

NOTE E DISCUSSIONI



Gesù era cinico? A proposito di una recente pubblicazione sulla *Cynic Hypothesis**

di

STEFANO MECCI

Soprattutto nel Novecento, molti studi sono stati dedicati al Cinismo antico, relativi sia alla ricostruzione storica di questa filosofia e dei suoi snodi teorici, sia all'influenza che ebbe nel mondo antico, nonché sulla posterità. In particolare, oltre a interessanti studi sulla presenza del Cinismo nell'età medievale e rinascimentale¹, numerosi contributi hanno messo in luce la presenza di tale orientamento di pensiero nella Modernità. A tal proposito, sono da menzionare sicuramente gli studi di Henrich Niehus-Pröbsting² che, in maniera assai penetrante, ha ricostruito la storia moderna del Cinismo, cioè dei filosofi moderni e contemporanei che furono influenzati, in vario

* Desidero ringraziare il prof. Aldo Brancacci, il quale con la consueta generosità ha letto diverse versioni del mio contributo, fornendomi numerosi e preziosi commenti che si sono rivelati fondamentali nella stesura di queste pagine. Ringrazio altresì il prof. Jürgen Hammerstaedt per avermi "messo in guardia" da taluni errori e semplificazioni, aiutandomi a migliorare le mie argomentazioni. Un sentito ringraziamento va al prof. Francesco Verde per avermi permesso di riflettere, sotto un'altra angolatura, su questa tematica. Il mio ringraziamento si estende ai dott. Federico Giulio Corsi, Michele Solitario e Pietro Zaccaria per aver letto le mie pagine e avermi fornito utili suggerimenti e spunti di riflessione.

¹ Tra cui sono da menzionare almeno S. Matton, *Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance*, e D. Kinney, *Heirs of the Dog: Cynic Selfhood in Medieval and Renaissance Culture*. Entrambi i contributi sono pubblicati in R. Bracht Branham-M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, UCP, Berkeley-Los Angeles 1996, rispettivamente alle pp. 240-264 e 294-328. Per maggiori riferimenti bibliografici, v. W. Desmond, *The Cynics*, Acumen, Stocksfield 2008, pp. 272-273.

² In particolare, il suo *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Fink, München 1979.

modo e a vari livelli, dal Cinismo antico. La sua opera ha costituito la base per le riflessioni, animate da un interesse più spiccatamente teoretico nei confronti del κυνισμός, di Peter Sloterdijk³; mentre autonoma, e dotata di motivazioni sue proprie, è l'influente riflessione sul Cinismo del tardo Foucault⁴. Per quanto riguarda l'età antica, va rammentato che il Cinismo fu un movimento filosofico che ebbe una storia lunghissima, dacché, fondato da Diogene di Sinope⁵, ebbe il-

³ Autore della celebre *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, ove, al lume dell'antico *Kynismus*, ha saputo offrire un'interessante e feconda analisi dell'attuale *Zynismus*. Quest'opera è disponibile in lingua italiana: *Critica della ragion cinica*, ed. it. a cura di A. Ermano, con una prefazione di M. Perniola, Raffaello Cortina, Milano 2013.

⁴ È ben noto infatti che Michel Foucault, soprattutto negli ultimi corsi da lui tenuti al *Collège de France*, rifletté lungamente sul Cinismo antico e in particolare sulla nozione di *παρρησία*, così com'è declinata all'interno di questo movimento: su questo tema, cfr. M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans Le courage de la vérité*, in D. Lorenzini-A. Revel-A. Sforzini (eds.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2013, pp. 105-124, e ora anche C. Mársico, *La noción de parrhesía en M. Foucault a la luz de los estudios sobre las filosofías del círculo socrático*, «Aufklärung» 4 (2017), pp. 47-60.

⁵ La discussione su chi sia stato il fondatore del Cinismo, Antistene o Diogene, è stata presente nella storiografia antica, così come in quella ottocentesca e novecentesca, e in parte ancora nel dibattito odierno. Pur senza entrare nel merito della possibilità storica di un incontro tra i due filosofi, riaffermata di recente da K. Döring, *Diogenes und Antisthenes*, in G. Giannantoni et alii (eds.), *La tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 125-150, e P. P. Fuentes González, *En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: Historia de una tensa amistad*, ora in V. Suvák, *Antisthenica, Cynica, Socratica, Oikoymene*, Praha 2014, pp. 11-71, credo si possano condividere le conclusioni cui giunge G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. 4, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 226-233 (d'ora in poi SSR), il quale, alla fine di una ricca e documentata analisi, asserisce che Antistene va considerato un Socratico, senza alcun rapporto con il Cinismo. Le fonti che lo collegano al movimento del Cane, o ne fanno addirittura il caposcuola, sono invece da considerarsi delle invenzioni posteriori, anche perché il Cinismo stesso non può considerarsi una Scuola, come ad esempio l'Accademia o il Liceo, caratterizzata da un insegnamento stabilito e da una successione di scolarchi. Nonostante ciò, si può comunque asserire che le successive fonti, che accostarono Antistene alla κυνική φιλοσοφία, sono testimonianza del fatto che una qualche vicinanza teorica dovette sussistere, e che, nello specifico, la filosofia del Socratico dovette giocare un ruolo importante nelle riflessioni di Diogene e dei Cinici successivi. Come ha sottolineato F. Declava Caizzi, *Antistene*, «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura» 38 (1964), pp. 48-99, p. 49, «parecchi elementi antistenici confluirono in quel movimento», ossia nel Cinismo. Pertanto, si può concordare con H. D. Rankin, *Antisthenes Socraticos*, Hakkert, Amsterdam 1986, pp. 179-188, il quale definisce Antistene un «protocinico».

lustru rappresentanti durante l'età ellenistica, continuò a sopravvivere anche tra il II e il I a.C., benché la nostra conoscenza su questo periodo sia alquanto limitata⁶, ed ebbe poi una sorta di "rinascita" in età imperiale. Conosciamo, anzi, il pensiero di filosofi cinici che furono attivi durante quest'età⁷, e, infine, siamo informati della presenza del Cinismo anche durante la Tardo Antichità, quando rappresentanti di questo movimento entrarono in rapporto con la filosofia allora dominante, il Neoplatonismo⁸. Non sfugga poi che la storia del Cinismo

⁶ Nell'affermare questo, seguo D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Methuen, London 1937, pp. 117-124, e J. Moles, *Honestius quam ambitiosus? An Exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow Men*, «Journal of Hellenistic Studies» 103 (1983), pp. 103-123, pp. 120-123, i quali hanno mostrato la falsità della tesi, in precedenza largamente dominante (e.g. J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Wilhelm Hertz, Berlin 1879, pp. 27-28, ed E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Teil II, Bd I, O. R. Reisland, Leipzig 1922, pp. 286-287), per cui il Cinismo, durante gli ultimi due secoli a.C., s'estinse del tutto e rinacque poi solamente nel I d.C. in ambiente romano, o, per meglio dire, nella «hellenisierte römische Civilisation» (J. Bernays, *Lucian*, cit., p. 27). È invece vero, come hanno dimostrato le analisi di Dudley e di Moles, che possediamo documenti che parlano di Cinismo e soprattutto di personaggi presentati come Cinici anche durante gli ultimi secoli a.C., quando, cioè, secondo la *communis opinio*, questo movimento sarebbe scomparso.

⁷ Per una panoramica generale della filosofia cinica in età imperiale, cfr. M. Billerbeck, *Der kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Brill, Leiden 1979, M.-O. Goulet-Cazé; M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme à l'époque impériale*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Bd. 36/4, De Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 2720-2833, e A. Brancacci, *Il Cinismo imperiale e tardo antico*, in R. Chiaradonna (ed.), *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Carocci, Roma 2016, pp. 111-128. Tra i Cinici di età imperiale spicca il nome di Enomao di Gadara: unico autore di cui possediamo ampi frammenti, serbatici da Eusebio di Cesarea. Una raccolta di questi fu curata da P. Vallette, *De Oenomaos Cynico*, Klincksieck, Paris 1908; e, più recentemente, da J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaos*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988. Per una presentazione del suo pensiero e della sua polemica contro il determinismo democriteo/stoico e contro gli oracoli, si vedano gli importanti studi di A. Brancacci, tra cui *Libertà e fato in Enomao di Gadara*, in Id. (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 37-67, e *La polémique contre les oracles d'Enomaos de Gadara*, «Revue de Philosophie Ancienne» 35 (2017), pp. 197-220. Su questo Cinico avremo modo di tornare più oltre.

⁸ Questo è il caso del cinico Sallustio (V secolo d.C.), di cui abbiamo notizia tramite la *Vita di Isidoro* di Damascio. Costui, per la coerenza e il rigore dei suoi comportamenti, impressionò fortemente i filosofi neoplatonici a lui contemporanei: per una ricostruzione della sua figura rimane ancora fondamentale R. Asmus, *Der Kyniker Sallustius bei Damascius*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte

si caratterizza anche dal fatto che, oltre a coloro che espressamente si definirono Cinici, molti autori dell'Antichità, che pur non furono o non furono detti Cinici, si trovarono «per le più svariate ragioni a riflettere sulla κυνική φιλοσοφία, a ricostruirne la storia e la genealogia, a proporre una reinterpretazione valida per i loro giorni, ed eventualmente anche per il loro personale credo filosofico»⁹. Pertanto, il Cinismo ebbe un'importante e diffusa influenza, seppur in maniera diversa, sui più diversi movimenti e pensatori durante l'Antichità: a partire soprattutto dagli Stoici¹⁰, passando per gli Epicurei, che, come ha mostrato Marcello Gigante¹¹, rielaborarono e in parte ripresero alcuni aspetti del Cinismo, fino ad arrivare ad alcuni autori Neoplatonici¹². Ben nota è anche l'importanza del Cinismo per la

und deutsche Literatur und für Pädagogik» 25 (1910), pp. 504-522, ora in M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Grüner, Amsterdam 1991, pp. 207-229.

⁹ A. Brancacci, *Il contributo dei papiri alla gnomica di tradizione cinica*, in M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. II, Olschki, Firenze 2004, pp. 221-248, p. 221. In questo studio, Brancacci distingue molto chiaramente, all'interno della tradizione cinica, tre rami: quello costituito dai filosofi cinici propriamente detti, quello formato da coloro che si trovarono a riflettere sul Cinismo (ad esempio Epitteto) e, infine, quello dei «letterati puri, filosofi e scrittori per noi anonimi e forse anche gruppi di scuola, i quali assunsero il cinismo come cifra distintiva della loro attività letteraria, dando vita a un complesso fenomeno di ricezione del κυνισμός» e «questo terzo ramo della tradizione [...] si esprime in una grande varietà di generi, tra i quali primeggia, per importanza, il grande filone dell'epistolografia, mentre a parte sta quello delle raccolte di χρεῖα» (ivi, pp. 221-222).

¹⁰ A tal proposito, basti ricordare il fatto che il fondatore della Stoa, Zenone di Cizio, fu allievo di Cratete: su quest'aspetto, cfr. F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 27-46. Non si dimentichi poi il noto passo di Diogene Laerzio (VI 104), in cui si parla chiaramente di una certa affinità (κοινωνία) tra Cinismo e Stoicismo: su questo passo, cfr. A. Brancacci, *I κοινῆ ἀρέσκοντα dei Cinici e la κοινωνία tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105)*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, cit., Teil II, Bd. 36/6, pp. 4049-4075. Più in generale, su questa tematica, v. M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, Steiner, Stuttgart 2003.

¹¹ M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1992.

¹² Come Giuliano Imperatore, il quale, com'è noto, ebbe profonda stima per i primi rappresentanti del Cinismo, soprattutto per Diogene e Cratete, le cui figure erano da lui reinterpretate in maniera assai personale. In particolare, Diogene viene dipinto nelle sue pagine come un uomo profondamente religioso e pio. A questo proposito, si pensi soprattutto a *Or.* VII 212 D (= *SSR V B 79*), in cui Giuliano afferma chiaramente che Diogene fu pio (θεοσεβής) non solo nelle parole (ἐν τοῖς λόγοις), ma anche nelle azioni (ἐν τοῖς ἔργοις); nonché *Or.* VII 238 A-239 (= *SSR V B 332*). Accanto a quest'aspetto, si accompagna in Giuliano una forte critica dei Cinici a lui contemporanei, considerati dei falsi filosofi e fondamentalmente dei ciarlatani, al pari di quanto avviene in Luciano. Tali Cinici, in maniera assai interessante, sono

letteratura: per avere almeno un'idea, seppure generale, basti pensare alla fortuna della cosiddetta *Satura Menippea*¹³, oppure ad autori come Leonida e soprattutto Meleagro, nei quali sono state rinvenute influenze ciniche¹⁴. Accanto a ciò, il Cinismo ebbe importanti e dimostrabili rapporti anche con il movimento che, insieme al Neoplatonismo, fu protagonista dell'ultima fase dell'età antica, e che diede, come è ben noto, un'impronta decisiva alla *Weltgeschichte* successiva: il Cristianesimo¹⁵. Sappiamo con certezza che durante l'Antichità esisterono dei personaggi che furono Cinici e Cristiani allo stesso tempo: in particolare, possiamo ora ricordare almeno i casi di Peregrino Proteo e di Massimo Erone. Il primo, come attesta la pur malevola testimonianza di Luciano, contenuta nel *De morte Peregrini*, divenne cristiano e anzi, all'interno di questo movimento, assunse anche una posizione di primo piano. Il secondo è lodato da Gregorio di Nazianzo perché decise di abbracciare la vera fede, cioè

accomunati ai Cristiani e considerati, allo stesso modo, come dei nemici della Grecità e, in generale, dell'umanità (cfr. *Or.* VII 210 B-C e 224 A). Una panoramica generale dell'interpretazione, assai interessante e varia, di Giuliano sul Cinismo si può trovare in M. Billerbeck, *Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 319-338, pp. 333-338.

¹³ Su cui è da consultare sicuramente J. C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993.

¹⁴ Meleagro è denominato senza esitazioni come *κυνικός* nei *Deipnosofisti* di Ateneo (XI 502 c). La sua attività letteraria è poi paragonata a quella di Menippo da Diogene Laerzio (VII 99). Per un'introduzione a Meleagro, cfr. ancora L. A. Stella, *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Zanichelli, Bologna 1949, pp. 153-238, con molteplici e puntuali riferimenti alla letteratura più antica; e più recentemente M.-O. Goulet-Cazé, *Méléagre de Gadara*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV, CNRS, Paris 2005, pp. 384-388, in cui si troverà una discussione della bibliografia più recente. Si leggano, ora, anche le osservazioni sul tema svolte da P. Zaccaria, *Diocle di Magnesia tra text e cover-text*. Editio princeps e communes opiniones, in G. Ottone (ed.), *"Historiai para doxan". I documenti greci in frammenti: nuove prospettive esegetiche*. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Genova, 10-11 Marzo 2016), Tored, Tivoli 2017, pp. 203-231. Più complesso il caso di Leonida di Taranto, che è stato considerato da molti autori, a partire soprattutto dallo studio di J. Geffcken, *Leonidas von Tarent*, «Jahrbuch. Class. Philol.» Suppl. 23 (1896), un *Kyniker*; tuttavia, recentemente, M. Solitario, *Leonidas of Tarentum between Cynical polemic and poetic refinement*, Quasar, Roma 2015, ha criticato quest'interpretazione. Comunque sia, è indubbio che, anche solo per fini polemici o ironici, il Cinismo sia ben presente nelle pagine di Leonida.

¹⁵ Tra i tanti, Benedetto Croce, nel suo breve scritto *Perché non possiamo non dirci 'cristiani'*, Laterza, Roma-Bari 1942, ha sottolineato quest'aspetto, e in particolare la portata epocale della rivoluzione cristiana, in maniera sicuramente personale ma limpida e coerente, senza finalità confessionali di alcun tipo.

il Cristianesimo, e al contempo di comportarsi nella maniera più conforme a natura, cioè cinicamente¹⁶. Inoltre, assai interessante è il modo in cui i Padri della Chiesa, e in generale il Primo Cristianesimo, recepirono il Cinismo, mostrando atteggiamenti diversi e talvolta contraddittori nei confronti dei diversi elementi della filosofia del Cane¹⁷. All'interno di questo contesto, molti autori hanno poi posto la loro attenzione sulla figura di Gesù stesso, al fine di accreditare l'ipotesi per cui egli stesso fu influenzato dal Cinismo: in particolare, tale ipotesi (chiamata anche *Jesus Cynic Hypothesis*, o semplicemente *Cynic Hypothesis*) ha iniziato a essere al centro del dibattito soprattutto per opera dell'attività del cosiddetto *Jesus Seminar*, fondato negli anni ottanta da Robert W. Funk e J. Dominic Crossan, che si è reso protagonista di una notevole e abbondante attività divulgativa, spesso assai carente da un punto di vista metodologico¹⁸, al fine di avallare la tesi di un Gesù cinico, o "quasi cinico" (*Cynic-like*)¹⁹. Altri importanti fautori della *Cynic Hypothesis*, pur con delle differenze evidenti fra di loro, sia per quanto riguarda la metodologia che i risultati, sono Burton

¹⁶ Questo è il tono con cui Gregorio tratta di Massimo nell'orazione XXV, mentre, in *Or. XXVI*, in seguito a questioni legate alla sede vescovile di Costantinopoli, lo critica aspramente e con toni assai duri.

¹⁷ Per quest'aspetto sono fondamentali gli studi di G. Dorival, *L'image des Cyniques chez les Pères grecs*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 419-443 e F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edinburgh 1992, pp. 169-304.

¹⁸ Descrivo brevemente il metodo, assai discutibile, adottato dal *Jesus Seminar* per comprendere quali sono le parole e le azioni proprie del Gesù storico. Il *Jesus Seminar* si riuniva in riunioni dove centocinquanta studiosi votavano quali *loghia* o *erga*, attribuiti a Gesù da diverse tradizioni durante i primi tre secoli, fossero da considerare autentici oppure no. Il voto veniva espresso in base a biglie di quattro differenti colori: con quella rossa si indicava un certo detto o una certa azione come proprie del Gesù storico, con quella rosa come probabili, con quella grigia come indicanti un qualche indizio dell'insegnamento gesuano, con quella nera come assolutamente non appartenenti al fondatore del Cristianesimo. I limiti di questo metodo sono chiari a tutti e sono stati segnalati, con forza, da diversi autori. Tra questi, v. la dura e vivace critica di N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, vol. II, Fortress Press, Minneapolis 1996, pp. 29-35.

¹⁹ Tra le diverse e molteplici pubblicazioni del *Jesus Seminar* segnalo ora due voluminose opere: *The Five Gospels: What did Jesus really say? The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary*, CA Polebridge, Sonoma 1993, e *The Acts of Jesus: What did Jesus really do? The Search for the Authentic Deeds of Jesus. Translation and Commentary*, Harper San Francisco, San Francisco 1998.

L. Mack²⁰, Leif E. Vaage²¹ e soprattutto Gerald F. Downing²²; e, recentemente, in un ambiente culturale non anglofono, Bernhard Lang²³.

Proprio l'analisi delle possibili relazioni tra Cinismo e Cristianesimo durante l'età antica è il tema che costituisce il cuore di una recente pubblicazione di Marie-Odile Goulet-Cazé (d'ora in poi l'A.), ben nota studiosa del Cinismo antico, i cui contributi coprono un arco di più di un quarantennio²⁴. Il volume in questione uscì in francese nel 2015²⁵, fu poi tradotto in tedesco l'anno seguente²⁶, ed è ora disponibile anche in lingua inglese²⁷. Proprio quest'ultima traduzione ci permette di ritornare nuovamente su questo significativo volume e di notare alcuni punti o di sottolineare aspetti che forse non sono emersi in altre recensioni o discussioni, peraltro tutte assai positive, di quest'opera²⁸. Il volume dell'A., nella sua traduzione inglese, è preceduto da una prefazione di John Kloppenborg, noto studioso del Nuovo Testamento e in particolare della fonte Q, il quale, in poche pagine (pp. XI-XIII), riesce a mostrare l'importanza e la centralità che sta assumendo lo studio delle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo, soprattutto nell'ambito degli studi biblici.

Per quanto riguarda il volume in questione, esso può essere diviso in due parti: nella prima (pp. 4-107), l'A. espone la propria interpretazione del Cinismo, riproposta ora anche nel suo recente *Le Cynisme*²⁹,

²⁰ B. L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 1984; Id., *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper San Francisco, San Francisco 1993.

²¹ Cfr. in particolare, L. E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers according to Q*, Trinity Press International, Valley Forge 1994.

²² Molti sono i contributi che Downing ha dedicato a questo tema. Cito ora solamente due importanti volumi di questo autore: *Christ and the Cynics. Jesus and the other Radical Preachers in First-Century Tradition*, JSOT Press, Sheffield 1988, e *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edinburgh 1992.

²³ B. Lang, *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, Beck, München 2010.

²⁴ Il primo contributo dell'A. sul Cinismo è difatti *Les Cyniques grecs*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 52 (1978), pp. 112-120.

²⁵ M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Vrin, Paris 2015.

²⁶ Id., *Kynismus und Christentum in der Antike*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.

²⁷ Id., *Cynicism and Christianity in Antiquity*, transl. by Ch. R. Smith, with a foreword by J. Kloppenborg, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan) 2019.

²⁸ Il volume della Goulet-Cazé ha ricevuto, fin dalla sua apparizione in lingua francese, molte recensioni positive: tra queste, menziono ora P. P. Fuentes González, «Emerita» 84 (2016), pp. 196-202; M. Voyer, «Studies in Religion / Sciences Religieuses» 45 (2016), pp. 456-457; D. Lorenzini, «Iride» 78 (2016), pp. 450-452.

²⁹ M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme. Une philosophie antique*, Vrin, Paris 2017.

ove sono raccolti la maggior parte dei suoi studi sull'argomento. Poiché i pregi, nonché i limiti, della lettura che del Cinismo l'A. offre sono stati già studiati e acutamente commentati³⁰, la mia attenzione si concentrerà ora sulla seconda parte del presente volume, laddove l'A. affronta più propriamente le relazioni tra Cinismo e il Cristianesimo³¹.

Prima di tutto, conviene iniziare con un'osservazione di natura bibliografica: spiace menzionare il fatto che larga parte della letteratura ottocentesca dedicata a questa tematica non sia citata in questo volume. Se è vero che il tema dei rapporti tra Cinismo e Cristianesimo ha fatto «un passo da gigante in avanti» (p. 1) a partire dagli anni Ottanta del XX secolo, soprattutto per impulso di studiosi di area anglofona, in primo luogo di Robert W. Funk e di John D. Crossan, fondatori del *Jesus Seminar*, è altrettanto vero che le relazioni tra i due movimenti furono studiate già dalla storiografia tedesca della fine dell'Ottocento e degli inizi del Novecento. Sarebbe così stato necessario ricordare che alcuni studiosi, come Johannes Geffcken, già agli inizi del XX secolo, trattarono dell'influenza della cosiddetta diatriba cinica all'interno del Nuovo Testamento, in particolare sulla *Lettera di Giacomo*, sottolineando anche l'importante mediazione di Filone, nonché, successivamente, sul *De Pallio* di Tertulliano³². Si sarebbero potuti menzionare gli studi di Jacob Bernays, su cui avremo modo di tornare più diffusamente, il quale fu, come ebbe a scrivere Arnaldo Momigliano, «il primo [...] ad aver posto il problema delle relazioni tra il Cinismo e la letteratura giudaico-ellenistica»³³. Infine – ma l'elenco potrebbe continuare – sarebbe stato opportuno citare Eduard Zeller, il quale, non solo nella sua *Philosophie der Griechen*, ma

³⁰ Cfr. P. Zaccaria, «Syzetesis» 5 (2018), pp. 353-363, e soprattutto A. Brancacci, «Elenchos» 39 (2018), pp. 421-426.

³¹ Ciò è indagato, nel volume in questione, alle pp. 108-248.

³² J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909, pp. 45-53 e 58-138. Anche altri autori hanno sottolineato l'importanza del cosiddetto genere diatribico per Filone e soprattutto per il primo Cristianesimo: a tal proposito, si veda sicuramente G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Teubner, Leipzig-Berlin 1909, p. 171; nonché P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, in O. Kern-P. Wendland (eds.), *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Reimer, Berlin 1895, pp. 1-75; e, dello stesso autore, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1912, pp. 91-93. Ma l'elenco potrebbe facilmente moltiplicarsi.

³³ A. Momigliano, *Jacob Bernays*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-London 1969, p. 20.

anche in uno studio più specifico, e oggi poco noto³⁴, rifletté su questa tematica, offrendo interessanti indicazioni di ricerca e una chiave di lettura assai feconda, che avremo modo di discutere in queste pagine. L'A., però, che pure conosce molti degli studi citati, visto che li menziona in altri suoi studi, in questa sede si limita solamente a dire che «una connessione tra Cinismo e Cristianesimo è stata da lungo tempo riconosciuta» (p. 1). Un'affermazione di tal genere lascia perplessi: mi sembra, al contrario, che sarebbe stato utile mostrare ai lettori che esiste una letteratura assai vasta a tal proposito – molto più vasta rispetto a quella che si potrebbe immaginare stando alle pagine dell'A. –, e che il tema delle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo, anche se ha avuto indubbiamente uno “slancio”, anche in termini di visibilità, a partire dalla formulazione della *Cynic Hypothesis*, è stato studiato da una letteratura ben più antica, i cui risultati hanno ancora qualcosa da dire e possono offrire interessanti indicazioni di ricerca. A questo riguardo, si può ricordare quanto Gabriele Giannantoni asserì, con estrema chiarezza, a proposito della letteratura sui Socratici – ma il discorso può chiaramente essere esteso anche al tema in questione –, cioè che «tutto il lavoro della filologia classica tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento non può essere [...] considerato “invecchiato” o “superato” e quindi non può essere in alcun modo trascurato o passato sotto silenzio» (SSR, IV, 13).

Tornando al testo in questione, la seconda parte del volume può essere a sua volta divisa in tre parti. La prima verte sui contatti tra Cinismo ed Ebraismo (108-133), poiché questo fu il mondo in cui fu educato e crebbe Gesù, la seconda riguarda propriamente la *Cynic Hypothesis* (134-196), mentre la terza tratta più in generale sulle rela-

³⁴ E. Zeller, *Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit dem Christentum*, «Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-Hist. Klasse» 1 (1893), pp. 129-132, poi confluito nelle sue *Kleine Schriften*, vol. II, Reimer, Berlin 1910-1911, pp. 41-45. Più in generale, può essere utile ricordare che Zeller ebbe una formazione prima di tutto teologica e, anzi, per usare le parole di M. Isnardi Parente, *Eduard Zeller storico della filosofia antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 19 (1989), pp. 1087-1115, p. 1088, il suo interesse per la filosofia antica ha un «immediato *background* teologico», dacché molti dei suoi studi sono dedicati proprio alle relazioni tra l'*Urchristentum* e la filosofia greca – e l'articolo su Cinismo e Cristianesimo ne è un'ulteriore conferma. Per un inquadramento della figura dello studioso tedesco, oltre all'articolo di Isnardi Parente appena citato, si vedano, più recentemente, i saggi presenti nel volume a cura di G. Hartung, *Eduard Zeller. Philosophie und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin-New York 2010.

zioni tra Cinismo e Cristianesimo durante l'età imperiale (pp. 197-243).

L'A., prima di trattare della *Cynic Hypothesis*, decide giustamente di trattare della possibile conoscenza da parte della cultura ebraica del Cinismo. Prima di tutto, più in generale, l'A., con estrema capacità di sintesi, riesce a trattare un tema assai difficile, e su cui si è scritto molto, ossia l'ellenizzazione della Giudea, e su cui ancora oggi non si è giunti a una conclusione condivisa. Quindi, è giusta e condivisibile la cautela utilizzata dall'A. in queste pagine e anche le conclusioni cui giunge: a partire dalle conquiste alessandrine, vi fu certamente un'ellenizzazione di questi territori, ma «essa ebbe dei limiti» (p. 115). Segnalo solamente che l'analisi dell'A. sarebbe potuta essere più ricca se si fossero utilizzati gli importanti studi di Arnaldo Momigliano sull'argomento³⁵, il quale, tra le altre cose, ha offerto un quadro ben preciso in cui inserire i rapporti tra Greci ed Ebrei, mostrando e chiarendo meglio proprio i limiti dell'ellenizzazione. In particolare, Momigliano ha sottolineato come le relazioni tra Greci ed Ebrei furono «univoche» (per così dire), dal momento che, dopo le conquiste di Alessandro Magno, gli Ebrei furono costretti a imparare il greco e a entrare a far parte, in questo modo, di un nuovo orizzonte culturale. D'altra parte, «non esistono testimonianze che qualche greco sia mai giunto a padroneggiare l'ebraico [...] allo scopo di studiare i libri sacri dell'Oriente nell'originale». E in più, «anche quando i libri furono disponibili in traduzione – come è il caso della Bibbia – essi non circolarono al di fuori della cerchia dei credenti»³⁶. Più specifica è l'analisi dell'A. sulla possibile conoscenza che la cultura ebraica ebbe del Cinismo, studiando in particolare la conoscenza che della filosofia del Cane, o di suoi rappresentanti, ebbero Giuseppe Flavio e soprattutto Filone.

Tuttavia, ciò su cui voglio ora soffermarmi maggiormente sono le relazioni che due filosofi cinici, o comunque avvicinati a questo movimento, Enomao di Gadara e Meleagro, anch'egli di Gadara, ebbero con la cultura ebraica. Il primo è un filosofo cinico, vissuto nel II

³⁵ Tra i quali il più noto è A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture* Einaudi, Torino 1980 (ed. or. *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge 1975), ma non si dimentichino i numerosi contributi pubblicati da Momigliano su questo tema, alcuni dei quali furono poi raccolti nel volume *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987.

³⁶ A. Momigliano, *Ebrei e Greci*, in Id., *Pagine ebraiche*, cit., pp. 13-34, p. 18. P. Zaccaria mi segnala l'interessante caso rappresentato da Alessandro Poliistore (*FGrHist* 273), che cita il terzo libro degli Oracoli sibillini.

secolo d.C., contemporaneo di Adriano e Antonino Pio e noto per la sua critica contro il fatalismo stoico e contro la mantica, diretta nello specifico contro gli oracoli del mondo antico³⁷. Per quanto riguarda costui, l'A. mostra, appoggiandosi soprattutto agli studi di Menahem Luz³⁸, che Enomao sia da identificare con quell'Abnimos-ha-Gardi di cui parlano numerose fonti ebraiche, in particolare rabbiniche (soprattutto il *Midrash Rabbah*). In queste, che provengono da secoli alquanto differenti, che vanno dal III al IX secolo d. C., e da ambienti diversi³⁹, tale Abnimos è presentato, per usare una formula riassuntiva, come il *typos* del *sophos* pagano in generale, giusto e amante del sapere⁴⁰. Egli è pertanto rappresentato in una luce estremamente favorevole. Di fronte a ciò, l'A. si domanda, giustamente, perché fu scelto proprio il nome di Enomao per designare la figura, positiva, di un sapiente greco: tuttavia, la risposta fornita dall'A., che ritiene, senza ulteriori approfondimenti, quest'elemento «curioso» (p. 124), lascia alquanto perplessi. Ritengo, infatti, che una risposta, seppur ipotetica, che provi a rendere meno *puzzling* quest'elemento, ci sia e possa esser ricercata fundamentalmente nell'atteggiamento che, successivamente, i Cristiani ebbero nei confronti di Enomao. A tal proposito, si pensi solamente all'atteggiamento di Eusebio di Cesarea – il quale, nella sua *Praeparatio Evangelica*, ci ha restituito la maggior parte dei frammenti di Enomao – che tratta il Cinico con ammirazione e favore⁴¹, lodando la forza e la schiettezza delle

³⁷ A tal proposito, cfr. *supra*, n. 7.

³⁸ In particolare, M. Luz, *Abnimos, Nimos and Oenomaus*, «The Jewish Quarterly Review» 77 (1987), pp. 191-195, e Id., *Oenomaus and Talmudic Anecdote*, «Journal for the Study of Judaism» 23 (1992), pp. 42-80. Per una discussione della letteratura più antica su questo tema, cioè sull'avvicinamento Enomao/Abnimos, si veda J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik*, cit., pp. 15-18.

³⁹ Presentazione e discussione dei *loci* in cui compare il nome di Abnimos, con ampio commento e traduzione in inglese, è presente in M. Luz, *Oenomaus*, cit., pp. 49-80.

⁴⁰ Cfr. D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, cit. p. 162 nota come il personaggio di Abnimos non abbia alcuna «caratterizzazione individuale»; mentre J. Hammerstaedt, *Le cynisme littéraire à l'époque impériale*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 399-418, p. 412, aggiunge che negli aneddoti riguardanti Abnimos non vi siano chiari riferimenti né alla figura di Enomao, né alla filosofia cinica. A ciò M. Luz, *Oenomaus*, cit., pp. 79-80, rileva come Abnimos rappresenti il *sophos* pagano in generale, senza riferimento ad alcuna scuola filosofica specifica.

⁴¹ Eusebio afferma di provare «grande ammirazione» (μάλιστα ἔγω γε ἐθαύμασα) per quei filosofi che, pur avendo ricevuto un'educazione di stampo ellenico (ἐν τοῖς Ἑλλήνων ἡθεσι), «non si sono mai fatti ingannare, ma con forza hanno dimostrato

sue argomentazioni⁴², e menzionandole quasi «con gioia»⁴³. Questo avvenne fondamentalmente perché il filosofo di Gadara criticava la religione politeistica, e in particolare uno dei suoi elementi cardine, gli oracoli. Orbene, si può supporre che per gli stessi motivi Enomao suscitò i medesimi sentimenti anche presso la cultura ebraica⁴⁴: da siffatta base venne costruita poi, nelle fonti, l'immagine di un filosofo sapiente, giusto e favorevole alla cultura ebraica, a cui venne assegnato il nome di Enomao di Gadara, o meglio, nella trascrizione dal greco, di Abnimos-ha-Gardi. In ciò trova conferma l'asserzione di Bernays per cui, nell'Antichità, «l'Ebraismo e il Cristianesimo trovarono, nella loro lotta contro le diverse forme del politeismo pagano, i Cinici [...] come i loro migliori alleati»⁴⁵, e, nello specifico, nella loro battaglia culturale contro il paganesimo⁴⁶, poterono usare le armi affilate (*schärfere Waffen*) che il cinico Enomao, seppur in un'ottica differente, aveva forgiato nella sua polemica contro gli oracoli.

Per quanto riguarda Meleagro di Gadara⁴⁷, costui, come ben mostra l'analisi dell'A. (pp. 116-118), è uno dei primi pagani a menzionare (*Anth. Palat.* V 160) una delle più importanti pratiche dell'Ebraismo,

che i ben noti oracoli e le predizioni, da tutti ricercati, non avevano nulla di vero, mostrandone l'inutilità e, specialmente, la dannosità (ἐπιβλαβή)» (*PE* IV, 2, 13). Tra costoro, oltre ai Peripatetici, sono menzionati Epicurei e Cinici. Tra i primi, si distingue Diogeniano, tra i secondi Enomao.

⁴² Per la precisione, il ragionamento di Enomao viene definito «vigoroso» (ἀνδρικῶ *ap. PE* V 18, 6) e sorretto da uno «spirito ardito» (νεανικῶ φρονήματι *ap. PE* VI 6, 74).

⁴³ A. Braccacci, *Libertà e fato*, cit., pp. 40-41.

⁴⁴ In questa direzione si muove J. Hammerstaedt, *Der Kyniker Oenomaus von Gadara*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, cit., Teil II, Bd. 36/4, pp. 2834-2865, p. 2838, quando afferma che l'atteggiamento di Enomao nei confronti degli oracoli, e in generale nei confronti della religione politeistica, «poteva piacere a un Rabbino così come a un Cristiano».

⁴⁵ J. Bernays, *Lucian*, cit., p. 31.

⁴⁶ Non stupisce che, al contrario, Giuliano Imperatore – difensore degli dèi e dei culti tradizionali – critichi aspramente Enomao (e.g. nell'*Or.* VII 210 D 4-6), affermando (*Or.* VII 211 A 6-7) che costui «ingiuria gli dèi» (βλασφημῶν τοὺς θεοὺς) e «latria contro tutti gli uomini» (ὕλακτων πρὸς ἅπαντας). Egli lo considera pertanto l'espressione di quel Cinismo a lui contemporaneo che altro non è se non una mistificazione di quello delle origini, rappresentato primariamente da Diogene e Cratete. Le testimonianze di Giuliano su Enomao sono raccolte in A. Braccacci, *Libertà*, cit., pp. 66-67; a questo studio si rimanda anche per l'analisi del giudizio di Giuliano su Enomao (pp. 41-46). Sempre su questo tema, v. anche le pagine di J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik*, cit., pp. 28-32.

⁴⁷ Su questo autore, cfr. *supra*, n. 14.

il riposo del sabato (*Shabbat*) – pratica, che, tra l'altro, sarà al centro delle critiche e delle ironie di molti autori greci e romani successivi⁴⁸. Tuttavia, a tal proposito, segnalo che sarebbe stato interessante menzionare almeno il fatto che un'illustre studiosa del mondo antico, Luigia Achillea Stella⁴⁹, ipotizza che Meleagro sia vissuto nel III secolo a.C., e non, come usualmente si ritiene⁵⁰, a cavallo tra il II e il I. Questo è importante da sottolineare, perché, se la datazione di Stella fosse corretta, Meleagro dovrebbe essere considerato il primo pagano ad aver citato il riposo del sabato⁵¹.

A conclusione di questa discussione sui rapporti tra Cinismo ed Ebraismo, aggiungo, infine, come sarebbe stata interessante la discussione, o almeno la menzione, da parte dell'A., dell'ipotesi, avanzata da Jacob Bernays, della possibilità che l'autore di alcune fra le epistole⁵² attribuite a Diogene e a Eraclito⁵³ sia da ricondursi all'ambiente ebraico o cristiano, piuttosto che a quello cinico: molto probabilmente tale ipotesi, come ha mostrato un'ampia critica⁵⁴, è da rifiutare, ma

⁴⁸ Si pensi solamente a Tac. *Hist.* V, 4, 3: *Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.*

⁴⁹ In particolare, nel suo studio *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Zanichelli, Bologna 1949, pp. 153 e 232-238.

⁵⁰ Ad esempio, K. Döring, *Meleagros*, in H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike 2/I. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Schwabe, Basel 1998, Teil II, Band I, p. 314.

⁵¹ Come ha chiaramente sottolineato M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1980-1984, vol. I, p. 140, n. 2.

⁵² Queste lettere sono documenti di cui pure l'A. parla nel suo volume e che, anzi, in altre occasioni (soprattutto *Lascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris 1986, p. 52), considera, senza fornire ulteriori spiegazioni, «ciniche nello spirito». Inoltre, le ritiene fondamentali per la ricostruzione di aspetti centrali della filosofia del Cane. Per una presentazione generale delle epistole ciniche, v. la sintetica panoramica di A. J. Malherbe (ed.), *The Cynic Epistles*, SBL, Missoula 1977, pp. 1-34, cui si rimanda anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

⁵³ Nello specifico, J. Bernays, *Lucian*, cit., pp. 96-98, crede sia il caso della XXVIII epistola pseudo-diogeniana. Cfr. anche Id., *Die heraklitischen Briefe. Ein Betrag zur philosophischen und religionsgeschichtlichen Literatur*, Weidman, Berlin 1869, che estende l'ipotesi alle epistole IV, VII e IX pseudo-eraclitee. Più in generale, cfr. Id., *Lucian*, cit., p. 36, dove si mostra persuaso che l'accordo (*Übereinstimmung*) che, sotto diversi aspetti, v'è tra il Cinismo e le *biblische Religionsformen* renda molto probabile ritenere che «un Ebreo o un Cristiano scelse la maschera pseudo-epistolare del *Kyon* [...] al fine di criticare i vizi dei Greci».

⁵⁴ Da E. Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, «Jahrbücher für classische Philologie. Supplementband» 19 (1893), pp. 365-462, pp. 392-410, sino a P. Bosman, *Traces of Cynic Monotheism in the early Roman Empire*, «Acta Classica» 51

essa continua a essere ancora oggi al centro del dibattito su questo tema⁵⁵ – e pertanto sarebbe stato almeno il caso di menzionarla. In più, le argomentazioni di Bernays, seppure non se ne accettino le conclusioni, sono importanti perché mettono in luce diverse e interessanti somiglianze tra il Cinismo e la cultura ebraica e cristiana⁵⁶. Infine, più in generale, tale interpretazione è feconda perché permette di riflettere nuovamente su quale genere di *κυνισμός* sia veicolato dalle epistole di età imperiale, e di allargare il campo ai possibili contatti e alle possibili “contaminazioni” che questo movimento, durante i secoli, ebbe con altre filosofie o ambienti culturali, anche al di fuori della Grecità.

Nella seconda parte l’A. passa a trattare propriamente della *Cynic Hypothesis*, cioè della possibile influenza del Cinismo su Gesù stesso. Chiara è la trattazione da parte dell’A. delle questioni preliminari alla *Cynic Hypothesis*, cioè, fondamentalmente, l’eventuale conoscenza da parte di Gesù del greco – eventualità assai dibattuta, che non si può asserire ma neppure del tutto negare –, e la possibile influenza del Cinismo, e più in generale dei *Bioi* di filosofi scritti in età ellenistica, sulla fonte Q. In queste pagine (pp. 134-161) l’A. mostra una conoscenza eccellente della materia e una cautela che risulta essere necessaria quando si tratta di siffatte questioni. Segue questa parte una presentazione (pp. 161-189) delle diverse posizioni dei fautori

(2008), pp. 1-20, p. 10. Ma si rammenti che l’ipotesi di una paternità ebraica o cristiana fu invece largamente accettata o comunque suscitò grande interesse in diversi interpreti. Fu accolta in pieno, per quanto riguarda le epistole pseudo-eracleitee, da E. Pfeleiderer, *Die pseudoheraklitischen Briefe und ihr Verfasser*, «Rheinisches Museum für Philologie» 42 (1887), pp. 153-163; mentre, per quanto riguarda la XXVIII lettera pseudo-diogeniana, la tesi di Bernays fu parzialmente fatta propria, tra gli altri, da K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, «Philologus. Supplementband», 18/2 (1926), p. 69, il quale afferma, più in generale, che «l’atmosfera» della lettera è «cristiana».

⁵⁵ Si pensi a H. W. Attridge, *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus*, Scholar Press for Harvard Theological Review, Missoula 1976, il quale dedica quasi tutta la sua introduzione (pp. 13-39) a confutare la tesi di Bernays, in particolare riguardo alla lettera IV pseudo-eracleitea, nonché A. J. Malherbe (ed.), *The Cynic Epistles*, cit., p. 16 e 22-24.

⁵⁶ Su tutti, la critica ai culti tradizionali e un certo monoteismo che paiono emergere in maniera evidente, tra le epistole di età imperiale, dalla IV lettera pseudo-eracleitea. Recentemente, è tornato su tale tematica P. Bosman, *Traces*, cit., pp. 8-11, il quale ha tentato di dimostrare come entrambi gli elementi siano compatibili con il Cinismo delle origini.

della *Cynic Hypothesis* (*Jesus Seminar*, F. Gerald Downing, Burton L. Mack, Leif E. Vaage e infine Bernhard Lang), con una discussione, generale ma sicuramente corretta, in cui sono esposte le differenze che intercorrono tra il Cinismo e il messaggio di Gesù. In questa sede, per una migliore comprensione di tali differenze, vorrei prendere in esame quei *loci* evangelici, segnalati da alcuni autori, in particolare da Downing, in cui sarebbe ravvisabile la presenza della filosofia cinica nell'insegnamento di Gesù. Secondo Downing, la vicinanza di tali luoghi con la filosofia del Cane non si potrebbe ascrivere al caso, non sarebbe cioè frutto di mera coincidenza, ma la sua estrema diffusione, all'interno dei Sinottici, indicherebbe sicuramente un'influenza cinica su Gesù⁵⁷. Ora, a prescindere dalla debolezza di tale metodo⁵⁸, è bene analizzare più da vicino tali passi, che l'A. in questo volume non affronta se non in maniera assai generale, per analizzare se sia ravvisabile tale presunta presenza del κυνισμός, e per comprendere perciò la validità o meno della *Cynic Hypothesis*.

Conviene partire da un esempio che può fare comprendere la natura di talune forzature esegetiche nella lettura di alcuni *loci* evangelici da parte di Downing, e in generale dei fautori della *Cynic Hypothesis*. Questo studioso, nello specifico, ritiene che l'incontro di Gesù con la donna sirofenicia (o cananea), attestato sia da Marco (7, 24-30) che da Matteo (15, 21-28), potrebbe denotare la presenza della filosofia cinica, e asserisce, anzi, che la donna sia considerata e descritta fundamentalmente come una Cinica⁵⁹. Aggiunge a ciò la considerazione che tale *locus* richiamerebbe addirittura l'accesa disputa, molto celebre nell'An-

⁵⁷ Cfr. F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, cit., p. 18. Proprio per questo motivo Downing è definito da J. Moles, *Cynic Influence upon First-Century Judaism and Early Christianity*, in J. McGing-J. Mossman (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, The Classical Press of Wales, Swansea 2006, pp. 89-116, p. 91, il «leading exponent of the cumulative case».

⁵⁸ W. Lapini, *Plinio N.H. 2,17 e Senofane fr. 16 DK*, «Giornale Italiano di Filologia» 54 (2002), pp. 217-224, riafferma, con estrema chiarezza, come non sia sufficiente trovare un numero sufficiente di somiglianze per fare sì che un testo possa dirsi influenzato da un altro (e lo stesso discorso vale, più in generale, per un autore o un movimento); ma «solo attente valutazioni, mirate caso per caso, ci risparmiino di cadere in un ingenuo confrontazionismo, di confondere ciò che è significativo con ciò che non lo è, e di presumere senz'altro che ogni somiglianza fra A e B implichi dipendenza di B da A» (ivi, p. 220).

⁵⁹ Come si può leggere in *Christ and the Cynics*, cit., p. 132, e soprattutto in *The Woman from Syrophenicia, and her Doggedness: Mark 7:24-31 (Matthew 15:21-28)*, in G.J. Brooke (ed.), *Women in the Biblical Tradition*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1992, pp. 129-149.

tichità, e attestata da Diogene Laerzio VI 96, che vide coinvolti la Cinica Ipparchia e Teodoro l'Ateo⁶⁰. Orbene, la lettura ciniceggiante dell'episodio evangelico poggia fundamentalmente sulla presenza del termine κυνάρια, utilizzato da Gesù in riferimento alla donna, che sarebbe una spia della presenza della filosofia cinica. Ma si può mostrare come quel termine rimandi al termine "cani", con cui erano chiamati e paragonati i pagani da parte degli Ebrei, come mostrano diversi passi dell'Antico Testamento⁶¹; e Gesù stesso, da quel che si legge, sembra conoscere e anzi utilizzare, seppur attenuata, tale denominazione in questo passaggio evangelico⁶². Si aggiunge poi che, per quanto riguarda il paragone

⁶⁰ Cfr. Diog. Laert. VI 97 [= SSR V I 1]: «Quando [Cratete e Ipparchia] andarono anche a un simposio presso Lisimaco e là confutò Teodoro detto l'Ateo, proponendogli tale sofisma: "ciò che fa Teodoro senza essere detto ingiusto lo fa anche Ipparchia senza essere detta ingiusta; Teodoro non è ingiusto se colpisce se stesso, allora Ipparchia non è ingiusta se colpisce Teodoro". Costui non replicò, ma le sollevò la veste. Tuttavia, Ipparchia non si spaventò né provo alcun turbamento, come avrebbe fatto una donna. Però, quando Teodoro le disse: "È costei che ha abbandonato le spole presso i telai? [E. Bacch. 1236]", ella controbatté: "Sono io, Teodoro. Ma a te pare che io abbia sbagliato dedicando il tempo a curarmi non dei telai, bensì della mia educazione?" (ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθον, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθεον ἤλεγξε, σόφισμα προτείνασα τοιοῦτο· ὁ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἰππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἂν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ' ἄρα Ἰππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ. ὁ δὲ πρὸς μὲν τὸ λεχθὲν οὐδὲν ἀπήντησεν, ἀνέσυρε δ' αὐτῆς θοιμάτιον· ἀλλ' οὔτε κατεπλάγη Ἰππαρχία οὔτε διεταράχθη ὡς γυνή. [98] ἀλλὰ καὶ εἰπόντος αὐτῆ, 'αὐτὴ ὅστιν ἢ τὰς παρ' ἰστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας; ἐγὼ, φησί, 'εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῆς εἰ τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἰστοῖς προσαναλώσειν τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην;'). Su questo episodio è da consultare W. Lapini, *Ipparchia Desnuda*, in Id., *Studi di filologia filosofica*, Olschki, Firenze 2003, pp. 217-230, a cui si rimanda anche per maggiori riferimenti bibliografici. Recentemente, cfr. A. Paradiso, *Ipparchia cinica: la trasgressione come sillogismo*, in U. Boldrighini-E. Dimauro (eds.), *Donne che contano nella storia greca*, Carabba, Lanciano 2014, pp. 837-864 e D. Izzo, *Uomo o donna? Intorno al gesto dell'ἀνασύρειν*. D.L. VI 97-98, in M. Barbanera (ed.), *Figure del corpo nel mondo antico*, Aguaplano, Perugia 2018, pp. 249-265. Si segnali il paragone tra Ipparchia e Tecla istituito da G. Aragione, *Tecla di Iconio e Ipparchia di Maronea: modelli di conversione al femminile?*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» 2 (2005), pp. 133-155.

⁶¹ Su questo tema, si vedano H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München 1922, vol. I, p. 724; e T. A. Burkill, *The Historical Development of the Story of the Syrophenician Woman (Mark VII: 24-31)*, «Novum Testamentum» 9 (1967), pp. 161-177, spec. pp. 169-171.

⁶² Come ha mostrato recentemente J. P. Meier, *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, vol. II., Doubleday, New York 1994, p. 190, nella sua analisi di quest'episodio evangelico.

tra la donna sirofenicia e Ipparchia, le due donne non hanno un atteggiamento neppure lontanamente assimilabile. La prima prega, implora Gesù di aiutare sua figlia, perché sia liberata dal demonio; mentre la filosofa cinica ingaggia un agone dialettico, servendosi anche di un σοφισμα, con Teodoro l'Ateo. Pertanto, non è necessario, anzi sembra del tutto "inutile", rifarsi alla filosofia cinica per l'interpretazione di tale passaggio: è sufficiente rifarsi alla cultura ebraica, all'interno della quale Gesù crebbe e che sicuramente ben conobbe. D'altro canto, proprio questa, cioè la scarsa attenzione al *background* ebraico di Gesù, costituisce la critica che più di frequente viene mossa, a ragione, alla *Cynic Hypothesis*⁶³.

Un parallelo più interessante, e che spesso viene chiamato in causa dalla maggior parte dei fautori della *Cynic Hypothesis*⁶⁴, è quello riguardante l'esempio che, stando a quanto leggiamo in Luca (12, 22-31) e Matteo (6, 26-29), Gesù istituisce tra gli uomini e le altre creature di Dio, in particolare gli uccelli e i gigli. Nello specifico, Gesù ammonisce l'uomo a non preoccuparsi (μὴ μεριμνᾶτε) di ciò che dovrà mangiare, o bere, e più in generale dei bisogni materiali, visto che gli uccelli del cielo, che valgono meno dell'uomo, non seminano né mietono né ammassano nei granai, eppure sono nutriti da Dio; e così anche i gigli dei campi, che non filano né tessono, sono forniti da Dio dei più bei vestimenti. Pertanto, l'uomo è chiamato a non provare turbamento per il futuro ma ad affidarsi a Dio, che conosce ciò di cui l'uomo ha bisogno e saprà esaudirlo. Orbene, usualmente⁶⁵ tale passaggio è avvicinato al *locus* di Dione di Prusa (*Or.* X 16), in cui il paragone è assai simile, poiché l'autore sottolinea come gli animali (θηρία) e in particolare gli uccelli (ὄρνεα) conducano un'esistenza semplice, priva di fatiche (ἀλυπότερον), e quindi più piacevole (ἥδιον) e sana (ὕγιαίνει) rispetto a quella degli uomini, pur non possedendo nulla (ἀκτήμονα) e mancando delle mani e dell'intelligenza

⁶³ Ad esempio, C. M. Tuckett, *A Cynic Q?*, «Biblica» 70 (1989), pp. 349-376, pp. 369-376; B. Witherington, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994, pp. 117-145; P. R. Eddy, *Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis*, «Journal of Biblical Literature» 115 (1996), pp. 449-469, p. 468, che rileva come la «Jewishness» di Gesù venga ridotta a un mero «ethnic accident».

⁶⁴ A questo proposito si veda il recente contributo di F. G. Downing, *On Avoiding Botherome Busyness: Q/Luke 12:22-31 in its Greco-Roman Context*, in T. Holmén-S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. IV, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 3245-3268, cui si rimanda anche per maggiori riferimenti bibliografici.

⁶⁵ Paradigmaticamente, F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, cit., p. 71.

umana (ἀνθρώπου δίανοιαν). Ma, più in generale, molti altri luoghi della tradizione cinica, specialmente nelle orazioni dionee⁶⁶, si caratterizzano per l'elogio degli animali⁶⁷.

Innanzitutto, va ben sottolineato come il contesto sia estremamente diverso e le parole di Gesù vogliono richiamare l'uomo alla πίστις, o meglio ad affidarsi totalmente alla volontà di Dio, che non farà mancare loro nulla⁶⁸. Mentre, chiaramente, la prospettiva del κυνισμός è del tutto diversa, poiché, per dirlo ora con una formula, il Cinico «sa che tutto quello che l'uomo può avere di felicità non può attingerlo fuor di se stesso»⁶⁹; e i tentativi di Downing⁷⁰ di mostrare come i Cinici fossero dei filosofi pii, che credevano in una provvidenza divina, sono poco convincenti e si basano su fonti assai tarde, che meritano un'analisi puntuale e critica, al fine di discernere cosa possa essere effettivamente considerato cinico e cosa no⁷¹. Tuttavia, se anche si ammettesse, in maniera più moderata, che questo sia uno di quei casi in cui Gesù avrebbe operato una sorta di sintesi tra elementi culturali ebraici e cinici⁷², nonostante ciò, anche sotto questa prospet-

⁶⁶ SSR, IV, 518, sottolinea come il motivo dell'esaltazione degli animali ha, all'interno della tradizione cinica, «sviluppi particolarmente coloriti in Dione Crisostomo».

⁶⁷ Una raccolta dei luoghi dionei in cui è posto il paragone con il mondo animale si può trovare in SSR V B 583-586. Sullo stesso tema, sono interessanti anche [Diog.] *Epist.* 36, 5 (= SSR V B 566), 40, 2 (= SSR V B 570) e 47 (= SSR V B 577). Più in generale, su questa tematica e una discussione di questi loci, nonché per la segnalazione di altri, v. ancora l'accurato studio di G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, cit., pp. 23-30 e 48-54.

⁶⁸ Sull'estrema novità costituita dal fatto che il messaggio cristiano anteponeva la πίστις al λόγος ha scritto pagine interessanti, recentemente, M. Zambon, "Nessun dio è mai sceso quaggiù". *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019, pp. 169-179.

⁶⁹ V. E. Alfieri, *Il concetto del divino in Democrito e Epicuro*, in V. Alfieri-M. Untersteiner (eds.), *Studi di filosofia greca*, Laterza, Bari 1950, pp. 85-120, p. 115, che, come si evince facilmente dal titolo del contributo, non si riferisce ai Cinici, ma quest'espressione può ben valere anche per questi filosofi.

⁷⁰ F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, cit., p. 137.

⁷¹ Cfr. la dura critica di Giannantoni (SSR, IV, 549-550, n. 38), contro i tentativi di valorizzazione acritica delle fonti di età imperiale al fine di accreditare l'immagine del *sophos* cinico come θεοσεβής. Hanno tentato di presentare una siffatta immagine della filosofia cinica J. Bernays, *Lucian*, cit., p. 31; E. Zeller, *Die Philosophie*, cit., II 1, p. 328; H. Rahn, *Die Frömmigkeit der Kyniker*, «Paideuma» 7 (1960), pp. 280-292; P. R. Bosman, *Traces*, cit.

⁷² Per la precisione, F. G. Downing, *Deeper Reflection on the Jewish Cynic Jesus*, «Journal of Biblical Literature» 117 (1998), pp. 97-104, pp. 100-101, ritiene Gesù un *Jewish Cynic* che, in maniera alquanto eclettica, ha operato una selezione tra il materiale ebraico e quello ellenistico.

tiva, sarebbe pur difficile sostenere che tali passaggi, che leggiamo in Luca e Marco, possano considerarsi un richiamo alla filosofia cinica. Nei Vangeli, infatti, il riferimento al mondo naturale e animale è da considerarsi un mero, e piuttosto generale, *esempio*, mentre per i Cinici il richiamo alla natura e soprattutto all'animale è una parte essenziale della loro filosofia, dal momento che la vita autentica, che conduce all'ἡσυχία, alla *tranquillitas animi*, e pertanto alla felicità⁷³, è quella che viene condotta secondo natura (κατὰ φύσιν): e tale esistenza è rappresenta per eccellenza da quella condotta dagli animali. Anzi, con il Cinismo si è parlato, a ragione, di un rovesciamento della "gerarchia consueta": animale, uomo, dio, con la formulazione di una nuova gerarchia: uomo, animale, dio⁷⁴. L'animale, infatti, è migliore e più vicino al divino, perché, per la sua vita semplice, si avvicina di più alla αὐτάρκεια tipica degli dèi: se infatti proprio di dio è non avere bisogno di nulla, simile a questi è colui che ha bisogno di poco⁷⁵. Gli animali rappresentano dunque, agli occhi dei cinici, degli esseri simili alle divinità e, anzi, per certi versi, una realizzazione visibile della αὐτάρκεια. L'animale costituisce, dunque, accanto al dio, il paradigma da imitare per chi vuole divenire saggio: si pensi a tal proposito al passo narratoci da Diogene Laerzio, che gli deriva da un'autorevole fonte quale il *Megarico* di Teofrasto, in cui si racconta come Diogene iniziò a vivere cinicamente perché «una volta vide un topo che correva di qua e di là, e che non cercava la tana né badava alle tenebre né desiderava niente di quelle cose ritenute usualmente piacevoli; così trovò rimedio alle difficoltà»⁷⁶. La stessa concezione è testimoniata

⁷³ Sulla nozione di *eudaimonia* nella filosofia cinica, v. sicuramente il recente contributo di A. Brancacci, *Eudemonismo, askesis e piacere in Diogene il Cinico*, «Museum Helveticum» 76 (2019), pp. 191-207.

⁷⁴ Come giustamente ha notato M.-O. Goulet-Cazé, *Les premiers Cyniques et la religion*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 117-158. Meno persuasive sembrano le conclusioni cui giunge la studiosa, che, nonostante dimostri in maniera chiara l'importanza del dio, oltre che dell'animale, come paradigma morale per gli uomini, arriva poi alla conclusione per cui i Cinici furono dei filosofi sostanzialmente agnostici: contro quest'interpretazione si veda l'approfondita analisi di J. Moles, *Le cosmopolitisme cynique*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 259-280. Su questo tema mi permetto altresì di rimandare a S. Mecci, *Diogenes the Cynic and the Gods*, *Diog. Laert. VI 44* [= SSR V B 322], «Philosophia. Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens» [in corso di pubblicazione].

⁷⁵ Cfr. Diog. Laert. VI 105 [= SSR V B 172].

⁷⁶ Diog. Laert. VI 22 [= SSR V B 172]: Μῦν θεασάμενος διατρέχοντα [...] καὶ μῆτε

anche dal sopra menzionato passaggio dioneo: d'altro canto, è appena sufficiente ricordare, più in generale, il fatto che il nome stesso κυνισμός deriva da κύων e che i Cinici erano coloro che imitavano lo stile di vita dei "cani". Pertanto, il *parallel* addotto da Downing si rivela essere troppo generico, dal momento che Gesù utilizza semplicemente un esempio tratto dal mondo animale – e con finalità assai diverse; mentre per il Cinismo il richiamo ai θηρία ha ben altro valore e significato. Risulta essere pertanto difficile pensare a un rimando specifico alla filosofia cinica – e lo stesso vale per molti altri *parallels* addotti dai fautori della *Cynic Hypothesis*⁷⁷.

Un *locus* che invece può far comprendere come, nonostante le critiche che sono state mosse anche in queste pagine, taluni aspetti della *Cynic Hypothesis* siano da trattare con serietà e senza pregiudizi – cosa che spesso non è avvenuta – è quello riguardante le celebri istruzioni che Gesù fornisce ai suoi discepoli che s'accingono all'opera di evangelizzazione. Stando ai Vangeli sinottici (Mt 10, 9; Mc 6, 8-9; Lc 9, 3), tra le altre cose, si vieta ai discepoli di portare la πήρα, il ράβδος (almeno stando a Matteo e Luca), di indossare due tuniche, oltre a non portare con sé denaro. Orbene, questi elementi, in particolare i primi due furono noti, soprattutto dopo Diogene e Cratete, come quelli caratteristici e propri del filosofo cinico: così, come ha giustamente sottolineato Gabriele Giannantoni – al quale si rimanda per maggiori riferimenti testuali e per un'approfondita discussione delle diverse fonti sull'abbigliamento cinico (*SSR*, IV, 499-503) – «il portatore di bisaccia, con il suo mantello di lana e il bastone, divenne subito dopo Diogene il ritratto consueto del cinico» (*SSR*, IV, 502). Nonostante ciò, alcuni studiosi, in particolare Leif E. Vaage, con una lettura assai discutibile delle fonti in nostro possesso – e che conferma ancora una volta la difficoltà di maneggiare le molteplici testimonianze sul Cinismo⁷⁸ –, hanno ritenuto che tali righe evangeliche

κοίτην ἐπιζητοῦντα μήτε σκότον εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦν τὰ τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον {τ'} ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως.

⁷⁷ Come ha sottolineato J. Moles, *Cynic Influence*, cit., p. 101, che nello specifico rileva come molti dei presunti *parallels* siano «too generalized».

⁷⁸ Come notò con chiarezza Giannantoni (*SSR*, IV, 13), il quale, parlando proprio di Diogene di Sinope, scrisse: «Parleremmo di un Diogene irreal e mai esistito se pensassimo di poter adoperare come ingredienti mescolabili a piacere Epitteto e Dione Crisostomo, Luciano e Giuliano l'apostata, un Padre della Chiesa e le epistole apocrife che vanno sotto il nome del cinico».

presentino comunque i discepoli di Gesù come dei Cinici⁷⁹. Ora, tale tesi non è sostenibile, poiché nel testo il divieto pare comprendere sia la *πήρα*, sia il *ράβδος*; al contempo, però, occorre sottolineare, come ha ben fatto l'A. (p. 180), come sia francamente assurda la posizione di coloro che, opponendosi alla *Cynic Hypothesis*, ritengono che in queste righe vi sia un rifiuto da parte di Gesù, o degli Evangelisti, del Cinismo affermando però, allo stesso tempo, che tale movimento non era conosciuto da costoro. Tali affermazioni di metodo, o semplicemente di buon senso, possono sembrare banali ed evidenti solo per chi abbia scarsa dimestichezza con la letteratura in proposito, laddove molto spesso si leggono tali argomentazioni, che probabilmente sono sorrette più da motivazioni ideologiche che da un'autentica volontà di comprensione storica⁸⁰.

Tornando al testo, dunque, vi sono fondamentalmente due alternative di fronte alle righe in questione: o, non senza buoni ragioni, si collega semplicemente il vestiario e l'*habitus* dei discepoli con quello dei viaggiatori e dei girovaghi⁸¹, oppure, come ha fatto la *Jesus Cynic Hypothesis*, con quello dei Cinici. Probabilmente, la terminologia utilizzata, che richiama alcuni aspetti tipici dell'abbigliamento cinico, fa sì che l'ultima opzione meriti un'attenzione particolare: al contempo, però, va sottolineato nuovamente come le parole degli Evangelisti, in cui sono esposti i precetti per l'evangelizzazione, abbiano funzione non di presentare i discepoli di Gesù come dei Cinici, ma, al contrario, di differenziarli rispetto a costoro. Tuttavia, come ha giustamente

⁷⁹ Cfr. L. E. Vaage, *Galilean Upstarts*, cit., pp. 25-30; nonché F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, cit., p. VI.

⁸⁰ Che questo sia d'altro canto il problema maggiore quando si ha a che fare con la ricerca sul Gesù della storia è evidente; ed è stato sottolineato di recente da J. Kloppenborg, *A Dog among the Pigeons: The 'Cynic Hypothesis' as a Theological Problem*, in J. M. Asgeirsson-K. De Troyer-M. W Meyer (eds.), *From Quest to Quelle. Festschrift James M. Robinson*, Peeters, Leuven 1999, pp. 73-117.

⁸¹ Come fanno, ad esempio, P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Aschendorff, Münster 1972, pp. 312-319, e M. Grilli, *Comunità e missione: le direttive di Matteo*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, p. 249. Si aggiunga che, se è vero che *βακτήρια* è il termine più usuale, all'interno della tradizione cinica, per indicare il bastone del *sophos* cinico (come mi fa giustamente notare J. Hammerstaedt), tuttavia anche *ράβδος* è attestato (*Anth. Pal.* XVI 333 [= SSR V B 156], Ps. Diog., *Epist.* VII 1 [= SSR V B 537]). Su questo punto, cfr. M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme à l'époque impériale*, cit., p. 282. Inoltre, si rammenti brevemente che, tra gli scritti dedicati da Antistene all'interpretazione di Omero, si trova un *περὶ τῆς ῥάβδου* (Diog. Laert. VI 17 [= SSR V A 41]).

sottolineato John Moles⁸², un gruppo distingue sé stesso da un altro solo quando questi due sono o rischiano di apparire simili: e così accade anche in questo caso. Si può supporre che il gruppo cristiano si sentì – perché così dovette apparire – assai vicino a quello cinico; ed è probabile che, ben presto, presso taluni fra coloro che erano adusi alla cultura ellenica e iniziarono a utilizzare il greco per trasmettere il messaggio di Gesù⁸³, ci fu la volontà di differenziarsi, tramite l'utilizzazione di termini ben precisi (πήρα, ῥάβδος), dal gruppo che maggiormente poteva essere avvicinato al proprio, cioè il Cinismo. E vi è da ritenere che non solo successivamente, come mostrano numerosi testimoni⁸⁴, ma fin dall'inizio, soprattutto agli occhi di chi aveva una pur minima conoscenza della cultura greca, i due movimenti dovettero apparire assai simili, e quindi facilmente confondibili: ambedue le comunità, infatti, sia quella dei primi discepoli di Cristo che quella cinica, conducevano un'esistenza itinerante e predicante⁸⁵. In più, come ha mostrato chiaramente larga parte della critica⁸⁶, questi movimenti avevano numerosi elementi in comune, non ultimi la predicazione di un messaggio radicale, rivolto, potenzialmente, a tutti⁸⁷.

⁸² J. Moles, *Cynic Influence*, cit., p. 101.

⁸³ Per J. Moles, *Cynic Influence*, cit., pp. 101-104, tale *self-definition* a partire da, e anzi contrariamente al Cinismo, appartiene al Gesù della storia. Rimane tuttavia dubbia la conoscenza da parte di Gesù della lingua e della cultura greca.

⁸⁴ Su tutti, Elio Aristide (*Or.* 3, 666-673): per l'interpretazione di questo passo, v. all'interno del volume preso in esame le pp. 197-200. Ma, a tal proposito, gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi.

⁸⁵ Come ha notato G. Theissen, *Sociologia del Cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987 [Ed. or. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Paul Siebeck, Tübingen 1979] «poiché l'*ethos* cinico veniva tramandato da filosofi itineranti, possiamo concludere per *analogiam* che i tradenti delle parole di Gesù appartenessero a un consimile tipo sociologico» (p. 82). Cfr. anche S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Indiana University Press, Bloomington 1986, p. 45, che, di fronte alla domanda su che cosa effettivamente distinguesse i primi predicatori cristiani dai Cinici, risponde brevemente: «Outwardly, probably nothing».

⁸⁶ Una chiara presentazione degli aspetti in comune tra i due movimenti si legge in F. G. Downing, *Cynics and early Christianity*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien*, cit., pp. 281-304, pp. 290-291. D'altra parte, è chiaro che proprio l'indubbia somiglianza tra i due movimenti ha costituito la base per la formulazione della *Jesus Cynic Hypothesis*.

⁸⁷ Come nota con chiarezza Origene, nella sua polemica contro Celso (III 50), ove sottolinea come Cinici e Cristiani siano simili perché si mettono a discutere in pubblico (δημοσίᾳ), predicando nelle piazze e nei luoghi affollati, e parlando con tutti i passanti (πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντα). Per un'analisi di questo passaggio e per

Tale atteggiamento di un differenziamento rispetto al Cinismo da parte della Comunità Cristiana è rinvenibile non solo nei Vangeli sinottici, ma anche in altri documenti del primo Cristianesimo, in primo luogo nel *corpus* paolino. Infatti, come hanno mostrato soprattutto gli studi di Abraham J. Malherbe⁸⁸, anche Paolo, pur utilizzando stilemi e temi cinici⁸⁹, e riconoscendo una certa affinità tra i due movimenti, prende le distanze dal κυνισμός e invita anche i nuovi convertiti a fare altrettanto. Un'ulteriore indicazione in tal senso ci è fornita dallo studio da un passaggio di un testo del Nuovo Testamento, della *Prima lettera di Pietro* (4, 15), in cui l'autore ammonisce a non divenire ἀλλοτριεπίσκοπος. Secondo lo studio, precedentemente menzionato, di Eduard Zeller⁹⁰, tale termine indicherebbe l'attività, e nello specifico la predicazione, del filosofo cinico; tale divieto, pertanto, dovette essere sentito come necessario poiché non doveva mancare tra fedeli chi teneva un comportamento assai simile a quello dei Cinici del tempo (*wie die gleichzeitigen Cyniker*). Interessante è anche notare come, successivamente, non solo i Cristiani ma i Cinici stessi vollero differenziarsi e porre un *discrimen* fra il loro movimento e quello di Gesù: noto è il caso del cinico Crescente, il quale, stando a Giustino (2 *Apol.* 3, 2-3), accusò i Cristiani di essere atei ed empì «per non essere sospettato» (πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι) di essere Cristiano: segno, questo, che Crescente era consapevole, e timoroso, delle somiglianze che potevano essere ravvisate tra i due movimenti⁹¹.

le similitudini tra predicazione cinica e cristiana, cfr. la sintetica presentazione di G. Dorival, *L'image des Cyniques chez les Pères grecs*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien*, cit., pp. 419-443, spec. pp. 440-441.

⁸⁸ Cfr. paradigmaticamente la conclusione cui giunge nel suo *Paul and the Thessalonians: The Philosophical Tradition of Pastoral Care*, Fortress, Philadelphia 1987, p. 107, in cui, dopo aver analizzato nel dettaglio la *Prima lettera ai Tessalonicesi*, afferma che «noi abbiamo visto come Paolo si dia molto da fare per evitare che i nuovi fedeli adottino lo stile di vita cinico».

⁸⁹ Come mostrò già H. Funke, *Antisthenes bei Paulus*, «Hermes» 98 (1970), pp. 459-471.

⁹⁰ E. Zeller, *Über eine Berührung*, cit., p. 45.

⁹¹ Come ha mostrato l'analisi di A. J. Malherbe, *Justin and Crescens*, ora in C. Holladay-J. T. Fitzgerald-G. E. Sterling-J. W. Thompson (eds.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959-2012 by Abraham J. Malherbe*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 883-894, il quale ritiene, anzi, che non solo Crescente voglia differenziarsi rispetto al Cristianesimo, ma anche Giustino dal Cinismo. A questo studio si rimanda per un approfondimento di quest'episodio, soprattutto per quanto riguarda il ruolo, assai discusso, giocato da Crescente nella condanna a morte di Giustino.

Proprio delle relazioni tra i due movimenti nei secoli successivi, cioè durante l'età imperiale, tratta l'ultima parte del presente volume (pp. 197-243), dove l'A. affronta con molta perizia le differenti relazioni tra Cinici e Cristiani. Non è possibile ora ricostruire nel dettaglio l'analisi dell'A., ma si segnala soprattutto come siano ben delineate le figure di Peregrino Proteo e Massimo Erone, filosofi cinici e cristiani allo stesso tempo. Seguono alcune pagine, molto interessanti, dedicate alla possibile influenza dei Cinici, i «Cappuccini dell'Antichità»⁹², sul Monachesimo e una breve conclusione (p. 244).

In ultima analisi, il volume dell'A., nonostante le riserve sopra espresse, e una certa genericità nel trattare talune questioni, risulta essere un utile sguardo d'insieme sulle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo nell'Antichità, nonché un'equilibrata rassegna critica delle opere che, a partire dagli anni Ottanta del XX secolo, hanno tentato di rinvenire una presunta influenza cinica su Gesù e sul Nuovo Testamento. In particolare, per quanto riguarda quest'ultimo campo di indagine, l'analisi dell'A. permette di compiere riflessioni più ampie su alcune problematiche di ordine storiografico e metodologico che sono sottese all'analisi della *Cynic Hypothesis*. In particolare, si vuol porre ora l'attenzione su almeno due requisiti metodologici, che, in una ricerca di tal genere, «rischiosa»⁹³ per molteplici ragioni, sembrano essere necessari per coloro che studiano tali tematiche: la cautela, che spesse volte è mancata in alcuni studiosi, desiderosi di trovare in ogni riga dei Vangeli, e in generale del Nuovo Testamento, presunti riferimenti al Cinismo; e, allo stesso tempo, l'assenza di quei pregiudizi ideologici e “confessionali”⁹⁴ che tendono a negare, *ex ante*, un'eventuale influenza o presenza cinica all'interno dei Vangeli, rendendo così la discussione della *Cynic Hypothesis* più simile a una crociata che a una ricerca basata sul libero scambio di idee.

Sia concesso infine osservare come sia augurabile che il tema delle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo, e specialmente della *Cynic Jesus Hypothesis* – sia dei suoi punti di interesse che di debolezza –, che ha coinvolto e continua a coinvolgere le letterature di diversi Paesi, *in primis* quella tedesca e inglese, inizi a filtrare e a suscitare

⁹² Secondo la definizione resa celebre da E. Zeller, *Die Philosophie*, cit., p. 335.

⁹³ J. Moles, *Cynic Influence*, cit., p. 89. A questo studio di Moles (spec. pp. 89-92), si rimanda per una chiara e acuta presentazione dei “pericoli” insiti nella ricerca delle possibili influenze ciniche su Gesù.

⁹⁴ Su cui si sofferma la recensione già richiamata di Fuentes Gonzáles, cfr. *supra*, n. 28.

interesse anche in Italia, paese in cui tale discussione non è giunta se non in maniera parziale e generica.

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
stefano.mecci@yahoo.com

