esame è riportata nelle *Vite* del Laerzio, ma la citazione è espressa in maniera tale da risultare ambigua sul piano dell'attribuzione). Bornmann 1980, p. 162 e Barigazzi 1985, p. 125 attribuiscono questo pensiero al solo Crisippo, Nussbaum 1998, 259 sia a Zenone che a Crisippo. Borgogno 1969, p. 26 sembra attribuire il giudizio a Diogene Laerzio, svista già segnalata da Bornmann 1980, p. 162, n. 15.

[845] Trad. di Gigante 2001. La *vexata quaestio* del rapporto legale tra Trasonide e Cratea vede contrapposte in particolare la tesi legalistica di Bornmann 1980- secondo cui Trasonide si asterrebbe dall'imporre dei rapporti sessuali alla giovane per non incorrere nell'accusa di stupro nei confronti di una donna ormai libera, tesi smentita già solo da un'attenta lettura della testimonianza crisippea in esame - e quella del Barigazzi 1985- il quale considera invece la nobile disposizione d'animo di Trasonide perno dell'intera vicenda e che nega il presupposto stesso della libertà della ragazza. In questa direzione Arnott traduce forzatamente l'espressione di v. A 38 con "promised her her freedom". La soluzione è molto probabilmente quella fornita da Borgogno, il quale, con precisi riferimenti ai meccanismi della manomissione, dimostra, in parole povere, come "la legge è sempre dalla parte di Trasonide, non da quella di Cratea" (cfr. Borgogno 1988, p. 96). Sulla questione giuridica in generale, cfr. Calderini 1908 e Traill 2008, pp. 25-33. Su un piano più propriamente sociologico, il Bornmann commenta anche che "[...]la sua disperazione avrebbe un senso soltanto se egli cercasse, al di là del piacere sessuale, una corrispondenza di sentimenti – una distinzione e una problematica insolite per la commedia, e, oserei dire, per il mondo antico" Bornmann 1980, p. 160. Ai vv. A 89-90, tuttavia, Trasonide confessa malinconicamente che a lui basterebbe essere apostrofato con dolci parole per far sacrifici a tutti gli dei, e significativamente usa il verbo ἀγαπάω (vv. 307-308 Sandbach) nel riferirsi al suo amore per Cratea, un verbo che denota amore e affetto senza alcuna connotazione sessuale: cfr. Flury 1968, p. 51 n. 54; Sandbach 1973, p. 458; Mcc Brown 1993, p. 201, n. 40 e Lape 2004, p. 193. Cfr. anche Henry 1985, p. 106. Contro tale rilievo del Bornmann cfr. Sisti 1982, p. 104 e Del Corno 1996, p. 518.

[846] Nussbaum 1998 e Fiasse 1999 tentano in modi diversi di dirimere le contraddizioni che emergono dalle testimonianze circa l'atteggiamento degli Stoici nei confronti di Eros. Su Trasonide come modello positivo per la disposizione degli Stoici riguardo l'Eros, cfr. Nussbaum 1998, p. 292. Da notare che Fiasse, pur citando più volte il giudizio degli Stoici su Trasonide, giudizio che egli stesso definisce "fondamentale", sembra ignorare che si tratti del protagonista del *Misoumenos* menandreo e ne parla come di un aneddoto da riferirsi ad un non meglio identificato Trasonide.

[847] Cfr. Epict. *Diss*. IV 1 19 = Men. *Mis.* Fr. 2 Sandbach. Blanchard 1982, p. 331: "..qu'est-il donc reproché à ce soldat? […] Rien là qui soit vraiment à reprendre, sinon de la part d'un philosophe austère ennemi de la passion amoureuse".

Plutarco, poi, stabilisce un parallelo fra Trasonide e gli avari: così come gli avari, pur possedendo delle ricchezze, non ne fanno uso a causa della loro stessa φιλοπλουτία, così Trasonide possiede ed ama "follemente" la sua prigioniera, ma si astiene dal possederla, perché il suo amore non è ricambiato[848]. Plutarco interpreta cioè l'atteggiamento di Trasonide alla luce dell'affinità riconosciuta e frequentemente stabilita che lega l'appetito sessuale e la brama di ricchezze nell'ambito della lotta contro l'intemperanza e la soggezione alle passioni[849]. Questa similitudine, così come la stigmatizzazione dello *status* di schiavo d'amore assunto da Trasonide, palesa la disapprovazione di certi filosofi nei confronti del soldato poiché la felicità e la volontà di questo sono totalmente assoggettate all'oggetto della sua passione.

A questi casi se ne può aggiungere forse un altro. Ermia Alessandrino, nel commentare il *Fedro* platonico (230e, p. 33, 11-17 Couvrer), ritiene che "qui è il momento di discutere delle diverse interpretazioni dell'amore" e cita il fr. 483 Usener di Epicuro, il fr. TrGF adesp. 186 e infine un frammento che gli studiosi attribuiscono unanimemente a Menandro[850]. È invece questione aperta se attribuirlo all'*Heros* o, per l'appunto, al *Misoumenos*. L'attribuzione al *Misoumenos* è preferita da Meineke 1841, p. 170, seguito da Kock 1888, 100, e da Vollgraff 1911, 59, e, più di recente, da Ferrari 2001, p. 980 e da Drago 2010, p. 85[851]. Ferrari inserisce il frammento alla fine del *Misoumenos*, ma secondo me opportunamente Meineke lo attribuiva, con le dovute cautele, alla scena di apertura. Se Meineke fosse nel giusto – e non stupirebbe[852] – avremmo un'ulteriore citazione della prima scena del *Misoumenos* nel commento di un neoplatonico ad un dialogo che Platone dedica all'amore, incastonata tra riferimenti e citazioni di altri filosofi.

ὦ νύξ

[848] Plut. *M*., 525a. Cfr. Borgogno 1969, p. 26. Plutarco cita Trasonide anche altrove: Cfr. Plut., *M*., 1095d = *Test.* IV Arnott.

[849] "L'avaro che soffre era appunto il classico esempio dell'uomo che non è in grado di darsi una scala di valori a cui improntare la propria vita, e quindi dell'uomo che è assolutamente incapace di regolarla e di dirigerla, in una parola di viverla, nel senso pieno del termine: è il classico esempio dell'ἀνόητος (Casertano 2005, pp. 94-95). Utile un confronto tra quanto detto da Aristippo in riferimento alla sua relazione con l'etera Laide: "La posseggo, non ne sono posseduto D.L. II 75 e il fr. 36 Kindstrand di Bione: "Riguardo al ricco spilorcio disse: "Non costui possiede la ricchezza, ma la ricchezza lui".

[850] Men., fr. *490 K-A.

[851] Sulla questione cfr. Drago 2010, pp. 82-85.

[852] Cfr. Belardinelli 2016.

Per le invocazioni alla notte in contesti erotici e non solo cfr. Del Corno 1980, 72 sgg.; Sisti 1985, p. 85 e Mastromarco 2014. L'espediente fu tipico soprattutto del teatro euripideo: cfr. *Hec*., v. 68s.; *El*., vv. 54s., *Med.,* vv. 57s. o al fr. 114 K. dell'*Andromeda*.

σὺ γὰρ δὴ πλεῖστον Ἀφροδίτης μέρος/μετέχεις θεῶν

Sulla facile connessione tra questioni erotiche e notte cfr., in particolare, E. *Hipp.,* v. 106 e commento di Barrett 1992, *ad loc.* Si noti la frequenza dei pronomi di seconda persona (vv. A1, A2, A14), che accentuano l'enfasi con cui Trasonide esprime il bisogno che la notte ascolti le sue confidenze. Il poliptoto πλεῖστον/ πλεῖστοι si colloco anch'esso nel solco del rapporto privilegiato che Trasonide cerca con la notte ed è quasi una *captatio benevolentiae* con cui egli riconosce l'importanza da lei giocata nelle questioni erotiche.

ἐν σοί τε περὶ τούτων λόγοι/ πλεῖστοι λέγονται φροντίδες τ' ἐρωτικαί

Ci si potrebbe chiedere se il termine φροντίδες di verso A 3 abbia qui un significato generico o possa recare anche una connotazione tecnico-filosofica. Notiamo, infatti, che il sostantivo al singolare e il verbo φροντίζω ricorrono in due passi delle *Nuvole* aristofanee (vv. 229 e 700), che la stessa scuola filosofica è definita φροντιστήριον e che ancora il termine φροντίδες è utilizzato da Alessi nella sua parodia dei Pitagorici (fr. 223, 8 K-A). Cfr. le riflessioni di Susanetti 1991, pp. 120-21 a proposito dell'uso del verbo nel *Simposio* platonico. Cfr. anche le osservazioni di Hadot 1988, 45 in merito al termine in Aristofane.

ἆρ'ἄλλον ἄνθρωπόν τιν' ἀθλιώτερον/ ἑόρακας; ἆρ'ἐρῶντα δυσποτμώτερον;

L'enfasi legata all'uso delle interrogative retoriche e al lessico della disperazione ricordano il linguaggio tragico.

πρὸς ταῖς ἐμαυτοῦ νῦν θύραις ἔστηκ'ἐγὼ

La porta che l'*exclusus amator* non può varcare per raggiungere la sua amata è quella della sua stessa casa - ἐμαυτοῦ in luogo del semplice μου, per sottolineare l'assurdità della situazione - dalla quale egli stesso ha deciso di uscire per muovere a compassione Cratea Cfr. Turner, 1979, p. 109, Bornmann 1980, p. 157 e Barigazzi 1985,

p. 103. Fini le notazioni sul *topos* in Rotolo 2007 (per il *Misoumenos* in particolare cfr. le pp. 108-109). Sul topos del *paraklausithyron* cfr. Copley 1956. Sul *paraklausithyron* a rovescio cfr. anche Del Corno 1980; Sandbach 1973, 442, n. 2, Mastromarco 1983 e Sisti 1985, p. 84 e n.28. Nel caso di cui ci si sta occupando, è opportuno parlare di condizione dell'*exclusus amator* piuttosto che di *paraklausithyron*, poiché in quest'ultimo tecnicamente "les lamentations prennent la forme d'un véritable chant […] [le *paraklausithyron*] représente […], en toute rigueur, un cas spécifique de la situation de l'*exclusus amator* (Van Der Meeren 2008, p. 238)".

περιπατῶ τ'ἄνω κάτω

Il verbo περιπατέω, con cui Trasonide descrive il suo irrequieto andirivieni (v. A7), ricorre al verso A17 sulla bocca di Geta: l'abitudine di camminare avanti e indietro propria dei filosofi era spesso derisa nella commedia di IV secolo, come nota Arnott 1996, 446 e 1996[2], 259. Nel fr. 151 K-A Alessi paragona Platone ad una donna che passeggia avanti e indietro, preda dell'indecisione. Cfr. Imperio 1998, 127, n. 154. Particolarmente interessante per il discorso sviluppato in queste pagine anche un confronto con il frammento menandreo 114 K-A, vv. 1-2 e Bato, fr. 2 K-A, v. 3. Per l'uso del verbo cfr. anche Denniston 1927, pp. 116-117. Una gustosa eco dell'irrequietezza deambulatoria e di pensiero propria dei filosofi è in Alcifrone III 17, 2, il quale descrive l'attività degli accademici con il verbo ἀλινδούμαι "mi rotolo di qua e di là" (cfr. Tomassi 2012, p. 234).

<ἐπ'> ἀμφοτέρας

Si tratta di congettura del Turner, da preferirsi, sulla scorta di Mastromarco 1983, pp. 81-84, alle altre proposte e all'ἀμφοτέρα<κι>ς stampato da Arnott. Cfr. anche Gamberale 1967 e Sisti 1985, p. 87. Giusta tale congettura, questa espressione si può aggiungere alle spie linguistiche che rimandano all'ambito filosofico, in quanto sintagma riferito da Polluce ad Eschine socratico[853]. L'espressione si riscontra anche nel primo verso del fr. 196 di Menandro (dal *Plokion*). Scrive Olson 2007 *ad loc*. (fr. C16): "(sc. τὰ ὦτα) … | … καθευδήσειν: 'to sleep on both (ears)', *i.e*. 'with no cares' (App. Prov. ii. 78; cf. Ter. *Heaut*., p. 342; Plaut. *Pseud*., v. 122)".

[853] Poll. II 84. Cfr. Catalano 2009.

καθεύδειν

Trasonide rinuncia non solo a stare con la sua amata, ma anche a dormire. La resistenza al sonno è altro tratto caratteristico del filosofo che cerca di temprare il suo corpo alle fatiche ed è anche questo ricordato in commedia: nelle *Nuvole* (v. 414) è dote filosofica menzionata dal coro stesso; nella commedia di Aristofonte *Il seguace di Pitagora*, fr. 10 K-A, vv. 8-9, la *persona loquens* consiglia di pensare "a una gru per il passeggiare scalzo all'alba, a un pipistrello per non dormire neppure un poco" (ἀνυπόδητος ὄρθρου περιπατεῖν/ γέρανος, καθεύδειν μηδὲ μικρὸν νυκτερίς). Questo aspetto era importante anche per i Cinici, come dimostra il seguente passo di un'epistola pseudo-cinica[854]: οὐ γὰρ ἡ στολὴ ποιεῖ κύνα, ἀλλ' ὁ κύων στολήν, ὅπερ οὐκ ἦν Ὀδυσσεύς, ἠττώμενος μὲν ἀεὶ ὕπνου, ἠττώμενος δὲ ἐδωδῆς […]; "Infatti, non è l'abito che fa il cane, ma il cane che fa l'abito. Perciò Odisseo, che soccombeva sempre al sonno e al cibo, non lo fu […]"[855]. Interessante testimonianza della resistenza al sonno da parte dei Cinici si trova in D.L. VI 77, testimonianza che Diogene Laerzio afferma di derivare dalle *Successioni* di Antistene di Rodi (fr. 7 Giannattasio Andria). Quando i discepoli e gli amici trovarono Diogene immobile nel mantello, sospettarono subito che fosse morte perché non οὐ γὰρ ἦν τις νυσταλέος καὶ ὑπνηλός, "sonnacchioso e dormiglione"[856]. Quanto al testo, Giannattasio Andria preferisce νύσταλος (cfr già Giannattasio Andria 1980) e mantiene καὶ ὑπνηλός contro Dorandi 1984, p. 235.

Παρ' ἐμοὶ γάρ ἐστιν ἔνδον, ἔξεστιν δέ μοι... ἐρῶν τις, οὐ ποῶ δ'·

La *vexata quaestio* del rapporto legale tra Trasonide e Cratea vede contrapposte in particolare la tesi legalistica di Bornmann 1980- secondo cui Trasonide si asterrebbe dall'imporre dei rapporti sessuali alla giovane per non incorrere nell'accusa di stupro nei confronti di una donna ormai libera, tesi smentita già solo da un'attenta lettura della testimonianza crisippea sopra riportata - e quella del Barigazzi 1985- il quale considera invece la nobile disposizione d'animo di Trasonide perno dell'intera vicenda e che nega il presupposto stesso della libertà della ragazza in questa direzione. Arnott traduce forzatamente l'espressione πε]ριθεὶς ἐλευθερίαν di v. A 38 con "promised her her freedom". La soluzione è molto probabilmente quella fornita da Borgogno 1988, il quale,

[854] Crates Theb. *Ep.* 20.
[855] Trad. mia.
[856] Trad. di Giannattasio Andria.

con precisi riferimenti ai meccanismi della manomissione, dimostra, in parole povere, come "la legge è sempre dalla parte di Trasonide, non da quella di Cratea" (p. 96). Sulla questione giuridica in generale, cfr. Calderini 1908 e Traill 2008, pp. 25-33. Su un piano più propriamente sociologico, il Bornmann 1980, p. 160 commenta anche che "[...]la sua disperazione avrebbe un senso soltanto se egli cercasse, al di là del piacere sessuale, una corrispondenza di sentimenti – una distinzione e una problematica insolite per la commedia, e, oserei dire, per il mondo antico". Ai vv. A 89-90, tuttavia, Trasonide confessa malinconicamente che a lui basterebbe essere apostrofato con dolci parole per far sacrifici a tutti gli dei, e significativamente usa il verbo ἀγαπάω v. 308 Sandbach, un verbo che denota amore e affetto senza alcuna connotazione sessuale: cfr. Flury 1968, p. 51 n. 54; Sandbach 1973, p. 458; Mc Brown 1993, p. 201, n. 40 e Lape 2004, p. 193. Cfr. anche Henry 1985, p. 106. Contro tale rilievo del Bornmann cfr. Sisti 1982, p. 104 e Del Corno 1996, p. 518.

καὶ βούλομαι τοῦθ' ὡς ἂν ἐμμανέστατα ἐρῶν τις, οὐ ποῶ δ'·

L'eros è spesso messo in relazione con la follia (cfr. *supra*, p. 276 sgg.).

ὑπαιθρίῳ δέ μοι/χειμῶνος ὄντος ἐστὶν αἱρετώτερον/ ἑστηκέναι τρέμοντι

Per la resistenza mostrata da Trasonide rispetto alle intemperie, cfr. le pagine dell'introduzione al frammento.

καὶ λαλοῦντί σοι.

Il verbo λαλέω è spesso usato per indicare il logorroico e vano cianciare dei filosofi, oltre che quello di donne e anziani, particolarmente nella letteratura comica. Cfr., *e.g.*, Alex. frr. 20 e 25 K-A e Theognet. fr. 1 K.-A, Ar. *Nu.* vv. 931 e 1053, *Ra.* v. 1492 (e Dover 1993, p. 22). Sul tema cfr. Beta 1999, p. 55. Per altre ricorrenze in Menandro, cfr. Men., frr. 106,4; 372,5 e 6 K-A.

τὸ δ[ὴ λεγόμ]ενον

Doveva trattarsi di un'espressione proverbiale, com'è evidente dal sintagma τὸ δ[ὴ λεγόμ]ενον, nonostante gli studiosi non siano riusciti a reperirne altre attestazioni.

West ritiene che ve ne sia un'altra occorrenza in Alciphr. III 30, in cui però è lo stesso West a congetturare οὐδὲ κυνί in luogo del tràdito. Su questa espressione cfr. anche Catalano 2011, p. 32, n. 2 e bibliografia ivi citata. Varianti dell'espressione "freddo da cani" sono facilmente riscontrabili anche nelle lingue moderne: le ritroviamo in italiano, spagnolo, francese, bulgaro e russo. Sulla frequenza con cui Geta si esprime per proverbi cfr. Del Corno, 1975, p. 30, Sisti 1985, p. 89. Per la tradizione paremiografica in Menandro cfr. Leurini 2006 e 2009 e Schirru 2009c. Il fatto che possa trattarsi di un proverbio non credo infici l'ipotesi di un'allusione al Cinismo, poiché il poeta comico può divertirsi a risemantizzare delle espressioni trite. Su alcuni casi di risemantizzazioni di proverbi in Aristofane cfr. Schirru 2009b.

οὐδὲ κυνί

Cfr. l'introduzione per l'interpretazione di questa espressione iperbolica. Geta esclama che neppure un cane (né un cinico) sopporterebbero i disagi di una notte come la presente. Per un'espressione simile cfr. X. *Mem.* I 6, dove Antifonte mostra di considerare assurdo lo stile di vita di Socrate, che non sopporterebbe neanche uno schiavo vessato dal padrone: Ὦ Σώκρατες, ἐγὼ μὲν ᾤμην τοὺς φιλοσοφοῦντας εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίγνεσθαι· σὺ δέ μοι δοκεῖς τἀναντία τῆς φιλοσοφίας ἀπολελαυ κέναι. ζῇς γοῦν οὕτως ὡς οὐδ' ἂν εἷς δοῦλος ὑπὸ δεσπότῃ διαιτώμενος μείνειε· σῖτά τε σιτῇ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἠμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς.; "io pensavo che quelli che si dedicano alla filosofia, o Socrate, dovessero diventare più felici; ma mi pare che dalla filosofia tu ottenga risultati opposti. Per esempio, tu conduci uno stile di vita, come non lo sopporterebbe neanche uno schiavo messo a rigore dal padrone. Mangi e bevi cibi e bevande modestissimi, indossi un mantello che non solo è di cattiva qualità, ma è lo stesso d'estate e d'inverno e vivi costantemente senza scarpe e senza chitone"[857]. Tosi n.1214 riporta il proverbio κύων ἐν προθύρῳ, "Il cane nel vestibolo", tramandato dai paremiografi (*App. Prov.* 3,53), che significa che ognuno è padrone in casa sua. Se nel verso in esame agisse in qaulche modo anche la memoria di questa immagine, avremmo un ulteriore paradosso nel fatto che, mentre il cane davanti

[857] Trad. di Santoni.

alla porta la fa da padrone, il povero Trasonide si è autoesiliato di fronte alla sua porta come se non fosse più padrone in casa sua.

μὰ τοὺς θεούς,

Sugli usi di μὰ cfr. il lemma μὰ τὸν Δία nel fr. 193 di Menandro. Anche in questo caso ci troviamo nel caso 2i.

ὥσπερ θέρους μέσου

Nel caso di commenti sarcastici su delle prove di resistenza fisica, si gioca spesso sulla paradossale inversione di abitudini tra stagioni clade e stagioni fredde: cfr. Philem., fr. 137 K-A.

περιπατεῖ φιλοσοφῶν

Cfr. *supra* il commento al lemma περιπατῶ τ'ἄνω κάτω.

φιλοσοφῶν

È il servo Geta che, uscito fuori, commenta lo stato del suo padroncino e paragona il suo all'atteggiamento di un filosofo. Mi sembrano interessanti dei paralleli plautini in cui l'atteggiamento pensoso di qualcuno viene commentato da qualcun altro, in un 'a parte', e paragonato a quella di figure tradizionalmente meditabonde. Nel *Truculentus*, lo schiavo Ciamo, nel momento in cui Stratofane fa il suo ingresso – anche questa è una coincidenza significativa con la scena in esame – commenta le movenze del personaggio con l'etera Fronesio e paragona il soldato a un indovino[858]:

sed quisnam illic homost, qui ipsus se comest, tristis, oculis malis?

animo hercle homost suo miser,

quisquis est...

ma chi è mai quello lì che si rimangia il fegato, tetro, con gli occhi brutti?

per ercole, chiunque sia, quell'uomo è sventurato nel profondo del suo animo[859]!

[…]

me intuetur gemens;

[858] Cito i versi secondo l'edizione dei *cantica* di Questa 1995.
[859] Vv. 593-595.

traxit ex intimo ventre suspiritum.

hoc vide, dentibus frendit, icit femur;

num obsecro nam hariolust, qui ipsus se verberat?

mi fissa brontolando;

ha tirato fuori un gran sospiro dal fondo dello stomaco.

Ma quarda: digrigna i denti, si batte l'anca:

non sarà per caso uno di quegl'indovini che si fustigano da soli?…[860].

Nel *Miles gloriosus*, è invece il personaggio del servo Palestrione ad assumere un atteggiamento pensoso e concentrato – sta architettando i suoi piani – ed è Periplectomeno, il vecchio amico del padroncino, a descrivere lungamente e dettagliatamente le sue attitudini[861], che finisce con il paragonare a quelle di un *poeta barbarus*:

ecce autem aedificat: columnam mento suffigit suo.

apage, non placet profecto mi illaec aedificatio;

nam os columnatum poetae esse indaudivi barbaro,

quoi bini custodes semper totis horis occubant[862].

Ecco, ora sta costruendo: pianta una colonna sotto il suo mento.

Via! Non mi piace per niente questa costruzione!

ché ho sentito dire di un poeta straniero, che porta il volto così, a colonnato,

che ha due guardie che gli stanno alle costole a tutte l'ore.

Per l'analisi di queste scene, che hanno in Plauto tutt'altra portata drammaturgica e metaletteraria proprio perché allusive alle convenzioni della commedia greca, cfr. Monda 2014.

ἀπολεῖ μ'. οὐ δρυινός;

Geta, esasperato (su ἀπολεῖ μ' cfr. il commento di Sisti *ad loc*.), paragona Trasonide ad una quercia in ragione della sua testardaggine. Nelle *Vespe*, Schifacleone prega Apollo di ammorbidire il carattere del padre 'duro come il leccio' (v. 877): παῦσόν τ' αὐτοῦ τουτὶ τὸ λίαν στρυφνὸν καὶ πρίνινον ἦθος,; "metti fine a questo carattere troppo duro, di leccio". Un parallelo interessante è il paragone istituito da Aristofane, per

[860] Vv. 599-602.
[861] Vv. 195-218.
[862] Vv. 209-212, citati secondo l'edizione del Lindsay.

bocca di Anfiteo, tra i vecchi abitanti di Acarne e certi tipi di alberi dal legno solido e compatto (*Ach.,* vv. 180-181):

> Ἐγὼ μὲν δεῦρό σοι σπονδὰς φέρων
> ἔσπευδον· οἱ δ' ὥσφροντο πρεσβῦταί τινες
> Ἀχαρνικοί, στιπτοὶ γέροντες, πρίνινοι,
> ἀτεράμονες, Μαραθωνομάχαι, σφενδάμνινοι.
>
> Venivo di corsa qui da te, con la tregua, quando della cosa ebbero sentore i vecchi abitanti di Acarne, vecchi robusti, duri come lecci, Maratonomachi, forti come l'acero.

Il paragone si riferisce soprattutto all'irremovibile cocciutaggine di questi vecchi, ma allude anche al loro vigore e alla loro resistenza fisica (στιπτοὶ), elemento anche questo che ben si attaglierebbe alla battuta di Geta[863]. Vecchiaia e resistenza sono anche gli elementi sottesi al proverbio *Non annosa uno quercus deciditur ictu* (cfr. Tosi, n. 786). In Luc., *Hist.Conscr*., 8 il paragone con la quercia è riferito agli atleti: in questo pass conserva il solo significato di resistenza fisica: ὥσπερ ἂν εἴ τις ἀθλητὴν τῶν καρτερῶν τούτων καὶ κομιδῇ πρινίνων ἁλουργίσι περιβάλοι; "allo stesso modo, se si vestisse un atleta di questi, che sono robusti e veramente di quercia, con abiti di porpora"[864]. In questa prospettiva, è interessante la breve menzione che Diogene Laerzio dedica al cinico Menandro[865]: Γέγονε καὶ Μένανδρος Διογένους μαθητής, ὁ ἐπικαλούμενος

---

[863] Sorprendente che il Montanari indichi come significato traslato di δρῦς "vecchio consunto o rammollito, senza nerbo" con riferimento a Artemid. 2,25, dove tuttavia si parla solo di vecchiaia, e all'epigramma di Mirino *AP* VI 254:

Τὴν μαλακὴν Παφίης, Στατύλλιον ἀνδρόγυνον, δρῦν
ἔλκειν εἰς Ἀίδην ἡνίκ' ἔμελλε χρόνος,
τάκ κόκκου βαφθέντα καὶ ὑσγίνοιο θέριστρα
καὶ τοὺς ἀδρολιπεῖς ἀλλοτρίους πλοκάμους
φαικάδα τ' εὐτάρσοισιν ἐπ' ἀστραγάλοισι γελῶσαν
καὶ τὴν γρυτοδόκην κοιτίδα παμβακίδων
αὐλούς θ' ἡδὺ πνέοντας ἑταιρείοις ἐνὶ κώμοις
δῶρα Πριηπείων θῆκεν ἐπὶ προθύρων.

Statilio l'androgino, molle quercia della Pafia, quando il tempo stava per trarlo all'Ade, offrì le vesti leggere tinte di scarlatto e cremisi, i capelli posticci stillanti profumo, bianchi calzari ridenti sulle caviglie ben fatte, lo stipo, culla delle vesti di seta, e il flauto dolcespirante in festini d'etèra, doni consacrati a Priapo nel suo atrio.

(Trad. di Conca – Marzi – Zanetto). Nell'epigramma, tuttavia, il carattere 'rammollito' è dato non dall'epiteto 'quercia', ma dalla specificazione μαλακὴν. Cfr. in tal senso la nota *ad loc*. (p. 514) in Conca – Marzi – Zanetto 2005, in cui si parla di "beffardo ossimoro" tra la durezza della quercia e la mollezza indicata dall'aggettivo.

[864] Trad. di Longo.

[865] Su questo personaggio cfr. l'appendice al capitolo sulla commedia nuova.

Δρυμός, θαυμαστὴς Ὁμήρου; “fra gli altri alunni di Diogene vi furono un Menandro soprannominato *Drimos*, ‘Bosco di quercia’, ammiratore di Omero”. Trattandosi di un cinico, non è improbabile che questo soprannome si riferisse alla sua resistenza fisica[866].

Inoltre, la testardaggine di Trasonide è qui sciocca e infruttuosa. Ussing 1972, p. 536 mostra come “*truncus* pro stupido homine” si ritrovi anche in Cic. *Nat. D.* 1, 84: *Quid ergo, solem dicam aut lunam aut caelum deum? Ergo etiam beatum: quibus fruentem voluptatibus? et sapientem: qui potest esse in eius modi t r u n c o sapientia?* e *Pis*. 9: *Consulem ego tum quaerebam, consulem inquam, non illum quidem quem in hoc maiali invenire non possem, qui tantam rei publicae causam gravitate et consilio suo tueretur, sed qui tamquam t r u n c u s atque stipes, si stetisset modo, posset sustinere tamen titulum consulatus*. Il significato metaforico dell’espressione può confrontarsi con le analoghe espressioni moderne “avere la testa di legno”, “essere un ciocco”.

[866] Altro simbolismo della quercia pertinente con un cinico è quello del vitto frugale. Cfr. il proverbio Ἅλις δρυός (cfr. *supra,* p. 238, n. 625).

Fenicide, fr. 4, vv. 16-21 K-A

τρίτῳ συνέζευξ' ἡ τύχη με φιλοσόφῳ,
πώγων' ἔχοντι καὶ τρίβωνα καὶ λόγον.
εἰς προῦπτον ἦλθον ἐμπεσοῦσα δὴ κακόν·
οὐδὲν ἐδίδου γάρ. † ταῦτ' ἀλλ'ἂν αἰτῶντι † ἔφη
οὐκ ἀγαθὸν εἶναι τἀργύριον. ἔστω κακόν,
διὰ τοῦτο δός μοι, ῥῖψον· οὐκ ἐπείθετο

18 ἦλθον codd.: ἔλαθον Herw. Anal. p.43 19 ταῦτ' ἀλλ' ἂν αἰτῶντι L: ταῦτάλαν αὐτῶ τι M^d: τάλαν αἰτῶ τι A: ἔι τι δ' αἰτοίην Grotius p.522: τάλαν, ἐπαιτεῖς; εἶτ' dubitanter Meineke ibid. ('*o bona stipem petis*? Amatoris verba sunt'): ταῦτὰ δ' ἂν ἤιτουν Buecheler ap. Hense ('sed idem dicebat semper, quidquid petebam, non bonum esse argentum') 21 μοι ῥῖψον LM^d: μύριψον A

Per terzo, la sorte mi aggiogò a un filosofo,
munito di barba, mantello e discorso.
Andavo a imbattermi in un male prevedibile:
infatti, non mi dava niente. † Ma a me che chiedevo rispondeva
che il denaro non è un bene. "Sia pure un male, allora!
Per questo liberatene dandolo a me". Non si persuadeva.

In questo frammento, tramandato da Stobeo, di Fenicide, commediografo del III secolo[867], una prostituta, rivolgendosi probabilmente a una schiava o ad un'altra prostituta, Pizia[868], le spiega perché ha deciso di lasciare il mestiere e le snocciola la processione di maschere comiche[869] che ha avuto la sfortuna di avere come clienti negli

[867] Di lui sappiamo che era di Megara e che vinse due volte le Lenee. Ci sono rimasti 5 titoli e 4 frammenti. Cfr. *PCG*, vol. VII pp. 388-92.
[868] Cfr. Olson 2007 *ad loc.* (= fr. I11) e Sommerstein 2009, p. 51, n. 33.
[869] La più antica attestazione di questo modulo comico, ovvero quello di una processione di personaggi sgraditi per chi vi si imbatte, è in Ar. *Av*., vv. 904 sgg. Lo stesso modulo è presente, molto probabilmente, anche nel fr. 3 di Filarco, dove, ancora una volta, il sapiente arriva per terzo: τρίτον δὲ πρὸς τούτοισι τὸν σοφώτατον/ Χαίριππον. Olson, *ad loc*., rinvia anche al frammento 155 K-A di Pherecrat. (= fr. D14 Olson) preservato nel *De musica* di Plutarco (*M.* 1141d-2a), in cui la musica personificata si lamenta dei maltrattamenti subiti da una successione di cattivi poeti.

ultimi tempi e che l'hanno esasperata: un soldato, un medico[870], un filosofo[871]. La comicità si basa sui *topoi* consueti della barba, del mantello e dell'ipocrisia del filosofo (a un tempo moralizzatore e preda dei piaceri della carne[872]), sulle riprese parodiche del linguaggio filosofico, del suo lessico, delle sue strategie argomentative e dei suoi obiettivi truffaldini, riprese rese ancora più gustose dal fatto che ne fa uso non solo il personaggio del filosofo, ma anche il personaggio della prostituta[873]. Infatti, quando il filosofo si serve delle sue chiacchiere per esimersi dal pagamento, usando la scusa che "il denaro non è un bene" – enunciato etico che esemplifica il λόγον cui la prostituta accennava a verso 17, come già nota Olson 2007 *ad loc*. - , lei cerca di batterlo sul suo stesso campo, servendosi delle armi del procedere argomentativo: ammette la tesi dell'avversario, ne ricava prima l'inferenza logica ("Ammettiamo pure la tua tesi che il denaro non sia un bene; ne consegue che debba considerarsi un male"), dunque ne ricava (διὰ τοῦτο) la prescrizione etico-comportamentale ("liberatene!") suggerendo, come corollario, la strategia operativa ("dandolo a me"); infine, ammette il fallimento delle sue strategie suasorie ("non era persuaso").

Imperio 1998 fa riferimento a questi versi in due occasioni, assumendo però posizione diverse: a p. 123 identifica il filosofo in questione con un cinico: "il τρίβων, il mantello logoro continuerà a rappresentare lo *status symbol* dei filosofi miserabili, dei pitagorici (cf., ad esempio, i frr. 9.3 e 12,9 K-A del *Pitagorista* di Aristofonte) come dei cinici (Phoenicid. fr. 4.16-17)". Alla pagina successiva, tuttavia, i versi sono presentati come rivolti contro la "categoria dei filosofi in generale". Concorda con questa seconda posizione anche Zanetto 2010, p. 149[874]. In effetti, in questo caso non vi è motivo per pensare necessariamente ai Cinici. Come si è già avuto occasione di ricordare,

---

[870] Sulla figura del medico in questo fr. cfr. Fernández – Alfageme 1972, p. 81 e Maraglino 2012, p. 281, n. 7.

[871] Forse Fenicide fa la parodia dei sapienti anche nel fr. 3, dove nomina il σοφώτατος Χαίριππος, secondo alcuni lo stesso personaggio di cui parla Eliano, *VH* I, 27. Cfr. la nota al frammento in Canfora *et alii*, X, 415e (p. 1030, n. 3).

[872] Cfr. *supra* l'analisi dedicata al rapporto dei filosofi con l'eros (p. 277 e sgg.).

[873] Accade spesso che chi deride il filosofo ne scimmiotti la lingua. Cfr. il commento a Eubulo, fr. 137 e ad Egesippo, fr. 2.

[874] "Nella commedia del IV e del III secolo la macchietta del filosofo sobrio a parole, ma sensibile ai piaceri della tavola e del sesso, si diffonde progressivamente; va a finire che si perdono le distinzioni tra le varie scuole e sette, così che la polemica non è più contro i Pitagorici, o gli Epicurei, o gli Stoici, ma contro la categoria del filosofo *tout court*. Per esempio, nel frammento 4 K-A di Fenicide un'etera si lamenta dei clienti che la sorte le ha fatto incontrare: il peggiore di tutti è un filosofo, regolarmente munito di barba, mantello e parlantina […], ma sprovvisto di denaro, che si rifiuta di pagarla dicendo che 'i soldi sono un male'".

storicamente sono rappresentati i rapporti tra molti filosofi, non solo Cinici, con le prostitute, frequentazioni che erano spesso l'occasione di una *detorsio* comica.

Dunque l'aneddoto, narrato da Ateneo, secondo cui la celebre etera Laide (o meglio, una di quelle chiamate con questo nome), accettava di frequentare Diogene gratis (cfr. *supra*, p. 279), non mi sembra una prova sufficiente perché a lui si riferisca questa etera estenuata dall'avarizia del suo cliente filosofo.

Batone, fr. 2 K-A

τῶν φιλοσόφων τοὺς σώφρονας ἐνταυθοῖ καλῶ,
τοὺς ἀγαθὸν αὐτοῖς οὐ διδόντας οὐδὲ ἕν,
τοὺς τὸν φρόνιμον ζητοῦντας ἐν τοῖς περιπάτοις
καὶ ταῖς διατριβαῖς ὥσπερ ἀποδεδρακότα.
ἄνθρωπ' ἀλάστωρ, διὰ τί συμβολὰς ἔχων
νήφεις; τί τηλικοῦτον ἀδικεῖς τοὺς θεούς;
τί τἀργύριον, ἄνθρωπε, τιμιώτερον
σαυτοῦ τέθεικας ἢ πέφυκε τῇ φύσει;
ἀλυσιτελὴς εἶ τῇ πόλει πίνων ὕδωρ·
τὸν γὰρ γεωργὸν καὶ τὸν ἔμπορον κακοῖς.
ἐγὼ δὲ τὰς προσόδους μεθύων καλὰς ποιῶ.
ἔπειθ' ἕωθεν περιάγεις τὴν λήκυθον,
καταμανθάνων τοὔλαιον, ὥστε περιφέρειν
ὡρολόγιον δόξεις τι, οὐχὶ λήκυθον.
ἐξὸν γυναῖκ' ἔχοντα κατακεῖσθαι καλὴν
καὶ Λεσβίου χυτρῖδε λαμβάνειν δύο·
ὁ φρόνιμός ἐστι τοῦτο, τοῦτο τἀγαθόν.
Ἐπίκουρος ἔλεγε ταῦθ' ἃ νῦν ἐγὼ λέγω.
εἰ τοῦτον ἔζων πάντες ὃν ἐγὼ ζῶ βίον,
οὔτ' ἄτοπος ἦν ἂν οὔτε μοιχὸς οὐδὲ εἷς.

1 ἐνταυθὶ Herw. Obs. p.108 sed vid. ad Cratin. fr. 39,1 τῶν φιλ. σώφρ. ἐγὼ τούτους λέγω Blaydes Adv. II p. 250 2 αὐτοῖς A 3 φρό|μον 8 σαυτοῦ τέθεικας ACE αὐτοῦ τέθ. Dobree Adv. II p.307 coll. Ar. Vesp. 357 Lys. 1125: αὐτῶι τέθ. Bothe 1844 p. 98: σαυτῶι τέθ Cobet ms., Nauck Mél Gr.-R.2 (1886) 338 coll. fr. adesp. 150,2 K.: συχνῶι τέθ. Herw. Obs. p. 109, αὐτὸς τέθ. Idem Mnem. 4 (1876) 301 sq. et Coll. p. 191 (ubi τέθηκας, quam formam ad titulorum exemplum restitui iusserat Nauck Mél. Gr.-R. 6 (1894) 96, vid. Meist.-Schw. p. 189): τοσοῦτ' ἔθηκας Kaibel 10 κακοῖς A: ἀδικεῖς CE 11 μεθ. τ. πρ. Bothe, numeris consulens 14 δόξει τις A: δόξεις τι Bergk, teste Iacobi ap. Mein. V 1 p. cccxvi (tum κοὐχὶ Kock): δόξαι τι Blaydes (δόξαι τί c' Desrousseaux Obs. p. 95) fut. Tempus explicare studet Headlam ad Herond. 4,57 (p. 198)

Dei filosofi chiamo qui quelli assennati,
quelli che non concedono a sé stessi neppure un solo bene,
quelli che nei loro peripateggiamenti e nelle loro discussioni
cercano il saggio come se fosse un fuggiasco.
O uomo esecrabile, perché, pur avendo di che contribuire al banchetto,
resti sobrio? Perché commetti una tale ingiustizia contro gli dei?
Perché, uomo, consideri il denaro
più rispettabile di te stesso o di quanto non sia per natura[875]?
Bevendo acqua, rappresenti uno svantaggio per la città.
Danneggi il contadino e il mercante.
Io invece, bevendo, procuro lauti profitti.
E poi sin dall'alba ti porti appresso la lanterna,
ispezioni l'olio, tanto che sembri
portare in giro un orologio, non una lampada.

Alla lunga tirata di Magno contro Cinulco nel IV librio dei *Deipnosofisti* appartiene anche la citazione di questo lungo frammento di Batone, un commediografo della generazione postmenandrea, attivo ad Atene circa nella prima metà del III a.C.[876]. Di Batone ci è rimasto ben poco, e anche le notizie biografiche sono scarse, ma interessanti in prospettiva filosofica, poiché Plutarco[877] ci testimonia che egli ebbe rapporti di scuola con Arcesilao e che attaccò duramente lo stoico Cleante.

Il frammento in questione proviene dall'ἀνδροφόνος (*l'omicida*), titolo attestato anche per Filemone e dal quale non si può ricavare nulla. Bignone 1936 interpretava il frammento come la risposta di un simpatizzante dell'epicureismo alle accuse mosse alla teoria epicurea del piacere e individuava nei bersagli degli attacchi Peripatetici e Accademici. L'identificazione della *persona loquens* con un rappresentante dell'epicureismo si giovava del confronto con il fr. 5 di Batone = Ath. III 103cde, VII 279abc), in cui il difensore dell'epicureismo è un pedagogo che discute con il padre del suo allievo, allievo che, a parere del padre, è stato corrotto dagli insegnamenti che gli sono stati impartiti. Nel momento in cui il padre insinua che gli altri filosofi non si

[875] Il verso è probabilmente corrotto.
[876] Cfr. Gallo 1981, p. 17.
[877] Plut. *M*. 11 p. 55C.

ubriacano e non hanno le stesse abitudini difese dal suo interlocutore – e ormai dal figlio -, il pedagogo risponde: "Tutti! Anche quelli che aggrottano le sopracciglia e nelle loro passeggiate e diatribe van cercando il vero saggio, come uno schiavo fuggito di nascosto. Se gli viene imbandito un bel glaucisco, sanno bene da quale parte bisogna prenderlo, e cercano di 'venirne a capo', per così dire, con tanto impegno che tutti ne restano sorpesi".

Gallo 1981, nel riprendere l'interpretazione del Bignone, concorda innanzitutto nel ritenere la *persona loquens* un personaggio che fa professione di epicureismo, forse un parassita[878]. Quanto ai bersagli di questa tirata, inoltre, Gallo non limita il raggio agli Accademici o ai Peripatetici, o agli Stoici, come facevano Weiher e Weber 1953, p. 111, ma parla genericamente di antiepicurei. In questa sede, si preoccupa anche di esplicitare che non è necessario pensare ai Cinici per il fatto che questi ultimi in particolar modo predicavano la rinuncia[879].

In effetti, mentre un'esplicita adesione al principio del piacere e della vita godereccia non può che nascere dalle labbra di un epicureo da commedia, i tratti dei suoi avversari sono comuni a tutta la categoria dei filosofi ascetici da commedia, tra i quali figurano anche, ma non solo, i Cinici. I filosofi bersaglio della *persona loquens* non bevono vino, ma solo acqua, come i Pitagorici in Alessi, fr. 2 K-A e in Aristofonte, fr. 10 K-A, e come i seguaci di Zenone in Filemone, 88 K-A. L'ampollina è invece accessorio di ogni uomo greco[880]. Non si può escludere, certo, che, nel mucchio dei filosofi ascetici, dal regime di vita (almeno professato) opposto a quello gaudente dell'epicureismo deformato, lo spettatore potesse pensare anche ai Cinici, ma si noti che i filosofi di questo frammento sono più degli avaracci che dei miserabili (διὰ τί συμβολὰς ἔχων) [881].

---

[878] A un parassita pensava già Weiher 1913, p. 73. A ulteriore conforto di questa ipotesi aggiungerei che il parassita è riconoscibile – mi pare - anche per la battuta sull'orologio (cfr. *supra,* pp. 96 e sgg): se il filosofo avaraccio di turno ha l'ossessione di controllare l'olio nell'ampolla, come fa lo Strepsiade delle *Nuvole* con la sua lucerna (vv. 57-58), la *persona loquens* evidentemente mostra di avere una certa attenzione per l'ora (probabilmente nella spasmodica attesa che giunga quella del pranzo). Si tratterebbe dunque di uno dei tipici Witz autoironici dei parassiti (cfr. Bettini 2002).

[879] Gallo 1981, p. 36: "tale filosofo potrebbe essere il rappresentante o simbolo della stessa generale categoria degli antiepicurei precedentemente canzonata (il che confermerebbe l'unità del brano), piuttosto che l'esponente di una secifica scuola o dottrina, la cinica ad esempio, che predicava a praticava la rinunzia".

[880] Cfr. *infra,* Plauto, *Persa s.v. ampulla.*

[881] Sulle implicazioni economiche e politiche dell'essere ἀσύμβολος cfr. Lorenzoni 2008. Sul cliché dell'avaro che sceglie volontariamene uno stile di vita al di sotto delle proprie possibilità (e che non è dunque un vero miserabile) cfr. *supra*, pp. 213 e n. 526.

Più che ai Cinici, in ogni caso, si dovrebbe semmai pensare a individui che scimmiottano la frugalità cinica per coprire il loro reale movente, ossia l'avarizia[882].

Nelle note dell'edizione Canfora *et alii* 2001, Citelli, a proposito dell'espressione τοὺς τὸν φρόνιμον ζητοῦντας (v. 3), rammenta, oltre a Platone, *Sofista*, 253e-254a, il celeberrimo aneddoto di Diogene che vaga con la lanterna alla ricerca dell'uomo (D.L. VI 41)[883]. La differenza tra la ricerca del saggio e la ricerca dell'uomo è tuttavia notevole, e il confronto non giova a sosegno di un'eventuale allusione puntuale ai Cinici. Quanto all'accusa di danneggiare il commercio, si tratta di un'accusa già rivolta da Amipsia a Socrate, definito 'malanno dei ciabattini': τουτὶ τὸ κακὸν κατ᾽ ἐπήρειαν τῶν σκυτοτόμων γεγένηται[884].

[882] Cfr. supra, pp. 213-214 e n. 526.
[883] Sulle diverse interpretazioni dell'aneddoto, si veda da ultimo Goulet-Cazé 1986, p. 42 n. 87 e Chouinard 2016.
[884] Fr. 9 K-A, v. 3. Cfr. il commento di Orth 2013 *ad loc*.

Batone, fr. 6 K-A

Ath. XV 678f σὺ γὰρ εἶ ὁ τὰ ἐν τοῖς βιβλίοις ἀπόρρητα οὐ μόνον (οὐ μόνον ἀπόρρητα ACE, transp. Meineke Anal. Ath P. 328) ἐκλέγων, ἀλλὰ καὶ ἀνορύττων (διορύττων ACE, corr. Kassel) καθάπερ οἱ παρὰ Βάτωνι τῷ κωμῳδιοποιῷ ἐν Συνεξαπατῶντι φιλόσοφοι

ἐξορύττων Meineke, sed ἀνορύττων facilius in διορ. mutari potuit, et cf. Luc. rhet. praec. 10 ἀνορύττειν ἀξιῶν λόγους πάλαι κατορωρυγμένους, Lexiphan. 17, bis acc. 33, Plut. vit. Lys. 30,5, Agesil. 20,5 apopht. Lac. p.212 D, 229 F. διορύττειν explicabat Helm Luc. u. Men. p. 385

Tu [*scilic.* Cinulco] infatti sei uno che i segreti nei libri non solo li trasceglie, ma li scava anche, come i filosofi nel *Compagno d'inganni* del commediografo Batone".

Il testo, come si evince dall'apparato, non è sicuro. Nel contesto di Ateneo, Ulpiano si sta interrogando circa alcuni tipi particolari di corone di fiori, a proposito delle quali chiede l'avviso di Cinulco. Poiché Ulpiano si rivolge a Cinulco, Weiher 1913, p. 71 riteneva che nella commedia di Batone questi attacchi fossero rivolti ai Cinici o agli Stoici[885].

Un argomento contro questa ipotesi è quella presentata da Gallo 1981. Lo studioso analizza la commedia dalla quale il frammento proviene, il Συνεξαπατῶν, commedia della quale fa parte anche il fr. 5, anche questo un frammento di parodia filosofica. Da questa analisi desume che la derisione dei filosofi fosse "un motivo portante, forse dominante"[886] di questo dramma. Il titolo non è attestato per altre commedie, ma, in base ai versi superstiti, Gallo 1981, p. 45 pensa che "il compagno d'inganni" si possa identificare con il pedagogo epicureo, *persona loquens* nel fr. 5, il quale avrebbe insegnato al ragazzo che gli era stato affidato l'arte di spassarsela secondo le regole di vita dell'epicureismo deteriore. Vittima degli inganni sarà stato, pertanto, il

[885] "Ferner scheinen Stoiker (oder Kyniker) aufgetreten zu sein in dem Stück Συνεξαπατῶν des Baton. Von dieser Komödie berichtet Athenaeus 678f. […]. Aus letzteren Worten Können wir schliessen, dass es Stoiker oder Kyniker gewesen sein müssen, da Kynulkos unter den Deipnosophisten diese vertritt".
[886] Gallo 1981, p. 54.

padre del ragazzo, con il quale appunto il pedagogo dialogherebbe nel fr. 5, in una sorta di variazione della situazione che ha per noi il prototipo nelle *Nuvole* aristofanee. Secondo tale ricostruzione – che resta comunque solo un'ipotesi –anche il destinatario delle parole del presente frammento sarebbe il pedagogo epicureo.

Soprattutto, però, Weiher non tiene conto dei meccanismi di riuso della citazione da parte di Ateneo. Contro la sua ipotesi si era già espresso Gallo 1981, p. 54, n. 91[887]. Si tratta, come abbiamo già avuto più volte occasione di sottolineare, di un'argomentazione insostenibile da un punto di vista metodologico. Il fatto che, nei *Deipnosofisti*, vengano sfruttate delle citazioni contro Cinulco, non implica che, nel contesto originario, esse prendessero di mira i Cinici, ma, al limite, può suggerirne la possibilità. Tale possibilità va poi indagata e verificata su altre basi: prima tra tutte, la coerenza rispetto a tratti peculiari della rappresentazione dei Cinici all'epoca della produzione della commedia. A tal proposito, mi sembra opportuno riportare una sezione più ampia del contesto della citazione (XV 678f-679b):

> Che cosa è dunque questa corona intrecciata in cerchio? So in verità che nei *Nomi attici* Nicandro di Tiatira dice: "*Ekkylistoi* ('intrecciate in cerchio'): si tratta di corone, in particolare quelle di rose". Ma io, caro Cinulco, vorrei capire come è fatta questa corona, e non venirmi a dire che con questo nome noi dobbiamo intendere semplicemente quelle di grande spessore. Tu sei in grado non solo di svelare, ma anche di scavare i segreti contenuti nei libri, come fanno i filosofi nel *Compagno di frode* del commediografo Batone, dei quali anche Sofocle dice nei *Convitati* (questi sono simili a te):
>
> > Certo, bisogna che tu, ormai adulto e d'importante famiglia,
> > non porti in giro un mento così unto, per cui ti si chiami
> > "Figlio del ventre", pur potendo tu portare il nome di tuo padre[888].
>
> Poiché dunque anche tu ti sei ingozzato non solo di teste di glauco, ma anche di quell'erba immortale, di cui il famoso dio di Antedone si riempì e divenne a sua volta immortale, parlaci del problema proposto. Non vorremmo infatti sospettare, come farebbe il divino Platone, che tu sia morto e che poi abbia mutato forma.

[887] "Del tutto gratuita l'ipotesi del Weiher (op.cit. a n. 53 p. 71) che qui Batone derida Stoici e Cinici, per il solo fatto che Cinulco in Ateneo è il rappresentante di questi filosofi".

[888] Nel contesto di Ateneo, il padre in questione potrebbe essere rappresentato da Diogene. In Ath. III 113f si marca polemicamente la differenza tra Cinulco e compagni da un lato e il loro progenitore Diogene dall'altro (προπάτωρ ὑμῶν Διογένης).

> Egli dice che è naturale che prendano l'aspetto di asini o di bestie simili gli uomini che sono eccessivamente ghiotti e tracotanti o che indulgono troppo al bere e non si astengono da questi comportamenti. Poiché Cinulco si trovava in difficoltà, Ulpiano continuò così a parlare: […][889].

Oggetto della parodia filosofica è qui l'oscurità del linguaggio dei filosofi, caratteristica spesso derisa in relazione alla maschera del filosofo[890] ma difficilmente comprensibile in relazione ai Cinici delle prime generazioni. *Chreiai* e diatribe – lo abbiamo visto – sfruttavano il registro medio-basso, e anche le citazioni e le parodie della poesia precedente dovevano essere facilmente comprensibili dal greco medio[891]. Insomma, gli spettatori di Batone difficilmente potevano associare ai Cinici i tratti dell'oscurità e del gusto per il preziosismo erudito. Pertanto, la difficoltà di associare il tratto dell'erudizione ai Cinici noti a Batone è un argomento contro la tesi del Weiher.

Questo tratto è però evidentemente coerente con il personaggio cinico costruito da Ateneo, che è il destinatario del riuso della citazione. Cinulco, infatti, condivide alcuni tratti della rappresentazione dei Cinici delle prime generazioni (rozzezza, pretesa frugalità, malcelata ghiottoneria), ma ha tratti suoi propri e, come vedremo, lo stesso Ateneo ne marca in negativo delle differenze con i suoi predecessori. Non si può negare, in effetti, che egli faccia frequentamente sfoggio di erudizione, ma di una specie particolare. Per meglio dettagliare questo aspetto, spostiamoci dall'analisi del destinatario della battuta in Batone e Ateno all'analisi della *persona loquens* in Batone e in Ateneo. In Batone, chi riconosce al filosofo una grende erudizione sarà stato probabilemente un uomo comune, un uomo non erudito (per deriderlo oppure per

---

[889] τίς οὖν οὗτος ὁ κυλιστός; οἶδα γὰρ τὸν Θυατειρηνὸν Νίκανδρον ἐν τοῖς Ἀττικοῖς Ὀνόμασι λέγοντα τάδε: ἐκκύλιστοι στέφανοι καὶ μάλιστα οἱ ἐκ ῥόδων.' καὶ τὸ εἶδος ὁποῖον ζητῶ, ὦ Κύνουλκε. καὶ μή μοι εἴπῃς ὅτι δεῖ τοὺς ἀδροὺς ἀκούειν. σὺ γὰρ εἶ ὁ τὰ ἐν τοῖς βιβλίοις ἀπόρρητα οὐ μόνον ἐκλέγων ἀλλὰ καὶ ἐξορύττων, καθάπερ οἱ παρὰ Βάτωνι τῷ κωμῳδιοποιῷ ἐν Συνεξαπατῶντι φιλόσοφοι ˙III 329 K',' περὶ ὧν καὶ Σοφοκλῆς Συνδείπνῳ φησίν, οὗσί σοι παραπλησίοις ˙fr. 139 N':'

> οὗτοι γένειον ὧδε χρὴ διηλιφὲς
> φοροῦντα κἀντίπαιδα καὶ γένει μέγαν
> γαστρὸς καλεῖσθαι παῖδα, τοῦ πατρὸς παρόν.

ἐπειδὴ οὖν ἤδη καὶ σὺ πεπλήρωσαι οὐ μόνον τῶν τοῦ γλαύκου κρανίων ἀλλὰ καὶ τῆς ἀειζώου βοτάνης, ἧς ὁ Ἀνθηδόνιος ἐκεῖνος δαίμων ἐμφορηθεὶς ἀθάνατος πάλιν ητις γέγονε, λέγε ἡμῖν περὶ τοῦ προκειμένου, ἵνα μὴ κατὰ τὸν θεῖον Πλάτωνα ˙Phaed. p. 81e' 'ὑπολάβωμέν σε ἀποθανόντα μεταμορφωθῆναι [ἐν τῷ περὶ Ψυχῆς]: τοὺς μὲν γὰρ τὰς γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελετηκότας καὶ μὴ διευλαβουμένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι.'ἀποροῦντος δ᾽ αὐτοῦ ‘ἐπὶ ἕτερον, φησί, στέφανον μεταβήσομαι,' ὁ Οὐλπιανός, […].

[890] Cfr. *supra*, p. 12.

[891] Cfr. Bonandini 2014.

elogiarlo ad un primo livello e deriderlo ad un secondo livello). In Ateneo la questione è meno lineare, poiché a formulare questo giudizio è Ulpiano, un uomo eruditissimo, ben più erudito di Cinulco. In altre parole, se in Batone è probabile sospettare una polarità uomo comune *vs.* erudizione filosofica, in Ateneo la polarizzazione è tra diversi tipi di erudizione[892].

Infine, mentre non siamo del tutto certi del tono con cui venivano pronunciate queste parole in Batone, in Ulpiano è lecito leggervi un tono di sfida e di sarcasmo. Ulpiano sospetta che Cinulco, provvisto di un particolare tipo di erudizione, non sarà in grado di fornire risposta alla sua questione, tanto è vero che, con studiata retorica, lo paragona a un asino: "se non sapessi rispondere alla questione, potremmo pensare che tu sia venuto qui solo per ingozzarti e non per partecipare alle nostre dotte discussioni, e saremmo perciò legittimati a pensare a te come a un uomo metamorfizzato in un asino a causa della tua ottusità ed ingordigia. Dal momento che tutti, tu compreso, sappiamo che non riuscirai a rispondere, sto dicendo in effetti che possiamo considerarti un asino". Non è l'unico caso in cui Cinulco non riesce a dare risposte alle domande che gli vengono poste (Cinulco e la sua 'muta' venogno spesso rimproverati per i loro silenzi[893]) o in cui si dà per scontata la sua ignoranza sul soggetto della discussione[894]. Nonostante questo, egli è perfettamente in grado di inanellare citazioni e termini desueti nei suoi monologhi. Anche in questi casi, però, la sua cultura non ottiene apprezzamenti; anzi, le sue tirate diventano spesso bersaglio di derisione[895]. Egli non è dunque un ignorante fatto e finito, ma qualcuno che ignora ciò che sembrano sapere gli altri convitati (o ciò che secondo gli

[892] "Cynulcus affects to despise the the encyclopaedic learning of men like Polemon, and yet his quotations from a vast number of writers show him to be as widely read as any of the professional grammarians" (Gulick 1951, p.xiii).

[893] Ath. III 96f-97c, IV 162b e Ath, VII 308d.

[894] Magno in Ath. III 113f-114a: "Voi, invece […], ad altri non concedendo spazio di parlare, strepitate e non state in pace finché non vi si buttino del pane o degli ossi, come a dei botoli. Come potreste sapere voi che anche i 'cubi', non quelli che sempre avete tra le mani, sono pani quadrangolari […]".

[895]Ath. IV 156c: "'Per me [scilic. Cinulco] sarebbe stato molto meglio cenare alla maniera del Simposio dei Cinici descritto da Parmenisco, piuttosto che vedere tutte queste portate che girano come succede a chi ha la febbre'. Noi tutti ci mettemmo a ridere, e uno soggiunse: - Carissimo, non vorrai privarci del piacere di sentirti descrivere quel famoso simposio di Parmenisco!". Cinulco si lancia dunque nel racconto, senza però ottenere l'apprezzamento del suo pubblico: "Dopo queste parole, dal momento che nessuno applaudiva, Cinulco esclamò stizzito: - Presidente del banchetto, costoro non hanno ancora fame, anche se tediati da un fiume di parole, e anzi mi sbeffeggiano per quello che ho detto sulle lenticchie; […]" (Ath. IV 159e). Al termine della sua ripresa, Cinulco è nuovamente sbeffeggiato: "Tutti si misero a ridere, soprattutto a sentir nominare il 'conco', ma Cinulco continuò: […]" (Ath. IV 159f). Ancora, in Ath. IV 165b: "Poi, siccome tutti a queste parole si misero a ridere, Ulpiano chiede: -Dove hanno preso il termine *hedylogia* questi edonisti che non sanno neanche parlare?".

altri convitati bisognerebbe sapere) e che conosce invece delle astrusità che muovono al riso. Questa caratterizzazione del personaggio aiuta a comprendere il riuso dell'immagine di Batone da parte di Ulpiano: Cinulco e quelli come lui non hanno talento per trascegliere con gusto dei preziosismi dai libri, ma, piuttosto, vanno a caccia di astrusità che farebbero bene a restare sepolte. Il verbo ὀρύσσω, quale che sia il composto che si sceglie di stampare a testo, rimanda all'immagine di scavare la terra sporcandosi le mani.

Molto interessanti, a tal proposito, i paralleli in Luciano segnalati dall'apparato di K-A, e particolarmente quello del *Lessifane* (7.5, 7.3, 13), dialogo in cui si deride l'ossessione per termini desueti, etimologie e attestazioni di vocaboli. In conclusione, il senso del riuso del frammento in Ateneo si spiega alla luce di polemiche che sarebbe del tutto anacronistico riflettere sul testo di partenza.

Egesippo, fr. 2 K-A

Ἐπίκουρος ὁ σοφὸς ἀξιώσαντός τινος
εἰπεῖν πρὸς αὐτὸν ὅ τι ποτ' ἐστὶ τἀγαθόν,
ὃ διὰ τέλους ζητοῦσιν, εἶπεν ἡδονήν.
εὖ γ', ὦ κράτιστ' ἄνθρωπε καὶ σοφώτατε·
τοῦ γὰρ μασᾶσθαι κρεῖττον οὐκ ἔστ' οὐδὲ ἓν
ἀγαθόν· πρόσεστιν ἡδονῇ γὰρ τἀγαθόν.

3 εἶπεν Casaub.: εἰπεῖν ACE 5 οὐκ ἔστ’ οὐδε ἓν A.: οὐδεέν ἐστῖν CE

Il sapiente Epicuro, quando qualcuno gli chiese
di dirgli che cosa fosse il bene,
che cercano costantemente[896], rispose: “il piacere”.
Bene, o uomo vigorosissimo e sapientissimo:
allora non c’è neanche un solo bene più grande
del masticare: infatti, il bene è congiunto al piacere.

Il frammento è citato nel libro VII dei *Deipnosofisti* da Mirtilo a proposito dell’edonismo. Vede un riferimento ai Cinici in questo frammento di Egesippo[897] Ceccaroli 2011, p. 176. Nel commentare l’epigramma *AP* XI 410[898] scrive: “Nella

[896] Come soggetto si dovrà intendere verosimilmente “gli epicurei”.
[897] Kassel e Austin assegnano questo commediografo, di cui ci restano solo tre frammenti, di cui uno *dubium*, al III secolo.
[898] Τοῦ πωγωνοφόρου κυνικοῦ, τοῦ βακτροπροσαίτου,
εἴδομεν ἐν δείπνῳ τὴν μεγάλην σοφίαν.
θέρμων μὲν γὰρ πρῶτον ἀπέσχετο καὶ ῥαφανίδων,
μὴ δεῖν δουλεύειν γαστρὶ λέγων ἀρετήν.
εὖτε δ' ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἴδεν χιονώδεα βόλβαν
στρυφνήν, ἣ πινυτὸν ἤδη ἔκλεπτε νόον,
ᾔτησεν παρὰ προσδοκίαν καὶ ἔτρωγεν ἀληθῶς
κοὐδὲν ἔφη βόλβαν τὴν ἀρετὴν ἀδικεῖν.
Abbiamo visto a pranzo il gran sapere del cinico,
tutto barba, elemosina e bastone:
Rifiutò per prima cosa i rafani e i lupini, dicendo
Che la virtù non deve essere asservita allo stomaco.
Poi fissò bene bene la fresca vulva di scrofa, candida,

commedia, il filosofo cinico, povero e mendico per vocazione, era assimilato alla figura del parassita: cf. *e.g.* Eub. fr. 137 K-A […], Hegesipp. Fr. 2 K-A […]. Il tema riecheggia anche in Plaut. *Pers.* 123-126 […][899]."

Non sono riuscita a capire su quali basi lo studioso veda un riferimento ai Cinici in questi versi. L'ipotesi che nel frammento sia attivo un parassita è opportunamente sostenuta da Ribbeck 1883, p. 34, da Nesselrath 1985, p. 58 e da Olson 2007, *ad loc.* (= F17)[900]. Nesselrath osserva che il parassita di Egesippo mostra delle velleità filosofiche, poiché adatta ironicamente il credo di Epicuro al suo stile di vita, come poi farà il Simone del dialogo lucianeo sull'arte parassitica[901]. Olson nota che anche il termine πρόσεστιν sottende forse un'eco filosofica. Ceccaroli deve essere stato tratto in inganno dai paralleli di Eubulo e Plauto[902], in cui si incontrano dei parassiti accostati al Cinismo, per ragioni diverse, e ha forse frettolosamente dedotto che un parassita che giochi a fare il filosofo rinvii sistematicamente al Cinismo. Subito dopo, per altro, lo stesso Ceccaroli scrive:

> Nella commedia di mezzo, la maschera del parassita era spesso raffigurata dal filosofo pitagorico, sempre affamato a causa della dieta ascetica a cui era sottoposto (cf. in proposito Melero Bellido, 1972, 66: "una specie de fraile mendicante de aspecto misero y dudosa limpieza, costreñido por necesidad a alimentarse de pobres alimentos, pero con el deseo siempre reprimido de come y beber bien").

In questo caso, non vi è alcuna ragione per sostenere che la *persona loquens*, che si avvale della filosofia epicurea per nobilitare la sua ingordigia, sia un filosofo.

---

asprigna, che avrebbe incantato anche una mente assennata,
contro ogni aspettativa, ne chiese, e ne mangiò davvero,
e disse che la vulva non nuoce alla virtù (trad. dello stesso Ceccaroli).

[899] Le parentesi sostituiscono la citazione dei versi.

[900] Assai simile, per altro, il fr. 3 di Batone che Ateneo cita poco sopra, in cui di nuovo un parassita compete con Epicuro nella definizione del bene.

[901] Nesselrath 1985, p. 58: "In der Nea kommen solche philosophischen Einflüsse eher zur Geltung: Besonders interessant ist für uns eine Besprechung der ἡδονή Epikurs in den *Philetairoi* des Hegesipp, bei der der Philosoph letzlich schlechter abschneidet als die Wonne des μασᾶσθαι, welche ἡδονή und ἀγαθὸν in sich vereinige; die Reduktion des ἀγαθὸν auf die Freunden des Kauens in diesem Fragment ist mit der oben (S. 56f) skizzierten Reduktion der εὐδαιμονία, die von Simon im Parasitendialog schrittweise vorgenommen wird, durchaus vergleichbar. Bei Hegesipp beginnt der schmausende Parasit dem Epikur schon ernstlich Konkurrenz zu machen – eine Entwicklung, die von Simon dann zum triumphalen Siegeszug geführt wird".

[902] E forse anche dai passi che porta a testimonianza del *topos* dell'ipocrisia del cinico: oltre all'epigramma che sta commentando cita Lucill. *AP* XI 154; Luc. *Fug*. 16; Jul., *Or*. VI, 16.

Adesp. com. 852 K-A

τί ποτ' ἐστὶ χλωρόν, ἀντιβολῶ, τὸ χρυσίον;
{Β.} δέδοικ', ἐπιβουλευόμενον ὑπὸ πάντων ἀεί.

1 ἐστὶ χλωρόν codd.: ἐστὶν ὠχρόν Blaydes Adv. I p. 204

Perché allora – dimmi, ti prego - l'oro è pallido?
(B) Ha paura, perché è sempre insidiato da tutti.

Nei versi è presente una gustosa *boutade* sulla perniciosità delle ricchezze. Come si vede dall'apparato, essi sono tramandati dagli scoli al v. 204 del *Pluto* di Aristofane. La medesima battuta è attribuita da moltissime fonti a Diogene. La formulazione archetipica è sicuramente quella che leggiamo in D.L. VI 51[903]:

ἐρωτηθεὶς διὰ τί τὸ χρυσίον χλωρόν ἐστιν, ἔφη, "ὅτι πολλοὺς ἔχει τοὺς ἐπιβουλεύοντας."

Alla domanda: "Perché l'oro è pallido?", rispose: "perché ha molti insidiatori".

Come interpretare tale coincidenza tra la tradizione cinica e questo frammento comico? Dübner, nella *Adnotatio* allo scolio, riporta l'opinione dell'Hemsterhusius[904]:

Quis Comicorum elegantem sententiam Diogenis (eum enim auctorem prodit Diogen. L. 6, 51) his iambis expoliverit, equidem ignoro.

In virtù del quadro tracciato nell'introduzione e dei criteri metodologici ivi esplicitati, l'ipotesi dell'Hemsterhusius va respinta, a favore di un'attribuzione a Diogene di una battuta di cui troviamo attestazione anche in commedia. In effetti, si tratta di una voce isolata tra quelle che si sono espresse sulla questione. Mentre tacciono sulla questione gli editori dei comici[905], già il Packmohr 1913, pp. 45-49 propendeva per la priorità della redazione comica e Gallo 1980, p. 342 considerava l'attestazione

[903] Le altre attestazioni dell'immagine nelle fonti ciniche sono riportate da Lorenzoni 1994 in un denso articolo dedicato a questa immagine (cfr. in particolare le pp. 156-163).
[904] Hemsterhusius 1811.
[905] L'edizione K-A rimanda ora al contributo della Lorenzoni.

dell'immagine dell'anonimo poeta "assai verosimilmente più antica del nostro papiro, la quale fa supporre che la battuta sul pallore dell'oro doveva essere già diffusa e comune ancor prima di essere attribuita a Diogene".

Da ultimo, Lorenzoni 1994, p. 161, sulla scorta di Gallo, scrive:

> La battuta sull'oro, già diffusa e comune, sarebbe dunque stata in séguito (certo già nel II sec. d.C: cf. *Pap. Vind.)* attribuita a Diogene, cui ben si adattava sia per il pluriostentato disprezzo della ricchezza, sia per la propensione, certo ingigantita dalla tradizione biografica, al motto di spirito, evidentemente impiegato ai fini dottrinari (per prestiti dell'aneddotica diogenica dalla commedia, cf. Ar. *Eq.* 32-34 / Diog. Laert. VI 42, *Ran.* 1431s. / Diog. Laert. VI 75, etc.).

La Lorenzoni mette in luce, per altro, un aspetto della tradizione dell'immagine assai interessante nell'ottica del presente lavoro. La redazione dell'apoftegma dell'*Etimologico Simeoniano,* "ancora sepolta nell'apparato del Gaisford *ad Et. Magn.* 813,3 e forse per questo sfuggita" (p. 158) fino ad allora, mostra dei punti di contatto sia con la tradizione comica sia con la tradizione diogenica:

> ἐκ δὲ τοῦ χλωρὸς ὠχρός· ὅθεν χλωρὸν χρυσίον ἀντὶ τοῦ ὠχρόν· παρὰ γὰρ πάντων ἐπιβουλευόμενον κατὰ Διογένην ἀεί χλωρόν ἐστι, τουτέστιν ὠχρόν.

Diversamente dal resto della tradizione diogenica, e viceversa in analogia col testo teatrale, l'etimologico reca una forma passiva di ἐπιβουλεύω (di contro ai vari ἔχειν τοὺς ἐπιβουλεύοντας o ἐπιβούλους) e sottolinea la continuità (ἀεί altrove sottaciuto), nonché la generalità (ai πολλοί si sostituiscono qui i πάντες) delle insidie cui l'oro è fraudolentemente sottoposto. Il *Simeoniano* attribuisce però la battuta al cinico;

Potrebbe ripresentarsi, a questo punto, la tentazione di spiegare tali coincidenze con l'ipotesi di un Diogene *persona loquens* del frammento comico. La Lorenzoni, tuttavia, chiarisce che non crede alla verosimiglianza di questa ipotesi, ma preferisce pensare ad una contaminazione tra le due tradizioni:

> Ipotizzare di qui che l'etimologico abbia attinto ad una fonte che, meno lacunosa di quelle giunte a noi, effettivamente recava il medesimo Diogene come protagonista teatrale della battuta, rischia di avere poche probabilità di cogliere nel segno. E le analogie riscontrate - difficilmente, credo, casuali - si possono alternativamente spiegare come dovute ad una contaminazione fra le due tradizioni (contaminazione di cui non vi sarebbe traccia altrove: l'unico che mostra

di conoscerle entrambe ma che le mantiene tuttavia rigorosamente distinte è Tzetzes; e Diogene, in una delle due, è semplicemente τις σοφός)[906].

Ancora una volta, dunque, o la tradizione cinica attinge dalla commedia, o entrambe, tradizione cinica e commedia, sfruttano una battuta già circolante. Nella tradizione cinica il reimpiego di questa battuta ha evidentemente un fine morale, cioè quello di far risaltare lo stress e le angosce legate all'acquisto e al possesso di denaro, e di suggerire, per contro, la libertà e la serenità che concede uno stile di vita basato sull'essenziale.

[906] Lorenzoni 1994, p. 162.

Adesp. 1062 K-A

{(ΡΕΑ)} ‘τί οὖν ἐμοὶ τ̣ῷ̣ν̣ σ[ῶν μέ]λει;’ φαίη τις ἂν
ὑμῶν. ἐγὼ δ' ἐρῶ [τ]ὸ Σοφοκλέους ἔπος·
‘πέπονθα δεινά.’ πάντα μοι γέρων Κρ[όνος
τὰ παιδί' ἐκπίνει τε καὶ κατεσθίει,
ἐμοὶ δὲ τούτων προσδίδωσιν οὐδὲ ἕν,
ἀλλ' αὐτὸς ἕρδει χειρὶ καὶ Μεγαράδ' ἄγων
ὅ τι ἂν τέκω 'γὼ τοῦτο πωλῶν ἐσθίει.
δέδοικε γὰρ τὸν χρησμὸν ὥσπερ κυν[
ἔχρησε γὰρ Κρόνωι ποθ' Ἀπόλλων δραχ[μήν,
κἆιτ' οὐκ ἀπέλαβε. ταῦτα δὴ θυμὸν πνέ[ων
ἑτέραν ἔχρησε[ν οὐκέτι] δρα[χ]μῶ[ν ἀ]ξ[ίαν,
οὐ σκευάρια, μὰ τὸν Δί', οὐδὲ χρήματα,
ἐκ τῆς βασιλείας δ' ἐκπεσεῖν ὑπὸ π[αιδίου.
τοῦ]τ' οὖν δεδοικὼς πάντα καταπί[νει τέκνα.
– – – – – – – – – – – – – – –

1 τῶν σ[ῶν μέ]λει Norsa/Vitelli 1930, p. 7 n. 1 2 [τ]ὸ Norsa/Vitelli 1930, p.7 3 Κρ[όνος Norsa/Vitelli *l.c.* 8 ὥσπερ Norsa/Vitelli 1932 *l.c.* ωσπερει *PSI* | κύν[α λαγώς O.Immisch et K.Latte, *ap*. Norsa/Vitelli 1930, p. 7 9 δραχ[μήν Norsa/Vitelli 1930 p. 7 10 πνέ[ων Norsa/Vitelli 1930 p.7 11 ἔχρησε[ν οὐκέτι] R. Pfeiffer, *ap*. Norsa/Vitelli 1932, p. 143 | δρα[χ]μῶ[ν ἀ]ξ[ίαν Pfeiffer *I.c.* (etiam Körte 1930, p. 476) 13 suppll. Norsa/Vitelli 1930, p. 7 14 suppll. Norsa/Vitelli *I.c.*

"Che vuoi che mi importi dei tuoi guai?", direte.
Posso rispondere con quel detto di Sofocle:
"come è dura la vita!". Il vecchio Crono
si beve e si mangia tutti i miei figli,
e non me ne lascia nessuno,
ma lui stesso agisce con mano (?), e tutto ciò che partorisco,
lui lo porta a Megara, lo vende e si divora il ricavato.
Ha paura della profezia come [...].
Una volta Apollo gli prestò (?) una dracma
e Crono non gliela ridette. Allora andò su tutte le furie
e gli [...],
né attrezzi, per Zeus, né sostanze,
ma avrebbe perso il regno per mano di un figlio.
Di questo ha paura, per questo si divora tutti i figli[907].

Il frammento è conservato da PSI X 1175, risalente forse alla prima metà del I sec. d.C. Il papiro, acquistato sul mercato egiziano da M. Norsa e E. Breccia, fu pubblicato da M. Norsa e G. Vitelli nel Supplemento al nr.25 del *Bulletin de la Société Royale d'Archéologie d'Alexandrie* (1930) e riedito dagli stessi studiosi nel X volume dei *Papiri della Società Italiana* (1932).

Per il frammento sono state proposte due ipotesi di attribuzione, relative a una sua appartenenza al *Crono* di Frinico o alla commedia Διὸς γοναί di Filisco[908]. Kassel e Austin e gli ultimi commentatori preferiscono prudentemente registrare il frammento come adospoto.

Il frammento è evidentemente legato alla vicenda mitica di Crono divoratore dei propri figli. La *persona loquens* è verosimilmente Rea, e, dato il tono esplicativo del frammento, la maggioranza degli studiosi ha ritenuto verosimile che i versi derivino dalla sezione prologica. Sono abbastanza chiari i riferimenti al mito e anche il meccanismo comico in gioco, per cui il Crono in questione divora i suoi figli in senso metaforico,

[907] Trad. di Lapini 2017.
[908] Sulla genesi e la fortuna di queste ipotesi cfr. Stama 2015, pp. 23-30.

ovvero li vende a Megara e si beve e si mangia il ricavato, e Rea è, secondo un'ipotesi da molti condivisa, disperata non tanto per il suo amore di madre ferito ma perché il marito non spartisce nulla del ricavato con lei.

Nella strategia comica dell''abbassamento' dell'episodio mitico rientrerebbe, a parere di tutti gli studiosi, con un'unica eccezione, come vedremo, il doppio senso di χρῆσαι nel senso di vaticinare e di prestare: lo spettatore, nel sentire recitare ἔχρησε γὰρ Κρόνωι ποθ' Ἀπόλλων e pensando a versi come E., *Ph.,* v. 409 ἔχρησ' Ἀδράστῳ Λοξίας χρησμόν τινα, si attendeva τάδε. Il δραχμήν aveva dunque un effetto di *aprosdoketon*. Tali interpretazioni derivano da ciò che scrisse *per litteras* Pfeiffer a Norsa e Vitelli:

> Egli [*sc.* Pfeiffer] propone ἔχρησεν οὐκέτι δραχμῶν ἀξίαν, intendendo ἀξίαν come sostantivo. Parafrasiamo l'intero luogo e, per quanto difficile sia anche parafrasarlo, confidiamo risulterà chiara e soddisfacente l'interpretazione del Pfeiffer. "Kronos", dice Rhea, "ha una gran paura del χρησμὸν, ed eccone la ragione. Apollo gli aveva dato in prestito (ἔχρησεν) una drachma, e Kronos non gliel'aveva resa. Molto sdegnato di ciò Apollo gli dette in prestito (= ἔχρησεν) un'altra somma non di drachme – dunque, non σκευάρια né χρήματα, tutte cose valutabili a drachme – ma <ἔχρησεν = predisse> che egli perderebbe il regno per dato e fatto di un figliuolo". Il primo prestito era stato di una drachma; ἑτέραν ἀξίαν è un 'secondo valore' che non si calcola a drachme, ma è un minaccioso oracolo[909].

Il finale del verso 8 ha ispirato agli studiosi le più diverse integrazioni ed interpretazioni. Stama 2015 stampa a testo l'integrazione di Immisch e Latte ὥσπερ κυν[α λαγώς] (come una lepre teme un cane), ma credo più opportuna la cautela di K-A di mantenere a testo la lacuna. A motivare la presenza di questo frammento nel presente lavoro è quanto scriveva Gallavotti 1930, p. 214, che ipotizzava un finale οἱ κύν[ες] e vi vedeva un'allusione ai cinici.

> Gli editori [*scilic.* Norsa e Vitelli] hanno pensato a un probabile ὡσπερεὶ κύνα o κύνας, ma lo rifiutano, perché ne risulta effettivamente una comparazione troppo languida; la difficoltà poi è accresciuta dal fatto che, nel papiro, un punto sopra e uno sotto il dittongo -ει sembrano il segno di una cancellatura o di una correzione. Ora, osservando pure che la curva inferiore dell'-ε è tagliata da un

[909] Norsa-Vitelli 1930, p. 143.

trattolino, a me pare che si debba leggere: ὥσπερ οἱ κύνες (il segno di correzione dello ε di ει conduce opportunamente a restituire οι). Dunque: "Crono teme il χρησμὸν come lo temono i cani". La comparazione non è affatto priva di senso, se pensiamo che non si tratti di cani comuni, ma di cani filosofi, cioè dei Cinici ai quali il poeta avventa παρὰ προσδοκίαν una improvvisa frecciata, alludendo o alla ben nota loro avversione contro le forme tradizionali del culto e contro gli oracoli (per es. contro Apollo. Cfr. Varrone, *Sat. Men*. 438 *Pseodolus Apollo*), o all'orrore ch'essi professavano verso la ricchezza o verso le pratiche del commercio, o a qualche altra particolarità che ci sfugge.

Tra l'altro, sulla base di questa ipotesi, Gallavotti riteneva di aver "raggiunto per altra via la prova che questo frammento fu scritto almeno qualche lustro dopo il 400, cioè quando Antistene aveva già da qualche anno fondato la sua scuola nel Cinosarge dopo la morte di Socrate, e già era diventato celebre e denominato Ἁπλοκύων, e già forse contava Diogene fra i suoi discepoli".

L'ipotesi ha avuto scarsa fortuna tra gli studiosi. Austin la menziona in apparato (ad *CGFPR* 215), Norsa-Vitelli 1932 la criticano esplicitamente[910] e Lapini 2017 si limita a ricordarla in una nota.

Innanzitutto l'ipotesi va esclusa per ragioni paleografiche. Gli editori ora concordano nell'interpretare il punto sopra e sotto il dittongo vergato dallo scriba come una correzione di ὡσπερεὶ in ὥσπερ. La *iunctura* con la voce κύνες al nominativo richiesta dall'interpretazione di Gallavotti risulta pertanto insostenibile[911].

L'allusione ai Cinici non tiene, ad ogni modo, neppure da un punto di vista contenutistico. Lapini 2017 ha recentemente argomentato contro l'ipotesi del doppio senso di χρῆσαι come dare oracoli/prestare, e ritiene che l'interpretazione debba fondarsi tutta sul primo significato, naturale in questo contesto. Se anche però volessimo attenerci all'interpretazione vulgata, il doppio senso si sviluppa, come abbiamo visto, solo a partire dal verso 9, immaginando cioè un δραχμήν oggetto di ἔχρησε. Non credo, infatti, con il Gallavotti (p. 213), che già nel χρησμὸν di verso 8 potesse esserci la comprensenza dei "due significati, di 'oracolo' e di 'prestito' o 'danaro'".

[910] Cfr. *infra*, nota successiva.

[911] Norsa-Vitelli 1932, p. 144, n. 3: "non essendo paleograficamente possibile interpretare l'espunzione dell'ει come correzione in οι (οἱ κύν[ες]), perdono ogni base le ipotesi del Gallavotti (p. 6) circa l'allusione ai cinici […]".

Infine, è vero che i Cinici criticavano la superstizione e la ricchezza, ma questo concetto non mi sembra bene espresso dall'idea della 'paura' dell'oracolo/delle ricchezze.

Per di più, a proposito del fatto che Antistene cominciò ad essere chiamato 'cane' non in vita, ma dopo la sua sua morte, rinvio a quanto ho scritto a proposito dello scolio alle *Nuvole* di Aristofane[912].

[912] La congettura ὥσπερ κυν[α λαγώς], difesa da Stama 2015, mi sembra poco convincente perché con questi elementi in gioco il meccanismo della similitudine non mi sembra funzionare bene. La lepre è infatti il bottino di caccia del cane (nel caso di questa congettura, si deve pensare infatti al cane da caccia). Dire che Crono teme la profezia come la lepre il cane, condurrebbe ad associare Crono alla lepre, cioè al bottino, alla vittima, mentre, nel contesto del frammento, è Crono a giocare, in un certo senso, il ruolo del cacciatore. La similitudine risulterebbe pertanto molto lambiccata e la simmetria tra i suoi quattro elementi (Crono, profezia, lepre, cane) poco perspicua. Dal momento che questo novello Crono ha l'obiettivo di riempirsi la tasca e la pancia, e il compimento dell'oracolo rappresenterebbe la fine di questa condotta, potremmo pensare a un'espressione come: "teme l'oracolo come il topo/il parassita teme il cane" (in questo caso, il cane da guardia). In Hor. *Sat*. II 6, vv. 113-115 il topo di campagna e il topo di città vengono messi in fuga da cani molossi. In Alciphr. III, 11, 2 il parassita Conta-ore ruba una brocca d'argento e racconta: "ed ecco che mi piombano addosso all'improvviso dei cani da guardia, uno di qua uno di là, Molossi e Cnossi; mi si avventarono contro con latrati furiosi, e niente avrebbe potuto impedire che mi facessero a pezzi […]". Si potrebbe così sospettare, in quel riferimento al cane, un'allusione, anche come doppio senso, al cane aureo costruito da Efesto che la stessa Rea mise a guardia di Zeus per porteggerlo, appunto, da Crono, stando ad Antonino Liberale (*Metamorfosi*, XXXVI). Si tratta, tuttavia, anche in questo caso, di ipotesi ben difficili da provare allo stato attuale a causa della lacunosità del testo e dell'assenza di un più ampio contesto.

D.L. VI 51

τὴν γαστέρα Χάρυβδιν ἔλεγε τοῦ βίου.

Diceva (Diogene) che lo stomaco è la Cariddi della vita.

Questa porzione di testo si colloca nella sezione del *bios* di Diogene in cui il Laerzio riporta una fitta messe di *chreiai* (VI 24-69). Già Packmohr 1913, pp. 48-49 aveva individuato dei paralleli dell'associazione della Cariddi omerica alla voracità del ventre[913] e riteneva che in realtà si trattasse di una battuta comica: "Quibus exemplis allatis apparet locutionem veteribus notam, praecipue a comicis acclamatam fuisse. Quam a Diogene abiudicare non dubito, praesertim cum his Diogenis verbis comoediae persona quaedam nota describitur"[914].

López Cruces 2004 ha proposto che la battuta fosse parte di una commedia in cui veniva riportato il detto diogenico.

La prima argomentazione a sostegno della sua tesi è costituita dalle altre allusioni dei cinici in commedia. Lo studioso si concentra in particolare sul fr. 114 di Menandro e sui versi del *Persa* di Plauto su cui si ritornerà[915]: il frammento di Menandro gli interessa perché in esso viene riportato qualcosa che Cratete avrebbe detto (vv. 3-4, ὡς ἔφη/ αὐτός); il secondo, perché si tratta dell'unica, sebbene dubbia, attestazione di Diogene in commedia. Da questi due dati López Cruces desume che non fosse impossibile trovare un detto di Diogene in commedia.

La seconda argomentazione è di natura metrica. Del detto viene infatti proposta la seguente scansione:

τὴν γαστέρα – – U U II

Χάρυβδιν ἔλεγε τοῦ βίου U – U $\overline{\text{U}}\overline{\text{U}}$UUI – U –

A sostegno dell'argomento metrico, Cruces, pp. 250-251 e nn. 19-21 nota che tutti i termini, salvo Χάρυβδιν, ricorrono in commedia nella stessa sede metrica[916].

[913] Apparsa per la prima volta (per ciò che ci è dato sapere) in Hippon. fr. 126.1-2 Degani, essa si ritrova poi in Cratin. fr. 428 K-A; *Com. Adesp.* 629 K-A e Pherecr. fr. 105 K-A. L'associazione tra Cariddi e la rapacità intesa in senso più generale si ritrova poi in Ar., *Eq.,* v. 248 e Anaxil. fr. 22.18-9 K-A.

[914] "That is, the parasite", glossa López Cruces 2004, p. 249.

[915] Cfr. *infra*, pp. 427 sgg.

[916] Sulla presenza di versi celati nelle pieghe della prosa lo studioso rimanda opportunamente a Lapini 1992, che raccomanda la lettura "ritmica" dei testi in prosa e che però mette in guardia (p. 199-200, n. 3):

A questo punto lo studioso nota che anche il detto immediatamente precedente sembra celare le vestigia di versi giambici:

τὸν πρὸς χάριν λόγον ἔφη μελιτίνην ἀγχόνην εἶναι

(Diogene) diceva che un discorso per conquistarsi le grazie di qualcuno è un laccio al miele.

Lo studioso propone la seguente scansione (questa volta si rende necessaria un'integrazione per ragioni metriche e lo studioso propende per un τε)[917]:

τὸν <τε> πρὸς χάριν λόγον I - <U> - U – U - II

ἔφη μελιτίνην ἀγχόνην εἶναι U – U $\overline{UU}$ – I – U - - -

Lo studioso sottolinea la stranezza di trovare citazione comiche in Diogene Laerzio senza esplicita introduzione, come ci si aspetterebbe; "nonetheless, the abundance of dramatic parallels for both sayings and the fact that they appear together suggest that their metrical form is not a matter of chance. Biographers treated Comedy as a legitimate source of information about their subjects, and, as its iambic rhythm was closely akin to that of colloquial speech, it was easy for comic fragments to find their way into a biography of Diogenes, especially if they did not form complete lines or included resolutions" (pp. 251-252). Il nome di Diogene, secondo lo studioso certamente presente nelle commedie da cui tali citazioni sarebbero state estratte[918], sarebbe diventato naturalmente superfluo in una biografia. Ad un certo punto, dunque, l'origine comica fu dimenticata e i detti ci sarebbero giunti come sezioni della prosa laerziana[919].

La tesi dello studioso non mi pare condivisibile per più ordini di ragioni. Quanto alla presenza di Diogene e di detti cinici in commedia, non si può certo escludere che i comici abbiano sfruttato (citato/deformato) talvolta nei loro versi delle battute di Diogene e dei Cinici. Per amore di precisione però, i passi citati dallo studioso non possono essere utilizzati per suffragare questo argomento: all'ipotesi che nel *Persa* si

---

"Il presente caso, in cui si ha a che fare con un trimetro intero ed autonomo, è ben diverso da quello di certi altri allineamenti prosodici 'razionali' che possono essere fortuiti". Nei due casi analizzati da López Cruces non siamo in presenza di trimetri interi, circostanza che dovrebbe indurre alla massima cautela.

[917] Dorandi 2013 in apparato si limita a registrare l'ipotesi dello studioso: "Si versi sunt (J.L. López Cruces, Hermes 132 [2004] 248-52), ita legendi […]".

[918] López Cruces 2004, p. 252, n. 32: "In the first case (<Διογένης> τὴν γαστέρα κτλ.) the name would appear in the same sedes as the epithet διογενης in E. *Hel*., v. 25: Ἥρα Κύπρις τε διογενής τε παρθένος. Since we would expect contemporary comedy to draw a constrast between the Dog (ὁ Κύων) and his followers (κυνικοί), we may dispense with such supplements as ὁ κυνικὸς Διογένης and Διογένης ὁ κυνικὸς, metrically acceptable as they are; cf. the mention of Crates in Men. fr. 114.2 (PCG 6.2 100) ὥσπερ Κράτητι τῷ κυνικῷ ποθ' ἡ γυνή".

[919] Da un punto di vista editoriale, pertanto, se anche si concordasse con la tesi dello studioso, il testo in Diogene Laerzio andrebbe presentato come prosa.

possa riconoscere Diogene mi pare si debba ormai rinunciare (cfr. pp. 427 sgg.). Così pure vanno ricordate le perplessità che aleggiano intorno al secondo distico della citazione di Menandro in D.L. VI 93 (più sicuri invece siamo della citazione del cinico Monimo nel fr. 193, 7 di Menandro τὸ γὰρ ὑποληφθὲν τῦφον εἶναι πᾶν ἔφη, di cui lo studioso avrebbe potuto servirsi).

Veniamo all'argomentazione di natura metrica. Sul riconoscimento di tracce di trimetri giambici nei detti si potrebbe anche concordare, anche se proprio la vicinanza tra prosa e trimetro giambico cosituisce un'arma a doppio taglio che dovrebbe indurre alla massima cautela[920]. I confronti lessicali con gli altri *loci* drammatici, in particolare comici, sono certamente interessanti, ma l'immagine in sé e la sua morale non mi pare abbiano nulla di veramente peculiare. Ai paralleli presenti nei generi seri, che López Cruces riporta alla nota 11, si dovrebbe aggiungere anche Giuliano, *Contro i Cinici ignoranti*, 198c:

> Τοῦτο οὐκ ἔστι τοῦ Ταρτάρου χεῖρον; Οὐ βέλτιόν ἐστιν ὑπὸ τὴν Χάρυβδιν καὶ τὸν Κωκυτὸν καὶ μυρίας ὀργυιὰς κατὰ γῆς δῦναι, ἢ πεσεῖν εἰς τοιοῦτον βίον αἰδοίοις καὶ γαστρὶ δουλεύοντα;
>
> Non sarebbe meglio sprofondare in Cariddi e nel Cocito, mille miglia sottoterra, piuttosto che precipitare in una vita siffatta, essendo schiavi del sesso e del ventre?

Con tutto questo, tuttavia, mi pare che si sia solo dimostrato che il detto potrebbe derivare dalla commedia – sebbene, per altro, lo stesso studioso sottolinei come tali immagini non siano di esclusiva pertinenza del repertorio comico e giambico[921] -, e non che il detto circolasse già in commedia sotto il nome di Diogene. Come si legge in più punti di questo lavoro, i meccanismi immaginati da Packmohr e da Giannantoni sono attestati con frequenza, ed è sempre difficile distinguere ciò che Diogene disse storicamente da ciò che la tradizione successiva gli attribuì[922]. Infine, in merito

[920] Ad esempio Van Leuween 1893, riguardo ad Ar. *V*. 1115, credeva che il verso fosse nato da uno scolio che formava per caso un trimetro.

[921] Per l'immagine di Cariddi cfr. Semon. fr. 17 Page e E. *Supp.*, vv. 500-1 citate a p. 249, n. 11.

[922] Per questo motivo, anche nei casi in cui siamo pressoché certi che un'immagine sia stata associata posteriormente a Diogene, non è metodologicamente corretto non riportarla nelle raccolte sotto il nome di Diogene, a differenza di quanto pare suggerire López Cruces 2004, p. 249: "However, his (*scilic.* di Packmohr) verdict has not found any support from later scholars: the usual practice is to accept it as Diogenic, as does G. Giannantoni in his collection of the testimonia and fragments of the Cynic (SSR V B 181)".

all'eventuale ritmo giambico del detto, esistono altre possibilità circa la provenienza di detti in versi associati posteriormente a Diogene, oltre alla commedia, come abbiamo visto[923]: pensiamo ai trimetri di Macone, ai monostici menandrei, solo in parte riconducibili a Menandro[924] o ai proverbi, alcuni dei quali si presentano in trimetri giambici[925].

[923] Cfr. *supra*, pp. 144 sgg.
[924] Cfr. Pernigotti 2008.
[925] Dei proverbi in trimetri giambici si occupa Parlato 2010, pp. 56-57.

D.L. VI 93

ἔχειν δὲ πατρίδα ἀδοξίαν <καὶ> πενίαν ἀνάλωτα τῇ τύχῃ καὶ Διογένους εἶναι πολίτης ἀνεπιβουλεύτου φθόνῳ.

Aveva [*scilic.* Cratete] come patria l'oscurità e la povertà, che la sorte non può espugnare, e come concittadino Diogene, a cui l'invidia (?) non può tendere insidie.

Come nei casi precedenti, tratti da D.L. VI 61, anche qui sono state scorte le tracce di trimetri giambici. A differenza che nel caso precedente, qui la menzione di Diogene e i temi squisitamente cinici non permettono di pensare che il detto sia nato disgiunto dalla personalità di Cratete. Si tratta, per altro, di un passaggio molto importante, inserito nella sezione relativa alle sue idee sul cosmopolitismo[926]. Ammettendo l'ipotesi di un'originaria redazione in versi, gli studiosi continuano ad oscillare tra l'ipotesi di versi comici riferiti a Cratete o versi attribuibili a Cratete stesso. Bergk (PLG^3 II 674) scrive: "iambici numeri aperta vestigia sed versus restitui nequeunt", mentre Meineke suggeriscela seguente scansione (= *adesp. com.* 1212 Kock):

ἔχειν δὲ πατρίδ'ἀδοξίαν [ἐπαξιῶ]
πενίαν τ', ἀνάλωτα τῇ τύχῃ, καὶ Διογένους
εἶναι πολίτης, ἀνεπιβουλεύτου φθόνῳ

Kock in apparato scrive: "si sunt comici cynicum philosophum haec dicere fingentis, versus 1 sic fortasse scribendum est: ἐπεύχομαι δὲ πατρίδ' ἔχειν ἀδοξίαν".

Il passo non è accolto da Kassel e Austin nel volume VIII dei *PCG*. In accordo con gli ultimi editori dei frammenti comici, mi pare più prudente non considerare questa porzione di testo un frammento comico. Tuttavia, se davvero si trattasse di un frammento comico, si dovrà forse pensare ad un personaggio che dichiari di accettare il suo destino di povertà e millanti autoironicamente una saggia accettazione, così come forse accadeva nel fr. 114 di Menandro[927].

[926] Cfr., *e.g.*, Gigante 1961, pp. 454 sgg, Basta Donzelli 1970, pp. 225-251, Moles 1991 e, più recentemente, Pons Olivares 2007.

[927] In ogni caso, è giusto stampare il testo in prosa in un'edizione di Diogene Laerzio, per le ragioni ben illustrate dal suo ultimo editore.

Versi comici o versi cinici?

I frammenti qui presentati hanno uno statuto diverso rispetto ai precedenti. Se i precedenti sono stati inseriti perché contenenti (o sospettati di contenere) dei riferimenti al Cinismo, i seguenti, come già avveniva per il fr. 235[928] di Antifane, sono versi per i quali è stata sospettata un'autorialità cinica.

Alessi, fr. 25 K-A

τί ταῦτα ληρεῖς, φληναφῶν ἄνω κάτω
Λύκειον, Ἀκαδήμειαν, Ὠιδείου πύλας,
λήρους σοφιστῶν; οὐδὲ ἓν τούτων καλόν.
πίνωμεν, ἐμπίνωμεν, ὦ Σίκων, <Σίκων>,
χαίρωμεν, ἕως ἔνεστι τὴν ψυχὴν τρέφειν.
τύρβαζε, Μάνη· γαστρὸς οὐδὲν ἥδιον.
αὕτη πατήρ σοι καὶ πάλιν μήτηρ μόνη.
ἀρεταὶ δὲ πρεσβεῖαί τε καὶ στρατηγίαι
κόμποι κενὰ ψοφοῦντες ἀντ' ὀνειράτων.
ψύξει σε δαίμων τῷ πεπρωμένῳ χρόνῳ·
ἔξεις δ' ὅσ' ἂν φάγῃς τε καὶ πίῃς μόνα·
σποδὸς δὲ τἄλλα, Περικλέης, Κόδρος, Κίμων.

2 Ἀκαδήμειαν Dobree ms. ad Walpole p.8: -ημιαν A: -ημί(αν) CE cf. fr. 99 et vid. Ad Antiphan. fr. 35,6 ὠδείου πύλας ACE: ὠιδεῖον πάλιν Sauppe ap. Wachsmuth, Die Stadt Athen I (1874) p. 635[1] (ὠιδεῖον iam Mus.) Ὠιδεῖον στοάς Kock (στοάν Blaydes Adv. II p. 153), coll. Plut. De exil. 14 p. 605 A ἐπὶ τοὺς σοφοὺς ἐλθὲ καὶ τὰς σοφὰς Ἀθήνησι σχολὰς καὶ διατριβάς· ἀναπέμπασαι τὰς ἐν Λυκείωι, τὰς ἐν Ἀκαδημ<ε>ίαι, τὴν Στοάν, …τὸ Ὠιδεῖον 4 ἐμπίνωμ(εν) CE: εν πιν- A ὦ Σίκων, Σίκων Casaub.: ωσικῶν A: om. CE 5 ἕως ACE: οἷς Kock 6 τύρβ om. CE Μάνη Muretus Var. Iect. XIX 3 ap. Grut. Lamp. II (1604) p. 1225 : μανην A: om. CE 8 ἀρεταὶ ACE (def. Meineke coll. Simon. PMG 522 πάντα γὰρ μίαν ἱκνεῖται δασπλῆτα Χάρυβδιν,/ αἱ μεγάλαι τ' ἀρεταὶ καὶ ὁ πλοῦτος): ἀρχαί Jacobs Addit. p. 184 δὲ CE τε A 9 κενοὶ ψοφοῦσιν ACE: κενοψ- Peppink Obs. p. 52 κενὰ ψοφοῦντες Kaibel (cf. Phryn. praep. soph. p. 83,8

[928] Per il frammento antifaneo, tuttavia, qualcuno supponeva anche un Cratete come *dramatis persona*.

κενὰ ψοφεῖν· κενῶς κομπάζειν) 10 σε ACE : σ’ ὁ Muretus (‘quod in veteribus legitur’) 12 σποδὸς Dobree Adv. II p. 317: σποδοὶ ACE Κόδρος C (ut vid.) : -οι AE

> Che ciance racconti, chiacchierando su e giù (?) di Liceo, di Accademia, di Porte dell’Odèon? Tutte ciance di filosofi! Non c’è niente di buono. Beviamo, sbronziamoci, Sicone, Sicone! Godiamo, finché ci è possibile soddisfare i nostri appetiti Fa’ baldoria (?), Manes: nulla è più dolce del ventre! Esso, esso solo, ti è padre e insieme madre. Le virtù, invece, e le ambascerie e le strategie risuonano come vuoti vanti, alla stregua di sogni. Ti gelerà il destino nel giorno stabilito, e avrai avuto solo quanto hai mangiato e bevuto. Cenere è tutto il resto: Pericle, Codro, Cimone…[929].

Anche nel caso di questo frammento i problemi riguardano l’attribuzione. Per comprendere meglio la questione, è necessario partire dal modo in cui il testimone, Ateneo, lo introduce:

> Ἄλεξις δ' ἐν Ἀσωτοδιδασκάλῳ, φησὶ Σωτίων ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν τοῖς περὶ τῶν Τίμωνος σίλλων· (ἐγὼ γὰρ οὐκ ἀπήντησα τῷ δράματι· πλείονα τῆς μέσης καλουμένης κωμῳδίας ἀναγνοὺς δράματα τῶν ὀκτα κοσίων καὶ τούτων ἐκλογὰς ποιησάμενος οὐ περιέτυχον τῷ Ἀσωτοδιδασκάλῳ, ἀλλ' οὐδ' ἀναγραφῆς ἀξιωθέν τινι σύνοιδα· οὔτε γὰρ Καλλίμαχος οὔτε Ἀριστοφάνης αὐτὸ ἀνέγραψαν, ἀλλ' οὐδ' οἱ τὰς ἐν Περγάμῳ ἀναγραφὰς ποιησάμενοι) – ὁ δὲ Σωτίων φησὶν ἐν τῷ δράματι Ξανθίαν τινὰ οἰκέτην πεποιῆσθαι προτρεπόμενον ἐπὶ ἡδυπάθειαν ὁμοδούλους ἑαυτοῦ καὶ λέγοντα[930].
>
> Quanto al *Maestro di dissolutezza* di Alessi, come dice Sozione di Alessandria nello scritto *I Silli di Timone* (a dire il vero io non ho mai avuto sotto gli occhi questo dramma; benché abbia letto della cosiddetta commedia di mezzo più di ottocento drammi e ne abbia composto delle antologie, non ho letto *Il maestro di dissolutezza*, ma neppure so di qualcuno che lo abbia giudicato degno di essere registrato negli archivi. Infatti né Callimaco né Aristofane lo inserirono nel

[929] Riporto la traduzione “approssimativa e provvisoria” di Tammaro 2014, p. 55.
[930] Ath. VIII 366d.

catalogo, e neppure i compilatori dei cataloghi di Pergamo) – Sozione dice dunque che in questo dramma c'è uno schiavo, di nome Santia, che esorta alla bella vita i suoi compagni di servitù e dice: […][931].

Tenuto conto delle remore di Ateneo, nonché di alcuni elemeneti lessicali, stilistici e formali, la paternità di Alessi è stata sin da subito messa in discussione. Per quanto interessa il presente discorso, Arnott 1996, in particolare pp. 820-822 aveva ipotizzato che il frammento avesse un'origine cinica e fosse cioè l'opera di un falsario con intenti anti-epicurei del III-II secolo a.C.:

> In my earlier paper[932] some of the significant features in that style were analysed: the shortness of the phrase units, the asyndetic structure, the triads of nouns. It may be rash to call these uncharacteristic of Alexis in view of the scantiness of the remains; but the first two of these features, together with some others recognisable in the fr. (a jerky, unargued series of assertions; the address now to one hearer (Sikon), now to another (Manes, if his name is rightly conjectured in v. 6); a use of vivif, earthy images), are very characteristic of a form of literature which came into vogue in the early years of the 3rd century and dealt predominantly with ethical: the so-called 'diatribe'. This was a favourite literary weapon of at least some Cynics, and it is a well-known fact that the sect conducted an active campaign against hedonism and its philosophic votaries in the Hellenistic period; two books of Menippus' satires, for instance, directly opposed Epicureanism (Diog. Laert. 6.101). I am now inclined to believe that this alleged fr. of Ἀσωτοδιδάσκαλος formed part of the Cynics' war on hedonism, and that its forger fabricated it as a bogus quotation designed to illustrate the enemy viewpoint in an anti-Epicurean pamphlet composed in the 3rd or 2nd century. Such a theory would explain how the passage came to be known to a historian of philosophy such as Sotion, but escaped the notice (or authenticating approval) of experts in comedy like Aristophanes of Byzantium. It would also pheraps help to account for the lack of fluency and of structured clarity in the writing […]".

A proposito di questa ipotesi, Tammaro 2014 scrive che la tesi di Arnott "rimane una possibilità, ma niente di più"[933].

---

[931] Trad. di Marchiori.
[932] Fa riferimento ad Arnott 1955.
[933] P. 58.

Per i dettagli della questione, che resta ancora aperta, rinvio a Tammaro 2014, il quale traccia un quadro che non pretende "di chiudere la questione" sebbene riconosca che "i dubbi sull'autenticità hanno comunque un preciso fondamente". Lo studioso, opportunamente, ritiene "del tutto azzardato fare ipotesi (come quelle di Bignone e del primo e secondo Arnott) sulle finalità dell'autore o giurare sull'esistenza stessa di un falsario"[934]. Piuttosto, gli indizi di seriorità potrebbero far pensare ad "un'erronea accidentale attribuzione".

Nessuna conclusione è dunque lecito trarre da questi versi in materia di Cinismo, ma si può osservare ancora un esempio di come le affinità formali tra commedia e tradizione cinica siano tali da aver condotto la critica, anche la più recente ed avvertita, a prendere in considerazione entrambe quanto all'autorialità di alcuni passi.

[934] Cito dalle conclusioni a p. 65.

Filemone, fr. 105, 4-5 K-A

In *SSR* V H 86, dunque nella sezione relativa a Cratete tebano, figura, tra gli *incerta*, il frammento 20 Diehl (=D.L. II 25):

καὶ συνεχὲς ἐκεῖνα ἀνεφθέγγετο [*scil.* Socrates] τὰ ἰαμβεῖα·
τὰ δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἥ τε πορφύρα
εἰς τοὺς τραγῳδοὺς χρήσιμ', οὐκ εἰς τὸν βίον.

4 τὰ δ’ ἀργυρώματα Diog.: τἀργ- δ’ Stob. de Clem. vid. supra 5 εἰς … εἰς Diog., Clem.: ἐς … ἐς Stob. εὔθετ Stob.: χρήσιμ(α) Diog.: χρήσιμα καὶ Clem.

E recitava [*scilic.* Socrates] continuamente i noti versi giambici:
Gli oggetti d'argento e le vesti di porpora servono agli attori tragici sul palcoscenico, non alla vita.

Questi versi sono stati a lungo erroneamente attribuiti a Cratete. Riprendo brevemente le fila della storia di questa erronea attribuzione, così come ricostruita da Gallo 1985.

Il frammento è riportato da Diogene Laerzio nella vita di Socrate (II 25). Il Duemmler intese erroneamente che Diogene Laerzio avesse attribuito l’elaborazione dei versi giambici a Socrate. Ritenendo inaccettabile che Socrate avesse scritto versi giambici, Duemmler pensò ad una confusione tra Σωκράτης e Κράτης, sulla base della facilità di un errore paleografico di questo tipo e della frequenza con cui i Cinici polemizzavano contro le ricchezze. Diehl accolse l’ipotesi di Duemmler e inserì questi versi tra i frammenti tragici di Cratete. La scelta dell’autorevole edizione di Diehl si è dunque riverberata sulla raccolta di Giannantoni, che pone questi versi tra gli *incerta*.

Tuttavia, Diogene Laerzio non dice che Socrate elaborò tali versi, bensì che egli soleva ripeterli in continuazione: “l'uso di συνεχὲς, in particolare, fa pensare a versi ben noti che il filosofo riprendeva e citava ripetutamente: un'autocitazione sarebbe stata quanto

meno di cattivo gusto[935]". Inoltre, neppure a Diogene Laerzio sfuggiva che Socrate non avesse composto nulla.

Soprattutto, però, abbiamo altre fonti che testimoniano che questi versi furono scritti da un'altra mano. Clemente Alessandrino, *Paed.* 2, 10, 108 si limita ad attribuirli ad un generico commediografo (ὥς φησιν ὁ κωμικός), mentre Stob. IV 56 15, che cita tre versi in più, li attribuisce al comico Filemone. Così, essi sono assegnati opportunamente a quest'ultimo da tutti gli editori di Filemone. Nella fattispecie, essi costituiscono il fr. 105 K-A, vv. 4-5:

δικαιότατον κτῆμ' ἐστὶν ἀνθρώποις ἀγρός·
ὧν ἡ φύσις δεῖται γὰρ ἐπιμελῶς φέρει,
πυρούς, ἔλαιον, οἶνον, ἰσχάδας, μέλι·
τὰ δ' ἀργυρώματ' ἐστὶν ἥ τε πορφύρα
εἰς τοὺς τραγῳδοὺς εὖθετ', οὐκ εἰς τὸν βίον.

Pertanto, tali versi non dovrebbero fare la loro comparsa nei frammenti di Cratete, neppure tra gli *incerta.* Se i versi appartengono a Filemone, evidentemente Socrate, per ragioni cronologiche, non avrebbe potuto né conoscerli né recitarli. Nel contesto di un aneddoto l'anacronismo non è grave. Tuttavia, Gallo propone una spiegazione per un'eventuale confusione da parte di Diogene Laerzio, o della sua fonte. Lo studioso osserva che, in Stobeo, alla citazione di Filemone segue il lemma Σωκράτους e ipotizza che vi sia stata, in origine, una raccolta antologica, copie e parti della quale sarebbero state utilizzate da Diogene e Stobeo. Ma si tratta – conclude lo studioso - solo di "una labile traccia".

Tenuto conto dell'anacronismo di una citazione filemonea in bocca a Socrate, e della facile confusione tra Σωκράτης e Κράτης, Gerhard ipotizzò infine che a citare continuamente Filemone non fosse Socrate, ma Cratete. Lo studioso ricorda come non fossero rare citazioni di comici in bocca ai Cinici[936]: "dessen [di Filemone] Worte also der literarische Sokrates oder wahrscheinlicher der mit ihm verwechselte Krates verwandte"[937].

Credo, tuttavia, che sia metodologicamente più prudente attenersi a quanto scrive Diogene Laerzio. Siamo, in ogni caso, di fronte ad uno di quei casi in cui i filosofi

[935] Gallo 1985, p. 153.
[936] Su questo cfr. introduzione.
[937] Gerhard 1909, p 142, n. 3.

mostrano apprezzamento e citano dei versi comici di genere sentenzioso (o citano dei versi comici dando ad essi un tono sentenzioso e moraleggiante che non necessariamente avevano nel contesto originario)[938].

[938] Sulla diversa connotazione che versi comici che appaiono sentenziosi e moraleggianti nel contesto della fonte potevano forse avere nel contesto originario, cfr. introduzione e De Cremoux 2011.

Clemente Alessandrino *Strom*. VII 24,5 (= fr. 31 Kindstrand)

"Τί δὲ καὶ θαυμαστόν, εἰ ὁ μῦς", φησὶν ὁ Βίων, "τὸν θύλακον διέτραγεν, οὐχ εὑρὼν ὅ τι φάγῃ; τοῦτο γὰρ ἦν θαυμαστόν, εἰ, ὥσπερ Ἀρκεσίλαος παίζων ἐνεχείρει, τὸν μῦν ὁ θῦλαξ κατέφαγεν"

Che cosa c'è di strano se un topo ha mangiato una borsa, non avendo che mangiare? Sarebbe invece straordinario, come dice Arcesilao scherzando, se la borsa avesse mangiato il topo[939].

Bione di Boristene prende qui in prestito una battuta sulla superstizione[940] di un Arcesilao che, dato il contesto, andrà certamente identificato con il filosofo. Gercke 1892, p. 209, n. 2 ipotizzava che potesse trattarsi del commediografo poeta della commedia arcaica citato dallo stesso D.L. in IV 45 (si tratta dell'unica menzione di questo poeta): Γεγόνασι δὲ καὶ ἄλλοι τρεῖς Ἀρκεσίλαοι: ποιητὴς ἀρχαίας κωμῳδίας, ἄλλος ἐλεγείας, ἕτερος ἀγαλματοποιός; "ve ne furono altri tre col nome di Arcesilao: un poeta della commedia arcaica, un altro poeta elegiaco, un altro ancora scultore".

L'ipotesi è stata opportunamente scartata tanto dagli studiosi di filosofia che dagli studiosi di teatro: cfr. Kindstrand 1976 *ad loc*; Lancia 1980, p. 169 n. 9116; Kassel e Austin 1991, v. II, p. 532.

[939] Trad. di Lancia 1980, p. 168.
[940] Era considerato di male augurio che un topo rodesse un sacco.

Diogene prototipo del servo della commedia nuova?

Uno dei contributi più recenti sul rapporto tra i Cinici e la commedia è quello scritto da Nikulin 2016, cui si è più volte rinviato nel corso della prima parte. Ora, nel parlare della παρρησία e degli aspetti performativi del personaggio di Diogene e nel suggerire che "in the search for semplicity and self-reliance […] the Cynic chooses to appear under the guise of a simpleton, fool, trickster, alazon, or buffoon" (p. 126), lo studioso giunge a suggerire che Diogene possa aver costituito il prototipo della figura comica dello schiavo della commedia nuova:

> In this respect, both Socrates and Diogenes are comic figures, but if Socrate is explicitly present in Old Comedy's Aristophanes' Clouds, Diogenes appears implicitly in New Comedy, becoming the prototype for the comic figure of the smart slave who appears a fool and yet outsmarts everyone else. The clever slave, servant, or made is one of the most important characters in comedy, omnipresent in the Nea, whose originator, Menander, was almost twenty years old when Diogenes died. Growning up in Athens, Menander certainly could not miss such a clorful figure as Diogenes who is therefore an evident candidate fort the stock figure of the crafty slave. And in one of his comedies, *The Groom*, Menander does explicitly mention Monimus, who was once a slave (D.L. VI 82-83). No wonder, then, that the bizarre dress of the Cynic Menedemus ridiculed that of an actor (D.L. VI 102).

Lo studioso prosegue dicendo che in commedia è il folle che è saggio e che la saggezza del folle sciocca gli altri. Osserva, inoltre, che lo schiavo è il "mastermind behind the development of the argument and comic plot, the 'director' of the intrigue who plans and stages a whole new dramatic frame in order to trick the seemingly wise and steer the action toward the good lige". Infine, sottolinea come uno schiavo sia un 'diverso': parla, si abbiglia e agisce differentemente rispetto all'uomo libero, proprio come Diogene, che è uno straniero e che ha vissuto l'esperienza della schiavitù (D.L. VI 29-30)[941].

Infine, la commedia e la filosofia hanno in comune l'aspirazione a restaurare la giustizia sociale e politica:

[941] Sulla schiavitù nel pensiero filosofico cfr. Giannantoni 1985.

> Comedy can be taken as dramatic action that unfolds through a plot, which intends to resolve a complication through a mutually shared performance where one of the characters serves as a mastermind, or philosopher on stage, who moves action toward a resolution of the conflict and the fulfilment of the aspirations of all the partecipants. Comedy and philosophy, then, are capable of restoring social and political justice […].

Alla suggestiva ipotesi di Nikulin si possono muovere obiezioni di diverso ordine:

1) Non sappiamo quanto il personaggio di Diogene, così come lo conosciamo dalle fonti, assomigliasse al Diogene storico che morì quando Menandro aveva vent'anni. Lo stesso Nikulin apre il suo contributo parlando di Diogene come "a figure of memory" piuttosto che "a figure of history". Ciò vale in particolare per quel che riguarda il suo essere schiavo. Così si esprime sulla questione Giannantoni 1990, p. 459: "Al termine di questa rassegna degli studi moderni le conclusioni possono essere due: la prima che è lecito ogni dubbio sulla storicità della vendità e della schiavitù di Diogene, la seconda è che la vendita e la schiavitù costituiscono gli elementi essenziali di una tradizione 'romanzesca' costruita per legittimare l'immagine di Diogene come δοῦλος - ἄρχων e come "pedagogo"[942].
2) Nel corso dello studio, il paragone tra Diogene e schiavo comico viene portato avanti in maniera generica; forse avrebbe giovato alla solidità dell'argomentazione qualche confronto più preciso con qualche scena comica.
3) Per corroborare la sua ipotesi, lo studioso ricorda che Menandro fa riferimento al cinico Monimo[943]; tuttavia, come si è avuto modo di vedere, Monimo non viene invocato da Menandro in quanto schiavo.
4) Diogene e la maschera del servo sono entrambi caratteri provvisti di saggezza e intelligenza, ma, seppure talvolta dei personaggi comici alludono o riprendono i dibattiti filosofici contemporanei, i loro pensieri hanno a che fare con la saggezza pratica atta a risolvere le complicazioni dell'intreccio e poco con la profonda rivoluzione di valori promossa da Diogene. Altrettanto potremmo dire relativamente alle differenti concezioni, da parte della commedia e della filosofia, rispetto alla "social and political justice".

[942] Cfr. l'accurata disanima delle fonti in Goulet-Cazé 1994, pp. 4000 e sgg.
[943] Cfr. *supra,* le pp. dedicate al fr. 193 K-A.

5) Soprattutto, la figura del servo della commedia nuova[944] è debitrice del suo avo diretto, ossia del servo della commedia aristofanea, come ricorda Caciagli 2016:

> La figura del servo è elaborata in alcune commedie aristofanee in un modo che poi sarà pienamente sfruttato dalla commedia nuova e da Plauto. Come nota Zuretti (1903), nelle *Vespe* e nella *Pace* i servi hanno un ruolo che, se non è di primo piano, è quanto meno notevole, soprattutto nel prologo; diverso, invece, è il caso di Santia nelle *Rane* e, specialmente, di Carione nel *Pluto*, dove il Servo assume una importanza decisiva; nelle altre commedie di Aristofane, invece, i servi hanno una funzione puramente marginale e non significativa. […]I δοῦλοι – detti anche οἰκέται come nota Tzetzes al v. 5 delle Nuvole (gli οἰκέται erano tutti quelli che abitavano l'οἶκος, la "casa", ma il termine poteva indicare in senso più ristretto i δοῦλοι, gli "schiavi") – assumono progressivamente un ruolo di primo piano nella commedia greca e non è un caso che la gran parte degli esempi che abbiamo citato provengano dal *Pluto*, l'ultima commedia di Aristofane, che sembra essere un'opera liminare fra due modi di fare teatro comico: in un genere che mescola piacevolmente il serio e il faceto (cf. schol. vet. Ar. *Pl.* 190), il servo è un facile mezzo per suscitare il riso, anche perché un elemento consueto nella vita degli Ateniesi, con la sua ambivalente fedeltà al padrone ma vòlta spesso ad approfittare della dura e precaria situazione in cui egli si versa. Del resto, il suo non essere greco – fatto rimarcato dagli scoli – consente al poeta di rappresentarlo come un anti-uomo, fuori dalle convenzioni sociali e prono alla bestialità, due elementi che, senz'altro, sono foriere di riso negli spettatori.

Anche altre figure del teatro tragico, per altro, quali il coro, le nutrici e i pedagoghi, condividono con i servi della commedia nuova una certa schiettezza nei confronti dei loro padroni e l'attitudine a trarli d'impaccio.

6) Anche il tratto della παρρησία[945], che caratterizza tanto Diogene che lo schiavo da commedia e che è al centro dello studio di Nikulin, che si intitola infatti *Diogenes*

[944] Sulla figura dello schiavo in Menandro cfr. Mac Cary 1969, Anderson 1970. Sulla figura dello schiavo in Plauto cfr. Spranger 1961 e McCarthy 2009.

the Comic, or How to Tell the Truth in the Face of a Tyrant, appartiene già non solo agli schiavi di Aristofane, ma, stando alla parodia aristofanea, anche a quelli euripidei. Particolarmente eloquenti in tal senso i vv. 948- 952 delle *Rane*:

{Εὐριπίδης} Ἔπειτ' ἀπὸ τῶν πρώτων ἐπῶν οὐδὲν παρῆκ' ἂν ἀργόν,
ἀλλ' ἔλεγεν ἡ γυνή τέ μοι χὠ δοῦλος οὐδὲν ἧττον,
χὠ δεσπότης χἡ παρθένος χἡ γραῦς ἄν.
{Αἰσχύλος} Εἶτα δῆτα
οὐκ ἀποθανεῖν σε ταῦτ' ἐχρῆν τολμῶντα;
{ΕΥ.} Μὰ τὸν Ἀπόλλω·
δημοκρατικὸν γὰρ αὖτ' ἔδρων.

Euripide E poi, sin dalle prime parole, non lasciavo nessun personaggio inattivo, ma nei miei drammi prendevano la parola la donna, e nondimeno lo schiavo, e il padrone e la fanciulla e la vecchia.
Eschilo E non meritavi di morire, visto che avevi tutto questo ardire?
Euripide No, per Apollo: lo facevo in nome della democrazia[946].

E lo scolio puntualizza che non è bello che sia schiavi che padroni abbiano la παρρησία: "οὐ γὰρ καλὸν ἐξ ἴσου τοὺς δούλους τοῖς δεσπόταις παρρησιάζεσθαι".

Restano, tuttavia, i punti di contatto enucleati da Nikulin, i quali andranno spiegati, ancora una volta, nella direzione inversa a quella ipotizzata dallo studioso: non è la commedia a ispirarsi al Cinismo, ma sono i Cinici a trarre ispirazione e a rifunzionalizzare filosoficamente gli spunti offerti dal teatro[947].

---

[945] Sulla παρρησία nel mondo antico cfr. Halliwell 2004, Camerotto 2012 e i contributi citati da quest'ultimo a p. 1, n. 1.
[946] Trad. di Mastromarco.
[947] Quanto ai personaggi caratterizzati da παρρησία, non si dimentichi il precedente di Tersite: "Nell'*Oreste* v'è la scena di un'assemblea narrata dalla voce del messaggero. [..] Si leva a parlare una figura che ha i tratti di un demagogo, ma anche di un Tersite dell'epica e di quello che sarà poi il paradigma programmaticamente ambiguo del filosofo cinico (Eur. Or. 903 ἀνήρ τις ἀθυρόγλωσσος, ἰσχύων θράσει)" (Camerotto 2012, p. 8). Cfr. su questo passo Foucault 1996, pp. 40-46.

L'Eracle del *Sileo* euripideo come modello del Diogene schiavo

Per altro, quanto alle storie relative alla vendita di Diogene come schiavo, la critica ha suggerito proprio una pièce teatrale come modello. Stando a Diogene Laerzio, i racconti circa la vendita e la schiavitù di Diogene, secondo cui il filosofo fu acquistato da Xeniade di Corinto[948] e divenne il precettore dei suoi figli - rimontano essenzialmente a tra fonti: la *Vendita di Diogene* di Menippo, l'omonima opera di un ignoto Eubulo[949] e il *Pedagogico* di Cleomene, opere non sappiamo in che maniera imparentate tra loro[950]. Riporto, in particolare, il passo laerziano relativo a quest'ultima opera:

> Φησὶ δὲ Κλεομένης ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Παιδαγωγικῷ τοὺς γνωρίμους λυτρώσασθαι αὐτὸν θελῆσαι, τὸν δ᾽ εὐήθεις αὐτοὺς εἰπεῖν: οὐδὲ γὰρ τοὺς λέοντας δούλους εἶναι τῶν τρεφόντων, ἀλλὰ τοὺς τρέφοντας τῶν λεόντων. δούλου γὰρ τὸ φοβεῖσθαι, τὰ δὲ θηρία φοβερὰ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι.
>
> Cleomene nella sua opera dal titolo *Pedagogico* informa che gli amici volevano riscattarlo, ma Diogene li chiamò sciocchi: ché i leoni non sono schiavi degli allenatori, ma gli allenatori dei leoni. Il servo ha paura, ma gli uomini hanno paura delle bestie feroci.

Ora, la critica ipotizza che in qualche modo tali opere si siano ispirate a un dramma satiresco euripideo, il *Sileo*, il dramma satiresco meglio conservato dopo il *Ciclope*, in cui era attivo il personaggio di Eracle, eroe per eccellenza dei Cinici. È Filone di Alessandria, nel suo trattato *Quod omnis probus liber*, a citare cinque frammenti del *Sileo* per rinforzare la tesi di ascendenza stoica della libertà interiore del sapiente. Nel dramma, Eracle viene venduto come schiavo a Sileo, ma tale schiavitù non preclude la sua libertà spirituale, come si evince dal suo contegno. Ne riporto alcuni versi significativi:

> οὐδεὶς δ' ἐς οἴκους δεσπότας ἀμείνονας
> αὐτοῦ πρίασθαι βούλεται· σὲ δ' εἰσορῶν
> πᾶς τις δέδοικεν. ὄμμα γὰρ πυρὸς γέμεις,
> ταῦρος λέοντος ὡς βλέπων πρὸς ἐμβολήν[951].

[948] Cfr. *supra* pp. 287 sgg.
[949] Cfr. *supra* pp. 169 e sgg.
[950] Su queste opere cfr. Goulet-Cazé 1994, pp. 4015-4017.
[951] Fr. 689 K.

Chi mai vorrà tirarsi in casa un servo
più padrone di lui? Tu, chi ti guarda
trema: hai lo sguardo tutto fiamme, come
toro che aspetti d'un leone il cozzo.

τὸ ‹γ'› εἶδος αὐτό σου κατηγορεῖ
σιγῶντος, ὡς εἴης ἂν οὐχ ὑπήκοος,
τάσσειν δὲ μᾶλλον ἢ 'πιτάσσεσθαι θέλοις[952].
Lo stesso aspetto tuo t'accusa: stai
zitto, come ubbidir non mi volessi,
ma far tu da padrone, io da domestico[953].

L'ipotesi che questo dramma abbia in qualche modo ispirato i racconti sulla vendita di Diogene poggia sul fatto che Filone riporta, accanto a questi brani, la sua versione della vendita a Xeniade, che è attivo il personaggio di Eracle e che sia nel fr. 689 che nel brano che Diogene Laerzio ha tratto da Cleomene è presente la similitudine con i leoni[954]. Höistad 1948, p. 122 concludeva: "Philo, who in his work on inward freedom cites both Euripides' *Syleus* and a variant of the Xeniades story, did so with serious intent". Goulet-Cazé 1994, p. 4016 concorda su questo punto: "Cléomène et Ménippe ont traité tous les deux le même thème, peut-être en s'inspirant du 'Syleus'".

Se è verosimile immaginare che questo dramma abbia in parte ispirato le storie su Diogene[955], è invece poco convincente la seguente affermazione di Höistad: "This implies that the Syleus was a drama with serious trend which could be used to expound philosophical freedom and offered a possibility of relating it with the originally serious version of the Xeniades story"[956]. A tal proposito, le riflessioni di Cipolla 2017 sulla rifunzionalizzazione, da parte della tradizione filosofica e di Filone, degli accenti assai probabilmente comici del *Sileo* euripideo meritano di essere riportate:

[952] Fr. 690 K.
[953] Trad. di Romagnoli.
[954] Cfr. Helm 1906, pp. 231-252; Schwartz 1911², pp. 4-6; Giannantoni 1990, nota 44, pp. 457-458; López Cruces 2003, p. 52.
[955] Quanto al fatto che, secondo Höistad, Cleomene ed Eubulo avrebbero fornito la versione fedele e originale della pedagogia diogeniana e che Menippo vi avrebbe conferito un tono burlesco, ha ragione Goulet-Cazé nell'affermare che non possiamo giungere a tali conclusioni sulla base di dati così scarsi.
[956] Pp. 121-122.

> Il ritratto di Eracle che emerge da questi passi è quello di una figura moralmente imponente, inflessibile, che non si piega all'adulazione anche a costo di affrontare i peggiori tormenti (F 687), che anche nella condizione di schiavo non perde fierezza e dignità (οὐδὲ πωλούμενος θεράπων εἶναι δοκεῖ), anzi si comporta come se fosse lui il vero padrone (οὐ μόνον ἐλεύθερος ὢν ἀλλὰ καὶ δεσπότης ἐσόμενος τοῦ πριαμένου; cf. F 688-90); e che, dopo aver dimostrato nei fatti di non avere nessuna soggezione di chi lo ha comprato, mangiando e bevendo a spese sue, non esita a sfidarlo per dimostrargli la propria superiorità (F 691).
>
> È però da chiedersi fino a che punto l'interpretazione del dramma offerta da Filone ne rispecchi lo spirito originale: era davvero intenzione di Euripide presentare Eracle come un campione di libertà interiore? Certo non lo si può escludere, se si considera ad esempio il sorprendente ritratto che il poeta offre di Capaneo nelle *Supplici* […]. Tuttavia, una delle scene del *Sileo* descritte da Filone presentava Eracle in uno degli atteggiamenti tipici con cui lo vediamo raffigurato nel dramma satiresco e nella commedia, intento a banchettare lautamente dopo aver sacrificato un toro a Zeus; e la sfida che egli lancia al padrone, a chi regge meglio il vino (F 690), rientra nell'ambito di un altro ben noto topos satiresco, quello della competizione, che qui viene trattato con un'inversione dei ruoli abituali. È probabile che il fine primario di tali motivi fosse la comicità, e non si può escludere (ma la cautela è d'obbligo dato lo stato frammentario del testo) che le implicazioni morali siano almeno in parte frutto di una sovrainterpretazione di Filone o di un'eventuale fonte stoica intermedia. Un simile esempio di risemantizzazione e rifunzionalizzazione del testo satiresco in chiave etico-pedagogica è offerto da Plutarco nell'operetta *De capienda ex inimicis utilitate*, quando cita Aesch. F 207 R […][957].

In conclusione, tornando all'ipotesi di Nikulin dalla quale siamo partiti, al di là dello spessore moraleggiante della versione euripidea della schiavitù di Eracle, certamente lo spunto dello schiavo che prende il sopravvento sul padrone è già nel dramma satiresco, e siamo in una fase cronologicamente anteriore alla costituzione della fortuna letteraria della schiavitù di Diogene.

[957] Cipolla 2017, pp. 236-237.

È affascinante osservare che, a proposito dello stesso passo del *Pedagogico* di Cleomene e della similitudine con i leoni, anche Lorenzoni 1994 pensava ad un'ispirazione comica. La metafora del leone in città riferita ad un personaggio che potrebbe essere pericoloso e difficilmente gestibile (il leone, essendo uno degli animali selvaggi per eccellenza, non può essere allevato e addomesticato dall'uomo) si trova anche nei celebri versi dell'*Agamennone* in cui Eschilo utilizza questa immagine in riferimento a Elena[958]. Nelle *Rane* (vv. 1431a-b), Aristofane fa pronunciare questo verso proprio al personaggio di Eschilo, che in questo contesto si sta riferendo non a Elena ma ad Alcibiade[959]:

ΑἰΣΧΥΛΟΣ οὐ χρὴ λέοντος σκύμνον ἐν πόλει τρέφειν,
ΔΙΟΝΥΣΟΣ μάλιστα μὲν λέοντα μὴ ν᾽ πόλει τρέφειν,
ΑἰΣΧΥΛΟΣ ἢν δ᾽ ἐκτραφῇ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν.
ESCHILO Non si deve allevare un cucciolo di leone in città…
DIONISO Soprattutto non si deve allevare un leone nella città.
ESCHILO … E se lo si alleva, ci si deve adattare alla sua indole.

Sulla base della comune ripresa parodica del verso eschileo, Lorenzoni 1994, p. 161 accosta il passo laerziano a quello aristofaneo. In questo caso, tuttavia, il rapporto tra i due testi non mi sembra così evidente: Cleomene potrebbe essersi ispirato, a questo punto, direttamente al precedente eschileo. Inoltre, la metaforizzazione dell'animale selvaggio come paradigma di libertà e fierezza è piuttosto topico.

[958] V. 717.
[959] Su questo scambio di battute cfr. Mastromarco – Totaro 2006, pp. 94-96.

Appendice II. L'incontro tra Diogene e Menandro

La questione qui affrontata è posta in appendice poiché non riguarda il rapporto tra i Cinici e i testi comici, ma il rapporto tra Diogene e la persona stessa del commediografo Menandro. In una *chreia* si racconta l'incontro tra Diogene e un Menandro in cui i più hanno visto proprio il celebre commediografo ateniese. La fonte è un frammento di *volumen* costituito da sei colonne nel quale si leggono una decina di aneddoti[960] sicuramente riferibili a Diogene di Sinope, sebbene il nome del filosofo non compaia mai[961]. L'enorme importanza di questo papiro deve molto alla sua antichità – "contiene il testo dell'opera più antica finora nota in cui si parli di Diogene"[962] - ed è, per questo, un papiro assai studiato[963].

Datato al I sec. a.C. da Wessely, è stato poi retrodatato da Gallo, su consiglio di Guglielmo Cavallo, al II a.C., in un periodo non lontano dal III a.C. Bastianini 1990 e 1992 stabilisce infine come datazione la metà del III secolo a.C. su base paleografica: "siamo dunque nel pieno del formarsi della tradizione apoftegmatica di Diogene Cinico"[964]. La *chreia* in questione è la n. 9, vergata sulla quinta colonna. Presento il testo nell'edizione di Bastianini.

Papyr. Vindob. Gr. 29946 coll. II-VI = Test. 11 K-A
9a *chreia*
ἰδὼν δὲ τὸν Μένανδρον μὲν
εὐποροῦντα, ὑπαν̣ε̣λ̣εύθερον
δὲ ὄντα καὶ ἐπιμ[ε]λῶς χρημα-
τιζόμενον, "εἶπέ μοι, φησίν, ὦ
Μένανδρε, ὑπὸ ποτέρου πλείο-
νά[965] σοι, εἰ ἀπολώλεκάς μοι ὑπὸ τῆς
Col. VI ll. 1-12 dep.

[960] Cfr. *infra*, pp. 391 sgg. per un'analisi di un'altra chria proveniente dal medesimo papiro.
[961] Il papiro è riprodotto in *CPF* IV.2, tavola 303, da cui è tratta la foto in appendice.
[962] Bastianini 1992, p. 102. Ci sono note testimonianze su Diogene più antiche, ma solo indirettamente.
[963] Cfr. Wessely 1902, pp. 67-74; Crönert 1903, pp. 369-372; *Id.* 1906, pp. 49-53;, Gerhard 1909, p. 44 n.3 e pp. 213-214; K. von Fritz 1926, pp. 60-63; Oellacher 1937, pp. 136-196; Gallo 1980, pp. 253-309; *SSR* 1990, nota 47; Bastianini 1990; *Id*. 1992; Brancacci 1996.
[964] Giannantoni 1990, p. 494.
[965] Bastianini commenta spesso linguisticamente questo pleiona.

] . . [

Trad. di Bastianini 1992, p. 122

Vedendo che Menandro era ricco, ma poco generoso e tutto intento ad arricchirsi, "Dimmi" disse "o Menandro, da quale delle due cose di più a te, se hai perduto || […"…][966].

Il papiro è lacunoso, ma gli studiosi pensano che la domanda di Diogene riguardasse le sorti del ricco una volta che avesse perduto il suo patrimonio. Essi immaginano che a questa domanda seguissero altre due battute, ossia la risposta di Menandro e la battuta conclusiva del filosofo.

Secondo Bastianini, che pure mostra qualche incertezza[967], la *chreia* terminava probabilmente nella prima parte della sesta colonna e quindi, a suo parere, si devono leggere due pericopi distinte tra la fine della quinta e l'inizio della sesta colonna: una si legge in col. V 20-5 e doveva continuare nella parte superiore della VI colonna, l'altra in VI 13-25.

Brancacci 1996, pp. 409-410, invece, non esclude l'ipotesi che potesse trattarsi di un'unica pericope[968]. Riporto quindi testo e traduzione di quanto si legge nella parte inferiore della sesta colonna, che si conclude con l'inizio di un'altra *chreia*.

vv. 1-12 dep.

[± 15]..[±7 ἔ-]
Φη ̣κ[± 11] εἶναι κακὸν̣
καὶ τ[± 10] ἀπολλύναι
πό]λε[ις] ὅλ̣ας καὶ ἔθνη, τὸ δὲ τοιοῦ-
τον ἧττον φεύγεις; οὐκ, ἐάν γε
νοῦν ἔχ̣ῃς. ἀλλ' ὥσ̣περ ὁ Πέλοψ
[ζ]ητήσας ἵππους τοὺς κρατίσ-
τους ᾤετο δεῖν φεύγειν [τὸν ἀν-

[966] Rimando ai contributi di Bastianini1992 e Brancacci 1996 per un commento puntuale sulle scelte editoriali e sui singoli lemmi.

[967] "La pericope di cui si ha la fine al r. 26 della colonna seguente, se non è la medesima del colloquio con Menandro, si conclude con l'esortazione a fuggire la malvagità" (p. 109).

[968] Brancacci non riporta che questa ipotesi era già di Jouguet 1903, p. 151: "Diogene et Ménandre. Je crois que cette
anecdote occupe toute la fin du manuscrit". L'ipotesi era stata respinta da Gallo 1980, p. 305: "Molto difficilmente infatti il testo superstite di tale colonna (*scilic.* la sesta) può essere considerata la continuazione dell'aneddoto menandreo, come ritiene Jouguet".

δροφόνον Οἰνόμαον, οὕτω καὶ
σὺ ζητήσας ὄχημά τι ὡς τάχισ-
τα πτέρυγας λαβὼν φευξεῖ
τὴν κακίαν, ἵνα μὴ ἁλοὺς κά-
[κ]ι[σ]τ' ἀπόλῃ". ἰδὼν δὲ τις αὐτὸν

[…"…] esser malvagio e […] mandare in rovina città intere e popoli, questa tal cosa la fuggi di meno? No, se hai senno. Ma come Pelope, cercati i cavalli migliori, pensava di dover fuggire l'omicida Enomao, così anche tu, cercato un carro al più presto, prese le ali, fuggirai la malvagità, per non essere catturato e perire miseramente".

Uno, vedendolo […].

Secondo Brancacci, il *fil rouge* tra le due porzioni di testo leggibili sarebbe rappresentato dal tema della κακία e l'opposizione sarebbe tra χρήματα e νοῦς: Menandro avrebbe scelto il primo polo dell'opposizione, mentre Diogene il secondo. Inoltre, il messaggio della *chreia* sarebbe in linea con la parte finale del papiro, in cui Diogene incita a fuggire il male. La lunghezza della pericope – chiosa Brancacci - non sarebbe eccessiva, se confrontata con la sesta *chreia* (colonna IV, righi 1-24). L'ipotesi di segmentazione del testo di Brancacci, offre, come vedremo, ulteriore supporto all'ipotesi interpretativa che qui propongo[969].

Quale Menandro?

Nessuna certezza ci è data che il Menandro chiamato in causa fosse effettivamente il commediografo. Si tratterebbe dell'unico caso in cui Diogene e Menandro vengono nominati insieme.

Cronert e Packmor non dubitavano dell'identificazione col commediografo. Quest'ultimo così spiegava la genesi dell'aneddoto: "fortasse propter haud paucas similitudines, quae inter Menandri gnomas notas ac Diogenis dicteria salsa intersunt", confusioni dovute, secondo lo studioso, a confusione di lemmi. Così, Basta Donzelli 1970, p. 237, utilizzava il papiro di Vienna come pezza d'appoggio per illustrare la tradizione che fa parlare Diogene come uno dei sette saggi o come Menandro.

[969] Bastianini 2015, come già ricordato, riprende sinteticamente gli apporti di Brancacci.

Non è troppo persuaso circa l'identificazione con il Menandro comico Gallo 1980, sulla base delle seguenti argomentazioni:

- data la datazione molto alta del papiro, l'incontro tra questi due personaggi ha una genesi anteriore al formarsi delle raccolte di *chreiai* e *gnomai* che, secondo gli studiosi precedenti, avrebbero spiegato l'accostamento tra i due;
- la spiegazione che si appella alle similitudini tra le sentenze attribuite ai due personaggi si scontra con l'evidenza che, in questo caso, tra i due si crea invece un forte contrasto: "non si giustificherebbe quest'antitesi, se dagli apoftegmi si ricavava che la pensavano alla stessa maniera".
- Dalla tradizione relativa a Menandro non risulta che egli fosse spilorcio. La generosità è invece tema portante delle sue commedie[970], e sappiamo bene come, nella visione antica, fosse facile la confusione tra pagina e vita.

Gallo, pertanto, pur non ritenendo queste argomentazioni probanti contro l'identificazione, fa notare in aggiunta:

- l'aneddoto è anacronistico, dal momento che Menandro rappresentò la sua prima commedia e divenne quindi noto solo nel 322 a.C., quando Diogene era già morto[971]. Gli anacronismi erano in effetti piuttosto frequenti nell'aneddotica antica. Tuttavia, se i motivi cronologici non possono essere un impedimento al formarsi di questo aneddoto, la datazione del testo lo rende poco probabile;
- il papiro non viene considerato tra le testimonianze su Menandro. Lo stesso Gallo però riconosceva che questo poteva essere dovuto alla non conoscenza del papiro da parte degli studiosi di Menandro. Infatti, oggi questa *chreia* rappresenta la testimonianza n. 11 della raccolta K-A.

Gallo invita perciò a considerare altri personaggi, come, ad esempio, il Menandro cinico citato in D.L. VI 84 tra i discepoli di Diogene cinico, soprannominato querceto. Concordano sull'identificazione con il Menandro cinico Fuentes González 2011, p. 419[972]. Quest'ultimo aggiunge:

[970] Cfr. su tutti il discorso di Sostrato al padre Callippide in *Dysk*., vv. 797-812.
[971] Cfr Croenert 1902, p. 372, n. 2.
[972] Lo studioso attribuisce erroneamente la priorità di questa identificazione a López Cruces: "C'est l'hypothèse, que je partage, de J. L. López Cruces, dans P. P. Fuentes González et J. L. López Cruces, édit.,

Si on accepte que le Ménandre cité dans l'une des anecdotes de Diogène conservées dans un papyrus de Vienne doive être identifié avec notre cynique, on peut supposer qu'avant de suivre Diogène il avait été préoccupé seulement de son propre enrichissement extérieur, sans aucune générosité. Il ferait ainsi partie des disciples que le cynique dissuada d'une façon ou d'une autre de mener une vie fondée sur les simples biens extérieurs.

All'identificazione con il commediografo torna invece Bastianini 1992, p. 142, per le seguenti motivazioni:

- un Menandro che non ha bisogno di presentazione poteva più plausibilmente essere il commediografo e trovare spazio accanto a nomi noti quali Diogene e Cratero[973] .
- ritiene che sia da sfumare anche il giudizio di assoluta inattendibilità storica di un incontro Diogene/Menandro. "Diogene ha probabilmente vissuto ancora dopo il 323, anno della morte di Alessandro Magno […], e Menandro ha cominciato la sua attività teatrale forse nel 321"[974]. Lo studioso era giunto a tali conclusioni nel commentare l'incontro tra Diogene e Cratero, divenuto προστάτης del regno, e quindi personaggio celebre, alla morte di Alessandro Magno.
- le fonti su Menandro non confermano certo, ma neppure contraddicono la caratterizzazione che ci viene offerta nel papiro.
- Infine, partendo dalla sua ipotesi dell'identificazione con Metrocle di Maronea con l'autore dell'opera riportata nel papiro di Vienna e tenendo conto del fatto che Metrocle da allievo del Liceo si convertì al cinismo[975] – bruciò persino le opere di Teofrasto – e che Menandro fu discepolo di Teofrasto, Bastianini suggerisce che nell'aneddoto si possa scorgere "l'eco di un'antica rivalità". L'ipotesi di autorialità di Metrocle, tuttavia, è ipotesi fragile, come rileva già Brancacci 1996.

Los filósofos cínicos. Testimonios y fragmentos [introd., trad. esp. et notes], le texte 237.1 sur Diogène (à paraître) ".

[973] La pericope in cui è coinvolto Cratero è commentata *supra,* p. 215.

[974] Cfr. Bastianini 1992, p. 142.

[975] Cfr. *supra,* pp. 117 e sgg. per questo personaggio e per le vicende legate alla sua conversione,

Una nuova ipotesi

La mia ipotesi, che non mi risulta sia mai stata presa in considerazione, è che possa trattarsi in effetti di un altro Menandro, un Menandro certo noto tra IV e III secolo a.C. e che aveva tutte le caratteristiche per figurare senza specificazioni ulteriori accanto a nomi illustri quali quelli di Diogene e Cratero. Sto parlando del Menandro ufficiale di Alessandro che, stando a Curzio Rufo X, 10[976] e a Giustino XIII, 4, divenne satrapo della Lidia alla morte di Alessandro Magno[977].

Il primo sostegno a questa ipotesi è rappresentato dal fatto che questo Menandro fu noto proprio per le sue ricchezze e che, in virtù di esse, lo ritroviamo nella tradizione apoftegmatica. Leggiamo infatti in Ateneo VI 245a:

> Λυγκεὺς δ᾽ ὁ Σάμιος ἐν τοῖς ἀποφθέγμασι ‘Σιλανόσ᾽, φησίν, ‘ὁ Ἀθηναῖος Γρυλλίωνος παρασιτοῦντος Μενάνδρῳ τῷ σατράπῃ, [παρ᾽] εὐπαρύφου δὲ καὶ μετὰ θεραπείας περιπατοῦντος ἐρωτηθεὶς τίς ἐστιν οὗτος ‘Μενάνδρου᾽, ἔφησεν, ‘ἀξία γνάθος[978].'
>
> Linceo di Samo, nelle *Massime*, dice: “Grillione, il parassita del satrapo Menandro, era solito andare in giro con una veste ornata di porpora e con una scorta di servi. L’ateniese Silano, a uno che gli chiedeva chi fosse quel tipo, così rispose: ‘una mascella degna di Menandro’”[979].

---

[976] *Leomedonti Syria cum Phoenice data est, Philotae Cilicia destinata, Lyciam cumPamphylia et Maiore Phrygia obtinere iussus Antigonus, in Cariam Cassander, Menander in Lydiam missi: Phrygiam Minorem Hellesponto adiunctam Leonnati provinciam esse iusserunt.*

[977] Cfr. *RE, s.v. Menandros 5).* Da non confondere con il Menandro che Alessandro fece uccidere perché non volle restare a comando di una guarnigione secondo quanto narra Plut. *Alex.*, 57.

[978] Ter. *Eun*. V. 264: "*parasiti ita ut Gnathonici vocentur*".

[979] Nella nota di commento di Gambato in Canfora *et alii* 2000 nella nota 6 si spiega che il Menandro satrapo è lo stesso menzionato in Curzio Rufo e in Giustino e alla nota 8 si legge: “secondo Casaubon qui si allude al poeta comico Menandro, famoso per i costumi raffinati e amante dei piaceri”. Anche Tomassi 2011, p. 455, evidentemente sulla scorta del commento di Canfora *et alii*, cita questo passo di Ateneo dicendo: “il parassita del satrapo Menandro, Grillione, vive nel lusso più sfrenato ed è perciò definito dagli ateniesi ‘una mascella degna di Menandro’ con una probabile allusione al poeta comico Menandro, famoso amante dei piaceri”. È assai inverosimile pensare qui al Menandro commediografo, dal momento che nella riga precedente è chiaro che si sta parlando del Menandro satrapo. La spiegazione di queste note bizzarre è in una lettura frettolosa del Casaubonus, il quale pensava sì al Menandro commediografo, ma perché leggeva il testo senza la menzione del Menandro satrapo, come rimarca anche Schweighäuser, pp. 444-446 (il quale spiega per altro l’assenza della precisazione in alcuni codici come un salto da uguale a uguale). Nell’integrare il riferimento al Menandro satrapo, come avviene in tutte le edizioni recenti, mi sembra naturale escludere l’identificazione con il commediografo.

Se la mia ipotesi cogliesse nel segno, ci troveremmo perciò nell'ottica del *topos* dell'incontro tra il cinico e il potente, che è spesso caratterizzato come legato al falso valore del potere e contemporaneamente al falso valore della ricchezza. L'aneddoto più celebre è senz'altro quello relativo all'incontro tra Diogene e Alessandro Magno[980], ma anche Filippo il Macedone è talvolta menzionato nell'aneddotica cinica (D.L. VI 33 e 88). Sono presenti, inoltre, i nomi di generali e successori di Alessandro Magno: in D.L. VI 44 sono menzionati Antipatro e Perdicca; Ipparchia confuta Teodoro l'Ateo alla corte di Lisimaco (VI 97), che assunse il titolo di re di Tracia. Quanto a Cratete, rifiuta parte delle offerte di Demetrio Falereo[981] (D.L. VI 90 e Plut. *M*. 69c-d) e in Telete c'è la menzione di un Tolomeo d'identificazione incerta[982].

Per altro, come si è avuto occasione di sottolineare, proprio in una delle *chreiai* riportate nello stesso papiro viennese – elemento assai rilevante in relazione all'ipotesi qui presentata-, viene menzionato Cratero, che fu eletto reggente del regno alla morte di Alessandro Magno (l'aneddoto è riportato anche in D.L. VI 57[983]). Nello stesso papiro Diogene si imbatte in un altro regnante, Dionisio, tiranno della Sicilia, menzionato da Diogene anche in D.L. VI 58.

Quelli menzionati nel paragrafo precedente sono, in effetti, i potenti del tempo, molti dei quali sono nominati insieme in una delle fonti storiche per quel periodo, l'*Historia successorum Alexandri* di Arriano[984], i cui frammenti ci sono pervenuti grazie alla *Bilioteca* di Fozio. Si noti, in particolare, la compresenza di Cratero e Menandro.

> Ἐν τούτῳ καὶ Εὐμένης παρὰ Περδίκκου δῶρα πρὸς Κλεοπάτραν ἐς Σάρδεις ἐκόμισε, καὶ ὅτι ἐγνωσμένον εἴη Περδίκκᾳ Νίκαιαν μὲν ἐκπέμπειν, ἀντ' ἐκείνης δὲ ταύτην ἄγεσθαι. Οὗ μη νυθέντος (Μένανδρος δὲ ὁ Λυδίας σατράπης ἐμήνυεν Ἀντιγόνῳ) καὶ δι' αὐτοῦ τοῖς περὶ Ἀντίπατρον καὶ Κρατερὸν δημοσιευθέντος, ἐπὶ μᾶλλον αὐτοῖς τὰ πρὸς Περδίκκαν ἐξεπολέμωτο[985].
>
> Nello stesso periodo anche Eumene portò a Sardi dei doni a Cleopatra da parte di Perdicca, dicendole che era intenzione di Perdicca ripudiare Nicea e sposare lei al posto di quella. Quando tale progetto fu svelato (fu Menandro, satrapo di Lidia, a

[980] Sulla tradizione delle relazioni tra Diogene e Alessandro cfr. Hoïstad 1948, pp. 204 e sgg. e Giannantoni 1990, pp. 397 e sgg.
[981] Cfr. *supra,* pp. 179, n. 400.
[982] Cfr. Teles, IV^{A}, 40 e Fuentes González 1998 *ad loc.*
[983] Cfr. *supra,* p. 215.
[984] Su quest'opera cfr. Simonetti Agostinetti 1993.
[985] Arr., *F. Gr. Hist.* 156F2b, 156.

rivelarlo), ad Antigono e, per suo tramite, reso noto ad Antipatro e Cratero, costoro si sentirono ancor più spinti a fare guerra a Perdicca[986].

Si rilevi, infine, che un incontro tra questo Menandro e Diogene non pone problemi dal punto di vista cronologico. A questo Menandro, infatti, Alessandro affida il potere sulla Lidia già durante la sua spedizione[987]. Li pone tuttavia da un punto di vista geografico, poiché è assai difficile immagire un incontro tra Diogene e Menandro quando quest'ultimo aveva già ottenuto una posizione di rilievo in Lidia, stando a quel che sappiamo dei movimenti di Diogene. Non credo tuttavia che questo argomento infici la mia ipotesi, dal momento che è illecito attendersi necessariamente la fedeltà storica in aneddoti di questo tipo.

Un'ipotesi relativa alla sesta colonna

Tale identificazione mi pare anche un indizio a favore dell'ipotesi di Brancacci (già del Jouguet), secondo il quale anche le righe della sesta colonna apparterrebbero alla stessa *chreia*, e per due ragioni:

1) Diogene menziona l'atto di "mandare in rovina città intere e popoli", atto che ben si addice a un regnante;
2) Diogene offre un'interpretazione moralizzante del mito di Pelope. Costui, dopo varie vicissitudini, si innamorò di Ippodamia, figlia di Enomao. Quest'ultimo, però, poiché un oracolo gli aveva predetto che sarebbe stato ucciso dal genero, faceva in modo che perissero tutti i pretendenti della figlia. Pelope, però, ottenne la vittoria in una corsa su cocchi con Enomao grazie a un cocchio d'oro tirato da cavalli alati, ottenuto in dono da Posidone. Bastianini 1992, p. 143 rileva che Diogene evoca qui la versione attestata in Pindaro, *Ol.* 1 71-88. Ciò che interessa

[986] Trad. di Simonetti Agostinetti 1993. Plinio il Vecchio (*NH* XXXVI 44), riporta un'altra informazione relativa alla ricchezza e all'amore del lusso di un non meglio specificato Menandro: "versicolores quidem maculas et in totum marmorum apparatum etiam Menander, diligentissimus luxuriae interpres, primus et raro attigit". Anche in questo caso, l'identificazione del Menandro di turno è complessa. Alcuni avevano pensato al Menandro commediografo, ma opportunamente Isager 2013, p. 183, n. 679 lo ritiene poco probabile.

[987] Cfr. Musti 1992 p. 668: "già nei primi anni della conquista si verifica una differenza di massima tra la politica di Alessandro in Anatolia e in Siria, da un lato, e nelle regioni a est dell'Eufrate (cioè nel vero nucleo dell'impero achemenide), dall'altro: sotto il profilo cronologico prima e dopo la battaglia di Gaugamela (Arbela) del 331. Ora, in Anatolia e in Siria il potere, sia militare sia civile, fu semplicemente affidato a un ufficiale macedone (Cala in Frigia minore; Asandro, poi Menandro, in Lidia; Antigono in Frigia maggiore; Menone, poi Asclepiodoro, in Siria ecc.)".

in questa sede è che Pelope fu originariamente re della Lidia, come testimonia la stessa olimpica pindarica (*Ol.* I, v. 24 Λυδοῦ Πέλοπος)[988]. L'accostamento di questo eroe a Menandro potrebbe perciò basarsi sul dato geografico, dato che, come abbiamo visto, Menandro ottenne il potere proprio sulla Lidia. Diogene lo starebbe invitando, cioè, a seguire l'esempio, *mutatis mutandis* (allegorizzato il mito), del suo mitico predecessore.

[988] Cfr. Triantes in *LIMC ad loc*. Anche nella resa iconografica vi sono riferimenti alle origini orientali di Pelope.

La commedia di Plauto

I Cinici al tempo di Plauto

Nell'analizzare i riferimenti al Cinismo presenti in Plauto, espliciti in *Persa*, vv. 118-126 e *Stichus*, v. 704, vengono meno le difficoltà legate all'esegesi dei testi frammentari; tuttavia, altre problematiche devono essere necessariamente, se non risolte, per lo meno esplicitate. Per molto tempo, la critica si è accostata ai testi plautini cercando di ricostruire, per mezzo di Plauto, il modello greco, "l'originale", andato perduto[989]. Sulla base di questo "mito dell'*Ur*"[990], quindi, Plauto, così come tanti altri aspetti della grecità, avrebbe "tradotto" in latino anche le battute all'indirizzo dei filosofi. I riferimenti ai filosofi in Plauto, cioè, non erano letti che come alcune delle numerose spie della dipendenza dell'autore latino dai modelli greci. Della Corte (1967[2], 165), ad esempio, commentando i versi del *Persa* che saranno analizzati in questa sezione, affermava con certezza che "l'accenno al cinismo [...] non è certamente plautino, ma dell'originale". Partendo da queste premesse, guadagnò ampio credito la teoria, difesa soprattutto da Grimal[991], secondo la quale proprio Plauto fu il primo traghettatore, più o meno consapevole, della filosofia greca a Roma, una sorta di cavallo di Troia del pensiero greco (Dumont 1992, p. 50). Garbarino (1973, p. 544), nel suo importante lavoro sulla filosofia a Roma, ancora utile, aveva in merito un'opinione più attenuata: "attraverso il teatro diventavano a poco a poco familiari a un gran numero di Romani alcuni importanti aspetti della speculazione filosofica greca; il pubblico veniva introdotto, quasi inconsapevolmente, in sfere concettuali in parte nuove per lui".

Per quanto concerne, nella fattispecie, il Cinismo, vedremo come questo articolato sistema di teorie abbia condotto ad affermare, anche in un lavoro capitale per lo studio del Cinismo come le *Socratis et Socraticorum reliquiae* di Gabriele Giannantoni, che proprio Plauto ci avrebbe restituito la "[...] più antica testimonianza contemporanea

[989] Per quanto riguarda la *vexata quaestio* circa il rapporto di Plauto con i suoi modelli cfr. almeno Hüffner 1894, p. 67; Leo 1912; Thiele 1913; Jachmann 1931, pp. 3-104; Middelmann 1938; Friedrich 1953, pp. 171-232; Perna 1955, pp. 255 sgg.; Müller 1957; Józefowicz 1959-1960; Fraenkel 1960; Della Corte 1967[2]. L'elenco potrebbe naturalmente essere ben più lungo.

[990] Guastella 2002, p. 166.

[991] Grimal 1969, 1986a, 1986b, 1986c, 1992a, 1992b. Grimal 1986, p. 283: "Plaute se trouvait transporter, qu'il en fût conscient ou non, tout un univers spirituel dans un milieu noveau". Ma cfr. anche Musso 1968, p. 198; Petrone 1992.

a Diogene"[992]. Plauto, infatti, non avrebbe fatto altro che "tradurre" il passo corrispondente del suo modello greco, individuato da alcuni in una commedia di mezzo perduta.

La lunga meditazione sulla genesi delle opere plautine ha condotto ormai al superamento dell'approccio con cui si tentava di ricostruire la commedia greca a partire dai versi latini, approccio giustamente criticato, tra gli altri, da Danese 2002, p. 136: "in pratica si cerca di spiegare Plauto con elementi apparentemente esterni, ma in realtà ricavati, per di più artificiosamente, da Plauto stesso: un vero e proprio circolo vizioso". La critica recente ha dunque restituito a Plauto la sua dignità di autore, il quale riadattava liberamente il materiale greco con l'ausilio della propria personale creatività e per un pubblico ben diverso da quello greco. Scriveva Guastella 2002, p. 194 a proposito del rapporto di Plauto con i modelli: "dove può mai cadere il confine fra il tradotto, il ri-creato e il creato, agli occhi di lettori come noi, che non abbiamo la possibilità di consultare il modello?". Si è giustamente osservato, per altro, come la commedia richieda processi di adattamento ancora più profondi rispetto all'idealizzazione della tragedia: "proprio un genere che si nutre di arguzia e comicità sarebbe il più fortemente compromesso nel caso di un'imitazione anacronistica"[993]. Da un punto di vista squisitamente metodologico è, cioè, del tutto impensabile che Plauto abbia 'tradotto' dal suo modello tanto passivamente da lasciare nel suo testo l'allusione ad un elemento culturale che lui o il suo pubblico non avevano gli strumenti per decodificare[994], e che, di conseguenza, non avrebbe fatto ridere nessuno.

Sulla base di questo nuovo modo di guardare ai testi di Plauto, è cambiato conseguentemente anche il modo di guardare ai riferimenti filosofici in essi presenti: proprio la presenza di allusioni filosofiche nel teatro plautino costituisce prova inconfutabile non più del fatto che Plauto copiasse supinamente dai Greci, ma, al contrario, del fatto che tanto Plauto quanto il suo pubblico (o quantomeno una sua parte, se vogliamo pensare a un doppio pubblico) avesse un certo grado di familiarità, seppur minimo, con alcuni filosofi – Plauto menziona esplicitamente solo Talete, Socrate

[992] Giannantoni 1990, p. 501. Cfr. anche *ibid.*
[993] Lefèvre (1992, p. 130).
[994] Questo fu, sostanzialmente, l'approccio di Kiessling e della sua scuola (cfr., *e.g.*, Kiessling, 1881-1882, p. 9).

e i Cinici[995] - e con alcuni concetti e atteggiamenti propri della filosofia. I Cinici appartenevano, perciò, se non all'orizzonte sociale, quantomeno all'orizzonte culturale degli spettatori romani[996].

Ed è qui che si annida il problema principale: sul grado di penetrazione e diffusione della filosofia a quest'altezza cronologica siamo, infatti, molto poco informati. Tutti i manuali di storia della filosofia riportano come data d'ingresso ufficiale della filosofia a Roma il 155 a.C., anno della celebre ambasceria da parte dei rappresentanti dell'Accademia e del Peripato. "It was precisly in […] the middle of the second century BC, that Greek school philosophy really began to establish its hold on educated Romans" (Griffin – Barnes 1989, 3). Parlare della circolazione della filosofia a Roma prima di quella data crea quindi un certo imbarazzo[997]. Si è parlato, in proposito, di una fase della "preistoria"[998] della filosofia. Una certa attenzione, in questa prospettiva, ha ricevuto l'opera di Ennio, contemporaneo di Plauto. Grilli 1996, nel contestare la teoria di Grimal – quella che vedeva in Plauto il primo, benemerito traghettatore della filosofia a Roma - scriveva (p. 89): "la cultura filosofica è entrata a Roma attraverso vie molto più serie: che ne fosse consapevole o no, è Ennio ad avere spunti filosofici nel suo teatro". Un'altra via di penetrazione presa in considerazione è il genere favolistico. Ed è soprattutto il Cinismo, secondo Adrados, ad essere penetrato a Roma per il tramite della favola. Una tesi, questa, che ha avuto molta fortuna ma anche qualche critica[999]. Qualcuno si è spinto oltre. Nella sua lunga e articolata analisi del passo del *Persa*, Tylawsky 2002, p. 112 scrive: "in sum, then, it is reasonable to conjecture that in Plautus'day some of the Greek, Italian, or Sicilian foreigners who came to Rome brought the Cynic way of life with them, especially the outward signs of their most distinctive preoccupation, the guise of a wandering beggar, and their most visible obsession, a lack of shame or concern for

[995] *Capt.,* v. 274: *Talem talento non emam Milesium*; *Bacch.* 122 sgg. *o Lyde, es barbarus: / quem ego sapere nimio censui*
plus quam Talem; *Pseud.* 464 sgg.: *conficiet iam te hic verbis, ut tu censeas / non Pseudolum, sed Socratem tecum loqui*. Cfr. Imperio (1998, in particolare alle pp. 120-9) e Pasetti 2010, pp. 9 e sgg.
[996] Già Zehnacker 1974, p. 785, a proposito dei riferimenti filosofici nel *Mercator*, pur accordando un ruolo fondamentale al modello filemoneo, scriveva: "que Plaute ait jugé bon d'en mantenir quelques-uns suggère aussi qu'il ne croyait pas son public entièrement incapable de goûter ces finesses. La philosophe grecque n'était pas encore acclimatée à Rome, mais elle n'était déjà plus une inconnue". Similmente scrive Roca Ferrer 1974, p. 29: "No faltan las referencias a los cínicos en la comedia latina: aunque probablemente se remontan ya al original griego, hay que pensar que Plauto las hubiera suprimido de su adaptación de haber creido que no iban a ser entendidas por su público".
[997] Cfr. ora Dutsch 2014.
[998] Zehnacker 1974, p. 51.
[999] Cfr. Lévy 2011.

conventionality, the 'foreign' Beggar concealed under a Greek label who exchanged philosophizing and brazen wit for subsistence was a frequent enough figure in Rome to provide a clever contrast to Saturio and the life of the parasite". Né va sottovalutata la circolazione della stessa commedia nuova, che parte del pubblico plautino doveva conoscere[1000].

Il quadro della situazione della filosofia a Roma al tempo della messa in scena delle commedie plautine è, insomma, assai incerto, e non è in grado di fornire appigli certi all'esegeta plautino[1001]; ciò si riflette nella diversità degli approcci. Quando Plauto accenna a temi etici o religiosi, se un tempo si cercava di individuare il filosofo a cui voleva alludere l'originale greco tradotto da Plauto, oggi si tende a evidenziare la

[1000] Sul pubblico di Plauto cfr. l'articolo ancora fondamentale di Handley 1975: lo studioso osserva che il poeta si rivolge a una seconda generazione di spettatori di teatro, ormai avvezz alle convenzioni della commedia nuova e pronti a cogliere eventuali sospensioni dell'illusione scenica. Cfr. Wright 1974.

[1001] Le notazioni di Horsfall 1993 sulla grecizzazione della cultura romana sono interessanti anche per quanto concerne la filosofia. Ne riporto pertanto alcuni stralci: "la storia del processo di acculturazione viene scritta normalmente dal punto di vista strettamente aristocratico ed intellettualistico: così, ad esempio, in uno studio recente di oltre 600 pagine su filellenismo e imperialismo, il nome di Plauto non appare nell'indice […]" (il riferimento è a J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et Impérialisme Aspects Idéologiques de la Conquête Romaine du Monde Hellémistique, de la Seconde Guerre Macédoine À la Guerre Contre Mithridate*, Roma, 1988); "Tenterò invece di abbozzare quello sviluppo trascurato di una cultura ampiamente ellenizzata, creata, come vedremo, di quattro forze principali: (I) la guerra; (II) l'immigrazione (coatta o volontaria); (III), il teatro e (IV) l'arte greca, o portata a Roma come bottina od eseguita in Italia da scultori o architetti greci. Non parlo di un'ellenizzazione ipotetica, né di testimonianze oscure. Potremmo partire, per es. dalla lingua e dalla cultura greca presupposte nel pubblico delle commedie di Plauto, dalla conoscenza della mitologia greca presupposta dall'ampia gamma di proverbi che parlano di divinità o di eroi greci, in confronto con le poche allusioni alla mitologia indigena (*Pici divitiae*, *Ianus alter*), che parlano non solo della mitologia (ciò che si spiega attraverso il teatro o l'arte) ma pure della storia, la geografia, la cultura, la letteratura greca (così *Alcinoi poma*, *Circaeum poculum*, *malorum Ilias*, *Nestore maior*, *Ulixis dolus*, ecc., ma cfr. anche *palinodiam canere* o *Platonis numero obscurior*). Accenniamo pure all'elemento greco assai forte nel latino volgare (cioè, del popolo): in Plauto, il greco viene utilizzato per caratterizzare gli schiavi (cioè in modo artistico e non necessariamente come elemento totalmente autentico della lingua d'uso attuale) […]" (pp. 798 e sgg.); "il dramma di origine greco, non mediato attraverso l'Etruria, arriva solo nel 240 e dalle tragedie di Livio Andronico (di origine tarantina), il pubblico romano – o piuttosto quella parte non già leggermente ellenizzata dal servizio militare – cominciò, migliaia alla volta e parecchie volte l'anno, ad imparare i miti greci […]. Sia la tragedia palliata che le campagne annibaliche (per non parlare dell'impatto didattico delle opere d'arte greche esposte al pubblico) avranno preparato i Romani della generazione successiva all'elemento greco molto ampio nelle commedie di Plauto. Non dovremmo attribuir né scopo educativo né serietà a Plauto; è la grecità che il drammaturgo presuppone come già diffuso nel suo pubblico che ci colpisce: almeno una parte sufficiente dell'uditorio […] Il lessico greco di Plauto è stato studiato in modo esauriente: i Romani capivano non solo il linguaggio militare […], ma tutt'un ampio lessico della vita economica […], sociale […] e teatrale […].Non diamo per garantito che tutte le allusioni siano sempre state colte dal pubblico intero; l'educazione teatrale aveva, però, diffuso una cultura mitologica superficiale ma sufficiente. La stessa conclusione vale per la storia e la geografia del mondo greco (Filippo il Macedone, Dareo, Antioco, Demetrio Poliorcete, Talete, Licurgo, Pirro, Sparta, Eubea, Bozia, Elide, Macedonia, Corinto, ecc.). Un linguaggio fortemente ellenizzato si perpetua nel teatro comico, sia nella palliata (Cecilio Stazio, Turpilio; diverso il caso del purista Terenzio) che nella togata (Afranio, Titinio), l'atellana (Pomponio, Novio) ed il mimo (Laberio)" (p. 801). Nel *Persa*, in particolare, molte delle parole straniere sono riservate al parassita: *collyrae, collyricum, colyphia, cynicus, causia, chlamys, eu*, πόθεν, rappresentano alcuni dei diciotto esempi raccolti da Kahle 1918. Cfr. anche Hough 1934, p. 357. Cfr. anche Middelmann 1938 e Seaman 1954-1955.

genericità della trattazione e/o a fare ricorso all'etichetta della morale popolare. André 1977 criticava lo scandaglio delle massime plautine allo scopo di riconoscerne la fonte in una scuola filosofica ben precisa: "La vérité est que la comédie romaine est moins perméable, à l'époque de Plaute, aux thèses d'école : elle reflète une sagesse commune issue de la Comédie Nouvelle des Grecs, elle-même en prise directe sur les écoles ; les maximes sur l'amitié, l'amour, la solidarieté humaine en général ont perdu toute coloration spécifique ; les thèses réputées épicuriennes (inexistance de l'au-delà, primauté du plaisir), mises souvent dans la bouche de personnages sans aveu, ne dépassent pas l'irréligion vulgaire ou l'hédonisme grossier"[1002].

Più recentemente, Petrone 1992 ha dedicato alla filosofia in Plauto un intero articolo, intitolato *Plauto e il vocabolario della filosofia*, in cui si chiede: "che immagine ci restituisce della filosofia, esercizio ancora non legittimato pienamente dalle istituzioni e di non sicuri confini, il conchiuso universo plautino? Che prospettiva vi si adotta?". Nella sua analisi, Petrone sottolinea soprattutto lo stretto rapporto in Plauto tra la *philosophia* e il sapere truffaldino, volto alla riuscita dell'intrigo, sviluppato soprattutto nella figura del servo.

Questo quadro incerto e mutabile lungo l'asse della storia della critica ha condotto a formulare pareri molto divergenti anche circa il giudizio di Plauto verso la filosofia: Garbarino 1973, I, pp. 183-200, André 1977, pp. 13-14 e Coppola 1990, pp. 72-75 e pp. 83-85 parlano di disprezzo, pregiudizio, misoellenismo[1003]; Grilli 1996, p. 88 parla di disinteresse; Petrone 2009, pp. 165-173, infine, scrive che la "trasposizione della filosofia nel codice comico […] ne mostra le potenzialità positive, anche se pericolose e truffaldine" (p. 167)[1004].

Tenuto conto di questo complesso *status quaestionis*, l'analisi dei passi plautini necessita di grande cautela, rispecchia le incertezze di queste premesse e a volte propone delle ipotesi alternative. Futuri sviluppi nell'ambito della 'preistoria' della filosofia a Roma potranno portare certamente a dei risultati molto diversi nel campo dei riferimenti alla filosofia in Plauto.

[1002] Pp. 13-14.

[1003] Sull'atteggiamento di Plauto nei confronti della cultura greca e sui modi con cui si serviva di riferimenti ad essa cfr. Perna (1955, pp. 225 sgg.); Cèbe (1960); Alfonsi (1964); Della Corte (1967^2, pp. 81s.); Stawecka (1967-1968); Zehnacker (1974); Dumont (1992); Lefèvre (1992, pp. 139-42); Petrone (1992); Coppola (1990, pp. 71-3 e 80 sgg.); Pasetti (2011, pp. 7-10 e relative note).

[1004] Sulla questione cfr. anche Pasetti 2010 p. 8, n. 23.

***Captivi*, vv. 85-87[1005]**

(Ergasilus)

prolatis rebus parasiti venatici [canes]
sumus; quando res redierunt, Molossici
odiosicique et multum incommodestici[1006].

85 venatici *BVJE* : venatique D^1 venaticique D^2 canes *secl. Pylades* **86** sumus *P : om. Osb. M12, 18B, m77B.* redierunt *P* : redierit *Osb*. molossici BD^2VJE^3 : molosici B^1 molos sici E^1 molosici sumus *Osb.; de metro cf. 15*
87 odiosicique *JK* : odiosici que *BV* odiosici quae *D* odio sici quę *E* odiosici sunt *Osb. O3, 8 B.* os odiosici sunt *Osb. o41 B*. et *P Osb. o41B.* : *om. Osb. O3, 8 B*. incommodestici *Osb. O3, 8 B* ME^3 *cf. o41B* : incomodestici *P cf. Traina For. 83 n.151*

(Ergasilo)

Quando gli affari vengono accantonati, noi parassiti siamo cani da caccia;
quando gli affari riprendono, siamo molossi
molesti e molto funesti.

Il parassita e i paragoni animali

La commedia viene datata intorno al 193 a.C. a partire da riferimenti a elementi di storia romana presenti nel testo (cfr. Paratore 1976, p. 7). La scena è ambientata in una città dell'Etolia, di fronte alla casa del *senex* Egione[1007]. Al prologo della commedia segue un lungo monologo del parassita Ergasilo[1008], nel quale trovano posto i versi sopra riportati, nei quali, dopo aver spiegato in maniera colorita il motivo del suo soprannome *Scorto*, Ergasilo gioca con un triplice paragone istituito, relativamente al dominio dell'alimentazione, fra il parassita e tre specie animali, rispettivamente i topi, le

[1005] Ringrazio i partecipanti al seminario *Races de chiens, races de philosophes. Histoire d'une comparaison entre comédie et philosophie* che ho tenuto a Lille il 23 maggio 2018 per i molti spunti di riflessione e di analisi che mi hanno fornito.
[1006] L'edizione critica è quella di A. Torino.
[1007] Qualcuno ha voluto vedere il modello dei *Captivi* nell' Αἰτωλός di Batone, ipotesi duramente criticata da Gallo 1981, p. 29, n. 46.
[1008] Sui monologhi dei parassiti, cfr. rimando interno.

chiocciole e i cani[1009]. Proprio come questi animali, i parassiti sono costretti ad adattare il loro *modus vivendi* a seconda della presenza o dell'assenza di chi dà loro da mangiare. In tempo di ferie, infatti, quando il foro è deserto, topi, chiocciole, cani e parassiti se la passano piuttosto male[1010]. Plauto richiamerà ancora le conseguenze che la vita del foro ha sui parassiti: Ergasilo si lamenterà del fatto che ormai i parassiti hanno vita difficile anche in tempo di attività forensi[1011].

Topi, chiocciole e cani non sono affatto animali nobili, e dunque la dichiarazione di Ergasilo autorionica[1012]: in questo risiede soprattutto la comicità del passo. Monaco 1963 sottolinea che l' εἰκάζειν è tipico del γελωτοποιός da banchetto[1013]. In particolare, così come accadeva in Grecia, anche a Roma "cane" funzionava come insulto per gli stessi motivi ben messi in luce da Cristina Franco: questo animale, ben integrato nel consorzio umano, ne rappresenta tuttavia l'ultimo gradino[1014]. Il personaggio squalifica quindi da sé la sua posizione sociale e ammette senza pudore di essere dipendente dalla carità altrui[1015]. È tipico dei parassiti, d'altronde, non formalizzarsi troppo relativamente alle gerarchie sociali e accettare con serenità di essere l'ultima ruota del carro pur di mangiare[1016]. Così nello *Stichus Gelasimus,* un altro parassita, non avrà onta nel dichiarare che, pur di mangiare, accetterebbe anche il posto di un cane[1017].

Alla comicità della battuta contribuisce, a livello fonico, il quadruplice omoteleuto (venat*ici* - moloss*ici* - odios*ici*que – incommodest*ici*); tre dei quattro termini sono

---

[1009] Vv. 77-87: "Quasi mures semper edimus alienum cibum;/ ubi res prolatae sunt, quom rus homines eunt,/simul prolatae res sunt nostris dentibus./ Quasi, cum caletur, cocleae in occulto latent,/suo sibi suco vivont, ros si non cadit,/ item parasiti rebus prolatis latent/ in occúlto miseri, victitant suco suo, /dum ruri rurant homines quos ligurriant./prolatis rebus parasiti venatici/sumus, quando res redierunt, molossici/odiosicique et multum incommodestici".

[1010] Sulla tradizionale tecnica dei motti per similitudine cfr. Bettini 2002, pp. 241-243 e in particolare p. 242, n. 48.

[1011] *Item alii parasiti frustra obambulabant in foro*; "Al Foro c'erano tanti altri parassiti, tutti là a passeggiare, senza rimediare un bel nulla" (v.31).

[1012] Sul concetto di autorinia associato ai parassiti, cfr. Bettini 2002.

[1013] E cita X. *Smp.*, 6, 6; Luc. *Symp*., 16 e Plut. *M*. 10c.

[1014] Su questi aspetti si ritornerà in seguito. Cfr.

[1015] Franco 2003, p. 162: "quanto alla propria dignità, […] il cane mostra di non esserne particolarmente preoccupato. La mancanza di ritegno […] nel chiedere e nel rubare cibo e nell'accettarne le parti di scarto, lo fa simile a uno di quei *kakoi*, persone di umile rango come parassiti, venditori, lenoni, presso i quali miseria materiale e miseria umana vanno di conserva".

[1016] Sulle preghiere di parassiti e schiavi di essere ammessi al banchetto a qualsiasi condizione, cfr. rimando interno.

[1017] V. 620.

posizionati enfaticamente in fine di verso; a livello linguistico, due di questi termini sono, come vedremo, coni plautini[1018].

A proposito delle differenti razze canine, è utile quanto osserva Bettini - Franco 2010, p. 92 sulla peculiarità della specie canina di essere distinta per razze molto più nettamente e significativamente rispetto ad altre specie animali: "nelle testimonianze antiche il cane non presenta, come gli altri animali, un'identità di specie, ma un'identità individuale: mentre il lupo è sempre malvagio, il leone sempre feroce, la volpe sempre ingannatrice, il maiale sempre stupido – e tutti i lupi, i leoni, le volpi e i maiali sono così – il cane può essere docile o feroce, buono o cattivo, fedele o traditore, compagno di lavoro o parassita e ladro. A costruire questo tratto individualistico doveva concorrere anche il fatto che i cani si differenziano molto per tratti somatici di razza: taglia, colore e qualità del pelo, tipologia del muso e della coda variano molto". Si comprende bene, a questo punto, la genesi del detto "quot canes, tot sententiae"[1019].

Alcuni dei commentatori hanno discettato circa il grado di plautinità/originalità del paragone canino. Fraenkel, nelle pagine che lo studioso dedica alla tendenza plautina a materializzare i concetti, scrive: "l'inserzione plautina in *Capt.* 85-87 sciupa irrimediabilmente il grazioso paragone delle chiocciole che la precede" (p. 211, n. 1). Dunque, a parere del Fraenkel, il paragone con i cani è un'inserzione plautina ed è brutta. Al personaggio di Ergasilo ha dedicato un ampio contributo Benz 1998, teso, sulla scorta della tradizione di studi lefevriana, a evidenziare gli aspetti di originalità del commediografo romano rispetto alla letteratura greca; quanto ai paragoni etologici, mentre ammette la derivazione dalla tradizione comica greca del paragone con i topi, ritiene sicuramente invenzione plautina quello con i cani[1020]. Mostrerò invece come,

[1018] Paratore ha cercato di rendere il gioco traducendo: "molossi, rompilossi, rompicoglioni da buttare ai fossi". Uno sforzo nella direzione di un gioco fonico è stato fatto anche da chi scrive.

[1019] Interessante a tal proposito anche la favola di Esopo 215 Chambry[3] (cfr. la versione poetica di Babrio 343 Perry), in cui i cani sono tratteggiati come animali tanto individualisti da non poter costituire un esercito, a differenza delle altre specie. Le profonde differenze tra le razze canine vengono sfruttata in senso metaforico anche in tempi più recenti. Macbeth, già re, così sprona i suoi sicari a trovare il fegato di uccidere Banquo e la sua prole (vv. 1107-1116): "Ay, in the catalogue ye go for men;/ As hounds and greyhounds, mongrels, spaniels, curs, /Shoughs, water-rugs and demi-wolves, are clept/ All by the name of dogs: the valued file/ Distinguishes the swift, the slow, the subtle, /The housekeeper, the hunter, every one /According to the gift which bounteous nature /Hath in him closed; whereby he does receive /Particular addition. from the bill/ That writes them all alike: and so of men". Shakespeare usa però la metafora per differenziare i caratteri degli uomini, mentre, nei casi che analizziamo, è il singolo uomo che, in situazioni diverse, può mutarsi in diverse "razze".

[1020] " Ausgesponnen wird das Ferienthema auch in dem sich anschließenden Hunde-Vergleich (85-87). Seiner Idenüfikation als ‚plautinischer Einschub" wird man um so williger zustimmen, bedenkt man dabei

anche nel caso del paragone con i cani, Plauto rielaborò un'immagine già presente nella letteratura greca. Altri commentatori, infatti, hanno individuato alcuni paralleli greci di questa immagine, paralleli che chiamano in causa, per l'appunto, la tradizione cinica.

L'ipotesi di un'allusione ai Cinici

Già nel suo commento del 1817 Bosscha aveva notato un parallelo interessante tra il paragone canino e la tradizione cinica in D.L. VI 55: "quo pertinet illud Diogenis, qui roganti cuidam, qualis esset canis, respondit: πεινῶν Μελιταῖος, χορτασθεὶς δὲ Μολοττικός". A pensare invece ad una vera e propria allusione ai Cinici è Ammendola 1922 nella nota di commento al v. 123 del *Persa,* dove Plauto, come vedremo, cita esplicitamente i Cinici[1021]. Ammendola richiama l'attenzione, come altro esempio di allusione ai cinici (tacendo stranamente il passo dello *Stichus,* dove la menzione di questi filosofi è esplicita), proprio questi versi dei *Captivi*, limitandosi a dire: "là dove il parassita Ergasilo paragona quelli della sua classe a 'cani da caccia (*venatici*)', in tempo di ferie, a cani 'molossici', quando si riprende il corso degli affari". Anche Oltramare 1926, p. 70, come Ammendola, pensa a un'allusione e, come Bosscha, cita come termine di confronto D.L. VI 55. Da ultimo, Fontaine 2010, 111 scrive: "if Μολοσσ(ικ)οί appeared in Plautus'Greek model for *Captivi*, the point there was conceivably to compare parasites to Cynic ('doglike') philosophers". L'autore segnala come termine di confronto non il passo di Diogene Laerzio, ma Ath. VII 308 c-d[1022]: "Athenaeus evidently make a joke of this sort with the words ὦ Μολοττικοὶ κύνες 'o Molossian dogs'" per poi concludere: "be that as it may, Ergasilus' point here, I think, is very different". Ne deduco, pertanto, che, secondo lo studioso, Plauto avrebbe sfruttato l'immagine in maniera originale, ma che non è da escludere un'allusione ai Cinici nel suo eventuale modello.

---

das bewährte Witzschema des Römers, wonach ein zunächst feinsinnig gehaltener Gedanke durch seine folgende ernüchternd-derbe Variation ‚platterdings tot"geschlagen"" wird, so wie eben auch das ‚hübsche Schneckengleichnis' durch das Bild der kräftigen, ungeschlachten Molosserhunde 37 mit ihrem ' voracious stomach".[…] Wenn mithin Plautus den Parasiten-Mäusevergleich vermutlich aus der griechischen Komödientradition übernommen hat - das Schneckengleichnis hingegen ist wahrscheinlich, die Hundegleichsetzung mit Sicherheit eine Erfindung des Römers ". (pp. 58-60).

[1021] Cfr. *infra,* pp. 403 sgg.

[1022] Cfr. *infra,* p. 396.

Le fonti che accostano i Cinici ai cani di razza

In effetti, non stupisce che, dato lo stretto rapporto che sussiste tra cani e cinici, qualcuno – forse i Cinici *in primis* - abbia cominciato a scherzare sulle differenti razze di cinici[1023]. Se andiamo alla ricerca di passi in cui i Cinici vengono accostati ai cani da caccia, ai cani molossi e ai cani maltesi[1024], i testi da prendere in considerazione sono in effetti più numerosi di quelli chiamati in causa dai commentatori di Plauto. Ho ritenuto utile raccoglierli tutti, non solo per fare luce sulle tappe dell'itinerario di questa immagine attraverso i testi, sulla *Quellenforschung* relativa a Plauto, ma anche per comprenderne più a fondo il significato e il messaggio nei diversi contesti di appartenenza.

Papyr. Vindob. Gr. 29946, 3ª *chreia*

La testimonianza più importante è senza dubbio quella che ci offre il papiro P. Vind. G. 29946[1025]. La pericope che ci interessa in questo caso è la terza, conservata sulla seconda colonna, la più leggibile, che così è riportata nelle *SSR* V B 143, secondo la lettura che ne dava Gallo 1980:

Col. II 3ª *chreia*
ἐρωτώντων δ̣ἑ τ[ιν]ων αὐτὸν
τίς εἴη· "ἐγώ, κ̣ύω̣ν̣". "ποδαπός;"
εἶπαν̣. "ἐγώ, ἔφ[η, ἐ]ὰν μὲν πεινῶ,
Μ̣αρ̣ω̣νικός· ὅταν δὲ μ̣η̣, Ἀμ̣[ελ]ι̣-
τ]αῖος· ὅ̣[τ]α[ν δὲ] ἐμπλ̣[ησθῶ, Μ]ο̣-
λοττι[κός]. vac.
Poiché alcuni gli chiedevano chi fosse, rispose: "un cane". "Di che razza?" chiesero. "Io – rispose – se ho fame, sono un Maronico; quando non ne ho, un Ameliteo; quando sono sazio, un Molosso"[1026].

[1023] Difficile stabilire se la priorità nell'invenzione di questo gioco vada assegnata ai cinici stessi o ai loro detrattori.
[1024] In un caso abbiamo un accostamento tra un cinico, Menippo, e la razza canina cretese, un passo che sarà analizzato in appendice. Come si vedrà, il passo non è di ausilio per l'interpretazione dell'immagine oggetto di queste pagine.
[1025] Su questo papiro cfr. *supra, Appendice II.*
[1026] Trad. di Gallo 1980, p. 267.

Il problema principale era costituito dalla menzione di due bizzarre razze canine, non attestate altrove, l'amelitea e la maronica, sulle quali erano fiorite le interpretazioni più fantasiose[1027]. La rilettura del papiro compiuta da Bastianini spazza fortunatamente via dal testo questi due "cani fantasma"[1028]. Al posto del cane Ἀμελιταῖος compare il ben noto Μελιταῖος – presente già in D.L. VI 55 -, mentre il Λακωνικός prende il posto del Μαρωνικός[1029]. Il testo del papiro migliora anche sotto altri aspetti: i gradi della *climax* risultano ora espressi "in modo sintatticamente e fattualmente più convincente": "quando sono affamato – quando mangio – quando sono sazio"[1030]. Questo dunque il testo all'indomani della rilettura di Bastianini:

ἐρωτ̣ώντων δ̣έ̣ τ̣ι̣ν̣ων αὐτὸν
τίς εἴη· "ἐγώ, ἔ̣[φ]η, κύων". "ποδαπός;"
εἶπα̣ν̣. "ἐγώ, ἔφ[η], ὅ̣ταν μὲν πεινῶ,
Λακ̣ωνικός· ὅταν δὲ φ̣α̣γω, Μ̣ε̣λι-
τ]αῖος· ὅτα[ν] δ̣ὲ̣ ἐμπλ[η]σ̣θ̣ῷ̣, Μ̣ο̣-
λοττικ̣[ό]ς".

Poiché alcuni gli chiedevano chi fosse, "Io" disse, "un cane". "Di quale paese?", dissero. "Io" disse, "quando sono affamato, un laconico; quando mangio, un maltese; quando sono sazio, un molosso"[1031].

Bastianini dà nella traduzione a ποδαπός il senso della provenienza ("da dove vieni?"), mentre nel commento va nella direzione di una specificazione della razza ("di che razza sei?").

D.L. VI 55

Confrontiamo dunque la versione dell'aneddoto in D.L. VI 55 con quella del papiro. Riporto il brano laerziano:

ἐρωτηθεὶς ποταπὸς εἴη κύων, ἔφη "πεινῶν μὲν Μελιταῖος, χορτασθεὶς δὲ Μολοττικός, τούτων οὓς ἐπαινοῦντες οἱ πολλοὶ οὐ τολμῶσι διὰ τὸν πόνον

[1027] Ἀμελιταῖος veniva per lo più interpretato come una *detorsio* del cane Μελιταῖος, maltese; una razza, cioè, con caratteristiche opposte alla mitezza dei cagnolini maltesi.
[1028] *Diogene e i cani fantasma* è l'efficace titolo che Bastianini 1990 dà al paragrafo alle pp. 107 e sgg.
[1029] Si tratta di proposte che già Croenert 1903 aveva avanzato. Wessely lo aveva però convinto di essere in errore, e così Croenert 1906 adottò le letture di quest'ultimo.
[1030] Bastianini 1990, p. 108.
[1031] Trad. di Bastianini 1992.

συνεξιέναι αὐτοῖς ἐπὶ τὴν θήραν: οὕτως οὐδ᾽ ἐμοὶ δύνασθε συμβιοῦν διὰ τὸν φόβον τῶν ἀλγηδόνων[1032].

Interrogato che razza di cane egli [Diogene] fosse, rispose: "Quando ho fame, un Maltese, quando sono sazio un Molosso, di quelle specie dunque che i più lodano ma con cui tuttavia non hanno il coraggio di uscire a caccia per tema di fatica. Così voi non potete convivere con me, perché avete paura di soffrire".

Notiamo che nel papiro Diogene quando ha fame è un laconico ed è un maltese quando mangia, mentre nel Laerzio è un maltese quando ha fame. Su questo torneremo più avanti. In Diogene Laerzio, inoltre, il paragone, relativamente alla questione alimentare, riguarda solo maltesi e molossi. Viene introdotto poi – molto maldestramente - un paragone tra Diogene e i cani da caccia che non ha a che fare in nessun modo con l'alimentazione e che ha tutt'altra "morale". Per altro, se non fa troppa difficoltà la definizione di molosso come cane da caccia[1033], certamente considerare tale il piccolo e innocuo cagnolino maltese è inammissibile. La conclusione, concordemente accolta dagli studiosi[1034], è che Diogene Laerzio, o la sua fonte, deve aver contaminato due aneddoti differenti. Ulteriore conferma a tale ipotesi è data dal fatto che la seconda parte dell'aneddoto viene tramandata anche in D.L. VI 33:

ἔλεγεν [*scil. Diogenes*] ἑαυτὸν κύνα εἶναι τῶν ἐπαινουμένων, ἀλλὰ μηδένα τολμᾶν τῶν ἐπαινούντων συνεξιέναι ἐπὶ τὴν θήραν.

Egli si definiva un cane di quelli universalmente lodati ma, soggiungeva, nessuno di quelli che lo lodavano osava uscire insieme con lui a caccia.

Segnalo che anche due passi di Dione Crisostomo[1035], riportati più avanti, possono utilmente essere confrontati con questo secondo segmento. Bastianini 1992, p. 109 fa delle riflessioni interessanti su come si concatenino tra loro le pericopi del papiro viennese, riflessioni che possono valere in generale per le sequenze di *chreiai*. Il legame può basarsi su un'affinità di toni, di situazioni o anche sul richiamo di una singola parola. Nel nostro caso, ad attirare la seconda *chreia*, quella sulla difficoltà che hanno i πολλοὶ nel seguire l'esempio del cinico, sarà stata certamente la menzione di razze canine

[1032] Del contrasto πόνοι/ἀλγηδόνες si è occupato E. Cerroni in una comuncazione dal titolo *Prosa e poesia del dolore: una storia del termine ἄλγος* tenuta in occasione della giornata di studi in onore di A.C. Cassio presso l'Università Ca' Foscari il 28/04/2017.
[1033] Cfr. *infra,* p.404.
[1034] Von Fritz 1926, pp. 60-62; Gallo 1980, p. 286; Giannatoni 1990, p. 495;
[1035] Cfr. rimando interno.

particolarmente lodate dei molossi e dei maltesi; i primi, come abbiamo già accennato e come vedremo, potevano anche svolgere la funzione di cani da caccia.

Mi chiedo, poi, se la tentazione di collegare i due aneddoti non possa essere sorta anche da una confusa reminescenza, da parte di Diogene Laerzio o della sua fonte, che nel primo aneddoto, oltre a molossi e maltesi, figuravano anche i laconici, cani da caccia per eccellenza, così come attesta il papiro viennese.

Papyr. Vindob. Gr. 29946, 4ª *chreia*

Nel medesimo papiro viennese da cui abbiamo tratto la terza *chreia*, ne troviamo un'altra, la quarta, relativa al paragone di Diogene con la razza dei Molossi:

ἐν πανδοκείῳ δέ ποτε αὐτοῦ
κατακειμένου, ἠρώτων οἱ φύλα-
κες τῶν στρατηγῶν τίς εἴη
καὶ ποδαπός·
"ἐγώ, ἔφη, κύων Μολοττικός".
"ποῦ δέ, [ἔ]φασαν, πορεύει;"
οὐκ ἀποκρινομένου δὲ αὐτοῦ
κατηγόρουν πρὸς τοὺς στρα-
τηγούς· καὶ μεταπεμψα-
μένων τῶν στρατηγῶν αὐ-
τὸν καὶ λεγόντων εἰ οὕτω
καταφρονεῖ τῆς πόλεως καὶ
τῶν νόμων ξένος ὤν,
ὥστε οὐδὲ τὰ ἐρωτώμενα
ἔτι ἀποκρίνεται;" "οὐκ ἔγωγ', εἶ-
πεν, ἀλλὰ πυνθανομένων
τίς εἴην καὶ ποδαπός, ἀπεκρι-
νάμην ὅτι κύων Μολοττικός.
προσεπερωτώντων δὲ αὐτῶν
ποῦ πορευοίμην, μαίνεσθαι
ὑπέλαβον αὐτούς, οἳ ὁρῶντές

με ἀνακείμενον ἠρώτων

ποῦ ποτε πορευοίμην.”

Una volta, mentre stava a tavola in una locanda, le guardie degli strateghi gli chiesero chi fosse e di quale paese. “Io” disse, “un cane molosso”. “E dove stai andando?” dissero. E poiché lui non rispondeva, fecero rapporto agli strateghi. E quando gli strateghi lo convocarono e gli chiesero se disprezzava la città e le leggi, essendo uno straniero, tanto che nemmeno rispondeva alle domande, “No” disse; “anzi, quando mi hanno chiesto chi fossi e di quale paese, ho risposto che ero un cane molosso; ma quando poi mi hanno chiesto dove stessi andando, ho pensato che fossero pazzi, dato che, pur vedendomi || fermo a tavola, mi chiedevano dove mai andassi”[1036].

Luciano, *Il simposio o i Lapiti*, 16-19

A richiamare l’attenzione brevemente sulla consonanza tra la *chreia* sulle razze canine e Luc. *Symp*. 16, in cui a un personaggio cinico viene dato del cagnolino maltese, è Gerhard 1909, p. 44. Il passo è invece ignorato dagli altri studiosi. Sarà utile contestualizzare il brano. Alcidamente, il convitato cinico, che attinge a mani basse dai tratti caratteristici del parassita da commedia, dà scandalo dall’inizio alla fine del dialogo. A un certo punto comincia a vantarsi della sua robustezza erculea e accompagna le parole con una prova inconfutabile: si spoglia completamente fino alle vergogne[1037]. Ed ecco cosa accade:

αὖθις ἐπὶ τούτοις ἐγέλασαν οἱ συμπόται, καὶ ὃς ἀγανακτήσας ἐπανίστατο δριμὺ καὶ παράφορον βλέπων καὶ δῆλος ἦν οὐκέτι εἰρήνην ἄξων. τάχα δ᾽ ἄν τινος καθίκετο τῇ βακτηρίᾳ, εἰ μὴ κατὰ καιρὸν εἰσεκεκόμιστο πλακοῦς εὐμεγέθης, πρὸς ὃν ἀποβλέψας ἡμερώτερος ἐγένετο καὶ ἔληξε τοῦ θυμοῦ καὶ ἐνεφορεῖτο συμπεριών”.

I convitati a queste parole scoppiarono in una sonora risata ed egli, inviperito, si alzò con occhio minaccioso e bieco: era evidente che la sua condotta non sarebbe stata più oltre pacifica. E avrebbe forse colpito qualcuno col suo bastone, se non

[1036] Trad. di Bastianini.

[1037] Per i significati legati a questo tipo di gestualità cfr. Izzo 2018.

fosse stata portata al momento giusto una focaccia enorme, adocchiata la quale, divenne più mansueto, smise la collera e si rimpinzò continuando a girare.

Poco dopo, viene chiamato ad esibirsi un buffone, il quale, nel suo repertorio per l'intrattenimento, contempla anche motteggi verso gli ospiti.

οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἐγέλων ὁπότε σκωφθεῖεν, ἐπεὶ δὲ καὶ εἰς τὸν Ἀλκιδάμαντα ὅμοιόν τι ἀπέρριψε Μελιταῖον κυνίδιον προσειπὼν αὐτόν, ἀγανακτήσας ἐκεῖνος […] ἀπορρίψας τὸν τρίβωνα προὐκαλεῖτό οἱ παγκρατιάζειν, εἰ δὲ μή, κατοίσειν αὐτοῦ ἔφη τὴν βακτηρίαν.

Gli altri, quando li raggiungevano i frizzi, ridevano, ma quando quello colpì con un motto analogo anche Alcidamante chiamandolo cagnolino maltese, costui s'incollerì […] e, gettato il mantellaccio, lo sfidò al pancrazio avvertendo che altrimenti avrebbe calato su di lui il suo bastone.

Nella lotta, il cinico avrà la peggio.

Ath. VII 308 d

Un altro caso, che già ricordava Fontaine 2010 è Ath., VII 308d:

ἐπεὶ οὖν καὶ ὑμεῖς, ὦ Μολοττικοὶ κύνες, πάντα μὲν σιωπᾶτε, πυθαγορίζετε δὲ οὔ, ἡμεῖς μὲν ἄλλους ἰχθυολογήσομεν'.

E allora, visto che voi, cani molossi, ve ne state in silenzio[1038], senza per questo essere della scuola di Pitagora, noi continueremo a disquisire sui pesci.

I Cinici vengono appellati con l'epiteto "cani molossi" da Mirtilo. Si tratta evidentemente di un insulto, ma cosa indica, in questo contesto, l'appellativo di 'cani molossi'? Su questo ritorneremo in seguito.

Dione Crisostomo

In una delle epistole diogeniane di Dione Crisostomo, è Diogene stesso, in un dialogo con Alessandro Magno, a servirsi del paragone tra i sofisti e i cani da caccia (D. Chr. IV 34-35):

[1038] Cfr. *infra,* pp. 408 e sgg. per la connotazione del silenzio dei Cinici in Ateneo.

ὥσπερ γὰρ αἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀκόλαστοι κύνες ἐν τῇ θήρᾳ μηδὲν ξυνεῖσαι μηδὲ γνωρίσασαι τὸ ἴχνος ἐξαπατῶσιν ἄλλας τῇ φωνῇ καὶ τῷ σχήματι, ὡς εἰδυῖαί τε καὶ ὁρῶσαι, καὶ πολλαὶ συνέπονται ταύταις, αἱ ἀφρονέσταται σχεδὸν ταῖς μάτην φθεγγομέναις, τούτων δ᾽ αἱ μὲν ἄφθογγοι καὶ σιωπῶσαι μόναι αὐταὶ ἐξαπατῶνται, αἱ δὲ προπετέσταται καὶ ἀνοητόταται μιμούμεναι τὰς πρώτας θορυβοῦσι καὶ φιλοτιμοῦνται ἄλλας ἐξαπατᾶν, τοιοῦτον εὕροις ἂν καὶ περὶ τοὺσκαλουμένους σοφιστάς πολὺν ὄχλον ἐνίοτε συνεπόμενον ἀνθρώπων ἠλιθίων: καὶ γνώσῃ ὅτι οὐδὲν διαφέρει σοφιστὴς ἄνθρωπος εὐνούχου ἀκολάστου.

Ora, i cani non addestrati e intemperanti durante la caccia non sentono niente e non riconoscono la pista e ingannano gli altri con il loro abbaiare e i loro comportamenti, come se sapessero e vedessero, e molti, i meno assenntati, seguono questi cani che abbaiano senza criterio. Tra i cani, infatti, quelli silenziosi, che non abbaiano, ingannano solo loro stessi, mentre i i più impetuosi e stolti, imitando i primi, sollevano un gran clamore e contribuiscono a ingannare gli altri. Potresti osservare, anche in relazione a quelli che vengono chiamati sofisti, la stessa grande folla di gente stupida al seguito: e comprenderai che un sofista non differisce in nulla da un eunuco intemperante[1039].

In Dione Crisostomo VIII 11 la razza chiamata in causa nel confronto con Diogene è proprio quella dei cani laconici:

διὰ δὴ τοῦτο ἔφη ὁ Διογένης προσεοικέναι τοῖς κυσὶ τοῖς Λάκωσι: καὶ γὰρ τούτους, ὅταν στῶσιν εἰς τὰς πανηγύρεις, πολλοὺς μὲν εἶναι τοὺς καταψήχοντας καὶ προσπαίζοντας, μηδένα δὲ ὠνεῖσθαι ῥᾳδίως, διὰ τὸ μὴ ἐπίστασθαι χρῆσθαι.

Per questo Diogene diceva di assomigliare ai cani laconici: e infatti, quanto questi cani si trovano nei mercati, molti si avvicinano per accarezzarli e per giocare con loro, ma nessuno ne acquista uno facilmente, non sapendo come trattarli[1040].

In D. Chr. IX, 7, invece, è il narratore a stabilire una similitudine tra la reazione dei ragazzi di fronte ai cani di razza e la reazione della gente di fronte a Diogene.

καὶ εἰ μὲν ἔσκωπτέν τε καὶ ἔπαιζεν, ὥσπερ εἰώθει ἐνίοτε, ὑπερφυῶς ἔχαιρον, ἀνατειναμένου δὲ καὶ σπουδάσαντος οὐχ ὑπέμενον τὴν παρρησίαν: καθάπερ

[1039] Trad. mia.
[1040] Trad. mia.

οἶμαι τὰ παιδία προσπαίζοντα ἥδεται τοῖς γενναίοις κυσίν, ἐπειδὰν δὲ χαλεπήνῃ καὶ ὑλάξῃ μεῖζον, ἐξεπλάγη καὶ τῷδέει τέθνηκε.

E se egli prendeva in giro e scherzava, come era solito fare alle volte, si divertivano oltre misura. Ma quando colpiva con serietà, non riuscivano a sopportare la sua franchezza. Allo stesso modo, ritengo, un bambino si diverte a giocare con i cani di razza, ma quando questi diventano aggressivi e abbaiano più forte, è sconvolto e morto di paura[1041].

Non credo sia stato notato che gli ultimi due passi riportati contengono, come accennavo sopra, la stessa "morale" del secondo aneddoto narrato in D.L. VI 55, ovvero la mancanza di coraggio da parte della gente nel seguire l'esempio della dura vita del filosofo di Sinope, nonostante l'ammirazione per lui.

L'origine e la connotazione dell'immagine: lo *status quaestionis*

Si cercherà ora di fare il punto:

- sull'origine di questa immagine, presente nell'opera più antica sul cinismo in nostro possesso, e sulle sue modalità di penetrazione nella tradizione cinica;
- sul modo in cui il commediografo latino rielabora immagini che eredita dalla letteratura greca;
- sul grado di probabilità di un riferimento ai Cinici in Plauto;
- Sull'interpretazione di questa immagine nei diversi contesti.

Quanto alla connotazione e alla genesi della *chreia* diogeniana, la cui prima attestazione è, come abbiamo visto, nel papiro viennese, diverse sono state finora le posizioni degli studiosi, i quali – si ricordi – non hanno tenuto conto del passo plautino. Premetto anche che, differentemente dagli studiosi che chiamerò in causa qui di seguito, le mie riflessioni riguarderanno la sola pericope di cui mi sto occupando e non l'intero contenuto del papiro.

K. Von Fritz, I. Gallo e G. Giannantoni: un'immagine anticinica

[1041] Trad. mia.

Von Fritz riteneva il contenuto del papiro anticinico, e, dunque, inautentico. Gallo 1980 individuava nella *chreia* sulle razze canine "il motivo parassitico" (p. 282) e scriveva delle riflessioni che meritano di essere citate per intero (p. 284 e 288):

> A differenza di quanto ritiene von Fritz, la forma contaminata e fondamentalmente anticinica del nostro aneddoto non è per me indizio di recenziorità o inautenticità del materiale, ma solo di una origine non cinica del testo. Più che di motivo edonistico penetrato col tempo nel rigorismo cinico, io penserei, nel nostro caso, ad una elaborazione, anche molto antica, fatta in àmbito letterario e non filosofico, elaborazione che tradisce probabilmente i metodi impiegati dalla biografia ellenistica. Tali metodi, che noi conosciamo soprattutto attraverso il *bios* euripideo di Satiro[1042], non saranno stati molto diversi nel caso della biografia filosofica, con larga utilizzazione, ad es. della commedia, la quale dava spazio, com'è noto, alla parodia e alla canzonatura dei filosofi. Potrebbe trattarsi di un travisamento, non sappiamo se volontario o casuale, della figura di Diogene nella letteratura biografica di poco a lui posteriore, travisamento che quasi sicuramente attingeva alla deformazione di Diogene che non poteva mancare nel teatro a lui contemporaneo e successivo, comico naturalmente, ma anche satiresco […] Comunque stiano le cose (e una soluzione sicura appare impossibile allo stato della documentazione), a me sembra che ci troviamo in presenza di una rielaborazione letteraria estranea, se non ostile al cinismo. Si tratta probabilmente di una delle variazioni di un parodistico *lusus* anticinico sul tema del cane […].

Come supporto alla sua tesi, lo studioso cita due passi, uno certamente, l'altro probabilmente proveniente dalla commedia greca (p. 285), in cui troviamo attestato l'uso metaforico di una specifica razza canina in riferimento a un personaggio di chiara fama.

1) D.L. IV 20 = S. test. 144 Radt^{2} = Ar. 958 K-A

Il primo, certamente comico, è stato da Bergk in poi assegnato ad Aristofane. Scrive D.L. IV 20 a proposito del filosofo Polemone:

> ἦν δὲ καὶ φιλοσοφοκλῆς, καὶ μάλιστα ἐν ἐκείνοις ὅπου κατὰ τὸν κωμικὸν τὰ ποιήματα αὐτῷ

[1042] Si ricordi che Satiro scrisse anche una *Vita di Diogene*: cfr. *supra*, p. 136, n. 301.

κύων τις ἐδόκει συμποεῖν Μολοττικός[1043].

Amava la poesia di Sofocle: soprattutto quei passi, alla cui creazione, secondo la frase di un poeta comico,

un cane Molosso forse partecipò.

Il frammento attesta semplicemente che la metafora del cane molosso in riferimento a personaggi celebri circolava già in commedia[1044].

2) *CGFR* fr. 304

Ben più stringenti sono le analogie tra la *chreia* diogeniana e alcuni versi provenienti da P.Heid I 187 *r*., I 1-3, P^{2}1961, del III a.C. Nell'*editio princeps* (Siegmann 1956) del papiro essi venivano dubbiosamente assegnati ad una commedia[1045], e sono stati accolti da Austin nella sua silloge dei *CGFPR* sotto il numero 304. Bastianini 1992 ha fornito una nuova lettura anche di questa porzione di papiro:

[Λα]κῳνικός, φῇς· ἡνίκ' ἂν χαίρῳ τιν[ί]
Μελιταῖος· ὅταν ἤδη δ[ι]ᾳδρὰς ἄγω καλῶς,
τότε γ[ί]νομαι, φῇς, Ἰσόκρατες, Μολοττικός

["quando sono nei guai (?), mi sento] un (cane) laconico, tu dici; quando mi rallegro per qualcosa, un maltese; quando, ormai fuori pericolo, me la passo bene, allora divento, tu dici, o Isocrate, un molosso"[1046].

Un'immagine denigratoria, dunque, che probabilmente circolava in commedia in associazione a un Diogene parassita, e che sarebbe confluita poi nella tradizione cinica per il tramite della biografia. Giannantoni si allinea sostanzialmente alle conclusioni di Gallo, ritiene che il papiro rappresenti un filone diverso da quello di matrice cinica e che il testo ivi contenuto derivasse da "un βίος accompagnato da un certo numero di χρεῖαι" (p. 494 e n.13).

È importante segnalare che gli ultimi editori dei frammenti comici, Kassel e Austin, non accolgono i versi del papiro di Heidelberg nella loro silloge.

[1043] L'attribuzione ad Aristofane è stata proposta per la prima volta da Bergk, *Rel*. p. 377.
[1044] Su questo frammento cfr. Conti Bizzarro 2001.
[1045] "Könnte Kömodie sein".
[1046] Trad. di Bastianini.

G. Bastianini e A. Brancacci

Dopo la sua minuziosa revisione di tutto il contenuto del papiro, Bastianini giunge a conclusioni molto diverse. Esprimendosi in generale sull'opera tramandata dal papiro viennese, scrive: "l'autore di un'opera come questa deve verosimilmente essere cercato, se non tra i contemporanei di Diogene, certo in un ambito cronologico di non molto posteriore; e, se non si tratta di un seguace professo del cinismo diogenico, si deve comunque pensare ad un autore che ha saputo cogliere e presentare con una interpretazione non troppo deformante elementi e motivi di quello che può essere effettivamente considerato atteggiamento e pensiero originario di Diogene" (p. 104). Data l'antichità del papiro, ritiene poi difficile che possa trattarsi di una biografia, e, ragionando sul possibile autore di un'opera di questo tipo, pensa alla raccolta di *chreiai* che, secondo Diogene Laerzio, avrebbe composto Metrocle cinico[1047], fratello di Ipparchia di Maronea e allievo di Cratete di Tebe[1048].

Commentando poi nello specifico la pericope sulle razze canine, scrive: "ci si potrà chiedere a questo punto se lo spirito della pericope riveli o no una matrice anticinica: di per sé, l'estrema sobrietà della formulazione, piuttosto che accreditare una rappresentazione di Diogene in negativo, quale parassita teso al problema del pasto quotidiano, sembra meglio evidenziare la sua arguzia, per cui non sembra lecito cogliere una connotazione denigratoria da parte dell'autore" (p. 129).

Quanto al testo trasmesso dal papiro di Heidelberg, secondo Bastianini (p. 130), "[…] sembra in effetti ascrivibile alla commedia di mezzo (se non all'antica), a un periodo cioè senza dubbio anteriore alla composizione dell'opera su Diogene e più o meno contemporaneo a Diogene stesso": "è verosimile pensare che, in questo caso, l'autore della pericope abbia ampliato il motivo dell'autodefinizone di 'cane' da parte di Diogene, innestandoci il motivo della triplice *climax* delle razze mutuato dalla commedia".

Sulla scorta di Bastianini, Brancacci 1996, che ritiene plausibile ma indimostrabile l'ipotesi dell'autorialità di Metrocle[1049], pensa comunque ad un autore di matrice cinica,

[1047] Aveva escluso proprio Metrocle Gallo 1980, p. 263: "si potrebbero solo escludere nel nostro caso quelli (*scilic.* i nomi) dei cinici, come Menippo e Metrocle, a causa della presenza nel papiro di elementi che non sembrano coerenti con l'originario cinismo".
[1048] Cfr. D.L. VI 33.
[1049] Sulla critica al metodo della *Quellenforschung* applicato al materiale aneddotico e apoftegmatico relativo a Diogene cfr. Schwartz 1903 e Goulet-Cazé 1992, pp. 3997-4025.

e fa riferimento al costume molto diffuso tra i discepoli dei filosofi di raccogliere e pubblicare le lezioni udite dai maestri, ma anche sentenze, detti e azioni memorabili (*diatribai, chreiai* e *apomnemoneumata*). Anch'egli ritiene, infatti, che l'opera voglia tratteggiare un'immagine di Diogene "non improntata a scopi polemici e priva d'intenti di irrisione" e che il significato stesso dell'intera assimilazione di Diogene a varie tipologie canine risieda nel *topos* dell'adattamento alla circostanze[1050]. Brancacci ritorna poi sul tema in un articolo del 2002, dedicato alla metafora dell'attore e del cambiamento di ruolo, scrivendo (p. 78):

> è singolare che per Diogene non sia attestato l'uso del paragone tra il saggio e il buon attore. E tuttavia, a questa constatazione si resta fintantoché non ci rende conto come quel paragone sia in realtà celato, e fors'anche deliberatamente dissimulato, sotto l'uso di un altro paragone, ben diversamente caratteristico della tradizione cinica: quello tra Diogene e le diverse razze canine, alle quali il Cinico ama paragonarsi. Poiché il cane rappresenta – nel registro ironico, spesso sarcastico, ma anche francamente scherzoso, proprio di Diogene – il filosofo cinico, la disponibilità di Diogene non solo ad autodenominarsi 'Cane', ma, più precisamente, a caratterizzare, sulla scia di un modulo di evidente derivazione socratica, la varietà cangiante dei suoi atteggiamenti mercè il paragone con le diverse razze canine, appare sottile trascrizione del tema del cambiamento di ruolo, che in Antistene era apparso centrale nell'uso della metafora dell'attore. La motivazione del passaggio da una maschera canica all'altra è, nel Cinico, d'ordine naturalistico: è legata ai bisogni di Diogene, alla varietà dei suoi stati, conformi a φύσις, al tranquillo e realistico adattarsi alle diverse condizioni della realtà, delle stagioni, della vita, in cui è finanche una nota eudemonistica.

Ed è proprio secondo l'interpretazione data da Bastianini e da Brancacci che questa *chreia* viene utilizzata negli ultimi studi: cfr., *e.g.*, Lopes Cruces 2003, p. 50, n. 13[1051].

[1050] "Credo che Diogene voglia dire che il Cinico non ha un comportamento univoco, ma differenziato a seconda delle circostanze […], pur mantenendo sempre inalterata la sua natura di cane. Così inteso, l'aneddoto mostra di affondare le sue origini nel grande tema dell'adattamento alle circostanze, che è presente nel cinismo posteriore a Diogene ma è già teorizzato e utilizzato nella tradizione socratica" (p. 416).

[1051] Bastianini 2015, come già ricordato, riprende sinteticamente gli apporti di Brancacci.

Tre razze di parassiti

L'accostamento tra la pericope relativa a Diogene e i versi plautini sembra, ad una prima lettura, costituire un argomento a favore dell'ipotesi di Gallo. I versi dei *Captivi* attestano ancora una volta che l'immagine circolava in commedia[1052], e, per di più, confermano che tale immagine circolava in associazione alla figura del parassita. La *climax* delle tre razze canine sembra in effetti trovare la spiegazione più esauriente alla luce dell'associazione con questa figura.

Cane maltese

Che l'epiteto di cane maltese venisse percepito normalmente come denigratorio è evidente dalla reazione del cinico Alcidamante nel passo sopra riportato[1053]. E infatti, se andiamo a rileggere le fonti su questo animale, vediamo come, nell'immaginario greco-romano, il maltese fosse un cagnolino da compagnia di piccola taglia, docile e carezzevole[1054], che serviva come trastullo soprattutto per ragazzi e vedovelle, così come è rappresentato, ad esempio, su un'anfora di Vulci a figure rosse del 500 a.C. (fig.) [1055]. Il cane maltese simboleggia l'atteggiamento pacato, del tutto innocuo, perfino ruffiano, di chi si dà da fare per far divertire e gratificare i suoi padroni così da mantenere la sua posizione privilegiata[1056]. Essendo un razza particolarmente ricercate, non è raro, per

[1052] A proposito del sapore comico di questa immagine, è interessante che Morrehal 2016, nell'illustrare la teoria dell'incongruità, evidenzia che è comico riunire sotto la categoria unica di 'cani' un San Bernanrdo e un chihuahua.

[1053] Monaco 1963: "Alcidamante appare ai suoi occhi [*scilic.* del buffone] un essere inutile e senza personalità, uno che mena la vita molle e parassitaria propria dei cani di lusso". Cfr. Longo nota *ad loc*., nella quale lo studioso prende anche le distanze da chi pensava ad un'allusione a Melita, che non è solo l'attico nome dell'isola di Malta, ma anche di un demo attico della tribù Cecropide, dove Eracle godeva di un culto particolare. Longo fa notare che l'appartenenza al demo si indicava con il termine *meliteus* e non *melitaios*.

[1054] Deleule 1998, p. 99 definisce pertanto erroneamente il cane di Malta un "roquet".

[1055] Si tratta per altro di un raro caso di attestazione iconografica di un cane in cui possiamo essere certi della razza rappresentata (Cfr. Keller 1909 I, p. 93 e Lilja 1976, p. 8). Altre testimonianze iconografiche sul maltese sono in DAGR 1881, s.v. *chien*.

[1056] Particolarmente interessanti, per il carattere del maltese, Thphr. *Char.* XXI, 9; Str. VI 2, 11; Plut. *M.* 472c; Ath. XII 518 e-f. Probabilmente di razza maltese è Issa, la protagonista di Mart. I, 109, l'adorata cagnolina del goverantore romano di Malta Publio. Sulla razza maltese e sulle sue presunte origini nell'isola di Melita cfr. DAGR 1887, che significativamente *s.v. canis*, p. 883 rimanda alla voce *bestiae mansuetae, cicures* (pp. 698-699); Keller 1909 I, pp. 91 e sgg.; Lietch 1953; Busuttil 1969; Lilja 1976, pp. 112-113; Franco 2003, p. 50 e p. 97, n. 36. Anche Timone di Fliunte (fr. 16 Di Marco), nell'accostare il filosofo Ctesibio di Clacide a un animale che ispira tenerezza e simpatia come il cerbiatto, lo fa con l'intento di tacciarlo di parassitismo. Il verso è peraltro una parodia di Hom. *Il*. I, v. 225.

altro, che venga menzionata come simbolo di vita lussuosa[1057]. Abbiamo visto come il confronto con il maltese funziona sia quando si ha fame (D.L. VI 55) sia quando si sta mangiando (così è nel papiro), perché i padroni si affrettavano con ogni cura a provvedere alle necessità di queste tenere bestiole (e dunque è conveniente essere un maltese quando si ha appetito – perché si verrà presto nutriti -, e funziona altrettanto bene il paragone con un maltese mentre si sta mangiando). Non sbaglieremmo dunque nel vedere nel cane di Malta una figura della κολακεία. Un Diogene che si auto-paragona ad un vezzoso maltese sembrerebbe in effetti mostrare un atteggiamento adulatorio e subordinato ben poco in linea con la sua libertà e con la brusca franchezza di cui fa solitamente mostra anche di fronte ai tiranni. Non è il Diogene che, se mendica e chiede, lo fa con dignità, senza mai accettare nulla più del necessario[1058], quanto piuttosto un Diogene il cui atteggiamento sembra essere completamente asservito ai bisogni del ventre e che si comporta con chi ha di fronte in base a ciò che riceve in cambio, "fidelizzato", come un cane, alla mano che lo nutre[1059]. Non sono quindi d'accordo con Adrados 1999, p. 514, il quale, sulla base dall'autodefinizione di Diogene come cane maltese e della presenza del cane maltese in due favole esopiche (H. 75 e H.93), sospetta un intervento cinico nella redazione di queste due favole, che presentano il cane maltese come un animaletto da compagnia (in H.75)[1060] e come parassita inoperoso (in H.93)[1061]. L'ipotesi di un'elaborazione cinica di tali favole dovrebbe, eventualmente, poggiare su basi diverse[1062].

Cani molossi

Se dunque il cane maltese è sempre sfruttato a scopo di ingiuria, diverso è il discorso per le due nobili razze dei cani laconici e dei cani molossi. Il simbolismo legato a

[1057] I cani maltesi erano "spesso simbolo di una vita di ricchezza e di lusso per i loro padroni" (cfr. Granino Cecere 1994, p. 417; cfr. anche *ibid.* nota 37).
[1058] Analogamente a quanto fa Cratete: cfr., in particolare D.L. VI 90.
[1059] Cfr. Franco 2003, pp. 74 e sgg.
[1060] ἔθος ἐστὶ τοῖς πλέουσιν ἐπάγεσθαι κύνας Μελιταίους καὶ πιθήκους πρὸς παραμυθίαν τοῦ πλοῦ.
[1061] ΚΥΩΝ ΚΑΙ ΔΕΣΠΟΤΗΣ: ἔχων τις κύνα Μελιταῖον καὶ ὄνον διετέλει τῷ κυνὶ προσπαίζων· καὶ δὴ εἴποτε ἔξω δειπνοίη, ἐκόμιζέ τι αὐτῷ καὶ προσιόντι καὶ σαίνοντι παρέβαλλεν. ὁ δὲ ὄνος φθονήσας προσέδραμε καὶ σκιρτῶν ἐλάκτισε τὸν δεσπότην. καὶ οὗτος ἀγανακτήσας ἐκέλευσε παίοντας αὐτὸν ἀπαγαγεῖν καὶ τῇ φάτνῃ προσδῆσαι. ὁ λόγος δηλοῖ, ὅτι οὐ πάντες πρὸς ταὐτὰ πεφύκασιν.
[1062] È quanto effettivamente lo stesso Adrados fa in III, *ad locc*. Sulla rielaborazione cinica delle favole di tradizione classica cfr. lo stesso Adrados 1999-2003.

queste razze è polivalente e ambiguo; in relazione al ruolo del filosofo, il cane da caccia è spesso figura della ricerca, della sagacia, del buon fiuto nel discernere, mentre il molosso di guida, cura e difesa[1063]. Ora, se il cane molosso può svolgere funzione sia di cane da caccia[1064] che di cane da guardia[1065], mi pare chiaro che, nel momento in cui si trova in opposizione, come in questo caso, ad una razza di cani da caccia, viene chiamato in causa piuttosto per il suo ruolo di cane da guardia. Ebbene, ogniqualvolta un cane da guardia è inserito in contesti in cui il tema è l'alimentazione, esso viene caratterizzato come un parassita in quanto animale che pretende la sua razione di cibo senza aver fatto troppa fatica, oziosamente fermo sulla soglia[1066]. Esempi interessanti sono in Aristofane[1067], il quale sfrutta spesso proprio l'ambiguità dell'animale (ovvero la caratterizzazione ora positiva ora negativa). In particolare, nei *Cavalieri,* l'associazione demagogo-cane del popolo indica, nella visione dei demagoghi stessi, che essi vigilano sul popolo come un cane devoto e fedele[1068]; tale interpretazione viene però rovesciata in quella secondo cui il demagogo è il cane del popolo in quanto parassita[1069]. Anche nelle *Vespe*, nella celebre scena del processo contro i due cani (anche questa con sottintesi politici[1070]), il cane da guardia svolge sì una funzione utile, ma viene accusato di mangiare fin troppo rispetto alla ben scarsa fatica che fa nello stare immobile davanti la porta[1071].

[1063] Nella *Repubblica* di Platone si gioca ampiamente con la metafora del filosofo guardiano. Cfr. Corbel – Morana 2012, pp. 134-135 e la bibliografia ivi citata. Quanto alla metafora applicata al cinico, cfr. in particolare i passi riportati in *SSR* V B 149. Cfr. in particolare Stob. III 13 44 = Arsen. p. 204, 18-19: ὁ Διογένης ἔλεγεν, ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι κύνες τοὺς ἐχθροὺς δάκνουσιν, ἐγὼ δὲ τοὺς φίλους, ἵνα σώσω; *Sent.Vat.* 743 n.194: ὁ αὐτὸς [scil. *Diogenes*] ἀγανακτοῦντος Πολυξένου τοῦ διαλεκτικοῦ ἐπὶ τῷ κύνα αὐτόν τινας προσαγορεύειν ἔφη· "καὶ σύ με κάλει κύνα· Διογένης γάρ μοί ἐστι παρώνυμον· εἰμὶ δὲ κύων, τῶν μέντοι γενναίων καὶ φυλαττόντων τοὺς φίλους." In questi casi, però, il cinico, nello sfruttare la metafora canina, si presenta come il carattere esattamente opposto a quello del parassita.

[1064] Cfr. *e.g.* Arist., *HA* 608a: Τὸ δ' ἐν τῇ Μολοττίᾳ γένος τῶν κυνῶν τὸ μὲν θηρευτικὸν οὐδὲν διαφέρει πρὸς τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις, τὸ δ' ἀκόλουθον τοῖς προβάτοις τῷ μεγέθει καὶ τῇ ἀνδρείᾳ τῇ πρὸς τὰ θηρία. In questo impreciso Giannantoni 1990, p. 495, secondo cui il molosso non sarebbe invece un cane da caccia.

[1065] Su questa razza cfr. *DAGR* 1887, *s.v. canis*; Keller 1909 I, pp. xx e sgg.; Hull 1964, pp. 29-30; Lilja 1976, pp. 79-80; Franco 2003, pp. Xx; Totaro in Mastromarco-Totaro 2006, ad v. 416, n. 68.

[1066] È molto esemplificativo l'uso del termine οἰκουρός, tipica qualifica del cane da guardia e spesso usato come insulto per uomini inoperosi (cfr. *LSJ s.v.*).

[1067] Cfr. Corbel – Morana 2012, pp. 115 e sgg, che commenta approfonditamente questi e altri passi in cui è presente la metafora del cane in Aristofane.

[1068] Una metafora, quella dell'oratore come cane del popolo, che sembra aver avuto realtà storica.

[1069] Nello stesso Aristofane, inoltre, cane è anche figura del popolo, a cui vengono gettati gli ossi al fine di fidelizzarlo e di placarlo.

[1070] Cfr. Mastromarco 1974, in particolare pp. 55-64.

[1071] Cfr. tutta la scena del processo canino. In particolare, ai vv. 970-972 Schifacleone dice: οἰκουρὸς μόνον. αὐτοῦ μένων γὰρ ἅττ᾽ ἂν εἴσω τις φέρῃ τούτων μεταιτεῖ τὸ μέρος: εἰ δὲ μή, δάκνει ("sa fare solo la guardia alla casa: resta qua, e di tutta la roba che viene portata in casa reclama una parte: se no, morde").

Ancora più pertinente mi pare il confronto con la favola esopica 175 Chambry = H.94, in cui sono messi in opposizione un cane da caccia e un cane da guardia. Quest'ultimo viene stigmatizzato per il fatto di mangiare il cibo altrui standosene comodamente ancorato alla porta di casa, e dunque, per il fatto di essere un indolente parassita (ἀλλοτρίους δὲ πόνους κατεσθίειν). Si noti che l'opposizione tra cane da caccia e cane da guardia è esattamente la stessa stabilita tra asino e cane maltese nella favola su menzionata[1072], pur nella diversità della 'morale'[1073].

> ΚΥΝΕΣ ΔΥΟ ἔχων τις δύο κύνας, τὸν μὲν θηρεύειν ἐδίδασκε, τὸν δὲ οἰκουρὸν ἐποίησε. καὶ δή, εἴποτε ὁ θηρευτικὸς ἐξιὼν ἐπ'ἄγραν συνελάμβανέ τι, ἐκ τούτου μέρος καὶ τῷ ἑτέρῳ παρέβαλλεν. ἀγανακτοῦντος δὲ τοῦ θηρευτικοῦ καὶ τὸν ἕτερον ὀνειδίζοντος, εἴ γε αὐτὸς μὲν ἐξιὼν παρ' ἕκαστα μοχθεῖ, ὁ δὲ οὐδὲν ποιῶν τοῖς ἑαυτοῦ πόνοις ἐντρυφᾷ, ἐκεῖνος ἔφη πρὸς αὐτόν· "ἀλλὰ μὴ ἐμὲ μέμφου, ἀλλὰ τὸν δεσπότην, ὃς οὐ πονεῖν με ἐδίδαξεν, ἀλλοτρίους δὲ πόνους κατεσθίειν." οὕτω καὶ τῶν παίδων οἱ ῥᾴθυμοι οὐ μεμπτέοι εἰσίν, ὅταν αὐτοὺς οἱ γονεῖς οὕτως ἄγωσιν[1074].

Adrados 1999, p. 514 nota come la critica alla τρυφή (qui rimproverata dal cane da caccia al cane da guardia) fosse un tema cinico e che un cinico, infatti, in questo caso diffilmente si sarebbe identificato con il cane da guardia. La favola è riecheggiata poi in Nicola Damasceno I 341-342, in cui, significativamente, ai cani da caccia (polo positivo della comparazione, sfavorevole rispetto ai cani da guardia) sono paragonati gli Spartani educati da Licurgo[1075]. Questi paralleli enfatizzano gli aspetti parassitici del molosso ben

---

[1072] H. 93.

[1073] In H. 93 la conclusione è che non tutti siamo nati per fare le stesse cose, mentre in H.94 il cane da guardia attribuisce alla cattiva educazione impartita dal padrone il suo parassitismo ai danni del cane da caccia.

[1074] Giner Soria 1978 ha visto nella scena del processo dei due cani un riflesso della favola esopica, ma Schirru 2009, pp. 59-60 individua alcune differenze sostanziali, tra cui il fatto che in Aristofane non c'è distinzione netta tra cane da caccia e cane da guardia. Sull'eventuale legame di questo canovaccio con Archiloco 237 West, cfr. Adrados 1991 III, *ad loc*.

[1075] La morale ha, anche qui, a che fare con i benefici dell'educazione: δύο σκύλακας λαβὼν ἀπὸ τῆς αὐτῆς μητρὸς ἔτρεφεν, χωρὶς δὲ ἀλλήλων ἀνομοίοις ἤθεσι, τὸν μὲν κατ' οἶκον, ὅψα τε διδοὺς καὶ τὴν ἄλλην λιχνείαν, τὸν δὲ ἐν κυνηγεσίοις θηρᾶν ἀναγκάζων καὶ στιβεύειν ἐν ὄρεσιν. ὡς δ' ἑκάτερος αὐτῶν ὅμοιος ἐγένετο τῇ τροφῇ, Σπαρτιάταις ἐκκλησιάζουσι πρὸς τοὺς περιοίκους πολέμου πέρι καὶ ἀμηχανοῦσι παραγαγὼν ἀμφοτέρους εἰς μέσον καὶ σὺν αὐτοῖς δόρκους τε καὶ ζωμοὺς καὶ ὅψα ἐσκευασμένα ἔλεξεν· "ἀλλ' ὅτι μέν, ὦ Σπαρτιᾶται, τοῦ εὖ τε καὶ κακῶς πράττειν οὐκ ἄλλο ἐστὶν αἴτιον πλὴν τὸ ἔθεσι χρῆσθαι φαύλοις ἢ σώφροσι, πάρεστιν ὑμῖν ὁρᾶν. οἵδε γέ τοι (τοὺς σκύλακας δείξας) τῆς αὐτῆς μητρὸς ὄντες, ἐναντίον δὲ ἀλλήλοις τεθραμμένοι παρ' αὐτὸ τοῦτο ἀνόμοιοι ἐκβεβήκασιν. ὁ μὲν γὰρ θηρᾶν μαθών, ὁ δὲ

nutrito. Mi sia permesso di insistere, per chiarezza, su un concetto importante: non è il confronto con il cane da guardia ad essere necessariamente denigratorio, né il motivo del cibo in sé, bensì la convergenza dei due elementi. Il cinico dovrebbe vigilare e abbaiare (fuor di metafora, contro i vizi) sempre e con chiunque, non solo quando è ben nutrito[1076]. Si noti come nel contesto plautino, è esplicita la caratterizzazione negativa del cane molosso, qualificato come *odiosicus* e *incommodesticus*.

Inoltre, sono molto interessanti i numerosi passi in cui il paragone tra cinico e cane in riferimento al cibo è apertamente denigratorio. Ne abbiamo già visto un esempio nell'insulto di 'cane maltese' rivolto al cinico Alcidamante in Luciano. Molto ricchi, in questo senso, sono i libri di Ateneo, in cui il cinico Cinulco è spesso oltraggiato dagli altri commensali[1077].

Ath. III 113f-114a:

ὑμεῖς δ᾽ […] ἑτέροις οὐ παραχωροῦντες φθέγγεσθε καὶ τὰς ἡσυχίας οὐκ ἄγετε, ἕως ἄν τις ὑμῖν ὡς κυνιδίοις ἄρτων ἢ ὀστέων προσρίψῃ.

Voi invece [*scilic.* I Cinici], […] ad altri non concedendo spazio di parlare, strepitate e non state in pace, finché non vi si buttino del pane o degli ossi, come a dei botoli[1078].

Ath. VI 270 c-d:

σὺ δέ, ὦ κύον, ἀεὶ λιμώττεις καὶ οὐκ ἐᾷς ἡμᾶς λόγων καλῶν καὶ ἀφθόνων μεταλαμβάνειν, μᾶλλον δὲ σιτεῖσθαι: τροφὴ γὰρ ψυχῆς λόγοι καλοί.' καὶ ἅμα

λιχνεύειν, οὐδὲν *** ἀντὶ τοῦδε, εἰ παρείκοι, ποιήσειεν." καὶ ἅμα προσέταξε τῷ κυνουλκῷ μεθεῖναι ἀμφοτέρους ἐπὶ τὰ ἡτοιμασμένα. τῶν δ' ὁ μὲν κατοικίδιος ἐπὶ τοὔψον ὥρμησεν, ὁ δὲ θηράτωρ ἐπὶ τὸν δόρκον καὶ καταλαβὼν ἐσπάραττεν.

[1076] Non mi persuade pertanto l'interpretazione di Deleule 1998, p. 99: "le chien est cet animal qui agit en accord avc la vertu : lorsqu'il a faim, il ressemble à un roquet de Malte ; mais, une foie rassasié, il se transforme en molosse, un de ces chiens avec lesquels on n'aime guère chasser tant il est difficile de les tenir ". Non mi pare condivisibile neppure quanto scrive Alesse 2006, p. 630, la quale utilizza l'immagine del cane molosso in D.L. VI 55 e *PVindob Gr.* 29946 per avvalorare la sua ipotesi che il significato originario dell'immagine del 'cane' in relazione ai Cinici fosse legato a "the role of the philosopher descirbed as a 'hound' chasing after intellectually well-endowed young men […], or as a watchdog". A differenza che in altri passi, in questi l'interpretazione dell'immagine del cane non è così esplicitamente connotata in senso positivo.

[1077] Cfr. ora Scolan 2017, pp. 264-275.

[1078] Il diminutivo non mi sembra alludere a teneri cuccioli, ma a cani di piccola taglia e molto aggressivi. Cfr. Ar. *Pax*, v. 641, Eupol., fr. 220 K-A e Corbel Morano 2012, p. 116, che traduce il termine con il francese *roquets*.

στραφεὶς πρὸς τὸν οἰκέτην ‘Λεῦκε, ἔφη, κἂν ἐκφατνισματά τινα ἄρτων ἔχῃς, δὸς τοῖς κυσίν.

Ma tu, cane, sei sempre affamato e non ci permetterai di discutere bene e abbondantemente, anzi di nutrirci. I nobili discorsi sono infatti il nutrimento dello spirito. A questo punto si rivolse al suo domestico e disse: - Leuco, se hai qualche pezzo di pane avanzato, dallo ai cani.

Ath. XIII 611 C, in cui gli insulti sono mutuati da Clearco di Soli [fr. 24 *F.H.G.* II p. 310 = fr. 16 S.A. III p. 13]:

λοιδόρου δὲ καὶ παμφάγου τοῦ ζῴου πεφυκότος, ἔτι δὲ ταλαιπώρου καὶ γυμνοῦ τὸν βίον, ἄμφω ταῦτα μελετᾶτε, κακολόγοι καὶ βοροὶ πρός τε τούτοις ἄνοικοι καὶ ἀνέστιοι βιοῦντες.

Il cane è però ingiurioso e vorace di natura, e per giunta, quanto ai mezzi di sussistenza, misero e nudo; ebbene, voi coltivate ambedue questi aspetti, e vivete perciò ingiuriosi e voraci, e inoltre senza dimora e senza focolare.

Assai significativo è anche il passaggio in cui Epitteto[1079], citando Hom. *Il.* XXII, v. 69 descrive i Cinici contemporanei come οὐς τραπεζῆ<α>ς πυλαωρούς (“cani da mensa”).

E torniamo ora all’apostrofe di ‘cani molossi’ in Ath. VIII 308d, inserita in una battuta in cui si fa riferimento al fatto che i cinici ‘stanno in silenzio’. Da un confronto con altri due passi di Ateneo, ossia Ath. III 96f-97c[1080] e IV 162b[1081], mi pare che il senso vada sempre nella direzione di una caratterizzazione del cinico come cattivo commensale: si abbuffa senza sosta come un cane (molosso nel caso specifico), ma non è in grado, per contro, di offrire il suo contributo alla conversazione, vero e primario obbiettivo di un banchetto di sapienti. Ancora una volta, ‘molosso’ è chi mangia in maniera ingorda e sproporzionata rispetto a ciò che di utile fa in cambio per la comunità che lo nutre.

[1079] Arr. *Epict* 3.22.80.

[1080] Ci siamo riempiti il ventre abbastanza ed è tempo ormai che noi discutiamo ancora. Ai Cinici però io do questo consiglio, di tacere, dopo che si sono rimpinzati senza risparmio, a meno che non vogliano rosicchiare anche le ossa delle mascelle e della testa, e niente impedisce loro di gustarle, come fanno i cani; questo sono infatti, cani, per l’appunto, e così si gloriano di essere chiamati. […] Così fate voi, Cinulco, bevendo, o piuttosto tracannando vino sino all’ultima goccia, impedire, come le suonatrici di aulo e le danzatrici, il piacere che viene dai discorsi.

[1081] Archestrato di Gela nella sua *Gastrologia* – l’unico poema che voi sapientoni amiate, rispettando di Protagora una sola regola, quella del silenzio, e lo fate perché siete incapaci di dire una parola; […].

I molossi, inoltre, rappresentano paradigmaticamene la forza e l'aggressività (cfr. Arist. *HA*, 608a, 28-31; Ael. *NA*, 3,2), e, in tal senso si collocano al polo opposto rispetto ai teneri cagnolini maltesi. Il molosso è per eccellenza il cane ringhioso e feroce, che proprio per questo è messo a guardia delle case[1082] e del gregge. È dunque piuttosto al molosso che al laconico che si dovrà attribuire il tratto dell'aggressività, a differenza di quanto faceva Bastianini 1990, p. 108[1083]. Scriveva opportunamente Karsten 1893, p. 295 a proposito del passo plautino: "Quando autem res redierunt, denuo patronos consectantur odiosi et incommodi, atque otiosi et voraces ut molossici damnun resarciunt". Una volta che le vacanze sono terminate e il foro e la città si sono ripopolate, il parassita Ergasilo e quelli della sua razza si installano, come cani da guardia, presso le mense dei loro potenziali benefattori, ringhiosi e prepotenti[1084], pretendendo di trovare sempre la porta aperta per loro[1085]. Quanto all'aggressività dei parassiti, in Ateneo VI 236a il parassita di Epicarmo, descrivendo il modo in cui si comporta durante un convito, e in particolare il suo atteggiamento verso l'ospite, dice: "e se qualcuno vuole contraddirlo/io lo insulto e mi irrito per quello che dice"; un altro parassita nel *Medico* di Aristofonte (fr. 5 K-A, vv. 3-4) dice: "si deve togliere di mezzo un ubriaco che reca molestie? Immagina in me di vedere un lottatore argivo". Anche nei *Figliastri* di Antifane (fr. 195 K-A) il parassita, strenuo difensore del suo ospite, si merita l'epiteto di "flagello". In Alciphr. III, 26, 2, Sbuccia-aglio dichiara: "io invece conosco la storia, e quanto prima la racconterò al padrone, perché non voglio mostrarmi peggiore delle cagne: loro almeno abbaiano in difesa di chi le sfama, e lo proteggono"[1086]. Infine, in Luc. *Par*. 59, il parassita, nel fare l'elogio (paradossale) della sua categoria, dice:

[1082] Cfr. *e.g.* Ar. *Th*. 416 (i mariti mettono i molossi a guardia delle loro mogli); Ael. *NA*, X 41 (è ricordata la fedeltà del cane molosso verso il suo padrone, il comico Eupoli); Lucr. V, v. 1063; Hor. *Sat.* II 6 114 (è l'arrivo dei molossi a persuadere il topolino di campagna a ritornare nella pace tranquilla della sua frugale dimora); in Alciphr. III, 11, 2 il parassita Conta-ore ruba una brocca d'argento e racconta: "ed ecco che mi piombano addosso all'improvviso dei cani da guardia, uno di qua uno di là, Molossi e Cnossi; mi si avventarono contro con latrati furiosi, e niente avrebbe potuto impedire che mi facessero a pezzi […]".

[1083] Nella spiegazione delle differenti razze, Bastianini non convince del tutto, poiché lega l'opposizione laconico/maltese ai due poli aggressività/mansuetudine, mentre spiega la menzione del molosso sulla base della robustezza di quest'ultima razza. Anche nel frammento aristofaneo il cane molosso simboleggia un atteggiamento affine alle caratteristiche della severità, della gravità, dell'austerità.

[1084] *Peniculus*, il parassita dei *Menaechmi*, illustra bene il meccanismo per cui il cibo tiene gli uomini legati a una casa. (vv. 77. e sgg.).

[1085] Cfr. Waltzing 1909.

[1086] Interessante il confronto con Babrio (74 Luzzatto-La Penna) in cui, reinterpretando la favola esopica delle età dell'uomo e argomentando perché è il cane ad aver donato all'uomo gli anni della vecchiaia, si dice: "perciò ogni vecchio fa le feste solo a chi gli dà da mangiare, ma per il resto abbaia sempre e non è gentile con gli ospiti".

ἄλλως τε οὐδὲ ὄνειδος αὐτῷ ἐστιν, ὡς σὺ φής, τὸ παρασιτεῖν ἐκείνῳ, δῆλον ὅτι ὥς τινι κρείττονι χείρονα, ὅπου γε μὴν τῷ πλουσίῳ τοῦτο λυσιτελές ἐστιν, τὸ τρέφειν τὸν παράσιτον, ᾧ γε μετὰ τοῦ κοσμεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἀσφάλεια πολλὴ ἐκ τῆς τούτου δορυφορίας ὑπάρχει· οὔτε γὰρ μάχῃ ῥᾳδίως ἄν τις ἐπιχειρήσαι τῷ πλουσίῳ τοῦτον ὁρῶν παρεστῶτα, ἀλλ'οὐδ' ἂν ἀποθάνοι φαρμάκῳ οὐδεὶς ἔχων παράσιτον. τίς γὰρ ἂν τολμήσειεν ἐπιβουλεῦσαί τινι τούτου προεσθίοντος καὶ προπίνοντος; ὥστε ὁ πλούσιος οὐχὶ κοσμεῖται μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων ὑπὸ τοῦ παρασίτου σώζεται. οὕτω μὲν ὁ παράσιτος διὰ φιλοστοργίαν πάντα κίνδυνον ὑπομένει, καὶ οὐκ ἂν παραχωρήσειεν τῷ πλουσίῳ φαγεῖν μόνῳ, ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν αἱρεῖται συμφαγών.

D’altro canto neppure biasimevole è per lui, come dici tu, fare il parassita del ricco in un rapporto, evidentemente, da inferiore a superiore, quando al ricco certamente è utile nutrire il parassita, se è vero che gli viene da lui insieme con l’ornamento una grande sicurezza dovuta alla sua vigile compagnia; nessuno, infatti, in battaglia facilmente attaccherebbe il ricco vedendo lui stargli a fianco, ma neppure di veleno alcuno morirebbe, se avesse un parassita. Chi, infatti, oserebbe attentare alla vita di qualcuno, assaggiandone prima lui i cibi e le bevande? Pertanto il ricco non solo è adornato dal parassita, ma anche salvato dai più gravi pericoli. Così il parassita per il suo affetto sincero affronta ogni pericolo e non permetterebbe mai al ricco di mangiare da solo, ma perché mangia con lui è risoluto anche a morire.

Cani venatici

Dal momento che da alcune fonti sappiamo che anche i molossi erano usati come cani da caccia, come già si è sottolineato, Archibald R. S. Hallidie 1891 scrive che *molossici* non è in opposizione a *venatici*, ma è un’aggiunta, un rafforzativo: “during the vacation we are eager enough, but at the beginning of term we are as keen as Molossian hounds, on the scent of meal”. Mi pare però più probabile che qui Plauto abbia voluto creare un’opposizione. L’ipotesi più accreditata è quella di un’opposizione per “mole”[1087],

[1087] Cfr., *e.g.,* Taubmannus: “graciles, macri, ad cibum quaerendum expediti”; Lindsay 1952 *ad loc*.: “graciles, macri, ad pulpamentum quaerendum expediti”; Cocchia *ad loc*. “i cani da caccia, come si sa, sono

interpretazione che ha avuto ripercussioni anche sulle traduzioni; Augello e Paratore traducono rispettivamente: "noi ci riduce stenti e assaettati come cani da caccia"; "noi sbafatori ci riduciamo macilenti come i cani da caccia" (Paratore). In *LHS* 1, 337 §303.I.B.1.d si sospetta la presenza, in *molossici*, di un *pun* con *moles*, con una pronuncia a metà strada, da parte dell'attore che impersonava Ergasilo, tra *molossici* e **molestici*[1088]. Anche sul versante degli studiosi dell'aneddoto diogenico, von Fritz aveva pensato alla pratica di non dare da mangiare ai cani da caccia più dello stretto indispensabile, per mantenerli agili ed efficienti[1089]. A supporto della maggiore stazza dei Molossi, per altro, i commentatori citano solitamente Virgilio, *Georgiche* III 404-406: "Nec tibi cura canum fuerit postrema, sed una/ velocis Spartae catulos acremque Molossum/ pasce sero pingui"[1090]. Se però si va a leggere con attenzione il passo, Virgilio sta dicendo che bisogna nutrire tutti i cani, anche i *catulos* laconici. La caratteristica con cui Virgilio presenta il molosso è invece l'essere *acris*. Pur senza escludere che la battuta possa reggersi sulla snella agilità dei cani da caccia e sulla maggiore stazza dei molossi, credo che si debbano tenere in considerazione anche altri aspetti.

D'altronde, nell'immagine così come ci è tramandata nei papiri di Vienna e di Heidelberg, la presenza del cane maltese dimostra che *molossici* non veniva sentito come un rafforzativo di *venatici*, ma che siamo di fronte a delle differenziazioni. Inoltre, dal momento che il cane maltese è senza dubbio, tra i tre, quello di taglia minore, non è in alcun modo coerente una *climax* ascendente cane da caccia – maltese – molosso in tal senso[1091].

L'aspetto più rilevante credo sia nelle differenziazioni di natura comportamentale scaturite in risposta ad una diversa disponibilità di cibo. Il cane da caccia[1092] è sempre metafora della ricerca incessante della preda. Plauto stesso usa esplicitamente in questo

---

ordinariamente gracili e magri […] i cani molossici erano molto pigri ed obesi"; Guastella 1988, p. 83 "magri come cani *venatici*".

[1088] *Contra* Fontaine 2010, pp. 110-112. Cfr. *infra* per l'interpretazione di questo studioso.

[1089] Von Fritz 1927, pp. 60-63.

[1090] "Non lasciare per ultimi i cani, ma nutri di siero pingue insieme i veloci cuccioli di Sparta e il fiero Molosso". Trad. di Barchiesi.

[1091] Pensa a un riferimento anche alla piccola taglia del maltese Monaco 1963, p. 65. a proposito del passo lucianeo: "il buffone rinfaccia dunque al filosofo la piccola statura (nel che si riconosce il fine proprio dell'εἰκασμός di rilevare e colpire una qualche caratteristica fisica)".

[1092] Si diceva che i cani laconici, i cani da caccia più apprezzati, fossero un incrocio tra cane e volpe. Oggi prevale la tesi della derivazione di tutte le razze canine dal lupo: cfr. Morris 1987, trad. it. 1988, 20 s. e Franco 2003, pp. 56 e 289.

senso il paragone con il cane *venaticus* in *Mil*. 268-269[1093]. Relativamente alla ricerca del cibo, lo stesso Ergasilo dirà poi, lamentandosi della triste situazione presente (vv. 461-462): "è un disgraziato chi va in cerca di pappatoria e la trova a via di stenti; ma è ancor più disgraziato chi ne va in cerca a via di stenti e non la trova affatto;" In Luc. *Par.* 51, il parassita Simone, nel corso della sua dissertazione, tesa a dimostrare la superiorità del parassita rispetto a un filosofo, dice che il parassita "insegue le lepri più che non facciano i cani"[1094]. In questo senso intendono *venatici* già altri commentatori dei *Captivi*[1095].

La trasmissione dell'immagine delle razze canine

Fin qui ho mostrato come l'immagine delle tre razze canine, da un punto di vista semantico, trovi la sua migliore interpretazione come metafora dell'opportunismo dei parassiti.

L'altra questione è relativa alla tradizione dell'immagine. Il parallelo più stringente con la *chreia* diogenica è proprio il passo plautino che – lo ripeto – viene segnalato da alcuni commentatori plautini ma non è mai stato preso in considerazione da chi si è occupato della formulazione cinica. Se nella favola dei due cani si stabiliva un'opposizione tra i due animali, conseguenza di un differente tipo di educazione, nella *chreia*, nel testo di Heidelberg e in Plauto è uno stesso individuo che 'cambia pelle' al modificarsi delle circostanze[1096]. A differenza che nel testo di Heidelberg, inoltre, nella *chreia* e in Plauto è la *persona loquens* ad istituire autorinicamente un confronto tra sé stessa e le razze canine[1097].

Un breve *excursus* richiedono i versi del papiro di Heidelberg. L'ipotesi di appartenenza di questo testo alla commedia, sostenuta da Siegman, Austin, Gallo, Giannantoni e Bastianini, non è invece sostenuta da Kassel e Austin, i quali non

[1093] *Si ita non reperio, ibo odorans quasi canis venaticus,/ usque donec persecutus volpem ero vestigiis.* Cfr. anche Cic. *Verr.* IV 13: "*mirandum in modum – canes venaticos diceres – ita odorabantur omnia et pervestigabant, ut […]*". Entrambi i passi sono già segnalati nel commento *ad loc.* di Lindsay 1909 e di Hallidie 1891.

[1094] Cfr. Nesselrath 1985, *ad loc.*

[1095] Ma cfr. Tondo 2007, che dedica molte pagine alla semantica della sagacia.

[1096] A tal proposito, mi pare interessante il fatto che nella favola, a differenza che nella *chreia* diogenica, non si parli esplicitamente di razze. Altrimenti, saremmo stati condotti a pensare ad un comportamento dettato da differenze per natura e non per educazione, come accade nel caso della favola dell'asino e del cane maltese.

[1097] Il collegamento con l'universo alimentare non è esplicito nel testo di Heidelberg, ma suggerito da Gallo 1980, p. 284.

inseriscono questi versi nel volume VIII dei *PCG*, edito nel 1995. Nella *comparatio numerorum*, accanto al fr. 304 *CGFP*, scrivono (p. 518): "ex Χρειῶν libro? (*sequuntur TrGF adesp.* 688,689)". A questa scelta gli studiosi sono giunti molto probabilmente ragionando per *loci paralleli*, e quindi sulla base del confronto con il papiro di Vienna e con D.L. VI 55. Il confronto con Plauto mostra ora che l'immagine trovò spazio certamente in un testo comico e mi pare pertanto costituire un buon argomento a favore dell'attribuzione al genere comico dei versi di Heidelberg.

Come si spiegano le affinità tra la *chreia* e Plauto? Possono esserci diverse ipotesi:

- Plauto si sarebbe ispirato direttamente alla tradizione cinica; allo stato attuale delle nostre conoscenze sulla circolazione della filosofia a Roma[1098], l'ipotesi mi sembra altamente improbabile.
- Plauto avrebbe trovato l'immagine in una commedia greca, a noi non pervenuta, la quale, a sua volta, conteneva un'allusione ai Cinici (è l'ipotesi suggerita da Gallo 1980 e da Fontaine 2010).
- L'immagine circolava nella commedia greca, in associazione alla figura del parassita, per il quale è frequente l'associazione con il cane[1099], e da lì la riprendono sia la tradizione cinica sia Plauto.
- Sia la tradizione cinica che la commedia (greca e plautina) avrebbero sfruttato una battuta già circolante. Trattandosi della battuta di un parassita, mi chiedo se non potremmo prendere in considerazione, quanto al processo di trasmissione, quei libri di battute ad uso dei parassiti di cui parla lo stesso Plauto[1100]; raccolte di cui purtroppo sappiamo pochissimo, ma in cui avrebbero potuto trovare posto i paragoni animali di cui si serve Ergasilo nel presente monologo.

Un'allusione a Diogene in Plauto?

Quale che fosse la strada per la quale l'immagine confluì in Plauto, il commediografo potrebbe qui aver alluso volontariamente ai Cinici? Se anche nella sua

[1098] Cfr. introduzione.
[1099] Cfr. *infra* il commento ai versi del *Persa*.
[1100] Cfr. *infra*, 'il cinico e il parassita'.

fonte ci fosse stata un'allusione ai filosofi, è difficile sostenere che il pubblico di Plauto, di fronte ad un paragone così spesso attestato quale quello tra il parassita e il cane, pensasse ad un'allusione ai filosofi.

Plauto sfrutta quindi un'immagine di matrice greca[1101], ma vi innesta degli elementi prettamente romani: gioca con l'espressione cristallizzata *Res prolatae*[1102], con le ripetizioni, con i neologismi, con i giochi fonici propri della sua lingua[1103]. Anche in questo caso, in cui abbiamo per giunta un'idea dell'immagine greca di partenza che Plauto rielaborò, decidere tra 'traduzione, ri-creazione e creazione'[1104] resta, a mio parere, una questione di lana caprina.

[1101] Peraltro, da un punto di vista linguistico, mentre *venaticus* è parola corrente, *molossicus* si trova solo qui per il comune *molossus,* mentre in greco μολοσσικός si trova occasionalmente per il più comune μολοσσός.

[1102] Si tratta di una *iunctura* tipicamente romana che significa: in tempo di ferie, quando il foro non brulica più di attività e *rus homines eunt* (v. 78). Plauto gioca con questa espressione, utilizzandola per quattro volte in otto versi: per tre volte accompagna ciascuno dei paragoni animali (topi, chiocchiole, cani): (v. 78) *ubi res prolatae sunt*, (v. 82) *rebus prolatis*; (v. 85) *prolatis rebus*. All'interno della similitudine con il topo, all' *ubi res prolatae sunt* di v. 78 fa eco poi di nuovo un *prolatae res* con tutt'altro significato, ossia quello delle attività masticatorie dei denti del topo/Parassita: "quando arrivano le ferie, perché la gente va in campagna, allora vanno in ferie pure i nostri denti". Infine, al *prolatis rebus* di v. 85 si oppone il quando *res redierunt* di v. 86: in tempo di ferie/quando riprendono le attività.

[1103] Con *molossici, odiosici* e *incommodestici* – gli ultimi due sono, come abbiamo detto, neologismi - Plauto crea una delle sue frequenti accumulazioni trimembri: cfr. Leo, *analecta plautina*, III. Generalmente, i commentatori ritengono che con *odiosici* e *incommodestici* Plauto abbia voluto inventare due nuove razze canine, modellate sulle due precedetni, realmente esistenti. Non così Fontaine 2010, pp. 110-112, secondo il quale Ergasilo creerebbe un *pun* a partire dal termine *molossici*, invitandoci a reinterpretare questo termine - che doveva suonare piuttosto estraneo alle orecchie dei romani - come sinonimo di *molesti*. Fontaine parte dalla notizia del grammatico Mario Vittorino – gli *antiqui* scrivevano *odiossus* invece che *odiosus* - da cui si può desumere che *–ossus* fosse la forma originale del suffiso *–osus* 'pieno di' (Victorinus, *Ars Grammatica* 4.2 Mariotti = *GL* 6, 8.5; cfr. *LHS* 1, 181 §182.a e 1, 342 §305.4). "The parasite is punning on **mŏl-oss-ic-us* as if it were a synonim of *mŏl-estus* 'annoying, burdensome', a Latin word formed on the analogy of *bell-ic-ōs-us* from *mōl-es, -ic*, and *-ōs(s)-us*, but with the suffixival morphemes reversed. Furthermore, since *odiossus* and *molestus* are synonims in Plautus, the nonce coinage *odi-oss-ic-i* 'troublesomical', which immediately follows and which features precisely the same arrangement of formants, helps to bring out the equivocation and make it intelligible". Fontaine postula un calco da qualcosa di semanticamente simile in greco. Quanto a *incommodestici*, Fontaine scarta l'ipotesi che il gioco possa essere con *immodesti*, e ritiene piuttosto che "*incommod-es-tici* is a blend of *incommod-us* analogy of *vena-tici* (cf. *amb-es-trix* 'she-glutton', *Cas.*779)". Per esemplificare, lo studioso tradurrebbe:

> So long as the holidays last we parasites are hunting dogs;
> when they're over, we are (*dryly*) … Μολοσσικοί (*pauses while we reflect on the word*)
> (*heh, heh*)… and we're troublesomeical, too, and very inconvenient-eating… (*pause for titters*).

[1104] Cfr. le riflessioni di Guastella 2002.

Un altro esempio di risemantizzazione di un'immagine denigratoria?

Torniamo alla questione della connotazione dell'immagine all'interno della tradizione cinica. Per Gallo e Giannantoni essa celerebbe un intento anticinico; secondo Bastianini e Brancacci, invece, l'immagine non avrebbe nulla di necessariamente denigratorio. Ora, la prossimità della *chreia* alla battuta autoironica dell'Eragasilo plautino – un parallelo che nessuno di questi studiosi aveva rilevato - rappresenta un argomento necessariamente a favore dell'ipotesi di Gallo? A mio parere, anche in questo caso mi pare che vi siano i margini per pensare che la tradizione cinica abbia sfruttato un'immagine tradizionalmente denigratoria rifunzionalizzandola. Come dimostra il caso di D.L. VI 104[1105], talvolta ai Cinici vengono associate delle battute tipiche dei parassiti per comuncare dei messaggi coerenti con la loro filosofia in forme argute.

Se, come ritengo, l'immagine non è nata nel seno della tradizione cinica, la sua penetrazione all'interno di essa sarebbe stata favorita da numerosi elementi: la frequenza dell'associazione tra filosofo cinico e parassita nella letteratura; la presenza dell'animale simbolo dei cinici.

Quale potrebbe essere il riuso di questa battuta nel papiro di Vienna e in D.L. VI 55? Una risposta plausibile è quella ipotizzata da Brancacci 1996 e 2002: l'aneddoto, cioè, potrebbe costituire una scherzosa formulazione del *topos* dell'adattamento alle circostanze. Un'arte, questa, non di sola pertinenza del filosofo e in cui chiaramente era versato il parassita, "figura di margine, disposto per definizione ad adattarsi a qualunque situazione pur di ottenere l'accesso a una ricca tavola imbandita" (Franco 2003, p. 134).

Vi sono tuttavia altre possibili risposte, sovrapponibili e non in contrasto con questa. Quanto alla formulazione attestata nel papiro, Bastianini, come si è visto, dà nella traduzione a ποδαπός il senso della provenienza ("da dove vieni?"), mentre nel commento va nella direzione di una specificazione della razza ("di che razza sei?"). Credo che bisognerebbe dare alla domanda il primo significato, il solo che permette di apprezzare l'arguzia di Diogene. Gli interlocutori di Diogene, cioè, gli stanno verosimilmente rivolgendo le domande di rito di fronte a uno straniero: "Chi sei? Da dove vieni?". A questo punto, la sagace risposta di Diogene, come tutti i cinici sprezzante

[1105] Cfr. *supra*, p. 96.

rispetto al falso valore della nobiltà di natali[1106], chiama in causa tre razze canine che prendono la denominazione dal luogo di provenienza, ossia rispettivamente Sparta, Malta[1107] e la Molossia, regione dell'Epiro[1108]. Il primo significato dell'aggettivo ποδαπός è infatti senza alcun dubbio quello legato alla provenienza, unico significato attestato in attico prima del III a.C., se accettiamo le conclusioni cui giungono Rutherford 1881, p. 130 e Arnott 1996, p. 247. Più tardi si sarebbe poi sviluppato il significato "di che tipo?" (= ποῖος)[1109], e, insieme con questo, la possibilità di giocare sul doppio senso, come a me pare avvenga in questo aneddoto[1110], in cui Diogene allude sapidamente allo stesso tempo alle origini geografiche e alle caratteristiche tipologiche delle razze chiamate in causa. Lo stesso gioco è presente, e ancora più evidente, all'inizio pericope successiva del papiro, sopracitata (si tratta della 4° *chreia*):

ἐν πανδοκείῳ δέ ποτε αὐτῷ
κατακειμένου, ἠρώτων οἱ φύλα-
κες τῶν στρατηγῶν τίς εἴη
καὶ ποδαπός·
"ἐγώ, ἔφη, κύων Μολοττικός".

Una volta, mentre stava a tavola in una locanda, le guardie degli strateghi gli chiesero chi fosse e di quale paese. "Io" disse, "un cane molosso".

Pertanto, nella pericope viennese mi pare che Diogene, tramite la sua risposta, stia in qualche modo ridicolizzando sprezzantemente la domanda che gli viene posta suggerendone l'insensatezza e l'irrilevanza, coerentemente con la critica cinica al principio dell'εὐγένεια[1111] e dell'autoctonia. Sono interessanti in questa direzione anche i

---

[1106] Cfr. *Sent.Vat*. 10; D.L. VI 4.

[1107] Non si sa bene se identificare questo termine geografico con l'isola di Malta o con un'isola della Dalmazia oggi chiamata Méléda (cfr. P. Louis *ad* Arist. *HA* 612 b, p. 77 n.6).

[1108] Una battuta simile che gioca sulla provenienza geografica di un filosofo e su una razza animale che prende il nome da una località è ne *Il gallo* di Luciano. Il gallo spiega a Micillo che, prima di diventare un gallo, era Pitagora. Il gallo chiede allora: Ἀκούεις τινὰ Πυθαγόραν Μνησαρχίδην Σάμιον;, ricordando dunque l'origine samia del filosofo (par. 4). Dopo qualche altro scambio di battute, Micillo chiede allora: εἰπὲ δὲ ὅμως, ὦ Μνησάρχου παῖ, ὅπως ἡμῖν ἀντὶ μὲν ἀνθρώπου ὄρνις, ἀντὶ δὲ Σαμίου Ταναγραῖος ἀναπέφηνας. Tanagra infatti, in Beozia, era nota conosciuta per i suoi galli da combattimento (cfr. Plin. *HN* X, 2, 21).

[1109] Cfr. *e.g*. Ar. *Nu*., v. 184.

[1110] Alcuni degli altri luoghi sospettati di contenere un doppio senso derivano dalla commedia: cfr., oltre al fr. di Alessi commentato da Arnott (94 K-A), Ar. *Pax*, v. 186; *Id. Av.* 906. Un altro è in Dem. 25.40, dove sono presi di mira i "cani del popolo". Per la discussione dettagliata di queste occorrenze, rimando alla bibliografia citata nel testo.

[1111] D.L. VI 72: εὐγενείας […] διέπαιζε; "volgeva in ridicolo la nobiltà di natali".

seguenti passi, che contengo delle risposte argute e critiche di Diogene alle domande “chi sei?” e “da dove vieni?”.

D.L. VI 43:

φησὶ δὲ Διονύσιος ὁ στωικὸς ὡς μετὰ Χαιρώνειαν συλληφθεὶς ἀπήχθη πρὸς Φίλιππον: καὶ ἐρωτηθεὶς ὅστις εἴη, ἀπεκρίνατο, "κατάσκοπος τῆς σῆς ἀπληστίας:" ὅθεν θαυμασθεὶς ἀφείθη.

Lo stoico Dionisio racconta che dopo Cheronea fu catturato e condotto a Filippo. A Filippo che gli chiese chi fosse, replicò: “Osservatore della tua insaziabile avidità”. Per questa battuta fu ammirato e rimesso in libertà.

D.L. VI 63:

ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, "κοσμοπολίτης," ἔφη.

Interrogato sulla sua patria, rispose: “Cittadino del mondo”[1112].

Questa interpretazione della *chreia* non può essere applicata, però, alla formulazione attestata in D.L. VI 55[1113]. La formulazione ἐρωτηθεὶς ποταπὸς[1114] εἴη κύων spinge decisamente verso il senso di “interrogato circa che razza di cane egli fosse”, così inteso nelle traduzioni definite dal Marcovich *potiores*[1115]. Io credo che la *chreia*, così come attestata nel papiro, abbia subito dei processi di trasmissione che l’hanno sintetizzata, modificata e alterata[1116] al punto tale che Diogene Laerzio non ne

[1112] Cfr. anche D.L. VI 1: Ἀντισθένης Ἀντισθένους Ἀθηναῖος. ἐλέγετο δ᾽ οὐκ εἶναι ἰθαγενής: ὅθεν καὶ πρὸς τὸν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν, "καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν Φρυγία ἐστίν." ἐδόκει γὰρ εἶναι Θρᾴττης μητρός: ὅθεν καὶ ἐν Τανάγρᾳ κατὰ τὴν μάχην εὐδοκιμήσας ἔδωκε λέγειν Σωκράτει ὡς οὐκ ἂν ἐκ δυοῖν Ἀθηναίων οὕτω γεγόνοι γενναῖος. καὶ αὐτὸς δὲ τοὺς Ἀθηναίους ἐπὶ τῷ γηγενεῖς εἶναι σεμνυνομένους ἐκφαυλίζων ἔλεγε μηδὲν εἶναι κοχλιῶν καὶ ἀττελέβων εὐγενεστέρους.; “Antistene, figlio di Antistene, fu ateniese, ma si diceva che non fosse di puro sangue attico. A chi gliene faceva colpa rispondeva: ‘Anche la madre degli dèi è della Frigia’. Si credeva, infatti, che sua madre fosse della Tracia. E poiché nella battaglia di Tanagra si comportò valorosamente, offrì a Socrate l’occasione di dire che, se i suoi genitori fossero stati entrambi ateniesi, non si sarebbe così distinto nella battaglia. Antistene non lesinava il suo disprezzo per gli Ateniesi che si vantavano di essere autoctoni, anzi diceva che non erano più nobili delle chiocciole e delle cavallette”.

[1113] Bastianini ritiene che il testo del papiro “verosimilmente costituisce la fonte ultima del passo di Diogene Laerzio”. Tuttavia, durante i molti secoli intercorsi (dal III a.C. al III d.C.) la *chreia* potrebbe aver subito delle trasformazioni già prima di giungere nelle mani dei Diogene Laerzio o della sua fonte.

[1114] Forma posteriore, come illustrato nella bibliografia indicata.

[1115] Cfr. *e.g.* Hicks 1965: “what kind of hound” ; Goulet *et alii* 1999: “quelle sorte de chien il était”; Gigante e Reale 2005: “che razza di cane” . Scherza sull’associazione tra cinici e determinati tipi di razze canine anche Diogene Laerzio nella vita di Menippo. Nel comporre un epigramma per la morte del cinico, lo definisce Φοίνικα τὸ γένος, ἀλλὰ Κρητικὸν κύνα (D.L. VI 100. Cfr. *infra* per la mia interpretazione su questo paragone).

[1116] Sui processi di trasmissione e modificazione delle *chreiai* cfr. Goulet-Cazé 1992. Vorrei osservare che la situazione migliorerebbe di molto se in D.L. VI 55, in luogo del maltese, avessimo il cane laconico. In tal caso la cucitura con l’altra *chreia* sarebbe meno maldestra, perché si tratta di due specie di cani da caccia. Si noti che, nella pericope viennese, Diogene quando ha fame è un laconico, non un maltese (sebbene lo

comprende pienamente il senso, ed è probabilmente per questo motivo che a questa cuce maldestramente un'altra *chreia* dalla morale ben più esplicita. Diogene in questo caso mette in luce e rivendica orgogliosamente la durezza della vita cinica, improntata al πόνος, talmente dura che, pur se ammirata da molti, non è scelta che da pochi impavidi.

slittamento dell'associazione del maltese al Diogene affamato in sé non dia particolari problemi). Mi chiedo dunque se non si possa pensare ad una confusione della trasmissione della *chreia* in questo senso.

***Mercator*, vv. 644-660**

Charinus *non possum durare, certumst exulatum hinc ire me.*
sed quam capiam civitatem, cogito potissimum:
Megares, Eretriam, Corinthum, Chalcidem, Cretam, Cyprum,
Sicyonem, Cnidum, Zacynthum, Lesbiam, Boeotiam.

Eutychus *qur istuc coeptas consilium?*

Ch. *Quia enim me adflictat amor.*

Eut. *Quid tu ais? quid quom illuc quo nunc ire paritas veneris,*
sí ibi amare forte occipias atque item eius sit inopia,
iam inde porro aufugies, deinde item illinc, sí item evenerit?
quis modus tibi exílio tandem eveniet, qui finis fugae?
quae patria aut domus tibi stabilis esse poterit? dic mihi.
cedo, si hac urbe abis, amorem te hic relicturum putas?
si id fore ita sat animo acceptum est, certum id, pro certo si habes,
quanto te satiust rus aliquo abire, ibi esse, ibi vivere
adeo dum illius te cupiditas atque amor missum facit?

Char. *Iam dixisti?*

Eut. *Dixi.*

Char. *Frustra dixti. hoc mihi certissumumst.*
eo domum, patrem atque matrem ut meos salutem, postea
clam patrem patria hac ecfugiam, […][1117].—

646. Megares, Eretriam] megare seretriam *B* ; megare feretriam *C D*. Chalcidem] chalcitam *B*; calchitam *C D.* 647. Zacynthum] zagcintum *B*; zacingthum *C D.* Boeotiam] boiotiam *B*; boetiam *C D* 650. si ibi amare forte *C (signis corr. ex* si ibi forte amare) *D* : sibi amare forti *B*.
655. fore *B* : forte *C D*. sat] sit *B*. certum id, pro certo si habes] idque pro certo si habes *H. Shenkl.* 656. satiust rus] stat lustrus *B*.

Carino Non ce la faccio più. È una certezza: andrò in esilio. Ma devo pensare molto bene a quale città scegliere: Megara, Eretria,

[1117] Edizione critica a cura di Enk.

Corinto, Calcide, Creta, Cipro, Sicione, Cnido, Zacinto, Lesbo, la Beozia.

Eutico Perché stai meditando questo progetto?

Carino Perché l'amore mi consuma.

Eutico Che dici? Una volta arrivato lì dove ti appresti ad andare, se lì ti capiterà di innamorarti e di restare come ora privo dell'amore, allora fuggirai anche da lì, poi, come ora, te ne andrai anche da lì, se le cose andranno come ora? Quando finirà il tuo esilio, quando terminerà la tua fuga? Quale patria o quale casa potrà essere stabile per te? Dimmi. Vediamo, se lasci questa città, pensi che l'amore ti abbandonerà? Se ti sei convinto che sarà così, se ne sei certo, quanto sarebbe meglio che te ne andassi in campagna, che stessi lì, che vivessi lì, finché il desiderio per lei e l'amore non ti avranno lasciato andare?

Carino Hai finito di parlare?

Eutico Ho finito di parlare.

Carino Hai parlato invano. Ormai è un'assoluta certezza. Vado a casa, per salutare mio padre, mia madre e i miei; poi, di nascosto da mio padre, lascerò questa patria […].

Come ogni commedia plautina, anche il *Mercator* ha ispirato i classici fiumi d'inchiostro relativamente al suo rapporto con il modello greco. Questa volta è Plauto stesso a fornire delle indicazioni, facendo dire a Graziosino, ai v. 9-10 (= Test. 18 K-A di Filemone):

graece haec vocatur Emporos Philemonis,

eadem Latine Mercator Macci Titi.

Dell'*Emporos* di Filemone non ci è rimasto nulla, anche se non sono mancati alcuni tentativi di attribuzione di *Incerta*[1118]. Questa circostanza non ha impedito le operazioni di chirurgico sezionamento del testo di Plauto per isolare gli "apporti" plautini dal soggiacente nucleo filemoneo. Un incentivo a questo lavorio di vecchia scuola

[1118] Cfr. Bruzzese 2011, *ad loc*.

costituivano le venature filosofiche presenti nel testo più o meno profonde e specifiche a seconda degli interpreti. Non a caso Hubert Zehnacker intitolava un suo articolo *Plaute et la philosophie grecque à propos du* Mercator[1119].

È il testo stesso a chiamare in causa esplicitamente la filosofia. Il servo *Acanthio*, un *servus currens* in piena regola, si lamenta di aver male ai *ramites* per l'eccessiva corsa, ma è disgustato dal rimedio suggeritogli dal padroncino, resina d'Egitto mescolata col miele:

Acanthio *Apage istiusmodi salutem <cum> cruciatu quae advenit.*

Ch. *Dic mihi, an boni quid usquamst, quod quisquam uti possiet*
sine malo omni, aut ne laborem capias quom illo uti voles?

Ac. *Nescio ego istaec: philosophari numquam didici neque scio.*
ego bonum, malum quo accedit, mihi dari hau desidero[1120]*.*

In effetti, l'eloquio si caratterizza per la sua verbosità[1121], il suo essere retoricamente intonato e le sue allusioni a *topoi* filosofici quali quello, appunto, dell'impossibilità di sfuggire al dolore.

Altrove si fa riferimento alla distanza e al disinteresse degli astri e delle divinità per gli uomini:

(Ch.) *<vi> vidi amoris facere, qui aut Nocti aut Dii*
aut Soli aut Lunae miserias narrant suas[1122]*:*
quos pol ego credo húmanas querimonias
non tanti facere, quid velint, quid non velint[1123]*;*

E a v. 627 ancora Graziosino esclama:

deos apsentis testis memoras : quí ego istuc credam tibi?

Quando poi è ormai deciso ad abbandonare la patria per mettersi alla ricerca della sua amata da solo, afferma orgogliosamente la sua scelta di autosufficienza con una dichiarazione enfatizzata dalla triplice anafora del pronome di prima persona nella forma

[1119] Zehnacker 1974.

[1120] Vv. 144-148. CARDOSPINOSO Ma mandala a farsi fottere questa salute che arriva a suon di torture. GRAZIOSINO Ma dimmi un po', ma c'è in qualche parte del mondo la possibilità di profittare d'un bene senza soffrire qualche guaio, senza sopportare qualche fatica? CARDOSPINOSO Io di 'sti discorsi non ne so una cica; io non ho mai studiato filosofia e non ne so un cacchio. Ma io un bene accompagnato da un male non lo desidero proprio.

[1121] A v. 157 il servo commenta: *lassitudinem hercle verba tua mihi addunt, enicas.*

[1122] Sulle apostrofi agli elementi della natura cfr. Bruzzese 2011, p. 213 con note e bibliografia e cfr. *supra,* pp. 318.

[1123] Vv. 4-7.

rafforzativa di *egomet,* una dichiarazione che però stona vistosamente con la sua soggezione ai capricci di Cupido che lamenta nella stessa battuta[1124]:

Ch. *Apparatus sum ut videtis: abicio superbiam;*
egomet mihi comes, calator, equos, agaso, ármiger,
egomet sum mihi imperator, idem egomet mihi oboedio,
egomet mihi fero quod ususst. o Cupido, quantus es!
nam tu quemvis confidentem facile tuis factis facis,
eundem ex confidente actutum diffidentem denuo[1125]*.*

Incoraggiato dalla presenza di questo filosofeggiare – che secondo altri studiosi non conterrebbe che echi di morale popolare piuttosto generici[1126]-, Musso 1968 formula l'ipotesi di una parodia di sapore cinico nei vv. 644-660. Nei versi chiamati in causa da Musso, l'*adulescens* innamorato di turno, Graziosino, decide di andare in esilio per mettere fine ai suoi tormenti amorosi, fidando nell'antico adagio "lontano dagli occhi, lontano dal cuore"[1127], mentre l'amico Fortunato cerca di dissuaderlo[1128]. Musso cerca di dimostrare:

- Che nei versi 644-660 si trova una parodia della diatriba cinica περὶ φυγῆς di Bione di Boristene
- Che Plauto trasse questa parodia dall'*Emporos* di Filemone.

L'ipotesi, come vedremo, poggia su presupposti metodologici ormai del tutto superati e su un fragile gioco di scatole cinesi, dal momento che noi non abbiamo né l'*Emporos* di Filemone né la diatriba di Bione. Né, come vedremo, sono questi gli unici punti deboli della sua argomentazione.

Musso, con la disinvoltura propria dell'approccio filologico del tempo, prova a "cercare di distinguere nella trama le parti che si trovavano nell'opera di Filemone, ma soltanto a livello di contenuto" (p. 189), e, contro il Fraenkel, il quale aveva visto nei versi in esame il tono scherzoso tipicamente plautino, ribatte: "non è detto che ciò che è comico debba essere 'plautinisch'".

[1124] Un contrasto tra *fortitia* e soggezione erotica che ricorda l'atteggiamento del Trasonide menandreo.
[1125] Vv. 851-856.
[1126] Cfr. *supra,* p. 385 per l'opinione in merito di André 1977.
[1127] Cfr., *e.g*., Theoc. XIV, vv. 52-56.
[1128] Sui vaneggiamenti di Graziosino circa il suo esilio in diversi punti del testo cfr. Raffaelli 2009, pp. 252-254.

Quanto alla tendenza a leggere le commedie greche nella filigrana del testo plautino, abbiamo già detto nell'introduzione. Quanto ai molti accenni alla vita greca che lo studioso elenca, l'argomento è debole nella sua ovvietà, dal momento che siamo nell'ambito di una *palliata*.

Ad ogni modo, sulla base di questa presunta forte aderenza di Plauto al tracciato di Filemone, Musso rileva come anche in altri frammenti Filemone mostri una certa predilezione per la parodia filosofica[1129]. Tra l'altro, Musso attribuisce a Filemone (p. 197) quello che allora era, tra gli *incerta*, il fr. 120 K, sulla base del fatto che in questo frammento verrebbe citato Cratete, preso di mira da Filemone anche altrove, come abbiamo visto[1130]; Musso non specifica, però, che il nome di Cratete nell'ex fr. 120K fosse frutto di una congettura - recenti scoperte papiracee, come abbiamo visto, hanno smentito la congettura e restituito il frammento a Menandro -[1131].

Musso azzarda quindi l'ipotesi di una parodia, da parte di Filemone – che Plauto qui tradurrebbe in latino – della diatriba bionea περὶ φυγῆς, un testo che nessun moderno ha mai letto e che forse non è neppure mai esistito. Anche questa ipotesi, tuttavia, è filologicamente figlia di quel tempo. Un sofisticato gioco di *Quellenforschung* ha infatti a lungo afflitto un testo di capitale importanza per il cinismo antico, ovvero le diatribe di Telete: si tendeva cioè a credere che Telete non avesse fatto altro che riportare il verbo di Bione di Boristene. Musso, quindi, così come, nel leggere Plauto, ritiene di leggere ampi estratti di Filemone, allo stesso modo, nel leggere Telete, può ritenere di leggere ampi estratti di Bione di Boristene. Così, commentando le pagine III, 17-22 di Telete, scrive (p. 195): "Questa parte è sicuramente bionea; infatti Bione viene espressamente citato (22H, 2). Perciò anche le precedenti argomentazioni che Telete usa devono risalire a Bione, rientrando nello stesso spirito e costituendo la logica premessa all'idea dell'indifferenza relativa al luogo della sepoltura". Di questa 'biomania' [1132], inaugurata

[1129] Cfr. *supra*, Bruzzese 2011.
[1130] Cfr. *supra* le pagine dedicate al fr. 134 (pp. 247 sgg.).
[1131] Cfr. *supra* le pp. 273 sgg.
[1132] Questa espressione è stata usata da O. Ribbeck in una conversazione privata, ripresa da G. Siefert, *Plutarchs Schrift peri euthymias: Beilage zum Jahresbericht der königlichen L andesschule Pforta*, Naumburg, 1908, p. 3, cit. in Fuentes González 1998, p. 27, n. 3, e usata sistematicamente da Fuentes González nella sua edizione.

da Hense e già fortemente criticata da Kindstrand 1976, editore di Bione di Boristene, si è sbarazzato definitivamente Fuentes González nella sua edizione di Telete[1133].
Kindstrand 1976 e Fuentes González, nel caso specifico, restringono infatti la citazione di Bione ad una sola frase[1134].

Oltre alle critiche metodologiche che ormai si possono fin troppo facilmente addurre, l'ipotesi del Musso non regge poi neppure ad un confronto contenutistico tra questi versi del *Mercator* e la diatriba di Telete:

Già Zehnacker 1974 notava che tra la diatriba sull'esilio e la tirata di *Eutychus* esistono differenze così importanti che un confronto tra i due testi rischia di essere problematico. L'esilio della diatriba è un esilio forzoso e politico, mentre Graziosino vuole abbandonare volontariamente la sua patria per amore[1135]. È vero che la premessa, sia in Telete che in Plauto, è che il cambiamento di luogo non ha alcuna incidenza sulle caratteristiche interne all'uomo (intelligenza, stati d'animo, carattere)[1136], ma il tipo di argomentazioni sfruttate nel *Mercator* non si avvicinano tanto a quelle di Telete, per altro spesso analoghe a quelle che troviamo in altri autori[1137] , tese a negare il fatto che

---

[1133] Stobeo ci ha trasmesso ampi estratti delle diatribe di forte ascendenza cinica di questo autore che fiorì intorno al 240 a.C. Hense nella sua edizione di Telete presenta quest'ultimo come un compilatore che trascrisse le diatribe di Bione con un ben scarso apporto personale, per altro decisamente poco apprezzato: "La vision des sources de Télès qui a acquis valeur de dogme est celle de Hense dans sa forme la plus radical: Télès = Bion" (Fuentes González 1998, p. 25), per cui Hense e vari commentatori successivi hanno usato l'espressione Bione-Telete per riferirsi alle suddette diatribe. Questa visione si è successivamente imposta, e solo negli ultimi decenni questo approccio è stato rimesso in discussione. Già Kindstrand 1976 scelse opportunamente di raccogliere tra i frammenti di Bione solo quelli in cui è esplicitamente presente il suo nome, escludendo tutto quanto era stato attribuito a lui delle diatribe di Telete (criterio benemerito, che, tuttavia, secondo Gigante-Indelli 1978, p. 126, n. 31 ha condotto Kindstrand a qualche eccesso di "abionismo"). È tuttavia merito di Fuentes González l'aver superato completamento questo punto di vista, restituendo a Telete la paternità della sua opera (Fuentes González 1998, in particolare pp. 23-32).

[1134] Cfr. fr. 70 Kindstrand e Fuentes González 1998, p. 228.

[1135] Musso stesso sottolineava, a rigor del vero, che proprio nella distanza tra i due moventi – politico l'uno, erotico l'altra – doveva risiedere la comicità della parodia.

[1136] A Biante è attribuita la seguente sentenza: τόπων μεταβολαὶ οὔτε φρόνησιν διδάσκουσιν οὔτε ἀφροσύνην ἀφαιρέονται (1, 229, 9 Mullach), per cui cfr. Tosi n. 1658. Eschine gioca in tal senso sulla paronomasia τόπον e τρόπον in 3, 78: οὐ γὰρ τὸν τρόπον, ἀλλὰ τὸν τόπον μετήλλαξεν. Per la serie completa di attestazioni e riprese di questi motivi cfr. Otto 285 ; Weyman 53, 70 ; Sutphen 142 e Tosi 1658. Sul tema vedi soprattutto La Penna 1956, p. 196.

[1137] Sul tema dell'esilio nella letteratura cinica cfr. Paquet 1992, *index analytique s.v. exilium*. Ma il tema del rapporto tra il saggio e l'*exilium* era tra quelli che i filosofi più amavano trattare. Basti questa testimonianza di Cicerone: *"Tractatum est autem a nobis id genus aegritudinis, quod unum est omnium maxumum, ut eo sublato reliquorum remedia ne magnopere quaerenda arbitraremur. Sunt enim certa, quae de paupertate certa, quae de vita inhonorata et ingloria dici soleant; separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu, in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertiunt; opus enim quaerunt (quamquam plenae disputationes delectationis sunt)"* (*Tusc*. III 81). Per i *topoi* sull'esilio, cfr. Giesecke 1891, B. Häsler Berthold, *Favorin, über die Verbannung*, Diss. Berlin, Bottrop 1935, pp. 28-36, Van Geytenbeek - Hijmans 1963, pp. 142-151 e Barigazzi 1966, pp. 350-375.

l'esilio sia un male, quanto piuttosto i *topoi* legati all'inutilità dei viaggi compiuti volontariamente allo scopo di liberarsi da un malessere interiore[1138]. L'esilio minacciato da Graziosino, infatti, non è un esilio vero e proprio, bensì un paradossale autoesilio, un allontanamento che è il ragazzo stesso a pianificare. C'è naturalmente qualcosa di ironico, di esageratamente enfatico e solenne – un atteggiamento proprio della retorica di questo personaggio -, nel chiamare in causa il concetto di esilio. Un'ironia e una tendenza all'esagerazione che si perpetueranno nelle scene I e II del V atto, nelle quali questo esilio/non-esilio toccherà sia Cipro che Calcide, città tutt'altro che oscure e inospitali[1139], ma sarà compiuto nel giro di una manciata di minuti, in una modalità del tutto virtuale, verbale.

Non stupisce, allora, che l'ipotesi di Musso non abbia riscontrato il favore degli studiosi successivi, con l'eccezione di Averna 2011[1140]. Se dunque non è fuori luogo pensare qui ad una allusione ai *topoi* filosofici sull'esilio e sul viaggio *generaliter,* non mi sembra che ci siano le basi per poter individuare referenti precisi[1141]. Mi pare difficile spingersi oltre questa osservazione, tenuto anche conto che Plauto, nel giocare sulle minacce di Graziosino di voler andare in esilio, avrà avuto l'imbarazzo della scelta quanto a pezzi comici cui ispirarsi. Il motivo drammaturgico dell'*exilium amoris* è infatti ben

[1138] Cfr., *e.g.*, Hor. *Epist*. I 11, 27; Cic*. Tusc.,* V 37, in cui si cita Socrate; Sen. *Ep.* 28 (in cui ancora una volta è citato Socrate); 55, 8; 104 (in particolare 19-20); *De tr.* II, 14, ampiamente ispirato a Lucr. III 1053. sgg, di cui cita esplicitamente, ma scorrettamente, il v. III 1066 (*hoc se quisque modo fugit* diventa in Seneca *hoc se quisque modo semper fugit*). Nonostante Socrate sia chiamato in causa più volte, la critica tende a sostenere che l'origine del tema fosse diatribica. Cfr. soprattutto La Penna 1956, p. 196.

[1139] Sulle città menzionate cfr. commento di *ad loc.* di Olivieri 1934.

[1140] Non riesco tuttavia a comprendere pienamente cosa intenda dire la studiosa a p. 15, nel commentare la tesi di Musso: "Ora, se questi versi rientrano nella parodia della diatriba cinica περὶ φυγῆς (consistente in un dialogo tra un immaginario interlocutore che sostiene che l'esilio è un male e il filosofo che dimostra il contrario), e Carino : Eutico = filosofo : interlocutore, se Plauto trovò questa parodia nell' ἔμπορος di Filemone (perché "la diatriba cinica era un argomento secondario della filosofia greca e presupporebbe in Plauto una conoscenza perfetta di tutti i temi delle innumerevoli scuole filosofiche", laddove la filosofia diventerà parte della *paideia* solo nel I secolo a.C.), ci sembra possibile quanto meno ipotizzare un'eventuale correlazione tra il fr. 11K. (ἐξ Ἀπόλλονος ο ω ο εξ ἀπόλιδος) e l'ἔμπορος (ἐξ ἐμπόρου?) filemoniano".

[1141] Cfr. Zehnacker 1974, p. 778: "Cela dit, nous accordons volontiers à O. Musso que tous ces thèmes sont liés entre eux, et se rattachent à une préoccupation constante des morales antiques, particulièrement nette chez les cyniques et les stoïciens." *Ibidem*, aggiunge poi un'osservazione meno chiara: "Dans le *Mercator*, le ton est proche de la vivacité et de la truculence des diatribes cyniques.". Equilibrata, a mio parere, la posizione di Fuentes González 1998, p. 287, che ha da un lato preso le distanze dalla manipolazione dei frammenti di Talete di cui Musso si è servito per ricostruire dei frammenti bionei, dall'altra ha ritenuto molto verosimile una parodia, in questi versi, di alcuni topoi filosofici sull'esilio: "notre critique ne s'adresse pas, bien entendue, à l'idée, tout à fait vraisemblable, d'une parodie comique de certains topoi philosophiques sur l'exil, mais à la manipulation disproportionnée dont le fragment de Télès a été l'object". Cfr. anche Lefèvre 1995, p. 45, n. 155.

attestato nella commedia ed era forse anche "più frequente di quanto lascino intravedere le testimonianze conservate"[1142].

Pertanto, tali *topoi* saranno stati talmente diffusi, tanto nella letteratura comica che filosofica, che forse anche uno spettatore greco, che aveva una maggiore familiarità con la filosofia, avrebbe avuto bisogno di ben più di quanto leggiamo in Plauto per pensare ad un referente filosofico ben determinato.

[1142] Cfr. anche Zagagi 1988; Ferrari 2001, p. 1023; Bruzzese 2011, pp. 146-157 e n.136.

***Persa*, vv. 118-126[1143]**

Saturio *Memimi et scio*

Et te me orare et mihi non esse quod darem.
Nihili parasitus est cui argentum domi est.
Lubido extemplo coeperest convivium,
tuburcinari de suo, si quid domist.
Cynicum esse egentem oportet parasitum probe:
ampullam, strigilem, scaphium, soccos, pallium,
marsuppium habeat, inibi paullum praesidi,
qui familiarem suam vitam oblectet modo[1144].

118. Dares *vel* Dare 119. me vel meo | darem *vel* darum 120. domideste *vel* domi idē
122. Turbucinari: *corr ex Nonio* | domi sit *Nonius* 123. parasitum *vel* parasitcis
125. marsup(p)ium *vel* Marsipium habeat *vel* habiat

Saturio Me lo ricordo e so
che tu mi preghi ma anche che io non ho niente da dare.
Un parassita con dei soldi in casa non vale niente.
Lo prenderebbe subito la voglia di banchettare
Di ingozzarsi con la sua roba, se avesse qualcosa in casa.
Un parassita deve essere miserabile proprio come un cinico:
deve avere ampolla, strigile, ciotola, sandali, mantello,
borsellino, giusto queste poche risorse
appena sufficienti per rifocillare la propria persona.

Il "modello greco" del Persa

L'intreccio del *Persa* si costruisce intorno all'amore dello schiavo Tossilo per la cortigiana Lemniselenide, in potere del ruffiano Dordalo. Per riscattare la ragazza, Tossilo

[1143] Le pagine dedicate al passo del *Persa* sono un'ampia rielaborazione di quelle già pubblicate in Izzo 2014.
[1144] L'edizione è quella di Woytek 1982.

riesce a procurarsi del denaro tramite il suo amico Sagaristione, ma architetta immediatamente un tranello per recuperare, con gli interessi, i soldi del riscatto, e per impartire allo stesso tempo una severa lezione all'avido lenone. Chiede così in prestito all'amico e parassita Saturio la sua bella figlia: la ragazza, opportunamente travestita, si fingerà una schiava catturata dal padrone di Tossilo, costretto – come egli stesso informerebbe in una lettera del tutto fittizia – a restare ancora per qualche periodo in Arabia a causa del trambusto sollevato dalle conquiste persiane. Sagaristione, travestito da persiano (da cui il titolo della commedia), accompagna la ragazza dal lenone Dordalo e costui, conquistato dall'abile retorica di Sagaristione e dai modi raffinati della *virgo*, capitola, acquistando la ragazza ad un prezzo di molto superiore rispetto a quello precedentemente richiesto ed ottenuto per Lemniselenide. A questo punto entra in scena Saturio, che si rivela quale padre della ragazza e minaccia di trascinare Dordalo in tribunale con l'accusa di commercio di donne libere. Dordalo ha perso, in conclusione, cortigiana e denaro.

Nei vv. 118-26, a parlare è il parassita Saturio. In un articolo che ha avuto ampia e duratura fortuna, Leo 1906 aveva sostenuto che, nei versi succitati, si dovesse leggere una descrizione non di un cinico qualunque, ma del cinico per eccellenza, ossia di Diogene di Sinope. Il Leo trasse questa conclusione, quasi come un corollario, partendo dalla tesi di Wilamowitz 1941[2], pp. 260-74 secondo la quale il *Persa* aveva come modello greco una commedia di mezzo. Come per ogni commedia di Plauto, infatti, i tentativi di individuare il testo greco di riferimento sono stati numerosissimi, e, riguardo questa commedia in particolare, si è discusso "[...] naturalmente con un accanimento tanto maggiore quanto minore era la possibilità di rintracciare indizi sicuri o almeno probabili"[1145]. Nella fattispecie, la prova su cui si basa la tesi di Wilamowitz è offerta dall'espressione *Chrisopolim Persae cepere urbem in Arabia* (v. 506), che è presente nel contenuto della lettera fittizia scritta per beffare il lenone; dal momento che in questo passo i Persiani vengono visti ancora come conquistatori, la datazione dell'originale doveva perciò, secondo Wilamowitz, essere anteriore alla conquista da parte di Alessandro Magno. Secondo Leo 1906, p. 441, dunque, giusta la teoria di Wilamowitz, l'identificazione tra il cinico di questi versi e Diogene scaturisce necessariamente: "Er [Wilamowitz] hat nur noch nicht unzweideutig ausgesprochen was sich unmittelbar

[1145] Paratore 1976, p. 8.

ergibt: im Original war nicht im allgemeinen von Kynikern, sondern von Diogenes die Rede, vom κύων"[1146].

La tesi di Wilamowitz e la conseguente deduzione di Leo hanno ottenuto ampio credito tanto tra gli studiosi di teatro quanto tra gli storici della filosofia. In ambito filosofico, in particolare, tali acquisizioni hanno ispirato importanti speculazioni e riflessioni nella prospettiva della storia del Cinismo antico. Innanzitutto, i vv. 120-126 del *Persa* sono stati inseriti da Giannantoni nella sezione dedicata alle testimonianze sulla figura di Diogene di Sinope (*SSR* V B 162) e sono stati considerati la "[...] più antica testimonianza contemporanea a Diogene"[1147]. In secondo luogo, nell'immagine di maniera del cinico restituitaci dalla letteratura e dall'iconografia, da un certo punto in poi sono sempre presenti sia gli elementi della bisaccia e del bastone sia il tratto dell'ἀνυποδησία. Sulla base dell'identificazione proposta da Leo cinico = Diogene, dal momento che nei versi del *Persa* in esame sono assenti bastone e bisaccia e sono presenti, invece, le scarpe, Leo dedusse che Plauto, nel ricalcare il suo modello, abbia involontariamente fornito la descrizione del corredo cinico così come doveva effettivamente essere in origine, scevro dalle esasperazioni in senso ascetico tipiche delle rappresentazioni di età successiva. Tali riflessioni hanno trovato supporto anche in altre fonti, e, in particolare, in alcuni versi di Leonida di Taranto, il quale verosimilmente conobbe personalmente gli immediati seguaci di Diogene: così, per esempio, in *AP* VI 293 troviamo un cinico con le scarpe[1148] e in *AP* VII 67 Diogene senza bastone. Bastone e bisaccia, nella fattispecie, apparterrebbero all'abbigliamento del girovago in generale, e non di questi filosofi in particolare. Poiché il girovagare doveva essere atteggiamento tipico dell'apolide/cosmopolita Diogene di Sinope[1149], anche questi accessori avrebbero

[1146] Paratore, nella sua introduzione, attribuisce erroneamente questa deduzione a Della Corte. Dopo aver esposto la teoria del Wilamowitz che il modello del *Persa* appartenesse alla commedia di mezzo, scrive Paratore, p. 8: "una conferma di ciò F. Della Corte ha voluto trovare nel v. 123, in cui si parla della povertà dei cinici: al tempo di Alessandro era celebre il filosofo cinico Diogene, e quindi il luogo, che doveva trovarsi nel modello, indicherebbe che questo non poteva essere posteriore all'età della commedia di mezzo". Paratore si riferisce a Della Corte 1967[2], pp. 165-166.

[1147] Giannantoni 1990, p. 501. Cfr.anche *ibid.*, p. 415.

[1148] La presenza delle scarpe in questo epigramma, infatti, ha creato qualche imbarazzo tra gli studiosi: cfr., *e.g.*, Gow – Page 1965, *ad. loc*.), i quali, nel commento a questo epigramma, citano anche il v. 123 del *Persa*, aggiungendo che "the slippers are probably thought of as essential to the parasite, not to the Cynic".

[1149] Cfr., *e.g.*, D. Chr. IV 13; Epict. III 22, 45-8; Epict. III 24, 64-6; Plut. *M*. 332 b-c; D.L. VI 38; Luc. *Vit. Auct*. 8; Jul. *Or.* VI 201c; Jul. *Or.* VII 238 B-C; Max. Tyr. XXXVI 5. Per i passi che testimoniano il cosmopolitismo dei Cinici in generale, cfr. Moles 1993, p. 261, n. 4. Amplissima la bibliografia sull'argomento, tra cui Fisch 1937, p. 144; Höistad 1948, pp. 138-152); Buora 1973-1974, p. 247; Giannattasio Andria 1980, p. 148;

preso parte, poi, della suddetta immagine di maniera[1150]. Tali risultati sono stati pienamente accolti anche nelle *Socratis et Socraticorum reliquiae.* Nella lunga nota relativa all'abbigliamento di Diogene, Giannantoni conduce un'analisi puntuale dei *Realien* elencati da Plauto ampiamente ispirata all'articolo di Leo[1151].

Le fondamenta di questo complesso avvicendarsi di deduzioni, tuttavia, vale a dire l'identificazione del modello greco da parte di WIlamowitz in una commedia di mezzo[1152], cominciarono a scricchiolare ben presto. Già Prescott 1916, 135 n. 2 aveva espresso i suoi dubbi, anche di natura squisitamente metodologica, riguardo la tesi di Wilamowitz. Secondo lo studioso, il v. 506 – sul quale Wilamowitz fonda la sua tesi – non contiene puntuali riferimenti alla storia contemporanea, ma soltanto delle invenzioni fantasiose, create a bella posta in vista della riuscita dell'inganno. Lo scetticismo di Prescott è stato poi condiviso, e con una certa veemenza, da Fraenkel 1960, p. 83, n. 5 e 405 sgg.: "Io non sono mai riuscito a comprendere come si siano potute costruire delle combinazioni storiche proprio sulla base di questo nome favoloso contenuto in un racconto di fatti inventati di sana pianta". Inoltre, nei confronti di chi, come Della Corte, aveva pensato di dare ulteriore supporto alla tesi di Wilamowitz tramite un'analisi di natura giuridica[1153], lo stesso Fraenkel 1960, p. 405 osserva che, mentre possediamo il *corpus Demosthenicum*, non abbiamo nulla per quanto riguarda i decenni seguenti, per i quali, tuttavia, "non è probabile che da una generazione all'altra il diritto privato attico abbia subito mutamenti sostanziali". Non siamo costretti, di conseguenza, a considerare la sola fase del Cinismo anteriore alla datazione proposta dal Wilamowitz.

Così, messa da parte d'ipotesi che il modello fosse una commedia di mezzo[1154], sono state vagliate quasi tutte le altre ipotesi possibili: si è pensato alla commedia

---

Goulet-Cazé 1982, pp. 229-231; Giannantoni 1990, pp. 537-547; Schofield 1991, pp. 144-145; Paquet 1992, pp. 11-14; Moles 1993; Navia 1996, pp. 136-138; Desmond 2008, pp.199-207.

[1150] In nota Carena 1975, p. 686 sottolinea, appunto, che "tutta l'attrezzatura è quella dell'uomo in viaggio […], quali erano i cinici peregrinanti".

[1151] Giannantoni 1990, p. 452.

[1152] È questo il punto di forza anche del ragionamento di Giannantoni 1990, p. 501, il quale registra che Leo "[...] ha dimostrato che l'originale della commedia risale all'età di Demostene, il che significa che in essa non si parlava dei Cinici in generale ma di Diogene il κύων".

[1153] Della Corte 1967[2], p. 165 osserva: "Che tutto l'intreccio si fondi sulla legge attica è evidente; e Plauto non poteva far altro che mantenere la finzione della città di Atene, altrimenti tutto sarebbe crollato nel suo fondamento giuridico". Ma a questo proposito si vedano già Dareste 1898, p. 107; Partsch 1910, p. 595; Burgersdijk 1949.

[1154] Si tratta, appunto, dell'ipotesi formulata da Wilamowitz discussa in queste pagine. Tra coloro che accolgono tale ipotesi si annoverano, oltre al Leo 1906, Hüffner 1894, p. 70 sgg.; Partsch 1910, p. 596; Wieand 1920, p. 168; Della Corte 1967[2], pp. 164 sgg.; Dover 1968; Webster 1953, p. 78; Lesky 1971[3], pp. 750, 799 e n. 420: "Le maggiori probabilità di una derivazione dalla Commedia di mezzo spettano al *Persa*

nuova[1155], commedia post-menandrea[1156], senza tralasciare Aristofane[1157] ed Euripide[1158]. Guilbert 1962, p. 17 interpreta il *Persa* come la parodia di una commedia classica, mentre Woytek 1982, p. 77 pensa piuttosto ad un originale scritto da un autore contemporaneo dello stesso Plauto[1159]. Negli ultimi decenni, infine, a seguito della presa di distanza dall'approccio metodologico che si basa sul "mito dell'*Ur*"[1160], e degli sforzi di riportare l'attenzione sulla poetica e sull'originalità del commediografo latino, sono stati sottolineati, con sempre maggiore enfasi, gli apporti della farsa italica e dei *Saturnalia* da parte di Lefèvre e della scuola di Freiburg. Lefèvre 2001, con numerose e dettagliate argomentazioni relative ai temi, agli aspetti giuridici, alla caratterizzazione dei personaggi, allo stile e alla struttura della trama, si mostra quanto mai scettico rispetto all'esistenza di un originale greco[1161]. A seguito della sua analisi, lo studioso riflette su

---

[…]"; Sandbach 1979, p. 61; Blume 1981, pp. 374 sgg. Nella fattispecie, Della Corte pensa, più in particolare, ad Alessi, sostenendo la sua attribuzione con indizi evidentemente abbastanza deboli. Tra le altre argomentazioni messe in campo, Della Corte nota come la cronologia di Diogene ben si accorda con quella di Alessi. È evidente che siamo, da un punto di vista metodologico, di fronte ad argomentazioni che si costruiscono su un circolo vizioso, dal momento che l'identificazione stessa di Diogene si basa su una presunta base cronologica. Per Dover 1968, p. 145, invece, il modello del *Persa* risale alla commedia di mezzo non per motivi di ordine cronologico, "[...]but on negative grounds, the difficulty of dividing it into five "acts" and the difference of its theme and treatment from what we regard as characteristic of New Comedy".

[1155] Alla commedia nuova pensano invece Meyer 1907, p. 181; Sonnenburg 1928, p. 110; Ernout 1938, pp. 96 sgg.; Duckworth 1952, pp. 53 sgg.; Müller 1957, p. 92; Marti 1959, p. 393; Paratore 1976, p. 8; Hofmann 1989, p. 399; Lowe 1989, p. 398; Scafuro 1993, pp. 58 sgg., sulla base, questa volta, principalmente di raffronti con le commedie menandree. Grazie alle più recenti scoperte papiracee, ad esempio, abbiamo potuto appurare che neppure il gusto garbato di Menandro disdegnava di concludere le sue *pièces* con delle orgette di servi Paratore 1976, p. 7. Cfr.su questo aspetto D'Anna 1959.

[1156] Numerosi consensi ha raccolto anche la proposta del Fraenkel, il quale ha ritenuto di poter produrre un "indizio inequivocabile" per la datazione dell'originale del *Persa*: egli interpreta la scelta di rendere protagonisti degli intrighi amorosi degli schiavi – da cui il disappunto dello spettatore antico, di cui il commediografo era più che consapevole (cfr.v. 25: *iam servi hic amant?*) – come l'intelligente trovata di un autore operante in epoca piuttosto tarda, quando i consueti schemi della commedia nuova avevano già acquisito fin troppa ripetitività e rischiavano di annoiare il pubblico (Cfr. Fraenkel 1960, p. 406). Concorda con questa analisi, tra gli altri, Pasquali 1951, p. 31 n. 11.

[1157] Dumont 1977, p. 260, partendo da alcuni punti di contatto tematici e strutturali tra il *Persa* e le commedie aristofanee, ha postulato "un autre Aristophanes […] modèle d'intrigue repris ensuite par tous les auteurs attiques". Tale tesi ha avuto tuttavia scarso seguito tra gli studiosi. Cfr., da ultimo, le osservazioni di Lefèvre 2001, p. 17.

[1158] A partire dall'analisi del carattere della *virgo*, che sembrerebbe presentare alcuni tratti dell'eroina tragica, qualcuno ha tentato di rintracciare una matrice euripidea per questo personaggio (Lejay – Pichard 1925, pp. 49 sgg.; Müller 1957, pp. 12 sgg.; Dumont 1977, p. 251). La tendenza attuale è tuttavia quella di non prendere sul serio le riflessioni moralizzanti della ragazza, e di intendere il suo personaggio piuttosto come una parodia di un certo prototipo femminile: cfr. Rossi in Scandola 2003, pp. 79-83.

[1159] Woytek, sulla base di indizi storici, data il modello di Plauto all'ultimo terzo del III a.c.

[1160] Guastella 2002, pp. 166.

[1161] "Es ist nicht auszuschliessen, dass Plautus den Ausgangspunkt für seine nach griechischen Massstäben hybride Komödie einem Neva-Original verdankt. Dass er nicht mehr als lose Anregungen aufnehmen kann, lehrt die völlig ungriechische Struktur des *Persa*, die wie in seinen anderen Stücken von starker Diskontinuität geprägt ist" (Lefèvre 2001, p. 12).

come – pur volendo ipotizzare l'esistenza di un canovaccio greco - la questione finisca con l'assumere i connotati di una disputa meramente terminologica: Plauto avrebbe apportato tante e tali modifiche all'ipotetico testo di partenza, che parlare di un originale avrebbe poco senso[1162]. Allo stesso modo, nessuno ha l'abitudine di dire che gli *Epitrepontes* di Menandro rappresentano l'originale dell'*Hecyra* di Apollodoro[1163]. Propende per l'originalità dell'intreccio del *Persa* anche Danese 2011, p. 67: "Si può pensare [...] che anche questi meccanismi più specifici facciano parte di uno 'strumentario' drammaturgico che Plauto ha mutuato dai suoi modelli (non importa quali), servendosene liberamente, combinandoli fra loro in modo creativo e sviluppando, ora più ora meno, alcune loro caratteristiche, sì da ottenere intrecci originali come quelli del *Persa* [...]".

Ad ogni modo, pur volendo accogliere la datazione di Wilamowitz, non si vede innanzitutto perché dovremmo avere qui la descrizione di Diogene di Sinope, come suggerito da Leo, e non un'allusione all'*habitus* cinico in generale. Se possiamo ormai tenere per certo che il Cinismo non fu mai una vera e propria scuola, una αἵρεσις in senso forte, le fonti ci attestano tuttavia come, sin da subito, il carisma di Diogene di Sinope attirò a sé dei proseliti[1164]. È senz'altro vero che Diogene di Sinope rappresentò la figura più emblematica del Cinismo, ma essa è in gran parte frutto della tradizione dossografica successiva, la quale ne esasperò alcuni tratti a tal punto che qualcuno è giunto a negare l'esistenza storica dell'uomo Diogene[1165]. Pare insomma uno di quei casi in cui [1166] *dantur opes nullis nunc nisi divitibus.* Già Prescott osservava come – in assenza della tesi di Wilamowitz – le riflessioni di Leo sull'abbigliamento cinico, largamente basate sui versi di

[1162] Ad analoghe conclusioni giunge Guastella 2002 parlando dello *Stichus*, di cui invece è menzionato il modello greco dal palinsesto ambrosiano.

[1163] Lefèvre 2001, p. 34.

[1164] Sull'attività pedagogica e l'insegnamento di Diogene cfr. Giannantoni 1990, pp. 485-489. Nonostante la problematicità delle tradizioni che riguardano i rapporti con i suoi uditori e ammiratori, Giannantoni 1990, p. 487 conclude che "[...] questa attività di Diogene non può essere considerata un'invenzione pura e semplice [...], anche se da questo non è lecito dedurre l'esistenza di una vera e propria scuola". In VI 31 i figli di Seniade vengono descritti quali discepoli di Diogene. In D.L. VI 77 si racconta che a trovare il suo cadavere furono amici e discepoli. Cfr. su questo von Arnim e Giannattasio Andria 1989, p. 48, la quale, a proposito della testimonianza contrastante di D. Chr. IV 14 (καὶ τότε ἐτύγχανεν ἐν τῷ Κρανείῳ διατρίβων μόνος· οὐδὲ γὰρ μαθητάς τινας οὐδὲ τοιοῦτον ὄχλον περὶ αὐτὸν εἶχεν), ritiene "che tale discrepanza sia piuttosto dovuta all'intento costante di Dione, fonte peraltro degna di fede, di assimilare letterariamente la figura di Diogene a sé e alla sua personale vicenda".

[1165] Cfr. in particolare Niehues-Proebsting 1979, pp. 15-31. Contro tale approccio ipercritico, cfr. von Fritz 1981; Giannantoni 1990, pp. 496 sgg. e Gerhard 1991.

[1166] Cfr. Kindstrand 1986, Giannantoni 1990, pp. 466-474, Krueger 1996, in particolare 223s., e la ricchissima bibliografia ivi citata.

Leonida di Taranto, proverebbero solo il fatto che gli elementi elencati nei versi plautini descrivono l'abbigliamento che era stato proprio di Diogene e che era proprio di altri Cinici dell'epoca di Leonida[1167]. D'altronde, è lo stesso Leo a considerare che *ampullam*, *strigilem*, *scaphium*, *soccos*, *pallium*, *marsuppium* non sono altro che gli elementi dell'equipaggiamento dell'*egens probe*, il quale porta con sé tutto ciò che ha. Ed *egentes* sono, per l'appunto, tanto i parassiti quanto i Cinici. L'elenco, pertanto, non ha in sé nulla di caratteristico[1168]. A maggior ragione, dunque, non c'è alcun nesso logico stringente che costringa a riconoscere in questa descrizione una personalità ben precisa. Ad ogni modo, altre osservazioni indeboliscono ulteriormente la tesi Wilamowitz-Leo. Woytek, per esempio, pone efficacemente l'accento sulla prospettiva di colui che pronuncia questi versi, cui era certamente estraneo l'intento di descrivere dettagliatamente una personalità filosofica ben determinata[1169].

Nonostante le forti critiche alla tesi Wilamowitz-Leo, però, essa continua a circolare soprattutto tra coloro che muovono da una prospettiva specificatamente filosofica. Oltre al già citato Giannantoni, già la Garbarino 1973, 550 sgg., che aveva dedicato due volumi allo studio della diffusione della filosofia greca a Roma, sembrava concordare con Leo sul fatto che, nell'originale, l'allusione dovesse essere riferita a Diogene, pur chiarendo, poi, che gli spettatori romani non potevano essere in grado di cogliere un riferimento tanto preciso. López Cruces 2004, pp. 249-250, nell'elencare alcune delle allusioni ai Cinici in commedia, non esclude l'ipotesi del riferimento a Diogene. Anche secondo Gugliermina 2006, p. 162, Plauto mette in scena implicitamente Diogene.

[1167] "On the other hand, it should be clear that if Wilamowitz has not proved his case, Leo's evidence, which is largely from Leonidas of Tarentum, probably a younger contemporary of Menander, would only establish the fact that at the time of the New comedy the equipment ascribed to the Cynic in vss.123 ff. was attributed to Diogenes and other members of the school" Prescott 1916, p. 135, n. 2. Anche Müller 1957 – nel suo studio sul modello originale del *Persa* – Woytek 1982, pp. 13, 78 e 204 sgg. – l'ultimo commentatore della commedia – e Pasetti 2010, p. 2 – che ha dedicato un'analisi specifica ai versi in questione – ritengono che tale identificazione poggi su basi molto deboli.

[1168] "'Der Parasit soll nicht mehr besitzen als der κύων: *ampullam, strigilem, scaphium, soccos, pallium, marsuppium habeat*'. Das ist keine specifische Tracht, sondern der Besitz des *egens probe*, dessen der alles was er besitzt bei sich trägt; und nichts anderes bedeutet in Wahrheit die Ausrüstung des Diogenes" Leo 1906, p. 444. D'altronde, il tipo di abbigliamento in questione era fatto proprio anche dai Pitagorici ascetici che conosciamo dal *Telauge* di Eschine (cfr. Dittmar 1912, p. 417 e Giannantoni 1990, p. 501), i quali potrebbero aver influenzato i Cinici: cfr. Dudley 1937, p. 6 e Burkert 1962, p. 196; *contra* Kindstrand 1976, p. 163.

[1169] "Figuren herzustellen und damit eine bis ins Detail korrekte Personenbeschreibung eines dadurch gleichsam identifizierbaren kynischen Philosophen zu liefern war sicherlich nicht seine Absicht" (Woytek 1982, p. 207). Ma per le critiche alla teoria Wilamowitz-Leo cfr.anche p. 205.

Figlie in prestito: *Krates bei Plautus?*

Ogniqualvolta la critica si è soffermata sull'allusione ai Cinici presente in questo passo, sono stati presi in considerazione soltanto i vv. 118-26. A mio parere, meritano attenzione, invece, anche i versi successivi, in cui continua lo scambio di battute tra Tossilo e Saturio:

TOX. Iam nolo argentum: filiam utendam tuam
Mihi da.
SAT. Numquam edepol cuiquam etiam utendam dedi[1170].

TOSSILO Non voglio soldi. Prestami solo tua figlia.
SATURIO Ma io giuro che non l'ho mai prestata a nessuno!

La comicità di questi versi è lampante, e poggia sul senso erotico con cui Saturio interpreta maliziosamente il verbo *utor*, equivoco che Tossilo si affretta a dirimere[1171]: la ragazza dovrà limitarsi a fingersi una prigioniera per recitare il suo ruolo nella beffa architettata contro l'avido lenone[1172].

A mio parere, tuttavia, i due versi plautini potrebber contenere un'ulteriore *pointe* comica, ossia un'allusione all'aneddoto secondo il quale Cratete di Tebe avrebbe "dato sua figlia in prova", testimoniato, come abbiamo visto, dal frammento appartenente alle *Gemelle* di Menandro. Ritengo molto plausibile che, nel breve scambio di battute dei vv. 127s. del *Persa*, si strizzi l'occhio all'aneddoto cui Menandro allude nel secondo distico,

[1170] Vv. 127s.
[1171] Tossilo ha bisogno che la figlia del parassita reciti una parte nella messa in scena da lui architettata ai danni del lenone.
[1172] Sulla vendita della figlia, cfr. Stewart 2012, pp. 37-47. È uno schema letterario piuttosto diffuso quello della beffa legata all'acquisto di qualcosa con la promessa, in cambio, di qualcos'altro che poi si scoprirà non poter essere ceduto. Tra i casi più famosi, la promessa della libbra di carne all'ebreo Shylock nel *Mercante di Venezia* di Shakespeare: l'usuraio non potrà esigere il suo pagamento perché verrà messo di fronte alla constatazione che è impossibile prelevare della carne senza prelevare, allo stesso tempo, anche del sangue.

aneddoto che doveva evidentemente aver suscitato un certo scalpore[1173]. Saturio, dunque, che in un primo momento si è opportunisticamente appellato alla povertà dei Cinici per aggirare la richiesta di quattrini dell'amico, sfrutterebbe ora un'altra allusione al Cinismo – e questa volta l'allusione sarebbe invece *ad personam* – per eludere anche la seconda richiesta di Tossilo, prendendo le distanze dal comportamento paterno di uno dei più celebri rappresentanti del movimento cinico, che veniva naturalmente percepito dall'opinione pubblica come scandaloso e degenere.

Inoltre, potrebbe essere pertinente osservare che, così come la scelta di Cratete di avere una famiglia (sebbene molto anticonvenzionale) risulta eccentrica nel panorama del movimento cinico, allo stesso modo ha sempre destato una certa perplessità tra gli studiosi il fatto che Saturio costituisca l'unico esempio di parassita con figli di tutta la commedia classica[1174]. Una coincidenza forse non del tutto casuale nella prospettiva della proposta qui presentata. È ipotesi suggestiva, dunque, che, se nei versi riportati vi è un qualche riferimento ad una ben precisa personalità filosofica, non nei termini di una descrizione o identificazione, ma in quella di allusione maliziosa – di battuta facile, se vogliamo – questa potrebbe essere quella di Cratete di Tebe.

Origine e funzione delle allusioni

Vediamo, a questo punto, le conseguenze di quanto detto finora:

a) se si vuole ipotizzare l'esistenza di una fonte di ispirazione greca, che Plauto avrebbe più o meno liberamente adattato per il pubblico romano, giusta la mia ipotesi, l'allusione all'aneddoto riguardante Cratete e sua figlia imporrebbe un *terminus post quem* per la datazione di tale modello greco[1175]. Sappiamo, infatti, che anche Metrocle,

[1173] Si tratta, per altro, della prima certa applicazione del termine "cinico" ad un seguace di Diogene.: cfr. Dudley 1937, p. 6.

[1174] Su questa stranezza cfr. Wojtek 1982, pp. 47-56; Chiarini 1983[2], pp. 96-8; Lowe 1989; Stärk 1991, pp. 147-149; Lefèvre 2001, pp. 22 sgg. e pp. 32-4; Shaw Hardy 2005; Pasetti 2010, in particolare pp. 16 e sgg. "Die Vorstellung eines *pater familias*, der sich um seine familia kümmert [...] ist von einem Parasiten fernzuhalten", commenta appunto Woytek 1982, p. 206 a proposito dell'espressione *vita familiaris*. La stessa osservazione viene spontanea in associazione con Diogene o qualunque altro cinico, eccezion fatta, per l'appunto, per Cratete.

[1175] In tal caso non si può escludere del tutto il ricorso all'espediente della *contaminatio*; lo scambio di battute preso in esame, tuttavia, sembra essere inestricabilmente legato al tessuto della trama, e cioè alla presenza inconsueta di un parassita con una figlia. Su questo elemento di novità rispetto agli schemi comici consueti, su cui la critica si è particolarmente concentrata, si veda, da ultimo, Danese 2011, p. 50 n. 21, che osserva: "A Tossilo, per portare a compimento l'inganno, serve dunque la complicità di una donna libera, che nessuno potrà procurargli, se non l'unico uomo libero che può mettersi *in toto* a disposizione di un

fratello di Ipparchia, dopo essere stato allievo di Teofrasto, divenne discepolo di Cratete, e verosimilmente nello stesso periodo avvenne l'incontro tra i due futuri sposi. Poiché Teofrasto prese le redini dell'Accademia nel 323 a.C., il matrimonio tra Cratete e Ipparchia deve essere avvenuto dopo tale data. Data la natura dell'aneddoto in questione, dobbiamo a questo punto considerare all'incirca una quindicina di anni, tempo necessario perché la figlia dei due filosofi Cinici raggiungesse la pubertà. L'allusione non è dunque pensabile se non dopo il 310 a.C. almeno. È appena da accennare come, in tal caso, il pubblico greco avrebbe particolarmente gustato il gioco presente nei versi del *Persa*: i Cinici giocavano molto sulla dialettica libertà/schiavitù metaforicamente intese e sferzavano particolarmente il vizio dell'ingordigia, inneggiando alla frugalità. Nel *Persa*, paradossalmente, il riferimento al Cinismo è sulla bocca di un personaggio libero che si assoggetta ad uno schiavo ed è disposto perfino a vendersi la figlia pur di riempirsi la pancia.

b) Se si pensa al *Persa* come ad un intreccio del tutto originale, l'allusione sarebbe invece genuinamente plautina. Tenendo conto che l'aneddoto è testimoniato da una commedia greca, non è impossibile immaginare che, nel costruire un intrigo in cui ad un parassita che invoca per sé la patente di cinico viene chiesta in prestito la figlia, a Plauto sia venuto in mente l'aneddoto riguardante uno dei Cinici più celebri e sua figlia, aneddoto sicuramente sfruttato nella commedia greca. Con questa allusione Plauto, la cui abilità con i giochi di parole è tratto stilistico peculiare, avrebbe combinato il gioco di doppi sensi con il verbo *dare*.

Come abbiamo avuto modo di accennare, i riferimenti ai filosofi greci in Plauto sono stati interpretati come una traccia di misoellenismo. Proprio i vv. 116-26 del *Persa*, infatti, sono ritenuti da Coppola 1990, pp. 82 e sgg. l'esempio più significativo del disprezzo di Plauto per i filosofi greci: "Il paragone che il parassita Saturione fa di sé stesso con un Cinico […] evidenzia fino a che punto il Sarsinate disprezzasse questa categoria di intellettuali". Non è certo questa la sede per riprendere la questione dell'atteggiamento di Plauto verso la filosofia greca, sia esso di pregiudizio o di smaccato disprezzo, di riverente consapevolezza d'inferiorità intellettuale o di orgogliosa rivendicazione di ingegno latino. Ritengo, tuttavia, che il peso che Coppola dà a questo

---

servo che ha le chiavi della dispensa: il parassita. Inoltre è necessario il legame di parentela fra la *virgo* e il parassita, perché ella possa essere legalmente reclamata dal padre dopo che è stata venduta a Dordalo. Ecco perché la dinamica dell'intreccio richiede che Saturione abbia una figlia".

passo come prova del misoellenismo plautino sia eccessivo: il paragone tra filosofo e parassita era pur sempre presente e frequente nella commedia greca. Lo stesso Coppola 1990, p. 83 n. 112, d'altronde, dopo aver citato i vv. 260 sgg. dell'*Eunuchus* di Terenzio, passo in cui ritroviamo l'analogia tra filosofo e parassita, commenta che, nonostante tale analogia, Terenzio non solo non mostra nei confronti della filosofia greca, e dei Greci in generale, l'ostilità mostrata da Plauto, ma palesa, al contrario, "una particolare predilezione nei confronti dei nuovi influssi culturali". L'interpretazione in un senso o nell'altro di questo tipo di allusioni scaturisce pertanto da presupposti a monte rispetto alle singole immagini, presupposti sui quali la critica è ancora discorde[1176].

Può essere più utile, allora, evidenziare i modi in cui Plauto si serve di questo riferimento, e gli scopi interni al testo. La critica ha fatto ben emergere come Plauto adattasse i riferimenti filosofici che trovava nei suoi modelli greci mediante i due stratagemmi della semplificazione e della funzionalità allo scherzo. Abbiamo già accennato come, secondo la Petrone 1992, lo stesso termine *philosophari* allude sempre alle astuzie del ragionamento, efficaci per confondere l'avversario e per favorire il proprio successo in un confronto dialettico e nella riuscita di un inganno. I richiami alla filosofia e ai filosofi sono funzionali, cioè, al "sistema comico dell'inganno intelligente". Così, nel nostro caso, siamo di fronte alla convergenza della maschera del parassita con quella del filosofo (vv. 118-26), che si combina con lo stratagemma dell'allusione parodica ad elementi filosofici con funzionalità allo scherzo e con i doppi sensi linguistici, tipici della lingua di Plauto (127 sgg.). Nel confronto tra le due maschere, infatti, si è osservato come il parassita sfrutti spesso la filosofia per trarsi d'impaccio con una battuta filosofica: nel *Persa*, Saturione addirittura promette in dote alla figlia dei libri di battute[1177]. La menzione del cinico è poi funzionale a fornire al suo diniego nel prestare denaro una qualche nobilitazione di natura filosofica[1178]. Inoltre, giusta la mia ipotesi del prestito della figlia di Cratete, avremmo una divertente *variatio* di tale stratagemma, dal momento che non si tratta di una battuta filosofica, ma di un riferimento ad un aneddoto verosimilmente avvertito come scandaloso.

[1176] Cfr. *infra*, nota 193.

[1177] Cfr. Pasetti 2010, pp. 13 sgg. Cfr. *supra* le pp. 145, 147, 262 e 413.

[1178] Cfr. Pasetti 2010, p. 10: "Tornando al passo del Persa, il paragone con il filosofo cinico consente al parassita di disimpegnarsi furbescamente dalla richiesta di denaro: rientra quindi nella filosofia da commedia".

non esse

L'espressione riecheggia in qualche modo il v. 6, in cui Tossilo aveva lamentato, all'inzio del dramma: *nec quicquam nisi 'non est' sciunt mihi respondere quos rogo.*

nihili parasitus est cui argentum

Vi è un certo gusto del paradosso nel rilevare che proprio l'argento, ossia ciò che serve a stabilire il valore di qualcosa, è ciò che deprezzerebbe il valore di un parassita, il quale è per definizione chi non ha nulla.

lubido extemplo coeperest convivium, tuburcinari de suo, si quid domist

Continua il gioco dei paradossi: così come sarebbe il colmo l'esistenza di un parassita in possesso di denaro, lo sarebbe anche un parassita che dia da mangiare ad altri invece che mangiare l'altrui. Lo stesso paradosso è sfruttato in Alcifrone III, 11, 4. "Tuburcinari significat raptim manducare"[1179]; da qui la scelta di tradurre con "strafogarsi". Cfr. Apul. *Met.* 6, 25: *prandio raptim tuburcinato*. *Si quid domist* riecheggia *argentum domi est* di v. 119.

cynicum esse egentem oportet parasitum probe

Quanto al rapporto tra le figure del parassita e del filosofo, cfr. le pp. 175 sgg. su Eub, fr. 137 K-A. Chi è *egens* è in una condizione peggiore rispetto al *pauper*. Il rapporto tra i due termine è grosso modo analogo a quello tra πτωχεία e πενία[1180], e i Cinici vengono spesso associati al polo della πτωχεία/*egestas*[1181]. Quanto all'ambito latino, Sen., *Dial.* VII, 18 disprezza l'*egestas* dei Cinici: *Curet aliquis an istis nimis dives videatur, quibus Demetrius Cynicus parum pauper est? Virum acerrimum et contra omnia naturae desideria pugnantem, hoc pauperiorem quam ceteros Cynicos quod, cum sibi interdixerint habere, interdixit et poscere, negant satis egere! Vides enim: non virtutis scientiam sed egestatis professus est.* Per un primo orientamento sulla questione della polarità tra i due concetti, cfr. Jenkyns 1993, p. 245 e Milanese 2003.

[1179] Non. p. 179 M. (263 L.).

[1180] Cfr. Longo in Longo –Avezzù 1985, p. 37, n. 27: "la distinzione… è qualitativa: il *penes* si guadagna da vivere col proprio lavoro (anche se è nullatenente), mentre lo *ptochos* vive della carità altrui". Cfr. anche Jenkyns 1993, p. 245.

[1181] In questo soprattutto risiede la ragione della loro eccentricità, come si è più volte ribadito.

ampullam… marsuppium

Comincia qui l'elenco degli accessori del corredo del parassita e del cinico. Sullo stratagemma comico dell'accumulazione verbale cfr. Spyropoulos 1974, p. 102, n. 7. Da un punto di vista formale la Pasetti 2010, p. 10 nota la tipicamente plautina "sensibilità fonostilistica (si notino la triplice allitterazione di *strigilem, scaphium, soccos*, i primi due uniti anche da isoprosodia)".

Quanto a questo elenco di *Realien*, Tylawski 2002, in un volume in cui tratta ampiamente il rapporto tra la figura del filosofo e la figura del parassita, sottolinea soprattutto il fatto che si tratta di accessori che caratterizzano il personaggio come greco (cfr. il commento ai singoli lemmi).

Non troppo diversamente, Pasetti 2010 ha ipotizzato che l'elenco dei vv. 124s. del *Persa* abbia, in fin dei conti, ben poco a che fare con il corredo dei Cinici, ma rechi piuttosto un valore metateatrale: "in realtà, più che alla tradizione filosofica, gli oggetti menzionati appartengono alla scena comica […]. Se si vuole trovare un denominatore comune ai termini dell'elenco, si può dire che evocano quella particolare immagine della grecità deformata e ibridata dallo sguardo dei romani che va in scena nella palliata"[1182]. In particolare, la studiosa ritiene la presenza dei *socci* in contrasto col tratto cinico della ἀνυποδησία e aggiunge che: "Al posto del *marsuppium*, la borsa in genere destinata a contenere il denaro, si aspetterebbe la *pera*, la "bisaccia" in cui un filosofo itinerante ripone le poche cose indispensabili alla sopravvivenza"[1183]. Credo, tuttavia, avesse ragione Giannantoni 1990, pp. 502 e sgg. quando osservava che "le scarpe possono sorprendere solo chi dalla letteratura posteriore si è fatta un'idea della ἀνυποδησία dei Cinici e di Diogene. In Leonida *AP* VI 293 le scarpe si trovano. Infine con *marsuppium* non si deve intendere la bisaccia ma il borsellino"[1184]. Eccessivo nella direzione opposta il commento di Lomiento 1993, p. 178, secondo la quale Plauto, nel menzionare il *marsuppium*, mostrava "d'essere dettagliatamente informato quanto al corredo appropriato a Diogene e ai suoi seguaci".

La mia prospettiva è che certamente il personaggio viene rappresentato come un *graeculus* da palliata, ma, ciò che più conta, come un *graeculus* miserabile[1185]. Per restare

[1182] Pasetti 2010, p. 11.
[1183] Pasetti *ibid.*
[1184] Cfr. anche Lomiento 1993, p. 178.
[1185] Come abbiamo visto, già Leo 1906 parlava di corredo dell'*egens probe*.

in ambito teatrale, infatti, l'elenco ricorda in qualche modo la scena degli *Acarnesi* di Aristofane in cui Diceopoli si reca da Euripide per farsi prestare una lunga serie di oggetti poveri altamente simbolici così da rendere il più possibile convincente il suo travestimento da straccione[1186].

Tra gli eroi straccioni evocati in quella scena, figura anche Telefo. Quando Orazio nomina i personaggi tragici di Telefo e Peleo[1187], *pauper et exsul uterque*, li caratterizza con due elementi: *sesquipedalia verba* e *ampulla*[1188]. Quanto ai Cinici, spesso vengono menzionati ed evocati in associazione ad un elenco più o meno lungo di accessori, ed è essenzialmente la miseria ciò che di caratteristico ha il loro abbigliamento. Ed è semplicemente questo il motivo per cui si trovano, nella letteratura cinica, delle precise corrispondenze con tutti i *Realien* elencati da Plauto[1189]. Sia nella rappresentazione del cinico che in quella del parassita gioca quindi un ruolo importante il corredo esteriore, ispirato, per entrambi, dall'estrema indigenza, vero denominatore comune del confronto istituito da *Saturio*.

Travestirsi da pezzente

Dedico qualche altra osservazione a questa lunga descrizione e alle sue implicazioni comiche. L'ironia è già nella lunghezza paradossale dell'elenco di elemento necessari per potersi definire uno che non ha nulla. Soprattutto, però, snocciolare sulla scena di un teatro un lungo elenco di accessori può facilmente assumere una sfumatura metateatrale: può, cioè, dare l'idea di un travestimento. Come si è già ricordato, analoghi elenchi sono quelli che troviamo nella scena succitata degli *Acarnesi*, nella prima scena delle *Tesmoforiazuse*, nella scena di vestizione di Penteo nelle *Baccanti*. Insomma, Saturione sembra aver studiato ad arte il suo *outfit*, e in questo caso la sua recita del ruolo del poveraccio ha l'obiettivo truffaldino di potersi poi riempire la pancia a spese altrui. Non è invece immediatamente evidente – ma neanche si può escludere del tutto – che l'accusa di curare meticolosamente la propria apparenza da miserabile allo scopo di

[1186] Cfr. il commento in De Cremoux 2008 *ad loc.*

[1187] Ricordiamo che, secondo la tradizione, il *Telefo* di Euripide ebbe un ruolo importante nella conversione al cinismo di Diogene e Cratete.

[1188] Proprio a partire dal verso oraziana sopra menzionato, la critica ha ampiamente esplorato la portata metateatrale dell'ampolla (cfr. Petrone 2007, Celentano 2007 e Bettini 2007), valenza che tuttavia qui non mi sembra operante.

[1189] Cfr. *infra*, il commento *ad loc*.

riempirsi la pancia si riverberi in qualche modo anche sui Cinici, secondo termine del paragone. Se l'analogia avesse carattere biunivoco, cioè, Saturione è abbigliato come un cinico così come un cinico è furbo e opportunista come un parassita. Il testo non è esplicito in questa seconda direzione, ma in commedia non stupirebbe l'assimilazione di un cinico ad un parassita che 'fa la commedia' per mangiare a ufo[1190].

ampullam, strigilem

L'ampolla e lo strigile erano accessori indispensabili per un greco[1191], necessari all'igiene personale, e dunque accessori indispensabile per chi partiva in viaggio o in esilio: così Graziosino, nei suoi preparativi prima di mettersi in marcia per il suo autoesilio, non dimentica di prendere la sua ampulla (*Merc*., v. 927). Ci si ungeva con l'olio contenuto nell'ampolla, la quale poteva essere di materiali diversi, poi lo si raschiava con lo strigile[1192]. I greci di un certo tenore sociale avevano degli schiavi addetti a portare questi accessori. Pasetti 2010, p. 1 suggerisce perciò che il fatto che qui il parassita/cinico li porti in prima persona potrebbe esserne un modo per sottolinearne la povertà.

Quanto alla funzione di questi accessori per l'igiene personali in relazione al parassita, in *Stichus*, v. 230 il parassita Ridicolo, ormai disperata per la fame, comincia a gridare ai quattro venti di avere messo in vendita sé stesso, i suoi servizi e tutti i suoi beni, tra i quali figurano (v. 230) *robignosam strigilim, ampullam rubidam* (una striglia arrugginita, un fiaschetto rossiccio). Secondo Polluce, i parassiti erano provvisti di ampollina per l'olio e di strigile e sono state ritrovate delle figurine in terracotta con un ventre prominente e un'ampollina per l'olio[1193]. Tylawski 2002, p. 112: "the oilflask in particular places the parasite in his proper and indeed most desired venue, the bath prior to dinner;". Tali accessori potrebbero aver avuto anche un'altra funzione: tra i servigi che il parassita offriva in cambio di un posto a tavola, cioè, figurava anche quello di *aliptes*, di ungitore[1194].

[1190] Cfr. supra, il commento a Eub. 137 K-A.

[1191] In Heord. 1, 20 Metrotima dice che dell'ampolla ci si serve per molti usi diversi.

[1192] Lo strigile in particolare era legato al mondo della palestra e dell'attività ginnica. Si ricordi la diffusione iconografica del tipo dell'*Apoxyomenos*, il cui esemplare più noto è senz'altro quello lisippeo: cfr. Guhl and Koner 1889, pp. 105-110.

[1193] Poll. IV 120; VII 107; *MNC* AT19, 104,150. Cfr. Woytek, *ad loc*.; Tylawski 2002, pp.112 sgg.

[1194] Ehrenberg 1957, p. 258 e Bettini 2002.

Quanto invece al rapporto degli stessi oggetti con i filosofi, Pasetti ha raccolto alcune testimonianze di ampolle poste in relazione ai filosofi: Bato Comicus, fr. 2 K-A, Plat. *Hp. Mi.* 368c (sul sofista Ippia), ripreso da Apul. *Flor.* 9, 22, inoltre Cic. *Fin.* 4, 30; in particolare l'ampolla caratterizza il cinico in Leon. *AP* VI, 293, v. 3; 298, v. 3 (Socare) e VII, 67, v. 5 (Diogene); su Diogene si vedano anche Archias *AG* 7, 68, 5 ed Arr. Epict. 1.24.11.

Un elenco piuttosto ricco del corredo cinico è nella trentesima epistola pseudodiogenica. In questo caso, è Antistene che spoglia Diogene di tunica e mantello e gli consegna una seria di oggetti: ἐπεὶ δὲ ταύτην εἱλόμην τὴν ὁδόν, ἀφαιρεῖταί μου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα καὶ περιβάλλει μοι τρίβωνα διπλοῦν καὶ ἀποκρήμνησί μου τοῦ ὤμου πήραν, ἐμβαλὼν εἰς αὐτὴν ἄρτον καὶ τρίμμα καὶ ποτήριον καὶ τρυβλίον, ἔξωθεν δὲ αὐτῇ παρήρτησε λήκυθον καὶ στλεγγίδα, δίδωσι δέ μοι καὶ βακτηρίαν; "Poiché avevo scelto questa strada, mi tolse il mantello, il chitone e mi gettò addosso un mantellaccio doppio, mi mise sulla spalla una bisaccia, dove aveva messo del pane, una trimma, un recipiente e una coppa, e all'esterno della quale aveva fissata un'ampollina e uno strigile, e infine mi diede un bastone". Diogene interroga Antistene sull'uso dei singoli oggetti. A proposito della coppia ampolla/strigile, si verifica il seguente scambio di battute: "τὴν δὲ λήκυθον καὶ τὴν στλεγγίδα πρὸς τί ἀπήρτησας;" "τὴν μὲν ἀρωγόν" ἔφη "πόνων, τὴν δὲ γλοίου"; "'E perché mi hai dato un'ampollina e uno strigile?'. Rispose: 'L'una è un ristoro dalle fatiche, l'altro dalla sporcizia'".

scaphium

Scaphium, così come *marsuppium*, sono grecismi di uso quotidiano. Lo *scaphium* è un recipiente, probabilmente a forma di nave, in legno o in argento[1195], di dimensioni ordinarie, che poteva essere adibito a diversi usi. Cfr. E. Pottier s.v. in DAGR e Pociña – Pociña 1992, pp 553-554. Secondo Paratore, qui rappresenterebbe il vaso da notte, mentre per Woytek un oggetto adibito all'igiene personale. La Pasetti, invece, nota che in Plauto è spesso menzionato in relazione al simposio, e che dunque qui avrebbe la funzione di contenere vino. Una tale destinazione d'uso sarebbe perfettamente coerente con la sete proverbiale del parassita, dedito agli eccessi. Stando ai possibili confronti intratestuali, anche nello *Stichus*, v. 693 sgg., *scaphium* indica un recipiente potorio, e, nello specifico, un recipiente potorio "da ricchi" in opposizione ai ben più poveri

[1195] Ath. IV 169b e XI 499e.

recipienti di Samo[1196]. Nelle *Bacchides*, invece, l'interpretazione è ancora una volta oscillante tra il significato di "vaso da notte" e quello di "coppa per bere"[1197].

Quanto al confronto con il cinico, la presenza di una coppa fa pensare al celebre aneddoto, già altrove menzionato[1198], in cui Diogene, fino ad allora sempre provvisto di una ciotola, se ne disfa quando vede un ragazzo bere dal cavo delle mani[1199].

soccos

Come abbiamo già segnalato, la presenza delle scarpe è l'elemento che più ha fatto discutere gli storici del cinismo, poiché in contrasto con il tratto dell'ἀνυποδησία. Si è cercato di dimostrare come, da un punto di vista metodologico, la presenza delle scarpe in questa commedia non possa essere utilizzata in nessun modo come la prova del fatto che Diogene, o comunque i primi cinici, girassero necessariamente calzati. I *socci* sono soprattutto associati agli attori comici (cfr. *e.g.* Hor*. Ep.* II 1 173 e Cleland *et alii* 2007*, s.v. socci*) e, in associazione al *pallium*, sono spiccato indice di grecità (cfr. Plaut. *Epid.*, v. 725; Cic. *De Or.* III 127, 10; *Id. Rab. Post.* 27, 11 e Tylawsky 2002, pp.58 sgg.). Questo non significa, tuttavia, escludere che per Plauto i cinici potessero avere le scarpe. Il dato è presente in Leonida, così come già segnalava il Leo, ma anche l'iconografia ne reca tracce: cfr. Zanker 1997, pp. 145-149 a proposito della statua di un cinico il cui originale risalirebbe al III a.C. A questa testimonianza potremmo aggiungere anche un affresco proveniente dai Giardini della Farnesina, conservato nel Museo delle Terme[1200]: la coppia raffigurata è generalmente identificata con Cratete e Ipparchia, e l'uomo calza appunto dei sandali.

pallium

In associazione ai sandali (cfr. lemma precedente), e anche da solo, "for the Romans it was the quintessence of Greek dress, so they were very careful about wearing

[1196] *Suum quoique decet: quibus divitiae domi sunt, scaphiis et cantharis,/Batiocis bibunt, at nos nostro Samiolo poterio.*
[1197] Nel verso delle *Bacchides* Ernout 1933, p. 17, n. 2. pensa che i due significati coesistano.
[1198] D.L. VI 37.
[1199] Cfr. *supra,* p. 226.
[1200] Cratete e Ipparchia, foto da I. Bragantini et M. de Vos, *Le decorazioni della villa romana della Farnesina*, II 1: *Le pitture*, Roma, 1982, tav. 29.

it" (cfr. Cleland *et alii* 2007 *s.v. pallium*). Sul mantello dei Cinici cfr. anche il commento al fr. 134 di Filemone.

marsuppium habeat

Saturio menziona non la bisaccia, la pera, tipico attributo del cinico, bensì il borsellino (cfr. DAGR *ad loc.*). Il termine, come si è detto, era un grecismo di uso quotidiano. Ammendola 1922, *ad loc*., pensa che indichi quel po' di denaro necessario a sostenatare il parassita nel malaugurato caso in cui questi non venga invitato a pranzo. Pasetti 2010, p. 12, n. 41 pensa piuttosto al fatto che, tra i compiti dei parassiti, vi era anche quello di fare la spesa[1201]. Anche questa interpretazione sarebbe coerente con l'obiettivo primario del parassita, ovvero quelo di riempirsi la pancia. Quanto al polo cinico del paragone, Lomiento 1993, p. 178 cita come termini di confronto Cerc. fr. 1, v. 41; *AP* VI 298 (Leonida di Taranto).

familiarem suam vitam

Woytek 1982, p. 206 ha inteso *familiaris* nel senso di *proprius*, argomentando questa ipotesi con il fatto che Plauto utilizza anche altrove l'aggettivo con questo significato[1202]. Pasetti, 2010, p. 10, glossa: "*proprius*, o meglio ancora, *non alienus*" e suggerisce che "che questa equivalenza tra *familiaris* e *proprius* abbia a che fare con il problema culturale della percezione di sé evidenziato da Bettini" nel senso che, in questo contesto, *familiaris* "amplifica e rafforza il possessivo *suam* chiarendo che il contenuto del *marsuppium* è sufficiente per il solo Saturione". Tylaski 2002, p. 101 pensa opportunamente anche a un uso ironico del termine, dal momento che *res familiaris* è l'espressione che traduce il concetto di proprietà privata e che i Cinici "were known for their rejection of private property and of all the responsabilities and civilities that went with it".

[1201] Cfr. Bettini 2002.
[1202] Pasetti 2010, p. 10 glossa: *proprius*, o meglio ancora, *non alienus*.

***Stichus*, vv. 703-704**

STICHUS *Nimium lepide in mentem venit: potius quam in subsellio*
Cynice hic accipimur quam in lectis. SANGARINUS: Immo enim nimio hic dulcius[1203].

703 mente **P** potius quam **AP**, quam potius *Lindsay*, quam *del. Saracenus*, potiusne *Ritschl*704 hic *om.* **P** lecticis **AP**, *corr. Pius* nimio (-ium **A**) hic dulcius **A** *Leo*, hic magis est dulcius **P**

STICO Me ne è venuta in mente una troppo bella! Mettiamoci qui sullo sgabello
come i cinici invece che sui letti! SANGARINO: Ma qui si sta molto più comodi!

Il verso 704 presenta alcune varianti e, soprattutto, i codici attestano la lezione *lecticis*. Data l'incongruenza di lettighe in questo contesto, tutti gli editori accolgono la correzione di *lecticis* in *lectis* del Pius.

La trama dello *Stichus* è molto esile. La commedia, in effetti, non ha goduto di grande fortuna[1204]. Ugualmente accesa la discussione intorno al modello greco dello *Stichus*, favorita dalla presenza, nel palinsesto ambrosiano, della didascalia della commedia[1205]. Da questa apprendiamo che la commedia fu messa in scena nel 200 a.C.[1206] e che il suo modello furono gli *Adelphoe Menandru*. A partire da questo dato è fiorita una ricca bibliografia, tesa soprattutto a giustificare un'incongruenza. Sebbene gli *Adelphoe* di Menandro fossero anche il modello degli *Adelphoe* di Terenzio, la commedia terenziana ha ben poco a che fare con la trama dello *Stichus*. Mattingly 1957 ritenne che

[1203] Il testo critico e l'apparato sono di Petersmann 1973.
[1204] Fortemente negativo il giudizio di Augello (p. 432, n. 1): "Allora Plauto era sulla cinquantina; perciò è una commedia della maturità: eppure è una delle commedie più brevi e più banali, talché si penserebbe alla giovinezza o alla vecchiaia del poeta". Ma per opinioni contrarie la discussione in Perna 1995 p. 65.
[1205] L'unica altra didascalia registrata dal palinsesto ambrosiano è quella relativa allo *Pseudolus*.
[1206] Gli studiosi non hanno mancato di commentare che la messa in scena di una commedia in cui si parla di 'ritorni' ben si spiega all'indomani della vittoria della seconda guerra punica.

l'errore fosse, appunto, nella didascalia dell'Ambrosiano, e che quest'ultima costituisse una trasposizione arbitraria di quella degli *Adelphoe* di Terenzio, tesi confutata da Paratore 1959, pp. 48-50. Molta fortuna ha avuto l'opinione secondo cui la commedia di Terenzio derivasse dagli *Adelphoe*, mentre quella di Plauto dalle *Adelphai*.

Si è discusso particolarmente proprio intorno al finale, dal quale sono tratti i versi in esame. Si sono avvicendate varie ipotesi: Leo e Fraenkel 1960, pp. 268-281 ritenevanoil finale una sovrapposizione plautina; D'Anna 1959, p. 3 ritiene probabile un caso di *contaminatio*; Paratore (p. 178), invece, sulla base del finale del *Dyskolos*, che testimonia il caso di finale festosi anche per il castigato Menandro, e di un reperto archeologico, ossia dell'unica tavola plautina (n. 51) della raccolta di riproduzioni iconografiche di scene musicali italiche raccolte da Fleischhauer 1964 risalente al IV a.C., conclude che "anche il finale, in cui si ravvisava la prova suprema della tendenza sovvertitrice di Plauto a recare in primo piano motivi chiassosamente ed esteriormente farseschi, ha finito per chiarire la sostanziale aderenza al modello menandreo"[1207].

È il caso, invece, di abbracciare la posizione di Guastella 2002, p. 196, il quale, al termine del suo ricco contributo di natura metodologica sul tema del rapporto di Plauto con i modelli, scrive: "Nel caso di una commedia come lo *Stichus*, ad esempio, non sarebbe meglio fermarsi a dire qualcosa come: 'Dalla didascalia sappiamo che il modello erano gli ἀδελφοί di Menandro: non possiamo dire se e quanto Plauto si sia tenuto vicino al modello, perché non abbiamo frammenti e notizie sufficienti a consentire una ricostruzione attendibile'?".

Quanto alla trama, due sorelle hanno sposato due fratelli e sono in attesa del loro ritorno ormai da tre anni. Il padre delle due ragazze cerca di convincerle, invano, a risposarsi. Le due spose resteranno fedeli fino al ritorno dei loro mariti, che avverrà puntualmente, permettendo alla pièce di concludersi in un clima festoso. Lo scioglimento della vicenda è peraltro annunciato molto presto, già nel secondo atto, a partire dal v. 274, e infatti la commedia è tra le più brevi (per un totale di 775 versi). Il gioco quindi non insiste su peripezie o equivoci da appianare, ma è affidato piuttosto ai servi, *Stichus*[1208] e *Sagarinus*, al parassita *Gelasimus* e ai loro frizzanti dialoghi. E infatti, mentre

[1207] Sul rapporto di questa scena con i modelli greci cfr. anche Webster 1960^2, Gentili 1977, p. 39, Chiarini 1983^2, p. 189, n. 206.

[1208] Qualche perplessità ha destato il titolo della commedia, preso dal nome di uno schiavo che non ha un'importanza fondamentale nella pièce, così come accade nel caso del *Truculentus*. Cfr. Monda 2015, p. 55 e relativa bibliografia nella nota 3.

in scena non si assiste neppure, come ci si aspetterebbe, al ricongiungimento delle due coppie di sposi[1209], sono proprio i servi a concludere la commedia con il loro bizzarro banchetto. Il finale si prepara sin dall'inizio del terzo atto, nel dialogo tra uno dei fratelli, *Epignomus*, e *Stichus*, il suo servo. *Epignomus*, appena toccata terra, comincia a dare ordini al suo servo, che però osa chiedere (vv. 419-422): "Padrone, io, o che parli o che stia zitto, lo sai che miriade di malanni mi sono masticati con te. Ora che sono tornato a casa dopo tutti questi molteplici malanni, 'sta unica e sola giornata vorrei dedicarla alla festa di libertà". Il magnanimo padroncino concede allora (vv. 423-425): "Be' mi chiedi quello ch'è giusto e legittimo; prenditi pure quello che vuoi, Ordinamento. Per questa giornata non ti darò fastidio. Vattene dove ti pare. Anzi ti regalo anche una giara di vino vecchio". Tutto il quinto atto è allora dedicato ai preparativi per il banchetto in cui la fa da protagonista proprio la giara di vino dono del padrone, unico pezzo notevole della povera tavola che verrà imbandita[1210]. Il riferimento alla postura durante il banchetto si inserisce dunque nel quadro di questo eccentrico banchetto di schiavi[1211]. Lo sgabello si oppone, in quanto a comfort, al letto tricliniare, sul quale anche i romani, seguendo la moda greca, cominciarono a banchettare[1212].

Gli accenni alla maniera di accomodarsi su questo o quel mobile rappresentano, a ben guardare, un *fil rouge* all'interno della commedia:

1) Vv. 90 sgg. Nel primo atto, le figlie da una parte e il padre dall'altro si preparano ad un incontro in cui ciascun partito cercherà di mantenere la propria posizione – le figlie quello della fedeltà ai mariti, il padre quello di nuove nozze – usando tutte le arti della lusinga, della *captatio benevolentiae* e della resistenza passiva.

BENAMATA	Salute, papà.
PARLACONTRO	Salute a tutt'e due voi. Su, senza complimenti, sedetevi.
BENAMATA	Un bacio…
PARLACONTRO	Ma io ne ho abbastanza dei vostri baci.

[1209] E questo ha fornito il fianco alle ipotesi più fantasiose sul fatto che certamente il ricongiungimento era presente nel modello menandreo, e che Plauto avrebbe sostituito la scena menandrea con il dialogo dei due giovani sposi con il malizioso suocero.
[1210] Cfr. Ernout *ad loc*. e Paratore, n. 104.
[1211] Chiarini 1983², p. 189 s. e nota 206 e p. 199; Bettini 1989, pp. 9-23; Mazzoli 2011, pp. 51-54.
[1212] Cfr. Dentzer 1982.

BENAMATA Ma scusa papà, perché?

PARLACONTRO Perché poi mi succede che il fiato mi sa di sale.

BENAMATA Ma siediti qui, papà.

PARLACONTRO No, qui non mi ci voglio sedere. Sedetevici voi, io mi metterò a sedere su questo sgabello.

BENAMATA Ma almeno prenditi 'sto cuscino.

PARLACONTRO Ma non t'affannare con tutte queste attenzioni; per me è già abbastanza comodo. Su, siedi.

BENAMATA Nossignore papà. Lasciami fare.

PARLACONTRO Ma ce n'è proprio bisogno?

BENAMATA Sì, ce n'è bisogno.

PARLACONTRO Be', farò come ti piace. Ma ora basta così.

BENAMATA Ma non sono mai abbastanza le premure che le figlie possono avere per il loro genitore. Chi ci dev'essere più caro di te? E dopo, papà, i mariti nostri, di cui tu hai voluto diventassimo le consorti[1213].

Con l'eccezione di quello appena presentato, gli altri passi in cui ci si richiama alla maniera di accomodarsi sono tutti relativi alla maniera di stare a tavola.

2) In un lungo elenco relativo alle ricchezze importate dall'Oriente, snocciolato ai versi 373-383, ci sono anche letti sontuosi sui quali *accubare regie* (v. 377).

QUADRETTO è arrivato, ti dico.

FESTAGROSSA Ma l'hai visto proprio con gli occhi tuoi?

QUADRETTO Sì, e immagina con quale piacere! Ha portato un carico spettacoloso d'oro e d'argento…

[1213] PAM. Salve, mi pater. ANT. Et vos ambae. Ilico agite adsidite./PAM. Osculum— ANT. Sat est osculi mihi vostri. PAM. Qui, amabo, pater?/ANT. Quia ita meae animae salsura evenit. PAM. Adside hic, pater./ANT. Non sedeo istic. Vos sedete; ego sedero in subsellio./PAM. Mane, pulvinum. ANT. Bene procuras. Mihi satis sic fultumst. Sede./PAM. Sine, pater. ANT. Quid opust? PAM.. Opust. ANT. Morem tibi geram. Atque hoc est satis. /PAM. Numquam enim nimis curare possunt suum parentem filiae./Quem aequiust nos potiorem habere quam te? Postidea, pater,/viros nostros, quibus tu voluisti esse nos matres familias.

RIDICOLO Questo sì che significa aver fatto le cose a modo! Ora la scopa l'acchiappo come si deve e mi metto a scopare con tutti i sentimenti.

QUADRETTO … lana e porpora a iosa, …

RIDICOLO C'è da coprirmela la pancia!

QUADRETTO … letti d'avorio e d'oro, …

RIDICOLO Così mi potrò stravaccare da re.

QUADRETTO … e stoffe di Babilonia, coperte da letto, tappeti rasi, arazzi. Insomma non ti so dire quanta n'è arrivata di roba preziosa.

RIDICOLO Accidenti che impresa stupenda!

QUADRETTO E poi, per continuare, come ho cominciato, s'è condotto con sé un bel numero di suonatrici di cetra, flautiste, arpiste, tutte una più bella dell'altra.

RIDICOLO Viva noi! Così, dopo essermi sbronzato, ci avrò pure da sfringuellare; ed è allora che riesco a far meglio lo spiritoso.

QUADRETTO E poi una miriade di profumi d'ogni tipo[1214].

3) Nel corso della commedia, assistiamo poi a due scene speculari, in cui il parassita Ridicolo cerca disperatamente di farsi invitare a pranzo prima da un fratello, poi dall'altro, utilizzando anche le medesime strategie suasorie (aveva per altro provato ad ottenere lo stesso risultato anche col suocero). La strategia di Ridicolo consiste nel fingere di invitare il suo interlocutore a pranzo. Il primo fratello, già invitato altrove, declina l'offerta, e a questo punto Ridicolo, *in-vocatus* come tutti i parassiti[1215], si autoinvita a unirsi alla combriccola. Il trucco non riesce, e Ridicolo sperimenta la stessa tattica con l'altro fratello, il quale però dichiara la faccenda impossibile perché ha già a cena nove forestieri. Il parassita dichiara allora (vv. 488-489):

[1214] PIN. Venit, inquam. PAN. Tutin ipsius ipsum vidisti ? PIN. Lubens./ Argenti aurique advexit nimium. GEL. Nimis factum bene./ Hervle vero capiam scopas atque hoc convorram lubens. PIN. Lanam purpuramque multam. GEL. Est qui ventrem vestiam. / PIN. Lectos eburatos, auratos. GEL. Accubabo regie./PIN. Tum Babylonica et peristroma tonsilia et tappetia advexit, nimium bonae rei. GEL. Hercle rem gestam bene./PIN. Poste, ut occepi narrare, fidicinas, tibicinas,/sambucas advexit secum forma exumia. GEL. Eugepae,/quando adbibero, adludiabo: tum sum ridiculissumus./PIN. Poste unguenta multigenerum multa.

[1215] Cfr. interno.

RIDICOLO Ma io non pretendo di stravaccarmi sopra un letto; lo sai che io sono l'uomo destinato allo sgabelluccio isolato[1216].

Ridicolo afferma quindi di non pretendere un posto su un letto, ma di potersi accontentare anche di un posto poco confortevole. Lo stesso termine è presente al v. 471 dei *Captivi* (*Nihil morantur iam Lacones unisubselli viros*), dove questo sobrio arredo è associato agli spartani. Nota Lindsay nel commento al verso dei *Captivi*: "*Unisubsellium* is a Plautine word for μονόκοιτος or σκιμπόδιον, as opposed to the *lectus* on which the more favoured guests reclined".

Ispettore ricorda allora al parassita, creatura di infimo gradino sociale, che i suoi ospiti sono di ben altro rango. Ridicolo, senza scomporsi, ha tuttavia buon gioco nel rispondere all'obiezione: al diverso rango sociale tra lui e gli altri convitati, corrisponderà un posto a tavola di differente prestigio.

ISPETTORE Ma quelli sono plenipotenziari di una comunità, personalità di primo piano; vengono come ambasciatori, con pubblico incarico, da Ambracia.

RIDICOLO e perciò loro, che sono pubblici ambasciatori, personalità di primo piano, staranno comodamente sdraiati in alto sui letti, e io, poverello, che sono di infima condizione, m'appiattirò nell'infimo dei posti[1217].

4) Nel quarto atto il siparietto si ripropone con alcune varianti. Innanzitutto il dialogo è tra tre personaggi, perché sono presenti, oltre al parassita, entrambi i fratelli, che apostrofano il parassita con il preciso intento di prendersi gioco di lui. Ridicolo accenna ancora alla volontà di invitare lui stesso i due appena

[1216] Hau postulo equidem me<d> in lecto accumbere:/scis tu me<d> esse unisubselli virum.

[1217] EPIG. At ei oratores sunt populi, summi viri; /Ambracia veniunt huc legati publice./GEL. Ergo oratores populi, summates viri,/summi accubent, ego infimatis infimus.

rimpatriati a casa, volontà impedita però dalla sua scarsezza di mezzi. Ispettore ribadisce (vv. 592-593)[1218]:

ISPETTORE ma t'assicuro che t'inviterei volentieri, se ci rimanesse posto a casa mia.

RIDICOLO ma anche rimanendo in piedi riuscirei ad ingozzare qualcosa di piè fermo[1219].

Dopo altri scambi di battute, Ispettore pare infine capitolare, ma si tratta solo dell'ennesima beffa ai danni del parassita (vv. 617-620):

ISPETTORE Perdindirindina, credo che, siccome sei solo, un posto per stenderti a mangiare te lo si possa trovare […] tutt'è che ti adatti ad accucciarti allo stretto.

RIDICOLO ma magari fra due cavicchi di ferro: anche un angolino dove un cucciolo possa appiattarsi sarà un posto sufficiente per me[1220].

Nel menzionare i cavicchi di ferro, "Ridicolo non s'accorge d'anticipare la sorprendente proposta canzonatoria dei due fratelli" (Paratore p. 253, nota 90), i quali lo invitano nelle battute successive ad andare in galera. In questo passaggio Ridicolo tocca il suo punto più basso e arriva a paragonarsi non all'ospite di minor prestigio, ma addirittura all'animale, al cane, che spesso presenziava ai banchetti e che era corrispettivo animale per eccellenza del

[1218] A proposito del v. 593 l'Ernout riporta una nota del Naudet, ripresa anche da Augello *ad loc.*: "non dimentichiamo che Ridicolo è uno di quegli uomini pronti a soffrire di tutto e che dànno esempio di coraggio […]. Egli può mangiare senza essere sdraiato, secondo il costume greco, né seduto, come i Romani antichi nei loro focolari; egli starà diritto, in piedi, come in guerra". Sulla pratica relativa al consumo dei pasti in piedi, cfr. Luc. *Symp*. 71.

[1219] EPIG. Edepol te vocem lubenter, si superfiat locus./G. Quin tum stans obstrusero aliquid strenue.[…].

[1220] EPIG. Posse edepol tibi opinor etiam uni locum condi p<arvol>um, /ubi accubes. PAMPH. Sane faciundum censeo. GEL. O lux oppidi!/EPIG. Si arte poteris accubare. GEL. Vel inter cuneos ferreos;/tantillum loculi, ubi catellus cubet, id mi sat esrit loci.

parassita[1221].Queste scene confermano Ridicolo come un artista nel rilanciare il Witz, nel ricamare variazioni intorno ad uno spunto inziale, caratteristica tipicamente plautina già rilevata dagli studiosi[1222].

5) Vv. 703-704. L'ultimo caso è appunto quello che riguarda la scena in cui vengono menzionati i cinici. Gli spettatori avevano, a questo punto, ben in mente i differenti modi in cui si può prendere posto a tavola. La proposta dell'umile sgabello, come abbiamo accennato, è ispirata dall'atmosfera stessa del banchetto, consumato con cibi semplici e con semplici stoviglie. Vale la pena di riportare l'intero dialogo (vv. 689-704):

TAGLIODASCIA	Be', è un banchettuccio mica disprezzabile per le nostre possibilità: noci, favettine, ficuzzi, ulive.., lupini, briciole di crostini.
ORDINAMENTO	Ed è abbastanza; per uno schiavo è meglio fare una spesa ragionevole che gettare in aria i risparmi per il superfluo. A ciascuno conviene regolarsi su ciò che ha: chi ha in casa montagne di grana beve nelle barcacce d'argento, nelle fiasche col manico, nelle coppe d'oro, noi invece nella nostra ciotoletta di terracotta impastata a Samo. Tutt'è che si beva e che si soddisfino le nostre necessità come meglio possiamo.
TAGLIODASCIA	Be', e l'amichetta nostra come ce la stendiamo? Vicino a te o vicino a me?
ORDINAMENTO	Tu sdraiati pure a capo del letto. E perché tu lo sappia, io mo' mi metto a distribuire d'accordo con te le specifiche incombenze: vedi un po' quale di queste ti va più a genio di prendere, e prenditela.
TAGLIODASCIA	Ma che so' 'ste incombenze?
ORDINAMENTO	Vuoi dedicare la tua signoria alla dea delle fonti o piuttosto a Bacco?

[1221] Cfr. interno

[1222] Questa tecnica è analizzata da Bettini 2002.

TAGLIODASCIA Perdio, senz'altro a Bacco, quello genuino. Ma mentre l'amichetta mia e tua perde tempo a far toletta, voglio che intanto cominciamo noi a darci bel tempo. Ti nomino generalissimo del banchetto.

ORDINAMENTO Aspetto che mi sta venendo in mente una pensata proprio graziosa: perché non ci mettiamo a tavola sopra uno sgabello, come fanno i cinici, anziché sdraiati sui letti?[1223]

L'elemento che più mi preme sottolineare è che anche i servi, come aveva fatto il parassita in più punti, rimarcano come ad una differenza sociale corrisponda anche una differenza di galateo della tavola. Questo banchetto "*in corpore vili*" avviene in contemporanea rispetto a quello dei padroni, ma, a differenza dell'altro, questo viene compiutamente rappresentato[1224]. Ci si può chiedere, innanzitutto, se, nel paragone che un servo istituisce tra sé stesso e i Cinici, si celi la reminiscenza, da parte di Plauto e del suo pubblico, della schiavitù di Diogene.

Il *fil rouge* che stiamo percorrendo, per altro, sarà stato certamente funzionale anche da un punto di vista drammaturgico. Queste battute, accompagnate da deittici, avranno cioè anche permesso la rifunzionalizzazione degli arredi certamente presenti in scena. In questa direzione, Lowe 1995 ha dedicato un ampio studio a quattro scene di banchetto (*Mostell*., vv. 308 sgg., *Asin*., vv. 828 sgg., *Per.*, vv. 753 sgg. e *Stich.*, vv. 683 sgg.) - che non erano evidentemente "*real indoor scenes*": dopo aver preso in esame le possibilità vagliate dagli studiosi per queste messe in scena, ha concluso che fossero invenzioni plautine e ha formulato delle ipotesi riguardo il tipo di arredi presenti sul

[1223] SANG. Hoc conviviumst/pro opibus nostris satis commodule nucibus, fabulis, ficulis,/olea, entriptillo, lupillo, /omminuto crustulo./STICH. Sat est: servo homini modeste melius facere sumptum quam ampliter./Suum quemque decet: quibus divitiae domi sunt, scaphiis, cantharis,/batiocis bibunt, at nos nostro Samiolo poterio:/Tamen bibimus nos, tamen efficimus pro opibus nostra moenia./SANG. Amica<m> uter utrubi accumbamus? STICH. Abi tu sane superior./Atque adeo, ut tu scire possis, pacto ego hoc tecum divido:/Vide, utram tibi lubet etiam nunc capere, cape provinciam./SANG. Quid istuc est provinciai? STICH.: Utrum Fontine an Libero/Imperium te inhibere mavis? SANG.: Nimio liquido Libero./Sed amica mea et tua dum cenat dumque se exornat, nos volo/[tamen] ludere inter nos. /Strategum te facio huic convivio./STICH. Nimium lepide in mentem venit: potius quam in subsellio/cynice hic accipimur quam in lectis. SANG. Immo enim nimio hic dulcius.

[1224] Petrone 2009, p. 149.

palcoscenico, escludendo, in particolare, l'ipotesi di Chiarini 1979 che, quanto ai *lecti*, Plauto utilizzasse *biclinia* e non *tricilinia*.

Ci si può chiedere, infine, se questi riferimenti alle differenti modalità di consumare un banchetto (cibi, stoviglie, arredi), presenti in questa commedia, ma non solo, avessero, oltre alla funzione di sfruttare la comicità delle dichiarazioni autoironiche dei convitati miserabili, di caratterizzare l'ambientazione greca di una *palliata* e di dialogare con gli arredi scenici, quella di alludere a dibattiti sul costume contemporanei a Plauto. Da un punto di vista della storia del costume, era quella un'epoca in cui era fitto il dibattito intorno al tema della *luxuria peregrina*, tanto che, poco più tardi, si arrivò all'emanazione di vere e proprie leggi che ponevano dei limiti allo sfarzo dei banchetti (limiti relativi al numero dei convitati, alla quantità di pesce salato, all'argenteria)[1225]. In questa commedia, il modo di banchettare alla greca[1226], di *pergraecari*, è simboleggiato soprattutto dal ricco carico della nave che rimpatria dall'Oriente. Petrone 2015, pp. 49-50 e n. 24, istituisce un illuminante confronto tra i vv. 376-389 sopra riportati e Liv. *Ab Urbe cond.* 39, 6, 7 sg:

> *Luxuriae enim peregrinae origo ab exercitu Asiatico invecta in urbem est. Ii primum lectos aeratos, vestem stragulam pretiosam, plagulas et alia textilia et, quae tum magnificae supellectilis habebantur, monopodia et abacos Romam advexerunt. tunc psaltriae sambucistriaeque et convivalia alia ludorum oblectamenta addita epulis […].*

Scrive la studiosa:

> […] si avverte il fascino esercitato dalla *luxuria*… *peregrina*: il convito è un'abitudine greca che ancora a Roma desta ammirazione e preoccupata curiosità. È davvero singolare che il famoso brano di Livio in cui si narra l'inizio del lusso a Roma ricalchi per filo e per segno, anche nel lessico, questo passo dello *Stichus*: ci sono i letti, i tessuti raffinati, le suonatrici. In qualche modo questo

[1225] Danese 2002, pp 50 e 51: "il contrasto rigurdava sicuramente anche i costumi alimentari, con l'esaltazione, da parte dei conservatori, della cucina semplice e frugale conforme al *mos maiorum*, in contrapposizione alle dilaganti ed opulente nuove mode alimentari ellenizzanti. Il dibattito divenne presto scontro ideologico-politico se, qualche decennio dopo, si ricorse a nuove leggi (relativo soprattutto al consumo dei cibi)". Il riferimento è alla *lex orchia de cenis* (181 a.C) e alla *lex fannia cibaria* (161 a.C.). Cfr. anche Dalby 2000.

[1226] Cfr. Orfanos – Carrière 2003 e Petrone 2009 (=2003).

brano dello *Stichus* deve essere stato recepito da una tradizione, dal momento che la narrazione storica sembra seguirlo così da vicino. L'enumerazione dell'apparecchiatura conviviale, importata dall'estero, con la sua magnificenza e il suo linguaggio esotico resta, in qualche modo, notiamo, esemplare delle raffinatezze conviviali e della reazione che avevano suscitato: alla maniera di Pinacio, i Romani continueranno a pensare il simposio come un luogo di lusso e di piaceri sontuosi, venuti da lontano. […] Coincidono sia il linguaggio specialistico, fatto di termini precisi, alcuni di rara occorrenza, sia l'idea ripetuta che questa suppellettile è importata dall'estero (*invecta… advexerunt*). Livio si riferisce all'anno 187-186, data successiva quindi al 200, anno di rappresentazione dello *Stichus*. Pensare tuttavia a delle riprese posteriori (come fa A. Boutemy, *Quelques allusions historiques dans le* Stichus *de Plaute*, "Rev. Ètud. Anc." 38, 1936, pp. 29-34) è arbitrario.

Se dunque i Greci in generale sono caratterizzati dall'amore per il lusso e per la ricchezza, in opposizione alla sobrietà del *mos maiorum* romano così appassionatamente difeso da Catone, i Cinici sono, tra i greci, coloro che individuano il polo opposto del lusso, un'altra forma di eccesso ancora meno in linea col gusto dei Romani, lo squallore, la sordidezza[1227]. Tale affermazione mi pare confermata da un passo di un'orazione ciceroniana che finora non è stato accostato ai versi in esame:

Pro Murena, 75-76[1228]

fuit eodem ex studio vir eruditus apud patres nostros et honestus homo et nobilis, Q. Tubero. is, cum epulum Q. Maximus P. Africani, patrui sui, nomine populo Romano daret, rogatus est a maximo ut triclinium sterneret, cum esset Tubero eiusdem Africani sororis filius. atque ille, homo eruditissimus ac Stoicus, stravit pelliculis haedinis lectulos Punicanos et exposuit vasa Samia, quasi vero esset Diogenes Cynicus mortuus et non divini hominis Africani mors honestaretur; […] odit populus Romanus privatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit; non amat

[1227] "La *luxuria*, nelle commedie, si oppone all'*avaritia*" (Petrone 2009, p. 153, n. 11). Secondo Danese 2002, p. 51 Plauto non prende partito e ridicolizza entrambe le filosofie alimentari.

[1228] Per sull'uso delle stoviglie nella rappresentazione dei Cinici cfr. *supra,* il commento a Antiph. fr. 132.

profusas epulas, sordis et inhumanitatem multo minus; distinguit rationem officiorum ac temporum, vicissitudinem laboris ac voluptatis.

Ci fu presso i nostri padri un uomo nobile e onesto, Quinto Tuberone, proveniente dalla stessa scuola filosofica. Quinto Massimo, avendo offerto un banchetto al popolo romano in nome dello zio Publio Africano, chiese a Tuberose di allestire il triclinio, essendo lui figlio di una sorella del famoso Africano. E quello, uomo coltissimo e stoico, allestì lettini punici con pelli di capretto ed empì vasi di Samo, come se fosse morto Diogene Cinico e non si onorasse la morte dell'Africano, uomo divino; […] Il popolo romano odia lo sfarzo personale, ma ama la magnificenza pubblica; non ama banchetti diffusi, molto meno le avarizie e l'illiberalità; distingue la logica dei doveri e dei momenti opportuni, le circostanze della fatica e del piacere[1229].

Sia in Plauto che in Cicerone vengono rappresentate come eccessivamente miserabili le abitudini ciniche in materia di banchetto (in Plauto perfino i servi rifiutano di abbracciare l'abitudine a mangiare sugli sgabelli), si pone l'accento sulle suppellettili sulle quali prendere posto (*subselli* in Plauto e *lectuli Punicani* in Cicerone[1230]) e sulle stoviglie di Samo, proverbialmente povere e deperibili[1231]. Non ritengo inverosimile che Cicerone avesse qui in mente proprio questa scena plautina[1232], tenuto conto anche dell'ironia che pare percorrere il brano ciceroniano[1233].

[1229] Trad.

[1230] Su questo tipo di letti, semplici e poco lussuosi, cfr. Fantham 2013 *ad loc.*

[1231] Moltissimi sono i *loci* (*e.g.* Plaut. *Bacch.*, v. 202) che descrivono i vasi di Samo come particolarmente deperibili.

[1232] Nel sospettare l'ipotesi di un riecheggiamento nella *Pro Murena* di questa immagine dello *Stichus*, il *lectulos* ciceroniano mi aveva suggerito l'ipotesi di emendare il *lecticis* del v. 704 dello *Stichus*, corretto dal *Pius* in *lectis*, in *lectulis*. L'uso del diminutivo in latino è infatti abbondante in commedia, e, nell'oratoria, è spesso un elemento che alla commedia rinvia. Scrive nel suo commento alla *Pro Murena* Fantham 2013 *ad loc.*: "note the contemptuous diminutives for tubero's stingy furnishings of plain Punic benches, goatskins, and (plain earthenware) Samian pottery for the funeral feast. The form Punic-anos rather than Punicos distinguishes a special type of bench from benches that were actually from Punic Carthage. Diminutives are rare in formal oratory, and tend either to evoke comedy or imply contempt". L'uso dei diminutivi come marcatori testuali in relazione alla commedia ed allo *humour* in generale, è stato studiato, tra gli altri, da L. Pasetti, *Plauto in Apuleio*, Bologna, 2007 e da P. Harding, *Comedy and rhetoric. Persuasion: Greek rhetoric in action*, London, 1994, pp. 196-221. Il diminutivo avrebbe potuto riecheggiare gli altri diminutivi che punteggiano la scena e lo stesso *lectulis* è attestato in *Persa*, v. 758b (*Statuite hic lectulos, ponite hic quae adsolent*). Cicerone, per parte sua, utilizza questo diminutivo anche in *Pis.*67, ancora una volta in riferimento a dei filosofi greci, questa volta epicurei (*Graeci stipati quini in lectulis, saepe plures*;). Per altro, in quest'ultimo passo di Cicerone la tradizione oscilla tra *lectulis* e *lecti,* il che prova la plausibilià dell'ipotesi di una confusione dal punto di vista paleografico. *Lectulis* non regge, però, alla prova metrica: in un settenario trocaico andrebbe infatti contro la norma Hermann – Lachmann (cfr. Questa 2007). Ringrazio

subsellio

Nel contesto di un banchetto, si tratta di un sedibile mobile su cui si accomodavano le persone più umili e, per l'appunto, i parassiti, come si ricava, oltre che dal passo in esame, da Pl. *Stich*. Vv. 93, 489, 703 e *Capt.* 471 (su cui cfr. Dentzer 430), Sen. *Dial.* II, 15[1234] e Suet. *Vit. Terent*. p. 292 Roth[1235]. A differenza del letto tricliniare, che i Romani cominciarono a conoscere e ad utilizzare a seguito dei loro rapporti con l'Oriente e che era uno dei simboli[1236], come abbiamo visto, della *luxuria peregrina*, il *subsellium* era infatti molto meno confortevole: vi si prendeva posto seduti e non sdraiati, non era provvisto di schienale e non prevedeva l'uso di cuscini e coperte. Abbiamo visto infatti come la figlia, con premura più o meno sincera, proponesse al padre, che stava per sistemarsi sullo sgabello, di aggiungervi un cuscino. Cfr. Hug 1931, in *RE s.v*. *subsellium* pp. 502-503; Richter 1926 p. 104; Chapot 1969, in *DARG s.v. subsellium*, p. 1551.

Roberto Danese, Caterina Pentericci e Domenico Giordani (futuro editore dello *Stichus*), per la proficua discussione in merito a questa ipotesi.

[1233] Sul rapporto tra umorismo e arte oratoria cfr., *e.g*., Celentano 1995.

[1234] *Desinite itaque dicere: "Non accipiet ergo sapiens iniuriam, si caedetur, si oculus illi eruetur? Non accipiet contumeliam, si obscenorum vocibus improbis per forum agetur? Si in convivio regis recumbere infra mensam vescique cum servis ignominiosa officia sortitis iubebitur? Si quid aliud ferre cogetur eorum quae excogitari pudori ingenuo molesta possunt?*

[1235] *Scripsit comoedias sex, ex quibus primam "Andriam" cum aedilibus daret, iussus ante Caecilio recitare, ad cenantem cum venisset, dictus est initium quidem fabulae, quod erat contemptiore vestitu, subsellio iuxta lectulum residens legisse, post paucos vero versus invitatus ut accumberet cenasse una, dein cetera percucurrisse non sine magna Caecilii admiratione.*

[1236] Nella società romana arcaica, così come in quella greca, i pasti si consumavano seduti attorno al fuoco su panche e sgabelli. Cfr. Ov. *Fast.,* VI, 301 sgg. Cfr. Ruggiu 2003, pp. 29-36.

***Captivi* v. 77 e *Persa* v. 58**

Ergasilus *Quasi mures semper edere alienum cibum* (*Captivi*)

cibum *DV*[1]*JE* : cybum *CV*[2]; cf. *Per.* 58.

Saturio *Quasi mures semper edimus alienum cibum (Persa)*

Come i topi, mangiamo sempre il cibo degli altri.

Saranno ora presi in considerazione tre versi in cui compaiono delle similitudini con un topo.

Quasi identici sono il verso 77 dei *Captivi* e il verso 58 del *Persa*, entrambi pronunciati da due parassiti, rispettivamente Ergasilo e Saturione, per illustrare al pubblico la loro funzione e il loro stile di vita. Nei *Captivi* il verso è stato messo in discussione, ma è difeso ormai da tutti gli editori[1237].

Non è l'unico caso in cui Plauto, per la figura del parassita, ripete gli stessi stilemi: cfr. *Men.,* e C*apt.,* vv. 69-72 e *Poen.,* vv. 77 sgg. - e aggiungerei *Stichus* 174 e sgg. - che "sembrano quasi scritti con l'intenzione di rimandare l'uno all'altro" (Guastella 2002, p. 180)[1238]. Ritroviamo anche qui la vena autoironica propria dei parassiti, che, senza il minimo disagio e anzi con una punta di sfacciataggine, scherzano sulla loro condizione di dipendenza da ciò che è *alienum*. È nota, infatti, la frequenza, in commedia, di derivati dal tema αλλο- e *alio*- in associazione alle figure dei parassiti[1239].

[1237] Cfr. Ritschl 1850, p. 271 e Kellermann 1903, p. 176, n. 1.
[1238] Cfr. sulla ripetizione di questo stilema anche Petrone 2009, p. 55.
[1239] Cfr. *supra* pp. 197 sgg., Guastella 1988, p. 84, n. 14 e bibliografia ivi citata.

Petrone 2009, pp. 56-57, nell'interpretare il presagio della donnola che afferra e divora un topo in *Stichus* 459 sgg., mostra come anche in questo passo sia implicita un'identificazione del topo col il parassita: Ridicolo infatti sbaglia nell'identificarsi con la donnola che è riuscita a trovare da mangiare; egli è piuttosto come il topo, che verrà invece allontanato e, in qualche modo, eliminato dallo spazio domestico. Per inciso, per la nostra cultura igienista, il modo in cui i Greci e i Romani presentano la convivenza tra uomo e topo stupisce, ma questo cambio di attitudini è storicamente individuabile e causato soprattutto dalle teorie relative ai rischi connessi alla diffusione delle epidemie[1240].

Ad attirare l'attenzione sulla consonanza tra l'immagine plautina e la tradizione cinica sono diversi studiosi[1241]. In particolare, Riley 1894, nel commentare il verso dei *Captivi*, scrive: "The allusion in the previous line is probably derived from a saying of the Cynic Diogenes" e parafrasa D.L. VI 40[1242]. Oltramare 1926, pp. 70-71, dal canto suo, pensa ad una vera e propria allusione.

Il topo filosofo

Il topo ha un ruolo notevole all'interno del cinismo dal momento che viene chiamato in causa addirittura come fonte di ispirazione per Diogene in D.L. VI 22: μῦν θεασάμενος [scil. Diogenes] διατρέχοντα, καθά φησι Θεόφραστος ἐν τῷ Μεγαρικῷ, καὶ μήτε κοίτην ἐπιζητοῦντα μήτε σκότος εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦντά τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως[1243]. Cfr. anche Plut. *M*. 77 e-f: καὶ περὶ Διογένους ὅμοια τοῦ Σινωπέως ἱστοροῦσιν ἀρχομένου φιλοσοφεῖν, ὡς Ἀθηναίοις ἦν ἑορτὴ καὶ δεῖπνα δημοτελῆ καὶ θέατρα καὶ συνουσίας μετ' ἀλλήλων ἔχοντες ἐχρῶντο κώμοις καὶ παννυχίσιν, ὁ δ' ἔν τινι γωνίᾳ τῆς ἀγορᾶς συνεσπειραμένος ὡς καθευδήσων ἐνέπιπτεν εἰς λογισμοὺς τρέποντας αὐτὸν οὐκ ἀτρέμα καὶ θραύοντας, ὡς οὐδ' ἀπὸ μιᾶς ἀνάγκης εἰς ἐπίπονον καὶ ἀλλόκοτον ἥκων βίον αὐτὸς ὑφ' ἑαυτοῦ κάθηται τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων ἐστερημένος. εἶτα μέντοι μῦν τινα προσερπύσαντα λέγεται περὶ τὰς ψίχας

[1240] Cfr. Keller 1909, pp. 203 sgg.; Kemper 1959, pp. 129 sgg. e 388; Guastella 1988, p. 105.
[1241] Cfr. Waltzing 1909, Ammendola 1922, Lindsay 1950, Ussing 1972. Anche Guastella 1988, nel suo studio sul rapporto tra le figure del topo e del parassita, tiene in gran conto il motivo cinico.
[1242] Cfr. paragrafo seguente.
[1243] Racconta Teofrasto nel suo Megarico che una volta vide un topo correre qua e là, senza mèta (non cercava un luogo per dormire, né aveva paura delle tenebre né desiderava alcunché di ciò che si ritiene desiderabile) e così escogitò un rimedio alle sue difficoltà.

αὐτοῦ τῆς μάζης ἀναστρέφεσθαι, τὸν δ' αὖθις ἀναφέρειν τῷ φρονήματι καὶ λέγειν πρὸς ἑαυτὸν οἷον ἐπιπλήττοντα καὶ κακίζοντα "τί φῄς, ὦ Διόγενες; τοῦτον μὲν εὐωχεῖ τὰ σὰ λείμματα καὶ τρέφει, σὺ δ' ὁ γενναῖος ὅτι μὴ μεθύεις ἐκεῖ κατακείμενος ἐν ἀνθίνοις καὶ ἁπαλοῖς στρώμασιν ὀδύρῃ καὶ θρηνεῖς σεαυτόν;"[1244].

Se il Teofrasto menzionato da Diogene Laerzio fosse il successore di Aristotele, come molti ritengono, ci troveremmo qui di fronte ad una testimonianza molto antica e di tutto rispetto (cfr. Steiner 1976, p. 40).

Ritroviamo ancora una volta l'uso cinico delle metafore animali[1245] come invito ad uno stile di vita semplice e secondo natura[1246]. Il topo di cui ci parla Teofrasto è infatti l'antenato del topo di campagna della favola oraziana[1247], il quale rifiuta le porpore, le delizie e lo stress della vita di città in favore del suo letto di paglia e del suo vitto frugale a base di ceci, avena e acini passiti[1248].

Il topo parassita

Più spesso, il topo compare tra le fonti del cinismo come figura del parassitismo[1249].

L'aneddoto cinico più vicino all'immagine plautina è senz'altro D.L. VI 40:

πρὸς τοὺς ἐρπύσαντας ἐπὶ τὴν τράπεζαν μῦς, "ἰδού," φησί [scil. Diogenes], "καὶ Διογένης παρασίτους τρέφει."

[1244] Anche su Diogene di Sinope si tramanda qualcosa del genere al tempo dei suoi primi incontri con la filosofia: gli Ateniesi stavano celebrando una festa, con pubblici banchetti e spettacoli teatrali, e i cittadini in liete brigate si abbandonavano alle danze e ai divertimenti notturni. Diogene, appartatosi in un angolo con l'intenzione di dormire, cadde invece in riflessioni che lo turbavano e sconvolgevano non poco: come mai, senza necessità alcuna, era finito in una vita travagliata e strana, e se ne stava seduto in disparte, da solo, lontano da tutti qui beni? Ma poco dopo, si racconta, fece capolino un topo, che cominciò a darsi da fare con le briciole della sua pagnotta; lui allora riprese animo e, come rimproverandosi e accusandosi, disse tra sé: "Ma che stai dicendo, Diogeno? Mentre questo animaletto si pasce lautamente dei tuoi avanzi, tu invece, il bennato, perché non sei là a ubriacarti sdraiato su soffici e fioriti tappeti, continui a lagnarti e a compiangerti?" Ora, se tali stati di abbattimento diventano poco frequenti e contro di loro si presentano, rapidi come dopo una fuga, i contrattacchi e le obiezioni della mente e facilmente rimuovono l'ansia e il travaglio interiore, si deve ritenere che il nostro progresso cominci a poggiare su basi sicure (traduzione di Pisani). Ne dà conto anche Claudio Eliano (Ael. *VH* XIII 26).

[1245] Cfr. Flores-Júnior 2005.

[1246] Già Steiner 1976, dopo aver trattato della tipologia di topo rappresentata in D.L. VI 22, scrive a proposito di D.L. VI 40 che non sempre il topo è simbolo di indipendenza e che "this idea, if explored, would open up an entirely different role for the mouse".

[1247] Una morale simile è nella favola esopica 179 Chambry, in cui un cane da caccia abbandona la sua vita piena di pericoli per abbracciare quella, più frugale, di altri cani. Cfr. Franco 2013, p. 81.

[1248] Sull'interpretazione di questo episodio cfr. Dierauer 1977, pp. 182-183.

[1249] Cfr. Guastella 1998.

Strisciando i topi sulla sua mensa, disse: "Ecco, anche Diogene alleva parassiti"[1250].

L'ironia della battuta poggia sullo schema comico del "colmo": è il colmo che Diogene, che non ha nulla per sfamare sé stesso, mantenga presso la sua mensa dei parassiti. Molto simile il gioco di Alcifrone III, 11, 4, in cui un parassita, che ha inaspettatamente accumulato un gruzzoletto, dice: "e mi lascio andare ai sogni che mi vien la voglia di sfamare adulatori e intrattenere parassiti, anziché farlo io stesso".

Una variante di questa *chreia* è quella che si legge in un papiro databile al III-IV sec. D.C. (P.Bour. 1):

ἰδὼν μυῖαν ἐπάνω τῆς τραπέζης αὐτοῦ εἶπεν· "καὶ Διογένης παρασίτους τρέφει".

Vedendo una mosca sulla sua tavola, disse: "anche Diogene nutre parassiti". (trad. di Bastianini).

Mentre la battuta di Diogene è identica, varia leggermente la struttura della prima parte della *chreia*, in cui, tra l'altro, l'animale chiamato in causa non è il topo, ma la mosca[1251]. Anche nell'*Antologia Palatina* ci imbattiamo in topi parassiti che rischiano di

[1250] Preferibile la traduzione "nutre". Trad. di Reale: "rivolto ai topi che si erano arrampicati sul tavolo, esclamò: "guarda guarda, anche Diogene mantiene dei parassiti!".

[1251] Gallo 1980, pp. 387-388, n. 1 ritiene il motivo del topo quello genuinamente tipico, e non esclude che μυῖαν possa essere un fraintendimento o una correzione di μῦν, ipotesi ritenuta probabile da Guastella 1988 p. 89, n. 41. Non credo tuttavia necessario intervenire con una correzione testuale, dal momento che la mosca è compresa nel ricco bestiario associato ai parassiti. Se anche quello del topo fosse il motivo originario, non desta meraviglia che l'aneddoto possa essersi effettivamente modificato nel corso della sua trasmissione. Cfr. Antiph. 193, v. 7 e 227 K-A, in cui la mosca è non-invitata. Nelle favole esopiche 238 e 239 Chambry, in cui Adrados 1999 *ad locc.* riconosce un tema cinico, viene sottolineata la ghiottoneria dell'animale. Non si dimentica di questa caratteristica Luciano: σύντροφος δὲ ἀνθρώποις [p. 86] ὑπάρχουσα καὶ ὁμοδίαιτος καὶ ὁμοτράπεζος ἁπάντων γεύεται, πλὴν ἐλαίου: θάνατος γὰρ αὐτῇ τοῦτο πιεῖν. καὶ μέντοι ὠκύμορος οὖσα — πάνυ γὰρ ἐς στενὸν ὁ βίος αὐτῇ συμμεμέτρηται τῷ φωτὶ χαίρει μάλιστα κἀν τούτῳ πολιτεύεται […]. ἀργὸς δὲ αὐτὴ καὶ ἄνετος οὖσα τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων πονούμενα καρποῦται καὶ πλήρης αὐτῇ πανταχοῦ τράπεζα: καὶ γὰρ αἱ αἶγες αὐτῇ ἀμέλγονται, καὶ ἡ μέλιττα οὐχ ἥκιστα, μυίαις καὶ ἀνθρώποις ἐργάζεται, καὶ οἱ ὀψοποιοὶ ταύτῃ τὰ ὄψα ἡδύνουσι, καὶ βασιλέων αὐτῶν προγεύεται καὶ ταῖς τραπέζαις ἐμπεριπατοῦσα συνεστιᾶται αὐτοῖς καὶ συναπολαύει πάντων. νεοττιὰν δὲ ἢ καλιὰν οὐκ ἐν ἑνὶ τόπῳ κατεστήσατο, ἀλλὰ πλάνητα τὴν πτῆσιν κατὰ τοὺς Σκύθας ἐπανῃρημένη, ὅπου ἂν τύχῃ ὑπὸ τῆς νυκτὸς καταληφθεῖσα, ἐκεῖ καὶ ἑστίαν καὶ εὐνὴν ποιεῖται. ὑπὸ σκότῳ μέντοι, ὡς ἔφην, οὐδὲν ἐργάζεται οὐδὲ ἀξιοῖ λανθάνειν τι πράττουσα, οὐδὲ ἠγεῖταί τι αἰσχρὸν ποιεῖν, ὃ ἐν φωτὶ δρώμενον αἰσχυνεῖ αὐτήν. "Vivendo in compagnia degli uomini, nella stessa casa, alla stessa mensa, si ciba di ogni cosa, tranne l'olio, che è la sua morte, se ne beve. Ed essendo di corta vita (che brevissimo spazio l'è assegnato a vivere), vuole stare sempre in piena luce, e farvi tutti i fatti suoi. […] La mosca oziosa e scioperata fruisce delle fatiche altrui, e da per tutto trova mensa imbandita: le capre sono munte per lei, l'ape lavora per lei come per gli uomini, e i cuochi per lei condiscono le più saporose vivande che ella assaggia prima dei re, e aggirandosi sulle mense, banchetta con loro e gusta di ogni cosa. Covo o nido non fa in un luogo, ma col vagante volo va errando di qua e di là, a guisa degli Sciti, e dovunque la notte la sorprende, quivi fa casa e letto. Intanto all'oscuro non fa niente, come ho detto, né facendo cosa suole nasconderla, né crede turpe ciò che fa in piena luce" (Luc. *Enc. Mus* 4; 8-9). Cfr. anche Sondag 1905, p. 41, Nesselrath 1985, pp. 78 sgg., Guastella 1988, p. 87 e Franco 2003, p. 173. Sugli altri significati simbolici della mosca cfr. Petrone 2007, pp. 51-55, Conti Bizzarro 2009, pp. 17-19, 68, Corbel Morana 2012, p. 102, n. 85 e bibliografia ivi citata. Del simbolismo legato alla mosca si occupa anche Tullia Spinedi, che ha

fare un buco nell'acqua nel frequentare le mense sbagliate, rispettivamente quella del povero e cinicheggiante Leonida e quella di un avaro.

AP VI 302 (Leonida)

Φεύγεθ᾽ ὑπὲκ καλύβης, σκότιοι μύες: οὔτι πενιχρὴ
μῦς σιπύη βόσκειν οἶδε Λεωνίδεω.
αὐτάρκης ὁ πρέσβυς ἔχων ἄλα καὶ δύο κρῖμνα:
ἐκ πατέρων ταύτην ᾐνέσαμεν βιοτήν.
τῷ τί μεταλλεύεις τοῦτον μυχόν, ὦ φιλόλιχνε,
οὐδ᾽ ἀποδειπνιδίου γευόμενος σκυβάλου;
σπεύδων εἰς ἄλλους οἴκους ἴθι ˙ τἀμὰ δὲ λιτἄ,
ὧν ἄπο πλειοτέρην οἴσεαι ἀρμαλιήν[1252].

AP XI 391 (Lucillio)

μῦν Ἀσκληπιάδης ὁ φιλάργυρος εἶδεν ἐν οἴκῳ,
καὶ 'τί ποιεῖς, φησίν, φίλτατε μῦ, παρ᾽ ἐμοὶ ;'
ἡδὺ δ᾽ ὁ μῦς γελάσας.
μηδέν, φίλε, φησί, φοβηθῇς,
οὐχὶ τροφῆς παρὰ σοὶ χρῄζομεν, ἀλλὰ μονῆς[1253].

In questi casi, non vi è dunque identificazione tra il cinico e il topo; questi animali vengono evocati piuttosto allo scopo di sottolineare la povertà della mensa del cinico.

Non ritengo che che sia motivo di credere, con Riley e Oltramare, che Plauto abbia ricavato la sua immagine dalla tradizione cinica o che volesse in qualche modo

---

presentato un intervento, non ancora pubblicato, durante il Seminario "Semi di Sapienza" 2016 presso la Sapienza di Roma dal titolo 'οὐδ᾽ οἱ γονεῖς ᾐδοῦντο τὰς θυγατέρας οὕτω καλοῦντες' *(Luc.* Enc. Mus. *11): breve nota sulla fortuna del nome-soprannome Mosca.* Per un approfondimento circa la rappresentazione del cinico come mosca cfr. il contributo in corso di pubblicazione di T. Spinedi.

[1252] Topi umbratili, via da questa baracca! Per topi esca non ha la madia di Leonida. Vive, il vecchio, di sale, di due panini: gli basta (un avito retaggio d'autarchia). Dunque, ghiottone, che scavi? Neppure una briciola trovi In questa tana, un avanzo di mensa. Va' verso un'altra dimora (da me c'è miseria). Fa' presto: un po' più di cibarie troverai.

[1253] L'avaro Asclepiade vide un topo nella sua casa,/ e "che fai da me", gli disse, "carissimo topo?"./ E il topo "non temere", amico, gli disse ridendo,/ "alloggio, non vitto, in casa tua cerchiamo".

[1254] Sulla donnola cfr. Bettini 1998.

alludere agli aneddoti diogenici, dal momento che, nonostante la presenza importante del topo nella tradizione cinica, la similitudine tra il topo e il parassita gode comunque di una sua diffusione al di là di essa[1255]. Guastella 1988, prendendo come punto di partenza proprio il verso plautino, cerca dei precedenti nella letteratura greca del paragone tra la figura del parassita e quella del topo. Sebbene l'unico paragone esplicito che egli riesca a rinvenire è proprio l'aneddoto diogenico[1256], lo studioso indica alcuni elementi affini nel trattamento delle due figure nella letteratura greca (fame insaziabile, fissazione dei nomi, autopresentazioni eroiche). A queste testimonianze letterarie si potrebbe aggiungere un tassello ulteriore: nel più celebre esempio di mosaico del tipo *asarotos oikos*[1257] (il pavimento non spazzato), ossia il mosaico di Eraclito proveniente conservato presso i Musei Vaticani, una viva impressione nello spettatore è provocata dal dettaglio del topolino che rode una noce. Se la presenza degli altri animali che figurano solitamente in questa tipologia di soggetto si giustifica in virtù della loro commestibilità – sono cioè resti della mensa – il ruolo del topo, considerato come cibo in casi ben rari[1258], è un ruolo attivo: si avventa sulla noce, è esso stesso un commensale, ma un commensale della schiatta dei parassiti[1259]. Il mosaico si data al II sec. d.C., ma Donderer 1989 ha argomentato in favore della sua derivazione da un modello di età ellenistica[1260].

[1255] Cfr. Gerhard 1909, p. 240 n. 2 e p. 242 n. 7.

[1256] È implicito però il parassitismo del topo nell'immagine, piuttosto diffusa, perché legata ad una superstizione, del topo che rode il sacco (cfr. fr. 141 K-A; Thphr. *Char.* 16,6). Tale superstizione è per altro derisa, come abbiamo visto, da Arcesialao e da Bione (cfr. *supra,* p. 361).

[1257] Sull'*asarotos oikos* cfr. Dunbabin 1999, pp. 26-28, Perpignani – Fiori 2012, Mona 2015 e bibliografia ivi citata.

[1258] Una caccia al topo con lo scopo di cibarsene ipotizza Tsantsanoglou 1984, pp. 82-84 nel fr. 55 K-A di Aristofane.

[1259] "Die Maus taucht in Xenia und Asarota nicht als Lebensmittel auf, sondern als schmückendes Beiwerk. Sie soll die Lebendigkeit der Szene erhöhen und zeigt die Bedrohung der Lebensmittel durch Schädlinge" (Mona 2015, p. 54). Cfr. anche Moormann 2000 in particolare alle pp. 88-89. Per il topo come parassita cfr. anche la figura del topo sul sarcofago di *Sp. Caecilius Vallianus* (III sec.).

[1260] Donderer 1989. Dunbabin 1999, p. 37, n. 30 concorda con l'ipotesi di un originale ellenistico ma non con l'ipotesi che il mosaico del Vaticano derivi direttamente da quello di Soso di cui parla Plin. *HN*., XXXVI, 184.

***Truculentus*, vv. 865-870**

Phronesium *Scio equidem sponsam tibi esse et filium ex sponsa tua,*
et tibi uxorem ducendam iam, esse alibi iám animum tuom;
et quasi pro derelicta sim, abituru's. sed tamen
cogitato mus pusillus quam sit sapiens bestia,
aetatem qui non cubili <uni> umquam committit suam,
quia, si unum ostium opsideatur, aliud perfugium ⊤gerit⊤[1261].

866 iam *pr. del. Leo* aliena an. *Abraham stud. Plaut.* 240 **867** et <me> *Camerarius*: ut me *Lambinus* sim *scripsi*: sis *cod. (cf. Amer. Journ. Phil.* 17, 444): scio *Leo* habiturus (*i.e.* – ru's) *cod.* amen *cod.* **868** vestia *cod.* **869** quin ocubilium quam *cod.* : *corr. Buecheler* suum *cod.* (*cf. ad Trin.* 1090) **870** quin *Bothe* ostium *Mueller* (*Herm.* 34, 335): odium *B*: *om. P*^{CD} (*et fort. cod*.; *cf. v.* 871) obsidiator *cod.* alium. *cod.* q. si u. op. aliud <iam> p. <ele>gerit *Leo*: *fort.* al. p. ei erit

Fronesio So anche che hai una fidanzata e un figlio dalla tua fidanzata, e che ormai diventerà tua moglie, che il tuo animo ormai è altrove; e tra poco mi considererai come qualcuno da abbondanare. Pure, pensa a quanto sia saggio un animaletto piccolo come il topolino, che non affida mai la sua vita a un solo covo, perché, nel caso in cui una porta venga sbarrata, ha un altro rifugio.

Discuto infine l'ipotesi di Oltramare 1926, pp. 70-71 di un'allusione alla tradizione cinica nel *Truculentus*. In questo passo l'etera Fronesio si sta rivolgendo al suo amato.

Otto annovera questo tra i proverbi, ma Hofmann 2001 sottolinea che lo studioso non ha indicato paralleli e che l'immagine si adatta talmente bene al contesto (*da die* bestia sapiens *für Phronesium, das* cubile *für ihre Lasterhöhle*) da sembrare plautina[1262].

[1261] L'edizione è quella di Lindsay. È in stesura l'edizione critica del *Truculentus* per le *Lecturae plautinae sarsinates* a cura di C. Pentericci.

[1262] Die Geschichte von der kleinen Maus hat Otto (ohne Angabe von Parallelstellen) unter die Sprichworter aufgenommen. Das in seiner Gegemsatzlichkeit groteske Bild von der winkigen Maus als gerissenes Ungeheuer sieht Plautinisch aus, zumales nicht ganz stimmig ist, denn es werden die Ausgange (zu V. 870) mit den Wohnraumen (V. 869) je nach Bedarf ausgetauscht. Als Sprichwort nachahmenswert ist das Bild folglich nicht, aber fur den vorligenden Fall gut ausgedacht, das die bestia sapiens fur Phronesium, das cubile fur ihre Lasterhohle metonymisch stehen.

Nonostante l'assenza di paralleli molto precisi, possiamo indicare dei passi, tratti dalla commedia greca, in cui il topo è paradigma di lussuria[1263]. Plauto, nella sua rielaborazione, potrebbe aver tenuto presenti questi precedenti, dato il contesto erotico della battuta, il cui senso, però, ha a che fare soprattutto con il tema dell'adattamento alle circostanze. Nonostante anche i cinici si servissero dell'immagine del topo allo stesso scopo, come abbiamo visto, non credo necessario individuare qui un riferimento preciso, poiché il ricorso all'animale come *exemplum* di saggezza e di un opportunistico e furbesco adattamento alle circostanze sono, come abbiamo visto, caratteristiche proprie anche della commedia.

In conclusione, non credo che il topo in Plauto, così come il cane, abbia necessariamente a che fare con il cinico. Tuttavia, ci troviamo di fronte ad ulteriori casi di tangenza tra la rappresentazione del parassita e quella del filosofo cinico e di risemantizzazioni di immagini tradizionalmente negative o comunque degradanti.

[1263] Cfr. Ael. *VH* XII 10, Ath. I 56 e i lessicografi (Diogenian. VI 45, Phot. μ 619 Theodoridis, *Suid*. μ 1475, Hsch. M 1953 Latte). In commedia il motivo del topo lussurioso è sfruttato in Cratin. 58 K-A, Epicr. 8 K-A e Philem. 65 K-A. Cfr. Bruzzese 2011, p. 95, Bianchi 2016 *ad loc.* e la bibliografia ivi citata.

Appendice III. Menippo, cane di razza cretese

Nel commento ai versi dei *Captivi*, ci si è imbattuti nel paragone tra Diogene e le tre razze canine dei molossi, dei laconici e dei maltesi. L'ultima razza chiamata in causa nel contesto delle fonti ciniche è quella cretese, associata alla figura del cinico Menippo da Diogene Laerzio in uno dei suoi epigrammi (D.L. VI 100)[1264]:

Φοίνικα τὸ γένος, ἀλλὰ Κρητικὸν κύνα,
ἡμεροδανειστήν--τοῦτο γὰρ ἐπεκλήζετο-οἶσθα Μένιππον ἴσως.
Θήβησιν οὗτος ὡς διωρύγη ποτὲ
καὶ πάντ᾽ ἀπέβαλεν οὐδ᾽ ἐνόει φύσιν κυνός, αὐτὸν ἀνεκρέμασεν.

Tu forse conosci Menippo, fenicio di stirpe, ma cane di Creta, che per prestare denaro a giornata era chiamato emerodaniste. A Tebe una volta la sua casa subì un'irruzione ed egli perdette tutto. Rinnegando la natura di cane, s'impiccò.

L'epigramma è tutto giocato sui toponimi: ve ne sono ben tre in soli quattro versi. Evidentemente, nel primo verso Diogene gioca con due di questi: la determinazione di fenicio è in forte opposizione (ἀλλὰ) con quella di cretese. Qual è il simbolismo associato a questa razza?

I cani cretesi erano famosi soprattutto come cani da caccia e cani da guardia, come mostrano i paralleli con il mito: Lalapis era l'infallibile cane da caccia che Minosse regalò a Procri, mentre, quanto al cane da guardia, Antonino Liberale[1265] ci racconta che, quando Rea nascose Zeus in una grotta sull'isola di Creta, mise a guardia del figlio un cane aureo forgiato da Efesto[1266].

Perché, dunque, Menippo viene definito cane cretese? Relihan 1990[1267], in un articolo ormai classico sulla figura di Menippo, pensa ad un'allusione all'ipotetica cinantropia di Menippo, da mettere in relazione con la sua frequentazione del mondo dei

[1264] Diogene Laerzio dissemina nella sua opera 25 poesie e rinvia ad una raccolta pubblicata anteriormente dal titolo Πάμμετρος, su cui cfr. Mejer 1994, p. 833. Su Diogene Laerzio poeta cfr. Mejer 1978, pp. 46-50, Gigante 1984 e Dorandi 2013, pp. 873-875 (= Appendice I).

[1265] Ant. Lib. *Met.*, XXXVI.

[1266] Brancacci 2014.

[1267] "Conclusion. Menippus is not a Cynic in any usual sense of the word; he is a dog in quite another way. Lucian depicts him as a true dog; from the suda we learn that he chose to present himself as an infernal emissary, as a comic sort of Fury with a long beard. He is at home in and around the underworld, and is far removed from the cynic succession and the teachings of the traditional cynics. He is, as the four possibilities explored above detail, a liar and a lone wolf, a Fury and a werewolf. This much said, it must be admitted that all but the last of the above interpretations of Laertius'phrase are unlikely. Menippus is not a cynic, but a cynanthrope. And here is the particular point of Laertius' poem: the man who would haunt the tombs has, by his suicide, returned to where he belongs." (p. 224).

morti. Oltre ad essere assolutamente estranea al contesto dell'epigramma, questa ipotesi non trova riscontro nel ritratto che Diogene Laerzio dipinge di Menippo, in cui non vi sono tracce di questi elementi se non nei titoli delle opere. L'immagine di Menippo figura legata al mondo dei morti ci proviene da Varrone, dai dialoghi lucianei e da una descrizione della Suda che il Laerzio attribuisce ad un altro filosofo, cioè Menedemo. Relihan, in effetti, nel finale del suo contributo, si pone il problema dell'eventuale conoscenza, da parte del Laerzio, di questi tratti menippei, ma le sue spiegazioni sono vaghe e poco convincenti.

Gugliermina 2006, p. 113, accoglie questa interpretazione – "la précision dont il accompagne ce mot, 'de Crète', le fait passer pour un cynanthrope plutôt que pour un cynique"- e dice che di questo lo stesso Diogene Laerzio ci offre una conferma, seppure indiretta, tramite la descrizione di Menippo come Erinni, descrizione che Diogene Laerzio riferisce a Menedemo ma che la Suda ci spinge ad attribuire a Menippo[1268]. Eppure, se Diogene Laerzio riteneva che fosse Menedemo ad abbigliarsi come un'Erinni, non vedo come si possa utilizzare tale descrizione per avvalorare l'ipotesi del Relihan.

Da un punto di vista metodologico, mi sembra opportuno invece procedere all'inverso, ossia tenere in massimo conto il contesto in cui l'epigramma dedicato a Menippo è inserito. Lucciano 2015/2016, p. 184 sottolinea infatti come la ripresa di quanto enunciato in prosa sia proprio un tratto caratteristico della pratica versificatoria

---

[1268] Merita un cenno un caso eccezionale di abbigliamento da parte di un cinico, che sorprendentemente non ha mantello ma ha invece una tunica ben particolare. In D.L. VI 102 troviamo la seguente descrizione del filosofo cinico Menedemo:

> οὗτος, καθά φησιν Ἱππόβοτος, εἰς τοσοῦτον: τερατείας ἤλασεν ὥστε Ἐρινύος ἀναλαβὼν σχῆμα περιήει, λέγων ἐπίσκοπος ἀφῖχθαι ἐξ ᾅδου τῶν ἁμαρτανομένων, ὅπως πάλιν κατιὼν ταῦτα ἀπαγγέλλοι τοῖς ἐκεῖ δαίμοσιν. ἦν δὲ αὐτῷ ἡ ἐσθὴς αὕτη: χιτὼν φαιὸς ποδήρης, περὶ αὐτῷ ζώνη φοινικῆ, πῖλος Ἀρκαδικὸς ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔχων ἐνυφασμένα τὰ δώδεκα στοιχεῖα, ἐμβάται τραγικοί, πώγων ὑπερμεγέθης, ῥάβδος ἐν τῇ χειρὶ μειλίνη.
>
> Secondo Ippoboto, fu un visionario così pieno di fede miracolistico che andava in giro vestito come un'Erinni e diceva di essere venuto dall'Ade a prendere conoscenza delle colpe che si commettevano, per poter riferire, una volta tornato, agli dèi di laggiù. Andava vestito nel seguente modo: una tunica di colore lugubre, lunga fino ai piedi, stretta da una cintura color rosso porpora, un cappello arcadico in testa, in cui erano intessuti i dodici segno dello zodiaco, coturni tragici, a barba lunghissima, una verga di frassino nella mano[1268].

La medesima descrizione è presente nella *Suid.*, φ 180 A., *s.v.* φαιός, tuttavia in associazione non con Menedemo, ma con Menippo. Per Camerotto 2014 si sarà trattato di un "lapsus in cui forse agisce anche il particolare rapporto con l'Aldilà del filosofo attraverso le sue catabasi" (Camerotto 2014, p. 219, n. 8). La maggior parte della critica tende invece ad attribuire l'errore al Laerzio: cfr. Crönert 1906, j. Mejer, Diogenes Laertius 1978, p. 22, Gigante 1983, pp. 177-178, Goulet-Cazé 1986 p. 251, n. 14 e Giannantoni, *SSR, Nota 55*.

laerziana. Riporto pertanto la sezione in prosa per mostrare come l'epigramma in esame non sia estraneo a questa pratica:

> Anche Menippo fu cinico. Proveniva dalla Fenicia ed era servo, come dice Acaico nell'*Etica*. Diocle riferisce che il suo padrone era del Ponto e si chiamava Batone. Spinto dall'avidità di danaro chiedeva con petulanza e riuscì a diventare tebano. Non ha nessuna serietà; i suoi libri rigurgitano di spirito derisorio ed hanno qualche somiglianza con quelli di Meleagro, suo contemporaneo. Ermippo attesta che prestava denaro a giornata e che perciò ebbe il soprannome di emerodaniste. Esercitava, infatti, il commercio marittimo ed esigeva i pegni: così accumulò una grandissima quantità di denaro. Alla fine, fu vittima di un complotto e fu spogliato di ogni bene. Disperato, s'impiccò e uscì di vita. Anche a lui dedicammo una nostra poesiola[1269].

A ben guardare, in effetti, tutte le altre informazioni contenute nell'epigramma sono presenti nella sezione in prosa precedente: l'enunciazione dell'origine fenicia di Menippo, il trasferimento a Tebe, l'attività di prestadenaro, il soprannome di emerodaniste guadagnato con la sua attività, la perdita delle ricchezze e l'impiccagione.

Tenuto conto, perciò, dell'*usus scribendi* del Laerzio, anche la spiegazione della qualifica di cane cretese va cercata, a mio parere, nelle righe precedenti. Il Laerzio può usare l'espressione cane cretese perché effettivamente i cani cretesi erano una razza ben nota nell'antichità, ma nel contesto dell'epigramma non fa riferimento tanto alle eccezionali qualità dei cani dell'isola, quanto a quelle dei suoi abitanti. Il Relihan, nella prima ipotesi proposta nel contributo, pensava alla proverbiale falsità dei Cretesi[1270]. A ben riflettere, tuttavia, l'elemento fondamentale associato al popolo cretese era la talassocrazia, ovvero il potere commerciale sul mare, che essi esercitavano un tempo anche sull'Attica, come pare suggerire il mito di Minosse[1271].

[1269] D.L. VI 99-100: Μένιππος, καὶ οὗτος κυνικός, τὸ ἀνέκαθεν ἦν Φοῖνιξ, δοῦλος, ὥς φησιν Ἀχαϊκὸς ἐν Ἠθικοῖς. Διοκλῆς δὲ καὶ τὸν δεσπότην αὐτοῦ Ποντικὸν εἶναι καὶ Βάτωνα καλεῖσθαι. ἀτηρότερον δ᾽ αἰτῶν ὑπὸ φιλαργυρίας ἴσχυσε Θηβαῖος γενέσθαι. Φέρει μὲν οὖν σπουδαῖον οὐδέν: τὰ δὲ βιβλία αὐτοῦ πολλοῦ καταγέλωτος γέμει καί τι ἴσον τοῖς Μελεάγρου τοῦ κατ᾽ αὐτὸν γενομένου. Φησὶ δ᾽ Ἕρμιππος ἡμεροδανειστὴν αὐτὸν γεγονέναι καὶ καλεῖσθαι: καὶ γὰρ ναυτικῷ τόκῳ δανείζειν καὶ ἐξενεχυριάζειν, ὥστε πάμπλειστα χρήματα ἀθροίζειν: τέλος δ᾽ ἐπιβουλευθέντα πάντων στερηθῆναι καὶ ὑπ᾽ ἀθυμίας βρόχῳ τὸν βίον μεταλλάξαι. καὶ ἡμεῖς ἐπαίξαμεν εἰς αὐτόν.

[1270] Come giustamente nota il Relihan, Menippo è descritto come incoerente e avido, ma non come bugiardo.

[1271] Cfr. Th. I, 4: "Ora Minosse fu il più antico di coloro che conosciamo attraverso la tradizione a possedere una flotta ed avere il controllo della maggior parte del mare oggi chiamato greco" (trad. di Donini).

Nell’accennare alle attività di Menippo, in effetti, Diogene Laerzio specifica che Menippo era specializzato nel prestito marittimo. Egli, dunque, lungi dal comportarsi come un cinico, frugale e indifferente al denaro, va a caccia dei lauti profitti che gli provengono dal mare, come tradizionalmente fanno i Cretesi.

Conclusioni

Cercherò ora di tracciare qualche conclusione di taglio trasversale, nella convinzione che i risultati più rilevanti si annidino nelle analisi di dettaglio dei singoli passi.

Nella prima parte della tesi[1272] ho analizzato i debiti formali che la tradizione cinica ha contratto con la commedia. Sia i Cinici che la commedia, infatti, attingono sovente al bacino degli stratagemmi del *geloion* per ragioni differenti. Per quanto riguarda i Cinici, essi sono presentati nelle fonti ora come soggetto ora come oggetto del riso. Quando sono soggetto del riso, nella gran parte dei casi le loro battute caustiche e i loro gesti irriverenti svolgono una funzione paideutica: cercano cioè di trasmettere un messaggio attraverso forme comunicative particolarmente efficaci. Quando essi sono oggetto del riso, nella maggior parte dei casi la fonte vuole rappresentarli come inadeguati o addirittura insani; altrove, tuttavia, cioè nelle fonti che mostrano l'intento di fornire un ritratto positivo ed edificante di questi filosofi, viene suggerito che essi appaiono ridicoli solo a chi non comprende le ragioni delle loro scelte distanti dalla norma. In alcuni casi, i Cinici si offrono volontariamente al pubblico ludibrio per allenare le loro capacità di resistenza alla vergogna sociale.

Così, la tradizione cinica ha spesso attribuito a Diogene delle battute e delle immagini già circolanti, e attestate anche in commedia, ma rifunzionalizzandole per veicolare dei messaggi filosoficamente significanti. Non mancano, tuttavia, battute e aneddoti che rivelano il puro gusto della battuta e che non sembrano celare un insegnamento coerente con i principi del Cinismo. Tali espressioni furono probabilmente associate a Diogene da autori meno interessati al suo profilo filosofico proprio perché la figura del cinico si cristallizzò ben presto come quella di un personaggio pronto alla battuta.

Nella seconda parte della tesi, dedicata allo studio dei passi sicuramente o ipoteticamente allusivi ai Cinici, analizzando tutte le proposte avanzate dagli studiosi, sono giunta alla conclusione che, al di là dei casi in cui i Cinici sono espressamente citati nei versi stessi o nel modo in cui la fonte li introduce, l'unico altro caso in cui mi sembra

[1272] Per una sintesi conclusiva maggiormente strutturata rinvio agli ultimi due paragrafi della prima parte.

opportuno sospettare un'allusione è costituito dai primi versi del *Misoumenos* di Menandro. In tutti gli altri casi, l'ipotesi di un'allusione mi è sembrata da respingere.

Dal punto di vista degli studi sul teatro, a partire dalle ipotesi interpretative della critica, si è ampiamente riflettuto sugli strumenti ermeneutici e sulle cautele da adottare per individuare un'eventuale parodia rivolta ai Cinici. Da questo punto di vista, sono emersi i seguenti punti:

- la presenza di un elemento che rinvia all'universo della commedia nelle fonti ciniche o che sembra atto a suscitare il riso o il sorriso non costituisce a mio parere un indizio del fatto che il passo derivi da una commedia in cui si alludeva ai Cinici. Nella prima parte di questo studio, infatti, ho cercato di mostrare che la tradizione cinica stessa fa ricorso al γελοῖον spesso, consapevolmente e con un'attitudine filosoficamente orientata. Neppure le tracce di una redazione in metrica di alcune *chreiai* tramandate da Diogene Laerzio o dai papiri costituiscono un indizio di derivazione da versi comici, poiché le *chreiai* e le sentenze erano spesso elaborate in metrica. Sulla base di queste considerazioni respingo l'ipotesi di una derivazione comica di due *chreiai* trasmesse in D.L. VI 51 e di una *chreia* trasmessa in D.L. VI 93.
- Per le stesse ragioni, respingo l'ipotesi di un'allusione ai Cinici nei passi comici in cui essa si basi sulla presenza di immagini presenti anche nella tradizione cinica (come accade, *e.g.,* in *adesp.* 852 K-A, Plaut. *Capt.* v.77 = *Per.,* v. 58 e *Truc.*, vv. 865-870). Sarà stata, piuttosto, la tradizione cinica ad essersi riappropriata di un'immagine comica.
- Grande attenzione va dedicata alle questioni cronologiche: così, Ar. *Nu.*, vv. 489-491 non può alludere ai Cinici perché l'idea di 'filosofi cani' cane viene elaborata successivamente. Similmente, Diogene non può essere ritenuto il prototipo della maschera del servo da commedia, come ritenuto da Nikulin 2016, anche perché la tradizione relativa alla schiavitù di Diogene è forse astorica o comunque probabilmente posteriore al Diogene storico.
- In più di un caso l'ipotesi di un'allusione comica ai Cinici si sviluppa intorno ad un eventuale significato anfibologico della parola "cane", da cui deriva il nome stesso di "cinico". In tal caso, l'allusione ai Cinici dovrebbe, a mio parere, essere coerente con il livello letterale del testo. Così, nel caso delle *Nuvole,* il gioco

anfibologico sarebbe in effetti coerente con un'allusione ai Cinici, ma, come si è ribadito, l'ipotesi va rigettata su basi cronologiche; nel caso di Eub. 85 K-A, invece, il contesto è troppo scarno per immaginare con un buon grado di verosimiglianza il contesto della battuta. Per le stesse ragioni è incauto sospettare un riferimento ai Cinici nelle commedie Κυνηγέται di Anassandride e Κυναγίς di Filetero sulla base del solo titolo. In Men. *Dysk*., v. 634 e *adesp*. 1062 K-A (in cui ad ogni modo l'ipotesi si basa su una congettura non sostenibile) il riferimento ai Cinici non sarebbe coerente con il primo livello interpretativo. Plausibile, invece, un'anfibologia del termine 'cane' in Men. *Mis*., v. A15, in cui, ad un primo livello, si fa riferimento alla capacità dell'animale di sopportare le intemperie, caratteristica sovente associata anche ai 'filosofi cani'.

- In altri casi, l'ipotesi si sviluppa sulla base di elementi che appartengono alla maschera del filosofo da commedia *tout court*, e per i quali non vi è ragione di sospettare un'allusione specifica al Cinismo (in Phoenicid., fr. 4 K-A si fa riferimento alla lussuria e all'avidità di un filosofo, in Bato Comicus, fr.2 K-A all'avarizia e in Bato Comicus, fr. 6 K-A all'eccesso di sottigliezza ed erudizione).
- In altri casi, l'ipotesi si è rivelata insostenibile alla luce degli studi più recenti sui passi in questione. Così, la congettura ὁ Κράτης nell'ex fr. *adesp*. 78 K-A è ormai certamente da respingere poiché la bontà del testo tràdito è confermata dagli ultimi ritrovamenti papiracei; l'ipotesi che in *Merc.*, vv. 644-660 Plauto alludesse a una diatriba bionea – diatriba di cui nulla possediamo e che si sarebbe celata in filigrana in un frammento di Telete - va respinta sulla base della opportuna messa in discussione del "bionismo" che ha lungamente afflitto gli studi di Telete.
- Quanto alla commedia plautina, gran parte degli studi inerenti alla mia problematica di ricerca mantenevano il vecchio approccio rispetto alla poetica del commediografo romano. Consideravano Plauto, cioè, come un pedissequo imitatore dei suoi modelli e le sue commedie una traduzione più o meno fedele di fantomatici 'originali' greci perduti. Di conseguenza, i riferimenti espliciti al Cinismo in Plauto (*Per.*, 118-126 e *Stich*. 703-704) venivano interpretati come fossili di quegli antichi 'originali' greci nei quali facilmente si spiegavano allusioni ai Cinici. Tale approccio ai testi di Plauto è stato oggi superato a favore di un riconoscimento dell'originalità del suo autore, il quale non avrebbe certo inserito

nelle sue commedie dei riferimenti incomprensibili per il suo pubblico. Pertanto, i riferimenti ai Cinici in Plauto costituiscono piuttosto un indizio a favore di una conoscenza dei Cinici da parte del pubblico romano. Ad ogni modo, poiché non possiamo valutare quanto profonda o quanto superficiale fosse tale conoscenza, né se fosse condivisa da tutti o solo da una parte di pubblico, è certamente prudente guardarsi dal sospettare allusioni al Cinismo nei passi in cui i filosofi non sono esplicitamente menzionati (ho escluso dunque l'ipotesi di un'allusione ai Cinici in *Capt.*, vv. 85-87, *Capt.* 77= *Per*., v. 58, *Truc*., vv. 865-870). Similmente, è ormai da respingere l'ipotesi, fin troppo fortunata, di vedere nei vv. 118-126 del *Persa* un riferimento preciso a Diogene sulla base del fatto che Plauto avrebbe 'tradotto' un modello greco appartenente alla commedia di mezzo.

In una prospettiva filosofica, tuttavia, l'avere scartato l'ipotesi di un'allusione nella maggioranza dei casi potrebbe sembrare a prima vista un risultato assai deludente rispetto all'indagine oggetto del mio studio. Tuttavia, innanzitutto l'aver sgomberato il campo da ipotesi fallaci può ritenersi comunque un risultato utile e positivo. Inoltre, si è rivelato assai interessante riflettere sulle ragioni per cui tanti studiosi hanno sospettato un'allusione ai Cinici in un così alto numero di passi. Molti di questi casi di studio, infatti, si sono rivelate altrettante testimonianze della tendenza di parte delle fonti ciniche di reimpiegare e rifunzionalizzare filosoficamente il patrimonio di immagini letterarie preesistente.

I casi in cui sono state viste allusioni ai Cinici nella presenza di cani, topi, schiavi, parassiti – così come il caso dell'ipotesi di Nikulin 2016 di un Diogene prototipo della figura del servo della commedia nuova - hanno permesso di analizzare come la tradizione Cinica si sia servita di figure assai care al teatro comico per far risaltare caratteristiche genuinamente ciniche quali la καρτερία, la frugalità, il disprezzo della fama e del prestigio sociale, la povertà, la mendicità, il βίος κατὰ φύσιν, la παρρησία e la libertà interiore. Per utilizzare le categorie ermeneutiche messe a punto da Chapuis 2018, i Cinici vengono accostati alle figure di esclusi per far risaltare il loro essere delle figure di margine.

Un caso particolarmente interessante si è rivelato quello della *chreia* sulle razze canine, attestata in *Papyr. Vindob. Gr*. 29946 e in D.L. VI 55. Prima d'ora non era stato notato che il parallelo più prossimo a questa *chreia* è in Plaut., *Capt.* 85-87, in cui la battuta è pronunciata dal parassita. La tradizione cinica, dunque, attribuisce

probabilmente a Diogene la battuta di un parassita da commedia, ma ne modifica il senso: nell'attestazione della *chreia* nel papiro, la battuta assume, a mio parere, il significato di deridere i falsi valori della nobiltà dei natali e dell'autoctonia, mentre Diogene Laerzio, nel citarla, la lega ad un'altra *chreia* sui cani per suggerire che Diogene poteva essere assimilato a un cane sì, ma di quelli di ottima razza.

Anche i casi in cui la critica ha oscillato nell'attribuire un frammento a un commediografo o a un cinico sono altrettanti esempi della stretta parentela formale tra stile comico e stile cinico (quanto ad Antiph., fr. 235 K-A, Alex. fr. 24 K-A e Philem. fr. 105 K-A sembra certa o assai probabile una genesi comica, mentre è da scartare l'ipotesi di identificare l'Arcesilao citato in Clem. Al., *Strom*. VII 24,5 a proposito di un detto di Bione di Boristene con l'Arcesilao commediografo).

Tra le altre questioni, ho affrontato, nell'appendice alla prima parte, il caso di un ipotetico incontro tra Diogene e Menandro comico. Dalla disamina di questo aneddoto, attestato dal *Papyr. Vindob. Gr*. 29946, ho proposto di accantonare definitivamente l'ipotesi di un'identificazione con il Menandro comico a favore di quella con il Menandro satrapo della Lidia. Saremmo dunque di fronte non all'incontro tra il cinico e il comico, tra due sapienti, ma di fronte ad un'ulteriore attestazione del classico schema di incontro tra il sapiente e il potente. Tale ipotesi ha delle conseguenze anche sul piano della ripartizione delle colonne di testo in *chreiai*.

Veniamo infine ai risultati ottenuti dallo studio dei frammenti in cui è invece certa o probabile un'allusione al Cinismo. Presento sinteticamente solo una panoramica degli elementi presenti trasversalmente nei passi analizzati. Arrigoni 1983, p.7 scriveva: "la storia della cultura di un popolo, della sua mentalità, del suo sistema di valori passa talora attraverso particolari affatto secondari, relegati nel tranquillizzante mondo dell'antiquaria". È in questa ottica che i particolari sfruttati nella rappresentazione comica dei Cinici possono risultare interessanti. Tra gli elementi associati ai Cinici in commedia ve ne sono alcuni già da tempo messi in rilievo dalla critica, come il mantello, sdrucito e inadatto alle temperature (Philem., fr 134 K-A e Men., fr 114 K-A), la bisaccia (Men., fr. 193 K-A), l'accostamento ai parassiti e alle loro abitudini ipocrite e truffaldine (Eub., fr. 137 K-A, Plaut., *Per*., vv. 118-126). Accanto a questi tratti, ne sono stati analizzati degli altri o poco indagati o del tutto trascurati, quali l'insistenza sull'utilizzo di

stoviglie in terracotta (Antiph., fr. 235 K-A, Plaut. *Stich*., vv. 703-704), il consumo di bevande e cibi frugali quali il sale e vino di qualità scadente (Antiph., fr. 235 K-A), la posizione in cui si consuma il pasto (Eub., fr. 137 K-A e Plaut. *Stich*., vv. 703-704) e la caratterizzazione del filosofo cinico come porco (Eub., fr. 137 K-A).

Si tratta in prevalenza di elementi che convergono nel caratterizzare i Cinici come poveri, miserabili, rozzi e alieni dal comfort (è un destino simile, in ambito comico, a quello dei Pitagorici), elementi che infatti sono solitamente associati ad animali, schiavi, miserabili, primitivi, ciclopi, avari.

Questi medesimi elementi sono accostati ai Cinici anche nel resto delle fonti, cioè anche in quelle che aspirano a tracciare un ritratto edificante di questi filosofi. Se in commedia queste caratteristiche sono negativamente connotate, per cui i Cinici appaiono ridicoli in quanto ἄτοποι, lontani dalla norma fino all'assurdo e distanti da quello che appariva al greco medio uno stile di vita teso al benessere, in autori che mostrano di ammirare i Cinici le medesime caratteristiche divengono la prova del loro valore e della loro scelta meritoria di condurre una vita dura ma, in fondo, regolata sui principi di razionalità, libertà e indipendenza.

Il miglior esempio di differente connotazione di una stessa caratteristica è il fatto che a tramandare Men., fr. 114 K-A, Men. fr. 193 K-A e Philem. fr. 134 è lo stesso Diogene Laerzio, che mostra di apprezzare la proposta filosofica del Cinismo (cfr. le conclusioni a cui perviene Gugliermina 2006).

La convergenza del ritratto dei comici e di quello delle altre fonti, tuttavia, non necessariamente va intesa come prova della fedeltà storica di questi ritratti. Scrive opportunamente Fuentes González 2003, p.52:

> A la hora, pues, de extraer cualquier tipo di conclusión de los testimonios disponibles (en buena medida simples anécdotas), se impone una máxima prudencia y actitud crítica, incluso en el caso de que las fuentes que nos los proporcionan sean de tipo biográfico y doxográfico. En efecto, el elemento puramente ficticio (novelesco) no es en modo alguno ajeno a esta fuentes en la Antigüedad, y mucho menos a otro tipo de fuentes de carácter más estrictamente "literario". Además, por otro lado, los autores pueden estar forzando la imagen que presentan de los cínicos en función de su propia orientación filosófica, en particular cuando les mueve la hostilidad manifiesta, pero también cuando lo

hace la admiración desmedida que puede llegar hasta la más absoluta idealización.

Bibliografia

Testi

Adamietz 1989
J. Adamietz, *Marcus Tullius Cicero/Pro Murena*; mit einem Kommentar hrsg. von Joachim Adamietz, Darmstadt, 1989.
Allinson 1921
F.G. Allinson, *Menander, the principal fragments*, New York, 1921.
Amerio - Orsi 1998
M.L. Amerio – P. Orsi, *Focione e Catone, Dione e Bruto, Emilio e Timoleonte, Sertorio e Eumene*, Torino, 1998.
Ammendola 1922
G. Ammendola*, Plauto/*Il Persa*; testo, introduzione e commento*, Lanciano, 1922.
Amouroux 1995,
I. Amoureaux, *Antiphane et les thèmes de la comédie moyenne*, Thèse de doctorat de l'université de Montpellier, 1995.
Apostolakis 2019
K. Apostolakis, *Timokles: translation and commentary*, Gottingen, 2019.
Arnott 1979
W.G. Arnott, *Menander/edited with an English translation by W. G. Arnott*, *III voll*., London, 1979.
Arnott 1996
W.G. Arnott, *Alexis: The fragments. A commentary*, Cambridge, 1996.
Augello 1968-1976
G. Augello, *Tito Maccio Plauto/Le Commedie*, Torino, 1968-1976.
Austin – Olson 2004
C. Austin – D. Olson, *Aristophanes. Thesmophoriazusae*, Oxford University press, Oxford, 2004.
Averna 2011
D. Averna, *Plauto/Mercator*, Pisa, 2011.
Avezzù – Longo 1985
E. Avezzù – O. Longo, *Alcifrone/Lettere di parassiti e di cortigiane*, Venezia, 1985.
Bagordo 2013
A. Bagordo, *Telekleides. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg, 2013.
Barigazzi 1966
A. Barigazzi, *Favorino d' Arelate: Opere, introduzione, testo critico e commento*, Firenze, 1966.
Barrett 1992
W.S. Barrett, *Euripides/Hippolytos*; edited with introduction and commentary by W.S. Barrett, Oxford, 1992.
Bekker 1814
I. Bekker, *Anecdota Graeca*, Berlin, 1814.
Belardinelli 1994
A. M. Belardinelli, *Menandro/ I Sicioni*, Bari, 1994.
Bergk 1915[4]
Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*. *Pars II: Poetas elegiacos et iambographos continens*, Lipsiae 1915[4] (1843).
Beta 2009
S. Beta, *I comici greci,* introduzione, traduzione e note di S. Beta, Milano, 2009.
Bianchi 2016
F.P. Bianchi, *Cratino, Archilochoi - Empipramenoi (frr. 1-68): introduzione, traduzione e commento*, Heidelberg, 2016.
Bianchi 2017
F.P. Bianchi, *Cratino: introduzione e testimonianze*, Heidelberg, 2017.
Blanchard 2013
A. Blanchard, *Menander/ Tome 2: Introduction générale, La vie et l'oeuvre de Ménandre ; Introduction au tome 2., Le papyrus du Caire ; Le héros ; L'arbitrage ; La tondue ; La fabula incerta du Caire*/ texte établi et traduit par A. Blanchard, Paris, 2013.

Bosscha 1817
J. Bosscha, *Macci Plauti Captivi comoedia. Ad metricae legis normam recensuit, collatione quinque codd. mss. et observationibus auxit Ioannes Bosscha, praeceptor scholae Amstelodamensis*, Amsterdam, 1817.
Burzacchini 2017
G. Burzacchini, *Athenaeus Naucratita/Deipnosofisti : epitome dal libro 5;* premessa, traduzione e note di G. Burzacchini, Bologna, 2017.
Caizzi 1966
F.D. Caizzi, *Anthistenes/Antisthenis Fragmenta*, Milano, 1966.
Calzecchi Onesti 1950
R. Calzecchi Onesti, *Iliade / Omero* ; trad. di R. Calzecchi Onesti; pref. di F. Codino, Torino, 1950.
Canali – Scarcia 1986
L. Canali, *Aulus Persius Flaccus/Satire;* introduzione e note di R. Scarcia ; traduzione di L. Canali, Milano, 1986.
Canfora *et alii* 2001
L. Canfora (su progetto di), *I deipnosofisti: i dotti a banchetto/Ateneo; prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora; introduzione di C. Jacob*, Salerno, 2001.
Capriglione – Torraca 1996
J. C. Capriglione - L. Torraca, *La bramosia di ricchezza / Plutarco;* introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli, 1996.
Carena - Fedeli 1994
C. Carena - P. Fedeli, *Orazio II/Le satire; Le epistole; L'arte poetica*, Roma, 1994.
Carena 1975
C. Carena (a cura di), *Le commedie/ Plauto*, Torino.
Casaubon 1597
I. Casaubon, *Athēnaiou Deipnosophistōn biblia pentekaideka. Athenaei Deipnosophistarum libri 15*, con note di commento a cura di I. Delachamp, Ginevra, 1597.
Casaubon 1621
I. Casaubon, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas*, Lyon, 1621.
Casaubon – Schweighaeuser 1801-1807
I. Casaubon – I. Schweighaeuser, *Animadversiones in Athenaei Deipnosophistas post Isaacum Casaubonum conscripsit Iohannes Schweighaeuser Argentoratensis*, Strasburgo, 1801-1807.
CGFPR
C. Austin, *Comicorum graecorum fragmenta in papyris reperta*, Berlin, 1973.
Cipolla 2003
P. Cipolla, *Poeti minori del dramma satiresco. Testo critico, traduzione e commento*, Amsterdam, 2003.
Conca – Marzi – Zanetto
F. Conca – M. Marzi – G. Zanetto, *Antologia palatina 1: Libri 1.-7*, Torino, 2005.
Conomis 1975
N.C. Conomis, *Dinarchi Orationes cum fragmentis*, Leipzig, 1975.
Cortassa 1984
G. Cortassa, *Scritti di Marco Aurelio. Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti*, Torino, 1984.
Cortassa 2013
G. Cortassa, *Marco Aurelio/Scritti*, Novara, 2013.
CPF
Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini, Firenze, 1989-.
Crönert 1902-1903
W. Crönert, *Literarische Texte mit Ausschluss der christlischen*, «Archiv für Papyrusforschung», I, 1902, pp.104-120, 502-539, II, 1903, pp.337-381.
Crönert 1906
W. Crönert, *Kolotes Und Menedemos. Texte Und Untersuchungen Zur Philosophen-Und Literaturgeschichte*, Lipsia, 1906.
De Cremoux 2008
A. de Cremoux, *Aristophanes/ Les Acharniens*, Villeneuve d'Ascq, 2008.
Degani 2010
E. Degani, *Athenaeus Naucratita/Deipnosofisti : epitome dal libro 1*; introduzione, traduzione e note di E. Degani ; premessa di G. Burzacchini ; con la collaborazione di A. Lorenzoni - A. Nicolosi, Bologna, 2010.
Del Corno – Russello 2001
D. Del Corno - N. Russello (a cura di), *Menandro. Dyskolos*, Milano, 2001.

Del Corno 1996
D. Del Corno, *Menandro. Le commedie*, Milano, 1996.
Deleule - Rombi 1998
D. Deleule – G. Rombi, *Les cyniques grecs, lettres de Diogène et Cratès,* Arles, 1998.
Di Marco 1989
M. Di Marco, *Timone di Fliunte/Silli; introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di Massimo Di Marco,* Roma, 1989.
Diels 1901
H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Weidmann, 1901.
Dorandi 2013
T. Dorandi, *Diogenes Laertius/Lives of eminent philosophers; edited with an introduction and commentary,* Cambridge, 2013.
Dover 1968
K. J. Dover, *Aristophanes/Clouds*; edited with introduction and commentary by K. J. Dover, Oxford, 1968.
Duebner
Fr. Duebner, *Scholia Græca in Aristophanem / cum prolegomenis grammaticorum, varietate lectionis optimorum codicum integra, ceterorum selecta, annotatione criticorum item selecta, cui sua quaedam inseruit Fr. Duebner; accedit index nominum et rerum ex Aristophane et scholiis nostra opera collectus, indices scriptorum et verborum in scholiis expositorum*, Parisiis, 1842.
Eco 1980
U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano, 1980.
Edmonds 1957-1961
J.M. Edmonds, *The Fragments of Attic comedy / after Meineke, Bergk, and Kock augmented, newly ed. with their contexts, annotated, and completely transl. into English verse by John Maxwell Edmonds*, Leiden, 1957-1961.
Ernout 1933
A. Ernaut, *Plaute/Comédies*, Paris, 1933.
Fabbro 1995
E. Fabbro, *Carmina convivalia attica*. Vol. 11, Roma, 1995.
Fantham 2013
E. Fantham, *Cicero's Pro L. Murena Oratio,* Oxford, 2013.
Faranda - Pecchiura 1996
R. Faranda - P. Pecchiura, *Marco Fabio Quintiliano/L' istituzione oratoria*, Libri 1-6, Torino, 1996.
FCG
A. Meineke, *Fragmenta Comicorum Graecorum, Coll. et. disp. A. Meineke, voll. I-V*, Berolini, 1839-1857.
Ferrari 2001
F. Ferrari (a cura di), *Menandro e la Commedia nuova*, Torino, 2001.
FGrHist 1923-1958
F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, 1923-1930/Leiden, 1940-1958.
FHG
C. - Th. Mueller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Parigi, 1841-1870.
Fraenkel 1962
E. Fraenkel, *Aeschylus/Agamennon; edited with a commentary*, Oxford, 1962.
Fuentes González 1998
P.P. Fuentes González, *Les diatribes de Télès : introduction, texte revu, traduction et commentaire des fragments (avec en appendice une traduction espagnole) ; préface de Marie-Odile Goulet-Cazé*, Paris, 1998.
Furley 2009
W.D. Furley, *Menander/Epitrepontes*, London, 2009.
García 2008
J. A. M. García, *Los filósofos cínicos y la literatura moral serioburlesca, texte corrigé et révisé par Cristóbal Macías Villalobos*, 2 voll., Madrid, 2008.
Gerhard 1909
A. G. Gerhard, *Phoinix von Kolophon: texte und untersuchungen*, Leipzig - Berlin, 1909.
Giannantoni 1990
G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, IV voll., Napoli, 1990. (*voll. I-II = SSR*).
Giannattasio Andria 1989
R. Giannattasio Andria, *I frammenti delle Successioni dei filosofi*, Napoli, 1989.
Gigante 1971

M. Gigante, *L'edera di Leonida*, Napoli, 1971.
Gigante 1976
M. Gigante, *Vite dei filosofi/ Diogene Laerzio*, Roma-Bari, 1976.
Goulet et alii 1999
M.-O. Goulet Cazé, *Diogène Laërce/Vies et doctrines des philosophes illustres; traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé ; introductions, traductions et notes de J.-F. Balaudé et alii, avec la collaboration de M. Patillon*, Paris, 1999.
Guidorizzi 1996
G. Guidorizzi, *Aristofane/Le nuvole*; a cura di G. Guidorizzi; introduzione e traduzione di Dario Del Corno, Milano, 1996.
Gulick 1927-1941
C.B. Gulick, *Athenaeus/The deipnosophists: in seven volumes; with an English translation by Charles Burton Gulick*, Cambridge – London, 1927-1941.
Hallidie 1891
A.R.S. Hallidie, *The captivi of T. Maccius Plautus*, London, 1891.
Hardie 2015
P. Hardie, *Ovidio/Metamorfosi*, *vol. 6. (Libri 13.-15.)*; testo critico basato sull'edizione oxoniense di R. Tarrant ; trad. di G. Chiarini, Milano, 2015.
Hemsterhuis 1811
T. Hemsterhuis, *Aristophanous Ploutos. Aristophanis comoedia Plutus. Adiecta sunt scholia vetusta*. *Recognovit ad veteres membranas, variis lectionibus ac notis instruxit, et scholiastas locupletavit Tiberius Hemsterhuis*, Lipsia, 1811.
Hense 1969
O. Hense, *Teletis reliquiae*, Hildesheim, 1969 (1889).
Hersant 1989
Y. Hersant, *Hippocrate. Sur le rire et la folie*, Paris - Marseille, 1989.
Heubeck 1986
A. Heubeck, *Omero/ Odissea vol. III (libri IX-XII);* introduzione, testo e commento a cura di A. Heubeck; trad. di G. Aurelio Privitera, Milano, 1986.
Hiks 1965
R.D. Hicks, *Diogenes Laertius/Lives of eminent philosophers*, 2 voll., London - Heinemann - Cambridge, 1965.
Hofmann 2001
Von W. Hofmann, *Plautus, Truculentus*, herausgegeben, ubersetzt und kommentiert, Darmstadt, 2001.
Holwerda 1977
D. Holwerda, *Scholia vetera in* Nubes (= *Scholia in Aristophanem*, Pars I, fasc. III, 1), Groningen, 1977.
Hunter 1983
R. L. Hunter, *A commentary on Euboulos*, Cambridge, 1983.
Indelli 1995
G. Indelli, *Plutarco/Le bestie sono esseri razionali;* introduzione, testo critico, traduzione e commento, Napoli, 1995.
Infurna 2005
M. Infurna, *Henri d'Andeli/Il lai di Aristotele*, Roma, 2005.
Ingrosso 2010
P. Ingrosso, *Menandro/Lo scudo*; introduzione, testo traduzione e commento a cura di P. Ingrosso, Lecce – Brescia, 2010.
Ireland 2010
S. Ireland, *Menander: the Shield (Aspis) and the Arbitration (Epitrepontes),* edited and translated by S. Ireland, Oxford, 2010.
Kaibel 1887-1890
G. Kaibel, *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum libri XV*, *III voll*., Lipsiae – Stutgardiae, 1887-1890.
Kaibel 1887-1890
G. Kaibel, *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum libri XV*, 3 voll. Leipzig, 1887-1890.
Kassel – Austin
R. Kassel – C. Austin (a cura di), *Poetae comici Graeci*, Berolini, VIII voll.
Kindstrand 1976
J.K. Kindstrand, *Bion of Borysthenes: a collection of the fragments; with introduction and commentary*, Uppsala, 1976.

Kock 1880-1888.
Th. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Lipsia, 1880-1888.
Koerte 1938
A. Koerte, *Menandri quae supersunt, I: Reliquiae in papyris et membranis vetustissimis servatae*, Lipsiae, 1938[3].
Koerte 1938
A. Koerte, *Menandri quae supersunt, II: Reliquiae apud veteres scriptores servatae, opus postumum retractavit A. Thierfelder,* Lipsiae, 1959[2].
Koster 1974
W. J. W., Koster, *Scholia recentiora in Nubes* (= *Scholia in Aristophanem*, part. I, fasc. III, 2), Groningen, Bouma, 1974.
Krapinger 1996
G. Krapinger, *Dion Chrysostomos, Oratio 6*: Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Graz, 1996.
Laurenti 1989
R. Laurenti, *Epitteto/Le diatribe e I frammenti*, Roma - Bari, 1989.
Le Boulluec 1981,
A. Le Boulluec, *Clement d'Alexandrie/Stromate*, Paris, 1981.
Lelli *et alii* 2006
E. Lelli *et alii*, *I proverbi greci: le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, Soveria Mannelli, 2006.
Lelli – Pisani 2017
E. Lelli – G. Pisani, *Plutarco/Tutti i* Moralia: *prima traduzione italiana completa*, Milano, 2017.
Lindsay 1904-1905
W.M. Lindsay, *T. Macci Plauti Comoediae / recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay*, Oxonii 1904-1905 (editio stereotypa cum addendis et corrigendis 1910).
Llopis - Gómez- Asensio 2007
J.S. Llopis - R.M. Gómez- J.P. Asensio, *Fragmentos de la comedia media*, Gredos, 2007.
Lomiento 1993
L. Lomiento, *Cercidas: testimonia et fragmenta*, Roma, 1993.
Long 1964
H.S. Long, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum,* recognovit brevique adnotatione critica instruxit H. S. Long, 2 voll., Oxford, 1964.
Lugaresi 1993
L. Lugaresi, *Gregorio Nazianzeno/Contro Giuliano l'Apostata. Oratio IV*, Firenze, 1993.
Malherbe 2006
A.J. Malherbe, *The Cynic epistles : a study edition*, Atlanta, 2006.
Maltese 2016
E. Maltese, *Platone/Tutte le opere*; con un saggio di F. Adorno; Roma, 2016.
Marcovich 1999
M. Marcovich, *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, Stüttgart – Lipsia, 1999.
Marini 2007
D. Marini, *Lo stile*, *introduzione, traduzione e commento di N. Marini*, Roma, 2007.
Mastellari 2018
V. Mastellari, *Commento a cinque poeti comici di IV sec. a.C.*, Tesi di dottorato, 2018.
Mastromarco 1983
G. Mastromarco, *Menandro, Misoumenos A8*, «Corolla Londiniensis» 1983, pp.81-84.
Matromarco – Totaro 2006
G. Mastromarco – P. Totaro, *Aristofane/Commedie, II*, 2006.
Matromarco 1983
G. Mastromarco, *Aristofane/Commedie*, I, Torino, 1983.
Medda 2017
E. Medda, *Eschilo/Agamennone*; edizione critica, traduzione e commento, 3 voll., Roma, 2017.
Meineke 1847
A. Meineke, *Fragmenta Comicorum Graecorum*, Editio minor, I-II, Berolini 1847.
Meineke 1858-1859.
A. Meineke, *Athenaei Deipnosophistae*, 3 voll., Leipzig, 1858-1859.
Micalella – Prato 1988

C. Prato – D. Micalella, *Giuliano imperatore/Contro i cinici ignoranti. Edizione critica, traduzione e commento*, Lecce, 1988.
Millis 2015
B. Millis, *Anaxandrides: introduction, translation, commentary*, Heidelberg, 2015.
Muecke 1993
F. Muecke, *Horaca/Satires 2*; with an introduction, translation and commentary by Frances Muecke, Warminster, 1993.
Mullach 1860-1881
F.W.A. Mullach, *Fragmenta Philosophorum Graecorum, collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit* F.W.A. M., 3 voll. Parisiis 1860-1881.
Napolitano 2012
M. Napolitano, *I* Kolakes *di Eupoli: introduzione, traduzione, commento*, Mainz, 2012.
Nucci 2009
M. Nucci, *Platone/Simposio*, Torino, 2009.
Oellacher 1937
H. Oellacher, *Griechische literarische Papyri : aus der Papyrussammlung Erzherzog Rainer in Wien*, «Études de papyrologie», 1937, pp.136-196.
Olivieri 1934
A. Olivieri, *Tito Maccio Plauto/Mercator*, Milano, 1934.
Olivieri 1939
A. Olivieri, *Frammenti della commedia greca e del mimo nella Sicilia e nella Magna Grecia* / testo e commento di Alessandro Olivieri, Napoli, 1953.
Olson - Sens 2000
S.D. Olson – A. Sens, *Archestratos of Gela: greek culture and cuisine in the fourth century BCE / text, translation and commentary*, Oxford, 2000.
Olson 2006-2012
S.D. Olson, *Athenaeus/The learned banqueters*, Cambridge - London, 2006-2012.
Olson 2007
S.D. Olson, *Broken Laughter: select fragments of greek comedy / edited with introduction, commentary, and translation*, Oxford, 2007.
Orth 2013
C. Orth, *Alkaios - Apollophanes: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*, Heidelberg, 2013.
Otto 1980
A. Otto, *Die sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Teubner, 1890.
Pacella 1991
G. Pacella, *Giacomo Leopardi, Zibaldone di pensieri*, edizione critica e annotata a cura di G. Pacella, 3 voll., Milano, 1991.
Paduano 1980
G. Paduano (a cura di), *Menandro. Commedie*, Milano, 1980.
Panayotakis 2010
C. Panayotakis, *Decimus Laberius/The fragments;* edited with introduction, translation, and commentary by C. Panayotakis, New York, 2010.
Papachrysostomou 2015
A. Papachrysostomou, *Six Comic Poets*, a commentary on selected fragments of Middle Comedy, Tubingen, 2015.
Paquet 1992
L. Paquet, *Les cyniques grecs: fragments et témoignages/*choix, traduction, introduction et notes; avant-propos par M.-O. Goulet-Caze, Paris, 1992.
Paratore 1984
E. Paratore, *Plauto. Le commedie*, Roma, 1984.
Pasquinelli 1958
A. Pasquinelli, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino, 1958.
Pernigotti 2008
C. Pernigotti, *Menandri Sententiae*, Firenze, 2008.
Perrone 2019
S. Perrone, *Cratete.* Introduzione, Traduzione e Commento, Heidelberg, 2019.
Petersmann 1973
H. Petersmann, *T. Maccius Plautus/Stichus*, Heidelberg, 1973.

Platone 1998 - 2007
M. Vegetti, *Platone/La Repubblica;* traduzione e commento a cura di M. Vegetti, VII voll., Napoli, 1998-2007.
Portalupi 1979
F. Portalupi, *Marco Cornelio Frontone/Opere,* Torino, 1979.
Portalupi 1979
F. Portalupi, *Opere di Marco Cornelio Frontone*, Torino, 1979.
Questa 1995
C. Questa, *Titi Macci Plauti Cantica,* edidit apparatu metrico instruxit C.Questa, Urbino, 1995.
Ramous 1976
M. Ramous, *Le satire / Quinto Orazio Flacco*, Milano, 1976.
Reale 2005
G. Reale, *Diogene Laerzio/Vite e dottrine dei più celebri filosofi*; a cura di G. Reale ; con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano, 2005.
Ritschl 1850
F. Ritschl, *Titus Maccius Plautus/Amphitruonem, Captivos, Militem gloriosum, Rudentem, Trinummum complectens*, Lipsia, 1850.
Sandbach 1973
F. H. Sandbach, *Menander: a Commentary*, Oxford, 1973.
Sandbach 1990
F.H. Sandbach, *Menandri Reliquiae selectae* / iteratis curis nova appendice auctas recensuit F.H. Sandbach, Oxford, 1990.
Sardiello 2000
R. Sardiello, *Giuliano imperatore. Simposio. I Cesari*, Galatina, 2000.
Schlegel 1967
F. Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, a c. di V. Santoli, Firenze, 1967.
Settembrini 2007
L. Settembrini, *Tutti gli scritti/ Luciano di Samosata; introduzione, note e apparati di D. Fusaro; trad. di L. Settembrini*, Milano, 2007.
Siegmann 1956
E. Siegmann, *Literarische griechische Texte der Heidelberg Papyrussammlung*, Heidelberg, 1956.
Simonetti Agostinetti 1993
A. Simonetti Agostinetti, *Flavio Arriano/Gli eventi dopo Alessandro*, Roma, 1993.
Sisti 1985
F. Sisti, *Menandro/Misoumenos*, Genova, 1985.
Sonnino 2009
M. Sonnino, *Euripidis Erechthei quae exstant. Introduzione.* Testo Critico. Commento. Traduzione, Tesi di dottorato, Roma, 2009.
Stama 2014
F. Stama, *Phrynichos/Frinico,* introduzione, traduzione e commento, Heidelberg, 2014.
Stama 2015
F. Stama, *Fragmenta comica adespota papyracea,* testo, traduzione e commento, Lecce, 2015.
Stama 2016
F. Stama, *Alessi: testimonianze e frammenti/*testo, traduzione e commento a cura di Felice Stama; appendice: Thurii: dalla fondazione alla metà del 4. secolo a.C*., a cura di Leonardo Di Vasto*, Castrovillari, 2016.
Starkie 1966
W.J.M Starkie, *The Clouds*, Amsterdam, 1966.
Tassoni 1646
A. Tassoni, *De'Pensieri diversi*, Venezia, 1646.
TGF
A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Lipsia, 1889^2 (1856).
Tomassi 2011
G. Tomassi, *Luciano di Samosata/Timone o il Misantropo*; introduzione, traduzione e commento, Berlin - New York, 2011.
Torino 2013
A. Torino, *Titus Maccius Plautus/Captivi*, Urbino, 2013.
Tosetti 2018

S. Tosetti*, Commento testuale ai frammenti di Epicarmo*, Diss. Università di Trento – Univeristé de Lille, 2018.
Tosi 2017
R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, 2017.
TrGF
B. Snell – R. Kannicht – St. Radt, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Göttingen, 1971.
Tsantsanoglou 1984
K. Tsantsanoglou, *New Fragments of Greek Literature from the Lexicon of Photius,* edited with a commentary, Αθήναι, 1984.
Vitali 1993
M. Vitali, *Senofonte/Simposio*, in M. Vitali (a cura di), *Platone-Senofonte, Simposio. Dialoghi erotici di Socrate*, Milano, 1993, pp. 177-181.
VS
H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlino, 1951-1952.
Wachsmuth 1885
C. Wachsmuth, *Sillographorum Graecorum reliquiae* / recognovit et enarravit Curtius Wachsmuth; praecedit commentatio de Timone Phliasio ceterisque sillographis, Lipsia, 1885.
Waltzing 1909
J.P. Waltzing, *Les Captifs : comedie de Plaute*, Louvain, 1909.
Wessely 1902
C. Wessely, *Neues über Diogenes den Kyniker*, in *Festschrift Theodor Gomperz: dargebracht zum siebzigsten Geburtstage am 29. Marz 1902 von Schulern Freunden Collegen*, Vienna, 1902, pp.67-74.
Wilson 2007
N.G. Wilson, *Aristophanis fabulae/*recognovit brevique adnotatione critica instruxit N.G. Wilson, Oxford, 2007.
Zuretti 1911
C.O. Zuretti, *Menander/Scene e frammenti*, Palermo, 2011.

Studi

Adrados 1965
F. R. Adrados, *La 'Circe' de Esquilo*, «Emerita», 1965, pp. 229-242.
Adrados 1999-2003
F. R. Adrados, *History of the Graeco-Latin fable*, Leiden, 1999-2003.
Ajootian 1990
A. Ajootian, *Hermaphroditus*, in *LIMC*, V 1, Zurich, 1990, pp. 268-285.
Alesse 2006
F. Alesse, *Recensione a M.-O. Goulet-Cazé, Les Kynika du stoïcisme*, «Mnemosyne» 2006, pp. 628-633.
Alfonsi 1964
L. Alfonsi, *Note plautine*, «Dioniso», pp. 8-11.
Aloni 2006
A. Aloni, *La performance giambica nella Grecia arcaica*, «Annali Online di Ferrara - Lettere», 2006, pp. 83-107.
Amyx 1958
D.A. Amyx, *The attic stelai. Part III*, «Hesperia», 1958, pp. 163–307.
Anderson 1970
W.S. Anderson, *A new Menandrian Prototype of the Servus Currens of Roman Comedy*, «Phoenix», 1970, pp. 229-236.
Andò 2011,
V. Andò, *Violenza ed emozione comica nel teatro di Aristofane*, «Ricerche di Storia Antica», 2011, pp.55-67.
André 1977
J.-M. André, *La philosophie a Rome*, Paris, 1977.
Aragione 2005
G. Aragione, *Tecla di Ipponio e Ipparchia di Maronea: modelli di conversione al femminile?*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2005, pp. 133-155.
Arnott 1970

W.G. Arnott, *Studies in Comedy, II: Toothless Wine*, "Greek Rom. Byz. Stud.", 1970, pp. 43.47.
Arnott 1972
W. Geoffrey, *From Aristophanes to Menander*, «Greece & Rome», 1972, pp.65-80.
Arnott 1995
G. Arnott, *The Asotodidaskalos Attributed to Alexis*, «CQ», 1955, pp.210-216.
Arrighetti 1977
G. Arrighetti, *Fra erudizione e biografia*, «Studi Classici e Orientali», 1977, pp.13-67.
Arthur 1973
M. B. Arthur, *Early Greece: the origins of western attitude toward women*, «Arethusa», pp. 7-58.
Bachtin 1979
M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, 1979.
Balsdon 1979
J.P.V.D. Balsdon, *Romans and aliens,* London: Duckworth, 1979.
Bandini 2001
M. Bandini, *Dione di Prusa,* Or*. 6, 18*., «RFIC», 2001, pp. 57-60.
Bannert 1979
H. Bannert, *Numismatisches zu Biographie und Lehre des Hundes Diogenes*, «Litterae Numismaticae Vindobonenses», 1979, pp.49-63.
Barbanera 2018
M. Barbanera, *Il corpo in stato di precarietà. Gestualità delle espulsioni corporali nella ceramica greca tra VI e V secolo a.C.*, in Barbanera 2018, pp. 103-152.
Barbanera 2018
M. Barbanera (a cura di), *Figure del corpo nel mondo antico*, Roma, 2018.
Barigazzi 1965
A. Barigazzi, *La formazione spirituale di Menandro*, Torino, 1965.
Barigazzi 1985
A. Barigazzi, *Menandro: l'inizio del* Misumenos, «Prometheus», 1985, pp. 97-125.
Baroncelli - Lapini 2001
F. Baroncelli - W. Lapini, *Ipparchia, di Maronea, sorella di Metrocle Cinico, sposa di Cratete Tebano, e il perfido Teodoro*, «Maia», 2001, pp. 635-642.
Bartalucci 1970-1971
A. Bartalucci, *Una probabile ricostruzione dell'Eracle di Diogene di Sinope*, «SCO», 1970-1971, pp. 109-122.
Basta Donzelli 1959
G. Basta Donzelli, *Il* Peri aireseon *di Ippoboto e il* Kynismos, «RFIC», pp. 24-39.
Basta Donzelli 1960
G. Basta Donzelli, *I codici PQW Co HIEY Jb nella tradizione di Diogene Laerzio*, in «SIFC» 1960, pp. 156-199.
Basta Donzelli 1970
G. Basta Donzelli, *Un' ideologia 'contestaria' del secolo IV a.C.*, «SIFC», 1970, pp. 225-251.
Bastianini – Casanova 2004
G. Bastianini – A. Casanova (a cura di), *Menandro: cent'anni di papiri. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 12-13 giugno 2003)*, Firenze, 2004.
Bastianini 1990
G. Bastianini, *Nuove acquisizioni da P. Vindob. G 29946 (Pack² 1987), aneddoti su Diogene, I*, «Miscellanea papyrologica», 1990, pp. 101-110.
Bastianini 1992
G. Bastianini, *Corpus dei papiri filosofici (CPF) 2.2. [Diogenes]*, 1992.
Bastianini 2015
G. Bastianini, *Corpus dei papiri filosofici (CFP). Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte 2.2: Sentenze di autori noti e chreiai*, pp. 55-59.
Bats 1988
M. Bats, *Vaisselle et alimentation à Olbia de Provence (v. 350-v. 50 av. J.-C.). Modèles culturels et catégories céramiques,* Paris, 1988.
Battezzato 2008
L. Battezzato, *Pythagorean comedies from Epicharmus to Alexis*, «Aevum(ant)», 2008, pp. 139-164.
Battistella 2005

C. Battistella, *Vino, aceto e avarizia (Hor.* Sat. *2, 3, 115-117; Pers. 4, 29-32): una proposta per la contestualizzazione di Eup. fr. 355 K.-A.*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 2005, pp. 173-183.
Bechtel 1917
F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle, 1917.
Belardinelli 1990
A.M. Belardinelli, *Menandro: scene vuote e legge dei tre attori*, in «Dioniso» 1990, pp. 45-60.
Belardinelli 1998
A.M. Belardinelli, *Diodoro*, in Belardinelli *et alii* 1998, pp. 255–289.
Belardinelli 2003
A.M. Belardinelli, *Menelao nell'*Elena *di Euripide: una rilettura*, in «Lexis» 2003, pp.161-177.
Belardinelli 2008
A. M., *Filosofia e scienza nella commedia nuova*, «SemRom» 2008, pp. 77-106.
Belardinelli 2016
A. M. Belardinelli, *A proposito dell'Agroikos: riflessioni su una figura della scena comica nel IV secolo a.C.*, «Maia» 2016, pp.17-35.
Belardinelli *et alii* 1998
A.M. Belardinelli *et al.* (a cura di), *Tessere. Frammenti della commedia greca*: *studi e commenti,* Bari, 1998.
Beltrametti 2000
A. Beltrametti, *L'utopia dalla commedia al dialogo platonico*, in M. Vegetti, *Platone/ La Repubblica*, 2001, pp. 233-56.
Beltrametti 2001
A. Beltrametti, *Al di là del mito di Eros. La tragedia del desiderio proibito nella drammaturgia dei personaggi*, «QUCC» 2001, pp. 99-121.
Bénatouïl 2011
T. Bénatouïl, *De quelques formes anciennes du comique philosophique*, in J. Birnbaum (a cura di), *Pourquoi rire ?*, Paris, 2011, pp. 39-50.
Bénatouïl 2011
T. Bénatouïl, *Comment faire de la liberté avec des mots ? Critiques et usages de la parole chez Diogène le cynique*, in B. Cassin et C. Lévy, *Genèse de l'acte de parole*, Turnhout, 2011, pp. 161-183.
Benz 1998
L. Benz, *Der Parasit in den* Captivi, in L. Benz – E. Lefèvre, *Maccus barbarus: Sechs Kapitel zur Originalität der* Captivi *des Plautus,* 1998, pp.51-100.
Bergk 1838
T. Bergk, *Commentationum de reliquiis comoediae Atticae antiquae libri duo*, Lipsiae, 1838.
Bergson 2018
H. Bergson, *Il riso: saggio sul significato del comico*, pref. di B. Placido, Bari – Roma, 2018.
Bernsdorff 2016
H. Bernsdorff, *Anacreon and Athens*, «ZPE» 198, 2016, pp. 1–13.
Berti 2010
E. Berti, *Sumphilosophein: la vita nell'Accademia di Platone*, Roma – Bari, 2010.
Berti 2015
I. Berti, *La metamorfosi di Circe*, «SQ» 2015, pp. 110-140.
Bertini 2005-2006
F. Bertini, *Riuso e adattamento di testi classici negli epigrammi di Lussorio*
, in «Incontri triestini di filologia classica», 2005-2006, pp. 225-233.
Beta 2004
S. Beta, *Il linguaggio nelle commedie di Aristofane: parola positiva e parola negativa nella commedia antica*, «Accademia nazionale dei Lincei», 2004, pp. 254-263.
Beta 2007
S. Beta, *Giocare con le parole*, in A. Camerotto (a cura di), *Diafonie. Esercizi sul comico*, Padova 2007, pp. 13-43.
Beta 2016
S. Beta, *Il labirinto della parola: enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, 2016, Torino.
Bettarini 1997
L. Bettarini, *Alceo fr. 393 Voigt: il 'maiale' nei proverbi greci*, in «Rivista di cultura classica e medioevale» 1997, pp. 19-38.
Bettini 1989

M.Bettini, *Le riscritture del mito*, in G. Cavallo - P. Fedeli - A. Giardina, *Lo spazio letterario di Roma Antica*, Roma, I, pp.15-35.
Bettini 1991
M. Bettini, *Verso un'antropologia dell'intreccio e altri studi su Plauto*, Urbino.
Bettini 1998
M. Bettini, *Nascere: storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino, 1998.
Bettini 2000
M. Bettini, *Le orecchie di Hermes*, Torino, Einaudi, 2000.
Bettini 2002
M. Bettini, *Il 'Witz' di Gelasimus: clichés, modelli culturali, pragmatica dell'umorismo*, in C. Questa - R. Raffaelli (a cura di), *Due seminari plautini: la tradizione del testo. I modelli*, Urbino 2002, pp. 227-249.
Bettini – Franco 2010
Bettini M.– Franco C., *Il mito di Circe: immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, 2010.
Bettini 2007
M. Bettini, *Risposta a Gianna Petrone. L'ampolla tragica*, «AevumAnt», 2007, pp. 59-63.
Bieber 1961
M. Bieber, *The History of the Greek and Roman Theater*, Princeton, 1961.
Bignone 1936
E. Bigogne, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936.
Billerbeck 1979
M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Leiden, 1979.
Billerbeck 1991
M. Billerbeck (a cura di), *Die Kyniker in der modernen Forschung: Aufsätze mit Einführung und Bibliographie*, Amsterdam, 1991.
Billerbeck 1991a
M. Billerbeck, *Greek Cynicism in imperial Rome*, in Billerbeck 1991, pp. 147-66.
Billerbeck 1993
M. Billerbeck*, Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien*, in Goulet-Cazé - Goulet, 1993, pp. 319-338.
Billot 1993
M. F. Billot, *Antisthène et le Cynosarge dans l'Athènes des Ve et IVe siècles,* in Goulet-Cazé - Goulet 1993, pp. 69-116.
Björck 1950
G. Björck, *Das Alpha impurum und die tragische Kunstsprache : attische Wort- und Stilstudien,* Uppsala - Wiesbaden - Leipzig, 1950.
Blanchard 1983
A. Blanchard, *Essai sur la composition des comédies de Ménandre*, Paris, 1983.
Blass 1880
F. Blass - F. Buecheler, *Neue Fragmente des Euripides und andrer griechischer Dichter*, «RhM», 1880, pp. 74-97.
Blume 1981
H. D. Blume, *Das römische Drama,* in E. Wischer (a cura di), *Propyläen-Geschichte der Literatur*: *Literatur und Gesellschaft der westlichen Welt, I: Die Welt der Antike: 1200 v. Chr.-600 n. Chr.*, Berlin, pp. 369-88.
Blume 2001
H.-D. Blume, *Komische Soldaten. Entwicklung und Wandel einer typischen Bühnenfigur in der Antike*, in B. Zimmermann, *Rezeption des antiken Dramas auf der Bühne und in der Literatur*, Stuttgart and Weimar, 2001, pp. 175-95.
Blumenberg 1988
H. Blumenberg, *Il riso della donna di Tracia : una preistoria della teoria*, Bologna, 1988.
Boivin - Cerquiglini-Toulet - Harf-Lancner 2011
J.-M. Boivin, J. Cerquiglini-Toulet, L. Harf-Lancner, *Les fables avant La Fontaine*, Genève, 2011.
Bonafin 2005
M. Bonafin, *Osceno, risibile, sacro: Iambe/Baubò, Hathor, Ame-no-Uzume e le altre*, in «L'immagine riflessa», 2005, pp. 35-56.
Bonandini 2010
A. Bonandini, *Il contrasto menippeo: prosimetro, citazioni e commutazione di codice nell'*Apocolocyntosis *di Seneca*, Trento, 2010.
Bonandini 2012

A. Bonandini, Et ecce de inproviso ad nos accedit cana Veritas: *le personificazioni allegoriche nelle Menippee varroniane*, in G. Moretti – A. Bonandini (a cura di), Persona ficta. *La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, Trento, 2012, pp. 171-214.
Bonandini 2014
A. Bonandini, *Tessere omeriche nella tradizione diatribica e menippea in Grecia e a Roma*, in M.T. Galli - G. Moretti (*edd.*), *Sparsa colligere et integrare lacerata. Centoni, pastiches e la tradizione greco-latina del reimpiego testuale*, Trento, 2014, pp. 133-180.
Bonanno 1979
M.G. Bonanno, *I geloioi logoi di Socrate (Plat.* Symp. *221e),* «Museum Criticum» 1978-79, pp. 263-269.
Bonanno 1980
M.G. Bonanno, *Nomi e soprannomi archilochei*, «MH», 1980, pp. 65-88.
Bonanno 1987
M. G. Bonanno, *Metafore redivive e nomi parlanti (sui modi del Witz in Aristofane)*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, Urbino 1987, pp. 213-228.
Bonner 1920
C. Bonner, *The Trial of Saint Eugenia*, «AJP», 1920, pp. 253-264.
Borgogno 1969
A. Borgogno, *Sul "Misoumenos" di Menandro*, «SIFC», 1969, pp. 19-55.
Borgogno 1988
A. Borgogno, *Sul nuovissimo* Misumenos *di Menandro*, «QUCC», 1988, pp. 87-97.
Bornmann 1980
F. Bornmann, *Il prologo del* Misoumenos *di Menandro*, «Atene e Roma», 1980, pp. 149-162.
Bosman 2006
P. Bosman, *Selling cynicism: the pragmatics of diogenes'comic performances*, «CQ», 2006, pp. 93-104.
Bouffartigue 1992
J. Bouffartigue, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992.
Bowie 1995
E. L. Bowie, *Wine in Old Comedy*, in O. Murray – M. Tecuşan (a cura di), *In vino veritas*, London, 1995, pp.113-125.
Bowie 2002
E. Bowie, *Ionian Iambos and Attic Komoidia: Father and Daughter, or Just Cousins?*, in A. Willi (a cura di), *The Language of Greek Comedy*, Oxford 2002, pp.33-50.
Brancacci 1977
A. Brancacci, *Le orazioni diogeniche di Dione Crisostomo*, in AA. VV., *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, a cura di G. Giannantoni, Bologna, Il Mulino, 1977, pp. 141-171.
Brancacci 1980
A. Brancacci, *Tradizione cinica e problemi di datazione nelle orazioni diogeniane di Dione di Prusa*, «Elenchos» 1980, pp. 91-122.
Brancacci 1992
A. Brancacci, *I koine areskonta dei Cinici e la koivonia tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105) delle 'Vite' di Diogene Laerzio*, in *ANRW* II, 36.6 (1992), pp. 4049-4075.
Brancacci 1996
A. Brancacci, *Pericopi Diogeniche in PVindob* G 29946 (= CPF Diogenes Cynicus 8 T), «Elenchos: Rivista di Studi Sul Pensiero Antico», 1996, pp. 359-406.
Brancacci 2002
A. Brancacci, A., *L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo*, «Philologus» 2002, pp. 65-86.
Brancacci 2004
A. Brancacci, *Il contributo dei papiri alla gnomica di tradizione cinica*, in Funghi 2004, pp. 221-248.
Brancacci 2018
A. Brancacci, M.-O. Goulet-Cazé. *Le Cynisme, une philosophe antique*, Paris, 2017, «Elenchos», 2018, pp. 421-426.
Branham – Goulet-Cazé 1996
R. Bracht Branham - M.-O. Goulet-Cazé (a cura di), *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, Berkeley, 1996.
Branham 1989
R.B. Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions,* London, 1989.
Branham 1994

R. B. Branham, *Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the" Invention" of Cynicism*, «Arethusa», 1994, pp. 329-359.
Braun 1992
W. Braun, *Symposium or Anti-Symposium? Reflections on Luke*, «Toronto Journal of Theology», 1992, pp. 70-84.
Braund – Wilkins 2000
D. Braund – J. Wilkins (a cura di), *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman empire*, Exeter, 2000.
Braund 1996
S.M. Braund, *The Solitary Feast: A contradiction in terms?*, «BICS», 1996, pp. 37-52.
Breitenbach 1908
H. Breitenbach, *De genere quodam titulorum comoediae Atticae*, diss. Basil, 1908.
Brenk 1987
F. E. Brenk, *Heteros tis eimi: On the Language of Menander's Young Lovers*, «ICS», 1987, pp. 44-48,
Brock 1990
R. Brock, *Plato and comedy*, in E.M. Craik, *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, 1990, pp. 39-49.
Bromberg 2018
J.A. Bromberg, *A Sage on the Stage: Socrates and Athenian Old Comedy*, in A. Stavru, Ch. Moore, *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, 2017, pp. 31-63.
Bruns 1888
I. Bruns, *Lucians philosophische Satiren. II*, «RhM», 1888, pp. 161-196.
Brunschwig 1984
J. Brunschwig, *Démocrìte et Xéniade,* in *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, Xanthi, 1984, pp. 109-24.
Brunschwig 1984
J. Brunschwig, *Démocrìte et Xéniade*, Proceedings of the 1st International Congress on Democritus, Xanthi, 1984, t.II, pp. 109-24
Brunschwig 2002
J. Brunschwig, *Zeno between Kition and Athens*, in T. Scaltsas – A. S. Mason *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno,* Larnaka, 2002, pp. 13-27.
Bruzzese 2004
L. Bruzzese, *Lo Schwerathlet, Eracle e il parassita nella commedia greca*, «Nikephoros: Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum» 2004, pp.139-170.
Bruzzese 2011
L. Bruzzese, *Studi su Filemone comico*, Lecce, 2011.
Buck 1933
C.D. Buck, *Comparative gramma of Greek and Latin*, Chicago, 1933.
Bultmann 1910
R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910.
Buora 1973-1974
M. Buora, *L'incontro tra Alessandro e Diogene. Tradizione e significato*, «AIV», pp. 243-64.
Burgersdijk 1949
L.A.J., Jr., Burgersdijk jr., *De overwinningsfuif in Plautus'Persa*, «Hermeneus», pp. 53-7.
Burkert 1962
W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Nürnberg, 1962.
Burton 1995
J.B. Burton, *Theocritus's Urban Mimes: Mobility, Gender, and Patronage*, Berkeley, 1995.
Burzacchini 2001-2002
G. Burzacchini, *Spunti serio-comici nella lirica greca arcaica*, in «Incontri triestini di filologia classica», 2001-2002, pp. 191-257.
Busuttil 1969
J. Busuttil, *The Maltese Dog*, «Greece & Rome», 1969, pp. 205-208.
Butler 2010
J. Butler, *Parole che provocano: per una politica del performativo*, Milano, 2010 (1997).
Caciagli – Capra – Giovannelli – Regali 2016
S. Caciagli - A. Capra - M. Giovannelli - M. Regali, *Penia da Aristofane alla scena contemporanea. La forza drammatica di un personaggio anti-comico*, in «Lessico del comico», 2016, pp. 78-98.

Caciagli - De Sanctis - Giovannelli - Regali 2016
S. Caciagli, D. De Sanctis, M. Giovannelli, M. Regali, *Usci, soglie e portinai.Thyra nella commedia greca*, *Lessico del comico* 2016, pp. 5-66.
Caciagli 2016
S. Caciagli, *Doulos. Il servo nell'erudizione*, in "*Il lessico del comico*", 2017 (http://www.lessicodelcomico.unimi.it/servo/).
Caizzi 1964
F. Caizzi, *Antistene*, «StudUrb», pp. 48-99.
Calame 1984
C. Calame, *L'amore in Grecia*, trad. it., Roma-Bari, 1984.
Calame 1985
C. Calame, *L'antroponimo greco come enunciato narrativo: appunti linguistici e semiotici*, Ravenna, 1985, pp. 27-37.
Calderini 1908
A. Calderini, *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*, Milano, 1908.
Calvo Martínez 1997
J.L. Calvo Martínez, *El bios de Diógenes el Cínico en Diógenes Laercio*, in J.-A. Sánchez Marín, J. Lens Tuero, C. López Rodríguez, *Historiografía y biografía: Actas del Coloquio Internacional sobre historiografía y biografía (de la Antiguedad al Renacimiento), Granada, 21-23 de Septiembre de 1992*, 1997, pp.139-150.
Cambiano – Repici 1989
G. Cambiano – L. Repici, *Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco*, in Longo – Scarpi 1989, pp.81-90.
Cambiano G. – Repici L., *Cibo e forme di sussistenza in Platone, Aristotele e Dicearco*, in P. Longo - P. Scarpi (*edd.*), Homo Edens*. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Diapress, Milano, 1989, pp. 81-90.
Cambron-Goulet 2007
M. Cambron-Goulet, *Les Cyniques, penseurs dans la norme et citoyens de la marge*, «Cahiers des études anciennes», 2007, pp. 109-136.
Cambron-Goulet 2007
M. Cambron-Goulet, *Les Cyniques, penseurs dans la norme et citoyens de la marge*, «CEA», pp. 109-36.
Camerotto 2012
A. Camerotto, *Parrhesia. Una parola per i 'Classici contro'*, «A&R», 2012, pp. 51-63.
Camerotto 2014
A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira: studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata,* «Prometheus», 2014, pp. 217-238.
Canfora 2014
L. Canfora, *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma – Bari, 2014.
Cantarella 2010[3]
E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana,* 1981, Milano.
Capra 2007a
A. Capra, *Stratagemmi comici da Aristofane a Platone, parte I. Il satiro ironico (*Simposio, Nuvole *e altro)*, «Stratagemmi», 2007, pp. 7-48.
Capra 2007b
A. Capra, *Stratagemmi comici da Aristofane a Platone, parte II. L'invettiva (*Cavalieri, Gorgia, Repubblica*)*, «Stratagemmi», 2007, pp. 7-45.
Capra 2007b
A. Capra, *Stratagemmi comici da Aristofane a Platone, parte III. L'utopia (*Repubblica, Donne al parlamento*)*, «Stratagemmi», 2007, pp.7-50.
Carey 2000
C. Carey, *Old Comedy and the Sophists*, in Harvey – Wilkins 2000, pp.419-436.
Carey 2000
C Carey, *Old Comedy and the sophists.* in Harvey - Wilkins 2000, pp. 419-36.
Carlesimo 2018
R. Carlesimo, *Il testo di Menandro: verso un riesame critico delle fonti*, Tesi di dottorato, Potenza, 2018.
Carusi 2008
C. Carusi, *Il sale nel mondo greco (6. a.C - 3. d.C.): luoghi di produzione, circolazione commerciale, regimi di sfruttamento nel contesto del Mediterraneo antico*, Bari, 2008.

Casanova, A., *Il "Grillo" di Plutarco e Omero*, in J. Boulogne (a cura di), *Les Grecs de l'antiquité et les animaux. Le cas remarquable de Plutarque,* 2005, pp. 97-109.
Caserta 2013
C. Caserta, *Poverty and Life. Beggary and Philosophy in the Greek World*, «Nova Tellus», 2013.
Casertano 2005
G. Casertano, *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*, Napoli, 2005.
Castellaneta 2013
S. Castellaneta, *Il seno svelato* ad misericordiam*. Esegesi e fortuna di un'immagine poetica*, 2013, Bari.
Catalano 2010
G. Catalano, *Menandro, Misoumenos 15-16a*, «Annali della facoltà di lettere e filosofia» 2010, pp. 31-38.
Cataudella 1931
Q. Cataudella, *Sopra alcuni concetti della poetica antica*, «Apate. Rivista di Filologia e di Istruzione Classica», 1931, pp. 59-382.
Cavallero 1994
P. Cavallero, *El humorismo en Menandro*, «Dioniso» 1994, pp. 83-103.
Cavallini 2006
E. Cavallini, *Frine, cortigiana mediatica*, «Quaderni di Scienza della Conservazione», 2006, pp. 215-236.
Cèbe 1960
J. P. Cèbe, *Le niveau culturel du public plautinien*, «REL», pp. 101-6.
Ceccaroli 2011
S. Ceccaroli, *Studi sull'epigramma scoptico greco*, Tesi di dottorato, Bologna, 2011.
Celentano 1995
M.S. Celentano, *Comicità, umorismo e arte oratoria nella teoria retorica antica*, «Eikasmos», 1995, pp.161-174.
Celentano 2007
M.S. Celentano, *In margine a: Gianna Petrone, L'ampolla tragica (*Hor. ars *97). Stili di voce tra teatro e retorica*, «Aevum Ant, 2007, pp. 99-108.
Cellerino 1984
L. Cellerino, *Prosa d'invenzione morale*, in A. Asor Rosa (diretta da), *Letteratura italiana*, vol. 3, *Le forme del testo*, II. *La prosa*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 1011-1039.
Cerrato 2010
D. Cerrato, *Far finta di essere donne: maschere femminili in Aristofane*, in AA.VV., *Máscaras femeninas (ficción, simulación y espectáculo)*, Sevilla, 2010, pp. 301-316.
Cerri 2000
G. Cerri, *Poemi epici attribuiti ad Omero*, in *Id. (ed*.), *La letteratura pseudoepigrafa nella cultura greca e romana*, Napoli, 2000, pp. 29-58.
Cerri 2011
G. Cerri, *Un caso di 'paracommedia' in tragedia: dalle* Tesmoforianti *alle* Baccanti, «Dioniso» 2011, pp. 99-118.
Chapot 1969
V. Chapot, *Subsellium*, in *DAGR*, 1969.
Chapuis 2018
M. Chapuis, *Figures de la marginalité dans la pensée grecque. Autour de la tradition cynique (V-IV siècles av. j.-c*.), Tesi di dottorato, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2018.
Chiarini 1983[2]
G. Chiarini, *La recita. Plauto: la recita, la farsa, la festa* (1979), Bologna.
Chiarini 1987
G. Chiarini, *Le strutture della commedia greca a Roma*, «Dioniso», 1987, pp. 323-41.
Chiron 2001
P. Chiron, *Un rhéteur méconnu : Démétrios (Ps.-Démétrios de Phalère): essai sur les mutations de la théorie du style à l'époque hellénistique*, 2001.
Chouinard 2016
I. Chouinard, *Cynisme et falsification du langage : à propos de Diogène cherchant un homme,* O. Laliberté – V. Darveau-St-Pierre, *Qu'est-ce que le « dire » philosophique ?*, Montréal, 2016, pp. 19-33.
Cipolla 2017
P. Cipolla, *Il dramma satiresco e l'erudizione antica: sull'uso delle citazioni satiresche nelle fonti di tradizione indiretta*, «Lexis», 2017, pp.221-248.
Cleland - Llewellyn-Jones,

L.G.D. Cleland – L. Llewellyn-Jones, *Greek and Roman Dress from A to Z*, Routledge, 2007.
Clemente 1981
G. Clemente, Le leggi sul lusso e la società romana tra III e II secolo aC., in A. Giardina – A. Schiavone. *Società romana e produzione schiavistica: modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, Roma – Bari, 1981, pp. 1-14.
Cobet 1858
C. G. Cobet, *Novae lectiones, quibus continentur observationes criticae in scriptores Graecos*, Lugduni Batavorum.
Col 2017
G. Col, *Dialogue, rire, cognition : quelques pistes*, in M. Briand - S. Dubel - A. Eissen (a cura di), *Rire et dialogue*, Rennes, 2017, pp. 15-30.
Colla 2012
E. Colla, *Aspetti del comico nel Corpus Lysiacum: il Witz*, «Itinera», 2012, pp. 25-52.
Compton-Engle 2003
G. Compton-Engle, *Control of Costume in Three Plays of Aristophanes*, «AJP»*,* 2003, pp. 507-535.
Conti Bizzarro 2001
F. Conti Bizzarro, *Due testimonianze su Sofocle nella commedia attica*, «*RAAN»,* 2001, pp. 319-327.
Conti Bizzarro 2009
F. Conti Bizzarro, *Comici entomologi*, Alessandria, 2009.
Copley 1956
F. O. Copley, Exclusus amator*: a study in Latin love poetry*, Madison, 1956.
Coppola 1990
G. Coppola, *Cultura e potere. Il lavoro intellettuale nel mondo romano*, Messina, 1990.
Corbato 1959
C. Corbato, *Note sulla poetica menandrea*, Trieste, 1959.
Corbel Morano 2012
C. Corbel-Morana, *Le bestiaire d'Aristophane*, Paris, 2012.
Cordero 2000
N. L. Cordero, *Démocrite riait-il*, in *Le rire des Grecs. Anthopologie* , 2000.
Coulson 2001
S. Coulson, *Semantic Leaps*, Cambridge, 2001.
Courcelle 2001
P. Courcelle, *Conosci te stesso. Da Socrate a san Bernardo*, trad. di F. Filippi, Milano, 2001, pp. 1974-1975.
Cusset 2002
C. Cusset, *Poétique et onomastique dans les « Phénomènes » d'Aratos*, «Pallas», 2002, pp. 187-196.
Cusset 2003
C. Cusset, *Ménandre ou la comédie tragique*, Paris, 2003.
Cusset 2007
C. Cusset, *Les détournements du nom propre : l'exemple de Lycophron*, «Lalies», 2007, pp. 199-212.
Cusset 2009
C. Cusset, *Ménandre : une comédie sans carnaval ni politique?* in M. Bastin - C. Orfanos, *Carnaval et comédie*, Besançon, 2015, pp. 161-177.
D'Anna 1959
G. D'Anna, *Il finale del* Dyskolos *e il teatro Plautino*, «RCCM», 1959, pp. 298-306.
DAGR
Ch. Darenberg - E. Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments*, I-VI, Paris, 1877-1919.
Dal Corobbo 2006
F. Dal Corobbo, *Per la lettura di Lussorio:* Status quaestionis*, testi e commento: Premio Giuseppe Cervolani 2000,* Bologna, 2006.
Dalby 1996
A. Dalby, *Siren Feasts: A History of Greek Food and Gastronomy*, 1996, London-New York.
Dalby 2000a
A. Dalby, *Empire of pleasures: luxury and indulgence in the Roman world*, London, 2000.
Dalby 2000b
A. Dalby, *Lynceus and the anecdotists*, in D. Braund-J. Wilkins (a cura di), *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman Empire,* University of Exeter Press, 2000, pp. 372-394.
Dalby 2013

A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London - New York, 2013.
Danese 1997
R. M. Danese, *Alta cucina e cibo'mortuale'. La polemica culinaria nello* Pseudolus*: un problema socio-poetico*, «Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Rendiconti Classe di scienze morali storiche e filologiche», 1997, pp. 499-533.
Danese 2002a
R. M. Danese, *La cultura alimentare in Plauto*, in L. Agostiniani – P. Desideri, *Plauto testimone della societe del suo tempo,* 2002, pp. 41-53.
Danese 2002b
R.M. Danese, *Modelli letterari e modelli culturali del teatro plautino*, in Questa – Raffaelli 2002, pp. 133-53.
Danese 2011
R.M. Danese, *La drammaturgia del* Persa *fra* standards *e originalità*, in Raffaelli – Tontini 2011, pp. 39-68.
Daraki 1992
M. Daraki, *La sapienza dei Cinici greci*, in C. Mossé (a cura di), *La Grecia antica*, Bari, 1992, pp. 103 - 124 [*La sagesse des Cyniques grecs*, dans C. Mossé (prés.), *La Grèce ancienne*, coll. «Points. Histoire», Paris 1986, pp. 92-108].
Darbo-Peschanski 2004
C. Darbo-Peschanski, *La citation dans l'Antiquité : actes du colloque du PARSA, Lyon, ENS LSH, 6-8 novembre*, Grenoble, 2004.
Dareste 1898
R. Dareste, *Le Persan de Plaute*, in *Mélanges Henri Weil*, Paris.
Davidson 1997
J.N. Davidson, *Courtesans & fishcakes: the consuming passions of classical Athens*, London, 1997.
Dawson 1992
D. Dawson, *Cities of the gods: communist utopias in Greek thought*, Oxford, 1992.
De Caro 2002
E. De Caro, *I cani-filosofi e l'animalità del conoscere. Nota su Platone,* Repubblica *375a-376c*, «ITINERA – Rivista di Filosofia e di Teoria delle Arti e della Letteratura», maggio 2003, pp. 1-11.
De Cremoux 2005
A. De Cremoux, *Les figues du Megarien*, «Lexis», 2005, pp. 125-130.
De Cremoux 2011
A. De Cremoux. *La 'maxime' chez Epicharme et les origines de la comédie : problèmes de méthode et pistes de réflexion*, in C. Mauduit - P. Paré-Rey, *Les maximes théâtrales en Grèce et à Rome : transferts, réécritures, remplois : actes du colloque organisé le 11 - 13 juin 2009 par l'Université Jean Moulin, Lyon 3 et l'ENS de Lyon*, Parigi, 2011, pp. 55-68.
De Cremoux 2011
A. De Cremoux, *La maxime chez Épicharme et la naissance de la comédie: problèmes de méthode et pistes de réflexion*, in C. Mauduit - P. Paré-Rey (a cura di), *Les maximes théâtrales en Grèce et à Rome : transferts, réécritures, remplois. Actes du colloque 11-13 juin 2009*, Lione, 2011, pp. 55-68.
De Cremoux – Izzo (in corso di stampa)
A., De Cremoux – D. Izzo, Τίς ἡ Τηλεμάχου καλουμένη χύτρα καὶ τίς ὁ Τηλέμαχος; *(Ath. IX 407d-408a = frr. Timokles 23, 7 et 18 K-A)*, (in corso di stampa).
de Cremoux (in corso di stampa)
A. de Cremoux, *Une cité de chiens. Humour et argumentation dans la République, livres II et V,* in corso di pubblicazione.
De Freitas de Sousa 2012
J. H. De Freitas de Sousa, *El cinismo: Un elogio a la desvergüenza*, «BAJO PALABRA. Revista de Filosofía», 2012, pp. 301-311.
De la combe 2013
P. J. de la Combe, *Théorie et connaissance, la tension entre philosophie et réalité dans les* Nuées, in Laks – Saetta Cottone 2013, pp. 176-177.
De Martino 1986
F. De Martino, *Cherilo, Timone e la cultura 'da maiale'*, in «QUCC», 1986, pp. 137-146.
De Martino 1986
F. De Martino, *Cherilo, Timone e la cultura 'da maiale'*, in «QUCC», 1986, pp. 137-146.
De Silva 2008
A. De Silva, *Uma filósofa chamada Hiparquia*, «La Salle - Revista de Educação, Ciência e Cultura», 2008, pp. 57-65.

Decleva Caizzi
F. Decleva Caizzi, The Porch and the Garden: early Hellenistic images of the philosophical life, in A.W.Bulloch - E.S.Gruen -A.A. Long - A.Stewart (a cura di), *Images and Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*, Berkeley, 1993, pp. 303-329.
Decleva Caizzi 1980
F. Decleva Caizzi, *Τῦφος: contributo alla storia di un concetto*, «Sandalion», 1980, pp. 53-65.
Degani 1982
E. Degani, *Appunti di poesia gastronomica greca*, in AA. VV., *Prosimetrum e Spoudogeloion,* pp. 29-54.
Degani 1987
E. Degani, *Insulto ed escrologia in Aristofane*, «Dioniso» 1987, pp. 31-47.
Degani 1988
E. Degani, *Giambo e commedia*, in E. Corsini (a cura di), *La polis e il suo teatro II*, Padova, 1988, pp. 157-179.
Degani 1993
E. Degani, *Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia*, in *Aristophane*, Entretiens Hardt 38, Vandoeuvres-Genève 1993, pp.1-36.
Degiovanni 2016
L. Degiovanni, *Leggere, scrivere e far di conto. L'istruzione elementare nell'età ellenistico-romana,* Bergamo, 2016.
Del Corno 1971
D. Del Corno, *Prologhi menandrei*, «Acme», 1971, pp. 99-108.
Del Corno 2005
D. Del Corno, *Due note sulla commedia nuova*, «GB», 1980, pp. 69-77 = Euripidaritofanizein. *Scritti sul teatro greco*, Napoli, 2005, pp. 351-362.
Della Corte 1967[2]
F. Della Corte, *Da Sarsina a Roma: ricerche plautine* (1952), Firenze.
Denniston
J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Second edition, Oxford, 1954.
Denniston 1927
J. D., *Technical Terms in Aristophanes*, «CQ», 1927, pp. 113-121.
Dentzer 1982
J.-M. Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VIIe au IVe siècle avant J.-C.*, Rome, 1982.
Deriu 2013
M. Deriu, *L'eroe satirico di Luciano tra Aristofane e Platone*, Tesi di dottorato, Università di Trento, Universitat de Barcelona, 2013.
Desclos 2000
M.-L. Desclos (ed.), *Le rire des grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 2000.
Desmond 2006
W. D. Desmond, *The Greek praise of poverty : origins of ancient cynism*, Notre Dame, 2006.
Desmond 2008
W. Desmond, *Cynics*, Chesham, 2008.
Desmond 2008
W. Desmond, *Cynics*, Berkeley, 2008.
Desrosseaux 1935
A.M. Desrosseaux, *Mélanges offerts à M. Octave Navarre par ses collègues et amis*, Toulouse, 1935.
Di Marco 1983
M. Di Marco, *Riflessi della polemica anti-epicurea nei* Silli *di Timone, II. Epicuro, il porco e l'insaziabile ventre*, in «Elenchos» 1983, pp. 59-91.
Di Marco 1987
M. Di Marco, *Ἐρεβοδιφῶσιν: Paronimia e lusus osceno in Aristoph. Nub. 192 sg.*, «QUCC», pp. 55-58, 1987.
Dierauer 1977
U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike : Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam, 1977.
Diller 1978
H. Diller, *Zum Umgang des Aristophanes mit der Sprache - erläutert an den* 'Acharnern', «Hermes», 1978, pp. 509-518.
Dirat 1974

M. Dirat, *Réflexions sur L'Assemblée des femmes*, «Bulletin de la Société Toulousaine d'Etudes Classiques», 1974, pp. 19-33
Dittmar 1912
H. Dittmar: *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente*, Berlin, 1912.
Dobree 1820
P.P.P. Dobree, *Ricardi Porsoni Notae in Aristophanem, quibus Plutum Comoediam partim ex ejusdem Recensione partim e Manuscriptis emendatam, et Variis Lectionibus instructam praemisit, et collectionum Appendicem adjeciti Petrus Paulus Dobree*, Cambridge, 1820.
Dobrov 1988
G. Dobrov, *The Dawn of Farce: Aristophanes*, in J. Redmond (a cura di), *Themes* in «Drama», 1988, pp. 15-31.
Dodds 2015
E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, a cura di Riccardo Di Donato, presentazione di A. Momigliano, Milano, 2015 (1951).
Donderer 1989
M. Donderer, *Die Mosaizisten der Antike und ihre wirtschaftliche und soziale Stellung : eine Quellenstudie*, Erlangen, 1989.
Dorandi
T. Dorandi, *Diogenes Laertius and the Gnomological Tradition: Considerations from an Editor of the Lives of the Philosophers*, in E. Odelman – D. M. Searby, *Ars edendi lecture series. 3*, Stockholm, 2014, pp. 71-103.
Dorandi 1984
T. Dorandi, *Diog. Laert. VI 77*, «SIFC», 1984, p.235.
Dorandi 1989
T. Dorandi, *Assiotea e Lastenia. Due donne all'Accademia*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana La Colombaria», 1989, pp. 51-66.
Dorandi 1991
T. Dorandi, *Figure femminili della filosofia antica*, in F. De Martino (a cura di), *Rose di Pieria*, 1991, Bari, pp. 261-278.
Dorandi 1993
T. Dorandi, *La Politeia de Diogène de Sinope et quelques remarques sur sa pensée politique*, in Goulet-Cazé - Goulet 1993, pp. 57-68.
Dorandi 2004
T. Dorandi, *Aspetti della tradizione 'gnomologica' di Epicuro e degli epicurei*, in M.S. Funghi (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico* II, Firenze, 2004, pp. 271-288.
Dorandi 2009
T. Dorandi, *Laertiana : capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin, 2009.
Döring 1998
K. Döring in Fr. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Völlig neubearbeitete Ausgabe, *Die Philosophie der Antike.* 2.1: *Sophistik, Sokrates, Sokratic, Mathematik, Medizin*, von K. Döring, H. Flashar, G.B. Kerferd, C. Osing-Grote, H.-J. Washkies ; a cura di H. Flashar, Basel-Stuttgart, 1998, pp. 302-304.
Dorion 2010
A. Dorion, *Socrate*, Urbino, 2010 (2004).
Douglas, M., *Antropologia e simbolismo: religione, cibo e denaro nella vita sociale,* trad. di E. Bona, a cura di L. Leonini, Bologna, 1985.
Dover 1968
K.J. Dover, *Greek Comedy*, in M. Platnauer (a cura di), *Fifty (and twelve) years of classical Scolarship*, Oxford, pp. 96-130.
Downing 1992
F.G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgo, 1992.
DPhA
R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques / publié sous la direction de R. Goulet ; avec une préface de Pierre Hadot,* Paris*.*
Drago 2010
T. Drago, *Amore e sazietà: a proposito di un frammento menandreo (*Inc. Fab. **490 K.-A.)*, in «RFIC» 2010, pp. 82-95.
Du Bois 1990

P. DuBois, *Il corpo come metafora. Rappresentazioni della donna nella Grecia antica*, tr. it., Bari, 1990 (1988).
Duckworth 1952
G.E. Duckworth, *The Nature of Roman Comedy. A Study in Popular Entertainment,* Princeton, 1952.
Dudley 1937
D. R. Dudley, *A history of cynicism: from Diogenes to the 6. century A. D.*, London, 1937.
Düering 1957
I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg, 1957.
Dumont 1977
J.Chr. Dumont, *Le Persa, d'Aristophane à Plaute?*, «RPh», pp. 249-60.
Dumont 1992
J. Chr. Dumont, *Contenu et expressions philosophiques dans la comédie latine*, in La langue latine 1992, pp. 39-50.
Dunbabin 1999
K.M.D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman world*, Cambridge, 1999.
Dupréel 1922
M. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles - Sand, 1922.
Dutsch – Suter 2015
D. Dutsch – A. Suter, *Ancient obscenities : their nature and use in the ancient Greek and Roman worlds*, Ann Arbor, 2015.
Dutsch 2014
D. Dutsch, *The Beginnings Philosophy in Roman Literature before 155 B.C*., M. Garani - D. Konstan, *The Philosophizing Muse: The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle upon Tyne, 2014, pp. 1-25.
Dutsch 2015
D. Dutsch, *Dog-love-dog. Kynogamia and Cynic Sexual Ethics*, in M. Masterson - N. S. Rabinowitz – J. Robson (a cura di), *Sex in Antiquity: Exploring Gender and Sexuality in the Ancient World*, 2015, pp. 245-259.
Eco 1981
U. Eco, *Il comico e la regola*, «Alfabeta», 1981, pp. 5-6 (2000).
Edmunds 2007
L. Edmunds, *Socrates and the Sophists in Old Comedy: A Single Type?*, «Dioniso», 2007, pp. 180-187.
Egasse 2017
C. Egasse, *Le lavement des pieds: recherche sur une pratique négligée*, Genève, 2017.
Ehrenberg 1957
V. Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane*, Firenze, 1957, trad. it. (1951).
Ercolani 2002
A. Ercolani, *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart - Weimar, 2002.
Ercolani 2011
A. Ercolani, *Garum*, in *Dizionario Enciclopedico della Civiltà Fenicia* - DECF., Roma, 2011.
Ernout 1938
A. Ernout, *Comédies, V: Mostellaria, Persa, Poenulus*, Paris, 1938.
Fairweather 1974
J. A. Fairweather, *Fictions on the Biographies of Ancient Writers*, «AncSoc», 1974, pp. 231-275.
Fantuzzi- Noussia 2015
M. Fantuzzi – M. Noussia, *The Politics of Food in the Early Cynics*, «Food and History», 2015, pp. 197-211.
Farese 2019
M. Farese, *Le* Satire Menippee *di Varrone e la Commedia. Un'ipotesi di lettura in chiave teatrale*, Tesi di Dottorato, Università La Sapienza di Roma, 2019.
Fauth 1973
W. Fauth, *Kulinarisches und Utopisches in der griechischen Komödie*, «WS», 1973, pp. 39-62.
Fernández – Alfageme 1972
J.G. Fernández - I.R. Alfageme, *La figura del médico en la comedia ática*, «Cuadernos de Filologia clásica», 1972, pp. 35-92.
Ferrari 1996
F. Ferrari, *La maschera negata: riflessioni sui personaggi di Menandro*, «Studi classici e orientali», 1996, pp. 347-364.

Ferrari 2004
F. Ferrari, *Papiri e mosaici*, in Bastianini – Casanova 2004, pp. 127-149.
Fiasse 1999
G. Fiasse, *La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme*, «Revue Philosophique De Louvain», 1999, pp. 459-482.
Fisch 1937
M. H. Fisch, *Alexander and the Stoics*, «AJPH», pp. 59-82 e 129-51.
Fiske 1920
G.C. Fiske, *Lucilius and Horace, A Study in the Classical Theory of Imitation*, Madison, 1920.
Fittschen 1991
K. Fittschen, *Zur Rekonstruktion griechischer Dichterstatuen. 1 : Die Statue des Menander*, «MDAI(A)», 1991, pp. 243-279.
Fleischhauer 1964
G. Fleischhauer, *Musikgeschichte in Bildern. Etrurien und Rom*, Lipsia, 1964.
Flores-Júnior 2005
O. Flores-Júnior, *Cratès, la fourmi et l'escarbot: les cyniques et l'exemple animal*, «PhilosAnt», Paris, 2005, pp. 135-171.
Flury 1968
P. Flury, *Liebe und Liebessprache bei* Menander, *Plautus und Terenz*, Heidelberg, 1968.
Follet 1993
S. Follet, *Les cyniques dans la poésie épigrammatique*, in Goulet-Cazé – Goulet 1993, pp. 359-380.
Fontaine 2010
M. Fontaine, *Funny words in Plautine comedy*, Oxford, 2010.
Fouault 2001
M. Foucault, *Fearless Speech*, a cura di J. Pearson, Los Angeles, 2001.
Foucault 1996
M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 1996 (1985).
Fraenkel 1910
E.E.S. Fraenkel, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf-τήρ,-τωρ,-της (-τ-)*, Erster Teil. *Entwicklung und Verbreitung der Nomina im Epos, in der Elegie und in den ausserionisch-attischen Dialekten*, Strasburgo, 1910 =
K. Brugmann – A. Thumb, I, 1, *Untersuchungen zur indogermanischen Sprach und Kulturwissenschaft.*
Fraenkel 1910-1912
E. Fraenkel, *Geschichte der griechischen Nomina agentis auf -ter, -tor, -tes (-t-),* Strasburgo, 1910-1912.
Fraenkel 1960
E. Fraenkel, *Elementi plautini in Plauto*, tr.it., Firenze, 1960.
Fraenkel 1960
E. Fraenkel, *Plautinisches im Plautus* (1922), trad. it. *Elementi plautini in Plauto*, Firenze, 1960.
Fragiadakis 1986
C. Fragiadakis, *Die Attische Sklavennamen*, Diss. Mannheim, 1986.
Franco 2003
C. Franco, *Senza ritegno*: *il cane e la donna nell'immaginario della Grecia antica*, Bologna, 2003.
Franco 2008a
C. Franco, *Callimaco e la voce del cane*, «Annali di Ferrara, Sezione Lettere», 2008, pp. 45-68.
Franco 2008b
C. Franco, *Cani e porci. Temi zooantropologici dal mondo antico*, in C. Franco (a cura di), *Gli animali e i loro uomini*, Siena, Protagon, 2008, pp. 45-51.
Frazier 2000
F. Frazier, *Rires et rieurs dans l'oeuvre de Plutarque*, in Desclos 2000, pp.469-494.
Freud 1991,
S. Freud, *Il motto di spirito*, Torino, 1991.
Friedrich 1953
W. H. Friedrich, *Euripides und Diphilos*, München, 1953.
Fuentes González 2003
P. P. Fuentes González, *Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos?*, «Bitarte. Revista Cuatrimestral de Humanidades» 2005, pp. 51-72.
Fuentes González 2011

P. P. Fuentes González, *Cyniques et autres 'philosophes populaires' chez Stobée*, in G. Reydams-Schils (a cura di), *Thinking through excerpts: studies on Stobaeus*, Turnhout, pp.387-440.
Fuentes González 2015
P. P. Fuentes González, *La reacuñación cínica de la familia en Crates de Tebas*, in S. Lopez Quero, J. M. Maestre (a cura di), *Studia Angelo Urbano dicata. Instituto de Estudios Humanísticos*, 2015, Madrid, pp.201-217.
Fuhrmann 1940
H. Fuhrmann, *Gespräche über Liebe und Ehe auf Bildern des Altertums*, «MDAI.R», 1940, pp. 78-91, Taf. 9.
Funghi 2004a
M. S. Funghi (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, II, Firenze, 2004.
Funghi 2004b
M. S. Funghi, *Su alcuni testimoni di «chreiai» di Diogene e di «Detti dei Sette Sapienti»*, in Funghi 2004, pp. 369-401.
Funghi 2015
M.S. Funghi*, Introduzione,* in *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte 2.2: Sentenze di autori noti e chreiai*, Firenze, 2015.
Furley 1994
W.D. Furley, *Apollo Humbled: Phoenix'Koronisma in Its Hellenistic Literary Setting*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 1994, pp. 9-31.
Gallavotti 1930
C. Gallavotti, *Un nuovo frammento della Commedia di mezzo*, «RFIC», 1930, pp. 209-215.
Gallo 1967
I. Gallo, *La Vita di Euripide di Satiro e gli studi sulla biografia antica*, «PP» 1967, pp. 134-160.
Gallo 1980
I. Gallo, *Frammenti biografici da papiri. Vol. II La biografia dei filosofi*, Roma, 1980.
Gallo 1981
I. Gallo, *Teatro ellenistico minore*, Roma, 1981.
Gallo 1983
I. Gallo, *Citazioni comiche nella* vita Socratis *di Diogene Laerzio*, Vichiana, «1983», pp. 201-212.
Gallo 1985
I. Gallo, *Cratete cinico o Filemone?(Nota a Diogene Laerzio II 25)*, «QUCC», 1985, pp. 151-153.
Gallo 1997
I. Gallo, *Studi sulla biografia greca*, Napoli, 1997.
Gamberale 1967
L. G. Gamberale, *L'inizio proverbiale di Menandro fr. 333 K.-Th*., «RFIC» 1967, pp. 162-164.
Garbarino 1973
G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II sec. a.C*., Torino, 1973.
García González 1988
J. M., García González, *Hiparquia, la de Maronea, filósofo cínico*, in A. Pociña – J. M. García González, *Studia Graecolatina Carmen Sanmillám in memoriam dicata*, Granada, Universidad de Granada, 1988, pp. 178-187.
Garland 2010
R. Garland, *The eye of the beholder : deformity and disability in the Graeco-Roman world*, Londra, 2010 (1995).
Garrison 1978
D.H. Garrison, *Mild frenzy: a reading of the Hellenistic love epigram*, Wiesbaden, 1978.
Gelli 2007
E. Gelli, *Nota sulla cronologia del comico Antifane*, *Prometheus.* «Rivista di studi classici»*,* 2007, pp. 25-33.
Gelzer 1956
T. Gelzer, *Aristophanes und sein Sokrates*, «Museum Helveticum», 1956, pp. 65-93.
Gentili 1977
B. Gentili, *Lo spettacolo nel mondo antico: teatro greco e teatro romano arcaico*, 1977.
Georgoules 1953
C.D. Georgoules, Σημειώματα εἰς Διογένη τὸν Λαερτίον, «Platon», 1953, pp.171-173.
Gercke 1892
A. Gercke, *IX. Ariston*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1892, pp. 198-216.
Gerhard 1991[2]

G.A. Gerhard, *Zur Legende vom Kyniker Diogenes*, in Billerbeck 1991, pp. 89-106 = «Archiv für religionswissenschaft», 1912, XV, pp. 388-408.
Ghiron-Bistagne 1989
P. Ghiron-Bistagne, *Jongleries verbales sur les anthroponimes dans les comédies d'Aristophane*, in *Thalie. Mélanges interdisciplinaires sur la comédie*, Cahiers du GITA 5, Montpellier, 1989, pp. 89-94.
Giacomoni 1998
A. Giacomoni, *"Dike e adikia" nel monologo di Trasonide Menandro, "Misum. P.Oxy." 3967*, «QUCC», 1998, pp. 91-109.
Giangiulio 2005
M. Giangiulio, *Pericle e gli intellettuali. Damone e Anassagora in Plut.* Per*. 4-8 tra costruzione biografica e tradizione,* in *Da Elea a Samo. Filosofi e politici di fronte all'impero ateniese. Atti del Convegno di Studi Santa Maria Capua Vetere, 4-5 giugno 2003,* Napoli, 2005, pp. 151-182.
Giangrande 1972
L. Giangrande, *The use of spoudaiogeloion in Greek and Roman literature*, Paris, 1972.
Giannantoni 1985
G. Giannatoni, *La schiavitù nel pensiero antico*, «Studi Storici», 1985, pp. 873-878.
Giannantoni 1986
G. Giannantoni, *Socrate e i socratici in Diogene Laerzio*, «Elenchos», 1986, pp. 185-216.
Giannantoni 1993
G. Giannantoni, *Antistene fondatore della scuola cinica?*, in Goulet-Cazé – Goulet 1993, 15-34.
Giannattasio Andria 1980
R. Giannattasio Andria, *Diogene Cinico nei Papiri Ercolanesi*, «Cronache ercolanesi», 1980, pp. 129-151.
Giannattasio Andria 2011
R. Giannattasio Andria, *La rappresentazione del brutto fra testo letterario e arte figurativa: Esopo e Tersite*, in P. Volpe (a cura di), *Immagini e testi. Riflessioni sul mondo classico in collaborazione con l'A.I.C.C. - Sede di Salerno*, Pisa, 2011, pp. 35-49.
Giannattasio Andria 1980
R. Giannattasio Andria, *Diogene Cinico nei papiri ercolanesi*, «BCPE», pp. 129-51.
Giese 1908
A. Giese, *De parasiti persona capita selecta*, Berlino, 1908.
Giesecke 1891
A. Giesecke, *De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sententiis*. Tesi di dottorato, Lipsia, 1891.
Gigante 1961
M. Gigante, *Sul pensiero politico di Diogene di Sinope*, «PP», 1961, pp. 454-455.
Gigante 1966
M. Gigante, *Sul testo del Misoumenos di Menandro*, «Bollettino del Comitato per la preparazione della edizione nazionale dei classici greci e latini» 1966, pp. 13-21.
Gigante 1971
M. Gigante, *Menandro e il Peripato*, in R.B. Palmer – R. Hamerton-Kelly, *Philomathes, Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*, The Hague, 1971, pp. 461-484.
Gigante 1979
M. Gigante, *Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei*, Napoli, 1979.
Gigante 1984
M. Gigant, *Diogene Laerzio: da poeta a prosatore*, «Sileno», 1984, pp. 245-248.
Gigante-Indelli 1978
M. Gigante - G. Indelli, *Bione e l'Epicureismo*, «Cronache Ercolanesi», 1978, pp. 124-131.
Gigli Piccardi 1985
D. Gigli Piccardi, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze 1985.
Giner Soria 1978
M.C. Giner Soria, *El juicio del perro, in Actas del V Congreso Espaňol de estudios clásicos (Madrid, 20-25 aprile 1976),* Madrid, 1978, pp. 269-275.
Goettling 1851
C. W. Goettling, *Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariat*, in *Gesammelte Abhandlungen aus dem classischen Alterthume* 1, Halle 1851, pp. 251-277.
Goldberg 1980
S.M. Goldberg, *The Making of Menander's Comedy*, London, 1980.
Gomperz 1935-1962

Th. Gomperz, *Griechische Denker : eine Geschichte der Antiken Philosophie*, trad. it., Firenze, 1935-1962 (1893-1909).
Goulet Cazé 2013
M.-O. Goulet Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, in D. Lorenzini-A. Revel-A. Sforzini, *Michel Foucault: éthique et vérité* (1980-1984), Vrin, Paris, 2013, pp. 105-124 = Goulet-Cazé 2017, pp.527-544.
Goulet-Cazé 1982
M.-O. Goulet-Cazé, *Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le cynique. À propos de Diogène Laërce VI 72*, «RhM», pp. 214-40.
Goulet-Cazé 1986
M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique: un commentaire de Diogene Laërce VI 70-71*, Paris, 1986.
Goulet-Cazé 1986
M.-O. Goulet-Cazé, *Une liste de disciples de Cratès le cynique en Diogène Laërce 6, 95*, «Hermes», 1986, pp.247-252.
Goulet-Cazé 1992
M.-O. Goulet-Cazé, *Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, in «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt», II 36, 5, Berlin, New York, 1992, pp. 3880-4048.
Goulet-Cazé E Goulet 1993
M.-O. Goulet-Cazé e R. Goulet (a cura di), *Le cynisme ancien et ses prolengements,* Atti di un Incontro di studi (Parigi, 22-25 luglio 1991), Paris.
Goulet-Cazé 2003
M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, Stuttgart, 2003.
Goulet-Cazé 2005
M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme ancien et la sexualité*, «Clio» 2005, pp.17-35.
Goulet-Cazé 2017
M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique, Textes et Traditions*, Paris, 2017.
Gow – Page 1965
A. S. F. Gow e D. L. Page, *The Greek anthology*, Cambridge, 1965.
Granino Cecere 1994
M.G. Granino Cecere, *Il sepolcro della catella Aeolis*, «ZPE» 1994, pp. 413-421.
Grau Guijarro 2009
S. Grau Guijarro, *La imatge del filòsof i de l'activitat filosòfica a la Grècia antiga, Anàlisi dels tòpics biogràfics presents a les "Vides i doctrines dels filòsofs més illustres" de Diògenes Laerci*, Tesi di dottorato, Università di Barcellona, 2009.
Griffero 2012
T. Griffero, *Lo strano caso del pudore (vicario) e della sua atmosfera*, «Spazio Filosofico», 2012, pp. 153-162.
Griffin – Barnes 1989
M.T. Griffin e J. Barnes, Philosophia togata: *essays on philosophy and Roman society,* Oxford, 1989.
Griffin 1993
M.T. Griffin, *Le mouvement cynique et les Romains: attraction et répulsion*, in Goulet-Cazé – Goulet 1993, pp. 241-58.
Grilli 1960
A. Grilli, *Note critiche a Cratete cinico*, «Rivista di storia della filosofia», 1960, pp. 428–434.
Grilli 1996
A. Grilli, *Divagazioni sulla commedia latina*, in C. Consonni (a cura di), *Menandro fra tradizione* e *innovazione, Atti di un Incontro di studi (Monza, 6-7 maggio 1995),* Milano, 1996, pp. 71-89.
Grimal 1969
P. Grimal, *Analisi del Trinummus e gli albori della filosofia in Roma,* «Dioniso», pp. 363-75.
Grimal 1986
P. Grimal, *Existe-t-il une 'morale' de Plaute?,* in Grimal 1986, pp. 357-71.
Grimal 1986a
P. Grimal, *Rome. La littérature et l'histoire*, Paris, 1986.
Grimal 1986b
P. Grimal, *Le modèle et la date des Captivi de Plaute*, in Grimal 1986, pp. 295-314.
Grimal 1992
P. Grimal, *Philosophie et langage*, in *La langue latine* 1992, pp. 1-5.
Grimal 1992

P. Grimal, *La langue latine, langue de la philosophie*, in *La Langue Latine* 1992, pp. 335-46.
Grotius 1626
H. Grotius, *Excerpta ex tragoediis et comoediis Graecis*, Parisiis, 1626.
Gruen 1990
E. Gruen, *Studies in Greek culture and Roman policy*, Leiden - New York, 1990.
Guastella 1998
G. Guastella, *La contaminazione e il parassita. Due studi su teatro e cultura romana*, Pisa, 1988.
Guastella 2002
G. Guastella, *Monologhi di ingresso dei parassiti. Plauto ei modelli*, 2002, pp. 155-198.
Guastella 2002
G. Guastella, *I monologhi di ingresso dei parassiti. Plauto e i modelli*, in Questa – Raffaelli 2002, pp. 155-98.
Gugliermina 2006
I. Gugliermina, *Diògene Laërce et le Cynisme*, Villeneuve d'Ascq, 2006.
Guhl – Koner 1889
E. Guhl – W. Koner, *The life of the greeks and romans: described from antique monuments*, tr. Ingl., London, 1889.
Guilbert 1962
O.S.B., D. Guilbert, *La Persa de Plaute. Une parodie de comédie bourgeoise,* Publications de l'Université de l'état a Elisabethville, pp. 3-17.
Gutzwiller 2000
K. Gutzwiller, *The Tragic Mask of Comedy: Metatheatricality in Menander*, in «CA», 2000, pp. 102-37.
Hadot 1988
P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. It., Torino, 1988.
Halliwell 1991
S. Halliwell, *The Uses of Laughter in Greek Culture*, «CQ», 1991, pp. 279-296.
Halliwell 2004
S. Halliwell, *Aischrology, Shame, and Comedy*, in I. Sluiter – R.S. Rosen, *Free speech in classical antiquity*, Leiden, 2004, pp. 115-144.
Halliwell 2008
S. Halliwell, *Greek laughter : a study of cultural psychology from Homer to early Christianity*, Cambridge ; New York, 2008.
Handley 1975
E.W. Handley, *Plautus and His Public: Some Thoughts ou New Comedy in Latin*, «Dioniso», 1975, pp. 117-136.
Handley 1975
W. Handley, *Plautus and His Public: Some Thoughts on New Comedy in Latin*, «Dioniso» 1975, pp. 117-132.
Hankinson 2000
J. Hankinson, *La pathologie du rire: réflexions sur le rôle du rire chez les médecins grecs*, in Desclos 2000, pp. 191-200.
Hansen 1990
P.A. Hansen, *Diogenes the Cynic at Venice*, «ZPE», 1990, pp. 198-200.
Harvey - Wilkins 2000
D. Harvey - J Wilkins, *The rivals of Aristophanes: studies in Athenian old comedy*, with a foreword by K. Dover, London, Duckworth, Swansea, 2000.
Haüsle 1989
H. Haüsle, *Sag mir, o Hund, wo der Hund begraben liegt : das Grabepigramm für Diogenes von Sinope : eine komparative literarisch-epigraphische Studie zu Epigrammen auf theriophore Namansträger*, Hildesheim, 1989.
Headlam 1901
W.G., Headlam, *Τὸν ἄνδρα 'Manhood,' and the Shaving of the Beard*, in «Classical Review», 1901, pp. 393-396.
Heidland 1954
H.W. Heidland, ὄξος, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, 1954.
Helm 1906
R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig - Teubner, 1906.
Helmer 2013
E. Helmer, *Philosophies grecques du mendiant*, «Cahiers philosophiques», 2013, pp. 3-16.
Helmer 2014

E. Helmer, *Les cyniques : une économie de la frugalité*, «Revue de philosophie économique», 2014, pp. 3-33.
Helmer 2015
E. Helmer, *Le Dernier des hommes. Figures du mendiant en Grèce ancienne*, Paris, 2015.
Helmer 2016
E. Helmer, *Athènes, cité comme les autres. La figure de l'étranger et la question de la différence politique dans le Ménexène de Platon*, «Ideação», 2016, pp. 17-38.
Helmer 2016a
E. Helmer, *Richesse et pauvreté chez les philosophes de l'Antiquité*, Paris, 2016.
Helmer 2017
E. Helmer, *Diogène le Cynique*, Paris, 2017.
Helmer 2014
E. Helmer, *Diogène et les cyniques ou la liberté dans la vie simple*, Neuvy-en-Champagne, 2014.
Helmer 2017
E. Helmer, *Diogène le cynique*, Paris, 2017.
Henderson 1973
J. Henderson, *A Note on Aristophanes Acharnians 834-35*, «CPh» 1973, pp. 289-290.
Henderson 1991
J. Henderson, *The maculate muse : obscene language in Attic comedy*, New Haven, 1991 (1975).
Hendrickson 1927
G.L. Hendrickson, Satura tota nostra est, «CP», 1927, pp.46-60.
Henrion 1942-1943
L. Henrion, *La conception de la nature et du rôle de la femme chez les philosophes cyniques et stoïciens*, Thèse, Liège, 1942-1943.
Henry 1985
M. Henry, *Menander's Courtesans and the Greek Comic Tradition*, Frankfurt, 1985.
Henry 1995
M.M. Henry, *Prisoner of history: Aspasia of Miletus and her biographical tradition*, New York – Oxford, 1995.
Hense 1902
O. Hense, *Zu Lucian und Menippos*, in «Festschrift für Th. Gomperz», 1902, pp. 185-196.
Hermann 1882
K.H. Hermann, *Lehrbuch der griechischen Antiquitäten*, IV, Freiburg i. B. - Tübingen, 1882.
Hernández 2012
M.M. Hernández, *Los discursos eróticos en la literatura griega*, «Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas», 2012, pp. 47-60.
Herter 1932
H. Herter, *De Priapo*, Giessen, 1932.
Hirschmann 1991
A. O. Hirschmann, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, 1991.
Hobein 1929
H. Hobein, *Sphodrias*, in *RE*, 1929.
Hoffmann 1910
W. Hoffmann, *Ad antiquae Atticae comoediae historiam symbolae*, Tesi di dottorato, Berlino, 1910.
Hofmann 1989
W. Hofmann, *Plautinisches in Plautus' Persa*, «Klio», pp. 399-407.
Hoïstad 1948
R. Hoïstad, *Cynic hero and cynic king : studies in the cynic conception of man*, Uppsala, 1948.
Horsfall 1993
N. Horsfall, *Roma*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica* 1.2, 1993, pp. 791-822.
Horstmann 1976
A.E.A. Horstmann, *Ironie und Humor bei Theokrit*, Meisenheim am Glan, 1976.
Hough 1934
J. N. Hough, *The use of Greek words by Plautus*, «AJPh», 1934, pp. 346-364.
Hough 1934
J. N. Hough, *The use of Greek words by Plautus*, «AJPh», 1934, pp. 346-364.
Huebner 1833

H.G. Huebner, *Commentarii in Diogenem Laertium: Isaaci Casauboni notae atque Aegidii Menagii observationes et emendationes in Diogenem Laertium. Addita est historia mulierum philosopharum ab eodem Menagio scripta. Editionem ad exemplar Westenianum expressam atque indicibus instructam curavit H.G.H.*, vol. II, Lipsiae, 1833.
Huet 2018
V. Huet, *Caricature et laideur dans l'Antiquité*, Brest, 2018.
Hüffner 1894
F. Hüffner, *De Plauti comoediarum exemplis Atticis quaestiones maxime chronologicae*, Göttingen, 1894.
Hug 1931
A. Hug, *Subsellium*, in *RE*, 1931.
Hull 1964
D.B., Hull, *Hounds and hunting in ancient Greece*, Chicago - Londra, 1964.
Hunter
R.L. Hunter, *The Comic Chorus in the Fourth Century*, «ZPE», pp. 23-38.
Hunter 2002
R. Hunter, *L'eziologia degli* Aitia *di Callimaco*, in M. Fantuzzi- R. Hunter, *Muse e modelli. La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*, Roma-Bari, 2002, pp. 504-511.
Husson 2008
S. Husson, *Isabelle Gugliermina, Diogène Laërce et le Cynisme*, in «Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série», t. 106, n°1, 2008. pp. 216-219;.
Husson 2011
S. Husson, *La "République" de Diogène : une cité en quête de la nature*, Paris, 2011.
Imperio 1998
O Imperio, *La figura dell'intellettuale nella commedia greca*, in AA. VV., *Tessere: frammenti della commedia greca: studi e commenti*, Bari, 1998, pp. 195-254.
Indelli 1992
G. Indelli, *Plutarco,* Bruta animalia ratione uti*: Qualche riflessione*, in I. Gallo, *Plutarco e le Scienze (Actes IVe Congrès Plutarquéen), Genova*, 1991, 1992, pp. 317-52.
Indelli 1995
G. Indelli, Plutarco, *Bruta animalia ratione uti: Una Riposta a Polistrato, De irrationali contemptu?,* in G. Giannantoni e M. Gigante, *Epicureismo Greco e Romano: Atti del Congresso Internazionale*, Napoli, 1996, pp. 939-949.
Ioppolo 1980
A. M. Ioppolo, *Anassarco e il cinismo*, «SicGym», 1980, pp. 499-506.
Irwin 2016
E. Irwin, *The Nothoi Come of Age? Illegitimate Sons and Political Unrest in Late Fifth-Century Athens*, in P. Sänger (a cura di), *Minderheiten und Migration in der griechisch-römischen Welt: Politische, rechtliche, religiöse und kulturelle Aspekte*, Paderborn, 2015, pp. 75-122.
Isnardi Parente 1974
M. Isnardi Parente (a cura di), *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico Parte II, Da Socrate ad Aristotele Vol. III/2, Platone e l'Accademia antica* / E. Zeller e R. Mondolfo, Firenze, 1974.
Iversen 1998
P. A Iversen, *Menander and the subversion of tragedy*, Diss., Ann Arbor, 1998.
Izzo 2014
D. Izzo, *Krates bei Plautus?* Persa, *118-28*, «Annali Online di Ferrara – Lettere», 2014, pp. 76-99.
Izzo 2018
D. Izzo, *Uomo o donna? Intorno al gesto dell'*anasyrein, *D.L. VI 97-98*, in Barbanera 2018, pp. 249-265.
Jachmann 1931
G. Jachmann, *Plautinisches und Attisches*, Berlin, 1931.
Jacob 1991
I. Jacob, *Pliny on art and society: the Elder Pliny's chapters on the history of art*, London – New York, 1991.
Jacob 2000
Ch. Jacob, *Athenaeus the Librarian*, in D.C. Braund, J. Wilkins e G.W. Bowerstock (edd.), *Athenaeus and his world: reading Greek culture in the Roman Empire*, Exeter, 2000, 85-110.
Jacob 2004
Ch. Jacob, *La construction de l'auteur dans le savoir bibliographique antique: à propos des Deipnosophistes d'Athénée*, in C. Calame et R. Chartier (edd.), *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*, Grenoble, 2004, pp. 127-158.

Jacob 2004b
Ch. Jacob, *La citation comme performance dans les Deipnosophistes d'Athénée*, in C. Darbo-Peschanski (ed.), *La citation dans l'Antiquité*. Actes du colloque du PARSA (Lyon, ENS LSH, 6-8 novembre 2002), Grenoble, 2004, pp. 147-174.
Janko 1992
R. Janko, *The Iliad: a commentary. Books 13-16*, Cambridge university press, 1992.
Jedrkiewicz 1997
S. Jedrkiewicz, *Il convitato sullo sgabello. Plutarco, Esopo ed i Sette Savi*, Pisa-Roma, 1997.
Jenkyns 1993
R. Jenkyns, *Labor improbus*, «CQ», 1993, pp. 243-248.
Jerphagnon 1981
L. Jerphagnon, *Les mille et une morts des philosophes antiques. Essai de typologie*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 1981, pp. 17-28.
Jocelyn 1977
H. D. Jocelyn, *The ruling class of the Roman republic and Greek philosophers*, «Bulletin of the John Rylands Library», 1977, pp. 323-366.
Joël 1901
K. Joël, *Der Echte und der Xenophonische Sokrates*, Berlin, 1901.
Johnston 1979
A.W. Johnston, *Trademarks on Greek Vases*, Warminster, 1979.
Jouan 1993
F. Jouan, *Le Diogène de Dion Chrysostome*, in AA. VV., M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet (*edd*.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Paris 1993, pp. 381-397.
Joubert 1980
L. Joubert, *Treatise on Laughter*, Alabama, 1980, tr. ing. (1579).
Jouguet 1903
J. Pierre, *Chronique des papyrus*, «Revue des Études Anciennes», 1903, pp. 139-190.
Józefowicz 1959-60
B. Józefowicz, *Ein Beitrag zur plautinischen Arbeitsweise*, «Eos», pp. 99–108.
Juret 1937
A.- C. Juret, *Formations des noms et des verbes en latin et en grec*, Paris, 1937.
Juret 1937
E. A. Juret, *Formation des noms et des verbes en latin et en grec*, Paris, 1937.
Kahle 1918
W. Kahle, De vocab. Graecis Plauti aetate in sermonem Latinum vere receptis, diss., Westfal., 1918.
Kanavou 2011
N. Kanavou, *Aristophanes' comedy of names: a study of speaking names in Aristophanes*, Berlin - New York, 2011.
Kantzios 2010
I. Kantzios, *'Old' Pan and 'New' Pan in Menander's* Dyskolos, 2010, pp. 23-42.
Karo 1969
M. Karo, in DAGR, *s.v. oxis, oxybaphon*, 1969.
Kassel - Austin 1998
R. Kassel – C. Austin, *Menander: testimonia et Fragmenta apud scriptores servata,* Berolini et Novi Eboraci, 1998.
Katsouris 1975
Katsouris, *Tragic patterns in Menander*, Athens, 1975.
Katsouris 1982
A.G. Katsouris, *Aeschylus'Odyssean tetralogy*, «Dioniso», 1982, pp.47-60.
Keller 1909
O. Keller, *Die antike Tierwelt*, 2 vols., Leipzig, 1909.
Kellermann
H. Kellermann, *De Plauto sui imitatore*, Lipsia, 1903.
Kemper 1959
H. Kemper, *Die tierischen Schädlinge im Sprachgebrauch*, Berlin, 1959.
Kiessling 1881-1882
A. Kiessling*, Analecta Plautina*, II, Gryphiswald, 1881-1882.
Kindstrand 1980

J.F. Kindstrand, *Demetrius the cynic*, «Philologus», pp. 83-9.
Kindstrand 1986
J. F. Kindstrand, *Diogenes Laertius and the Chreia tradition*, «Elenchos», 1986, pp. 217-243.
King 1986
H. King, *Agnodike and the profession of medicine,* «PCPS», 1986, pp. 53-77.
King 2013
H. King, *The One-Sex Body on Trial: The classical and early modern evidence,* Farnham, 2013.
Kloss 2001
G. Kloss, *Erscheinungsformen komischen Sprechens bei Aristophanes*, Berlin - New York, 2001.
Knoepfler 1991
D. Knoepfler, *La Vie de Ménédème d'Erétrie de Diogène Laërce. Contribution à l'Histoire et à la critique du texte des* Vies des Philosophes, Basel, 1991.
Kock 1888
T. Kock, *Lucian und die Komödie*, «RhM», 1888, pp.29-59.
Komornicka 1963
A.M. Komornicka, *Quelques remarques sur l'originalité des figures poétiques chez Aristophane*, «Eos», 1963, pp. 266-285.
Komornicka 1964
A. Komornicka, *Metaphores, Personnifications et Comparaisons dans l'oeuvre d'Aristophane*, Wroclaw-Warszawa-Krakow, 1964.
Konstan 2014
D. Konstan, *Crossing conceptual worlds: Greek comedy and philosophy*, in M. Fontaine – A. C. Scafuro, *The Oxford handbook of Greek and Roman comedy, Oxford–New York*, 2014, pp. 278-295.
Konstantakos 2005
I.M. Konstantakos, *The Drinking Theatre: Staging Symposia in Greek Comedy*, «Mnemosyne», 2005, pp. 183-217.
Koppiers 1771
Ph. Koppiers, *Observationes philologicae in loca quaedam Antiphanis*, Lugduni Batavorum, 1771.
Kraus 1971
W. Kraus, *Zu Menander Misumenos*, «RhM», 1971, pp. 1-27, pp. 285-286.
Krueger 1996
D. Krueger, *The Bawdy and Society: The Shamelessness of Diogenes in Roman Imperial Culture*, in Branham - Goulet-Cazé, 1996, pp. 222-39.
La langue latine 1992
La langue latine, langue de la philosophie, Atti di un Incontro di studi (Roma, 17-19 maggio 1990), Rome, 1992.
Laks – Saetta Cottone 2013
A. Laks – R. Saetta Cottone, *Comédie et philosophie : Socrate et les "Présocratiques" dans les Nuées d'Aristophane,* Paris, 2013.
Laks 2013
A. Laks, *Encore une histoire primordiale de la théorie*, in Laks – Saetta Cottone 2013, pp. 227-234.
Lallot 2011
J. Lallot, *Did the Alexandrian Grammarians have a Sense of History*, in S. Matthaios, F. Montanari, A. Rengakos (a cura di), *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts*, Berlin - New York, 2011, pp.241-50.
Lamagna 2004
M. Lamagna, *Note critiche al Misumenos,* in Bastianini – Casanova 2004, pp. 185-203.
Lämmle 2013
R. Lämmle, *Poetik des Satyrspiels*, Heidelberg, 2013.
Lancia 1980
M. Lancia, *Arcesilao e Bione-di Boristene*, in *Lo scetticismo antico, Atti del convegno di Roma* (1980), pp. 163-177.
Lanza 1988
D. Lanza, *La simmetria impossibile. Commedia e comico nella* Poetica *di Aristotele*, in *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a F. Della Corte*, vol. V, Urbino, 1988.
Lanza 1997
D. Lanza, *Lo stolto: di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori del senso comune*, Torino, 1997.
Lape 2004

S. Lape, *Reproducing Athens: Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City,* Princeton, 2004.
Lapini 1992
W. Lapini, *Plut. De tranq. an. 7 (468b)*, «Eikasmos», 1992, pp. 199-203.
Lapini 2003
W. Lapini, *Ipparchia desnuda (Diogene Laerzio 6.97)*, in *Id*., *Studi di filologia filosofica greca,* Firenze, 2003, pp. 217-230.
Lapini 2017
W. Lapini, *Osservazioni su versi comici da papiro (*Adespota *1062, 1146 e 1104 Kassel-Austin),* «Analecta Papyrologica» 2017, pp. 123-144.
Lasserre 1946
F. Lasserre, *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausanne, 1946.
Lebeau 1971
J. Lebeau, *Le rire de démocrite» et la philosophie de l'histoire de Sebastian Franck*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance» 1971, pp. 241-269.
Lefèvre 1992
E. Lefèvre, *Dalla Nea alla palliata: Plauto e Filemone*, trad. it. di M.R. Petaccia, «AevumAnt», pp. 129-42.
Lefèvre 1995
E. Lefèvre, *Plautus und Philemon*, Tübingen 1995.
Lefèvre 2001
E. Lefèvre, *Plautus'* Persa *zwischen* Neva *und Stegreifspiel,* in S. Faller (a cura di), *Studien zu Plautus'* Persa, Tübingen, pp. 11-94.
Lefkowitz 1981
M.R. Lefkowitz, *Lives of the Greek Poets*, London, 1981.
Legrand 1910
P. E. Legrand, *Daos : tableau de la comedie grecque pendant la periode dite nouvelle,* Lyon, Paris, 1910.
Lejay – Pichard 1925
P. Lejay – L. Pichard, *Plaute*, Paris.
Lenzi 2005
S. Lenzi, *L'ambigua dote di Scilla (a proposito di Ov.* Met*. 8.53-54),* «Prometheus», 2005, pp. 49-58.
Leo 1906
F. Leo, *Diogenes bei Plautus*, «Hermes», pp. 441-6.
Leo 1912
F. Leo, *Plautinische Forschungen*, Berlin, 1912.
Lesky 1947
A. Lesky, *Thalatta: Der Weg der Griechen zum Meer*, Vienna, 1947.
Lesky 1971[3]
A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur* (1957-8), trad. it. *Storia della letteratura greca*, Milano, 1971[3].
Leurini 2006
L. Leurini, *Strategie del comico: i proverbi nelle Commedie di Menandro*, in Mureddu – Nieddu 2006, pp. 1-18.
Leurini 2009
L. Leurini, *Bous Kyprios ei. Gli animali nei proverbi delle commedie di Menandro*, in P. Mureddu –G.F. Nieddu –S. Novelli (a cura di), *Tragico e comico nel dramma attico e oltre: intersezioni e sviluppi parateatrali*, Amsterdam, pp. 137-155.
Lévy 2011
C. Lévy, *L'influence cynique sur la fable* : *réalité ou mythe?,* in Boivin - Cerquiglini-Toulet - Harf-Lancner 2011, pp. 59-72.
Lhostis 2013
N. Lhostis, *Dramaturgie et Morale dans les comédies de Ménandre et de Plaute.La question de l'axiologie*, Diss., Paris Sorbonne, 2013.
Lietch 1953
V. T. Lietch, *The Maltese Dog*, Maryland, 1953.
Lilja 1976
S. Lilja, *Dogs in ancient Greek poetry*, Helsinki, 1976.
LIMC
Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich – München, 1981-1997.

Lisu 2000
M. Lisu, *Il linguaggio in scena: significanti e significati tra ambivalenza e sorpresa nel teatro di Aristofane*, Ann. Fac. Lettere e Filos. di Cagliari 55, 2000, pp. 63-95.
Livrea 1987
E. Livrea, *La morte di Diogene cinico*, in *Filologia e forme letterarie, Studi offerti a Francesco Della Corte, I, Urbino,* 1987, pp. 427-433.
Lomiento 1997
L. Lomiento, *Ancora su Cercida: frr. 2; 7; 10 Lom. e i* fragmenta minora, «ZPE», 1997, pp. 57–64.
Long 1978
A. Long, *Timon of Phlius: Pyrrhonist and satirist*, «The Cambridge Classical Journal», 1978, pp. 68-91.
Long 1996
A. Long, *The socratic tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic ethics*, in Branham – Goulet-Cazé 1996, pp. 28-46.
Longo – Scarpi 1989
O. Longo, – P. Scarpi, Homo edens. *Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo,* Milano, 1989.
Longoni 2012
F. Longoni, *Una lezione al professore o una lezione dal professore?,* «Annali di Ferrara», 2012, pp. 121-140.
López Cruces 2003a
J. L. López Cruces, *Diógenes y sus tragedias a la luz de la comedia*, «Ítaca: quaderns catalans de cultura clàssica», 2003, pp. 47-69.
López Cruces 2003b
J.L. López Cruces, *Une Antiope cynique ?*, «Prometheus», 2003, pp. 17-36.
López Cruces 2004
J.L. López Cruces, *Two Sayings of Diogenes in Comedy (D. L. 6.51),* «Hermes», 2004, pp. 248-252.
López Cruces 2004
J. L. L. López Cruces, *Two Sayings of Diogenes in Comedy (DL 6.51),* «Hermes», 2004, pp. 248-252.
Lopez Eire 2000
A. Lopez Eire, *À propos des mots pour exprimer l'idée de 'rire'en grec ancien*, in Desclos 2000, pp. 13-43.
Lorenzoni 1984
A. Lorenzoni, *Pesci* ἀληθινοί, «Giorn. Filol. Ferr», pp. 19-23.
Lorenzoni 1994
A. Lorenzoni, *Eustazio: paura 'verde'e oro 'pallido'(Ar. Pax 1176, Eup. fr. 253 K.-A., Com. adesp. frr. 390 e 1380A E.)*, «Eikasmós», 1994, pp. 139-63.
Lorenzoni 2008
A. Lorenzoni, *Fenicide comico e Fenicide ghiottone*, «Eikasmos», 2008, pp. 115-120.
Louyest 2009
B. Louyest, *Mots de poissons. Le Banquet des sophistes, livres 6 et 7*, Lille, 2009.
Lovejoy – Boas 1997
A. O. Lovejoy – G. Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, with supplementary essays by W. F. Albright and P. E. Dumont, Baltimore, 1997 (1935).
Lowe 1989
J.C.B. Lowe, *The virgo callida of Plautus, Persa*, «CQ», pp. 390-399.
Lowe 1992
J.C.B., Lowe, *Aspects of Plautus' Originality in the* Asinaria, «CQ»*,* 1992, pp. 152-175.
Lowe 1995
J.C.B. Lowe, *Plautus''Indoor Scenes' and Improvised Drama*, in L. Benz – E. Stärk G. Vogt-Spira, *Plautus und die Tradition des Stegreifspiels*, Tubinga, 1995, pp.23-31.
Lowell 2006
E. Lowell, *What was Socrates called?*, «CQ», 2006, pp. 414-425.
Lowell 2007
E. Lowell, *Socrates and the Sophists in Old Comedy: A Single Type?*, «Dioniso», 2007, pp. 180-187.
Lowry 1991
E. R. Lowry, *Thersites: a study in comic shame*, New York ; London, 1991.
LSJ
H. G. Liddell – R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. A new (9th) edition by Sir Henry Stuart Jones. Oxf. 1940. A Revised Supplement, ed. P. G. W. Glare, Oxford, 1996.
Lucciano 2015-2016

M. Lucciano, *Sur la mise en scène de la mort des philosophes*, «Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica Societat Catalana d'Estudis Clàssics», 2015-2016, pp. 161-198.
Luck 1997
G. Luck, *Die Weisheit der Hunde : Texte der antiken Kyniker in deutscher Ubersetzung mit Erlauterungen*, Stuttgart, 1997.
Lukinovich 1983
A. Lukinovich, *Tradition platonicienne et polemique antiphilosophique dans les 'Deipnosophistes' d'Athénée,* in P. Oliva – A. Frolíkova, *Concilium Eirene*. Proceedings of the 16th international eirene Conference, Prague, 31.8–4.9 1982, 1983, pp. 228-233.
Lupi 2015
F. Lupi, *Alcune congetture inedite di L.C. Valckenaer e J. Pierson sui frammenti dei tragici greci*, «Lexis», 2015, pp. 195-217.
Mac Cary 1969
W.T. Mac Cary, *Menander's slaves: their names, roles and masks*, «TAPHA», 1969, pp. 277-294.
MacCary 1973
W.T. MacCary, *The Comic Tradition and Comic Structures in Diphilos' 'Kleroumenoi*, «Hermes», 1973, pp. 194-208.
MacMullen 1991
R. MacMullen, *Hellenizing the Romans (2nd century BC)*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 1991, pp. 419-438.
Magnelli 1998
E. Magnelli, *Per l'interpretazione di Aristofane,* Acarnesi *904-958*, «Prometheus. Rivista di studi classici» 1998, pp.215-216.
Magnelli 2004
E. Magnelli, *Omero ironico, satirico, parodico: dal teatro attico alla poesia ellenistica*, in R. Pretagostini – E. Dettori, *La cultura ellenistica: l'opera letteraria e l'esegesi antica : atti del Convegno COFIN 2001, Universita di Roma Tor Vergata, 22-24 settembre 2003*, Roma, 2004, pp. 155-168.
Mansfeld 1988
J. Mansfeld, *Marie-Odile Goulet-Cazé: L'Ascèse Cynique. Un commentaire de Diogène Laërce, VI. 70–71*, «CR» 1988, pp. 162-163.
Maraglino 2012
V. Maraglino, *Scienza antica in età moderna. Teoria e immagini*, Bari, 2012.
Marchiori 2000
A. Marchiori, *Between Ichthyophagists and Syrians: Features of Fish-eating in Athenaeus' Deipnosophistae Books Seven and Eight*, in Braund – Wilkins 2000, pp. 327-338.
Marcucci 2017
A. Marcucci, *Gli esametri dell'Archaia: forma e funzione*, Tesi di dottorato, Università di Cassino e del Lazio meridionale, 2017.
Marti 1947
B.M. Marti, *The Prototypes of Seneca's Tragedies*, «CPh», 1947, pp. 1-16.
Marti 1959
H. Marti, *Untersuchungen zur dramatischen Technik bei Plautus und Terenz*, Doctoral dissertation, Winterthur.
Martin 1931
J. Martin, Symposion : *die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931.
Maruotti 2016
A. Maruotti, *La Diatriba cinico-stoica: strumento concettuale o mito filologico? Analisi del dialogismo diatribico e del ruolo dell'interlocutore fittizio nella filosofia romana*, Tesi di dottorato, Università di Trento-Università di Parigi 'La Sorbona', 2016.
Marzullo 1953
B. Marzullo, *Strepsiade*, «Maia», 1953, pp. 99-124.
Masaracchia 1981
A. Masaracchia, *La tematica amorosa in Menandro*, in *Letterature Comparate: Problemi e metodo. Studi in onore di Ettore Paratore*, Bologna, 1981, pp. 213-238.
Mastromarco 1974
G. Mastromarco, *Storia di una commedia di Atene*, 1974, Firenze.
Mastromarco 1992

G. Mastromarco, *La commedia*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica, vol. I, tomo I, La polis*, 1992, pp. 334-377.
Mastromarco 1994
G. Mastromarco, *Introduzione a Aristofane*, Roma-Bari, 1994.
Mastromarco 1995
G. Mastromarco, *Donne e seduzione d'amore, da Omero ad Aristofane*, in R. Raffaelli (a cura di), *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Ancona, 1995, pp. 43-60.
Mastromarco 1998a
G. Mastromarco, *Scene notturne nella commedia greca*, in M.C. Cannata Fera e S. Grandolini, *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G. A. Privitera*, Napoli, 2000, pp. 458-467.
Mastromarco 1998b
G. Mastromarco, *Scene notturne in Menandro e Turpilio*, «SemRom», 1998, pp. 111-121.
Mastromarco 2002
G. Mastromarco, *Onomastì komodein e spoudaiogeloion*, in Ercolani 2002, pp.205-23.
Mastromarco 2008
Mastromarco 2009
G. Mastromarco, *La maschera del* miles gloriosus *dai Greci a Plauto*, in R. Raffaelli - A. Tontini, *Miles gloriosus: Sarsina, 27 settembre 2008*, Bari, pp. 17-40.
Mastromarco 2014
G. Mastromarco, *Scene notturne nelle commedie di Menandro*, in *La comedia griega en sus textos: forma (lengua, léxico, estilo, métrica, crítica textual, pragmática) y contenido (crítica política y literaria, utopía, sátira, intertextualidad, evolución del género cómico)*, Madrid, 2014, pp. 247-263.
Matino 2009
G. Matino, *Metafore dal mondo animale nella commedia greca*, «Vichiana», 2009, pp.1000-1004.
Mattingly 1957
H.B. Mattingly, *The Plautine 'Didascaliae'*, «Athenaeum», 1957, pp.77-88.
Mattioli 1995
U. Mattioli, Senectus*: la vecchiaia nel mondo classico*, Bologna, 1995, voll. I e II.
Mauduit 2006
C. Mauduit, *La sauvagerie dans la poésie grecque, d'Homère à Eschyle*, Paris, 2006.
Mazzoli 2011
G. Mazzoli, *Il vino nella commedia di Plauto*, «Sandalion», 2011, pp. 43-56.
McC Brown 1980
P.G. McC Brown, *The Beginning of the* Misoumenos, «CR», 1980, pp. 3-6.
McC. Brown 1993
P.G. McC. Brown, *Love and Marriage in Greek New Comedy*, «CQ», 1993, pp. 189-205.
McCarthy 2009
K. McCarthy, *Slaves, masters, and the art of authority in Plautine comedy,* Princeton – Oxford, 2009.
McClure 2003
L. McClure, *Courtesans at Table: Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, New York – London, 2003.
Medda – Mirto –Pattoni 2006
E. Medda – M.S. Mirto – M.P. Pattoni (edd.), *ΚΩΜΩΙΔΟΤΡΑΓΩΔΙΑ. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a.C.*, Pisa, 2006.
Mejer 1978
J. Mejer, *Diogenes Laertius and his Hellenistic background*, Wiesbaden, 1978.
Mejer 1994
J. Mejer 1994, *Diogène Laërce*, in R. Goulet (a cura di), *DPhA*, II, 1994, pp.824-833.
Melero Bellido 1972
A. Melero Belero, *Atenas y el pitagorismo*, Salamanca, 1972.
Mengis 1920
K. Mengis, *Die schriftstellerische Technik im Sophistenmahl des Athenaios*, Paderborn, 1920.
Meyer 1907
M. Meyer*, De Plauti Persa*, Doctoral dissertation, Lipsiae.
Micalella 2007
D. Micalella, *Giuliano imperatore e il comico*, in C. Mazzucco (a cura di), *Riso e comicità nel Cristianesimo antico*, pp. 635-653.
Middelmann 1938

F. Middelmann, *Griechische Welt und Sprache in Plautus' Komodien*, Pöppinghaus, 1938.
Middelmann 1938
F. Middelmann, *Griechische Welt und Sprache in Plautus' Komodien*, Pöppinghaus, 1938.
Milanese 2003
G. Milanese, *Note sul lessico latino della ricchezza e della povertà*, in G. Urso, *Moneta Mercanti Banchieri. I precedenti greci e romani dell'Euro. Atti del Convegno Internazionale. Cividale del Friuli 26-28 settembre 2002*, Pisa, 2003, pp. 245-255.
Miralles 1970
C. Miralles, *Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo*, «EClás» 1970, pp. 347-377.
Mitscherling 2003
J. Mitscherling, *Socrates and the comic poets*, «Apeiron», 2003, pp. 67-72.
Moles 1983
J.L. Moles, "Honestius quam Ambitiosius?" *An exploration of the Cynic's Attitude to moral corruption in his fellow men*, «JHS», pp. 103-23.
Moles 1993
J.L. Moles, *Le cosmopolitisme cynique*, in Goulet-Cazé - Goulet 1993, pp. 259-80.
Moles 2011
J. Moles, *The Woman and the River: Diogenes' Apophthegm from Herculaneum and Some Popular Misconceptions about Cynicism*, «Apeiron», 2011, pp. 125-130.
Moleti 2011
A. Moleti, *Problemi di coppia nell'*Antiope *di Eubulo*, in L. Breglia, A. Moleti e M. L. Napolitano, *Ethne, identità e tradizioni: la "terza" grecia e l'occidente*, Pisa, 2011, pp. 319-336.
Mona 2015
H. Mona, *Asarota und Xenia. Die antike Ikonografie von Speiseresten und Nahrungsmitteln im Mosaik,* Tesi di dottorato, Marburg, 2015.
Monaco 1963
G. Monaco, *Paragoni burleschi degli antichi*, Palermo, 1963.
Monda 2014
S. Monda, *Palestrione e la tipologia del* servus meditans *in commedia*, «Pan» 2014, pp. 65-85.
Monda 2015
S. Monda, *Stichus sive Nervolaria*: *origini, sviluppi e fortuna di una congettura* in R. Raffaelli - A. Tontini (a cura di), *Lecturae Plautinae Sarsinates. XVIII. Stichus*, Urbino, 2015.
Montanari 1993
F. Montanari, *L'erudizione, la filologia e la grammatica*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica* 1.2, 1993, pp. 235-281.
Montanari 1995
F. Montanari, *Una glossa omerica pre-alessandrina? (*Sch. *Il. XVI 235 - Eubulo fr. 139 K.)*, «Rendiconti Istituto Lombardo - Classe di Lettere», 1976, pp. 202-211 = *Studi di filologia omerica antica II*, Pisa, Giardini, 1995, pp. 3–11.
Moormann 2000
E. M. Moormann, *La bellezza dell'immondezza*. *Raffigurazioni di rifiuti nell'arte ellenistica e romana,* in X. Dupré Raventós – J.-A. Remolà (a cura di), *Sordes Urbis. La eliminación de residuos en la ciudad romana. Actas de la reunión de Roma. 15-16 de Noviembre de 1996*, Roma, 2000, pp. 75-94.
Moreau 1951
J. Moreau, *Les guerriers et les femmes impudiques*, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves», 1951, pp. 283-300.
Morelli 2012
A. M. Morelli, Prostrati in gramine molli*: il* locus amoenus *come modello di comunità ideale in Lucrezio e nell'Ovidio dei* Fasti, «Paideia», 2012, pp. 459-481.
Morreal 2016
J. Morreal, *Philosophy of Humor*, in E. N. Zalta (a cura di), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), (https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/humor/).
Morris 1987
D. Morris, *Dogwatching*, trad.it. *Il cane. Tutti i perché*, Milano, 1988.
Mosconi 2009
G. Mosconi, *I peccaminosi frutti di Atlantide: iperalimentazione e corruzione,* «RCCM» 2009, pp. 331-360.
Müller 1957
G.L. Müller, *Das Original des plautinischen Persa*, Frankfurt.

Müller 1974
D. Müller, *Die Verspottung der metaphorischen Ausdrucksweise durch Aristophanes*, in *Musa iocosa: Arbeiten über Humor und Witz und Komik und Komödie der Antike*, *Andreas Thierfelder zum siebzigsten Geburtstag am 15. Juni 1973*, Hildesheim, 1974, pp.29-41.
Mureddu – Nieddu 2006
P. Mureddu – G.F. Nieddu, *Comicità e riso tra Aristofane e Menandro : atti del convegno di studi Cagliari 29 settembre-1 ottobre 2005,* Amsterdam, 2006.
Mureddu 2006
P. Mureddu, *Introduzione,* in Mureddu-Nieddu 2006, pp.1-18.
Musso 1968
O. Musso, *Filemone, Plauto e una parodia filosofica*, «PP», pp. 187-98.
Musti 1992
D. Musti, *Storia greca: linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Roma, 1992.
Musti 2001
D. Musti, *Il simposio nel suo sviluppo storico*, Roma, 2001.
Nagy 1990
G. Nagy, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore 1990, pp. 70-81.
Natali 1987
C. Natali, Ἀδολεσχία, Λεπτολογία *and the philosophers in Athens*, «Phronesis» 1987, pp. 232-241.
Navia 1996
L.E. Navia, *Classical cynicism: a critical study*, Westport - London, 1996.
Nesselrath 1985
H.-G., *Lukians Parasitendialog. Untersuchung und Kommentar*, Berlin – New York, 1985.
Nesselrath 1990
H.-G., Nesselrath, *Die attische mittlere Komödie : ihre Stellung in der antiken Literaturkritik und Literaturgeschichte*, Berlin, 1990.
Nesselrath 2000
H.-G. Nesselrath, rec. Arnott 1996, «GGA», 2000, pp. 9-26.
Newiger 2000
H.-J. Newiger, *Metapher und Allegorie. Studien zu Aristophanes*, München, 2000.
Nicolas 2006
C. Nicolas (a cura di), *Hôs ephat', dixerit quispiam, comme disait l'autre...: mecanismes de la citation et de la mention dans les langues de l'Antiquite*, Grenoble, 2006.
Niehues-Pröbsting 1979
H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Múnich, 1979.
Nightingale 1995
A. Nightingale, *Genres in dialogue : Plato and the construct of philosophy*, Cambridge, 1995.
Nikulin 2014
D. Nikulin, *Comedy, Seriously: A Philosophical Study*, New York, 2014.
Nikulin 2016
D. Nikulin, *Diogenes the Comic, or How to Tell the Truth in the Face of a Tyrant*, in C. Arruzza e D. Nikulin (a cura di), *Philosophy and Political Power in Antiquity*, Boston, 2016, pp. 114-133.
Nisbet Hubbard 1970
R.G.M. Nisbet – M. Hubbard, *A commentary on Horace : odes*, Oxford, 1970.
Norden 1892
E. Norden, *Varronis saturas Menippeas observationes selectae*, «Jahrbücher für classische Philologie», Supplbd. XVIII, 1892, pp. 265-352.
Norsa - Vitelli 1932
M. Norsa – G. Vitelli, *Frammento della Commedia Antica*, *BSAA*, 1930 = *PSI* X, 1932, pp.141-146.
Noussia 2004
M. Noussia, *Parodia e Filosofia in Cratete Tebano*, in R. Pretagostini - E. Dettori (a cura di), *La cultura Ellenistica: l'opera letteraria e l'esegesi antica*, Rome, 2004, pp. 127-135.
Noussia 2006
M. Noussia, *La Nekyia di Platone e di Cratete Tebano*, in M. Vetta - C. Catenacci (a cura di), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Atti del Convegno Università «G. D'Annunzio» di Chieti-Pescara (20-22 aprile 2004), Alessandria 2006, pp. 279-293.
Noussia 2016,

M. Noussia, *Chien dans le mond grec*, in J.-P. Guez - F. Klein - J. Peigney - Ev. Prieux (a cura di), *Dictionnaire des images du poétique*, 2016.
Noussia 2016a
M. Noussia, *Fragments of Cynic «tragedy»,* in M. A. Harder - R. F. Regtuit - G. C. Wakker (a cura di), *Beyond the Canon*, Leuven – Paris, 2006, pp. 229-247.
Noussia 2016b
M. Noussia, *Redefining Use, Expenditure and Exchange of Private Wealth: The Socratic Model, Antisthenes and the Cynics,* «GAIA. Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne» 2016, pp. 319-333.
Noussia-Fantuzzi 2016
M. Noussia – M- Fantuzzi, *Crates of Thebes*, in D. Sider (a cura di), *Hellenistic Poetry: A Selection*, Ann Arbor, 2016, pp. 264-272.
Nünlist 1999
R. Nünlist, *Ein neu identifiziertes Buchfragment aus Menanders* Epitrepontes, «ZPE», 1999, pp. 54-56.
Nussbaum 1998
M. Nussbaum, *Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma*, in J.-Sihvola – T. Engberg-Pedersen, *The Emotions in Hellenistic Philosophy*, Dordrecht, 1998, pp. 271-304.
O'Regan 1992
D.E. O'Regan, *Rhetoric, comedy, and the violence of language in Aristophanes'* Clouds, New-York – Oxford, 1992.
Ober 1998
J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, 1998.
Olivieri 1939
A. Olivieri, *Il comico Alessi di Thurii*, 1939, pp. 279–295.
Olson 1992
S.D. Olson, *Names and Naming in Aristophanic Comedy*, «CQ», 1992, pp. 304-19.
Oltramare 1926
A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine : thèse présentée a la Faculté des Lettres de l'Université de Genève pour obtenir le grade de docteur ès lettres*, Genève, 1926.
Orfanos - Carrière 2003
C. Orfanos - J.C., *Symposium: Banquet et representations en Grèce et à Rome. Colloque international*, *Université de Toulouse–Le Mirail, mars 2002*, Toulouse, 2003.
Ornaghi 2004
M. Ornaghi, *Omero sulla scena*. *Spunti per una ricostruzione degli* Odissei *e degli Archilochi di Cratino*, «Quaderni di acme», 2004, pp. 197-228.
Orth 1921
F. Orth, *Kochkunst*, in *RE* XI.I, 1921.
Osborne – Byrne
M. J. Osborne – S. G. Byrne, *II. Attica, in A lexicon of Greek personal names*, Oxford, 1994.
Otto 1890
A. Otto, *Die Sprichworter und sprichwortlichen Redensarten der Romer*, Lipsia, 1890.
Packmohr
A. Packmohr, *De Diogenis Sinopensis apothegmatis quaestiones selectae: commentationem philologicam*, Monasterii Guestfalorum, 1913.
Paduano 2004
G. Paduano, *Ridere con Menandro*, in Bastianini – Casanova 2004, pp. 9-33.
Paradiso 2009
A. Paradiso, *Schiave, etere e prostitute nella Grecia antica. La vicenda emblematica di Laide*, in *Storia delle Donne*, 2009, pp. 107-130.
Parke 1967
H.W. Parke, *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon*, Oxford, 1967.
Parker 1997
L.P.E. Parker, *The songs of Aristophanes*, Oxford, 1997.
Parlato 2010
G. Parlato, *La metrica dei proverbi greci delle raccolte di Zenobio vulgato e Diogeniano. I esametri dattilici, trimetri giambici, paremiaci*, in «QUCC» 2010, pp. 53-75
Partsch 1910
J. Partsch, *Römisches und griechisches Recht in Plautus* Persa, «Hermes», pp. 595-614.
Pasetti 2010

L. Pasetti, *Intellettuali nel* Persa*. Il parassita, sua figlia e la 'filosofia da commedia*, in C. Questa – R. Raffaelli (edd.), *Lecturae plautinae Sarsinates XIV, Persa*, Urbino, 2010, pp. 1-23.
Pasetti 2016
L. Pasetti, Extra rerum naturam. *Filosofia contro retorica di scuola nella Declamatio minor 283*, in A. Casamento, D. van Mal-Maeder, L. Pasetti (a cura di), *Le 'Declamazioni minori' dello pseudo-Quintiliano. Discorsi immaginari tra letteratura e diritto*, 2016, pp. 81-101.
Pasquali 1951
G. Pasquali, *Stravaganze quarte e supreme*, Venezia, 1951.
Patzer 1994
A. Patzer, *Sokrates in den Fragmenten der attischen Komödie*, in A. Bierl – P. von Moellendorff (eds.), *Orchestra: Drama Mythos Bühne*, Stuttgart: Teubner, 1994, pp.50-81.
Pellegrino 2000
M. Pellegrino, *Utopie e immagini gastronomiche nei frammenti dell'archaia,* Bologna, 2000.
Pennacini 1982
A. Pennacini, *Bioneis sermonibus et sale nigro*, in *Prosimetrum e Spoudogeloion*. Decime Giornate Filologiche Genovesi, 1982, pp. 55-82.
Pennacini 1989
A. Pennacini, *Il cibo e il corpo nella diatriba e nella satira*, in Longo – Scarpi 1989, pp.75-79.
Perelman - Olbrechts-Tyteca 1976
Ch. Perelman - L. Olbrechts-Tyteca**,** *Trattato dell'argomentazione: la nuova retorica*, Torino, 1976.
Perna 1955
R. Perna, *L'originalità di Plauto*, Bari.
Perotti 1989
P.A. Perotti, *La prima orazione di Lisia fu mai pronunciata?*, «Sandalion», 1989, pp. 43-48.
Perpignani – Fiori 2012
P. Perpignani – C. Fiori, *Il mosaico 'non spazzato'. Studio e restauro dell'*asaroton *di Aquileia*, Ravenna, 2012.
Perusino 1979
F. Perusino, *I metri di Difilo*, «QUCC», 1979, pp. 131-139.
Petrochilos 1974
N. Petrochilos, *Roman attitudes to the Greeks*, Atene, 1974.
Petrone 1977
G. Petrone, *Morale e antimorale nelle commedie di Plauto: Ricerche sullo Stichus*, Palermo, 1977.
Petrone 1992
G. Petrone, *Plauto e il vocabolario della filosofia*, in *La langue latine* 1992, 51-7
Petrone 1993
G. Petrone, *Nuove prospettive sul teatro plautino.* Luxuria *e* avaritia*: Per una semantica delle passioni,* «Cultura e lingue classiche», 1993, pp. 259-270.
Petrone 2003
G. Petrone, *"Mener la vie grecque". Représentation du banquet et médiation culturelle dans les comédies de Plaute*, «Pallas», 2003, pp. 245-250 (=2003, pp. 147-153).
Petrone
G. Petrone, *L'ampolla tragica (Hor.* Ars *97): stili di voce tra teatro e retorica*, «AevumAnt» N. S., 2007, pp. 3-58.
Petrone 2009
G. Petrone, *Quando le muse parlavano latino: Studi su Plauto*, Bologna, 2009.
Petrone 2015
G. Petrone, *Stichus commedia di situazioni*, in Raffaelli – Tontini 2015, pp. 37-53.
Piccinini 2016
J. Piccinini, *Renaissance or decline? The shrine of Dodona in the Hellenistic period*, in M- Melfi – O. Bobou, *Hellenistic Sanctuaries: Between Greece and Rome*, Oxford, 2016, pp. 152-169.
Piccinini 2017
J. Piccinini, *The Shrine of Dodona in the Archaic and Classical Ages. A History*, Macerata, 2017.
Piccione 2004
R. M. Piccione, *Forme di trasmissione della letteratura sentenziosa*, in Funghi 2004, pp. 403-441.
Pickard-Cambridge 1953
A.W. Pickard-Cambridge, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford, 1953.

Pigeaud 1981
J. Pigeaud, *La maladie de l'âme: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981.
Pineda Pérez 2013
C.P. Pineda Pérez, *Los cínicos y la retórica del cuerpo*, «Légein», 2013, pp. 141-159.
Pintaudi – López García 1999
R. Pintaudi – A. López García, *Menander, Epitrepontes 662–666; 688–691 (s) in un papiro laurenziano (pl iii/310 a)*, «ZPE», 1999, pp. 15-16.
Piqué Angordans 1988,
A. Piqué Angordans, *Diògenes Laerci, Vida dels filòsofs*, Barcelona, 1988.
Pirandello 1908
L. Pirandello, *L'umorismo : saggio*, Lanciano, 1908.
Plebe 1952
A. Plebe, *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco*, Torino, 1952.
Pociña – Pociña
A. Pociña – C.A. Pociña, *Recipientes griegos y romanos en las comedias de Plauto*, «Florentia Iliberritana», 1992, pp. 541-560.
Pompejano Natoli 2004
V. Pompejano Natoli, *L'ospitalità e le rappresentazioni dell'altro nell'Europa moderna e contemporanea*, Roma, 2004.
Pons Olivares 2007
D. Pons Olivares, *DL VI 93: Crates," ciudadano de Diógenes". Una revisión del cosmopolitismo cínico*, in J.F. González Castro - J. de la Villa Polo, *Perfiles de Grecia y Roma: actas del XII Congreso Español de Estudios Clásicos, Valencia, 22 al 26 de octubre de 2007*, Madrid, 2009.
Pons Olivares 2013
D. Pons Olivares, *Filosofía, historia de la filosofía y orígenes del pensamiento cínico en vidas y opiniones de los filósofos ilustres de Diógenes Laercio*, Tesi di dottorato, Università delle isole Baleari, 2013, pp. 575-582.
Popper 2003
K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici. V*ol. *Platone totalitario*, Roma, 2003[2].
Porter 1999-2000
J.R. Porter, *Euripides and Menander: Epitrepontes*, *Act IV*, in M. Cropp, K. Lee, D. Sansone (a cura di), *Euripides and Tragic Theatre in Late Fifth Century*, in «ICS», 1999-2000.
Porter 2007
J.R. Porter, *Adultery by the book: Lysias 1 (on The Murder of Eratosthenes) and comic diegesis*, in E. Carawan, *Oxford Readings in The Attic Orators*, Oxford, 2007, pp.60-88.
Preisendanz – Warning
W. Preisendanz – R. Warning, *Das Komische*, München, 1976.
Prescott 1916
H.W. Prescott, *The interpretation of Roman Comedy*, «CPh», pp. 125-47.
Pretagostini 1987
R. Pretagostini, *I metri della commedia postaristofanea*, «Dioniso», 1987, pp. 245–268.
Pretagostini 1995
R. Pretagostini, *L'esametro nel dramma attico del V secolo: problemi di 'resa' e di 'riconoscimento'*, in M. Fantuzzi - R. Pretagostini (a cura di), *Struttura e storia dell'esametro greco*, I–II, Roma, 1995.
Pretagostini 2011
R. Pretagostini, *L'esametro nel dramma attico del V secolo: problemi di 'resa' e di 'riconoscimento',* in M. Fantuzzi e R. Pretagostini, *Struttura e storia dell'esametro greco*, Roma, 1995, pp. 163-187 = R. Pretagostini, *Scritti di metrica*, a cura di M.S. Celentano, Roma, 2011, pp.241-261.
Quaglia 2001
R. Quaglia, *Citazioni da Aristofane e dalla commedia antica in Ateneo*, «Maia», 2001, pp. 611-633.
Quaglia 20077
R. Quaglia, *Presenze di Omero nei frammenti della commedia antica*, «Maia» 2007, pp. 239–262.
Questa 2007
C. Questa, *La metrica di Plauto e di Terenzio*, Urbino, 2007.
Questa –Raffaelli 2002
C. Questa - R. Raffaelli (a cura di), *Due seminari plautini*, 2002, Urbino.
Radin 1957
P. Radin, *Primitive man as philosopher*, New York - Dover, 1957.

Raffaelli – Tontini 2011
R.Raffaelli, A. Tontini (a cura di), *Lecturae plautinae sarsinates, XIV, Persa*, 2011, Urbino.
Raffaelli – Tontini 2015
Raffaelli, R. – Tontini, A., Stichus *: (Sarsina, 27 settembre 2014)*. *Lecturae Plautinae Sarsinates*, Urbino, 2015.
Raffaelli 2009
R. Raffaelli, *Esercizi Plautini*, Urbino, 2009.
Rankin 1983
H.D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics*, London, 1983.
Rawson 1985
E. Rawson, *Intellectual life in the late Roman Republic*, London - Duckworth, 1985.
Reichardt 2009
B. Reichardt, *Anasyrma und Liebeswerbung – Ein attisch schwarzfi guriger Skyphos vom Taxiarchis-Hügel in Didyma*, in R. Einicke et *al.* (eds), *Zurück zum Gegenstand. Festschrift für Andreas E. Furtwängler*, 2009, pp. 235-243.
Reitzenstein 1907
R. Reitzenstein, *Der Anfang des Lexikons des Photios*, Leipzig - Berlino, 1907.
Relihan 1990
J. C. Relihan, *Menippus, the cur from Crete*, «Prometheus. Rivista di studi classici», 1990, pp. 217-224.
Ribbeck 1883
O. Ribbeck, *Kolax : eine ethologische Studie*, Leipzig, 1883.
Rich 1956
A.N.M. Rich, *The Cynic conception of AYTAPKEIA*, «Mnemosyne» 1956, pp. 23-29.
Richter 1926
G. M. A. Richter, *Ancient furniture: a history of Greek, Etruscan and Roman furniture*, Oxford 1926.
Richter 1995
G.M.A. Richter, *Greek portraits, Bruxelles*, 1995.
Risch 1974
E. Risch, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin - New York, 1974.
Rist 1969
J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
Robert 1970
L. Robert, *Études Anatoliennes. Études Orientales publiées par l'Institut Français d'Archéologie de Stamboul*, Amsterdam, 1970 (1937).
Roca Ferrer 1974
J. Roca Ferrer, *Kynikòs Trópos: cinismo y subversión literaria en la antigüedad*, Barcelona, 1974.
Römer 2012
C. Römer, *A New Fragment of End of Act III,* Epitrepontes *690—701 Sandbach (P. Mich. 4805)*, «ZPE», 2012, pp. 33-36
Romeri 2002
L. Romeri, *Philosophes entre mots et mets : Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon; préface de J. Brunschwig ; postface de L. Brisson*, Grenoble, 2002.
Rosati 1983
G. Rosati, *Narciso e Pigmalione. Illusione e spettacolo nelle Metamorfosi di Ovidio*, Firenze 1983.
Roselli 1998
A. Roselli, *Ippocrate/Lettere sulla follia di Democrito*, Napoli, 1998.
Rosen 1988
R.M. Rosen, *Old Comedy and the Jambografic Tradition*, Atlanta, 1988.
Rosenmeyer 1969
T.G. Rosenmeyer, *The green cabinet: Theocritus and the European pastoral lyric*, Berkley, 1969.
Rossetti 1976
L. Rossetti, *Il momento conviviale dell'eteria socratica e il suo significato pedagogico*, «Ancient Society», 1976, pp. 29-77.
Rossi 1971
L. E. Rossi, *Il Ciclope di Euripide come χῶμος mancato*, «Maia», 1971, pp. 10-38.
Rotolo 2007
C. Rotolo, *L'amore alla porta. Una possibilità topica: la discontinua continuità,* in G. Petrone e M.M. Bianco (a cura di)*, I luoghi della Commedia Antica*, Palermo, 2007, pp. 101-116.

Rousseau 2013
P. Rousseau, *L'usage du laid : la scène de Thersite dans le Chant II de l'*Iliade, in P. Rousseau – R. Saetta Cottone (a cura di), *Diego Lanza, lecteur des œuvres de l'Antiquité. Poésie, philosophie, histoire de la philologie*, Villeneuve d'Ascq, 2013, pp. 23-50.
Rudberg 1949
G. Rudberg, *Diogenes the Cynic and Marcus Aurelius*, «Eranos», 1949, pp. 7-12.
Ruffell 2015
I. Ruffell, *The Grotesque Comic Body between the Real and the Unreal*, in M. Bastin - C. Orfanos, *Carnaval et comédie*, Besançon, 2015, pp. 37-73.
Ruggiu Zaccaria 2003
A. Ruggiu Zaccaria, *More regio vivere: il banchetto aristocratico e la casa romana di età arcaica*, Roma, 2003.
Saetta Cottone 2010
R. Saetta Cottone, *Aristofane e la poetica dell'ingiuria: per una introduzione alla* loidoria *comica*, Roma, 2005.
Saetta Cottone 2010
R. Saetta Cottone, *Penthée spectateur de tragédie. Les Bacchantes et la réponse aux Thesmophories*, in C. König, D. Thouard (a cura di), *La philologie au présent. Pour Jean Bollack,* Lille, 2010, pp. 201-221.
Saetta Cottone 2011
R. Saetta Cottone, *Euripide e Aristofane. Un caso di rivalità poetica?* (Acarnesi, Tesmoforiazuse, Baccanti, Rane), in A.M. Andrisano, *Ritmo, parola, imagine. Il teatro classico e la sua tradizione*, Palermo, 2011, pp. 139-159.
Said 1987
S. Said, *Travestis et travestissements dans les comédies d'Aristophane,* «Cahiers du GITA», 1987, pp. 217-48.
Sampino 2012
F. Sampino, *Linguaggio parafilosofico e parasocratico nelle* Nuvole *di Aristofane*, in «Dionysus ex machina», 2012, pp. 80-128.
Sampino 2012
F. Sampino, *Creatività linguistica e linguaggio comico:*
i neologismi di Aristofane e della commedia attica, Università di Palermo, Tesi di dottorato, 2012.
Sanchis Llopis 1995
J. Sanchis Llopis, *Los pitagóricos en la Comedia Media: Parodia filosófica y comedia de tipos*, «Habis», 1995, pp. 67-82.
Sandbach 1979
F.H. Sandbach, *The comic theatre of Greece and Rome* (1977), trad. it. *Il teatro comico in Grecia e a Roma*, Bari.
Sayre 1938
F. Sayre, *Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism*, Baltimore 1938.
Scafuro 1993
A.C. Scafuro, *Staging entrapment: on the boundaries of the law in Plautus' Persa*, «Drama». 1992, pp. 55-77.
Scandola 2003
M. Scandola, *Plauto. Il Persiano.* Prefazione di C. Questa, introduzione di E. Rossi, traduzione di M. Scandola, Milano, 2003.
Schefold 1997
K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel : Schwabe, 1997.
Schiassi 1951
G. Schiassi, *De temporum quaestionibus ad Atticas IV saeculi meretrices et eiusdem comicas fabulas pertinentibus*, «RFIC», 1951, pp. 217-245.
Schirru 2004
S. Schirru, *La tradizione paremiografica nelle commedie di Menandro*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari», 2004, pp. 5-24.
Schirru 2009
S. Schirru, *La favola in Aristofane*, Berlin, 2009a.
Schirru 2009b
S. Schirru, *Due ateniesi ai corvi: espressioni proverbiali negli Uccelli di Aristofane*, «Philologia Antiqua» 2009, pp.1000-1007.

Schirru 2009c
S. Schirru, *Proverbi e sentenze nelle commedie di Menandro*, «Philologia Antiqua», pp. 215-227.
Schmitt Pantel 1992
P. Schmitt Pantel, *La Cité au Banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992.
Schofield 1991
M. Schofield, *The Stoic idea of the city*, Cambridge, 1991.
Schofield 2007
M. Schofield, *Epictetus on Cynicism*, in T. Scaltsas - Andrew S. Mason (a cura di), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, 2007.
Schopenhauer 1993
A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di C. Vasoli, Roma – Bari, 1993.
Schottlaender 1965
R. Schottlaender, *Menanders Dyskolos und der Zusammenbruch der Autarkeia*, in F. Zucker (a cura di), *Menanders Dyskolos als Zeugnis seiner Epoche*, 1965, pp. 33-41.
Schwartz 1903a
E. Schwartz, *Diodoros von Agyrion*, *RE*, 1903.
Schwartz 1903b
E. Schwartz, *Diogenes (Laertios)* in *RE*, 1903 = *Griechische Geschichtschreiber; herausgegeben von der Kommissilietchon für spätantike Religionsgeschichte bei der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Lipsia, 1957, pp.451-491.
Schwartz 1911[2]
E. Schwartz, *Charakterköpfe*, II, 1906, Leipzig.
Scolan 2017
Y. Scolan, *Le convive et le savant: sophistes, rhéteurs, grammairiens et philosophes au banquet de Platon à Athénée*, Paris, 2017.
Seaman 1954-1955
W. M., Seaman, *The Understanding of Greek by Plautus' Audience*, «CJ», pp. 115-119.
Seaman 1954-1955
W. M. Seaman, *The Understanding of Greek by Plautus' Audience*, «CJ», 1954, pp. 115-119.
Searby 2019
D.M. Searby, *The Fossilized Meaning of Chreia as Anecdote*, «Mnemosyne» 2019, pp.197-228.
Segoloni 1994
L. M. Segoloni, *Socrate a banchetto: il* Simposio *di Platone e i* Banchettanti *di Aristofane*, Roma, 1994.
Segoloni 2013
L.M. Segoloni*, I 'dialoghi socratici'* (*logoi Sokratikoi*) *e il 'genere serio-comico'* (*spoudaiogeloion*), in F. De Luise – A. Stavru, *Socratica III. Studies on Socrates, the socratics and the ancient socratic literature*, Sankt Augustin, pp. 140-148.
Shaw Hardy 2005
C. Shaw Hardy, *The Parasite's Daughter: Metatheatrical Costuming in Plautus'Persa*, «Classical World», pp. 25-33.
Sisti 1982
F. Sisti, *Il soldato Trasonide ovvero la comicità del "rovescio"*, «Sandalion» 1982, pp. 97-105.
Slater 1985
N.W. Slater, *Plautus in performance. The theatre of the mind*, Princeton, 1985.
Slater 1986
W. J. Slater, *Aristophanis Byzantii Fragmenta*; post A. Nauck collegit, testimoniis ornavit, brevi commentario instruxit William J. Slater, Berlin - New York, 1986.
Sloterdijk 1983
P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, tr. it. 2013, *Critica della ragion cinica*, Milano, 1983.
Sluiter 2005
I. Sluiter, *Communicating Cynicism: Diogenes' gangsta rap*, in D. Frede and B. Inwood (a cura di), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge, 2005, pp. 139-162.
Smyth 1984
H. W. Smyth, *Greek grammar*, Cambridge, 1984.
Snyder 1989
J.M. Snyder, *The Woman and the Lyre: women writers in classical Greece and Rome*, Carbondale, 1989.
Sommerstein 2009

A. H. Sommerstein, *Talking about Laughter: and Other Studies in Greek Comedy*, Oxford, 2009.
Sondag 1905
C.Th. Sondag, *De nominibus apud Alciphronem propriis*, Tesi di dottorato, Bonn, 1905.
Sonnenburg 1928
P.E. Sonnenburg, *T. Maccius Plautus*, in *RE* vol. XIV, 1, pp. 95-126.
Spinelli 1996
E. Spinelli, *Le affezioni dell'anima: psicopatologia e riflessione morale nel mondo greco (da Democrito a Crisippo)*, in «Bollettino della società filosofica italiana», 1996, pp. 39-54.
Spinelli 1998
E. Spinelli, *L'avidità di denaro. Quadri di un dibattito etico*, in «Bollettino della società filosofica italiana», 1998.
Spranger 1961
P.P. Spranger, *Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz,* Mainz, 1961.
Spyropoulos 1974
E. S. Spyropoulos, *L'accumulation verbale chez Aristophane: (recherches sur le style d'Aristophane)*, Thessaloniki, 1974.
Stärk 1991
E. Stärk, *Persa oder Ex oriente fraus*, in E. Lefèvre, E. Stärk-G., Vogt-Spira (a cura di), *Plautus barbarus. Sechs Kapitel zur Originalität des Plautus*, Tübingen, pp. 141-62.
Stawecka 1967-1968
K. Stawecka, *Spuren der philosophischen Virtus in den Komödien von Plautus*, «Eos», pp. 211-8.
Steiner 1976
G. Steiner, *Diogenes' Mouse and the Royal Dog: Conformity in Nonconformity*, «CJ», 1976, pp.36-46.
Sterbach 1927
L. Sternbach, *Cercidea*, «Eos», 1927, pp.347-366.
Stewart 2012
R. Stewart, *Plautus and roman slavery*, Chichester, 2012.
Stone 1981
L. Stone, *Costume in Aristophanic Comedy*, New York,1981.
Stoneman 2000
R. Stoneman, *You are what you eat: diet and philosophical diaita in Athenaeus'* Deipnosophistae, in Braund – Wilkins 2000, pp. 413-22.
Storey 2003
I.C. Storey, *Eupolis, Poet of Old Comedy*, Oxford, 2003.
Strauss 1964
L. Strauss, *The City and the Man*, Chicago, 1964.
Susanetti 1991
D. Susanetti, *Silenzio, Socrate sta pensando*, «Lexis», 1991, pp. 113-33.
Suvák 2014
V. Suvák, *Antisthens between Diogenes and Socrates*, in V. Suvák, *Antisthenica Cynica Socratica*, Praha, 2014, pp. 72–120.
Taillardat 1965
J. Taillardat, *Les images d'Aristophane : études de langue et de style*, Paris, 1965.
Tammaro 2014
V. Tammaro, Un riesame di Alex. fr. 25 K.-A., in M Tulli (a cura di), *Filia: dieci contributi per Gabriele Burzacchini* , Bologna, 2014, pp. 55-66.
Tarn 1939
W. Tarn, *Alexander, Cynics and Stoics*, «AJPh», 1939, pp. 41-70.
Thiele 1913
G. Thiele, *Plautusstudien*, «Hermes», pp. 522-541.
Tomassi 2007
G. Tomassi, *L'allegoria Di Penia Nel* Timone *Di Luciano*, «ARF», 2007, pp. 109-124.
Tomassi 2012
G. Tomassi, *Il tipo del filosofo in Alcifrone fra commedia attica, biografia ellenistica e satira lucianea*, «Aevum», 2012, pp. 231-249.
Tondo 2007
I. Tondo, *Uomini dal naso di cane: figure dell'intelligenza in Roma antica*, Roma, 2007.
Tosi 1993

R. Tosi, *La tradizione proverbiale greca e Aristofane di Bisanzio*, in AA. VV., *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili*, III, Roma, pp. 1025-1030.
Tosi 1992
R. Tosi, *Note agli apoftegmi di Diogene cinico*, «Eikasmós», 1992, pp.240-242.
Totaro 1998
P. Totaro, *Amipsia*, in Belardinelli *et alii* 1998, pp.133-194.
Touchefeu-Meynier 1968
O. Touchefeu-Meynier, *Thèmes odysséens dans l'art antique*, Paris, 1968.
Traill 2008
A.E. Traill, *Women and the Comic Plot in Menander*, Cambridge, 2008.
Treu 1974
U. Treu, *Neues Licht auf die Vorfabel von Menanders 'Misumenos'*, «ZPE», 1974, pp. 175-177.
Treu 1999
M. Treu, *Undici cori comici. Aggressività, derisione e tecniche drammatiche in Aristofane*, Genova, 1999.
Turner 1979
E.G. Turner, *Menander and the New Society of his Time*, «Chron. d'Ég.», 1979, pp. 106-126.
Turner 1981
E.G. Turner, *The lost beginning of Menander, Misoumenos*, «Oxyrhinchus Papyri», 1981, pp. 3368-3371.
Tylawsky 2002
E. I. Tylawsky, *Saturio's inheritance: the Greek ancestry of the Roman comic parasite,* New York, 2002.
Uggeri 1966
G. Uggeri, *Lussorio, Sidonio Apollinare e un'iconografia di Diogene e Laide*, «SIFC» 1966, pp. 246-55.
Unger 1911
H. Unger, *Untersuchungen zur altattischen Komodie. Der Gebrauch des daktylischen Hexameters*, Tesi di dottorato, Borna – Lipsia.
Ureña Bracero 1995
J. Ureña Bracero, *El diálogo de Luciano. Ejecución, naturaleza, y procedimientos de humor*, Amsterdam, 1995.
Usher 2009
M.D. Usher, *Diogenes' doggerel: chreia and quotation in Cynic performance*, «CJ», 2009, pp. 207-223.
Ussani 1914
V. Ussani, *Nuove spigolature oraziane*, «RFIC», 1914, pp. 33-48.
Ussher 1960
R.G. Ussher, *The Characters of Theophrastus*, London, 1960.
Ussing 1972
L. Ussing, *Commentarius in Plauti Comoedias. Denuo edendum curavit*, indicibus auxit A. Thierfelder, Hildesheim. New York, I-II 1972.
V. Fritz 1981
K. von Fritz, *Heinrich Niehues-Pröbsting: "Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus"*, «Arcadia», pp. 182-7.
Van Der Meeren 2008
S. Van Der Meeren, *Le thème de l'exclusus amator dans la satire philosophique: variété des réemplois et des stratégies argumentatives*, in J.M. Fontanier (a cura di), *Amor Romanus, Amours romaines*, Rennes, 2008, pp. 237-264.
van Geytenbeek – Hijmans 1963
A.C. van Geytenbeek – B.L. Hijmans, *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, Assen, 1963.
Vessella 2008
C. Vessella, *Menandro e la commedia nuova*, in A.C. Cassio (a cura di), *Storia delle lingue letterarie greche*, Firenze, 2008.
Vetta 1983
M. Vetta, *Un capitolo di storia di poesia simposiale (per l'esegesi di Aristofane '*Vespe*' 1222-1248)*, in M. Vetta (a cura di), *Poesia e simposio nella Grecia antica*, Bari, 1983.
Vezzosi – Verzina 2017
G. Vezzosi - P. Verzina, *Aspetti della ricezione dei Canti Ciprii in Pallada (*AP *11.54 e 55) e alcuni possibili intermediari*, in «Prometheus», 2017, p. 242, n.37.
Villard 1991
L.B.F. Villard, *À propos de deux vases (le trublion et l'oxybaphe): l'apport de la Collection Hippocratique*, in «Revue des Études Grecques», 1991, pp. 202-231.

Vlastos 1998
G. Vlastos, *Socrate: il filosofo dell'ironia complessa*, a cura di A. Blasina, Scandicci, 1998.
Vogt-Spira 2001
G. Vogt-Spira, *Euripides and Menander*, in B. Zimmermann Hrsg., *Rezeption des antiken Dramas auf der Bühne und in der Literatur* Drama 10, Stuttgart 2001, pp. 197-222.
Vollgraff 1911
W. Vollgraff, *Menandrea*, in *Charites. Friedrich Leo zum sechzigsten Geburstag dargebracht*, 1911, pp. 55-75.
von Fritz 1926
K. von Fritz, *Quellen Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, Lipsia, 1926.
Von Fritz 1927
Von Fritz, *Antistene e Diogene*, «SIFC», 1927, pp.133-149.
von Wyss 1889
W. Von Wyss, *Die Spruchworter bei den romischen Komikern*, Zurich, 1889.
Vuolo 1985
S. R. Vuolo, *Parodia mitologica e filosofica in Antifane*, «Euresis», 1985, pp. 44-48.
Warren 2002
J. Warren, *Epicurus and Democritean ethics: an archaeology of ataraxia*, Cambridge, 2002.
Waszink 1972
J.-H. Waszink, *Zum Anfangsstadium der römischen Literatur*, in «ANRW», Berlin-New York, 1972, pp. 869 – 927.
Webster 1952
T. B. L. Webster, Chronological Notes on Middle Comedy, «CQ», 1952, pp. 13-26.
Webster 1960
T.B.L. Webster, *Studies in Menander*, Manchester, 1960[2] (1950).
Webster 1970
T. B. L. Webster, *Studies in later Greek comedy*, Manchester, 1970 (1953).
Webster 1973
T.B.L. Webster, *Woman Hates Soldier: A Structural Approach to New Comedy*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 1973, pp. 287-299.
Weiher 1913
A. Weiher, *Philosophen und Philosophenspott in der attischen komodie*, Muenchen, 1913.
Weiher 1929
A. Weiher, *Platon in der Komödie*, «Blätter für das Bayerische Gymnasialschulwesen», 1929, pp.13-18.
Welcker 1845
F.G. Welcker, *Prodikos von Keos, Vorgänger des Sokrates*, «RhM», 1832, pp. 1-39 = *Kleine Schriften, II: Zur griechischen Litteraturgeschichte*, Bonn 1845, pp. 393-541.
Wentzel 1896
G. Wentzel, *Athenaios aus Naukratis*, *RE*, 1896.
White 1912
J.W. White, *The verse of Greek comedy*, London, 1912.
Wieand 1920
H.E. Wieand, *Deception in Plautus. A study in the technique of Roman Comedy*, Boston, 1920.
Wilamowitz – Moellendorf 1971
U. von Wilamowitz – Moellendorf, *'Kerkidas', Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wiss*, 1918 = *Kleine Schriften* II, Berlin, 1971 (1941).
Wilamowitz 1941[2]
U. von Wilamowitz, *De tribus carminibus latinis commentatio* (1893), in *Id*., *Kleine Schriften*, Berlin, pp. 249-74.
Wilkins 1991
J. Wilkins, *Public (and Private) Eating in Greece 450-300 BC*, in *Oxford Symposium on Food and Cookery 1991: Public Eating: Proceedings*, Oxford, 1991, pp. 306-310.
Wilkins 2000
J. Wilkins, *The boastful chef : the discourse of food in ancient Greek comedy*, Oxford, 2000.
Willi 2002
A. Willi, *The Language of Greek Comedy*, Oxford, 2002.
Woytek 1982
E. Woytek (a cura di), *T. Maccius Plautus Persa. Einleitung, Text, Kommentar*, Wien, 1982.

Wright 1974
J. Wright, *Dancing in Chains: the Stylistic Unity of the Comoedia Palliata*, «Papers and Monographs of the American Academy in Rome», Roma, 1974, pp. 183-196.
Wright 1974
J. Wright, *Dancing in Chains: the Stylistic Unity of the Comoedia Palliata*, Roma, 1974.
Zaccaria 2016
P. Zaccaria, *Antisthenes the Ἁπλοκύων. A Critical and Exegetical Note on Diogenes Laertios 6,13*, «Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft», 2016, pp. 141-167.
Zaccaria 2017
P. Zaccaria, *The First Dog: Diogenes (Aristot.* Rhet. *3, 10, 1411a24-25),* «Hermes» 2017, pp. 364-370.
Zaccaria 2018
P. Zaccaria, M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, «Syzetesis», 2018, pp.353-363.
Zagagi 1988
N. Zagagi, *Exilium Amoris in New Comedy*, «Hermes», 1988, pp. 193-209.
Zamora 2016
J. M., Zamora, L*'erôs cynique d'Hipparchia de Maronée*, in AA. VV., *Femme, Erôs et Philosophie*, Louvain, 2016, pp. 175-199.
Zanetto 2006
G. Zanetto, *Tragodìa versus trugodìa: la rivalità letteraria nella commedia attica*, in Medda – Mirto – Pattoni 2006, pp. 307-325.
Zanetto 2010
G. Zanetto, *I filosofi a teatro? Fanno ridere. Le" Nuvole" di Aristofane,* in *La filosofia a teatro*, Milano, 2009, pp. 135-150.
Zanker 1997
P. Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte romana*, trad. it. Di F. De Angelis, Torino, 1997 (1995).
Zecchini 1989
G. Zecchini, *La cultura storica di Ateneo*, Milano, 1989.
Zehnacker 1974
H. Zehnacker, *Plaute et la philosophie grecque: a propos du* Mercator, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, 1974, pp. 769-785.
Zehnacker 1974
H. Zehnacker, *Plaute et la philosophie grecque: a propos du* Mercator*,* in *Miscellanea in on. di P. Boyance*, pp. 769-85.
Zeitlin 1978
F. Zeitlin, *Travesties of Gender and Genre in Aristophanes'* Thesmophoriazousae*,* in «Critical Inquiry», 1978, pp. 301-327.
Zeitlin 1982
F. Zeitlin, *Cultic models of the female: rites of Dionysus and Demeter*, «Arethusa», 1982, pp. 129-157.
Zimmermann 1993
B. Zimmermann, *Aristophanes und die Intellektuellen*, in J. Maarten Bremer – E. W. Handley, *Aristophane*, Vandœuvre-Genève, 1993, pp. 255-280.
Zimmermann 2006
B. Zimmermann, Pathei mathos: *strutture tragiche nelle* Nuvole *di Aristofane*, in E. Medda, M. S. Mirto, M. P. Pattoni (a cura di), *Komodotragodia. Intersezioni del tragico e del comico nel teatro del V secolo a. C. Atti del Convegno*, Pisa, 2006, pp. 327-335.
Zimmermann 2012
B. Zimmermann, *Il corpo umano nella commedia antica*, in P. Sisto e P. Totaro (a cura di), *La maschera e il corpo*, Bari, 2012, pp. 29-38.
Zimmermann 2014
B. Zimmermann, *Knemons Brunnensturz oder Philosophisches in Menanders Dyskolos*, in A. Casanova (a cura di), *Menandro e l'evoluzione della commedia greca*, 2014, pp. 51-61.
Zoumpos 1960
A. N. Zoumpos, *Zwei Nachrichten über Xeniades von Korinth*, «Ziva Antika», 1960, p. 16.
Zuretti 1903
C.O. Zuretti, *Il servo nella comedia greca antica*, «RFIC», 2003, pp. 46-83.

Indice

Ringraziamenti 7

Introduzione 9

La prima parte 10

La seconda parte 10

La maschera del filosofo 11

La costituzione del *corpus* 13

L'ordinamento dei passi e il commento 16

I testimoni principali: Ateneo e Diogene Laerzio 17

Questioni *a latere* 20

PARTE I: I CINICI E LA COMMEDIA 23

La struttura della prima parte 25

Il γελοῖον come conseguenza di uno scarto dalla norma e le sue funzioni argomentativa e sociale 29

Il filosofo come oggetto del riso 31

Il filosofo come giudice del riso 32

La rifocalizzazione delle immagini denigratorie 40

Commediografo o filosofo: a chi spetta la priorità dell'invenzione? 41

La relazione privilegiata tra i cinici e il γελοῖον: lo scarto dalla norma spinto all'estremo 44

La funzione paideutica del riso 46

Il bacino comune degli stratagemmi del γελοῖον 49

Il γελοῖον e i generi letterari delle fonti ciniche 51

La percezione degli antichi 55

Platone 56

Senocrate 57

Demetrio 60

Cicerone 62

Filone di Alessandria 63

Plutarco 63

Dione Crisostomo 67

Epitteto 69

Marco Aurelio 74
Luciano 76
Diogene Laerzio 83
Porfirione 85
Giuliano 86
Connotazione e funzione del riso cinico secondo gli antichi 91
I cinici come soggetti del riso 93
Contro la matematica 95
Contro gli adulatori 99
L'elogio della povertà 100
Contro la lussuria e l'effeminatezza 100
Il disprezzo della ricchezza 104
La prova dell'esistenza degli dèi 107
Contro la brama di potere 109
I cinici come oggetto del riso 111
La bruttezza 112
La donna è "muta d'accento e di pensier" 114
Il consumo di carne cruda 115
I peti tra tabù e terapia 117
Il riso (contro i filosofi) abbonda sulla bocca degli sciocchi: quando l'*irrisio* si fa *laudatio* 121
La funzione ascetica dell'esposizione al ridicolo: il duro allenamento alla svergognatezza 126
I Cinici in commedia: i criteri metodologici 136
Alcuni casi particolari: γελοῖον senza *spoudaion*? 138
Le battute razziste 139
Diogene parassita? 140
Γελοῖον senza *spoudaion*: alcune ipotesi 144
I Cinici e il γελοῖον: uno schema riassuntivo 148
I Cinici e la commedia: uno schema riassuntivo 149
PARTE II: I CINICI IN COMMEDIA 151
La commedia antica 153
Aristofane, *Nuvole* (Socrate cinicheggiante) 155
Aristofane, *Nuvole*, vv. 489-491 157

Filosofo *vs.* contadino/ astratto *vs.* concreto 157
Gli scoli e l'ipotesi di un'allusione ai Cinici 159
L' ipotesi di Goulet-Cazé 162
Lanciare il cibo ai cani nella commedia e nella tradizione cinica 163
La commedia di mezzo 167
Eubulo, Διογένους Πρᾶσις 169
Eubulo, Πένταθλος, fr. 85 K-A 172
Eubulo, fr. 137 K-A *incertae fabulae* 175
Il contrasto tra sacro e profano tra forma e contenuto 175
Il bersaglio di Eubulo e il bersaglio in Ateneo 177
Antifane, Κώρυκος, 132 K-A 202
Il significato del titolo 202
Il Cinico come *dramatis persona*? 205
Il testo e l'interpretazione 206
Antifane, fr. 235 K.A. 228
L'interpretazione 228
La discussa paternità del frammento 229
Il ruolo di Cratete cinico 231
Considerazioni finali 233
Anassandride, Κυνηγέται e Filetero, Κυναγίς 235
Appendice I. I Cinici come porci 236
Il cinico cittadino della ὑῶν πόλις di Platone? 238
Dione Crisostomo: Diogene non teme la magia di Circe 240
Plutarco: la vita dei maiali di Circe è preferibile 240
Dione Crisostomo VI, 18 242
"Viver come bruti" 242
La commedia nuova 245
Filemone, fr. 134 (118) 247
Cratete: soggetto o termine di paragone? 247
Un gioco di parole? 249
Il testimone 251

ῥάκος 253
Menandro, fr. 114 K-A 255
Il primo distico 257
Il secondo distico 257
Un bisticcio? 260
Il contesto comico e il contesto della citazione 264
Menandro, Δύσκολος (vv. 633-634) 268
Cnemone e i Cinici: αὐτάρκεια, povertà, asocialità 268
Il cane nel pozzo (vv. 633-634) 272
Menandro, ἐπιτρέποντες, vv. 665-668 Blanchard = ex *Adespoton*, fr. 78 K-A 273
ὁ Κράτης: una correzione errata 273
La genesi della correzione del Porson 276
I Cinici e l'eros 277
Il philosophus amatorius 280
Menandro, ἱππokόμος, fr. 193 K-A 284
Lo scetticismo di Monimo: un (involontario) prodotto menandreo? 284
Il giudizio di A su Monimo: disprezzo o ammirazione? 291
Menandro, *Misoumenos*, vv. A1-A18 301
I tratti filosofici del personaggio di Trasonide: pensosità, logorrea, resistenza al freddo e al sonno 305
Φροντίδες ἐρωτικαί 309
Trasonide nei filosofi 315
Fenicide, fr. 4, vv. 16-21 K-A 327
Batone, fr. 2 K-A 330
Batone, fr. 6 K-A 334
Egesippo, fr. 2 K-A 339
Adesp. com. 852 K-A 341
Adesp. 1062 K-A 344
D.L. VI 51 349
D.L. VI 93 353
Versi comici o versi cinici? 354
Alessi, fr. 25 K-A 354

Filemone, fr. 105, 4-5 K-A 358
Clemente Alessandrino *Strom*. VII 24,5 (= fr. 31 Kindstrand) 361
Diogene prototipo del servo della commedia nuova? 362
L'Eracle del *Sileo* euripideo come modello del Diogene schiavo 366
Appendice II. L'incontro tra Diogene e Menandro 370
Quale Menandro? 372
Una nuova ipotesi 375
Un'ipotesi relativa alla sesta colonna 377
La commedia di Plauto 379
I Cinici al tempo di Plauto 381
Captivi, vv. 85-87 387
Il parassita e i paragoni animali 387
L'ipotesi di un'allusione ai Cinici 390
Le fonti che accostano i Cinici ai cani di razza 391
L'origine e la connotazione dell'immagine: lo *status quaestionis* 398
K. Von Fritz, I. Gallo e G. Giannantoni: un'immagine anticinica 398
G. Bastianini e A. Brancacci 401
Tre razze di parassiti 403
La trasmissione dell'immagine delle razze canine 412
Un'allusione a Diogene in Plauto? 413
Un altro esempio di risemantizzazione di un'immagine denigratoria? 415
Mercator, vv. 644-660 419
Persa, vv. 118-126 427
Il "modello greco" del Persa 427
Figlie in prestito: *Krates bei Plautus?* 434
Origine e funzione delle allusioni 435
ampullam… marsuppium 439
Travestirsi da pezzente 440
ampullam, strigilem 441
familiarem suam vitam 444
Stichus, vv. 703-704 445

Captivi v. 77 e *Persa* v. 58 458
Il topo filosofo 459
Il topo parassita 460
Truculentus, vv. 865-870 464
Appendice III. Menippo, cane di razza cretese 466
Conclusioni 471
Bibliografia 479
Testi 479
Studi 486
Indice 525
Index locorum 531
Abstract e keywords 544

Index locorum

Adespota comica
629 K-A : 349
707 K-A : 262
733 K-A : 213
852 K-A : 341, 472
1062 K-A : 14, 344, 473
CGFR fr. 304 : 400, 413

Aelianus
Varia Historia
I, 27 : 328
II 13 : 125
IV 27 : 101
VII 10 : 265
IX 34 : 427
XII 10 : 265
XIII 26 : 460
De Natura Animalium
III 3 2 : 409
X 41 : 409
XIV 9 = fr. 103 Heinze : 58

Aeschines Orator
3, 78 : 428

Aeschines Socraticus Philosophus
fr. 42 Dittmar : 60

Aeschylus Tragicus
Ag. : 311
Suppl., v. 758 : 312

Aeschylus Tragicus
frr. 113a-115 R. : 185
fr. 207 R. : 372

Aesopus Fabularum Scriptor
75 : 404
93 : 406
175 : 406
179 : 460
215 : 389
239 : 461

Alciphro Epistolographus
III 1, 1 : 201
III 2 : 95
III 11: 352, 423, 442, 465
III 13, 3 : 193
III 17, 2 : 323
III 26, 2 : 413
III 30 : 326
III 34 : 285
III 37, 1-2 : 222
III 40 : 98

Alexander Aphrodisiensis Philosophus
Alex. Aphr. *De an.* p. 167, 13 Bruns : 200

Alexis Comicus
2 K-A : 264, 332
20 K-A : 321
70 K-A : 310
104 K-A : 253
105 K-A : 101
129 K-A : 220
151 K-A : 264, 319
202 K-A : 222
223 K-A : 222, 318
266 K-A : 101
286 K-A : 220

Amipsias Comicus
9 K-A : 337

Amphis Comicus
22 K-A : 213
26 K-A : 213

Anaxandrides Comicus
25 K-A : 239

Anaxarchus Philosophus
59 A 11 D.-K. : 62

Anaxilas Comicus
12-14 K-A : 185
22 K-A : 353

Anthologia Latina
I 1 : 286

Anthologia Palatina
II 43 : 221
V 43 : 130, 281
V 302 : 278
VI 254 : 325
VI 293 : 429, 439
VI 298 : 444
VI 301 : 216, 219
VI 302 : 217, 462
VII 413 : 189, 265
VII 736 : 218, 219
IX 54 : 232
IX 649 : 197
XI 154 : 340
XI 391 : 462
XI 410 : 339

XVI 333 : 226

Antiphanes Comicus
15 K-A : 309
94 K-A : 230, 416
132 K-A : 13, 202, 526
133 K-A : 219
161 K-A : 208, 225
195 K-A : 409
221, 1-2 : 208
227 K-A : 461
235 K-A : 13, 147, 475, 476

Antisthenes Rhodius
fr. 7 Giannattasio Andria : 324

Antoninus Liberalis
Metamorphoses XXXVI : 352

Apicius
I 29 : 204

Apostolius Paroemiographus
X 5 : 254

Appendix proverbiorum
II 78 : 323
III 53 : 326
IV 28 : 213, 222

Apuleius
Apologia
VIII 1 : 180
Florida
9, 22 : 447
14 : 131
Metamorphoses
6, 25 : 442

Archedicus Comicus
2 K-A : 209

Archestratus Epicus
fr. 23 : 209
fr. 153.6 : 221
fr. 167.4 : 221
fr. 192.8 : 221

Archias Epigrammaticus
7, 68, 5 : 445

Aristophanes Comicus
Acharnenses
180-181 : 329
500 : 37
834-835 : 217
835e : 216
1075 : 307
Aves
299-300 : 264
361 : 225
534 : 221
805 sgg. : 185
904 : 331
906 : 420
970-972 : 409
1553-1564 : 178
Ecclesiazusae
1169-1175 : 201
Equites
32-34 : 189
248 : 353
1304 : 213
Lysistrata
709 : 310
1218 : 26
Nubes
5 : 368
48 : 253
57-58 : 336
92-99 : 157
103 : 178
137-139 : 41
184 : 420
193-194 : 93
229 : 322
359-363 : 39
363 : 178
363 : 39, 178, 179
412-417 : 121, 123
480 : 157
481-485 : 158
489-491 : 13, 44, 156, 476
490 : 163
524 e sgg. : 44, 83
549-562 : 37
636-654 : 159
700 : 322
836-838 : 178
889-1104 : 285
920-923 : 256
923 : 205
933 : 277
1044-1046 : 179
Pax
122 sgg. : 214
186 : 420
641 : 411
Plutus
190 : 368
204 : 345
298-299 : 205
302-315 : 185
415 sgg. : 98
628 : 215
720 : 213, 221

Ranae
389-390 : 37
948- 952 : 369
1431 sgg. : 144, 346, 373
Thesmophoriazusae
224-228 : 126
392-394 : 303
416 : 413
Vespae
66 : 26
605-609 : 181
877 : 328
1082 : 213
1115 : 355
1308-1313 : 185
1402 : 312
fr. 55 K-A : 467
fr. 75 K-A : 209
fr. 158 K-A : 209, 211
fr. 426 K-A : 209
fr. 958 K-A : 403

Aristopho Comicus
5 K-A : 409
8 K-A : 240
9, v. 3 K-A : 328
12, v. 9 K-A : 328
10 K-A : 181, 222, 320
12 K-A : 222

Aristoteles Philosophus
Ethica Nicomachea
1095b : 26
1128a : 49, 59
Historia Animalium
581a : 217
608a : 409, 413
612b : 421
Poetica
1461b : 26
Politica
1342a : 27
1449a : 110
Rhetorica
1411a 24-25 : 161
1419 b 3 : 36
Topica
144a : 26

Arrianus Historicus
I, 24 : 19, 187
III 12 : 125, 282
III 22 10, 51 : 71, 412
III 22 45-8 : 433
III 22 80 : 412
III 22 82 : 67
III 22 90-91 : 72, 105
III 24 64-6 : 433
III 24 67-69 : 199
III 22 76 : 284
IV 1 19 : 320
Fragmenta Historica
F2b, 156, F, fr. 9, 59 : 380

Artemidorus Tarsensis Epigrammaticus
2,25 : 329

Athenaeus Grammaticus
I 5c : 200
I 56 : 465
II 57b : 212
III 96f-97c : 337, 408
III 103cde : 331
III 104b-c : 19, 199
III 113f : 161, 164, 175, 206, 335, 337, 407
III 114a : 337, 407
III 583ef : 183
IV 152f-153a : 190
IV 153bc : 191
IV 156c : 337
IV 159e : 337
IV 160e : 19
IV 161a : 203
IV 161d-162b : 200
IV 162a : 200
IV 162b : 278, 337, 408
IV 163c-d : 200
IV 165b : 337
IV 169b : 442
V 186d : 200
V 219e : 278
V 220a-b : 39
VI 236a : 409
VI 245a : 375
VI 246a : 140, 142
VI 247 : 235
VI 247f : 235
VI 270a-b : 200
VI 270c-d: 407
VII 275c : 200
VII 277c : 212
VII 279abc : 331
VII 302f : 200
VII 307f-308a : 200
VII 308c-d : 390
VII 308d : 337, 396
VII 309a : 212
VIII 308d : 408
VIII 331c : 200
VIII 335f-337a : 235
VIII 342ab : 213
VIII 347d : 213
VIII 359e-360a : 217
VIII 366d : 355
IX 366bc : 202

IX 399e : 200
IX 409d : 205
IX 409f. : 183
IX 494b-494f
IX 494c : 225
X 420a : 133
X 420b : 222, 224
X 466c : 208
XI 460a : 460b
XI 464a : 225
XI 482b : 225
XI 494b : 209
XI 494d : 209, 225
XI 494e : 208, 209
XI 509c-e : 199
XII 518 e-f : 403
XIII 562a-b : 310
XIII 595e : 177
XIII 607a-607c : 281
XIII 611 C : 408
XIII 611b : 194
XIV 614 d : 147
XV 678f : 334, 335
XV 679b : 335
XV 685f : 200
XV 689f-690a : 183

Augustinus
Contra secund. Iulian. respons. imperfect. opus IV
43 : 127

Aulus Gellius
XIII 31, 1 : 51

Aulus Persius Flaccus
I 133 : 286
III 25 : 217
V 137-139 : 217

Axionicus Comicus
4 K-A : 214

Bato Comicus
2 K-A : 444, 446, 447
3 K-A : 344
5 K-A : 335
6 K-A : 14, 305, 338, 447, 531

Bias Lyricus
1, 229, 9 Mullach : 428

Bion Borysthenita
Test. 11 Kindstrand : 82
15 Kindstrand : 127
17 Kindstrand : 187, 215, 224
31 Kindstrand : 331, 365
36 Kindstrand : 321
54 Kindstrand : 110
56 Kindstrand : 101
63 Kindstrand : 239
70 Kindstrand : 428
81 Kindstrand : 202

Caius Plinius Secundus
VII 19 : 274
X 2 21 : 420
XXIV 62 : 178
XXXI 87 : 204
XXXVI 44 : 381
XXXVI 184 : 467

Callimachus Epicus
XXVIII G-P : 217, 219, 220

Catullus
39,15 : 119

Cercidas Iambographus
fr. 1, v. 41 : 448
fr. 60 : 195, 254

Cicero
De oratore
II, 54, 218 : 86
II, 60, 244 : 86
III 127, 10 : 443
De Finibus
4, 30 : 442
De officiis
I 29, 104 : 52
I 35, 128 : 62
I 41, 148 : 62
Orator
26 : 86
In Pisonem
67 : 456
De senectute
II : 232
Tusculanae disputationes
III 81 : 424
V 37 : 425
In Verrem
IV 13 : 412
Epistulae ad familiares
9, 15, 2 : 212

Clemens Alexandrinus Theologus
Stromateis
VI 2, 7 : 185
Paedagogus
2, 10, 108 : 363

Constantinus VII Porphyrogenitus Imperator
De insidiis
17 : 190, 191, 222

Corpus Inscriptionum Latinarum
10529 : 260
IC Suppl. III 1, 7350 : 136

Crates Comicus
T1 K-A : 233
Crates Thebanus
Ep. 20. : 324

Cratinus Comicus
41 K-A : 179
58 K-A : 465
150 : 208
199 : 208
428 : 349
440 : 134

Crobylus Comicus
8 K-A : 198

Decimus Laberius
Fr. 22 : 116, 117

Decimvs Iunius Iuvenalis
III, v. 292 : 222

Demetrius Phalereus Rhetor
De Elocutione
169 : 83
170 : 59

Dinarchus
Fr. 3 Conomis : 266

Dio Chrysostomus Sophista
Orationes
IV 13 : 223
IV 13 : 429
IV 14 : 432
IV 34-35 : 396
VI 14: 223
VIII : 236
IX 8 : 67

Diodorus Siculus Historicus
X, 9, 4 : 280, 281

Diogenes Sinopensis
Epistolae
1 : 187
7 : 197
*1*0 : 197

Diogenes Laertius
II 21 : 32
II 25 : 147, 356, 499
II 27 : 124 , 249
II 36 : 77, 122, 126
II 68 : 52
II 75 : 317
II 102 : 108
II 118 : 247
II 139 : 133
II 140 : 126, 222, 224
IV 10 : 57, 84
IV 20 : 399
IV 45 : 361
IV 52 : 83
VI 1 : 417
VI 2 : 15, 125, 403
VI 4 : 99, 416
VI 11 : 15
VI 13 : 155, 162, 163, 371
VI 15 : 15, 249, 278
VI 20 : 170
VI 22 : 459, 460
VI 23 : 15
VI 24 : 121
VI 24-69 : 349
VI 26 : 52
VI 27-28 : 95
VI 29-30 : 362
VI 30-31 : 169, 170
VI 31 : 432
VI 32 : 48, 104
VI 33 : 32, 48, 51, 127, 261, 376, 393, 401
VI 37 : 226, 443
VI 38 : 15, 130, 429
VI 39 : 48, 95, 184
VI 40 : 48, 126, 459, 460
VI 41 : 333
VI 42 : 108, 147, 342
VI 43 : 417
VI 44 : 376, 377
VI 46 : 48, 103, 161, 164, 278
VI 51 : 14, 99, 278, 341, 349, 472, 527
VI 52 : 139, 223
VI 53 : 126
VI 54 : 56, 130, 143, 197, 222, 417
VI 55 : 141, 390, 392, 398, 404, 407, 413, 415, 417, 474
VI 57 : 215, 216, 376
VI 58 : 125, 376
VI 59 : 107
VI 61 : 278, 281, 353
VI 62 : 240
VI 63 : 417
VI 65 : 139
VI 66 : 278
VI 69 : 15, 75
VI 70 : 500
VI 72 : 416, 500
VI 73 : 95
VI 75 : 147, 206, 342
VI 75-76 : 206
VI 76-77 : 194

VI 77 : 320, 432, 496
VI 80 : 53, 136
VI 82-83 : 362
VI 83 : 11, 248, 284, 288
VI 85 : 278
VI 86 : 279
VI 87 : 11, 250
VI 88 : 258, 280
VI 89 : 278, 279
VI 90 : 222, 376, 129
VI 91-92 : 113
VI 93 : 11, 14, 255, 351, 353, 472, 514, 527
VI 97-98 : 114, 504
VI 99-100 : 468
VI 100 : 417, 466
VI 101 : 296
VI 102 : 362, 467
VI 103-104 : 95, 97
VI 105 : 197
VII 13 : 222
VII 27 : 124, 248, 249
VII 130 : 316
D.L. VIII 19 : 178, 214
D.L. VIII 54 : 248
IX 68 : 237

Diogenianus Paroemiographus
VI 45 : 469

Dionysius Halicarnassensis
Ars Rhetorica
8.11 : 37

Diphilus Comicus
7 K-A : 181
42 K-A : 221
91 K-A : 137

Empedocles Poeta Philosophus
31 B 127, 5 D-K : 187

Ephippus Comicus
11 K-A : 185
14 K-A : 200

Epicharmus
fr. 32, v. 14 : 186

Epicrates Comicus
8 K-A : 469
10 K-A : 26, 114, 123

Epicurus Philosophus
fr. 207 Usener : 190
fr. 483 Usener : 321

Epigramma
Adesp. 55 Page : 201

Eratosthenes
p. 201 Berhardy : 226

Eratosthenes Epicus
FGrH 241 T 10 : 82

Etymologicum Magnum
813,3 : 346

Eubulus
Διογένους Πρᾶσις : 167-169

Eubulus Comicus
36 K-A : 214
65 K-A : 209, 221
72 K-A : 179
85 K-A : 477
136 K-A : 221
137 K-A : 19, 173-202, 479, 480
247 K-A : 314

Eudocia Macrembolitissa
Violarium
332 p. 240, 9-12 : 254

Eunapius Historicus
VS VI 2,4-6 : 123

Eupolis Comicus
157 K-A : 196
174 K-A : 177
201 K-A : 253
220 K-A : 411
352 K-A : 123
353 K-A : 123
355 K-A : 213, 214, 221
361 K-A : 123
391 K-A : 85
426 K-A : 132

Euripides
Helena
54sgg. : 322
699 : 232
25 : 354
Hecuba
68s. : 322
Hippolytus
106 : 322
275-277 : 318
Medea
57 sgg. : 322
Orestes
903 : 369
Supplices
500-501 : 355
Phoenissae
33 : 186

40 : 138
409 : 350
P. Oxy. 1167 fr. 39 col. VII. : 134
fr. 3 Kann. : 177, 185
fr. 114 Kann. : 322
fr. 367 Kann. : 177
fr. 467 Kann. : 213
Sileo : 370-373

Eustathius Episcopus Thessalonicensis
Il. P. 1058 12 : 173

Fabius Maximus
10.1–2 : 119

Fronto
III, 16 : 67

Gaius Petronius Arbiter
31 : 181

Gaius Suetonius Tranquillus
Vita Terentii
p. 292 Roth : 461

Galenus (Claudius)
De locis affectis
VI 15 : 282
Gal, *De loc. affect.* VI 15

Gnomologium Vaticanum
10 : 419
179 : 119
441 : 119
743 n.194 : 409
743 n. 489 : 93

Gregorius Nazianzenus
Contra Iulianum
IV 72 : 140
De virtute
599-600: 219
De vita sua
73 s. : 220

Hegesander Historicus
FHG
IV 413 : 201

Hegesias Historicus
Fr. 2 : 201

Hegesippus Comicus
2 K-A : 344

Hermippus Comicus
44 K-A : 213

Hermogenes
Progymnasmata
XXXIV 451 : 97

Herodotus Historicus
II 172 : 181
VI 19 : 181

Hesiodus Epicus
Opera et Dies
232-233 : 242
Theogonia
598-599 : 199

Hesychius Lexicographus
M 1953 Latte : 469

Hieronymus Sofronius Eusebius
Adversus Jovinianun
II 14 : 133

Hipponax Iambographus
fr. 126.1-2 : 353

Homerus Epicus
Ilias
I 225 : 403
I 259 : 65
II 198-297 : 31
VI 211 : 173
IX 489 : 213
X 88-9 : 64
XI 2-3 : 182
XVI 231-235 : 180
XVI 235 : 188
Odyssea
III 480 : 213
V 267 : 213
VI 82 : 142
VI 180-181 : 142
VI 77 : 213
X 241-243 : 186
X 241-243 : 388
X 243 : 186 X 325 : 173
X 352-367 : 237
XII 438 sgg : 204
XIV 13-15 : 186-187
XVII 286-289 : 243
XVII 455 : 217
XVIII 108-109 : 204
XIX 317-505 : 183

Hyperides Orator
fr. 211 (Jensen), : 44

Inscriptiones Graecae
IG Urb. Rom. 218, 1-14 : 239

Isocrates Orator
10, 12 : 216

Julianus Imperator
Caesares
314c : 67
Orationes
VI 16 : 340
VI 186c : 50
VI 190b-191a. : 116
VI 197b-d : 131
VI 198 : 256, 351
VI 201c : 433
VI 202 : 119, 279
VI 203 c-d : 119
VII 204b : 119
VII 210d : 53
VII 238 b-c : 429

Libanius Sophista
Ep. 1279 : 205

Lycophron Tragicus
Fr. 2, vv. 6-7
Fr. 3, v. 1

Lucianus
Bis Accusatus
27, 12 : 263
Cynicus
19 : 76
Dialogi Mortuorum
1, 1: 76
2, 3 : 76
3, 1-2 : 76
10, 8 : 296
11, 5 : 76
Icaromenippus
8 : 101
18 : 76
Demonax
4 : 185
13 : 76
26 : 76
Fugitivi
16-18 : 340
Hermotimus
11 : 200
Lexiphanes
7, 5 : 338
7, 3 : 338
13 : 338
Muscae Encomium
4, 8-9 : 461
11 : 461
Pseudologista
4 : 185
Quomoao historia conscribenda sit
8 : 325
de Parasito
51 : 412
Piscator : 76-80
Rhetorum praeceptor
14 : 185
Saturnalia
12 : 101
Symposium
11 : 200
13 : 188, 191
14 : 191
16 : 395
42-43 : 200
46 : 281
47 : 191
Timon
31 : 100
56 : 219
Vitarum Auctio
8 : 429
Verae Historiae
II 18 : 281

Lucius Annaeus Seneca
De tranquillitate animi
II 14 : 425
Epistulae
19.10 : 192
28 : 425
55, 8 : 425
104 : 425
Dialogi
II 1 : 425

Lucretius
I vv. 15 e sgg : 67
III v. 1053 : 425
V v. 1063 : 409

Lycophron
Menedemos
fr. 2 Sn.-K. : 224
fr. 3 Sn.-K. : 224

Lynceus
fr. 23 : 183
fr. 29 : 139
fr. 30 : 142

Macrobius
Saturnalia
I 7, 3 : 205
I 24, 12 : 185

Marcus Antoninus Imperator
II 15 : 286
XI 6, 4 : 74

Marcus Fabius Quintilianus
VI 3, 21 : 86
VI 3, 29 : 86
VI 3, 42 : 145
VI 3, 89 : 212

Marcus Iunianius Iustinus
XIII 4 : 375

Marcus Terentius Varro
Sat. Men. 438 *Pseodolus Apollo :* 347

Marcus Valerius Martialis
I 109 : 403
XIII 122 : 221

Matro Parodius
fr. 1, 77 con Olson-Sens *ad.loc*. : 208

Maximus Tyrius Sophista
XII 10c : 39
XXXVI 5 : 429

Menander Comicus
Test. 35 : 256
Test. 42 : 256
Aspis
229 : 261
348 : 306
Perikeiromene
269 : 261
277 : 262
478 : 262
Dyskolos
355, 487, 623 : 45
797-812 : 373
Epitrepontes
204 : 267
662-666 : 275
665-668 : 14, 273, 275
Misoumenos
A1-A18 : 14, 301-326
A89-90 : 321, 316
259-269 : 306
307-308 : 316
399-400 : 306
fr. 2 Sandbach : 311, 316, 312
Samia
725 : 306
Fragmenta
19 : 103
114 K-A : 11, 13, 255-267
115-118 K-A : 256
181 K-A : 290
193 K-A : 11, 13, 284-300
194 K-A : 284
195 K-A : 284
196 K-A : 319
221 K-A : 300
270 K-A : 96
368 K-A : 101
804 K-A : 259
867 K-A : 262
Monostichoi
144 e 165 : 121

Mnesimachus Comicus
10 K-A : 199-200

Nicolaus Damascenus Historicus
I 341-342 : 406

Nonius Marcellus Grammaticus Latinus
p. 179 M. (263 L.). : 438

Isidorus
Origines XVI 27, 6 : 208

Papyri
P.Berol. inv. 163969 : 106
P.Bour. 1 (P.Sorb. inv. 826): 139, 146, 461
P.Brit.Mus. inv. 2562 : 256
P.Cair.J.E. inv. 43227 : 275
P.Duk. inv. G 178 : 296
P.Heid. I 187 : 400
P.Oxy. LX 4023 : 275
P.Oxy. XLVIII 3369 : 308
PL III/310 : 275
PSI X 1175 : 345
P. Vindob G 29946 : 20, 215, 370-378, 391-396, 474, 475, 27, 407

Pherecrates Comicus
105 K-A : 349
113 K-A : 197
155 K-A : 327
166 K-A : 249
283 K-A : 234

Philemo Comicus
Test. 21 K-A : 135
65 K-A : 465
82 K-A : 207
82 K-A : 208
88 K-A : 219
105 K-A : 475
134 K-A : 255, 475, 476
137 K-A : 323
139 K-A : 299
170 K-A : 52
449 K-A : 305

Philetaerus Comicus
3 K-A : 35
6-9 K-A : 235

Philo Judaeus
Ph., *Quod omnis probus* 121-124 : 63

Phoenicides Comicus
3 K-A : 327
4 K-A : 328, 473

Phoenix Iambographus
Fr. 2 Powell : 217

Photius Lexicographus
Phot. α 3143 : 300
Phot. μ 619 : 465

Phylarchus
fr. 3 : 327

Pindarus Lyricus
Isthmian Odes
1.13 : 308
Olympian Odes
1 : 378
Fr. 209 M. : 37

Plato Philosophus
Gorgias
22 : 122
454c : 159
457d : 45
Euthydemus
288b : 45
300c : 159
Hippias Minor
368c : 442
Laches
195a : 45
Leges
I 626 : 276
Phaedrus
229a : 181
229e-230a : 289
260d : 45
268d : 45
Politicus
272a : 188
272 c-d : 188
Protagoras
321c : 181
Respublica
I 343a : 73
II 372b : 190
II p. 372c : 214
II 372e : 214
V 451e-452b : 33
V 457ac : 36
V 503-504 : 160
372a : 181
536d : 159
VI 500b : 45
VII 516e-517a : 32
X 607b : 45
Symposium
173b, 174a e 220b : 181
174a : 180
175a : 312
177b : 215
183a-b : 310
183 d-e : 310
185c : 250
203cd : 178
204d : 189
215e-216a : 312
219d, 220a, 220c : 312
220b : 181, 311, 312
220b-221d : 311
220d : 312
221 a-b
217a-219e : 312
372a : 181
Sophista
253e-254a : 333
Theaetetus
172c-177b : 39
173c : 95
173e-174a : 195
174a-175b : 33

Plato Comicus
189 K-A : 200

Poliochus Comicus
2 K-A : 220

Pollux Grammaticus
II 84 : 319
IV 120 : 441
VI 23 : 208
VI 39: 213
VI 65 : 213
VI 107 : 441
X 67 : 208

Polybius Historicus
XII, 23, 7: 225

Posidippus Comicus
16 K-A : 248

Posidonius Historicus
Posidon., fr. 114 Theiler = *FHG* 87 F 5 : 161, 190
Posidon., fr. 205 Theiler = *FHG* 87 F 24 : 191

Pseudo-Nonnus
Schol.Myth. Or. 4.20 : 188

Publius Ovidius Naso
Amores
I 9 : 312
Fasti
VI 301 sgg : 457

Publius Terentius Afer
Eunuchus
V. 264 : 37

Publius Vergilius Maro
Georgicon
III 404-406, 415 : 411

Python Tragicus
fr. 1 Sn.-Kn. : 177

Quintus Curtius Rufus
X 10 : 375

Quintus Horatius Flaccus
Carmina
I 9, 13 : 235
II 16, vv. 13-14 : 216
Epodi
II 2, 60 : 85
Epistolae
I 4, 10 : 237
I 4, 16 : 193
I 4, 10 : 237
I 11, 27 : 425
II 1, 173 : 443
Satirae
I 1, 24s.: 47
I 3, 133s : 282
I 4, vv. 1-5 : 38
I 7, 32 : 212
II 2 16-18 : 216, 219
II 2, 55-58 : 222
II 3, 117 : 348
II 6, 113-115 : 409

Semonides Iambographus
Fr. 7,2 West = 7,2 Pellizer-Tedeschi, : 192, 237

Semonides Iambographus
Semon. fr. 17 Page : 351

Sextus Empiricus Philosophus
adversus Mathematicos
VII 47-48 : 287-290
VIII 87-88 : 287-290

Simplicius Philosophus
in Aristotelis Categorias commentarium
p. 208, 28-32 : 126

Sophocles Tragicus
Test. 144 Radt^{2} : 399
S. *Ph.*, v. 33. : 188
Fr. 329 R. : 19

Sotades Comicus
1 K-A : 209

Stobaeus, Joannes
II 31 88 : 85
II 69 11 : 199
III 5 2 : 229
III 13 18 : 229
III 13 37 : 67
III 13 37. : 67
III 13 44 : 405
III 15 10 : 99
III 17 15 : 143
III 17 33 : 106
III 29 71 : 229
III 30 8 : 229
IV 31 89 : 85
IV 33 17 : 51, 222
IV 56 15 : 359
IV 69 8 : 231

Strabo Geographus
VI 2, 11 : 407
VII 7, 10 : 178
XVI 2, 29 : 47

Suidas Lexicographus
α 4398 : 304
μ 1475 : 469
φ 180 : 471

Symmachus
Ep. 2, 39 : 206

Teleclides Comicus
1 K-A : 209

Teles Philosophus
II p. 7 : 100
II pp. 6-7 : 189
II pp. 6.8 – 8.6 : 223
II pp. 18-20 1 : 192
III pp. 17-22 : 423
III p. 24 : 101
III p. 25 : 135
IV^{A} p. 41 : 52
IV^{A} p. 42 2 sq : 135

Themistius Sophista
Περὶ ἀρετῆς p. 44 Sachau [= p. 65 Norman] : 312

Theocritus Poeta Bucolicus
VIII : 194

XIV : 181, 258, 314, 421
XV : 212
XV : 308
XXI : 100
XXVII 61 : 217

Theognetus Comicus
1 K-A : 19

Theognetus Comicus
1 K-A : 19

Theognis Elegiacus
1149 : 197

Theon Rhetor
p. 121 Basil : 45
Teone, 96, 18 Spengel : 143

Theophrastus Philosophus
Characteres
XXI 9 : 407
XVI 6 : 467

Theopompus Comicus
91 K-A : 132

Thucydides Historicus
Th. I 4 : 472

Timo Phliasius
Fr. 51 Di Marco : 241

Titus Livius
Ab Urbe cond. 39, 6, 7 sgg. : 458

Titus Maccius Plautus
Asinaria
828 sgg. : 457
Bacchides
122 sgg. : 387
202 : 229
Captivi
69-72 : 462
77-87 : 392, 478
85-87 : 14, 391, 393, 477, 478
274 : 387
461-462 : 416
471 : 454, 461
Curculio
561-562 : 216
1-215 : 319
Epidicus
725 : 447
Mercator
3-5 : 309
9-10 : 424
144-148 : 425
157 : 425
627 : 425
644-660 : 477
851-856 : 426
927 : 445
Mostellaria
4-7 : 425
308 sgg. : 457
Miles gloriosus
195-218 : 327, 328
268-269 : 416
Poenulus
77 sgg. : 462
Persa
6 : 442
25 : 435
118-128 : 13, 386, 431, 477, 478, 479
266-267 : 218
388-396 : 264
428-430 : 216
506 : 432
753 sgg. : 457
758b : 460
792 : 181
Pseudolus
122 : 323
464 sgg. : 388
972 sgg. : 303
Rudens
937 : 217, 222
Stichus
90 sgg. : 451
93 : 461
174 : 462
230 : 445
274 : 450
373-383 : 452
419-422 : 451
423-425 : 451
459 : 463
488 : 453
489 : 453, 461
592-593 : 455
617-620 : 392, 455
683 sgg. : 457
693 : 456
703-704 : 13, 449, 456, 461, 477, 480
Truculentus
593-595 : 327
599-602 : 328
865-870 : 14, 468, 476, 478
Fr. 1 Ribbeck : 94

Valerius Maximus
4,3 ext. 3: 281
7.2 ext. 6: 57

Vita Aesopi
61: 181

Xenophon Historicus
Anabasis
2.3.14 : 221
Memorabilia
I 2, 1: 281
I 2, 30: 246
I 11: 93
I 6: 177, 326
I 6, 2: 177
III 14, 2: 214
IV 5, 9: 281
Symposium
IV 40: 161

Zenobius Paroemiographus
II 40: 242

Abstract e keywords

Etude sur les intéractions entre Cynisme et comédie antiques

Mon travail de thèse se propose d'analyser les interactions entre Comédie grecque et latine et Cynisme. Mon étude, qui prend en compte toutes les problematiques complexes liées aux sources du Cynisme, se developpe selon deux directions. D'un côté, j'étudie les dettes formelles que la tradition cynique a envers la comédie et les différentes fonctions du *geloion* dans les formes communicatives adoptées par les Cyniques. Dans cette première perspective, j'analyse aussi les passages où les sources anciennes associent les Cyniques à la Comédie ou à un comique en particulier et les passages pour lesquels l'attribution oscille entre comiques et Cyniques. De l'autre, j'étudie la manière dont les Cyniques sont représentés par les comédiens. La partie la plus consistante de la thèse est donc dédiée au receuil et au commentaire ponctuel des vers comiques dans lesquels figure une référence explicite aux Cyniques ou dans lesquels les chercheurs ont soupçonné une allusion.

Cynisme – Diogène - comédie moyenne - comédie nouvelle – Plaute - représentation des philosophes - parodie philosophique - outils comiques.

Study on the interactions between ancient Cynicism and Comedy

My thesis is intended to analyse the interactions between Greek and Roman Comedy and Cynicism. My study, that considers all the complex issues related to the sources of Cynicism, is developed using a double perspective. On the one hand, I examine the formal debts that Cynical tradition has contracted towards Comedy and the different functions of the *geloion* in the communicative forms used by Cynics. In this perspective, I also analyse the passages where the ancient sources put into relation Cynics with Comedy or with a specific comedian and the passages in which the attribution fluctuates between comedians and Cynics. On the other hand, I study the representation of Cynics in Comedy. Therefore, the significant part of my research is committed to the collection and to the comments of the comic verses where there is a reference to Cynics or where scholars have suspected an allusion to them. In this analyse, I devote a special attention to the comparison between the representation of Cynics in Comedy and these in other sources. From this analysis we can infer that there are not many differences about elements used to the representation, but rather a risemantisation and a different connotation of same elements.

Cynicism – Diogenes – Middle Comedy – New Comedy – Plautus - Representation of Philosophers - Philosophical Parody – comic tools.