

»e Diogene in sì beato loco!«
Diogenes von Sinope in der *filosofica famiglia*
zwischen Dantes *Commedia* und Raffaels
Schule von Athen

THOMAS RICKLIN

Das dritte in der vorliegenden Ausgabe der »Mitteilungen« vorzustellende neue Teilprojekt gehört der Philosophiegeschichte an. Es trägt den Titel »Diogenes Laertius latinus zwischen ca. 1416 und 1533« und wird im Folgenden durch seinen Projektleiter eingeführt.

Als Giorgio Vasari im Jahr 1550 die erste Beschreibung des Freskos publizierte, das später unter dem nicht zeitgenössischen Titel *Schule von Athen* zur berühmtesten Philosophendarstellung der abendländischen Kunst avancieren sollte (Abb. 1), setzte er bei der Beschreibung der mittleren Gruppe des Wandgemäldes bei der Gestalt des Diogenes ein:¹

[...] è un Diogene con la sua tazza a ghiacere in su le scalee, figura molto considerata et astratta, che per la sua bellezza e per lo suo abito così a-ccaso è degna d'essere lodata.

Anders als Vasari, der Diogenes noch vor dem im Fluchtpunkt der ganzen Szenerie zentral aufgestellten Philosophenpaar Plato und Aristoteles nennt, übergehen Kunst- und Philosophiehistoriker, die sich der *Schule von Athen* gemeinhin in der Hoffnung nähern, ihr philosophisches Programm zu entschlüsseln, den philosophischen Flegel auf den Stufen der »grande scuola di filosofi«² weitgehend mit Schweigen.³ Indem sie Diogenes im Zuge ihrer Analysen des Freskos in den Hintergrund drängen, führen die Interpreten allerdings nur eine Bewegung weiter, die schon Raffael anlässlich ihrer Überarbeitung in die Komposition hineingetragen hatte, gesellte er dem Diogenes doch »noch eine zweite, am Fuße der Treppe lagernde Figur – symmetrisch in der allgemeinen Anlage, contrastierend im besonderen Ausdruck, in der Haltung und in der Tracht«⁴ bei, so dass der auf dem Cartone die Treppe dominierende Philosoph (Abb. 2) seiner strukturellen Einzigartigkeit verlustig ging und zum formalen Gegenüber dieser zuzätzlichen Figur verblasste.

Vasaris unverhohlene Fokussierung auf den Philosophen mit dem Becher und Raffaels sekundäre kompo-

sitionelle Entschärfung des auf der Treppe fläzenden Philosophen zeichnen Diogenes als jenen unter den unmittelbar erkennbaren Philosophen der *Schule von Athen* aus, der am meisten zeitgenössische Aufmerksamkeit auf sich lenkte. Im Folgenden möchte ich deshalb der Frage nachgehen, wie diese gesteigerte Aufmerksamkeit für Diogenes möglicherweise zu deuten ist und welchen intellektuellen, vielleicht sogar philosophischen Sensibilitäten sie sich allenfalls schuldet. Es ist ausdrücklich nicht meine Absicht, eine weitere philosophiehistorische Gesamtdeutung der *Schule von Athen*, geschweige denn der ganzen *Stanza della Segnatura* vorzulegen. Vielmehr erlaube ich mir, Raffaels sekundäre Relativierung der Figur des Diogenes und Vasaris gegenläufiges Insistieren auf derselben Figur als Indiz dafür zu deuten, dass gerade die Anwesenheit des Diogenes in der Gruppe der Philosophen ursprünglich wesentlich dazu beigetragen hat, dass die *Schule von Athen* von Zeitgenossen nicht nur als gelungener Raumschmuck sondern auch als philosophische Stellungnahme wahrgenommen worden ist.

Als sich Raffael im Jahr 1509 an die Arbeit an seinem Philosophenfresko macht, gehört Diogenes in Italien bereits seit gut 200 Jahren zum Reigen der etablierten Philosophen, allerdings fehlte ihm, als er im Rahmen von Dantes *Commedia* um 1310 zum ersten Mal in einer Gruppe mit anderen antiken Philosophen vorgestellt wurde, noch jedes distinktive Merkmal. Bei den ungetauften *spiriti magni*, die Gott zwar nicht richtig verehren konnten aber auch nicht gesündigt haben, trifft Dante im Inneren des *nobile castello* auf grüner Wiese auf eine Reihe von Philosophen, deren einundzwanzig er mit Aristoteles beginnend namentlich anführt. Anlässlich der Schilderung der *filosofica famiglia* (Abb. 3) fällt ohne jeden spezifizierenden Zusatz auch der Name *Diogenès*.⁵ Schon im ersten Remake dieser Szene, das Giovanni Boccaccio zu Beginn der 1340er Jahre in seiner *Amorosa visione* in Gestalt eines Bildes präsentiert, das selbst Giotto nicht besser malen könnte, wird die Präsenz des Diogenes in der, wie bei Dante von Aristoteles dominierten Gruppe, dann allerdings mit kaum verhohlener Verwunderung zur Kenntnis genommen und die Glückseligkeit des Ortes mit der Anwesenheit gerade dieses Philosophen kontrastiert: »e Diogene in sì beato loco!«⁶

Während Boccaccio davon ausgeht, dass sich die Provokation, die Diogenes' Anwesenheit an diesem Ort darstellt, seinem Publikum selbst erschließe, benennt Petrarca in seiner Wiederaufnahme des Motivs der *filosofica famiglia* im *Triumphus fame* die Problematik des Diogenes explizit:⁷

[...] e Diogene cinico in suo' fatti, / assai più che non vuol vergogna, aperto.

1. Vasari 1986, 616; siehe dazu Winner 1984.
2. Vasari 1986, 616.
3. Siehe, *exempli gratia*, Gombrich 1972; Wind 1979, 65–67; Garin 1990; Rowland 1997; Most 1999; Brandt 2000, 46–81.
4. Springer 1883, 99; vgl. auch ebd., 75 f.

5. Dante, *Inf.* IV, 137.
6. Boccaccio, *Amorosa visione*, (A), IV, 75.
7. Petrarca, *Trionfi*, IV, (iii), 83 f.



Abbildung 1

Raffael: Die Schule von Athen, 1511/1512, Fresko, Rom, Musei Vaticani, Stanza della Segnatura.
 Aus: Manfred Wundram (1997): *Malerei der Renaissance*. Köln: Taschen, 102.

Wie im Falle Platos übernimmt Petrarca auch in seiner Qualifizierung des Diogenes das Verdikt des Augustinus, der in *De civitate Dei* XIV, 20 erklärt hatte, Diogenes hätte ohne Rücksicht auf das menschliche Schamgefühl geltend gemacht, dass, da der Beischlaf richtig sei (*iustum*), man ihn öffentlich vollziehen könne. Petrarca's Rückgriff auf den unanständigen Diogenes des Augustinus und die Thematisierung seiner Verletzung der Schamgrenzen, von der in dieser Form nur Augustinus berichtet,¹ stellt eine neue, und wie der Vergleich mit vorangehenden philosophiehistorischen Evokationen zeigt, bedeutsame Wende dar im mittelalterlichen Geschick des Kynikers. Aber selbst verglichen mit materialreicheren philosophiehistorischen Darstellungen des Philosophen erweist sich Petrarca's Fokussierung auf die *vergogna* als singular. So erläuterte Boccaccio in seinen *Esposizioni sopra la Comedia* aus den Jahren 1373–1374:²

Tenne [Diogene] una opinione istrana dagli altri filosofi, cioè che ogni cosa onesta si doveva fare in publico, ed eziandio i congiugnimenti de' matrimoni, per ciò che erano onesti, doversi fare nelle piazze e nelle vie: il quale perché atto di cane pareva, fu cognominato »cinico« e prencipe della setta de' Cinici.

Offensichtlich referiert der *Commedia*-Kommentator die Stelle aus *De civitate Dei*, auf die sich auch Petrarca bezieht. Allerdings gibt Boccaccio die Lehre, die Diogenes von allen anderen Philosophen unterscheidet, in einer Weise wieder, die den Begriff des *honestum* ins Zentrum stellt und den ihr zugrundeliegenden Syllogismus erkennen lässt. Grundsätzlich gilt, dass ehrenwerte

Handlungen öffentlich zu begehen sind. Da die Vereinigungen der Ehe ehrenwert sind, sind sie öffentlich zu begehen.

Im Rahmen der *Esposizioni sopra la Comedia* ist die Notiz über die *opinione istrana*, die schließlich zur etymologischen Klärung des Sektennamens *Cinici* führt, nur ein Element in einem mehrere Paragraphen umfassenden Kapitel zu Diogenes. Das entsprechende Kapitel hat Boccaccio vor allem anhand des *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum* des Johannes von Wales und des anonymen *Liber de vita et moribus philosophorum* redigiert. Während der Franziskaner Johannes von Wales in seinem um 1260 verfassten *Compendiloquium* Diogenes mit Hilfe von Textstellen aus der klassischen lateinischen Literatur, allen voran Cicero, Seneca und Hieronymus, als den exemplarischen Philosophen schlechthin präsentiert,³ der den direkten Vergleich mit Sokrates und Plato nicht zu scheuen braucht und Aristoteles und Pythagoras zweifellos übertrifft,⁴ erscheint er im *Liber de vita et moribus philosophorum* zu Beginn des 14. Jahrhunderts trotz des beinahe identischen Quellendossiers in einer deutlich weniger idealisierten Gestalt. Am markantesten kommt die Differenz zwischen den beiden Weisen, Diogenes zu präsentieren, in der Tatsache zum Ausdruck, dass Johannes von Wales – obwohl er *De civitate Dei* bestens kennt – die Notiz über den öffentlichen Vollzug des *coniugalis concubitum* nicht bringt, während im *Liber de vita et moribus philosophorum* eine wortgetreue Wiedergabe des entsprechenden Abschnitts das Kapitel zu Diogenes eröffnet.⁵

1. Vgl. Luck 1997, 489.

2. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, IV, (i), 291.

3. Das Diogenes-Kapitel ist publiziert in Largier 1997, 220–227.

4. Vgl. Ricklin 2006.

5. Vgl. [ps.-] Burley 1964, 193 f.

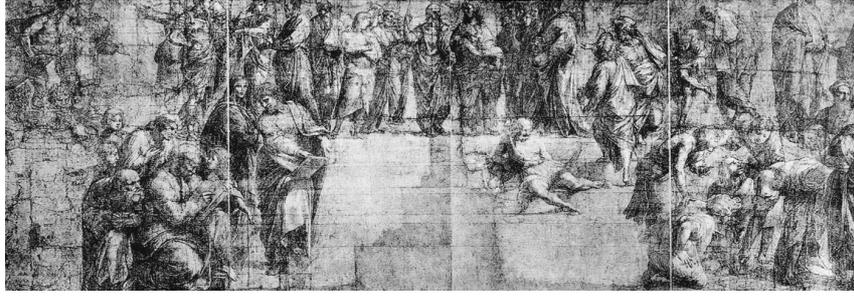


Abbildung 2

Raffael: Die Schule von Athen, 1509, Kohle auf Karton, weiß gebohrt. Aus: Glenn W. Most (2001): *Leggere Raffaello. La Scuola di Atene e il suo pre-testo*. Turin: Einaudi, 52.

Der mit dem *Liber de vita et moribus philosophorum* in die Fachliteratur eingedrungenen anrühigen Dimension des Diogenes nimmt Boccaccio die Spitze. Seiner Entschärfung der von Augustinus seinerzeit herausgestellten, jüngst von Petrarca wieder erinnerten, schmutzigen und schamlosen Lehre (*immunda impudensque sententia*) im Sinne des franziskanischen Ideals des Johannes von Wales ist offensichtlich Erfolg beschieden. In seinem kurz vor 1383 redigierten Kommentar zur *Commedia* kann Benvenuto da Imola dann schon behaupten, Diogenes gelte gegenwärtig als eine Art Heiliger (*quidam sanctus*), um dann, ohne auch nur ein Zeugnis aus der klassischen lateinischen Literatur anzuführen, fortzufahren:¹

[...] nam contempsit omnino mundum, amavit mirabiliter paupertatem, sobrietatem, temperantiam, damnans omnia superflua et mollia; volebat enim celum pro suo tecto, dolium pro domo, baculum pro equo, manum pro cuppa; et multa similia dici possent de homine isto satis extraneo. Fuit valde rigidus, unde vocatus est Cynicus, idest caninus, quia mordaciter et publice latrabat et arguebat homines a viciis eorum.

Von der ursprünglichen Irritation, die sich im Echo auf Dantes Erwähnung des Diogenes in Boccaccios *Amorosa visione* und mehr noch in Petrarcas *Trionfi* bemerkbar gemacht hat, ist bei Benvenuto da Imola nichts mehr zu spüren. Benvenuto verkehrt Boccaccios Ausruf »e Diogene in si beato loco!« geradezu in sein Gegenteil, wenn er Diogenes, der die Welt verachtet, und Armut, Enthaltensamkeit und Mäßigung ebenso liebt wie er alles Überflüssige und Weichliche verurteilt, als *homo satis extraneus* qualifiziert und so zu verstehen gibt, dass ausgerechnet die christlichen Ohren so vertraut klingenden Qualitäten dieses Mannes ihn zu einem Fremden machen. Am Ende des 14. Jahrhunderts findet sich somit präzise der Philosoph, den Augustinus einst als Inbegriff der Negation der natürlichen Scham des Menschen hingestellt hatte, in der Rolle wieder, die Ambrogio Traversari im Februar 1433 mit den Worten umreißen wird, dass es unter den Männern, deren Leben Diogenes Laërtios in seinen *Vitae philosophorum* beschreibt, eine Reihe exemplarischer Philosophen gebe, die der evangelischen Vollkommenheit (*evangelica perfectio*) sehr nahe

kämen, so dass man sich nur schämen könne, wenn diese Vollkommenheit an den Philosophen Christi weniger deutlich hervortrete als an den Philosophen dieser Welt und eitle Ruhmesliebe mehr vermöge als christliche Frömmigkeit.²

Traversari weiß wie kein anderer, wovon er spricht. Er hatte sich auf Drängen Cosimo de' Medici's daran gemacht, den Diogenes Laërtios aus dem Griechischen ins Lateinische zu übersetzen. Nach neunjähriger Arbeit übereignet er sein Werk mittels des zitierten Briefes dem Auftraggeber.³ Während die Übersetzung des Epikur-Buches der *Vitae philosophorum* dem Kamaldulensen eigenem Bekunden zufolge einige Schwierigkeiten bereitet hatte,⁴ scheinen sich bei der Arbeit an der *Vita* des Diogenes, dem mit Abstand materialreichsten Text zu Diogenes von Sinope überhaupt, keine größeren Probleme ergeben zu haben. Selbst die beiden Passagen, die dem öffentlich kopulierenden Diogenes aus *De civitate Dei* am nächsten kommen, bewältigt Traversari mit Désinvolture, wenn er das Verb *cheirourgeō* (»mit der Hand verrichten«), das moderne Übersetzungen im Zusammenhang durchaus treffend mit »masturbieren« wiedergeben,⁵ nicht minder treffend, weil mindestens im ersten Fall auch etymologisch stimmig, mit *manibus operans* (DL VI, 46) respektive *operor* (DL VI, 69) übersetzt.⁶ Entsprechend lautet die erste Stelle in Traversaris Latein: »Quandoque in foro manibus operans, »utinam«, aiebat, »liceret sic perfricato ventre non exurire.« Während Diogenes Laërtios das öffentliche Masturbieren des Kynikers in DL VI, 46 unvermittelt anführt, referiert er in DL VI, 69 auch die philosophische Begründung dieses Verhaltens:

Solebat autem omnia ante omnium oculos facere et quae ad Cererem et quae ad Venerem pertinent, atque huiusmodi conclusiunculis utebatur: Si prandere nihil mali est, neque in foro prandere malum est. Non est autem malum prandere, nec in foro quidem prandere malum est. Cumque ante ora omnium iugiter operaretur, »utinam liceret«, aiebat, »perfricato ventre a fame conquiescere«.

2. Vgl. Traversari 1759, 968.

3. Vgl. Ricklin (im Druck).

4. Vgl. Traversari 1759, 380.

5. Diogenes Laërtios 1998.

6. Ich benutze die Ausgabe Venedig 1475 der Bayerischen Staatsbibliothek (2 Inc.c.a. 366).

1. Benvenuto da Imola 1887, I, 172.

Von der Verwendung von *conclusiuncula*, das ciceronianischem Sprachgebrauch zufolge den ›nicht wirklich gelungenen Schluss‹ bedeutet, für das neutrale *logos* des griechischen Textes abgesehen, ist auch diese heikle Stelle korrekt und unter Vermeidung jeglicher Augustinischer Reminiszenz übersetzt.

Nach Traversaris lateinischem Text zu urteilen, fügt sich das neu zugängliche griechische Material der *Vitae philosophorum* einigermaßen konfliktfrei in das Bild, das mittelalterliche Spezialisten der Exempla der Philosophen wie Johannes von Wales und Boccaccio von Diogenes entworfen haben. Dennoch muss die von Traversari nicht wahrgenommene Möglichkeit, das Verdikt Augustins über den Kyniker Diogenes in die Übersetzung seiner *Vita* hineinzutragen, nicht zwingend als Ausdruck einer harmonischen Integration der neuen Fakten in das im Verlauf des 14. Jahrhunderts erarbeitete Portrait eines Diogenes, der weniger durch antikonventionelle symbolische Handlungen denn durch die Verkörperung christlicher, zumal franziskanischer Ideale provoziert, gedeutet werden. Spätestens im Lichte des Gebrauchs, den Giannozzo Manetti, Cristoforo Landino oder Bernardo Lapini in der Folge vom Diogenes-Kapitel der *Vitae philosophorum* machen, lässt sich Traversaris glatte Übersetzung heikler Passagen auch als Ausdruck des Wunsches lesen, mit dem neuen Diogenes von Sinope bloß kein Aufsehen zu erregen.

Einen Diogenes, der dem Kynismus so fremd ist, dass der Begriff *cynicus* im Zuge seiner Präsentation keine Verwendung findet, stellt Giannozzo Manetti im entsprechenden Kapitel seines 1439 entstandenen Werkes *De illustribus longaevis* vor, dessen fünftes Buch *De philosophis* aus sechsunddreißig Viten antiker Philosophen besteht.¹ Während Manetti bezüglich Hikesios, dem Vater des Philosophen, berichtet, man sage, er habe Geld gefälscht (DL VI, 20), stellt er hinsichtlich des Diogenes selbst die Geschichte seines Verkaufs durch Piraten an Xenias (DL VI, 74) und seine Tätigkeit als Erzieher von dessen Kindern (DL VI, 30) heraus, ehe er gestützt auf DL VI, 76 f. und Hieronymus' *Adversus Iovinianum* II, 14 die verschiedenen Versionen seines Todes referiert. Darauf folgen unter dem Stichwort seiner edlen Taten die »Geh-mir-aus-der-Sonne«-Anekdote mit Alexander dem Großen (DL VI, 38) sowie der Wortwechsel mit Plato über Gemüsewaschen und Fürstendienst (DL VI, 58), wobei Manetti diese Anekdote im Anschluss an DL II, 68 leicht umgestaltet und Aristipp an die Stelle Platos setzt. Die Aufzählung der Schriften des Diogenes nach DL VI, 80 und der vollständige Katalog der gleichnamigen Männer gemäß DL VI, 81 wird mit der Bemerkung eingeleitet:²

Peram insuper et baculum tamquam verus philosophus assidue ferebat.

1. Vgl. Manetti, Ms. Biblioteca Vaticana, Urb. Lat. 387, fol. 137^v-138^r.
2. Ebd., fol. 138^r.

Manettis Diogenes, dessen Ranzen und Stock zu bloßen Attributen reduziert sind, die jedes philosophischen Inhalts bar nicht mehr erkennen lassen, dass bei Diogenes Laërtios (DL VI, 37) der Ranzen des Kynikers Ausdruck der *vilitas* (›Geringschätzung‹) elementarer sozialer Konventionen und kultureller Leistungen ist, stellt im Rahmen der frühen Rezeption der lateinischen Übersetzung der *Vitae philosophorum* keinen Einzelfall dar. Nicht viel profiliert verläuft der Auftritt des Diogenes im Jahr 1481 im *Comento sopra la Comedia* des Cristoforo Landino, dem ersten typographisch vervielfältigten Dantekommentar. Zwar spricht Landino deutlich aus, dass Diogenes ein *philosopho cynico* gewesen sei:³

Questi havevono la medesima opinione che gli stoici, che nessuna chosa fussi bene se non la virtù, et nessuna chosa fussi male se non el vitio.

Auch unterstreicht er, dass sich Diogenes seinen Lebensunterhalt zusammenbettelte, dass er in der sprichwörtlichen Tonne lebte, dass er in seinen Mantel eingehüllt schlief und er zum Brot kaum etwas anderes als Gemüse aß. Nebst der aus den *Facta et dicta* des Valerius Maximus übernommenen Anekdote (DL VIII, 14, ext. 2), wonach Alexander der Große weinte, als er, der sich noch nicht einmal die eine Welt untertan gemacht hatte, vernahm, dass es gemäß Demokrit unzählige Welten gebe, weswegen er, so der Kommentator, zu sagen pflegte, dass er, wäre er nicht Alexander, niemand anderer denn Diogenes sein wollte,⁴ referiert Landino dann aber dieselben beiden Begebenheiten aus der *Vita* des Diogenes, die auch Manetti aus Diogenes Laërtios VI, 38 und 58 (respektive II, 68) in seinen Text aufgenommen hat. Wie Giannozzo Manetti ersetzt auch Cristoforo Landino den Protagonisten Plato, der laut DL VI, 58 zum gemüseschneidenden Diogenes bemerkt, er bräuchte, hätte er dem Dionysios den Hof gemacht, kein Gemüse zu waschen, worauf Diogenes ruhig antwortet: »Und wenn du Gemüsekraut wüschest, brauchtest du nicht den Höfling des Dionysios zu machen«, durch Aristipp, mit dem Diogenes in DL II, 68 bei umgekehrter Rollenverteilung einen ähnlichen Wortwechsel hat. Da Manetti und Landino die Episode genau gleich umgestalten, ist es einigermaßen wahrscheinlich, dass im *Comento sopra la Comedia* eine direkte Übernahme aus *De illustribus longaevis* vorliegt oder aber, dass sich Manetti und Landino einer gemeinsamen Quelle bedienen, die nicht mit den *Vitae philosophorum* des Diogenes Laërtios identisch ist. Wie dem auch sei, erst in Landinos *Comento* lassen sich die Interessen deutlich fassen, die zur Ersetzung Platos durch Aristipp geführt haben. Für den Kommentator gehört Diogenes, das gibt Dantes *poema* vor, zur *filosofica famiglia*. Deren Hierarchie aber wird in Landinos *Comento* erstmals nicht mehr respektiert. Vorerst stellt der Kommentator nüchtern fest, dass bei

3. Landino 2001, 437.
4. Vgl. ebd., 438; siehe dazu DL VI, 32.

Dante Aristoteles die erste Stelle zukomme, weil dieser die ganze Philosophie in *perfectissimo ordine* gegliedert und er sie »con optima distinctione di tutte le sue partie«¹ behandelt habe, weswegen der Dichter ihn dem Plato vorgezogen habe, wobei vielleicht noch seine *professione* hinzukomme, *perché fu peripatetico*. Doch dann lässt er einen Abschnitt folgen, der die Frage des Vorrangs von Aristoteles oder Plato grundsätzlich diskutiert und gegen Dante zu Gunsten Platos entscheidet. Der Freund Ficinos paraphrasiert in seiner Argumentation *pro Platone*, wie der Herausgeber des *Comento* richtig gesehen hat, unter der Hand ein Kapitel aus Bessarions 1469 in Rom gedruckter Streitschrift *In calumniatorem Platonis* und lässt dergestalt zuerst Cicero und Augustinus für den Vorrang Platos plädieren,² ehe dann Petrarca mit einem direkten Zitat aus dem *Triumphus fame*, das Plato über Aristoteles stellt, das Urteil fällt:³

Volsimi da man manca, e vidi Plato / che 'n quella schiera andò più presso al segno / al qual aggiunge cui dal Cielo è dato, / Aristotele poi, pien d'alto ingegno [...].

Erst nach diesem Zitat, das die Ordnung von Petrarca's *schiera* (Truppe) in Dantes *filosofica famiglia* implantiert, wendet sich der Kommentator wieder Aristoteles zu, dessen *Vita* er in siebzehn Zeilen schildert. Die Hinweise zu seiner Abkunft von einem Ärztegeschlecht, zu seiner Tätigkeit als Erzieher Alexanders und zu seiner Gewohnheit, im Gehen zu unterrichten, nehmen sich einigermaßen banal aus angesichts der Wende, die der knappe Bericht zum Schluss nimmt:⁴

Fu [Aristotele] accusato perché fece alla sua concubina, la quale molto amava, e medesimi sacrificii che gli Atheniesi facevano a Ceres, grande idia appresso loro. Onde fuggì in Chalcide, et quivi morì in quel medesimo anno che Demostene morì in Calabria.

Von einem Aristoteles, der aus Athen weichen musste, weil die Liebe zu seiner Geliebten allzu kultische Formen angenommen hatte, ist in der klassischen, zu Beginn des

13. Jahrhunderts aus dem Griechischen übersetzten und gegen Ende des Jahrhunderts dann in die lateinische Standardausgabe der Werke des Philosophen aufgenommenen sogenannten *Vita latina* keine Rede.⁵ Doch Landinos Aristoteles, der – worin auch die Geschichte des von Phyllis gerittenen Aristoteles mitschwingen mag –, aus Liebesüberschwang zum Justizopfer zu werden droht, ist nicht nur für Leser der autoritativen *Vita latina* ein Novum. Die Wende trifft auch die Leser des Aristoteles-Kapitels des Diogenes Laërtios einigermaßen unerwartet, denn in DL V, 4 ist zwar davon die Rede, Aristoteles »gaudio elatum immolasse mulieri, ut Athenienses Eleusinae Cereri«, auch berichtet DL V, 5, dass der

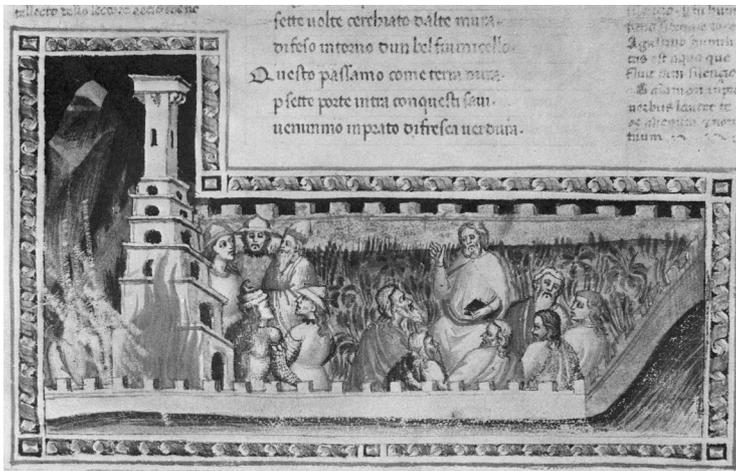


Abbildung 3

Die Philosophen in Dantes Inferno, ca. 1390–1400.
Aus: Brieger/Meiss/Singleton 1969, 73.

Philosoph *impietatis accusatus* Athen verlassen habe und nach Chalkis gezogen sei, doch erst in Landinos Dante-Kommentar werden die beiden Ereignisse zu einem einzigen. Diese Neugestaltung des Materials belegt selbstverständlich Landinos Vertrautheit mit den *Vitae philosophorum*, aber sie führt vor allem auch vor Augen, mit welcher kreativen Energie er die Neuordnung der Hierarchie der *filosofica famiglia* betrieben hat. Im Rahmen dieser Transformation wird die *Vita* des Stagiriten um eine bisher inexistente, für das philosophische Image des Aristoteles nicht eben vorteilhafte Anekdote bereichert. Zugleich wird die Figur Platos als »principe di dieci secte di philosophie«⁶ dergestalt rekonzipiert, dass sie sowohl Aristoteles überragt als auch mit jenem Diogenes von Sinope nichts mehr zu schaffen hat, der von Diogenes Laërtios als der wichtigste zeitgenössische Kritiker Platos präsentiert wird,⁷ und der dem laërtischen Plato laut DL VI, 54 deshalb durchaus konsequent als *Socrates furens*, als »wütender Sokrates« gilt.

Landinos Kommentierung von Dantes *filosofica famiglia* ist ganz im Sinne von Petrarca's philosophischer *schiera* aus dem *Triumphus fame* der Propagierung eines Platos verpflichtet, der dem Aristoteles überlegen ist und der, dank der gezielten Umarbeitung bzw. Unterschlagung sämtlicher anderslautender Anekdoten bei Diogenes Laërtios nichts, aber auch gar nichts mit Diogenes von Sinope zu schaffen hat. Wie schon gesagt, hat vor Landino bereits Manetti den Kyniker Diogenes auf

1. Landino 2001, 435.

2. Vgl. Bessarion 1927, I, 3, 1–2.

3. Petrarca, *Trionfi*, IV, (iii), 4–7.

4. Landino 2001, 435.

5. Für den Text der *Vita latina* siehe Düring 1957, 151–158.

6. Landino 2001, 436.

7. Vgl. DL VI, 24–26, 40 f., 53 f., 58, 67.

eine Weise geschildert, die keinerlei Spielraum für Begegnungen mit Plato lässt. Das Bemühen, Diogenes von Plato möglichst fern zu halten, zeichnet indes nicht nur Manetti und Landino aus, sondern ist insgesamt das gemeinsame Anliegen jener Autoren, die sich im Verlauf des 15. Jahrhunderts eingehender mit der philosophiehistorischen Dokumentation des Diogenes Laërtios zu den beiden antiken Philosophen beschäftigen. So hat der Kyniker in Marsilio Ficinos *Vita Platonis*, die als Brief an Francisco Bandino von Ende 1477 im vierten Buch der *Epistolae* gedruckt vorliegt und deren weitaus größter Teil wortwörtlich aus dem lateinischen Diogenes Laërtios des Ambrogio Traversari abgeschrieben ist, zwar einen Auftritt. Offenkundig ruft Ficino den *special guest* aber nur auf, um ein für alle Mal vorzuführen, dass Diogenes für einen Platoniker kein Gesprächspartner sein kann, evoziert er doch die in DL VI, 53 geschilderte Begegnung, wo Diogenes zu Plato, der eben dabei ist, die Idee der Tischheit und der Becherheit zu erörtern, meint, er könne Tisch und Becher sehen, nicht aber die Tischheit und die Becherheit, worauf Plato erwidert:¹

»quid mirum«, inquit, »oculos enim quibus ista videntur habes et uteris, mente vero non uteris, qua sola illa cernuntur.«

Als Philosoph, der sich vorsätzlich auf den Gebrauch seiner körperlichen Augen beschränkt und darauf verzichtet, mit geistigen Augen sehen zu wollen, ist Diogenes für Ficino weiter nicht von Belang, wie er denn auch in Pico della Mirandas berühmter *Oratio* in der Liste jener Männer fehlt, die die *casta philosophia* der Griechen repräsentieren.² Ebenso hat Egidio da Viterbo, der seinem Freund Ficino einmal brieflich attestiert, ihn scheine die göttliche Vorsehung geschickt zu haben,³ und der in der Literatur gegenwärtig als der Mann gehandelt wird, von dessen Philosophie Raffaels *Schule von Athen* inspiriert sei, für den Kyniker Diogenes offensichtlich nichts übrig. Im Rahmen ihrer Deutung des Freskos anhand von Egidios *Sententiae ad mentem Platonis* kann Ingrid Rowland bezüglich Diogenes jedenfalls nur sehr allgemein feststellen:⁴

His [Diogenes'] importance to Raphael's scheme rests on his colorful character, but also on his uncompromising devotion to the pursuit of philosophy, in which he found, a monastic before his time, all wealth and happiness.

Was die Aussage betrifft, der Kyniker sei ein Mönch *ante litteram* gewesen, so trifft zwar zu, dass dies vor der Übersetzung der *Vitae philosophorum* durch Ambrogio Traversari ein wichtiger Aspekt der Wahrnehmung des Diogenes gewesen ist, doch spielt dieser Zug in den

Texten des 15. Jahrhunderts keine Rolle mehr. Bezüglich des *colorful character* sollte, was auch immer darunter genau zu verstehen sein mag, mittlerweile ebenfalls deutlich geworden sein, dass dieser den Spezialisten nicht erst im 15. Jahrhundert große Probleme bereitete. Mindestens da, wo es, ähnlich wie in der *Schule von Athen*, darum geht, ein philosophisches Gruppenbild zu entwerfen, bemühen sich die Autoren des 15. Jahrhunderts durchgehend darum, den Charakter des Diogenes zu bändigen, was trotz der zahlreichen anderslautenden Anekdoten der *Vitae philosophorum* eben auch seine radikale Entfernung aus dem Umfeld Platos bedeutet.

Dies gilt auch für Bernardo Lapini, in dessen Kommentar zu Petrarcas *Trionfi* das von Dante geschaffene Motiv eines zur *filosofica famiglia* gehörenden Diogenes seine wohl materialreichste Quattrocento-Deutung findet. Lapini rückt den Diogenes aus der *schiera* des *Triumphus fame* mit Hilfe von Diogenes Laërtios, Seneca, Cicero, Valerius Maximus, der von Georgios Trapezuntios übersetzten *Praeparatio evangelica* des Eusebius sowie der von Francesco Griffolini aus dem Griechischen ins Lateinische übertragenen *Epistulae Diogenis philosophi* ins rechte Licht. In seiner wahrscheinlich um 1468/1469 in Ferrara am Hofe des Borso d'Este entstandenen *Sposizione dei Trionfi* kommt Lapini⁵ selbstverständlich anlässlich der Kommentierung von Petrarcas Diogenes-Versen auf den Kyniker zu sprechen. Noch ehe Lapini aber die Stelle aus Augustins *De civitate Dei* anführt, die Petrarca zu seinen zwei Zeilen über Diogenes inspiriert hatte, hat er bereits kurz über Diogenes' Läuterung vom Fälscher zum Philosophen berichtet und mit den Worten kommentiert:⁶

Devenuto dunque Diogene di falsatore de la natura philosopho et de la setta di Cynici equali solo la lege de la natura observano ogni altra a quella iudicando superflua, per sua casa e domicilio habitava una bote laquale sempre volgea secondo i razi solari. Et era in opinione che ogni richeza oltre a lo uso quotidiano fusse superflua et ogni volupta dice essere biasimevole.

Angesichts des vom Fälscher der Natur zum Philosophen und Kyniker gewandelten Diogenes, der nur das Gesetz der Natur anerkennt und jede Lust verurteilt, was Seneca mit *De beneficiis*, Cicero mit den *Tusculanae* und Valerius Maximus mit den *Facta et dicta* bestätigen, wirkt Lapinis anschließende Anführung der Bemerkung Augustins, Diogenes habe entgegen dem menschlichen Schamgefühl eine schmutzige und unvorsichtige Meinung vertreten, dermaßen obsolet, dass schon gar nicht mehr auffällt, dass der Kommentator mit keinem Wort darauf eingeht, worin diese »immunda imprudentisque sententia« denn eigentlich bestanden hatte. Umgehend geht er dazu über, mit Augustinus und Eusebius herauszustellen, Diogenes sei, wie schon Anaximenes der Mei-

1. Ficino 1576, 768; siehe auch ders. 1975, 177.
2. Pico della Mirandola 1990, 44.
3. Vgl. Kristeller 1937, II, 316 sowie Voci 1986.
4. Rowland 1997, 157.

5. Zu Lapini vgl. Vasoli 1967.
6. Lapini 1497, 107*.

nung gewesen, »il principio di tutte le cose essere l'aere«¹. Darauf folgt die ursprünglich von Cato handelnde, aber schon im 13. Jahrhundert, etwa bei Johannes von Wales auf Diogenes übertragene Anekdote aus Senecas *De ira* III, 38, wo ein gewisser Lentulus dem Philosophen ins Gesicht spuckt, worauf dieser nur feststellt:

Ich bezeuge jedermann, dass jene sich täuschen, die behaupten, du hättest keinen Mund.

Mit Alexanders Bemerkung, wäre er nicht Alexander, wollte er Diogenes sein, leitet Lapini schließlich einen Katalog von *deti morali* ein. Während nur gerade zwei Sprüche aus Diogenes Laërtios gezogen sind (DL VI, 50 und 51), führt der Kommentator philosophische Maximen aus sieben Briefen des Diogenes an. Allerdings verleiten ihn selbst diese neuen Dokumente nicht, von der Praxis seiner Vorgänger abzulassen. Obwohl das Corpus der Diogenes-Briefe auch ein an Plato gerichtetes Schreiben enthält, das an Deutlichkeit nichts zu wünschen lässt, thematisiert Lapini den Konflikt zwischen den beiden Philosophen mit keinem Wort.

Selbst nach den Arbeiten von Müseler² und Clément³ steht leider nicht fest, wann Francesco Griffolini die griechischen *Epistolae Diogenis philosophi* übersetzt hat.⁴ Da die Übersetzung, die nach Ausweis des *Gesamtkatalogs der Wiegendrucke* ab ca. 1475 bis zum Jahr 1500 sechsmal gedruckt wurde,⁵ Papst Pius II. zugeeignet ist, muss sie vor dessen Ableben im Jahr 1464 und wahrscheinlich höchstens wenige Jahre vor dessen Amtseinstellung im Jahr 1458 entstanden sein. Auch wenn diese Briefe, die ihrem lateinischen Übersetzer als authentische Worte des Philosophen galten, das von Diogenes Laërtios entworfene Bild des Kynikers nicht grundlegend erweitern, propagieren sie die Lehre des Diogenes doch in der neuen, höchst handlichen Form weniger Druckseiten, denen, nach einer Bemerkung Juan Luis Vives' zu schließen, beträchtlicher Erfolg beschieden gewesen ist. In seinem ein knappes Jahrzehnt nach der Fertigstellung der *Schule von Athen* erschienenen Kommentar zu Augustins *De civitate Dei* behauptet Vives anlässlich der Erläuterung des Kapitels, das Petrarca zu den Diogenes-Versen des *Triumphus fame* inspiriert hatte, die Briefe des Diogenes würden weit herumgereicht (»circumferuntur«).⁶ Um einiges früher, nämlich noch während ihrer handschriftlichen Verbreitung ist Leon Battista Alberti auf die Diogenes-Briefe in der Übersetzung Griffolinis aufmerksam geworden. Ihre Lektüre hat ihn dazu veranlasst, im selben ungestümen Geist, den Diogenes in seinen *Epistolae* an den Tag legt, im Namen des Epimenides auf einige der Briefe zu antworten.⁷

1. Ebd.

2. Vgl. Müseler 1994.

3. Vgl. Clément 2005, 47 f.

4. Zu Griffolini siehe Benedetti 2002.

5. Vgl. die Nr. 08395, 08396, 08397, 08398, 09367 und M19072.

6. Vives 2001, 70, 108; siehe dazu auch Clément 2005, 50.

7. Vgl. Alberti 1890, 267–271.

Spätestens mit Albertis Einfall, dem Kyniker Diogenes Briefe zukommen zu lassen, einem Einfall, der 1499 mit der Publikation des an Diogenes gerichteten Briefes des Krates in den griechischen *Epistolae diversorum philosophorum* durch Aldus Manutius seine kanonische Form findet, bewegen wir uns endgültig im Horizont des Diogenes der *Schule von Athen*. Vielleicht ist es der schon 1899 von Heinrich Wölfflin bündig herausgestellten Neuheit des Motivs des liegenden Diogenes⁸ zuzuschreiben, dass selbst Anton Springer anlässlich seiner ausgesprochen umsichtigen Beschreibung des Freskos konstatiert: »[I]n der Linken hält er [Diogenes] ein Buch.«⁹ Wahrscheinlicher ist allerdings, dass Springer sich durch den Stich des Giorgio Ghisi, wo Diogenes tatsächlich ein Buch hält,¹⁰ dessen Konturen im Stich des Gaspare Osello dann noch deutlicher zu Tage treten,¹¹ dazu hat verleiten lassen, dem Kyniker jenes Buch in die Hand zu geben, das der auf den Treppenstufen lagernde Philosoph auch in der neueren Literatur zur *Schule von Athen* nicht los wird.¹² Nun sind auf dem Fresko aber mindestens acht Bücher (und ein Rotulus) dargestellt und verglichen mit diesen durchaus verschiedenformatigen Bänden ist das, was der liegende Diogenes in der Hand hält, kein Buch. Vielmehr hält Diogenes in seiner Linken zwei beinahe deckungsgleiche Bogen Papier. Dass es sich bei diesen beiden Bogen um einen Brief, vielleicht gar um zwei oder mehrere Briefe handelt, lässt sich zwar nicht schlüssig beweisen, ist angesichts der Tatsache, dass Diogenes laut Diogenes Laërtios VI, 23 und 80 Briefe geschrieben hat, aber doch eine mehr als naheliegende Assoziation. Da im unmittelbaren Aktionsradius des Diogenes der *Schule von Athen* indes keinerlei Schreibzeug auszumachen ist, besteht allerdings weniger Anlass, ihn beim Lesen seiner eigenen Briefe dargestellt zu sehen, als bei der Lektüre jener, mindestens den Zeitgenossen Raffaels mitunter bekannten Schreiben, die an ihn gerichtet sind.

Wenn diese Deutung des lesenden Kynikers richtig ist, dann stellt Raffael aber einen Diogenes dar, den der Umstand, Empfänger eines Briefes zu sein, als Philosophen auszeichnet, mit dem man sich, und sei es nur brieflich, auseinandersetzt. Von einer Haltung, die sich auf Diogenes einlässt, zeugt denn auch die Gestik der Figur, die links des liegenden Philosophen im Begriff ist, die Stufen zu verlassen, auf denen er fläzt, deren Hände aber noch auf ihn verweisen, während die Gegenfigur, die so auf Diogenes aufmerksam gemacht wird, die Hand schon, oder noch, Richtung Zentrum und damit Richtung Aristoteles und Plato ausgestreckt hat. Und von einer Wahrnehmung der klassischen Philosophen, die den Kyniker Diogenes von Sinope deutlich erkennbar ins Zentrum rückt, zeugt schließlich auch die *Schule von Athen* selbst. Das Bildzentrum ist zwar offen-

8. Vgl. Wölfflin 1924, 100.

9. Springer 1883, 64.

10. Siehe ebd., 103, bzw. Höper 2001, Abb. 79.

11. Siehe ebd., Abb. 80.

12. Vgl. etwa Rowland 1997, 157.

kundig und programmatisch durch Plato und Aristoteles besetzt, aber in der Komposition Raffaels sehen sich die beiden Fürsten der Philosophie doch auf eine Weise in die Nähe zu Diogenes gebracht, die in den Texten des 15. Jahrhunderts überaus umsichtig vermieden worden ist.

In ihren Texten, die in der Folge von Dantes, Boccaccios und Petrarcas Gestaltung des Motivs der *filosofica famiglia* der *Schule* Raffaels vergleichbare Ansammlungen von Philosophen zum Gegenstand haben, haben Giannozzo Manetti, Cristoforo Landino und Bernardo Lapini den Kyniker Diogenes zwar ausführlich gewürdigt, aber sie haben, obwohl sie die *Vitae philosophorum* bestens kennen, wo sich Plato und Diogenes im sechsten Buch laufend begegnen, zugleich dafür gesorgt, dass die beiden Philosophen nicht aufeinander treffen. Noch deutlicher als etwa bei Ficino und Pico della Mirandola kommt in ihren Texten zum Ausdruck, wie sie daran arbeiten, über Diogenes von Sinope berichten zu können, ohne gleichzeitig von Plato sprechen zu müssen. Die *Schule von Athen* kennt diese Sorge nicht. Das Fresko propagiert, daran besteht kein Zweifel, eine auf Plato und Aristoteles fokussierte Konzeption der Philosophie. Wenn Raffael im Gegensatz zu vorangehenden Generationen von Gelehrten auch Diogenes prominent und in unmittelbarer Nähe zu Plato in diese Konzeption integrieren kann, scheint dies somit nur anzuzeigen, dass Plato und Aristoteles nach erfolgter Arrondierung ihres Verhältnisses mittlerweile derart sicher auftreten, dass sie selbst der Begegnung mit dem Oberhaupt der Kyniker nicht mehr aus dem Weg zu gehen brauchen.

Sobald man allerdings in Betracht zieht, dass Raffael, als das Fresko bereits fertiggestellt war, noch jene Gestalt einfügt, die unmittelbar links der Zentralachse, vor der untersten Treppenstufe an einem architektonisch unmotivierten Quader sitzend über ihre Worte sinnt und vor allem von der Figur des Diogenes ablenkt, dann ist vielleicht auch ein anderer Schluss zulässig. Für einen wohl als maßgeblich zu qualifizierenden Teil der ersten Betrachter des Freskos war die Integration des Kynikers in den Reigen der Philosophen zum Zeitpunkt der Erstvollendung der *Schule von Athen* noch deutlich weniger weit gediehen als für Raffael und seine ursprünglichen, nach wie vor unbekanntem Ideengeber. Raffael hat den Bedenken jener, denen Diogenes ganz im Sinne der gelehrten Texte des vorangehenden Jahrhunderts allzu auffällig in Szene gesetzt erschien, entsprochen, indem er die prominente Präsenz des Diogenes im Umfeld Platos entschärfte. Dies ist selbstverständlich nur eine Hypothese, aber im Lichte der Transformationen, die Dantes *filosofica famiglia* in den vorangehenden zwei Jahrhunderten erfahren hat, und angesichts der Aufmerksamkeit, die Vasari Raffaels Diogenes gut vierzig Jahre später noch zuteil werden lässt, scheint sie mir doch äußerst plausibel.

Bibliographie

Quellen

- Alberti, Leon Battista (1890): *Opera inedita et pauca separatim impressa*. Hrsg. von Girolamo Mancini. Florenz: Sansoni (= Raccolta di opere inedite o rare di ogni secolo della letteratura italiana).
- Alighieri, Dante (1994): *La Commedia secondo l'antica vulgata*. Hrsg. von Giorgio Petrocchi. Florenz: Le Lettere (= Le opere di Dante Alighieri; edizione nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, 7).
- Benvenuto da Imola [Rambaldo, Benvenuto] (1887): *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*. Hrsg. von Jacobo Philippo Lacaïta. Florenz: G. Barbèra.
- Bessarion (1927): *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann. Funde und Forschungen*. Bd. 2: *Bessarionis In calumniatorem Platonis libri IV*. Hrsg. von Ludwig Mohler. Paderborn: Schöningh (= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, 22).
- Boccaccio, Giovanni (1965): *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Bd. 6: *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*. Hrsg. von Giorgio Padoan. Mailand: Mondadori (= I classici Mondadori).
- Boccaccio, Giovanni (1974): *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*. Bd. 3: *Amorosa visione* [...]. Hrsg. von Vittore Branca. Mailand: Mondadori (= I classici Mondadori).
- [ps.-] Burley, Walter (1964): *Liber de vita et moribus philosophorum*. Hrsg. von Hermann Knust. Frankfurt a.M.: Minerva [unveränderter Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1886].
- Diogenes Laërtios (1475): *Vitae et sententiae eorum qui in philosophia probati fuerunt*. Venedig: Nicolaus Jenson.
- Diogenes Laërtios (1998): *Leben und Lehre der Philosophen*. Aus dem Griechischen übersetzt und hrsg. von Fritz Jürß. Stuttgart: Reclam (= Reclams Universal-Bibliothek, 9669).
- Ficino, Marsilio (1576): *Opera* [...]. 2 Bde. Basel: Henricpetrina.
- Ficino, Marsilio (1975): *The Philebus Commentary*. Hrsg. und übersetzt von Michael Allen. Berkeley: University of California Press (= Publications of the Center for Medieval and Renaissance Studies, 9).
- Landino, Cristoforo (2001): *Comento sopra la Comedia*. 4 Bde. Hrsg. von Paolo Procaccioli. Rom: Salerno (= Edizione nazionale dei commenti danteschi, 28).
- Lapini, Bernardo (1497): *Opera del preclarissimo poeta misser Francesco Petrarca con el commento de misser Bernardo Lycinio sopra li triumpho [...]*. Venedig: Bartholomeo de Zani.
- Manetti, Giannozzo: *De illustribus longaevis*. Ms. Biblioteca Vaticana, Urb. Lat. 387, fol. 41^r-158^v.
- Petrarca, Francesco (1951): *Trionfi*, in: ders.: *Rime, Trionfi e poesie latine*. Hrsg. von Ferdinando Neri, Guido Martellotti, Enrico Bianchi und Natalino Sapegno. Mailand: Ricciardi (= La letteratura italiana. Storia e testi, 6).

- Pico della Mirandola, Giovanni (1990): *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt von Norbert Baumgarten. Hrsg. und eingeleitet von August Buck. Hamburg: Meiner (= Philosophische Bibliothek, 427).
- Traversari, Ambrogio (1759): *Epistolae* [...]. Hrsg. von Pietro Canneti und Lorenzo Mehus. Florenz: Caesareo.
- Vasari, Giorgio (1986): *Le vite de' più eccellenti architetti, pittori, et scultori italiani, da Cimabue, insino a' tempi nostri. Nell'edizione per i tipi di Lorenzo Torrentino, Firenze 1550*. Hrsg. von Luciano Bellosi und Aldo Rossi. Turin: Einaudi.
- Vives, Juan Luis (2001): *Commentarii ad divi Aurelii Augustini De civitate Dei*. Bd. IV. Hrsg. von Francisco Jorge Pérez Durà und José María Estellés González. Valencia: Institució Alfons el Magnànim (= Opera omnia. Juan Luis Vives, 4, 3).
- Forschungsliteratur**
- Benedetti, Stefano (2002): Art. »Griffolini, Francesco«, in: *Dizionario biografico degli italiani*. Bd. 59. Rom: Istituto della Enciclopedia Italiana, 382–385.
- Brandt, Reinhard (2000): *Philosophie in Bildern*. Köln: Dumont.
- Brieger, Peter/Meiss, Millard/Singleton, Charles S. (Hrsg.) (1969): *Illuminated Manuscripts of the Divine Comedy*. Bd. 2. Princeton: Princeton University Press.
- Clément, Michèle (2005): *Le cynisme à la renaissance*. Genf: Droz (= Les seuils de la modernité, 9; Cahiers d'humanisme et Renaissance, 72).
- Düring, Ingemar (1957): *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Garin, Eugenio (1990): »Raffaello e i filosofi antichi«, in: Fagiolo, Marcello/Madonna, Maria Luisa (Hrsg.): *Raffaello e l'Europa, Atti del IV Corso Internazionale di Alta Cultura*. Rom: Libreria dello Stato, 15–25.
- Gombrich, Ernst H. (1972): »Raphael's Stanza della Segnatura and the Nature of its Symbolism«, in: ders.: *Symbolic Images. Studies in the art of the Renaissance*. London: Phaidon, 85–101 und 220 f.
- Höper, Corinna (2001): *Raffaello und die Folgen. Das Kunstwerk in Zeitaltern seiner graphischen Reproduzierbarkeit*. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz.
- Kristeller, Paul Oskar (1937): *Supplementum Ficinianum* [...]. Florenz: Olschki.
- Largier, Niklaus (Hrsg.) (1997): *Diogenes der Kyniker. Exempel, Erzählung, Geschichte in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Tübingen: Niemeyer (= Frühe Neuzeit, 36).
- Luck, Georg (1997): *Die Weisheit der Hunde. Texte der antiken Kyniker in deutscher Übersetzung mit Erläuterungen*. Stuttgart: Kröner (= Kröners Taschenausgabe, 484).
- Most, Glenn W. (1999): *Raffaello. Die Schule von Athen*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch (= Fischer-Taschenbücher. Kunststück, 13385).
- Müseler, Eike (1994): *Die Kynikerbriefe*. Bd 1: *Die Überlieferung*. Paderborn: Schöningh (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. N.F. Reihe 1. Monographien, 6).
- Ricklin, Thomas (2006): »Jean de Galles, les Vitae de saint François et l'exhortation des philosophes dans le Compendiloquium de vita et dicitis illustrium philosophorum«, in: ders. (Hrsg.): *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*. Paris: Vrin, 201–221.
- Ricklin, Thomas (im Druck): »Der lateinische Diogenes Laërtios zwischen Henricus Aristippus und der lateinischen editio princeps (1472/1475) unter besonderer Berücksichtigung des Thales von Milet«, in: Luchner, Katharina/Primavesi, Oliver (Hrsg.): *Vorsokratiker-Rezeption von Henri Estienne bis Hermann Diels. Presocratic Studies from Henri Estienne to Hermann Diels. Akten der 9. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 5.–7. Oktober 2006*. Stuttgart: Steiner (= Philosophie der Antike. Veröffentlichungen der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung, 26).
- Rowland, Ingrid (1997): »The Intellectual Background of the School of Athens: Tracking Divine Wisdom in the Rome of Julius II«, in: Hall, Marcia (Hrsg.): *Raphael's School of Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 131–170.
- Springer, Anton (1883): »Raffaels Schule von Athen«, in: *Die graphischen Künste* 5, 53–106.
- Vasoli, Cesare (1967): Art. »Bernardo da Siena (Bernardo Lapini da Montalcino)«, in: *Dizionario biografico degli Italiani*. Bd. 9. Rom: Istituto Enciclopedia Italiana, 290 f.
- Voci, Anna Maria (1986): »Marsilio Ficino e Egidio da Viterbo«, in: Garfagnini, Gian Carlo (Hrsg.): *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*. Bd. 2. Florenz: Olschki (= Studi e testi. Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 15), 477–508.
- Wind, Edgar (1979): *Kunst und Anarchie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Winner, Matthias (1984): »Il giudizio di Vasari sulle prime tre stanze di Raffaello in Vaticano«, in: *Raffaello in Vaticano*. Mailand: Electa, 179–193.
- Wölfflin, Heinrich (1924): *Die klassische Kunst. Eine Einführung in die italienische Renaissance*. München: Bruckmann.