



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale
in Scienze
dell'Antichità:
Letterature, Storia
e Archeologia

Tesi di Laurea

Iuppiter confutatus

La satira contro gli dèi
in Luciano di Samosata

Relatore

Ch. Prof. Alberto Camerotto

Correlatrici

Ch.ma Prof.ssa Valeria Melis

Ch.ma Prof.ssa Martina Tosello

Laureando

Riccardo De Pieri

Matricola 888585

Anno Accademico

2025 / 2026

Indice

I. LUCIANO: OBLIO E RISCOPERTA.....	3
1. Luciano nella letteratura tardo-antica e bizantina.....	3
2. La riscoperta e la tradizione manoscritta.....	11
3. Le edizioni critiche.....	20
3.1. Le edizioni	20
3.2. La prima traduzione italiana.....	28
 II. IL CONTESTO DELL'OPERA.....	30
1. Nel <i>corpus</i> luciano.....	30
1.1. Lo <i>Iuppiter tragoedus</i>	30
1.2. Il <i>Deorum Concilium</i>	36
2. Luciano e la religione tradizionale.....	42
3. Il ruolo della scuola.....	47
4. Luciano e la Seconda Sofistica.....	52
 III. UN'OPERA PARADOSSALE.....	57
1. Il titolo.....	58
2. I protagonisti.....	62
2.1. Zeus	62
2.2. Cinisco	65
2.2.1. Primo valore del suffisso. <i>Come un cane</i>	65
2.2.2. Secondo valore del suffisso. <i>Contra humanam verecundiam</i>	70
2.2.3. Cinisco, il Cinico.....	71
2.2.4. Lo σκάνδαλον cinico	85
2.2.5. Tra <i>parrhesia</i> , <i>thraseia</i> e <i>spoudaiogeloion</i>	89
2.2.6. Terzo valore del suffisso. <i>L'adorabile Cinico</i>	99

2.2.7. Cinisco come Prometeo.....	101
3. Gli strumenti della confutazione.....	109
3.1. Il dialogo come veicolo della ragione.....	110
3.2. Il Cinismo, un'anti-filosofia.....	117
3.2.1. I filosofi cinici.....	126
3.2.2. Σωκράτης μαινόμενος.....	130
4. I punti della confutazione.....	139
4.1. <i>Procurationes quo pertinent, si inmutabilia sunt fata?</i>	140
4.2. <i>Denn mit Menschen soll sich nicht messen irgend ein Gott</i>	143
4.3. <i>Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest?</i>	145
4.4. <i>Non fora giustizia per ben letizia, e per male aver lutto</i>	152
 IV. PER UN COMMENTARIO.....	161
1 Paragrafi 15-19: ἡ ὀδίκος Δίκη.....	163
1.1 Testo.....	163
1.2 Traduzione.....	166
1.3 Commentario.....	168
 V. CONCLUSIONI.....	197
 VI. APPARATO ICONOGRAFICO.....	200
 VII. RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	210

I.

LUCIANO: OBLIO E RISCOPERTA

1. Luciano nella letteratura tardo-antica e bizantina

Prima di affrontare una disamina letteraria dello *Iuppiter confutatus*, è opportuno, in via preliminare, delinearne il quadro di trasmissione.

Poiché l'opera non è tradita singolarmente, il discorso si intreccia con quello relativo alla sopravvivenza dell'autore *tout court*. Verterà sulla presenza di Luciano nella letteratura tardo-antica e bizantina, sulla riscoperta e la fortuna, sulla tradizione manoscritta.

Seguirà quindi una stringata storia editoriale del *corpus lucianum* (con il *focus* necessario alle edizioni onnicomprensive).

Riguardo al primo punto, è fondamentale la consueta distinzione tra mondo grecofono e mondo latinofono.

In Occidente non si parla ancora di Medioevo. Come ricorda Emilio Mattioli: «Lattanzio è l'ultimo autore latino in cui si trovi nominato Luciano ... e siamo agli inizi del IV secolo»¹. Lattanzio lo nomina e lo caratterizza in modo conciso: *Lucianus qui diis et hominibus non pepercit*². L'espressione coglie appieno lo spirito dell'autore e avrà molta fortuna³, sebbene vada contestualizzata⁴.

1 Mattioli 1980, p. 9.

2 Lactant. *Div. Inst.* 1.9.

3 Geri 2011, p. 28 «Lo stesso Poggio Bracciolini nell'*Invectiva tertia in Vallam* allude al giudizio di Lattanzio allorché definisce Valla “qui neque Diis, neque hominibus pepercit”».

4 Lattanzio lo nomina assieme a Lucilio come binomio di letteratura poco pregnante per esautorare la religione tradizionale. Molto più utili i dubbi di chi vi crede fermamente. Lactant. *Div. Inst.* 1.9 *non enim Lucilius ista narrat aut Lucianus, qui diis et hominibus non pepercit, set ii potissimum, qui deorum laudes canebant*. Vd Lauvernât-Gagnière 1988, pp. 11-12.

Non è molto, ma la singolarità della citazione non sorprende se, come osserva MacLeod, «Luciani adhuc viventis iam marcescebat fama»⁵.

Sei secoli dopo si registra una nuova, isolata, attestazione in Occidente. Liutprando nell'*Antapodosis* fa un riferimento all'opera «il Gallo»⁶: *id est sicut Lucianus de quodam dicit, quod dormiens multa reppererit, atque a gallo exitatus nihil invenerit*⁷. L'occasione narrativa è uno scherzo dell'imperatore Leone che aveva smascherato il ladro delle monete d'oro dei compagni⁸.

Non abbiamo altro. Il quadro è piuttosto povero, ma «there is so little positive proof that Lucian was known to Western Europe in the Middle Ages that even the slightest bit of evidence on this point may be of interest»⁹.

Le due attestazioni non sono chiaramente sufficienti. Per E. Mattioli il verdetto è chiaro: «Luciano è un autore assente dalla cultura latina medievale»¹⁰.

Più produttiva è la disamina di testi in lingua greca. Da questi si evince chiaramente che Luciano era conosciuto nel mondo bizantino. Il giudizio degli autori non è univoco, ma le tracce sono di gran lunga più numerose.

Nella tarda antichità, è presente nell'opera di Eunapio (IV-V secolo), autore di due opere (un lavoro storiografico e una raccolta di biografie di filosofi e sofisti), accomunate dall'avversione per gli imperatori cristiani¹¹.

Nella prefazione della sua opera biografica, Eunapio passò in rassegna i precursori del genere: in altre parole, le sue fonti¹². Tra queste figura Luciano:

⁵ MacLeod 1972, p. ix.

⁶ Il riferimento è a Luc. *Somn.* 1 ὅς με πλουτοῦντα καὶ ἡδίστῳ ὀνείρῳ συνόντα καὶ θαυμαστὴν εὐδαιμονίαν εὐδαιμονοῦντα διάτορόν τι καὶ γεγωνὸς ἀναβοήσας ἐπήγειρας, ὥς μηδὲ νύκτωρ γοῦν τὴν πολὺ σοῦ μιαιωτέραν πενίαν διαφύγοιμι.

⁷ Liutpr. *Antapod.* 1.12.

⁸ Mattioli 1980, pp. 9-10.

⁹ Newlin 1927, p. 447.

¹⁰ Mattioli 1980, p. 10.

¹¹ Bleckmann 2014, p. 12 «Die *Philosophenviten* und die *Historien* in etwa das gleiche Bild von der schlechten, durch christliche Kaiser zu verantwortenden, Gegenwart und das gleiche positive Bild des gegen den Trend kämpfenden Kaiser-Philosophen Julian und der heidnischen Philosophen Sopatros, Maximos und anderer geboten haben».

¹² Eunap. *VS* 1.1.6 ἐπεὶ δὲ ὀλίγοι τε ἢ παντελῶς ἐλάχιστοί τινες ἦσαν οἱ περὶ τούτων γράφοντες, ἵνα τοῦτο εἴπῃ τις μόνον, οὔτε τὰ ἀπὸ τῶν πρότερον γραφέντων λήσεται τοὺς ἐντυγχάνοντας, οὔτε τὰ ἐξ ἀκοῆς ἐς τόνδε καθήκοντα τὸν χρόνον, ἀλλ' ἀμφοτέροις ἀποδοθήσεται τὸ πρέπον, τῶν μὲν γεγραμμένων κινηθῆναι μηδέν, τὰ δὲ ἐκ τῆς ἀκοῆς ὑπὸ τοῦ χρόνου κατασειόμενα καὶ μεταβάλλοντα διαπῆξαι καὶ στηρίξαι τῇ γραφῇ πρὸς τὸ στάσιμον καὶ

l'opera imputata, che lo inserisce di diritto nel catalogo, è la vita di Demonatte¹³ (*VS* 2.1.9 Λουκιανὸς δὲ ὁ ἐκ Σαμοσάτων ... Δημόνακτος φιλοσόφου κατ' ἐκείνους τοὺς χρόνους βίον ἀνέγραψεν). La posizione di Eunapio è neutra, puramente didascalica: anzi, sottolinea come Luciano, pur essendo incline alla risata (ἀνὴρ σπουδαῖος ἐς τὸ γελασθῆναι), è stato anche in grado di trattare in modo serio (ἐν ἐκείνῳ τε τῷ βιβλίῳ καὶ ἄλλοις ἐλαχίστοις δι' ὅλου σπουδάσας).

Contemporaneo a Eunapio è Isidoro Pelusio, di cui ci sono giunte più di duemila lettere¹⁴ e che cita Luciano in un'epistola sull'ambizione¹⁵. Nemmeno qui emerge un giudizio netto: viene solo posto l'accento sulla poliedricità satirica del Samosatense. Nella lettera in questione, Isidoro instaura un discorso comparatorio dal sapore apologetico: afferma che, come il Cristianesimo è diviso dalle eresie, anche la filosofia pagana vedeva tra i suoi esponenti figure contrapposte¹⁶. Tra queste eccelleva Luciano, che si scagliava contro tutti: Λουκιανός, ὁ τοὺς διαλόγους κατὰ πάντων ὁμοῦ σχεδὸν τῶν τε εἰρημένων, τῶν τε παραλελειμμένων συντάξας¹⁷.

Dopodiché, anche nell'Oriente grecofono la sua presenza sembra impallidire. Bisognerà aspettare il IX secolo per ritrovarlo (anche se, tradotto, fu letto in Siria)¹⁸: è il momento in cui in Asia Minore sarebbero riemersi almeno due

μονιμώτερον.

13 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 12 «Moins d'un siècle plus tard, Eunapios écrit ses *Vies des philosophes et des sophistes*. Dans la préface de cet ouvrage, il passe en revue ceux qui l'ont précédé dans cette voie, parmi lesquels figure Lucien, présent en tant qu'autour de la vie de Démonax».

14 Bartelink 1964, p. 263 «D'Isidore de Péluse nous possédons plus de deux mille lettres».

15 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 12 «Quant à Isidore de Péluse, qui dut rédiger ses *Epitres* au début du V^e siècle, il parle de notre auteur dans une lettre consacrée à l'ambition».

16 Isid. Pelus. *Ep.* 1338.41-44 Τίς οὖν τολμήσει τῶν τὰ Ἑλλήνων πρεσβευόντων εἰπεῖν ὅτι πολλαὶ παρὰ Χριστιάνοις αἵρέσεις ἐτέχθησαν, τοσαύτας ὁρῶν καὶ παρ'ἐκείνοις διὰ φιλαρχίαν – χρὴ γὰρ τἀληθὴ λέγειν – τεχθεῖσας;

17 Isid. Pelus. *Ep.* 1338.34-36.

18 Mras 1922, p. 232 «Blieb er den literarisch toten Jahrhunderten des frühen Mittelalters unbekannt. Nur in Syrien mag er hie und da in Übersetzungen gelesen worden sein». M.D. MacLeod e L.R. Wickham sottolineano come il più antico manoscritto con un'opera di Luciano che noi possediamo non è in greco, ma in siriano. MacLeod – Wickham 1970, p. 297 «The Syriac version of Lucian's Περὶ τοῦ μὴ ῥαδίως πιστεῦναι διαβολῇ, which, if by Sargis, was composed as early as the sixth century A.D., is extant in a manuscript of the eighth or ninth century, and is important as the earliest, albeit non-Greek, text of Lucian».

manoscritti: uno con la raccolta estesa delle sue opere (famiglia γ) e il secondo che presentava un florilegio di opere scelte (famiglia β)¹⁹.

Il primo riferimento veramente degno di nota è quello della *Bibliotheca* di Fozio²⁰, «l'intellectuel le plus fameux de toute la période byzantine»²¹. È una disamina squisitamente stilistica: Luciano viene tratteggiato con estrema diligenza e con equilibrio notevole²². Soprattutto, il brano dimostra che Fozio conosceva e aveva letto più di un'opera (ὕπερ Φαλάριδος καὶ νεκρικοὶ καὶ ἐταιρικοὶ διάλογοι διάφοροι) del Samosatense (*Bibl.* 128.96a-96b).

Ἀνεγνώσθη Λουκιανοῦ ὑπὲρ Φαλάριδος καὶ νεκρικοὶ καὶ ἐταιρικοὶ διάλογοι διάφοροι, καὶ ἕτεροι διαφόρων ὑποθέσεων λόγοι, ἐν οἷς σχεδὸν ἅπασιν τὰ τῶν Ἑλλήνων κωμωδεῖ, τὴν τε τῆς θεοπλαστίας αὐτῶν πλάνην καὶ μωρίαν καὶ τὴν εἰς ἀσέλγειαν ἄσχετον ὁρμὴν καὶ ἀκρασίαν, καὶ τῶν ποιητῶν αὐτῶν τὰς τερατώδεις δόξας καὶ ἀναπλάσεις, καὶ τὸν ἐντεῦθεν πλάνον τῆς πολιτείας, καὶ τοῦ ἄλλου βίου τὴν ἀνώμαλον περιφορὰν καὶ τὰς περιπτώσεις, καὶ τῶν φιλοσόφων αὐτῶν τὸ φιλόκομπον ἦθος καὶ μηδὲν ἄλλο πλὴν ὑποκρίσεως καὶ κενῶν δοξασμάτων μεστόν· καὶ ἀπλῶς, ὡς ἔφημεν, κωμωδία τῶν Ἑλλήνων ἐστὶν αὐτῷ ἢ σπουδὴ ἐν λόγῳ πεζῷ.

Ἦτοικε δὲ αὐτὸς τῶν μηδὲν ὅλως πρεσβευόντων εἶναι· τὰς γὰρ ἄλλων κωμωδῶν καὶ διαπαίζων δόξας, αὐτὸς ἦν θειάζει οὐ τίθησι, πλὴν εἴ τις αὐτοῦ δόξαν ἐρεῖ τὸ μηδὲν δοξάζειν.

Τὴν μέντοι φράσιν ἐστὶν ἄριστος, λέξει εὐσήμῳ τε καὶ κυρία καὶ τῷ ἐμφατικῷ διαπρεπούσῃ κεχρημένος, εὐκρινείας τε καὶ καθαρότητος μετὰ γε τοῦ λαμπροῦ καὶ συμμέτρου μεγέθους, εἴ τις ἄλλος ἐραστής. Συνθήκη τε αὐτῷ οὕτως ἡρμοσταὶ ὥστε δοκεῖν τὸν ἀναγινώσκοντα μὴ λόγους λέγειν, ἀλλὰ μέλος τι τερπνὸν χωρὶς ἐμφανοῦς ὥδης τοῖς ὡσὶν ἐναποστάζειν τῶν ἀκροατῶν. Καὶ ὅλως, ὡσπερ ἔφημεν, ἄριστος ὁ λόγος αὐτῷ καὶ οὐ πρέπων ὑποθέσεις, ἃς αὐτὸς ἔγνω σὺν τῷ γελοίῳ διαπαῖζαι.

19 Mras 1911, pp. 232-233 «Und teilweise auch des 9. Jahrhunderts sozusagen die Renaissance der byzantinischen Kultur anbrach und man sich mit den antiken Schriftstellern wieder eifrig zu beschäftigen begann, da kamen auch mindestens zwei Handschriften des Samosateners, eine Vertreterin der großen (Γ-) und eine der kleinen (Β-) Ausgabe, ohne Zweifel in Kleinasien (vielleicht in den Commagene, die Heimat Lucians, grenzenden Kappadokien) zum Vorschein».

20 Mattioli 1980, pp. 12-14.

21 Schamp 2012, p. 585.

22 Bompaigne 1981, p. 84 «Le jugement porté sur le Syrien est équilibré». Come sottolinea l'autore, i commentatori e gli scolasti bizantini vedono in Luciano soprattutto il blasfemo autore della *Morte di Peregrino*. Bompaigne 1981, p. 85 «Généralment les commentateurs et scholiastes byzantins voient, sans aucune nuance, en Lucien, l'auteur du *Pérégrinos*, un suppôt de Satan». Forse, come suggerisce Caster, Fozio aveva capito che Luciano condivideva molti punti, sebbene con fini differenti, con i Cristiani. Caster 1937, p. 190 «Une multitude de traits, soit le même, soit analogues, sont dispersés dans la littérature apologétique; et jamais Lucien n'est bien loin».

Ὅτι δὲ αὐτὸς τῶν μηδὲν ἦν ὅλως δοξαζόντων, καὶ τὸ τῆς βίβλου ἐπίγραμμα δίδωσιν ὑπολαμβάνειν. Ἔχει γὰρ ὧδε·

Λουκιανὸς τάδ' ἔγραψα, παλαιὰ τε μωρὰ τε εἰδώς· μωρὰ γὰρ ἀνθρώποις καὶ τὰ δοκοῦντα σοφά, κούδεν ἐν ἀνθρώποισι διακριδόν ἐστι νόημα· ἀλλ' ὁ σὺ θαυμάζεις, τοῦθ' ἐτέροις γέλως.

Ho conosciuto Luciano dal Falaride, dai vari dialoghi dei morti e delle eteree e altri scritti su temi differenti, nella maggior parte dei quali ridicolizza le cose dei Greci, la loro concezione errata della forma degli dei, la stupidità, l'irresistibile sfrontatezza nei confronti della dissolutezza, l'intemperanza, le prodezze e le metamorfosi credute dai loro poeti, il conseguente andamento errabondo della costituzione, l'anomalo modo di condurre il resto della vita e i rivolgimenti, il carattere scandaloso dei loro filosofi, pieno di null'altro che ipocrisie e vuoti sofismi; senz'altro – come abbiamo detto – lui si cimenta nella commedia in prosa dei Greci.

Sembra che l'autore sia nel numero di quanti non stimano assolutamente nulla; questo, qualora parli ispirato, non condivide le opinioni degli altri commediografi o autori faceti, a meno che qualcuno non dica di non avere alcuna opinione.

La sua dizione è eccellente, poiché si avvale di uno stile limpido, efficace e di una retorica enfatica e ama come nessun altro i periodi ordinati e la pulizia, unita a una magniloquenza fulgida e simmetrica. Comporre gli si confà talmente che a quanti lo conoscono non sembra di leggere dei brani, ma che un qualche canto soave, senza una musica manifesta, stili nelle orecchie degli ascoltatori. E, come abbiamo detto, lo stile di questo è eccellente e per nulla adatto ai temi, che questo sa di motteggiare con la risata. Che lui fosse uno di quelli che non credono assolutamente a nulla, ci permette di dedurlo anche l'intestazione del libro. Recita così:

“Luciano scrisse queste cose, conoscendo le cose antiche e le sciocchezze; sono stupide anche le cose che sembrano sagge agli uomini, non c'è nessun pensiero certo tra gli uomini; ma ciò che tu ammiri, per altri è ridicolo.”²³

Dal giudizio di Fozio non emerge alcuna riprovazione. Il patriarca ne sottolinea la fantasia e il nerbo dissacratorio (nei confronti della sua stessa cultura) e ne decanta il pregio stilistico²⁴.

Contraria è l'impostazione della *Suda*. Nel famoso lessico il giudizio è dettato da uno spirito cristiano che non concede spazio a compromessi di nessun genere²⁵.

23 Tutte le traduzioni all'interno della tesi, da qui alla fine del lavoro, sono mie.

24 Bompaire 1981, p. 85 «Le jugement stylistique souligne avec précision la propriété et l'expressivité du vocabulaire».

25 Mattioli 1980, p. 12 «Basta il confronto con il giudizio durissimo della *Suda* su Luciano, ... del tutto parziale e condizionato da motivazioni religiose, per capire l'equilibrio critico raggiunto da Fozio».

È comunque una testimonianza preziosa, perché «est le seul à se présenter sous la forme d'une biographie»²⁶ (*Suda* λ 683).

Λουκιανός, Σαμοσατεύς, ὁ ἐπικληθεὶς βλάσφημος ἢ δύσφημος, ἢ ἄθεος εἰπεῖν μᾶλλον, ὅτι ἐν τοῖς διαλόγοις αὐτοῦ γελοῖα εἶναι καὶ τὰ περὶ τῶν θεῶν εἰρημένα παρατίθεται. γέγονε δὲ ἐπὶ τοῦ Καίσαρος Τραιανοῦ καὶ ἐπέκεινα. ἦν δὲ οὗτος τοπρὶν δικηγόρος ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, δυσπραγῆσας δ' ἐν τούτῳ ἐπὶ τὸ λογογραφεῖν ἐτρέπη καὶ γέγραπται αὐτῷ ἅπειρα. τελευτήσαι δὲ αὐτὸν λόγος ὑπὸ κυνῶν, ἐπεὶ κατὰ τῆς ἀληθείας ἐλύττησεν· εἰς γὰρ τὸν Περεγρίνου βίον καθάπτεται τοῦ Χριστιανισμοῦ, καὶ αὐτὸν βλασφημεῖ τὸν Χριστὸν ὁ παμμίαρος. διὸ καὶ τῆς λύττης ποινὰς ἀρκούσας ἐν τῷ παρόντι δέδωκεν, ἐν δὲ τῷ μέλλοντι κληρονόμος τοῦ αἰωνίου πυρὸς μετὰ τοῦ Σατανᾶ γενήσεται.

Luciano, Samosatense, il celebre blasfemo o calunniatore, o bisognerebbe piuttosto dire ateo, che nei suoi dialoghi pone in modo ridicolo persino le cose dette sugli dei. Visse nel tempo dell'imperatore Traiano e dei successori. Prima era avvocato in Antiochia di Siria, ma, essendone insoddisfatto, si fece logografo e scrisse per questo mestiere infinite cose. La sua parola lo fece uccidere dai cani, poiché si era scagliato contro la verità. Nella *Vita di Peregrino* aveva infatti ingiuriato il Cristianesimo, e quell'abominevole aveva pronunciato blasfemie nei confronti di Cristo. Per questo adesso ha ricevuto pene sufficienti alla sua furia, in futuro spartirà il fuoco eterno con Satana.

Il tono è chiaramente risentito. Rischiano l'iperbole, verrebbe da definirlo apocalittico. La parte finale, in particolar modo, prefigura all'autore un destino tremendo (ἐν δὲ τῷ μέλλοντι κληρονόμος τοῦ αἰωνίου πυρὸς μετὰ τοῦ Σατανᾶ γενήσεται)²⁷. I passi incriminati sono tra i più celebri dell'autore: quelli in cui parla di Cristo nel *De Morte Peregrini*²⁸. Più in generale, l'opera menzionata evidenzia l'ingenuità dei Cristiani, che credono alla sacralità di Peregrino²⁹.

26 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 13.

27 B. Baldwin sottolinea come la cultura bizantina tratteggi talvolta Luciano come l'Anti-Cristo. Baldwin 1982, p. 626 «He is traduced as atheist and blasphemer, being ultimately represented as the Anti-Christ».

28 Luc. *Peregr.* 11 μετὰ γούν ἐκεῖνον ὃν ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγεν ἐς τὸν βίον, 13 τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστήν. I passi sono importanti perché testimonianza storica in ambito pagano dell'esistenza di Gesù. Vd. Decharneaux 2016, p. 166 «Il évoque même la figure de Jésus qui, on le sait, ne laisse guère les théologiens indifférents».

29 Overwien 2006, p. 195 «Hier zeigt sich, daß die Christen von einzigartiger Naivität und Leichtgläublichkeit sind und auf jeden hereinfließen, der sie ausnutzen versteht».

Ci sono infine, accanto a reazioni virulente, casi di ammirazione sentita, anche ingenua³⁰, se vogliamo. È l'esempio dei versi in passato attribuiti a Leone Filosofo³¹ (*Anth. Graec. App.* 3.224).

[Εἰς Λουκιανόν.]

Ῥήτωρ, σοφιστής, ἀλλὰ καὶ λογογράφος,
ῤήτωρ μέγιστος ὅλων τε τῶν ῤητόρων,
ῤήτωρ ἀγαθός, πρηστήριος τὴν φύσιν,
ῤήτωρ δεξιός, ἔμπλεως κομπασμάτων,
ῤήτωρ ἀληθής τοὺς θεωνύμους ὅλους
πιμπρῶν, ἀναιρῶν, ἐκτεφρῶν πολυτρόπως
λόγοις μυρίοις ἐν συνετῇ καρδίᾳ.

[A Luciano]

Retore, sofista, ma anche logografo,
il più grande retore tra tutti i retori,
retore buono, uragano, forza della natura,
retore saggio, pieno di vanti,
retore sincero, che folgora, distrugge in ogni modo
qualsiasi cosa porti il nome di dio
con migliaia di discorsi in un cuore intelligente.

Qui l'esaltazione è senza misura. Lo denotano l'anafora di ῤήτωρ in *climax* ascendente, le lodi entusiaste e l'utilizzo di termini pregnanti, anche da un punto di vista letterario (impossibile ignorare l'uso spregiudicato dell'avverbio πολυτρόπως)³².

Insomma, per quanto le voci non siano concordi nel giudizio, ciò che conta in questa sede è che ogni testimonianza attesta la conoscenza di Luciano durante il periodo bizantino³³. Ed è proprio la varietà dei giudizi a denotarne la diffusione.

30 Così Mattioli 1980, p. 14.

31 Mattioli 1980, pp. 13-14 «I versi dedicati a Luciano che il Boissonade pubblicò sotto il nome di Leone Filosofo, anche se oggi la certezza dell'attribuzione non c'è più». Cf. Marciniak 2016, p. 215 «That Lucian was regarded as an excellent rhetor, and thus perhaps as a writer useful in the educational process, can be also seen from the epigram ascribed to Leo the Philosopher».

32 Il richiamo più immediato è ovviamente all'*incipit* dell'*Odissea*. Hom. *Od.* 1.1-2 Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε.

33 Sembra che fosse uno di quegli autori insegnato nelle scuole. Geri 2011, p. 21 «Nella cultura bizantina Luciano, in virtù di uno stile raffinato e di una lingua elegante, è inserito stabilmente nel canone degli autori insegnati nelle scuole». Cf. Wilson 1983, p. 25 «A certain number of other prose authors continued to be read, including some who had no obvious practical value or were not regularly incorporated into a school reading list. Among them were the Atticists of the Roman empire, regarded as equals of the Attic masters whom they attempted to mimic. For this reason Lucian and Aristides were popular and received the honour of being commented on».

Di primaria importanza è poi l'apparato di *scholia* alle sue opere («La testimonianza maggiore della sua fortuna in quest'epoca»)³⁴. Di tale consistente *corpus*, ve n'è una parte che deriva da codici tardo-antichi³⁵; altri, quelli di epoca bizantina, sono di tre autori: Basilio di Adada, Areta e Alessandro di Nicea³⁶. In particolar modo, H. Rabe ha sottolineato la consistenza degli scolii di Areta, che potrebbero per la loro lunghezza essere quasi definiti dei trattati³⁷.

Citando E. Mattioli: «Gli scolii a Luciano sono per il loro gran numero una prova macroscopica della presenza di questo autore nella cultura bizantina ... il segno di una presenza viva: Luciano è un autore che provoca il consenso e il dissenso e non lascia indifferente il lettore bizantino»³⁸.

A riprova di tutto questo, ci sono le imitazioni. Molte opere del periodo bizantino sono chiaramente di ispirazione lucianea: il *Philopatris*³⁹ e il *Timarione*⁴⁰ sono forse le più famose.

34 Mattioli 1980, p. 14. Cf. Edwards 2010, p. 144 «That so many copies remain is sufficient evidence of Lucian's popularity among scholars who, at this period, could not have pursued their studies without some profession of Christianity».

35 Winter 1908, p. 10 «Ea Luciani scholia, quae compluribus codicibus tradita sunt, profecta sunt e commentariis antiquioribus, qui fortasse saeculo VI aut priore orti e barbarie saeculorum VII et VIII in Photii manus emerunt».

36 Winter 1908, pp. 10-11 «Byzantinorum aetate ea tantum scholia nata sunt, quae Basilius, Arethas, Alexander adscripserunt ... ». Areta in particolare si dedicò con interesse e fervore allo studio di questo autore. Vd. Bailey 2012, p. 15 «Arethas reserved his most vitriolic marginalia for another Atticist writer, Lucian of Samosata», p. 17 «Arethas' scholia on Lucian cover a wide range of topics, from grammar and syntax to antiquaria, interests and classical scholarship, but more than anything else Arethas' scholia on Lucian showcase his penchant for polemic and invective». Rabe 1902, pp. 732-733 «Arethas schrieb die *E*-Scholien, die Scholien *B C* und fast ganz *R* gehen auf Arethas zurück ... der Bischof Basileios von Adada aber, welcher teilnahm an der Konstantinopler Synode von 870, hat Scholien geschrieben ... Bischof Alexandros von Nikaia hat diese herrliche Handschrift eingenhändig korrigiert und den alten Scholienbestand vergrößert».

37 Rabe 1903, p. 643 «Unter Lukianscholien finden sich manche, welche schon dem Umfange nach nicht recht dem entsprechen, was wir unter Scholien zu verstehen pflegen, sondern ganz das Gepräge von ausgeführten Abhandlungen tragen ... nicht wenige Scholien besonders philosophischen und theologischen Inhalts sind unter dem Namen des Arethas geradezu überliefert oder ihm doch mit Sicherheit zuzuwenden».

38 Mattioli 1980, p. 19.

39 Sul *Philopatris*, vd. Anastasi 1964. Il lato satirico, se vogliamo lucianesco, sta nel tono dissacratorio tanto nei confronti del cristianesimo quanto del paganesimo. Vd. Wessig 1868, pp. 5-6 «Deridere enim studet utramque religionem, et paganorum, et christianorum».

40 Sulle vicende del *Timarione*, vd. Baldwin 1984, pp. 13-24.

A completare il quadro, vi sono infine i riferimenti nella cultura italo-bizantina di XII e XIII secolo⁴¹.

Per concludere: la situazione circa la conoscenza di Luciano è chiaramente sbilanciata tra mondo grecofono e latinofono. Se nell'Occidente propriamente detto l'autore ha poco, se non alcuno spazio, la cultura bizantina ne lascia numerose tracce. Sarà proprio tramite questo canale che Luciano verrà reintrodotta anche nell'Europa latina.

2. La riscoperta e la tradizione manoscritta

L'*editio princeps* delle opere complete di Luciano è datata al 1496. Fu realizzata a Firenze senza il nome dell'editore⁴². Sulla base dello studio dei caratteri⁴³ e di una lettera di Marco Musuro a Giano Lascaris, è opinione comune che quest'ultimo ne sia stato l'autore⁴⁴ e la tipografia quella di Lorenzo de Alopa⁴⁵.

Non si tratta della prima traduzione di Luciano *tout court*. Molti studiosi vi si erano cimentati ben prima del 1496⁴⁶. Questa è però la prima raccolta sistematica.

41 Per entrambi gli argomenti rimando a Mattioli 1980, pp. 20-38.

42 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 37 «La première édition en grec des *Oeuvres complètes* de Lucien parut à Florence en 1496, sans mention d'imprimeur».

43 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 37 «Mais les caractères employés permettent de la considérer comme sortie des ateliers de Francesco di Alopa».

44 L'identificazione si deve a Legrand. Vd. Legrand 1885, p. 44 «On conserve à Florence, dans la bibliothèque Laurentienne (fond d'Elci) un exemplaire du Lucien de 1496 sur vélin, et orné de miniatures. Il s'en trouvait un semblable dans la bibliothèque de Château de Bleinheim. Cette édition est due à Janus Lascaris, ainsi qu'il résulte d'un passage de l'épître que Musurus a mise en tête du *Pausanias* (Alde, 1516) et qui est adressée à Lascaris lui-même». Il passo imputato è *πολλὰς τε Ὀμήρων καὶ Λουκιανῶν, Ἀπολλωνίων τε καὶ ἐπιγραμματογράφων ποιητῶν δαψιλῶς ἐπιδόντες τοῖς φιλέλλουσιν ἑκατοντάδας, ἐπηνέθησαν διαφερόντως*.

45 Brignone 2023, p. 88 «*Editio princeps* di Luciano, edita nel 1496 a Firenze nelle tipografia di Lorenzo Alopa e curata da Giano Lascaris». Sull'importanza di Giano Lascaris e sul suo rapporto con Musuro, vd. Pasqualini 2023, pp. 20-25. Sul sodalizio tra Giano Lascaris e Lorenzo de Alopa, vd. Proctor 1900, pp. 7-8.

46 Sull'argomento, vd. Mattioli 1980, pp. 39-70. Vd. Geri 2011, p. 26 «Il traduttore più fecondo di opere luciane nella prima metà del Quattrocento è Lapo da Castiglione». Su Lapo da Castiglione e la sua attività di traduttore, Celenza 1999, pp. 1-25.

E l'ordine con cui sono presentate le opere del Samosatense è lo stesso delle edizioni più moderne, con sole due eccezioni⁴⁷.

K. Mras la designa come l'edizione migliore per molti secoli: «Ich kann auf Grund meiner Untersuchungen ohne Übertreibung behaupten, daß von der ersten Aufgabe (1496) angefangen bis auf Fritzsche der Text eben der *Editio Princeps* der beste ist, deshalb, weil er am wenigsten verfälscht ist»⁴⁸.

L'Aldina è invece del 1503. Questa versione è peggiore della precedente, ma ebbe più successo grazie alla fama del suo editore. Se quella del 1496 si basava su manoscritti di ottima qualità⁴⁹, la prima versione⁵⁰ curata dal tipografo veneziano ne collaziona uno considerevolmente peggiore: si tratta del Codice Parisinus gr. 2957 (N)⁵¹. È un recenziere (XV secolo), fortemente interpolato dal copista, quindi poco affidabile⁵², ma è l'unico della sua famiglia (β) a rappresentarla completamente⁵³.

Luciano si era comunque affermato nel canone degli studi umanistici ben prima di tali edizioni sistematiche. A diffonderne i manoscritti in Occidente per

47 Lauvernat-Gagnière 1988, p. 38 «Le deux derniers *Dialogues des dieux* figurent à la suite de l'*Assemblée des dieux* ... *Tragodopodagra* et *Ocypous* ne sont pas à la fin du recueil, mais après *Le Navire ou les souhaits*».

48 Mras 1911, p. 234.

49 Mras 1911, p. 234 «Sie beruht nämlich, abgesehen von Nr. 77 bis 79 (wo sie der B-Klasse angehört) auf *M* (Parisinus 2954), zum Teil wahrscheinlich auch auf *Φ* (Laurent. C.S. 77), demnach auf einem vortrefflichen Kodex der *I*-Klasse und auf einer Handschrift, die im zweiten Teil eine Kopie des alten Cod. *Q* (cod. Marc. 434 del X/ XI secolo) ist».

50 Vi furono due edizioni della tipografia di Aldo Manuzio: la prima del 1503 e la seconda del 1522. Vd. Lauvernat-Gagnière 1988, p. 39 «C'est peut-être la parution de cette édition qui a incité les héritiers d'Alde à attendre jusqu'en 1522 pour imprimer une nouvelle fois les oeuvres de Lucien. Il s'agit en fait de l'édition posthume d'un travail du vieil Alde, à qui les imperfections de sa première réalisation n'avaient pas échappé».

51 Brignone 2025, p. 71 «N fu utilizzato per la correzione delle bozze dell'Aldina I di Luciano, stampata nel 1503».

52 Brignone 2025, p. 70 «Tutti gli studiosi concordano nel sostenere che il copista di N, o il suo diretto modello, modifica in modo arbitrario il testo: per questo motivo, non è infrequente imbattersi in congetture di erudito, di cui l'editore dovrebbe prudentemente sospettare. Nel contenuto del codice, inoltre, è possibile risalire a diverse scelte di carattere moraleggiante: come si mostrerà in seguito, *Asinus* è epurato nei passaggi più licenziosi, mentre *De morte Peregrini* e uno dei *Dialogi Meretricii* sono omessi del tutto». Mras 1911, p. 217 «Denn die späteren Codd. der B-Klasse, wie *N* ... sind unzuverlässig; sie haben in manchen Schriften die Rezension ihrer eigenen Klasse ganz oder zum größten Teil aufgegeben und die der andern Klasse angenommen ... auch sind sie durch Konjekturen entstellt».

53 Mras 1911, p. 18 «Zwar jung, aber die einzige vollständige Vertreterin dieser Klasse».

primo era stato Manuele Crisolora (1350-1415)⁵⁴. Fu, come sostiene E. Berti, «soltanto un fatto tecnico di scuola», perché «gli opuscoli di Luciano sono stati giudicati dal Crisolora adatti per introdurre gli allievi principianti all'apprendimento del greco»⁵⁵.

A stimolarne veramente la fortuna nell'Europa rinascimentale fu Leon Battista Alberti (1404-1472), «uno de los autores latinos del Cuatrocientos italiano que más debe a la obra de Luciano»⁵⁶. Con lui «Luciano diventa parte vitale del patrimonio culturale che gli umanisti vanno formando e arricchendo»⁵⁷. L'Alberti instaura un vero e proprio dialogo con Luciano di Samosata, da cui prende ispirazione, il cui dettato letterario innova⁵⁸ e che contribuisce a diffondere.

L'altro grande umanista che portò in auge Luciano, anche in una prospettiva europea, fu Erasmo da Rotterdam (1466-1536)⁵⁹. Come evidenzia E. Mattioli, «nel Cinquecento è quasi impossibile trattare di Luciano, senza riferirsi anche ad Erasmo»⁶⁰. Il grande interesse di Erasmo nei confronti del Samosatense fu così

54 Geri 2011, p. 23 «A giudizio del dotto bizantino Manuele Crisolora, che per primo ne diffonde i manoscritti in Occidente». Gattavari 2020, p. 3 «In 1397, Manuel Chrysoloras, a distinguished Byzantine scholar and diplomat, began to teach Greek in Florence and used Lucian's writings, among other ancient works, as textbooks for his purpose». Berti 1988, p. 304 «Manuele Crisolora, per insegnare il greco ai suoi allievi italiani, aveva scelto di leggere anche le opere di Luciano».

55 Berti 1987, p. 6.

56 Corelu 1994, p. 178.

57 Mattioli 1980, p. 74. Vd. anche p. 100 «L'incontro fra Luciano e l'Alberti è forse il più importante dell'umanesimo, prima dell'incontro fra Luciano ed Erasmo. Luciano viene letto dall'umanista non come un classico lontano e distaccato, ma piuttosto come un contemporaneo; una lettura che non sarà storicamente ortodossa, ma che è estremamente vitale. L'Alberti trova così la via di esprimere i suoi ideali umanistici nella imitazione di un classico; ed è il fatto più importante; già altri avevano letto Luciano prima di lui, nessuno lo aveva interpretato. È l'Alberti, in realtà, che recupera Luciano all'Umanesimo».

58 Sulle riprese letterarie di Luciano nell'Alberti (specificamente nel *Momus*), vd. Geri 2011, pp. 93-117.

59 Geri 2011, p. 166 «Erasmo è il primo a recepire Luciano nella sua totalità: oltre a riconoscerne le doti di "filosofo" e di umorista, ne apprezza le qualità stilistiche, retoriche, linguistiche; si rende conto della complessità del suo riuso parodico della tradizione letteraria greca; ne conosce tutti gli *opuscola*». p. 121 «His translation of Lucian were widely used in Europe as textbooks for teaching Latin as well as an aid for those who were beginning the study of Greek. Furthermore, Erasmus' *Colloquia*, a collection of Latin dialogues of markedly Lucianic inspiration, were originally employed for teaching purposes».

60 Mattioli 1980, p. 187.

sentita da venirgli criticata a più riprese⁶¹, perché mal si confaceva a una formazione teologica⁶².

Infine, insieme a Manuele Crisolora, un ruolo di fondamentale importanza per il ritorno e la circolazione in Occidente delle opere di Luciano ebbe Giovanni Aurispa (1376-1459), «il bibliofilo più illustre del suo secolo»⁶³. Durante la sua permanenza a Bisanzio, raccolse più di 200 manoscritti in lingua greca, tra i quali figurava il *corpus* luciano quasi nella sua interezza⁶⁴.

In generale, è molto difficile stabilire una corrispondenza stemmatica dei manoscritti delle opere di Luciano di Samosata. La complessità è sostanzialmente duplice: innanzitutto, è raro che gli *opuscola* siano traditi insieme. Talvolta si ritrovano da soli, più spesso in gruppi⁶⁵. Secondariamente, il numero di manoscritti è altissimo⁶⁶ e il grado di interpolazione consistente⁶⁷. Non sempre è facile stabilire quindi il grado di parentela di due o più codici. Non è infine da escludere la presenza di varianti autoriali⁶⁸.

Lo studioso che più di tutti ha reso il filo alla matassa è stato Karl Mraz in *Die Überlieferung Lucians*, pubblicato a Vienna nel 1911. Per farlo ha esaminato l'ordine delle opere e, ovviamente, le singole lezioni nelle stesse⁶⁹ («meine Arbeit

61 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 232 «Avec gran fracas, Luther l'a traité de "disciple de Lucien" ... la Sorbonne et les tenants de l'orthodoxie lui ont reproché de parler avec légèreté des choses saintes, et de porter ainsi atteinte à la religion».

62 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 197 «Erasme fut aussi le premier, et non de moindres, à être accusé de s'être laissé corrompre par une admiration excessive pour ce maître du rire, peu compatible avec le titre de théologien qu'il revendiquait par ailleurs».

63 Sabbadini 1905, p. 46.

64 Gattavari 2020, p. 27 «Impetus to the knowledge and circulation of Lucian's works was given also by the Sicilian humanist Giovanni Aurispa. During his stay in Byzantium from 1421 to 1423, he collected 238 Greek manuscripts, which he brought to Italy on his return. Among them were codices that, together, contained most of Lucian's corpus».

65 Marquis 2013, p. 4 «Tous les textes ne seraient donc pas présents dans les deux classes. Certains opuscules ne seraient conservés que dans la classe γ et auraient une tradition simple».

66 Sul numero di codici, vd. Mraz 1911, pp. 2-4. Vd. Nilén 1906, p. v «Tot mensium opera absidua, ut abunde suffectura fuit in paucorum libellorum scriptoris codicibus vel plurimis, ita non potuit sufficere in hoc scriptore, cuius permulti sint et libelli et codices».

67 Bompaire 1993, p. 24 «Je pense, pour ma part, qu'on saisit les traces de l'unité primitive de la tradition et que la contamination ou les échanges supposés entre β et γ peuvent se situer très haut, et être interprétés dans certains cas comme ces traces mêmes».

68 MacLeod 1972, p. ix «Lucianum ipsum libellos singillatim edidisse veri simile est».

69 Metodo questo che gli è costato qualche critica. Vd. Nesselrath 1984, p. 577 «Mraz' Methode, Überlieferungsverhältnisse zunächst durch Vergleich der Schriften-Akoluthien in den einzelnen Handschriften festzustellen und erst dann durch die Überprüfung von Lesarten zu

ruht auf zwei Hauptfeilern, auf der Untersuchung der Akoluthien, d. h. der Anordnung der Stücke in den einzelnen Handschriften, und auf der Prüfung ihrer Lesarten»⁷⁰.

Karl Mras ha individuato due classi di manoscritti⁷¹, nessuno dei quali è anteriore al X secolo⁷²: la famiglia β (il cui manoscritto migliore è B, il *Vindobonensis* 123)⁷³ e la famiglia γ ⁷⁴ (rappresentata soprattutto dal Vaticano 90, Γ ⁷⁵, da cui comunemente deriva la numerazione delle opere di Luciano)⁷⁶.

Le due non costituiscono però compartimenti stagni e tendono a confondersi in misura maggiore più recenti sono i loro rappresentanti⁷⁷.

Le famiglie, secondo K. Mras, rappresenterebbero due diverse edizioni originali. Una prima, da cui γ , che raccoglieva tutte le opere di Luciano, anche alcune spurie⁷⁸; una minore, da cui β , avrebbe invece costituito una raccolta antologica⁷⁹, con le migliori produzioni letterarie del Samosatense («die schönsten Werke Lucians, die echten Kinder seiner Muse, die, zum größten Teil

kontrollieren, ist nicht ohne Widerspruch geblieben».

70 Mras 1911, pp. 4-5.

71 Mras 1911, p. 215 «Es gibt unter den Lucianhandschriften bloß zwei Klassen».

72 Mras 1911, p. 231 «Unsere griechischen Handschriften aber sind sämtlich nicht älter als das 10. Jahrhundert».

73 Si tratta del più antico della sua classe, ma è fortemente mutilato. Mras 1911, p. 18 «B, ihr ältester Vertreter, schwer verstümmelt ist».

74 Harmon 1919, p. v «With the possible exception of the *Downward Journey*, all the pieces in this volume have a double MSS. tradition, one branch of which (γ) is best represented by Vaticanus 90 (Γ), the other (β) by Vidobonensis 123 (B), very incomplete, and inadequately supplemented by the other MSS. of that group». Mras 1911, p. 217 «In den Stücken mit zweistämmiger Überlieferung müssen Γ und B Führer sein. Wo B verloren ist, bedeutet dies einen unersetzlichen Verlust für die Kritik».

75 È l'unico codice che riporta le opere di Luciano (quelle che conosciamo) nella loro interezza. Rothstein 1888, p. 3 «Codex enim Vaticanus 90 (Γ) pro integro Luciani codice haberi potest».

76 Vd. Mras 1911, p. 5 «Folgende 80 Stücke dem *Corpus Lucianum* an; ich zähle sie in der Anordnung des Kodex Γ (Vat. 90) auf».

77 Mras 1911, p. 63 «Die meisten Luciancodices sind Mischhandschriften, und zwar je jünger sie sind, in umso höherem Grade. Man erkennt, wie sich im Laufe der Zeit beide Klassen immer mehr und mehr miteinander vermengten».

78 Mras 1911, pp. 235-236 «Merkwürdig ... ist auch die Tatsache, daß einige *Pseudo-Luciana* bis jetzt dem *Corpus Lucianum* beigezählt werden».

79 Mras 1911, p. 216 «Es waren somit von Lucians Werken zwei Ausgaben in Umlauf, eine große, auf die die Γ -Klasse zurückgeht (ob die in Γ enthaltenen Schriften alle Werke Lucians sind, ist sehr fraglich), und eine kleine (auf der die B -Klasse beruht)». Marquis 2013, p. 4 «Un regroupement en deux corpus de l'oeuvre de Lucien: le *minus*, qui correspond à notre tradition β , serait un "choix des oeuvres" qui plairaient le plus au lecteur, le *majus*, notre tradition γ , serait un corpus complet».

dialogisch, seine Eigenheiten in stofflicher und formeller Hinsicht am ausgeprägtesten zur Schau tragen, jene seltsame Verquickung der Komödie mit dem Dialoge, deren er sich wiederholt rühmt»⁸⁰.

È da escludere la possibilità che la versione ridotta derivi per detrazione dall'edizione maggiore: «In jeden Stücken die beiden Stämme der Überlieferung einander als ganz selbständige und oft gleichwerige Rivalen gegenüberreten»⁸¹. Troppe e qualitativamente rilevanti sono le divergenze per pensare a un archetipo comune, con alcune divergenze che fanno addirittura pensare a due contesti dialettali differenti⁸². Certo, in alcuni casi le varianti si possono imputare con certezza alla lettura scorretta del modello in onciale nelle traslitterazioni in minuscola di IX secolo. Ma, prescindendo da questa piccola percentuale, l'evenienza più probabile è che «les deux branches de la tradition remontent au delà de cette période de translittération»⁸³.

Secondo quanto desumiamo dalle sue opere, era Luciano stesso a pubblicarle⁸⁴ o a farle pubblicare. Ovviamente non è semplice definire quale diffusione avessero, né le modalità con cui raggiungevano un pubblico. Non sappiamo nemmeno, a dir la verità, quanto ampio fosse questo pubblico. Stabilire i contorni della cultura libraria nei secoli dell'impero non è un lavoro facile. Sappiamo per certo che il libro come oggetto materiale costituiva uno *status symbol* per l'intellettuale già da qualche tempo⁸⁵. Spesso si trattava di un'ostentazione vuota, accompagnata da un'assenza di cultura, una vera e propria ἀπαιδευσία. È la situazione stigmatizzata già da Seneca, che lamenta come le biblioteche

⁸⁰ Mras 1911, p. 216.

⁸¹ Mras 1911, p. 220.

⁸² Vd. Marquis 2013, p. 3 «Les éditeurs ont constaté de nombreuses divergences entre les deux classes β et γ: omissions, additions, variantes portant sur les mots eux-même ou sur leur forme, ou encore sur leur place dans la phrase. Ils notent aussi des différences d'ordre dialectal».

⁸³ Marquis 2013, p. 4.

⁸⁴ Per i riferimenti di Luciano ai suoi libri, vd. Luc. *Im.* 23 μίαν ἐξ ἀπασῶν συνθέντες εἰς βιβλίον καταθέμενοι, *Pro Im.* 14 εἰ μεταρρυθμιεῖς τὸν λόγον ἤδη διαδεδομένον, *Apol.* 3 πάλαι μὲν, ὦ φιλότης, ὥς εἰκός, εὐδοκίμηται σοι τοῦτ' ὅτι τὸ σύγγραμμα καὶ ἐν πολλῷ πλήθει δειχθέν, ὥς οἱ τότε ἀκροασάμενοι διηγούντο, καὶ ἰδίᾳ παρὰ τοῖς πεπαιδευμένοις ὅποσοι ὁμιλεῖν αὐτῷ καὶ διὰ χειρὸς ἔχειν ἠξίωσαν.

⁸⁵ Mondin - Pistellato 2016, p. 101 «Oggetti certamente rari nel III sec. a.C., nel II i libri (sia greci che latini) iniziarono a divenire una stabile presenza nella vita quotidiana delle classi colte, con la concomitante nascita delle biblioteche private ... Già alla metà del I sec. d.C. i libri, in quanto indicatori di un certo livello economico e socio-culturale, erano decisamente assurti al rango di *status symbol*».

domestiche siano diventate imprescindibili per l'aristocratico (*Tranq. an. 9.7 bibliotheca ut necessarium domus ornamentum*), ma con una funzione vuota⁸⁶, puramente esornativa (*Tranq. an. 9.5 non studiorum instrumenta, sed cenationum ornamenta*), alle stregua dei bagni e delle terme (*Tranq. an. 9.7 inter balnearia et thermas, bibliotheca*).

Nel II secolo d.C., a deprecare la pratica del collezionismo fine a sé stesso troviamo Aulo Gellio e Luciano⁸⁷. Luciano, in particolare, nell'*Adversus Indoctum* focalizza il suo sguardo satirico su un bibliomane, che continua ad acquistare libri, senza mai leggerli (*Ind. 1 οἷε μὲν γὰρ ἐν παιδείᾳ καὶ αὐτὸς εἶναι τις δόξεν σπουδῇ συνωνόμενος τὰ κάλλιστα τῶν βιβλίων*). Il Samosatense utilizza una serie di paragoni spettacolari per indicare la funzione del libro per gli indotti, come l'asino che alza le orecchie quando sente la musica (ὄνος λύρας ἀκούεις κινῶν τὰ ὦτα), il pettine per il calvo (*Ind. 19 φαλακρὸς ἂν τις πρίαιτο κτένας*), lo specchio per il cieco (κάτοπτρον ὁ τυφλός), il flautista per il sordo (ὁ κωφὸς αὐλητήν), la concubina per l'eunuco (παλλακὴν ὁ εὐνοῦχος), il remo per il contadino (ὁ ἡπειρώτης κόπην) e l'aratro per il timoniere (ὁ κυβερνήτης ἄροτρον). Tutte le spese sono inutili, perché il bersaglio satirico è privo di cultura e cerca di ostentarla comprando libri (*Ind. 4 ἀλλ' ἐνὶ τούτῳ μόνῳ πάντα ἐκεῖνα ἀναδραμεῖσθαι νῦν ἐλπίζεις, τῷ κτᾶσθαι πολλὰ βιβλία*). Il suo tentativo, parafrasando, è come la boria di Trimalcione, che millanta le sue tre biblioteche (*Petr. 48.4 tres bybliothecas habeo, unam Graecam, alteram Latinam*), senza averne probabilmente letto nemmeno un libro.

Azione satirica a parte, ciò che conta è che queste opere dimostrano la circolazione libraria tra i ceti colti e inquadrano il ruolo simbolico del libro nella società dell'epoca.

⁸⁶ Sen. *Tranq. an. 9.6 Quid habes cur ignoscas homini armaria e citro atque ebore captanti, corpora conquirenti aut ignotorum auctorum aut improbatorum et inter tot milia librorum oscitanti, cui voluminum suorum frontes maxime placent titulique?*

⁸⁷ Krauss 2019, p. 52 «In both texts, the bold assertions of erudition made by the aspiring scholars are closely linked to the involvement of money in academic pursuits, and more specifically the buying and selling of books ... through their similar employment of the book as a tool central to the derision of empty boasts of knowledge, Gellius and Lucian both reveal the centrality of books to public display of knowledge».

Oltre alla distribuzione elitaria, vi sono indizi di una produzione di libri di minore qualità materiale, ma alla portata dei ceti meno ricchi⁸⁸ (anche grazie alla diffusione sempre maggiore del codice rispetto al volume papiraceo)⁸⁹. Stazio, nelle *Silvae*, depreca il dono di un amico (*Silv.* 4.7.1-2 *est sane iocus iste, quod libellum misisti mihi, Gryphe, pro libello*), un libro di infima fattura (*Silv.* 4.7.21-22 *de capsula miseri libellionis, emptum plus minus asse Caiano*), oltre che ammuffito e corroso dalle tarme (*Silv.* 4.7.10 *tu rosum tineis situque putrem*). Esemplari di tal genere dovevano avere una discreta diffusione.

Non è dato sapere quale mercato avessero le opere di Luciano, né a quale fascia di pubblico giungessero in via preferenziale, anche se, considerata la qualità letteraria, si può presupporre che pervenissero a una fascia alta⁹⁰. Egli stesso nelle sue opere fa però riferimento alla diffusione di suoi libri⁹¹, il che sembra avallare la tesi di una pubblicazione curata o diretta da lui. Con ciò si intende l'affidamento dell'opera a dei copisti che la ricopiavano e diffondevano o vendevano: «I libri venivano riprodotti a mano, esemplare per esemplare, ad opera di scrivani che ricopiavano il testo parola per parola da un modello posto sotto i

88 Hafner 2019, pp. 219-220 «In Imperial Times the processes of text production, distribution, circulation, and transmission changed from the rising book trade and may have become much more common and widespread than in earlier times».

89 Mondin - Pistellato 2016, p. 118 «Tra il I e il II secolo d.C., l'accresciuta scolarità e la progressiva alfabetizzazione della società imperiale guadagnarono al "popolo dei lettori" anche individui dei ceti meno abbienti, la produzione libraria iniziò ad adeguarsi non solo alla maggiore domanda (soprattutto di esemplari a buon mercato), ma altresì ai gusti, alle abitudini e alle tasche di un nuovo segmento di pubblico di modesta estrazione, che per un complesso di ragioni pratiche, economiche e mentali tendeva a preferire anche per i testi letterari il modesto *codex* di pergamena al più signorile *volumen* di papiro».

90 È quanto sembra emergere dall'esordio apologetico con cui inizia l'*Alexandrum*. L'opera è indirizzata a tale Celso (*Luc. Alex.* 1 ὦ φίλτατε Κέλσε), che chiede a Luciano di raccogliere in un libro – riferimento importante al fatto che Luciano scrivesse – gli imbrogli e le furfanterie di Alessandro, il falso profeta (προσάττειν τὸν Ἀλεξάνδρου σοὶ τοῦ Ἀβωνοτειχίτου γόητος βίον καὶ ἐπινοίας αὐτοῦ καὶ τολμήματα καὶ μαγγανείας εἰς βιβλίον ἐγγράψαντα πέμψαι). E Luciano si lamenta di dover destinare un soggetto tanto becero (*Alex.* 2 ἄνδρα τρισκατάρaton) alla memoria e alla forma scritta – altro cenno alla sua attività di scrittore – (μνήμη καὶ γραφῇ παραδοθῆναι). Per l'autore, infatti, il soggetto non è degno di essere conosciuto dai lettori colti (ὄν οὐκ ἀναγινώσκεισθαι πρὸς τῶν πεπαιδευμένων ἦν ἄξιον): meriterebbe piuttosto di comparire in un teatro grande, per le masse (ἀλλ' ἐν πανδήμῳ τινὶ μεγίστῳ θεάτρῳ ὁρᾶσθαι), sbranato dalle scimmie e dalle volpi (ὑπὸ πιθήκων ἢ ἁλωπέκων σπαρattόμενον). L'allusione alle persone acculturate, che verrebbero a conoscenza di Alessandro leggendo l'opera di Luciano, potrebbe essere un segnale del tipo di pubblico cui il Samosatense si rivolgeva e cui pervenivano i suoi libri.

91 Hafner 2019, p. 212 «The production of thick book-rolls (εἰς παχὺ βιβλίον ἐγγράψας) reveals Parrhesiades (and, indirectly, Lucian himself) as an assiduous publicist of satirical writings which are constantly handed over to a public readership».

loro occhi»⁹². Era diffusa anche la pratica, da parte dei più ricchi, di mandare uno schiavo a casa di un autore, in modo che copiasse di suo pugno l'opera richiesta per riportarla al padrone, o, ancora, di farsi prestare un libro da un amico e farne una copia⁹³. I libri potevano così rimanere anche solo nelle cerchie amicali oppure, da questa condizione iniziale, diffondersi in scala maggiore⁹⁴.

Secondo quanto si è affermato, è verosimile che le opere di Luciano siano state quindi, in un primo momento, edite singolarmente⁹⁵. In seguito, secondo l'ipotesi di K. Mras, un redattore avrebbe raccolto i Διάλογοι (che costituiscono il nucleo della famiglia β) e un secondo avrebbe invece unito in un'unica edizione Λόγοι e Διάλογοι, per un totale di 80 opere⁹⁶.

Molto interessante è anche l'idea di H. Wingles. Secondo lui le due edizioni sarebbero esistite, ma l'ordine degli accoliti suggerirebbe una realtà leggermente diversa: esse non sarebbero frutto del lavoro di due redattori, ma piuttosto di una lenta gestazione che avrebbe portato a una concentrazione graduale di gruppi di opere o delle opere singole, confluite insieme nel tempo⁹⁷. Ciò spiegherebbe peraltro l'esistenza delle diverse numerazioni degli *opuscola*⁹⁸.

92 Mondin - Pistellato 2016, p. 110.

93 Reynolds – Wilson 1991, p. 23 «Most readers depended on borrowing books from friends and having their own copies made from them, but this too demanded skilled copyists».

94 Reynolds - Wilson 1991, p. 24 «Private circulation could easily pass by degrees into full-scale publications».

95 Mras 1911, p. 220 «Lucians Werke wurden also einzeln veröffentlicht, Διάλογοι und Λόγοι».

96 Mras 1911, pp. 220-221 «Eine Redaktor legte eine Sammlung an, deren Hauptbestandteil die Διάλογοι bildeten (auf ihr beruht die B-Klasse). Ein anderer sammelte Διάλογοι und Λόγοι, im ganzen 80 Stück (auf diese Sammlung geht die Γ-Klasse zurück)».

97 Wingels 1913, p. 133 «Antiquissimis temporibus scripta Luciani, ut consentaneum est in totum libellorum auctore, vulgata erant aut singula aut coniuncta in corpora, quae parvum tantum continebant numerum libellorum. Quae corpuscula atque scripta singula tandem – si non uno eodemque tempore, at certe paulatim – collecta sunt in corpora, quae totum continebat Lucianum quatenus extabat».

98 Wingels 1913, p. 134 «In omnibus igitur codicibus hi dialogi coniuncti sunt in unum corpusculum, sed intercedunt inter singulos codices nonnullae differentiae, de quibus iam est disputandum».

Va detta un'ultima cosa: sembra che gli *scholia* antichi a Luciano, essenziali per comprendere la diffusione dell'autore nell'antichità, fossero contenuti solamente nella famiglia γ ⁹⁹.

Se quindi nella classe γ talvolta le glosse sostituiscono le parole, la famiglia β non è completa e abbonda di congetture, il più delle volte vere e proprie *lectiones speciosae*, atte a impreziosire il testo¹⁰⁰.

3. Le edizioni critiche

Chiudo il discorso preliminare con una breve rassegna delle edizioni di riferimento per il testo di Luciano e dei loro precedenti; mi soffermerò quindi sulla prima traduzione onnicomprensiva in lingua italiana.

Mi limiterò a citare solo le edizioni che comprendano tutti gli opuscoli del Samosatense (con l'eccezione di quelle del XX secolo, la cui importanza è tale da imporne l'inserimento nel catalogo): esulero quindi dal trattare circa opere singole o sillogi.

3.1. Le edizioni

Abbiamo già visto l'*editio princeps* del 1496 e l'Aldina *prior* del 1503, con tutte le perplessità di K. Mras a riguardo¹⁰¹. Sicuramente migliore della prima versione, che viene addirittura definita da Renouard «une des plus mauvaises qu'Alde ait publiées»¹⁰², è la seconda aldina del 1522¹⁰³.

99 Mras 1911, p. 219 «Aus der Untersuchung der Scholien scheint hervorzugehen, daß sie – die alten natürlich – unspränglich nur in der *I*-Klasse enthalten waren». Vd. Rabe 1902, p. 735.

100 Mras 1911, p. 218 «Die *I*-Klasse hat oft Glossen, durch die die richtigen Wörter verdrängt wurden, während die *B*-Klasse oftmals willkürliche, auf Konjekturen beruhende Interpolationen aufweist. Bei den *lectiones speciosae* der späteren Codd. dieser Klasse ist besondere Vorsicht geboten».

101 Per un secondo parere, cf. Renouard 1803, p. 62 «Cette édition, la seconde de Lucien, ... c'est une des plus mauvaises qu'Alde ait publiées. Il paroît qu'il se servit de manuscrits très-incorrects, et qu'il ne tient pas compte de consulter la première édition de Florence, 1496, qui, sans être exempte de défauts, est bien supérieure à celle-ci».

102 Vedi nota precedente.

103 Renouard 1803, p. 164 «Cette édition est à la vérité infiniment meilleure que celle de 1503, et a servi de texte à plusieurs des réimpressions suivantes».

Tra le due edizioni di Aldo Manuzio si colloca quella del 1517, della bottega fiorentina di Filippo Giunti¹⁰⁴. Nella prima parte corrisponde a quella di Giano Lascaris, ma si nota l'influsso dell'Aldina *prior*, perché, come questa¹⁰⁵, in seguito ai testi di Luciano, riporta le opere di Filostrato e Callistrato¹⁰⁶.

Tutte queste edizioni erano stampate *in-folio*; le seguenti saranno *in-octavo*¹⁰⁷. Seguendo questo formato, ad Haguenau, in Alsazia, videro la luce due edizioni, rispettivamente nel 1526 del prolifico Johannes Setzer¹⁰⁸ e nel 1535 di Pieter Brubach¹⁰⁹. Entrambe erano basate sulla seconda aldina¹¹⁰.

Nello stesso anno dell'edizione di Brubach, ne esce un'altra a Venezia, svincolata da quella di Aldo Manuzio, presso l'editore L.-A. Giunti¹¹¹, fratello del già menzionato Filippo¹¹².

Un ulteriore passo avanti viene fatto a distanza di dieci anni, nel 1545, con il testo pubblicato da Micheal Isengrin¹¹³ a Basilea, città che si stava affermando nell'ambito della stampa di opere qualitativamente sopraffini¹¹⁴. L'editore racconta di essersi basato su due edizioni precedenti, ma, dopo aver riscontrato

104 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 39 «L'édition parue en 1517, à Florence de nouveau, dans l'atelier de Philippe Junte». Per un resoconto sintetico sulla stamperia dei Giunti, vd. Dreyer 2020, pp. 128-133.

105 Sulle opere contenute nel volume, vd. Renouard 1803, p. 62 «Que (sic) hoc volumine continentur. Luciani opera. Icones Philostrati. Eiusdem Heroica. Eiusdem Vitae Sophistarum. Icones Iunioris Philostrati. Descriptiones Callistrati».

106 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 39 «Sa première partie n'est rien d'autre que le volume de 1496 lui-même; mais on lui a ajouté, imprimées avec d'autres caractères et d'autres signatures, les œuvres de Philostrate et de Callistrate éditées en 1503».

107 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 39 «Les éditions décrites ci-dessus étaient toutes des in-folio. Désormais l'in-octavo s'impose». Pastena 2013, p. 70 «Nel XV secolo il formato prevalente del libro a stampa era l'in-4°, mentre l'in-8° si diffuse molto lentamente verso la fine del secolo».

108 Scheible 2008, p. 313 «Der Drucker Johannes Setzer in Hagenau brachte in den knapp zehn Jahren seiner Selbständigkeit 183 Drücke heraus». Su Johannes Setzer, Benzing 1963, p. 161.

109 Pieter Braubach stette nella tipografia di Johannes Setzer dal 1532 al 1536, dove curò circa 60 edizioni. Vd. Benzing 1963, p. 162.

110 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 39 «A Haguenau d'abord, en 1526, chez Johann Secer ... Il s'est sans doute contenté de réimprimer dans un format plus commode une des éditions in-folio des Alde, comme le fera en 1535 un autre imprimeur de Haguenau, Pieter Brubach».

111 Lauvernât-Gagnière 1988, p. 39 «L'édition parue à Venise chez L.-A. Junte en 1535».

112 Saracco 2008, p. 11 «La prima attività economica di Luc'Antonio (1457-1538) a Venezia fu quella di commerciante della carta, a cui dopo seguì quella di editore e libraio. Nel 1491 fondò una società con il fratello Filippo, allora cartolaio a Firenze, che si sciolse nel 1510. Nel 1499 egli allestì il suo primo laboratorio tipografico, raggiungendo lo *status* di editore / stampatore (fino ad allora si era appoggiato ai tipografi esterni per produrre le sue edizioni)».

113 Su Micheal Isengrin, Benzing 1963, p. 34.

114 Steinberg 1955, p. 48 «Basel earned its fame as a center of printing through the high quality of its scholarly output».

delle ambiguità, avrebbe contattato alcuni suoi amici esperti di greco¹¹⁵. Con questi si impegnò a collazionare più testimoni e si avvalse di congetture nei punti più oscuri¹¹⁶. È la prima volta in cui si trova l'indicazione di alcune varianti non messe a testo ma presenti in altri manoscritti¹¹⁷.

Molto simile a quest'ultima (talmente simile da riportarne a volte errori di stampa)¹¹⁸ è una seconda edizione di Basilea, del 1555, curata da Jacob Parcus¹¹⁹.

L'ultima edizione del secolo è del 1563, di Gilbert Cousin, sempre nella città svizzera¹²⁰, realizzata per conto e sotto la supervisione di Marcus Hopperus. Essa è però piuttosto da intendersi come un'appendice della sua attività pedagogica che non da considerarsi indice di un interesse filologico *ante litteram*¹²¹.

Nel Seicento conosciamo l'edizione con la traduzione a fronte di Jean Bourdelot (Parigi, 1615), che, secondo F.A. Erbert (1791-1834) nella sua epoca aveva ancora un certo pregio¹²².

Fu seguita nel 1619 dall'edizione di Jean Benoît a Saumur (editore Pierre Piated), definita «editio purissima»¹²³, sulla quale poggiò («ex versione Johannis Benedicti») nel 1687 quella di Amsterdam (curata da Jean Le Clerc nella tipografia dei Bleau)¹²⁴.

115 Lauvernat-Gagnière 1988, p. 40 «Il avait déjà, explique-t-il à son lecteur, passablement avancé son travail pour lequel il utilisait deux éditions antérieures, lorsqu'il tomba sur des passages obscurs. Il fit alors appel à ses amis les plus expérimentés dans la langue grecque».

116 Lauvernat-Gagnière 1988, p. 40 «En collationnant divers manuscrits ou en corrigeant le texte d'après leur conjectures».

117 Lauvernat-Gagnière 1988, p. 40 «C'est la première fois que nous voyons figurer dans nos éditions une liste de variantes jointes aux *errata*».

118 Lauvernat-Gagnière 1988, p. 40 «Très près la première, reproduisant même parfois de fautes d'impression».

119 Benzing 1963, p. 37 s.v. *Jakob Kündig*.

120 Lauvernat-Gagnière 1988, p. 55 «L'édition des oeuvres complètes de Lucien, publiées en grec et en latin à Bâle en 1563 par Gilbert Cousin, ancien secrétaire d'Erasmus».

121 Febvre 1907, p. 119 «Tout le reste ou à peu près n'est qu'un prolongement de l'activité pédagogique de l'ancien secrétaire d'Erasmus. C'est *ad usum puerorum* ... qu'il a annoté en 1563 l'édition des oeuvres de Lucien par Marcus Hopperus».

122 Erbert 1821, p. 1026 «Die Ausgabe hat noch einigen Preis».

123 Erbert 1821, p. 1026.

124 Erbert 1821, p. 1026.

Il XVIII secolo è altrettanto parco di edizioni lucianee complete. Del 1743 è un'altra versione ad Amsterdam, dall'editore Wetstein. È frutto dell'ingegno congiunto di Hemsterhuis, Gesner (contribuì alla nuova traduzione) e Reitz, cui si deve peraltro l'inserzione del *Lexicon Lucianum*. Secondo Erbert, il testo lascia molto a desiderare¹²⁵ («welche aber viel zu wünschen übrig lässt»)¹²⁶, ma è quella su cui si sarebbe basata la cosiddetta *Vulgata*¹²⁷. Questa versione fu ripubblicata in otto volumi, con un taglio sulle note, da Schmidt tra il 1776 e il 1800¹²⁸ e in dieci volumi senza il *Lexicon* dalla *Societas Bipontina* di Zweibrücken tra il 1789 e il 1791¹²⁹.

Alla fine del secolo e all'inizio del successivo (1800-1801) vide la luce ad Halle (tipografia Gebauer) l'edizione di Schmieder. È la prima che, sebbene non ci riesca veramente – anche per l'esiguo numero di manoscritti collazionati –, cerca di raggiungere un'autorevolezza scientifica: «Enthält die sämtlichen Werke mit dem Scholiasten und den Varianten der Pariser, 3 Augsburger und eines Görlitzer Manuskripte»¹³⁰.

La fine del XVIII secolo è infatti di un punto di svolta per gli studi dell'Antichità classica: il 1795 è l'anno in cui Friedrich August Wolf, riprendendo gli appunti veneziani di Jean-Baptiste-Gaspard d'Ansse de Villosion tratti dal *Venetos A* della Marciana¹³¹, pubblicherà i *Prolegomena ad Homerum*. È un momento chiave: l'opera crea un nuovo standard relativo al processo storico-

125 Secondo K. Mraz (Mraz 1911, pp. 234-235) la ragione principale è stata aver attribuito troppa importanza al codice A (= C = Paris. 3011), addirittura copia di un originale ancora esistente («Noch dazu einer Kopie eines noch vorhandenen Originals!») che era stato retrodatato per la sua splendida scrittura («Wegen seiner schönen Schrift ins frühe Mittelalter versetzt und maßlos überschätzt wurde»).

126 Erbert 1821, p. 1046.

127 Mraz 1911, p. 234 «Die Reitziana und Herumsterhusiana vom Jahre 1743, auf der die sogenannte *Vulgata* basiert».

128 Erbert 1821, p. 1046 «Text der vorigen, mit Auswahl ihrer Noten».

129 Erbert 1821, p. 1046 «Guter und vollständiger Abdruck der Reitzischen Ausgabe».

130 Erbert 1821, p. 1047.

131 Wolf 1795, pp. xi-xii «Iam hic paucis verbis delibandum nobis est insigne meritum Villosionii, qui primus duos Iliadis codices Venetos in publicum protulit cum ea Scholiorum congerie, quae antiquarum et ad horum Carminum fata et textus conditionem perspicendam utilium rerum copiam multo maiorem, quam ceteri in unum collati libri omnes, suppediat, atque omnino criticis et grammaticis divitiis non modo Eustathio, sed omnibus omnium poetarum Scholiastis longe antecellit».

critico-testuale negli studi della classicità¹³² e Wolf diventerà padre della Scienza dell'Antichità (*Altertumwissenschaft*)¹³³ intesa in un senso più moderno, più esatto.

Dopo di lui, non si potrà tornare indietro: le edizioni dei classici dovranno dimostrare un nuovo rigore, un metodo che si possa definire scientifico.

È in questo contesto che sorgono le cinque edizioni complete del XIX secolo: quella di C.H. Weise, di I.T. Lehmann, di W. Dindorf, di K. Jacobitz e di A.I. Bekker¹³⁴.

La prima, di Weise, è del 1819 e fu pubblicata a Lipsia. Per tutto il secolo avrà numerose ristampe stereotipate, come quella della casa Tauchnitz¹³⁵, famosa perché produceva edizioni dei classici greci e latini a basso costo destinate agli studenti¹³⁶.

Lehmann pubblicò tra il 1822 e il 1831 con l'editore Weidmann di Lipsia. Si basò ancora una volta sull'edizione di Hemsterhuis e Reitz, ma la revisionò e la corredò di varianti di lettura («castigata cum varietate lectionis»), scoli greci («scholiis Graecis»), annotazioni e indici («adnotationibus et indicibus»)¹³⁷.

A Parigi nel 1840 uscì l'opera di Dindorf presso la stamperia Didot, con il testo greco e la traduzione in latino¹³⁸.

L'edizione di Jacobitz è stampata tra il 1836 e il 1841 a Lipsia. È definita da C. Brignone «per la prima volta “critica” in senso stretto», ma «non ritenuta particolarmente autorevole dagli studiosi»¹³⁹. Ad ogni modo ha il merito di aggiungere e correggere l'apparato di *scholia* («accedunt scholia auctiora et

132 Miñambres 2023, p. 336 «La novedad de los *Prolegomena* (1795) residía más bien en su ejemplificación de un nuevo procedimiento histórico-crítico».

133 Miñambres 2023, p. 333 «Friedrich August Wolf, padre de la ciencia de la Antigüedad (*Altertumwissenschaft*)».

134 Da considerare, anche se incomplete, quella di Lehmann (1822-1831), di Fritzsche (1860) e di Sommerbrodt (1886-1899).

135 Engelmann 1880, p. 487.

136 Curt 1912, p. 40 «Im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts erschienen die billigen Klassikerausgaben des Hauses Karl Tauchnitz ... es handelt sich in der Hauptsache um Textaufgaben für die Schulen mit kritischem Apparat».

137 Engelmann 1880, p. 486.

138 Engelmann 1880, p. 486.

139 Brignone, p. 93.

emendatiora») e dispone di un indice delle cose e delle parole («index et rerum et verborum»)¹⁴⁰.

Sempre di Lipsia, ma del 1853 è l'edizione revisionata da I. Bekker («ab Imman. Bekkero recognitus») per l'editore Brockhaus¹⁴¹.

K. Mras dice apertamente che – fino al momento in cui scrive – il testo migliore è quello dell'edizione del 1496: egli, come già accennato sopra, sostiene infatti che «angefangen bis auf Fritzsche eben der *Editio princeps* der beste ist, weil er am wenigsten verfälscht ist»¹⁴². Per inciso, l'edizione di Fritzsche risale al 1860.

Del XX secolo sono le quattro edizioni di riferimento ancora oggi.

È della Teubner la prima, edita da Niles Nilén tra il 1906 e il 1923. L'autore voleva proporre un'edizione di Luciano secondo i metodi più moderni e collazionò un numero considerevole di manoscritti¹⁴³. È infatti la prima volta in cui si mirò a una trattazione e considerazione sistematica dei manoscritti disponibili¹⁴⁴. N. Nilén non fece mai in tempo a completarla¹⁴⁵, ma il suo lavoro rimase, nonostante le critiche¹⁴⁶, un punto di riferimento anche per gli editori successivi¹⁴⁷.

La seconda fu iniziata nel 1913 da A.M. Harmon, che curò i primi cinque volumi, e conclusa solo nel 1967, dopo la sua morte, da K. Kilburn (volume sesto) e M.D. MacLeod, che si occupò degli ultimi due tomi (rispettivamente, il settimo

140 Engelmann 1880, p. 486.

141 Engelmann 1880, p. 486.

142 Mras 1911, p. 234.

143 Nilén 1906, p. v «Cum Luciani codicem Upsialensem anno 1885 contexte contulisset totum ex eaque collatione intellexisset, quam multa de multis codicibus minus accurate tradita essent, id mihi proposuit, ut Luciani codices, si non omnes, at certe graviores, examinarem. Qua in re per plus viginti menses annorum 1887-1891 et 1893 occupatus fui».

144 Mras 1911, p. 2 «Wahrhaft systematisch – auf jahrzehntelangen Vorarbeiten beruhend – verspricht die Ausgabe von Niles Nilén zu werden, von der bis jetzt der erste Faszikel des I. Bandes erschienen ist».

145 Nesselrath 1984, p. 577 «Der Schwede Nilén, der als erster große Anstrengungen unternahm, das Werk des Samosatenses nach einer Recensio aller wichtigen Handschriften zu edieren, gelangte über ein knappes Viertel der lukianischen Opera nicht hinaus».

146 MacLeod 1972, p. xi «Quod editiones maiores omnes, duobus fasciculis Nilénians exceptis, apparatu accurato carent, codices principes totos ipse contulit».

147 MacLeod 1972, p. ix «Ratione, editoris Teubneriani, N. Nilén (Leipzig 1906), probata, quem libellorum ordinem codex *F* exhibet, eum hac in editione secutus sum».

e l'ottavo). L'editore è la Loeb Classical Library: l'intento principale di Harmon era evidenziare il peso della tradizione γ ed eliminare le lezioni dei manoscritti inferiori¹⁴⁸. Il giudizio di A.S. Owen in merito alla traduzione è il seguente¹⁴⁹:

It is a very readable translation, best when rendering descriptive passages, good in the narrative, sometimes (but not often) less successful in the dialogue, where the combination of solemn and colloquial language produces a more stilted effect in the English than in the Greek. Modern equivalent phrases are happily introduced, but the work is not made to teem with neologism; the puns are sometimes courageously attempted.

La traduzione è dunque pregevole; tuttavia, «war in der Konzeption der Loeb-Texte eine umfassende kritische Bearbeitung des Authors nicht vorgesehen»¹⁵⁰.

L'edizione francese delle Belles Lettres condivise un destino simile a quella della Loeb: ebbe principio nel 1958 a opera di J. Bompaire, che se ne occupò per i primi 4 volumi (dall'opuscolo 1 al numero 29), fino alla morte, occorsa nel 2009. Va citata comunque, come quella di N. Nilén, per la sua importanza, sebbene non sia ancora stata terminata: dopo la morte dell'iniziatore un solo altro volume è stato pubblicato, che comprende gli *opuscola* 55-57. L'editrice è E. Marquis.

Bompaire sostenne come la sua non volesse essere un'edizione eclettica, ma rappresentare piuttosto la tradizione γ ¹⁵¹. Tuttavia, in apparato sono riportate le lezioni di tutti i testimoni *veteres* e spesso anche dei *recentes*¹⁵². L'editore si impegnò poi a confrontare buona parte delle edizioni precedenti, evidenziandone le scelte¹⁵³.

148 Harmon 1919, p. v «My aim in revision has been to eliminate readings which derive from inferior manuscripts, and to give due weight to the γ tradition».

149 Owen 1915, p. 29.

150 Nesselrath 1984, p. 577.

151 Bompaire 1998, p. viii «Cette édition n'est pas éclectique mais fondée principalement sur la tradition γ ».

152 Bompaire 1998, p. x «Je rappelle que dans l'apparat critique les leçons des *veteres* sont toujours mentionnées, et très souvent celles des *recentes*».

153 Bompaire 1998, p. ix «Nous avons consulté la plupart des éditions, notamment les plus anciennes, et nous rendons compte souvent de leurs choix, car la compréhension du texte leur doit beaucoup même si la véritable démarche codicologique est relativement récent».

Non può mancare infine nella lista l'edizione della Oxford, uscita in quattro volumi tra il 1972 e il 1987 e curata dallo stesso M.D. MacLeod, che abbiamo visto implicato nell'edizione degli ultimi due tomi dell'edizione iniziata da A. M. Harmon. Suo è il testo comunemente utilizzato oggi e stabilito nel *Thesaurus Linguae Graecae*. Si tratta di un'edizione rigorosa; secondo H.-G. Nesselrath è la prima edizione moderna¹⁵⁴; MacLeod consultò e collazionò un numero consistente di testimoni¹⁵⁵, dicendosi debitore a K. Mras per quanto riguarda i loro rapporti e la disposizione stemmatica¹⁵⁶.

Anche questa ha nondimeno dei difetti; non da ultima, quella che sembra una dipendenza dall'opera di K. Mras e dalle sue teorie – quindi da tutte le sue mancanze (vedi p. 20) – troppo pronunciata¹⁵⁷. Sempre H.-G. Nesselrath evidenzia i numerosi errori di stampa, nonché di giudizio o accuratezza cui questa edizione è soggetta: «Damit kommen die ersten beide Bände zu günstig weg, denn auch in ihren tauchen Druckfehler weit öfter als “hardly” auf»¹⁵⁸. Il consiglio è dunque quello di prestare attenzione alle letture errate¹⁵⁹. Un'altra critica mossa a quest'edizione è il non aver considerato le edizioni precedenti¹⁶⁰.

Nonostante tutte le imperfezioni, il giudizio di H.-G. Nesselrath non è completamente negativo¹⁶¹:

154 Nesselrath 1984, p. 577 «Es gehört zu den Merkwürdigkeiten in der Klassischen Philologie, daß ein Autor wie Lucian, der seit den Tage der Renaissance im europäischen Westen immer wieder eifrig gelesen wurde, erst seit dem letzten Jahrzehnt dank MacLeods Edition nunmehr zum größten Teil in einer modernen kritischen Edition vorliegt».

155 MacLeod 1972, pp. xii-xviii.

156 MacLeod 1972, p. ix «Omnino c. cxxv codices libellos duo vel plures Luciani servaverunt; qui qua ratione inter se cohaerent exponens Carolum Mras aliquatenus secutus sum».

157 Nesselrath 1984, p. 577 «Es wird nirgends recht sichtbar, ob MacLeod mehr getan hat, als den von Mras erreichten Stand zu reproduzieren», p. 583 «Soviel zu MacLeods theoretischer Darstellung der Lukian-Überlieferung; sie bringt kaum Eigenes (und wenn, dann Unsicheres und Unbewiesenes), sondern reproduziert meist den von Mras erreichten Stand – nicht immer ohne Vergröberungen».

158 Nesselrath 1984, p. 583.

159 Nesselrath 1984, p. 587 «In der ganzen Edition von MacLeod muß sowohl mit falsch mitgeteilten als auch mit fehlenden wichtigen Lesarten gerechnet werden».

160 Nesselrath 1984, p. 601 «Dagegen ist als schweres Versäumnis zu bezeichnen, daß MacLeod die zahlreichen wichtigen Lukian-Editionen des 19. Jh (sowie die vielen anderen kritischen Beiträge der Gelehrten dieser Zeit zum Lukian-Text) nicht gründlicher ausgewertet hat: die Editionen von Bekker, Dindorf und Fritzsche sind, wenn überhaupt, dann nur an ganz wenigen Stellen direkt benutzt worden».

161 Nesselrath 1984, p. 609.

Troztodem ist der Text brauchbar ... er bietet sogar im Vergleich zu früheren Editionen ein neues und eigenes Bild von der lukianischen Gräzität, denn MacLeod ist meines Wissens der erste Editor, der nicht mehr darum bemüht ist, Lukians Sprache möglichst attisch erscheinen zu lassen und notfalls mit Konjekturen nachzuhelfen.

3.2. La prima traduzione italiana

Ciò detto, la prima traduzione integrale delle opere di Luciano in lingua italiana fu realizzata da Luigi Settembrini. Essa non merita di essere menzionata solo perché fu la prima, ma soprattutto per il carattere straordinario, quasi rocambolesco, dell'impresa.

Luigi Settembrini non vi lavorò, come ci si immaginerebbe per un lavoro di questo tipo, in una biblioteca o in un comodo studio. Non si poté giovare di un dizionario aggiornato, di studi comparativi o di ogni altro strumento che si confaccia all'attività del traduttore.

Si prodigò nell'impresa all'interno del carcere borbonico dell'isola di Santo Stefano vicino a Ventotene in cui fu recluso tra il 1851 e il 1859¹⁶².

Il carcere è ora in disuso, ma nella storia fu riservato ai detenuti che erano considerati più pericolosi. Il progetto secondo cui era stato costruito era il modello del Panopticon teorizzato da J. Bentham: tutte le celle si sviluppavano con andamento circolare attorno a una torretta di sorveglianza, posta nel mezzo¹⁶³. L'idea, agli occhi di J. Bentham, non solo garantirebbe un sistema ergonomico per vigilare su tutti i detenuti con un solo custode¹⁶⁴; costituirebbe una vera e propria forma di controllo psicologico, dovuta alla condizione privilegiata del

162 Piccoli 2023, p. 1 «Luigi Settembrini scrive tra il 1851 e il 1859, durante la reclusione nell'ergastolo di Santo Stefano». Per una foto del carcere, vd. figura 1.

163 Bentham 1791, p. 5 «The building is circular. The apartments of the prisoners occupy the circumference. You may call them, if you please, the *Cells*. These *Cells* are divided from one another, and the prisoners by that means secluded from all communication with each other, by *partitions* in the form of *radii* issuing from the circumference towards the center, and extending as many feet as shall be thought necessary to form the largest dimension of the Cell. The apartment of the Inspector occupies the center; you may call it if you please the *Inspector's Lodge*».

164 Bentham 1791, p. 24 «That affords a spot from which, without any change of situation, a man may survive, in the same perfection, the whole number, and without so much as a change of posture, tha half of the whole number,at the same time».

sorvegliante «for seeing without being seen»¹⁶⁵. Questa situazione determinava nei prigionieri un'insicurezza costante, perché non era loro dato sapere se erano sotto sorveglianza in un determinato momento¹⁶⁶.

In questo contesto L. Settembrini porterà a compimento in modo mirabile la traduzione delle opere del Samosatense. È lui stesso a descriverci le difficoltà e l'insufficienza dei mezzi con cui vi si accinge:

Per non perdere affatto l'uso di scrivere l'italiano, per impratichirmi del greco, e per una certa simpatia che ho avuto sempre col leggiadrissimo Luciano, mi determinai a farlo italiano e di prendere una fatica immensa, una fatica da vero galeotto. Ho il testo nudo, senza neppure una virgola di note o di dichiarazioni: quattro volumetti, edizione Lipsia: ho un vocabolario Manuale greco-latino, anche edizione di Lipsia: ed una grammatica greca ad uso del seminario di Padova, nella quale già studiò il mio Raffaele, che scrisse il suo nome sulla coperta. Con questi tre libretti ho avuto il disperato ardore di mettermi non dico a tradurre ma a lottare con uno Scrittore greco mirabile per eleganza, e per una tale facilità che è difficoltà spinosissima a chi intende¹⁶⁷.

È un'occupazione che sentirà come di vitale importanza, che gli farà avvertire meno il peso dell'ergastolo¹⁶⁸.

La traduzione sarà destinata a diventare una pietra miliare nell'ambito delle traduzioni lucianee in lingua italiana e merita un'attenzione particolare per le circostanze in cui è stata portata a termine.

165 Bentham 1791, p. 23.

166 Bauman 2000, pp. 9-10 «In Panopticon, the inmates were tied to the place and barred from all movement, confined within thick, densely and closely guarded walls and fixed to their beds, cells or work-benches. They could not move, because they were under watch; they had to stick to their appointed places at all times because they did not know, and had no way of knowing, where at the moment their watchers – free to move at will – were». Ne deriva una forma di angoscia che mi pare emergere molto bene dall'omonimo quadro di J. Scharl (1927), ora nella *Pinakothek der Moderne* a Monaco di Baviera (fig. 2).

167 Settembrini 1890, p. 309.

168 Settembrini 1890, p. 310 «Fo questa fatica per occupare la mente e non farla inselvaticire stupidamente: l'occupazione mi giova, perché mi fa sentir meno l'ergastolo».

II. IL CONTESTO DELL'OPERA

1. Nel *corpus* luciano

Lo *Iuppiter confutatus* viene talvolta considerato la prima parte di una triade di opere satiriche contro la religione tradizionale¹⁶⁹. Insieme allo *Iuppiter tragoedus* costituisce un dittico¹⁷⁰; si aggiunge poi il *Deorum concilium* per un'evidente continuità tematica¹⁷¹.

Nel caso dei primi due dialoghi, la connessione è manifesta già dai titoli¹⁷²: Zeus viene subito indicato come protagonista e in entrambi i casi l'aggettivazione è importante. Il paradosso logico è duplice: che Zeus venga confutato è una cosa al di là della comprensione umana. Ancora più grottesca è la situazione inscenata nel secondo dialogo.

1.2. Lo *Iuppiter tragoedus*

L'accostamento del nome del padre degli dèi a una situazione tragica, di cui lui stesso è però vittima, è contro ogni logica. È un capovolgimento completo della situazione tradizionale che vede il più delle volte Zeus come giudice *super partes*

169 Berdozzo 2011, p. 125 «Viel diskutiert worden sind auch die Fragen der möglichen inhaltlichen und chronologischen Beziehungen innerhalb der vermeintlichen “Dialogtrias” *JConf.*, *Jtrag.* und *Deor. Conc.*».

170 Geri 2011, p. 80 «Lo *Iuppiter tragoedus*, che costituisce un dittico con lo *Iuppiter confutatus* ... ». Helm 1906, p. 115 «Wir haben zunächst zwei, die in deutlicher Beziehungen zu den eben besprochenen stehen, beide durch den Titel miteinander verbunden, “die Widerlegung des Zeus” und “der tragische Zeus”».

171 Geri 2011, p. 81 «Il *Deorum concilium* riprende l'invenzione dello *Iuppiter confutatus*».

172 Helm 1906, p. 133 «In den Olymp führt uns weiter der “tragische Zeus”, der ja schon durch den Namen deutlich an die eben besprochene Satire abknüpft».

(famosa è l'immagine del dio con la bilancia che determina il destino degli uomini)¹⁷³ o motore delle vicende umane e divine¹⁷⁴.

La situazione è chiarita già nello scolio introduttivo all'opera (Rabe, *Scholia in Lucianum*, 21, ante 1)¹⁷⁵.

τραγωδός*] ἡ τραγωδία πεπλήρωται συμφορῶν. ἐπεὶ οὖν ἐν συμφορᾷ νῦν ὁ Ζεὺς ἐστίν, εἰκότως αὐτὸν ὡς τραγωδὸν ὑποτίθεται· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ διὰ ἰάμβων τραγικῶν διαλέγονται αὐτῷ Ἥρα καὶ Ἀθηνᾶ, καὶ αὐτὸς δὲ δι' ἰάμβων πρὸς αὐτὰς ἀποκρίνεται.

tragico*] la tragedia è ricolma di disgrazie. Poiché ora è Zeus nella disgrazia, giustamente questo appare come tragico. Per questo infatti Era e Atena gli si rivolgono in giambi tragici, e questo risponde loro sempre con i giambi.

Lo scolio evidenzia peraltro come l'accostamento con la tragedia non faccia riferimento unicamente al contenuto. Vi è una parodia anche nello stile. L'interazione tra le divinità – almeno inizialmente – non è in prosa¹⁷⁶: avviene tramite i giambi (διὰ ἰάμβων τραγικῶν διαλέγονται), uno dei versi statuari del teatro tragico.

Nel dialogo Zeus viene descritto come un personaggio ridicolo¹⁷⁷, quasi un accattone di attenzioni da parte dei mortali (dopotutto, è lui stesso a dire che ἡ πᾶσα μὲν ἡμῖν τιμὴ καὶ δόξα καὶ πρόσδοδος οἱ ἄνθρωποι εἰσιν)¹⁷⁸. Preoccupato,

173 Morrison 1997, p. 274 «The Greek term for this is *kerostasia*, literally, the weighing of an individual's death». Per la scena più famosa di *kerostasia* vd. Hom. *Il.* 22.209-213 καὶ τότε δὴ χρύσεια πατὴρ ἐτίτανε τάλαντα, / ἐν δ' ἐτίθει δύο κῆρε τανηλεγέος θανάτοιο, / τὴν μὲν Ἀχιλλῆος, τὴν δ' Ἑκτορος ἵπποδάμοιο, / ἔλκε δὲ μέσσα λαβῶν· ῥέπε δ' Ἑκτορος αἵσιμον ἦμαρ, / ὥχετο δ' εἰς Αἴδαο, λίπεν δὲ ἑ Φοῖβος Ἀπόλλων.

174 Uno degli episodi più conosciuti è la condanna di Prometeo, voluta da Zeus. Aesch. *PV* 165-172 τίς ὧδε τλησικάρδιος / θεῶν, ὅτῳ τάδ' ἐπιχαρῆ; / τίς οὐ ξυνασχαλᾷ κακοῖς / τεοῖσι, δίχα γε Διός; ὁ δ' ἐπικότως αἰεὶ / θέμενος ἄγναμπτον νόον / δάμναται οὐρανίαν γένναν, οὐδὲ λήξει, / πρὶν ἂν ἡ κορέση κέαρ, ἡ παλάμη τινὶ / τὰν δυσάλωτον ἔλῃ τις ἀρχάν. Vd. Thomson 1920, p. 32 «To the ancient mind Prometheus was wrong in helping the mankind against the will of Zeus, and was therefore justly punished».

175 Vd. Rabe 1906, p. 57.

176 Helm 1906, p. 136 «Die Götter reden anfangs nur in Versen, epischen wie tragischen; ... Zeus beginnt seine Ansprache zunächst poetisch». Bompaigne 1958, p. 627 «Au début du Zeus *tragédiën*, dans la discussion entre Zeus, Athéna et Hermès, les personnages s'expriment uniquement par citations ou parodies de vers tragiques et épiques».

177 Geri 2011, p. 80 «Gli dèi appaiono inetti e ridicoli».

178 Luc. *I. trag.* 18.

convoca un consiglio straordinario¹⁷⁹ per deliberare in merito a un fatto di nessuna importanza evidente¹⁸⁰: una disputa tra un epicureo (Damide) e uno stoico (Timocle)¹⁸¹. Il timore è che prevalgano le correnti filosofiche che cavillano l'esistenza degli dei. Le conseguenze sarebbero fatali (Luc. *I. trag.* 18).

εἰ δ' οὗτοι πεισθεῖεν ἢ μηδὲ ὅλως θεοὺς εἶναι ἢ ὄντας ἀπρονοήτους εἶναι σφῶν αὐτῶν, ἄθυστα καὶ ἀγέραστα καὶ ἀτίμητα ἡμῖν ἔσται τὰ ἐκ γῆς καὶ μάτην ἐν οὐρανῷ καθεδούμεθα λιμῷ ἐχόμενοι, ἐορτῶν ἐκείνων καὶ πανηγύρεων καὶ ἀγώνων καὶ θυσιῶν καὶ παννυχίδων καὶ πομπῶν στερούμενοι.

Se questi si convincessero che gli dèi non esistono del tutto o che, pur essendo, non si curino di loro, allora dalla terra non avremmo più sacrifici, nessun dono e nessun onore e senza alcuna considerazione sederemmo nel cielo, patendo la fame e privati delle loro feste, delle celebrazioni popolari, degli agoni, dei sacrifici, delle festività notturne e delle processioni solenni.

Si assiste a un rovesciamento dell'immaginario comune¹⁸². Solitamente sono gli uomini che discutono con trasporto se gli dèi si interessino o meno degli affari umani. Adesso, al contrario, sono i primi a preoccuparsi che gli uomini, in prospettiva futura, continuino a preoccuparsi di loro.

L'unica voce fuori dal coro, tra gli immortali, è Momo¹⁸³. Interviene con la sua risata satirica, avvalendosi della παρρησία¹⁸⁴ (*I. trag.* 19 ἐγὼ δέ, εἴ γέ μοι μετὰ παρρησίας λέγειν δοθείη, πολλὰ ἄν, ὦ Ζεῦ, ἔχοιμι εἰπεῖν)¹⁸⁵.

179 Luc. *I. trag.* 6 Οὐκοῦν ἤδη κήρυττε καὶ παρέστωσαν ἅπαντες·

180 Il carattere paradossale della questione è evidenziato bene dalla formulazione di Helm 1906, p. 133 «Die neue Gefahr droht nicht von den Giganten oder Titanen: alles hängt vom Redekampf des Epikureers Damis und des Stoikers Dimokles ab, die miteinander über das Dasein der Götter und ihre Einwirkung auf die Welt disputieren». Riprendo Luc. *I. trag.* 3 Μῶν ἢ γίγαντάς τινας αὐθις ἢ γῇ ἔφυσεν, ἢ οἱ Τιτᾶνες διαρρήξαντες τὰ δεσμὰ καὶ τῆς φρουρᾶς ἐπικρατήσαντες αὐθις ἡμῖν ἐναντία αἵρονται τὰ ὄπλα;

181 Luc. *I. trag.* 4 Τιμοκλῆς, ὦ Ἥρα, ὁ Στωϊκὸς καὶ Δᾶμις ὁ Ἐπικούρειος χθές, οὐκ οἶδα ὅθεν σφίσιν ἀρξαμένου τοῦ λόγου, προνοίας πέρι διελεγέσθην παρόντων μάλα συχνῶν καὶ δοκίμων ἀνθρώπων, ὅπερ μάλιστα ἠνίασέ με·

182 Geri 2011, p. 80 «Nel dialogo, dunque, si invertono i rapporti tra divinità e mortali: gli dèi hanno bisogno della adorazione degli uomini».

183 Deriu 2017, p. 71 «Il dio occupa una posizione liminare tra le altre divinità, che gli garantisce l'estraneità satirica».

184 Deriu 2017, p. 70 «Nell'assemblea divina convocata da Zeus, dopo l'intervento introduttivo del signore olimpico, Momo è il primo a prendere la parola. Il dio del biasimo è così immediatamente dotato della *parrhesia*, una sorta di biglietto da visita con cui Luciano lo manda in scena».

185 Luc. *I. trag.* 19.

È lui stesso a definirsi un *outsider*: già da tempo non riceve sacrifici¹⁸⁶; la disputa quindi non lo riguarda, né interessa (*I. trag.* 22 Μῶμω δὲ οὐ μέγας ὁ κίνδυνος, εἰ ἄτιμος ἔσται· οὐδὲ γὰρ πάλαι τῶν τιμωμένων ἦν, ὑμῶν ἔτι εὐτυχούντων καὶ τὰς θυσίας καρπουμένων). L'intervento è spettacolare: esordisce con un verso omerico (*I. trag.* 19 ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε)¹⁸⁷ che focalizza subito l'attenzione. È l'incredibile maledizione che Menelao aveva rivolto agli Achei poiché nessuno osava farsi avanti alla sfida di Ettore. Significa, secondo il lessico di Esichio, “possiate dissolvervi e morire” (διαλυθείητε καὶ ἀποθάνοιτε)¹⁸⁸. L'anello di congiunzione tra la metafora e il suo senso sarebbe il riferimento all'acqua e alla terra come parti costitutive della fisiologia umana (ἀντὶ τοῦ ἀναστοιχειωθείητε)¹⁸⁹. L'espressione, come ricorda Eustazio nel suo monumentale commentario all'*Iliade*¹⁹⁰, ha radici antiche ed è condivisa anche da altri autori¹⁹¹: Esiodo dichiara che Efesto, per creare la donna, mescolò terra e acqua¹⁹²; secondo Senofane tutti gli uomini derivano da questi due elementi (πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεθα)¹⁹³. È interessante come lo stesso accostamento non sia appannaggio della dimensione mito-poietica, ma si trovi anche nella letteratura medica¹⁹⁴. Per G.S. Kirk questa è un'espressione unica

186 Camerotto 2014, p. 81 «Ha il distacco necessario perché non è condizionato da un interesse personale, visto che non partecipa degli onori e dei sacrifici che per gli altri dèi vengono dai mortali».

187 Vd. Hom. *Il.* 7.99. È un verso molto apprezzato: nella letteratura in lingua greca conta circa una quarantina di attestazioni, dalla fruizione ironica di Luciano agli esercizi di stile negli *Homerocentones* di Eudocia Augusta (Eudocia, *Hom.* 1.1503), che per prima realizzò un centone omerico in chiave cristiana. Usher 1999, p. v «Eudocia Athenais Augusta ... qui primus Homerocentones de rebus christianis scripsit, composuisse aut correxisse dicitur». Il verso è utilizzato in un componimento sul tradimento di Giuda.

188 Hesych. s.v. ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε (υ 97).

189 Eust. *Il.* 2.416. Eustazio evidenzia chiaramente la somiglianza tra i guerrieri e gli elementi costitutivi dell'uomo, immobili e pesanti: τουτέστιν εἰς τὰ βαρύτερα τῶν στοιχείων καὶ ἀκίνητα καὶ ὑμῖν ὅμοια ἀναλυθείητε. Cf. Stob. *Flor.* 1.10.7 Ὅμηρος δὲ σημαίνει τὴν ἀνάλυσιν εἰς τὰ γεννητικὰ στοιχεῖα τοῦ παντὸς λέγων· Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε.

190 Definito da L. Coletta “farraginoso e ingombrante”. Vd. Coletta 1983, p. 267.

191 Eust. *Il.* 2.416 Ἔτεροι δὲ φασιν, ὅτι συνεπινοητέον τοῖς δυσὶ τούτοις στοιχείοις καὶ τὰ λοιπὰ δύο, καθὰ εὔρηται καὶ παρ' Ἡσιόδω, ἐν οἷς γαῖαν ὕδει φύρων Ἥφαιστος τὴν γυναῖκα πλάττει. Οὕτω δὲ καὶ Ξενοφάνης που λέγεται εἰπεῖν «πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεθα».

192 Hes. *Op.* 60-63 Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα / γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν / καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἰσκειν / παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπὶ κρατον·

193 Xenophanes, fr. 29 (33) D. Vd. Diehl 1954, p. 73.

194 Ps.-Galenus, *Introd. seu med.* 695-696 καὶ ἄλιν ἀνάγκη ἀποχωρεῖν εἰς τὴν ἐωϋτοῦ φύσιν ἕκαστον, τελευτῶντος τοῦ ἀνθρώπου, τό τε ξηρὸν πρὸς τὸ ξηρὸν καὶ τὸ ψυχρὸν πρὸς τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν πρὸς τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ θερμὸν πρὸς τὸ θερμόν. τοιαύτη δὲ καὶ τῶν ζώων ἐστὶν ἡ φύσις

(«is a unique expression»): «These are the components from which human beings are made according to one popular view ... and the Achean's inertia makes it an appropriate form of curse»¹⁹⁵.

Ora, che Momo apostrofi gli dèi con questo verso, è estremamente oltraggioso. È un modo diretto per destituire la loro “divinità”, abbassandola agli elementi più umani, più terragni che costituiscono i mortali¹⁹⁶.

Dopo questo esordio, Momo, coerentemente con la sua figura, si schiera dalla parte opposta a quella cui apparterrebbe; giustifica gli uomini, che non traggono alcun beneficio dal celebrare gli dei¹⁹⁷. Non hanno, in realtà, nemmeno un motivo per credere nella loro esistenza (*I. trag.* 20 Εἰκότως τοίνυν ταῦτα ὁρῶντες οὕτω διανοοῦνται περὶ ἡμῶν ὥς οὐδὲν ὅλως ὄντων). Come evidenzia M. Deriu «Momo e Damide rappresentano quindi su piani diversi (celeste e terrestre) il medesimo punto di vista rispetto al problema della provvidenza divina, che risulta così ampliato»¹⁹⁸.

È una presa di posizione che rientra nei parametri filosofici dell'Epicureismo e contestualmente mira a mettere in crisi gli insegnamenti dello Stoicismo. Contribuisce inoltre a delineare ulteriori punti di contatto tra lo *Iuppiter confutatus* e lo *Iuppiter tragoedus*: nel contesto del *corpus* luciano, il confronto

καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων. γίνεται τε ὁμοίως πάντα καὶ τελευτᾷ ὁμοίως. συνίσταται γὰρ αὐτῶν ἡ φύσις ἀπὸ τούτων τῶν εἰρημένων καὶ τελευτᾷ κατὰ τὰ εἰρημένα εἰς τὸ αὐτό· ὅθεν περ συνέστηκεν ἕκαστον, ἐνταῦθα καὶ ἀπεχώρησεν. καθὰ καὶ Ὅμηρος ἔφη, “Ἄλλ’ ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε”. δηλῶν τὴν εἰς ταῦτα διάλυσιν.

195 Kirk 2000, p. 247.

196 Per un confronto tra gli elementi costitutivi degli uomini e degli dèi secondo un'ottica antica, vedi cosa dice Platone sugli esseri divini in *Pl. Ti.* 39e-40a εἰσὶν δὲ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ιδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἴη. Cf. Cic. *Nat. D.* 37 *Cleanthes autem, qui Zenonem audivit una cum eo quem proxime nominavi, tum ipsum mundum deum dicit esse, tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusus et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat.* Lucr. 5. 148-152 *tenuis enim natura deum longeque remota / sensibus ab nostris animi vix mente videtur; / quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum, / tactile nil nobis quod sit contingere debet; / tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum.*

197 Luc. *I. trag.* 19 ἢ τί γὰρ αὐτοὺς ἀξιώσει τις ἂν φρονεῖν, ὅποταν ὁρῶσι τοσαύτην ἐν τῷ βίῳ τὴν ταραχὴν, καὶ τοὺς μὲν χρηστοὺς αὐτῶν ἀμελουμένους, ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις καὶ δουλείᾳ καταφθειρομένους, παμπνέηρους δὲ καὶ μισαροὺς ἀνθρώπους προτιμωμένους καὶ ὑπερπλουτοῦντας καὶ ἐπιτάττοντας τοῖς κρείττοσι, καὶ τοὺς μὲν ἱεροσύλους οὐ κολαζομένους ἀλλὰ διαλανθάνοντας, ἀνασκολοπιζομένους δὲ καὶ τυμπανιζομένους ἐνίοτε τοὺς οὐδὲν ἀδικοῦντας;

198 Deriu 2017, p. 71. Cf. Bozia 2015, p. 103 «It has also been suggested that Lucian is promoting Epicurean logic, which includes questioning of gods».

tra Timocle e Damide può essere letto come una sorta di *mise en abîme* del dialogo tra Cinisco e Zeus. Le similarità iniziano dall'atteggiamento dei due eroi satirici: Damide è irriverente, come Cinisco. Entrambi sfidano gli dèi: per Damide il fatto che gli dèi non si vendichino delle sue offese è una prova inequivocabile della loro inesistenza (*I. trag.* 36 ἢ τίς ὦν ἀγανακτεῖς ὑπὲρ τῶν θεῶν, καὶ ταῦτα ἐκείνων αὐτῶν οὐκ ἀγανακτοῦντων; οἳ γε οὐδὲν δεινὸν διατεθεικάσι με πάλα ἀκούοντες, εἴ γε ἀκούουσιν). In modo analogo, Cinisco interpreta la mancata punizione da parte di Zeus della sua *thraseia* come l'indice dell'impotenza divina davanti al Fato (*I. conf.* 9 φείδου, ὦ Ζεῦ, τῶν ἀπειλῶν, εἰδὼς οὐδὲν με πεισόμενον ὅ τι μὴ καὶ τῇ Μοίρᾳ πρὸ σοῦ ἔδοξεν).

Al di là dell'atteggiamento dei protagonisti, l'aspetto più evidente di aderenza dei due testi sta nella progressione dell'*elenchos*. I punti in cui l'argomentazione converge sono numerosi: c'è, per esempio, la critica agli oracoli, che sfrutta lo stesso *exemplum*, quello di Creso che deve attraversare il fiume Halys (*I. conf.* 14 e *I. trag.* 43). Il nodo decisivo, tuttavia, che infatti conclude sia l'argomentazione di Damide, sia quella di Cinisco, con l'inevitabile confutazione dei rispettivi interlocutori, è quello della giustizia divina. Anche i paradigmi adottati a dimostrazione dell'ingiustizia del mondo coincidono: Socrate, Focione e Aristide, modelli di virtù, vissero in povertà e furono a torto condannati (*I. trag.* 48 ἐννόησον γοῦν ὅπως μὲν Σωκράτης καὶ Ἀριστείδης ἔπλευσαν καὶ Φωκίων, οὐδὲ τὰ ἄλφιστα διαρκῆ ἔχοντες οὐδὲ ἀποτεῖναι τοὺς πόδας δυνάμενοι ἐπὶ γυμνῶν τῶν σανίδων παρὰ τὸν ἄντλον); Callia, Midia e Sardanapalo ebbero invece abbondanza di beni e si permettevano qualunque insolenza (ἐν ὅσοις δὲ ἀγαθοῖς Καλλίας καὶ Μειδίας καὶ Σαρδανάπαλλος, ὑπερτρυφῶντες καὶ τῶν ὑφ' αὐτοῖς καταπτύοντες)¹⁹⁹.

Damide è categorico: se ci fosse la Provvidenza a reggere il mondo – per descriverla si avvale della metafora del pilota –, distinguerebbe anzitutto chi è valoroso da chi è pigro (*I. trag.* 49 εἰ δέ τις κυβερνήτης ἐφεστὼς ἑώρα καὶ διέταττεν ἕκαστα, πρῶτον μὲν οὐκ ἂν ἡγνόησεν οἷτινες οἱ χρηστοὶ καὶ οἷτινες οἱ φαῦλοι τῶν ἐμπλεόντων). Quindi, sulla base dei meriti, assegnerebbe i ruoli

199 Cf. il tutto con Luc. *I. conf.* 16.

appropriati (ἔπειτα ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἀξίαν τὰ προσήκοντα ἀπένειμεν ἄν, χώραν τε τὴν ἀμείνω τοῖς ἀμείνοσι παρ'αὐτὸν ἄνω, τὴν κάτω δὲ τοῖς χείροσι): tra i migliori sceglierebbe i propri consiglieri (καὶ συσσίτους ἔστιν οὖς καὶ συμβούλους ἐποιήσατ' ἄν) e farebbe frustare gli indolenti (ὁ δὲ ὀκνηρὸς καὶ ῥάθυμος ἐπαίετ' ἄν τῷ καλωδίῳ πεντάκις τῆς ἡμέρας εἰς τὴν κεφαλὴν). La mancanza di un ordine razionale e le ingiustizie che caratterizzano la società sono la prova che mette in crisi definitivamente l'idea provvidenzialistica del mondo. Lo riconosce Momo, che decreta la vittoria dell'epicureo (*I. trag.* 50 ταυτὶ μὲν ἤδη κατὰ ῥοὺν προχωρεῖ τῷ Δάμιδι καὶ πλησίστιος ἐπὶ τὴν νίκην φέρεται); Zeus, nello *Iuppiter confutatus*, prova a ribattere e chiama in causa il giudizio delle anime dei morti (*I. conf.* 17 ἡλίκας μετὰ τὸν βίον οἱ πονηροὶ τὰς κολάσεις ὑπομένουσιν, ἢ ἐν ὄσῃ οἱ χρηστοὶ εὐδαιμονίᾳ διατρίβουσιν;). Il padre degli dèi sta solo rinviando la caduta definitiva, perché Cinisco, come Damide, rovescia il concetto di Provvidenza, questa volta dall'Aldilà. Il filosofo cinico sostiene infatti che, dato un sistema fatalistico, le colpe e i meriti non esistono (*I. conf.* 18 ὅτι οὐδὲν ἐκόντες οἱ ἄνθρωποι ποιοῦμεν), perché ogni azione è prestabilita e manca completamente il libero arbitrio (ἀλλὰ τινὶ ἀνάγκῃ ἀφύκτῳ κεκελευσμένοι). Di conseguenza, nemmeno nell'Aldilà dovrebbe esserci alcun giudizio (οὐδένα τοίνυν, ὦ Ζεῦ, οὔτε τιμᾶν οὔτε κολάζειν αὐτῷ προσήκει). È arrivato il momento, per Zeus, di lasciare la scena (*I. conf.* 19 καὶ σε ἄπειμι ἤδη καταλιπών): la confutazione è compiuta.

1.2. Il *Deorum Concilium*

Momo sarà il protagonista indiscusso dell'opera che conclude il trittico: il *Deorum Concilium*²⁰⁰. Nel dialogo il dio del biasimo avrà spazio maggiore che non nel precedente, in cui erano in azione più divinità: tralasciando il breve

²⁰⁰ Tessarin 2012, p. 10 «Portavoce degli dèi “a pieno titolo”, e unico vero protagonista del dialogo, è Momo».

intervento di Hermes²⁰¹, nel *Deorum Concilium* Momo e Zeus sono gli unici interlocutori²⁰².

La situazione narrativa è diversa rispetto a quella vista nello *Iuppiter tragoedus*: gli dèi sono preoccupati perché l'Olimpo non è più appannaggio della loro autorità (*Deor. Conc.* 1 ἀγανακτοῦντες εἰ πολλοὶ ἀνάξιοι μετέχουσιν ἡμῖν τοῦ συμποσίου). Persino l'ambrosia è finita (*Deor. Conc.* 14 ἐπιέλοιπε δὲ ἡ ἀμβροσία καὶ τὸ νέκταρ) e il monte pullula di un numero sempre maggiore di divinità straniere (ἐπεὶ πολλοὶ τῶν ξένων, οὐ μόνον Ἕλληνες ἀλλὰ καὶ βάρβαροι), soprattutto orientali²⁰³, e uomini divinizzati (*Deor. Conc.* 3 καὶ ταῦτα θνητοὶ ἐξ ἡμισείας ὄντες)²⁰⁴.

Per inciso, il primo colpevole della presenza degli intrusi semi-divini è proprio Zeus, che si è impegnato tanto con le varie metamorfosi per unirsi alle donne mortali (*Deor. Conc.* 7 τὴν αἰτίαν τοῦ νοθευθῆναι ἡμῶν τὸ ξυνέδριον σύ, ὦ Ζεῦ, παρέσχεας θνηταῖς ἐπιμινύμενος καὶ κατιῶν παρ' αὐτὰς ἐν ἄλλοτε ἄλλῳ σχήματι. «La causa della corruzione del nostro consiglio l'hai offerta tu, Zeus, mischiandoti con le mortali e scendendo per queste ogni volta in una forma diversa»). Il suo

201 Luc. *Deor. Conc.* 1 Ἄκουε, σίγα. τίς ἀγορεύειν βούλεται τῶν τελείων θεῶν οἷς ἔξεστιν; ἡ δὲ σκέψις περὶ τῶν μετοίκων καὶ ξένων.

202 Tessarin 2012, p. 10 «L'*Assemblea degli dei* descrive un concilio divino tenutosi sull'Olimpo, a cui partecipano tutte le divinità riunite, nonostante Momo, il dio del biasimo, e Zeus sono gli unici personaggi che parlano – se non si considera la brevissima apparizione di Hermes al paragrafo 1».

203 Momo evidenzia la sua incredulità di fronte al comparire di tutte queste nuove figure, che non parlano greco (*Deor. Conc.* 9 οὐδὲ ἐλληνίζων τῇ φωνῇ) e non capiscono nemmeno quando si propone loro un brindisi (ὥστε οὐδ' ἦν προπῆτι τις ξυνίησι). E, nonostante l'inappropriatezza, la schiera delle divinità straniere, non fa che aumentare: prima Mitra, il Medo (Μίθρης ἐκεῖνος, ὁ Μῆδος), con il mantello e la tiara (ὁ τὸν κἀνδυν καὶ τὴν τιάραν); poi gli Sciti (οἱ Σκύθαι) e i Geti (οἱ Γέται), su tale esempio (ταῦτα ὀρῶντες), hanno iniziato a rendere immortale (ἀπαθανατίζουσι) e divinizzare (θεοὺς χειροτονοῦσιν) chiunque volessero (οὓς ἂν ἐθελήσωσι). Momo non riesce poi proprio a capire come si è arrivati a divinizzare (ἐξ Αἰγύπτου παραβυσθέντα ἐς τὸν οὐρανόν) le divinità antropomorfe dell'Egitto, come Anubi, il dio dalla faccia canina (*Deor. Conc.* 10 κυνοπρόσωπε) che non fa altro che abbaiare (θεὸς εἶναι ὕλακτῶν), o Api, il toro variopinto (ὁ ποικίλος οὗτος ταῦρος). Si potrebbe dire che per Momo l'Olimpo si è trasformato in un grande zoo (ἴβιδας καὶ πιθήκους καὶ τράγους καὶ ἄλλα πολλῶ γελιοτέρα): trova la situazione talmente assurda, da provarne vergogna (αἰσχύνομαι).

204 Vd. Geri 2011, p. 81 «In questo caso l'argomento ... riguarda l'eclettismo mitologico greco-romano ... Luciano immagina che le divinità della tradizione, ormai in crisi di credibilità come mostrato dal dittico *Iuppiter confutatus* e *Iuppiter tragoedus*, si trovino a disagio nel dover condividere l'Olimpo con un numero esorbitante di uomini divinizzati e divinità orientali». Tessarin 2012, p. 10 «La motivazione che rende necessaria la convocazione di un'assemblea è la presenza nel mondo divino di dèi ritenuti indegni e abusivi a causa della loro origine o di colpe commesse».

debole per le mortali avrebbe quindi stimolato l'emulazione di tutti gli altri dèi (οὐχ οἱ ἄρρενες μόνον) e delle dee (ἀλλ', ὅπερ αἴσχιστον, καὶ αἱ θήλειαι θεοί)²⁰⁵.

Momo si proclama accusatore delle colpe degli dei. Si assiste all'auto-investitura da parte del dio, che dichiara la sua posizione di *parrhesiastes* (Luc. *Deor. Conc.* 2).

ἀξιῶ δέ, ὦ Ζεῦ, μετὰ παρρησίας μοι δοῦναι εἰπεῖν· οὐδὲ γὰρ ἂν ἄλλως δυναίμην, ἀλλὰ πάντες με ἴσασιν ὥς ἐλεύθερός εἰμι τὴν γλῶτταν καὶ οὐδὲν ἂν κατασιωπήσαιμι τῶν οὐ καλῶς γιγνομένων· διελέγχω γὰρ ἅπαντα καὶ λέγω τὰ δοκοῦντά μοι ἐς τὸ φανερόν οὔτε δεδιώς τινα οὔτε ὑπ' αἰδοῦς ἐπικαλύπτων τὴν γνώμην· ὥστε καὶ ἐπαχθὴς δοκῶ τοῖς πολλοῖς καὶ συκοφαντικὸς τὴν φύσιν, δημόσιός τις κατήγορος ὑπ' αὐτῶν ἐπονομαζόμενος. Πλὴν ἀλλ' ἐπεὶ περ ἔξεστιν καὶ κεκήρυκται καὶ σύ, ὦ Ζεῦ, δίδως μετ' ἐξουσίας εἰπεῖν, οὐδὲν ὑποστειλάμενος ἐρῶ.

Domando, Zeus, che mi sia concesso di parlare secondo le norme della *parrhesia*; non potrei fare altrimenti, ma tutti sanno come sono libero, che mai tratterei la lingua in merito ai fatti che accadono senza correttezza; critico ogni cosa e dico ciò che mi pare chiaramente, senza temere nessuno e senza nascondere per pudore alcuna opinione. Così a molti risulterebbe spiacevole e calunniatore di natura, essendo chiamato da questi pubblico accusatore. Ma, poiché mi è lecito e l'hai proclamato anche tu, Zeus, concedendo di parlare liberamente, parlerò senza tacere nulla.

Siamo di fronte a una proclamazione straordinaria. Ci sono tutti gli elementi della *parrhesia* (μετὰ παρρησίας μοι δοῦναι εἰπεῖν) intesa come parola utile per la comunità²⁰⁶. Il primo fatto, necessario, è la libertà di chi parla (ἐλεύθερός εἰμι), che lo porta a non passare nulla sotto silenzio (οὐδὲν ἂν κατασιωπήσαιμι). Non bisogna nascondere niente (ἐπικαλύπτων τὴν γνώμην ... οὐδὲν ὑποστειλάμενος) e non si deve conoscere limitazione alcuna (μετ' ἐξουσίας εἰπεῖν), né per la paura (οὔτε δεδιώς τινα), né per un senso di pudore (οὔτε ὑπ' αἰδοῦς). La parola deve essere chiara (ἐς τὸ φανερόν), in modo che possa arrivare a tutti e non sia fraintesa, e deve avere il coraggio di accusare (διελέγχω γὰρ ἅπαντα), anche a costo di risultare spiacevole (ἐπαχθὴς δοκῶ τοῖς πολλοῖς). Sono tutti concetti importantissimi: li rivedremo meglio parlando dell'*anaideia* cinica.

205 Luc. *Deor. Conc.* 8 Ἀφ' οὗ δὲ ἅπαξ σύ, ὦ Ζεῦ, ἀνέφξας τοῖς τοιούτοις τὰς θύρας καὶ ἐπὶ τὰς θνητὰς ἐτράπου, ἅπαντες μεμίμηνται σε, καὶ οὐχ οἱ ἄρρενες μόνον, ἀλλ', ὅπερ αἴσχιστον, καὶ αἱ θήλειαι θεοί.

206 Sulle regole della *parrhesia*, vd. Camerotto 2025, pp. 22-41.

Momo, dopo aver dichiarato il suo parlare franco e libero, propone quindi una sorta di tribunale dell'Inquisizione *ante litteram*, atto a giudicare la regolarità delle divinizzazioni. Il dio suggerisce che vengano scelti degli arbitri, dei giudici (*Deor. Conc.* 15 ἐλέσθαι δὲ ἐπιγνώμονας τελείους θεοὺς ἑπτὰ, τρεῖς μὲν ἐκ τῆς παλαιᾶς βουλῆς τῆς ἐπὶ Κρόνου, τέτταρας δὲ ἐκ τῶν δώδεκα, καὶ ἐν αὐτοῖς τὸν Δία): ogni abitante dell'Olimpo si recherà al loro cospetto per essere giudicato (τὸν Ἑρμῆν δὲ κηρύξαντα ξυναγαγεῖν ἅπαντας ὅσοι ἀξιοῦσι ξυντελεῖν ἐς τὸ ξυνέδριον). Ciascuno dovrà essere in grado di fornire testimoni (τοὺς δὲ ἥκειν μάρτυρας ἐπαγομένους ἐνωμότους) e “certificati” dei propri diritti divini (ἀποδείξεις τοῦ γένους).

Coloro che fossero giudicati inadeguati, verranno immediatamente privati delle loro funzioni e delle prerogative (*Deor. Conc.* 15 καταπέμψουσιν ἐπὶ τὰ σφέτερα ἡρία καὶ τὰς θήκας τὰς προγονικάς); qualora cercassero di risalire all'Olimpo, il Tartaro sarebbe la punizione (ἦν δέ τις ἀλῶ τῶν ἀδοκίμων καὶ ἅπαξ ὑπὸ τῶν ἐπιγνομόνων ἐκκριθέντων ἐπιβαίνων τοῦ οὐρανοῦ, ἐς τὸν Τάρταρον ἐμπεσεῖν τοῦτον). Addirittura, chi non dovesse presentarsi, sarebbe condannato in contumacia (*Deor. Conc.* 16 ἦν δέ τις παρακούσῃ τοῦ κηρύγματος καὶ μὴ ἐθελήσῃ ἐπὶ τοὺς ἐπιγνώμονας ἐλθεῖν, ἐρήμην αὐτοῦ καταδικαίησάτωσαν).

Il *Deorum Concilium* si conclude con l'accettazione da parte di Zeus della proposta (*Deor. Conc.* 19 Δικαιοτάτον, ὦ Μῶμε).

Le tre opere sembrano collocarsi in sequenza tematica: prima viene la confutazione della potenza divina, sulla base della sottomissione degli dèi al Fato (*Iuppiter confutatus*). Segue nello *Iuppiter tragoedus* il timore che gli uomini prendano atto dell'inettitudine degli dei, dovuta ancora una volta alla loro impotenza nei confronti del destino. Il risultato sarebbe l'interruzione dei sacrifici degli uomini in onore delle divinità.

La serie si conclude con quella che sembra una seconda versione dello *Iuppiter tragoedus*. Il *Deorum Concilium* presenta un'altra sfumatura della preoccupazione

di Zeus, che si dipana appunto su due fronti²⁰⁷: dal lato terrestre, il dio teme l'incuria dei mortali, e da quello celeste, dove il sovraffollamento dell'Olimpo e lo scarseggiare delle scorte di ambrosia evidenziano il problema degli abusivi, dei nuovi indesiderati inquilini.

Sembra, con un po' di fantasia e ironia, una sorta di trilogia, composta dal *prequel* (*Iuppiter confutatus*) e dalla storia vera e propria divisa in due parti, che si sviluppa sul duplice livello umano e divino (rispettivamente, *Iuppiter tragoedus* e *Deorum Concilium*).

La successione sembra funzionare anche da un punto di vista cronologico. In generale è molto difficile stabilire un ordine cronologico delle opere di Luciano: accertare una cronologia assoluta è impossibile e persino un indice relativo presenta complicazioni difficilmente risolvibili. Croiset è molto chiaro a riguardo²⁰⁸:

En ce qui concerne les écrits de Lucien, ces difficultés sont particulièrement sérieuses, parce qu'en touchant à beaucoup de choses contemporaines, il n'en désigne, pour ainsi dire, aucune qui ait une date précise, De là vient que les tentatives qui ont été faites déjà par diverses critiques pur établir, en tout ou en partie, l'ordre de succession de ses ouvrages, n'ont guère satisfait que leurs auteurs.

Secondo M. Croiset, è necessario basarsi sulla datazione – comunque piuttosto insicura – di alcune opere (circa una dozzina). Da questa base si può provare a postulare un ordine relativo che si fondi sullo sviluppo tematico e stilistico delle altre opere²⁰⁹.

207 È una costruzione che nello *Iuppiter tragoedus* Coenen definisce *Doppelbühne*. Vd. Coenen 1977, p. 140 «Das Geschehen vollzog sich an einer imaginären Bühne, im Iup. Trag. sogar auf einer Doppelbühne, die nur in der Phantasie der Zuhörer existierte». Con *Doppelbühne* si intende una scena che si sviluppa contemporaneamente su due livelli, in questo caso quello celeste e quello terrestre.

208 Croiset 1882, p. 42.

209 Croiset 1882, p. 42 «Nous connaissons, avec une approximation suffisante, les dates d'une demi-douzaine environ des écrits de Lucien; d'autres part, nous discernons facilement dans ses procédés de composition plusieurs manières qui n'ont pu, ce semble, à les bien examiner, se

La prima opera delle tre a essere composta sarebbe stata lo *Iuppiter confutatus*. M. Croiset la fa dipendere dall'influenza di Menippo di Gadara sul Samosatense²¹⁰ e dalla stretta concordanza tematica con i *Dialogi Mortuorum*²¹¹.

Secondo lo stesso autore, gli altri due opuscoli seguirebbero in quest'ordine: *Concilium Deorum* e *Iuppiter tragoedus*. La motivazione è un affinamento graduale della costruzione drammaturgica e dell'utilizzo del coro²¹², derivata dall'imitazione della commedia antica di Eupoli e Aristofane²¹³, che avrebbe raggiunto il proprio apice con lo *Iuppiter tragoedus*²¹⁴.

Di diverso avviso è Schwartz: secondo lui, l'ordine delle due opere deve essere invertito²¹⁵. Ancora una volta, il criterio è tematico. La presenza di Momo – incisiva ma non totalizzante – nello *Iuppiter tragoedus* preparerebbe il suo ruolo da protagonista assoluto nel *Deorum Concilium*²¹⁶. Per quest'ultima opera, Schwartz azzarda persino una collocazione cronologica più precisa, sulla base di

produire que successivement. Nous avons donc des points de repère et en même temps des indices sérieux pour grouper autour de chacun de ces points un certain nombre d'ouvrages à l'aide d'analogies plus ou moins frappantes. Dans ces conditions, on peut se promettre par une étude attentive un succès au moins relatif».

210 Croiset 1882, p. 56 «Il est difficile de ne pas attribuer à Ménippe une influence notable sur le développement du talent de Lucien», p. 62 «Dans les *Aveux forcés de Zeus*, nous voyons encore une Cynique en présence de Zeus; il est vrai qu'il ne s'appelle pas Ménippe; son nom de secte lui suffit; d'ailleurs, il a toute l'âpreté et tout l'esprit ironique du philosophe de Gadara».

211 Croiset 1882, p. 56 «C'est, avec plus d'étendue, un entretien tout-à-fait analogue pour la forme et le fond à ceux des *Dialogues des morts* qui touchent aux croyances religieuses. Il est difficile, en le comparant, de ne pas conclure que ses ouvrages ont dû se suivre de près».

212 Croiset 1882, pp. 64-65 «Tandis que le dialogue jusqu'ici se réduisait aux proportions d'un entretien entre deux personnages, nous les voyons, dans ces autres ouvrages, s'étendre pour laisser entrer toute une troupe d'acteurs aux costumes et aux masques divers. En même temps la situation de l'auteur se dessine plus nettement. Ses idées ont quelque chose de plus personnelle. Il y a moins de hasard et plus de préméditation dans ses oeuvres; il sait clairement ce qu'il veut, il le dit à ceux qui font semblant de ne pas le comprendre, et avec l'autorité du succès il définit au besoin le genre dans lequel il est désormais passé maître».

213 Croiset 1882, p. 64 «Lucien, en nommant lui-même dans plusieurs passages ceux dont il prend exemple et qu'il considère comme ses modèles, met en première ligne, au-dessus même de son cher Ménippe, les poètes de l'ancienne comédie, Aristophane et Eupolis en particulier».

214 Croiset 1882, p. 69 «Cela est plus sensible encore dans les *Dolèances tragiques de Zeus*, la plus considérable, à mon avis, des satires religieuses de Lucien».

215 Schwartz 1965, p. 64 «L'*Assemblée des Dieux* était déjà préparée par le *Zeus tragédien*, ayant également comme "protagoniste" Momos».

216 Tessarin 2012, p. 9 «È evidente innanzitutto che il *Deorum Concilium* è posteriore allo *Iuppiter tragoedus*, dal momento che in quest'ultimo testo sembra essere anticipata la presenza di Momo nel consesso divino. Il dialogo stesso fra il dio del biasimo e Zeus anticipa quello che avviene nell'*Assemblea degli dei* riguardo le divinità illegittime».

un'affinità con l'opera di Celso Ἀληθὺς Λόγος²¹⁷, che Schwartz data tra il 161 e il 164²¹⁸.

In merito allo *Iuppiter confutatus* in particolare, Schwarz propone di datarlo prima del 160 d.C.²¹⁹ L'opera seguirebbe l'*Icaromenippus*²²⁰ e presenta maggiori differenze rispetto alle altre due che compongono la triade («semble se distinguer plus nettement des deux autres»)²²¹: manca innanzitutto il personaggio di Momo.

2. Luciano e la religione tradizionale

Abbiamo già visto come lo *Iuppiter confutatus* si inserisce in un vasto sistema satirico contro la religione tradizionale.

La religione costituiva una parte importante nella vita dell'epoca²²². Il misticismo e il paganesimo furono in questo periodo stimolati dai recenti e più intensi scambi con il mondo orientale²²³. Il sincretismo religioso raggiunse un

217 Tessarin 2012, pp. 9-10 «In base al collegamento individuato fra le tematiche del *Deorum Concilium* e l'opera di Celso Ἀληθὺς Λόγος, Schwartz, che data lo scritto di Celso fra il 161 e il 164 d.C., ipotizza che l'*Assemblea degli dei* sia stata composta in un periodo successivo, quando Luciano era tornato ad Atene». Vd. Schwartz 1965, p. 147 «Après le *Zeus tragédien* se place la publication du *Discours véritable* de Celse, qui stimula Lucien et renforça les premières sympathies pour l'épicurisme».

218 Schwartz 1965, p. 64 «On a vu a plus haut que l'*Assemblée des Dieux* était postérieure à l'Ἀληθὺς λόγος de Celse (donc postérieure à 161 p.C.)». Ma la cronologia dell'opera di Celso è dibattuta. Vd. Keim 1873, pp. 266-267 «Die Schrift des Celsus ist desswegen höchst wahrscheinlich geschrieben theils nach der Auszeichnung des Commodus mit Imperatoritel (27. Nov.) und Triumph (23. Dez. 176), Tribunat und Konsulat des Jahres 177, theils zur Zeit des neuen Aufbruchs des M. Aurel und Commodus zum gefürchteten und verhängnisvollen Quadenkrieg im Sommer 178». Morillas Esteban 2005, p. 20 «De este enigmático pensador poco sabemos, amen que redactó, en el año 178, una obra profundamente anti-cristiana intitulada Ἀληθὺς Λόγος».

219 Schwartz 1965, p. 149.

220 Schwartz 1965, p. 64 «Le *Zeus confondu* viendrait après l'*Icaroménippe*».

221 Schwartz 1965, p. 65.

222 Caster 1937, p. 1 «Le monde méditerranéen, au temps de Lucien, était en pleine effervescence religieuse», Gröblein 1998, p. 50 «In zweiten Jahrhundert n. Chr. herrschte ein großes Interesse an Religion auf allen Ebenen, sowohl in gebildeteren wie auch in ungebildeteren Kreisen».

223 Cumont 1909, p. 4 «L'histoire de l'empire durant les trois premiers siècles de notre ère, se résume en une "pénétration pacifique" de l'Occident par l'Orient». Caster 1937, p. 1 «L'Orient déferlait sur les nations occidentales, apportant son propre mysticisme et réveillant celui que l'esprit grec avait connu avec Pythagore, Platon et Posidonius». Sordi 1983, pp. 87-88 «Eppure poche epoche vedono risorgere, come questa, con tanta forza l'irrazionale, assistono al dilagare dei culti orientali e della magia, cercano il prodigio e il miracolo, scatenano il fanatismo religioso delle folle; la pietà religiosa, ancorata alla vecchia tradizione greca e romana, ma nutrita pure dai fermenti nuovi provenienti dai misteri egiziani e dagli oracoli caldaici, pervade anche gli scritti

picco di dinamicità e la devozione sacra fu attraversata da una spiritualità rinnovata²²⁴.

Lo attestano gli autori dell'epoca. Tra il I e il II secolo, Giovenale presenta con versi di rara eleganza la sua indignazione per l'influenza e le affluenze orientali (Juv. 3.62-65).

*iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes
et linguam et mores et cum tibicine cordas
obliquas nec non gentilia tympana secum
uexit et ad circum iussas prostare puellas.*

Già da tempo il siro Oronte defluì nel Tevere
con sé schianta lingue, usanze, arpe
oblique insieme al tibicine, tamburi stranieri
e ragazze costrette a mettersi in mostra al circo.

Dal punto di vista della cultura materiale, dobbiamo poi ringraziare Pausania, che in più occasioni descrive templi dedicati a divinità straniere. L'autore della periegesi indica così l'esistenza ad Atene di un santuario dedicato a Serapide (antico, ma attivo alla sua epoca)²²⁵ e uno a Messene (precisamente, di Serapide e Iside)²²⁶; rende poi manifesta la presenza di ben quattro santuari per divinità egizie (Iside Pelagia, Iside Egizia e due di Serapide) sull'Acrocorinto²²⁷ e un tempio di Serapide a Copai, in Beozia²²⁸.

degli intellettuali e rafforza la convinzione, che il razionalismo e lo scetticismo dominanti negli ultimi tempi della repubblica e nel primo secolo dell'impero avevano oscurato, che solo sulla *pax deorum* si fonda la stabilità dell'impero».

224 Cumont 1909, pp. 14-15 «L'Orient hellénisé s'impose partout par ses hommes et par ses oeuvres; ... Mais dans aucun ordre d'idées son action sous l'Empire n'a été aussi décisive que dans la religion, puisqu'elle a finalement abouti à la destruction radicale du paganisme gréco-latin».

225 Paus. 1.18.4 ἐντεῦθεν ἰοῦσιν ἐς τὰ κάτω τῆς πόλεως Σαράπιδος ἐστὶν ἱερόν, ὃν Ἀθηναῖοι παρὰ Πτολεμαίου θεὸν ἐσηγάγοντο.

226 Paus. 4.32.6 τοῦ θεάτρου δὲ οὐ πόρῳ Σαράπιδος ἐστὶ καὶ Ἰσίδος ἱερόν.

227 Paus. 2.4.6 ἀνιοῦσι δὲ ἐς τὸν Ἀκροκόρινθον – ἡ δὲ ἐστὶν ὄρους ὑπὲρ τὴν πόλιν κορυφή, Βριάρεω μὲν Ἥλιφ δόντος αὐτὴν ὅτε ἐδίκαζεν, Ἥλιου δὲ ὡς οἱ Κορίνθιοι φασὶν Ἀφροδίτῃ παρέντος – ἐς δὴ τὸν Ἀκροκόρινθον τοῦτον ἀνιοῦσιν ἐστὶν Ἰσίδος τεμένη, ὧν τὴν μὲν Πελαγίαν, τὴν δὲ Αἰγυπτίαν αὐτῶν ἐπονομάζουσιν, καὶ δύο Σαράπιδος, ἐν Κανόβῳ καλουμένου τὸ ἕτερον.

228 Paus. 9.24.1-2 ἐνταῦθα Δήμητρος καὶ Διονύσου καὶ Σαράπιδος ἐστὶν ἱερά. È interessante il fatto che il tempio di Serapide sorga affianco a quelli di due divinità tradizionali e che venga nominato assieme a queste come fosse il membro di una triade.

Essenziale, infine, per l'attestazione del culto di Iside nello specifico, l'apparizione e il ruolo della dea come *deus ex machina* nell'opera di Apuleio²²⁹ (*Met.* 11.5).

en adsum tuis commota, Luci, precibus, rerum naturae parens, elementorum omnium domina, saecolorum progenies initialis, summa numinum, regina manium, prima caelitem, deorum dearumque facies uniformis, quae caeli luminosa culmina, maris salubria flamina, inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso: cuius numen unicum multifor mi specie, ritu vario, nomine multiugo totus veneratur orbis. Inde primigenii Phryges Pessinuntiam deum Matrem, hinc autochthones Attici Cecropeiam Minervam, illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusini vetustam deam Cererem, Iunonem alii, Bellonam alii, Hecatam isti, Rhamnusia illi, et qui nascentis dei solis inchoantibus illustrantur radiis Aethiopes utrique piscaque doctrina pollentes Aegyptii, caerimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine reginam Isidem.

Sono qui, Lucio, mossa dalle tue preghiere; io, madre della natura, signora di tutti gli elementi, primo parto dei secoli, massima tra gli dei, regina dei defunti, prima dei cieli, modello di perfezione di entrambi gli dèi e le dee, che regolo con i miei cenni le luminose vette del cielo, i salubri venti del mare e i tormentati silenzi degli inferi: l'unico essere divino che è celebrato in tutta quanta la terra sotto varie forme, con diversi riti e con plurimi nomi. Quindi i primi uomini, i Frigi, mi chiamavano Pessinunzia la dea Madre, gli Attici, da sempre autoctoni, Minerva Cecropea, mentre i Cipri che ondeggiano Venere Pafpia; i Cretesi portatori di frecce Diana Dittinna e i Siculi che parlano tre lingue Proserpina Stigia; per gli Eleusini sono l'antica dea Cerere, per altri Giunone, per altri ancora Bellona; questi mi chiamano Ecate e quelli Ramnusia. Entrambi i popoli Etiopi, che sono mostrati dai primi raggi del sole nascente e gli Egizi, mirabili nella pesca e nella saggezza, onorandomi con cerimonie appropriate, mi chiamano, secondo il mio vero nome, regina Iside.

Il passo è interessante perché, oltre a dimostrare l'importanza del culto a Roma²³⁰, indica la consapevolezza che gli stessi latini avevano del sincretismo («le syncretisme fut à toutes les époques la forme des transformations

229 Bakhouché 2022, p. 27 «L'omniprésence du religieux isiaque construit et donne sens à la "rédemption" de Lucius. Le livre se développe entre l'apparition d'Isis dès la prière du héros et la présence d'Osiris à la fin du roman».

230 Vd. anche Apul. *Met.* 11.26 *Nec ullum tam praecipuum mihi exinde studium fuit, quam cotidie supplicare summo numini reginae Isidis, quae, de templi situ sumpto nomine Campensis summa cum veneratione propitiatur.* A. Takács Sarolta afferma come il culto di Iside fosse accettato e messo in relazione alla *domus Augusta*. Takács Sarolta 2008, p. 80 «In the lifetime of Apuleius the cult had been officially accepted and linked to the imperial household, the *domus Augusta*, for almost a century. Further, the reigns of Hadrian and Marcus Aurelius, beginning and end markers of Apuleius' life, saw particular intensification of interest in Egypt and its gods».

religieuses»)²³¹. Assistiamo infatti a un elenco di nomi – Plutarco arriverà a definirla μυριώνυμος²³² –, alcuni dei quali conosciamo benissimo dalla tradizione mitica, altri che ci risultano più oscuri, ma tutti riferiti a un'unica figura.

È l'immagine che emerge anche da un altro componimento, cronologicamente prossimo alle *Metamorfosi* di Apuleio. Si tratta dell'*Inno a Iside* di Mesomede, poeta, musicante e strumentista²³³ attivo alla corte di Adriano, di cui era liberto (ἀπελεύθερος) e intimo amico (ἐν τοῖς μάλιστα φίλος)²³⁴. I suoi inni sono essenziali per comprendere il contesto religioso dell'epoca²³⁵. Come afferma S. Lanna: «L'*Inno a Iside* è espressione del sincretismo religioso nella tipologia enoteistica»²³⁶. Mesomede non fa come Apuleio, che identifica la dea nei vari nomi delle diverse tradizioni, ma ne elenca le prerogative²³⁷, che vanno a sovrapporsi con quelle di altri dèi già esistenti. Il risultato è lo stesso.

Questa presenza dei culti egiziani nel paganesimo greco-romano è evidenziata in modo ancora più esplicito, e qui chiudo la parentesi, dal trattatello *Su Iside e Osiride* di Plutarco. Qui l'autore di Cheronea fa un lavoro mirabile di interpretazione e commento della mitologia di derivazione egizia ma non solo. Arriva persino a includere nella sua disamina riferimenti a correnti filosofico-religiose altre, come nel passo sullo Zoroastrismo²³⁸ o quello sulle credenze caldee²³⁹.

231 Cumont 1909, p. 217.

232 Plut. *Mir.* 372E ὑπὸ δὲ τῶν πολλῶν μυριώνυμος κέκληται διὰ τὸ πάσας ὑπὸ τοῦ λόγου τρεπομένη μορφάς δεχέσθαι καὶ ιδέας.

233 Bélis 2003, p. 223 «Mésomède fut d'abord un poète, puis un compositeur et un citharède, chanteur et instrumentiste».

234 *Suda* μ 668 Μεσομήδης, Κρής, λυρικός, γεγονώς ἐπὶ τῶν Ἀδριανοῦ χρόνων, ἀπελεύθερος αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα φίλος.

235 Lanna 2013, p. 85 «Essi costituiscono il riflesso del mutamento del sentire religioso proprio dell'epoca, e sono indicativi delle predilezioni di culto e di quanto ruotava intorno alla sfera culturale nell'impero romano a partire dal II secolo d.C.».

236 Lanna 2013, p. 86.

237 Mesomedes, *Hymn. Isis* 5-16 ἀ βαθύκερως Ἴσις / ἅτ' ἔαρος ἅτε θέρεος / ἅτε χειμάτος ἄγει / νεογόνους ἡνίας. / τὲ καλεῦσι πῦρ Ἄιδος τε / καὶ χθόνιος ὑμέναιος, / αἱ φυτῶν ὠδῖνες, / οἱ Κύπριδος ἡμεροί, / τὲ νηπιάρχου γονά, / πῦρ τέλεον ἄρρητον, / οἱ Ῥέας Κούρητες / ὃ τε Κρόνιος ἄμητος.

238 Plut. *Mor.* 369D-E οἱ δὲ τὸν μὲν γὰρ ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχίλις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν.

239 Plut. *Mor.* 370C Χαλδαῖοι δὲ τῶν πλανήτων, οὓς θεοὺς γενεθλίους καλοῦσι, δύο μὲν ἀγαθοεργούς, δύο δὲ κακοποιούς, μέσους δὲ τοὺς τρεῖς ἀποφαίνουσι καὶ κοινούς.

Impressionante, infine, l'applicazione di istanze filosofiche al mito di Iside e Osiride²⁴⁰, come nel caso dell'interpretazione manichea delle forze – positive e di negative – che regolano il mondo (Plut. *Mor.* 371A-B).

Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι, πολλὴν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός καὶ πρὸς τὴν βελτίονα αἰεὶ δυσμαχοῦσαν. ἐν μὲν οὖν τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὅσιρις ἐστίν, ἐν δὲ γῇ καὶ πνεύμασι καὶ ὕδασι καὶ οὐρανῷ καὶ ἄστροις τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκός καὶ ὑγιαῖνον ὥραις καὶ κράσεσι καὶ περιόδοις Ὅσιρίδος ἀπορροή καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη· Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ἀωρίαις καὶ δυσκρασίαις καὶ κρύψεσιν ἡλίου καὶ ἀφανισμοῖς σελήνης οἷον ἐκδρομαὶ καὶ ἀφηνιασμοὶ καὶ Τυφῶνος· καὶ τοῦνομα κατηγορεῖ τὸ Σήθ, ὃ τὸν Τυφῶνα καλοῦσι· φράζει μὲν τὸ καταδυναστεῦον καὶ καταβιαζόμενον, φράζει δὲ τὴν πολλάκις ἀναστροφὴν καὶ πάλιν ὑπεκλήδησιν.

La genesi e la disposizione del nostro cosmo sono mescolate secondo principi contrari; e non sono equipollenti in fatto a forze, ma il migliore è più forte; è impossibile distruggere il male completamente, che è connaturato profondamente al corpo e all'anima di ogni cosa e che combatte sempre con il bene. L'intelletto e la ragione per lo spirito, che sono guide e i principi egemoni di tutte le cose migliori, sono Osiride; nella terra, nei venti, nelle onde, nel cielo e negli astri ciò che è ordinato, ciò che rispetta un ordine ed è sano nelle stagioni, nel clima e nei cicli, è effluvio e immagine riflessa di Osiride. Tifone è invece il carattere sofferente, sovversivo, irrazionale e volubile dell'anima; per il corpo è la parte mortale, le malattie e l'elemento che confonde tramite il tempo inopportuno e l'infermità, l'eclissi solare e l'oscuramento della luna, simili alle sortite, alle rivolte di Tifone. Anche il nome Seth, con cui chiamano Tifone, lo dimostra: denota qualcosa che opprime e assoggetta e spesso anche un rivolgimento e un balzo verso l'alto.

Qui Plutarco presenta una vera e propria descrizione di parte del *pantheon* egizio *sub specie philosophiae*. Osiride diviene il principio razionale che regola il mondo (νοῦς καὶ λόγος ... Ὅσιρις ἐστίν): in lei si riflette ogni cosa ordinata (τὸ τεταγμένον καὶ καθεστηκός ... Ὅσιρίδος ἀπορροή καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη). Tifone, invece, è la sovversione, il disordine e la malattia (Τυφὼν δὲ τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ

240 Plut. *Mor.* 371A ὡς τὰ ἐπιόντα δηλώσει τοῦ λόγου τὴν Αἰγυπτίων θεολογίαν μάλιστα ταύτῃ τῇ φιλοσοφίᾳ συνοικειοῦντος. Vd. Petrucci 2016, p. 227 «He aims to discover philosophically the truth which lies concealed behind Egyptian myths and which ultimately coincides with Plato's doctrine».

ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες). Il cosmo, infine, è frutto della mescolanza di queste due forze contrapposte (μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων).

3. Il ruolo della scuola

La religione permeava ogni aspetto della vita del II secolo d.C.²⁴¹ Era anche un fatto di scuola, soprattutto in relazione ai miti²⁴², che non erano solo letture individuali («Die Mythen waren Gegenstand zunächst individueller Lektüre»), ma anche oggetto di parafrasi²⁴³, studio ed esercizio²⁴⁴ da parte degli scolari («anschließend bzw. parallel von Paraphrasen in der Schule»)²⁴⁵.

241 Caster 1937, p. 9 «Le fait le plus caractéristique peut-être du second siècle, c'est que le goût de la religion s'y manifeste aussi vif à tous le niveaux de culture».

242 I miti erano la base dell'esercizio degli studenti, che li studiavano e li utilizzavano come punti di riferimento. Vd. Berdozzo 2011, p. 13 «Man lebte täglich für mehrere Stunden in der Welt der Mythen, sie waren Prüfsteine für die Intelligenz und die Fähigkeiten eines Schülers, so dass sie ihm vermutlich auf Dauer "unter die Haut" gehen mussten».

243 Berardi 2017, p. 219 «La parafrasi, quindi, interessa la fase di formulazione delle idee ed è un esercizio che, forse più di ogni altro *progymnasma*, contribuisce all'affinamento dello stile educando l'allievo a prendere dimestichezza con le principali forme espressive e le più utili tecniche di affabulazione». Secondo Quintiliano lo studio e la parafrasi di testi della letteratura era una pratica molto utile agli oratori e agli scrittori in generale per innalzare il proprio stile. Vd. Quint. *Inst.* 10.5.4 *Sed illa ex latinis conversio multum et ipsa contulerit. Ac de carminibus quidem neminem credo dubitare, quo solo genere exercitationis dicitur usus esse Sulpicius. Nam et sublimis spiritus attollere orationem potest, et verba poetica libertate audaciora non praesumunt eadem proprie dicendi facultatem. Sed et ipsis sententiis adicere licet oratorium robur et omissa supplere et effusa substringere.* Secondo Plinio anche la traduzione ha un ruolo importante nella formazione dello scolaro, perché il traduttore è spinto a pareggiare lo stile del modello e ad affinare l'ingegno per portare a termine il suo compito. Vd. Plin. *Ep.* 7.9.2-3 *Utile in primis, et multi praecipunt, vel ex Graeco in Latinum vel ex Latino vertere in Graecum. Quo genere exercitationis proprietates splendorque verborum, copia figurarum, vis explicandi, praeterea imitatione optimorum similia inveniendi facultas paratur; simul quae legentem fefellissent, transferentem fugere non possunt. Intelligentia ex hoc et iudicium acquiritur. Nihil offuerit quae legeris hactenus, ut rem argumentumque teneas, quasi aemulum scribere lectisque conferre, ac sedulo pensare, quid tu quid ille commodius. Magna gratulatio si non nulla tu, magnus pudor si cuncta ille melius. Licebit interdum et notissima eligere et certare cum electis.*

244 F. Berdozzo indica a titolo d'esempio un passo di Elio Teone. Theon *Progymn.* 75.31-76.5 τὴν γὰρ τοῦ ἐπιλόγου δύναμιν ἀπλὴν προτείναντες προστάζομεν τοῖς νέοις μῦθόν τινα πλάσαι τῷ προτεθέντι πράγματι οἰκεῖον· προχεῖρος δὲ τοῦτο ποιεῖν δυνήσονται πολλῶν ἐμπλησθέντες μῦθων, τοὺς μὲν ἐκ τῶν παλαιῶν συγγραμμάτων ἀνειληφότες, τοὺς δὲ καὶ αὐτοὶ μόνον ἀκούσαντες, τοὺς δὲ καὶ παρ' ἐαυτῶν ἀναπλάσαντες. Qui Teone non solo porta un esempio proprio del bagaglio dello studente, ma indica anche l'importanza di conoscere bene il repertorio di miti della tradizione.

245 Berdozzo 2011, p. 13.

Era, soprattutto, un approccio attivo («Die primäre und wichtigste Form der Rezeption und Wahrnehmung der Mythen war mit anderen Worten eine *aktive*»)²⁴⁶. Gli esercizi potevano essere relativi alla grammatica o finalizzati allo sviluppo di fantasia espositiva, come nel caso dell'ἀπαγγελία²⁴⁷ e della κλίσις²⁴⁸. Un altro modo per stimolare la retorica degli studenti era costruire attorno ai miti nuovi scenari immaginifici e retorici o declinarla secondo sfumature morali o razionali. Rispettivamente, veniva chiesto di inserire un dato episodio in un contesto espositivo più vasto o poco inerente (συμπλοκή)²⁴⁹ o di incastrare nuovi personaggi, come prosopopee (ἐπεκτονή)²⁵⁰, dando vita a situazioni impossibili e simboliche.

Era comune anche giocare sull'interpretazione dei miti: «Wurden sie auseinander gerissen, im Sinne der *refutatio* (ἀνασκευή), und wieder aufgebaut, im Sinne der *probatio* (κατασκευή)»²⁵¹. Si interveniva come in una disputa filosofica, cercando di difendere il mito – da un punto di vista razionale o morale (è il caso dell'inserimento di enunciati gnomici alla fine, l'ἐπιμύθιον²⁵², o all'inizio, il προμύθιον)²⁵³ – o di attaccarlo. In merito, Teone redige una vera e

246 Berdozzo 2011, p. 14.

247 Berardi 2017, p. 209 «Lo studente ripresenta in forma scritta il contenuto della favola che il maestro ha recitato oralmente, riprendendone le parole o magari cambiandole occasionalmente».

248 Berardi 2017, p. 209 «Ovvero la sua formulazione secondo i numeri e i casi della declinazione greca».

249 Berardi 2017, pp. 209-210 «Si integra la favola in un contesto narrativo, mettendola cioè in relazione con un racconto che potrà seguire o precedere la favola medesima ... ; questo esercizio ... prepara l'allievo ad inserire opportunamente le favole in un tessuto espositivo più ampio».

250 Berardi 2017, p. 210 «Sviluppo e allungamento della favola ... mediante l'introduzione di personaggi parlanti (*prosopopea*, dunque animando con dialoghi l'esposizione) o l'inserimento di descrizioni paesaggistiche ... ; questa tecnica sviluppa le competenze dell'allunno nell'arte del raccontare; è possibile, ovviamente, praticare l'operazione testuale opposta: la sintesi della storiella (συστολή)».

251 Berdozzo 2011, p. 15.

252 Berardi 2017, p. 210 «L'allievo deve trovare per la favola un enunciato di tipo gnomico che illustri adeguatamente il messaggio edificante sotteso al testo». Theon, *Progymn.* 91.11-14 Ἐπιφωνεῖν δὲ διηγήσει ἐστὶ τὸ καθ' ἑκάστον μέρος τῆς διηγήσεως γνώμην ἐπιλέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον οὐθ' ἱστορίᾳ πρέπον ἐστὶν οὔτε πολιτικῷ λόγῳ, θεάτρῳ δὲ καὶ σκηνῇ μᾶλλον ἐπιτήδειον.

253 Theon, *Progymn.* 92.16-21 ἔστι δὲ καὶ ἀνάπαλιν προθέντα γνωμικὸν λόγον διηγήσασθαι, καθάπερ καὶ ἐπὶ τοῦ μύθου παρεσημειωσάμεθα, οἷον καὶ παρὰ Μενάνδρῳ ἐν τῇ χρηστῇ ἐπικλήρῳ, / ἄρ' ἐστὶ πάντων ἀγρυπνία λαλίστατον; / εἴτα ἐξῆς τὸ διήγημα.

propria lista di punti sulla cui base confutare una narrazione mitica²⁵⁴ (*Progymn.* 92.14-21, 24-34).

πρῶτον μὲν ἀπὸ τοῦ ἀσαφοῦς, καθ' ὅσους τρόπους περὶ σαφηνείας εἵπομεν, δεύτερον δὲ ἀπὸ τοῦ ἀδυνάτου ἐπιχειρήσομεν, δεικνύντες ὅτι ἀδύνατον τὸ πρᾶγμα οὕτω γενέσθαι, ὥς φησιν ὁ συγγραφεὺς ἥτοι διὰ τὸ μὴδ' ὅλως πεφυκέναι γίνεσθαι, ἢ διὰ τὸ μὴ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον εἶναι τὰ ἱστορούμενα.

ἔπειτα δὲ καὶ εἰ δυνατόν ὑποθοίμεθα τὸ πρᾶγμα, λεκτέον ὅτι ἀπίθανόν ἐστιν· εἰ δὲ καὶ πιθανόν ἐστι, σκεψόμεθα εἰ ψευδές ἐστιν· εἰ δὲ ἀληθές φανείη, ἐξῆς ζητήσομεν, εἰ ἐλλείπει τι ἢ πλεονάζει· ἔπειτα δὲ ὅτι μάχεται κατὰ τὴν διήγησιν αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ συγγραφεὺς· πρὸς δὲ τούτοις μεμψόμεθα καὶ τὴν τάξιν τῶν κεφαλαίων, εἰ μὴ προσηκόντως εἴη γεγεννημένη. εἰ δὲ ταῦτα πάντα κατὰ τρόπον εἴη διατεθειμένα, ἀλλ' ὥς ἀπρεπές τε καὶ ἀσύμφορον δεικτέον· ἔστι γὰρ τῶν πραγμάτων ἃ πραχθῆναι μὲν οὐκ ἐχρῆν, φθάσαντα δὲ πραχθῆναι σιωπᾶσθαι συμφέρει.

Prima di tutto parliamo circa le cose oscure, secondo i modi relativi alla chiarezza; in secondo luogo ci occupiamo dell'impossibile, dimostrando come un fatto non sia possibile così come l'autore lo narra, o perché non è coerente con tutto ciò che è successo, o perché non presenta secondo il medesimo tempo i fatti narrati.

In seguito, anche qualora considerassimo il fatto possibile, è necessario considerare se sia inverosimile; se è anche verosimile, analizzeremo se sia falso; nel caso in cui risulti vero, subito indagheremo se qualcosa manca o è di troppo; quindi (indagheremo) che lo stesso autore non sia in contrasto con sé stesso nella narrazione; dopo queste considerazioni ci lanceremo sull'ordine dei punti cardine, qualora non avvenga nel modo appropriato e se tutte le cose siano disposte secondo ordine, ma allo stesso modo bisogna indicare ciò che non è conveniente e privo di utilità; ci sono dei fatti che non sarebbero dovuti accadere, ma, accaduti prima, giova passarli sotto silenzio.

Il mito era una fonte inesauribile di esercizio. Veniva utilizzato per stimolare le capacità stilistiche e la fantasia compositiva. Ciò che più conta: quest'utilizzo era disinibito («ungehemmt»)²⁵⁵. I miti non erano considerati come verità dogmatiche, intangibili e inconfutabili, e le divinità erano lontane da un ideale di perfezione²⁵⁶:

254 Berardi 2017, pp. 210-211 «L'oscurità o ambiguità del testo ... l'inverosomiglianza dei fatti raccontati o dei discorsi fatti dai personaggi ... l'inconvenienza dei fatti ... il difetto o l'eccesso di informazioni ... il carattere *inusuale* della storia quando essa contraddice altri racconti o credenze comuni ... la *manca* di coerenza per cui l'autore cade in contraddizione durante la favola ... il *disordine di pensiero* all'interno della favola, quando si è raccontato prima ciò che conveniva riservare alla fine e viceversa ... l'*inopportunità* dei contenuti morali ... il *disaccordo* o la *falsità* della favola, quando il suo contenuto gnomico, espresso dalla morale, non si addice al buon gusto e alle norme di comportamento universalmente accettate».

255 Riprendo la definizione in Berdozzo 2011, p. 14.

256 Ricozzi 2019, p. 27 «Gli immortali ... non solo possono essere rappresentati come brutti ma, in virtù della loro stessa bruttezza e imperfezione, far ridere ed essere oggetto di riso».

erano soggette a tutte le emozioni umane²⁵⁷, tanto positive quanto negative²⁵⁸, e apparivano talvolta protagoniste di situazioni ridicole o imbarazzanti²⁵⁹.

La mitologia greca non ha mai escluso un approccio comico al mondo divino, sin da Omero²⁶⁰. È impossibile, solo per fare un esempio, non pensare all'episodio degli amori di Ares e Afrodite²⁶¹: il riso degli dèi (ἄσβεστος γέλως) quando i protagonisti vengono incastrati da Efesto²⁶² e l'irriverente scambio di battute tra Hermes e Apollo²⁶³ sono esemplari. Ma esemplare è anche il riso sugli dei, di

257 È la base satirica su cui si sviluppano i *Dialogi Deorum* di Luciano. Berdozzo 2019, p. 3 «Man könnte die *Dialogi Deorum* vielleicht sogar als unkonventionelle und humorvolle Einführung in die griechisch-römische Mythologie betrachten: eine einzigartige Einführung wohl, denn genau im Augenblick ihrer Darstellung werden die Mythen durch eine brillante Erzähltechnik in eine Reihe abstruser Momente aufgelöst». In particolare, la formulazione ὥσπερ ἄνθρωποι compare in Luc. *D. Deor.* 15, quando si vedono Eracle e Hermes litigare come degli uomini per avere il miglior posto a tavola (*D. Deor.* 15.1 Παύσασθε, ὦ Ἀσκληπιεὶ καὶ Ἡράκλει, ἐρίζοντες πρὸς ἀλλήλους ὥσπερ ἄνθρωποι· ἀπρεπὴ γὰρ ταῦτα καὶ ἀλλότρια τοῦ συμποσίου τῶν θεῶν).

258 Segura Ramos 2014, p. 43 «Los dioses homéricos, lógicamente, fruto, como todo lo divino, de la mente humana, representan al mismo tiempo lo irracional y lo racional». Nesselrath 2019, p. 127 «Für die Griechen der archaischen und klassischen Zeit waren diese Götter sehr mächtige (freilich nicht allmächtige) Wesen, mit denen man sich besser nicht verscherzte; auf der anderen Seite verfügten sie aber auch über etwas, bei Göttern in anderen Religionen durchaus nicht selbstverständlich ist, nämlich über Humor, und das hängt damit zusammen, dass es bei ihnen – glaubt man jedenfalls den über sie erzählten griechischen Mythen – sehr menschlich, manchmal sogar allzu menschlich, zugeht; das berühmte “homerische Gelächter” findet jedenfalls unter Göttern, nicht unter Menschen statt».

259 Otto 1961, p. 9 «Diese Religion ist so natürlich, daß die Heiligkeit keinen Raum in ihr zu haben scheint».

260 Rösler 2022, p. 10 «Wie das Lied von Ares und Aphrodite somit zeigt, ist in homerischen Erzählungen über die Götter eine Reduktion des Religiösen bis hin zu völliger religiöser Irrelevanz möglich». Ricozzi 2019, p. 6 «Sin dall'età arcaica, nell'epica omerica, gli dèi ridono e sono oggetto del riso; le storie che li vedono coinvolti divertono il pubblico che le ascolta nel canto degli aedi o che ne assiste alla rappresentazione sul palcoscenico del teatro attico del V secolo». Bettini 2020, p. 66 «In Grecia la rappresentazione comica delle divinità è presente già a partire da Omero. Questa disposizione culturale si manifesta cioè nei due testi più antichi della cultura greca a noi pervenuti, l'*Iliade* e l'*Odissea*, i poemi che furono sempre considerati dai Greci il punto di riferimento della loro cultura».

261 Ci troviamo tra i Feaci e ascoltiamo il secondo dei tre canti di Demodoco. Dopo l'*oïme* sulla lite tra Achille e Odisseo, il tema è più leggero. Hom. *Od.* 8.266-270 αὐτὰρ ὁ φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν αἰεῖδεν / ἄμφ' Ἄρεος φιλότητος εὖστεφάνου τ' Ἀφροδίτης, / ὥς τὰ πρῶτ' ἐμίγησαν ἐν Ἡφαίστοιο δόμοισι / λάθρη· πολλὰ δὲ δῶκε, λέχος δ' ἥσχυνε καὶ εὐνὴν / Ἡφαίστοιο ἄνακτος.

262 È il momento dell'ἄσβεστος γέλως, un riso inestinguibile, irrefrenabile. È un'espressione che diventerà famosissima. Hom. *Od.* 8.326-327 ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσι / τέχνας εἰσορόωσι πολύφρονος Ἡφαίστοιο.

263 Lo scambio di battute tra Hermes e Apollo rappresenta il picco di licenziosità di tutti i poemi omerici. È una scena formidabile, perché sono in azione due divinità, ma si legge un botta e risposta leggero. È uno scambio si potrebbe sentire in qualsiasi bar tra due amici di lunga data e il fatto di trovarlo nell'*Odissea* è formidabile: dimostra il carattere poliedrico e ironico della cultura greca. Hom. *Od.* 8.334-343 Ἑρμῆν δὲ προσέειπεν ἄναξ Διὸς υἱὸς Ἀπόλλων· / “Ἑρμεία Διὸς υἱέ, διάκτορε, δῶτορ ἑάων, / ἧ ῥά κεν ἐν δεσμοῖς ἐθέλοις κρατεροῖσι πιεσθεῖς / εὖδειν ἐν λέκτροισι

Odisseo, dei Feaci e, di conseguenza, in ottica meta-testuale, del pubblico di Omero. La risata non è solo un fenomeno interno alla cerchia degli dei, ma ne travalica i confini e riguarda anche gli uomini²⁶⁴. È un segnale importante.

Vale, e potrebbe essere estesa a buona parte della letteratura greca, la definizione di Ateneo di Naucrati: μῦθόν τινα χλεύη κεκραμένον «un mito mescolato allo scherno»²⁶⁵. La frase coglie appieno il modo in cui molti autori antichi hanno preso ed evoluto con particolari o fini comici i miti della tradizione. Dalla figura di Efesto, che sicuramente conserva in sé dei tratti grotteschi²⁶⁶, alle rielaborazioni di Aristofane o Luciano di Samosata, è possibile vedere un approccio creativo della tradizione, in cui l'elemento serio e il faceto si trovano a convivere. Vedremo in un secondo momento l'evoluzione che questa tendenza avrà nello *spoudaiogeloion*.

Tornando agli amori di Ares e Afrodite, è utile l'osservazione di Eustazio sull'alternanza dei registri nell'episodio, perché la si ritroverà in molti autori successivi²⁶⁷, tra cui proprio Luciano: καὶ ἔστι σημειώσασθαι ὥς ἐν τῷ χωρίῳ τούτῳ συνέμιξεν Ὅμηρος σπουδαῖα καὶ γελοῖα καὶ πικρά²⁶⁸ («è da notare come Omero in questo passo abbia mescolato elementi seri, ridicoli e amari»)²⁶⁹. Questa

παρὰ χρυσῇ Ἀφροδίτῃ;” / τὸν δ’ ἡμείβετ’ ἔπειτα διάκτορος Ἀργεῖφόντης· / “αἱ γὰρ τοῦτο γένοιτο, ἄναξ ἑκατηβόλ’ Ἄπολλον. / δεσμοὶ μὲν τρεῖς τόσσοι ἀπείρονες ἀμφὶς ἔχουσιν, / ὑμεῖς δ’ εἰσορόφτε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναί, / αὐτὰρ ἐγὼν εὖδοιμι παρὰ χρυσῇ Ἀφροδίτῃ.” / ὥς ἔφατ’, ἐν δὲ γέλωι ὄντ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

264 Omero ci dice che gli spettatori degli amori di Ares e Afrodite partecipano alla risata. Vd. Hom. *Od.* 8.367-369 αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς / τέρπετ’ ἐνὶ φρεσὶν ἧσιν ἀκούων ἡδὲ καὶ ἄλλοι / Φαίηκες δολιχίρεττοι, ναυσικλυτοὶ ἄνδρες.

265 Ath. 5.19.23. Il passo verrà citato anche da Eustazio. Eust. *Od.* 1.298.25.

266 Per una descrizione satirica di Efesto, vd. Luc. *D. Deor.* 8.4 Οὐκ, ἀλλὰ τὸν Ἥφαιστον ἔδει τὸν σὸν υἱὸν οἰνοχοεῖν ἡμῖν χολεύοντα, ἐκ τῆς καμίνου ἦκοντα, ἔτι τῶν σπινθήρων ἀνάπλεων, ἄρτι τὴν πυράγραν ἀποτεθειμένον, καὶ ἀπ’ ἐκείνων αὐτοῦ τῶν δακτύλων λαμβάνειν ἡμᾶς τὴν κύλικα καὶ ἐπισπασμένους γε φιλήσαι μεταξύ, ὃν οὐδ’ ἂν ἡ μήτηρ σὺν ἡδέως φιλήσειας ὑπὸ τῆς ἀσβόλου κατηθαλωμένον τὸ πρόσωπον. ἡδῶ ταῦτα· οὐ γάρ;

267 Giannini 1995, pp. 1291-1292 «L'autore, infatti, muove dal presupposto che il serio-comico, inteso come genere letterario che ha un fine morale, è un fenomeno post-omerico». Giangrande 1972, p. 69 «Homer did the stage for social satire by use of the various comic devices which were later to become vital elements to the *spoudaiogeloion* type of literature where the objective is reform, the weapons the benevolent smile and wise advice, the teacher, usually, a popular philosophical propagandist. These devices were wit, irony, hyperbole and meiosis, sarcasm, invective, caricature, and gentle, thoughtful humor».

268 Eust. *Od.* 1.297.42-43.

269 Giannini 1995, p. 1289 «Il “comico” è solo uno degli elementi costitutivi dell'episodio, perché Eustazio, proseguendo nel commento ai singoli versi, a proposito del v. 335 (con il quale inizia la domanda di Apollo ad Hermes, domanda alla quale Hermes dà la risposta di cui si è parlato) sottolinea come degno di nota il fatto che nel passo esaminato Omero mescola elementi comici

mescolanza sarebbe peraltro, secondo Cicerone, indispensabile nel genere comico: *nullum genus est ioci, quo non ex eodem severia et gravia sumantur*²⁷⁰.

Un approccio irriverente al mito e la possibilità di scherzare con gli strumenti della satira sul proprio patrimonio tradizionale sono quindi tendenze antiche; tendenze che riemergeranno con vigore rinnovato nei primi secoli della nuova era anche grazie al menzionato sistema di esercizi preparatori nella scuola.

Nonostante non sia dato sapere quale sia stata la formazione retorica di Luciano²⁷¹, è evidente che si inserisce in questo contesto culturale, in cui gli studenti lavoravano direttamente sui testi, rielaborandoli e intervenendovi²⁷².

4. Luciano e la Seconda Sofistica

È, a voler ampliare il discorso, la stessa base paideutica su cui sorge il fenomeno della Seconda Sofistica²⁷³, di cui Luciano fa parte²⁷⁴, pur con qualche riserva²⁷⁵.

(γελοῖα) con altri seri (σπουδαῖα) ed amari (πικρά)».

270 Cic. *De. or.* 2.250.

271 Berdozzo 2011, p. 12 «Man wird nie genau wissen, wie die rhetorische Ausbildung beschaffen war, welche Lukian genoss, bevor er seine Sophistenkarriere anfang».

272 Anderson 1976, p. 3 «Lucian did indeed have a rhetorical training, and the program of elementary *progymnasmata* in the school clearly encouraged pupils to practise variation».

273 La Seconda Sofistica nasce e si sviluppa sullo stesso retroterra culturale messo in luce dai *Progimnasmata* di Teone. Le *performances* pubbliche erano la naturale evoluzione, certo con punte di virtuosismo e competenza massima, degli esercizi scolastici che prevedevano di rielaborare testi conosciuti o mescolarli tra loro. Vd. Anderson 1993, p. 173 «Many habits of thought were ingrained at the elementary stage of school training. A rethor's technique was developed early and entailed dealing with a repertoire at least adapted for children. Fables, myths and proverbs belong to a naive world; and the development of techniques entailed in expanding them joined ingenuity to absurdity», p. 244 «Throughout the imperial period rhetoric itself enjoyed a paramount prestige and those who stood at the top of the rhetorician's profession could expect a paramount influence over the education and literature they themselves did so much to condition. Rhetorical education produced sophistic flourish both in the curriculum exercises and well beyond them».

274 Bompaire 1958, p. 100 «Lucien lui-même a eu la carrière d'un sophiste». Beltrami 2023, p. 409 «Il panorama in cui si muove Luciano è dunque questo: un contesto storico e culturale in cui l'identità greca corrisponde a un ideale classicista e classista, ricercato e difeso da intellettuali non greci, il cui raggiungimento si gioca sul piano della *paideia* e dell'atticismo». Nasrallah 2005, p. 287 «The second sophistic was not a club to be joined, but rather an educational and political trend in which ... Lucian participated».

275 Sorprende, per esempio, la totale assenza di Luciano nelle *Vite dei Sofisti* di Flavio Filostrato. Tosello 2017, p. 6 «Ha da sempre sorpreso la critica il silenzio di Flavio Filostrato che nelle *Vite dei Sofisti* non menziona, forse di proposito, il brillante retore greco tra i conferenzieri itineranti del II sec. d.C., appartenenti a quello straordinario rinascimento dell'oratoria nelle provincie orientali dell'Impero che prende il nome di Seconda Sofistica». Tichit 2022, p. 40 «Ils

Certo, il fine è in gran parte differente. Luciano usava gli strumenti dello stile e un perfetto atticismo per la satira, mentre i retori contemporanei mutuavano la retorica degli antichi per infarcire i loro discorsi di eleganza²⁷⁶. Nel *Rhetorum Praeceptor*, Luciano mette alla berlina i retori contemporanei. Sostiene che per raggiungere il rango di retore professionista, vi siano due strade (*Rh. Pr.* 6 δύο γάρ ἐστων, αἱ πρὸς τὴν Ῥητορικὴν ἄγετον): la prima è un sentiero ripido e difficile, in cui si suda e si patisce la sete (*Rh. Pr.* 7 μᾶλλον δὲ ἢ μὲν ἀτραπὸς ἐστὶ στενὴ καὶ ἀκανθώδης καὶ τραχεῖα, πολὺ τὸ δίψος ἐμφαίνουσα καὶ ἰδρῶτα). È sorvegliato da un uomo robusto, dal passo deciso, abbronzato per la lunga esposizione al sole e severo (*Rh. Pr.* 9 εὐθὺς οὖν σοι πρόσεισι καρτερός τις ἀνὴρ, ὑπόσκληρος, ἀνδρώδης τὸ βάδισμα, πολὺν τὸν ἥλιον ἐπὶ τῷ σώματι δεικνύων, ἀρρενωπὸς τὸ βλέμμα, ἐγρηγορώς, τῆς τραχείας ὁδοῦ ἐκείνης ἡγεμών). Sul terreno si vedono le orme, quasi sbiadite (ἀμαυρὰ δὲ ἤδη καὶ ἀσαφεῖ), dei grandi del passato, come Demostene e Platone (ὑποδεικνύς τὰ Δημοσθένους ἵχνη καὶ Πλάτωνος καὶ ἄλλων τινῶν), ed è anche la via che ha scelto di intraprendere Luciano (*Rh. Pr.* 7 ἔγωγε κατ' ἐκείνην ἄθλιος ἀνῆλθον τοσαῦτα καμῶν οὐδὲν δέον).

L'altra strada è invece larga, fresca, piena di fiori e breve (*Rh. Pr.* 7 ἡ ἑτέρα δὲ πλατεῖα καὶ ἀνθηρὰ καὶ εὐδρος, τοιαύτη οἶαν μικρῷ πρόσθεν εἶπον, ἵνα μὴ

nous sont connus essentiellement par l'oeuvre de Philostrate, *Vie des Sophistes*, qui ne fait pas mention de Lucien, qui, pour sa part, nous l'avons vu, ne mentionne dans ses oeuvres que peu des ses contemporaines!». Secondo i due autori citati, il motivo è la satira mordace di Luciano, che avrebbe generato lo sdegno di Flavio Filostrato. Ci sono molte altre interpretazioni su questa esclusione, ma nessuna sembra veramente convincente. Vd. Anderson 1986, pp. 87-88 «Bitter satire of the sophists would not have necessary led to a *damnatio memoriae*: many of his complaints Philostratus would have endorsed; and Proclus of Naucratis was not excluded for satirising his profession, though Philostratus explicitly condemns his action. Lucian's much-vaunted conversion to philosophy might have been a factor in his exclusion, though Philostratus could still have included him with Dio and Favorinus had he chosen. Lucian may have been too clearly a freelance or a more general "man of letters", like "Lucius" or the Quintilii; but again, these men are mentioned. Or it may simply be the case that Philostratus' repertoire of *bon mots* did not happen to include one connecting Lucian with any particular sophist under discussion». Secondo G.W. Bowersock, infine, il motivo dell'esclusione sarebbe da ricondurre all'importanza secondaria che l'autore ebbe in vita nel panorama culturale dell'epoca. Vd. Bowersock 1969, p. 114 «Perhaps Lucian, prolific as he was, was not very important».

276 Baumbach – Von Möllendorff 2017, p. 60 «Die im Hellenismus aufkommende zweite Sophistik ... stellt die Kunst der Rede selbst, die rhetorische τέχνη (*téchne*), in den Mittelpunkt. Sie ist damit mehr ästhetisch motiviert als zweckorientiert und vor allem unpolitisch im Sinne einer sich nicht direkt zu aktuellen politischen Fragen äussernden öffentlichen Rede».

πολλάκις τὰ αὐτὰ λέγων ἐπέχω σε ἤδη ῥήτορα εἶναι δυνάμενον). A far da guida c'è un giovinetto, dai capelli biondi e riccioluti, cosperso di unguenti profumati, che si gratta il capo con la punta del dito (*Rh. Pr.* 11 πάνσοφόν τινα καὶ πάγκαλον ἄνδρα, διασεσαλευμένον τὸ βάδισμα, ἐπικεκλασμένον τὸν αὐχένα, γυναικεῖον τὸ βλέμμα, μελιχρὸν τὸ φώνημα, μύρων ἀποπνέοντα, τῷ δακτύλῳ ἄκρῳ τὴν κεφαλὴν κνώνμενον, ὀλίγας μὲν ἔτι, οὐλὰς δὲ καὶ ὑακινθίνας τὰς τρίχας εὐθετίζοντα). Il ragazzetto, o l'omuncolo, è molto chiaro: intraprendere il suo sentiero è semplice. Bisogna sviluppare delle qualità – tutte negative – e rinnegarne altre – quelle positive. Serve prima di tutto l'ignoranza (*Rh. Pr.* 15 τὸ μέγιστον μὲν τὴν ἀμαθίαν), poi bisogna aggiungere la sfrontatezza (θράσος), la temerarietà (τόλμαν) e l'impudenza (ἀναισχυντίαν). Al contrario, la guida invita l'aspirante retore ad abbandonare (ἀπόλιπε) la mitezza (ἐπιείκειαν), la moderazione (μετριότητα) e l'armonia (ἐρύθημα): sono tutte cose inutili, inefficaci per il fine (ἀχρεῖα γὰρ καὶ ὑπεναντία τῷ πράγματι). L'apparenza deve essere il primo pensiero: è necessario indossare un mantello raffinato (*Rh. Pr.* 16 εὐμόρφου τῆς ἀναβολῆς) e mostrare una bella veste (σχήματος μὲν τὸ πρῶτον ἐπιμεληθῆναι χρὴ μάλιστα). In quanto all'eloquio, poi, basterà imparare una ventina di parole attiche, eleganti (ἔπειτα πεντεκαίδεκα ἢ οὐ πλείω γε τῶν εἴκοσιν Ἀττικὰ ὀνόματα ἐκλέξας ποθὲν ἀκριβῶς ἐκμελετήσας), da avere sempre sulla punta della lingua (πρόχειρα ἐπ' ἄκρας τῆς γλώττης ἔχε) e con cui infarcire ogni discorso (καὶ ἐν ᾧ παντὶ λόγῳ καθάπερ τι ἡδυσμα ἐπίπαττε αὐτῶν), anche un po' a caso. Nei momenti critici, può essere utile anche qualche parola misteriosa, o un forestierismo (*Rh. Pr.* 17 μέτει δὲ ἀπόρρητα καὶ ξένα ῥήματα), persino un bel neologismo (ἐνίστε δὲ καὶ αὐτὸς ποίει καινὰ καὶ ἀλλόκοτα ὀνόματα). Sono, ovviamente, tutti espedienti usati senza alcuna competenza²⁷⁷.

277 È la stessa degenerazione dell'atticismo che viene parodiata da Luciano nel Lessifane. Vd. Scarpa 2013, p. 24 «La degenerazione dell'atticismo è ciò che offre a Luciano spunti per la sua satira: i retori a lui contemporanei non aderiscono più ad un atticismo incentrato sulla riscoperta del dialetto attico e degli autori che l'avevano usato, ma utilizzano termini desueti per dare spettacolo e dimostrare in tal modo di appartenere ad una cerchia ristretta». Luciano conia il termine ὑπεράττικος per l'eccesso imitativo dei testi antichi, e trova ridicolo il fatto che tale superfetazione sia accompagnata da errori grossolani, di cui si avvedrebbe persino un bambino. Vd. Luc. *Lex.* 25 τὸ δὲ πάντων καταγελαστότατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὅτι ὑπεράττικος εἶναι ἀξίων καὶ τὴν φωνὴν εἰς τὸ ἀρχαιότατον ἀπηκριβωμένος τοιαῦτα εἶναι, μᾶλλον δὲ τὰ πλεῖστα, ἐγκαταμιγνύεις τοῖς λόγοις ἃ μηδὲ παῖς ἄρτι μανθάνων ἀγνοήσειεν ἄν.

Questa è la strada dei retori contemporanei, i nuovi sofisti che ostentano una cultura di facciata, non costruita sui libri ma sull'oscurità, sull'apparenza e non sulla sostanza.

La critica del Samosatense ai confronti dei retori della sua epoca, si estende anche alla loro avidità, perché non si facevano remore a monetizzare la cultura²⁷⁸.

È paradigmatico, in questo senso, il confronto tra i filosofi e i venditori di vino messo in atto da Licino²⁷⁹: entrambi sono venditori – gli uni di lezioni (οι φιλόσοφοι ἀποδίδονται τὰ μαθήματα), gli altri di vino (ὥσπερ οἱ κάπηλοι) – e per trarre maggiore profitto imbrogliano e utilizzano false misure (κερασάμενοί γε οἱ πολλοὶ καὶ δολώσαντες καὶ κακομετροῦντες)²⁸⁰.

Questo atteggiamento di riprovazione potrebbe essere uno dei motivi per cui Filostrato non lo include nelle *Vite dei sofisti*²⁸¹, canone che ha creato la categoria “Seconda Sofistica”²⁸².

278 Camerotto 2022a, pp. 114-115 «It is the time of Second Sophistic, the age of revival of the Greek Culture of the past, which becomes “classical”. But it is also the age of culture as a show, with all the ambiguities of fame, success and money, which have always been problematic when *paideia* is involved. These ambiguities are very frequent in Lucian’s satirical works, because Lucian himself belongs to this world of show and money», p. 123 «We perceive some more serious when we put together *sophia* and *kerdos*. Earning money corrupts wisdom and clearly makes one to do what one should not do. The consequences can be terrible, but on the cognitive level, when money and science – with their possible applications – are mixed, we can expect even more serious problems, for ourselves and for all human beings. These are the big questions that still concern the ethics of scientific research today. Interests, profit, the insatiability of wealth, distort the very essence of *sophia*».

279 Camerotto 2022a, p. 131.

280 Luc. *Herm.* 59 ὥστε ἔγωγε οὐκ ἔχω εἰπεῖν καθ’ ὅ τι σοι ὁμοιος φιλοσοφία καὶ οἶνος, εἰ μὴ ἄρα κατὰ τοῦτο μόνον, ὅτι καὶ οἱ φιλόσοφοι ἀποδίδονται τὰ μαθήματα ὥσπερ οἱ κάπηλοι – κερασάμενοί γε οἱ πολλοὶ καὶ δολώσαντες καὶ κακομετροῦντες.

281 La situazione è tuttavia controversa. Anderson 1986, p. 87 «None of the conventional explanations for the omission of Lucian is really convincing».

282 Anderson 1993, p. 13 «Early in the third century AD the Athenian sophist Philostratus coined the term “Second Sophistic” to denote the activities of a number of professional speakers, starting in the fourth century BC. In the course of rehearsing the lives of these men, he concentrates on the period of the Early Roman Empire; and it is the one and a half century before his own time, from the end of the first century AD to that of the early third, that has most commonly come to bear the title “Second Sophistic”». Il passo in questione è Philostr. *VS* 1.481 ἢ δὲ μετ’ ἐκείνην, ἣν οὐχὶ νέαν, ἀρχαία γάρ, δευτέραν δὲ μᾶλλον προσηρτέον.

Bisogna però sempre tenere a mente che Luciano era un atticista²⁸³ («un des atticistes les plus remarquables de l'époque impériale»)²⁸⁴. Riponeva una cura quasi maniacale nello stile²⁸⁵, che condivideva con un estro linguistico senza pari²⁸⁶ e una fantasia espressiva straordinaria («sein attischer Wortschatz ist sogar breiter als der Platons»)²⁸⁷. Se quindi da un lato criticava aspramente gli eccessi espressivi e la prostituzione della cultura, dall'altro si inseriva di diritto sulla scia della Seconda Sofistica, per il suo interesse nei confronti della letteratura antica e per l'attenzione che riponeva nello stile.

Ora che si sono esaminati il panorama in cui nasce e si sviluppa l'opera di Luciano e il modo in cui si inserisce nel *corpus* luciano lo *Iuppiter confutatus*, si può vedere come le strategie acquisite dall'autore nella sua formazione si applicano all'opera e si potrà notare il ruolo fondamentale che i meccanismi di composizione, *mixis* e satira rivestono nella produzione autoriale di Luciano.

283 Jones 2015, p. 81 «Among ancient authors, Lucian provides some of the best examples of atticizing tastes and their importance in the social and cultural milieu of the period».

284 Bompaigne 1994, p. 65.

285 Anderson 1976, pp. 175-176 «Lucian developed the techniques available from rhetoric, popular classics, popular philosophy and fiction to the full; with his taste of the eccentric, absurd and incongruous he was able to use them in a way which does deserve to be called individual».

286 Casevitz 1994, p. 77 «En créant du vocabulaire, même quand il attribue cette création à un personnage, fût-il ridicule, il obéit aussi à des lois internes et qu'il y a des constantes dans ses diverses créations, constantes qui concourent à définir le goût d'un "homme de son temps", pour autant que Lucien soit représentatif, mais qui aident aussi à saisir l'originalité de notre auteur».

287 Baumbach – Von Möllendorff 2017, p. 65.

III.

UN'OPERA PARADOSSALE

Lo *Iuppiter confutatus* è un'opera che gioca con il paradosso. Come si vedrà, si presenta come una satira contro gli dei, contro le correnti filosofiche più in voga nell'epoca di Luciano, contro la religione tradizionale, in parte anche contro la filosofia stessa. Il dialogo mette in scena Cinisco e Zeus, secondo una progressione satirica che porterà alla confutazione del dio. Il tema centrale è quello del Fato e delle conseguenze che esso esercita sulle vite umane e divine. L'esistenza di un sistema provvidenzialistico viene dichiarata fin dalle battute iniziali (§ 1) e su questa base Cinisco svilupperà le sue argomentazioni. Giunge così alla conclusione che le Moire sono superiori persino a Zeus (§ 4) e domanda, di conseguenza, perché gli uomini offrano i sacrifici agli dèi, se da essi non deriva alcun beneficio (§ 5). Zeus tenta di difendere la necessità del culto, ma senza successo: inizialmente sostiene che gli dèi debbano essere onorati in virtù della loro superiorità ontologica (§ 6). Cinisco smonta subito la linea argomentativa: gli dèi si trovano, al pari degli uomini, in una condizione di schiavitù – resa persino più gravosa dal carattere eterno della loro immortalità (§ 7). Altro non sono che gli strumenti delle Moire (§ 11). Zeus ci riprova, ricorrendo a una nuova tesi: è bene celebrare gli dèi perché, attraverso i responsi oracolari, permettono agli uomini di conoscere il futuro (§ 12). Anche questa difesa viene respinta da Cinisco: gli oracoli sono sempre ambigui ed è inutile conoscere il futuro, se poi non è possibile cambiarlo (§§ 12-14). Il dialogo procede, tra le minacce di Zeus e l'irriverenza di Cinisco (§ 15), fino alla confutazione decisiva. Il filosofo cinico mette in evidenza l'ingiusta distribuzione di beni nel mondo: ai malvagi spetta la ricchezza, mentre i buoni sono condannati alla povertà (§ 16). Il dio lo esorta a rivolgere lo sguardo all'Aldilà (§ 17), ma Cinisco mette in luce la contraddizione che attraversava in modo latente tutto il dialogo: se le Moire determinano il corso

di ogni cosa, non si possono accusare i malvagi per le loro colpe e i buoni non sono responsabili delle loro azioni. Non possono esserci premi e punizioni: Radamanto dovrebbe scagionare persino Sisifo e Tantalo (§ 18). Zeus è confutato: insulta Cinisco e lascia la scena (§19).

Il bersaglio satirico manifesto è Zeus, ma non solo: il dio rappresenta un sistema e mette in campo quelle concezioni fatalistiche che erano proprie della scuola stoica. Attraverso le sue domande incalzanti, Cinisco ne evidenzia i limiti, esponendo al pubblico ludibrio le vistose contraddizioni dello Stoicismo. Il *fil rouge* dell'opera è il paradosso, il fatto di andare contro le opinioni comuni, le convinzioni secolari e il buon senso della logica.

È una caratteristica di molte opere di Luciano, che si divertiva a rovesciare i sensi comuni, la δόξα costituita. Non per nulla il punto di riferimento di molte sue opere, i veri e propri protagonisti delle stesse, sono i filosofi cinici, sebbene in alcuni casi li critichi aspramente²⁸⁸: Menippo, Diogene e figure fittizie, ma in tutto e per tutto ciniche, come Parresiade, Micillo o Cinisco, sono i protagonisti indiscussi delle sue opere.

Per capire l'opera servirà un catalogo "paradossale", in cui si discuteranno per punti gli stratagemmi messi in atto da Luciano.

Inizieremo dal titolo.

1. Il titolo²⁸⁹

L'abbiamo già detto, ma è bene ripeterlo: confutare Zeus è un'azione paradossale e incredibile. Forse di più: verrebbe da definirla impossibile.

288 Camerotto 2018, p. 105 «C'è un problema tra Luciano di Samosata e i filosofi cinici. Nelle sue opere, tra i tanti bersagli della satira, li attacca spesso, senza possibilità di scampo. Ma, poi, Menippo di Gadara, oltre che paradigma letterario, è il protagonista, l'eroe satirico di due opere d'eccezione come la *Negromanzia* e l'*Icaromenippo*, e insieme a Diogene e Cratete ritorna come voce satirica nei *Dialoghi dei morti*, dove troviamo finalmente l'utopia realizzata della giustizia per tutti e dell'uguaglianza più democratica ... e i modi dei Cinici, tra il morso e il riso, con la loro critica delle convenzioni spesso traspaiono nella disposizione satirica di Luciano».

289 Nella traduzione latina *Iuppiter confutatus*; in greco Ζεὺς ἐλεγχόμενος. Ovviamente, non possiamo sapere se il titolo sia una scelta di Luciano. Non sappiamo nemmeno se Luciano vi diede un titolo. È un nodo molto difficile da sciogliere per le opere antiche. Vd. Kenyon 1951, p. 61 «Titles, when they appear at all ... ». Si discuterà dunque sul titolo trasmesso come veicolo del senso dell'opera.

La confutazione di Zeus non è plausibile o tentata: è realizzata con successo. Il paradosso logico è compiuto. Lo sappiamo fin dal titolo: Ζεὺς ἐλεγχόμενος. Il participio greco è un *infectum*: indica che l'azione viene compiuta nell'*hinc et nunc* del testo. Ἐλέγχειν è un verbo importante. Come evidenzia M. Tosello²⁹⁰:

Il verbo ἐλέγχειν e i suoi corradicali (ἐξελέγχειν, διελέγχειν) appartengono, infatti, al lessico giudiziario e designano la pratica di confutare le affermazioni dell'avversario nel corso di un processo. Già in età classica, però, il termine viene prestato alla filosofia e designa il metodo dialettico-socratico, che consiste nella confutazione (ἐλεγχος) delle premesse contraddittorie dell'interlocutore.

Il verbo, che sarà il perno filosofico del dialogo socratico-platonico, ha un'ascendenza giuridica²⁹¹. Indica la risposta alle accuse o alle dichiarazioni dell'altro «nel corso di un processo». Prevedeva un andamento ordinato, punto per punto, che dall'esperienza filosofica porterà fino al nostro “elenco”, privo di qualsiasi riferimento alla confutazione. È legato forse al significato originario di “sminuire”, valenza che sembra avere nei poemi omerici, senza alcuna affinità evidente con l'accezione che avrà in ambito giuridico²⁹².

In filosofia è uno dei raffinatissimi strumenti utilizzati da Platone. È utile la definizione di R. Robinson²⁹³:

The outstanding method in Plato's early dialogues is the Socratic elenchus.

“Elenchus” in the wider sense means examining a person with regard to a

290 Tosello 2017, p. 45.

291 Vd. anche Chantraine 1999, p. 334 «En ionien-attique sense dialectique issu de l'usage des tribuner, “chercher à réfuter, (par de questions notamment), faire subir un contre-interrogatoire, réfuter, convaincre”, etc.».

292 Bieda 2015, pp. 78-79 «El sustantivo *elenchos* – directamente relacionado con el verbo *elenchein* – puede ser rastreado hasta Homero. Sin embargo, el significado en los poemas épico es en principio distinto al que encontramos en los diálogos de Platón. En efecto, en Homero el sustantivo suele traducirse “vergüenza” y el verbo, en consecuencia, “avergonzar” o “poner en vergüenza”. Siguiendo a Osthoff, Chantraine vincula el verbo *elencho* con el adjetivo *elachys* (“pequeño, corto”), a partir de lo cual concluye que “el sentido originario sería, entonces *disminuir* (amoindrir), *rebajar* (rebaissier), sentidos que convienen tanto a los usos homéricos como a los jurídicos y dialécticos del jonio y el ático”. Como se ve, este “rebajar a otro”, “disminuir a otro” tendría, según Chantraine, connotaciones tanto morales como dialécticas: un *elenchos* sería tanto una puesta en vergüenza como una refutación».

293 Robinson 1941, p. 7.

statement he has made, by putting to him questions calling for further statements, in the hope that they will determine the meaning and the truth-value of his first statement. Most often the truth-value expected is falsehood; and so “elenchus” in the narrower sense is a form of cross-examination or refutation.

La definizione spiega il primo significato e mette chiaramente in luce i punti di contatto con il metodo socratico. Socrate ascolta la tesi dell’avversario e, come in un’indagine giudiziaria, ne evidenzia i punti deboli²⁹⁴, mettendoli alla prova con domande specifiche. La situazione iniziale è di incertezza: si lavora sulle e con le opinioni («immer werden dort *Meinungen* geprüft; niemals steht gesichertes *Wissen* am Anfang eines sokratischen *elenchos*»)²⁹⁵ per costruire significati o teorie. Serve anche per confutarne o migliorarne di vecchie²⁹⁶, grazie a una disamina puntigliosa, ma soprattutto, nel caso di Socrate, per attivare l’indagine filosofica nei suoi discepoli e produrre sistemi di senso e di pensiero²⁹⁷. L’*elenchos* è un principio chiave della ragione. Secondo Platone ha un ruolo catartico per chi è in errore (Pl. *Sph.* 230b-e).

Διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηται τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν· εἴθ’ ἅτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταὐτὸν τιθέασιν παρ’ ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτ’ ἐναντίας. οἱ δ’ ὁρῶντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τοῦτ’ αὖ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν τε ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην. Νομίζοντες γάρ, ὦ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτοὺς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταὐτὸν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίους δόξας ἐξελῶν, καθαρὸν ἀποφῆναι καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνον, πλείω δὲ μή. [...] Διὰ

294 Danzig 2021, p. 25 «Sócrates supera a sus interlocutores, encontrando puntos débiles en su comprensión de los temas que pensaban que conocían y dejándolos sin salida alguna».

295 Blößner 2013, p. 52.

296 Carvalho 2002, p. 279 «Socrates uses the elenchus to build a consistency into his beliefs that admits of a modification of those beliefs or of the pattern of their consistency if, in the examination of any particular issue, Socrates is given good, that is to say, elenctically tested, reason for questioning what he believes».

297 Vd. Fierro 2015, pp. 105-106 «Por procurar que el interlocutor experimente un estado de carencia respecto a la verdad como por activar en él los recursos para ir a su búsqueda, esto es la procreación de logoi bellos en su alma con la ayuda del guía apropiado».

ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνῃ βασιλεὺς ὁ μέγας ὢν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι.

Interrogano insistentemente su quelle cose su cui qualcuno crede di dire pur non dicendo nulla. Subito, facendolo errare, ne esaminano le opinioni, e mettendo insieme tutti i discorsi li pongono l'uno di fronte all'altro, e, disponendo gli uni di fronte agli altri, dimostrano su questi che sono al contempo contro quanto affermato e contro il suo contrario. Loro, guardandosi reciprocamente, si sdegnano con loro stessi, ma si rendono mansueti con gli altri, e in questo modo, allontanano ogni opinione grande e persistente su questi argomenti, che tra tutte le liberazioni è la cosa più piacevole a sentirsi e quella che si sviluppa in maniera più stabile per chi la riceve. Ritenendo infatti, o caro amico, di purificare questi, come i medici giudicano che il corpo non posso trar profitto dal nutrimento assunto, prima che qualcuno rimuova gli impedimenti interni, lo stesso quelli pensano in merito all'anima, che quella non trarrà nessun giovamento dalle nozioni assimilate, prima che qualcuno confutando porti il confutato alla vergogna. Rimuovendo le opinioni che impediscono l'apprendimento, si renderà l'anima pura, ritenendo di sapere quelle sole cose che sa e nulla più. [...] Per tutte queste cose, Teeteto, per noi è necessario condurre la confutazione, come la più grande e la più decisiva tra le purificazioni, e dobbiamo ritenere colui che non è sottoposto al processo la persona più impura, quand'anche fosse il Gran Re, priva di cultura e turpe in quelle cose che dovrebbero essere più limpide e più belle per chi voglia essere veramente felice.

Per Platone la confutazione è un momento indispensabile della ricerca filosofica. Serve per abbattere ogni preconconcetto, che ostacolerebbe la via della verità. È la *pars destruens* necessaria per poter costruire nuovi sentieri euristici. Il filosofo agisce qui come un chirurgo (ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἱατροί), che rimuove i corpi esterni prima di prescrivere la cura.

L'*elenchos*, in questo senso, diventerà anche appoggio satirico per i filosofi cinici e per i protagonisti luciani. L'abbiamo già visto nelle dichiarazioni di Momo (*Deor. Conc.* 2 διελέγχω γὰρ ἅπαντα): la voce satirica sottopone ogni cosa al vaglio critico. Il passo di Platone è particolarmente opportuno: anche i filosofi cinici si definivano medici dell'anima (*Luc. Cat.* 7 ἱατρὸν εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων ἀμαρτημάτων). L'*elenchos*, insieme alla *parrhesia*, costituisce lo strumento *par excellence* dell'osservatore satirico: «È il principio attivo e polemico della satira, necessario per l'attacco e soprattutto per il concreto smascheramento di

qualsivoglia mistificazione»²⁹⁸. Il binomio, già menandro²⁹⁹, apparirà anche personificato nel *Piscator* di Luciano, dove i due saranno appellati dalla stessa Filosofia per verificare l'autenticità dei filosofi (Luc. *Pisc.* 52 σφὸ δέ, σὺ καὶ ὁ Ἑλεγχος, ὃ Παρρησιάδη, ἐν κύκλῳ ἐπὶ πάντας αὐτοὺς ἰόντες ἢ στεφανοῦτε ἢ ἐγκάετε, ὡς ἔφην).

L'*elenchos* serve per abbattere false credenze ed è quindi strategico per la satira³⁰⁰: si adegua perfettamente ai suoi fini. Nello Ζεὺς ἐλεγχόμενος ne vediamo i principi portati alle estreme conseguenze. Sono anche evidenti le differenze rispetto al modello tradizionale: la *pars destruens* non è seguita da alcuna *pars costruens*, perché una rettifica sarebbe impossibile. Si può addirittura fingere che Zeus non risponda perché una divinità del suo calibro non può avere l'umiltà di pensare da capo una volta confutata. La verità è che non sono i punti deboli di una tesi a essere individuati o confutati, ma le incongruenze del mondo. È, in altre parole, una confutazione impossibile e paradossale. E il carattere assurdo, o eccentrico, del dialogo assume sfumature ancora più profonde se si analizzano gli attori, gli "strumenti" e i temi della confutazione.

2. I protagonisti

2.1. Zeus

Cominciamo dai protagonisti.

Abbiamo visto il primo protagonista, il bersaglio della satira: è Zeus. Non avrebbe nemmeno bisogno di presentazioni.

²⁹⁸ Camerotto 2014, p. 269.

²⁹⁹ Vd. Camerotto 2014, p. 271-272 «Elenchos, quale amico di Aletheia e Parrhesia, compare altrove in Luciano come personificazione tratta dichiaratamente da un prologo menandro». Il passo imputato è Luc. *Pseudol.* 4 μᾶλλον δὲ παρακλητέος ἡμῖν τῶν Μενάνδρου προλόγων εἷς, ὁ Ἑλεγχος, φίλος Ἀληθείᾳ καὶ Παρρησίᾳ θεός.

³⁰⁰ Camerotto 2014, p. 271 «Attraverso le parole dell'*elenchos* della voce satirica mette alle strette l'avversario e scardina quelle apparenze che ne costituiscono la falsa immagine. La satira consiste proprio in questo, nel togliere la maschera, nel togliere il velo che nasconde la vera realtà delle persone e delle cose.».

Ce lo dicono i poeti antichi. Ad ammettere la sua potenza, proprio di fronte agli altri dei, per evidenziarne la distanza e il suo grado di superiorità, è già in Omero lo stesso Zeus.

Le parole che rivolge loro nell'Olimpo, quando accennano a contraddirlo, sono inequivocabili. Verrebbe da considerarle tracotanza, ma la tracotanza prevede un superamento di limiti che, nel caso di Zeus, non ci sono (Hom. *Il.* 8.17-27).

γνώσεται ἔπειθ' ὅσον εἰμὶ θεῶν κάρτιστος ἀπάντων.
εἰ δ' ἄγε πειρήσασθε θεοὶ ἵνα εἴδετε πάντες·
σειρὴν χρυσεῖην ἐξ οὐρανόθεν κρεμάσαντες
πάντες τ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι·
ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
Ζῆν' ὕπατον μῆστωρ', οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε.
ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ ἐγὼ πρόφρων ἐθέλοιμι ἐρύσσαι,
αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαιμι αὐτῇ τε θαλάσσῃ·
σειρὴν μὲν κεν ἔπειτα περὶ ρίον Οὐλύμποιο
δησαίμην, τὰ δέ κ' αὖτε μετήορα πάντα γένοιτο.
τόσσον ἐγὼ περὶ τ' εἰμὶ θεῶν περὶ τ' εἴμι ἀνθρώπων.

Allora imparerete che sono il più forte di tutti quanti gli dei.
Su, provate, così vedrete tutti voi dei:
sospendendo dal cielo una fune dorata,
voi tutti, dèi e dee, afferratela;
ma non riuscirete a trascinare dal cielo vero la pianura
Zeus maestro supremo, nemmeno se provaste molte volte.
Ma quando io decidessi di tirare sul serio,
vi tirerei con la terra e il mare.
Poi legherei la fune alla cima dell'Olimpo
e ogni cosa resterebbe così a mezz'aria.
Di tanto io sono superiore tra gli dèi e tra gli uomini.

Il passo omerico, evidenzia come Zeus non sia superiore solo agli uomini. Lo è anche rispetto agli immortali, che lo seguono a distanza, *longo sed proximus intervallo*³⁰¹. Non è paragonabile a nient'altro.

Lo rende manifesto Eschilo, nell'*Agamennone*³⁰², quando il coro si rivolge a Zeus e non sa a cosa paragonarlo, se non a lui medesimo: οὐκ ἔχω προσεικάσαι

301 Verg. *Aen.* 5.320.

302 È il cosiddetto "inno a Zeus". Medda 2007, p. 7 «Incastonati come una gemma preziosa al centro di quella che molti considerano la più grandiosa delle odi corali tragiche, brillano ventidue altissimi versi che tutti i lettori di Eschilo portano nella memoria come l'*inno a Zeus*».

πάντ' ἐπισταθμώμενος πλὴν Διός³⁰³ («Non ho nulla cui paragonarlo, pur avendo ponderato ogni cosa, eccetto a Zeus»). La tautologia diviene l'unica formulazione possibile.

I suoi atti sono irrevocabili e le decisioni divengono legge³⁰⁴. Insinuare che non sia così o persino arrivare a contraddirlo può costare la vita o portare a conseguenze persino maggiori. Lo sa bene Tantalo che, secondo una versione del mito³⁰⁵, avrebbe cucinato e offerto a banchetto il figlio Pelope per testare l'onniscienza divina (*volens deorum temptare divinitatem*)³⁰⁶. A causa della sua colpa è immerso nell'acqua fino al mento, con splendidi frutti sopra la sua testa, ma non può bere né mangiare: non appena si protenda verso l'alto o verso il basso, in eterno questi si ritrarranno (Ov. *Met.* 4.458-459 *tibi, Tantale, nullae deprenduntur aquae, quaeque imminet, effugit arbor*)³⁰⁷.

303 Aesch. *Ag.* 163-165.

304 Sul carattere imprescindibile delle decisioni di Zeus, vd. Aesch. *Suppl.* 91-95 πίπτει δ' ἀσφαλὲς οὐδ' ἐπὶ νότῳ, / κορυφαὶ Διὸς εἰ κρανθῆι πρᾶγμα τέλειον· / παντᾶι τοι φλεγέθει / κὰν σκότῳ μελαινάι ξὺν τύχαι μερόπεσσι λαοῖς, 101-103 ἤμενος ὃν φρόνημά πως / αὐτόθεν ἐξέπραξεν ἔμ/πας ἐδράνων ἄφ' ἄγνων.

305 Per una sintesi di tutte le versioni esistenti: Carrara 2011, pp. 223-231.

306 Serv. *Georg.* 3.7. Una rappresentazione iconografica del mito potrebbe trovarsi nella metopa n. 32 dell'*Heraion* alla foce del Sele (fig. 3). Vd. Sourvinou-Inwood 1986, pp. 40-42. L'identificazione è tuttavia molto dibattuta. Per interpretazioni diverse, Masseria – Torelli 1999, pp. 224-229.

307 Ovidio si colloca, ovviamente, sulle tracce di Omero: Hom. *Od.* 11.582-592 καὶ μὴν Τάνταλον εἰσεῖδον χαλέπ' ἄλγε' ἔχοντα, / ἑσταότ' ἐν λίμνῃ· ἥ δὲ προσέπλαζε γενεῖῳ. / στεῦτο δὲ διψῶν, πῖειν δ' οὐκ εἶχεν ἐλέσθαι· / ὅσσάκι γὰρ κύψει' ὁ γέρων πῖειν μενεαίνων, / τοσσάχ' ὕδωρ ἀπολέσκειτ' ἀναβροχέν, ἀμφὶ δὲ ποσσὶ / γαῖα μέλαινα φάνεσκε, καταζήνασκε δὲ δαίμων. / δένδρεα δ' ὕψιπέτηλα κατὰ κρήθεν χέε καρπὸν, / ὄγχναι καὶ ροῖαι καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι / συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ ἐλαῖαι τηλεθόωσαι· / τῶν ὁπότ' ἰθύσει' ὁ γέρων ἐπὶ χερσὶ μάσασθαι, / τὰς δ' ἄνεμος ῥίπτασκε ποτὶ νέφεα σκιόεντα. Vd. Heubeck 1988, p. 304. Pindaro riporta una versione diversa della colpa e della pena: secondo lui Tantalo sarebbe stato colpevole di aver offerto il nettare e l'ambrosia ai mortali e per questo Zeus gli avrebbe appeso un pesante masso sopra la testa. Vd. Pind. *Ol.* 1.54-63 εἰ δὲ δῆ τιν' ἄνδρα θνατὸν Ὀλύμπου σκοποὶ / ἐτίμασαν, ἦν Τάνταλος οὗτος· ἀλλὰ γὰρ καταπέσαι / μέγαν ὄλβον οὐκ ἐδυνάσθη, κόρῳ δ' ἔλεν / ἄταν ὑπέροπλον, ἄν τοι πατὴρ ὕπερ κρέμασε καρτερὸν αὐτῷ λίθον, / τὸν αἰεὶ μενοινῶν κεφαλᾷ βαλεῖν εὐφροσύνας ἀλᾶται. / ἔχει δ' ἀπάλαμον βίον τοῦτον ἐμπεδόμοχθον / μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον, ἀθανάτους ὅτι κλέψαις / ἀλίκεσσι συμπόταις / νέκταρ ἀμβροσίαν τε / δῶκεν, οἷσιν ἄφθιτον θέν νιν. Bella anche l'applicazione, questa volta nuovamente sulla scia del racconto omerico, della pena di Tantalo da parte di Dante ai golosi in Purgatorio. Vd. Dante, *Purg.* 24.103-114 «Parvermi i rami gravidi e vivaci / d'un altro pomo e non molto lontani / per esser pur allora vòlto in laci. / Vidi gente sott'esso alzar le mani / e gridar non so che verso le fronde, / quasi bramosi fantolini e vani / che pregano, e'l pregato non risponde, / ma, per fare esser ben la voglia acuta, / tien alto lor disio e nol nasconde. / Poi si partì sì come ricreduta; / e noi venimmo al grande arbore adesso, / che tanti prieghi e lagrime rifiuta».

È solo un esempio: uno tra i più emblematici. La mitografia e le arti figurative abbondano di episodi in cui l'ὕβρις dei mortali viene punita aspramente. Sfidare il padre degli dèi comporta la morte o la rovina.

Eppure, il dialogo luciano lo dice chiaramente: Zeus viene confutato, davanti al pubblico che assiste.

2.2. Cinisco

L'unico altro personaggio dell'opera è un filosofo, Cinisco, la voce o l'eroe satirico. Il nome è subito interessante: si tratta di un nome parlante. Rimanda immediatamente al tipo del personaggio. La radice riconoscibile è quella di κύων («cane»). Se si parla di un filosofo il parallelismo è automatico: indicherà un filosofo cinico³⁰⁸. Persino di più: sembra indicare un cinico al quadrato, perché non c'è differenza tra significato e significante, che si sovrappongono alla perfezione.

È possibile poi vedere il suffisso di diminutivo -ισκο-. È un dettaglio particolarmente interessante.

2.2.1. Primo valore del suffisso. *Come un cane*

Come attesta W. Peterson, il suffisso -ισκο- possiede una vasta gamma di sfumature semantiche³⁰⁹.

Il nome derivato può indicare – e questo sarebbe il suo primo significato secondo la linguistica storica – un soggetto che presenta somiglianza con l'oggetto indicato dal nome primitivo. Ciò rafforzerebbe ancor di più il legame tra Cinisco e la sua etimologia.

308 Hotes 2014, p. 33 «Mendiant, errant et apatride, le sage cynique incarne au contraire, à l'instar du chien vagabond, l'opposition la plus radicale aux institutions de son époque, dont il doit précisément ébranler les fondements».

309 Peterson 1913, p. 155 «The earliest use of -isko- was to form words in which it designated an approximation to a state or quality designated by a primitive adjective. After the suffix was used also to form derivatives from substantives it would of course designate an approximation to the nature of the primitive substantive, i. e. it would represent the derivative as like but not quite like the primitive».

Non solo: indicare un'affinità, che non raggiunge la piena identità, ha un significato preciso. Il cane infatti non era un animale ripudiato dalla cultura greca³¹⁰. Era anzi tra i più amati, proprio in virtù della vicinanza nei confronti dell'uomo, sin da Omero³¹¹. Basterà pensare alla morte del cane Argo quando rivede Odisseo dopo vent'anni³¹² o alla scena in cui Telemaco va verso l'assemblea (*Od.* 2.10 βῆ ῥ' ἵμεν εἰς ἀγορὴν) accompagnato dai cani (*Od.* 2.11 οὐκ οἶος, ἅμα τῷ γε δύω κύνες ἀργοὶ ἔποντο), che riprende la partenza di Nausicaa dalla reggia dei Feaci con le ancelle (*Od.* 6.84 οὐκ οἶην· ἅμα τῇ γε καὶ ἀμφίπολοι κίον ἄλλαι)³¹³.

Di per sé non ci sarebbe dunque nulla di male a paragonare una persona a un cane: le metafore con gli animali sono frequenti nell'epica e, se il cane viene considerato come il più intimo e leale tra questi, un simile confronto sarebbe addirittura lusinghiero.

Il problema, secondo la tesi di Cristiana Franco, è che esso non avviene sul piano del mondo animale, bensì su quello umano³¹⁴. Lo slittamento –

310 Franco 2003, p. 44 «Possiamo anche dare per certo che già i Greci dall'età proto-storica vedevano nel cane un animale non solo perfettamente domestico, ma così implicato nelle attività umane e così costantemente presente nella vita sociale da essere considerato una creatura straordinaria omologa all'uomo».

311 Per una trattazione estesa dell'accostamento di uomini e cani nei poemi omerici, vd. Franco 2003, pp. 37-47.

312 Hom. *Od.* 17.291-327. Il passo, che riguarda Argo, il cane di Odisseo, è uno dei più famosi dell'intero poema. Il cane è l'unico a riconoscere Odisseo nonostante il travestimento e senza una forte prova visiva, come la vista della cicatrice. Sono versi particolarmente emozionanti, perché descrivono la condizione di abbandono vissuta dall'animale, un tempo magnifico (315 αἶψά κε θηήσαιο ἰδὼν ταχυτῆτα καὶ ἀλκὴν), che ora giace su un mucchio di letame (297 ἐν πολλῇ κόπρῳ) e pieno di zecche (300 ἐνίπλειος κυνорαιστέων), fino alla morte (326 Ἄργον δ' αὖ κατὰ μοῖρ' ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο) sopraggiunta per aver riconosciuto il padrone, assente per vent'anni (327 αὐτίκ' ἰδόντ' Ὀδυσῆα ἐεικοστῷ ἐνιαυτῷ). Vd. Russo 1991, pp. 175-178.

313 Vd. Franco 2003, pp. 46-47 «Telemaco si avvia verso l'assemblea “*non da solo*, ma con lui (*ouk oios, hama tōi ge*) cani dai piedi veloci di dietro andavano”. Lo stesso tipo di formula riappare significativamente in contesti del tutto umani, come, per esempio, nella descrizione della partenza di Nausicaa dalla reggia paterna, quando, approntato il carro a tiro di mule, la principessa dei Feaci si avvia verso il fiume “*non sola*, ma con lei (*ouk oiēn, hama tēi ge*) andavano anche le ancelle”. È evidente che un'espressione come quella impiegata per le uscite di Telemaco dalla reggia “insieme con” i suoi cani sarebbe stata impensabile se al cane se al cane non fosse stata riconosciuta una posizione di contiguità metonimica tale da poterlo considerare alla stregua di un compagno di cammino o di un attendente, al pari delle ancelle di Nausicaa».

314 Franco 2003, p. 32 «Questa preoccupazione di distinzione graverebbe dunque sul cane – e soltanto sul cane – proprio in virtù della specifica posizione dell'animale rispetto alla comunità. Una posizione che si distingue per una spiccata *metonimità*, ossia per una “partecipazione” a pieno titolo dell'animale ai ranghi dell'organizzazione sociale ... il cane, invece, non solo è costantemente e intensamente presente nei luoghi e negli spazi della cultura, ma vi svolge anche

apparentemente incongruo – è dovuto al carattere peculiare del cane: esso appartiene alla collettività umana. Fa la guardia (*Od.* 7.91-93 *χρύσειοι δ' ἐκάτερθε καὶ ἀργύρεοι κύνες ἦσαν, / οὗς Ἥφαιστος ἔτευξεν ἰδυίησι πραπίδεςσι / δῶμα φυλασσέμεναι μεγαλήτορος Ἀλκινόοιο*), si nutre alle tavole della casa (*Il.* 22.66-69 *κύνες ... οὗς τρέφον ἐν μεγάροισι τραπεζῆας θυραωρούς*), vive all'interno delle mura domestiche e accompagna il padrone (Verg. *Aen.* 8.461-462 *nec non et gemini custodes limine ab alto / praecedunt gressumque canes comitantur erilem*). Nessun altro animale è così vicino all'uomo, quasi integrato nel sistema sociale.

Nondimeno il cane è in uno stato di totale assoggettamento e dipendenza³¹⁵. Da questo punto di vista, sempre secondo la studiosa, è inferiore, perché il *focus* non è più costituito dagli altri animali; la prospettiva è antropologica³¹⁶. «Il cane non fu scelto come insulto *nonostante* il rapporto di familiarità e consuetudine che lo legava all'uomo, ma proprio *in virtù* di questa straordinaria vicinanza e solidarietà»³¹⁷. Additare qualcuno come “cane” significa quindi relegarlo alla parte più bassa della società umana³¹⁸. Il cane era l'animale che mangiava gli avanzi della tavola, che si prendeva le bastonate se disobbediva; non aveva alcuna autorità³¹⁹.

un'attività collaborativa e comunicativa che ne fa un *soggetto* sociale all'interno della comunità umana».

315 Lévi-Strauss 1962, p. 272 «La situation est symétrique et inverse pour les chiens. Non seulement ceux-ci ne forment pas une société indépendante, mais, comme animaux “domestiques”, ils font partie de la société humaine, toute en y occupant une place si humble que nous ne songerions pas ... à les appeler comme des humaines, qu'il s'agisse de noms propres ou de termes de parenté».

316 Franco 2003, p. 157 «Il cane risulta infatti metonimicamente implicato negli spazi della socialità, tanto da trovarsi classificato *all'interno della gerarchia* della comunità umana in cui vive. In essa si trova però a occupare l'*ultimo posto*»; p. 158 «Per dirla in termini di paradosso, come animale il cane è assai stimato: è *come essere umano* che si trova in una condizione spregiata. Quando si insulta una persona dicendogli “cane!” si vuole affermare che essa sta per noi, nella nostra considerazione, *in loco canis*, cioè all'ultimo gradino della scala degli onori».

317 Franco 2003, p. 153.

318 Franco 2003, p. 157 «Questo è anche il motivo per cui molte espressioni greche tradizionali impiegavano “il cane” per denotare la situazione dell'ultimo degli ultimi, il più misero, indifeso e disprezzato della società», p. 158 «Il cane si trova nella posizione di chi, possedendo uno *status* sociale di basso ordine, deve mostrare rispetto e deferenza più di chiunque altro, e, per converso, non può aspettarsi di ricevere un gran che».

319 Franco 2003, p. 157 «Mangia i residui della mensa, viene picchiato o ammazzato senza scrupoli quando commette qualche cosa che all'uomo non piace, viene ammesso ai luoghi della cultura ma ne viene scacciato con altrettanta facilità».

Questa prospettiva gerarchica potrebbe essere uno dei motivi per cui anche i filosofi cinici venivano associati a quest'animale³²⁰. Dall'altro lato della medaglia, il randagismo è sempre stato un problema nel mondo mediterraneo. Sin dal mondo omerico, soprattutto nell'*Iliade*, i cani selvatici che mangiavano i cadaveri insepolti, ἀρπαγὴν κυσίν (Aesch. *Sept.* 1014), sono una costante³²¹. La rabbia era poi un problema diffuso, testimoniato da molti autori nella letteratura medica e non³²². Il randagismo era ed è ancora oggi un fenomeno conosciuto: il cane senza padrone, pericoloso, con la rabbia, era regolarmente disprezzato e sono questi gli elementi che entrano in maniera dispregiativa nella rappresentazione dei Cinici. Questi, dal canto loro, andavano fieri dell'accostamento con il cane: è Diogene stesso che si proclama κύων di fronte ad Alessandro. L'episodio è raccontato nelle *Vite dei Filosofi* (Diog. Laert. 6.60).

Ἀλεξάνδρου ποτὲ ἐπιστάντος αὐτῷ καὶ εἰπόντος, ‘ἐγὼ εἰμι Ἀλέξανδρος ὁ μέγας βασιλεὺς,’ ‘κἀγώ,’ φησί, ‘Διογένης ὁ κύων.’ ἐρωτηθεὶς τί ποιῶν κύων καλεῖται, ἔφη, ‘τοὺς μὲν διδόντας σαίνων, τοὺς δὲ μὴ διδόντας ὕλακτων, τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων.’

Una volta Alessadro gli si avvicinò e disse “io sono Alessandro, il gran Re”; “e io” rispondeva “Diogene, il cane”. Venendogli chiesto perché fosse chiamato cane, disse “perché scodinzolo a chi mi dà, latro a chi non mi dà e mordo le persone ”.

320 Franco 2003, pp. 157-158 «A questo proposito non si può dimenticare che i filosofi cinici avevano adottato il cane come simbolo del loro programma anticonformista anche per il fatto che il cane incarnava il modello del miserabile, del pitocco, della dura vita di stenti che i filosofi “cani” additavano provocatoriamente ai loro contemporanei come condizione di felice autarchia».

321 Vd. Hom. *Il.* 1.4, 2.393, 3.26, 8.379, 11.549, 11.818, 13.233, 13.831, 15.351, 17.127, 17.241, 17.255, 18.179, 18.271, 18.283, 22.42, 22.67, 22.74, 22.89, 22.335, 22.339, 22.347, 22.354, 22.509, 23.21, 23.183-185, 24.211, 24.411.

322 Per fare due esempi, uno dalla letteratura greca e uno dalla letteratura latina, Galeno descrive la natura della rabbia. Vd. Gal. *De loc. aff.* 423 μαθεῖν γὰρ ἔστι κατὰ τῶν κυνῶν, ὅσῃν ἔχει δυνάμιν ἢ πρὸς τὸ παθεῖν ὅτιοῦν ἐπιτηδειότης· οὐδενὸς γοῦν τῶν ἄλλων ζώων ἀλίσκομένου λύττη. Columella indica invece la rabbia come uno dei problemi da cui può essere affetto il cane domestico e indica una possibile soluzione preventiva. Vd. Colum. *Rust.* 7.12.14 *Catulorum caudas post diem quadragensimum, quam sint editi, sic castrare conveniet. Nervus est, qui per articulos spinæ prorepat usque ad ultimam partem caudæ; is mordicus comprehensus et aliquatenus eductus abruptitur, quo facto neque in longitudinem cauda foedum capit incrementum, et, ut plurimi pastores adfirmant, rabies arcetur, letifer morbus huic generi.*

L'aneddoto ha valore programmatico. Si trovano di fronte i due paradigmi, i due estremi della società greca: il re e il matto³²³. È la definizione di Aristotele, quando posa le basi dell'ontologia umana nella *Politica*³²⁴.

Il primo a parlare è Alessandro Magno, che si identifica immediatamente come il gran re (ὁ μέγας βασιλεύς). Evidenzia tutta la sua autorevolezza: è la parola che si fa simbolo del potere. Risponde, con altrettanta prontezza, Diogene. La risposta è ugualmente epigrammatica: nome ed epiteto (Διογένης ὁ κύων)³²⁵. Se la metrica funzionasse, potrebbe quasi essere una formula eroica. Segue quindi, a degna conclusione dell'intervento satirico, la motivazione, che suona come una definizione delle caratteristiche principali dell'essere cane. Il primo elemento che viene sottolineato è proprio la dipendenza dall'uomo. Il Cinico "scodinzola" a chi gli offra del cibo (τοὺς μὲν διδόντας σαίνων) e abbaia a chi glielo neghi (τοὺς δὲ μὴ διδόντας ὕλακτων).

Il testo è costruito su una *climax*: le prime due frasi sono il regime di vita dei Cinici, la terza è quella che conta, perché l'obiettivo del filosofo è mordere i malvagi (τοὺς δὲ πονηροὺς δάκνων). Dopotutto, i filosofi cinici non rappresentano l'animale domestico e devoto al padrone. Sono piuttosto dei cani randagi. Non rispettano nessuna regola e vivono κατὰ φύσιν. La dipendenza dal contesto umano è una scelta, si potrebbe definire professionale: il loro fine era curare l'uomo e, come un medico, i Cinici non volevano separarsi dai loro pazienti.

L'identificazione e la definizione successiva è comunque eloquente e fortifica il parallelismo – dichiarato apertamente – tra i Cinici e Cinisco.

323 L'accostamento viene ripetuto più volte nella paremiografia, che spesso incarna storicamente le due figure in Diogene di Sinope e Alessandro Magno. L'associazione è corroborata dal fatto che la tradizione vorrebbe i due morti nello stesso giorno. Diog. Laert. 6.79 Δημήτριος δ' ἐν τοῖς Ὀμωνύμοις φησὶ τῆς αὐτῆς ἡμέρας Ἀλέξανδρον μὲν ἐν Βαβυλῶνι, Διογένη δ' ἐν Κορίνθῳ τελευτῆσαι. Lo stesso Alessandro Magno avvalle questa dicotomia, allorché dice che se non fosse stato Alessandro avrebbe voluto essere Diogene. Plut. *Alex.* 14.5 πρὸς τοῦτο λέγεται τὸν Ἀλέξανδρον οὕτω διατεθῆναι καὶ θαυμάσαι καταφρονηθέντα τὴν ὑπεροψίαν καὶ τὸ μέγεθος τοῦ ἀνδρός, ὥστε τῶν περὶ αὐτὸν ὡς ἀπήεσαν διαγελῶντων καὶ σκωπτόντων, „ἀλλὰ μὴν ἐγὼ“ εἶπεν „εἰ μὴ Ἀλέξανδρος ἦμην, Διογένης ἂν ἦμην.“

324 Arist. *Pol.* 1253a ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος.

325 Cf. Diog. Laert. 6.13 αὐτός τε ἐπεκαλεῖτο Ἀπλοκύων. Bello, all'interno della parola, il riferimento alla semplicità della sovrapposizione con il cane.

2.2.2. Secondo valore del suffisso. *Contra humanam verecundiam*

Il secondo valore del suffisso -ισκο- è quello peggiorativo³²⁶. È etimologicamente legato al primo, perché segnalerebbe qualcosa che è “simile a”, ma inteso come contrapposizione rispetto a una piena uguaglianza³²⁷.

Se un oggetto – una statua, un quadro, un libro – è una copia, mancherà sicuramente di qualcosa. Nel caso ideale in cui la tecnica sia replicata alla perfezione, ciò che verrebbe a mancare è l'originalità. Il doppione, o duplicato che dir si voglia, ha connaturata in sé un'accezione negativa. Con il tempo, tuttavia, il valore peggiorativo assume una connotazione più decisa.

Di primo acchito, verrebbe da tradurre “cagnaccio”, ma si tratterebbe di un peggiorativo netto. La sfumatura è leggermente diversa, più ironica forse. Abbiamo un utilizzo simile del peggiorativo anche in italiano: quando diciamo “poetucolo” indichiamo qualcuno che vorrebbe definirsi poeta ma non raggiunge gli *standard* che promette. La relazione è auto-evidente: la grandezza è spesso sinonimo di compiutezza professionale e personale, perfezione o capacità. Al contrario, ciò che è peggiore presenta numerosi difetti o mancanze. Si potrebbe renderlo in italiano con “cagnetto”.

Nell'ultimo caso, che sembra in contrasto con il precedente, il suffisso -ισκο- denota una gradazione ipocoristica³²⁸, la quale, considerato il soggetto cui è riferito, non può che avere una sfumatura ironica. Il corrispettivo è “cagnuccio”.

Veniamo ai motivi delle due possibilità.

326 Peterson 1913, p. 167 «The deteriorative use of Greek -ισκο- is paralleled by the Slavic use of the suffix in neuters».

327 Peterson 1913, p. 168 «These transition types were words in which -ισκο- was added with the idea of mere similarity as opposed to complete identity, and with the consequent notion that the primitive would really be inapplicable, but the point of comparison involved or implied was itself some point of inferiority of the derivative to the primitive».

328 Peterson 1913, p. 193 «Since almost all of these names are permanent names, the diminutive-hypocoristic origin of the category is on the whole rather than a matter of influence of immediate observation».

2.2.3. Cinisco, il Cinico

La ragione del valore peggiorativo è chiara alla luce dell'appartenenza di Cinisco alla schiera dei filosofi cinici³²⁹. Questa non può essere messa in dubbio, soprattutto a seguito una disamina generale del personaggio nella produzione luciana generale. Il passo forse più indicativo è la sua presentazione nel *Cataplus*. Il testo, mostrandoci Cinisco in azione, riassume tutti i tratti distintivi dei filosofi cinici, sin dalla prima comparizione.

Prima, per poter tracciare un *identikit* dell'autentico filosofo cinico, saranno necessarie alcune definizioni luciane che permettano di vedere in quale misura il personaggio rappresenti tale categoria. Sarà utile, di tanto in tanto, il confronto con Epitteto, autore di una dissertazione *Sul Cinismo*. Tornano utili, inoltre, per capacità di sintesi e completezza, le linee guida tracciate da Diogene nella *Vendita di vite all'incanto*. Nell'opera, in uno scenario patafisico, Zeus ed Hermes provvedono a mettere in mostra per compratori immaginari alcune tipologie di vite³³⁰. È il turno dei filosofi e tra questi non può mancare il "pacchetto" filosofo cinico, rappresentato e presentato all'acquirente da Diogene.

Vi sono tutti i tratti fondamentali: prima che come filosofo, egli viene indicato come cane (*Vit. Auct. 7 ἀμέλει κύων αὐτῷ καὶ τὸ ὄνομα*). È subito enunciato il fondamento della somiglianza: ha un aspetto selvaggio, animalesco, aggrota le sopracciglia e guarda con avversione i sopravvenuti, agitando il bastone (οὐχ ὁρᾷς ὥς διῆρται τὸ ξύλον καὶ συνέσπακε τὰς ὀφρῦς καὶ ἀπειλητικόν τι καὶ χολῶδες ὑποβλέπει;)³³¹. Ancora prima, si dice che il Cinico è libero e coraggioso (βίον ἀνδρικὸν πωλῶ, βίον ἄριστον καὶ γεννικόν, βίον ἐλεύθερον). Si sfiora il

329 Deriu 2017, p. 63 «Cinisco è un cinico a tutti gli effetti», p. 147 «In *Cataplus* e *Iuppiter confutatus*, il portavoce della satira va in scena con l'appellativo di Cinisco, un nome parlante, attestato nella prosopografia e che allude al soprannome "cane" riferito al cinico Diogene (cfr. Diog. Laert. 6.22ss.). Sembrerebbe pertanto inevitabile che un personaggio di tal nome presenti caratteristiche ciniche».

330 Per l'esordio dell'opera, vd. Luc. *Vit. Auct. 1 Ἀγαθὴ τύχη τοὺς ὀνητὰς ἤδη παρεῖναι πρὸς τὸ πωλητήριον. ἀποκηρύζομεν δὲ βίους φιλοσόφους παντὸς εἶδους καὶ προαιρέσεων ποικίλων*.

331 Tosello 2017, p. 40 «La bisaccia, il mantello logoro, l'andare in giro scalzi simboleggiavano le privazioni del viaggio e il desiderio di condurre una vita *kata physin* per mezzo dell'ascesi, mentre l'asprezza dei toni rappresentava l'impegno costante nel castigare i vizi umani o la vanità di privilegi e convenzioni sociali».

paradosso³³², perché siamo nell'ambito di una vendita, che con il concetto di libertà non ha molto da condividere. Ma questa è la grandezza cinica: egli si considera libero³³³, indipendentemente dalle circostanze esterne (οὐδὲν αὐτῷ μέλει τῆς πράσεως· οἶεται γὰρ εἶναι παντάπασιν ἐλεύθερος). È una libertà da considerare come αὐτάρκεια, indipendenza da qualunque influsso esterno: un assoluto dominio dell'io³³⁴. È la libertà del cane randagio, che non obbedisce a nessuno, fino all'*anaideia*³³⁵.

C'è poi un riconoscimento visivo: Diogene è sporco (τὸν αὐχμῶντα ἐκεῖνον ... αὐτῷ ῥυπῶντι), mezzo nudo (ὁ ἐξωμίας); porta un bastone (διήρται τὸ ξύλον), una bisaccia (ὁ τὴν πήραν ἐξηρτημένος) e abiti laceri (οὕτω κακοδαιμόνως διακειμένῳ). È cosmopolita (*Vit. Auct.* 8 τὸ πρῶτον, ὃ βέλτιστε, ποδαπὸς εἶ; Παντοδαπὸς ... τοῦ κόσμου πολίτην ὀρᾷς)³³⁶, segue il modello eroico di Eracle³³⁷ (ζηλοῖς δὲ δὴ τίνα; Τὸν Ἡρακλέα ... στρατεύομαι δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τὰς ἡδονάς) e il suo obiettivo è guarire gli uomini tramite un parlare franco, libero (ἐκκαθᾶραι τὸν βίον προαιρούμενος ... Ἐλευθερωτὴς εἰμι τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τῶν παθῶν· τὸ δὲ ὅλον ἀληθείας καὶ παρρησίας προφήτης εἶναι βούλομαι). È utile anche la precisazione di Epitteto: τὸν ταῖς ἀληθείαις Κυνικόν, ἄλλ' εἰδέναι δεῖ, ὅτι ἄγγελος ἀπὸ τοῦ Διὸς ἀπέσταλται καὶ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους περὶ ἀγαθῶν

332 Da qui la legittima perplessità del compratore. Luc. *Vit. Auct.* 7 Ὁ κῆρυξ πῶς ἔφης σύ; πωλεῖς τὸν ἐλεύθερον;

333 Diogene riteneva di essere l'unico uomo libero. Dio Chrys. *Or.* 6.34 ἀλλὰ μόνος δὴ τῶν ἀπάντων ἐλεύθερός ἐστι. Diogene Laerzio ne evidenzia il carattere indipendente, tanto che racconta di quando stava per essere venduto come schiavo. Alla domanda "che cosa sei in grado di fare?" avrebbe risposto che la sua mansione era comandare gli uomini. Diog. Laert. 6.29 φησὶ δὲ Μένυππος ἐν τῇ Διογένους Πράσει ὡς, ὅθ' ἄλους καὶ πωλούμενος ἡρωτήθη τί οἶδε ποιεῖν, ἀπεκρίνατο 'ἀνδρῶν ἄρχειν'· καὶ πρὸς τὸν κήρυκα, 'κήρυσσε,' ἔφη, 'εἴ τις ἐθέλει δεσπότην αὐτῷ πρίασθαι.'

334 S. Varga evidenzia il carattere stratificato dell'αὐτάρκεια cinica, che si definisce nel concetto di ἐγκράτεια. Varga 2024, p. 141 «Die These ist, dass dieses multidimensionaler Verständnis der Autarkie als der konstitutive Dreh- und Angelpunkt in den praktisch-politischen Zugängen in den Anfängen des frühen Kynismus angesehen werden kann, der letztendlich in einen weiteren Begriff übergeht; nämlich in jenen der Enkratie, verstanden als die allumfassende Herrschaft des Menschen über sich selbst».

335 È la completa mancanza di αἰδώς. Secondo Fozio, che cita Istro, ad Atene ci sarebbe stato un tempio dedicato ad Ἀναΐδεια. Vd. Phot. s.v. θεὸς ἡ Ἀναΐδεια (θ 108) ἐτιμᾶτο δὲ καὶ Ἀθήνησιν ἡ Ἀναΐδεια καὶ ἱερὸν ἦν αὐτῆς, ὡς Ἴστρος ἐν ιδ'.

336 Cf. Diog. Laert. 6.63 ἐρωτηθεὶς πόθεν εἶη, 'κοσμοπολίτης,' ἔφη.

337 Desmond 2008, p. 14 «Heracles was the Cynics' favourite hero». Sembra che Diogene Sinopeo avesse scritto una tragedia – per noi perduta – con protagonista Eracle. Sulle possibilità del tema dell'opera, vd. López Cruces 2010, pp. 5-24.

καὶ κακῶν ὑποδείξων αὐτοῖς («Il vero cinico deve sapere che è mandato da Zeus verso gli uomini come messaggero, per istruire questi ultimi su ciò che è bene e ciò che è male»)³³⁸.

Nell'opera lucianea, dopo la dichiarazione d'intenti, seguono due spettacolari interventi di Diogene che chiariscono i punti dell'ἥθος e dell'ἄσκησις cinica³³⁹, con l'importante dichiarazione di superiorità (*Vit. Auct.* 9 εὐδαιμονέστερος) di questo stile di vita rispetto a quello di un re³⁴⁰ (*Vit. Auct.* 9-10).

338 Epict. *Diatr.* 3.22.23.

339 Sull'ἄσκησις cinica, vd. Dudley 1937, pp. 32-34. Epict. *Diatr.* 3.22.54 καὶ γὰρ τοῦτο λίαν κομψὸν τῷ Κυνικῷ παραπέλεκται· δέρεσθαι αὐτὸν δεῖ ὡς ὄνον καὶ δερόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δέροντας ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν.

340 È questo un punto importantissimo. Si tratta di un confronto, cui si è già accennato, che viene svolto punto per punto e arricchito da Dione Crisostomo nell'orazione *Diogene o Sulla Tirannide* (vd. Brancacci 2019, pp. 192-194). In principio si delinea una somiglianza tra le due figure, evidenziata dallo stesso Diogene (Dio Chrys. *Or.* 6.1 ἔφη δὲ μιμεῖσθαι τοῦ Περσῶν βασιλέως τὴν δίαιταν). Il Sinopeo e il gran Re vivono entrambi una vita transumante: il primo passa, a seconda della stagione (*Or.* 6.2 οὕτως δὲ καὶ αὐτὸς μεταλλάττειν τὴν οἰκῆσιν κατὰ τὰς ὥρας τοῦ ἔτους), da Corinto ad Atene (*Or.* 6.1 ἀφικόμενος εἰς τὴν Ἑλλάδα διῆγε ποτὲ μὲν ἐν Κορίνθῳ, ποτὲ δὲ Ἀθήνησιν), mentre il secondo durante l'inverno stava a Babilonia, Susa o Bactra (ἐκεῖνος τοῦ μὲν χειμῶνος ἐν Βαβυλῶνι καὶ Σούσοις, ἐνίστε δὲ ἐν Βάκτροις διῆγεν), poiché il clima era più mite (ἐν τοῖς εὐδαιμονοτάτοις τῆς Ἀσίας); durante l'estate andava invece a Ecbactana, dove l'aria era più fresca (τοῦ δὲ θέρους ἐν Ἐκβατάνοις τῆς Μηδικῆς, ὅπου ψυχρότατος ὁ ἀὴρ αἰεὶ ποτὲ ἐστὶ καὶ τῷ περὶ Βαβυλῶνα χειμῶνι τὸ θέρος ὁμοιον). La situazione del filosofo cinico è nondimeno preferibile. I motivi sono principalmente due: i porti, le statue, l'architettura delle case, le opere d'arte; in altre parole, tutto ad Atene è migliore rispetto ai corrispettivi delle città asiatiche (*Or.* 6.5 καὶ μὴν τό γε τῶν λιμένων κάλλος, ἔτι δὲ ἀνδριάντας καὶ γραφεὺς καὶ χρυσόν τε καὶ ἄργυρον καὶ χαλκόν, τό τε νόμισμα καὶ τὰ ἐπιπλα, καὶ τὴν τῶν οἰκιῶν κατασκευὴν, ὑπερβάλλειν μὲν τὰ ἐνταῦθα). Inoltre, per Diogene la logistica è più efficiente (*Or.* 6.7 ἄμεινον γὰρ κατεσκευάσθαι τὴν οἰκῆσιν), in quanto il viaggio è più breve. In un giorno poteva passare con facilità da Megara ad Atene (*Or.* 6.6 αὐτὸν δὲ πλησίον καταλύσαντα Μεγαροὶ Ἀθήνησι γενέσθαι τῇ ὑστεραίᾳ πάνυ ῥαδίως, εἰ μὲν βούλοιο, ἐπ' Ἐλευσίνος· εἰ δὲ μή, βραχυτέραν διὰ Σαλαμῖνος, μὴ δι' ἐρήμων σταθμῶν πορευόμενον). Al contrario, il Gran Re, per la distanza proibitiva delle città (τὸ δὲ τῆς ὁδοῦ μῆκος ἐκείνῳ μὲν ὥστε μεταβῆναι πάμπολυ γίνεσθαι), passava buona parte delle rispettive stagioni in viaggio (σχεδὸν γοῦν αὐτὸν ἐν ὁδῷ διάγειν τοῦ χειμῶνος καὶ τοῦ θέρους τὸ πλεόν). Seguono tutte le ragioni per cui il tiranno è una persona miserrima (*Or.* 6.35 τὸν μὲν γὰρ ἀθλιώτατον ἀπάντων τυγχάνειν), costantemente infelice. Egli vive in una serie di contraddizioni che ne minano la stabilità emotiva: teme la povertà, pur immerso nell'oro (φοβούμενον μὲν ἐν τοσούτῳ χρυσῷ πενίαν) e la possibilità della morte toglieva qualunque piacere dal sonno, dal cibo, dalle bevande e dai rapporti interpersonali (*Or.* 6.35-37 ἐκπεπληγμένον δὲ τὸν θάνατον, καὶ πάντας ἐπιβουλεύειν αὐτῷ νομίζοντα μέχρι τῶν παίδων τε καὶ ἀδελφῶν. διὰ δὲ ταῦτα μήτε ἐσθίοντα ἡδεσθαι, τῶν ἡδίστων αὐτῷ παρόντων, μήτε πίνοντα ἐπιλανθάνεσθαι τῶν ὀχληρῶν ... ἔτι δὲ ἐργηγορότα μὲν εὐχεσθαι καθυπνώσαι, ὅπως ἐπιλάβηται τῶν φόβων, κοιμώμενον δὲ ἀναστῆναι τὴν ταχίστην, ἅτε ὑπ' αὐτῶν τῶν ἐνυπνίων ἀπολλύμενον). Non può fidarsi di nessuno (*Or.* 6.39 ἀλλὰ μηδὲ τοῖς ἀναγκαίοις θαρρεῖν, μήτε παισὶ μήτε γυναικί) e nemmeno la vecchiaia, qualora vi arrivi (*Or.* 6.41 οὐ ῥάδιον μὲν γὰρ ἄνδρα γηρᾶσαι τύραννον), arreca conforto (χαλεπὸν δὲ τυράννου γῆρας). Forse, suggerisce il testo, un tiranno si rallegra solo nel momento della sua morte (*Or.* 6.45 μοι δοκεῖ τότε μόνον χαίρειν, ἐπειδὰν πληγῇ, ἀνὴρ τύραννος, ὡς τοῦ μεγίστου κακοῦ ἀπηλλαγμένος). Diogene, dal canto suo, è l'unico che possa definirsi realmente felice (*Or.* 6.34 οὐδεὶς ἄλλος συνήησι τῆς αὐτοῦ μάλιστα εὐδαιμονίας). La conclusione è chiara e paradossale, perché rovescia il paradigma. Il confronto non avviene su un

Πρῶτον μὲν παραλαβὼν σε καὶ ἀποδύσας τὴν τρυφὴν καὶ ἀπορία συγκατακλείσας τριβώνιον περιβαλῶ, μετὰ δὲ πονεῖν καὶ κάμνειν καταναγκάσω χαμαὶ καθεύδοντα καὶ ὕδωρ πίνοντα καὶ ὧν ἔτυχεν ἐμπιμπλάμενον, τὰ δὲ χρήματα, ἣν ἔχῃς, ἐμοὶ πειθόμενος εἰς τὴν θάλατταν φέρων ἐμβαλεῖς, γάμου δὲ ἀμελήσεις καὶ παίδων καὶ πατρίδος, καὶ πάντα σοι ταῦτα λήρος ἔσται, καὶ τὴν πατρῴαν οἰκίαν ἀπολιπὼν ἢ τάφον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πίθον· ἢ πῆρα δὲ σοι θέρμων ἔσται μεστή καὶ ὀπισθογράφων βιβλίων· καὶ οὕτως ἔχων εὐδαιμονέστερος εἶναι φήσεις τοῦ μεγάλου βασιλέως. ἦν μαστιγοῖ δέ τις ἢ στρεβλοῖ, τούτων οὐδὲν ἀνιαρὸν ἡγήσῃ.

[...]

Ἡ φρὴν σοι ἀλήσει, ἢ δὲ γλῶσσα ἔσται ἀνάλητος. ἃ δὲ μάλιστα δεῖ προσεῖναι, ταῦτά ἐστιν· ἰταμὸν χρὴ εἶναι καὶ θρασὺν καὶ λοιδορεῖσθαι πᾶσιν ἐξῆς καὶ βασιλεῦσι καὶ ιδιώταις· οὕτω γὰρ ἀποβλέπονταί σε καὶ ἀνδρεῖον ὑπολήφονται. βάρβαρος δὲ ἢ φωνὴ ἔστω καὶ ἀπηχὲς τὸ φθέγμα καὶ ἀτεχνῶς ὅμοιον κυνί, πρόσωπον καὶ δὲ ἐντεταμένον καὶ βάδισμα τοιούτῳ προσώπῳ πρέπον, καὶ ὅλως θηριώδῃ τὰ πάντα καὶ ἄγρια. αἰδῶς δὲ καὶ ἐπιείκεια καὶ μετριότης ἀπέστω, καὶ τὸ ἐρυθρίαν ἀπόξυσον τοῦ προσώπου παντελῶς. δίωκε δὲ τὰ πολυανθρωπότατα τῶν χωρίων, καὶ ἐν αὐτοῖς τούτοις μόνος καὶ ἀκοινώνητος εἶναι θέλε μὴ φίλον, μὴ ξένον προσιέμενος· κατάλυσις γὰρ τὰ τοιαῦτα τῆς ἀρχῆς. ἐν ὧσι δὲ πάντων, ἃ μὴδὲ ἰδίᾳ ποιήσειεν ἄν τις, θαρρῶν ποίει, καὶ τῶν ἀφροδισίων αἰροῦ τὰ γελοιότερα, καὶ τέλος, ἦν σοι δοκῇ, πολύποδα ὦμόν ἢ σηπίαν φαγὼν ἀπόθανε. ταύτην σοι τὴν εὐδαιμονίαν προξενούμεν.

Come prima cosa, dopo averti preso, sottratto il nutrimento e costretto alla povertà, ti getterò addosso un mantello; dopo ti obbligherò a soffrire e stancarti, dormendo per terra, bevendo l'acqua e saziandoti di quello che capita; persuaso da me ti libererai della ricchezza che possiedi, gettandola in mare; non ti curerai di una moglie, di figli o di una patria, e tutte queste cose saranno per te delle inezie; lasciando la casa nella quale sei nato, abiterai una tomba, un bastione solitario o una giara. La tua bisaccia sarà colma di lupini e di libri scritti anche sul verso. E vivendo così, dirai di essere più felice del gran Re. Nel caso qualcuno di percuotesse o ti martoriasse, non te ne deriverà nessun dolore.

[...]

La mente dorrà, ma la lingua sarà priva di dolore. Le cose che devono essere presenti, sono queste: è necessario essere impavido e coraggioso, biasimare chiunque, insieme i potenti e le persone comuni; così infatti ti considereranno e stimeranno il tuo coraggio. Avrai la voce del barbaro e un tono ruvido e sarai del tutto simile a un cane, adottando il viso e un'andatura che si addica a tale viso e ogni cosa propria delle bestie selvagge. Rifiuterai il pudore, la decenza e la temperanza; raschierai completamente il rossore del viso. Inseguì il sovrappopolamento delle città. Desidera andare tra gli uomini solo e diverso, non facendoti avvicinare da un amico, né da un ospite. Queste cose sono la fine del tuo potere. Fai con coraggio davanti agli occhi di tutti le cose che nessuno farebbe nemmeno in privato e tra i piaceri dell'amore prendi i più risibili. Alla fine, qualora

terreno “democratico” e si presenta anzi come uno scontro impari, tanto che trattarne diviene superfluo (*Or.* 6.35 ὥστε οὐκέθ' αὐτὸν ἡξίου τῷ Περσῶν βασιλεῖ παραβάλλειν· πολὺ γὰρ εἶναι τὸ μεταξύ). È la stessa conclusione cui giunge anche il cinico di Epitteto (*Diatr.* 3.22.60): πῶς συνέκρινεν τὴν εὐδαιμονίαν τὴν αὐτοῦ τῇ μεγάλου βασιλέως; μᾶλλον δ' οὐδὲ συγκριτὸν ὧτεο εἶναι.

ti aggradi, mangiando un polipo crudo o una seppia, muori. In questo modo otterremo per te la felicità.

Ci sono tutti gli elementi più importanti: l'aspetto disturbante; il cosmopolitismo³⁴¹; Eracle come esempio e paradigma; la libertà e la *parrhesia*; la filantropia³⁴²; la ricchezza attraverso la povertà – che permette di superare la condizione del Gran Re –; l'*askesis*, fisica e mentale (τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν)³⁴³, e lo schierarsi contro tutto e tutti.

Procediamo con ordine e vediamo quali aspetti presenta la figura di Cinisco.

Nel *Cataplus*, Cinisco si distingue tra le file dei morti per la bisaccia e il bastone (*Cat.* 3 να δέ τινα καὶ πήραν ἐξημμένον καὶ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἔχοντα). Non possiede nient'altro: non ha nemmeno l'obolo per pagare Caronte³⁴⁴ (*Cat.* 19 ὦ Χάρων, καλῶς ἔχει σοι τὰς ἀληθείας ἐντεῦθεν εἰπεῖν. ἐγὼ τὸν ὀβολὸν μὲν οὐκ ἂν ἔχοιμι δοῦναι σοι καταπλεύσας· πλέον γὰρ οὐδέν ἐστι τῆς πήρας ἣν ὀρᾷς καὶ τουτοῦ τοῦ ξύλου). L'episodio è il paradigma della povertà e del disprezzo del denaro e della ricchezza, che nel caso dei filosofi cinici non si limita alla difficoltà

341 Il cinico non conosce limiti territoriali. Non conosce città o “divisioni amministrative” di sorta. Tutto il mondo è teatro della sua azione, secondo quelli che sono i precetti di Diogene, che per primo conia la parola “cosmopolita”. Vd. Moles 1993, p. 277 «Le cynique proclame son allégeance au κόσμος. Il peut mener une vie honnête n'importe où: la terre entière lui sert de chez-soi. Il maintient une attitude positive face au monde naturel et au monde animal. Il est lui-même semblable aux dieux. Il reconnaît sa parenté véritable avec les autres sages et sa parenté potentielle avec les hommes en général qu'il cherche à convertir. Il est médiateur entre les hommes et les dieux et cette médiation est une partie importante de son activité pédagogique», p. 278 «On a cependant le droit d'attribuer à Diogène l'invention du mot κοσμοπολίτης, mot qui en soi marque une étape importante dans l'histoire des idées, aussi bien que l'expression de ses sentiments cosmopolites avec la combinaison de virtuosité verbale et d'exposition saillante si caractéristique de ce grand philosophe». Vd. la dichiarazione provocatoria in Epitteto. *Epict. Diatr.* 3.22.83-83 σαννίων, μείζονα πολιτείαν ζητεῖς, ἥς πολιτεύσεται; ἢ ἐν Ἀθηναίοις παρελθὼν ἐρεῖ τις περὶ προσόδων ἢ πόρων, ὃν δεῖ πᾶσιν ἀνθρώποις διαλέγεσθαι.

342 Sulla filantropia cinica, vd. Navia 1996, p. 31 e Moles 1993, pp. 271-274. Vale la definizione diogenea τὸν σοφὸν φίλον τῷ ὁμοίῳ (*Diog. Laert.* 6.105). Si veda anche *Epict. Diatr.* 3.24.64 ἄγε, Διογένης δ'οὐκ ἐφίλει οὐδένα, ὃς οὕτως ἡμερος ἦν καὶ φιλόανθρωπος, ὥστε ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων τοσοῦτους πόνους καὶ ταλαιπωρίας τοῦ σώματος ἄσμενος ἀναδέχεσθαι;

343 Sull'*askesis* cinica, vd. *Diog. Laert.* 6.70 διττὴν δὲ ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν ... εἶναι δὲ ἀτελὴ τὴν ἐτέραν χωρὶς τῆς ἐτέρας, οὐδὲν ἥττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὥς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα.

344 È lo stesso meccanismo parodico sfruttato da Leopardi sulla figura di Diogene per i finanziamenti dell'Accademia dei Sillografi. G. Leopardi, *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei Sillografi* (1824): «L'Accademia ha decretato che alle spese che occorreranno per questi premi, supplicasi con quanto fu ritrovato nella sacchetta di Diogene, stato segretario di essa Accademia».

della *penia*, ma ne travalica i limiti sino alla *ptochēia*³⁴⁵. Bisogna comunque ricordare che le posizioni di Luciano in merito siano diverse, come ricorda V. Melis³⁴⁶:

Nonostante alcune affinità con il Cinismo, Luciano si distingue per l'importanza attribuita al lavoro nella ricerca della felicità. Le sue opere condividono con i Cinici l'idea che la felicità risieda in una vita semplice, libera dall'ossessione per ricchezza e prestigio. Tuttavia, mentre per i Cinici lo *πτωχός* rappresenta l'incarnazione della vita felice, in Luciano è il *πένης* ad assumere il ruolo ideale: gli *πτωχοί*, spesso ritratti come parassiti che, lusingando la vanità dei ricchi, contribuiscono ad accrescerne l'arroganza, vivono in condizioni troppo degradate per essere un esempio di felicità.

Ad ogni modo, in Cinisco l'aspetto e gli attributi dei Cinici ci sono³⁴⁷. Abbiamo visto che la bisaccia e il bastone sono emblemi dei seguaci di Diogene (Diog. Laert. 6.13 *βάκτρον τε ἀνέλαβε καὶ πήραν*)³⁴⁸, ma non solo. Sono, più in generale, i due elementi che caratterizzano da sempre il mendicante.

345 Vd. Melis 2025, pp. 207-208 «Le idee di Antistene furono portate all'estremo da Diogene di Sinope, che visse come un mendicante, manifestando con orgoglio il suo distacco dai bisogni materiali. La sua filosofia mirava a dimostrare che la mendacità è una forma di libertà assoluta, che sottrae l'individuo alla dipendenza dalla società e dai suoi valori. Dalla testimonianza di Plutarco sul falso biasimo (il rimprovero che ha per fine un ringraziamento) si evince come Diogene rovesciasse a tal punto la concezione comune della felicità e della ricchezza da ritenere la *πτωχεία*, intesa come condizione di totale privazione, l'unica vera fonte di beatitudine, saggezza e autosufficienza», p. 216 «Il *πένης*, pur tra le difficoltà economiche, mantiene un certo decoro e una posizione sociale rispettabile, diversamente dallo *πτωχός*, che vive nella privazione estrema ai margini della società. La *πτωχεία* è la condizione scelta volontariamente dai filosofi cinici, che la considerano la vera felicità».

346 Melis 2025, p. 217.

347 Camerotto 2014, p. 68 «Nel *Cataplus* compare in azione sempre Cinisco, lo si distingue fin da lontano, con la bisaccia, il bastone e il cipiglio da cinico. La scena è quella del traghetto dell'Ade. Cinisco è diverso da tutti, l'incarnazione di un paradosso: non ha rimpianti per le cose che ha lasciato, non ha paura di morire e anzi era da un pezzo che voleva lasciare la vita. Sulla terra aveva il compito – ovviamente da filosofo cinico – di osservatore e medico dei vizi umani, una specie di incarico ufficiale della Moira: *Cat. 7* ἔφορόν σε καὶ ἱατρόν εἶναι τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων».

348 La bisaccia e il bastone diventano i segni riconoscibili del filosofo anche in contesto storiografico. Erodiano, quando racconta che un uomo intervenne nel teatro per avvisare l'imperatore Commodo della congiura di Perennio, lo riconosce quale filosofo proprio perché aveva un bastone e una bisaccia. Hdn. 1.9.3 *ἀνὴρ φιλοσόφου φέρων σχῆμα (βάκτρον γὰρ ἦν αὐτοῦ μετὰ χειρὸς, ἡμιγύμνω τε αὐτῷ ἐκκρεμῆς πήρα)*.

Il binomio si ritrova, per esempio, nel tredicesimo canto dell'*Odissea*: Odisseo è approdato a Itaca e la dea Atena, per renderlo irriconoscibile, gli invecchia la pelle (*Od.* 13.430 *κάρψε μὲν οἱ χροῖα καλὸν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι*), gli ingrigisce i capelli (*Od.* 13.431 *ξανθὰς δ' ἐκ κεφαλῆς ὄλεσε τρίχας*) e, per farlo somigliare a un accattone, gli dà un bastone e una bisaccia logora (*Od.* 13.437-438 *δῶκε δέ οἱ σκήπτρον καὶ ἀεικέα πήρην, πυκνὰ ῥωγαλέην*).

La bisaccia è l'indice della povertà³⁴⁹. Lo è nella commedia, come nel caso di Carione, servo di Cremilo, di cui è uno dei tratti identificativi, nel *Plutus*³⁵⁰ di Aristofane. Lo è, soprattutto, in Luciano. Nel caso dei Cinici è un manifesto filosofico³⁵¹. È il simbolo del filosofo pitocco e rappresenta lo stile di vita semplice, fatto di privazioni e temperanza, abbracciato dai Cinici³⁵²: indica la rinuncia completa alle velleità proprie della vita di società³⁵³.

349 La povertà ha un valore indiscusso, perché nell'ottica cinica, è indice di indipendenza rispetto alla corruzione e di autenticità. Sui rischi della ricchezza, vd. Camerotto 2022a, p. 123 «Earning money corrupts wisdom and clearly makes one do what one should not do. The consequences can be terrible, but on the cognitive level, when money and science – with their possible applications – are mixed, we can expect even more serious problems, for ourselves and for all human beings. These are the big questions that still concern the ethics of scientific research today. Interests, profit, the insatiability of wealth, distort the very essence of *sophia*».

350 Ar. *Plut.* 297-298 *σὲ τοῦτονι πεινῶντα καταλαβόντες, / πήραν ἔχοντα λάχανά τ' ἄγρια δροσερά*.

351 Noussia 2004, p. 129.

352 Sulle prescrizioni ciniche, vd. Camerotto 2018, pp. 116-117 «Primo obiettivo, rimuovere la ricchezza e tutto ciò che essa significa a cominciare da ogni lusso e sovrabbondanza (*Vit. Auct.* 9 *πρῶτον μὲν παραλαβὼν σε καὶ ἀποδύσας τὴν τρυφήν*). Cambia in questo modo totalmente la prospettiva della vita e della società. Al contrario di quelle che sono le aspirazioni comuni, è l'*aporia*, ovvero la mancanza di risorse, la prima (e paradossale) compagna di vita». Vd. sempre Luc. *Vit. Auct.* 9.

353 I Cinici vivevano all'insegna della semplicità più assoluta. Si potrebbe indicare il motto di Miles van der Rohe: *Less is more*. Mangiavano quando avevano fame e bevevano quando avevano sete. Vd. Desmond 2008, p. 151 «The Cynics boasts that he lives in utmost simplicity, without house, furniture, cups, weapons, clothes, jewellery, or money: in short, without the products of human craft and technology. Unhoused, unwashed, unshaven, unshod and almost unclothed, eating figs, lupin-beans, lentils and whatever else he finds growing in the fields or hills nearby, the Cynic is an "all-natural" philosopher, like Thoreau, simplify everything. Eat when hungry, drink when thirsty. Seek shelter from the elements when you have to. Relieve sexual needs when they arise. Use only what is immediately available. Live here, now». È famosissimo l'episodio secondo cui Diogene, vedendo un fanciullo con le mani, avesse gettato via la sua ciotola, indignato di essere stato superato da un bambino. Vd. Diog. Laert. 6.37 *θεασάμενός ποτε παιδίον ταῖς χερσὶ πῖνον ἐξέρριψε τῆς πήρας τὴν κοτύλην, εἰπὼν, 'παιδίον με νενίκηκεν εὐτελείᾳ.'* Nel frammento che Cercida dedica a Diogene, questo viene definito addirittura *αἰθεριβόσκας*, ovvero colui che si nutre di aria (vd. Diog. Laert. 6.76).

Cratete arriverà a comporre un poema sull'*utopia*³⁵⁴ cinica³⁵⁵: la città si chiamerà Πήρη³⁵⁶ («Bisaccia») e non a caso l'essenzialità di ciò che si può trovare, che è considerata felicità e bellezza secondo il principio della *meionexia*³⁵⁷, è uno dei primi criteri descrittivi. Οὐδὲν ἔχουσα dichiarerà il poeta. È il lapidario motto che coglie il senso cinico. La povertà estrema viene ricercata ed è un vanto.

Nel delineare i tratti dell'*utopia*, la negazione diviene il massimo pregio. È un procedimento in negativo che si ritrova anche nella descrizione di Epitteto, dove gli α-privativi e le particelle di negazione costituiscono il nucleo dell'essenza cinica: ἴδετέ με, ἄοικός εἰμι, ἄπολις, ἀκτήμων, ἄδουλος· χαμαὶ κοιμῶμαι· οὐ γυνή, οὐ παῖδιά, οὐ πραιτωρίδιον, ἀλλὰ γῆ μόνον καὶ οὐρανὸς καὶ ἓν τριβωνάριον («Vedete me: sono senza casa, senza città, senza beni, senza schiavi; dormo per terra; non ho una donna, né figli, nemmeno una piccola proprietà, ma solo la terra, il cielo e un unico mantellino»)³⁵⁸.

Il bastone, d'altro canto, ha una stratificazione di significati. È prima di tutto segno inequivocabile dell'intrattabilità cinica. Non serviva come supporto per camminare, ma era lo strumento dei loro attacchi fisici – lezione cui non venivano risparmiati nemmeno i loro stessi allievi³⁵⁹.

354 Sull'uso improprio di *utopia* nei confronti degli antichi e sugli accorgimenti da prendere in considerazione in merito, vd. Lauriola 2009, p. 109.

355 Diog. Laert. 6.85 Πήρη τις πόλις ἐστὶ μέσῳ ἐνὶ οἴνοπι τύφῳ / καλὴ καὶ πείρα, περίρρυπος, οὐδὲν ἔχουσα, / εἰς ἣν οὔτε τις εἰσπλεῖ ἄνθρωπος μωρὸς παράσιτος, / οὔτε λίχνος πόρνης ἐπαγαλλόμενος πυγῇσιν· / ἀλλὰ θύμον καὶ σκόρδα φέρει καὶ σῦκα καὶ ἄρτους. / ἐξ ὧν οὐ πολέμοισι πρὸς ἀλλήλους περὶ τούτων, / οὐχ ὅπλα κέκτηνται περὶ κέρματος, οὐ περὶ δόξης.

356 Nell'interpretazione del testo ci sono anche delle interessanti iperboli a sfondo escatologico. Vd. Giannantoni 1990, p. 571 «Pere è lo stato ideale dei Cinici (che Clemente Alessandrino paragonò alla Gerusalemme celeste), limitato, circoscritto e isolato dal mondo». Il passo cui si fa riferimento è Clem. Al. *Paedag.* 2. 10. 94. 4 οὐ γὰρ εἰς τὴν Κράτητος πῆραν μόνον, ἀλλ' οὐδὲ εἰς τὴν ἡμετέραν πόλιν «εἰσπλεῖ οὐ μωρὸς παράσιτος οὐδὲ λίχνος πόρνος πυγῇ ἀγαλλόμενος, οὐ δολερὰ πόρνη», ἀλλ' οὐδὲ ἄλλο τι τοιοῦτον ἡδονῆς θηρίον. Πολλὴ οὖν ἡμῖν ἐγκατεσπάρθω παρ' ὅλον τὸν βίον ἀξιοπραγία.

357 È il “voler sempre meno”, contrario del vizio della *pleonexia*. Per una descrizione, vd. Desmond 2008, p. 124 «Pseudo-Lucian uses an unusual antonym for *pleonexia* (wanting more and more) – *meionexia* (wanting less and less)(ps.-Luc. *Cyn.* 15): the Cynic prays that he may be able to persevere in his virtue of *meionexia*».

358 Epict. *Diatr.* 3.22.47.

359 Così si racconta nel caso di Antistene su Diogene. Diog. Laert. 6.21 γενόμενος δὲ Ἀθήνησιν Ἀντισθένην παρέβαλε. τοῦ δὲ διωθουμένου διὰ τὸ μηδένα προσίεσθαι, ἐξεβιάζετο τῇ προσεδρία. καὶ ποτὲ τὴν βακτηρίαν ἐπανατειναμένου αὐτῷ τὴν κεφαλὴν ὑποσχών, ‘παῖε,’ εἶπεν,

Ha un secondo valore, molto più profondo. Nella tradizione, il bastone (σκῆπτρον) è l'elemento araldico per eccellenza. Incarna l'autorità e l'autorevolezza di poter parlare in pubblico³⁶⁰. Conferisce a chi lo porta il diritto di esprimere la sua opinione nell'assemblea³⁶¹. È il simbolo della parola autorevole.

Nei poemi omerici sono molti i casi in cui lo σκῆπτρον ha valore speciale³⁶². È prerogativa di Zeus³⁶³. Se ne fregiano i potenti³⁶⁴, sia tra i Troiani³⁶⁵ che tra gli Achei³⁶⁶. Garantisce il favore divino nei sacerdoti, come nel caso di Crise³⁶⁷, con la sfrontatezza di Agamennone che passa proprio dal non curarsi del bastone e

‘οὐ γὰρ εὐρήσεις οὕτω σκληρὸν ξύλον ᾧ με ἀπείρξεις ἕως ἄν τι φαίνη λέγων.’ τοῦντεῦθεν διήκουσεν αὐτοῦ καὶ ἄτε φυγὰς ὦν ὥρμησεν ἐπὶ τὸν εὐτελῆ βίον. Desmond 2008, p. 215 «He had twelve close *disciples*, whom he did not try to beat away with a stick, as Antisthenes is said to have beaten Diogenes».

360 Pilo 2014, p. 210 «Il termine *skeptron*, composto dal suffisso strumentale -τρον e dalla radice del verbo σκῆπτομαι («mi sostengo»), indica l'asta rigida, il bastone a cui ci si appoggia per camminare, che in senso figurato acquisisce la funzione di segno di potere. In Omero è infatti posseduto da personaggi, sia divini che umani, investiti a vario titolo di un'autorità».

361 Da qui il valore del giuramento di Achille in Hom. *Il.* 1.233-239 ἀλλ' ἕκ τοι ἐρέω καὶ ἐπὶ μέγαν ὄρκον ὁμοῦμαι / ναὶ μὰ τόδε σκῆπτρον, τὸ μὲν οὐ ποτε φύλλα καὶ ὄζους / φύσει, ἐπεὶ δὴ πρῶτα τομὴν ἐν ὄρεσσι λέλοιπεν, / οὐδ' ἀναθλήσει· περὶ γάρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψε / φύλλά τε καὶ φλοιόν· νῦν αὐτὲ μιν νῆες Ἀχαιῶν / ἐν παλάμῃ φορέουσι δικασπόλοι, οἳ τε θέμιστας / πρὸς Διὸς εἰρύεται· ὁ δέ τοι μέγας ἔσσεται ὄρκος. Combellack 1948, p. 209 «Most frequently ... it appears in the hands of a speaker in a public meeting, and it is the purpose of these remarks to indicate the function of the scepter in this situation». È lo stesso parere che emerge nel commento di Eustazio. Eust. *Od.* 1. 80.27-28.

362 Calabrese De Feo 2004, p. 45 «Al significato proprio di “bastone”, documentato nell'*Iliade*, ma soprattutto nell'*Odissea*, si sovrappone, già in Omero, un più ampio senso figurato che sembra identificare nello σκῆπτρον il segno dell'autorità, del potere: lo σκῆπτρον è infatti in Omero il bastone in senso proprio, ma anche, in una prospettiva metaforica, uno strumento di comando, di potere, un oggetto che appartiene a personaggi di prestigio e soprattutto al re».

363 Hom. *Il.* 6.159 Ζεὺς γάρ οἱ ὑπὸ σκῆπτρῳ ἐδάμασσε.

364 È stata evidenziata l'esistenza dell'epiteto formulare σκηπτοῦχος, che è sempre riferito al re. Calabrese de Feo 2004, p. 47 «Il possesso dello σκῆπτρον è espresso dal verbo ἔχω, che lo accompagna nella maggior parte delle occorrenze ... e che significativamente entra nella composizione dell'epiteto formulare σκηπτοῦχος che ripetutamente qualifica la figura del βασιλεύς. Un particolare interessante è dato dal fatto che l'epiteto σκηπτοῦχος è usato da Omero anche in forma sostantivata, il che dimostra che si tratta di un attributo che connota intrinsecamente solo il re: ὁ σκηπτοῦχος è infatti univocamente e inequivocabilmente il re. Questo dato dimostra che lo σκῆπτρον ha nel re il suo referente privilegiato».

365 Nel caso di Ettore, Hom. *Il.* 10.321 ἀλλ' ἄγε μοι τὸ σκῆπτρον ἀνάσχεο, 328 Ὡς φάθ', ὁ δ' ἐν χερσὶ σκῆπτρον λάβε καὶ οἱ ὁμοσσαν.

366 È interessante notare tutta la storia dello σκῆπτρον di Agamennone, quasi una *translatio imperii*, ma all'interno della medesima famiglia. Hom. *Il.* 2.100-108 ἀνὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων / ἔστη σκῆπτρον ἔχων τὸ μὲν Ἥφαιστος κάμε τεύχων. / Ἥφαιστος μὲν δῶκε Διὶ Κρονίῳ ἀνακτι, / αὐτὰρ ἄρα Ζεὺς δῶκε διακτόρῳ ἀργεῖφόντῃ· / Ἑρμείας δὲ ἀναξ δῶκεν Πέλοπι πληξίππῳ, / αὐτὰρ ὁ αὐτὲ Πέλοψ δῶκ' Ἀτρεΐ ποιμένι λαῶν, / Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολύαρνι Θυέστῃ, / αὐτὰρ ὁ αὐτὲ Θυέστ' Ἀγαμέμνονι λείπε φορῆναι, / πολλῆσιν νήσοισι καὶ Ἄργεϊ παντὶ ἀνάσσειν.

367 Hom. *Il.* 1.11-15 οὐνεκα τὸν Χρῦσιν ἡτίμασεν ἀρητῆρα / Ἀτρεΐδης· ὁ γὰρ ἦλθε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν / λυσόμενός τε θύγατρα φέρων τ' ἀπερείσι' ἄποινα, / στέμματα' ἔχων ἐν χερσὶν ἐκhibόλου Ἀπόλλωνος / χρυσέῳ ἀνὰ σκῆπτρῳ, καὶ λίσσετο πάντας Ἀχαιοῦς.

delle bende, segni della divinità (Hom. *Il.* 1.28 μή νύ τοι οὐ χραίσμη σκῆπτρον καὶ στέμμα θεοῖο)³⁶⁸. Diviene l'elemento di riconoscimento degli araldi³⁶⁹ (funzione che si ritroverà anche nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio³⁷⁰ e che, per ovvi motivi, appartiene a Hermes, l'araldo per eccellenza)³⁷¹. Accompagna la figura di Tiresia nell'Ade³⁷² ed è infine lo strumento con cui Minosse «essamina le colpe ne l'intrata»³⁷³.

Lo σκῆπτρον assume poi una nuova importanza in Esiodo, perché diviene il mezzo di investitura poetica da parte delle Muse³⁷⁴ (*Theog.* 29-31 ὥς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι, καί μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον δρέψασαι, θηητόν· «Così dicevano le figlie dalla pronta parola del grande Zeus, e mi dettero un bastone di alloro, avendo colto un ramo lussureggiante, meraviglioso»).

Diverrà così, sulla scia di Esiodo, lo strumento del cantore, del rapsodo³⁷⁵. Spettacolare è in merito la rappresentazione iconografica di un'anfora a collo

368 Hom. *Il.* 1.28.

369 Hom. *Il.* 7.273-278 καὶ νύ κε δὴ ξιφέεσσ' αὐτοσχεδὸν οὐτάζοντο, / εἰ μὴ κήρυκες Διὸς ἄγγελοι ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν / ἦλθον, ὃ μὲν Τρώων, ὃ δ' Ἀχαιῶν χαλκοχιτώνων, / Ταλθύβιός τε καὶ Ἰδαῖος πεπνυμένω ἄμφω / μέσσω δ' ἀμφοτέρων σκῆπτρα σχέθον, εἶπε τε μῦθον / κῆρυξ Ἰδαῖος πεπνυμένα μῆδεα εἰδώς·

370 Ap. Rhod. *Argon.* 1.640-643 Τείως δ' αὖτ' ἐκ νηὸς ἀριστῆες προέηκαν / Αἰθαλίδην κήρυκα θοόν, τῷπέρ τε μέλεσθαι / ἀγγελίας καὶ σκῆπτρον ἐπέτραπον Ἑρμείω / σφωιτέροιο τοκῆος.

371 È anche il dono di Ermes alle nozze di Cadmo e Armonia. L'episodio è pregnante, perché identifica lo σκῆπτρον come il dono più rappresentativo di Ermes, tanto quanto la lancia lo è per Ares (Ἄρης δόρυ) e l'arco per Apollo (τόξον Ἀπόλλων). Vd. Nonnus *Dion.* 5.130 Ἑρμῆς σκῆπτρον ἔδωκεν.

372 Hom. *Od.* 11.90-91 ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχῇ Θηβαίου Τειρεσίω, / χρύσειον σκῆπτρον ἔχων, ἐμὲ δ' ἔγνω καὶ προσέειπε·

373 Hom. *Od.* 11.568-571 ἔνθ' ἣ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, / χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσσιν, / ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα, / ἥμενοι ἐσταότες τε, κατ' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ.

374 Calabrese De Feo 2004, p. 44 «Un gesto semplice, apparentemente banale, eppure carico di significato e conseguenze, il dono di un oggetto che provoca una trasformazione profonda, la trasformazione dell'uomo Esiodo in poeta».

375 Per la parola ῥαψῳδός gli antichi proponevano l'etimologia, poi smentita da P. Chantraine (Chantraine 1999, p. 969 «Évidemment composé de dépendance progressif issu de ῥάψαι ἀοιδήν»), da ῥάβδος. Mawhinney 2012, p. 117 «Ancient scholars are split between two derivations for the first half of the word. Some maintain that *rhaps-* derives from *rhabdos*, the staff which rhapsodes are often depicted as carrying when they recite poetry. Such a derivation would align the figure of the *rhapsoidos* with other singers whose names derive from the instruments with which they accompany their song». Vd. *Schol. In Pind.* N2. 1D τοὺς ῥαψῳδοὺς οἱ μὲν ῥαβδωδοὺς ἐτυμολογοῦσι διὰ τὸ μετὰ ῥάβδου δηλονότι τὰ Ὀμήρου ἔπη διεξιέναι.

attribuita al pittore di Kleophrades³⁷⁶ («one of the greatest figures in the History of the Athenian vase painting»)³⁷⁷, dove il rapsodo emerge su sfondo nero come una figura solitaria, con lo σκῆπτρον della sua autorevolezza proteso in avanti³⁷⁸ (fig. 4).

È proprio in Epitteto che lo ξύλον cinico diviene uno σκῆπτρον, con una formula importante (*Diatr.* 3.22.57 τὸ σκῆπτρον τὸ Διογένους). Chiaramente rendere il bastone un attributo fondamentale dei filosofi cinici e inserirlo di conseguenza in questa tradizione letteraria e sociale è un'azione paradossale³⁷⁹. È un modo per rivestirli di un'aura quasi sacrale, che viene subito smentita, dissacrata dalle loro parole e dalle loro azioni.

Luciano è l'autore in cui l'associazione tra il bastone e il filosofo cinico si ritrova più spesso, in misura che verrebbe da dire esasperata. Il bastone fa parte dell'armamentario di Micillo³⁸⁰, di Menippo – di nuovo insieme alla bisaccia (*Luc. D. Mort.* 20 [10] 2 Μένιππος ἔγωγε. ἀλλ' ἰδοὺ ἡ πῆρα μοι, ὦ Ἑρμῆ, καὶ τὸ βάκτρον εἰς τὴν λίμνην ἀπερρίφθων) – e in generale, come si è visto, della categoria “filosofo cinico” nella *Vendita di vite all'incanto* (*Vit. Auct.* 7 οὐχ ὀρθῶς ὡς διῆρται τὸ ξύλον καὶ συνέσπακε τὰς ὀφρῦς καὶ ἀπειλητικόν τι καὶ χολῶδες ὑποβλέπει;). È parte del travestimento (*Peregr.* 15 καὶ ὅλως μάλα τραγικῶς ἐσκεύαστο) da Cinico messo in atto da Peregrino³⁸¹, nonché segno dell'ipocrisia

376 Beazley 1963, p. 183 e Beazley 1971, p. 340.

377 Richter 1936, p. 100.

378 Per una descrizione dell'iconografia, vd. Johansen 1967, pp. 231-233 «The amusing picture of a rhapsode reciting, drawn by the Kleophrades Painter on a neck-amphora in the British Museum. We see him standing upright on a low platform, elegantly draped in his large mantel, with a wreath on his head, and leaning on the long staff proper to a rhapsode; from his open mouth, as in a mediaeval fresco, issues a long inscription giving the beginning of a hexameter: ὦδ' ἐποτρύνθην ..., presumably a quotation from a heroic poem that was popular then, in the early years of the fifth century, but which is unknown to us».

379 Novia 1996, p. 42 «The Cynic carries with him his stuff as his symbolic scepter and his sign of supremacy over his generally stupid and dense fellow human beings».

380 È lo strumento con cui Micillo minaccia il gallo che conserva l'anima di Pitagora nell'opera eponima. Vd. *Luc. Gall.* 1 ἀμυνοῦμαι γὰρ ἀμέλει σε, ἦν μόνον ἡμέρα γένηται, συντρίβων τῇ βακτηρίᾳ.

381 *Luc. Peregr.* 15 παρελθὼν γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῶν Παριανῶν – ἐκόμα δὲ ἦδη καὶ τρίβωνα πιναρὸν ἡμπείχετο καὶ πῆραν παρήρητο καὶ τὸ ξύλον ἐν τῇ χειρὶ ἦν, καὶ ὅλως μάλα τραγικῶς ἐσκεύαστο – τοιοῦτος οὖν ἐπιφανεῖς αὐτοῖς ἀφεῖναι ἔφη τὴν οὐσίαν ἦν ὁ μακαρίτης πατήρ αὐτῷ κατέλιπεν δημοσίαν εἶναι πᾶσαν. Da sottolineare poi le considerazioni di Luciano su questa imitazione puramente formale (che si manifesta di nuovo con l'utilizzo di bisaccia e bastone). *Luc. Peregr.* 24 Οὐ γὰρ ἐν πῆρᾳ καὶ βάκτρῳ καὶ τρίβωνι ὁ ζηλῶς, ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἀσφαλῆ καὶ ῥάδια καὶ παντὸς ἂν εἴη, τὸ τέλος δὲ καὶ τὸ κεφάλαιον χρὴ ζηλοῦν.

dei falsi filosofi³⁸². Per Diogene è il simbolo di Antistene, l'elemento con cui lo ricorda una volta morto e che considera l'eredità spirituale del maestro (*D. Mort.* 21 [11] 3 οὔτε πώποτε ἡϋξάμην Ἀντισθένην ἀποθανεῖν, ὡς κληρονομήσαιμι τῆς βακτηρίας αὐτοῦ). Non solo: è la prerogativa da proteggere quando parla per tutti i filosofi davanti alla Filosofia (*Pisc.* 24 δείξω γὰρ αὐτῷ ὅτι μὴ μάτην ξυλοφοροῦμεν).

Nel *Catapplus*, l'identificazione di Cinisco come un filosofo cinico non è però solo visiva. Non passa unicamente dal bastone e dalla bisaccia. Un riferimento importate è sicuramente alla sua morte, che ricalca quella paradigmatica di Diogene. Secondo i piani di Cloto, Cinisco è morto dopo aver ingerito un pasto, verosimilmente una seppia cruda (*Cat.* 7 ποῦ δ' ὁ φιλόσοφος Κυνίσκος, ὃν ἔδει τῆς Ἑκάτης τὸ δεῖπνον φαγόντα καὶ τὰ ἐκ τῶν καθαρσίων ᾗ καὶ πρὸς τούτοις γε σῆπτιαν ὥμην ἀποθανεῖν;). L'allusione è chiara perché, tra le molte ipotesi sulla morte di Diogene, c'è l'aver ingerito una seppia cruda³⁸³. È di nuovo in linea con la definizione del “pacchetto cinico” nella *Vitarum Auctio*: καὶ τέλος, ἦν σοι δοκῇ, πολύποδα ὥμὸν ἢ σῆπτιαν φαγὼν ἀπόθανε³⁸⁴.

Ciò che però conta maggiormente nell'identificazione cinica è l'atteggiamento. Anche qui ritornano le prerogative elencate in principio, frutto della condotta irriverente del protagonista, senza alcun freno inibitore: Cinisco guarda bieco gli altri (*Cat.* 3 δριμὺ ἐνορῶντα) e li sollecita verso il traghetto che li porterà nell'aldilà (τοὺς ἄλλους ἐπισπεύδοντα); rimprovera Cloto per averlo lasciato tra i vivi tanto a lungo (*Cat.* 7 Πάλαι σοι παρέστηκα, ὃ βελτίστη Κλωθοῖ. τί δέ με ἀδικήσαντα τοσοῦτον εἵας ἄνω τὸν χρόνον; σχεδὸν γὰρ ὅλον μοι τὸν ἄτρακτον

382 Luc. *Paras.* 55 Καὶ μὴν καὶ πάντες ὁμοῦ καὶ φιλόσοφοι καὶ ῥήτορες φοβοῦνται μάλιστα. τοὺς γέ τοι πλείστους αὐτῶν εὔροι τις ἂν μετὰ ξύλου προϊόντας, οὐκ ἂν δὴ που, εἰ μὴ ἐφοβοῦντο, ὥπλισμένους, καὶ τὰς θύρας δὲ μάλα ἐρρωμένως ἀποκλείοντας, μὴ τις ἄρα νύκτωρ ἐπιβουλεύσειεν αὐτοῖς δεδιότας. Cf. anche l'accusa di Zeus in Luc. *Bis acc.* 6, dove si vedono decine di queste figure che infestano i porti, girando con bisaccia, bastone e mantello millantando il nome della filosofia: τὸ δὲ νῦν εἶναι, οὐχ ὅρας ὅσοι τρίβωνες καὶ βακτηρίαι καὶ πῆραι; καὶ ἀπανταχοῦ πῶγων βαθὺς καὶ βιβλίον ἐν τῇ ἀριστερᾷ, καὶ πάντες ὑπὲρ σοῦ φιλοσοφοῦσι, μεστοὶ δὲ οἱ περὶ πατοὶ κατὰ ἴλας καὶ φάλαγγας ἀλλήλοις ἀπαντάντων, καὶ οὐδεὶς ὅστις οὐ τρόφιμος τῆς ἀρετῆς εἶναι δοκεῖν βούλεται.

383 Diog. Laert. 6.76 οἱ μὲν γὰρ πολύποδα φαγόντα ὥμὸν χολερικῶς ληφθῆναι καὶ ὧδε τελευτῆσαι.

384 Luc. *Vit. Auct.* 11.

ἐπέκλωσας. καίτοι πολλάκις ἐπειράθην τὸ νῆμα διακόψας ἐλθεῖν, ἀλλ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἄρρηκτον ἦν).

È, insomma, tutto il contrario di come dovrebbe essere; lo scarto appare ancora più chiaro confrontando Cinisco con l'atteggiamento degli altri morti e di Megapente in particolare, un “tiranno da manuale”, come lo definisce M. Tosello in riferimento agli esercizi retorici dei progimnasmi³⁸⁵. Questo infatti cerca in tutti i modi di ritardare la sua dipartita definitiva e si dimostra profondamente attaccato ai beni terreni (*Cat.* 8 ἀπολεῖται οὖν χρυσὸς τοσοῦτος;), tanto da esprimere il desiderio di tornare sulla terra per non lasciare incompiuto il suo palazzo (τὴν οἰκίαν ἐκτελέσαι μοι πρότερον ἐπίτρεψον· ἡμιτελὴς γὰρ ὁ δόμος καταλέλειπται).

Le prova tutte. Inizia facendo resistenza in ogni modo: ἀφ' οὗ γάρ μοι παρέδωκεν αὐτὸν ἡ Ἄτροπος, παρ' ὅλην τὴν ὁδὸν ἀντέτεινε καὶ ἀντέσπα, καὶ τὸ πόδε ἀντερείδων πρὸς τὸ ἔδαφος οὐ παντελῶς εὐάγωγος ἦν· ἐνίστε δὲ καὶ ἰκέτευε καὶ κατελιπάρει, ἀφεθῆναι πρὸς ὀλίγον ἀξίων καὶ πολλὰ δώσειν ὑπισχνούμενος («Infatti, da quando Atropo me l'ha consegnato, per tutta la strada ha fatto resistenza e ha tirato dall'altra parte, e puntando i piedi sul terreno non si lasciava trasportare facilmente; altre volte mi supplicava e implorava perché gli concedessi di andarsene per poco tempo e prometteva che mi avrebbe dato molte cose»)³⁸⁶. Quindi cerca di scappare (*Cat.* 3 τὸν ἀλιτήριον ἀποδράντα), ovviamente senza successo: come ricorda Cloto, la morte è un processo irreversibile (εἴθ' ὁ μάταιος ἀπεδίδρασκεν, ὥς ἐπιβιώναι δυνάμενος, ἐπιλελοιπότης ἤδη τοῦ ἐπικεκλωσμένου αὐτῷ νήματος;).

Alla fine Megapente tenta persino di corrompere Cloto (*Cat.* 9 ἂν με ἀφῆς ἀποδρᾶναι, χίλια σοι τάλαντα χρυσίου ἐπισήμου δώσειν ὑπισχνούμαι τήμερον), con insistenza (καὶ τοὺς δύο δὲ κρατῆρας, εἰ βούλει, προσθήσω οὓς ἔλαβον ἀποκτείνας Κλεόκριτον, ἔλκοντας ἑκάτερον χρυσοῦ ἀπέφθου τάλαντα ἑκατόν). Nemmeno il terzo tentativo andrà a buon fine, perché il tiranno continua a ragionare secondo le categorie terrene di ricchezza e valore³⁸⁷. Non vuole capire

385 Vd. Tosello 2017, pp. 12-18.

386 Luc. *Cat.* 4.

387 Ma tra i morti vigono altre leggi. Luc. *D. Mort.* 6 (20) 4 ἄλλα παρὰ νεκροῖς δόγματα. Vd. Camerotto – Paladini 2023, pp. 125-144.

che nell'Aldilà non ci sono differenze³⁸⁸ e tutti i morti sono uguali³⁸⁹: pensa che le sue prerogative si manterranno una volta morto³⁹⁰, perché chiede da chi possa essere giudicato un tiranno (*Cat.* 13 καὶ τίς ἀξιώσει κατ' ἀνδρὸς τυράννου ψῆφον λαβεῖν;). Serve la rettifica di Cloto: non un tiranno, ma un morto (κατὰ τυράννου μὲν οὐδεὶς, κατὰ νεκροῦ δὲ ὁ Παδάμανθους). Uno come tutti gli altri³⁹¹.

È nel momento del giudizio di Radamanto che emerge tutta l'aderenza di Cinisco agli ideali cinici, poiché si prende gioco dei potenti. Il filosofo si rende protagonista di un'azione spettacolare ai danni di Megapente. Agisce da testimone, da accusatore e da giudice. Prima elenca le sue colpe³⁹² e, a buona misura, convoca come testimoni impossibili il letto e la lucerna (*Cat.* 27 προσκάλει μοι, ὦ Ἑρμῆ, τὸν λύχνον αὐτοῦ καὶ τὴν κλίνην· μαρτυρήσουσι γὰρ αὐτοὶ παρελθόντες, οἷα πράττοντι συνηπίσταντο αὐτῷ). Infine suggerisce a Radamanto una pena esemplare, che verrebbe da definire dantesca *ante litteram* per lo sviluppo degli schemi del contrappasso. Megapente sarà l'unico dannato

388 È utile la definizione di G. Parini nel *Dialogo sopra la Nobiltà* (1757) «Questo è un luogo dove tutti riescono pari; e coloro, che davansi a credere tanto giganti sopra di noi colassù, una buona fiata che sien giunti qua, trovansi perfettamente agguagliati a noi altra canaglia: ned ecci altra differenza, se non che, chi più grasso ci giugne, così anco più vermi sel mangiano».

389 Camerotto – Paldini 2023, pp. 135-144. La morte riconduce alla nudità originaria. Luc. *Nec.* 16 ἐπειδὴν δὲ ὁ τῆς πομπῆς καιρὸς παρέλθῃ, τηνικαῦτα ἕκαστος ἀποδοὺς τὴν σκευὴν καὶ ἀποδυσάμενος τὸ σχῆμα μετὰ τοῦ σώματος ἐγένετο οἷοσπερ ἦν πρὸ τοῦ γενέσθαι, μηδὲν τοῦ πλησίον διαφέρων. Emblematica in questo senso la parificazione tra Mausolo, rinomato in vita per la sua bellezza, e Diogene, che invece non si era mai curato del proprio aspetto fisico. Luc. *D. Mort.* 29 (24) 2 Ἄλλ', ὦ καλὲ Μαύσωλε, οὔτε ἡ ἰσχὺς ἐτι σοι ἐκείνη οὔτε ἡ μορφή πάρεστιν· εἰ γοῦν τινα ἐλοίμεθα δικαστὴν εὐμορφίας πέρι, οὐκ ἔχω εἰπεῖν, τίνος ἔνεκα τὸ σὸν κρανίον προτιμηθεῖ ἂν τοῦ ἐμοῦ· φαλακρὰ γὰρ ἄμφω καὶ γυμνά, καὶ τοὺς ὀδόντας ὁμοίως προφαίνομεν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἀφηρήμεθα καὶ τὰς ῥίνας ἀποσεσιμώμεθα. C'è spazio anche per il sollievo del ciabattino Micillo. Luc. *Cat.* 14 τό τε γὰρ ἰστοιμίαν ἅπασιν εἶναι καὶ μηδὲνα τοῦ πλησίον διαφέρειν, ὑπερήδιστον ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ.

390 È un errore di metodo, imperdonabile. Nell'Aldilà non funzionano le categorie terrene. Camerotto 2020a, p. 35 «L'Aldilà è il luogo altro per eccellenza». Megapente cerca di far valere i diritti perduti già dal traghetto di Caronte, con la conseguente minaccia di Cinisco. Vd. Tosello 2017, p. 42 «Il tiranno, che ancora non si è arreso agli antichi privilegi che gli venivano riservati durante la vita, rivendica il diritto alla προεδρία persino all'interno del traghetto di Caronte, provocando la reazione di Cinisco che lo minaccia di fargli assaggiare il bastone, secondo una gestualità tipica della commedia *archaia* e della farsa». Il passo è Luc. *Cat.* καὶ μὴν ἐν τῇ προεδρίᾳ καθέζεσθαι με δεῖ.

391 Ci aiuta persino Leopardi, la cui morte è rappresentata cieca e senza memoria. Vd. Leopardi, *Dialogo della Moda e della Morte*, «Dovresti sapere che ho mala vista, e che non posso usare gli occhiali, perché gl'Inglese non ne fanno che mi valgano, e quando ne facessero, io non avrei dove me gl'incavalcassi ... Che m'ho a ricordare io che sono nemica capitale della memoria?».

392 Luc. *Cat.* 26.

che non si abbevererà alle acque del Lete³⁹³. In questo modo si ricorderà tutto ciò che possedeva ed era stato in vita³⁹⁴: il peso della mancanza e della privazione lo tormenteranno in eterno (*Cat.* 29 χαλεπὴν οὕτως ὑφέξει τὴν δίκην μεμνημένος οἷος ἦν καὶ ὅσον ἡδύνατο ἐν τοῖς ἄνω, καὶ ἀναπεμπαζόμενος τὴν τρυφήν). È una punizione che diventa subito leggenda e sistema mitico, perché a Megapente è riservato un posto tra i grandi dannati, vicino a Tantalo (παρὰ τὸν Τάνταλον ἀπαχθεὶς οὕτοσὶ δεδέσθω).

La figura di Cinisco si conferma con quest'ultima azione un cinico a tutti gli effetti. Riassumendo: ha l'aspetto da Diogene; è βακτροφόρας³⁹⁵; è una figura scandalosa che vuole purgare l'umanità dai suoi difetti; non teme la morte e deride i potenti.

Gli elementi più importanti e caratterizzanti ci sono tutti.

2.2.4. Lo σκάνδαλον cinico

Anche da quello che abbiamo visto con la figura di Cinisco, è possibile affermare che il valore spregiativo del suffisso -ισκο- funziona. Questi filosofi si ponevano volutamente come entità fastidiose. Non rispettavano le norme del *decorum* e cercavano continuamente lo scandalo³⁹⁶.

È utile la definizione di Isidoro di Siviglia (*Et.* 8.6.14):

Cynici ab immunditia inpudentiae nuncupati. Contra humanam enim verecundiam in propatulo coire cum coniugibus eis mos erat, censentes licitum honestumque esse palam cum uxore concumbere, quia coniugium iustum est, publice id praedicantes agendum, ut canes in vicis vel plateis. Unde et a canibus, quorum vitam imitabantur, etiam vocabulum nomenque traxerunt.

393 Luc. *Cat.* 28 Ἦθος ἐστίν, οἶμαι, τοῖς ἀποθνήσκουσι πᾶσι πίνειν τὸ Λήθης ὕδωρ. P. Πάνυ μὲν οὖν. K. Οὐκοῦν μόνος οὗτος ἐξ ἀπάντων ἄποτος ἔστω.

394 Sulla pena per Megapente, vd. Tosello 2017, p. 46 «La καὶνὴ τιμωρία scelta dal cinico, infine, conclude perfettamente l'azione del διελέγγειν. Megapente sarà l'unico a non poter bere l'acqua del Lete e ricorderà per l'eternità il lusso che ha inevitabilmente perduto: la punizione consiste nel porre il tiranno-retore Erode Attico davanti ai limiti della condizione umana, facendolo scendere dal piedistallo della presunzione e dell'apparente prestigio che aveva in vita».

395 Epiteto eroico attribuito a Diogene da Cercida (vd. Diog. Laert. 6.76).

396 Zamora Calvo 2018, p. 112 «Los cínicos se entregan a la protesta y a la provocación, rompen de una manera deliberada con las costumbres y la convenciones sociales. El término “perros” alude a la franqueza y naturalidad de su comportamiento, a lo que se une una desvergüenza e indiferencia total ante las acciones consideradas moralmente indignas, como masturbarse, mantener relaciones sexuales en público o comer en el ágora».

I Cinici sono chiamati così per la sporcizia della loro impudicizia. Erano soliti, contro ogni umano pudore, giacere con le loro donne all'aperto, ritenendo che fosse lecito e onesto distendersi con la compagna manifestamente, perché l'amplesso è una cosa giusta e dichiaravano che bisognasse farlo pubblicamente, come i cani nei quartieri o nelle piazze. E per questo dai cani, la cui vita imitavano, derivarono il termine e il nome.

Il testo si sofferma sull'etimologia e mette il punto sull'aspetto che era forse percepito come più importuno dell'ἥθος cinico – anche in virtù della prospettiva cristiana dell'autore³⁹⁷: la loro provocazione sessuale³⁹⁸, critica dei costumi diretta al cuore di un moralismo di facciata. Diogene sosteneva, in un'eco del pensiero platonico³⁹⁹, che non vi dovessero essere matrimoni e le donne andassero condivise (Diog. Laert. 6.72 ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναῖκας, γάμον μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸν πείσαντα τῇ πεισάσῃ συνεῖναι), così come la cura dei figli (κοινοὺς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς υἰέας)⁴⁰⁰. È il rifiuto dei legami familiari, e non poteva che risultare scandaloso.

397 A. Valastro Canale propone un'interpretazione fortemente cristiana delle *Etimologiae*. Secondo lui, l'idea di fondo è che l'etimologia diventi lo strumento perché il latino consenta di ritornare all'unità primigenia che precede la divisione delle lingue (Isid. *Et.* 9.1.14 *ex linguis gentes, non ex gentibus linguae exortae sunt*). L'etimologia serve per ridestare la *vis verbi* del latino, che è erede politica o culturale dell'universalità originaria di matrice ebraica. Vd. Valastro Canale 1996, p. 175 «L'affanno scrittoria di Isidoro, la vastità dei suoi interessi, la sua stessa sintassi aspra e fortemente ellittica, sembrano configurarsi, quindi, come risposta ad un'ansia che affonda le proprie radici in una visione precisa, frutto della particolare congiuntura storica in cui l'ispanense visse ed operò: ad un estremo, l'armonia inconoscibile del *linguaggio* divino, che si riflette nell'unicità *originaria* della lingua ebraica e nel *foedus* vincolante l'*humana societas*, agli albori; dall'altro, l'immensità della superbia mortale, che frantuma quell'unità primigenia, dando in tal modo vita ad una molteplicità dapprima di lingue, quindi di *gentes*, donde il nascere dell'*incomprensione*, madre di confini, discordie e guerre; nel mezzo, l'*etymologia*, come tentativo, o, meglio, possibilità, di restaurare la *forza coesiva* della lingua latina, erede diretta dell'universalità ebraica, nel momento dell'unità peninsulare ritrovata sotto l'egida di una monarchia visigotica finalmente convertita alla religione di Cristo».

398 Desmond 2008, p. 89 «In fact, Diogenes boasted of being willing to use any space for any natural purpose, and this might include sex. If eating was customarily seen as an indoor activity, then *a fortiori*, sex was even more private».

399 Pl. *Resp.* 457c-d Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινὰς, ἰδίᾳ δὲ μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὐτῶν κοινούς, καὶ μήτε γονέα ἑκγονον εἰδέναι τὸν αὐτοῦ μήτε παῖδα γονέα.

400 Vd. Dutsch 2015, p. 249 «Diogenes' proposal for a correct union consists of three elements: (1) women should be *koinai*; (2) marriage entails free choice on the part of the woman as well as on the part of the man; (3) children should be *koinoi*».

I Cinici non si facevano poi remore a giacere con le donne in luoghi pubblici (*in propatulo coire cum coniugibus eis*)⁴⁰¹ o a masturbarsi pubblicamente (Diog. Laert. 6.46 ἐπ' ἀγορᾷ ποτε χειρουργῶν, 'εἴθε,' ἔφη, 'καὶ τὴν κοιλίαν ἦν παρατρίψαντα μὴ πεινῆν' «Mentre lavorava di mano in piazza, “magari”, disse, “si potesse anche non aver più fame sfregandosi l’addome”»)⁴⁰². Anzi, la loro *performance* voleva essere pubblica, davanti agli occhi di tutti⁴⁰³. Non solo il sesso, ma anche l’espletamento delle deiezioni corporee⁴⁰⁴.

A cominciare dal loro aspetto, ricercavano sempre lo scandalo⁴⁰⁵, si ponevano quali elementi di disturbo⁴⁰⁶. Nei confronti della società e della morale erano entità oscene⁴⁰⁷, nel senso etimologico di immondo (*caenum* è il fango)⁴⁰⁸, ma anche in quello paretimologico di ciò che si trova contro, di fronte, (*ob-*) alla scena

401 C'è anche spazio per una bellissima e paradossale *kynogamia*, un “matrimonio tra due cani”. È il titolo dell’aberrante parabola amorosa tra Cratete e Ipparchia. Vd. Dutsch 2015, p. 245 «The term *kynogamia* has a double meaning. The first element, *kyno*, denotes “dog” and connotes “Dog”, that is, a Cynic philosopher. The second element, *gamia*, appears in several compound nouns, denoting diverse marriage practices, including *mono-* and *poly-gamia*. In its primary meaning, “dog marriage”, *kynogamia* is an oxymoron deriding the institution of marriage: dogs obviously do not weed; they mate as they please. The secondary meaning of *kynogamia*, “Cynics philosophers’ marriage”, hints at a program for a Cynic anti-marriage, suggesting that the philosophers’ sexual practice should be modeled on that of the eponymous animal».

402 Dione Crisostomo riporta per bocca di Diogene un’apologia della masturbazione, con tanto di mito eziologico. Secondo Diogene, la masturbazione era invenzione di Pan (*Or.* 6.20 ἔλεγε δὲ παίζων τὴν συνουσίαν ταύτην εὖρεμα εἶναι τοῦ Πανός). Gli era stata insegnata dal padre Hermes (*Or.* 6.20 τότε οὖν τὸν Ἑρμῆν διδάξει αὐτόν), quando l’aveva visto svagarsi tra i monti (*ἐπλανᾶτο ἐν τοῖς ὄρεσι νύκτα καὶ ἡμέραν*) per Eco, di cui si era innamorato, ma che non poteva afferrare (*ὅτε τῆς Ἥχους ἐρασθεὶς οὐκ ἐδύνατο λαβεῖν*). In seguito Pan l’avrebbe insegnata ai pastori (*ἀπ’ ἐκείνου δὲ τοὺς ποιμένας χρῆσθαι μαθόντας*). Diogene ne difende inoltre l’utilità, sostenendo che se gli uomini fossero ricorsi alla detta pratica, Troia non sarebbe nemmeno stata espugnata (*Or.* 6.17 καὶ ἔλεγεν ὡς εἴπερ οἱ ἄνθρωποι οὕτως εἶχον, οὐκ ἂν ἐάλω ποτὲ ἡ Τροία).

403 Sloterdijk 1983, p. 208 «Der Kyniker furzt, scheißt, pißt, masturbiert auf offener Straße, vor den Augen des athenischen Marktes».

404 Il riferimento è a Diogene il Sinopeo, che avrebbe defecato in pubblico ai giochi istmici (Dio Chrys. 8.36 ἐννοήσας δὲ οἶμαι τὸ τοῦ Ἡρακλέους, τοὺς μὲν λόγους ἀφῆκε, χαμαὶ δὲ καθεζόμενος ἐποίει τι τῶν ἀδόξων) e avrebbe orinato contro chi gli lanciava le ossa come se fosse un cane (Diog. Laert. 6.46 ἐν δείπῳ προσερρίπτουν αὐτῷ τινες ὀσάτρια ὡς κυνί· καὶ ὃς ἀπαλλαττόμενος προσούρησεν αὐτοῖς ὡς κύων).

405 Sullo scandalo cinico programmatico, vd. Branham 1994, pp. 335-356.

406 Desmond 2008, p. 184 «Renouncing custom, living wild among their urban peers, and boasting that they were wholly self-sufficient amid the ups and downs of life, the Cynics could often be a strong and disturbing presence in their society».

407 È questo il prezzo di andare contro le norme sociali. Vd. Branham 1994, p. 354 «Because he is willing to flout the rules that everyone else must observe the Cynic is a freak, a monster, like every violator of taboos (Diogenes is also a defender of freaks: according to Dio he argued that Oedipus should simply have legalized incest in Thebes!)».

408 È un’etimologia comunque contestata. Thierfelder 1956, p. 103 «Wenn die Anknüpfung an *caenum* nicht überzeugen kann, wird man jeder anderen Möglichkeit nachgehen».

(*scaena*)⁴⁰⁹: in altre parole, ciò che in essa non si può rappresentare e che ne resta fuori. Ma i Cinici rendevano teatrale ogni loro azione e teatro ciascun luogo in cui si “esibivano”⁴¹⁰. Il mondo era la loro scena e nulla di ciò che è nel mondo avrebbe potuto esimersi dal partecipare alla loro esibizione. I filosofi annullavano in questo modo ogni confine dell’oscenità, perché se tutto è scena nulla può essere *ob scaena*. I Cinici sono lì a criticare tutto in funzione epidittica e paideutica.

L’immagine, emblematica, di Diogene che entra in teatro quando tutti escono (Diog. Laert. 6.42 εἰς θέατρον εἰσῆει ἐναντίος τοῖς ἐξιούσιν) è a sua volta un atto di teatro, spettacolare e pregnante. È un andare contro corrente. Diogene entra nel teatro per continuare lo *show*: il messaggio diventa metonimia del cosmopolitismo etico dei filosofi cinici⁴¹¹.

Non rispettavano nessuna legge⁴¹², tanto istituzionale quanto sociale, scritta e non scritta, perché seguivano unicamente la legge di natura in una vita κατὰ

409 Varro, *Ling.* 7.96 *obscenum dictum ab scena; eam ut Graeci aut Accius scribit scaena*. Ma Thierfelder 1956, p. 98 «Von den beiden Etymologien, die Varro zu Wahl stellt, hat keine neuerdings Anhänger gefunden».

410 Menippo descrive la vita come teatro. Nella *Negromanzia* la Tyche dirige le vite come un corègo (Luc. *Nec.* 16 χορηγεῖν δὲ καὶ διατάττειν ἕκαστα ἢ Τύχη), distribuendo a ciascuno costumi diversi (διάφορα καὶ ποικίλα τοῖς πομπευταῖς τὰ σχήματα προσάπτουσα) e persino mutandoli nel mezzo della processione (πολλάκις δὲ καὶ διὰ μέσης τῆς πομπῆς μετέβαλε τὰ ἐνίων σχήματα). Lo spettacolo è solo temporaneo, perché alla fine della processione ciascuno deve restituire il vestito (ἐπειδὴν δὲ ὁ τῆς πομπῆς καιρὸς παρέλθῃ, τηνικαῦτα ἕκαστος ἀποδοὺς τὴν σκευὴν καὶ ἀποδυσάμενος τὸ σχῆμα μετὰ τοῦ σώματος ἐγένετο οἷοσπερ ἦν πρὸ τοῦ γενέσθαι), ritornando tale quale a tutti gli altri (μηδὲν τοῦ πλησίον διαφέρων). Vd. Camerotto 2020a, p. 222 «La visione della sorte che attende gli uomini nell’Aldilà suggerisce a Menippo una riflessione a proposito della vita sulla terra, che si trasforma subito in una allegoria ... l’immagine della πομπή, della processione governata dalla Tyche con una varietà di figuranti tratti dalla storia reale, è introdotta qui a rappresentare in una grande visione allegorica generale la mutevolezza delle sorti umane e la vanità di ogni ambizione dei mortali sulla terra». Sempre Menippo, questa volta osservando il mondo dall’alto, paragona gli uomini a un guazzabuglio di cori (Luc. *Icar.* 17 ὥσπερ ἂν εἴ τις παραστησάμενος πολλοὺς χορευτάς, μᾶλλον δὲ πολλοὺς χορούς), a ognuno dei quali, abbandonata l’armonia generale (τῶν ἁδόντων ἑκάστῳ τὴν συνῳδίαν ἀφέντα), fosse detto di cantare secondo la propria volontà autonoma (προστάξειε ... ἴδιον ἄδειν μέλος). Vd. Camerotto 2009, p. 46 «A rappresentare la disarmonia (ἀναρμοστία) della vita umana, Menippo propone l’immagine dei cori di voci discordi che si sovrappongono per l’ambizione e per la volontà di sopraffazione. L’ὥδῃ è παγγέλοιος καὶ τεταραγμένη (*Icar.* 17) e lo spettacolo visivo non è meno ridicolo: tutti pretendono di sfoggiare la loro veste e di compiere i loro movimenti sulla scena senza ordine e senza alcun accordo. Nient’altro che un κυκεών, questo è il mondo degli uomini».

411 Camerotto, p. 121 «È il paradigma del suo andare contro corrente. Azione spettacolare, da teatro nel teatro, nel cuore della *polis* per tutta la *polis*».

412 Navia 1996, p. 42 «Hence, the Cynic recongnizes no human law and no social restriction that could possibly apply to him». È lo stesso Diogene a dirlo di sé stesso. Diog. Laert. 6.38 ἄπολις, ἄοικος, πατριδὸς ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφ’ ἡμέραν.

φύσιν⁴¹³. Se decontestualizzato, può valere il *tricolon* omerico ἀφρήτωρ ἀθέμιστος ἀνέστιος⁴¹⁴, come indice del loro rifiuto della società, finanche nelle sue componenti minime.

2.2.5. Tra *parrhesia*, *thraseia* e *spoudaiogeloion*

Anche il loro modo di esprimersi era violento, in un senso metafisico, e sicuramente inconsueto. Non lo era solo in relazione alla comunicazione orale, ma già dal linguaggio del corpo⁴¹⁵, che concepivano quale alternativa arbitraria e irrazionale all’impianto razionale del λόγος⁴¹⁶. R.B. Branham dice⁴¹⁷:

The ungovernable body recurs in many forms upsetting the pretence to serious or civilized behavior. It is the ideal instrument for the Cynic attack on the artificiality and falsity of the official codes of civilized life ... Thus the body is not just a tool for attacking enemies or shocking the public – though it serves both these eminently rhetorical purpose – it is also a source of the Cynic’s authority, his warrant for engaging in *parrhêsia*. He uses it as the visible expression of his exemption from social control, of his immunity to *doxa* or public opinion: it confers on his conduct the sanction of nature. Diogenes’ willingness to live with his body in public view, his refusal to hide or disguise the bodily functions conventionally deemed strictly private or obscene, is the clearest example of his commitment to Cynic freedom – “to use any place for any purpose” (D. L. 6.22)⁴¹⁸. The Cynic’s *anaideia* and *parrhêsia* meet in this exhibitionistic or performative use of the body.

413 Desmond 2008, pp. 150-153.

414 Hom. *Il.* 9.63.

415 Anche in questo caso l’esempio di Diogene eccelle per varietà. Diog. Laert. 6.34 ξένων δέ ποτε θεάσασθαι θελόντων Δημοσθένην, τὸν μέσον δάκτυλον ἐκτείνας, ‘οὗτος ὑμῖν,’ ἔφη, ‘ἔστιν ὁ Αθηναίων δημαγωγός’.

416 Sloterdijk 1983, p. 207 «Der griechische Kynismus entdeckt den animalischen Menschenkörper und seine Gesten als Argumente; er entwickelt einen pantomimischen Materialismus» e p. 268 «Aufklärung, die zur Verdinglichung und Versachlichung des Wissen strebt, bringt die Welt des Physiognomischen zum Schweigen». Cf. Desmond 2008, p. 123 «Bodily language is the best way to escape the hegemony of *logos*, science, grand narratives and all self-justifying ideologies».

417 Branham 1994, p. 351.

418 Diog. Laert. 6.22 καὶ παντὶ τόπῳ ἐχρήτο εἰς πάντα.

Quando poi i Cinici parlavano prediligevano il turpiloquio e l'insulto. La loro dizione era cruda⁴¹⁹, a tratti dissacrante, seppur profondamente originale (spesso recuperavano brani poetici e li parodiavano con estro creativo)⁴²⁰. Ma, soprattutto, le loro parole erano all'insegna della *παρρησία*. Questo era un principio cardine dell'operato dei Cinici. Sarà lo stesso Diogene a dirlo: non c'è nulla di più bello (Diog. Laert. 6.69 ἐρωτηθεὶς τί κάλλιστον ἐν ἀνθρώποις, ἔφη, «παρρησία «Chiestogli cosa ci fosse di più bello tra gli uomini, rispose la *parrhesia*»). Significa⁴²¹:

Dire tutto davanti a tutti, nel bene e nel male. Parrhesia è dire liberamente tutto ciò che si pensa. Parrhesia è dire tutto davanti a tutti. Una possibilità, un diritto per tutti. Forse anche un dovere. Ogni frase ha un peso, un significato. Stanno dentro alla parola παρρησία e alle sue due componenti greche, pan, “tutto”, e rhesis, “parola”.

Ne abbiamo già intravisto le regole, i precetti fondamentali con la presentazione di Momo (Luc. *Deor. Conc.* 2). I problemi emergevano già da lì: la *parrhesia* non è un'azione semplice: parlare senza vincoli di fronte a tutti implica spesso l'andare contro corrente; l'entrare a teatro, come Diogene, quando tutti ne escono. Chi si espone, si sottopone a una situazione di pericolo⁴²². Bisogna

419 Basti come esempio la schiettezza di Diogene nell'episodio famosissimo dell'incontro con Alessandro. Diog. Laert. 6.38 ἐν τῷ Κραναίῳ ἡλιουμένῳ αὐτῷ Ἀλέξανδρος ἐπιστάς φησιν, «αἰτήσόν με ὃ θέλεις,» καὶ ὅς, «ἀποσκόπησόν μου,» φησί. Cf. Plut. *Alex.* 14.1-4 Εἰς δὲ τὸν Ἰσθμὸν τῶν Ἑλλήνων συλλεγόντων καὶ ψηφισαμένων ἐπὶ Πέρσας μετ' Ἀλεξάνδρου στρατεύειν, ἡγεμὼν ἀνηγορεύθη. πολλῶν δὲ καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν καὶ φιλοσόφων ἀπηντηκότων αὐτῷ καὶ συνηδομένων, ἤλπιζε καὶ Διογένην τὸν Σινωπέα ταῦτ' ποιήσῃν, διατρίβοντα περὶ Κόρινθον. ὥς δ' ἐκεῖνος ἐλάχιστον Ἀλεξάνδρου λόγον ἔχων ἐν τῷ Κραναίῳ σχολὴν ἤγεν, αὐτὸς ἐπορεύετο πρὸς αὐτόν· ἔτυχε δὲ κατακείμενος ἐν ἡλίῳ. καὶ μικρὸν μὲν ἀνεκάθισεν, ἀνθρώπων τοσούτων ἐπερχομένων, καὶ διέβλεψεν εἰς τὸν Ἀλέξανδρον. ὥς δ' ἐκεῖνος ἀσπασάμενος καὶ προσειπὼν αὐτὸν ἠρώτησεν, εἴ τινος τυγχάνει δεόμενος, „μικρὸν“ εἶπεν· „ἀπὸ τοῦ ἡλίου μετάρστηθι“.

420 Branham 1994, p. 336 «Diogenes' most brilliant invention was not a set of doctrines, let alone a method, but himself – a concrete yet malleable demonstration of a *modus dicendi*, a way of adapting verbally of (usually hostile) circumstances. It is this process of invention, this applied rhetoric, that constitutes the Cynic's discourse, a process in which strategies of survival and rhetorical strategies repeatedly converge and coalesce».

421 Camerotto 2025, p. 21.

422 Camerotto 2025, pp. 30-31 «Esprimere il proprio pensiero davanti a tutti è impegnativo, difficile, troppo spesso persino pericoloso ... La parola pubblica, la parola controcorrente, la parola libera chiede coraggio, serve una *andreia* civica che non è da meno di quella sul campo di battaglia».

prestare un'attenzione particolare ai modi e, ancor di più, ai tempi. Si deve saper cogliere il *καιρός* (momento opportuno)⁴²³: è un'impresa difficile, perché esso consta di un un attimo. Ci aiuta la considerazione di Pindaro: ὁ γὰρ καιρὸς πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει («*kairos* ha una breve misura per gli uomini»)⁴²⁴. Un secondo può fare la differenza: ὁ καιρὸς ὁξὺς ὥς δρομεὺς διατρέχων⁴²⁵.

Ce lo spiega Lisippo nella sua scultura, che è perduta, ma di cui abbiamo rappresentazioni secondarie (fig. 5). Il *καιρός*, corredato di una ricca simbologia, regge una bilancia (simbolo del suo potere nell'influenzare l'andamento degli eventi)⁴²⁶ ed è in equilibrio precario. Sembra ricalcare l'omerico ἐπὶ ξυροῦ ἵσταται ἄκμῃς («sta sul filo del rasoio»)⁴²⁷. Il particolare più straniante, quasi comico a una prima occhiata, è la calvizie sulla nuca: il significato è molto profondo, metaforico. Illustra con grande efficacia visiva il fatto che, una volta passato, il *καιρός* è perduto. Non c'è nessuna possibilità di recupero: non è possibile nemmeno «acciuffarlo per i capelli»: τὰξόπιθεν πρὸς τί φαλακρὰ πέλει; – „Τὸν γὰρ ἅπαξ πτηνοῖσι παραθρέξαντά με ποσσὶν οὔτις ἔθ' ἱμείρων δράζεται ἐξόπιθεν.“ («Perché dietro sei calvo? – Affinché, una volta che io sia fuggito via con i piedi volanti, nessuno che lo voglia possa più afferrarmi da dietro»)⁴²⁸.

Sbagliare i tempi o i modi, può essere decisivo, persino fatale. Lo sanno bene Tersite e Cassandra. Il primo si scaglia contro i potenti. Lo vediamo in scena contro Agamennone nell'*Iliade*, accusandolo di aver disonorato Achille (Hom. *Il.* 2.239-240 ὃς καὶ νῦν Ἀχιλῆα ἔο μέγ' ἀμείνονα φῶτα ἠτίμησεν· ἐλὼν γὰρ ἔχει γέρας αὐτὸς ἀπούρας). Impressionante è anche la sua *parrhesia*, in cui attacca

423 Camerotto 2025, p. 39 «Il *kairos* è il criterio fondamentale per la valutazione della *parrhesia*».

424 Pind. *P.* 4.286.

425 Theod. Stud. *Iamb.* 97.2.

426 Boschung 2017, p. 179 «Offensichtlich ist dagegen, dass Kairos den Ausgang des Entscheidungsprozesses beeinflusst, indem er den Zeigefinger auf eine der Waagschalen legt».

427 Hom. *Il.* 10.173.

428 Posidipp. *Anth. Gr.* 16.275.8-10. Bella anche la formulazione di Ausonio. Auson. *Epigr.* 33.8. *Occipiti calvo es? Ne tenear fugiens*. Il testo di Ausonio si riferisce in realtà a *Occasio* di Fidia, ma le due opere presentano un'iconografia simile. Vd. Adornato 2016, p. 110 «Gli studiosi che si sono occupati della dimensione archeologica e di quella letteraria della statua del *Kairos* di Lisippo e della statua di *Occasio* di Fidia hanno ammesso non solo una dipendenza tra i diversi capolavori, ma addirittura un'equivalenza concettuale e formale tra *Kairos* e *Occasio*».

Achille⁴²⁹, che si dispera per aver ucciso Penthesilea dopo averne visto la bellezza⁴³⁰. L'intervento è lucido e i Troiani ne sono l'esempio: troppi mali subirono a causa delle donne (QS 1.734-735 Οὐδέ τι οἶσθα ὅσσον ἄχος Τρώεσσι γυναιμανέουσι τέτυκται;). Penthesilea è comunque un nemico (QS 1.725 νῶιν κακὰ πολλὰ λιλαίετο μητίσασθαι), non bisogna dimenticarlo.

In entrambe le occasioni gli interventi di Tersite non sono graditi. Nel primo caso verrà cacciato dall'assemblea a bastonate (Hom. *Il.* 2.265-266 σκίπτρῳ δὲ μετάφρενον ἦδὲ καὶ ὤμῳ πλῆξεν); nel secondo incontrerà addirittura la morte⁴³¹. Sempre con il plauso dei presenti⁴³². Per Achille l'intervento di Tersite non è accettabile. Il momento è sbagliato, esula forse dai canoni eroici, epici. Egli interviene con intelligenza, ma sempre senza criterio: «Tersite sbraita, o più esattamente “gracchia” (ἐκολῶα), le sue parole sono senza *metron* (ἀμετροεπής). Non c'è controllo, non c'è valutazione del *kairos* e degli obiettivi»⁴³³. Ci sono in gioco anche, come ci ricorda Achille, i principi di autorità e autorevolezza (QS 1.751 Οὐκ ἀγαθὸν βασιλῆας ὑβρίζεμεν ἀνδρὶ χέρη).

Sembra, per trovare un esempio più moderno, la traiettoria narrativa di Piggy in *Lord of the Flies* di W. Golding (1954). La struttura del personaggio si articola nello stesso modo. Ovvio, i contesti e gli obiettivi sono completamente diversi, ma gli effetti e i pensieri messi in gioco trovano un'interessante affinità.

Siamo in un'isola tropicale, un gruppo di bambini si ritrova, dopo un disastro areo, in un mondo sperduto, senza adulti: bisogna ricreare una società, servono delle regole. Viene indetta un'assemblea con la conchiglia di uno strombo (*the conch*), che diverrà il simbolo, quasi magico, dell'autorità, lo σκῆπτρον di questa

429 QS 1.723-740.

430 Sul dolore di Achille per la morte di Penthesilea, vd. QS 1.718-721 Μέγα δ' ἄχυντο Πηλέος υἱὸς / κούρης εἰσορόων ἐρατὸν σθένος ἐν κονίησι / τοῦνεκά οἱ κραδίην ὀλοαὶ κατέδαπτον ἀνῖαι, / ὀππόσον ἄμφ' ἐτάριοι πάρος Πατρόκλοιο δαμέντος.

431 Sulla morte di Tersite per mano di Achille, vd. QS 1.741-746 ὃ δὲ οἱ περιχώσατο θυμῷ / Πηλείδης ἐρίθυμος. Ἄφαρ δὲ ἐ χειρὶ κραταιῇ / τύψε κατὰ γναθμοῖο καὶ οὐατος· οἱ δ' ἅμα πάντες / ἐξεχύθησαν ὀδόντες ἐπὶ χθόνα, κάππεσε δ' αὐτὸς / πρηνῆς· ἐκ δὲ οἱ αἶμα διὰ στόματος πεφόρητο / ἄθρόον· αἶψα δ' ἀναλκίς ἀπὸ μελέων φύγε θυμὸς.

432 Hom. *Il.* 2.270 οἱ δὲ καὶ ἀχνύμενοι περ ἐπ' αὐτῷ ἦδὺ γέλασσαν. QS 1.747 Χάρη δ' ἄρα λαὸς Ἀχαιῶν. Vd. Spina 2024, p. 125 «Tersite viene colpito violentemente, e mortalmente, da un pugno dell'eroe, mentre, come nell'episodio omerico, si leva il consenso generale, interpretato dal *tis* che sanziona la lingua sfacciata e impudica di Tersite».

433 Camerotto 2025, p. 60.

società utopica; si nomina un capo. Tra gli istinti primordiali che emergono sempre di più con il progredire dell'opera, soprattutto nella figura di Jack, serve la voce della ragione. Questa è rappresentata da Piggy: il bambino cerca spesso di instillare il giudizio nei compagni e non esita a rimproverarli per i loro modi infantili (p. 30 «Like kids! Acting like a crowd of kids!», p. 36 «Like a pack of kids», p. 162 «I got this to say. You're acting like a crowd of kids»).

I suoi interventi sono assennati: accusa apertamente Jack di non essersi curato del fuoco (p. 60 «You didn't ought have let that fire out. You said you'd keep the smoke going ... ») – impedendo così il loro salvataggio (p. 59 «You and your blood, Jack Merridew! You and your hunting! We might have gone home!») – e contesta l'esistenza della fantomatica bestia dell'isola (p. 76 «"That's a clever beast," said Piggy, jeering, "if it can hide on this island"», p. 78 «I don't believe in no ghosts – ever!»). Richiama all'ordine gli altri quando si abbandonano a riti barbari e alla follia sanguinaria della caccia (p. 162 «Which is better: to be a pack of painted Indians like you are, or to be sensible like Ralph is? ... Which is better: tho have rules and agree, or to hunt and kill? ... Which is better, law and rescue, or hunting and breaking things up?»).

La sua *parrhesia* non viene però ascoltata e finisce per rivelarsi infruttuosa. Anzi, gli causa inimicizia. Viene ripetutamente zittito o insultato (p. 78 «Who cares what you believe – Fatty!»), addirittura picchiato quando ha l'ardire di accusare un'autorità. Il pugno di Jack⁴³⁴ a Piggy sembra, *mutatis mutandis*, il colpo inferto a Tersite. I due personaggi hanno in comune la mancanza di coraggio e il fatto di non rientrare negli schemi della *kalokagathia*.

Tersite è l'eroe più brutto sulla piana di Troia (Hom. *Il.* 2.216 αἴσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε). Era zoppo da entrambi i piedi (*Il.* 2.217 χολὸς δ' ἕτερον πόδα) e gobbo (*Il.* 2.217-218 τὸ δέ οἱ ὤμῳ κυρτὸ ἐπὶ στήθος συνοχωκότε); aveva le gambe storte (*Il.* 2.217 φορκὸς ἔην) e una testa aguzza, quasi priva di capelli (*Il.* 2.218-219 αὐτὰρ ὑπερθε φοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδνὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη). Lo

434 Golding 1954, p. 60 «This from Piggy, and the weils of agreement from some of the hunters, drove Jack to violence. The bolting look came into his blue eyes. He took a step, and able at last to hit someone, stuck his fist into Piggy's stomach. Piggy sat down with a grunt. Jack stood over him ... Jack smacked Piggy's head».

stesso vale per il bambino: «There had grown up tacitly among the biguns the opinion that Piggy was an outsider, not only by accent, which did not matter, but by fat, and assmar, and specs, and a certain disinclination for manual labor»⁴³⁵. La sua goffaggine fisica provoca il rifiuto dei compagni di sventura, che lo considerano come un *outsider*.

La vergogna del corpo diviene la condanna di Tersite e di Piggy: nonostante dicano la verità, o proprio perché la dicono, risultano odiosi. Per questo vengono maltrattati o picchiati, anche con il sostegno del *tis* collettivo. Lo si è già visto con Tersite, lo vediamo dalle risate dei bambini contro Piggy (p. 14 «Laughter arose ... A storm of laughter arose and even the tiniest child joined in»). Certo, i motivi non sono solo fisici. C'è un'errata valutazione del contesto e delle modalità. Tersite muore perché si intromette nel dolore di Achille; Piggy non accetta la degenerazione sociale nell'isola: fino all'ultimo confida nei principi razionali del dialogo e della democrazia rappresentati dallo strombo⁴³⁶ e paga l'errore con la vita.

Cassandra, dal canto suo, pur conoscendo il destino cui la sua città sarebbe andata incontro una volta accolto il cavallo di legno, non viene creduta. È il suo destino di profetessa *non umquam credita*⁴³⁷ e gli effetti sono devastanti. Sbaglia i modi⁴³⁸: si comporta come una menade (Triph. 375 μαινάδι φωνῇ), battendosi il petto e strappandosi i capelli (374-375 πυκνὰ δὲ χαίτην κοπτομένη καὶ στέρνον). Le sue parole sono violente, inaccettabili: interrompono la festa⁴³⁹. Suo padre la

435 Golding 1954, p. 54.

436 Golding 1954, p. 154 «I'm going to him with this conch in my hands. I'm going to hold it out. Look, I'm goin' to say, you are stronger than I am and you haven't got asthma. You can see, I'm goin' to say, and with both eyes. But I don't ask for my glasses back, not as a favor. I don't ask you to be a sport, I'll say, not because you're strong, but because what's right's right. Give me my glasses, I'm going to say: you got to!».

437 Verg. *Aen.* 2.246. Vd. Camerotto 2022b, p. 161 «Ci sono anche le profezie di Cassandra, ma sappiamo bene quale destino hanno le sue parole, diventa celebre proprio per questo (2.246s. *non umquam credita*)».

438 Sugli errori di Cassandra, Camerotto 2025, pp. 169-188.

439 Camerotto 2025, p. 177 «L'annuncio va oltre ogni limite, non è sopportabile. È la verità, collima perfettamente con i segni infausti degli dèi, ma non può essere compreso dai Troiani in festa. Se c'è la festa, non si può parlare di morte e dell'orrore dell'aldilà. Vale per tutti, ma soprattutto nel momento della felicità, è un pensiero che viene rimosso e tenuto lontano ... i profeti di sventura non sono mai amati».

definisce κακόμαντις⁴⁴⁰, una profetessa di sventure. La sua *parrhesia* non ha l'effetto sperato.

In generale, quando si parla di *parrhesia* non sono necessari errori perché siano coinvolti il rifiuto o l'imbarazzo. Prima di tutto, il discorso libero è un'azione che prevede anche di adottare una prospettiva altra. Sarebbe troppo facile ripetere; bisogna avere il coraggio di dire: dire pensieri nuovi, contro corrente. Ciò genera disagio e provoca un allontanamento istintivo nei confronti di quello che si sente⁴⁴¹.

Nel *Piscator seu Reviviscentes* vediamo in scena Parresiade, nome parlante che incarna la *parrhesia*, nonché *alter ego* di Luciano⁴⁴². L'odio nei suoi confronti è totale⁴⁴³. Parresiade è messo alla berlina da tutti i filosofi, che l'autore aveva criticato in un'opera precedente (la *Vitarum Auctio*). I protagonisti del *Piscator* sembrano agli occhi del lettore erompere dalla scena in una carica di impropri e incitamenti alla violenza. Pare quasi di assistere, come fossimo a teatro, alla calca dei filosofi contro Parresiade. A esordire è Socrate, che invita gli altri a scagliargli sassi (*Pisc.* 1 βάλλε βάλλε τὸν κατάρατον ἀφθόνοις τοῖς λίθοις) o zolle (ἐπίβαλλε τῶν βόλων), a gettargli contro pezzi di ceramica (προσεπίβαλλε καὶ τῶν ὀστράκων) e a bastonarlo (παῖε τοῖς ξύλοις τὸν ἀλιτήριον).

Tra chi propone di crocifiggerlo (*Pisc.* 2 ἐμοὶ μὲν ἀνασκολοπισθῆναι δοκεῖ αὐτόν), chi di lapidarlo (καὶ μὴν ἄριστον ἦν καθάπερ τινὰ Πενθέα ἢ Ὀρφέα λακιστὸν ἐν πέτραισιν εὐρέσθαι μόρον) e chi di gettarlo nella lava (εἰς τοὺς κρατῆρας ἐμπεσεῖν αὐτόν), ha contro tutti. Si discute sul modo di ucciderlo o di farlo soffrire. C'è anche il riferimento, importante, agli occhi (πολὺ πρότερον τοὺς

440 Triph. 420.

441 Camerotto 2025, pp. 37-39 «La *parrhesia* scardina il pensiero comune, sconvolge le opinioni della folla, è letteralmente aberrazione e scandalo ... Se la *parrhesia* è il contrario della parola subdola, adulatrice, menzognera, può stare anche all'opposto della parola moderata, che implica una limitazione, un calcolo, una valutazione delle opportunità, fino all'opportunismo. La *parrhesia* può suscitare un brivido, può apparire o anche essere una vera e propria *hybris*».

442 Camerotto 2914, p. 246 «L'autore, attraverso Parresiade, in sostanza mette in scena sé stesso».

443 Camerotto 2014, pp. 252-253 «L'autore del discorso satirico per l'aggressività e per gli effetti delle sue parole è considerato prima di tutto come un κοινὸς πολέμιος (*Pisc.* 1), un nemico comune, un nemico di tutti, cosa che sottolinea fin dall'inizio un fattore fondamentale: la satira produce effetti insopportabili (*Pisc.* 27 τὰ μὲν γὰρ τελευταῖα τίνι φορητά;) e senza rimedio (*Pisc.* 4 ἀνῆκεστον), e perciò suscita nel bersaglio una reazione ostile, immediata e profonda, talvolta anche violenta».

ὄφθαλμοὺς ἐκκεκολάφθω) e alla lingua (τὴν γλῶτταν αὐτὴν ἔτι πολὺ πρότερον ἀποτετμήσθω), strumenti principe della satira⁴⁴⁴.

I Cinici sono come Parresiade: dicono tutto davanti a tutti. Non temono le conseguenze o l'odio degli altri. Sovvertono i codici: Tersite, al pari di Eracle, è l'eroe, il personaggio mitico cui fanno riferimento⁴⁴⁵. Anche per questo erano figure invise. La loro *parrhesia* era ardita: non conosceva confini di nessun genere: nemmeno, come nel caso di Cinisco, di fronte al più potente degli dei, Ogni momento diventava *kairos* e univano la parola pubblica alla *verve* satirica, dissacrante.

I Cinici erano specialisti dello *spoudaiogeloion*⁴⁴⁶, concetto impegnativo: è la μίξις tra l'elemento serio e il riso. Può tornare utile, seppure inserita in un discorso sulla retorica, la definizione di Gorgia, riportata da Aristotele (*Rh.* 1419b).

καὶ δεῖν ἔφην Γοργίας τὴν μὲν σπουδὴν διαφθεῖρειν τῶν ἐναντίων γέλωτι τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ.

Gorgia dice che bisogna vincere la serietà degli avversari con la risata e la risata con la serietà.

444 Camerotto 2014, pp. 247-248 «Oltre all'ira feroce che lo vorrebbe morto, Parresiade deve subire due specifiche minacce che sottolineano di cosa è fatta la satira: coloro che sono stati bersaglio dei suoi attacchi vogliono che all'autore *siano strappati gli occhi* (*Pisc.* 2 τοὺς ὄφθαλμοὺς ἐκκεκολάφθω), perché, come abbiamo rilevato, sono il potente e indispensabile strumento dell'osservazione satirica. Sono occhi eccezionali, datati di una *oxyderkia* che sa vedere tutto al di là di ogni apparenza o convenzione. E insieme i suoi avversari del momento vogliono che a Parresiade *sia tagliata la lingua* (*Pisc.* 2 τὴν γλῶτταν ... ἀποτετμήσθω), perché è una lingua speciale, ossia maledica oltre che potentissima, dalla quale vengono le parole della satira che sono pronunciate nelle *performances* pubbliche e spettacolari, con gli effetti che ne conseguono».

445 Desmond 2008, p. 13 «Cynic exemplars: ... Homer's Thersites, because he spoke up boldly and shamelessly, like a "Cynic demagogue" against the stupid greed of the Achean generals». Luc. *Demon.* 61 ἐπὶ γὰρ καὶ τὸν Θερσίτην ὡς Κυνικὸν τινα δημηγόρον.

446 Branham 1989, p. 27 «The serious use of humor was often associated with Cynic literature». Luciano si ispira chiaramente a questa *mixis* nei suoi dialoghi satirici. Dichiara infatti di aver osato unire i due elementi tra loro contrari (*Prom. es* 6 ὁμῶς ἐτολμήσαμεν ἡμεῖς τὰ οὕτως ἔχοντα πρὸς ἄλληλα ξυναγαγεῖν) e congiungere due tendenze che sopportavano malvolentieri di stare insieme (ξυναρμόσαι οὐ πάνυ πειθόμενα οὐδὲ εὐμαρῶς ἀνεχόμενα τὴν κοινωνίαν). Si arroga il merito del genere, perché prima di lui il dialogo e la commedia non andavano d'accordo (οὐ πάνυ γοῦν συνήθη καὶ φίλα ἐξ ἀρχῆς ἦν ὁ διάλογος καὶ ἡ κωμῳδία). L'operazione è ardita, addirittura prometeica: come il titano aveva nascosto l'osso sotto al grasso (*Prom. es* 7 ὅστ'α παραθεῖς αὐτοῖς κεκαλυμμένα τῇ πιμελῇ), così Luciano usava celare il riso sotto la gravosità del filosofo (γέλωτα κωμικὸν ὑπὸ σεμνότητι φιλοσόφῳ).

Nello *spoudaiogeloion* la risata (γέλως) ha un fine serio (σπουδαῖος), perché diviene strumento satirico⁴⁴⁷. Serve a evidenziare i problemi⁴⁴⁸ e a illuminare prospettive di giudizio diverse: «*Spoudaiogeloion* ... combines the serious and the comic into a consonance which allows us to laugh at the moral incongruities of life, withal rectifying our perspective, making us more sensible and self-critical, and enhancing our ethical and aesthetic experience»⁴⁴⁹.

È un principio che sarà sfruttato⁴⁵⁰ ed esposto con grande chiarezza anche da Orazio in *Serm.* 1.10.14-15: *ridiculum acri fortius et melius magnas plerumque secat res*. Spesso il riso denuncia le difficoltà o le incongruenze con più efficacia rispetto a un discorso serio. Esso può far parte integrante della *parrhesia* e ne diventa un ulteriore motivo di fastidio per coloro che ne sono bersaglio⁴⁵¹. Lo vediamo in molti episodi: uno su tutti è la risata di Diogene nell'Aldilà. Menippo racconta di aver visto Diogene vicino a Sardanapalo, Mida e altri ricchissimi (Luc. *Nec.* 18 ὁ δὲ βέλτιστος Διογένης παροικεῖ μὲν Σαρδαναπάλλῳ τῷ Ἀσσυρίῳ καὶ Μίδᾳ τῷ Φρυγί καὶ ἄλλοις τισὶ τῶν πολυτελῶν). Mentre loro si lamentavano ricordando le loro ricchezze (ἀκούων δὲ οἰμωζόντων αὐτῶν καὶ τὴν παλαιὰν τύχην ἀναμετρούμενων), Diogene rideva e si rallegrava (γελᾷ τε καὶ τέρπεται).

Il riso è intelligente: rovescia, senza nemmeno dover dire nulla, la tragicità degli altri morti; evidenzia la stupidità dei loro pianti. Ma coloro che divengono bersaglio del riso satirico non lo tollerano. Cercano di andarsene (ὥστε ἀνιᾶσθαι τοὺς ἄνδρας καὶ διασκέπτεσθαι μετοικεῖν), perché Diogene risulta loro insopportabile (οὐ φέροντας τὸν Διογένην).

447 Camerotto 2014, pp. 289-290 «Nella satira il γέλως è essenzialmente un riso critico, è l'arma ultima, che insieme alle parole o anche quando le parole non bastano ha l'effetto di scardinare la visione consueta del suo bersaglio o del suo oggetto, riducendolo al γελοῖον e al disprezzo, che naturalmente vanno insieme. Il riso diviene cosa seria e temibile ... è infatti strumento principe dell'attacco, che agisce in maniera semplice e potentissima, ed è incontrovertibile, ossia al riso non v'è possibilità di replica. L'effetto del riso nella satira sembra essere insomma distruttivo, ma anche definitivo e senza rimedio».

448 Vd. il riso di Momo alle declamazioni oscure di Apollo in Luc. *I. trag.* 31 καὶ μὴν οὐ γελοῖα τὰ ἐν ποσὶ· παῦσαι κακὸδαμον, ἀποπνιγήσῃ ὑπὸ τοῦ γέλωτος.

449 Giangrande 1972, p. 8.

450 Hor. *Serm.* 1.10.11 *et sermone opus est modo tristi, saepe iocoso*.

451 Camerotto 2014, p. 293 «Pure il riso – alla stessa maniera e anche più della *parrhesia* – suona come una *hybris* che suscita irritazione e mette in difficoltà (*Vit. Auct.* 13s. ὃ τῆς ὕβρεως, οὐ πάσι γελοῖν;)».

Ecco che la *παρρησία* e l'utilizzo critico del riso satirico⁴⁵² rendevano i Cinici un esempio perfetto di eroi satirici⁴⁵³ e ciò contribuiva alla loro aura di entità fastidiose, destabilizzatrici⁴⁵⁴:

Il riso della satira agisce pubblicamente contro tutti senza distinzioni e senza censure, contro i ricchi e i potenti, ma anche contro le persone qualsiasi. A questo punto l'oggetto del γέλως è definito universalmente come ridicolo. Il riso diviene insopportabile nei suoi effetti, soprattutto quando agisce sulla scena pubblica ... l'effetto è sconvolgente, senza scampo e senza ritorno, e perciò il riso – proprio come avviene per lo scherno e per l'ingiuria – è temuto e suscita in chi ne è colpito l'ostilità contro l'autore della satira o di volta in volta contro il suo *porte-parole*. Ciò che abbiamo visto per gli effetti della *parrhesia* vale a maggior ragione per il riso.

Il suffisso deteriorativo per Cinisco, come per tutti i filosofi cinici, è d'obbligo. L'eroe satirico ha tutti i tratti della *thrarseia* cinica: accusa Zeus in maniera manifesta, senza trattenersi dal metterne in dubbio le risposte o persino insultarlo (vd. pp. 139 ss.).

Sono chiare dunque anche le ragioni del valore peggiorativo per un nome che si rifà al Cinismo: il termine indicava una categoria di filosofi che non solo erano ambigui, molesti e importuni, ma volevano esserlo. Basterà, per concludere, la definizione di Lucio Flavio Filostrato: il Cinismo era una filosofia θρασεῖα δὲ ἦν καὶ φιλολοῖδορος καὶ ἀπηγκωνισμένη πάντα («Audace, che ama l'insulto e che prende a gomitate ogni cosa»)⁴⁵⁵. È un *tricolon* che riassume tutto: θρασεῖα

452 Sugli effetti del riso satirico, vd. Pérez-Jean 2018, pp. 1-6.

453 Vd. Camerotto 2014, pp. 105-107.

454 Camerotto 2014, pp. 318-320.

455 Philostr. *VA* 6.11.46-48. Per la definizione come riferimento al Cinismo, vd. Pajares 1992, p. 349. L'espressione si colloca nel catalogo delle correnti filosofiche, quando la prosopopea della stessa Filosofia mette in mostra le opzioni che è in grado di offrire (Philostr. *VA* 6.11.32-33 παραστήσασα γάρ μοι φιλοσοφία τὰς ἐαυτῆς δόξας, ὅποσαι εἰσὶ), come farebbe un orfice con i propri gioielli (*VA* 6.11.33 περιβαλοῦσά τε αὐταῖς κόσμον). Tra queste vi sono l'Epicureismo (*VA* 6.11.39-41 ἡ μὲν τις αὐτῶν οὐδὲν μοχθήσαντι πολὺν ἐπαντλήσειν ἔφασκεν ἡδονῶν ἐσμὸν), lo Stoicismo (*VA* 6.11.41-42 ἡ δ' αὖ μοχθήσαντα ἀναπαύσειν), l'Aristotelismo (*VA* 6.11.42 ἡ δ' ἐγκαταμίξειν εὐφροσύνας τῷ μόχθῳ), il Cinismo (*VA* 6.11.46-48 μία δὲ αὐτῶν ἴσχειν μὲν τῶν τοιούτων ἐκόμπαζε, θρασεῖα δὲ ἦν καὶ φιλολοῖδορος καὶ ἀπηγκωνισμένη πάντα), e, come ultima,

richiama gli effetti della *parrhesia* e dello scandalo programmatico. È anche il modo in cui Zeus aggettiva Cinisco al termine dell’*elenchos* ai suoi danni (Luc. *I. conf.* 19 θρασὺς γὰρ εἶ). L’aggettivo φιλολοΐδορος è il segno della violenza verbale dei Cinici, del turpiloquio e della contravvenzione del *decorum* proprio di un confronto dialettico. ἀπηγκωνισμένη πάντα è un rimando ai loro attacchi fisici. Il “dar di gomiti” è una bella immagine, perché potrebbe sottintendere la necessità di farsi spazio a forza quando si va contro corrente. Bisogna lottare per aprirsi un varco, nella massa e nelle convenzioni.

2.2.6. Terzo valore del suffisso. *L’adorabile Cinico*

L’ultimo valore attribuito da Peterson a -ισκο- è quello ipocoristico. Nel caso di Cinisco la funzione potrebbe apparire incongrua, fuori luogo. Certo, i Cinici scodinzolano e sono amati (fino a un certo punto), proprio come i mendicanti o un cane che non si conosce. È più probabile che il vezzeggiativo manchi però di qualunque aspetto affettivo, essendo piuttosto da considerarsi in senso ironico⁴⁵⁶.

Attribuire una sfumatura “carezzevole” o “infantile” – questo il significato etimologico di ὑποκορίζομαι – ai filosofi cinici ha un immediato effetto comico e paradossale. È, entro certi limiti, contrario a ogni aspettativa, a ogni esperienza e a ogni buonsenso.

Per questo funziona così bene con Cinisco, specialmente perché nello *Iuppiter confutatus* le sue domande di primo acchito sembrano affabili⁴⁵⁷: esordiscono con

il Pitagorismo (*VA* 6.11.48-51 εἶδον σοφίας εἶδος ἄρρητον, οὗ καὶ Πυθαγόρας ποτὲ ἡτήθη, καὶ εἰστήκει δὲ ἄρα οὐκ ἐν ταῖς πολλαῖς, ἀλλ’ ἀπετέτακτο αὐτῶν καὶ ἐσιώπα), scelto poi da Apollonio nel suo cammino filosofico (*VA* 6.11.73-74 ἦδε μοι βίου αἵρεσις, ὃ σοφοὶ Αἰγυπτίων). Vd. Pajares 1992, pp.349-350.

456 L’ipocorismo con valore spregiativo ha molta fortuna nei generi comici. López Eire 2002, p. 55 «El hipocorismo (“uso de diminutivos”) despectivo es otra estrategia lingüística muy apta para la burla».

457 All’inizio non sono dirette, ma con premesse cordiali. Vd. Luc. *I. conf.* 1 Ἴδου ταῦτα, ὃ Ζεῦ· ἀνέγνως γὰρ δῆλον ὅτι καὶ σὺ τὰ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ποιήματα· εἰπὲ οὖν μοι εἰ ἀληθὴ ἐστὶν ἃ περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ τῶν Μοιρῶν ἐκείνοι ἐρραψοδήκασιν, ἄφυκτα εἶναι ὅποσα ἂν αὐταὶ ἐπινῆσωσιν γεινομένῳ ἐκάστῳ; 2 Οὐκοῦν ὅποταν ὁ αὐτὸς Ὀμηρὸς ἐν ἐτέρῳ μέρει τῆς ποιήσεως λέγῃ, μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἀΐδος καὶ τὰ τοιαῦτα, ληρεῖν δηλαδὴ φήσομεν τότε αὐτόν; Attraverso una simulata deferenza, le domande sembrano voler mettere l’interlocutore (o l’interrogato) a proprio agio, a metterne in mostra le affinità di pensiero e di conoscenza con l’interrogante. Già questo potrebbe essere un rovesciamento, perché dovrebbe essere il contrario: di solito è il dio a porsi in una situazione di superiorità rispetto ai mortali. L’equivoco viene poi completamente sciolto dal contenuto delle domande.

modi accomodanti, per poi rovesciare addosso a Zeus tutta la forza del loro *elenchos* metafisico⁴⁵⁸.

La stessa presentazione del filosofo al cospetto del dio ha la parvenza di una *captatio benevolentiae*, umile e remissiva⁴⁵⁹. Egli dichiara subito di non voler annoiare – bello il riferimento alla massa (ὄχλος) come fastidio nel verbo luciano *ἐνοχλέω*⁴⁶⁰ – l'interlocutore con le solite richieste materialistiche (*I. conf.* 1 Ἐγὼ δέ, ὦ Ζεῦ, τὰ μὲν τοιαῦτα οὐκ ἐνοχλήσω σε πλοῦτον ἢ χρυσὸν ἢ βασιλείαν αἰτῶν, ἅπερ εὐκταϊότατα τοῖς πολλοῖς). Desidera che si risponda a una semplice domanda (ἐν δέ, καὶ τοῦτο ῥᾶστον, ἐβουλόμην παρὰ σοῦ μοι γενέσθαι ... Απόκριναι μοι πρὸς τινα οὐ χαλεπὴν ἐρώτησιν).

Poi però, nel momento della verità, sfrutta tutte le criticità del sistema a proprio vantaggio e Zeus denuncia la vera natura degli orpelli retorici, che non sono nient'altro che ὑβριστικά⁴⁶¹.

Il diminutivo potrebbe anche nascondere un *understatement*, una minimizzazione ironica. Come quando in italiano si dice “avere un piccolo problema”, facendo in realtà riferimento a un problema grande, qui si nominerebbe un “piccolo Cinico”, per indicare un Cinico grande, nel senso che rispecchia perfettamente tutti i canoni della categoria cui appartiene. Dopotutto, Cinisco si ritrova ad affrontare Zeus, il dio più importante di tutti, per tentare l'impresa più difficile, quella di confutarlo. Cinisco, che appare come un “piccolo problema” per Zeus, si rivelerà un grande problema, perché il dio è costretto ad abbandonare la scena, senza essere in grado di rispondere (*Luc. I. conf.* 19 οὐκέτ' οὐδὲ ἀποκρίνεσθαι σοι ἄξιον τοιαῦτα ἐρωτῶντι· θρασὺς γὰρ εἶ καὶ σοφιστής. καὶ σε ἄπειμι ἤδη καταλιπών).

458 Bosman 2020, p. 228 «Cyniscus nonetheless controls the conversation up to the final ἀπορία, reducing the god to inadequate defensive strategies».

459 Una remissività che comunque lascia intravedere il piglio satirico, sebbene non tradisca immediatamente il proprio intento. *Luc. I. conf.* 1 σοὶ δ' οὐ πάνυ ῥᾶδια παρασχεῖν· ὁρῶ γοῦν σε τὰ πολλὰ παρακούοντα εὐχομένων αὐτῶν.

460 È composto da ἐν ὄχλῳ, “stare nella folla”. In italiano si potrebbe trovare un senso simile nello “stare addosso”.

461 *Luc. I. conf.* 9 Ὅρᾳς; ταῦτ' ἤδη ὑβριστικά, ὦ Κυνίσκε, φής· καὶ σοὶ τάχα μεταμελήσει ποτὲ αὐτῶν.

Le tre (o quattro) possibilità semantiche del suffisso -ισκο- convivono alla perfezione nel nome di Cinisco e costruiscono sul significante una stratificazione all'insegna del paradosso.

Il tutto viene infine arricchito dal confronto con Zeus. È una contesa che richiama, in un'amplificazione retorica – verrebbe da dire iperbolica –, la già vista contrapposizione tra il gran Re e la figura del folle.

2.2.7. Cinisco come Prometeo

Si sono notati⁴⁶² diversi punti di contatto tra Cinisco e il personaggio di Prometeo, molto caro a Luciano⁴⁶³. La coincidenza dei tratti è evidente al massimo grado proprio nello *Iuppiter confutatus*. L'opera è un confronto di Cinisco con Zeus. Sembra il mito di Prometeo, la cui storia «è un duello della *metis* con Zeus. Gli elementi del racconto sono l'inganno, la parola, il confronto dei pensieri e delle azioni»⁴⁶⁴.

Prometeo è la figura che vince Zeus con la *metis*, proprio come farà Cinisco. Certo, le circostanze e le modalità differiscono, soprattutto cambia l'esito, ma c'è una base per il confronto. Prima di tutto l'inganno, perpetrato anche attraverso la parola e ragionamenti percepiti come capziosi. Il dio, già dall'epica arcaica, accusa la *dolie techne* di Prometeo (Hes. *Th.* 560 οὐκ ἄρα πω δολίης ἐπελήθεο τέχνης); nella tragedia eschilea (*PV* 62), il titano viene addirittura bollato come σοφιστής⁴⁶⁵. I suoi argomenti sono per Zeus pretestuosi, ingannevoli. O, forse, sono troppo giusti e quindi intollerabili, perché mettono in crisi la sua autorità. Meglio dire che Prometeo è un *sophistes*. Ed è lo stesso modo in cui Zeus, che sta per essere confutato, additerà Cinisco (*I. conf.* 19)⁴⁶⁶. La retorica è la cifra stilistica

462 Vd. Tosello 2017, pp. 41-46.

463 Compare in uno dei *Dialogi Deorum*, nel *Prometheus* e nel *Prometheus es in verbis*.

464 Camerotto 2025, p. 84.

465 La sua arte viene definita un'ἀκρόασις σοφιστικὴν. Vd. Luc. *Prom.* 4.

466 Sul parallelismo tra Prometeo e Cinisco come sofisti cavillosi agli occhi di Zeus, vd. Tosello 2017, pp. 43-44 «L'elemento più evidente di aderenza al modello tragico è la caratterizzazione del cinico come abile ragionatore e σοφιστής che già l'autore del *Prometeo incatenato* riconosceva al titano (*PV* 62 μάθη σοφιστής ὢν Διὸς νοθέστερος, 470 ἔχω σοφισμόν, 944 σὲ τὸν σοφιστήν, τὸν πικρῶς ὑπέρικρον, 1011 ἀτὰρ σφοδρύνῃ γ' ἄσθενεῖ σοφίσματι): nel dialogo luciano Zeus, perdente sul piano argomentativo, accusa più volte Cinisco di derivare le questioni relative al suo potere dai "maledetti" sofisti (*JConf.* 6 παρὰ τῶν καταράτων σοφιστῶν; cf. § 7) o di essere θρασὺς e σοφιστής (§ 19). Le incalzanti domande del cinico e il rigore logico

tanto del cinico, quanto del titano eschileo⁴⁶⁷. Entrambi usano la loro abilità a danno di Zeus, fino a metterlo in ridicolo. In tutti e due i casi, poi, alla vittoria dell'ingegno segue il compiacimento, con la temerarietà del riso satirico, i cui effetti si sono già visti. Prometeo non può fare a meno di sorridere alla trovata dell'inganno di Mecone⁴⁶⁸ (Hes. *Th.* 547 ἤκ' ἐπιμειδήσας). Allo stesso modo, dopo il bel rovesciamento parodico della *chryseia seira* omerica⁴⁶⁹, vediamo Cinisco che ride (*I. conf.* 4 τί δ' οὖν ἐμειδιάσας;) ⁴⁷⁰. Il riverbero di quelle risate è una sfrontatezza inaccettabile, da veri filosofi cinici, e un'impertinenza inammissibile per Zeus: oltre al danno, la beffa, si potrebbe dire.

Cinisco e Prometeo vanno contro il più potente di tutti gli dei: sono veri eroi della *parrhesia*⁴⁷¹. C'è poco da fare: Zeus è un tiranno. Prometeo lo afferma e il coro delle Oceanine lo ribadisce più volte (Aesch. *PV* 401-404).

ἀμέγαρτα γὰρ τάδε Ζεὺς
 ἰδίῳ νόμοις κρατύνων
 ὑπερήφανον θεοῖς τοῖς
 πάρος ἐνδείκνυσιν αἰχμάν.

Zeus questi infelici
 tiranneggia con leggi proprie,
 mostrando agli dei

con cui questi smonta l'impianto tradizionale delle credenze relative all'onnipotenza di Zeus allarmano il padre degli dèi, che, come un tiranno, si affretta a minacciarlo per la sua *hybris* (9 ταῦτ' ἤδη ὕβριστικά, ὦ Κυνίσκε, φής· καὶ σοι τάχα μεταμελήσει ποτὲ αὐτῶν), peccato che, come noto, il tragediografo applicava soprattutto al comportamento presuntuoso e arrogante di Prometeo».

467 Sull'abilità retorica di Prometeo, vd. Camerotto 2025, p. 116 «Prometeo è un *sophistes*, e la *parrhesia*, ossia dire le proprie parole, pronunciare i discorsi è come suonare uno strumento musicale. Una *performace*, un concerto. Una esibizione. Irrinunciabile. Le parole stanno nei suoni e nelle sinapsi. Un piacere, una meraviglia che incanta gli ascoltatori». Cf. Gargiulo 2013, p. 116 «Luciano ha sviluppato, e adattato a moduli più conformi ai suoi tempi e al suo fine letterario, l'attitudine di abile ragionatore e di σοφιστής (§ 20, cf. §4), che già Eschilo aveva riconosciuto al titano (*PV* 62, 944), e ne ha fatto un autentico "eroe satirico"».

468 Sull'inganno di Mecone, vd. Hes. *Th.* 535-557. Nella celebrazione dei sacrifici, aveva fatto sì che gli uomini offrissero agli dei le ossa e il grasso, tenendo per loro la carne, grazie alla sua arte ingannatrice (*Th.* 540 δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ).

469 Sull'utilizzo parodico dell'aurea catena nello *Iuppiter confutatus*, vd. Camerotto 1996, pp. 147-151.

470 Vd. Tosello 2017, p. 43.

471 Su Prometeo come eroe della *parrhesia*, vd. Camerotto 2025, pp. 81-136. Cf. Tosello 2017, pp. 44-45 «È il coraggio razionalistico della *παρρησία*, virtù democratica e antitirannica per eccellenza, che affascina Luciano della figura mitica del titano, la sua franchezza sprezzante del pericolo e della reazione implacabile del più potente tra gli dei».

la lancia superba.

Zeus regna, anzi tiranneggia (κρατώνων, cf. *PV* 152 κρατύνει), imponendo le sue proprie leggi (ιδίοις νόμοις). È il segno del potere assoluto, perché il re del *pantheon* non deve seguire nessuna legge: l'unica che esiste è il suo capriccio. È un concetto modernissimo. Sembra perfino seguire i dettami della filosofia politica di Jean Bodin: «Maiestas est summa in cives ac subditos, legibusque soluta potestas»⁴⁷². Zeus incarna la «maiestas», ovvero il massimo potere («summa potestas»), sciolto dalle leggi («a legibus soluta»). È l'unica espressione del diritto, regola i canoni della giustizia: tutti gli altri sono «cives ac subditos». Le sue leggi sono poi nuove (*PV* 152 νεοχμοῖς νόμοις): l'osservazione denuncia il carattere arbitrario del suo comando, in totale rottura con lo *status quo* precedente (*PV* 153 τὰ πρὶν δὲ πελώρια νῦν αἰστοῖ). Non c'è stabilità: dietro all'etichetta di novità, si nasconde il carattere volubile del tiranno, che regna e lo fa, con un avverbio terribile, ἀθέτως. Sfidando il paradosso, si potrebbe tradurlo con “illegalmente”. Indica un potere dispotico, autoritario e autocratico. Nessuno può resistere al potere di Zeus (Aesch. *PV* 234 οὐδεὶς ἀντέβαινε)⁴⁷³, tranne Prometeo (πλὴν ἐμοῦ): solo lui osa affrontarlo (*PV* 235 ἐγὼ δ' ἐτόλμησ'). E, aggiunge Luciano, Cinisco.

Prometeo è il grande *philanthropos*, che protegge i deboli, gli uomini⁴⁷⁴, dall'oppressore e dona loro il fuoco (*PV* 252 πρὸς τοῖσδε μέντοι πῦρ ἐγὼ σφιν ὤπασα). Diviene anche martire, perché paga per tutti. Dopotutto, «con il regime di un *monarchos*, di un potere unico, assoluto, non possono esserci le conquiste, i

⁴⁷² Bodin 1591, p. 102.

⁴⁷³ Vd. Camerotto 2025, p. 95 «Zeus è il nemico spietato, è il potere impossibile da rovesciare».

⁴⁷⁴ È lui la fonte di tutte le scienze (*PV* 507 πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως). Con lui nascono la ragione e la società. Prima di lui, gli uomini guardavano di un vuoto sguardo (448 οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην), udivano senza sentire (449 κλύοντες οὐκ ἤκουον). Erano simili alle forme dei sogni e inzuppavano la vita a caso con tutte le cose (450-451 ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον / ἐφυρον εἰκῇ πάντα). Gli uomini non conoscevano le case (451-452 οὔτε πλινθυφεῖς δόμους προσείλους ἦσαν), né l'artigianato (452 οὐ ξυλουργίαν). Prometeo ha inventato l'agricoltura (463 κάζευξα πρῶτος ἐν ζυγοῖσι κνώδαλα) e la nave (468-469 θαλασσόπλαγκτα δ' οὔτις ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ / λινόπτερ' ἤνυρε ναυτίλων ὀχήματα). Prima di lui non esisteva la storia: il calcolo, la scrittura e il computo del tempo furono invenzioni di Prometeo (460-462 καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων, / ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμμάτων τε συνθέσεις, / μνήμην ἀπάντων, μουσμήτορ' ἐργάνην).

privilegi della libertà di parola della democrazia»⁴⁷⁵. Ma la *parrhesia*, come si è visto, è questo: bisogna affrontare τὴν Διὸς τυραννίδα (*PV* 11), senza paura. Non si deve temere l'ira dei potenti: «La *parrhesia* di fronte al potere è eccesso, è violazione del silenzio della paura e dell'omertà». La verità deve essere detta davanti a tutti e chiaramente (*PV* 617): οὐκ ἐμπλέκων αἰνίγματ', ἀλλ' ἀπλῶ λόγῳ⁴⁷⁶. Prometeo, che è anche un eroe della *tlemosyne*, lo dice chiaramente: non c'è strumento con cui Zeus possa piegarlo (*PV* 996-997 οὐκ ἔστιν αἴκισμ' οὐδὲ μηχανήμ' ὅτῳ / προτρέψεται με Ζεύς). Preferirà sempre la sua mala sorte rispetto al becero servilismo – per non dire la servitù – di Hermes (*PV* 971-972 τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυσπραξίαν, σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ' ἐγώ). Sono parole forti, di indipendenza e amore per la libertà. Vi sembrano riecheggiare i formidabili versi del Satana di Milton: «Better to reign in Hell than serve in Heaven»⁴⁷⁷.

Cinisco è come Prometeo: si scontra con i tiranni, all'insegna della *parrhesia*. L'abbiamo visto contro Megapente nel *Cataplus*, “senza peli sulla lingua”; lo vedremo contro Zeus nello *Iuppiter confutatus*. Che sia un dio o un tiranno defunto, non fa alcuna differenza: il filosofo non si astiene mai dal criticare fino alla morte, e persino oltre. Non teme nemmeno il fulmine di Zeus (*I. conf.* 15 βάλλε, ὦ Ζεῦ, εἴ μοι καὶ κεραυνῷ πληγῆναι εἴμαρται). È lo stesso coraggio di Prometeo alle minacce del dio (*PV* 179-181 στερεάς τ' οὐποτ' ἀπειλὰς πτήξας τόδ' ἐγὼ καταμηνύσω)⁴⁷⁸.

Quella di Prometeo e Cinisco è una *parrhesia* ardita e incontenibile. In una certa misura, è persino sofistica, perché sono entrambi abili ragionatori. L'*escalation* di confutazioni ciniche nello *Iuppiter confutatus* si incunea negli

475 Camerotto 2025, p. 99.

476 Camerotto 2025, p. 103 «La *parrhesia* è chiarezza (τοῦτως), non ci sono ambiguità, enigmi, sottintesi, è la parola che entra in contatto col destinatario attraverso la semplicità e la fiducia dell'amicizia». Sulla chiarezza della *parrhesia*, vd. anche le indicazioni di Momo in Luc. *I. trag.* 28 ἐπαινέσας τοὺς σαφῶς λέγοντας.

477 Jh. Milton, *Paradise Lost*, 1.263 (vd. Milton 1906, p. 19).

478 Vd. Tosello 2017, p. 44 «Neppure la violenza del fulmine di Zeus può scalfire la coraggiosa certezza della verità di cui entrambi, seppur con modalità e contenuti diversi, si fanno portatori: in *PV* 174s. il titano afferma di non essere spaventato dalle minacce del padre degli dèi, ma è pronto ad andare incontro al suo destino, nonostante sappia che sarà molto simile a quello di Tifeo, già folgorato da Zeus (*PV* 370-376; cf. vv. 1016-1019), in *Jconf.* 15 Cinisco con tono di sfida invita a Zeus a colpirlo con il fulmine se quest'ultimo mal sopporta le sue deduzioni».

anfratti più tortuosi, contraddittori del pensiero religioso e filosofico dell'epoca. Zeus non può nulla di fronte alle evidenti incoerenze in cui finisce per incagliarsi nel riflettere la *doxa* comune. Servirà, per scardinarla, un sistema paradossale. La retorica di Prometeo non è differente. Nell'interpretazione lucianea, vediamo il titano prodigarsi in un'arringa difensiva, una vera e propria apologia – l'ipotesto è chiaramente l'*Apologia di Socrate*⁴⁷⁹. Il condannato parla come il migliore degli avvocati: le colpe imputategli diventano dei meriti. Zeus, ovvero la parte dell'accusa, cade nel ridicolo, per la sua incapacità di giudizio.

Prometeo procede, secondo i dettami dell'*elenchos* giuridico e come da richiesta di Hermes (*Prom.* 6 δεήσει καὶ διελέγχειν), punto per punto, difendendosi in ordine da ogni accusa, a partire dall'inganno delle carni (*Prom.* 7 καὶ πρῶτόν γε ἄκουσον τὰ περὶ τῶν κρεῶν). Il titano ammette di essere colpevole, ma si tratta di una cosa di così poco conto, che ne ha persino imbarazzo a parlarne (*Prom.* 10 αἰσχρὰ μὲν κάμοι ἀπολογεῖσθαι). A maggior ragione dovrebbe vergognarsene Zeus (πολὺ δὲ αἰσχίῳ κατηγορεῖν ἐκείνῳ), che, a causa di un ossicino nella sua carne (*Prom.* 7 διότι μικρὸν ὀστοῦν ἐν τῇ μερίδι εὔρε), ha inferto una simile pena, a un dio antico, per giunta, (ἀνασκολοπισθησόμενον πέμπειν παλαιὸν οὕτω θεόν) e che ha combattuto insieme a lui (μήτε τῆς συμμαχίας μνημονεύσαντα). Ha reagito come un bambino che non abbia avuto la porzione più grossa (ὥς μαιρακίου τὸ τοιοῦτον, ὀργίζεσθαι καὶ ἀγανακτεῖν εἰ μὴ τὸ μείζον αὐτὸς λήψεται). Sono comportamenti che rivelano un animo vile, gretto e spregevole, incline alla rabbia (*Prom.* 9 ὄρα γὰρ μὴ πολλήν τινα ταῦτα κατηγορῇ τοῦ ἀγανακτοῦντος αὐτοῦ μικροψυχίαν καὶ ἀγένειαν τῆς γνώμης καὶ πρὸς ὀργὴν εὐχέρειαν). Nemmeno gli uomini si comportano così (*Prom.* 10 πόσῳ οἱ ἄνθρωποι εὐγνωμονέστερον διάκεινται πρὸς τὰ τοιαῦτα).

La seconda accusa, quella di aver creato gli uomini è altrettanto infondata. Prometeo non dovrebbe ricevere una pena, ma un premio. Prima degli uomini, la terra era selvaggia, priva di ordine (*Prom.* 12 ἡ γῆ δὲ ἄγριόν τι χρῆμα καὶ ἄμορφον, ὕλαις ἅπασα καὶ ταύταις ἀνημέροις λάσιος): non c'erano altari, né

479 Camerotto 2025, p. 111 «Sicuramente l'*Apologia* di Platone è un paradigma dichiarato. Letteralmente sulla scena, come vedremo, è un *logos dikanikos*».

templi (οὔτε δὲ βωμοὶ θεῶν ἢ νέως). Adesso, invece, sorgono ovunque santuari magnifici, dedicati a tutti gli dèi (*Prom.* 14 μάλλον δὲ Διὸς μὲν καὶ Απόλλωνος καὶ Ἥρας καὶ σοῦ δέ, ὃ Ἑρμῆ, νεὼς ἰδεῖν ἀπανταχοῦ ἐστι), tranne che a Prometeo (Προμηθέως δὲ οὐδαμοῦ) – dato che lo scagiona pure dall'accusa di egoismo⁴⁸⁰. Inoltre, le stesse divinità non si sarebbero mai avvedute della loro beatitudine (*Prom.* 12 ἐνδεῖν τι ᾧμην τῷ θεῷ, μὴ ὄντος τοῦ ἐναντίου αὐτῷ καὶ πρὸς ὃ ἔμελλεν ἢ ἐξέτασις γιγνομένη εὐδαιμονέστερον ἀποφαίνειν αὐτό), perché non avrebbero avuto un metro di paragone (*Prom.* 15 οὐδὲ γὰρ ἂν εἶχομεν πρὸς ὃ τι ἔλαττον παραθεωρῶμεν αὐτόν, οὐδ' ἂν συνίεμεν ἡλίκᾳ εὐδαιμονοῦμεν οὐχ ὀρῶντες ἀμοίρους τῶν ἡμετέρων τινάς). Ciò che è grande, per distinguere il proprio valore, si deve confrontare con il piccolo (οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὸ μέγα δόξειεν ἂν μέγα, εἰ τῷ μικρῷ παραμετροῖτο)⁴⁸¹. Non è finita qui: gli uomini hanno la funzione di testimoni (*Prom.* 15 μὴ γενομένων τῶν ἀνθρώπων ἀμάρτυρον συνέβαινε τὸ κάλλος εἶναι τῶν ὅλων, καὶ πλοῦτόν τινα πλουτήσῃν ἐμέλλομεν οὔτε ὑπ' ἄλλου τινὸς θαυμασθησόμενον). Prometeo evidenzia giustamente che la bellezza soffre di un bisogno narcisistico: le serve un pubblico e vuole essere lodata. Ciò che è bello non può restare ἀμάρτυρον, perché sarebbe vano, senza storia⁴⁸². Infine, nessuno tra gli dèi disdegna i sacrifici (*Prom.* 17 ὅταν μὲν ὑμῖν τὰς ἐκατόμβας προσάγωσιν, οὐκ ὀκνεῖτε), quand'anche costretti a recarsi ai confini del mondo, tra i nobili Etiopi (κἂν ἐπὶ τὸν Ὠκεανὸν ἐλθεῖν δέῃ “μετ’

480 Cf. Gargiulo 2013, p. 129 «Questo prova quanto egli abbia agito per il vantaggio della comunità, non per il suo».

481 Vd. Camerotto 2025, p. 128 «L'intelligenza funziona per opposizioni e confronti, anche il cervello degli dèi è fatto così».

482 La storia, sin dall'etimologia, legata alla sfera semantica del “vedere”, richiede spettatori. Si può applicare l'empirismo di G. Berkeley. Vd. Berkeley 1878, p. 218 «The objects of sense exist only when they are perceived; the trees therefore are in the garden, or the chairs in the parlour, no longer than while there is somebody by to perceive them». La storia è comunque sempre un fatto umano e una narrazione. E ogni fatto umano, per essere storia, deve essere narrato. Nel *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* di G. Leopardi, i due protagonisti commentano la scomparsa degli uomini sulla terra: non si stamperanno più gazzette («Non pensi che, morti gli uomini, non si stampano più gazzette?») perché non ci saranno più notizie («Che nuove? che il sole si è levato o coricato, che fa caldo o freddo, che qua e là è piovuto o nevicato o ha tirato vento»). Il mondo continuerà a vivere dei suoi cicli sempre uguali («Mancati gli uomini, la fortuna si ha cavato la benda, e messosi gli occhiali e appiccicata la ruota a un arpione, se ne sta colle braccia in croce a sedere, guardando le cose del mondo senza più mettervi le mani»), perché non documentati. Non si terrà il computo dei mesi («Né anche si potrà sapere a quanti siamo del mese, perché non si stamperanno più lunari»), dei giorni («E i giorni della settimana non avranno più nome») e degli anni («E non si potrà tenere il conto degli anni»). Insomma, è la fine della storia.

ἀμύμονας Αἰθιοπῆας”). Non si possono nemmeno criticare le cure che gli uomini richiedono agli dei: senza di esse, la loro vita trascorrerebbe nella noia e nell’ozio (*Prom.* 16 ἡργοῦμεν ἄν καὶ τὸ νέκταρ ἐπίνομεν καὶ τῆς ἀμβροσίας ἐνεφορούμεθα οὐδὲν ποιοῦντες). La fatica è dolce (καίτοι τό γε ἐργῶδες τοῦτο καὶ ἡδύ), perché dà loro un’occupazione (ἄλλως καὶ ἡ φροντὶς οὐκ ἀτερπὴς ἔχουσα τίνα διατριβήν).

Manca solo la terza accusa: il furto del fuoco (*Prom.* 18 ἤδη δὲ καὶ ἐπὶ τὸ πῦρ, εἰ δοκεῖ, μέτειμι). Anche in questo caso, agli dèi non sono derivati danni, ma benefici. Per prima cosa, è sbagliata la scelta lessicale. Non si è trattato di un furto, perché esso prevederebbe la privazione dell’oggetto per il derubato. Gli dèi possono ancora godere del fuoco (ἔσθ’ ὃ τι ἡμεῖς τοῦ πυρὸς ἀπολωλέκαμεν, ἐξ οὗ καὶ παρ’ ἀνθρώποις ἐστίν; οὐκ ἄν εἴποις). Non dividerlo con gli uomini non era altro che invidia (φθόνος δὲ δὴ ἄντικρυς τὸ τοιοῦτο)⁴⁸³. Ponendo poi caso che gli dèi fossero stati davvero privati del fuoco, non costituirebbe comunque danno. Loro non ne hanno alcun bisogno (οὐδὲν γὰρ ὑμεῖς δεῖσθε αὐτοῦ): non lo usano per scaldarsi, perché non possono avere freddo (μήτε ῥιγοῦντες), non vi cuociono l’ambrosia (μήτε ἔψοντες τὴν ἀμβροσίαν) e non hanno bisogno dell’illuminazione artificiale (μήτε φωτὸς ἐπιτεχνητοῦ δεόμενοι). Per gli uomini è diverso: esso è un elemento essenziale (*Prom.* 19 οἱ δὲ ἄνθρωποι καὶ εἰς τὰ ἄλλα μὲν ἀναγκαίῳ χρῶνται τῷ πυρί). Anzi, il fuoco serve agli uomini soprattutto per permettere quei sacrifici tanto graditi agli dèi (μάλιστα δὲ ἐς τὰς θυσίας). L’accusa non regge: bisognerebbe, per assurdo, condannare pure il sole (θαυμάζω δὲ ὅπως οὐχὶ καὶ τὸν ἥλιον κεκώλυκατε καταλάμπειν αὐτούς).

Gli argomenti messi in gioco da Prometeo sono perfettamente razionali. Verrebbe da definirli inconfutabili. Lo riconosce persino Hermes (*Prom.* 20): οὐ ῥάδιον, ὃ Προμηθεῦ, πρὸς οὕτω γενναῖον σοφιστὴν ἀμιλλᾶσθαι «Non è facile, o Prometeo, competere contro un sofista tanto eccelso». A questo punto – sottolinea

483 È utile la precisazione di T. Gargiulo. Vd. Gargiulo 2013, p. 132 «Non è però lo φθόνος θεῶν della cultura classica greca. Le differenze sono sostanziali: lo φθόνος di cui qui si parla ha di mira tutta l’umanità e non singoli individui; inoltre, è inteso non a deprimere una grande prosperità, ma a negare ciò che è indispensabile alle necessità elementari».

il messaggero – meglio che Zeus non abbia sentito (πλὴν ἀλλὰ ὦνησο, διότι μὴ καὶ ὁ Ζεὺς ταῦτα ἐπήκουσέ σου): l'ingiustizia sarebbe evidente e l'imbarazzo per la sentenza sbagliata forse troppo grande⁴⁸⁴. La *hybris* sofistica di Prometeo non verrebbe tollerata: ne deriverebbe una rabbia vendicativa, con l'inasprimento della pena per il condannato (εὖ γὰρ οἶδα, ἐκκαίδεκα γῦπας ἂν ἐπέστησέ σοι τὰ ἔγκατα ἐξαιρήσοντας). È questo l'effetto della parola libera, quand'anche sia portatrice di verità. Per fortuna, ad assistere all'arringa c'erano solo Hermes ed Efesto.

Ad ogni modo, la progressione dell'*elenchos* di Prometeo ricorda, anche se le modalità sono differenti, la confutazione di Cinisco. A essere messo in ridicolo è sempre Zeus e la sua sconfitta retorica (che nel caso del *Prometheus* avviene *in absentia*) procede per gradi, un punto alla volta.

Per un momento, tra Prometeo e Cinisco c'è persino una condivisione di argomenti. Come si vedrà, il filosofo cinico ridimensionerà la potenza di Zeus sulla base della sua sottomissione al Fato. È un tema usato anche dal Prometeo eschileo, che lo sfrutta per minimizzare la potenza del dio (*PV* 516-519)⁴⁸⁵.

XOP. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστροφός;
 ΠΡΟΜ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἑρινύες.
 ΧΟΡ. τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος;
 ΠΡΟΜ. Σοῦκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.

COR. Chi è che governa il destino?

PROM. Le Moire dalla triplice figura e le Erinni dalla memoria perfetta.

COR. Quindi Zeus è più debole di queste?

PROM. Nemmeno lui potrebbe fuggire ciò che è stato deciso.

484 Sul rovesciamento paradossale di Prometeo come benefattore, vd. Camerotto 2025, pp. 117-118 «Sulla traccia del Socrate dell'*Apologia* Prometeo rovescia tutte le prospettive, tutti i codici. Il sistema del paradosso è la via più potente a disposizione. Il rovesciamento con gli appigli più spettacolari per decrittare. Come Socrate, Prometeo osa dire tutto ciò che non si può dire, ciò che farà indignare gli avversari, Anito, Meleto, i giudici, gli Ateniesi – e anche Zeus. Ma che potrebbe essere la verità. Il malfattore, l'imputato, il condannato della giustizia di Zeus diventa il benefattore, che merita di essere premiato dalla città con l'onore del vitalizio nel pritaneo: *Prom.* 4 τῆς ἐν πρυτανείῳ σιτήσεως. È una prospettiva che suona provocatoria, scardina tutti gli assetti ufficiali della *dike*. La cosa più impegnativa, dal loro interno. È la pietra dello scandalo».

485 Vd. Tosello 2017, p. 43 «L'argomento dell'opera, ovvero il rapporto tra gli dei, e in particolare il potere di Zeus, con il destino, personificato attraverso le tre Moirai, rinvia a un tema solamente accennato nella tragedia pseudoeschilea, ma non per questo meno significativo: a guidare ἀνάγκη sono le Moirai, mentre Zeus è debole, poiché dipende di fatto da queste ultime (*PV* 511-518; cf. Luc. *Jconf.* 4, 18)».

Nemmeno Zeus può sottrarsi alla forza del destino. Sono le Moire a controllare il Fato e a questo sono sottomessi tutti, uomini e divinità. E Prometeo lo sa: anche il regno di Zeus è destinato a crollare (*PV* 758-761).

ΙΩ ἢ γάρ ποτ' ἔστιν ἐκπεσεῖν ἀρχῆς Δία;
ΠΡΟΜ. ἦδοι' ἄν, οἶμαι, τήνδ' ἰδοῦσα συμφοράν.
ΙΩ πῶς δ' οὐκ ἄν, ἦτις ἐκ Διὸς πάσχω κακῶς;
ΠΡΟΜ. ὥς τοίνυν ὄντων τῶνδε γαθεῖν σοι πάρα.

IO È destino che cada il potere di Zeus?
PROM. Ti rallegreresti, credo, vedendo la sua disgrazia.
IO E come no, dal momento che soffro tanto per colpa di Zeus?
PROM. Dal momento che stanno così le cose, puoi rallegrarti.

La conoscenza del futuro è ciò che aiuta Prometeo a resistere. È il tema finale, sul quale ruota la confutazione del titano contro Zeus, come a dire: nonostante le pene e la sofferenza, l'avrà vinta Prometeo. Il suo *elenchos*, a differenza di Cinisco, è indiretto: il titano non si confronta direttamente con Zeus. C'è sempre la mediazione di Hermes, l'ambasciatore che fa le veci del padre degli dei⁴⁸⁶. Inoltre, dal punto di vista della profezia, la confutazione non è impostata, come quella del cinico, su un piano razionale. Ci sono in ballo anche il misticismo e l'incertezza – ma, come si è visto dall'opera luciana, il titano è anche in grado di vincere sul piano razionale. L'esito del confronto, tuttavia, non cambia. Prometeo e Cinisco sono i due eroi che confutano Zeus e rovesciano il tiranno, con gli strumenti – a volte anche con i sofismi – della *parrhesia*.

3. Gli strumenti della confutazione

Subito dopo i protagonisti, non per importanza, ma per progressione scenica, è rilevante il modo in cui avviene la confutazione, con quali “strumenti” si conduce.

La chiave per comprendere la potenza dialettica e sovversiva del dialogo sta nel binomio razionalità-dialogo⁴⁸⁷. Prima di tutto occorre chiarire l'accostamento.

486 Cf. Gargiulo 2013, p. 116 «Zeus, il grande rivale, assente, ma presente in ogni discorso».

487 Vallejo Campos 2021, p. 19 «La dialéctica es una práctica que se hace necesaria especialmente en los debates y controversias filosóficas, pero que se propone también como pauta necesaria del razonamiento, de una manera que no carece de aplicaciones en el presente».

Si intende chiaramente un dialogo dal riverbero platonico, costruito in prosa anziché con la poesia.

3.1. Il dialogo come veicolo della ragione

La parentesi socratico-platonica – secondo alcuni mai chiusa nella storia della filosofia occidentale⁴⁸⁸ – si può definire il momento fondativo, nonché un principio fondante, della razionalità⁴⁸⁹. È il momento in cui il confronto dialettico, già proprio della forma dialogica, viene spogliato della funzione scenica⁴⁹⁰ per assumere tinte razionali, orientate alla chiarezza dell'indagine filosofica⁴⁹¹ a partire dallo schema tesi – antitesi enunciato nel *Parmenide*⁴⁹².

È anche, secondo l'affascinante interpretazione nietzschiana, la causa del suicidio della tragedia («Die griechische Tragödie ist anders zu Grunde gegangen als sämtliche ältere schwesterliche Kunstgattungen: sie starb durch Selbstmord, in Folge eines unlösbaren Conflictes, also tragisch»)⁴⁹³. L'esegesi dipende fortemente dalla concezione del filosofo sui concetti di dionisiaco e apollineo: la relazione amicale tra Euripide e Socrate⁴⁹⁴ avrebbe portato il primo ad adottare un

488 È sicuramente di questa opinione A.N. Whitehead nel momento in cui afferma che «The safest general characterization of the european philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato» (Whitehead 1978, p. 39).

489 Whitehead 1978, p. 7 «The bundle of philosophical systems expresses a variety of general truths about the universe, awaiting coordination and assignement of their various spheres of validity. Such progress in coordination is provided by the advance of philosophy; and in this sense philosophy has advanced from Plato onwards. According to this account of the achievement of rationalism, the chief error in philosophy is overstatement».

490 I contatti tra il dialogo platonico e il teatro comunque rimangono. Vd. Föllinger 2022, p. 143 «Es ist lange erkannt und vielfach behandelt, dass gerade Platons Dialoggestaltung Elemente verschiedener literarischer Gattungen aufweist, so auch solche aus dem Drama», p. 144 «Im Dienste dieser Anverwandlung steht nun auch die Visualisierung durch Erzählung. Mit ihr bewirkte Platon im nicht-dramatischen Genos des Dialogs eine Annäherung an die von ihm einerseits kritisierte, andererseits unter dem Gesichtspunkt literarischer Gestaltung auch als Vorbild benutzte Gattungen der Tragödie und der Komödie».

491 Valga l'interpretazione, anche se critica e controversa, di C. Bene, sulle tracce di Nietzsche. Bene 1995, p. 1008 «Se il *socratismo dialettico* caccia il *miracolo* dalla scena, per instaurarvi il testo *razionale* disastrosamente affidato alla lettura di attori “intellettuali”, il teatro è morto. È inutile l'*inutile* della grande estate tragica».

492 Nel dialogo si sottolinea la necessità di considerare tanto la tesi, quanto l'antitesi. Vd. Pl. *Prm.* 135e-136a *χρή δὲ καὶ τόδε ἔτι πρὸς τούτῳ ποιεῖν, μὴ μόνον εἰ ἕστιν ἕκαστον ὑποτιθέμενον σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα ἐκ τῆς ὑποθέσεως, ἀλλὰ καὶ εἰ μὴ ἔστι τὸ αὐτὸ τοῦτο ὑποτίθεσθαι, εἰ βούλει μᾶλλον γυμνασθῆναι.*

493 Nietzsche 1872, p. 55.

494 Socrate, con i suoi ideali razionali, avrebbe influenzato Euripide, le cui tragedie presenterebbero una sproporzione tra il dionisiaco e l'apollineo in netto favore di quest'ultimo. Il

impianto razionalistico⁴⁹⁵ nella composizione drammatica⁴⁹⁶ – spettacolare in

loro sodalizio intellettuale era così forte che i due costituirono quasi un binomio in molte opere antiche. Nietzsche 1872, pp. 69-70 «Dass Sokrates eine enge Beziehung der Tendenz zu Euripides habe, entging dem gleichzeitigen Alterthume nicht; und der beredteste Ausdruck für diesen glücklichen Spürsinn ist jene in Athen umlaufende Sage, Sokrates pflege dem Euripides im Dichten zu helfen. Beide Namen wurden von den Anhängern der *guten alten Zeit* in einem Athem genannt ... Sokrates als Gegner der tragischen Kunst sich des Besuchs der Tragödie enthielt, und nur, wenn ein neues Stück des Euripides aufgeführt wurde, sich unter den Zuschauern einstellte. Am berühmtesten ist aber die nahe Zusammenstellung beider Namen in dem delphischen Orakelsprüche, welcher Sokrates als den Weisesten unter den Menschen bezeichnet, zugleich aber das Urtheil abgab, dass dem Euripides der zweite Preis im Wettkampfe der Weisheit gebühre». Sulla relazione amicale tra Socrate ed Euripide, vd. Diog. Laert. 2.18 Σωκράτης Σωφρονίσκου μὲν ἦν υἱὸς λιθουργοῦ καὶ Φαιναρέτης μάϊας, ὡς καὶ Πλάτων ἐν Θεαιτήτῳ φησίν, Ἀθηναῖος, τῶν δῆμων Ἀλωπεκῆθεν. ἐδόκει δὲ συμποιεῖν Εὐριπίδῃ. Ael. VH 2.13.41-47 ὁ δὲ Σωκράτης σπάνιον μὲν ἐπεφοίτα τοῖς θεάτροις, εἴ ποτε δὲ Εὐριπίδης ὁ τῆς τραγωδίας ποιητῆς ἡγωνίζετο καινοῖς τραγωδοῖς, τότε γε ἀφικνεῖτο. καὶ Πειραιοὶ δὲ ἀγωνιζομένου τοῦ Εὐριπίδου καὶ ἐκεῖ κατήει· ἔχαιρε γὰρ τῷ ἀνδρὶ διὰ τε τὴν σοφίαν αὐτοῦ καὶ τὴν ἐν τοῖς μέτροις ἀρετὴν. Il rapporto potrebbe tuttavia essere una ricostruzione basata sulle similarità di pensiero. Vd. Sansone 1996, p. 61 «The similarities between Euripides and Socrates that led to the fantastic story of the philosopher collaborating with the dramatist on his tragedies, and that later provoked Nietzsche to implicate Socrates in the demise of tragedy, must have struck the young Plato as well».

495 È una tendenza già rilevata da Aristofane, nella paradigmatica cornice delle *Rane*, in cui vengono contrapposte la poetica di Eschilo e quella di Euripide. Prima Euripide accusa Eschilo per la poca chiarezza dei versi (1), quindi dichiara il suo ideale poetico (2), basato sul sostegno della ragione e sull'espedito tecnico del prologo come anticipazione (ἀλλ' οὐξίων πρότιστα μὲν μοι τὸ γένος εἶπ' ἂν εὐθύς τοῦ δράματος). (1) Ar. *Ran.* 919-920 ὑπ' ἀλαζονείας, ἴν' ὁ θεατῆς προσδοκῶν καθῆτο, / ὅπόθ' ἡ Νιόβη τι φθέγγεται· τὸ δράμα δ' ἂν διήει, 922-927 ὅτι αὐτὸν ἐξελέγχω. / κάπειτ' ἐπειδὴ ταῦτα ληρήσειε καὶ τὸ δράμα / ἤδη μεσοίη, ῥήματ' ἂν βόεια δώδεκ' εἶπεν, / ὁφρὺς ἔχοντα καὶ λόφους, δεῖν' ἄττα μορμορωπά, / ἄγνωτα τοῖς θεωμένοις / ... σαφὲς δ' ἂν εἶπεν οὐδὲ ἔν. (2) Ar. *Ran.* 937-947 οὐχ ἱππαλεκτρύονας, μὰ Δί', οὐδὲ τραγελάφους, ἅπερ σύ, / ἂν τοῖσι παραπετάσασιν τοῖς Μηδικοῖς γράφουσιν· / ἀλλ' ὡς παρέλαβον τὴν τέχνην παρὰ σοῦ τὸ πρῶτον εὐθύς / οἰδοῦσαν ὑπὸ κομπασμάτων καὶ ῥημάτων ἐπαχθῶν, / ἴσχανα μὲν πρότιστον αὐτὴν καὶ τὸ βάρος ἀφελὼν / ἐπυλλίοις καὶ περιπάτοις καὶ τευτλίοις λευκοῖς, / χυλὸν διδοὺς στρωμυλμάτων, ἀπὸ βιβλίων ἀπηθῶν· / εἴτ' ἀνέτρεφον μονωδίας, Κηφισοφῶντα μεγυνύς. / εἴτ' οὐκ ἐλήρουν ὃ τι τύχοιμ' οὐδ' ἐμπεσῶν ἔφυρον, / ἀλλ' οὐξίων πρότιστα μὲν μοι τὸ γένος εἶπ' ἂν εὐθύς / τοῦ δράματος, 956-958 λεπτῶν τε κανόνας εἰσβολῶν ἐπὼν τε γωνιασμούς, / νοεῖν, ὁρᾶν, ξυνίεναι, στρέφειν ἐρᾶν τεχνάζειν, / κάχ' ὑποτοπεῖσθαι, περινοεῖν ἅπαντα, 971-973 οἵαυτα μέντοι γὰρ φρονεῖν / τοῦτοισιν εἰσηγησάμην, / λογισμὸν ἐνθεῖς τῇ τέχνῃ καὶ σκέψιν.

496 Nietzsche insiste sull'influenza decisiva di Socrate nei confronti di Euripide. Nelle sue tragedie, secondo il filosofo tedesco, non parlano né Apollo, né Dioniso, rappresentanti dello spirito tragico eschileo, ma una nuova entità; Socrate. È la nascita di un nuovo tipo di estetica, l'estetica socratica (o, come la definisce Nietzsche, un socratismo estetico), per cui un testo, per essere bello, dev'essere comprensibile. Vd. Nietzsche 1872, p. 64 «Dionysus war bereits von der tragischen Bühne verscheucht und zwar durch eine aus Euripides redende dämonische Macht. Auch Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysus, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborner Dämon genannt *Sokrates*. Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zu Grunde», p. 65 «Als sokratische Denker entwirft er den Plan», p. 66 «Werden wir jetzt dem Wesen des *aesthetischen Sokratismus* schon näher treten dürfen; dessen oberstes Gesetz ungefähr so lautet: „alles muss verständig sein, um schön zu sein“; als Parallelsatz zu dem sokratischen „nur der Wissende ist tugendhaft“. Mit diesem Kanon in der Hand maass Euripides alles Einzelne und rectificirte es gemäss diesem Princip: die Sprache, die Charaktere, den dramaturgischen Aufbau, die Chormusik. Was wir im Vergleich mit der sophokleischen

questo senso la definizione di Diogene Laerzio: Εὐριπίδης σωκρατογόμους⁴⁹⁷. Ciò avrebbe ingenerato una serie di cambiamenti⁴⁹⁸ che condussero la tragedia greca a perdere il suo significato originario e infine implodere⁴⁹⁹.

Il veicolo, nonché lo strumento principe, della logica socratica è il dialogo⁵⁰⁰, che diviene vettore della ragione⁵⁰¹. Socrate, attraverso Platone – o viceversa⁵⁰² –,

Tragödie so häufig dem Euripides als dichterischen Mangel und Rückschritt anzurechnen pflegen, das ist zumeist das Product jenes eindringenden kritischen Prozess, jener verwegenen Verständigkeit».

497 Letteralmente significa «Euripide fatto da chiodi socratici». Il γόμος, di cui la parola è composta, indica innanzitutto i bulloni per costruire le navi. Assume poi tutta una gamma di significati relativi alla componentistica degli elementi di fissaggio, sempre nell'ambito dell'artigianato. Vd. *Suda* γ 376 Γόμοι: μύλοι, σφήνες, δεσμά, ἄρθρα, σύνδεσμοι ὀδόντων.

498 Nietzsche riporta come primo esempio il carattere esplicativo e anticipatore del prologo. Nietzsche 1872, pp. 66-67.

499 L'associazione tra il socratismo e la "rivoluzione tragica" di Euripide era già stata indicata come un'involuzione da Aristofane, con il suggerimento paradossale che perdersi nel razionalismo concerne l'uomo privo di senno (παραφρονοῦντος ἀνδρός). Vd. Ar. *Ran.* 1491-1499 χαρίεν οὖν μὴ Σωκράτει / παρακαθήμενον λαλεῖν, / ἀποβαλόντα μουσικὴν / τά τε μέγιστα παραλιπόντα / τῆς τραγωδικῆς τέχνης. / τὸ δ' ἐπὶ σεμνοῖσιν λόγοισι / καὶ σκαριφησμοῖσι λήρων / διατριβὴν ἄργον ποιεῖσθαι, / παραφρονοῦντος ἀνδρός.

500 Colli 1975, pp. 63-64 «Platone inventò il dialogo come letteratura, come un particolare tipo di dialettica scritta, che presenta in un quadro narrativo i contenuti di discussioni immaginarie a un pubblico indifferenziato. Questo nuovo genere letterario viene da Platone stesso chiamato con il nome nuovo di *filosofia*. Dopo Platone questa forma scritta resterà acquisita, e anche se il genere letterario del dialogo si trasformerà nel genere del trattato, in ogni caso continuerà a chiamarsi *filosofia* l'esposizione scritta di temi astratti e razionali, magari estesi, dopo la confluenza con la retorica, a contenuti morali e politici. E così sino ai giorni nostri, al punto che oggi, quando si ricerca l'origine della filosofia, è estremamente difficile immaginare le condizioni preletterarie del pensiero, valide in una sfera di comunicazione soltanto orale, quelle condizioni appunto che ci hanno indotto a distinguere un'età della sapienza come origine della filosofia ... tutta la filosofia posteriore sarà qualcosa di scritto». Mestre 2019, p. 168 «Segurament és una obvietat començar dient que el diàleg, com a forma específica d'escriptura filosòfica-literària, o literario-filosòfica, té el seu origen en l'activitat filosòfica de Sòcrates, i sobretot quan aquesta activitat és transmesa per Plató, els diàlegs del qual dominen la història tant del gènere com de la seva recepció – fins al punt que també els que se'n volen allunyar ho fan sempre referint-se al model platònic».

501 Il dialogo rappresenta un processo conoscitivo in divenire. Vd. Tarrant 2002, p. 74 «There is no doubt that Socrates believed philosophical progress was made through dialogue or that his followers likewise thought that dialogue was the vehicle by which we were led to a greater understanding of those issues that mattered to philosophy. They bequeathed dialogues to us, dialogues that constantly invite us to compare an interlocutor's expertise with that of the Socratic questioner. Seldom are they interested in teaching us true propositions; rather, they promote an understanding of a subject through the consideration of relevant issues from a variety of perspectives».

502 Erler 2022, p. 84 «Natürlich ist es keine neue Erkenntnis, dass Platons Erzählung Sokrates' philosophische Ideale vorführen sollen».

è il primo a porre le basi scientifiche – in senso moderno⁵⁰³ – di un procedimento logico⁵⁰⁴.

Da lui muove i primi passi il principio di non contraddizione (δῆλον ὅτι ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα)⁵⁰⁵, caposaldo fondamentale di ogni scienza, e viene fondata la dialettica. L'esperienza filosofica di Socrate e Platone costituisce il punto di svolta nell'intera storia della filosofia, nonché il suo inizio⁵⁰⁶.

A confermare il discrimine è lo stesso Platone, nel momento in cui si dichiara seguace della filosofia – ovvero un amante della σοφία – a differenza di coloro che lo avevano preceduto, che erano σοφοί⁵⁰⁷. La differenza è sottile ma importante, perché indica uno scarto essenziale. La σοφία è un esito: non ha l'ambizione della ricerca: è uno stato compiuto, un punto d'arrivo già raggiunto. Come dice nel *Simposio*, non c'è alcun sapiente che faccia filosofia (*Symp.* 204a θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ – οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ). Non avrebbe alcun senso.

La φιλοσοφία, invece, consta di un processo. Esemplare è la formulazione di Diotima, che connette il filosofo alla condizione di Eros. Entrambi si trovano a metà via tra la sapienza e l'ignoranza (*Symp.* 204b ὥστε ἀναγκαῖον Ἑρώτα

503 M.F. Meyer lo definisce «Der Gründer und weise Haupt der ersten wissenschaftlichen Akademie des Abendlandes» (Meyer 2012, p. 233).

504 Vale l'elogio del Petrarca, sebbene sia filtrato dall'interpretazione cristiana. F. Petrarca, *Triumph.* 3. 4-6 «Volsemi da man manca, e vidi Plato / che'n quella schiera andò più presso al segno / al qual aggiunge cui dal Cielo è dato».

505 Pl. *Resp.* 436b.

506 García Peña 2014, p. 6 «La figura de Sócrates constituye ... el punto de referencia ineludible de la filosofía griega, que la historiografía divide en presocráticos y socráticos». È un periodo della filosofia così influente che non solo segnò il punto di inizio nella storia della stessa, ma disegnerà già i tratti della futura parentesi di pensiero. Vd. Mársico 2015, p. 137 «La conformación de la filosofía como disciplina autónoma con autoconciencia de su espacio en el plexo de saberes de la época clásica tuvo lugar en los albores del s. IV a.C. en el marco de un proceso impulsado por la figura de Sócrates y su potencia inspiradora de múltiples líneas de pensamiento que conformaron el clima intelectual del tránsito de la época clásica a la helenística».

507 Colli 1975, p. 5 «Platone chiama *filosofia*, amore della sapienza, la propria ricerca, la propria attività educativa, legata a un'espressione scritta, alla forma letteraria del dialogo. E Platone guarda con venerazione al passato, a un mondo in cui erano esistiti davvero i *sapienti*. D'altra parte la filosofia posteriore, la nostra filosofia, non è altro che una continuazione, uno sviluppo della forma letteraria introdotta da Platone; eppure quest'ultima sorge come un fenomeno di decadenza, in quanto l'*amore della sapienza* sta più in basso della *sapienza*».

φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς)⁵⁰⁸, perché nascono da due istanze ibride, due genitori tra loro opposti⁵⁰⁹: Poro, dio degli espedienti⁵¹⁰ e dell'abbondanza, e Penia, la povertà (αἰτία δὲ αὐτῶ καὶ τούτων ἡ γένεσις· πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου). Il connubio tra le due istanze opposte genera una tensione sempre orientata alla ricerca. Il filosofo, come Eros, non è oggetto amato, ma il soggetto amante⁵¹¹. Pecca pertanto della perfezione fascinosa dell'amato: vive nel desiderio, nella penosa mancanza. Ha però un ardimento focoso, che lo spinge a non desistere mai (*Symp.* 203c-d).

ἄτε οὖν Πόρου καὶ Πενίας υἱὸς ὢν ὁ Ἔρως ἐν τοιαύτῃ τύχῃ καθέστηκεν. πρῶτον μὲν πένης ἀεὶ ἐστὶ, καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός, οἷον οἱ πολλοὶ οἶονται, ἀλλὰ σκληρὸς καὶ αὐχμηρὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἄοικος, χαμαιπετὴς ἀεὶ ὢν καὶ ἄστρωτος, ἐπὶ θύραις καὶ ἐν ὁδοῖς ὑπαίθριος κοιμώμενος, τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων, ἀεὶ ἐνδεία σύνοικος, κατὰ δὲ αὐτὸν τὸν πατέρα ἐπίβουλός ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς, ἀνδρεῖος ὢν καὶ ἴτης καὶ σύντονος, θηρευτὴς δεινός, ἀεὶ τινας πλέκων μηχανάς, καὶ φρονήσεως ἐπιθυμητὴς καὶ πόριμος, φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής· καὶ οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῇ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν, τὸ δὲ ποριζόμενον ἀεὶ ὑπεκρεῖ, ὥστε οὔτε ἀπορεῖ Ἔρως ποτὲ οὔτε πλουτεῖ, σοφίας τε αὐτὸ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.

Essendo Eros figlio di Poro e Penia, si trova in questa situazione: innanzitutto è sempre povero, e assolutamente non delicato e bello, come credono in molti, ma è

508 Cf. Pl. *Symp.* 218a-b Διὰ ταῦτα δὴ φαίμεν ἂν καὶ τοὺς ἤδη σοφοὺς μηκέτι φιλοσοφεῖν, εἴτε θεοὶ εἴτε ἄνθρωποι εἰσιν οὗτοι· οὐδ' αὖ ἐκείνους φιλοσοφεῖν τοὺς οὕτως ἄγνοιαν ἔχοντας ὥστε κακοὺς εἶναι· κακὸν γὰρ καὶ ἀμαθὴ οὐδένα φιλοσοφεῖν. λείπονται δὴ οἱ ἔχοντες μὲν τὸ κακὸν τοῦτο, τὴν ἄγνοιαν, μήπω δὲ ὑπ' αὐτοῦ ὄντες ἀγνώμονες μηδὲ ἀμαθεῖς, ἀλλ' ἔτι ἡγούμενοι μὴ εἰδέναι ἃ μὴ ἴσασιν. Διὸ δὴ καὶ φιλοσοφοῦσιν οἱ οὔτε ἀγαθοὶ οὔτε κακοὶ πῶ ὄντες, ὅσοι δὲ κακοὶ οὐ φιλοσοφοῦσιν, οὐδὲ οἱ ἀγαθοί· οὔτε γὰρ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου οὔτε τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου φίλον ἡμῖν ἐφάνη ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις.

509 Sul mito della nascita di Eros, vd. Pl. *Symp.* 203b-c ὅτε γὰρ ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡστιῶντο οἱ θεοὶ οἱ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱὸς Πόρος. ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἶον δὴ εὐωχίας οὔσης ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. ὁ οὖν Πόρος μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος – οἶνος γὰρ οὕτω ἦν – εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθὼν βεβαρημένος ἤρπεν. ἡ οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται τε παρ' αὐτῶ καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. διὸ δὴ καὶ τῆς Ἀφροδίτης ἀκόλουθος καὶ θεράπων γέγονεν ὁ Ἔρως, γεννηθεὶς ἐν τοῖς ἐκείνης γενεθλίοις, καὶ ἅμα φύσει ἐραστής ὢν περὶ τὸ καλὸν καὶ τῆς Ἀφροδίτης καλῆς οὔσης.

510 Con l'α privativo in italiano deriva l'"αporia".

511 Pl. *Symp.* 204c ὥηθης δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ τεκμαιρομένη ἐξ ὧν σὺ λέγεις, τὸ ἐρώμενον Ἔρωτα εἶναι, οὐ τὸ ἐρῶν· διὰ ταῦτά σοι οἶμαι πάγκαλος ἐφαίνετο ὁ Ἔρως. καὶ γὰρ ἔστι τὸ ἐραστὸν τὸ τῶ ὄντι καλὸν καὶ ἄβρὸν καὶ τέλεον καὶ μακαριστόν· τὸ δὲ γε ἐρῶν ἄλλην ἰδέαν τοιαύτην ἔχον, οἶαν ἐγὼ διήλθον.

anche spoglio, sudicio, scalzo e senza casa; giace sempre per terra, privo di un tetto, e dorme davanti alle porte e nelle strade sotto le stelle e, perché ha la natura sì sua madre, vive sempre a contatto con l'indigenza. Tuttavia, a cagione di suo padre, è desideroso delle cose belle e di valore, coraggioso, impavido e vigoroso; un cacciatore implacabile che intreccia sempre qualche macchinazione, uno che ama la saggezza e capace di trovare mille espedienti; è uno che si dedica alla filosofia per tutta la vita, un impostore straordinario, un maliardo, un sofista. E non vive come gli immortali, ma nemmeno come i mortali: nello stesso giorno ora fiorisce e vive, quando ne ha i mezzi, ora muore, e di nuovo vive per la natura del padre, sempre occulta ciò che si guadagna, così Eros non vive nella completa povertà, ma nemmeno si arricchisce ed è a metà strada tra la saggezza e l'ignoranza.

Socrate è tutto questo. Va alla continua ricerca del sapere, senza riuscire a raggiungerlo. Non è sapiente, ma nemmeno si può definire ignorante. Ricerca, continuamente, e indaga la natura, mirando agli universali⁵¹² e sviluppando nuovi strumenti euristici – primo dei quali il dialogo.

Ciò lo differenzia dai *sophoi* che lo precedettero, i nostri presocratici⁵¹³, i quali non adottarono mai soluzioni rigorose nel metodo. Le formulazioni, o le idee, che proponevano si presentavano come delle sentenze, dei folgoranti versi poetici⁵¹⁴. Non vi intesevano intorno discorsi persuasivi innescati da una progressione dialettica. Non vi erano tesi, antitesi e conclusioni. Non c'era una figura contrapposta – come nel caso dei dialoghi platonici – a rappresentare un'opposizione⁵¹⁵. C'erano solo il σοφός e la sua poesia. Si potrebbe quasi dire che le formulazioni avevano il carattere dell'imprescindibile: avevano molto più a

512 Aristotele descrive in merito una breve genealogia della teoria delle idee a partire dagli universali socratici. Vd. Arist. *Metaph.* 987b.1-9 Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ιδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα.

513 Sono chiamati così – impropriamente – perché Socrate è considerato il punto di cesura. Occuperebbero un momento preliminare della storia della filosofia, proprio perché avevano solo intuito le istanze della ragione, senza darvi una formulazione compiuta. Sul carattere approssimativo del termine, vd. Mackenzie 2021, p. 23 «The term *Presocratic* has its faults, in implying a teleological narrative culminating in the triumphant achievement of Socrates, in being used, misleadingly, to refer to figures who were contemporaneous with or younger than Socrates, and in grouping together disparate thinkers who may not have been aware of one another's work whilst excluding others (such as Hesiod or the Hippocratic authors) who may have equally legitimate claims to the title of philosophy».

514 Calame 2019, p. 70 «Cet enseignement par la forme poétique, avec la pragmatique qu'elle implique, est assumé par une voix d'autorité qui est celle d'un σοφός détenteur de différents savoir».

che vedere con il misticismo che non con un'indagine scientifico-filosofica moderna. Gli enunciati non erano in prosa, ma erano componimenti poetici («poetry, not prose, is the default setting for these thinkers»)⁵¹⁶. Poggiavano quindi su una conoscenza in gran parte tradizionale: sarebbero poi divenute la base di qualsiasi gnomologia o paremiologia antica, a partire almeno da Teofrasto⁵¹⁷.

Il verso, soprattutto l'esametro, è veicolo della memoria: il ritmo a due lunghe, estraneo al parlato greco⁵¹⁸, serviva a imprimere il messaggio nella mente di chi ascoltava grazie alla straordinarietà – nel senso che “va oltre l'ordinario” – della forma. L'esametro era la voce dell'epica e della poesia sapienziale («the metre of epic and wisdom poetry»)⁵¹⁹.

Forse, come suggerisce C. Osborne, quella tra poesia e prosa non era nemmeno una scelta: nell'ambito di una società ancora preminentemente orale⁵²⁰, il verso si poneva come l'unica scelta possibile per la lingua del pensiero⁵²¹. Proprio in virtù

515 Sulle caratteristiche fondamentali del dialogo e della dialettica, vd. Diog. Laert. 3.48 ἔστι δὲ διάλογος λόγος ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περὶ τινος τῶν φιλοσοφουμένων καὶ πολιτικῶν μετὰ τῆς πρεπούσης ἠθοποιίας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς. διαλεκτικὴ δ' ἐστὶ τέχνη λόγων, δι' ἧς ἀνασκευάζομεν τι ἢ κατασκευάζομεν ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως τῶν προσδιαλεγόμενων.

516 Osborne 1998, p. 26. Da segnalare la tesi opposta di M.R. Wright, di cui l'articolo di Osborne costituisce la risposta. Vd. Wright 1998, p. 3 «Philosophy begins with the Milesians Anaximander and Anaximenes writing in the new medium of prose (even if rather poetic prose, as Simplicius said of Anaximander: *Physics* 24.21), followed by Heraclitus, who was still ready to adapt and re-interpret Homer even while criticizing him. These philosophers are the first named prose writers in European literature, and their works were quickly followed by *professional* writing, with Hecataeus, Herodotus' *historiae*, and the earliest medical treatises. And, immediately after Parmenides and Empedocles, philosophy continued in prose: Zeno and Melissus in the Eleatic tradition, Anaxagoras, the atomist, the tracts of the sophists, and on to Plato in dialogue and myth, Aristotle's treatises, and then the Hellenistic philosophers».

517 Kirk – Raven 1971, p. 4 «Theophrastus' great work became the standard authority for the ancient world on Presocratic philosophy, and is the source of most subsequent collections of *opinions* (δόξαι, ἀρέσκοντα or *placita*)». Diog. Laert. 5.42-48 καταλέλοιπε δὲ βιβλία καὶ αὐτὸς ὅτι μάλιστα πᾶμπλειστα, ἃ καὶ αὐτὰ ἄξιον ἡγησάμην ὑπογράψαι διὰ τὸ πάσης ἀρετῆς πεπληρωσθαι. ἔστι δὲ τάδε: ... Φυσικῶν δοξῶν α' β' γ' δ' ε' ζ' η' θ' ι' ια' ιβ' ιγ' ιδ' ιε' ις'.

518 Così estraneo che «Les aèdes ont conservé des formes anciennes, introduit des formes plus jeunes, et même créé des formes artificielles sous la poussée incessante de leur désir d'avoir une langue adaptée aux besoins de la versification en hexamètres» (Parry 1928, p. 6).

519 West 1982, p. 35.

520 Álvarez Salas 2010, p. 25 «La cultura de la Grecia arcaica entre los siglos VIII y V a.C. se desarrolló bajo el signo de la oralidad».

521 Sul verso come strumento di pensiero filosofico, vd. Osborne 1998, pp. 25-26 «Should we suppose that the Presocratic poets deliberately adopted this poetry, and these characteristic and reminiscent formulae, as a *medium* in preference to some alternative *medium* that was available? My claim is that Parmenides and Empedocles are as unconsciously and naturally poets as Hesiod

della versificazione, tuttavia, il modo di esprimersi dei Presocratici, dai filosofi successivi a Platone⁵²², fu considerato oscuro (ἀμυδρῶς)⁵²³, primitivo in un certo qual modo.

Aristotele fu la figura chiave di questa percezione *ante e post* socratica della filosofia⁵²⁴ e «Aristotle's understanding of Socrates' place within the history of philosophy was predictably influential in antiquity»⁵²⁵. Per rimarcare la differenza, il peripatetico arriva persino a dire che ciò che venne prima di Socrate sembrava balbettare (ψελλιζομένη γὰρ ἔοικεν)⁵²⁶.

Per riassumere: il punto di inizio della filosofia occidentale è Socrate⁵²⁷. Prima di lui ci furono premesse, dopo evoluzioni. Ma è il filosofo da cui prende avvio questa lunghissima e ricchissima tradizione.

E il dialogo è il simbolo della stessa: un genere già esistente, ma che con Platone raggiunge il suo massimo splendore⁵²⁸.

3.2. Il Cinismo, un'anti-filosofia

and Homer were, and that like the earlier poets they formulate their thought directly in the familiar language of poetry».

522 Mackenzie 2021, p. 200 «The idea that is an essential feature of poetry to create a world distinct from reality would most explicitly, most systematically and most influentially be articulated by Plato». Pl. *Resp.* 598b.6-8 Πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστὶν καί, ὥς ἔοικεν, διὰ τοῦτο πάντα ἀπεργάζεται, ὅτι σμικρόν τι ἐκάστου ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἶδωλον.

523 Arist. *Metaph.* 993a.11-15 Ὅτι μὲν οὖν τὰς εἰρημένας ἐν τοῖς φυσικοῖς αἰτίας ζητεῖν εἰκόσιν πάντες, καὶ τούτων ἐκτὸς οὐδεμίαν ἔχομεν ἂν εἰπεῖν, δῆλον καὶ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων· ἀλλ' ἀμυδρῶς ταύτας, καὶ τρόπον μὲν τινα πᾶσαι πρότερον εἴρηνται τρόπον δέ τινα οὐδαμῶς.

524 Dyson 2024, p. 469 «For Aristotle, Socrates represented a radical break with earlier philosophy. As the first to seek universal principles in the moral world (and not the material one), Socrates stood as the point, according to Aristotle, at which philosophy's focus shifted from nature to ethics (*Metaph.* 987b)».

525 Dyson 2024, p. 469.

526 Arist. *Metaph.* 993a.15-17 ψελλιζομένη γὰρ ἔοικεν ἡ πρώτη φιλοσοφία περὶ πάντων, ἅτε νέα τε καὶ κατ' ἀρχὰς οὖσα καὶ τὸ πρῶτον.

527 Valgono le considerazioni di Cicerone. Cic. *Tusc.* 5.10 *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*

528 Questo il giudizio anche degli antichi. Vd. Diog. Laert. 3.47-48 διαλόγους τοίνυν φασὶ πρῶτον γράψαι Ζήνωντα τὸν Ἐλεάτην· Ἀριστοτέλης δὲ ἐν πρώτῳ Περὶ ποιητῶν Ἀλεξαμένον Στυρέα ἢ Τήιον, ὥς καὶ Φαβωρίνος ἐν Ἀπομνημονεύμασι. δοκεῖ δέ μοι Πλάτων ἀκριβόσας τὸ εἶδος καὶ τὰ πρωτεῖα δικαίως ἂν ὥσπερ τοῦ κάλλους οὕτω καὶ τῆς εὐρέσεως ἀποφέρεισθαι.

Ora, assegnare a un Cinico il mezzo per eccellenza della razionalità e della filosofia platonico-socratica è formidabile e paradossale su più livelli.

In primis, come abbiamo in parte già visto, i Cinici rifiutavano ogni schema convenzionale. Il loro motto, lapidario e poetico, era παραχαράττειν τὸ νόμισμα⁵²⁹. L'origine dell'espressione, che ha nell'ambivalenza il proprio pregio, è da individuarsi nella biografia di Diogene il Cinico. Si racconta che a Sinope suo padre Icesio avesse un tavolo di cambio (Diog. Laert. 6.20 Διογένης Ἰκεσίου τραπεζίτου Σινωπεύς). La città non è un dettaglio secondario: sappiamo che in essa sorgeva un porto fiorente e gli scambi commerciali, o di monete, dovevano essere all'ordine del giorno. Diogene fu costretto a fuggire, poiché lui e suo padre avrebbero falsificato delle monete (Diog. Laert. 6.20 δημοσίαν αὐτοῦ τὴν τράπεζαν ἔχοντος τοῦ πατρὸς καὶ παραχαράξαντος τὸ νόμισμα, φυγεῖν)⁵³⁰. Secondo il racconto, l'allora giovane Diogene si sarebbe recato dall'oracolo di Delfi, perché gli indicasse il percorso da intraprendere nella vita (Diog. Laert. 6.21 καὶ τὸν μὲν δεθέντα ἀποθανεῖν, τὸν δὲ φυγεῖν ἐλθεῖν τε εἰς Δελφοὺς οὐ πυνθανόμενον εἰ παραχαράξει, ἀλλὰ τί ποιήσας ἐνδοξότατος ἔσται). La risposta divenne leggenda, perché l'oracolo invitò il Sinopeo a falsificare τὸ νόμισμα (καὶ οὕτω λαβεῖν τὸν χρησμὸν τοῦτον): il giovane avrebbe seguito le parole divine per tutta la vita⁵³¹.

Nel responso oracolare torna il dettaglio biografico che vedrebbe Diogene coinvolto nella falsificazione di monete. È un rimando che ha quindi il significato immediato di adulterare la valuta, l'oggetto fisico. τὸ νόμισμα ha però una seconda accezione. La radice è la medesima di νόμος, la legge, ma anche del

529 Desmond 2008, p. 20 «The god's replay was *paracharattein to nomisma*, a riddling phrase probably meaning "deface the coinage". Later Cynics would adopt the phrase as their motto».

530 Diogene Laerzio riporta anche versioni leggermente differenti della stessa storia. Vd. Diog. Laert. 6.20 Εὐβουλίδης δὲ ἐν τῷ Περὶ Διογένοους αὐτὸν Διογένη φησὶ τοῦτο πράξει καὶ συναλᾶσθαι τῷ πατρί. οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὸς περὶ αὐτοῦ φησιν ἐν τῷ Πορδάλῳ ὡς παραχαράξει τὸ νόμισμα. ἔνιοι δὲ ἐπιμελητὴν γενόμενον ἀναπεισθῆναι ὑπὸ τῶν τεχνιτῶν καὶ ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἢ εἰς τὸ Δῆλιον ἐν τῇ πατρίδι Ἀπόλλωνος πυνθάνεσθαι εἰ ταῦτα πράξει ἄπερ ἀναπείθεται· τοῦ δὲ συγχωρήσαντος τὸ πολιτικὸν νόμισμα, οὐ συνείς, τὸ κέρμα κιβδηλεύσας καὶ φωραθεῖς, ὡς μὲν τινες, ἐφυγαδεύθη, ὡς δὲ τινες, ἐκὼν ὑπεξῆλθε φοβηθεῖς.

531 Diog. Laert. 6.71 τοιαῦτα διελέγετο καὶ ποιῶν ἐφαίνετο, ὄντως νόμισμα παραχαράττων, μηδὲν οὕτω τοῖς κατὰ νόμον ὡς τοῖς κατὰ φύσιν διδούς· τὸν αὐτὸν χαρακτῆρα τοῦ βίου λέγων διεξάγειν ὅνπερ καὶ Ἡρακλῆς, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων.

costume. L'etimologia risale al verbo νέμω “dividere, spartire”⁵³²: alla base c'è il senso dell'equa spartizione, del compromesso sociale⁵³³. παραχαράττειν τὸ νόμισμα significa in questo caso “adulterare le convenzioni”. Diogene trasformerà la frase in precetto⁵³⁴. Da questo momento sarà Diogene il Cinico, ὁ κύων, nemico di ogni convenzione.

I Cinici rifiutano qualsiasi accomodamento, ogni forma di conciliazione che l'etimologia di τὸ νόμισμα suggerisce. La frase è l'emblema del rifiuto delle verità costituite, basate da sempre su norme sociali, compromessi e significati, o valori, condivisi. Li si potrebbe persino definire, sfidando l'anacronismo, i primi anarchici⁵³⁵.

I filosofi cane ricercavano il rifiuto della società, con delle azioni del tutto paradossali. Non solo: si allenavano per assuefarsi al fatto di essere respinti. Diogene usava chiedere l'elemosina a una statua (Diog. Laert. 6.49 ἦται ποτὲ ἀνδριάντα) e quando gliene fu chiesto il motivo, avrebbe asserito di esercitarsi al

532 Chantraine 1999, p. 755 «νόμος, v. νέμω», p. 742 «Le paroxyton νόμος désigne ce qui est conforme à la règle, l'usage, les lois générales (par exemple les ἄγραφοι νόμοι), les lois écrites».

533 Chantraine 1999, p. 742 «Le sens originel est attribuer, répartir selon l'usage ou la convenance, faire une attribution régulière (Benveniste, *Noms d'agent* 79), avec des compléments d'objet divers, aussi bien la nourriture que la richesse, la prospérité; se distingue de δαίωμαι ou δατέωμαι par le fait que la notion de convenance ou de règle se trouve impliquée». Benveniste 1969, pp. 84-85 «*némō, nómos, nomós*, famille de mots très riche qui fait l'objet d'une étude de M. E. Laroche (*Histoire de la racine nem- en grec ancien*, 1949), où les détail des emplois est examiné. Cette racine si importante a des dérivés très diversifiés. La notion que nous dégageons ici est celle du partage légal, un partage exclusivement commandé par la loi, la coutume ou la convenance, non par une décision arbitraire. D'autres verbes, en grec, veulent dire “partager”: ainsi *datéomai*; mais la différence est là: *némō*, c'est “partager selon la convenance ou la loi”. C'est pourquoi un pâturage réparti en vertu du droit coutumier s'appellera *nomós*. Le sens de *nómos* “la loi” se ramène à “l'attribution légale”. Ainsi *némō* se définit en grec comme “partager légalement” et aussi “obtenir légalement en partage” (ce sens à l'actif même)».

534 Gardner 2022, p. 124 «As a social and political dissident, a proto-anarchist in the sense of challenging political authority, Diogenes provoked seemingly radical views and challenged conformity to customs and social norms».

535 P. Kropotkin indica in Zenone, l'allievo di Cratete, uno dei primi anarchici della storia occidentale. Vd. Kropotkin 1910, p. 915 «The best exponent of Anarchist philosophy in ancient Greece was Zeno (342-267 or 270 B.C.), from Crete, the founder of the Stoic philosophy, who distinctly opposed his conception of free community without government to the State-Utopia of Plato».

rifiuto (ἐρωτηθεὶς δὲ διὰ τί τοῦτο ποιεῖ, ‘μελετῶ,’ εἶπεν, ‘ἀποτυγχάνειν’). I Cinici rigettavano l’arte e le scienze⁵³⁶, la tradizione paideutica⁵³⁷ e le norme religiose⁵³⁸.

In altre parole, erano contrari a tutto ciò che avesse a che vedere con la ragione.

È da tale premessa etica che si innesta il secondo livello paradossale sull’utilizzo cinico del dialogo socratico nello *Iuppiter confutatus*. Si è detto che questo è il mezzo per eccellenza della filosofia. I Cinici, tuttavia, non si potevano definire a tutti gli effetti una corrente filosofica. È una catalogazione retrospettiva, ma semplicistica: serve più per collocare all’interno di un manuale le figure che vi hanno partecipato che non a capirle.

Gli stessi antichi esitavano a riconoscere il Cinismo quale una filosofia⁵³⁹. I motivi sono diversi: prima di tutto i Cinici non si svilupparono attorno a una scuola⁵⁴⁰, come il Platonismo con l’Accademia o i Peripatetici con il Liceo.

536 Diogene ostentava un tono dissacrante nei confronti di qualsiasi ambito del sapere. Vd. Diog. Laert. 6.27-28 τοὺς τε γραμματικοὺς ἐθαύμαζε τὰ μὲν τοῦ Ὀδυσσέως κακὰ ἀναζητοῦντας, τὰ δὲ ἴδια ἀγνοοῦντας. καὶ μὴν καὶ τοὺς μουσικοὺς τὰς μὲν ἐν τῇ λύρᾳ χορδὰς ἀρμόττεσθαι, ἀνάρμοστα δὲ ἔχειν τῆς ψυχῆς τὰ ἥθη· τοὺς μαθηματικοὺς ἀποβλέπειν μὲν πρὸς τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην, τὰ δ’ ἐν ποσὶ πράγματα παρορᾶν· τοὺς ῥήτορας τὰ δίκαια μὲν ἐσπουδακέναι λέγειν, πράττειν δὲ μηδαμῶς, 6.73 μουσικῆς τε καὶ γεωμετρικῆς καὶ ἀστρολογίας καὶ τῶν τοιούτων ἀμελεῖν, ὡς ἀχρήστων καὶ οὐκ ἀναγκαίων.

537 Goulet-Cazé 2017, p. 398-399 «Les Cyniques éliminent en effet, ou du moins prétendent éliminer, car en fait on s’aperçoit qu’ils étaient très cultivés, le détour par la formation intellectuelle ... La *paideia*, aux yeux de Diogène, détourne en fait de ce qui devrait être notre première préoccupation, à savoir nous-mêmes, et ne nous aide en rien à diriger notre vie».

538 Goulet-Cazé 1993, pp. 132-133 «Les Cyniques veulent contraindre leurs contemporaines à réfléchir sur le manque de moralité qu’ils manifestent dans leur façon d’honorer les dieux et dans les demandes qu’il leur adressent ... Quant au contenu des prières, Diogène reprochait aux hommes de demander à la Fortune ce qui leur semblait être des biens (ἀγαθὰ τὰ αὐτοῖς δοκοῦντα), mais qui ne l’était pas selon la vérité (οὐ τὰ κατ’ἀλήθειαν) ... dans le domaine religieux, comme ailleurs, le Cynique met son point d’honneur à dénoncer la folie de ses semblables, l’ἄνοια, et à faire appel à la raison, au bon sens, au discernement ... Diogène veut montrer que la religion populaire et ses pratiques relèvent du *nomos* et non de la *physis*. Elles s’inscrivent dans le cadre de la coutume, de la convention qui, sous toutes ses formes, familiales, sociales ou politiques, a toujours été la cible préférée des Cyniques, et à laquelle ils opposaient la *physis*, c’est à dire la nature». Sulla critica alla religione di Diogene, vd. Diog. Laert. 6.24 ἔλεγε δὲ καὶ ὡς ὅταν μὲν ἴδῃ κυβερνήτας ἐν τῷ βίῳ καὶ ἰατροὺς καὶ φιλοσόφους, συνετώτατον τῶν ζώων νομίζειν τὸν ἄνθρωπον· ὅταν δὲ πάλιν ὄνειροκρίτας καὶ μάντις καὶ τοὺς προσέχοντας τοῦτοισι ἢ τοὺς ἐπὶ δόξῃ καὶ πλούτῳ πεφουσημένους, οὐδὲν ματαιώτερον νομίζειν ἄνθρωπον.

539 Goulet-Cazé 2017, p. 387 «Le Cynisme est-il une philosophie? Pourquoi poser une telle question? Tout simplement parce que l’Antiquité elle-même l’a posée».

540 Bernays 1879, p. 26 «Noch bezweckten sie mit der Propaganda, welche sie allerdings eifriger und aufdringlicher als die übrigen Philosophenschulen betrieben, die Stiftung einer geordneten Gemeinschaft; sie wollten nur von der sie umgebenden bürgerliche Gesellschaft, die Ihnen in der Auflösung begriffen schien, sich selbst und möglichst viele Andere loslösen und erlösen». Goulet-Cazé 2017, p. 387 «Le premier est l’absence d’une école cynique au sens

L'esperienza del Cinosarge retto da Cratete non conta per almeno due ordini di ragioni. La prima è che fu un episodio singolare – nel duplice senso di singolo, unico nel suo genere, e di particolare –; la seconda è perché non è effettivamente chiaro se Cratete sia stato o meno il fondatore del Cinismo⁵⁴¹, o se la palma vada piuttosto attribuita a Diogene il Sinopeo⁵⁴². Secondo E. Schwartz «vor Diogenes konnte es keine Kyniker geben»⁵⁴³. Alcuni sostengono poi che Antistene non abbia mai insegnato nel Cinosarge⁵⁴⁴: l'accostamento sarebbe dovuto a una facile fantasia stimolata dall'assonanza del termine con il Cinismo⁵⁴⁵. La loro scuola era il mondo intero: le lezioni si tenevano per strada⁵⁴⁶ e l'insegnamento era anticonvenzionale⁵⁴⁷, a motti di spirito e comportamenti scandalosi.

In secondo luogo, i Cinici non espongono una dottrina unitaria⁵⁴⁸, fondata su insegnamenti categorici o su metodi comprovati e stabiliti da un maestro.

matériel du terme».

541 È ciò che, tra gli altri, suggerirebbe Diogene Laerzio. Diog. Laert. 6.2 οἰκῶν τε ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίου ἀνίων ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ Κυνισμοῦ.

542 Giannantoni 1993, p. 29 «Antistene è a pieno titolo un Σωκρατικός, senza alcun rapporto con il Cinismo; anzi per Aristotele κύων è certamente Diogene ma non Antistene», p. 34 «È definitivamente da archiviare l'immagine del Cinismo come una vera e propria scuola, fondata da Antistene e caratterizzata da una successione di scolarchi e da una sostanziale unità di dottrina».

543 Schwartz 1911, p. 11.

544 Così M.-F. Billot. Vd. Billot 1993, p. 70 «Ce fidèle disciple de Socrate ait jamais enseigné au gymnase de Cynosarges», p. 116 «Il est donc plus que probable que la tradition erronée qui fait d'Antisthène le fondateur du cynisme au Cynosarges repose à la fois sur des faits historiques – Antisthène le *nothos* continuant, sa vie durant, à fréquenter Cynosarges où il expose sa pensée philosophique et religieuse – et sur des apparences fallacieuse dont Héraclès et le chien blanc portent, en partie, la lourde responsabilité».

545 Anche il Cinosarge è legato in qualche modo al “cane”, sebbene in direzione completamente diversa rispetto al Cinismo. Giannantoni 1993, p. 17 «Lascio da parte la questione dell'interpretazione del nome, e cioè se esso debba essere interpretato come tale che alludesse alla cattura di Cerbero da parte di Eracle ... oppure alla leggenda, narrata da Pausania, secondo la quale mentre un certo Diomo sacrificava ad Eracle, una cagna bianca (ἄργή) si sarebbe avventata sulla vittima del sacrificio e fuggita via: allora l'oracolo avrebbe ordinato a Diomo di erigere in quel luogo un tempio consacrato ad Eracle».

546 Goulet-Cazé 1993, p. 387 «Les philosophes allaient par les rues, sur les places publiques, et ces sont des attroupements de fortune qui constituaient leurs auditoires».

547 Decker 2021, p. 44 «Les philosophes cyniques de l'Antiquité, en privilégiant l'acte sur la parole, renouvellent profondément les pratiques philosophiques».

548 Ciò portò al giudizio particolarmente severo di Hegel. Hegel 1842, pp. 137-138 «Von den Kyniker ist nichts Besonderes zu bemerken, da sie wenig philosophische Ausbildung haben, und es nicht zu einem System der Wissenschaft brachten».

Mancavano un testo di riferimento⁵⁴⁹, un programma filosofico condito da dogmi⁵⁵⁰ e un fine cui tendere⁵⁵¹. Certo, le fonti scritte, prima tra tutti l'opera di Diogene Laerzio, riportano lunghi elenchi di opere ciniche. Purtroppo non ne conosciamo il contenuto, se non per sporadici frammenti, ma i titoli⁵⁵², e in generale il *modus vivendi* di questi filosofi, non lasciano intravedere una volontà sistemica. Si tratta perlopiù di opere presumibilmente satiriche e l'attribuzione delle stesse ai Cinici è comunque dubbia⁵⁵³.

La dottrina veniva trasmessa tramite gli atti ancor più che attraverso le parole⁵⁵⁴. Ciò ha dato origine alla più vera – in quanto paradossale – e ramificata

549 Branham 1994, p. 331 «Cynism remained the most orally oriented of all ancient philosophical traditions».

550 Sull'importanza dei dogmi e sui differenti modi di intendere una scuola filosofica, vd. Sext. Emp. *Pyr.* 1.16-17 εἰ μὲν γάρ τις αἵρεσιν εἶναι λέγει πρόσκλισιν δόγμασι πολλοῖς ἀκολουθίαν ἔχουσι πρὸς ἄλληλά τε καὶ τὰ φαινόμενα, καὶ λέγει δόγμα πράγματι ἀδήλῳ συγκατάθεσιν, φήσομεν μὴ ἔχειν αἵρεσιν. εἰ δέ τις αἵρεσιν εἶναι φάσκει τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγωγὴν, ἐκείνου τοῦ λόγου ὡς ἔστιν ὀρθῶς δοκεῖν ζῆν ὑποδεικνύοντος (τοῦ ὀρθῶς μὴ μόνον κατ' ἀρετὴν λαμβανομένου ἀλλ' ἀφελέστερον) καὶ ἐπὶ τὸ ἐπέχειν δύνασθαι διατείνοντος, αἵρεσιν φαμεν ἔχειν. Cf. Diog. Laert. 1.20 αἵρεσιν δὲ λέγομεν, φασί, τὴν λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἢ δοκοῦσαν ἀκολουθεῖν· καθ' ὃ εὐλόγως ἂν αἵρεσιν τὴν Σκεπτικὴν καλοῖμεν. εἰ δέ τις αἵρεσιν νοοῖμεν πρόσκλισιν δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν, οὐκέτ' ἂν προσαγορεύοιτο αἵρεσις. Vd. Goulet-Cazé 2017, pp. 390-395.

551 Goulet-Cazé 2017, p. 396 «Il est probable que ni Antisthène ni Diogène n'ont défini eux-mêmes un τέλος pour le cynisme et que c'est au moment où on a voulu caractériser les écoles philosophiques par leur τέλος que ceux qui voyaient dans le cynisme une αἵρεσις ont attribué aux philosophes cyniques un τέλος propre». Di diverso avviso Diogene Laerzio. Vd. Diog. Laert. 6.104 ὅθεν καὶ τὸν Κυνισμὸν εἰρήκασιν σύντομον ἐπ' ἀρετὴν ὁδόν.. Ma, Goulet-Cazé 2017, p. 397 «Signalons que d'autres définitions du τέλος cynique ont été formulées, ce qui montre bien qu'il n'y avait pas dans le cynisme ancien une définition claire et unique du τέλος, mais que c'est après coup que des auteurs postérieurs ont tiré des oeuvres cyniques diverses définitions qui coïncidaient avec la perception qu'eux-mêmes avaient du cynisme». Sull'importanza di un τέλος per la definizione di un sistema filosofico, vd. Aristot. *EN* 1 Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινὸς ἐφίεσθαι δοκεῖ· διὸ καλῶς ἀπεφρίναντο τὰ γαθόν, οὗ πάντ' ἐφίεται. διαφορὰ δὲ τις φαίνεται τῶν τελῶν· ... πολλῶν δὲ πράξεων οὐσῶν καὶ τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν πολλὰ γίνεται καὶ τὰ τέλη. Vd. Goulet-Cazé 2017, p. 395 «La volonté de déterminer un τέλος, c'est-à-dire un souverain bien propre à chaque école philosophique, date probablement d'Aristote et de son *Étique à Nicomaque*».

552 Diog. Laert. 6.15-18, 80, 83, 101.

553 A titolo di esempio, si veda quanto dice Diogene Laerzio sulle opere di Diogene in Diog. Laert. 6.80 Σωσικράτης δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Διαδοχῆς καὶ Σάτυρος ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν Βίων οὐδὲν εἶναι Διογένους φασί.

554 Sembra potersi applicare il precetto senecano. Sen. *Ep.* 20.2 *facere docet philosophia, non dicere*.

caratterizzazione filosofica dei Cinici: le raccolte di aneddoti⁵⁵⁵, basate sull'agire di figure esemplari, come Cratete e Diogene⁵⁵⁶.

L'aneddoto ha un grande valore conoscitivo in chiave cinica⁵⁵⁷. Ha il pregio dell'immediatezza: un gesto offensivo o una risposta apparentemente fuori luogo colpiscono direttamente chi ascolta, e imprime il messaggio nella coscienza. Inoltre, non può essere interpretato in modo univoco. Non necessariamente è basato sulle parole e anche quando lo è, la parte più interessante è forse quella che non viene detta. Sfugge ai vincoli della razionalità, alle restrizioni del dialogo⁵⁵⁸. Come dice F. Jouan riferendosi a Diogene, «la clé de la personnalité du philosophe semble être en quelque sorte la culture du paradoxe»⁵⁵⁹. Tutto questo è rappresentato dall'estemporaneità episodica della narrazione cinica. Ciò comporta naturalmente dei problemi dal punto di vista dell'esegesi⁵⁶⁰ ed è un altro degli elementi che ha portato alcuni antichi a dubitare del carattere filosofico del Cinismo⁵⁶¹, anche a causa di “involuzioni di metodo”. L'aneddoto è uno strumento raffinato, ma rischia di scivolare nella banalità. Il pericolo è che un “attore” sia ricordato per il carattere volgare del suo comportamento, piuttosto che per la sottigliezza di un messaggio sotteso⁵⁶².

555 Varga 2024, p. 140 «Vieles ist ausschließlich in aphoristischer oder in anekdotischer Form erhalten».

556 Billerbeck 1978, p. 1 «Da sie nie ein philosophisches Lehrgebäude entwickelt hatten, sondern sich in ihren Grundsätzen vornehmlich an der exemplarischen Lebensweise des Diogenes von Sinope und des Krates von Theben orientierten, bedeutete Kyniker sein, diese beiden Autoritäten nachzuahmen».

557 Flores Júnior 2022, p. 110 «A *chreia* ... é o gênero que permite *plasmear* na forma escrita a vida em seu caráter episódico, fortuito e acidental, e nela contextualizar a manifestação de sabedoria e da decisão moral da pessoa *em ato*».

558 Long 1996, p. 31 «In the case of the Cynic Diogenes ... anecdote and aphorism should be construed as the essential vehicles of his thought. He was not the kind of philosopher to found a school with a curriculum, a regular meeting place, and an acknowledged successor. To have done these things would have defeated his radical enterprise of defacing the currency».

559 Jouan 1993, p. 386.

560 Gardner 2022, p. 124 «The ancient anecdote tradition about Diogenes known as *khreiai* can appear at first blush to be rather philosophically thin».

561 Tra questi Ippoboto. Goulet-Cazé 2017, p. 390 «Hippobote, qui écrivit deux ouvrages intitulés l'un Περὶ αἰρέσεων et l'autre Τῶν φιλοσόφων Ἀναγραφή (*Registre des philosophes*), refusait, dans le premier de ceux-ci, de ranger l'école cynique, au même titre d'ailleurs que l'école éliaque et l'école dialecticienne, parmi les αἵρέσεις».

562 Billerbeck 1978, p. 1 «Das Fehlen eines schriftlichen Kanons brachte es mit sich, dass Epigonen die Handlungen und Verhaltensweisen der alten Kyniker oft imitierten, ohne deren Sinn zu verstehen oder zu verwirklichen».

E, si sa, quando c'è la possibilità di raggiungere la fama, si cerca qualunque scorciatoia⁵⁶³. L'apparenza finisce sempre per prevalere sull'integrità etica e così la Filosofia finisce per abbandonare gli uomini (*Fug.* 4 ὑπὸ τούτων, ὃ πάτερ, ἡδικομένη πέφευγα)⁵⁶⁴. Sembrare un Cinico è un'impresa di poco conto: «It was only a question of appearance: a beard, a frown, a nice stick, a few performances before a large audience where one looks like a philosopher in front of the crowd. All is needed is a few fine sentences, some striking quotations and slogans, starting with some clichés about wealth»⁵⁶⁵. Da qui deriva⁵⁶⁶, soprattutto in epoca imperiale, il fenomeno dei “falsi filosofi”, che si atteggiavano all'irriverenza propriamente cinica. Il Cinismo diventò, a tutti gli effetti, una moda⁵⁶⁷.

È proprio il diffondersi di tali individui, che adottavano le vesti di Diogene senza interessarsi alla sua *Weltanschauung*, che contribuì in via ancor maggiore

563 Sulle tendenze proprie dei falsi filosofi, vd. Camerotto 2018, pp. 122-123 «Il punto critico, il problema che diviene bersaglio satirico, proprio nella sovrapposizione delle immagini, sta forse nel risultato, o meglio nell'obiettivo neanche troppo mascherato dell'azione filosofica che diviene un pretesto o uno strumento. Quello che sembra contare non è più la speciale felicità, utopica e fatta di negazioni che è propria dell'ideale cinico. Conta invece quel successo tra le folle, che per i falsi filosofi attaccati da Luciano diviene il fine più assoluto e tradisce perciò ogni vera ricerca filosofica. Non è più la via della felicità o della virtù o del piacere, ma, con uno stravolgimento parodico della formula della σύντομος ὁδός, tutta la ricerca del filosofo sta, in questo caso, nel trovare la via più breve della *doxa*, di quella fama e di quel successo che la filosofia, e in particolare il Cinismo, dovrebbe insegnare a rigettare, perché, come sappiamo, anche dal paradigma della *polis*, utopica di Cratete, sono tra i principali motori dell'infelicità degli uomini ... insomma, con un cortocircuito problematico, è lo spettacolo per lo spettacolo che conta, il successo a tutti i costi e con qualsiasi mezzo. Anzi gli strumenti dello spettacolo, con la libertà dell'*anaideia* cinica, diventano la risorsa che garantisce l'immediato risultato in una cultura dell'*audience* e del successo».

564 Luc. *Fug.* 4 Εἰσὶν τινες, ὃ Ζεῦ, ἐν μεταίχμιῳ τῶν τε πολλῶν καὶ τῶν φιλοσοφούντων, τὸ μὲν σχῆμα καὶ βλέμμα καὶ βάδισμα ἡμῖν ὅμοιοι καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐσταλμένοι· ἀξιοῦσι γοῦν ὑπ' ἐμοὶ τάττεσθαι καὶ τοῦνομα τὸ ἡμέτερον ἐπιγράφονται, μαθηταὶ καὶ ὁμιληταὶ καὶ θιασῶται ἡμῶν εἶναι λέγοντες· ὁ βίος δὲ παμμίαρος αὐτῶν, ἀμαθίας καὶ θράσους καὶ ἀσελγείας ἀνάπλεως, ὕβρις οὐ μικρὰ καθ' ἡμῶν. ὑπὸ τούτων, ὃ πάτερ, ἡδικομένη πέφευγα. Il richiamo parodico è, ovviamente, al testo esiodeo. Hes. *Op.* 197-201 καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης / λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένῳ χροῖα καλὸν / ἀθανάτων μετὰ φῶλον ἵτον προλιπόντ' ἀνθρώπους / Αἰδῶς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρὰ / θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσεται ἄλκη.

565 Camerotto 2022a, p. 122.

566 Interessante la teoria di J. Pià-Comella, secondo cui questa visione del Cinismo svuotato della dimensione filosofica derivi da Varrone. Vd. Pià-Comella 2020, pp. 270-271 «Nous verrons que Varron radicalise la conception du cynisme comme mode de vie au point d'en faire une simple pratique philosophique sans doctrine déterminée. Le cynisme devient alors un mode de vie suffisamment perméable pur être embrassé par les autres philosophies: stoïcisme, épiqueurisme ou platonisme».

567 Billerbeck 1978, p. 2 «Mit Mantel, Stock und Brotsack, den kynischen Attributen ausgestattet, zogen sie bettelnd herum und erlaubten sich unter dem Deckmantel kynischer Redefreiheit jegliche Beleidigung».

all'idea di un'assenza del Cinismo tra i ranghi della filosofia. Questi falsi filosofi ne svuotavano il senso⁵⁶⁸: perseguivano un materialismo becero, ottenuto con qualunque mezzo. Come dice Epitteto in tono dissacrante, οἱ οὐδὲν μιμοῦνται ἐκείνους ἢ εἴ ὅτι ἄρα πόρδωνες γίνονται, ἄλλο δ' οὐδέν «In nulla imitavano quelli, se non nelle scoregge, e in nient'altro»⁵⁶⁹.

Mi sembra diversa la posizione cinica propriamente detta. A parer mio, la loro non è un'assenza dalla filosofia, quanto più un assenteismo. È un'estromissione voluta, atta a esimerli dalla rigidità di una dottrina. Non erano, come i Peregrini di turno⁵⁷⁰, affetti dalla mancanza di un pensiero, ma rifiutavano qualunque pensiero coerente⁵⁷¹. In altre parole, impugnavano l'incoerenza come sistema, sotto l'egida del paradosso.

Tale carattere ibrido del Cinismo – costituito dall'interazione con la filosofia, ma dalla presa di distanza dagli elementi che ne sono riconosciuti quali costitutivi – suggerisce l'idea di trovarsi di fronte a un'anti-filosofia o, ancora meglio, a una para-filosofia. Il prefisso παρα- si rivela particolarmente pregnante: crea un legame diretto con l'etimologia di παράδοξον e sfrutta l'ambivalenza del preverbio, che indica a un tempo vicinanza e separazione⁵⁷².

568 Ap. Flo. 7 *neu rudes, sordidi, imperiti pallio tenus philosophos imitaretur et disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene vivendum repertam male dicendo et similiter vivendo contaminarent.*

569 Epict. *Diatr.* 3.22.80.

570 Luciano ritrae Peregrino come l'emblema dei falsi filosofi. Luc. *Peregr.* 42 Τοῦτο τέλος τοῦ κακοδαίμονος Πρωτέως ἐγένετο, ἀνδρός, ὡς βραχεῖ λόγῳ περιλαβεῖν, πρὸς ἀλήθειαν μὲν οὐδεπώποτε ἀποβλέψαντος, ἐπὶ δόξῃ δὲ καὶ τῷ παρὰ τῶν πολλῶν ἐπαίνῳ ἅπαντα εἰπόντος αἰεὶ καὶ πράξαντος, ὡς καὶ εἰς πῦρ ἀλέσθαι, ὅτε μὴδὲ ἀπολαύειν τῶν ἐπαίνων ἐμελλεν ἀναίσθητος αὐτῶν γενόμενος.

571 Goulet-Cazé 2017, p. 410 «La philosophie comme désir de savoir, comme recherche métaphysique ou comme discipline au service de la cité, toutes conceptions que l'on trouvait par exemple chez Platon, est rejetée. Le cynisme rompt avec la composante intellectuelle de la philosophie, fondée sur la connaissance, sur la recherche scientifique, et au contraire développe un aspect déjà présent chez Socrate, mais qui allait devenir capital dans les philosophies hellénistiques: l'expérience existentielle du sage ... le cynisme réduisit volontairement la philosophie à une pratique existentielle».

572 Sui due valori del preverbio, vd. Camerotto 1998, pp. 16-17 « a) Il preverbio παρά indica “vicinanza”, “l'essere presso, a fianco, lungo” un determinato punto di riferimento. Indica anche l'origine o l'autore di un atto, la derivazione dal termine del riferimento ... Un elemento B è posto in relazione con un elemento A, che costituisce il termine di riferimento. B è vicino ad A, deriva da A. Ma la “vicinanza”, come la “derivazione”, non indicano mai sovrapposizione o coincidenza. b) παρά sottolinea al tempo stesso un distacco, una differenza. Ha il valore di “contrariamente a, contro”: l'elemento B, mantenendo la relazione determinante con A, si pone in contrapposizione al

È un pensiero che la tradizione antica sviluppa su più piani.

3.2.1. I filosofi cinici

La prossimità alla filosofia è dettata dalla “genealogia delle scuole filosofiche”⁵⁷³: Antistene sarebbe stato allievo di Socrate⁵⁷⁴; Diogene Sinopeo⁵⁷⁵, fondatore del Cinismo avrebbe avuto Antistene come suo maestro e Cratete come discepolo, che avrebbe infine insegnato a Zenone, fondatore dello Stoicismo⁵⁷⁶. Tralasciando la questione sulla veridicità della trasmissione⁵⁷⁷, è significativo che si consideri il Cinismo un’evoluzione della parabola socratica. La costruzione, più che una valenza storica, ha un valore mitico, nel senso che non descrive fatti reali, ma indica come debbano essere interpretati. È una genealogia che mira a far

termine di riferimento, manca il suo essere diverso rispetto al modello. Questa relazione stabilita dal preverbio παρά può porsi – nel senso di “oltre” – anche come “superamento” o come “violazione” rispetto al termine di riferimento».

573 Sulla genealogia delle scuole filosofiche, vd. Diog. Laert. 1.15 εἰς δὲ Χρῦσιππον οὕτω καταλήγει· Σωκράτους Ἀντισθένης, οὗ Διογένης ὁ Κύνων, οὗ Κράτης ὁ Θηβαῖος, οὗ Ζήνων ὁ Κιτιεύς, οὗ Κλεάνθης, οὗ Χρῦσιππος. εἰς δὲ Θεόφραστον οὕτως· Πλάτωνος Ἀριστοτέλης, οὗ Θεόφραστος. καὶ ἡ μὲν Ἰωνικὴ τοῦτον καταλήγει τὸν τρόπον.

574 Diog. Laert. 6.2 ὕστερον δὲ παρέβαλε Σωκράτει, καὶ τοσοῦτον ὥνατο αὐτοῦ, ὥστε παρῖνει τοῖς μαθηταῖς γενέσθαι αὐτῷ πρὸς Σωκράτην συμμαθητάς.

575 Diog. Laert. 6.21 γενόμενος δὲ Ἀθήνησιν Ἀντισθένην παρέβαλε. τοῦ δὲ διωθουμένου διὰ τὸ μηδένα προσίεσθαι, ἐξεβιάζετο τῇ προσεδρίᾳ.

576 Sull’avvicinamento di Zenone a Cratete, vd. Diog. Laert. 7.2-3 διήκουσε δέ, καθάπερ προείρηται, Κράτητος ... ἀναγινώσκοντος δὲ ἐκείνου τὸ δεύτερον τῶν Ξενοφώντος Απομνημονευμάτων, ἡσθεῖς ἐπύθετο ποῦ διατρίβοιεν οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες. εὐκαίρως δὲ παρίοντος Κράτητος, ὁ βιβλιοπώλης δείξας αὐτόν φησι, ‘τούτῳ παρακολούθησον.’ ἐντεῦθεν ἤκουε τοῦ Κράτητος.

577 In breve, si sospetta che una schematizzazione così perfetta sia in realtà una ricostruzione storica, atta a inserire in uno stesso grafico – che parte da Socrate – tutte le forme della filosofia antica. Desmond 2008, p. 16 «Such similarities may lie behind attempts by Alexandrian scholars to make Socrates the great-grandfather of Cynicism, as it were: in the genealogies of scholars such as Sotion of Alexandria, Crates “listened to” Diogenes who “listened to” Antisthenes who “listened to” Socrates. That is, Socrates “thought” Antisthenes who “thought” Diogenes who “thought” Crates, who in turn “thought” Zeno of Citium, the founder of Stoicism. Along such lines of direct personal influence, Socrates becomes the ultimate progenitor of Cynicism, as well as of Stoicism, Plato’s Academy and Aristotle’s Lyceum. Yet these genealogies may reveal more than catalogue’s desires for neat maps than about the complex interplay of influence, counter-influence and free philosophical imagination». Sull’incertezza del sodalizio intellettuale tra Diogene e Antistene, vd. Dudley 1937, p. 27 «The traditions that show him as a “pupil” of Antisthenes have been shown to be late; but they contain a reflection of truth ... We have seen that the chronological evidence makes it highly improbable that Diogenes can ever come into personal contact with Antisthenes; and the evidence of Aristotle shows that the school in the Cynosarges was chiefly devoted to logical studies».

discendere tutte le correnti filosofiche dall'insegnamento socratico e include il Cinismo nello schema, non secondo un intervento descrittivo, ma prescrittivo⁵⁷⁸.

Tra i maggiori sostenitori della comunanza tra Socrate e Diogene (inteso come rappresentante del Cinismo) vi furono gli Stoici⁵⁷⁹, in particolar modo con Epitteto⁵⁸⁰, che si era accostato al Cinismo durante la sua formazione filosofica («Epiktets Berührung mit dem Kynismus reicht in seine eigene philosophische Erziehung zurück»)⁵⁸¹.

Il significato dell'inclusione è chiaro: nonostante i dubbi e le critiche, il Cinismo deve essere considerato una filosofia. Rientra a buon diritto, verrebbe da dire, nella *Scuola di Atene* di Raffaello Sanzio (fig. 6)⁵⁸², in quanto le prime tendenze propriamente ciniche si ritrovano già in Socrate⁵⁸³. I punti di contatto sono numerosi⁵⁸⁴: la solennità davanti alla morte e le due accuse che portarono alla condanna di Socrate sono quelli più vistosi. La morte ha un valore simbolico ben preciso. Lo ha spiegato già Erodoto nel discorso di Solone a Creso: σκοπέειν δὲ χρὴ παντὸς χρήματος τὴν τελευτὴν κῆ ἀποβήσεται· πολλοῖσι γὰρ δὴ ὑποδέξας ὄλβον ὁ θεὸς προρρίζους ἀνέτρυνε («Di ogni cosa è necessario guardarne la fine, in quale modo si compia; infatti il dio, dopo aver mostrato a molti la ricchezza, li

578 Sul valore prescrittivo dei miti, vd. Brelich 1966, p. 11 «I miti fondano le cose che non solo sono come sono, ma *devono* esser come sono, perché così sono diventate in quel lontano tempo in cui tutto si è deciso; il mito rende accettabile ciò che è necessario accettare ... e assicura stabilità alle istituzioni; provvede, inoltre, a modelli di comportamento (bisogna comportarsi come nel tempo delle origini è stato deciso e come si sono comportati i personaggi mitici nella nuova situazione: miti prototipici). Il mito, dunque, non *spiega*, per un bisogno intellettuale, le cose ... ma le *fonda*, conferendo loro valore».

579 Long 1996, p. 28 «In the Stoic canon of saints and quasi sages, Socrates and Diogenes form a ubiquitous duo».

580 Epict. *Diatr.* 3.24 40 ζηλωτὰ τῆς ἀληθείας καὶ Σωκράτους καὶ Διογένης.

581 Bellerbeck 1978, p. 3.

582 Sull'identificazione, vd. Clay 1996, p. 375 «In Raphael's *La scuola di Atene*, on a wall in the Stanza della Segnatura of the Vatican, we discover another solitary Cynic philosopher, Diogenes of Sinope. He is sprawled out on the second of the three steps leading up to a platform surmounted by the two central figures that dominate the scene».

583 Desmond 2008, p. 15 «Whether or not there were *always* people who practised "Cynism", with Socrates (469-399 BCE) we definitely draw closer to the first Greek Cynics. For in quasi-Cynic fashion, Socrates neglected his social duties for philosophy».

584 Rappe 2000, p. 285 «The connections between the philosophy of Socrates and the philosophy of the Cynics, reflected in their mutual distrust of *doxa*, *chremata*, and *epideixis* (intellectual exhibitionism), are well known». Per una trattazione più completa, si veda García Peña 2014, pp. 6-21.

ha capovolti dalle radici»⁵⁸⁵. Essa rappresenta il momento culminante della vita. È l'atto finale che rischiarà il giudizio sul tutto: «Ce moment est définitoire de l'identité philosophique»⁵⁸⁶.

L'atarassia filosofica dimostrata da Socrate bevendo la cicuta e disquisendo amabilmente sulla morte⁵⁸⁷ è riflessa dal pensiero cinico. Si può andare ancora oltre: Socrate sostiene che il filosofo si prepari tutta la vita a morire (Pl. *Phd.* 67e οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι)⁵⁸⁸ e non ha quindi timore della morte (καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερὸν). Essa diviene il fine ultimo di un percorso conoscitivo. I Cinici, dal canto loro, invitavano a morire quando se ne avesse voglia. Diogene lo esplicita, senza giri di parole: ἐρωτηθεὶς εἰ κακὸς ὁ θάνατος, 'πῶς,' εἶπε, 'κακός, οὗ παρόντος οὐκ αἰσθανόμεθα;' («Chiestogli se la morte fosse un male, “perché un male”, disse, “se non la sentiamo quando è presente?”»)⁵⁸⁹.

Vale di nuovo, a conferma di quanto detto, l'indicazione programmatica nella *Vitarum Auctio* di Luciano: καὶ τέλος, ἦν σοι δοκῇ, πολύποδα ὤμῳ ἢ σηπίαν φαγῶν ἀπόθανε⁵⁹⁰.

Veniamo alle due accuse contro Socrate. La prima è aver corrotto i giovani⁵⁹¹: Socrate metteva in dubbio la morale tradizionale. È una prospettiva che sarà il perno dell'azione cinica.

585 Hdt. 1.33.

586 Lucciano 2016, p. 163 «La récit des derniers moments de la vie joue ainsi un rôle décisif dans la caractérisation même d'un personnage comme tel: la mort du philosophe devient un critère, c'est-à-dire le moment crucial qui révèle l'adéquation du comportement humain aux principes professés, l'instant qui donne sens à un parcours philosophique».

587 Si vedano le dichiarazioni di Fedone. Pl. *Phd.* 58e-59a εὐδαίμων γάρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι μὴδ' εἰς Ἄιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξιν εἶπερ τις πῶποτε καὶ ἄλλος.

588 Jeria Soto 2016, p. 114 «El aprender a morir, el filósofo se apodera de la muerte, la hace su muerte, anticipándola, mediante el ascesis filosófica».

589 Diog. Laert. 6.68.

590 Luc. *Vit. Auct.* 10. Per un confronto, Epict. *Diatr.* 3.22.21 θάνατος; ἐρχέσθω, ὅταν θέλῃ, εἴτε ὅλου εἴτε μέρους τινός.

591 Pl. *Apol.* 23d λέγουσιν ὡς Σωκράτης τίς ἐστι μιαιώτατος καὶ διαφθείρει τοὺς νέους.

La seconda è l'aver introdotto nuove divinità⁵⁹². Il filosofo sconvolse la religione, perché introdusse nuove idee, dimensioni divine originali⁵⁹³. È la tendenza che viene parodiata da Aristofane nelle *Nuvole*, quando Socrate afferma, quasi con perentorietà biblica, che Strepsiade non avrà altre divinità oltre alle Nuvole⁵⁹⁴, al Caos e alla Lingua (*Nub.* 423-424 ἄλλο τι δῆτ' οὐ νομεῖς ἤδη θεὸν οὐδένα πλὴν ἅπερ ἡμεῖς, τὸ Χάος τουτὶ καὶ τὰς Νεφέλας καὶ τὴν γλῶτταν, τρία ταυτί;)⁵⁹⁵. L'asserzione viene, con effetti comici sorprendenti, corredata anche dalla spiegazione scientifica⁵⁹⁶, che esautora Zeus (*Nub.* 367 ποῖος Ζεύς; οὐ μὴ ληρήσεις· οὐδ' ἔστι Ζεύς), con un esempio chiarificatore: si tratta di una dimostrazione perfetta, ovviamente secondo i dettami della maieutica, di comprensione immediata per tutti nella sua resa coprologica. I tuoni sarebbero provocati dallo scontro delle nubi cariche di pioggia (*Nub.* 383-384 οὐκ ἤκουσάς μου τὰς νεφέλας ὕδατος μεστὰς ὅτι φημί ἐμπιπτούσας εἰς ἀλλήλας παταγεῖν διὰ τὴν πυκνότητα;): è lo stesso effetto che cibi troppo pesanti producono nelle

592 Pl. *Apol.* 26b οὐγὼ ἔλεγον, ὅτι Μελήτω τούτων οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν πώποτε ἐμέλησεν. ὅμως δὲ δὴ λέγε ἡμῖν, πῶς με φῆς διαφθεῖρουν, ὃ Μέλητε, τοὺς νεωτέρους; ἢ δὴλον δὴ ὅτι κατὰ τὴν γραφὴν ἦν ἐγράψω θεοὺς διδάσκοντα μὴ νομίζειν οὐδὲ ἡ πόλις νομίζει, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά, Pl. *Eu.* 3b φησὶ γάρ με ποιητὴν εἶναι θεῶν, καὶ ὡς καινοὺς ποιοῦντα θεοὺς τοὺς δ' ἀρχαίους οὐ νομίζοντα ἐγράψατο τούτων αὐτῶν ἕνεκα, ὥς φησιν. Vd. Vlastos 1991, pp. 162-167.

593 Bella l'interpretazione di G. Vlastos «Socrates ... rationalizes the gods by making them moral. His gods can be both supernatural and rational so long as they are rationally moral. This, I submit, is his program. Given his obsessive concentration on ethics, a *natural theology* he could not have produced. But he could, and did, produce a *moral theology*, investigating the concept of god no further than is needed to bring it into line with his ethical views, deriving from his new vision of human godness norms bidding on the gods themselves» (Vlastos 1991, p. 162).

594 Oltre a fornire il titolo dell'opera, sono invocate da Socrate con una parentesi poetica solenne e impressionante per gli effetti parodici. Ar. *Nub.* 263-266 εὐφημεῖν χρὴ τὸν πρεσβύτερον καὶ τῆς εὐχῆς ἐπακούειν. / ὃ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' Ἀήρ, ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, / λαμπρός τ' Αἰθήρ, σεμναί τε θεαὶ Νεφέλαι βροντησικέραυνοι, / ἄρθητε, φάνητ', ὃ δέσποιναι, τῷ φροντιστῇ μετέωροι. 269-274 ἔλθετε δῆτ', ὃ πολυτίμητοι Νεφέλαι, τῷδ' εἰς ἐπίδειξιν· / εἴτ' ἐπ' Ὀλύμπου κορυφαῖς ἱεραῖς χιονοβλήτοις κάθησθε, / εἴτ' Ὀκεανοῦ πατρὸς ἐν κήποις ἱερὸν χορὸν ἴστατε Νύμφαις, / εἴτ' ἄρα Νείλου προχοαῖς ὕδατων χρυσέαις ἀρύτεσθε πρόχοισιν, / ἢ Μαιῶτιν λίμνην ἔχετ' ἢ σκόπελον νιφόεντα Μίμαντος· / ὑπακούσατε δεξάμεναι θυσίαν καὶ τοῖς ἱεροῖσι χαρεῖσαι.

595 Strepsiade lo imiterà a ruota. Sampino 2012, p. 117 «Emblematico del suo sforzo emulativo è ancora il caso delle imprecazioni. Socrate gli ha spiegato che Zeus non esiste, proclamando le sue nuove divinità naturali e imprecando egli stesso “per la Respirazione, il Caos e l'Aria”; insieme alle tradizionali divinità olimpiche, il vecchio protagonista comincerà allora a rivolgere le proprie imprecazioni all'Aria (v. 667), imitando il proprio maestro, alla Nebbia (Ὀμίχλη v. 814) e “all'Inganno, Re di ogni cosa” (παμβασίλει' Ἀπαιόλη v. 1150), inventando egli stesso nuove entità divine sul modello socratico».

596 Ar. *Nub.* 369-371 αὐταὶ δὴπον· μεγάλοις δέ σ' ἐγὼ σημείους αὐτὸ διδάξω. / φέρε, ποῦ γὰρ πώποτ' ἄνευ νεφελῶν ὄντ' ἤδη τεθέασαι; / καίτοι χρῆν αἰθρίας ὕειν αὐτόν, ταύτας δ' ἀποδημεῖν.

viscere degli uomini durante le feste panatenaiche⁵⁹⁷. La soluzione è: se delle interiora così ristrette emettono simili rumori, cosa non ci si dovrebbe aspettare dall'immensità del cielo? (*Nub.* 392-393 σκέψαι τοίνυν ἀπὸ γαστριδίου τυννουτοῦ οἷα πέπορδας· τὸν δ' ἀέρα τόνδ' ὄντ' ἀέραντον πῶς οὐκ εἰκὸς μέγα βροντᾶν;).

Entrambe le accuse rivolte a Socrate riguardano anche Diogene e i suoi seguaci: il filo rosso con la filosofia socratica è evidente.

C'è però tutto un altro filone, che pone maggiormente l'accento sulla distanza tra Cinismo e filosofia. La lontananza è paradossale nel mantenere tutte le sfumature del preverbio παρα-, perché rimanda continuamente alla vicinanza.

3.2.2. Σωκράτης μαινόμενος

Il metro di paragone è questa volta Platone⁵⁹⁸. Il confronto con Diogene è particolarmente produttivo, perché sono entrambi – direttamente il primo, indirettamente il secondo – allievi di Socrate. Le loro evoluzioni si trovano però agli antipodi. «If Plato's paradigm is that of philosophy as *theoria* and the philosopher as spectator of time and eternity, uniquely able to rise above time and chance, Diogene's is just the opposite – the philosopher of contingency, of life in the barrel, of adapting to the *données* of existence, of *minimal living*»⁵⁹⁹.

Si è visto come il Cinismo miri al rifiuto dei dogmi. Platone, al contrario, è il padre della teoria delle idee. L'operazione è antitetica: Platone produce unità di senso laddove Diogene cerca di destrutturare. Il primo creò le idee pure⁶⁰⁰,

597 Ar. *Nub.* 385-391 ἀπὸ σαυτοῦ ἔγω σε διδάξω. / ἤδη ζωμοῦ Παναθηναίοις ἐμπλησθεῖς εἴτ' ἐταράχθης / τὴν γαστέρα, καὶ κλόνος ἐξαίφνης αὐτὴν διεκορκορύγησεν; / Στ. νῆ τὸν Ἀπόλλω, καὶ δεινὰ ποιεῖ γ' εὐθύς μοι καὶ τετάρακται, / χῶσπερ βροντὴ τὸ ζωμίδιον παταγεῖ καὶ δεινὰ κέκραγεν· / ἀτρέμας πρῶτον “παππὰξ παππὰξ”, κάπειτ' ἐπάγει “παπαπαππὰξ”, / χῶταν χέζω, κομιδῇ βροντᾶ “παπαπαππὰξ”, ὥσπερ ἐκεῖναι.

598 Flores Júnior 2022, pp. 115-116 «A estridência com que a tradição antiga martela a incompatibilidade de espírito e de temperamento entre os dois homens parece, no fundo, esconder não apenas a perplexidade diante da origem comum de duas agendas filosófica antagônicas, como, mais ainda, a perturbação diante de seus pontos de conta mais discretos».

599 Branham 1994, p. 337.

600 Sulla teoria delle idee, vd. Pl. *Prm.* 131b οἷον εἰ ἡμέρα εἴη μία καὶ ἡ αὐτὴ οὐσα πολλαχού ἅμα ἐστὶ καὶ οὐδέν τι μᾶλλον αὐτὴ αὐτῆς χωρὶς ἐστίν, εἰ οὕτω καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν ἐν ἐν πᾶσιν ἅμα ταυτὸν εἴη. Questo è l'esito, a partire dalle premesse in Pl. *Prm.* 129c-d εἰ δ' ἐμὲ ἐν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλά ἀποφῆναι, ὥς ἕτερα μὲν

dispensate dal contatto empirico ed esito del pensiero razionale⁶⁰¹; il secondo rinunciava a qualunque generalizzazione che esulasse dall'esperienza⁶⁰². Così, quando Platone disquisiva sulle idee (Diog. Laert. 6.53 Πλάτωνος περὶ ἰδεῶν διαλεγομένου καὶ ὀνομάζοντος τραπεζότητα καὶ κυαθότητα), Diogene affermò di conoscere la tavola e il bicchiere ('ἐγώ,' εἶπεν, 'ὦ Πλάτων, τράπεζαν μὲν καὶ κύαθον ὀρῶ), ma gli era proprio impossibile distinguere la "tavolità" e la "bicchierità" (τραπεζότητα δὲ καὶ κυαθότητα οὐδαμῶς). Bella e potente anche la confutazione all'idea di "uomo", che Platone aveva con successo (Diog. Laert. 6.40 καὶ εὐδοκιμοῦντος) indicato come un animale bipede e senza piume (Πλάτωνος ὀρισμένου ἀνθρώπος ἐστὶ ζῷον δίπουν, ἄπτερον). Diogene lo confutò portandogli un pollo spennato (τίλας ἀλεκτρυόνα εἰσήνεγκεν αὐτοῦ εἰς τὴν σχολὴν καὶ φησιν, 'οὗτός ἐστιν ὁ Πλάτωνος ἄνθρωπος').

Si è notato che, nell'elevato numero di aneddoti su Diogene, Platone è il filosofo colpito più volte⁶⁰³. Il motivo è chiaro: «The tradition designates him, the paradigmatic metaphysician and plutocrat, as a kind of antitype to the Cynic»⁶⁰⁴. È anche interessante il fatto che entrambi abbiano scritto una *Repubblica*, ma purtroppo non è possibile proporre un confronto se non ipotetico, perché quella di

τὰ ἐπὶ δεξιὰ μού ἐστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὀπίσθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως – πλήθους γὰρ οἶμαι μετέχω – ὅταν δὲ ἓν, ἐρεῖ ὡς ἐπὶ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος μετέχων καὶ τοῦ ἑνός· ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφοτέρω.

601 La miglior formulazione platonica della teoria delle idee risiede nel celebre mito della caverna. Pl. *Resp.* 514a-517a. Sull'estraneità della conoscenza dall'esperienza, vd. Pl. *Tht.* 186d Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μὲν, ὡς ἔοικε, δυνατόν ἄψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.

602 Branham 1994, p. 337 «Unlike the metaphysicians of the day, Plato being the prime example, Diogenes was content to derive his thinking directly from his social – or, in his case, antisocial – practice without grounding it in a metaphysical domain remote from experience». Flores Júnior 2022, p. 102 «O cínico Diógenes parece recusar toda transcendência, fazendo da ordem do sensível imediato o terreno sobre o qual, através de uma ascese rigorosa, a moralidade do homem deve preferencialmente se exercer, e fora do qual todo projeto político ou filosófico estaria fadado ao fracasso ou à impostura».

603 Branham 1994, p. 336 «It is significant that Plato occurs far more frequently than any other philosopher in the anecdotes about Diogenes».

604 Branham 1994, p. 336. Cf. Flores Júnior 2022, p. 102 «A literatura antiga é de fato pródiga em passagens que insistem na confrontação entre os dois homens, como se incorporando *tipos* filosóficos inconciliáveis e em perpétuo duelo».

Diogene è completamente perduta⁶⁰⁵ e, a onor del vero, l'attribuzione non è sicura⁶⁰⁶.

Platone funziona perfettamente come contraltare di Diogene: l'origine socratica è comune, ma gli sviluppi divergono. Sembrò accorgersene anche Platone, che non per nulla avrebbe chiamato Diogene un Σωκράτης μαινόμενος⁶⁰⁷. La verosimiglianza dell'aneddoto è dubbia⁶⁰⁸, ma la formulazione è eloquente. Viene innanzitutto indicata la somiglianza con Socrate, ma ne viene denunciato il carattere estremo, asistemico; si potrebbe definirlo schizofrenico. Il verbo μαίνομαι imprime all'oggetto un carattere decisamente negativo. Lo spiega esaurientemente L. Flachbartová⁶⁰⁹:

The Greek-English Lexicon (short LSJ) informs us that the verb μαίνομαι refers to these basic meanings: to be rage or furious (e. g. with anger); to be mad; to be inspired or driven mad by something; riot or strong feelings. All these meanings point to the behaviour which in some way excesses common state or measure in the sense of adequateness. It bears rather negative than positive meaning since it describes a person (or a thing) who is going through some extreme, i.e. fury (in emotions) or madness (concerning reason).

Si tratta ovviamente della lettura di Platone, ma l'aura di follia era una peculiarità dei Cinici⁶¹⁰, che entravano a teatro quando tutti gli altri uscivano. Un'immagine divenuta poi letteratura grazie alla ripresa di Nietzsche⁶¹¹ è quella di

605 Husson – Lemaire 2021, p. 6 «La boucle est ainsi bouclée, la fin de l'Antiquité, délaissant la pensée utopique, ne conserve que le souvenir et l'autorité de la *République* platonicienne, celles de Diogène et de Zénon tombant dans l'oubli. En tout cas, Diogène Laërce et Athénée sont le dernier auteurs connus à évoquer explicitement la *République* de Diogène».

606 Flores Júnior 2022, p. 103 «A polêmica *República* atribuída a Diógenes, mas cuja autenticidade se prestou a um longo e acerbado debate já na Antiguidade».

607 *Gnomologium Vaticanum* 442 Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τίς αὐτῷ δοκεῖ Διογένης ὑπάρχειν ἔφη· „Σωκράτης μαινόμενος“.

608 Bosman 2022, p. 87 «It would be difficult to verify the historicity of this attribution to Plato». Sulle numerose interpretazioni, vd. Chapuis 2020, pp. 112-136.

609 Flachbartová 2014, pp. 309-310.

610 Flachbartová 2014, p. 329 «First, is Diogenes lacking the reason? If we would look at the Cynics from “outside” point of view, it could seem so».

611 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Aforisma 125 «Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Lanterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: “Ich suche Gott! Ich suche Gott!”».

Diogene che vaga con la lanterna in pieno giorno⁶¹² (Diog. Laert. 6.41 λύχνον μεθ' ἡμέραν ἄψας): apparentemente è l'emblema della follia; in realtà, come avrebbe dichiarato Diogene stesso, ogni sua azione era perfettamente lucida (Stob. *Anth.* 3.3.51 ἀνόητος μὲν οὐκ εἰμί), solo diversa (τὸν δὲ αὐτὸν ὑμῖν νοῦν οὐκ ἔχω)⁶¹³. Guardando con gli occhi del Sinopeo, la logica conseguenza, paradossale, vien da sé: «For Diogenes almost all the people were mad, living in an illusion of a good life, but in fact miserable in their subordination to false opinions of the mass and dependence on many things with no real value»⁶¹⁴.

Σωκράτης μαινόμενος è comunque una bella espressione: riassume quanto si è detto fin qui, sempre tenendo a mente che il paragone di Platone non mira tanto a instaurare un confronto tra Diogene e Socrate, ma tra Diogene e lui stesso⁶¹⁵. Agli occhi di Platone, il Sinopeo rappresenta una forma degenerata dalla follia, un riflesso corrotto o alienato di sé stesso. In altre parole, Diogene incarna un anti-filosofo.

Una simile relazione di prossimità e distanza tra Socrate e i Cinici sembra emergere dalle rappresentazioni iconografiche. Particolarmente rappresentative sono una statuetta di Socrate del British Museum del II secolo a.C. (fig. 9), dove il filosofo è raffigurato con il τριβώνιον cinico e ostenta un'aria meditativa, e una di Diogene⁶¹⁶, conservata al Metropolitan Museum of Art di New York (fig. 10a)⁶¹⁷. La somiglianza è evidente: nel Sinopeo ritroviamo la stessa barba scarmigliata di Socrate, ma ogni elemento sembra portato alle estreme conseguenze – proprio

612 È un'immagine che diverrà emblematica del Sinopeo anche nelle arti figurative. Bastino, come esempi, il quadro attribuito a Johann Tischbein (fig. 7) e la statua eretta in suo onore a Sinope (fig. 8).

613 Vd. Flachbartová 2014, p. 330 «In other words, the way how Diogenes understands life or more precisely the good life and approaches world, is completely different than that of the other men».

614 Flachbartová 2014, p. 331. Da qui, forse, la sua difficoltà nel trovare gli uomini nel celebre aneddoto in Diog. Laert. 6.40 ἐκ τοῦ βαλανείου ἐξιὼν τῷ μὲν πυθομένῳ εἰ πολλοὶ ἄνθρωποι λούονται, ἡρνήσατο· τῷ δ' εἰ πολὺς ὄχλος, ὡμολόγησε, 6.60 ἐπανήει ἀπὸ Ὀλυμπίων· πρὸς οὖν τὸν πυθόμενον εἰ ὄχλος ἦν πολὺς, 'πολὺς μὲν,' εἶπεν, 'ὁ ὄχλος, ὀλίγοι δὲ οἱ ἄνθρωποι.'

615 Chapuis 2020, p. 133 «Dire, en effet, de Diogène que c'est "Socrate devenou fou", cela revient à exclure la possibilité que Socrate fût fou et, ainsi, à faire de Socrate la figure par excellence de la rationalité ou, en tout cas, à biffer la folie de la manière d'être, de penser et d'agir socratique. Platon s'inscrirait alors dans la continuité de Socrate puisque le mot lui est attribué».

616 L'identificazione è chiarita immediatamente dal cane ai piedi del filosofo.

617 Entrambe le opere sono descritte in Amelung 1927.

come gli insegnamenti socratici, esasperati dai Cinici. Diogene non ha nulla. È possibile scorgere solo i resti di un bastone nella mano sinistra, cui sembra appoggiarsi stancamente. È completamente nudo e la nudità concede lo sguardo sul realismo impressionante dell'opera. Il volto rugoso (particolare che caratterizza anche la statua di Socrate) tradisce la vecchiaia, forse è segno di saggezza; lo sguardo ostenta una vaghezza che rasenta la pazzia, mentre la schiena e i fianchi mostrano le piaghe provocate dalla sua vita "randagia" (fig. 10b).

In questo senso, guardando Diogene, si potrà dire, anche vedendo le rappresentazioni iconografiche, di avere di fronte un Σωκράτης μαινόμενος.

Sulla stessa linea d'onda, in quanto cinico, si colloca Cinisco. Egli fa le veci di Diogene. È un anti-filosofo, che utilizza gli strumenti più sofisticati della filosofia⁶¹⁸. Lo si potrebbe definire, riprendendo l'associazione con Euripide, un cinico σωκρατογόμφοις: non solo riprende le tendenze socratiche, ma appare costruito su e con quelle, seppur disposte in modo volutamente disordinato, paradossale. Si presenta davanti a Zeus proprio come farebbe Socrate, ma un Socrate impazzito, senza freni. Il principio, totalizzante e sovversivo, è sempre quello della παρρησία. A dichiararlo è Cinisco stesso: lui dice la verità, parlando liberamente, francamente, davanti a tutti e per tutti (Luc. *I. conf.* 5 μου τάληθῃ μετὰ παρρησίας λέγοντος); non trattiene la lingua neppure davanti a Zeus e lo rende bersaglio della confutazione⁶¹⁹. Il procedimento retorico è raffinato, tratto dalla miglior esperienza socratica⁶²⁰. Cinisco si avvale dell'espedito della

618 Sull'applicazione delle dinamiche del dialogo socratico-platonico nello *Iuppiter confutatus*, vd. Gröblein 1998, p. 32 «Lukian hat den *J. Conf.* nach Art eines sokratisch-platonischen Dialoges verfaßt. In diesem Gespräch übernimmt Kyniskos die Rolle des unangenehme Fragen stellenden Sokrates und Zeus verhält sich wie ein Sophist, der zuerst einmal von dem Gesprächsfortgang überfordert ist und die Zusammenhänge nicht durchschaut. Er braucht eine genaue Erklärung, die ihm Kyniskos nicht schuldig bleiben wird», p. 38 «Um es Zeus verständlicher zu machen, arbeitet er den Diskussionsgegenstand ganz in platonischer Manier in kleinen Schritten nochmals auf».

619 La *parrhesia* è uno dei principi cardine del Cinismo e nello *Iuppiter confutatus* è il motore immobile del dialogo. Vd. Gröblein 1998, p. 33 «Kyniskos möchte also ganz offen die Wahrheit sagen, d.h. mit seinen eigenen Worten ausgedrückt: μετὰ παρρησίας. Es verwundert nicht, wenn er diesen Begriff in seinem Munde führt, gehört die παρρησία doch zu den Kardinaltugenden der Kyniker».

620 L'opera è strutturata come un dialogo platonico. Vd. Gröblein 1998, p. 91 «Dieses Gespräch präsentiert sich in platonischer Stilisierung und Strukturierung. Auf der einen Seite begegnet man dem wißbegierigen, unbequemen, lästigen und listigen Kyniskos, auf der anderen Seite dem in seiner Ignoranz bloßgestellten Zeus, dem es letztendlich nicht gelingt, seiner These

maieutica, quale teorizzata nel *Teeteto*⁶²¹. Il richiamo a Platone è ancora una volta evidente. Cinisco giunge alle risposte che vuole ottenere con domande mirate e insidiose⁶²². La progressione seguita è perfettamente logica, con tanto sillogismi di matrice aristotelica e citazioni, da Omero⁶²³ – da sempre pietra di paragone *par excellence* del *milieu* culturale greco – e Euripide⁶²⁴.

Zeus è continuamente messo alle strette. Accusa il suo interlocutore, ripetutamente: prima gli dice di aver imparato dai sofisti⁶²⁵, poi lo addita come uno di loro (*I. conf.* 19 θρασὺς γὰρ εἶ καὶ σοφιστής). Arriva persino a minacciarlo per i suoi ὕβριστικά, le sue parole empie⁶²⁶. È l'effetto, come si è visto, della παρρησία, una libertà di parola che non conosce limiti nemmeno dinanzi al più potente tra gli dei, ma che divide, provoca e risulta sgradita.

Nell'opera di Luciano agisce sicuramente anche il filtro dell'esperienza scettica che, partendo da Platone⁶²⁷, declina il dialogo filosofico orientandolo verso finalità

und Argumentation Plausibilität zu verleihen, der vielmehr mitansehen muß, wie seinem Weltbild jeglicher Boden entzogen wird, und schließlich sein Heil in der Flucht sucht».

621 Per Platone è l'arte di far partorire il discorso. I riferimenti sono disparati. Pl. *Th.* 150b Τῇ δέ γ' ἐμῇ τέχνῃ τῆς μαιεύσεως τὰ μὲν ἄλλα ὑπάρχει ὅσα ἐκείναις, διαφέρει δὲ τῷ τε ἄνδρα ἀλλὰ μὴ γυναῖκα μαιεύεσθαι καὶ τῷ τὰς ψυχὰς αὐτῶν τικτούσας ἐπισκοπεῖν ἀλλὰ μὴ τὰ σώματα, 210c τὴν δὲ μαιείαν ταύτην ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ ἐκ θεοῦ ἐλάχομεν, ἡ μὲν τῶν γυναικῶν, ἐγὼ δὲ τῶν νέων τε καὶ γενναίων καὶ ὅσοι καλοί. Vd. Gabioneta 2015, p. 36 «Depois de caractériser-la, Socrate compara-se à parteira, dizendo que, enquanto ela ajuda a gerar seres humanos, ele, por sua vez, põe à prova, na alma dos jovens, seu pensamento, diferenciando aquilo que é verdadeiro e legítimo daquilo que é falso e imaginário (150c)».

622 Il procedimento è quello messo in luce da Quintiliano. Quint. *Inst.* 5.7.28 *Si quod tamen exemplum ad imitationem demonstrandum sit, solum est, quod ex dialogis socraticorum maximeque Platonis duci potest; in quibus adeo scitae sunt interrogationis, ut, cum plerisque bene respondeatur, res tamen ad id quod volunt efficere perveniat.*

623 Luc. *I. conf.* 2 Οὐκοῦν ὁπότεν ὁ αὐτὸς Ὅμηρος ἐν ἑτέρῳ μέρει τῆς ποιήσεως λέγει, “μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἀΐδος” (Hom. *Il.* 20.336) καὶ τὰ τοιαῦτα, ληρεῖν δηλαδὴ φήσομεν τότε αὐτόν; 4 σὺ δέ, ὁπότεν ἐθελήσης, ῥαδίως ἅπαντας “αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαι αὐτὴν τε θαλάσσην” (Hom. *Il.* 8.24).

624 Luc. *I. conf.* 13 τὸ μὲν γὰρ τοῦ Λαΐου καὶ γελοῖον, τό· “μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίᾱ· / εἰ γὰρ τεκνώσεις (φησὶ) παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς.” (Eur. *Phoen.* 18-19) περιττὴ γάρ, οἶμαι, ἡ παραίνεσις πρὸς τὰ πάντως οὕτω γενησόμενα.

625 Luc. *I. conf.* 6 οἶδα ὅθεν σοὶ τὰ κομπᾶ ταῦτα ἐρωτήματά ἐστιν, παρὰ τῶν καταράτων σοφιστῶν, οἳ μὴδὲ προνοεῖν ἡμᾶς τῶν ἀνθρώπων φασίν.

626 Luc. *I. conf.* 9 ταῦτ' ἤδη ὕβριστικά, ὦ Κυνίσκε, φῆς· καὶ σοὶ τάχα μεταμελήσει ποτὲ αὐτῶν.

627 Le basi comuni sono evidenti. Vd. Spinelli 2007, p. 23 «Alla base delle riflessioni filosofiche di Arcesilao vi furono quindi tesi genuinamente socratiche (soprattutto il rifiuto di concedere al saggio la possibilità di opinare) e insieme una sostanziale fedeltà a un aspetto di fondo della filosofia di Platone: quello che insisteva sul carattere limitato delle capacità conoscitive dell'uomo. Su questo sfondo diventano comprensibili e vanno interpretati anche gli attacchi ... portati da Arcesilao contro la pretesa di altre scuole rivali di poter raggiungere una conoscenza certa e assoluta».

differenti, in quella che M. Solitario, nel caso dell'*Hermotimus*, ha definito «una riconversione del dialogo platonico in senso scettico»⁶²⁸. In particolare, le vie dell'*elenchos* sono precipuamente scettiche: Cinisco utilizza le certezze dell'avversario e ne giustappone le tesi per mettere in luce le contraddittorietà. Dopotutto, come ricorda M. Bonazzi: «Le argomentazioni scettiche – argomentazioni *odissiache* quanto a ingegnosità e malizia – offrono un prezioso aiuto, sono un valido strumento per criticare e confutare le pretese delle scuole filosofiche più dogmatiche, lo Stoicismo su tutte»⁶²⁹. L'eroe satirico attacca Zeus e le sue affermazioni, in tutto e per tutto stoiche, denunciandone la mancanza di coerenza fino all'*ἐποχή* finale. Cinisco ricerca l'aporia, senza che ci siano una tensione pedagogica e la volontà di trovare una soluzione: ciò che conta è la confutazione dell'avversario, il suo superamento dialettico⁶³⁰. Se da un lato Socrate utilizza l'*elenchos* per testare la tenuta di una teoria e farne emergere le debolezze, in modo da sviluppare un modello migliore, la confutazione scettica si configura come un attacco al dogmatismo, di cui mina le fondamenta, ma senza provvedere a un'alternativa.

Questa sfumatura conferisce al dialogo luciano in generale, e al personaggio di Cinisco in particolare, una stratificazione notevole, frutto della rielaborazione originale di molte influenze culturali⁶³¹. In Cinisco, infatti, che ha il nome, il portamento e l'atteggiamento provocatorio dei Cinici, si intrecciano tendenze

628 Solitario 2020, p. 60.

629 Bonazzi 2010, p. 44.

630 In questo senso si potrebbero applicare, con qualche cautela, le osservazioni di M. Solitario sull'*Hermotimus* e la confutazione di Licino. Vd. Solitario 2020, pp. 57-58 «Il procedimento confutativo di Licino, infatti, pur esordendo con la stessa discrezione del Socrate platonico, ben presto appare animato non tanto da uno spirito di ricerca condivisa della verità, bensì dalla necessità di mettere in rilievo le falle nel discorso dell'interlocutore, con l'obiettivo di confutarlo senza nessuna possibilità di replica. Mentre Socrate interpreta la sua missione filosofica come *una domanda relativa a ciò che pretende di presentarsi come una risposta più o meno definitiva*, promuovendo l'uso libero della ragione nel contesto di uno ζητεῖν indirizzato verso la verità, Licino fa dell'ἔλεγχος uno strumento al servizio del suo piano confutativo, così da vanificare i risultati dello stesso ζητεῖν ... Infine, mentre l'ἔλεγχος di Socrate, al di là della sua portata ironica, mantiene una forte valenza pedagogica e costruttiva, anche nel caso in cui finisce per arrivare ad un risultato aporetico, segna la fine di qualsiasi ricerca filosofica, rappresentando provocatoriamente la resa del filosofo come valido istruttore morale, al punto che il suo ruolo è relegato a fornire un orientamento pratico piuttosto banale alla vita di ogni giorno».

631 Cf. Solitario 2020, p. 61 «Luciano ... assume una posizione originale, con risultati di sintesi e di rielaborazione che non possono essere ricondotti a modelli univoci, rivelando la potenzialità creativa della sua satira filosofica in veste dialogica».

scettiche e posizioni epicuree: è il caso del § 17, in cui Cinisco mette in dubbio l'esistenza di un Aldilà una volta morti (cf. Epicur. *Ep. Men.* 125), o del § 19, quando ironizza sulla mole gigantesca di incombenze che le Moire devono fronteggiare, pur essendo soltanto in tre (cf. Diog. Laert. 10.113).

È Luciano stesso, del resto, a dichiarare il carattere eterogeneo dei suoi scritti attraverso la personificazione del Dialogo, che si lamenta perché Luciano l'ha preso mentre volava (*Bis acc.* 33 κατασπάσας αὐτὸς ἤδη κατὰ τὴν ἀψίδα πετόμενον), rompendogli le ali (τὰ πτερὰ συντρίψας) e offrendolo alla massa (ἰσοδίαιτον τοῖς πολλοῖς ἐποίησεν). Dopo avergli tolto la maschera tragica (τὸ μὲν τραγικὸν ἐκεῖνο καὶ σωφρονικὸν προσωπεῖον ἀφεῖλέ μου), gli ha poi messo quella comica (κωμικὸν δὲ καὶ σατυρικὸν ἄλλο ἐπέθηκέ μοι καὶ μικροῦ δεῖν γελοῖον) e l'ha mescolato allo σκῶμμα, al giambo (τὸν ἴαμβον), alle tendenze ciniche (κυνισμὸν), a Eupoli e ad Aristofane (τὸν Εὐπολιν καὶ τὸν Ἀριστοφάνη), sottoponendolo persino alla mostruosa μίξις di Menippo (τελευταῖον δὲ καὶ Μένιπὸν τινα), in un miscuglio paradossale di versi e prosa (κρᾶσίν τινα παράδοξον κέκραμαι). Tutti gli elementi si mescolano e si confondono, in una sovrapposizione originale: gli influssi scettici, per esempio, derivano probabilmente dal dibattito contemporaneo a Luciano sullo scetticismo di Platone⁶³² – con particolare riferimento al finale aporetico del *Teeteto*⁶³³. Con Platone Luciano si confronta in maniera esplicita⁶³⁴. Come ricorda M. Solitario⁶³⁵:

632 Solitario 2020, p. 52 «Nel II secolo d.C. la discussione sullo scetticismo di Platone conobbe una certa ripresa, coinvolgendo un ampio numero di esponenti della cultura del tempo, travalicando i confini del mero dibattito filosofico».

633 Solitario 2020, p. 53 «Una delle ragioni che hanno contribuito a determinare il profilo scettico risiede proprio nell'interpretazione del *Theaetetus*, che è il dialogo in cui Platone tratta con maggiore sistematicità i procedimenti afferenti alla conoscenza, tentando invano di darne una definizione precisa. L'esito aporetico di quest'opera ne fa lo *star dialogue* di quel filone ermeneutico che insiste sulle possibilità antidogmatiche degli scritti platonici e, in modo particolare, sulle conseguenze scetticheggianti che potrebbero derivare da una disposizione simile degli argomenti trattati».

634 Solitario 2020, p. 52 «Luciano si annovera esplicitamente il dialogo platonico tra gli ipotesi fondamentali del suo nuovo prodotto letterario». Il riferimento è al *Piscator*, quando Diogene accusa Luciano di aver vituperato il nome della Filosofia, ridicolizzando i suoi esponenti, tra i quali, appunto, Platone. Vd. Luc. *Pisc.* 26 ὁ δὲ τοὺς ἀρίστους συγκαλῶν, ἐκ πολλοῦ φροντίσας καὶ παρασκευασάμενος καὶ βλασφημίας τινὰς εἰς παχὺ βιβλίον ἐγγράψας, μεγάλη τῇ φωνῇ ἀγορεύει κακῶς Πλάτωνα, Πυθαγόραν, Ἀριστοτέλη τοῦτον, Χρύσιππον ἐκείνον, ἐμὲ καὶ ὅλους ἅπαντας οὔτε ἐορτῆς ἐφείσης οὔτε ἰδίᾳ τι πρὸς ἡμῶν παθῶν.

635 Solitario 2020, p. 16.

Luciano identifica il dialogo filosofico con la figura di Platone, cosicché il personaggio del Dialogo nel *Bis accusatus* incarna tutte le caratteristiche essenziali del dialogo platonico, stabilendo un nesso inscindibile tra il genere letterario e il suo più illustre esponente. Evidentemente l'autore sa bene che, avendo deciso di cimentarsi nel genere dialogico, dovrà necessariamente tener conto di Platone, che rappresenta il modello di riferimento imprescindibile per chiunque intenda confrontarsi con questa produzione.

Per questo, sebbene il dialogo usato da Luciano presenti sviluppi e declinazioni successive alla formulazione platonica, Platone rimane la figura di riferimento, anche agli occhi del Samosatense. Alla luce di ciò e di quanto visto sulla contrapposizione tradizionale tra i filosofi cinici e lo stesso Platone, l'aspetto peculiare dello *Iuppiter confutatus* non risiede tanto nell'utilizzo del dialogo platonico, personalizzato secondo le esigenze satiriche dell'autore, – caratteristica condivisa dalla maggior parte delle opere di Luciano – quanto più nel fatto che il testimone sia consegnato a Cinisco. Se è vero che il protagonista incorpora anche elementi epicurei e scettici, il suo nome richiama volutamente e dichiaratamente un filosofo cinico. La scelta del nome parlante mi sembra eloquente: la voce della *parrhesia* dello *Iuppiter confutatus* è il risultato della convergenza di diverse tradizioni filosofiche, ma è la componente cinica, subito riecheggiata dall'etimologia, che emerge poi in misura decisiva e che Luciano ha voluto mettere in risalto.

Sulla base delle premesse chiarite nel capitolo, il procedimento assume implicazioni paradossali, soprattutto se il confronto dialettico avviene con Zeus. È un'idea che presenta dei risultati satirici notevoli, principalmente per l'enorme distanza tra le due categorie coinvolte, ovvero quella di filosofo Cinico e dialogo socratico, seppur declinato su basi scettiche⁶³⁶:

636 Punti di contatto tra Cinismo e Scetticismo comunque non mancano, a cominciare proprio dalla difficoltà nel catalogare i due movimenti nelle dissertazioni sulla filosofia. Vd. Solitario 2020, pp. 35-36 «In particolare, la mancanza di coerenza tra le dottrine trasmesse costituisce il motivo centrale per la riduzione dello Scetticismo pirroniano a semplice stile di vita. Anche il Cinismo era stato percepito dai dossografi antichi come mero modello di vita, motivo per cui risulta escluso dai vari cataloghi di αἰρέσεις. In Luciano, infatti, né il Cinismo né lo Scetticismo

1. I Cinici si presentavano come delle figure antitetiche rispetto ai filosofi tradizionali⁶³⁷. Diogene, pur discendendo da Socrate, si colloca agli antipodi rispetto a Platone. Per queste ragioni, si potrà definire il Cinismo un'anti-filosofia, all'insegna del paradosso e di una critica radicale alle istanze sociali. L'esperienza è un elemento imprescindibile.

2. Il dialogo filosofico è il prodotto rappresentativo, nonché il mezzo prediletto della filosofia platonica. Si struttura sulla razionalità e su una consequenzialità logica. È utilizzato da Socrate per costruire una dottrina e la metafisica prevale sulla ricerca empirica.

I due punti mettono in luce due realtà che non sono sovrapponibili, ma che nell'opera di Luciano di trovano sovrapposte. La *μίξις* si conferma nuovamente uno dei meccanismi preferiti da Luciano⁶³⁸: gli effetti comici sono sorprendenti.

4. I punti della confutazione

L'azione comincia senza che il luogo e il tempo siano specificati⁶³⁹. Si potrebbe immaginare di essere nell'Olimpo.

A parlare è subito Cinisco, il nostro *Socrates mainomenos*, con un quesito facilissimo per Zeus (Luc. *I. conf.* 1 τοῦτο ῥᾶστος). In realtà, tale domanda semplicissima si rivelerà un vero e proprio interrogatorio all'insegna dell'*elenchos* e della satira. Cinisco dirige il discorso con perizia, domandando e conducendo di

vengono mai considerati nei termini di correnti filosofiche propriamente dette, bensì come βίαι esemplari, contrassegnati da peculiarità inconsuete, se non eccentriche, e slegati da un complesso dottrinario specifico».

⁶³⁷ Per i motivi di cui nel precedente capitolo.

⁶³⁸ Gassino 2020, p. 203 «L'idée de *mixis* ... apparaît comme le cœur de la poétique lucianesque: en effet, la satire, genre essentiellement romain, tire son nom du mot *satura* qui signifie "mélange", et d'autre part, le dialogue comique que Lucien se targue d'avoir inventé est lui-même présenté comme une création hybride». Marquis 2020, p. 23 «Chez Lucien, la place dévolue au mélange des genres est une place de premier ordre».

⁶³⁹ Forse l'informazione non conta. Vd. Gröblein 1998, p. 8 «Man kann wohl nur mit Gewißheit sagen, daß es nicht im Interesse Lukians gelegen hat, den Dialog räumlich – wie übrigens auch zeitlich zu fixieren, da die Örtlichkeit für die Erörterung der Schicksalsfrage unerheblich ist».

volta in volta la risposta verso la risposta desiderata, ovvero verso una non risposta. Siamo di fronte a un crescendo paradossale di confutazioni, che per comodità è possibile articolare in quattro punti.

4.1. *Procurationes quo pertinent, si inmutabilia sunt fata?*⁶⁴⁰

La prima confutazione concerne i sacrifici. L'idea di fondo è che, se il Fato governa tutto, gli dèi non possono né nuocere, né giovare agli uomini: va da sé che i sacrifici sono una pratica completamente inutile.

Cinisco procede per gradi, come il miglior Socrate⁶⁴¹. Prima di tutto vuole assicurarsi se è vero che le Parche sovrintendono a ogni affare, umano e divino. Per farlo, come si è accennato in precedenza, ricorre alla conoscenza tradizionale. Chiede quindi se quello che cantano (*I. conf.* 1 ἐκεῖνοι ἐρραψωδήκασιν)⁶⁴² Omero ed Esiodo (ἀνέγνως γὰρ δῆλον ὅτι καὶ σὺ τὰ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ποιήματα) in merito al Fato e alle Parche sia vero (εἰπέ οὖν μοι εἰ ἀληθὴ ἐστὶν ἃ περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ τῶν Μοιρῶν), cioè che la sorte filata da queste è incontrovertibile (ἄφυκτα εἶναι ὅποσα ἂν αὐταὶ ἐπινήσωσιν γεινομένῳ ἐκάστω;)⁶⁴³.

Per dissipare ogni dubbio, Cinisco cita anche un passo di Omero⁶⁴⁴, che sembrerebbe smentire questo fatto (*I. conf.* 2 οὐκοῦν ὁπότεν ὁ αὐτὸς Ὀμηρος ἐν ἑτέρῳ μέρει τῆς ποιήσεως λέγει, “μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος” καὶ τὰ τοιαῦτα, ληρεῖν δηλαδὴ φήσομεν τότε αὐτόν;). Ci pensa Zeus a risolvere le perplessità: nulla può avvenire contro il volere delle Parche (οὐδὲν γὰρ οὕτω γένοιτ' ἂν ἔξω τοῦ νόμου τῶν Μοιρῶν, οὐδὲ ὑπὲρ τὸ λῖνον). Zeus finisce, come sempre fino alla fine del dialogo, salvo nei casi in cui si rifiuta di rispondere, per dare ragione a Cinisco. Segue anche un bell'*excursus* del dio sulla veridicità della

640 Sen. *Nat. Quaest.* 2.35.

641 Per l'andamento progressivo sull'esempio socratico, vd. Gröblein 1998, p. 83 «Dieser antwortet nicht direkt, sondern begibt sich auf einen kleinen Umweg. Es entwickelt sich ein Frage-Antwortspiel, wie wir aus Platons Dialogen bestens kennen».

642 Da notare il verbo, che richiama direttamente l'attività dei rapsodi.

643 Il significato letterario di ἄφυκτα è forse più forte: è composto da α- privativo e il verbo φεύγω. Significa “che non si può fuggire”.

644 Il verso citato è Hom. *Il.* 20.336 μὴ καὶ ὑπὲρ μοῖραν δόμον Ἄϊδος εἰσαφίκηται. Siamo di fronte a una sorta di *if-not situation*, in cui, prima dello scontro tra Enea e Achille, Poseidone redarguisce il troiano e lo spinge a evitare un duello che l'avrebbe condotto a prematura morte.

poesia, che sembra richiamare alla lontana la dichiarazione esiodea sulle bugie delle Muse⁶⁴⁵.

Appreso questo, Cinisco chiede se gli dèi abbiano qualche potere o possibilità contro le Moire (*I. conf.* 4 ὃ Ζεῦ, κάκεινο εἵπης, εἰ καὶ ὑμῶν αὐται ἄρχουσι καὶ ἀνάγκη ὑμῖν ἡρτῆσθαι ἀπὸ τοῦ λίνου αὐτῶν). Zeus è categorico: non ce l'hanno. Devono sottostare al loro volere (ἀνάγκη, ὃ Κυνίσκε); «Die Determination umfaßt nicht nur die Menschen, sie hat auch für die Götter volle Gültigkeit»⁶⁴⁶.

Alla dichiarazione di impotenza di Zeus, assistiamo al primo spunto satirico di Cinisco. Il filosofo rievoca quei versi omerici (vd. Hom. 8.17-27) che maggiormente celebrano la potenza del dio, quando Zeus sostiene che potrebbe facilmente (*I. conf.* 4 ῥαδίως) sollevare con una catena d'oro (ἀπὸ σειρᾶς χρυσῆς) gli dei, la terra e il mare (ἅπαντας αὐτῇ κεν γαίῃ ἐρύσαι αὐτῇ τε θαλάσση), mentre loro, se pure tirassero tutti insieme, non riuscirebbero a smuoverlo (τοὺς θεοὺς δὲ ἅμα πάντας, εἰ βούλοιντο, ἐκκρεμαμένους κατασπᾶν βιάσεσθαι, οὐ μὴν κατασπάσειν γε).

Cinisco coglie la contraddizione: se a dominare tutto è il Fato, è in realtà Zeus ad essere appeso al filo delle Parche (νῦν δὲ αὐτόν σε ἤδη ὀρῶ μετὰ τῆς σειρᾶς καὶ τῶν ἀπειλῶν ἀπὸ λεπτοῦ νήματος), come un pesce alla lenza (καθάπερ οἱ ἄλιεῖς ἐκ τοῦ καλάμου τὰ ἰχθύδια)⁶⁴⁷. Il contrasto visivo funziona benissimo: all'aurea catena, che nel testo luciano diviene comicamente la corda del pozzo (*I. conf.* 8 ὥσπερ ἱμονιάν)⁶⁴⁸, viene contrapposto l'esile lino delle Moire e Zeus, da

645 Sono forse tra i versi più celebri della letteratura greca. Hes. *Th.* 27-28 ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι. In realtà, nello *Iuppiter confutatus* Zeus non dice che sono le Muse a mentire, ma i poeti, quando abbandonati dalle Muse (Luc. *I. conf.* 2 ὁπότεν δὲ ἀφῶσιν αὐτοὺς αἱ θεαὶ καὶ καθ' αὐτοὺς ποιῶσι, τότε δὴ καὶ σφάλλονται καὶ ὑπεναντία τοῖς πρότερον διεξίσαισι). Dopotutto, sono uomini: non conoscono il vero (καὶ συγγνώμη, εἰ ἄνθρωποι ὄντες ἀγνοοῦσι τάληθές). L'affermazione, detta da Zeus in questo contesto, se considerata a posteriori, si rivela comica, o persino ridicola.

646 Gröblein 1998, p. 69.

647 Zeus deve rendersi conto di non essere onnipotente. Vd. Gröblein 1998, pp. 28-29 «Erschien Kyniskos damals die Gewalt des Zeus übermächtig, muß er jetzt erkennen, daß Zeus doch nicht so unbezwingbar ist, wie er sein möchte, da er an dem Faden der Klotho hängt wie ein Fisch an der Angelschnur».

648 Ci aiutano gli *scholia*. Vd. *schol.* Luc. *I. conf.* 8, p. 54 Rabe. ἱμονιά è la fune cui viene legato il secchio (λέγεται τὸ σχοινίον, εἰς ὃ δεσμεῖται ὁ κάδος) che è utilizzato per attingere l'acqua dai pozzi (δι' οὗ τὸ ὕδωρ ἐκ τῶν φρεάτων ἀνέλκουσιν).

potente reggitore della terra e del *pantheon* divino, diviene un innocuo pesce⁶⁴⁹. Verrebbe da definirlo, per mantenere la sfumatura di ridicolo in italiano, «un bel baccalà»⁶⁵⁰.

Ora Cinisco ha tutte le premesse necessarie per la prima confutazione, μετὰ παρρησίας: se le Parche dominano tutto (*I. conf.* 5 εἰ γὰρ οὕτως ἔχει ταῦτα καὶ πάντων αἱ Μοῖραι κρατοῦσι) e il destino è immutabile (καὶ οὐδὲν ἂν ὑπ' οὐδενὸς ἔτι ἀλλαγείη τῶν ἅπαξ δοξάντων αὐταῖς), perché gli uomini fanno sacrifici agli dei, sperando di ottenere qualche bene in cambio? (τίνος ἔνεκα ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι θύομεν καὶ ἐκατόμβας προσάγομεν εὐχόμενοι γενέσθαι ἡμῖν παρ' ὑμῶν τὰγαθά;) Gli uomini non traggono nessun giovamento dai riti propiziatori, né alcun nocumento qualora li trascurino (οὐχ ὁρῶ γὰρ ὅ τι ἂν ἀπολαύσαιμεν τῆς ἐπιμελείας ταύτης, εἰ μήτε τῶν φαύλων ἀποτροπὰς εὐρέσθαι δυνατόν ἡμῖν ἐκ τῶν εὐχῶν μήτε ἀγαθοῦ τινος θεοσδότου ἐπιτυχεῖν). È una posizione chiaramente epicurea, come nel caso di molti altri punti dell'*elenchos*.

Segue un primo moto di stizza da parte di Zeus, che accusa Cinisco di aver imparato dai sofisti (*I. conf.* 6 οἶδα ὅθεν σοι τὰ κομπὰ ταῦτα ἐρωτήματά ἐστιν, παρὰ τῶν καταράτων σοφιστῶν), ma non può sfuggire alla logicità del ragionamento (*I. conf.* 7).

K. Πάντα φῆς ἐκ τῶν Μοιρῶν γίνεσθαι;

Z. Φημί γάρ.

K. Ὑμῖν δὲ δυνατόν ἀλλάττειν ταῦτα καὶ ἀνακλώθειν;⁶⁵¹

Z. Οὐδαμῶς.

649 La catena diviene il segno dell'*hyperopsia* di Zeus. Vd. Camerotto 1996, p. 148 «L'immagine della *seira* diventa il simbolo della *hyperopsia* di Zeus e conseguentemente della parola epica. L'operazione di ripresa degli ipotesti trova il suo compimento nello sviluppo parodico che segue, in cui viene realizzata una vera e propria sovrapposizione delle due distinte immagini di base, con un mutamento significativo – un rovesciamento – della posizione di Zeus. All'azione di Zeus che manifesta la sua *hyperopsia*, minacciando di sospendere tutti gli altri dèi insieme alla terra e al mare, corrisponde l'immagine di uno Zeus appeso – con la sua *aurea catena* e tutte le sue minacce (μετὰ τῆς σειρᾶς καὶ τῶν ἀπειλῶν) al sottile filo di Cloto. La similitudine dei pesci appesi alla lenza (καθάπερ οἱ ἄλιεῖς ἐκ τοῦ καλάμου τὰ ἰχθύδια), tratta dalla quotidianità, sta a rimarcare il rovesciamento e la sua natura di *hypobole*, così come il trasferimento del vanto (μεγαλαυχήσασθαι) da Zeus a Cloto».

650 Zeus viene presentato come un personaggio ridicolo, perché millanta una potenza che non possiede realmente. Vd. Helm 1906, p. 129 «Das erste ist ziemlich plump und possenhaft. Zeus wird lächerlich gemacht, weil seine Stellung neben dem Fatum ihn jeder Macht beraubt».

651 Il verbo è spettacolare. Al prefisso ἀνα-, che indica un moto verso l'alto, segue il verbo κλώθω, che richiama direttamente al nome di Cloto, la Moira destinata a svolgere il fuso della vita.

K. Βούλει οὐκ ἐπαγάγω καὶ τὸ μετὰ τοῦτο, ἢ δῆλον, κἂν μὴ εἶπω αὐτό;
Z. Δῆλον μὲν.

C. Dici che tutto succede per volere delle Moire?

Z. Così dico.

C. A voi non è possibile cambiare queste cose, né riavvolgere il fuso?

Z. In nessun caso.

C. Vuoi che tragga le conseguenze di ciò o è chiaro e non serve che parli?

Z. È chiaro.

La prima confutazione è compiuta: i sacrifici non hanno alcuna utilità per gli uomini.

4.2. *Denn mit Menschen soll sich nicht messen irgend ein Gott*⁶⁵²

Una volta stabilita l'inutilità dei sacrifici e l'impossibilità per gli dèi di intervenire negli affari umani, Zeus prova a “metterci una pezza”: i sacrifici – così dice – non devono essere compiuti per un'utilità intrinseca (*I. conf.* 7 οἱ δὲ γε θύοντες οὐ τῆς χρείας ἔνεκα θύουσιν, ἀντίδοσιν δὴ τινα ποιούμενοι καὶ ὥσπερ ὠνούμενοι τὰ ἀγαθὰ παρ' ἡμῶν), ma per celebrare l'eccellenza della natura divina (ἀλλὰ τιμῶντες ἄλλως τὸ βέλτιον).

È il tempo della seconda confutazione.

Cinisco proprio non capisce secondo quali termini gli dèi debbano ritenersi superiori agli uomini. Se ci fosse uno di quei sofisti che Zeus ha nominato glielo chiederebbe (καίτοι εἴ τις τῶν σοφιστῶν ἐκείνων παρῆν, ἥρετο ἄν σε καθ' ὃ τι βελτίους φῆς τοὺς θεούς). Gli dèi sono infatti *homodouloi*: partecipano della schiavitù degli uomini (καὶ ταῦτα ὁμοδούλους τῶν ἀνθρώπων ὄντας), e sono assoggettati alle stesse padrone, le Parche (καὶ ὑπὸ ταῖς αὐταῖς δεσποίναις ταῖς Μοίραις ταττομένους). Anzi, se almeno gli uomini conoscono la liberazione dal giogo grazie alla morte (εἶγε τοὺς μὲν κἂν ὁ θάνατος εἰς ἐλευθερίαν ἀφείλετο), gli dèi non possono contare di essere affrancati. ἄδιδος ἢ δουλεία: la loro schiavitù non ha fine; il filo delle loro vite è lungo e non si spezza (ὕμῃν δὲ εἰς ἄπειρον

⁶⁵² Dalla poesia di J.W. Goethe, *Grenzen der Menschheit*, 11-13. I termini uomo («Mensch») e dio («Gott») sono volutamente invertiti. I versi originali sono: «Denn mit Göttern / soll sich nicht messen / irgend ein Mensch».

ἐκπίπτει τὸ πρᾶγμα καὶ αἶδιος ἡ δουλεία γίνεται ὑπὸ μακρῷ τῷ λίνῳ στρεφομένη). Viene qui rovesciato uno dei *topoi* più persistenti della beatitudine divina, ovvero quello dell'immortalità⁶⁵³: qui l'immortalità è vessillo di una servitù eterna, non ha nulla di positivo.

A poco serve la replica di Zeus, per cui l'immortalità sarebbe felicità (*I. conf.* 8 τὸ αἶδιον τοῦτο καὶ ἄπειρον εὐδαιμον ἡμῖν ἐστι καὶ ἐν ἅπασιν ἀγαθοῖς ἡμεῖς βιοῦμεν): Cinisco contrappone subito a Zeus la figura di Efesto, nato zoppo e fabbro, sempre davanti al calore delle fucine (ὁ δὲ Ἥφαιστος χολός ἐστι, βάνανσός τις καὶ πυρίτης τὴν τέχνην)⁶⁵⁴, di Prometeo impalato (ὁ Προμηθεὺς δὲ καὶ ἀνεσκολοπίσθη ποτέ) e del suo stesso padre, incatenato nel Tartaro (τὸν γὰρ πατέρα σου τί ἂν λέγοιμι, πεδήτην ἔτι ἐν τῷ Ταρτάρῳ ὄντα).

Insomma, gli dèi non hanno libertà (*I. conf.* 10 τὰς Μοίρας εἶναι τὰς ἅπαντα ἐπιτελούσας): sono solo gli strumenti delle Parche (*I. conf.* 11 ὑμεῖς δὲ ὥσπερ σκεύη τινὰ καὶ ἐργαλεῖά ἐστε αὐτῶν). Non sono nulla più dell'ascia o del trapano del costruttore (ὥσπερ, οἶμαι, καὶ τὸ σκέπαρνον τῷ τέκτονι καὶ τὸ τρύπανον συνεργεῖ μὲν τι πρὸς τὴν τέχνην). Il Fato è come il carpentiere navale, mentre gli dèi sono gli strumenti (ἀνάλογον τοίνυν ἡ μὲν ναυπηγουμένη ἕκαστα ἡ Εἰμαρμένη ἐστίν, ὑμεῖς δέ, εἴπερ ἄρα, τρύπανα καὶ σκέπαρνά ἐστε τῶν Μοιρῶν)⁶⁵⁵. Ed è chiaro: a nessuno verrebbe in mente di dire che a realizzare la nave siano stati la scure o il trapano (οὐδεὶς δ' ἂν εἶποι ὡς ταῦτα ὁ τεχνίτης ἐστίν, οὐδ' ἡ ναῦς ἔργον τοῦ σκεπάρνου ἢ τοῦ τρυπάνου, ἀλλὰ τοῦ ναυπηγοῦ).

Si ritorna alla questione dei sacrifici: Cinisco ribadisce che non ha senso sacrificare agli dei, come non si dovrebbero glorificare gli strumenti del fabbro.

653 Vale ovviamente anche in ambito cristiano: l'immortalità è spesso sinonimo di incorruttibilità e quindi di perfezione. Vd. Boethius *Cons. Phil.* 5.6 *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, quod ex collatione temporalium clarius liquet.*

654 Efesto per il suo aspetto è anche vittima prediletta per la commedia. Vd. Gröblein 1998, p. 44 «Aber es gibt auch andere Götter, denen es nicht so gut geht. Als ersten erwähnt Kyniskos Hephaistos. Dieser ist lahm und letztendlich bloß ein Handwerker, Eigenschaften, die ihn allgemein zum beliebten Gegenstand der Komödie machen, wie überhaupt Schilderungen, die Götter in Zuständen zeigen, die göttlicher Würde nicht anstehen. Diese Mythentravestie ist eine Folge des Anthropomorphismus. Die Götter werden vermenschlicht und bis ins Lächerliche gezogen, wobei der komische Effekt durch den Kontrast zum ernsthaften Mythos entsteht».

655 Sullo stesso tema viene punto Eracle in Luc. *I. trag.* 32 Οὐκοῦν καὶ ὁπότε τὸν λέοντα ἢ τὴν ὕδρα ἐφόνεον, αἱ Μοῖραι δι' ἐμοῦ ἐκεῖνα ἔπραττον;

Semmai, i sacrifici e le preghiere dovrebbero essere rivolte alle Moire (*I. conf.* 11 καί, ὥς ἔοικεν, οἱ ἄνθρωποι δέον τῇ Εἰμαρμένῃ θύειν καὶ παρ' ἐκείνης αἰτεῖν τὰγαθά, οἱ δ' ἐφ' ὑμᾶς ἴασι προσόδοις καὶ θυσίαις γεραίροντες). Anzi, rettifica Cinisco, neppure a loro (ἢ οὐδὲ τὴν Εἰμαρμένην τιμῶντες εἰς δέον ἂν αὐτὸ ἐπραττον). Nemmeno le Parche possono infatti modificare ciò che hanno stabilito in principio (οὐ γὰρ οἶμαι δυνατόν εἶναι οὐδὲ αὐταῖς ἔτι ταῖς Μοίραις ἀλλάξαι τι καὶ μετατρέψαι τῶν ἐξ ἀρχῆς δοξάντων περὶ ἐκάστου) e si ritrovano a essere paradossalmente strumenti e schiave del loro stesso volere.

Giove è messo all'angolo per la seconda volta; non gli resta che provare a ritrattare.

4.3. *Si omnia fato, quid mihi divinatio prodest?*⁶⁵⁶

Se non è stato accettato il motivo della superiorità divina come ragione sufficiente o valida a giustificare i sacrifici agli dei, è necessario trovare un'alternativa. Zeus ci prova con gli oracoli: sostiene che se pure non hanno alcuna possibilità di cambiare i Fati, comunque meritano di essere onorati perché permettono agli uomini di conoscerli, predicando loro il futuro (*I. conf.* 12 ἡμεῖς δὲ εἰ καὶ μηδενὸς ἄλλου ἔνεκα, τοῦ γε μαντεύεσθαι καὶ προμηνύειν ἕκαστα τῶν ὑπὸ τῆς Μοίρας κεκυρωμένων δικαίως τιμώμεθ' ἅν). La forza delle sue argomentazioni è sempre più debole.

Come sottolinea P. Gröbklein, era il giusto periodo per colpire gli oracoli, perché nel II secolo stavano conoscendo una breve rinascita, proprio a causa della diffusa fiducia nella Provvidenza⁶⁵⁷:

⁶⁵⁶ Cic. *De Div.* 2.8.20.

⁶⁵⁷ Gröbklein 1998, p. 61. Il secondo secolo è il periodo in cui si vede anche una rinascita, tanto che a Delfi esistono monete di età Adrianea raffiguranti la grotta coricia. Vd. Bommelaer 1991, pp. 36-37. Va detto che nel caso specifico di Delfi, la rinascita dell'oracolo con Adriano era riflesso della nuova importanza politica attribuita dall'imperatore a questo centro, per una ristrutturazione dell'Anfizionia delfica in chiave di rappresentanza (ruolo che non aveva in realtà mai avuto). Vd. Scott 2014, pp. 226-227, «But Delphi also had something of interest to Hadrian: its Amphictyony. Part of one of his lettersto Delphi, dated to around the time of his visit in AD 125, concerned a reorganization of the Amphictyony council ... the purpose of Hadrian was to develop a particular kind of council that could undertake a role that, in reality, the Amphictyony had never had during its archaic, classical and Hellenistic lifetimes. Its council membership had never been a fair representation of all the Greek people».

Die Orakeln feierten im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine kurzfristige Renaissance. Sie verdanken ihre Existenz der Übertragung des Vorsehungsglaubens auf Handlungen. Das zweite Jahrhundert glaubte fest an die Providenz, und Orakel ermöglichen einen direkten Kontakt mit der Gottheit, sie gelten als Zeichen der Liebe der Gottheit zu den Menschen.

Luciano, nei suoi dialoghi così razionale, aveva criticato con fervore la superstizione della sua epoca nell'*Alessandro o il falso profeta*. L'opera è la biografia del santone e truffatore Alessandro di Abonutico⁶⁵⁸, un individuo astuto e malvagio⁶⁵⁹. Acuto osservatore, aveva notato come la speranza e il timore tiranneggino la vita degli uomini (*Alex.* 8 ῥαδίως κατενόησαν τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ὑπὸ δυοῖν τούτοις μεγίστοις τυραννόμενον, ἐλπίδος καὶ φόβου) e che da chi spera (τῷ ἐλπίζοντι), come da chi teme (τῷ τε δεδιότι), la conoscenza del futuro è tenuta in massima considerazione (ἀμφοτέροις γάρ ... ἑώρων τὴν πρόγνωσιν ἀναγκαιοτάτην τε καὶ ποθεινοτάτην οὔσαν). Aveva compreso che chi fosse in grado di approfittarne, ne avrebbe tratto grandi ricchezze (ὁ τούτων ἑκατέρῳ εἰς δέον χρήσασθαι δυνάμενος τάχιστα πλουτήσειεν ἄν). Così, spinto dalla ricchezza degli oracoli, come Delfi, Delo, Claro e la stirpe dei Branchidi (Δελφοὺς οὕτω πάλαι πλουτῆσαι καὶ αἰοιδίμους γενέσθαι καὶ Δῆλον καὶ Κλάρων καὶ Βραγχίδας), decise anche lui di fondare un tempio con un oracolo (μαντεῖον συστήσασθαι καὶ χρηστήριον ἐβουλεύοντο).

658 La biografia non è di un personaggio inventato, perché abbiamo attestazioni della sua esistenza. Vd. Gómez Cardó 2024, p. 1 «No se trata de un personaje ficticio puesto que su existencia y la del dios están corroboradas por testimonios epigráficos y numismáticos».

659 Luciano ne descrive l'intelletto come pieno di qualità, ma tutte devolute al peggio. Luc. *Alex.* 4 συνέσει μὲν γὰρ καὶ ἀγχινοία καὶ δριμύτητι πάμπλου τῶν ἄλλων διέφερον, καὶ τό τε περίεργον καὶ εὐμαθὲς καὶ μνημονικὸν καὶ πρὸς τὰ μαθήματα εὐφρὲς, πάντα ταῦτα εἰς ὑπερβολὴν ἐκασταχοῦ ὑπῆρχεν αὐτῷ. ἐχρήτο δὲ αὐτοῖς εἰς τὸ χεῖριστον.

L'opera fornisce un utile elenco degli espedienti da sfruttare per plasmare un oracolo credibile⁶⁶⁰: un dio farlocco⁶⁶¹ e una data di consultazione (*Alex.* 19 ὁ Ἀλέξανδρος προλέγει πᾶσι τοῖς ἀφικομένοις ὡς μαντεύσεται ὁ θεός, ῥητήν τινα ἡμέραν προειπών), per cominciare. Poi, serve un prezzo (*Alex.* 23 ἐτέτακτο δὲ ὁ μισθὸς ἐφ' ἐκάστῳ χρησμῷ δραχμὴ καὶ δὴ ὀβολῶ): le risposte devono essere ambigue (*Alex.* 22 τοῖς μὲν λοξὰ καὶ ἀμφίβολα πρὸς τὰς ἐρωτήσεις ἀποκρινόμενος) e oscure (τοῖς δὲ καὶ πάνυ ἀσαφῇ), anche in lingue incomprensibili ai più (*Alex.* 13 ὁ δὲ φωνάς τινας ἀσήμους φθεγγόμενος, οἷαι γένοιτο ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων). Possono persino essere *autofone* per i più ricchi, cui si riserva sempre qualche effetto speciale (*Alex.* 26 ἐκαλοῦντο δὲ οἱ χρησμοὶ οὗτοι αὐτόφωνοι, καὶ οὐ πᾶσιν ἐδίδοντο οὐδὲ ἀνέδην, ἀλλὰ τοῖς εὐπαρύφοις καὶ πλουσίοις καὶ μεγαλοδώροις)⁶⁶². Sono utili infine la schiuma alla bocca (*Alex.* 12 ἀφροῦ ὑποπιμπλάμενος τὸ στόμα)⁶⁶³ per simulare il furore divino (μεμηνέναι προσποιούμενος ἐνίστε), qualche trucco di magia⁶⁶⁴ e una rete di

660 Alessandro fu abile a cogliere lo spirito della sua epoca e a rielaborare i paradigmi religiosi tradizionali nello sviluppo della sua immagine. Vd. Sfameni Gasparro 1999, pp. 302-303 «Alessandro si conferma abile manipolatore di strutture mitico-culturali tradizionali e insieme attento osservatore della realtà religiosa contemporanea. Questa infatti conosce una notevole reviviscenza delle antiche istituzioni misteriche greche e la creazione di numerose altre nuove, sia in relazione a culti altrettanto antichi ma originariamente privi di strutture iniziatico-esoteriche, come è il caso di quelli di molte divinità orientali ormai ampiamente presenti fuori dai propri confini nazionali, sia in rapporto a fenomeni peculiari quali il culto imperiale, che spesso pare accompagnato da “misteri”».

661 Sulla nascita pseudo-miracolosa di Esculapio dall'uovo d'oca, vd. Luc. *Alex.* 13.

662 Definiva oracoli αὐτόφωνοι quelli che provenivano dalla falsa testa del serpente, cui aveva applicato delle trachee di gru (*Alex.* 26 γεράνων ἀρτηρίας συνάσας). Erano prodotti da un collaboratore, che parlava da dietro la testa tramite quelle (διὰ τῆς κεφαλῆς ἐκείνης ... ἄλλου τινὸς ἔξωθεν ἐμβοῶντος, ἀπεκρίνετο πρὸς τὰς ἐρωτήσεις).

663 Era un effetto, come denuncia Luciano, che otteneva con grande scalpore masticando una radice. Vd. Luc. *Alex.* 12 ῥαδίως δὲ τοῦτο ὑπῆρχεν αὐτῷ, στρουθίου τῆς βαφικῆς βοτάνης τὴν ῥίζαν διαμασησάμεν. τοῖς δὲ θεῖόν τι καὶ φοβερὸν ἐδόκει καὶ ὁ ἀφρός.

664 Chiedeva, per esempio, che le domande gli giungessero scritte su una carta sigillata (*Alex.* 19 ἐκέλευσεν δὲ ἕκαστον, οὗ δέοιτο ἂν καὶ ὁ μάλιστα μαθεῖν ἐθέλοι, εἰς βιβλίον ἐγγράψαντα καταρράγει τε καὶ κατασημήνασθαι κηρῷ ἢ πηλῷ ἢ ἄλλῳ τοιούτῳ) e lui avrebbe restituito il foglio con la risposta senza aprire le buste, dopo averne parlato con il dio (καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ ἀκούων ἕκαστα τὸ μὲν βιβλίον ἀποδώσειν σεσημασμένον ὡς εἶχε, τὴν δὲ πρὸς αὐτὸ ἀπόκρισιν ὑπογεγραμμένην, πρὸς ἔπος ἀμειβομένου τοῦ θεοῦ περὶ ὅτου τις ἔροιτο). Naturalmente, non vi era nulla di magico nel procedimento: Alessandro liquefaceva con un ago rovente la cera, per poi riapplicarla una volta lettone il contenuto (*Alex.* 21 βελόνην πυρώσας τὸ ὑπὸ τὴν σφραγίδα μέρος τοῦ κηροῦ διατήκων ἐξήρει καὶ μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῇ βελόνῃ αὐτῇ ἐπιχλιάνας τὸν κηρόν, τὸν τε κάτω ὑπὸ τῷ λίνῳ καὶ τὸν αὐτὴν τὴν σφραγίδα ἔχοντα, ῥαδίως συνεκόλλα); quando ci fosse un sigillo, riusciva a replicarlo con un composto minerale (ἕτερος δὲ τρόπος ὁ διὰ τοῦ λεγομένου κολλυρίου· σκευαστὸν δὲ τοῦτο ἐστὶν ἐκ πίττης Βρεττίας καὶ ἀσφάλτου καὶ λίθου τοῦ διαφανοῦς τετριμμένου καὶ κηροῦ καὶ μαστίχης. ἐκ γὰρ τούτων ἀπάντων ἀναπλάσας τὸ κολλύριον καὶ

collaboratori per raccogliere informazioni⁶⁶⁵ e diffondere la fama dell'oracolo⁶⁶⁶ – un vero e proprio sistema mafioso. L'opera però, oltre al biasimo contro una persona fraudolenta e profittatrice, critica la credulità con cui le persone prestavano fede a un imbroglione a causa della loro superstizione⁶⁶⁷. Allo stesso tempo, offre uno spaccato sulla religiosità dell'epoca e mostra quanto diffuse fossero le pratiche divinatorie. Luciano sottolinea come la fama di Alessandro si

θερμήνας πυρί, σιάλω τήν σφραγίδα προχρίσας ἐπετίθει καὶ ἀπέματτε τὸν τύπον. Εἴτα αὐτίκα ξηροῦ ἐκείνου γενομένου, λύσας ῥαδίως καὶ ἀναγνούς, ἐπιθείς τὸν κηρὸν ἀπετύπου ὥσπερ ἐκ λίθου τήν σφραγίδα εὖ μάλα τῷ ἀρχετύπῳ ἐοικυῖαν). Altre volte utilizzava infine un impasto di gesso, con cui riusciva a sigillare le pagine una volta che si fossero asciugate (τρίτον ἄλλο πρὸς τούτοις ἄκουσον· τιτάνου γὰρ εἰς κόλλαν ἐμβαλὼν ἢ κολλῶσι τὰ βιβλία, καὶ κηρὸν ἐκ τούτου ποιήσας, ἔτι ὑγρὸν ὄντα ἐπετίθει τῇ σφραγίδι καὶ ἀφελὼν – αὐτίκα δὲ ξηρὸν γίγνεται καὶ κέρατος, μᾶλλον δὲ σιδήρου παγιώτερον – τούτῳ ἐχρήτο πρὸς τὸν τύπον). La colpa era dei creduloni (letteralmente, quelli con il moccio al naso), che nella loro semplicità non capivano il trucco (*Alex.* 19 τοῖς δὲ ιδιώταις καὶ κορύζης μεστοῖς τὴν ῥίνα τεράστιον καὶ πάνυ ἀπίστῳ ὅμοιον).

665 Per avere un confronto, secondo una delle teorie più accreditate, la fortuna di Delfi è dovuta anche al suo ruolo di “centro di informazione” per le altre *poleis* greche. Vd. Scott 2014, pp. 27-28 «Scholars have pointed to Delphi as a developing “information centre”, since it was one of the few places in the ancient world where going to from all over on a regular basis and bringing with them information about their homelands. As a result, a picture has formed of priests who were “plugged in” to the information “hub” at Delphi and thus able to give better-informed guesses about which options were better and outcomes more likely (and have more ability to put those responses into verse). I have some sympathy with elements of this picture: no doubt Delphi was, especially in the sixth through fourth centuries BC, something of an information centre».

666 Alessandro era una vera e propria azienda. Luciano si sofferma sull'apparato che gravitava attorno ad Alessandria, con i cui membri il “profeta” divideva anche i guadagni (*Alex.* 23 λαμβάνων δὲ οὐκ αὐτὸς ἐχρήτο μόνος οὐδ' εἰς πλοῦτον ἀπεθησαύριζεν, ἀλλὰ πολλοὺς ἤδη περὶ αὐτὸν ἔχων). Tra i collaboratori (συνεργούς) si contavano i servitori (ὑπηρέτας), le spie (πρυθηνες), i compositori e i custodi degli oracoli (χρησιμοποιοὺς καὶ χρησιμοφύλακας), i segretari (ὑπογραφέας), coloro che erano preposti al rifacimento dei sigilli (ἐπισφραγιστάς) e interpreti (ἐξηγητάς). C'erano infine tutti coloro che venivano mandati “in trasferta”, per contribuire alla fama dell'oracolo. Vd. Luc. *Alex.* 24 Ἦδη δὲ τινὰς καὶ ἐπὶ τὴν ἀλλοδαπὴν ἐξέπεμπεν, φήμας ἐμπούσοντας τοῖς ἔθνεσιν ὑπὲρ τοῦ μαντείου καὶ διηγησομένους ὡς προεῖποι καὶ ἀνέυροι δραπετάς καὶ κλέπτας καὶ ληστὰς ἐξελέγξειε καὶ θησαυροὺς ἀνορύξαι παράσχοι καὶ νοσοῦντας ἰάσαιτο, ἐνίους δὲ καὶ ἤδη ἀποθανόντας ἀναστήσειεν. δρόμος οὖν καὶ ὠθισμὸς ἀπανταχόθεν ἐγγίγνετο καὶ θυσίαι καὶ ἀναθήματα, καὶ διπλάσια τῷ προφῆτῃ καὶ μαθητῇ τοῦ θεοῦ.

667 Sulla critica di Luciano alla superstizione del suo tempo, vd. Miron 1996, p. 187 «*Lucian war Gegner jeder Pietismus*», beschimpfte die Dummheit, den Wahn und der Aberglauben; Glauben war ihm Frömmelei, Religion Auwuchs krankhafter Phantasie, die Blindheit der naiven Masse. Sein Spott richtete sich gegen die Entartung seiner Zeit».

fosse estesa in Italia⁶⁶⁸ e dall'Italia si fosse diffusa in tutto l'Impero Romano⁶⁶⁹: la leggerezza e l'ingenuità della gente comune non conosce confini.

Nello *Iuppiter confutatus* la prospettiva satirica contro gli oracoli è diversa. Cinisco non mette in dubbio la possibilità di predire il futuro⁶⁷⁰. Almeno questo a Zeus bisogna concederlo. L'eroe satirico decide persino di sorvolare, con una bella preterizione, il carattere ambiguo delle risposte (*I. conf.* 14 ἐῷ γὰρ λέγειν ὡς λοξὰ καὶ ἐπαμφοτερίζοντα τοῖς πολλοῖς χρᾶν εἰώθατε). Il riferimento è alla disfatta di Creso una volta superato il fiume Halys (οὐ πάνυ ἀποσαφοῦντες εἰ ὁ τὸν Ἄλυν διαβάς τὴν αὐτοῦ ἀρχὴν καταλύσει ἢ τὴν τοῦ Κύρου). Erodoto racconta che, quando Creso si apprestava ad attaccare l'impero persiano, consultò gli oracoli (Hdt. 1.53 ὁ Κροῖσος ἐπειρωτᾶν τὰ χρηστήρια εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας). La risposta di questi fu unanime: qualora Creso avesse mosso guerra contro i Persiani, avrebbe distrutto un grande impero (Hdt. 1.53 οἱ μὲν ταῦτα ἐπειρώτων, τῶν δὲ μαντηῶν ἀμφοτέρων ἐς τούτῳ αἱ γινῶμαι συνέδραμον, προλέγουσαι Κροῖσῳ, ἣν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν). Il problema è che il responso non precisava quale μεγάλην ἀρχὴν sarebbe stato distrutto (palmare è anche la precisazione di Damide in *I. trag.* 43 ἢ τί γὰρ μᾶλλον ὁ Κροῖσος διαβάς τὸν Ἄλυν τὴν αὐτοῦ ἀρχὴν ἢ τὴν Κύρου

668 La notizia dei suoi poteri fu accompagnata da una sorta di frenesia collettiva, cui non si sarebbero sottratti nemmeno i notabili di Roma e i più acculturati. Vd. Luc. *Alex.* 30 ὡς δὲ καὶ εἰς τὴν Ἰταλίαν διεφοίτησεν τοῦ μαντείου τὸ κλέος καὶ εἰς τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἐνέπεσεν, οὐδεὶς ὅστις οὐκ ἄλλος πρὸ ἄλλου ἠπείγετο, οἱ μὲν αὐτοὶ ἰόντες, οἱ δὲ πέμποντες, καὶ μάλιστα οἱ δυνατώτατοι καὶ μέγιστον ἄξίωμα ἐν τῇ πόλει ἔχοντες.

669 Alessandro mandava i suoi messi per le provincie dell'impero, predicando sventura e proponendo il proprio aiuto. Vd. Luc. *Alex.* 36 Ὁ δ' ὡς ἅπαξ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ πραγμάτων ἐλάβετο, μείζω αἰεὶ προσεπενόει καὶ πάντοσε τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς ἔπεμπε χρησμολόγους, ταῖς πόλεσι προλέγων λοιμοὺς καὶ πυρκαϊὰς φυλάσσεσθαι καὶ σεισμούς.

670 Come scrive P. Gröbklein, da un punto di vista logico, già Aristotele aveva affermato l'ineluttabilità delle sentenze vere nel presente circa il futuro. Vd. Gröbklein 1998, p. 31 «Das logische Problem des Wahrheitswertes von Aussagen über Zukünftiges (*Contingentia Futura*). Diese Fragestellung ist zum erstenmal von Aristoteles im neunten Kapitel von *De interpretatione* aufgeworfen worden». La prospettiva aristotelica è comunque logica, non relativa ai miti o agli oracoli. Il presupposto è che tutto ciò che accade è frutto di contingenze, per cui non sarebbe potuto accadere altrimenti (Arist. *Int.* 18b ἅπαντα οὖν τὰ ἐσόμενα ἀναγκαῖον γενέσθαι). Di conseguenza, se nel presente si dice qualcosa che poi accadrà, l'affermazione è (o sarà, in prospettiva futura) da considerarsi vera (Arist. *Int.* 19a ὅ τε γὰρ ἀληθῶς εἶπε τις ὅτι ἔσται, οὐχ οἷόν τε μὴ γενέσθαι). Allo stesso modo, se nel passato è stato detto qualcosa che è accaduto nel presente, quell'affermazione passata si è dimostrata, in virtù del presente, vera (καὶ τὸ γεγόμενον ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν αἰεὶ ὅτι ἔσται).

καταλύσει;). Così Creso, reputando l'oracolo a proprio favore, mosse guerra contro Dario e portò a compimento la profezia, distruggendo un grande impero: il proprio (Hdt. 1.86 κατὰ τὸ χρηστήριόν τε καταπαύσαντα τὴν ἐωυτοῦ μεγάλην ἀρχήν). L'episodio è diventato emblema dell'ambivalenza dei responsi divini⁶⁷¹, perché, come si è visto, l'oracolo poteva essere interpretato in un modo o nel suo contrario, in misura equipollente (*I. conf.* 14 ἄμφω γὰρ δύνανται ὁ χρησμός).

Tornando allo *Iuppiter confutatus*, l'oggetto della critica è l'utilità degli oracoli. Cinisco lo dichiara apertamente: conoscere il futuro non serve a nulla, se poi non è possibile evitarlo (*I. conf.* 12 τὸ μὲν ὅλον, ἄχρηστον, ὃ Ζεῦ, προειδέναι τὰ μέλλοντα οἷς γε τὸ φυλάξασθαι αὐτὰ παντελῶς ἀδύνατον).

Il patrimonio mitico tradizionale ne è ancora una volta la controprova: nessuno avrebbe potuto nulla contro l'uccisione involontaria di Atis per mano di Adrasto nella caccia al cinghiale calidonio (καὶ ὁ Ἄδραστος ἐπὶ τὸν σὺν ἀφεις τὴν λόγχην ἐκείνου μὲν ἀμαρτήσεται, φονεύσει δὲ τὸν Κροΐσου παῖδα, ὥς ἂν ἀπ' ἰσχυρᾶς ἐμβολῆς τῶν Μοιρῶν φερομένου τοῦ ἀκοντίου ἐπὶ τὸν νεανίσκον)⁶⁷². Il secondo esempio è ancora più famoso, tratto dal ciclo tebano. È l'oracolo udito da Laio e relativo al figlio Edipo (*I. conf.* 13 μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα δαιμόνων βίᾱ· εἰ γὰρ τεκνώσεις “φησὶ” παῖδ', ἀποκτενεῖ σ' ὁ φύς)⁶⁷³. Il caso di Edipo è ancora più eclatante, perché è la conoscenza dell'oracolo che spinge il giovane ad

671 Scott 2014, p. 84 «Many ancient writers record the response “Croesus, having crossed the Halys, will destroy a great empire”. It is a reply that has become infamous for its ambiguity and misinterpretation, and subsequently for the danger inherent in consulting the Delphic oracle. Croesus of course did cross the river Halys, and he did destroy an empire: his own».

672 L'episodio, raccontato nelle *Storie* di Erodoto, è uno dei più celebri riguardo all'infallibilità del destino. Creso, padre di Atis, vuole vietare al figlio di partecipare alla caccia al cinghiale calidonio, perché ha sognato che Atis avrebbe avuto vita breve e sarebbe morto per una punta di metallo (Hdt. 1.38 ἀλλά μοι ὄψις ὀνείρου ἐν τῷ ὕπνῳ ἐπιστᾶσα ἔφη σε ὀλιγοχρόνιον ἔσεσθαι, ὑπὸ γὰρ αἰχμῆς σιδηρῆς ἀπολέεσθαι). Il figlio riesce a convincerlo a lasciarlo andare, e così Adrasto, scagliando il giavellotto durante la caccia, ma mancando il cinghiale, colpisce Atis (Hdt. 1.43 Ἄδρηστος, ἀκοντίζων τὸν ὕν τοῦ μὲν ἀμαρτάνει, τυγχάνει δὲ τοῦ Κροΐσου παιδός) e lo uccide. La profezia del sogno si compie (ὁ μὲν δὴ βληθεὶς τῇ αἰχμῇ ἐξέπλησε τοῦ ὀνείρου τὴν φήμην): la conoscenza del futuro non ha salvato Creso dal perdere il figlio. Il destino si è dimostrato ineluttabile. L'episodio è raccontato anche negli *scholia* a Luciano. Vd. *schol.* Luc. *I. conf.* 12, p. 56 Rabe. Κροῖσος ὁ Λυδῶν βασιλεὺς εἶδεν ὄνειρον, ὥς ὁ υἱὸς αὐτοῦ Ἄτυς αἰχμῇ σιδηρᾷ τεθνήξει. φοβηθεὶς οὖν οὐ συνεχώρει τῷ παιδί οὔτε κατὰ πολέμιων ἀπελθεῖν οὔτε διὰ τόπου παρελθεῖν, ἐν ᾧ ἐκρέματο σίδηρος. συὸς δὲ κατὰ τὴν χώραν φανέντος πεισθεὶς ἐπεμψεν εἰς θήραν τὸν παῖδα καὶ ἐν τῷ θηρεύειν Ἄδραστος εἰς τῶν θηρευόντων ῥίψας κατὰ τοῦ συὸς αὐτοῦ μὲν ἤμαρτεν, ἀναιρεῖ δὲ τὸν Κροΐσου υἱὸν Ἄτυν.

673 Eur. *Phoen.* 18-19.

abbandonare la casa dei genitori adottivi e mette in moto la vicenda. Ancora prima, a Laio, suo padre, era stato intimato di non avere figli, perché sarebbe stato ucciso dalla sua progenie (Apolloed. *Bibl.* 3.48.3-5 χρήσαντος τοῦ θεοῦ μὴ γεννᾶν – τὸν γεννηθέντα γὰρ πατροκτόνον ἔσσεσθαι). Laio però, contravvenendo alla raccomandazione, si unisce alla moglie da ubriaco (ὁ δὲ οἰνωθεὶς συνῆλθε τῇ γυναικί) e per rimediare fa esporre il figlio da un pastore (καὶ τὸ γεννηθὲν ἐκθεῖναι δίδωσι νομεῖ). Preso da Polibo e Peribea (*Bibl.* 3.49.1-4 ἀλλ' οὗτος μὲν ἐξέθηκεν εἰς Κιθαιρῶνα, Πολύβου δὲ βουκόλοι, τοῦ Κορινθίων βασιλέως, τὸ βρέφος εὐρόντες πρὸς τὴν αὐτοῦ γυναῖκα Περίβοιαν ἤνεγκαν), Edipo cresce, finché non decide di visitare l'oracolo di Delfi (*Bibl.* 3.50.4-5 ἀφικόμενος δὲ εἰς Δελφοὺς περὶ τῶν ἰδίων ἐπυνθάνετο γονέων). È il momento decisivo, quello che innescherà i meccanismi incontrovertibili del destino.

L'oracolo ingiunge a Edipo di non recarsi nella sua patria (3.50.5-8 ὁ δὲ θεὸς εἶπεν αὐτῷ εἰς τὴν πατρίδα μὴ πορεύεσθαι), perché avrebbe ucciso suo padre (ὃν μὲν γὰρ πατέρα φονεύσειν) e si sarebbe unito a sua madre (τῇ μητρὶ δὲ μιγήσεσθαι). Inorridito, credendo i suoi genitori essere Polibo e Peribea (*Bibl.* 3.51.2-3 νομίζων ἐξ ὧν ἐλέγετο γεγεννησθαι), il giovane fugge di casa (Κόρινθον μὲν ἀπέλιπεν).

È già lungo il tragitto che si compie la prima metà dell'oracolo: per strada Edipo ha un disguido con Laio, che non sa essere suo padre (3.51.3-5 ἐφ' ἄρματος δὲ διὰ τῆς Φωκίδος φερόμενος συντυγχάνει κατὰ τινα στενὴν ὁδὸν ἐφ' ἄρματος ὀχουμένῳ Λαίῳ). I due hanno una colluttazione ed Edipo uccide lo straniero (3.51.7-8 ἀγανακτήσας Οἰδίπους καὶ Πολυφόντην καὶ Λάιον ἀπέκτεινε). Giunge quindi a Tebe, città che era vessata dalla terribile Sfinge (*Bibl.* 3.52.4-6 οὐ μικρὰ συμφορὰ κατέσχε Θήβας. Ἔπεμψε γὰρ Ἥρα Σφίγγα, ἥ μητρὸς μὲν Ἐχίδνης ἦν πατρὸς δὲ Τυφῶνος). Sentendo che chi avesse sciolto l'enigma avrebbe ereditato il regno e la moglie del defunto re Laio (*Bibl.* 3.54.3-6 τῷ τὸ αἶνιγμα λύσοντι καὶ τὴν βασιλείαν καὶ τὴν Λαίου δώσειν γυναῖκα), Edipo sfida la bestia e ne risolve il rompicapo (Οἰδίπους δὲ ἀκούσας ἔλυσεν, εἰπὼν τὸ αἶνιγμα τὸ ὑπὸ τῆς Σφιγγὸς λεγόμενον ἄνθρωπον εἶναι). Il destino è compiuto: Edipo ottiene il regno (*Bibl.* 3.55.2-3 Οἰδίπους δὲ καὶ τὴν βασιλείαν παρέλαβε) e sposa, senza saperlo, sua

madre, unendosi a lei incestuosamente (τὴν μητέρα ἔγημεν ἀγνοῶν) nel *lamentabile matris conubium*⁶⁷⁴. Dall'amplesso nasceranno Eteocle e Polinice, Ismene e Antigone (*Bibl.* 3.55.3-5 παῖδας ἐτέκνωσεν ἐξ αὐτῆς Πολυνείκην καὶ Ἑτεοκλέα θυγατέρας δὲ Ἰσμήνην καὶ Ἀντιγόνην).

A nulla sono serviti gli oracoli, mai. Anche la terza confutazione è portata a compimento. I due *exempla* servono a Cinisco per rendere la realtà manifesta. Il Cinico proprio non capisce come gli dèi pretendano di farsi pagare delle profezie (*I. conf.* 13 ὥστε οὐχ ὀρῶ ἀνθ' ὅτου ἀπαιτεῖτε τὸν μισθὸν ἐπὶ τῇ μαντικῇ) che non servono e non dipendono nemmeno da loro, ma nuovamente dal Fato (*I. conf.* 14 ὥστε καὶ ἡ μαντικὴ ὑμῶν ἐκείνης μέρος ἐστίν). La replica di Zeus è quasi un capriccio: Cinisco non lascia nulla agli dèi (*I. conf.* 15 ἡμῖν δὲ οὐδὲν ἀπολείπεις). Sembra un bambino privato delle caramelle. Ma poi, quasi a volersi ricordare del suo ruolo, passa velatamente alle intimidazioni e gli ricorda dalla folgore (καί μοι δοκεῖς εἰκότως μου καταφρονεῖν, ὅτι κεραυνόν, ὡς ὀρᾷς, διηγκυλημένος ἀνέχομαί σε τοσαῦτα καθ' ἡμῶν διεξιόντα).

C'è anche il tempo, prima dell'ultima confutazione, della sfida di Cinisco: che Zeus la lanci pure, se questo è il suo destino (βάλλε, ὦ Ζεῦ, εἴ μοι καὶ κεραυνῷ πληγῆναι εἴμαρται). Dal canto suo, non nutrirà nessun risentimento nei confronti del dio (καὶ σὲ οὐδὲν αἰτιάσομαι τῆς πληγῆς), che è solo uno strumento (ἀλλὰ τὴν Κλωθὴν τὴν διὰ σοῦ τιτρώσκουσιν), come non ne nutrirà nei confronti della folgore (οὐδὲ γὰρ τὸν κεραυνὸν αὐτὸν φαίην ἂν αἴτιον μοι γενέσθαι τοῦ τραύματος).

4.4. Non fora giustizia per ben letizia, e per male aver lutto⁶⁷⁵

Siamo giunti all'ultimo punto, quello verso cui tende tutto il dialogo. Cinisco ha dimostrato come nemmeno gli dèi possano nulla di fronte al Fato; non meritano i sacrifici e le loro predizioni sono vane. Sono state stabilite tutte le premesse di un impianto fatalistico e il quesito finale sorge ormai spontaneo:

⁶⁷⁴ Stat. *Theb.* 68-69.

⁶⁷⁵ Dante *Purg.* 16.71-72.

com'è possibile che, in un mondo privo di libertà individuale, abbiano posto il merito e la colpa?

Cinisco affronta la questione per gradi, sempre secondo il principio socratico della maieutica. La domanda preliminare è un'altra: perché il Fato permette che non ci sia giustizia nel mondo? Come mai i malvagi sono felici e ricchi (*I. conf.* 17 τοὺς μὲν πονηροὺς εὐδαιμονοῦντας καὶ τοὺς πλεονέκτας), mentre gli uomini dabbene sono afflitti dalle malattie, dalla povertà o da altre sciagure (ἀγομένους δὲ καὶ φερομένους τοὺς χρηστοὺς ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις καὶ μυρίοις κακοῖς πιεζομένους)?⁶⁷⁶

Gli esempi tratti dalla storia sono numerosi: dalla parte dei buoni che hanno ingiustamente sofferto vediamo Focione, morto in povertà (*I. conf.* 16 τί δήποτε Φωκίων μὲν ὁ χρηστὸς ἐν τοσαύτῃ πενίᾳ καὶ σπάνει τῶν ἀναγκαίων ἀπέθανε)⁶⁷⁷, Aristide (Ἀριστείδης πρὸ αὐτοῦ)⁶⁷⁸, Socrate, consegnato agli Undici (πάλιν Σωκράτης μὲν παρεδόθη τοῖς ἑνδεκά) e Goce⁶⁷⁹, persona virtuosa fatta crocifiggere da Sardanapalo (Γώχης δὲ ἀνὴρ ἐνάρετος ἀνεσκολοπίσθη πρὸς αὐτοῦ). Nella schiera dei malvagi assistiti dalla Fortuna, ci sono invece i ricchi

676 Sembra la prospettiva di Cremilo nel *Plutus* di Aristofane. Ar. *Plut.* 489-491 φανερόν μὲν ἔγωγ' οἶμαι γινῶναι τοῦτ' εἶναι πᾶσιν ὁμοίως, / ὅτι τοὺς χρηστοὺς τῶν ἀνθρώπων εὖ πράττειν ἐστὶ δίκαιον, / τοὺς δὲ πονηροὺς καὶ τοὺς ἀθέους τούτων τάναντία δέηται. Vd. Melis 2021, pp. 203-205.

677 Politico ateniese di IV secolo a.C. Fu costretto a bere la cicuta e la sua morte viene paragonata a quella di Socrate, non solo per il modo, ma anche per il valore dell'uomo. Vd. *Plut. Phoc.* 38.5 Ἀλλὰ τὰ μὲν περὶ Φωκίωνα πραχθέντα τῶν περὶ Σωκράτην πάλιν ἀνέμνησε τοὺς Ἕλληνας, ὡς ὁμοιοτάτης ἐκείνῃ τῆς ἀμαρτίας ταύτης καὶ δυστυχίας τῇ πόλει γενομένης.

678 Secondo una versione Aristide sarebbe morto dopo essere stato ingiustamente accusato di corruzione. Vd. *Plut. Arist.* 26.3 ἐν τούτοις καὶ Ἀριστείδην ἁλῶναι δωροδοκίας, Διοφάντου τοῦ Ἀμφιτροπῆθεν κατηγοροῦντος, ὡς ὅτε τοὺς φόρους ἔπραττε παρὰ τῶν Ἰώνων χρήματα λαβόντος, ἐκτεῖσαι δ' οὐκ ἔχοντα τὴν καταδίκην πεντήκοντα μνῶν οὔσαν, ἐκπλεῦσαι καὶ περὶ τὴν Ἰωνίαν ἀποθανεῖν.

679 Nome non altrimenti attestato nella letteratura in lingua greca. Sappiamo solo che fu crocifisso perché in disaccordo con Sardanapalo. Vd. *Luc. I. conf.* 16 διότι μὴ ἡρέσκετο τοῖς γιγνομένοις.

Callia⁶⁸⁰ e Alcibiade⁶⁸¹ (Καλλίας δὲ καὶ Ἀλκιβιάδης, ἀκόλαστα μειράκια, ὑπερεπλούτουν), l'insolente Midia (Μειδίας ὁ ὕβριστής)⁶⁸², Carope di Egina⁶⁸³, responsabile della morte della madre (Χάροψ ὁ Αἰγινήτης, κίναιδος ἄνθρωπος, τὴν μητέρα λιμῷ ἀπεκτονώς), Melito (Μέλητος δὲ οὐ παρεδόθη)⁶⁸⁴ e Sardanapalo⁶⁸⁵ (Σαρδανάπαλλος μὲν ἐβασίλευε θήλυσ ὢν), re crudele oltre ogni modo⁶⁸⁶.

680 Era un ricco ereditario, dedito al lusso sfrenato, che, secondo Luciano, non valeva però un obolo (Luc. *Tim.* 24 Καλλία προσήειν καὶ πολλοῖς ἄλλοις Ἀθηναίων οὐδὲ ὀβολοῦ ἀξίους). Vd. Gröblein 1998, p. 76 «Kallias, ein dem Luxus ergebener, sein Vermögen verschleudernder reicher Erbe und Sophistenfreund, Athener aus wohlhabendstem Haus. Sein Reichtum war sprichwörtlich». Sembra che il poeta Eupoli lo rendesse oggetto delle sue commedie, poiché Callia nei suoi banchetti offriva premi a chi lo adulava maggiormente. Vd. Max Tyr. *Diss.* 14.7 Καλλίαν μὲν ἐν Διονυσίοις ἐκωμῶδει Εὐπολὶς, ιδιώτην ἄνδρα ἐν συμποσίοις κολακευόμενον, ὅπου τῆς κολακείας τὸ ἄθλον ἦν κύλικες καὶ ἐταῖραι καὶ ἄλλαι ταπειναὶ καὶ ἀνδραποδώδεις ἡδοναί.

681 Non ha bisogno di presentazioni. Tra le altre, secondo gli *scholia*, dopo aver sposata la sorella di Callia, avrebbe cercato di ucciderlo per prenderne l'eredità e introdusse in casa delle etere. Vd. *schol.* Luc. *I. conf.* 16, p. 57 Rabe γήμας δὲ τὴν Ἰππονίκου θυγατέρα, Καλλίου δὲ ἀδελφὴν, αὐτῇ μὲν ἐπεισῆγεν ἐταίρας, τὸν δὲ Καλλίαν ἐπειρᾶτο διὰ τὰ χρήματα ἀνελεῖν. Cf. Andoc. 4. 13-15. Era anche famoso per il suo cattivo carattere. Vd. Gröblein 1998, p. 57 «Berühmt war er für seine Schönheit, aber auch für seinen schlechten Charakter».

682 Amava ostentare le ricchezze ereditate a suo padre, e fu nemico di Demostene, che scrisse contro di lui un'orazione in cui lo ritrae come un personaggio detestabile. Basterà l'esordio per capire il tono di tutta l'orazione. Dem. *Mid.* 1 Τὴν μὲν ἀσέλγειαν, ἧ ἄνδρες δικασταί, καὶ τὴν ὕβριν, ἣ πρὸς ἅπαντας ἀεὶ χρήται Μειδίας, οὐδένα οὐθ' ὕμῶν οὐτε τῶν ἄλλων πολιτῶν ἀγνοεῖν οἶομαι. Vd. Gröblein 1998, p. 76 «Er lebte in vierten Jahrhundert v. Chr., erbte von seinem Vater ein großes Vermögen, mit dem er gern protzte. Mit Demosthenes war er politisch und persönlich verfeindet und wurde von diesem vor Gericht gestellt. Als seine Charakterschwächen nennt uns Demosthenes ἀσέλγεια, ὑπερηφανία und ὁμότης».

683 Al pari di Goce, è una figura sconosciuta a noi moderni. Probabilmente, come suggerisce P. Gröblein, era ben conosciuto ai tempi di Luciano. Vd. Gröblein 1998, p. 77 «Genauso darf man keine Schlüsse aus der Erwähnung des sonst völlig unbekannten Charops ziehen. Möglicherweise war er für Lukians Publikum kein Unbekannter. Auf jeden fall legt seine Spezifizierung als κίναιδος ἄνθρωπος der seine Mutter verhungern ließ, den Verdacht nahe, daß er keine Erfindung Lukians ist».

684 Fu uno degli accusatori di Socrate, e Luciano depreca il fatto che non sia stato consegnato agli Undici al posto di Socrate. Vd. Gröblein 1998, p. 77 «Als fünftes Beispiel eines ungestraften Verbrechens erscheint der Sokratesankläger Meletus, der ungerechterweise nicht den Elf Männern übergeben wurde». Sul ruolo di Meleto come accusatore, vd. Pl. *Euthphr.* 2b Τίς οὗτος; ΣΩ. Οὐδ' αὐτὸς πάνν τι γινώσκω, ὦ Εὐθύφρων, τὸν ἄνδρα, νέος γάρ τίς μοι φαίνεται καὶ ἀγνώσῃ ὀνομάζουσι μέντοι αὐτόν, ὥς ἐγὼμαι, Μέλητον. ἔστι δὲ τῶν δήμων Πιτθεύς, εἴ τινα νῶ ἔχεις Πιτθέα Μέλητον οἶον τετανότριχα καὶ οὐ πάνν εὐγένειον, ἐπίγρυπον δέ.

685 Il noto re degli Assiri Sardanapalo (o Assurbanipal) è uno dei bersagli preferiti di Luciano. Nella *Necyomanteia*, è bersaglio insieme a Mida della risata satirica di Diogene (*Nec.* 18 ὁ δὲ βέλτιστος Διογένης παροικεῖ μὲν Σαρδαναπάλλω τῷ Ἀσσυρίῳ καὶ Μίδῃ τῷ Φρυγί καὶ ἄλλοις τισὶ τῶν πολυτελῶν), che si diverte (γελᾷ τε καὶ τέρπεται) vedendo le anime dei super ricchi che piangono le loro ricchezze passate (ἀκούων δὲ οἰμωζόντων αὐτῶν καὶ τὴν παλαιὰν τύχην ἀναμετρομένων).

686 Sardanapalo è uno dei bersagli satirici più colpiti da Luciano. La critica si concentra principalmente su due aspetti: la sua ricchezza sregolata, fonte di una vita dedicata al lusso, e il suo essere effeminato. Erano entrambe valutazioni molto antiche. Sul primo punto si veda già Aristot.

Insomma, nel mondo non c'è giustizia, è innegabile. Sarà meglio per Zeus rivolgersi all'altro mondo. Il dio cerca quindi di ricordare a Cinisco che nell'Aldilà spettano pene ai malvagi (*I. conf.* 17 ἡλίκας μετὰ τὸν βίον οἱ πονηροὶ τὰς κολάσεις ὑπομένουσιν) e felicità ai buoni (ἐν ᾧ οἱ χρηστοὶ εὐδαιμονία διατρίβουσιν). Zeus non lo sa, ma è appena caduto nella trappola del filosofo cinico.

Cinisco gli dice che preferirebbe intanto una vita agiata e una morte tormentata, piuttosto che il contrario (τὸ δὲ νῦν ἔχον ἐβουλόμην τὸν ὅποσονοῦν χρόνον τοῦτον εὐδαιμόνως διαβιούς). “Meglio un uovo oggi che una gallina domani”. Dopotutto, cosa avviene dopo, lo saprà solo da morto (ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τι καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, εἴσομαι τὸ σαφές ἐπειδὴ ἀποθάνω): nel frattempo, nessuna certezza. Rinuncerebbe volentieri a bere tra gli eroi nelle Isole dei Beati, sdraiato sul prato dell'Elisio (ἐν Μακάρων νήσοις πίνειν μετὰ τῶν ἡρώων ἐν τῷ Ἥλυσίῳ λειμῶνι κατακείμενος), pur di non patire da vivo la sete di Tantalo (ἀλλὰ μὴ ἐνταῦθα διψήσας ὥσπερ ὁ Τάνταλος). L'insinuazione aleggia nell'aria: forse Cinisco non crede nell'Aldilà o, qualora vi creda, dubita di una giusta distribuzione delle colpe.

Zeus fiuta il dubbio dell'interlocutore e gli chiede se per caso non creda nel tribunale dell'Ade (*I. conf.* 18 Τί φῆς; ἀπιστεῖς εἶναί τινας κολάσεις καὶ τιμάς, καὶ δικαστήριον ἔνθα δὴ ἐξετάζεται ὁ ἐκάστου βίος;). Nella risposta Cinisco fa il vago: dice di aver sentito che c'è un certo Minosse di Creta (ἀκούω τινὰ Μίνω Κρήτα δικάζειν κάτω τὰ τοιαῦτα), figlio dello stesso Zeus (σὸς γὰρ υἱὸς εἶναι

EN 1095b οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι, τυγχάνουσι δὲ λόγου διὰ τὸ πολλοὺς τῶν ἐν ταῖς ἐξουσίαις ὁμοιοπαθεῖν Σαρδαναπάλλω. Cf. Ar. Av. 1021 τίς ὁ Σαρδανάπαλλος οὕτως; (Sardanapalo è modello esemplare di lusso e ricchezza e in Aristofane la domanda ricorre alla vista di un uomo tutto agghindato). Con queste peculiarità è entrato nell'immaginario medievale e nella *Divina Commedia*, quando Cacciaguida descrive con toni utopici la Firenze del suo tempo e la mancanza di vizi: *Parad.* 15. 106-108 «Non avea case di famiglia vote; / non v'era giunto ancor Sardanapalo / a mostrar ciò che'n camera si puote». Sul secondo punto, vd. le considerazioni sempre di Aristotele in *Pol.* 1311b-1312a αἱ δὲ διὰ καταφρόνησιν, ὥσπερ Σαρδανάπαλλον ἰδὼν τις ξαίνοντα μετὰ τῶν γυναικῶν (εἰ ἀληθῆ ταῦτα οἱ μυθολογοῦντες λέγουσιν· εἰ δὲ μὴ ἐπ' ἐκείνου, ἀλλ' ἐπ' ἄλλου γε ἂν γένοιτο τοῦτο ἀληθές). Cf. sull'episodio Iust. 1.3 *Postremus apud eos regnavit Sardanapallus, vir muliere corruptior. Ad hunc videndum (quod nemini ante eum permissum fuerat) praefectus ipsius Medis praepositus, nomine Arbactus, cum admitti magna ambitione aegre obtinisset, invenit eum inter scortorum greges purpuras colonentem et muliebri habitu, cum mollitia corporis et oculorum lascivia omnes feminas anteiret, pensa inter virgines partientem.*

λέγεται), e vuole sapere qualcosa di lui (καί μοι ἀπόκριναί τι καὶ ὑπὲρ ἐκείνου). Chiede quindi, rispettivamente, chi punisca Minosse (τίνας κολάζει μάλιστα;), chi premi (τίνας δὲ παρὰ τοὺς ἥρωας ἀποπέμπει;), e per quale motivo lo faccia (τίνος ἔνεκα, ὦ Ζεῦ;). Zeus risponde come ci si sarebbe aspettato: Minosse punisce gli empi e i malvagi (τοὺς πονηροὺς δηλαδή, οἷον ἀνδροφόνους καὶ ἱεροσύλους), ma premia coloro che hanno vissuto secondo virtù (τοὺς ἀγαθοὺς τε καὶ ὁσίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας), perché gli uni devono pagare lo scotto delle loro colpe (οἱ δὲ κολάσεως ἄξιοι) mentre gli altri hanno meritato un riconoscimento positivo (διότι οἱ μὲν τιμῆς).

Andrebbe tutto benissimo, ma, considerando quanto è stato detto precedentemente sul Fato e sull'impossibilità di agire diversamente rispetto al volere delle Parche, l'incongruenza è lampante. Le due domande che seguono servono a preparare l'ultima confutazione: se qualcuno compiesse un misfatto, contro la sua volontà sarebbe punibile? (εἰ δέ τις ἀκούσιόν τι δεινὸν ἐργάσαιτο, κολάζεσθαι καὶ τοῦτον δικαιοῖ;) Al rovescio della medaglia, se qualcuno fosse autore involontario di una buona azione, verrebbe premiato? (οὐδ' ἄρα εἴ τις ἄκων τι ἀγαθὸν ἔδρασεν, οὐδὲ τοῦτον τιμᾶν ἀξιώσειεν ἄν;) Le risposte di Zeus non lasciano adito a dubbi: no, i primi non verrebbero puniti (οὐδαμῶς) e i secondi non verrebbero premiati (οὐ γὰρ οὖν).

La conseguenza è chiara e spetta a Cinisco, in qualità di filosofo cinico, erede del dialogo socratico e *parrhesiastes*, rivelarla: nessuno va punito e nessuno deve essere premiato (οὐδένα τοίνυν, ὦ Ζεῦ, οὔτε τιμᾶν οὔτε κολάζειν αὐτῷ προσήκει). Zeus ci mette un po' di più ad arrivarci, e quindi tocca al protagonista satirico spiegarli tutto. Serve un riassunto dell'intera conversazione. Se sono veri i punti su cui lui e Zeus hanno concordato in precedenza (εἴ γε ἀληθῆ ἐκεῖνά ἐστι τὰ ἔμπροσθεν ὁμολογημένα), cioè che la Moira è causa di tutto (ὥς ἡ Μοῖρα πάντων αἰτία), gli uomini non agiscono secondo il loro proprio arbitrio (οὐδὲν ἐκόντες οἱ ἄνθρωποι ποιοῦμεν), ma seguono una necessità che non ammette scampo (ἀλλὰ τινι ἀνάγκῃ ἀφύκτω κεκελευσμένοι), se qualcuno uccide, è la Parca l'assassina (ἥν φονεῦσι τις, ἐκείνη ἐστὶν ἡ φονεύσασσα); se avviene un sacrilegio, avviene per suo ordine (ἥν ἱεροσυλῇ, προστεταγμένον αὐτὸ δρᾷ). Se Minosse volesse

giudicare secondo giustizia (ὥστε εἴ γε τὰ δίκαια ὁ Μίνως δικάζειν μέλλοι), dovrebbe condannare il Fato al posto di Sisifo (τὴν Εἰμαρμένην ἀντὶ τοῦ Σισύφου κολάζεται) e la Moira anziché Tantalò (τὴν Μοῖραν ἀντὶ τοῦ Ταντάλου). Di quale colpa sarebbero imputabili, se non hanno fatto altro che seguire un percorso già tracciato, senza nessuna possibilità di evitarlo o deviarne il percorso? (τί γὰρ ἐκεῖνοι ἠδίκησαν πεισθέντες τοῖς ἐπιτάγμασιν;)

Valgono i versi di Dante sul libero arbitrio (*Purg.* 16.67-72).

Voi che vivete ogni ragion recate
pur suso al cielo, pur come se tutto
movesse seco di necessitate.
Se così fosse, in voi fora distrutto
libero arbitrio, e non fora giustizia
per ben letizia, e per male aver lutto.

Sembrano riassumere perfettamente la posizione di Cinisco: se ogni cosa seguisse un'*ananke* inalterabile («se tutto movesse seco di necessitate») e la volontà individuale non giocasse alcun ruolo nella vita degli uomini («in voi fora distrutto libero arbitrio»), allora non bisognerebbe ricevere alcuna gioia per un bene compiuto («per ben letizia») e neppure un castigo per le azioni improbe («per male aver lutto»). Ci potrebbe stare persino la riflessione di Kubrick in *Arancia Meccanica*⁶⁸⁷: quando il protagonista, Alex DeLarge, subisce il *trattamento Ludovico*, completando il suo percorso rieducativo, diventa un cittadino normale, immune, o meglio impossibilitato, alla violenza. Ma ormai è chiaro: il cambiamento non è dovuto a un'evoluzione morale. La cura gli ha instillato una repulsione fisica alla violenza sotto forma di riflesso pavloviano. Di fatto, Alex DeLarge è stato spogliato del libero arbitrio. Il pubblico lo avverte: il protagonista non merita nessuna lode. Il discorso può essere utile all'ultima confutazione di Cinisco, perché, senza la possibilità di scelta, non ci possono essere nemmeno meriti e demeriti.

687 S. Kubrick, *A Clockwork Orange* (1971).

La *peroratio* di Cinisco è formidabile. Segue le regole dell'*elenchos*, punto per punto e dimostra le debolezze nella tesi dell'avversario. Il filosofo cinico ha persino occasione di citare Sisifo e Tantalo, i dannati e colpevoli per eccellenza della tradizione letteraria greca. Il risultato è paradossale, perché rovescia completamente l'opinione e la prospettiva classica su di loro, ma ha anche una funzione retorica importante. Citare dei nomi o delle figure esemplari serve per focalizzare il discorso su un piano individuale. È l'espedito che porta il discorso dal generale e astratto al particolare e concreto. L'ascoltatore visualizza l'oggetto: «Ogni nome, ogni individuo è una potentissima metonimia, identificata, ben riconoscibile e che si percepisce concretamente: sta per la sorte di tutti»⁶⁸⁸.

Zeus non sa più cosa rispondere: insulta Cinisco (*I. conf.* 19 θρασὺς γὰρ εἶ καὶ σοφιστής), dicendogli in tono chiaramente indispettito che non risponderà più ad alcuna domanda (οὐκέτ' οὐδὲ ἀποκρίνεσθαί σοι ἄξιον τοιαῦτα ἐρωτῶντι), e lascia la scena (καὶ σε ἄπειμι ἤδη καταλιπών). Zeus interrompe il dialogo così, non sapendo cosa rispondere e rifugiandosi dietro al debole pretesto secondo cui a Cinisco non è dato sapere tutto. Zeus vede la propria credibilità in pericolo e non può che andarsene⁶⁸⁹.

La confutazione è compiuta. Non si può dire altrettanto della curiosità e delle domande di Cinisco, che ha altri quesiti da porre (*I. conf.* 19 ἐδεόμην μὲν εἶ καὶ τοῦτο ἐρέσθαι). Vuole sapere ancora dove siano le Parche (ποῦ αἱ Μοῖραι διατρίβουσιν) e come riescano ad attendere a tutti i loro compiti (πῶς ἐφικνοῦνται τῇ ἐπιμελείᾳ τῶν τοσούτων ἐς τὸ λεπτότατον), essendo solo in tre (καὶ ταῦτα τρεῖς οὐσαι). C'è tempo anche per un'ultima considerazione satirica. Le Moire devono essere nate da un cattivo Fato (καὶ ὥς ἔοικεν οὐ πάνυ οὐδὲ αὖται ὑπὸ χρηστῇ Εἰμαρμένῃ ἐγεννήθησαν): con tutto quello che hanno da fare (τοσαῦτα ἔχουσαι πράγματα), le tre devono condurre una vita davvero faticosa (ἐπίπονον) e misera

⁶⁸⁸ Camerotto 2022b, p. 238.

⁶⁸⁹ Größlein 1998, p. 26. Mit dieser Erkenntnis endet auch die Erörterung des Systematisierungsproblems im Dialog Lukians. Zeus beendet abrupt die Diskussion. Auch er ist nicht imstande, eine Lösung eines nicht lösaren Problems anzubieten. Doch wird er niemals bereit sein, das zuzugeben. Er sieht seine Glaubwürdigkeit gefährdet, wenn er nicht in der Lage ist, ein stringentes System anzubieten. Er rettet sich – wie noch öfter – in die Feststellung, es sei Kyniskos nicht gestattet, alles zu wissen.

(οὐκ εὖμοιρόν)⁶⁹⁰. Stanno tutto il giorno sedute (καθῆσθαι), a filare una matassa aggrovigliata da una miriade di faccende (κλώθων ἄτρακτον τοσούτων πραγμάτων μεστόν), e devono sorvegliare ogni cosa (ἐπιτηρῶν ἕκαστα). Cinisco preferirebbe di gran lunga condurre una vita persino più povera della sua (ἀλλ' ἐλοίμην ἂν ἔτι πενέστερος διαβιῶναι), piuttosto che fare a cambio.

Ma l'ultimo spunto satirico si rivela un soliloquio: ormai non c'è più nessuno ad ascoltarlo. Il confronto dialettico tra Cinisco e Zeus ha visto il primo prevalere. Zeus si è dimostrato inadeguato a fronteggiare il filosofo cinico e ha dovuto abbandonare la contesa. O, come dichiara Cinisco, forse lui non era destinato a conoscere il resto (*I. conf.* 19 τὰ λοιπὰ δ' ἴσως οὐχ εἴμαρτο ἀκοῦσαί μοι).

La chiusura è notevole, perché, a dialogo concluso, tira nuovamente in ballo tutti i temi affrontati. εἴμαρτο, come si trova a testo, è il verbo attorno a cui ruota il gioco. μείρομαι condivide la radice di Μοῖρα e di Εἵμαρμένη, due delle parole utilizzate nel dialogo per indicare il Destino o il Fato. C'è l'idea della “parte” (μέρος) che tocca a ciascuno. Al passivo non sarà difficile, vedendo il contesto e conoscendone l'etimo, tradurlo come “ricevere dal fato, essere destino”. Il piuccheperfetto si rivela particolarmente pregnante, perché denota un'azione conclusa nel passato, quasi sigillata nel tempo. D'altronde, come ci ha ricordato Cinisco nel dialogo, non è possibile cambiare ciò che è stato deciso in principio (*I. conf.* 11 οὐ γὰρ οἶμαι δυνατόν εἶναι οὐδὲ αὐταῖς ἔτι ταῖς Μοίραις ἀλλάξαι τι καὶ μετατρέψαι τῶν ἐξ ἀρχῆς δοξάντων περὶ ἐκάστου).

Dunque, se Zeus non ha risposto, non è colpa sua. Potrebbe essere il Fato a volere così. L'*aprosdoketon* rimette in discussione ogni pretesa filosofica di Cinisco e riapre lo scenario sul dubbio. Anche Cinisco tace: ha confutato Zeus, ma, sulla base del rifiuto programmatico della filosofia cinica, non afferma nulla. Al pubblico di Luciano non rimane che sospendere il giudizio, anche se è un'ἐποχή satirica, che rilancia l'effetto comico. Dopotutto, nessuno si può dimenticare la ridicola prestazione di Zeus, a cui non rimane che invocare la

690 Il gioco di parole è notevole: da notare è l'etimologia di εὖμοιρόν, poiché corradicale di Μοῖρα. È come dire che “il Fato non ha un buon Fato”.

superiorità della sapienza divina come un dogma, perché non è riuscito a reggere il confronto sulla base razionale.

IV. PER UN COMMENTARIO

Well, the way of paradoxes is the way of truth. To test reality we must see it on the tight rope. When the verities become acrobats, we can judge them.

O. Wilde, *The picture of Dorian Gray*, p. 48

ZEYΣ ΕΛΕΓΧΟΜΕΝΟΣ: l'opera è paradossale sin dal titolo. Accosta due realtà, due emisferi di senso incompatibili: Zeus e il fatto di essere confutato. È il più potente degli dèi che subisce una delle azioni cruciali della filosofia, l'*elenchos* (sul valore etimologico dell'*elenchos* vd. Chantraine 1999, pp. 334-335; per la sua applicazione in ambito filosofico, vd. Pl. *Sph.* 230B-e).

Lo *Iuppiter confutatus* presenta la forma di un dialogo platonico, e il protagonista, oltre al padre degli dei, è Cinisco, un filosofo cinico, sin dal nome (sulla figura di Cinisco, vd. Tosello 2017, pp. 39-46; sui Cinici, in generale, vd. Desmond 2008; sulle relazioni tra Luciano e i Cinici, vd. Camerotto 2018).

L'opera è poi costruita su un crescendo paradossale: le domande di Cinisco e le risposte di Zeus, che seguono il modello della maieutica socratica, vanno a destrutturare, tassello dopo tassello, gli elementi chiave della religione tradizionale, fino a rovesciarne il senso e inchiodare lo sguardo satirico sul paradosso della vita. Il dio, da questo punto di vista, ha una chiara funzione metonimica: non rappresenta solo, su più livelli, le credenze contemporanee all'autore, ma anche lo stesso retroterra culturale della sua epoca (sui rapporti tra Luciano e il pensiero religioso del suo tempo, vd. Caster 1937). Lo stesso vale per Cinisco, ma nella direzione opposta: il filosofo rappresenta l'elemento di novità, la figura destabilizzante, potremmo persino dire il sofista cavilloso – entro una

certa misura –, che, sulle tracce dello scandalo cinico, capovolge ogni *doxa* (sul rifiuto programmatico delle convenzioni da parte dei Cinici, vd. Brahnham 1994).

Il dialogo si inserisce perfettamente nell'ordito letterario di Luciano, perché i rimandi al resto della sua produzione sono molteplici, dal punto di vista dei temi toccati e delle prospettive condivise, e finiscono per inserirsi in un più esteso sistema di satira. Per una prospettiva più ampia dello *Iuppiter confutatus*, vd. Gröbklein 1998. Sull'opera all'interno del *corpus* luciano, vd. Helm 1906, pp. 115-132.

1. Paragrafi 15-19: ἡ ἄδικος Δίκη

La scelta è ricaduta su questi paragrafi perché contengono la parte conclusiva del discorso: riprendono le fila di tutti gli argomenti toccati in precedenza e chiudono il discorso, senza possibilità di replica da parte di Zeus.

La confutazione finale, nonché definitiva, verte sul tema della giustizia. Cinisco inizia dalla vita terrena, dall'esperienza che può vantare direttamente. Il quadro è piuttosto chiaro: la sperequazione economica privilegia gli empi e penalizza le persone dabbene. Si comincia dagli esempi più famosi della storia: Socrate, Focione e Aristide da una parte; Sardanapalo, Midia, Callia e Alcibiade dall'altra. Sulla terra non c'è giustizia (16). Zeus però invita Cinisco a considerare anche il destino delle anime nell'Aldilà (17), dove la Δίκη verrà ristabilita: il Tartaro e le pene attenderanno i malvagi, mentre le Isole dei Beati saranno la casa dei giusti.

Le parole del dio forniscono l'innescò per lo spettacolare *elenchos* conclusivo del dialogo. Cinisco chiede le modalità del giudizio e coglie subito l'incongruenza del sistema, in linea con quanto stabilito in precedenza sul libero arbitrio (3-11). Se manca la libertà dei singoli, questi non possono essere condannati, né premiati: nessuna azione dipende da loro, ma dalle Parche (18). Ogni tentativo di giustizia risulta vano: lo stesso concetto di Δίκη cade sotto il peso delle evidenti contraddizioni, perché non c'è nessuno da giudicare e nulla che possa essere giudicato secondo un criterio sensato.

Zeus non sa più come controbattere; non ha alcuna speranza di rilanciare il discorso. Accusa Cinisco e lascia la scena (19).

1.1 Testo⁶⁹¹

(15) σὺ δέ μοι καὶ ὑπὲρ ἐκείνης ἀπόκριναι· ἀνέμνησας γάρ με ἀπειλήσας. (16) τί δήποτε τοὺς ἱεροσύλους καὶ ληστὰς ἀφέντες καὶ τοσοῦτους ὕβριστὰς καὶ βιαίους καὶ ἐπιόρκους δρῶν τινα πολλάκις κεραυνοῦτε ἢ λίθον ἢ νεὼς ἰστὸν οὐδὲν

691 Il testo greco è quello stabilito da A.M. Harmon, *Lucian*, vol. 2, Cambridge (Mass.) 1915.

ἀδικούσης, ἐνίστε δὲ χρηστόν τινα καὶ ὅσιον ὁδοιπόρον; τί σιωπᾷς, ὦ Ζεῦ; ἢ οὐδὲ τοῦτό με θέμις εἰδέναι;

ΖΕΥΣ Οὐ γάρ, ὦ Κυνίσκε. σὺ δὲ πολυπράγμων τις εἶ καὶ οὐκ οἶδ' ὅθεν ταῦτα ἤκεις μοι συμπεφορηκώς.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Οὐκοῦν μηδὲ ἐκεῖνο ὑμᾶς ἔρωμαι, σέ τε καὶ τὴν Πρόνοιαν καὶ τὴν Εἰμαρμένην, τί δήποτε Φωκίων μὲν ὁ χρηστός ἐν τοσαύτῃ πενίᾳ καὶ σπάνει τῶν ἀναγκαίων ἀπέθανε καὶ Ἀριστείδης πρὸ αὐτοῦ, Καλλίας δὲ καὶ Ἀλκιβιάδης, ἀκόλαστα μειράκια, ὑπερεπλούτουν καὶ Μειδίας ὁ ὑβριστὴς καὶ Χάροψ ὁ Αἰγινήτης, κίναιδος ἄνθρωπος, τὴν μητέρα λιμῷ ἀπεκτονώς, καὶ πάλιν Σωκράτης μὲν παρεδόθη τοῖς ἔνδεκα, Μέλητος δὲ οὐ παρεδόθη, καὶ Σαρδανάπαλλος μὲν ἐβασίλευε θῆλυς ὢν, Γώχης δὲ ἀνὴρ ἐνάρετος ἀνεσκολοπίσθη πρὸς αὐτοῦ, διότι μὴ ἠρέσκετο τοῖς γιγνομένοις· **(17)** ἵνα ὑμῖν μὴ τὰ νῦν λέγω καθ' ἕκαστον ἐπεξιῶν, τοὺς μὲν πονηροὺς εὐδαιμονοῦντας καὶ τοὺς πλεονέκτας, ἀγομένους δὲ καὶ φερομένους τοὺς χρηστοὺς ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις καὶ μυρίοις κακοῖς πιεζομένους.

ΖΕΥΣ Οὐ γὰρ οἶσθα, ὦ Κυνίσκε, ἡλικίας μετὰ τὸν βίον οἱ πονηροὶ τὰς κολάσεις ὑπομένουσιν, ἢ ἐν ὅσῃ οἱ χρηστοὶ εὐδαιμονία διατρίβουσιν;

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Ἄιδην μοι λέγεις καὶ Τιτυοὺς καὶ Ταντάλους. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τι καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, εἴσομαι τὸ σαφὲς ἐπειδὰν ἀποθάνω· τὸ δὲ νῦν ἔχον ἐβουλόμην τὸν ὅποσονοῦν χρόνον τοῦτον εὐδαιμόνως διαβιοῦς ὑπὸ ἐκκαίδεκα γυπῶν κείρεσθαι τὸ ἦπαρ ἀποθανών, ἀλλὰ μὴ ἐνταῦθα διψήσας ὥσπερ ὁ Τάνταλος ἐν Μακάρων νήσοις πίνειν μετὰ τῶν ἡρώων ἐν τῷ Ἥλυσίῳ λειμῶνι κατακείμενος.

(18) ΖΕΥΣ Τί φής; ἀπιστεῖς εἶναι τινὰς κολάσεις καὶ τιμάς, καὶ δικαστήριον ἔνθα δὴ ἐξετάζεται ὁ ἐκάστου βίος;

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Ἀκούω τινὰ Μίνω Κρήτα δικάζειν κάτω τὰ τοιαῦτα· καί μοι ἀπόκριναί τι καὶ ὑπὲρ ἐκείνου· σὸς γὰρ υἱὸς εἶναι λέγεται.

ΖΕΥΣ Τί δὲ κάκεῖνον ἐρωτᾷς, ὦ Κυνίσκε;

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Τίνας κολάζει μάλιστα;

ΖΕΥΣ Τοὺς πονηροὺς δηλαδή, οἷον ἀνδροφόνους καὶ ἱεροσύλους.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Τίνας δὲ παρὰ τοὺς ἥρωας ἀποπέμπει;

ΖΕΥΣ Τοὺς ἀγαθοὺς τε καὶ ὁσίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Τίνος ἔνεκα, ὦ Ζεῦ;

ΖΕΥΣ Διότι οἱ μὲν τιμῆς, οἱ δὲ κολάσεως ἄξιοι.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Εἰ δέ τις ἀκούσιόν τι δεινὸν ἐργάσαιτο, κολάζεσθαι καὶ τοῦτον δικαιοῖ;

ΖΕΥΣ Οὐδαμῶς.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Οὐδ' ἄρα εἴ τις ἄκων τι ἀγαθὸν ἔδρασεν, οὐδὲ τοῦτον τιμᾶν ἀξιώσειεν ἄν;

ΖΕΥΣ Οὐ γὰρ οὖν.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Οὐδένα τοίνυν, ὦ Ζεῦ, οὔτε τιμᾶν οὔτε κολάζειν αὐτῷ προσήκει.

ΖΕΥΣ Πῶς οὐδένα;

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Ὅτι οὐδὲν ἐκόντες οἱ ἄνθρωποι ποιοῦμεν, ἀλλὰ τινι ἀνάγκῃ ἀφύκτῳ κεκελευσμένοι, εἴ γε ἀληθῆ ἐκεῖνά ἐστι τὰ ἔμπροσθεν ὡμολογημένα, ὥς ἡ Μοῖρα πάντων αἰτία· καὶ ἦν φονεὺς τις, ἐκείνη ἐστὶν ἡ φονεύσασα, καὶ ἦν ἱεροσυλῆ, προστεταγμένον αὐτὸ δρᾶ. ὥστε εἴ γε τὰ δίκαια ὁ Μίνως δικάζειν μέλλοι, τὴν Εἰμαρμένην ἀντὶ τοῦ Σισύφου κολάζεται καὶ τὴν Μοῖραν ἀντὶ τοῦ Ταντάλου. τί γὰρ ἐκεῖνοι ἠδίκησαν πεισθέντες τοῖς ἐπιτάγμασιν;

(19) ΖΕΥΣ Οὐκέτ' οὐδὲ ἀποκρίνεσθαί σοι ἄξιον τοιαῦτα ἐρωτῶντι· θρασὺς γὰρ εἴ καὶ σοφιστής, καὶ σε ἄπειμι ἤδη καταλιπών.

ΚΥΝΙΣΚΟΣ Ἐδεόμην μὲν ἔτι καὶ τοῦτο ἐρέσθαι, ποῦ αἱ Μοῖραι διατρίβουσιν ἢ πῶς ἐφικνοῦνται τῇ ἐπιμελείᾳ τῶν τοσούτων ἐς τὸ λεπτότατον, καὶ ταῦτα τρεῖς οὔσαι. ἐπίπονον γάρ τινα καὶ οὐκ εὖμοιρόν μοι δοκοῦσι βιοῦν τὸν βίον τοσαῦτα ἔχουσαι πράγματα, καὶ ὥς ἔοικεν οὐ πάνυ οὐδὲ αὗται ὑπὸ χρηστῇ Εἰμαρμένῃ ἐγεννήθησαν. ἐγὼ γοῦν, εἴ μοι αἴρεσις δοθείη, οὐκ ἂν ἀλλαξαίμην πρὸς αὐτὰς τὸν ἐμαυτοῦ βίον, ἀλλ' ἐλοίμην ἂν ἔτι πενέστερος διαβιῶναι ἥπερ καθῆσθαι κλώθων ἄτρακτον τοσούτων πραγμάτων μεστόν, ἐπιτηρῶν ἕκαστα. εἰ δὲ μὴ ῥᾷδιόν σοι ἀποκρίνασθαι πρὸς ταῦτα, ὦ Ζεῦ, καὶ τούτοις ἀγαπήσομεν οἷς ἀπεκρίνω· ἱκανὰ γὰρ ἐμφανίσαι τὸν περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ Προνοίας λόγον· τὰ λοιπὰ δ' ἴσως οὐχ εἴμαρτο ἀκοῦσαί μοι.

1.2 Traduzione

(15) C. E tu rispondimi a una domanda su quella: con le tue minacce mi hai ricordato qualcosa. (16) Perché, infischiandovi dei sacrileghi e dei ladri, come di tutti quegli empi e dei violenti e dei bugiardi, il più delle volte fulminate una quercia a caso, o una pietra o la vela di una nave, che non hanno fatto nulla di male, e persino qualche persona rispettabile o un viandante devoto? Perché non parli più, Zeus? Tutto questo non mi sembra essere giustizia...

Z. No, infatti, Cinisco. E tu sei un vero ficcanaso: non so come sei giunto a simili domande, rovesciandomele addosso tutte insieme.

C. E nemmeno vi chiedo, a te, alla Provvidenza, al Fato, perché il virtuoso Focione muore in una povertà simile e in una tale indigenza dei beni necessari, come Aristide prima di lui, mentre Callia e Alcibiade, quei giovinastri dissoluti, sguazzavano nella ricchezza, e come loro Midia, l'acerrimo insolente, e Carope di Egina, quell'uomo simile a un cinedo, che ha lasciato morire di fame la madre. Non vi chiedo perché Socrate è stato consegnato agli undici, ma Meleto non è stato consegnato. Nemmeno voglio sapere perché Sardanapalo, quel fru fru, è stato re, e invece Goce, uomo di virtù, fu da questo crocifisso poiché in disaccordo con gli avvenimenti dell'epoca. (17) Per non parlare dei tempi in cui viviamo, di cui non ti risparmierei i dettagli: intendo i malvagi che vivono felici e ricchi, mentre chi è meritevole vive e si trascina nella miseria, nelle malattie e cerca di galleggiare tra mille disgrazie.

Z. Non saprei, Cinisco, ma devi ricordarti quali punizioni spettano ai malvagi una volta morti e in quale felicità vivono i buoni.

C. Mi parli dell'Ade, e dei Tizi e dei Tantali. Ma io, se pure c'è qualcosa, lo saprò con certezza solo da morto. Io vorrei piuttosto disporre di questo tempo, per breve che sia, vivendo felicemente, e avere il fegato straziato da sedici avvoltoi una volta morto, che, assetato ora come Tantalo, bere poi con gli eroi nelle isole dei beati, sdraiato sul prato dell'Elisio.

(18) Z. Che dici? Dubiti forse che ci siano punizioni e premi e un tribunale dove ogni vita viene esaminata?

C. Ho sentito che un certo Minosse di Creta giudica le cose laggiù. Rispondimi a un paio di cosette su di lui. Si dice che sia tuo figlio.

Z. Cosa vuoi sapere, Cinisco?

C. Prima di tutto: chi punisce lui?

Z. I malvagi, ovviamente, come anche gli assassini e i sacrileghi.

C. E chi manda tra gli eroi?

Z. I buoni, e tutti quelli che hanno vissuto secondo virtù.

C. E perché, Zeus?

Z. Perché gli uni sono degni di onore, gli altri di punizione.

C. Ma se qualcuno commettesse qualche azione deprecabile senza volerlo, giudicherebbe di punire anche questo?

Z. No di certo.

C. E se qualcun altro compiesse una certa azione lodevole senza desiderarlo, sarebbe lui degno degli onori?

Z. Direi di no.

C. Allora, Zeus, lui non dovrebbe punire né ricompensare nessuno.

Z. Come nessuno?

C. Perché nessun uomo agisce secondo la sua volontà, ma costretto da un destino ineluttabile, se sono veri quei punti su cui abbiamo concordato prima, cioè che la Moira è causa di tutte le cose. E nel caso qualcuno ammazzasse, quella sarebbe l'assassina, così come, se uno compiesse un sacrilegio, l'avrebbe fatto senza poter decidere altrimenti. Quindi, se Minosse volesse emettere giuste sentenze, punirà il Fato al posto di Sisifo e la Moira anziché Tantalo. Che ingiustizia avrebbero commesso, dal momento che hanno solo percorso un sentiero già tracciato?

(19) Z. Non è più degno che io risponda a te che poni tali domande; sei un temerario e un sofista. E ora me ne andrò, lasciandoti qui.

C. Avrei anche bisogno che tu mi rispondessi a questo, su dove vivono le Moire e come riescono a gestire tante cose e così minute, pur essendo solamente in tre. Avendo così tante faccende, mi sembrano vivere una vita faticosa, sventurata e mi pare che siano nate sotto un Fato inclemente. Dal canto mio, se mi

fosse offerta la scelta, non cambierei per nulla al mondo la mia vita con la loro: piuttosto accetterei di vivere in una miseria ancora più grande che starmene seduto a filare un fuso intricato di così tante faccende, dovendo badare a ogni filo. Ma se non ti è facile rispondere a queste domande, Zeus, ci accontenteremo delle risposte che hai dato: sono sufficienti a spiegare il discorso sul Fato e sulla Provvidenza. O forse non fu Fato che io ascoltassi il resto.

1.3 Commentario

§15

15.13-15. σὺ δέ μοι καὶ ὑπὲρ ἐκείνης ἀπόκριναι· ἀνέμνησας γάρ με ἀπειλήσας: La precedente minaccia di Zeus (*I. conf.* 15 καὶ μοι δοκεῖς εἰκότως μου καταφρονεῖν, ὅτι κεραυνόν, ὥς ὀρθῶς, διηγκυλημένος ἀνέχομαί σε τοσαῦτα καθ' ἡμῶν διεξιόντα) fa sì che Cinisco ponga un ulteriore quesito. È il pretesto per un nuovo argomento. La connessione è dovuta al riferimento al fulmine, che susciterà nell'eroe satirico una serie di ragionamenti, quasi per *stream of consciousness*.

§16

16.1-5. τί δήποτε τοὺς ἱεροσύλους καὶ ληστὰς ἀφέντες καὶ τοσοῦτους ὕβριστὰς καὶ βιαίους καὶ ἐπιόρκους δρῶν τινα πολλάκις κεραυνοῦτε ἢ λίθον ἢ νεῶς ἰστὸν οὐδὲν ἀδικούσης, ἐνίστε δὲ χρηστόν τινα καὶ ὄσιον ὁδοιπόρον; La domanda di Cinisco è possibile solo in un mondo dominato da un sistema provvidenzialistico. L'informazione implicita è che il fulmine sia uno strumento punitivo (Hom. *Od.* 12.415-417 Ζεὺς δ' ἄμυδις βρόντησε καὶ ἔμβαλε νηὶ κεραυνόν· / ἢ δ' ἐλελίχθη πᾶσα Διὸς πληγεῖσα κεραυνῶ, / ἐν δὲ θεοῦ πλῆτο· πέσον δ' ἐκ νηὸς ἐταῖροι, Aesch. *Sept.* 444-446 πέποιθα δ' αὐτῶι ξὺν δίκῃ τὸν πυρφόρον / ἥξειν κεραυνὸν οὐδὲν ἐξηικασμένον / μεσημβρινοῖσι θάλπεσιν τοῖς ἡλίου). Cf. le parole di Capaneo sulla sua morte in Dante *Inf.* 14.51-54: «Qual io fui vivo, tal son morto. / Se Giove stanchi'l suo fabbro da cui / crucciato prese la

folgore aguta / onde l'ultimo di percosso fui». Per il fulmine come mezzo di punizione divina in generale, vd. Hdt. 7.10: ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὥς κεραυνοῖ ὁ θεὸς οὐδὲ ἔᾱ φαντάζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίζει· ὁρᾷς δὲ ὥς ἐς οἰκήματα τὰ μέγιστα αἰεὶ καὶ δένδρεα τὰ τοιαῦτα ἀποσκήπτει τὰ βέλεα. φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολούειν. Cf. Aesch. Ag. 468-470 τὸ δ' ὑπερκόπως κλύειν / εὖ βαρὺ· βάλλεται γὰρ οἴκοις Διόθεν κεραυνός. (vd. Gröblein 1998, pp. 71-72).

Il fatto che i fulmini colpiscano senza criterio e non i criminali (Geffcken 1907, p. 129 «Der wirkliche Frevel bleibt ungestraft; “ohne Wahl zuckt der Strahl”»), è visto come un argomento contro la Provvidenza e sarà sfruttato sia dai filosofi che dai poeti (vd Gröblein 1998, p. 72 «Die zwecklosen Blitze waren ein sehr beliebtes Thema und wurden in der Dichtung und der Philosophie reichlich traktiert»). È una questione che si trova già in Aristofane, quando Socrate corregge una delle credenze superstiziose di Strepsiade in *Nub.* 398-402: καὶ πῶς, ὦ μῶρε σὺ καὶ Κρονίων ὄζων καὶ βεκκεσέληνε, / εἵπερ βάλλει τοὺς ἐπιόρκους, δῆτ' οὐχὶ Σίμων' ἐνέπρησεν / οὐδὲ Κλεώνυμον οὐδὲ Θέωρον; καίτοι σφόδρα γ' εἶς' ἐπιόρκοι· / ἀλλὰ τὸν αὐτοῦ γε νεὼν βάλλει καὶ Σούνιον, ἄκρον Ἀθηνέων / καὶ τὰς δρυὺς τὰς μεγάλας· τί μαθών; οὐ γὰρ δὴ δρυὺς γ' ἐπιορκεῖ. È evidente che i fulmini colpiscano a caso: individui improbi del calibro di Simone, Cleomene e Teoro sono ancora vivi, mentre vengono incenerite le querce, che ovviamente non hanno nessuna colpa. È anche uno dei punti su cui insiste l'Epicureismo in relazione all'assenza o all'indifferenza degli dei. Lo afferma Lucrezio: la folgore spesso risparmia i colpevoli e uccide gli innocenti (Lucr. 2.1103-1104 *telum quod saepe nocentis / praeterit exanimatque indignos inque merentis*). La conseguenza è evidente: la natura è libera, priva di padroni. Fa ogni cosa secondo il suo volere, senza gli dèi (Lucr. 2.1090-1092 *natura videtur / libera continuo dominis privata superbis / ipsa sua per se sponte omnia dis agere expers*). Anche Cicerone riprende la questione sull'inutilità dei fulmini, ma la declina in relazione ai segni divini in ambito divinatorio in *Div.* 2.44-45: *si ista Iuppiter significaret, tam multa frustra fulmina emitteret! Quid enim proficit cum in medium mare fulmen iecit? Quid, cum in altissimos montis, quod plerumque fit? Quid, cum in desertas*

solitudines? Quid, cum in earum gentium oras, in quibus haec ne observantur quidem?. Sul tema, più approfonditamente, vd. Geffcken 1907.

Il fulmine che colpisce a caso è un'immagine mutuata anche dalla poesia, come in Lucan. *Phars.* 7. 445-450, dove la disaffezione divina nei confronti dei mortali (*Phars.* 7.454-455 *mortalia nulli / sunt curata deo*) è posta in contrapposizione all'immanenza delle figure storiche, come gli attacchi di Cassio, che colpiscono molto più del fulmine (*Phars.* 451 *Cassius hoc potius feriet caput!*): *Sunt nobis nulla profecto / numina: cum caeco rapiantur saecula casu, / mentimur regnare Iovem. Spectabit ab alto / aethere Thessalicas, teneat cum fulmina, caedes!* Sui contro-argomenti offerti dalla filosofia, vd. Gröblein 1998, pp. 73-74.

16.5-9. τί σιωπᾶς, ὦ Ζεῦ; ἢ οὐδὲ τοῦτό με θέμις εἰδέναι; Ζ. Οὐ γάρ, ὦ Κυνίσκε. σὺ δὲ πολυπράγμων τις εἶ καὶ οὐκ οἶδ' ὅθεν ταῦτα ἤκεις μοι συμπεφορηκώς: Cinisco anticipa il silenzio di Zeus. Ormai ha capito che il suo interlocutore, quando messo alle strette, evita semplicemente di rispondere, ricorrendo a scuse pretestuose. Per un confronto vd. *I. conf.* 3 οὐ θέμις ἅπαντά σε εἰδέναι, ὦ Κυνίσκε, 5 οὐκ οἶδ' ὅ τι σοι ταῦτι βούλεται τὰ ἐρωτήματα, 6 οἶδα ὅθεν σοι τὰ κομψὰ ταῦτα ἐρωτήματά ἐστιν, παρὰ τῶν καταράτων σοφιστῶν, 9 ὁρᾶς; ταῦτ' ἤδη ὑβριστικά, ὦ Κυνίσκε, φής· καί σοι τάχα μεταμελήσει ποτὲ αὐτῶν, 10 ἤδη σοι καὶ πρότερον ἔφην οὐ θεμιτὸν εἶναι πάντα σε εἰδέναι, 19 οὐκέτ' οὐδὲ ἀποκρίνεσθαί σοι ἄξιον τοιαῦτα ἐρωτῶντι· θρασὺς γὰρ εἶ καὶ σοφιστής. καί σε ἄπειμι ἤδη καταλιπών. Dal punto di vista della progressione euristica, il ruolo di Zeus è nullo: per quanto concerne il contenuto, il dialogo potrebbe tranquillamente presentarsi come un soliloquio. Ma il fine primo di Luciano è satirico e non filosofico. La presenza di Zeus non è utile per la conoscenza, ma per la satira.

È interessante invece il modo in cui Zeus definisce Cinisco: σὺ δὲ πολυπράγμων τις εἶ. Πολυπράγμων è un aggettivo interessante. In Luciano ha solo un'altra attestazione, riferita da Zeus all'arte di Apollo (*Luc. Bis acc.* 1 ὁ Απόλλων τε αἶ πολυπράγμονα τὴν τέχνην ἐπανελόμενος) come motivo dell'assenza di beatitudine degli dei. Il termine πολυπράγμων, nel suo significato

più immediato, indica “l’affaccendato”, colui che ha molti (πολλά) affari (πράγματα) da svolgere. La traduzione richiede in realtà un’attenzione maggiore. La difficoltà è evidenziata anche da Aulo Gellio, quando deve tradurre a un indotto di lettere greche il trattato di Plutarco περὶ πολυπραγμοσύνης in Gell. 11.16.2: *nuper etiam cum adlatus esset ad nos Plutarchi liber et eius libri indicem legissemus, qui erat περὶ πολυπραγμοσύνης, percontanti cuiusnam qui et litterarum et vocum Graecarum expers fuit cuiusnam liber et qua de re scriptus esset, nomen quidem scriptoris statim diximus, rem de qua scriptum fuit dicturi, haesimus*.

L’aggettivo πολυπράγμων ha avuto nel tempo una deriva semantica per cui ha assunto connotazioni negative. Una di queste è quella di fastidioso, come in Plutarco, riferita a Catone (vd. Plut. *Caes.* 13.6 Κάτωνι δὲ πολλάκις τὰ μέλλοντα προθεσπίζοντι περιῆν δυσκόλου μὲν ἀνθρώπου τότε καὶ πολυπράγμονος, ὕστερον δὲ φρονίμου μὲν, οὐκ εὐτυχοῦς δὲ συμβούλου λαβεῖν δόξαν). È chiaro: chi partecipa molto ha l’aria di intromettersi e provoca i fastidi di quanti non vogliano una sorveglianza.

Il secondo significato è quello di curioso, o addirittura “ficcanaso”, secondo la definizione di Plutarco in Plut. *De cur.* 515D: ἡ πολυπραγμοσύνη φιλομάθειά τις ἐστὶν ἀλλοτρίων κακῶν. La Suda offre forse una chiave di lettura in questo senso. Secondo il lessico bizantino, il πολυπράγμων non è necessariamente un curioso: è semplicemente colui che si è trovato implicato in molte faccende (*Suda* π 1998 πολυπράγμων μὲν ἐστὶν ὁ ἐν πολλοῖς κυλιόμενος πράγμασι), anche per colpa del caso (δύναται δὲ τοῦτο καὶ ἀπὸ τύχης τινι περιγενέσθαι). Al contrario, è il φιλοπράγμων a dover essere tacciato di curiosità, poiché il suo interessamento è intenzionale (ὁ δὲ φιλοπράγμων διάθεσιν ἤδη καὶ οἰκειότητα τὴν πρὸς τὰ πράγματα δηλοῖ καὶ σπουδὴν καὶ αἵρεσιν). La voce della *Suda*, nel volerla deporre, mostra l’opinione comune subentrata nell’interpretazione del termine: il fatto di assistere o prendere parte a molte azioni collettive, comporta una conoscenza ramificata anche degli affari altrui. E si sa, chi conosca molte cose private o vi si intrometta, risulta fastidioso. Da qui deriverebbe il significato di “impiccione” e quindi “ficcanaso”, come indica Aristotele circa i politici in *EN* 1142a: καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἰδὼς καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι, οἱ δὲ

πολιτικοὶ πολυπράγμονες (vd. Leigh 2013, pp. 23-24 «What emerges most clearly from Aristotle's account of *polypragmosyne* is that the active citizen constantly runs the risk of being dismissed not as a patriot but as a busybody»). Per un confronto lessicale, Plutarco, per definire l'indifferenza degli dèi secondo gli epicurei, utilizza il termine ἀπραγμοσύνη (*Stoic. Rep.* 1043 B τῷ Ἐπικούρῳ τὴν πρόνοιαν ἀναιροῦντι διὰ τῆς ἀπραγμοσύνης τῆς περὶ τὸν θεόν).

Per il significato di “curiosone” vd. anche la spiegazione del proverbio βαλανεύς εἶ (*Mant. Prov.* 1.33 ἐπὶ τοῦ πολυπράγμονος· οὔτοι γὰρ σχολὴν ἄγοντες πολυπράγμονες εἰσὶ). Questo significato, con cui lo utilizza anche Zeus nello *I. conf.* fu così incisivo che πολυπράγμων divenne un tipo umano (per una panoramica sul “Ficcanaso” come tipo comico, vd. Leigh 2013, pp. 60-65) e un personaggio molto presente della commedia di mezzo e nella nuova (dove è descritto da Polluce; vd. Poll. 4.145 ὁ δὲ Λυκομήδειος οὐλόκομος, μακρογένειος, ἀνατείνει τὴν ἑτέραν ὀφρύν, πολυπραγμοσύνην παρενδείκνυται): lo vediamo come protagonista eponimo di altrettante commedie nei frammenti di Difilo (*Diph. fr.* 67-68 Kock), Enioco (*Henioch. fr.* 3 Kock) e Timocle (*Timocl. fr.* 27 Kock). Sulla *polypragmosyne* si veda Leigh 2013.

16.10-13 Οὐκοῦν μηδὲ ἐκεῖνο ὑμᾶς ἔρωμαι, σέ τε καὶ τὴν Πρόνοιαν καὶ τὴν Εἰμαρμένην, τί δήποτε Φωκίων μὲν ὁ χρηστὸς ἐν τοσαύτῃ πενίᾳ καὶ σπάνει τῶν ἀναγκαίων ἀπέθανε καὶ Ἀριστείδης πρὸ αὐτοῦ: Sono qui indicati due esempi di uomini virtuosi che hanno vissuto nella povertà e hanno subito ingiustizie. Focione è stato un politico attivo ad Atene nel IV secolo a.C. (vd. Orsi 1998, p. 11 «Focione fu, dunque, ininterrottamente presente nella scena politica ateniese dal 376 al 318, per cinquantotto anni, e sarebbe stato quarantacinque volte stratego»), famoso per la sua probità morale, su cui Cornelio Nepote si sofferma più che sulle notevoli capacità militari. Vd. *Nep. Phoc.* 1.1 *Phocion Atheniensis etsi saepe exercitibus praefuit summosque magistratus cepit, tamen multo eius notior est integritas vitae quam rei militaris labor ... bonus est appellatus*. Sulle qualità umane di Focione, cf. *Plut. Phoc.* 3.8 ἴσῳ μέτρῳ μεμειγμένου πρὸς τὸ αὐστηρὸν τοῦ φιλανθρώπου, καὶ πρὸς τὸ ἀσφαλὲς τοῦ

ἀνδρείου, καὶ τῆς ὑπὲρ ἄλλων μὲν κηδεμονίας, ὑπὲρ αὐτῶν δ' ἀφοβίας, καὶ πρὸς μὲν τὸ αἰσχρὸν εὐλαβείας, πρὸς δὲ τὸ δίκαιον εὐτονίας συνηρμοσμένης ὁμοίως. Focione visse in povertà, ma secondo Cornelio Nepote è perché consegnava tutti i suoi beni al popolo (Nep. *Phoc.* 1.2 *fuit enim perpetuo pauper, cum divitissimus esse posset propter frequentes delatos honores potestatesque summa, quae ei a populo dabantur*). Fu poi accusato dagli Ateniesi di tradimento e costretto a bere la cicuta. Plutarco racconta l'aneddoto secondo cui, al momento in cui Focione avrebbe dovuto bere il veleno, questo era finito e dovette pagare lui stesso perché se ne acquistasse dell'altro (Plut. *Phoc.* 36.6 *πεπωκότων δ' ἤδη πάντων, τὸ φάρμακον ἐπέλιπε, καὶ ὁ δημόσιος οὐκ ἔφη τρίψειν ἕτερον, εἰ μὴ λάβοι δώδεκα δραχμάς, ὅσου τὴν ὀλκὴν ὠνεῖται*). A quel punto avrebbe esclamato che ad Atene nemmeno morire è gratuito (Plut. *Phoc.* 36.7 *χρόνου δ' ἐγγενομένου καὶ διατριβῆς, ὁ Φωκίων καλέσας τινὰ τῶν φίλων καὶ εἰπών, «εἰ μὴδ' ἀποθανεῖν Ἀθήνησι δωρεὰν ἔστιν», ἐκέλευε τῷ ἀνθρώπῳ δοῦναι τὸ κερμάτιον*). La sua morte rievocò agli occhi dei Greci quella di Socrate (Plut. *Phoc.* 38.5 *Ἀλλὰ τὰ μὲν περὶ Φωκίωνα πραχθέντα τῶν περὶ Σωκράτην πάλιν ἀνέμνησε τοὺς Ἕλληνας*).

Aristide fu un uomo retto, tanto da essere soprannominato “il Giusto”, strenuo difensore della giustizia, come in Plut. *Arist.* 4.1: *Οὐ μόνον δὲ πρὸς εὖνοιαν καὶ χάριν, ἀλλὰ καὶ πρὸς ὀργὴν καὶ πρὸς ἔχθραν ἰσχυρότατος ἦν ὑπὲρ τῶν δικαίων ἀντιβῆναι* (sulla rettitudine e sull'onestà di Aristide, vd. Traglia 1996, p. 523 «Fu coerentemente al servizio della patria in ogni circostanza, difendendo sempre la giustizia, anche a scapito dei suoi interessi personali, senza nutrire alcun desiderio di gloria. In virtù di queste qualità ricevette il soprannome di “Giusto”»). Sembra che anche lui, come Focione, abbia vissuto in povertà: vd. Plut. *Arist.* 1.1 *ὁ μὲν ὥς ἐν πενίᾳ συντόνῳ καταβιώσαντος καὶ μετὰ τὴν τελευταίαν ἀπολιπόντος θυγατέρας δύο πολὺν χρόνον ἀνεκδότους δι' ἀπορίαν γεγενημένας*, Nep. *Arist.* 3.2 *hic qua fuerit abstinentia, nullum est certius indicium quam quod, cum tantis rebus praefuisset, in tanta paupertate decessit, ut, qui efferretur, vix reliquerit* (ma cf. Plut. *Arist.* 1.2). Sulla sua integrità morale, è famoso l'episodio che racconta Plutarco in merito al suo ostracismo, sollecitato dal rivale politico Temistocle. Al momento di votare, un tale, analfabeta e ignorante, gli si sarebbe

avvicinato, non riconoscendolo, perché scrivesse il nome di Aristide (Plut. *Arist.* 7.7 λέγεται τινα τῶν ἀγραμμάτων καὶ παντελῶς ἀγροίκων ἀναδόντα τῷ Ἀριστείδῃ τὸ ὄστρακον ὡς ἐνὶ τῶν τυχόντων παρακαλεῖν, ὅπως Ἀριστείδην ἐγγράψει). Chiestogli il motivo, disse che non conosceva Aristide, ma che era stufo di sentirlo chiamare “il Giusto” (τοῦ δὲ θαυμάσαντος καὶ πυθομένου μή τι κακὸν αὐτὸν Ἀριστείδης πεποίηκεν, ‘οὐδέν’ εἶπεῖν, ‘οὐδὲ γινώσκω τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ’ ἐνοχλοῦμαι πανταχοῦ τὸν Δίκαιον ἀκούων’). Aristide, sentito ciò, prese il coccio e scrisse il proprio nome (Plut. *Arist.* 7.8 ταῦτ’ ἀκούσαντα τὸν Ἀριστείδην ἀποκρίνασθαι μὲν οὐδέν, ἐγγράψαι δὲ τοῦνομα τῷ ὀστράκῳ καὶ ἀποδοῦναι).

16.14-15 Καλλίας δὲ καὶ Ἀλκιβιάδης, ἀκόλαστα μειράκια, ὑπερεπλούτουν:

Callia e Alcibiade, due figure improbe, sono contrapposte a Focione e Aristide. A differenza dei due personaggi esemplari, questi sono dei “super ricchi” (ὑπερεπλούτουν). Callia è detto da Plutarco l’uomo più ricco di Atene della sua epoca (Plut. *Cup. Divit.* 527 B: Καλλίας ὁ πλουσιώτατος Ἀθηναίων). Sembra che si sia arricchito in maniera fraudolenta: Plutarco racconta che, dopo la vittoria di Salamina, gran parte dei Greci sarebbe tornata ad Atene per difendere la città sguarnita, altri rimasero a Maratona. Tra questi vi fu chi approfittò della situazione per prendere i beni lasciati dai Persiani e uno di loro fu Callia (Plut. *Arist.* 5.6-7 τινες ἐκεῖνον λαθόντες ὠφελήθησαν. ὧν ἦν καὶ Καλλίας ὁ δαδούχος), che avrebbe dato oltretutto prova di una crudeltà inaudita (*Arist.* 5.8 ὁ δὲ Καλλίας ὠμότατος ἀνθρώπων καὶ παρανομώτατος γενόμενος). Un barbaro, scambiandolo per un re, gli si sarebbe infatti avvicinato (*Arist.* 5.7 τούτῳ γάρ τις ὡς ἔοικε τῶν βαρβάρων προσέπεσεν, οἰηθεὶς βασιλέα διὰ τὴν κόμην καὶ τὸ στρόφιον εἶναι) reverendolo e gli avrebbe mostrato una fossa che nascondeva dei tesori (προσκυνήσας δὲ καὶ λαβόμενος τῆς δεξιᾶς, ἔδειξε πολὺ χρυσίον ἐν λάκκῳ τινὶ κατορωρυγμένον). A quel punto, Callia avrebbe ucciso l’uomo, perché non rivelasse il segreto ad altri, e si sarebbe preso il tesoro (*Arist.* 5.8 ὁ δὲ Καλλίας ... τὸν μὲν χρυσὸν ἀνείλετο, τὸν δ’ ἄνθρωπον, ὡς μὴ κατεῖποι πρὸς ἑτέρους, ἀπέκτεινεν). L’aneddoto è, tra l’altro, la ragione per cui i commediografi antichi avrebbero chiamato i discendenti di Callia “i ricchi della fossa” (ἐκ τούτου φασὶ

καὶ λακκοπλοῦτους ὑπὸ τῶν κωμικῶν τοὺς ἀπὸ τῆς οἰκίας λέγεσθαι, σκωπτόντων εἰς τὸν τόπον ἐν ᾧ τὸ χρυσίον ὁ Καλλίας εὔρεν).

Alcibiade, dal canto suo, è stato una delle persone più famose, potenti (Andoc. 4.29 ἓνα ἄνδρα μεῖζον ἀπάσης τῆς πόλεως δυνάμενον) e influenti del suo tempo, almeno ad Atene. È anche una delle figure più controverse nel contesto della guerra del Peloponneso, per i suoi continui cambi di fronte (per un sunto biografico, specificamente nella conflitto lacedemone-ateniense, vd. Magnino 1992, pp. 355-356. Sul trasformismo di Alcibiade vd. Thuc. 8.48.4 Φρυνίχῳ δὲ στρατηγῷ ἔτι ὄντι οὐδὲν ἤρεσκεν, ἀλλ' ὅ τε Ἀλκιβιάδης, ὅπερ καὶ ἦν, οὐδὲν μᾶλλον ὀλιγαρχίας ἢ δημοκρατίας δεῖσθαι ἐδόκει αὐτῷ οὐδ' ἄλλο τι σκοπεῖσθαι ἢ ὅτῳ τρόπῳ ἐκ τοῦ παρόντος κόσμου τὴν πόλιν μεταστήσας ὑπὸ τῶν ἐταίρων παρακληθεὶς κάτεισι). Plutarco, nella vita a lui dedicata, lo descrive anche come un edonista (Plut. *Alc.* 6.2-3 Ἀλκιβιάδης δ' ἦν μὲν ἀμέλει καὶ πρὸς ἡδονὰς ἀγωγίμος· ἡ γὰρ ὑπὸ Θουκυδίδου λεγομένη παρανομία κατὰ τὸ σῶμα τῆς διαίτης ὑποψίαν τοιαύτην ἐνδίδωσιν) e una persona estremamente ambiziosa (*Alc.* 6.4 αὐτοῦ τῆς φιλοτιμίας ... καὶ τῆς φιλοδοξίας. Cf. Andoc. 4.13 τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν ὑπερηφανίαν). Andocide poi, accusa esplicitamente la sua immoralità in Andoc. 4.10: περὶ μὲν οὖν μοιχείας καὶ γυναικῶν ἀλλοτρίων ἀρπαγῆς καὶ τῆς ἄλλης βιαιότητος καὶ παρανομίας καθ' ἕκαστον εἰ δεήσειε λέγειν, οὐκ ἂν ἐξαρκέσειεν ὁ παρὼν χρόνος. È interessante perché nell'accusa, viene presentato quale antinomia di Aristide (Andoc. 4.12 ὥστ' εἴπερ ἡγεῖσθε πολίτην ἀγαθὸν Ἀριστείδην καὶ δίκαιον γεγονέναι, τοῦτον προσήκει κάκιστον νομίζειν).

L'accostamento di Callia e Alcibiade come opposti di Aristide si trova anche in Isidoro Pelusio *Ep.* 1442.29-34: Ἀριστείδης δὲ τοσαύτη πενία συμβιώσας ὥς τὴν Ἀθηναίων πόλιν αὐτὸν μὲν θάψαι ἀποθανόντα, τὰς δὲ θυγατέρας αὐτοῦ προικίσασαν ἀνδράσιν ἐκδοῦναι, πάντων ἐκείνων τῶν περὶ Καλλίαν τὸν λακκόπλουτον καὶ Ἀλκιβιάδην τῶν καὶ πλούτῳ, καὶ γένει, καὶ δυναστείᾳ κρατούντων, λαμπρότερος ἦν. Potrebbe essere un ulteriore indizio del fatto che l'autore avesse letto Luciano.

16.15-17 καὶ Μειδίας ὁ ὕβριστής καὶ Χάροψ ὁ Αἰγινήτης, κίναιδος ἄνθρωπος, τὴν μητέρα λιμῶ ἀπεκτονώς: Luciano continua il catalogo delle figure riprovevoli. Midia fu un ricco e insolente ereditiero del IV secolo a.C. (vd. Jäger 1963, p. 144 «Dieser Mann gehörte zu den reichsten Athenern und war mit Eubulos befreundet. Demosthenes schildert ihn als brutalen Protzen, der sich nicht ohne ein Gefolge von drei bis vier Dienern auf der Straße zeigt und der sich alles herausnehmen darf, was die Gesetze verbieten, weil sein Geld ihm über alle Schwierigkeiten hinweghilft») e nemico di giurato di Demostene (vd. Jäger 1963, pp. 144-147). L'oratore non risparmiò nulla all'avversario (vd. Gröblein 1998, p. 76), indicandolo come un uomo temerario, disgustoso e instabile (Dem. *Mid.* 2 θρασὺν ὄντα καὶ βδελυρὸν καὶ οὐδὲ καθεκτὸν ἔτι), nonché reo di azioni terribili, violente e disoneste (19 πονηρίας ἐτέρας παμπληθεῖς αὐτοῦ καὶ ὕβρεις εἰς πολλοὺς ὕμῶν καὶ τολμήματα τοῦ μιαινοῦ τούτου πολλὰ καὶ δεινὰ). Midia, nelle orazioni di Demostene, è descritto più volte come un individuo sacrilego e crudele (88 θεάσασθε τὴν ἀσέλγειαν καὶ τὴν ὀμότητα).

Nulla si sa invece di Carope di Egina. Non è un nome che sia altrimenti attestato. Bastano le poche informazioni che ci fornisce Luciano per misurarne la crudeltà: avrebbe fatto morire la madre di fame (τὴν μητέρα λιμῶ ἀπεκτονώς) ed era uomo κίναιδος. Per una descrizione stereotipata e satirica del κίναιδος in Luciano, vd. gli insegnamenti di Emiteone di Sibari in Luc. *Ind.* 23: ὁ κίναιδος Ἡμιθέων ὁ Συβαρίτης, ὃς τοὺς θαυμαστοὺς ὑμῖν νόμους συνέγραψεν, ὥς χρὴ λεαίνεσθαι καὶ παρατίλλεσθαι καὶ πάσχειν καὶ ποιεῖν ἐκεῖνα.

16.17-18 καὶ πάλιν Σωκράτης μὲν παρεδόθη τοῖς ἑνδεκα, Μέλητος δὲ οὐ παρεδόθη: L'episodio relativo alla consegna di Socrate agli Undici è talmente conosciuto da non richiedere presentazioni. Gli *scholia* riportano una nota esplicativa sugli Undici, a testimonianza del fatto che, quando furono redatti, questa magistratura doveva essere abbastanza sconosciuta. Vd. *schol.* Luc. *I. conf.* 16, p. 57 Rabe: οἱ ἑνδεκα ἄρχοντές εἰσι παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις τῶν ἐν τῷ δεσποτηρίῳ ἐπιμελούμενοι καὶ τοὺς ἐναγομένους ὥς κλέπτας ἢ ἀνδραποδιστὰς ἢ λωποδύτας, ἂν μὲν ὁμολογῶσι, θανάτῳ ζημιοῦσιν, ἐὰν δὲ ἀμφισβητῶσιν, εἰς

δικαστήριον εἰσάγουσι καί, ὃ δ' ἂν κριθῇ περὶ αὐτῶν, ποιοῦσιν. καὶ εἴ τις ἄλλος κατακριθῇ θάνατον, οἱ ἔνδεκα τοῦτον παραλαμβάνουσιν.

Si è visto come Socrate stesso dichiarò di essere stato accusato da Meleto (Pl. *Euthphr.* 2b). Meleto era un accusatore senza pietà ma di successo (vd. Gröblein 1998, p. 77 «Meletos auch sonst der Parafall eines verleumderischen, aber erfolgreichen Anklägers»). Per un confronto in Luciano vd. Luc. *Demon.* 11 τινες ἐπ' αὐτὸν συνέστησαν Ἄνυτοι καὶ Μέλῃτοι τὰ αὐτὰ κατηγοροῦντες ἅπερ κακεῖνου οἱ τότε, *Pisc.* 10 ἢ τί ἂν εἴποιμεν Ἀνύτον καὶ Μελήτου πέρι, τῶν ἐμοῦ κατηγορησάντων, *Bis acc.* 6 Ξένα ἔτι τοῖς πολλοῖς τὰ τῆς φιλοσοφίας ἦν τότε, καὶ ὀλίγοι ἦσαν οἱ φιλοσοφοῦντες, ὥστε εἰκότως εἰς τὸν Ἄνυτον καὶ Μέλῃτον ἔρρεπεν τὰ δικαστήρια.

16.19-21 καὶ Σαρδανάπαλλος μὲν ἐβασίλευε θῆλυς ὢν, Γώχης δὲ ἀνὴρ ἐνάρετος ἀνεσκολοπίσθη πρὸς αὐτοῦ, διότι μὴ ἠρέσκετο τοῖς γιγνομένοις: Gli *scholia* fanno chiarezza sui motivi per cui Sardanapalo è uno degli obiettivi preferiti di Luciano. Vd. *schol.* Luc. *D. Mort.* 77.6, p. 253 Rabe: λέγεται ὁ Σαρδανάπαλος κατὰ τινὰς μὲν ἐρμαφρόδιτος, κατὰ τινὰς δὲ τρυφερώτατος. Per una panoramica esaustiva e più ampia, cf. DS 2.23: secondo il resoconto di Diodoro Siculo, Sardanapalo superava tutti per mollezza e rilassatezza (2.23.1 Σαρδανάπαλλος δέ ... ὑπερῆρεν ἅπαντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ τρυφῇ καὶ ῥαθυμῖα); passava il tempo tra le concubine (βίον ἔζησε γυναικός, καὶ διαιτώμενος μὲν μετὰ τῶν παλλακίδων), vestito con abiti femminili e filando la porpora (πορφύραν δὲ καὶ τὰ μαλακώτατα τῶν ἐρίων ταλασιουργῶν, στολὴν μὲν γυναικείαν ἐνεδεδύκει. A questo tipo di vesti sembra far riferimento Luciano quando descrive la sua statua nel tempio di Hierapolis “con altre vesti” in *Syr. D.* 40 παρὰ δὲ οἱ Σαρδανάπαλλος ἔστηκεν ἄλλη μορφή καὶ ἄλλη στολή). Secondo Diodoro Siculo era talmente molle da superare qualsiasi donna, persino le più delicate, e si abbelliva allo stesso modo loro (DS 2.23.1 τὸ δὲ πρόσωπον καὶ πᾶν τὸ σῶμα ψιμυθίοις καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τῶν ἐταίρων ἐπιτηδεύμασιν ἀπαλώτερον πάσης γυναικὸς τρυφερᾶς κατεσκεύαστο), sforzandosi persino di imitarne la voce (DS 2.23.2 ἐπετήδευσε δὲ καὶ τὴν φωνὴν ἔχειν γυναικώδη).

Il re è bersaglio satirico di Luciano per il suo carattere effeminato anche in *Rh. Pr.* 11: πάνταβρόν τινα Σαρδανάπαλλον. Nell'opera viene descritto come una sorta di molle pellegrino che si nutre di rugiada e ambrosia (τι ξένον φάσμα δρόσῳ ἢ ἀμβροσίᾳ τρεφόμενον). Per lo stesso motivo viene deriso nel dialogo tra Eaco e Menippo: il cinico vorrebbe dare una bastonata sulla testa del re (*D. Mort.* 6 [20] 2 πατάξαι μοι κατὰ κόρρης ἐπίτρεψον), ma Eaco lo impedisce, perché teme che possa spaccargli quel κρανίον γυναικεῖον. Nello stesso dialogo poi – e diviene qui bersaglio per le incredibili ricchezze –, Menippo, sull'esempio di Diogene in *Nec.* 18, vuole stare vicino a Sardanapalo (*D. Mort.* 6 [20] 6 ἐπεὶ παρὰ τὸν Κροῖσον καὶ τὸν Σαρδανάπαλλον ἄπειμι πλησίον οἰκήσων αὐτῶν), così da poter ridere del suo pianto (ἔοικα γοῦν οὐκ ὀλίγα γελάσασθαι οἰμωζόντων ἀκούων). Sempre le risate di Menippo sono il motivo per cui Creso, Sardanapalo e Mida fanno un'ambasciata a Plutone, perché non sopportano più Menippo in *D. Mort.* 3 (2) 1 οὐ φέρομεν, ὦ Πλούτων, Μένιππον τουτονὶ τὸν κύνα παροικοῦντα. Il filosofo infatti non smette di ridere e cantare mentre loro piangono quello che hanno lasciato una volta morti (ἐνίοτε δὲ καὶ ᾄδων ἐπιταράττει ἡμῶν τὰς οἰμωγὰς, καὶ ὅλως λυπηρὸς ἐστίν). Dallo sfondo dei dannati, sentiamo ancora una volta Sardanapalo, che sospira per le mollezze perdute (*D. Mort.* 3 [2] 2 ὅσης δὲ ἐγὼ τρυφῆς).

Da notare che il trio Midia, Callia e Sardanapalo come emblema dei ricchi insolenti si ritrova anche in *Luc. I. trag.* 48 (ἐν ὅσοις δὲ ἀγαθοῖς Καλλίας καὶ Μειδίας καὶ Σαρδανάπαλλος, ὑπερτρυφῶντες καὶ τῶν ὑφ' αὐτοῖς καταπτύοντες), dove è peraltro contrapposto alla “triade virtuosa” composta da Focione, Aristide e Socrate (ἐννόησον γοῦν ὅπως μὲν Σωκράτης καὶ Ἀριστείδης ἔπλευσαν καὶ Φωκίων).

Al pari di Carope di Egina, non sappiamo invece nulla di Goce. Possiamo solo desumere dal testo che fu contrario al regime di Sardanapalo e per questo fu crocifisso.

§ 17

17.1-5 ἵνα ὁμῖν μὴ τὰ νῦν λέγω καθ' ἕκαστον ἐπεξιῶν, τοὺς μὲν πονηροὺς εὐδαιμονοῦντας καὶ τοὺς πλεονέκτας, ἀγομένους δὲ καὶ φερομένους τοὺς χρηστοὺς ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις καὶ μυρίοις κακοῖς πιεζομένους: In Luciano vediamo un tema simile nell'intervento di Momo in *I. trag.* 19: non ha senso offendersi con Epicuro o i suoi seguaci (καὶ μὰ τὴν Θέμιν οὔτε τῷ Ἐπικούρῳ ἄξιον ὀργίζεσθαι οὔτε τοῖς ὁμιληταῖς αὐτοῦ καὶ διαδόχοις τῶν λόγων), se hanno una concezione degli dei simile (εἰ τοιαῦτα περὶ ἡμῶν ὑπειλήφασιν). Cosa dovrebbero pensare infatti gli uomini (ἢ τί γὰρ αὐτοὺς ἀξιώσει τις ἂν φρονεῖν), quando vedono in quale confusione imperversa la loro vita (ὁπόταν ὀρῶσι τοσαύτην ἐν τῷ βίῳ τὴν ταραχήν)? Gli uomini buoni sono senza aiuto, muoiono nella povertà, nelle malattie e nel dolore (καὶ τοὺς μὲν χρηστοὺς αὐτῶν ἀμελουμένους, ἐν πενίᾳ καὶ νόσοις καὶ δουλείᾳ καταφθειρομένους), mentre gli individui più beceri o malvagi ottengono cariche e ricchezza, calpestando chi è migliore (παμπονήρους δὲ καὶ μαροὺς ἀνθρώπους προτιμωμένους καὶ ὑπερπλουτοῦντας καὶ ἐπιτάττοντας τοῖς κρείττοσι). Chi commette le colpe più gravi non viene punito (καὶ τοὺς μὲν ἱεροσύλους οὐ κολαζομένους ἀλλὰ διαλανθάνοντας), ma chi non è colpevole di nulla subisce i peggiori supplizi (ἀνασκολοπιζομένους δὲ καὶ τυμπανιζομένους ἐνίοτε τοὺς οὐδὲν ἀδικοῦντας;).

Quello dell'ingiustizia della sorte, da cui deriva la sperequazione sociale e crematistica tra gli uomini, è un tema già antico. Così già in Theogn. 372-379: Ζεῦ φίλε, θαυμάζω σε· σὺ γὰρ πάντεσσιν ἀνάσσεις / τιμὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέγαν δύναμιν· / ἀνθρώπων δ' εὖ οἶσθα νόον καὶ θυμὸν ἐκάστου· / σὸν δὲ κράτος πάντων ἔσθ' ὕπατον, βασιλεῦ. / πῶς δὴ σευ, Κρονίδη, τολμαὶ νόος ἄνδρας ἀλιτρούς / ἐν ταύτῃ μοίρῃ τόν τε δίκαιον ἔχειν, / ἦν τ' ἐπὶ σωφροσύνην τρεφθῇ νόος ἦν τε πρὸς ὕβριν / ἀνθρώπων ἀδίκους' ἔργμασι πειθομένων;. L'ingiustizia diffusa è anche una delle caratteristiche dell'età del ferro in Hes. *Op.* 190-191 οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδὲ δικαίου / οὐδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν / ἀνέρα τιμήσουσι. Molto simili, sono i versi di Giovenale di critica alla società lui contemporanea (Iuv. 1.74-76 *probitas laudatur et alget;* /

criminibus debent hortos, praetoria, mensas, / argentum vetus et stantem extra pocula caprum).

L'assenza di coerenza tra i precetti etici e il reale andamento del mondo è un argomento che sarà assunto come base di critica allo Stoicismo, perché sembra in evidente contraddizione con l'esistenza di una provvidenza. Per questo tale è il quesito con cui esordisce il *De Providentia* di Seneca (*Prov. 1.1 quaesisti a me, Lucili, quid ita, si providentia mundus ageretur, multa bonis viris mala acciderent*) e a partire dal quale il filosofo svilupperà la sua speculazione, imperniata sulle avversità come esercizi di virtù (*Prov. 2.2 omnia adversa exercitationes puta*). Per una certa affinità concettuale sul tema, non sorprenderà di trovare riflessioni simili anche nella letteratura cristiana, a partire dal *Salmo 72* (73) della *Bibbia*.

In generale, la cecità della Fortuna, come quella della ricchezza, è un'immagine radicata nell'immaginario mitico e poetico della letteratura greca, ma non solo. È celebre il verso di Ipponatte (Hippon. fr. 36 W. ἐμοὶ δὲ Πλοῦτος – ἔστι γὰρ λίην τυφλός), ma anche la trovata paradossale di Aristofane nel *Plutus* (per una panoramica vd. Barkhuizen 1981; sulla figura della Povertà nella commedia vd. Sommerstein 1984, Totaro 2018, Melis 2021, pp. 177-220 e Melis 2024, pp. 96-98) per cui viene restituita la vista al dio (*Plut. 634-636 μᾶλλον δ' ὁ Πλοῦτος αὐτός· ἀντὶ γὰρ τυφλοῦ / ἐξωμμάτῳται καὶ λελάμπρυνται κόρας, / Ἀσκληπιοῦ παιῶνος εὐμενοῦς τυχών*), cagionando la disperazione dei ricchi (754-756 ὅσοι δ' ἐπλούτουν οὐσίαν τ' εἶχον συχνήν, / οὐκ ἐκ δικαίου τὸν βίον κεκτημένοι, / ὀφρῦς συνῆγον ἐσκυθρόπαζόν θ' ἅμα, 850-853 οἴμοι κακοδαίμων, ὥς ἀπόλωλα δεῖλαιος, / καὶ τρὶς κακοδαίμων καὶ τετράκις καὶ πεντάκις / καὶ δωδεκάκις καὶ μυριάκις· ἰοὺ ἰοῦ. / οὕτω πολυφόρῳ συγκέκραμαι δαίμονι, 967-969 πέπονθα δεινὰ καὶ παράνομ', ὧ φίλτατε· ἀφ' οὗ γὰρ ὁ θεὸς οὗτος ἥρξατο βλέπειν, ἀβίωτον εἶναί μοι πεποίηκε τὸν βίον).

17.6-8 Οὐ γὰρ οἶσθα, ὦ Κυνίσκε, ἡλικίας μετὰ τὸν βίον οἱ πονηροὶ τὰς κολάσεις ὑπομένουσιν, ἢ ἐν ὅσῃ οἱ χρηστοὶ εὐδαιμονία διατρίβουσιν; Zeus, convenendo sull'ingiustizia della vita, richiama l'attenzione sui premi che

attendono i buoni nell'Aldilà e sulle punizioni per gli improbi. È esemplare in questo senso la descrizione all'interno del mito di Er in Pl. *Resp.* 615a-b: τὸ δ' οὖν κεφάλαιον ἔφη τόδε εἶναι, ὅσα πάποτε τινα ἠδίκησαν καὶ ὅσους ἕκαστοι, ὑπὲρ πάντων δίκην δεδωκέναι ἐν μέρει, ὑπὲρ ἐκάστου δεκάκις, τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἑκατονταετηρίδα ἐκάστην, ὡς βίου ὄντος τοσούτου τοῦ ἀνθρωπίνου, ἵνα δεκαπλάσιον τὸ ἔκτεισμα τοῦ ἀδικήματος ἐκτίνοιεν ... αὖ εἴ τινας εὐεργεσίας εὐεργετηκότες καὶ δίκαιοι καὶ ὅσοι γεγονότες εἶεν, κατὰ ταῦτα τὴν ἀξίαν κομίζοιντο.

17.9 Ἄϊδην μοι λέγεις καὶ Τιτυοὺς καὶ Ταντάλους: Il riferimento di Zeus, colto immediatamente da Cinisco, è ai personaggi più emblematici della colpa, una vera insegna delle punizioni divine. Tito e Tantalo si trovano accostati già in *Od.* 11.576-592, con la precisazione di Platone, che, aggiungendo Sisifo, cristallizza il passo omerico in un catalogo (vd. Pl. *Gorg.* 525 d-e μαρτυρεῖ δὲ τούτοις καὶ Ὅμηρος· βασιλέας γὰρ καὶ δυνάστας ἐκεῖνος πεποίηκεν τοὺς ἐν Ἄϊδου τὸν ἀεὶ χρόνον τιμωρουμένους, Τάνταλον καὶ Σίσυφον καὶ Τιτυόν). La giustapposizione è sfruttata da Luciano in più occasioni (*Philops.* 25, *Nec.* 14, *Hist. conscr.* 57).

Tizio aveva tentato di violare Latona (Hom. *Od.* 11.580 Λητὼ γὰρ ἔλκησε, Διὸς κυδρὴν παράκοιτιν) e per questo era legato a terra (577 κείμενον ἐν δαπέδῳ), con anvoltoi che gli rodevano il fegato (578-579 γῦπε δέ μιν ἐκάτερθε παρημένῳ ἦπαρ ἔκειρον, δέρτρον ἔσω δύνοντες· ὁ δ' οὐκ ἀπαμύνετο χερσὶ). Su Tizio, vd. Camerotto 2020b, pp. 54-60. Tantalo è invece il dannato *avidus fugaces ore captantem cibos* (Sen. *Thy.* 2; vd. Martorana 2022), di cui già a pag. 71: vd. Hom. *Od.* 11.582-592 (Cf. Pind. *Ol.* 1.54-63). La tradizione imputa a Tantalo sostanzialmente due colpe: vd. Rougemont 1960, pp. 560-561 «Zur Tafel der Götter geladen, hatte er seinen Gastgeber ihren Nektar und ihre Ambrosia geraubt, um die Sterblichen davon kosten zu lassen. Darauf hatte er, um den Olymp herauszufordern und dessen Allwissenheit auf die Probe zu stellen, seinen Sohn Pelops getötet und sein Fleisch an der Göttertafel auftragen lassen».

17.10-11 ἐγὼ δέ, εἰ μὲν τι καὶ τοιοῦτόν ἐστιν, εἴσομαι τὸ σαφὲς ἐπειδὴν ἀποθάνω: È molto meglio, per Cinisco, vivere una buona vita e patire poi nell'Aldilà, piuttosto che il contrario. C'è il dubbio che dopo la morte non vi sia nulla. È una presa di posizione chiaramente epicurea, vd. Epicur. *Ep. Men.* 125 ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδὴπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας, ἐπειδὴπερ περὶ οὓς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν. Secondo gli epicurei, l'anima è mortale tanto quanto il corpo. Vd. Epicur. *Ep. Hdt.* 65 Καὶ μὴν καὶ λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται καὶ οὐκέτι ἔχει τὰς αὐτὰς δυνάμεις οὐδὲ κινεῖται, ὥστε οὐδ' αἴσθησιν κέκτηται (cf. Lucr. 3. 455-456 *ergo dissolui quoque convenit omnem animai / naturam, ceu fumus, in altas aeris auras*).

Sembra che Luciano simpatizzasse per l'Epicureismo (vd. Luc. *Alex.* 61 ταῦτα, ὃ φιλότης, ὀλίγα ἐκ πολλῶν δειγματος ἔνεκα γράψαι ἠξίωσα, ... τὸ πλεον δέ, – ὅπερ καὶ σοὶ ἥδιον, – Ἐπικούρω τιμωρῶν, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ τὴν φύσιν καὶ μόνῳ μετ' ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνωκότι καὶ παραδεδωκότι καὶ ἐλευθερωτῇ τῶν ὁμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ; sul controverso rapporto tra Luciano e l'Epicureismo, vd. Nijss 2020). L'intero *Iuppiter confutatus* può essere letto anche come una satira contro lo Stoicismo in ottica epicurea (vd. Größlein 1998, p. 50 «Für Lukian stellen die Stoiker und Epikureer die zwei extremen Positionen hinsichtlich der Frömmigkeit dar. Er setzt die Epikureer mit Atheisten gleich und sympatisiert mit ihren Ansichten. Allgemein kann man sagen, je mehr eine philosophische Richtung zum Atheismus neigt, desto positiver fallen Lukians Äusserungen über sie aus. Im zweiten Jahrhundert herrschte ein fester Glaube an die Vorsehung. Dies war die zentrale Überzeugung des Volkes sowie aller Philosophen außer den Epikureern, Skeptikern und Kynikern»). Lo stesso taglio filosofico si riscontrerebbe nello *Iuppiter tragoedus*, negli scontri tra Timocle e Damide (*I. trag.* 4 Τιμοκλῆς, ὃ Ἦρα, ὁ Στωϊκὸς καὶ Δᾶμις ὁ Ἐπικούρειος χθές, οὐκ οἶδα ὅθεν σφίσιν ἀρξάμενου τοῦ λόγου). Il secondo, per esempio, confuta l'esistenza degli dèi sulla base del relativismo culturale in *I. trag.* 42: Εὖ γε, ὃ Τιμόκλεις, ὅτι με ὑπέμνησας τῶν κατὰ ἔθνη νομιζομένων, ἀφ' ὧν μάλιστα

συνίδοι τις ἂν ὥς οὐδὲν βέβαιον ὁ περὶ θεῶν λόγος ἔχει· πολλή γὰρ ἡ ταραχή καὶ ἄλλοι ἄλλα νομίζουσι. Il punto che però meglio riassume il punto di vista epicureo è il momento finale del dialogo, in cui si assiste al definitivo superamento di Timocle da parte di Damocle in *I. trag.* 47-48. Dopo che Timocle ha paragonato il mondo a una nave (paragone che si trova già, con altri fini, in Pl. *Resp.* 488a-489c), che deve essere per forza governata da un capitano, Damide confronta i due regimi (quello della nave e quello del mondo). In una nave non c'è nulla di insensato (*I. trag.* 47 ἀλυσιτελὲς δὲ οὐδὲ ἄλογον οὐδὲν τι εἶχεν ἡ ναῦς ὃ μὴ χρήσιμον πάντως), tutto è devoluto alla necessità (ἀναγκαῖον ἦν πρὸς τὴν ναυτιλίαν αὐτοῖς): il pilota predispone ogni cosa secondo l'utile (κυβερνήτην ἐκεῖνον εἶδες ἂν αἰεὶ τὰ συμφέροντα ἐπινοοῦντα καὶ πρὸ τοῦ καιροῦ παρασκευαζόμενον). Il presunto timoniere del mondo invece non segue la ragione (ὁ δὲ σὸς οὗτος κυβερνήτης ... καὶ οἱ συνναῦται αὐτοῦ οὐδὲν εὐλόγως οὐδὲ κατὰ τὴν ἀξίαν διατάττουσιν): la struttura della sua nave è insensata, perché l'ancora è d'oro (χρυσᾷ μὲν αἱ ἄγκυραι ἐνίοτε), mentre il chenisco di prua in piombo (ὁ χηνίσκος δὲ μολυβδοῦς); la carena è dipinta (τὰ μὲν ὕφαλα κατάγραφα), mentre i fianchi sono in legno grezzo (τὰ δὲ ἔξαλα τῆς νεῶς ἄμορφα). Manca un principio di giustizia nel trattamento dei marinai e finanche dei passeggeri. I pigri, i codardi e gli ignoranti ricevono una porzione doppia o tripla (*I. trag.* 48 τὸν μὲν ἀργὸν καὶ ἄτεχον καὶ ἄτολμον πρὸς τὰ ἔργα διμοιρίτην ἢ τριμοιρίτην), mentre i bravi marinai si ritrovano a vuotare la sentina (τὸν δὲ κατακολυμβῆσαί τε ἄοκνον καὶ ἐπὶ τὴν κεραίαν ἀναπηδῆσαι ῥάδιον καὶ εἰδότα τῶν χρησίμων ἕκαστα μόνον, τοῦτον ἀντλεῖν προστεταγμένον). Lo stesso è tra i passeggeri, perché un furfante degno della frusta riceve tutti i privilegi (μαστιγίαν μὲν τινα ἐν προεδρίᾳ παρὰ τὸν κυβερνήτην καθήμενον καὶ θεραπευόμενον), gli uomini empri come i sacrileghi o i parricidi stanno in coperta (ἄλλον κίναιδον ἢ πατραλοῖαν ἢ ἱερόσυλον ὑπερτιμώμενον καὶ τὰ ἄκρα τῆς νεῶς κατειληφότα), ma gli individui onesti sono stipati in fondo allo scafo e calpestati da chi è peggiore di loro (χαρίεντας δὲ πολλοὺς ἐν μυχῷ τοῦ σκάφους στενοχωρουμένους καὶ ὑπὸ τῶν πρὸς ἀλήθειαν χειρόνων πατουμένους).

17.11-14 τὸ δὲ νῦν ἔχον ἐβουλόμην τὸν ὅποσονοῦν χρόνον τοῦτον εὐδαιμόνως διαβιούς ὑπὸ ἐκκαίδεκα γυπῶν κείρεσθαι τὸ ἥπαρ ἀποθανόν: Cinisco ribadisce il concetto espresso poco prima. Preferirebbe, pur di avere una vita dignitosa, avere piuttosto il fegato divorato da sedici avvoltoi nell'aldilà. Sul valore del numero sedici in Luciano, vd. Camerotto 2025, p. 133 «Sedici è un numero spaventoso in Luciano». Il riferimento è chiaramente a Prometeo, come suggerisce lo stesso Luciano tramite il parallelismo dei sedici avvoltoio in Luc. *Prom. es* 3 ἄξιος ἂν εἶναι μοι δοκῶ ὑπὸ ἐκκαίδεκα γυπῶν κείρεσθαι, *Prom.* 20 εὖ γὰρ οἶδα, ἐκκαίδεκα γυπᾶς ἂν ἐπέστησέ σοι τὰ ἔγκατα ἐξαιρήσοντας, *D. Deor.* 5.1 ὑπὸ ἐκκαίδεκα γυπῶν μὴ μόνον κείρεσθαι τὸ ἥπαρ.

17.14-16 ἀλλὰ μὴ ἐνταῦθα διψήσας ὥσπερ ὁ Τάνταλος ἐν Μακάρων νήσοις πίνειν μετὰ τῶν ἡρώων ἐν τῷ Ἥλυσίῳ λειμῶνι κατακείμενος: Il supplizio di Tantalos viene subito da Cinisco durante la vita. Preferirebbe che così non fosse, piuttosto che attendere un'ipotetica beatitudine nelle isole dei Beati tra gli eroi. La prima descrizione dell'Elisio si trova già in Hom. *Od.* 4.563-568: ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλυσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης / ἀθάνατοι πέμπουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς, / τῇ περ ῥῆϊστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν· / οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος, / ἀλλ' αἰεὶ ξεφύροιο λιγὺ πνείνοντος ἀήτας / Ὡκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους (vd. Gröbklein 1998, p. 81). Poi, vd. Pind. *Ol.* 2.70-74 ἐνθα μακάρων / νᾶσον ὠκεανίδες / αὔραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει, / τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων, ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει, / ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους. Per una bella descrizione dell'isola dei Beati in Luciano, vd. Luc. *VH* 5-16 (Camerotto 2005).

§ 18

18.1-3 Τί φῆς; ἀπιστεῖς εἶναί τινας κολάσεις καὶ τιμάς, καὶ δικαστήριον ἐνθα δὴ ἐξετάζεται ὁ ἐκάστου βίος; : una delle prime attestazioni di un tribunale dei morti in cui siano giudicate le colpe commesse in vita è in Pind. *Ol.* 2.55-60 εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον, / ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι

φρένες / ποινὰς ἔτεισαν – τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ / ἄλιτρά κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ / λόγον φράσαις ἀνάγκη (sulle tracce di Hom. *Od.* 11.568-571). Utili sono anche le osservazioni – possono valere come archetipo – in Pl. *Gorg.* 523e-524a: Zeus ha istituito un tribunale nell'Aldilà, ponendo i suoi figli come giudici (ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωκὼς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἐμαυτοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν, ἕνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν). Il giudizio indirizza i buoni verso le isole dei beati (ἢ μὲν εἰς μακάρων νήσους) e i malvagi verso il Tartaro (ἢ δ' εἰς Τάρταρον). Platone indica anche le prescrizioni del tribunale: è necessario che i morti si presentino nudi (ἔπειτα γυμνοὺς κριτέον ἀπάντων τούτων) davanti a giudici anch'essi nudi (καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι): il giudizio deve essere esente da corruzioni o abbagli dovuti all'aspetto esteriore. Inoltre, gli uomini non devono più conoscere il momento della propria morte (*Gorg.* 523d παυστέον ἐστὶν προειδότας αὐτοὺς τὸν θάνατον). Perché si possano vedere le vere intenzioni degli uomini, non vi deve essere strategia, che comporterebbe una parziale adulterazione del libero arbitrio: conoscere in anticipo la propria morte darebbe adito a calcoli utilitaristici in ambito etico. È, *mutatis mutandis*, il timore di Dio – ma mosso dal principio egoistico della sua onnipotenza – innescato all'inizio del «Nuovo Nuovo testamento» di Ea, nel momento in cui sua figlia «restituisce a tutti la coscienza della propria morte». Quando infatti Ea, per uno screzio con il padre, decide di rivelare a ogni persona la data in cui morirà, Dio teme di perdere il controllo sul genere umano, perché gli uomini non avranno più paura di morire e potranno disporre del tempo rimanente come preferiranno. Impugnerebbero il loro arbitrio con una nuova coscienza e una rinnovata libertà. Certo, nel film di J. Van Dormael, *Le Tout Nouveau Testament* (2015), i fini e i bersagli della satira sono diversi, ma si possono trovare dei punti di contatto, per quanto esili, per un ragionamento sul libero arbitrio.

18.4-6 Ἀκούω τινὰ Μίνω Κρήτα δικάζειν κάτω τὰ τοιαῦτα· καὶ μοι ἀπόκριναί τι καὶ ὑπὲρ ἐκείνου· σὸς γὰρ υἱὸς εἶναι λέγεται: su Minosse di Creta come giudice infernale, vd. Hom. *Od.* 11.568-571 ἐνθ' ἣ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν, / χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσιν, / ἥμενον· οἱ δέ

μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα, / ἥμενοι ἐσταότες τε, κατ' εὐρυπυλὲς Ἄϊδος δῶ. È un'immagine che avrà molta fortuna: imprescindibili in tal senso sono le descrizioni in Verg. *Aen.* 6.432-433 *quaesitor Minos urnam movet, ille silentum / consiliumque vocat vitasque et crimina discit* e in Dante, *Inf.* 5.4-6 «Stavvi Minòs orribilmente, e ringhia: / essamina le colpe ne l'intrata; / giudica e manda secondo ch'avvinghia». Bella, per fare un esempio più moderno, l'applicazione sarcastica di Minosse ai medici del sanatorio di Davos da parte di Settembrini (vd. Mann 1965, p. 53 «Wieviel Monate haben unsere Minos und Rhadamanth Ihnen aufgebrummt?»).

18.6-15 Z. Τί δὲ κάκεινον ἐρωτᾷς, ὦ Κυνίσκε; Κ. Τίνας κολάζει μάλιστα; Z. Τοὺς πονηροὺς δηλαδή, οἷον ἀνδροφόνους καὶ ἱεροσύλους. Κ. Τίνας δὲ παρὰ τοὺς ἥρωας ἀποπέμπει; Z. Τοὺς ἀγαθοὺς τε καὶ ὀσίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας. Κ. Τίνος ἕνεκα, ὦ Ζεῦ; Z. Διότι οἱ μὲν τιμῆς, οἱ δὲ κολάσεως ἄξιοι: Minosse punisce i malvagi perché meritano di essere puniti e premia i probi perché meritevoli di essere onorati. Luciano in *Luct.* 7-8 spiega le modalità del giudizio, i principi cardine che guidano l'agire dei giudici infernali: ci sono due giudici, Minosse e Radamanto, figli di Zeus (ὑπαρχοὶ δὲ καὶ σατράπαι καὶ δικασταὶ κάθηνται δύο, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθος οἱ Κρηῆτες, ὄντες υἱοὶ τοῦ Διός). Il loro compito è mandare all'Elisio i buoni (οὗτοι δὲ τοὺς μὲν ἀγαθοὺς τῶν ἀνδρῶν καὶ δικαίους καὶ κατ' ἀρετὴν βεβιωκότας, ἐπειδὴν συναλισθῶσι πολλοί, καθάπερ εἰς ἀποικίαν τινὰ πέμπουσιν εἰς τὸ Ἥλύσιον πεδῖον τῷ ἀρίστῳ βίῳ συνεσομένων) e punire i malvagi, consegnandoli alle Erinni (ἂν δὲ τινὰς τῶν πονηρῶν λάβωσι, ταῖς Ἑρινύσι παραδόντες εἰς τὸν τῶν ἀσεβῶν χῶρον εἰσπέμπουσι κατὰ λόγον τῆς ἀδικίας κολασθησομένων). Per un esempio di giudizi calati nell'azione del dialogo, vd. l'entrata in scena di Sostrato, un criminale che decide di “far ricorso” davanti al giudice infernale, in *D. Mort.* 24 (30) 1 Ὁ μὲν ληστής οὕτοσί Σώστρατος εἰς τὸν Πυριφλεγέθοντα ἐμβεβλήσθω, ὁ δὲ ἱερόσυλος ὑπὸ τῆς Χιμαίρας διασπασθήτω, ὁ δὲ τύραννος, ὦ Ἑρμῆ, παρὰ τὸν Τιτυδὸν ἀποταθεὶς ὑπὸ τῶν γυπῶν καὶ αὐτὸς κειρέσθω τὸ ἥπαρ, ὑμεῖς δὲ οἱ ἀγαθοὶ ἄπιτε κατὰ τάχος εἰς τὸ Ἥλύσιον πεδῖον καὶ τὰς μακάρων νήσους κατοικεῖτε, ἀνθ'

ὧν δίκαια ἐποιεῖτε παρὰ τὸν βίον. Sul sistema di giustizia dell'Aldilà, con le pene commisurate alla gravità del delitto, vd. *Nec.* 11-12 κατ' ὀλίγον δὲ προϊόντες παραγιγνώμεθα πρὸς τὸ τοῦ Μίνωος δικαστήριον ... Ὁ δ' οὖν Μίνως ἐπιμελῶς ἐξετάζων ἀπέπεμπεν ἕκαστον εἰς τὸν τῶν ἀσεβῶν χώρον δίκην ὑφέξοντα κατ' ἀξίαν τῶν τετολμημένων (vd. Camerotto 2020a, pp. 178-183).

18.15-21 Εἰ δέ τις ἀκούσιόν τι δεινὸν ἐργάσαιτο, κολάζεσθαι καὶ τοῦτον δικαιοῖ; Ζ. Οὐδαμῶς. Κ. Οὐδ' ἄρα εἴ τις ἄκων τι ἀγαθὸν ἔδρασεν, οὐδὲ τοῦτον τιμᾶν ἀξιόσειεν ἄν; Ζ. Οὐ γὰρ οὖν: Cinisco chiede se sia giusto punire o premiare chi abbia fatto qualcosa contro la sua volontà. L'eroe satirico sta tirando le fila del discorso impostato in *I. conf.* 2-11, per cui il libero arbitrio non esiste. L'idea di un Fato che domina tutto era già presente nei presocratici, come evidenziato su Eraclito in Diog. Laert. 9.7 πάντα δὲ γίνεσθαι καθ' εἰμαρμένην (vd. Amand 1973, pp. 2-4). Ancor prima, è ovviamente un concetto omerico (vd. Hom. *Il.* 6.488-489 μοῖραν δ' οὐ τίνα φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, / οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὶ τὰ πρῶτα γένηται). Il determinismo, che non esclude però la libertà, ha poi un ruolo chiave nel pensiero di Platone, come nella descrizione delle tre Parche in *Resp.* 617c ἄλλας δὲ καθημένας περὶ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς Ἀνάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἐχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἀρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα (vd. Amand 1973, p. 4 «Les concepts d'εἰμαρμένη et d'ἀνάγκη jouent un rôle importante dans la philosophie de Platon. Ils marquent sa pensée d'une empreinte nettement déterministe, qui n'est d'ailleurs pas exclusive de la liberté»). Infine, è ovviamente un principio cardine dello Stoicismo (vd. Amand 1973, pp. 6-7 «Ce furent les Stoïciens qui, élargissant les vues d'Héraclite sur l'εἰμαρμένη, firent du déterminisme une de leurs doctrines capitales. Ce sont eux qui dans la philosophie hellénique posèrent sérieusement le problème du Destin. Ils furent les premiers à élever l'εἰμαρμένη à la hauteur d'un concept naturel, analogue à ceux de Dieu, de Nature et de Providence. Ils attirèrent avec tant d'insistance l'attention des penseurs sur cette idée, qu'elle devint pendant plusieurs siècles

une des questions les plus graves proposées à la méditation des philosophes, et qu'elle provoqua l'éclosion de toute une série de traités Περὶ εἰμαρμένης»), come in Stob. 1.5.15.16-18 Ζήνων ὁ Στωικὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως δύνανται κινητικὴν τῆς ὕλης κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως, ἦντινα μὴ διαφέρειν πρόνοιαν καὶ φύσιν καλεῖν. Sulla poliedricità del concetto di fato, cf. Sen. *Nat. Quaest.* 2.45: al concetto di *rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem* si potrà applicare, senza errore, una serie di nomi (*cui nomen omne convenit*). Si può chiamarlo *fatum*, la causa di tutte le cause (*causa causarum*), ciò da cui è sostenuta ogni cosa (*ex quo suspensa sunt omnia*); oppure *providentiam*, perché dalle sue istruzioni dipende l'ordine del mondo (*cuius consilio huic mundo proveditur*); la si può chiamare *naturam*, dal momento che vi deriva ogni cosa e che gli uomini vivono del suo spirito (*ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus*); o, ancora, *mundum*, perché comprende tutto ciò che si vede (*ipse enim est hoc quod vides totum*), immanente alle sue stesse parti (*partibus suis inditus*) e che sostiene sé con tutto ciò che lo riguarda (*se sustinens et sua*).

18.21-22 Οὐδένα τοίνυν, ὦ Ζεῦ, οὔτε τιμᾶν οὔτε κολάζειν αὐτῷ προσήκει:

Cinisco prepara la confutazione, ma la soluzione è troppo repentina. Serve, per Zeus, un ulteriore chiarimento. Vd. Gröblein 1998, p. 83 «Zeus trifft diese Konklusion zu unvermittelt, und Kyniskos erklärt etwas ausführlicher». Il filosofo ha costruito un ragionamento sillogistico, in cui le premesse fissate in precedenza nel dialogo conducono a conseguenze inevitabili, quasi matematiche. Sulla definizione di sillogismo in tal senso, vd. Aristot. *An. Pr.* 24b συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. λέγω δὲ τῷ ταῦτα εἶναι τὸ διὰ ταῦτα συμβαίνειν, τὸ δὲ διὰ ταῦτα συμβαίνειν τὸ μηδενὸς ἔξωθεν ὅρου προσδεῖν πρὸς τὸ γενέσθαι τὸ ἀναγκαῖον.

18.25-29 Ὅτι οὐδὲν ἐκόντες οἱ ἄνθρωποι ποιοῦμεν, ἀλλὰ τινι ἀνάγκῃ ἀφύκτῳ κεκελευσμένοι, εἴ γε ἀληθὴ ἐκεῖνά ἐστι τὰ ἔμπροσθεν ὁμολογημένα, ὥς ἡ Μοῖρα πάντων αἰτία· καὶ ἦν φονεὺς τις, ἐκείνη ἐστὶν ἡ φονεύσασα, καὶ ἦν ἱεροσυλῇ, προστεταγμένον αὐτὸ δρᾶν: Cinisco riassume quanto espresso in

precedenza (vd. *I. conf.* 10-11): gli uomini e gli dèi non sono che strumenti delle Moire. Se qualcuno compie un misfatto o si rende protagonista di una buona azione, la colpa o il merito sono del Fato. In Luciano si trovano riflessioni simili in *Apol.* 8 οὐκ ἀρνούμενον ἐπὶ τὴν κοινὴν ἐκείνην ἀπολογία καταφυγεῖν, – λέγω δὲ τὴν Τύχην καὶ Μοῖραν καὶ Εἰμαρμένην – καὶ παραιτεῖσθαι συγγνώμην ἔχειν μοι τοὺς ἐπιτιμῶντας εἰδότας ὥς οὐδενὸς ἡμεῖς κύριοι, ἀλλ' ὑπό τινος κρείττονος, μᾶλλον δὲ μιᾶς τῶν προειρημένων ἀγόμεθα οὐχ ἐκόντες, ἀλλ' ἀναίτιοι παντάπασιν ὄντες ὧν ἂν λέγωμεν ἢ ποιῶμεν; *I. trag.* 32 Οὐκοῦν καὶ ὅποτε τὸν λέοντα ἢ τὴν ὕδραν ἐφόνευον, αἱ Μοῖραι δι' ἐμοῦ ἐκεῖνα ἔπραττον; *Z.* Καὶ μάλα. *H.* Καὶ νῦν ἦν τις ὑβρίζῃ εἰς ἐμὲ ἢ περισυλῶν μου τὸν νεῶν ἢ ἀνατρέπων τὸ ἄγαλμα, ἦν μὴ ταῖς Μοίραις πάλαι δεδογμένον ἦ, οὐκ ἐπιτρίψω αὐτόν; *D. Mort.* 27 (19) 2 οὐκοῦν καὶ ὑπὲρ ἐμαυτοῦ σοι, ὦ Αἰακέ, ἀποκρινοῦμαι δικαιότερα· οὐ γὰρ ἐγὼ τούτων αἴτιος, ἀλλὰ ἡ Μοῖρα καὶ τὸ ἐξ ἀρχῆς οὕτως ἐπικεκλῶσθαι.

Sono dichiarazioni che negano la libertà individuale. Sono pensieri che hanno subito, anche in tempi recenti, delle evoluzioni notevoli. A titolo d'esempio, si considerino le riflessioni finali di Tolstoj, *Guerra e Pace* (2018, p. 1451), in cui l'autore paragona la difficoltà di accettare la mancanza del libero arbitrio all'impossibilità per l'uomo di percepire il movimento della terra attorno al sole: «Come nell'astronomia la difficoltà di riconoscere il moto terrestre stava nel rinnegare l'immediata impressione della immobilità della terra e l'impressione, altrettanto immediata, del moto dei pianeti, così anche per la storia la difficoltà di riconoscere la soggezione della personalità individuale alle leggi dello spazio, del tempo e della casualità, sta nel rinnegare l'immediata impressione d'indipendenza della propria personalità ... nel primo caso era necessario rinnegare la coscienza della immobilità nello spazio e riconoscere – pur non percepibile com'era per noi – il movimento; nel caso presente, è altrettanto necessario rinnegare una libertà, di cui abbiamo coscienza, e riconoscere una dipendenza che non siamo in grado di percepire». Vi sono anche dei pareri scientifici, che pongono l'accento sulla connessione estrema di ogni particella dello spazio, per cui un elettrone sito in una galassia lontanissima può influenzare, in un modo a noi invisibile ma decisivo, il corso della nostra stessa vita (sull'argomento, vd. intervista a Micheal Berry in

Wolpert-Richards 1988, p. 43 «So unless you know the position of every single external particle in the universe which would have a gravitational effect on your molecules, you couldn't predict the motion ... "A single electron?" A single electron. Just one»). Tali intrecci ineffabili porterebbero al risultato che le azioni della nostra vita sono scientificamente derivate da una serie di relazioni esterne (che sembrano suggerire l'esistenza di un meccanicismo in qualche modo assimilabile a una sorta di fatalismo, con tutte le differenze del caso).

18.30-32 ὥστε εἴ γε τὰ δίκαια ὁ Μίνως δικάζειν μέλλοι, τὴν Εἰσαρμένην ἀντὶ τοῦ Σισύφου κολάσεται καὶ τὴν Μοῖραν ἀντὶ τοῦ Ταντάλου: Come conseguenza della mancanza del libero arbitrio nella terra, bisognerebbe che Minosse giudicasse il Fato. Luciano adotta lo stesso punto di vista in *D. Mort.* 24 (30): nel dialogo Minosse accusa Sostrato di essere un individuo misero e un assassino (1 οὐ γὰρ ἐξελέλεγξαι, ὦ Σώστρατε, πονηρὸς ὢν καὶ τοσούτους ἀπεκτονῶς;), ma questi si giustifica. Chiede infatti al giudice se tutto quello che ha fatto sia frutto della sua volontà o piuttosto del volere delle Moire (2 ὅποσα ἔπραττον ἐν τῷ βίῳ, πότερα ἐκὼν ἔπραττον ἢ ἐπεκέκλωστό μοι ὑπὸ τῆς Μοίρας;). Minosse risponde prontamente: è stato frutto del Destino (ὑπὸ τῆς Μοίρας δηλαδή), perché Cloto ha stabilito la vita di ciascuno sin dalla nascita (ναί, τῇ Κλωθοῖ, ἢ ἐκάστῳ ἐπέταξε γεννηθέντι τὰ πρακτέα). Seguono le due domande di Sostrato, che sembrano ricalcate su quelle di Cinisco. La prima è se, quando uno è obbligato a uccidere, l'assassinio sia colpa di colui che ha sferrato il colpo o di chi l'abbia obbligato a sferrarlo (εἰ τοίνυν ἀναγκασθεὶς τις ὑπ' ἄλλου φονεύσειέν τινα οὐ δυνάμενος ἀντιλέγειν ἐκείνῳ βιαζομένῳ, οἷον δήμιος ἢ δορυφόρος, ὁ μὲν δικαστῇ πεισθεὶς, ὁ δὲ τυράννῳ, τίνα αἰτιάσῃ τοῦ φόνου;). Per Minosse non è difficile rispondere: la colpa ricade sul mandante, non sull'assassino, come nemmeno sulla spada, che è solo strumento (δῆλον ὡς τὸν δικαστὴν ἢ τὸν τύραννον, ἐπεὶ οὐδὲ τὸ ξίφος αὐτό· ὑπηρετεῖ γὰρ ὄργανον ὃν τοῦτο πρὸς τὸν θυμὸν τῷ πρώτῳ παρασχόντι τὴν αἰτίαν). La seconda domanda di Sostrato attacca invece chi viene premiato: egli chiede chi sia da ritenere un benefattore quando un servo rechi dei doni (εἴ γε, ὦ Μίνως, ὅτι καὶ ἐπιδαψιλεύῃ τῷ παραδείγματι. ἦν δέ

τις ἀποστείλαντος τοῦ δεσπότου ἦκη αὐτὸς χρυσὸν ἢ ἄργυρον κομίζων, τίνι τὴν χάριν ἰστέον ἢ τίνα εὐεργέτην ἀναγραφτέον;). Il giudice infernale non esita nemmeno in questo caso: è da ringraziare il mandante, non il messo (τὸν πέμψαντα, ὃ Σώστρατε· διάκονος γὰρ κομίσας ἦν). La conseguenza verso cui Sostrato conduce il giudice infernale è la stessa di Cinisco, solo che in questo caso l'interlocutore è direttamente Minosse: condannare Sostrato è un'ingiustizia, perché il Fato è ineluttabile (3 οὐκοῦν ὁρᾷς πῶς ἄδिका ποιεῖς κολάζων ἡμᾶς ὑπηρετάς γενομένους ὧν ἡ Κλωθὴ προσέταπτεν, καὶ τούτους τιμήσας τοὺς διακονησαμένους ἄλλοτρίοις ἀγαθοῖς; οὐ γὰρ δὴ ἐκεῖνό γε εἰπεῖν ἔχοι τις ὡς ἀντιλέγειν δυνατὸν ἦν τοῖς μετὰ πάσης ἀνάγκης προστεταγμένοις). L'apologia di Sostrato ha funzionato: la sua difesa è inconfutabile e Minosse finisce per assolverlo (ἀπόλυσον αὐτόν, ὃ Ἑρμῆ, καὶ μηκέτι κολαζέσθω). C'è anche tempo per la raccomandazione finale: è meglio che Sostrato non insegni a nessuno dei morti tali sofismi (ὄρα δὲ μὴ καὶ τοὺς ἄλλους νεκροὺς τὰ ὅμοια ἐρωτᾶν διδάξης). Ne deriverebbe l'anarchia.

18. 33-34 τί γὰρ ἐκεῖνοι ἡδίκησαν πεισθέντες τοῖς ἐπιτάγμασιν; Le implicazioni morali che dipendono dall'assenza del libero arbitrio sono uno dei temi cardine nella critica al determinismo (vd. Cic. *Fat.* 40 *Si omnia fato fiunt, omnia fiunt causa antecedente, et, si adpetitus, illa etiam, quae adpetitum sequuntur, ergo etiam adsensiones; at, si causa adpetitus non est sita in nobis, ne ipse quidem adpetitus est in nostra potestate; quod si ita est, ne illa quidem, quae adpetitu efficiuntur, sunt sita in nobis; non sunt igitur neque adsensiones neque actiones in nostra potestate. Ex quo efficitur, ut nec laudationes iustae sint, nec vituperationes nec honores nec supplicia*), almeno da Carneade (Gröbßlein 1998, p. 32 «Das ethische Problem des freien Willens und der Zurechenbarkeit von Handlungen und daraus resultierend die Sinnlosigkeit von Lohn und Strafe. Diese Argumente, die die moralischen Konsequenzen des Fatalismus bezeichnen, wurden von Karneades begründet und haben sich dann zu Topoi entwickelt»). Gli scritti di Carneade sono andati perduti nel naufragio della letteratura classica durante il passaggio al Medioevo: per una ricostruzione del suo pensiero a partire dai

testimonia vd. Amand 1971, pp. 571-586. Sulle possibili applicazioni del pensiero di Carneade in Luciano, con un *focus* importante sullo *Iuppiter confutatus*, vd. Amand 1971, pp. 107-115.

§ 19

19.1-3 Οὐκέτ' οὐδὲ ἀποκρίνεσθαί σοι ἄξιον τοιαῦτα ἐρωτῶντι· θρασὺς γὰρ εἶ καὶ σοφιστής. καὶ σε ἄπειμι ἤδη καταλιπών: Zeus è confutato. Accusa Cinisco di essere un temerario, oltretutto un sofista, e lascia la scena. θρασὺς e σοφιστής sono due attributi propri del *parrhesiastes*, almeno secondo la prospettiva di chi subisce le critiche della parola libera (sulle difficoltà della *parrhesia*, vd. Camerotto 2025, pp. 35-41). Simili apostrofi in Luciano si trovano rivolte a Prometeo (*Prom.* 20 οὐ ῥάδιον, ὃ Προμηθεῦ, πρὸς οὕτω γενναῖον σοφιστὴν ἀμιλλᾶσθαι), a Momo (*I. trag.* 30 ὅμως, ὃ τέκνον, εἰπὲ καὶ μὴ παράσχῃς τῷ συκοφάντῃ τούτῳ ἀφορμὰς διαβάλλειν καὶ χλευάζειν τὰ σά), a Damide (*I. trag.* 52 εἰρωνεύῃ ταῦτα πρὸς ἐμέ, τυμβωρύχε καὶ μιαρὲ καὶ κατάπτυστε καὶ μαστιγία καὶ κάθαρμα; οὐ γὰρ ἴσμεν οὗτινος μὲν πατὴρ εἶ, πῶς δὲ ἡ μήτηρ σου ἐπορνέυετο, καὶ ὥς τὸν ἀδελφὸν ἀπέπνιξας καὶ μοιχεύεις καὶ τὰ μεῖράκια διαφθείρεις, λιχνότατε καὶ ἀναισχυντότατε; μὴ φεῦγε δ' οὖν, ἕως καὶ πληγὰς παρ' ἐμοῦ λαβὼν ἀπέλθῃς· ἤδη γὰρ σε τουτῶι τῷ ὀστράκῳ ἀποσφάξω παμμίαρον ὄντα), a Sostrato (*D. Mort.* 24 [30] 3 διότι οὐ ληστής μόνον, ἀλλὰ καὶ σοφιστής τις εἶναι δοκεῖς), a Diogene (*D. Mort.* 11 [16] 3 θρασὺς εἶ καὶ λάλος, 5 θρασὺς εἶ καὶ σοφιστής). Insomma, le offese peggiori spettano agli eroi della *parrhesia* nei punti più alti della loro *performance*, che diviene ἀκρόασιν σοφιστικήν.

19.4-5 Ἐδεόμην μὲν ἔτι καὶ τοῦτο ἐρέσθαι, ποῦ αἱ Μοῖραι διατρίβουσιν: Dopo l'abbandono della scena da parte di Zeus, Cinisco rivolge – ormai a sé stesso – altre domande. Si chiede dove vivano le Moire: le immagini offerte dai poeti e dai mitografi antichi divergevano sul loro luogo di residenza. Platone colloca ciascuna su un trono, in un cerchio attorno al fuso di Ἀνάγκη. Vd. Pl.

Resp. 617b-c στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν. Ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἓνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν. ἄλλας δὲ καθημένας περίξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς Ἀνάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἐχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὕμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα. Bella è la descrizione di Ovidio, secondo cui le Parche vivrebbero in un'imponente struttura con archivi di bronzo e ferro in cui sono incisi i destini (Ov. *Met.* 15.808-814 *intres licet ipsa sororum: / tecta trium; cernes illic molimine vasto / ex aere et solido rerum tabularia ferro, / quae neque concussum caeli neque fulminis iram / nec metuunt ullas tuta atque aeterna ruinas. / Invenies illic incisa adamante perenni / fata tui generis*).

19.5-7 ἢ πῶς ἐφικνοῦνται τῇ ἐπιμελείᾳ τῶν τοσούτων ἐς τὸ λεπτότατον, καὶ ταῦτα τρεῖς οὔσαι: Cinisco si chiede poi com'è possibile che le Moire assolvano a tutti i loro compiti dal momento che sono solamente in tre. Come evidenzia Größlein, si assiste a una contaminazione di categorie, perché Cinisco applica le possibilità umane alla sfera divina in modo pragmatico (vd. Größlein 1998, p. 87 «Der Witz in diesen Schlußbemerkungen liegt zum einen in der Übertragung menschlicher Verhältnisse und Möglichkeiten auf den göttlichen Bereich»). Per domande che seguono lo stesso schema in Luciano, vd. *Icar.* 28 πῶς ἐν τοσούτῳ χρόνῳ ὁ Ἀπόλλων οὐ φύσειε πάγονα ἢ πῶς γίνοιτο νῦξ ἐν οὐρανῷ τοῦ ἡλίου παρόντος ἀεὶ καὶ συνεωχουμένου.

19.7-10 ἐπίπονον γάρ τινα καὶ οὐκ εὔμοιρόν μοι δοκοῦσι βιοῦν τὸν βίον τοσαῦτα ἔχουσιν πράγματα, καὶ ὥς ἔοικεν οὐ πάνυ οὐδὲ αὔται ὑπὸ χρηστῇ Εἰμαρμένῃ ἐγεννήθησαν: Definire le Moire οὐκ εὔμοιροι (letteralmente «senza una buona Moira») è una bella figura etimologica e l'effetto satirico è notevole. La critica è da inquadrare sempre nell'attacco allo Stoicismo con gli argomenti dell'Epicureismo: posizioni simili si trovano in Cic. *Nat. D.* 1.52 *hunc deum rite*

beatum dixerimus, vestrum vero laboriosissimum ... sive in ipso mundo deus inest aliqui, qui regat qui gubernet qui cursus astrorum mutationes temporum rerum vicissitudines ordinesque conservet, terras et maria contemplanz hominum commoda vitasque tueatur, ne ille est implicatus molestis negotiis et operosis e Diog. Laert. 10.113 τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων, μανικὸν καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐξηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας τινῶν ἀποδιδόντων, ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηθαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύωσι.

Sulle moltissime occupazioni degli dèi nella prospettiva satirica di Luciano, bastino la laboriosità di Hermes (vd. *D. Deor.* 4.1 ὃς τοσαῦτα πράγματα ἔχω μόνος κάμνων καὶ πρὸς τοσαύτας ὑπηρεσίας διασπώμενος) e di Caronte, che si concede un solo giorno libero per visitare il mondo dei vivi in *Cont.* 1: αἰτησάμενος οὖν παρὰ τοῦ Ἄϊδου καὶ αὐτὸς ὥσπερ ὁ Θετταλὸς ἐκεῖνος νεανίσκος μίαν ἡμέραν λιπόνεως γενέσθαι ἀνελήλυθα ἐς τὸ φῶς, καὶ μοι δοκῶ εἰς δέον ἐντετυχηκέναι σοι (per una panoramica più approfondita, vd. Gröbklein 1998, pp. 88-89).

19.10-15 ἐγὼ γοῦν, εἴ μοι αἵρεσις δοθείη, οὐκ ἂν ἀλλαξαίμην πρὸς αὐτὰς τὸν ἐμαυτοῦ βίον, ἀλλ' ἐλοίμην ἂν ἔτι πενέστερος διαβιῶναι ἢ περ καθῆσθαι κλώθων ἄτρακτον τοσοῦτων πραγμάτων μεστόν, ἐπιτηρῶν ἕκαστα: Visti gli impegni infiniti delle Moire, Cinisco preferirebbe vivere una vita ancora più misera piuttosto che scambiare i ruoli. Potrebbe quasi ricordare la conclusione, paradossale e satirica, di una *priamel*. La dichiarazione riprende e amplifica la precedente confutazione di Cinisco sulla superiorità degli dèi rispetto agli uomini in *I. conf.* 7. Qui non solo gli dèi sono messi alla berlina, ma persino le artefici del destino, che si ritrovano a essere, con un notevole rovesciamento, schiave di loro stesse. Una simile concezione, scevra da fini parodici o satirici, si intravede in Sen. *Prov.* 5.8 *Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.*

19.15-18 εἰ δὲ μὴ ῥᾷδίον σοι ἀποκρίνασθαι πρὸς ταῦτα, ὦ Ζεῦ, καὶ τούτοις ἀγαπήσομεν οἷς ἀπεκρίνω· ἱκανὰ γὰρ ἐμφανίσαι τὸν περὶ τῆς Εἰμαρμένης καὶ Προνοίας λόγον: Zeus viene messo in ridicolo, fino alla fine. Cinisco finge che sia sufficiente quello che ha imparato. L'asserzione pone chiaramente l'accento sull'inadeguatezza del dio a rispondere alle sue domande: Cinisco non ha imparato nulla; semmai è Zeus che ha nuove prospettive su cui riflettere. Il padre degli dei, essendo il più importante e famoso tra gli olimpi, è anche il più bersagliato da Luciano, non solo nel trittico di opere *Deor. Conc.*, *I. trag.*, *I. conf.*, ma anche nei *Dialogi Deorum*, in cui è protagonista ben 11 volte su 25, ma compare persino più spesso come oggetto di discussione (per una rappresentazione generale di Zeus nei *Dialogi Deorum*, vd. Berdozzo 2011, pp. 34-50). La forza di Zeus viene ridimensionata in *D. Deor.* 1.1 ἤκουσας, ὦ Ἑρμῆ, οἷα ἠπείλησεν ἡμῖν ὁ Ζεὺς, ὥς ὑπεροπτικὰ καὶ ὥς ἀπίθανα; ... ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν καθ' ἓνα πάντων ἀμείνων καὶ ἰσχυρότερός ἐστιν οὐκ ἂν ἀρνηθείην, ὁμοῦ δὲ τῶν τοσούτων ὑπερφέρειν, ὥς μὴ καταβαρήσειν αὐτόν, ἣν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν προσλάβωμεν, οὐκ ἂν πεισθείην (passo in cui è ripresa ancora una volta l'immagine dell'*aurea seira* di memoria omerica). L'argomento principale in *D. Deor.* 6 è la lussuria del dio e l'incapacità di contenere il desiderio sessuale, che lo porta ad assumere infinite forme (6.1 σκόπει, ὦ κατάρατε, εἰ μικρά, ὅς ἐμοὶ μὲν οὕτως ἐντρυφᾷς, ὥστε οὐδὲν ἐστιν ὃ μὴ πεποίηκάς με, σάτυρον, ταῦρον, χρυσόν, κύκνον, ἀετόν. Cf. 8.2 οὐδ' ἐκεῖνα μὲν εὖ ποιεῖς οὐδὲ πρόποντα σεαυτῷ ὅς ἀπάντων θεῶν δεσπότης ὢν ἀπολιπὼν ἐμὲ τὴν νόμῳ γαμετὴν ἐπὶ τὴν γῆν κάτει μοιχεύσων, χρυσίον ἢ σάτυρος ἢ ταῦρος γενόμενος) e che causa anche la gelosia di Era (*D. Deor.* 7.1 ζηλοτυπήσασα ἢ Ἥρα μετέβαλεν αὐτήν. Ἀλλὰ καὶ καινὸν ἄλλο τι δεινὸν ἐπιμεμηχάνηται τῇ κακοδαίμονι, 8.5 λυπεῖς, ὦ Ἥρα, σεαυτήν, οὐδὲν ἄλλο, κάμοι ἐπιτείνεις τὸν ἔρωτα ζηλοτυποῦσα).

Zeus è il protagonista indiscusso dei *D. Deor.* (vd. Berdozzo 2011, p. 48 «Ihrer Hauptfigur, jener des Zeus»): l'opera si sviluppa tramite quadretti brevi che permettono di considerare tutte le sfaccettature della sua personalità.

19.18-19 τὰ λοιπὰ δ' ἴσως οὐχ εἴμαρτο ἀκοῦσαί μοι: Cinisco si accorge finalmente dell'assenza di Zeus. Dice che per lui non era destino ascoltare di più. È una risposta falsamente *naïf*, che, con un procedimento decisamente paradossale rilancia il dubbio, ponendo un grande punto interrogativo sull'intero dialogo. Le risposte inadeguate di Zeus non sono forse dovute all'ignoranza del dio, ma nuovamente alle Moire, che non vogliono si sappia più di così. Lo strumento satirico sfruttato da Cinisco è l'*aprosdoketon* (per una definizione, vd. De Sario 2017, p. 45). Il risultato atteso dal dialogo è la confutazione di Zeus, ma non solo: l'*audience* ha visto le difficoltà di un sistema che poggi su basi fatalistiche e quindi la confutazione dovrebbe estendersi anche al concetto di Fato. Cinisco rovescia questa concezione, perché adduce come motivazione delle contraddizioni il destino stesso. Riporta in questo modo il discorso dentro una spiegazione provvidenziale. Utile in questo senso il verbo μείρομαι, che crea una figura etimologica con due delle parole con cui Cinisco identifica il destino all'interno del dialogo, ovvero Μοῖραι ed Εἵμαρμένη. La chiusura è nuovamente satirica, ma in una dimensione metateatrale, perché riprende il contenuto del dialogo e riflette sulla scena stessa.

V. CONCLUSIONI

Lo *Iuppiter confutatus* è un'opera poco studiata. La si è spesso definita come un'opera semplice, fin troppo, soprattutto in confronto alla complessità scenica dello *Iuppiter tragoedus*, opera in un certo senso gemella che ha finito per adombrarla.

Non solo dalla disamina dei protagonisti, delle modalità e dei punti della confutazione appaiono quanto più evidenti i riferimenti intertestuali con le altre opere di Luciano; lo scritto offre anche numerosi spunti di riflessione sulla cultura contemporanea dell'autore, ma non si limita a ciò. Dal dialogo emergono scorci sul *milieu* fondamentale della tradizione religiosa, mitica e poetica della Grecità, sempre declinati secondo gli efficaci strumenti della satira. Dalle pagine affiora il più vero Luciano, a un tempo dissacrante e profondo, comico e filosofo.

Si assiste a una stratificazione di significati all'insegna del paradosso, di cui si intravedono tutti i crismi. Il dialogo è una composizione raffinata, che si sofferma sulle sfumature conoscitive della razionalità umana e gioca sulle zone grigie del pensiero dell'epoca in cui fu scritto. Gli ipotesti parodiati sono plurimi, ma incastrati alla perfezione: le correnti filosofiche dell'epoca, con l'accento particolare sullo Stoicismo, il *pantheon* degli dei, la filosofia stessa. Tutti i riferimenti, non sempre visibili, affiorano infine come fenomeni carsici tramite le citazioni, le domande e le *reductiones ad absurdum* di Cinisco.

L'utilizzo, stratificato e complesso, del paradosso all'interno del dialogo ha una valenza filosofica e satirica ben precisa. È utile a destrutturare pensieri costituiti, il che è la base per costruirne di nuovi, più efficaci. La confutazione, iperbolica perché contro Zeus, merita attenzione: con uno sforzo ermeneutico, Zeus potrebbe qui rappresentare non solo il padre degli dei, il potente reggitore dell'Olimpo e del mondo, ma diviene simbolo di una cultura. La caduta di Zeus incarna l'insufficienza della ragione imperante ai tempi di Luciano e mette in evidenza le

debolezze strutturali di un intero sistema etico e noetico. Per farlo, l'autore gioca con la realtà contemporanea: unisce tesi epicuree a argomentazioni scettiche in Cinisco, che è prima di tutto un Cinico. Sovrappone, insomma, elementi che l'esperienza quotidiana scindeva categoricamente. Chiunque era bersaglio della sua satira: modificando leggermente le parole di Lattanzio viste all'inizio della trattazione, si può dire che *nemini pepercit*.

A parer mio, i temi e le modalità della confutazione nello *Iuppiter confutatus* non costituiscono l'aspetto più rilevante del dialogo: i nuclei essenziali dell'argomentazione ricorrono *grosso modo* anche in altre opere, come mostra il confronto tra Timocle e Damide nello *Iuppiter tragoedus*; la portata aporetica dell'*elenchos* scettico, d'altro canto, accomunano il dialogo all'*Hermotimus*, per fare un esempio.

Mi sembra che il più spiccato elemento di originalità dell'opera risieda nei due protagonisti. Sebbene anche in altri casi si vedano divinità e filosofi cinici nel ruolo di protagonisti satirici, ciò che colpisce è il loro valore metonimico e l'assenza di ulteriori voci dialogiche. Il confronto è duale: non intervengono personaggi terzi e il dialogo si regge interamente sul rapporto diretto dei due interlocutori. È un elemento su cui riflettere: il raffronto diretto tra due persone, anche a livello umano, quotidiano, è spesso il più autentico, perché i filtri tendono a ridursi ai minimi termini. Nel caso di un dialogo satirico-filosofico, ha un significato ancora più profondo, perché ha il sapore di uno scontro di due concezioni inconciliabili, quasi due emisferi di senso opposti. È una modalità che sarà sfruttata proficuamente anche da Leopardi nelle sue *Operette Morali*.

Nello *Iuppiter confutatus* ognuno dei protagonisti ha una potenza metonimica notevole, che rispecchia questa opposizione. Da un lato c'è Cinisco, il Cinico, un filosofo pitocco che, secondo l'ordine sociale, occupa volutamente lo scalino più basso delle gerarchie umane; dall'altra parte, c'è Zeus, il più potente degli dèi, simbolo di un'intera cultura. Abbiamo uno scontro dal sapore epico, Davide contro Golia, solo che questa volta si combatte sul terreno della satira, con le armi del paradosso. Si potrebbe pensare alla Titanomachia, a parti invertite: questa volta è Zeus a essere detronizzato. Il tempo degli dèi è finito. Ma Cinisco non

ambisce a occupare il seggio vacante: il suo compito consiste nel mostrare la forza del paradosso, capace di rivelare come nessun sistema sia immortale e non ci si debba adagiare su nessuna verità acquisita. Qualsiasi sistema culturale può crollare sotto il peso delle proprie contraddizioni, da un momento all'altro.

È un insegnamento importante, valido anche per il presente, perché spinge a riflettere continuamente sulle fragilità dei nostri sistemi e invita a non sottostare all'arroganza di Zeus o del potente di turno. Dopotutto, chiunque, anche un Cinisco, ha il potere, se non il dovere, di agire e reagire ai sistemi costituiti.

VI.
APPARATO ICONOGRAFICO



Figura 1: foto dell'ex carcere nell'isola di Santo Stefano vicino a Ventotene (LT) in M. Belli, *Anche la Giustizia nel recupero dell'ex carcere di S. Stefano*, Gnews, 22 Gennaio 2025



Figura 2: J. Scharl, *Panopticon* (1927), Monaco di Baviera: Pinakothek der Moderne.

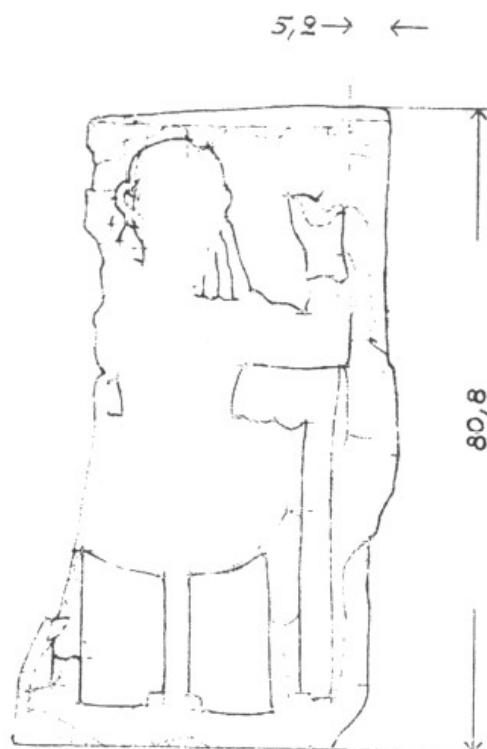


Figura 3: Heraion alla foce del Sele, metopa n. 32, *Giasone ringiovanito* (da Masseria – Torelli 1999, p. 227)



Figura 4: Pittore di Kleophrades, *Poeta vittorioso che recita* (in anfora a collo alto a figure rosse con manici attorcigliati, lato A), 490-480 a.C., British Museum: 1843, 1103.34 (London E 270)



Figura 5: Frammento di sarcofago attico raffigurante *Kairos* (dall'originale di Lisippo), II secolo d.C. , Torino: Museo delle Antichità. In M. Barbanera, *Processo intellettuale e forma degli oggetti*, Il Manifesto, 03 Dicembre 2020



Figura 6: R. Sanzio, *La scuola di Atene* (dettaglio), 1508-1511 , Musei Vaticani: Stanza della Segnatura. https://it.wikipedia.org/wiki/Scuola_di_Atene#/media/File:Diogenes_-_La_scuola_di_Atene.jpg



Figura 7: J.H.W. Tischbein, *Diogenes Searching for an Honest Man*, 1780 c. , Nagel Auktionen (2005). https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b6/Diogenes_looking_for_a_man_-_attributed_to_JHW_Tischbein.jpg



Figura 8: T. Baş, *Statua moderna di Diogene il Sinopeo*, 2006, Sinope (Turchia). In C. Raddato, *Diogenes of Sinope*, World History Encyclopedia, 12 Dicembre 2023.

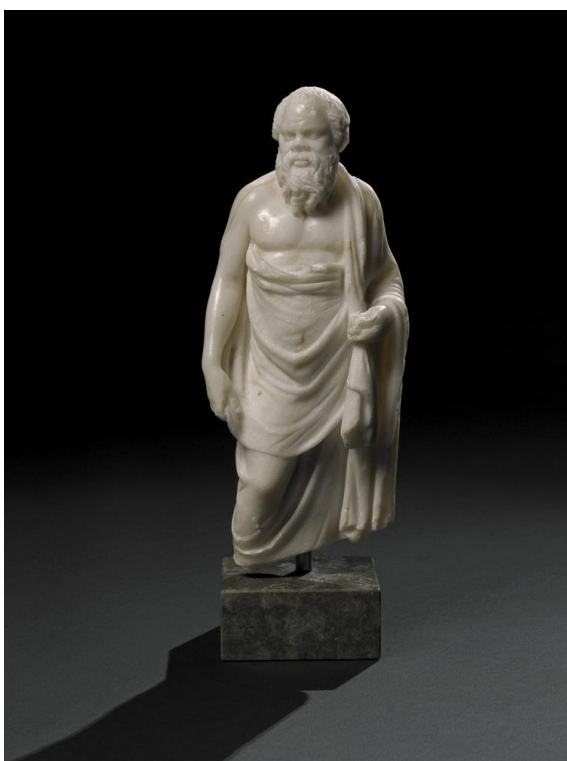


Figura 9: *Statuetta di marmo di Socrate*, II secolo a.C. , British Museum:
1925, 1118.1



Figure 10 a-b: *Statuetta di marmo di Diogene*, The Metropolitan Museum of Art: 1922, 22.139.1 (fronte-retro)

VII. RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adornato 2016

G. Adornato, *Componendi Ratio: sull'iconografia di Occasio, Eidola: International Journal of Classical Art History* 2016, 13, 105-120

Álvarez Salas 2010

O. Álvarez Salas, *Intelectuales y poetas en la era presocrática: diálogo y polémica, Nova Tellus: Anuario del Centro de Estudio Clásicos* 2010, 28.2, 23-67

Amand 1973

D.D. Amand, *Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité Grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et le théologiens chrétiens des quatres premiers siècles*, Amsterdam 1973

Amelung 1927

W. Amelung, *Notes on Representations of Socrates and of Diogenes and Other Cynics, American Journal of Archaeology* 1927, 31.3, 281-296

Anastasi 1964

R. Anastasi, *Sul Philopatris, Siculorum Gymnasium: rassegna della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania* 1964, 17, 127-144

Anderson 1976

G. Anderson, *Lucian. Theme and Variation in the Second Sophistic*, Leida 1976

Anderson 1986

G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, Worcester 1986

Anderson 1993

G. Anderson, *The second sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londra-New York 1993

Bakhouché 2022

B. Bakhouché, Le livre XI des «Métamorphoses» d'Apulée ou Du platonisme aux «Oracles chaldaïques», *Revue de l'Histoire des Religions* 2022, 239.1, 5-44

Bailey 2012

R. Bailey, *Arethas of Caesarea and the scholia on Philostratus' Vita Apollonii in Laur. 69.33*, Budapest 2012

Baldwin 1982

B. Baldwin, The Church Fathers and Lucian, in Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XVII*, Oxford 1982, 626-630

Baldwin 1984

B. Baldwin, *Timarion*, Detroit 1984

Bartelink 1964

Gerard J.M. Bartelink, Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse, *Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language* 1964, 18, 163-180

Bauman 2000

Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000

Baumbach - Von Möllendorff 2017

M. Baumbach - P. Von Möllendorff, *Ein literarischer Prometheus. Lukian aus Samosata und die Zweite Sophistik*, Heidelberg 2017

Beazley 1963

J.D. Beazley, *Attic Red-Figure Vase-Painters (volume 1)*, Oxford 1963

Beazley 1971

J.D. Beazley, *Paralipomena. Additions to Attic Black-Figure Vase-Painters and to Attic Red-Figure Vase-Painter (second edition)*, Oxford 1971

Bélis 2003

A. Bélis, Un *lyrikos* de l'époque des Antonins: Mésomède de Crète, in J. Jouanna, J. Leclant (edd.), *Colloque « La poésie grecque antique » : actes*, Parigi 2003, 223-235

Beltramini 2023

L. Beltramini, Problemi di identità in Luciano: *paideia*, atticismo, barbarismo, in F. Ferrari, P. C. Lombardi, R. Madaro (edd.), *Dialoghi sull'identità*, Trento 2023, 403-420

Bene 1995

C. Bene, *Opere, con l'Autografia d'un ritratto*, Milano 1995

Bentham 1791

J. Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, Dublino 1971

Benveniste 1969

É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Parigi 1969

Benzing 1963

J. Benzing, *Die Buchdrucker des 16. und 17. Jahrhunderts im deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden 1963

Barkhuizen 1981

J.H. Barkhuizen, The *Plutus* of Aristophanes, *Acta Classica: Verhandelingen van die Klassieke Vereniging van Suid-Afrika* 1981, 24, 17-22

Berardi 2017

F. Berardi, *La retorica degli esercizi preparatori. Glossario ragionato dei Progymnasmata*, Hildesheim 2017

Berdozzo 2011

F. Berdozzo, *Götter, Mythen, Philosophen. Lukian und die paganen Göttervorstellung seiner Zeit*, Göttingen 2011

Berdozzo 2019

F. Berdozzo, Einführung in die Schrift, in F. Berdozzo, H.-G. Nesselrath (edd.), *Griechische Götter unter sich. Lukian, Göttergespräche*, Tübingen 2019

Berkeley 1878

G. Berkeley; *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Philadelphia 1878

Bernays 1879

J. Bernays, *Lukian und die Kyniker*, Berlin 1879

Berti 1987

E. Berti, Alla scuola di Manuele Crisolora. Lettura e commento di Luciano, *Rinascimento* 1987, 27, 3-73

Berti 1988

E. Berti, Alle origini della fortuna di Luciano nell'Europa occidentale, *Studi Classici e Orientali* 1988, 37, 303-351

Bettini 2020

M. Bettini, Ridere degli dèi nell'antichità classica, in M. Bettini, M. Raveri, F. Remoti, *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, Bologna 2020, 59-102

Bieda 2015

E. Bieda, *Elenchos*, intelectualismo y vergüenza en el Gorgias de Platón, *Archai: As Origens do Pensamento Ocidental* 2015, 14, 77-91

Billerbeck 1978

M. Billerbeck, *Epiktet. Vom Kynismus*, Leida 1978

Billot 1993

M.-F. Billot, Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles, in M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNSR (Paris, 22-25 Juillet 1991)*, Parigi 1993, 69-116

Bleckmann 2014

B. Bleckmann, Einleitung, in B. Bleckmann, T. Stickler (edd.), *Griechische Profanhistoriker des fünften Jahrhunderts*, Stoccarda 2014, 7-18

Blößner 2013

N. Blößner, Argument und Dialogform in Platons *Menon*, in M. Erler, J.E. Eßler, *Argument und literarische Form in antiker Philosophie. Akten des 3. Kongresses der Gesellschaft für antike Philosophie 2010*, Berlino 2013

Bodin 1591

J. Bodin, *De Republica libri sex*, Parigi 1591

Bommelaer 1991

J.F. Bommelaer, *Guide de Delphes*, Parigi 1991

Bompaire 1958

J. Bompaire, *Lucien écrivain*, Parigi 1958

Bompaire 1981

J. Bompaire, Photius et la seconde Sophistique d'après la Bibliothèque, *Travaux et Mémoires: Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance* 1981, 8, 79-86

Bompaire 1993

J. Bompaire, À la recherche du stemma des manuscrits grecs de Lucien. Contribution à l'histoire de la critique, *Revue d'Histoire des Textes* 1993, 23, 1-29

Bompaire 1994

J. Bompaire, L'atticisme de Lucien, in A. Billaut (ed.), *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon organisé au "Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines" les 30 septembre – 1^{er} octobre 1993*, Lione 1994, 65-75

Bompaire 1998

J. Bompaire, *Lucien. Oeuvres. Tome II (opuscula 11-20)*, Parigi 1998

Bonazzi 2010

M. Bonazzi, Luciano e lo Scetticismo del suo tempo, in F. Mestre, P. Gómez, *Lucian of Samosata. Greek writer and Roman citizen*, Barcellona 2010, 37-48

Boschung 2017

D. Boschung, *Werke und Wirkmacht. Morphomatische Reflexionen zu archäologischen Fallstudien*, Paderborn 2017

Bosman 2020

P.R. Bosman, Tailored for School: Lucian's *Jupiter Tragoedus* and *Jupiter Confutatus*, in É. Marquis, A. Billaut (edd.), *Mixis: le mélange des genres chez Lucien de Samosate*, Parigi 2020, 223-236

Bosman 2022

P.R. Bosman, Cynics in the Crosshairs. The *loci classici* for the Anonymous Cynics of the Early Roman Empire, in G. R. Kotzé, P.R. Bosman (edd.), *Ancient Philosophy and Early Christianity. Studies in Honor of Johan C. Thom*, Leida – Boston 2022, 84-108

Bowersock 1969

G.W. Bowersock, *Greek Sophists in The Roman Empire*, Oxford 1969

Bozia 2015

E. Bozia, *Lucian and his roman voices*, New York 2015

Brancacci 2019

A. Brancacci, Eudemonismo, «askesis» e piacere in Diogene il Cinico, *Museum Helveticum: Schweizerische Zeitschrift für Klassische Altertumwissenschaft = Revue Suisse pour l'Étude de l'Antiquité Classique* 2019, 76. 2, 191-207

Branham 1989

R.B. Branham, *Unruly Eloquence. Lucian and the Comedy of Traditions*, Harvard 1989

Branham 1994

R.B. Branham, Defacing the currency: Diogenes' rhetoric and the invention of Cynicism, *Arethusa* 27, 1994, 329-359

Brelich 1966

A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966

Brignone 2023

C. Brignone, L'Onos dello Pseudo-Luciano: storia di una censura nel corso dei secoli, *Commentaria Classica* 2023, 10, 85-109

Brignone 2025

C. Brignone, *Opuscoli 60-63 di Luciano di Samosata: Edizione Critica e Traduzione*, Torino 2025

Calabrese De Feo 2004

M.R. Calabrese De Feo, Lo σκῆπτρον di Esiodo: considerazioni sui versi 22-35 della "Teogonia", *Studi Classici e Orientali* 2004, 50, 39-63

Calame 2019

C. Calame, Poèmes *Présocratiques* et formes de poésie didactique, quelle pragmatique?, in M.-L. Desclos, *La poésie archaïque comme discours de savoir*, Parigi 2019, 53-72

Camerotto 1996

A. Camerotto, L'aurea catena di Luciano: l'ipotesto rovesciato, *Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica* 1996, 14, 137-157

Camerotto 1998

A. Camerotto, *Le metamorfosi della parola. Studi sulla parodia in Luciano di Samosata*, Pisa – Roma 1998

Camerotto 2005

A. Camerotto, Voci e suoni dall'Aldilà. L'utopia musicale dell'Elisio in Luciano di Samosata (*VH* II 5-16), *Musica e Storia* 2005, 13.1, 101-129

Camerotto 2009

A. Camerotto, *Luciano di Samosata. Icaromenippo o l'uomo sopra le nuvole*, Alessandria 2009

Camerotto 2014

A. Camerotto, *Gli occhi e la lingua della satira. Studi sull'eroe satirico in Luciano di Samosata*, Milano – Udine 2014

Camerotto 2018

A. Camerotto, Vite da cani. Utopie e distopie ciniche in Luciano di Samosata, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 2018, 148, 105-125

Camerotto 2020a

A. Camerotto, *Luciano di Samosata. Menippo o la Negromanzia*, Milano – Udine 2020

Camerotto 2020b

A. Camerotto, Tytos, ovvero della giustizia eterna, in A. Camerotto-F. Pontani (a cura di), *Dike. Ovvero della giustizia tra l'Olimpo e la Terra*, Milano – Udine 2020, 49-61

Camerotto 2022a

A. Camerotto, Heracles and the Monkey: *Paideia* and money in Lucian of Samosata, *Mnemosyne: a Journal of Classical Studies* 2022, 75, 113-144

Camerotto 2022b

A. Camerotto, *Troia Brucia. Come e perché raccontare l'Ilioupersis*, Milano – Udine 2022

Camerotto - Paladini 2023.

A. Camerotto - G. Paladini, L'utopia della satira. Libertà di parola e uguaglianza nell'Aldilà di Luciano, in M. Pallotto (ed.), *Comunicare nell'Antichità, comunicare l'Antichità*, Ancona 2023, 121-146

Camerotto 2025

A. Camerotto, *Libertà di parola. Archetipi mitici: eroi, dei, animali*, Vittorio Veneto 2025

Carrara 2011

S. Carrara, *La dimensione catalogica nella Nekya dell'Odissea*, Roma 2011

Carvalho 2002

J.M. Carvalho, Certainty and Consistency in the Socratic Elenchus, in G.A. Scott, *Does Socrates have a method?*, Pennsylvania 2002, 266-280

Casevitz 1994

M. Casevitz, La création verbale chez Lucien: le *Lexiphanes*, *Lexiphane* et Lucien, in A. Billault (ed.), *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon organisé au "Centre d'Études Romaines et Gallo-Romaines les 30 septembre – 1^{er} octobre 1993*, Lione 1994, 77-86

Caster 1937

M. Caster, *Lucien et le pensée religieuse de son temps*, Parigi 1937

Celenza 1999

C.S. Celenza, *Renaissance Humanism and the Papal Curia. Lapo da Castiglionchio the Younger's De curiae commodis*, Università del Michigan 1999

Chantraine 1999

P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de La Langue Grecque. Histoire des Mots*, Parigi 1999

Chapuis 2020

M. Chapuis, Diogène, «Socrate devenu fou?», *Philosophie Antique: Problèmes, Renaissances, Usages* 2020, 20, 107-139

Clay 1996

D. Clay, Picturing Diogenes, in R.B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley 1996, 366-388

Coenen 1977

J. Coenen, *Lukian: Zeus Tragodos. Überlieferungsgeschichte, Text und Kommentar*, Meisenheim sul Glan 1977

Coletta 1983

L. Coletta, Eustazio neo-omerista, *L'Antiquité Classique* 1983, 52, 260-267

Colli 1975

G. Colli, *La nascita della filosofia*, Pisa 1975

Combellack 1948

F.M. Combellack, Speakers and Scepters in Homer, *The Classical Journal* 1948, 43.4, 209-217

Corelu 1994

A. Corelu, El *Momo* de Leon Battista Alberti: Una contribución al estudio de la fortuna de Luciano en España, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 1994, 7, 177-183

Croiset 1882

M. Croiset, *Essai sur la vie et les oeuvres de Lucien*, Harvard 1882

Cumont 1909

F. Cumont, *Les Religions Orientales dans le Paganisme*, Parigi 1909

Curt 1912

O. Curt, *Der Verlag Bernhard Tauchnitz, 1837-1912*, Lipsia 1912

Danzig 2021

G. Danzig, Enseñar la *sophrosyne*: el uso del *elenchos* del Sócrates de Jenofonte, *Archai: As Origens do Pensamento Ocidental* 2021, 31, 1-39

Decharneaux 2016

B. Decharneaux, La mise à la marge des chrétiens par Lucien de Samosate: l'exemple de Pérégrinos, in B. Amiri (ed.), *Religion sous contrôle: pratiques et expériences religieuses de la marge?*, Besançon 2016, 161-171

Decker 2021

J. Decker, L'ἰσχύς cynique entre la maîtrise de soi socratique et le *tonos* stoïcien: un volontarisme?, in E. Cattanei, S. Maso, *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Venezia 2021, 43-71

Deriu 2017

M. Deriu, *Mixis e Poikilia nei protagonisti della satira. Studi sugli archetipi comico e platonico nei dialoghi di Luciano di Samosata*, Trento 2017

De Sario 2017

P. De Sario, *Ricerche sulla parodia in Aristofane*, Venezia 2017

Desmond 2008

W. Desmond, *Cynics*, Londra 2008

Diehl 1954

E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca. Poetae Elegiaci*, Lipsia 1954

Dreyer 2020

J. Dreyer, *Die florentinischen Autoren- und Druckenprivilegien während der Herrschaft der Familie Medici*, Münster 2020

Dudley 1937

D.R. Dudley, *A History of Cinicism. From Diogenes to the 6th century A.D.*, Londra 1937

Dutsch 2015

D. Dutsch, Dog-love-dog: «kynogamia» and Cynic sexual ethics, in M. Masterson, N. S. Robinowitz, J. Robson, *Sex in Antiquity: exploring gender and sexuality in the Ancient World*, Londra – New York 2015

Dyson 2024

E. Dyson, Socrates and the Seven Sages, *The Classical Quarterly* 2024, 74.2, 469-484

Edwards 2010

M.J. Edwards, Lucian of Samosata in the Christian memory, *Byzantion* 2010, 80, 142-156

Engelmann 1880

W. Engelmann, *Bibliotheca scriptorum classicorum*, Lipsia 1880

Erbert 1821

F.A. Ebert, *Allgemeines bibliographisches Lexikon. 1*, Lipsia 1821

Erler 2022

M. Erler, Erzählen als Zugabe. Elemente des Erzählens in Platons Dialogen und ihre Funktionen, in P. v. Möllendorff, G.M. Müller (edd.), *Gespräch und Erzählung: Strategien und Funktionen des Narrativen im antiken Dialog*, Stoccarda 2022, 71-86

Febvre 1907

L. Febvre, Un secrétaire d'Érasme: Gilbert Cousin et la réforme en Franche-Comté, *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 1907, 56.2, 97-148

Fierro 2015

M.A. Fierro, *Elenchos y Eros: el caso de Sócrates y Agatón en Smp.* 199c-201a, *Archai: As Origens do Pensamento Ocidental* 2015, 14, 93-108

Flachbartová 2014

L. Flachbartová, Diogenes of Sinope as Socrates mainomenos, in V. Suvák (ed.), *Antisthenica Cynica Socratica*, Praga 2014, 308-350

Flores Júnior 2022

O. Flores Júnior, A caverna e o tonel (anotação preliminar para um estudo comparativo das *Repúblicas* de Platão e de Diógenes de Sínope), *Phoînix* 2022, 28.2, 101-122

Föllinger 2022

S. Föllinger, Das *Theater* im Dialog: Visualisierung durch Erzählung, in P. v. Möllendorff, G.M. Müller (edd.), *Gespräch und Erzählung: Strategien und Funktionen des Narrativen im antiken Dialog*, Stoccarda 2022, 141-156

Gabioneta 2015

R. Gabioneta, A maiêutica socrática como “união” de teorias no *Teeteto*, *Clasica: Revista Brasileira de Estudos Clássicos* 2015, 28.2, 35-45

García Peña 2014

I. García Peña, Sócrates, el Cínico, *Convivium: Revista de Filosofía* 2014, 27, 5-24

Gardner 2022

D. Gardner, Cynicism as Immanent Critique: Diogenes and Philosophy of Transvaluation, *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman political Thought* 2022, 39, 123-148

Gargiulo 2013

T. Gargiulo, Rileggendo il *Prometheus* di Luciano, *Aevum Antiquum* 2012-2013, 12-13, 113-140

Gassino 2020

I. Gassino, Le mélange des genres chez Lucien: le cas de la rhétorique judiciaire, in É. Marquis, A. Billaut (edd.), *Mixis: Le mélange de genres chez Lucien de Samosate*, Parigi 2020, 203-213

Gattavari 2020

P. Gattavari, *Lucian in the Renaissance: the Latin and Vernacular Traditions in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy and their Interactions with Desiderius Erasmus and Thomas More*, Londra 2020

Geffcken 1907

J. Geffcken, Die ἀσέβεια des Anaxagoras, *Hermes* 1907, 42, 127-133

Geri 2011

L. Geri, *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Roma 2011

Giangrande 1972

L. Giangrande, *The use of spoudaiogeloion in Greek and Roman literature*, I'Aia 1972

Giannantoni 1990

G. Giannantoni, *Socratis et socraticorum reliquiae*, Napoli 1990

Giannantoni 1993

G. Giannantoni, Antistene fondatore della scuola cinica?, in M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, Parigi 1993, 15-34

Giannini 1995

P. Giannini, Eustazio e il serio-comico nell'episodio degli amori di Ares ed Afrodite. La scelta del tema poetico nell'*Odissea*, in L. Belloni, C. Milanese, A. Porro (edd.), *Studia Classica Iohanni Tarditi oblata II*, Milano 1995, 1281-1292

Golding 1954

W. Golding, *Lord of the flies*, Londra 1954

Gómez Cardó 2024

P. Gómez Cardó, Entre mito y argucias: *Alejandro o el falso profeta* de Luciano de Samósata, *Aitia: Regards sur la Culture Hellénistique au XXIe Siècle* 2024, 14, 1-14

Goulet-Cazé 1993

M.-O. Goulet-Cazé, Les premiers Cyniques et la Religion, in M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS (Paris, 22-25 Juillet 1991)*, Parigi 1993, 117-158

Goulet-Cazé 2017

M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme, une philosophie antique*, Parigi 2017

Größlein 1998

P. Größlein, *Untersuchungen zum Juppiter Confutatus Lukians*, Francoforte sul Meno 1998

Hafner 2019

M. Hafner, The End of Carnivalism, or The Making of the Corpus Lucianum, *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 2019, 21.41, 209-227

Harmon 1919

A. M. Harmon, *Lucian*, 2, Londra-New York 1919

Hegel 1842

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Zweiter Theil*, Berlino 1842

Helm 1906

R. Helm, *Lucian und Menipp*, Lipsia-Berlino 1906

Heubeck 1988

A. Heubeck, *Omero: Odissea. Volume III, Libri IX-XII*, Milano 1988

Hotes 2014

M. Hotes, Du chien au philosophe: l'analogie du chien chez Diogène et Platon, *Revue de Philosophie Ancienne* 2014, 32, 3-33

Husson – Lemaire 2021

S. Husson – J. Lemaire, *Les trois Républiques: Platon, Diogène de Sinope et Zénon de Citium*, Parigi 2021

Jäger 1963

W. Jäger, *Demosthenes. Der Staatsman und sein Werden*, Berlino 1963

Jeria Soto 2016

P. Jeria Soto, Genio y figura del filósofo, *Limes: Revista de Estudios Clásicos* 2016, 27, 107-122

Johansen 1967

K.F. Johansen, *The Iliad in early greek art*, Copenhagen 1967

Jones 2015

B.F. Jones, *The Sophistic Roman: Education and Status in Quintilian, Tacitus and Pliny*, Washington 2015

Jouan 1993

F. Jouan, Le Diogène de Dion Chrysostome, in M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet, *Le Cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS (Paris, 22-25 Juillet 1991)*, Parigi 1993, 381-398

Keim 1873

Th. Keim, *Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahr 178 n. Chr.*, Zurigo 1873

Kenyon 1951

F.G. Kenyon, *Books and readers in ancient Greek and Rome*, Oxford 1951

Kirk - Raven 1971

G.S. Kirk - J. E. Raven, *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*, Cambridge 1971

Kirk 2000

G.S. Kirk, *The Iliad: a Commentary. Volume II: books 5-8*, Cambridge 2000

Krauss 2019

K. Krauss, Fake Intellectuals, and Book of Unquestionable Authority in Aulus Gellius' *Noctes Atticae* and Lucian's *adversus Indoctum*, in R. Berardi, N. Bruno, L. Fizzarotti (edd.), *On the Tracks of the Books. Scribes, Libraries and Textual Transmission*, Berlino 2019, 47-58

Kropotkin 1910

P.A. Kropotkin, Anarchism, *The encyclopaedia britannica. A dictionary of arts, sciences, literature and general information (eleventh edition)*, 1910, 1, 914-919

Lanna 2013

S. Lanna, L'*Inno a Iside* di Mesomede. Osservazioni sui vv. 9-10, in D. Gigli Piccardi, E. Magnelli (edd.), *Studi di poesia greca tardo-antica*, Firenze 2013, 65-78

Lauriola 2009

R. Lauriola, The Greeks and the Utopia: an overview through ancient Greek Literature, *Revista Espaço Acadêmico* 2009, 97, 109-124

Lauvernât-Gagnière 1988

C. Lauvernât-Gagnière, *Lucien de Samosate et le Lucianisme en France au XVI^e siècle*, Ginevra 1988

Legrand 1885

E. Legrand, *Bibliographie Hellénique*, 1, Parigi 1885

Leigh 2013

M. Leigh, *From Polypragmon to Curiosus. Ancient Concepts of Curious and Meddlesome Behaviour*, Oxford 2013

Lévi-Strauss

C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Parigi 1962

Long 1996

A.A. Long, The Socratic Tradition: Diogenes, Crates, and Hellenistic Ethics, in R.B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, Berkeley 1996, 28-46

López Cruces 2010

J.L. López Cruces, Une tragédie perdue: l'*Héraklès* de Diogène le Cynique, *Les Études Classiques* 2010, 78, 3-24

López Eire 2002

A. López Eire, Recursos lingüísticos de la burla en la comedia aristofánica, in A. Ercolani (ed.), *Spoudaiogeloion: Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stoccarda 2002, 45-70

Lucciano 2016

M. Lucciano, Sur la mise en scène de la mort des philosophes, *Ítaca: Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 2016, 32, 161-198

MacLeod - Wickham 1970

M.D. MacLeod - L.R. Wickham, The Syriac Version of Lucian's *De Calumnia*, *The Classical Quarterly* 1970, 20.2, 297-299

MacLeod 1972

M.D. MacLeod, *Luciani Opera. Tomus I*, Oxford 1972

Mackenzie 2021

T. Mackenzie, *Poetry and Poetics in the Presocratic Philosophers*, Londra 2021

Magnino 1992

D. Magnino, *Vite di Plutarco. Volume II: Pericle e Fabio Massimo, Nicia e Crasso, Alcibiade e Gaio Marcio, Demostene e Cicerone*, Torino 1992

Mann 1965

Th. Mann, *Der Zauberberg*, Berlino 1965

Marciniak 2016

P. Marciniak, Reinventing Lucian in Byzantium, *Dumbarton Oaks Papers* 2016, 70, 209-224

Marquis 2013

É. Marquis, Les textes de Lucien à tradition simple, *Revue d'Histoire des Textes* 2013, 8, 1-36

Marquis 2020

É. Marquis, L'art de la *mixis*, in É. Marquis, A. Billaut (edd.), *Mixis: le mélange des genres chez Lucien de Samosate*, Parigi 2020, 23-34

Mársico 2015

C. Mársico, Encrucijadas dialécticas: «élenchos», dispositivos anterísticos y filosofía megárica en las «Refutaciones sofísticas», *Archai: As Origens do Pensamento Ocidental* 2015, 14, 137-148

Martorana 2022

S. Martorana, *Tantalus poeta*: the catalogue of the great sinners in Seneca's *Thyestes* 1-13, *The Classical Quarterly* 2022, 72.1, 269-284

Masseria - Torelli 1999

C. Masseria - M. Torelli, Il mito all'alba di una colonia greca. Il programma figurativo delle metope dell'*Heraion* alla foce del Sele, *Publications de l'École française de Rome* 1999, 253, 205-262

Mattioli 1980

E. Mattioli, *Luciano e l'umanesimo*, Napoli 1980

Mawhinney 2012

L.E. Mawhinney, *Sympotic and Rhapsodic Discourse in the Homeric Epics*, Toronto 2012

Medda 2007

E. Medda, Dalla critica del testo alla grazia divina: la chiusa dell'«Inno a Zeus» (Aesch. Ag 182-183), *Atti della Accademia Roveretana degli Agiati, Classe di Scienze Umane, Classe di Lettere ed Arti* 2007, 257, 7-28

Melis 2021

V. Melis - R. Fresu, *Le amiche di Lisistrata. Lingua, genere, comicità nel tempo*, Padova 2021

Melis 2024

V. Melis, L'Erinni della povertà. Penia nel *Pluto* di Aristofane e altri mostri nel mito greco tra letteratura e iconografia, in I. Baglioni, M. L. Caldognetto, N. Roelens (a cura di), *Di Meleusine e Gorgoni. Entità Mostruose Femminili tra Passato e Presente*, Roma 2024, 85-99

Melis 2025

V. Melis, Miseria e Povertà: *ptocheia*, *penia* e filosofie ellenistiche secondo Luciano di Samosata, in A. Beltrametti, E. Berardi, P. Dolcetti, F. Ferrari, F. Roscalla, *Dopo Aristotele: letteratura, filosofia e i discorsi di sapere*, Alessandria 2025, 201-225

Mestre 2019

F. Mestre, El diàleg com a forma: usos antics i moderns, *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia* 2019, 9.2, 167-178

Meyer 2012

M.F. Meyer, *Aristoteles und die Geburt der biologischen Wissenschaft*, Coblenza 2012

Milton 1906

J. Milton, *Paradise Lost. Books I. and II.*, New York 1906

Miñambres 2023

G. Miñambres, Los últimos homéridas. El primer romanticismo y la ciencia de la Antigüedad, *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2023, 40.2, 333-343

Miron 1996

A.V.B Miron, Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neos Asklepios Glykon, in W. Leschhorn, A.V.B. Miron, A. Miron (edd.), *Hellas und der Griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt*, Saarbrücken 1996, 153-188

Moles 1993

J.L. Moles, Le Cosmopolitisme cynique, in M. O. Goulet-Cazé, R. Goulet (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements: Acts du Colloque international du CNRS*, Parigi 1993, 259-280

Mondin - Pistellato 2016

L. Mondin, A. Pistellato, *Introduzione allo studio del latino*, Venezia 2016

Morillas Esteban 2005

J. Morillas Esteban, La primera crítica filosófica al Cristianismo: Celso y el *Alethes Logos*, Δαίμων. *Revista de Filosofía* 2005, 34, 19-36

Morrison 1997

J.V. Morrison, *Kerostasia*, the dictates of fate, and the will of Zeus in the *Iliad*, *Arethousa* 1997, 30.2, 276-296

Mras 1911

K. Mras, *Die Überlieferung Lucians*, Vienna 1911

Nasrallah 2005

L. Nasrallah, Mapping the World: Justin, Tatian, Lucian, and the Second Sophistic, *Harvard Theological Review* 2005, 98.3, 283-314

Navia 1996

L.E. Navia, *Classical Cynicism. A Critical Study*, Westport (CT) 1996

Newlin 1927

C.M. Newlin, Lucian and Liutprand, *Speculum: a Journal of Medieval Studies* 1927, 447-448

Nesselrath 1984

H.-G. Nesselrath, Luciani Opera by M.D. MacLeod, *Gnomon* 1984, 57, 577-609

Nesselrath 2019

H.-G. Nesselrath, Die *Dialogi Deorum* und die Tradition des Götterspots in der griechischen Literatur, in F. Berdozzo, H.-G. Nesselrath, *Griechische Götter unter sich. Lukian, Göttergespräche*, Tübinga 2019, 127-140

Nietzsche 1872

F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, Lipsia 1872

Nijs 2020

W. Nijs, Failing Epicureans and Cynics hiding in plain sight: Lucian of Samosata's Alexander, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 2020, 120, 153-176

Nilén 1906

N. Nilén, *Lucianus, Vol. 1 Fasc. 1*, Lipsia 1906

Noussia 2004

M. Noussia, Παρωδία e filosofia in Cratete Tebano, in R. Pretagostini, E. Dettori (edd.), *La cultura ellenistica: l'opera letteraria e l'esegesi antica: atti del convegno CONFIN 2001, Università di Roma «Tor Vergata», 22-24 Settembre 2003*, Roma 2004, 127-135

Orsi 1998

D.P. Orsi, *Vite di Plutarco. Volume III. Focione e Catone, Dione e Bruto, Emilio e Timoleonte, Sertorio e Eumene*, Torino 1998

Osborne 1998

C. Osborne, Was verse the default form for presocratic philosophy?, in C. Arherthon, *Form and Content in didactic poetry*, Bari 1998, 24-35

Otto 1961

W.F. Otto, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Francoforte 1961

Overwien 2006

O. Overwien, Lukian als Literat, Lukian als Feind: das Beispiel des Peregrinus Proteus, *Rheinisches Museum für Philologie* 2006, 149. 2, 185-213

Owen 1915

A.S. Owen, *Lucian*. Vol. I. Translated by A. M. Harmon, *The Classical Review* 1915, 29.1, 29

Pajares 1992

A.B. Pajares, *Vida de Apolonio de Tiana. Traducción, Introducción y notas de Alberto Bernabé Pajares*, Madrid 1992

Parry 1928

M. Parry, *L'épithète traditionnelle dans Homère: essai sur une problème de style homérique*, Parigi 1928

Pasqualini 2023

C. Pasqualini, *La tradizione a stampa dell'Euripide greco, latino e volgare nell'europa del XV e XVI secolo*, Arezzo 2023

Pastena 2013

C. Pastena, *Ars artificialiter scribendi. Il libro antico a stampa*, Palermo 2013

Pérez-Jean 2018

B. Pérez-Jean, Rire, parodie et philosophie chez Lucien de Samosate, *RursuSpicae: Transmission, Réception et Réécriture de Textes, de l'Antiquité au Moyen Âge* 2018, 1, 1-23

Peterson 1913

W. Peterson, *The Greek Diminutive Suffix -ΙΣΚΟ- -ΙΣΚΗ-*, New Haven 1913

Petrucci 2016

F.M. Petrucci, Argumentative Strategies in the "Platonic Section" of Plutarch's *De Iside et Osiride* (chapters 45-64), *Mnemosyne* 2016, 69, 226-248

Pià-Comella 2020

J. Pià-Comella, Un tournant majeur de l'acculturation du cynisme à Rome: le *De Philosophia* de Varron, *Elenchos: Journal of Studies on Ancient Thought* 2020, 41.2, 269-296

Piccoli 2023

E. Piccoli, *"S'io non scrivo, non vivo": scritture dal carcere di Luigi Settembrini*, Padova 2023

Pilo 2014

C. Pilo, La *rhabdos* di Circe. Esegesi di un oggetto magico tra mito e immagine, *GAEA: Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne* 2014, 17, 209-226

Proctor 1900

R. Proctor, *The printing of Greek in the fifteenth century*, Oxford 1900

Rabe 1902

H. Rabe, Die Überlieferung der Lukianscholien, *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1902, 718-736

Rabe 1903

H. Rabe, Die Lukianstudien des Arethas, *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1903, 643-656

Rabe 1906

H. Rabe, *Scholia in Lucianum*, Lipsia 1906

Rappe 2000

S. Rappe, Father of the Dogs? Tracking the Cynics in Plato's *Euthydemus*, *Classical Philology* 2000, 95. 3, 282-303

Renouard 1803

A.-A. Renouard, *Annales de l'imprimerie des Ald*, Parigi 1803

Reynolds - Wilson 1991

L.D. Reynolds - N.G. Nilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford 1991

Richter 1936

G.M. A. Richter, The Kleophrades Painter, *American Journal of Archeology*, 1936, 40, 100-115

Ricozzi 2019

G. Ricozzi, *Gli dèi, il riso e il comico: la rappresentazione del divino nelle fonti letterarie in lingua greca*, Pisa 2019

Robinson 1941

R. Robinson, *Plato's earlier dialectic*, Ithaca 1941

Rothstein 1888

M. Rothstein, *Quaestiones Lucianae*, Berlino 1888

Rösler 2022

W. Rösler, Ares und Aphrodite: das Lied des Demodokos und seine Funktion in der «Odyssee», *Hermes: Zeitschrift für Klassische Philologie* 2022, 150.1, 5-19

Rougemont 1960

D. d.Rougemont, Die Qual des Tantalus, *Antaios* 1960, 1, 560-565

Russo 1991

J. Russo, *Omero: Odissea. Volume V, Libri XVII-XX*, Milano 1991

Sabbadini 1905

R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Firenze 1905

Sampino 2012

F. Sampino, Linguaggio parafilosofico e parasocratico nelle *Nuvole* di Aristofane, *Dionysus ex machina* 2012, 3, 80-128

Sansone 1996

D. Sansone, Plato and Euripides, *Illinois Classical Studies* 1996, 21, 35-67

Saracco 2008

L. Saracco, “*Riveduta, corretta et emendata*”. *Censure e rimaneggiamenti nella seconda edizione della Bibbia in volgare di Santi Marmochino (1545/ 1546)*, Pisa 2008

Scarpa 2013

E. Scarpa, *Prolegomena al Lessifane. Il banchetto di Lessifane: un'enigmatica critica di Luciano*, Venezia 2013

Schamp 2012

J. Schamp, Photios, *Dictionnaire des philosophes antiques* 2012, 12, 585-610

Scheible 2008

H. Scheible, Melanchthons Verhältnis zu Johannes Setzer, in U. Weiß (ed.), *Buchwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Epfendorf 2008, 313-322

Schwartz 1911

E. Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antiken Literatur. Zweite Reihe*, Lipsia 1911

Schwarz 1965

J. Schwartz, *Biographie de Lucien de Samosate*, Wetteren 1965

Scott 2014

M. Scott, *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*, Princeton 2014

Segura Ramos 2014

B. Segura Ramos, Los dioses de la «Iliada». 2, *Habis: Filología Clásica, Historia Antigua, Arqueología Clásica* 2014, 45, 29-44

Settembrini 1890

L. Settembrini, *Ricordanze della mia vita, con prefazione di Francesco de Sanctis*, Napoli 1890

Sfameni Gasparro 1999

G. Sfameni Gasparro, Alessandro di Abonutico, lo “pseudo-profeta”, ovvero come costruirsi un’identità religiosa. II. L’oracolo e i misteri, in C. Bonnet, A. Motte (edd.), *Les Synchrétismes Religieux dans le Monde Méditerranéen Antique*, Bruxelles – Roma 1999, 275-305

Sloterdijk 1983

P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Francoforte sul Meno 1983

Solitario 2020

M. Solitario, *L’Ermotimo di Luciano. Introduzione, traduzione e commento*, Berlin – Boston 2020

Sommerstein 1984

A.H. Sommerstein, Aristophanes and the Demon Poverty, *The Classical Quarterly* 1984, 34.2, 314-333

Sordi 1983

M. Sordi, *I Cristiani e l’Impero Romano*, Milano 1983

Sourvinou-Inwood 1986

C. Sourvinou-Inwood, Crime and Punishment: Tityos, Tantalos and Sisiphus in *Odissey 11*, *Boullletin of the Institute of Classical Studies* 1986, 33, 37-58

Spina 2024

L. Spina, Si va in scena, Tersite! Apparizioni teatrali postomeriche dell'oratore scrieteriato, *Dionysus ex machina* 2024, 15, 121-145

Spinelli 2007

E. Spinelli, L'antico intrecciarsi degli scetticismi, in M. De Caro, E. Spinelli (a cura di), *Scetticismo: una vicenda filosofica*, Roma 2007, 17-38

Steinberg 1955

S.H. Steinberg, *Five hundred years of printing*, Harmondsworth 1955

Takács Sarolta 2008

A. Takács Sarolta, Initiations and mysteries in Apuleius' «Metamorphoses», *Electronic Antiquity: Communicating the Classics* 2008, 12.1, 73-87

Tarrant 2002

H. Tarrant, *Elenchos* and *Exetasis*: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation, in: G.A. Scott, *Does Socrates have a method?*, Pennsylvania 2002, 61-77

Tessarín 2012

S. Tessarin, *La satira contro gli dèi in Luciano di Samosata. Un commento all'Assemblea degli dei*, Venezia 2012

Thierfelder 1956

A. Thierfelder, Obscaenus, in F. Jacoby (ed.), *Navicula Chiloniensis. Studia philologa Felici Jacoby professori Chiloniensi emerito octogenario oblata*, Leida 1956, 98-106

Thomson 1920

J.A.K. Thomson, The Religious Background of the Prometheus Vincetus, *Harvard Studies in Classical Philology* 1920, 31, 1-37

Tichit 2022

M. Tichit, *Lucien de Samosate. Sophiste du II^e siècle de notre ère*, Parigi 2022

Tolstoj 2018

L. Tolstoj, *Guerra e Pace* (a cura di L. Pacini Savoj, M.B. Luporini), Milano 2018

Tosello 2017

M. Tosello, La discesa agli inferi o il tiranno (*Κατάπλους ἢ τύραννος*). *Introduzione, traduzione e commento*, Ferrara 2017

Totaro 2018

P. Totaro, Povertà: pallida, vecchia Erinni?: Aristofane, Pluto 422, tra testo tràdito, congetture note e inedite, *Lexis: Poetica, Retorica e Comunicazione nella Tradizione Classica* 2018, 36, 183-197

Traglia 1996

A. Traglia, *Vite di Plutarco. Volume I: Teseo e Romolo, Solone e Publicola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo*, Torino 1996

Usher 1999

M.D. Usher, *Homerocentones Eudociae Augustae*, Lipsia 1999

Valastro Canale 1996

A. Valastro Canale, Isidoro di Siviglia: la *vis verbi* come riflesso dell'onnipotenza divina, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 1996, 10, 147-176

Vallejo Campos 2021

Á. Vallejo Campos, La dialéctica platónica y el *Parménides*, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica* 2021, 77.293, 19-40

Varga 2024

S. Varga, Herrschaft über sich selbst. Autarkie in den Anfängen des Kynismus, *Méthexis* 2024, 36, 139-163

Vlastos 1991

G. Vlastos, *Socrates. Ironist and moral philosopher*, Cambridge 1991

Wessig 1868

H. Wessig, *De aetate et auctore Philopatridis dialogi (qui una cum Lucianeis edi solet)*, Jena 1868

West 1982

M.L. West, *Greek Metre*, Oxford 1982

Whitehead 1978

A. N. Whitehead, *Process and Reality: an essay in Cosmology. Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-1928*, New York 1978

Wilson 1983

N.G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, Londra 1983

Wingels 1913

H. Wingels, De ordine libellorum Lucianeorum, *Philologus* 1913, 72, 125-148

Winter 1908

R. Winter, *De Luciani scholiis: Quaestiones Selectae*, 1908

Wright 1998

M.R. Wright, Philosopher Poets: Parmenides and Emedocles, in C. Atherthon, *Form and Content in Didactic Poetry*, Bari 1998, 1-22

Wolf 1795

F.A. Wolf, *Prolegomena ad Homerum*, Halle 1795

Wolpert - Richards 1988

L. Wolpert - A. Richards, *A passion for science*, Oxford 1988

Zamora Calvo 2018

J.M. Zamora Calvo, Viviendo en co-herencia con la filosofía cínica: Hiparquia de Maronea, *Co-Herencia: Revista de Humanidades* 2018, 15.28, 111-131