

## LA VICENDA DELL'ANIMA NELLA CONSOLATIO DI CICERONE

1. La *Consolatio* che Cicerone compose allo scopo di lenire il proprio dolore per la morte dell'amatissima figlia Tullia assurse a Roma al rango di classico del genere consolatorio, occupando nelle lettere latine il posto che fra i Greci veniva unanimemente riconosciuto al  $\pi\epsilon\rho\iota$   $\pi\epsilon\nu\theta\omicron\upsilon\varsigma$  di Crantore. Come Panezio raccomandava di imparare a memoria quest'ultimo scritto<sup>1</sup>, così Plinio, nel momento in cui prende atto che la *Consolatio* di Cicerone si colloca nella scia di Crantore, ne sancisce la posizione di classico latino indiscusso dando per scontato che ad essa debba applicarsi la medesima raccomandazione paneziana<sup>2</sup>.

Già Cicerone, del resto, sottolineava il carattere tutto speciale del proprio scritto consolatorio<sup>3</sup>, ed esso veniva fatto oggetto di esplicita emulazione da Seneca in una delle proprie consolazioni, quella alla madre<sup>4</sup>, mentre Tacito vi allude forse polemicamente nella chiusa del suo *Agricola*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cic. *Lucull.* 135 *legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut Tiberoni Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus* (Panaet. F 137 van Straaten; cf. Crantor F 1 Mette).

<sup>2</sup> Plin. *NH* praef. 22 (*Cicero*) *de republica Platonis se comitem profitetur, in Consolatione filiae 'Crantorem' inquit 'sequor', item Panaetium de officiis, quae volumina ediscenda, non modo in manibus cotidie habenda, nosti.*

<sup>3</sup> Cic. *Att.* 12.14.3 *adfirmo tibi nullam consolationem esse talem.* Shackleton Bailey 1966, 87, traduce, sulla scia di Tyrrell e Purser, «I can assure you there is no consolation as effective as this». Avrà però ragione Garbarino 1982, 68-69, a interpretare queste parole come un riferimento alla novità di una consolazione rivolta dall'autore a se stesso, secondo quanto detto poco prima: *quin etiam feci, quod profecto ante me nemo, ut ipse me per litteras consolaret.* Certamente intese così Seneca nel passo discusso qui sotto, sia che avesse presente questa lettera ad Attico, sia che, come appare probabile, Cicerone formulasse lo stesso vanto anche nel testo della propria *Consolatio*.

<sup>4</sup> Sen. *ad Helv.* 1.2 *praeterea, cum omnia clarissimorum ingeniorum monumenta ad compescendos moderandosque luctus evolverem, non inveniebam exemplum eius qui consolatus suos esset cum ipse ab illis comploraretur.* Se quella di Cicerone è un'autoconsolazione, Seneca consola i suoi cari di una sventura toccata a lui stesso; l'uno e l'altro compiono un'opera priva di precedenti in tutta la letteratura consolatoria, che Seneca afferma di avere consultato integralmente, come Cicerone (*Att.* 12.14.3: sotto, nota 17). Cf. Vitelli 1979, 34, con la letteratura citata.

<sup>5</sup> Secondo Alfonsi 1965, 618-619, in Tac. *Agr.* 46 c'è una punta polemica contro l'intenzione

Dato l'argomento della nostra ricerca, l'indagine dovrà tener conto pressoché esclusivamente dei paralleli fra l'opera ciceroniana e quelle che hanno anch'esse per oggetto la *consolatio mortis*, nelle quali è al proprio posto la trattazione della sorte che attende l'anima al di là della tomba; si trattava del resto del genere di scritto consolatorio per eccellenza, sebbene esistessero trattazioni rivolte a lenire ogni sorta di sofferenza ed a combattere ogni tipo di affezione<sup>6</sup>.

Il collegamento tra la propria *Consolatio* ed il canonico *περὶ πένθους* di Crantore, composto dal filosofo accademico per confortare un certo Ippocle della morte dei figli, veniva sottolineato nell'opera dallo stesso Cicerone, che, come sappiamo da una testimonianza di Plinio il Vecchio già citata, affermava esplicitamente: *Crantorem sequor*<sup>7</sup>. Ma questa espressa testimonianza dell'autore è stata a lungo fonte di confusione e fraintendimenti, piuttosto che di chiarezza. Su di essa si sono fondati infatti quegli studiosi che, come il van Wageningen<sup>8</sup>, hanno ritenuto di poter ricostruire la perduta opera ciceroniana principalmente in base ad un confronto con quella, pure perduta, di Crantore, che si pensava di poter ricuperare quasi integralmente attraverso la *Consolatio ad Apollonium* attribuita a Plutarco, che, al di là dei frammenti del *περὶ πένθους* citati col nome dell'autore, ne costituirebbe una redazione in parte alterata e sfigurata, ma pur sempre fedele<sup>9</sup>. Si trattava anche in questo caso di un equivoco, contro cui, inascoltato, aveva già messo in guardia il Kuiper<sup>10</sup> e che adesso può ritenersi definitivamente superato<sup>11</sup>, nonostante certi attardati tentativi di riproporre ricostruzioni di Crantore sulla base dell'opuscolo pseudoplutarco<sup>12</sup>. Oggi possediamo l'edizione del Mette<sup>13</sup>, che

di Cicerone di innalzare un *fanum* alla figlia, oltre ad altri possibili echi dello scritto ciceroniano. Diversamente Vitelli 1977, 39.

<sup>6</sup> Cf. p. es. Cic. *Tusc.* 3,81, e vd. Garbarino 1982, 29. La ricordata *consolatio* di Seneca ad Elvia, ad esempio, è un *περὶ φυγῆς* la cui originalità sta nel fatto che è l'esiliato stesso a consolare la madre del proprio esilio.

<sup>7</sup> Plin. *NH* praef. 22; cf. Cic. *consol.* F 4 Vitelli.

<sup>8</sup> Van Wageningen 1916. L'infondatezza della posizione di van Wageningen è mostrata con chiarezza da Philipsson 1917. Cf. anche Kumaniecki 1968, 27.

<sup>9</sup> Così Pohlenz 1909 (Appendix: *De Crantoris libro*, pp. 15-19). Per un chiaro resoconto della ormai secolare discussione vd. Hani 1985, 21-23. Secondo Hani la *Consolatio ad Apollonium* è un'opera autentica di Plutarco.

<sup>10</sup> Kuiper 1901.

<sup>11</sup> Soprattutto grazie a Kassel 1958.

<sup>12</sup> Da parte di Johann 1968. Legittimamente Johann ritiene (p. 32) di poter sostituire, o inte-

ci presenta un Crantore affidabile, liberato da quanto gli era stato indebitamente attribuito.

Gli studiosi prima citati assegnano all'affermazione *Crantorem sequor* lo stesso significato ristrettamente letterale che le attribuiva San Gerolamo<sup>14</sup>, ma con ogni probabilità ad essa competerà un senso ben più ampio e generale. Il riferimento sarà in primo luogo all'approccio filosofico dello scritto consolatorio ciceroniano<sup>15</sup>, che, diversamente dai libri I e III delle *Tusculanae disputationes*, pur così affini nell'argomento, rifiutava la rigida insensibilità dell'*ἀπάθεια* stoica per accostarsi piuttosto all'atteggiamento propugnato da Crantore nel *περὶ πένθους*: quella *μετριοπάθεια* che riconosceva l'insopprimibile naturalezza del dolore in chi è colpito dal lutto, limitandosi a condannarne l'eccesso<sup>16</sup>. Ma sarà inoltre presente il significato di un proclama letterario: con il suo scritto Cicerone si propone di creare un equivalente latino della celebrata opera del filosofo greco.

Senza dubbio egli avrà seguito da vicino il *περὶ πένθους* di Crantore, ma non c'è il minimo dubbio che abbia consultato ed utilizzato numerose altre fonti, perché lui stesso lo afferma esplicitamente in alcune lettere ad Attico<sup>17</sup> e ce lo testimonia direttamente a proposito dell'impostazione della sua opera consolatoria sottrarre, il metodo fondato sulla comunanza di argomenti nelle varie opere consolatorie puntando alla scoperta di materiale crantoreo in base ad analogie con quanto ci è noto di Crantore; propone però tre criteri ancora più incerti e opinabili; il richiamo alla «sapienza antica» (primo criterio) non è, come vedremo, esclusivamente crantoreo; il supposto interesse di Crantore per la demonologia (secondo criterio) è affermato solo sulla base di un racconto, quello di Eutimio ed Elisio, nel quale gli elementi popolari prevalgono nettamente su quelli filosofici (evidente l'arbitrio operato su questa base a p. 76); infine (terzo criterio) dalla pessimistica osservazione dell'ignoranza da parte dell'uomo dei mali che l'aspettano (naturale in un accademico, ma ricavata soltanto dal termine *ἄδηλος* di F 4 Mette) è forzato ricavare conseguenze in merito ad un presunto scetticismo gnoseologico e ancor più alla necessità di essere istruiti da entità demoniche. Non stupisce che, sulla base di questi criteri, Johann torni ad approdare alla conclusione di Pohlenz: «die *Consolatio ad Apollonium* ist, von einigen meist stoischen Änderungen abgesehen, die verstümmelte Fassung von Crantors *περὶ πένθους*» (pp. 139-140; cf. 163).

<sup>13</sup> Mette 1984.

<sup>14</sup> Hieron. ep. 60.2.5 *legimus Crantorem, cuius volumen ad confovendum dolorem suum secutus est Cicero*.

<sup>15</sup> Come ritiene giustamente Kumaniecki 1968, 32; cf. anche Zehnacker 1985, 71.

<sup>16</sup> Crantor F 3a Mette; cf. Cic. *Tusc.* 3,12, 71 (= Crantor F 3b Mette).

<sup>17</sup> Cic. *Att.* 12.14.3 *nihil enim de maerore minuendo scriptum ab ullo est quod ego non domi tuae legerim; Att.* 12.21.5 *doctissimi homines ... quorum scripta omnia quaecumque sunt in eam sententiam non legi solum ..., sed in mea etiam scripta transtuli*. Cf. *Att.* 12.18.1. Di «ricorso alla filosofia, praticato senza esclusione di fonti» parla giustamente Mazzoli 1982, 381.

tolineandone l'atteggiamento d'impronta marcatamente eclettica<sup>18</sup>. Non solo: nello stesso contesto, proveniente dal terzo libro delle *Tusculanae*, da un'opera cioè nella quale si accosta all'accennata intransigenza dello stoicismo ortodosso, Cicerone non solo non rinnega, ma anzi teorizza esplicitamente la necessità per l'autore di *consolationes* di regolarsi in base alle circostanze, sia ricorrendo ecletticamente, a seconda delle necessità, ai diversi approcci delle varie scuole filosofiche, sia conferendo alla trattazione un taglio che tenga conto non tanto della validità oggettiva delle argomentazioni quanto del risultato pratico che si vuole raggiungere: alleviare l'afflizione di chi è colpito dal lutto<sup>19</sup>. Naturalmente in tal modo l'opera consolatoria viene posta su un piano assai più retorico-oratorio che filosofico, e Cicerone non manca di rilevarlo espressamente<sup>20</sup>. Tocchiamo qui un punto assai delicato per l'essenza non soltanto della *Consolatio* ciceroniana, ma di tutti gli scritti di carattere consolatorio.

Tutti concordano nel ritenere che secondo gli antichi non fosse applicabili alla *consolatio* gli stessi criteri d'intransigente coerenza ritenuti indispensabili per gli altri scritti filosofici. Nel *De remediis fortuitorum*, ad esempio, Seneca adotta un atteggiamento di assoluta rigidità, giudicando folle chi ha bisogno di essere conso-

<sup>18</sup> Cic. *consol.* F 16 Vitelli (= Cic. *Tusc.* 3.76) ... *sunt etiam qui haec omnia genera consolandi colligant - alius enim alio modo movetur -, ut fere nos in Consolatione omnia in consolationem unam coniecimus; erat enim in tumore animus et omnis in eo temptabatur curatio*. Per il sincretismo eclettico di questo frammento (sono menzionate le terapie stoica cleantea, peripatetica, epicurea, cirenaica, stoica crisippica) vd. Mazzoli 1982, 371; anche Kumaniecki 1968, 42-43, secondo cui Cicerone si proponeva di presentare organicamente al pubblico romano tutti gli approcci consolatorii delle varie scuole filosofiche greche. Zehnacker 1985, 73, accosta questo procedimento a quello delle altre opere filosofiche ciceroniane.

<sup>19</sup> Cic. *Tusc.* 3.79. La terapia dell'afflizione proposta da Crisippo è *ad veritatem firmissima*, ma *ad tempus aegritudinis difficilis*. Chi, come lo stesso Cicerone nel momento in cui scrisse la *Consolatio*, si trova sotto l'impressione immediata del lutto subito, non è sensibile alle intellettualistiche esortazioni crisippiche: cf. *consol.* F 16 Vitelli, citato alla nota precedente (*erat enim in tumore animus et omnis in eo temptabatur curatio*) e F 18 Vitelli (= *Tusc.* 4.63); vd. anche F 3a Vitelli. Non resta che considerare gli argomenti capaci di influire sui singoli destinatari: *quamnam quisque curationem recipere possit videndum est*. A Tizio Cicerone consigliava (*fam.* 5.16.6) proprio il superamento intellettualistico del dolore che egli non fu in grado di raggiungere; ma ancora non era stato colpito dal lutto. Lo stesso consiglio rivolge a Cicerone Sulpicio (*Cic. fam.* 4.5.6). Nella lettera consolatoria allo stoico Bruto (*ad Brut.* 1.9.2), scritta più tardi, Cicerone osserva polemicamente che l'*ἀπάθεια* assoluta è peggiore dell'afflizione.

<sup>20</sup> Cic. *Tusc.* 3.79 *ut in causis non semper utimur eodem statu ..., sed ad tempus, ad controversiae naturam, ad personam accommodamus, sic in aegritudine lenienda eqs.* Allo stesso modo, il coronamento degli argomenti consolatorii svolti nel primo libro delle *Tusculanae* è costituito da un *rethorum epilógus* (1.112), e il discepolo esorta Cicerone a non abbandonare l'arte retorica da lui tanto illustrata. Per esso vd. Garbarino 1982, 39-42.

lato dei lutti<sup>21</sup>, ben diversamente da come si comporta nelle opere consolatorie che ci sono pervenute<sup>22</sup>. Perfino Crisippo non può impostare il discorso sulla terapia degli affetti senza un adeguato adattamento del suo rigido intellettualismo<sup>23</sup>. Nello stoicismo, del resto, già Panezio raccomandava, come si è visto, di imparare a memoria il libro di Crantore, il che è come dire che aveva rinunciato all'*ἀπάθεια* predicata dalla sua scuola a favore della *μετριότης* di quest'ultimo<sup>24</sup>. Questa naturale evoluzione portò col tempo ad un intrecciarsi sempre più stretto e non sempre facilmente districabile di elementi stoici ed accademici negli scritti consolatorii<sup>25</sup>.

Cicerone accoglie la *μετριότης* di Crantore nella sua *Consolatio* perché essa si accorda col suo stato d'animo al momento della composizione dello scritto. In esso non si vergognava di dichiararsi vinto dal dolore<sup>26</sup> e in un'epistola di quel periodo afferma di essere riuscito a moderare il proprio cordoglio per la morte della figlia, ma di non volervi rinunciare del tutto<sup>27</sup>. Solo nelle *Tusculanae* egli farà ammenda, con una specie di autocritica non priva però di be-

<sup>21</sup> Sen. *rem. fort.* 13.1 *'amisi liberos'. Stultus es, qui fles mortem mortalium*. Cf. Kassel 1958, 14. Nei casi riguardanti la perdita di figli, amici, moglie, manca ogni simpatia per il dolore. Si vuole solo dimostrare, secondo i parametri stoici, che esso deriva da falsi criteri di valore (da una *κενή δόξα*). Significativamente, manca ogni riferimento al destino dopo la morte.

<sup>22</sup> Lo stoico intransigente, secondo cui il dolore deriva da una falsa opinione, dovrebbe a rigore limitare l'intervento consolatorio a mostrare appunto la falsità di tale opinione (cf. Kassel 1958, 17-29). In effetti, anche in contesto consolatorio, Seneca afferma che la morte è un *indifferens* (*Marc.* 19.5; cf. *ep.* 82.13-16; e vd. Setaioli 1997, 360), come pure il destino dopo la morte (Setaioli 1977, 358-360). Ma nelle *Consolationes* senecane la posizione crisippica viene mitigata sulla base della *μετριότης* di Crantore; cf. p. es. *Marc.* 4.1, 7.1, 7.4, 19.1; *Polyb.* 18.5-6; *Helv.* 16.1; *ep.* 99.15, 19. Lo stesso in *ep.* 63.1, con una nominale riserva dettata dall'ortodossia stoica (*illud, ut non doleas, vix audebo exigere; et esse melius scio*). L'atteggiamento di Seneca nelle *Consolationes* è ben chiarito da *Marc.* 20.6, dove viene citato Catone Uticense nell'ambito del *τόπος* consolatorio della *mors opportuna* che libera dai mali. A rigore Catone, prototipo del sapiente secondo Seneca (*const.* 2.1), non dovrebbe essere considerato soggetto ad alcun male, se l'atteggiamento stoico dell'autore fosse del tutto coerente. L'intransigenza del *De remediis fortuitorum* torna in contesto non consolatorio (*ep.* 116.1-3; cf. anche *ep.* 85). Cf. Kassel 1958, 56-57; Garbarino 1982, 194-197.

<sup>23</sup> Cf. Johann 1968, 20-24.

<sup>24</sup> Cf. Kassel 1958, 25.

<sup>25</sup> Per la *Consolatio ad Apollonium* vd. Hani 1985, 26-32.

<sup>26</sup> Cic. *consol.* F 3 Vitelli.

<sup>27</sup> Cic. *Att.* 12.28.2 *maerorem minui, dolorem nec potui nec, si possem, vellem*. Per la contrapposizione *maeror* | *dolor* vedi Kumaniecki 1968, 33; Garbarino 1982, 71-72. Cf. anche *consol.* F 19 Vitelli *luctum et maerorem esse non putabant viri*. L'atteggiamento di Cicerone riflette perfettamente la posizione di Crantore, F 3a Mette.

nevolenza verso la posizione di Crantore adesso abbandonata<sup>28</sup>. Una palinodia analoga si riscontra del resto anche in un'epistola senecana<sup>29</sup>.

Se tutti si accordano nel ritenere che gli scritti consolatorii si sottraggano almeno in parte al rigore dogmatico delle trattazioni filosofiche, i pareri divergono quando si tratta di stabilire in che misura ciò sia determinato dall'influsso esercitato dalla retorica sul genere consolatorio. Alcuni ritengono che questo influsso sia tutto sommato modesto<sup>30</sup>, ma una posizione di questo tipo non tiene nella giusta considerazione né le origini sofistiche di questo genere letterario, né il suo successivo sviluppo nell'oratoria epidittica - in particolare nelle parti consolatorie degli *ἐπιτάφιοι* -, né, infine, l'influenza esercitata in epoca più tarda dalle scuole di retorica, nelle quali la consolazione era uno dei temi oratorii comunemente assegnati ai discepoli e fu fatta oggetto di trattazioni tecniche specifiche<sup>31</sup>. In effetti, anche negli scritti consolatorii composti da filosofi o da autori aperti all'influsso della filosofia, risulta difficile scindere l'elemento filosofico da quello retorico<sup>32</sup>; ciò è tanto più vero per la *Consolatio* ciceroniana, nella quale, come abbiamo in parte già accennato, e come ci ripromettiamo di mostrare chiaramente più avanti, la componente retorica, pur non escludendo quella filosofica, tende però a piegarla ai suoi fini e per certi versi ad assumere il sopravvento.

<sup>28</sup> Illuminante Mazzoli 1982, 376-377.

<sup>29</sup> Sen. ep. 63.10 *haec tibi scribo, is qui Annaeum Serenium carissimum mihi tam immodice flevi ut, quod minime velim, inter exempla sim eorum quos dolor vici. Hodie tamen factum meum damno et intellego maximam mihi causam sic lugendi fuisse quod numquam cogitaveram mori eum ante me posse.*

<sup>30</sup> Così, per esempio, Gigon 1959, 154 n. 1, contro Kassel 1958. Anche Johann 1968, sebbene ammetta (pp. 163-164) che lo stesso Crantore obbedisse in qualche modo a criteri retorici, ritiene che l'influsso della retorica sul genere consolatorio sia secondario.

<sup>31</sup> L'importanza della componente retorica negli scritti consolatorii è dimostrata inoppugnabilmente da Kassel 1958, 11 (dove è citato anche Cic. *Tusc.* 3.79, da noi discusso sopra, note 19-20); 40-48.

<sup>32</sup> Per i problemi connessi con la testimonianza senecana sull'assunzione della *consolatio* nel discorso filosofico (ep. 94.21, 39, 49; 95.34) con specifico riferimento a Posidonio (ep. 95.65), mi permetto di rinviare a Setaioli 1988, 336-349, con la bibliografia citata. Vd. inoltre Kassel 1958, 26 n. 2; Garbarino 1982, 6-7. Semplicistico Johann 1968, 14, secondo cui Sen. ep. 95.64-65 e Cic. *de orat.* 2.64 ss. testimonierebbero che la consolazione, almeno fino al I secolo a. C., rientrava nel campo della filosofia e non della retorica. In *de orat.* 2.64 Cicerone lamenta la mancanza nelle *artes rhetorum* di adeguate trattazioni tecniche sulla *consolatio*, ma la elenca tra gli *oratorum officia*. Vd. anche *de orat.* 2.35, 50; 3.118. Più avanti avremo modo di esaminare le trattazioni di Menandro retore e dello ps. Dionisio.

2. Tutto quanto siamo venuti esponendo finora si proponeva lo scopo precipuo di ricavare elementi utili a collocare nella giusta luce il rapporto, testimoniato esplicitamente dall'autore stesso, della *Consolatio* ciceroniana con Crantore, naturalmente con particolare riferimento ai temi che da ora in poi dovranno soprattutto occuparci: quelli relativi alla natura ed alla vicenda dell'anima, con speciale attenzione al suo destino dopo la morte, motivo che è lecito attendersi d'incontrare ampiamente svolto in uno scritto di consolazione per un lutto.

Non manca chi non esita a dare per certo che nel *περί πένθους* Crantore discutesse dell'immortalità dell'anima nell'ambito della cosiddetta «alternativa socratica»<sup>33</sup>, del problema, cioè, se la morte debba considerarsi la fine di tutto oppure il passaggio ad una nuova esistenza<sup>34</sup>. Ciò non è né impossibile né inverosimile, ma va sottolineato con forza che i frammenti di cui disponiamo non ci forniscono alcun dato sicuro relativamente alla presenza e all'importanza in Crantore di una discussione sull'immortalità dell'anima, e tanto meno di una presa di posizione in senso affermativo. Il calore con cui il *περί πένθους* viene raccomandato da Panezio, che notoriamente non credeva all'immortalità<sup>35</sup>, farebbe semmai propendere in senso negativo<sup>36</sup>. Nonostante l'ascendenza platonica della posizione ideologica dell'accademico Crantore, non è quindi

<sup>33</sup> Dal dilemma posto da Socrate in Plat. *apol.* 40C *δυσὶν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἷον μὴδὲν εἶναι μὴδὲ αἴσθησιν μὴδεμίαν μὴδεὸς ἔχειν τὸν τεθνεώτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολὴ τις τυγχάνει οὐσα καὶ μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθάδε εἰς ἄλλον τόπον.* Vd. Setaioli 1997, 328 e *passim*. Il motivo era divenuto topico nelle consolazioni: vd. Kurth 1994, 109.

<sup>34</sup> Johann 1968, 62; cf. 96; 120-123. Johann si fonda su Crantor F 6a Mette (*cons. ad Apoll.* 25, 114C *τὸ δὲ φιλεῖν τὸν μεταλλάξαντα καὶ στέργειν οὐκ ἐν τῷ λυπεῖν ἑαυτοῦς ἐστίν, ἀλλ' ἐν τῷ τὸν ἀγαπώμενον ὠφελεῖν*), inteso come argomento a favore della sopravvivenza. In realtà, però, ciò che segue immediatamente (*ὠφέλεια δ' ἐστὶ τοῖς ἀφηρημένοις ἢ διὰ τῆς ἀγαθῆς μνήμης τιμῆς*) sembra indicare che il «beneficio» che si può rendere al morto consiste solo nell'onorarne le memoria. Si tratta di un concetto sicuramente crantoreo (cf. F 3a Mette *τοῦ φιλεῖσθαι καὶ φιλεῖν εὐνοία*). Quanto segue nella *Consol. ad Apoll.*, ossia la formulazione, del resto in forma ipotetica, del corno positivo dell'alternativa socratica (*εἰ γ' ὁ μετῆλαχώς θεϊότερόν τινα βίον μετέληφεν κτλ.*), non proviene con sicurezza da Crantore. Giustamente viene ommesso da Mette nella sua edizione. Prende per buona l'argomentazione di Johann Vitelli 1977, 37. Anche Garbarino 1982, 90, ritiene che la concezione della morte come passaggio a miglior vita nel finale della *Consolatio* ciceroniana derivi da Crantore.

<sup>35</sup> Panact. F 83-84 van Straaten.

<sup>36</sup> Questa circostanza farebbe credere, almeno, che l'argomentazione consolatoria non fosse imperniata in Crantore sulla sorte dell'anima nell'aldilà; cf. Kassel 1958, 36; Zehnacker 1985, 71. Con scarsa coerenza anche Johann 1968, 121, ammette la forza probante dell'argomentazione di Kassel.

possibile affermare con sicurezza che nel suo scritto trovassero coerente sviluppo le concezioni misticheggianti del ciclo dell'anima di matrice convenzionalmente indicata come «orfico-pitagorica», che furono poi accolte e sistematizzate nel platonismo<sup>37</sup>. Certo è che per presentare al vivo l'idea dell'immortalità dell'anima la citata *Consolatio ad Apollonium* ricorre non a Crantore, ma ad ampi estratti platonici<sup>38</sup>.

Nella formulazione aristotelica del mito di Mida e di Sileno, che la *Consolatio ad Apollonium* cita dal perduto *Eudemo* dello Stagirita ancora platonizzante<sup>39</sup>, la celebre e ben più antica sentenza, secondo cui non nascere è per l'uomo la cosa migliore, la seconda morire al più presto, è stata da alcuni studiosi collocata nella prospettiva mistica che vede nel ciclo della generazione il castigo dell'anima e nella morte non l'annientamento, ma il ritorno ad una condizione più elevata<sup>40</sup>; ma nella citazione di Crantore che precede immediatamente è possibile ravvisare con sicurezza solamente il primo anello: l'idea che la vita nel corpo costituisce per l'anima un castigo<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Come faceva p. es. von Arnim 1922, 1587: «er nahm an, daß die unsterbliche Seele zur Strafe früheren Verfehlungen an den Leib gebunden sei, und daß der Tod für sie, wenn sie gerecht gelebt habe, Rückkehr zu einem höheren Dasein bedeute». Come vedremo subito, solo la prima parte di questa affermazione trova riscontro nelle testimonianze sicuramente riferibili al *περὶ πένθους*.

<sup>38</sup> *Cons. ad Apoll.* 13, 108A-D (*Phaedo* 66B - 67B); 36, 120E - 121D (*Gorg.* 523A - 524B).

<sup>39</sup> *Cons. ad Apoll.* 27, 115B-E = Aristot. *Eudem.* (*de anima*) 65 Gigon.

<sup>40</sup> Così intende Jaeger 1964<sup>3</sup>, 61-62; cf. anche Hanf 1985, 33. Il mito di Mida e Sileno si trovava probabilmente nella *Consolatio* ciceroniana (F 9 Vitelli) ed è sicuramente in *Tusc.* 1.114. Bignone 1936, I, 233 n. 4; Kassel 1958, 78-79; Hanf 1985, 281 n. 3, fanno notare che, siccome al paragrafo successivo Cicerone introduce la storia di Eutimoo ed Elisio con le parole *simile quiddam est in Consolatione Crantoris*, è ragionevole pensare che gli *exempla* precedenti, fra cui quello di Mida e Sileno, non si trovassero nell'opera dell'accademico, e che Cicerone lo riprendesse dall'*Eudemo* di Aristotele, che gli era ben noto. Ciononostante Mette 1984, 35; 36, ritiene che il mito o almeno la celebre sentenza potessero trovarsi in Crantore. Analogamente Grilli 1962, 97. Secondo Boyancé 1944, 183, l'autore della *Cons. ad Apoll.* trovava in Crantore la citazione dell'*Eudemo*. Assai poco persuasivo è Johann 1968, 103-104, secondo cui l'autore della *Cons. ad Apoll.* riprende il mito da due autori, Crantore e Aristotele, e lo adatta ad un contesto diverso da quello aristotelico. Senza il riferimento a Sileno, la sentenza è anche in *Sen. Marc.* 22.3. Essa era ormai del tutto banalizzata e si ritrova anche nelle iscrizioni tombali: cf. Lier 1903, 465-466.

<sup>41</sup> *Cons. ad Apoll.* 27, 115B = Crantor F 6a Mette πολλοίς γὰρ καὶ σοφοῖς ἀνδράσιν, ὡς φησι Κράντωρ, οὐ νῦν, ἀλλὰ πάλαι, κέκλευσται τιμωρίαν ἡγουμένους εἶναι τὸν βίον καὶ ἀρχὴν τὸ γενέσθαι ἀνθρώπων συμφορᾶς τῆς μεγίστης. Che anche il secondo momento fosse presente in Crantore non è impossibile, ma, ripetiamo, non è documentabile, e comunque difficilmente poteva avere rilievo e funzione centrale. Troppo frettolosi sono pertanto Boyancé 1944, 181, che attribuisce senz'altro a Crantore la dottrina mistica della sopravvivenza astrale, e Johann 1968, 94-95, che assegna anche a Crantore la dottrina della

Non si trattava certo di un'idea nuova, in quanto è ampiamente testimoniata nel misticismo platonico e preplatonico, e la si incontra, formulata in maniera assai simile a quella di Crantore, a partire dal pitagorico filolao, che già la attribuisce ad antichi sapienti, nella fattispecie a sacerdoti-profeti<sup>42</sup>. Questa attribuzione si tramanda ininterrottamente in tutta la tradizione: è così in Aristotele<sup>43</sup>, nello stesso Crantore<sup>44</sup>, in Cicerone nell'*Hortensius*<sup>45</sup>, e in Seneca, nella *Consolatio ad Polybium*<sup>46</sup>. Quest'ultimo deriverà certo dal *περὶ πένθους* di Crantore, considerato il classico del genere consolatorio, vuoi direttamente, vuoi attraverso la *Consolatio* ciceroniana. Anche in questa, infatti, l'idea compariva con forte rilievo - veniva addirittura ripetuta dall'autore<sup>47</sup> -; ma questa volta la tradizione non ci attesta che Cicerone l'attribuisse alla sapienza degli antichi sacerdoti.

Tuttavia è forse possibile ipotizzare che questa tradizionale at-

beatitudine eterna del morto, per il fatto che in *Sen. Polyb.* 9.6-8 essa è collegata con la concezione crantorea della vita come castigo.

<sup>42</sup> Philol. 44 B 14 DK μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινὰς τιμωρίας ἢ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τοῦτο πέθαιται. Si confrontino anche i testi paralleli riportati da Diels-Kranz. Ben noto è Plat. *Crat.* 400C = *Orph.* fragm. 8. Vd. inoltre Detienne 1963, 85-86; Johann 1968, 29; Mette 1984, 36.

<sup>43</sup> Aristot. *protr.* F 10b Walzer (=Jambl. *protr.* 8, p. 47, 23 Pistelli) φύσει συνέσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὡς περὶ ἐπὶ τιμωρίαν πάντες τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων. Non è sicuro che la formulazione riproduca esattamente quella aristotelica; certo però era corrente al tempo di Aristotele, e Cicerone sembra presupporla nell'*Hortensius* (cf. qui sotto, nota 45). Grilli 1962, 122, preferisce attribuire il frammento all'*Eudemo*.

<sup>44</sup> Crantor F 6a Mette (sopra, nota 41).

<sup>45</sup> *Cic. Hortens.* F 112 Grilli *ex quibus humanae (inquit) vitae erroribus fit ut interdum veteres illi vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid dixisse videantur eqs.*

<sup>46</sup> *Sen. Polyb.* 9.6 *si velis credere altius veritatem intuentibus, omnis vita supplicium est.* Cf. Kurth 1994, 116. Per il linguaggio d'impronta mistica e platoneggiante di tutto il contesto senecano vd. Setaioli 1997, 323.

<sup>47</sup> *Lact. inst.* 3.18.18 *quid Cicerone faciemus? Qui, cum in principio Consolationis suae dixisset luendorum scelerum causa nasci homines, iteravit id ipsum postea quasi obiurgans eum qui vitam non esse poenam putet* (= *Cic. consol.* F 1 e 7 Vitelli). E' evidente che il motivo della vita come condanna veniva ripreso nel corso della trattazione, probabilmente in connessione con il «lamento sulla vita» (*lamentatio vitae*), dopo la sua anticipazione all'inizio dell'opera: Kumaniecki 1968, 35; Vitelli 1977, 1-5; Garbarino 1982, 81. I più ritengono che l'espressione *in principio* si riferisca ad un proemio formale: Philippson 1939, 1124; Kumaniecki 1968, 30; Johann 1968, 46. Vitelli 1977, l. c., lascia aperta la questione, ma nella sua edizione (Vitelli 1979, 37) pone F 1 in testa al *proemium* della *Consolatio*. Per Garbarino 1982, 78, *in principio* non significa necessariamente «nel proemio».

tribuzione comparisse anche nella *Consolatio* ciceroniana. In un frammento di questo scritto, sul quale dovremo tornare, la dottrina di ricompense e pene eterne dopo la morte è attribuita ad anonimi sapienti che evidentemente erano stati menzionati in precedenza (*idem illi sapientes*)<sup>48</sup>. Secondo alcuni questa menzione doveva collocarsi immediatamente prima del frammento conservato<sup>49</sup>; ma la presenza del dimostrativo *illi* non sembra permettere affermazioni recise in questo senso<sup>50</sup>. Ancor meno certo è che questi *sapientes* vadano genericamente identificati con i grandi filosofi greci sostenitori dell'immortalità dell'anima, come ritengono non pochi interpreti<sup>51</sup>. Il frammento della *Consolatio* contiene infatti, almeno nella prima parte, la più prossima al riferimento agli *idem illi sapientes*, alcuni elementi arcaici riconducibili senz'altro all'ambito («orfico-pitagorico») cui veniva ricollegata anche l'idea della vita come castigo: ad esempio la dottrina di una pena eterna nelle tenebre e nel fango<sup>52</sup>. E' naturale pensare che questi *sapientes* siano tutt'uno coi σοφοί cui già Platone<sup>53</sup> attribuiva, con aperta allusione al ricordato Filolao, l'idea che la nostra vita è in realtà morte - concetto che è affine a quello della vita come castigo, e che difatti quasi sicuramente appariva in forma esplicita anche nella *Consolatio* ciceroniana<sup>54</sup>. E' quindi legittimo ritenere che

<sup>48</sup> Cic. *consol.* F 22 Vitelli *nec enim omnibus - inquit - idem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere. Nam vitium et sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in caeno iacere docuerunt, castos autem animos, puros integros incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus exopolitos leni quodam et facili lapsu ad deos id est ad naturam similem sui pervolare.*

<sup>49</sup> Grilli 1962, 109: «la citazione della *Consolatio* s'apre colle parole *idem illi sapientes*, il che vuol dire che se n'era parlato subito prima»; Vitelli 1977, 38: «*sapientes* assertori della tesi dell'immortalità, dei quali egli ha citato il pensiero poco prima».

<sup>50</sup> In *Tusc.* 1.41, ad esempio, *quinta illa ... natura* si riferisce alla *quinta natura* «aristotelica» menzionata non subito prima, ma diverse pagine indietro (*Tusc.* 1.22).

<sup>51</sup> Per Grilli 1962, 100-102; 109-110, essi sono tutt'uno con i *consulares philosophi* di Cic. *Hort.* F 114 Grilli (cf. F 115 Grilli *antiquis philosophis usque maximis longeque clarissimis*); analogamente Vitelli 1977, 38; Garbarino 1982, 93. Altrove lo stesso Grilli (Grilli 1962, 119-120) dimostra persuasivamente che *Hort.* F 114 Grilli non è da accostare a *consol.* F 22 Vitelli. Altro motivo per separare i *consulares philosophi* dagli *idem illi sapientes*. A mio parere questi vanno invece accostati ai *vates* ed ai *divinae mentis interpretes* di Cic. *Hort.* F 112 Grilli.

<sup>52</sup> Come vedremo, l'idea del castigo (o del premio) eterno appartiene ad uno strato più antico di questo immaginario (fatto che sovente non viene avvertito negli scritti che presentano un'escatologia di tipo misticizzante); il suo accostamento a quella della vita come pena può essere inserito in un quadro coerente, come nel *Fedone* platonico, oppure dar luogo ad un'incongruenza, come riteniamo che avvenisse nella *Consolatio* ciceroniana. Vd. oltre.

<sup>53</sup> Plat. *Gorg.* 493AB.

<sup>54</sup> Cic. *consol.* F 5 Vitelli (= *Tusc.* 1.75) *nam haec quidem vita mors est*; F 9 Vitelli *hanc esse*

tali *sapientes* fossero stati menzionati alquanto più indietro, probabilmente proprio a proposito del tema della vita come castigo, introdotto all'inizio dell'opera e ripreso successivamente in connessione con la *lamentatio vitae*<sup>55</sup>. Qualcosa di analogo, del resto, doveva verificarsi anche nell'*Hortensius*, dove la dottrina era sicuramente attribuita ad antichi sacerdoti e profeti, che certo erano stati nominati anche in precedenza<sup>56</sup>.

Dal περὶ πένθους di Crantore era dunque passata nella *Consolatio* ciceroniana non solo l'idea della vita come castigo<sup>57</sup>, ma probabilmente anche la sua tradizionale attribuzione ad una sapienza antica, quasi dotata del carattere di «rivelazione». Doveva trattarsi del resto di un elemento tipicamente (anche se non esclusivamente) crantoreo, dato che lo incontriamo anche altrove nel filosofo greco, sempre in connessione col pessimismo «mistico» già osservato<sup>58</sup>.

All'infuori di questo, sebbene non si possa certamente escludere che la *Consolatio* ciceroniana attingesse ben più ampiamente al περὶ πένθους, non è tuttavia possibile documentare con sicurezza ulteriori derivazioni da Crantore. Per quest'ultimo, si è già accen-

*mortem quam nos vitam puicimus, illam vitam quam nos pro morte timeamus* (= Crantor F 6b, 6-7 Mette). Per la presenza del motivo nella *Consolatio* vd. Radbruch 1954<sup>2</sup>, 23; Johann 1968, 105-107; Garbarino 1982, 82-83. Esso riappare più volte nell'opera ciceroniana: *somn. Scip.* 14 (col commento di Ronconi 1961, 80-81, che ragguaglia sui precedenti dell'idea e sulla sua connessione con la dottrina della vita come castigo); cf. anche *Cato m.* 77 e 82; perfino *pro Scauro* 3.4 (p. 9, 12-13 Olechowska).

<sup>55</sup> Vd. sopra, nota 47.

<sup>56</sup> Cic. *Hort.* F 112 Grilli *veteres illi vates*.

<sup>57</sup> Sebbene essa si fosse banalizzata fino a perdere ogni specificità ideologica; la si ritrova perfino nelle iscrizioni funerarie: cf. CE 507 *poenam non sentio mortis; / poena fuit vita*: vd. Lier 1903, 594. Per l'evoluzione del concetto anche Setaioli 1997, 323-325.

<sup>58</sup> Crantor F 4, 26-28 Mette (= *cons. ad Apoll.* 6, 104C) ταῦτα γὰρ πᾶσα αὐτῆ ἡ ἀρχαία φιλοσοφία λέγει τε καὶ παρακελεύεται. ὦν εἰ δὴ τι ἄλλο μὴ ἀποδεχόμεθα, τό γε πολλαχῆ εἶναι ἐργάδῃ καὶ δύσκολον τὸν βίον ἄγαν ἀληθές. In questo frammento è presupposta una maledizione che segue l'uomo fin dalla nascita: 29-32 Mette ἢ τ' ἀδελγος αὐτῆ τύχη πόρρωθεν ἤμιν καὶ ἔτ' ἀπ' ἀρχῆς ἠκολούθηκεν οὐδ' ἐπ' ἐνὶ ἡγίει, φουμένους τε μίγνυται τις πᾶσι κακοῦ μοῖρα: τὰ γὰρ τοι σπέρματα εὐδύς θνητὰ ὄντα ταύτης κοινωνεῖ τῆς αἰτίας, ἐξ ἧς ἀρῦα μὲν ψυχῆς κτλ. Segue una citazione metrica sfigurata nella tradizione; si tratta di versi di carattere «orfico», che secondo Johann 1968, 30 e n. 95, sarebbero di Empedocle. Il motivo è ben noto: vd. p. es. Plat. *leg.* 937D, da confrontare con Crantor F 6a, 11-12 Mette. Si noti piuttosto che nella formulazione della *Cons. ad Apoll.* (ultime parole citate) esso, che pure era diffuso nel pensiero che si richiamava alla tradizione pitagorica (p. es. *carm. aur.* 57 τοῖη μοῖρα βροτῶν βλέπτει φρένας ~ κακοῦ μοῖρα), assume quasi la forma di un rovesciamento «mistico» di un τόπος consolatorio retorico. Cf. Menandr. *rhet.* III 420, 18-19 Spengel τῆς ψυχῆς τὴν εὐφροίαν; 420, 13-14 τό τε σώματος κάλλος ... τε τῆν τῆς ψυχῆς εὐφροίαν. Come vedremo, l'influsso della retorica sul genere consolatorio è incalcolabile.

nato, non disponiamo d'indizi per affermare che prospettasse la tesi dell'immortalità dell'anima, o che comunque le assegnasse un'importanza centrale nello svolgimento dell'argomentazione. E' vero che la storia di Eutimoo ed Elisio, col ricorso di quest'ultimo ad un rito di negromanzia per incubazione, presuppone certamente una qualche forma di sopravvivenza<sup>59</sup>; ma il racconto è privo d'implicazioni filosofiche e non fa che rispecchiare la grande diffusione a livello popolare che in ogni tempo conobbero quei riti<sup>60</sup>; non è quindi lecito ricavarne lo spunto per illazioni eccessive<sup>61</sup>. Un indizio esterno a favore dell'ammissione di una credenza nell'immortalità da parte di Crantore può forse ricavarsi, semmai, dall'epitafio poetico per il filosofo conservato da Diogene Laerzio<sup>62</sup>, che attribuisce a lui stesso la sopravvivenza dopo la morte; ma, ribadiamo, i frammenti superstiti non ci permettono di affermare in proposito nulla di preciso.

3. Se, dopo avere affermato che la vita è un castigo, Crantore lasciò in secondo piano l'idea di una sopravvivenza dell'anima, che in un'opera consolatoria difficilmente poteva configurarsi diversamente da una beatitudine eterna, egli si sottrasse ad un'incongruenza filosofica cui non sfuggì invece Cicerone.

Nell'impostazione di certe opere consolatorie non si annetteva particolare importanza ad una soluzione netta dell'accennata «alternativa socratica», perché entrambi i corni del dilemma potevano rivestire funzione consolatoria: per quanto riguarda il destino del defunto, la morte non è un male né se, con l'annientamento, lo libera da ogni sofferenza, né se lo trasferisce a miglior vita. Non è questo il luogo di passare in rassegna l'atteggiamento in proposito di tutti gli scritti consolatorii giunti fino a noi, che mi riprometto di esaminare in un prossimo lavoro. Basti osservare, per adesso, che chi non rifiutava dogmaticamente la sopravvivenza dell'anima - come gli Epicurei - e chi non l'accettava per fede - come il Plutarco iniziato ai misteri della *Consolatio ad uxorem* - poteva essere sensibile a consolazioni fondate tanto sull'una quanto sull'altra

<sup>59</sup> Crantor F 5a Mette (= Cic. *Tusc.* I.113-115); 5b Mette (= *cons. ad Apoll.* 14, 109B-D).

<sup>60</sup> Cf. p. es. Hani 1985, 281 n. 1.

<sup>61</sup> Come fa Johann 1968, 30-31.

<sup>62</sup> Diog. Laert. 4.25 (attribuito a Teeteto) ἦνδανεν ἀνθρώποις, ὁ δ' ἐπιπλέον ἦνδανε Μούσαις / Κράντωρ, καὶ γήρωας ἤλυθεν οὔτι πρόσω. / Γῆ, σὺ δὲ πεθνεῶτα τὸν ἱερὸν ἀνδρ' ὑπόδεξα· / ἧ ῥ' ὁ γε καὶ κείθι ζῶει ἐν εὐθυμίῃ. Vd. Boyancé 1944, 182-183.

alternativa<sup>63</sup>. Ciò spiega anche l'attitudine, in apparenza gravemente contraddittoria, che riscontriamo negli scritti di Seneca<sup>64</sup>. Lo stesso Cicerone, nelle lettere consolatorie indirizzate ad altri, o non tocca minimamente il tema dell'oltretomba o formula, senza risolverla, l'alternativa socratica<sup>65</sup>. Non solo; in tutta la sua vita Cicerone non si è mai preoccupato di risolvere realmente il dilemma di Socrate<sup>66</sup>. Un'apparente eccezione è costituita dal *Somnium Scipionis*; ma qui la rappresentazione al vivo della sopravvivenza celeste è determinata in primo luogo dalle esigenze dell'ambientazione scenica - né si scordi che si tratta di un sogno. Il valore reale che le compete è chiarito dallo stesso Cicerone in un'opera posteriore di circa un decennio: nelle parole stesse dell'autore, il celebre *Somnium* non è che la semplice illustrazione del corno positivo del dilemma socratico, che rimane totalmente irrisolto ed impregiudicato<sup>67</sup>.

Cicerone propone ripetutamente l'alternativa tra l'annientamento totale e la beatitudine perpetua, escludendo espressamente una terza, inquietante ipotesi: quella di una pena eterna dopo la morte<sup>68</sup>. Ben diversamente, però, stavano le cose nella *Consolatio*.

<sup>63</sup> Cf. Kassel 1958, 77. Anche la *Consolatio ad Apollonium* (12, 107C - 15, 110A) prospetta l'alternativa socratica in una particolare versione contemplante tre ipotesi (sonno, trapasso, annientamento), dovuta probabilmente a fraintendimento di Plat. *apol.* 40CD. Vd. Kassel 1958, 76-77; Johann 1968, 123; Hani 1985, 279 n. 4.

<sup>64</sup> Vd. Setaioli 1997.

<sup>65</sup> E' così in *fam.* 5.16.4 (a Tizio). Scrivendo a Cicerone, Servio Sulpicio Rufo (*Cic. fam.* 4.5.6) accenna ipoteticamente alla possibilità di una sopravvivenza per introdurre il τόπος retorico (Menandr. rhet. III 414, 21 Spengel) secondo cui il morto non gradisce il pianto dei suoi cari (come già p. es. in Plat. *Menex.* 248B). In *fam.* 4.6 (a Sulpicio) e in *ad Brut.* 1.9 non compare alcun cenno all'oltretomba.

<sup>66</sup> Nonostante che a volte si dichiarò sentimentalmente vicino al corno positivo. Oltre al I libro delle *Tusculanae* si vedano *leg. fr.* 1 Ziegler (=Lact. *inst.* 3.19.2); *Hort.* F 115 Grilli; *Cato m.* 66-67, 85; *Lael.* 14.

<sup>67</sup> Cic. *Lael.* 14 cuius (Scipionis) disputationis fuit extremum de immortalitate animorum, quae se in quiete per visum ex Africano audisse dicebat. Id si ita est, ut optimi cuiusque animus in morte facillime evolet tamquam e custodia vinculisque corporis, cui censemur cursum ad deos faciliorem fuisse quam Scipioni? quocirca maerere eius eventu vereor ne invidi magis quam amici sit. Si autem illa veriora, ut idem interitus sit animorum et corporum nec ullus sensus maneat, ut nihil boni est in morte, sic certe nihil mali; sensu enim amisso fit idem, quasi natus non esset omnino. Vd. Setaioli 1997, 356.

<sup>68</sup> Cic. *Tusc.* I.118 non enim temere nec fortuito sati et creati sumus, sed profecto fuit quaedam vis, quae generi consuleret humano nec id gigneret aut aleret, quod cum exanclavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum: portum potius paratum nobis et perflugium putemus; Cato m. 66-67 (mors) aut plane neglegenda est, si omnino extinguit animum, aut etiam optanda, si aliquo eum deducit, ubi sit futurus aeternus; atqui tertium certe nihil inveniri potest.

Possiamo esserne sicuri, perché, nel contesto in cui Lattanzio riporta il frammento prima citato<sup>69</sup>, il cristiano lo contrappone proprio all'abituale posizione ciceroniana, sottolineando che la *Consolatio* prende posizione per un'eventualità di cui altrove Cicerone non tiene conto: che l'anima sia immortale e che possa essere sottoposta non solo ad un premio, ma anche ad una pena eterna<sup>70</sup>. Questa contrapposizione sottolineata da Lattanzio<sup>71</sup> non avrebbe senso se il frammento della *Consolatio* da lui citato avesse avuto solamente la funzione di illustrare il corno positivo del dilemma socratico. In realtà, come non era sfuggito al cristiano, l'ammissione di pene eterne fa sì che ciò non sia neppure ipotizzabile, in quanto colloca questo testo su un piano totalmente diverso. Basta osservare che neppure nel *Somnium Scipionis*, dove la sopravvivenza delle anime viene rappresentata artisticamente, vengono concepiti castighi eterni<sup>72</sup>.

La *Consolatio* è quindi l'unica opera in cui Cicerone afferma con decisione e senza riserve la tesi dell'immortalità<sup>73</sup>. Alla base di questo atteggiamento<sup>74</sup>, che contraddistingue il nostro scritto nell'ambito di tutta la produzione ciceroniana, sta sicuramente in buona parte il fattore umano strettamente personale e privato: l'amore paterno trova conforto solo nel vagheggiare la sopravvivenza in uno stato di beatitudine eterna - anzi, vedremo, di divinizzazione - della figlia tanto amata<sup>75</sup>. Peraltro questa attitudine

<sup>69</sup> Lact. *inst.* 3.19.1-6; viene citato prima Cic. *leg. fr.* 1 Ziegler (cf. sopra, nota 66), poi *consol.* F 22 Vitelli (vd. il testo sopra, nota 48).

<sup>70</sup> Lact. *inst.* 3.19.3-5 *argute, ut sibi videtur, quasi nihil esse aliud possit. Atquin utrumque falsum est. Docent enim divinae litterae non extinguere animas, sed aut pro iustitia praemio adfici aut poena pro scelere sempiterna ... Quod adeo verum est, ut idem Tullius in Consolatione non easdem sedes incolere iustos atque impios praedicaverit.* Segue la citazione di F 22 Vitelli. Cicerone faceva quindi propria la posizione dei *sapientes* da lui citati.

<sup>71</sup> Lattanzio disponeva sicuramente del testo integro della *Consolatio*. Doignon 1973, 217-218, ritiene che le sue critiche ne abbiano determinato la scomparsa; è convincentemente confutato da Vitelli 1977, 17-18.

<sup>72</sup> Cic. *somm. Scip.* 29; anche i colpevoli tornano al cielo, sia pure *multis agitati saeculis*.

<sup>73</sup> Giustamente Kumaniecki 1968, 38-40, che però pone sullo stesso piano la *Consolatio* e il *Somnium Scipionis*.

<sup>74</sup> In effetti l'eclettismo testimoniato da *consol.* F 16 Vitelli (sopra, nota 18) si riferisce esclusivamente all'atteggiamento dei sopravvissuti (primo corno del dilemma tipico degli scritti consolatori: *tuamne an mortui vicem doles?* Cf. Johann 1968, 92-99). E' solo per consolare l'infelicità propria che Cicerone fa ricorso agli approcci di tutte le scuole filosofiche, compresa quella epicurea. Per quanto riguarda la sorte del morto, al contrario, la *Consolatio* prende posizione univoca per l'immortalità.

<sup>75</sup> Cf. Cumont 1949, 163; Kumaniecki 1968, 43.

così naturale trovava da tempo espressione in scritti affini a quello ciceroniano e veniva espressamente codificata nei canoni retorici relativi al genere consolatorio, proprio in riferimento alla sua applicazione privata, in precisa contrapposizione a quella pubblica<sup>76</sup>. E nessuno scritto era tanto «privato» quanto la *Consolatio* che Cicerone rivolse a se stesso, anche se certo egli non perdeva di vista neppure i propri futuri lettori.

Com'era naturale, i retori si appropriavano a questo scopo di non pochi argomenti filosofici, naturalmente subordinandoli al fine preminente dell'efficacia letteraria, senza preoccuparsi di mantenere il legame col contesto speculativo da cui traevano origine e neppure di salvaguardare la stessa coerenza logica. Così, ad esempio, lo Ps. Dionisio adotta l'idea misticizzante del corpo tomba e prigione dell'anima, che viene liberata dal sopravvenire della morte<sup>77</sup>; ma raccomanda di utilizzare questo argomento solo per chi è morto giovane<sup>78</sup>. E' evidente che ciò che interessa non è

<sup>76</sup> Secondo lo Ps. Dionisio la parte consolatoria del *λόγος επιτάφιος* pubblico parla solo dell'immortalità della gloria (*ars rhet.* 6.4, II 281, 19 U.-R. *ἀθάνατος αὐτῶν ἢ δόξα*). E infatti ciò corrisponde a quanto concretamente si riscontra di solito nei *λόγοι επιτάφιοι* che ci sono pervenuti. In quello di Gorgia (82 B 6 DK fine) ciò che resta immortale è il rimpianto (*πόθος*) dei caduti. In Lys. 2.80 e in Hyperid. 6.24 compare l'antitesi fra la mortalità dei corpi e l'immortalità rispettivamente del ricordo e della gloria. Nell'orazione di Iperide compare anche il motivo della sopravvivenza per i caduti, accolti nell'oltretomba dagli eroi più valorosi (35, 39), e alla fine ritorna il dilemma socratico (43). La concezione è vicina a quella dell'*Apologia* platonica. In Lisia (2.80-81) c'è solo la contrapposizione fra la mortalità della *φύσις* e l'immortalità dell'*ἀρετή* e della *μνήμη*. In [Demosth.] 60.32-34 i due corni del dilemma socratico compaiono uniti: i morti sono felici perché sottratti ai mali della vita e «immortali» per la gloria e allo stesso tempo perché beati nell'aldilà; ciò tuttavia non è un'affermazione ontologica, ma soltanto un'illazione ricavata dagli onori che si rendono loro. Dovremo tornare su questo testo a proposito dell'ultimo frammento della *Consolatio* ciceroniana (F 23 Vitelli; vd. nota 128). Sulla base di un'illazione analoga affermava l'immortalità dei caduti di Samo anche Pericle, secondo Plut. *Pericl.* 8.6. Cf. Cumont 1949, 333 (anche a proposito dell'iscrizione per i caduti di Potidea, IG I 142). Anche il *Menesseno* platonico (che riproduce un *επιτάφιος* pubblico) non presenta come certa l'immortalità. Ben diversamente l'*Assioco* pseudoplatonico (che è una consolazione privata) risolve in senso positivo il dilemma socratico. E infatti lo Ps. Dionigi prescrive di dare per certa l'immortalità nella parte consolatoria dell'*επιτάφιος* privato (6.5, II 283, 7-9 U.-R.). Menandro retore (III 418, 5 - 422, 4 Spengel), pur partendo dall'*επιτάφιος* pubblico, passa poi a dare precetti per quello privato (cf. Kassel 1958, 41), ed a questo si riferisce l'accento all'Elisio (III 421, 14-17 Spengel). Nella sua trattazione del discorso consolatorio propriamente detto (III 413, 5 - 414, 30 Spengel) prescrive anch'egli di dare per certa la sopravvivenza dell'anima, nei campi Elisi (III 414, 16-19 Spengel) o nell'etere (III 414, 20 Spengel); essa ha la stessa natura di dio e dopo la morte torna alla sua origine (III 414, 21-23 Spengel); è pertanto giusto tributarle onori divini (III 414, 25-27 Spengel). La codificazione dei retori non fa che riflettere le nuove esigenze del privato, non più soddisfatte dalla sfera del pubblico.

<sup>77</sup> Ps. Dion. *ars rhet.* 6.5, II 282, 11-14 U.-R.

<sup>78</sup> *Ibid.* 282, 6 ss. U.-R.

tanto la verità filosofica quanto l'effetto oratorio. L'immortalità dell'anima e la sua dimora con gli dèi, invece, vanno menzionate in ogni caso<sup>79</sup>: si tratta ormai di un argomento dalla semplice funzione consolatoria nel senso retorico-letterario, totalmente svincolato, come mostreremo subito, dal contesto di pensiero cui in origine apparteneva anche la precedente idea del corpo-prigione. E difatti il retore richiama sì espressamente Platone, ma esclusivamente come modello di elevatezza stilistica<sup>80</sup>.

Il fenomeno è ancora più evidente in Menandro retore, la cui trattazione presenta molti precisi contatti coi frammenti conservati della *Consolatio* ciceroniana. Menandro raccomanda di sottolineare la natura divina dell'anima ed il suo ritorno all'origine dopo la morte<sup>81</sup>, ma anche di presentare la vita non inequivocabilmente come un castigo o una sventura<sup>82</sup>: ciò in funzione dello svolgimento retorico, ma a scapito della coerenza ideologica ancor più di quanto non avvenga nello Ps. Dionisio.

Il morto va rappresentato come sopravvive in beatitudine, nei campi Elisi<sup>83</sup>, o nell'etere, con gli dèi<sup>84</sup>. Questo secondo approccio, «filosofico»<sup>85</sup>, è dichiarato preferibile dal retore<sup>86</sup>, certo perché il richiamo mitologico rischiava di apparire meno credibile, e quindi meno efficace, ai suoi tempi. La ricerca dell'effetto retorico determina la più totale indifferenza rispetto al contenuto ideologico.

In queste condizioni l'idea del corpo come prigione (o della vita come castigo) rischiava di diventare un semplice τόπος destinato a introdurre e giustificare il tema retorico della *lamentatio vitae*, totalmente avulso, ormai, dal quadro escatologico in cui rientrava anche la dottrina dell'immortalità, ridotta adesso a semplice argomento consolatorio.

In effetti, il concetto della vita come castigo (o del corpo come

<sup>79</sup> *Ibid.* 283, 7-9 U.-R.

<sup>80</sup> *Ibid.* 6.6, II 283, 17-19 U.-R. ἐν δὲ τοῖς ἐνδόξοις καὶ ἔχουσιν μέγιστος, ὅσον ἅσα περὶ ψυχῆς, διηρημένη (ἢ ἀπαγγελία) καὶ μέγιστος ἔχουσα καὶ ἔγγυς βαίνουσα τῆς τοῦ Πλάτωνος.

<sup>81</sup> Menandr. rhet. III 414, 21-23 Spengel.

<sup>82</sup> *Ibid.* 414, 12-15 Spengel εἰ μὲν κέρδος τὸ βιοῦν ... εἰ δὲ ἀτύχημα ...

<sup>83</sup> *Ibid.* 414, 16-19 Spengel; come in 421, 14-17 Spengel. Cf. sopra, nota 76.

<sup>84</sup> *Ibid.* 414, 20 Spengel. Cf. sopra, nota 76.

<sup>85</sup> Stoicheggiante? Si confronti il finale della *Consolatio ad Marciam* di Seneca.

<sup>86</sup> Menandr. rhet. III 414, 19-20 Spengel καὶ τάχα που μ. ἄ. λ. ο. ν. μετὰ θεῶν διαίτῃται νῦν, περιπολεῖ τὸν αἰθέρα κτλ.

tomba e prigione dell'anima) è inscindibile logicamente non solo da quello dell'immortalità dell'anima, ma anche - e soprattutto - da quello della metempsicosi.

Nel citato frammento dell'*Hortensius*, dove compare l'idea della vita come castigo, centrale nella *Consolatio*, Cicerone si esprime con assoluta chiarezza: la vita è la pena di una colpa commessa in un'esistenza precedente<sup>87</sup>. E' evidente che ciò presuppone non solo l'incarnazione, ma anche successive reincarnazioni dell'anima. Sebbene, come sappiamo, l'*Hortensius* si chiudesse con la formulazione dell'alternativa socratica<sup>88</sup>, questo frammento non è pertanto lontano dal coerente quadro tracciato dal *Fedone*. In questo dialogo platonico, che sceglie decisamente la tesi della morte come *transitus*, l'anima immortale espia le proprie colpe con nuove incarnazioni. Solo alle migliori e alle peggiori toccano premi o castighi eterni<sup>89</sup>.

Nella *Consolatio* ciceroniana, invece, così come negli schemi retorici di Menandro e dello Ps. Dionisio, non c'è traccia della dottrina della metempsicosi. I retori, esclusivamente interessati ad un'efficace rappresentazione letteraria, prendono in considerazione solo la beatitudine perpetua; Cicerone completa il quadro ammettendo anche castighi eterni, ma né gli uni né l'altro riescono ad accordare la rappresentazione escatologica con l'idea della vita come pena<sup>90</sup>. Come osservavano gli esegeti di Platone, se le anime sono destinate a pene o premi eterni, nessuna più tornerà ad incarnarsi e la vita sulla terra avrà fine<sup>91</sup>.

Il motivo che negli scritti consolatorii influenzati dalla retorica<sup>92</sup>

<sup>87</sup> Cic. *Hort.* F 112 Grilli *nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse.*

<sup>88</sup> Cic. *Hort.* F 115 Grilli (cf. sopra, nota 66).

<sup>89</sup> Questi (i soli che riusciamo a intravedere nella *Consolatio* ciceroniana) rappresentano indubbiamente residui di concezioni più arcaiche, che Platone integra nel proprio sistema, senza peraltro evitare le difficoltà messe in rilievo dai platonici successivi: cf. qui sotto, nota 91.

<sup>90</sup> Menandro, come si è visto (sopra, nota 82), suggerisce addirittura che la vita terrena possa essere rappresentata indifferentemente come un bene o come un male.

<sup>91</sup> I residui di dottrine più antiche della metempsicosi, cui si accennava qui sopra, nota 89, costituiscono in effetti un problema non piccolo nel platonismo: vd. Setaioli 1995, 130-143.

<sup>92</sup> In effetti, nella citata *Consolatio ad uxorem* di Plutarco (10, 611D), l'anima che si è macchiata d'impurità torna coerentemente a reincarnarsi. Come sappiamo, l'opuscolo plutarco è dominato non dalla retorica, ma dalla sua fede d'iniziato ai misteri. Ivi (10, 611EF), come pure in Seneca (*Marc.* 23.1), è detto che i morti giovani si macchiano meno a contatto col corpo e tornano più agevolmente al loro stato divino. Si tratta di un adattamento misticheggiante del diffuso motivo della *mors opportuna*. Forse esso era stato fatto proprio anche dai retori, se le ingiustizie e la *πλεονεξία* da cui libera la morte secondo Menandr. rhet. III 414, 10 Spengel

impediva di operare il collegamento fra la dottrina della vita come castigo e quella della metempsicosi, che Cicerone effettua tranquillamente nell'*Hortensius*, è evidente. Esso presupporrebbe che, dal momento che il defunto è venuto al mondo, ha necessariamente commesso delle colpe in un'altra vita. Ma ciò era contrario alla funzione precipua di questi scritti, che necessariamente comportava la celebrazione tanto del morto come individuo quanto della sua vita, considerata come unità autonoma e conclusa. Nel quadro della forte influenza retorica cui per forza di cose erano soggetti, in essi il motivo della vita come castigo finì per ridursi al ruolo accennato di introduzione alla *lamentatio vitae*, facendo pressoché dimenticare l'esistenza di una colpa pregressa legata a quel castigo, e favorendo così la scomparsa della correlata dottrina della metempsicosi. Cicerone presenta un quadro più completo di quello dei retori, che si preoccupavano solo della descrizione della beatitudine perpetua, introducendo anche castighi eterni rappresentati con colori arcaici<sup>93</sup> (tenebre, fango), che prendono integralmente il posto della reincarnazione come retribuzione delle colpe commesse. Tanto più incongruente appare il permanere, accanto a questa concezione, del residuo di un quadro speculativo diverso: l'idea che la vita stessa rappresenti un castigo: il castigo di quelle medesime colpe.

A riprova dell'esattezza di questa interpretazione citeremo ancora Lattanzio, che nel contesto in cui ci testimonia la presenza nella *Consolatio* della dottrina della vita come castigo, mostra da un lato di rendersi perfettamente conto che essa ha senso esclusivamente nella cornice della dottrina pitagorica della metempsicosi, che pure decisamente respinge; dall'altro ci fa sapere che quest'ultima mancava nella *Consolatio*, perché il Cicerone di quest'opera viene separato e distinto da Pitagora, evidentemente proprio in quanto sostenitore dell'idea della vita come castigo non inquadrata

possono essere riferite anche al morto stesso. In Cicerone il tema non è espressamente in primo piano, ma l'idea dell'apoteosi di Tullia può essere stata in parte suggerita dalla sua condizione di ἄωρος. Per casi del genere vd. Boyancé 1952, 289; Id. 1937, 331-332. Nell'*Assioco*, invece, dove il corpo è una prigione da cui ci libera la morte e dove è sostenuta l'immortalità dell'anima, il tema della metempsicosi è del tutto assente, come nella *Consolatio* ciceroniana.

<sup>93</sup> Tale concezione si direbbe addirittura più arcaica di quella di Empedocle. Per quest'ultimo (31 B 115 DK) la vita terrena costituisce il castigo di una colpa, commessa non in una vita terrena precedente, bensì in un momento anteriore, prima dell'incarnazione. Questa colpa costringe l'anima-δαίμων a restare per 30.000 stagioni nel ciclo della generazione. Vd. Detienne 1959, 2-3; Wright 1981, 272-273.

nella teoria della reincarnazione<sup>94</sup>. Del resto anche in un'altra *Consolatio*, quella di Seneca a Polibio, compare la medesima idea<sup>95</sup> senza che lo scritto faccia alcun riferimento alla dottrina della metempsicosi.

4. Il frammento della *Consolatio* che abbiamo fin qui esaminato contiene l'affermazione della natura divina dell'anima, che dopo la morte favorisce il ritorno degli spiriti migliori presso gli dèi<sup>96</sup>. Anche questa era una di quelle idee «filosofiche» che erano entrate a far parte della trattatistica retorica sul genere consolatorio<sup>97</sup>. Ma indubbiamente in Cicerone essa è strettamente connessa<sup>98</sup> col frammento precedente<sup>99</sup>, che definisce l'anima immortale e divina sulla base di una dottrina che ne assimilava la sostanza alla *quinta natura* di Aristotele<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Lact. inst. 3, 18. 14-18 quae ignorantia effecit ut quosdam dicere non puderet idcirco nos esse natos, ut scelerum poenas lueremus: quo quid delirius dici possit non invenio. Ubi enim vel quae scelera potuimus admittere qui omnino non fuimus? nisi forte credemus inepto illi seni, qui se in priore vita Euphorbum fuisse mentitus est ... O miram et singularem Pythagorae memoriam et o miseram oblivionem nostrum omnium, qui nesciamus qui ante fuerimus! ... Sed deridenda hominis leuissimi vanitas. Quid Cicerone faciemus? qui cum in principio Consolationis suae dixisset luendorum scelerum causa nasci homines (F 1 Vitelli), iteravit id ipsum postea quasi obiurgans eum qui vitam non esse poenam putet (F 7 Vitelli). Recte ergo praefatus est errore ac miserabili veritatis ignorantia se teneri (F 22 Vitelli).

<sup>95</sup> Cf. sopra, note 41 e 46.

<sup>96</sup> Cic. consol. F 22 Vitelli ad deos id est ad naturam similem sui pervolare.

<sup>97</sup> Cf. Menandr. rhet. III 414, 21-23 Spengel συγγενής γὰρ οὐσα τοῦ θεοῦ ἢ ψυχῆ κακείθεν κατιούσα σπεύδει πάλιν ἄνω πρὸς τὸ συγγενές.

<sup>98</sup> Che l'idea della divinità (e immortalità) dell'anima lega F 21 e F 22 Vitelli è osservato anche da Grilli 1962, 100, e Vitelli 1977, 38.

<sup>99</sup> Kumaniecki 1968, 40, ha mostrato che l'ordine dei frammenti sull'anima è certamente quello che fu poi fissato da Vitelli 1979 (F 21, 22, 23). Cf. anche Garbarino 1982, 92.

<sup>100</sup> Cic. consol. F 21 Vitelli (= Tusc. 1.65-67) et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis. Nam ut illa natura caelestis et terra vacat et umore, sic utriusque harum rerum humanus animus est expertus; sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum. Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in Consolatione hoc expressimus: «Animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis mixtum atque concretum aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut fabile aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim mortuae mentis cogitationis habeat, quod et praeterita teneat et futura provideat et complecti possit praesentia. Quae sola divina sunt, nec invenietur umquam, unde ad hominem venire possint nisi a deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi seiuncta ab his usitatis notisque naturis. Ita quicquid est illud, quod sentit quod sapit quod vivit quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est. Neque vero deus ipse, qui intellegitur a nobis, alio modo intellegi potest nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretionem mortali, omnia sentiens et movens ipsaque praedita motu sempiterno. Hoc e genere atque eadem e natura est humana mens».

Questa dottrina torna in alcuni altri passi ciceroniani<sup>101</sup> ed ha dato luogo ad accese discussioni. Non è questo il luogo di entrare nei dettagli di questo problema di grande complessità. Basterà ricordare, in primo luogo, che la denominazione stessa di *πέμπτη οὐσία* o *πέμπτον σῶμα* non è aristotelica, ma è invece impiegata correntemente nelle dossografie. In Aristotele appare l'espressione *πρῶτον σῶμα*, riferita nel *De caelo* alla sostanza eterea di cui sono costituiti gli astri e le sfere celesti<sup>102</sup>.

Uno dei testi ciceroniani citati<sup>103</sup> ha fatto ritenere ad alcuni che il primo Aristotele identificasse la sostanza celeste con quella dell'anima<sup>104</sup>. Altri ritengono invece che vadano distinte due fasi nel suo pensiero: la *quinta natura* come sostanza dell'anima sarebbe un'idea genuina del primo Aristotele, da non confondere con quella, pure aristotelica, della sostanza eterea dei cieli<sup>105</sup>. Molto più probabilmente, tuttavia, l'unico elemento realmente corrispondente al pensiero aristotelico nel frammento della *Consolatio* di cui ci stiamo occupando è l'idea che la sostanza dell'anima non ha niente in comune con i quattro elementi materiali. L'analisi approfondita di P. Moraux<sup>106</sup> ha mostrato che l'identificazione della sostanza dell'anima con la *quinta natura* non risale ad Aristotele, ma è una costruzione dei dossografi; e l'accurato studio di Easterling presen-

<sup>101</sup> Cic. *acad.* 1.26 *quintum genus, e quo essent astra mentesque, singulare eorumque quattuor quae supra dixi dissimile Aristoteles quoddam esse rebatur; Tusc.* 1.22 *Aristoteles ... quintam quandam naturam censet esse, e qua sit mens ...; quintum genus adhibet vacans nomine et sic ipsum animum ἐνδελέχειαν appellat; 1.41 si vero aut numerus quidam sit animus ... aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora et puriora sunt, ut a terra longissime se eferant.*

<sup>102</sup> Vd. Moraux 1963, 1226; Easterling 1964, 79-80.

<sup>103</sup> Cic. *acad.* 1.26 (sopra, nota 101).

<sup>104</sup> Specialmente Alfonsi 1948, 74-75; Id. 1951; Id. 1953, 47. Sulla stessa posizione è Untersteiner 1961, 142 n. 3; vd. anche Id. 1963.

<sup>105</sup> Fautore di questa posizione è in primo luogo Mariotti 1940; Id. 1940<sub>2</sub>. La sostanza *vacans nomine* (*Tusc.* 1.22) e *non nominata* (*Tusc.* 1.41) di Cicerone corrisponderebbe all'*ἄκατονόμαστον* di [Clem. Rom.] *recogn.* 8.15 (riferito a dio; cf. Cic. *Tusc.* 1.65 *et deorum ... et animorum*); la dottrina dell'etere sostanza celeste apparterebbe ad uno stadio diverso del pensiero aristotelico. In *acad.* 1.26 *astra mentesque* sarebbe da vedere un'endiadi, per indicare non le anime e gli astri, ma le anime degli uomini e quelle degli astri (Mariotti 1940, 182 n. 2; e cf. già Bignone 1936, 248; poi Moraux 1963, 1222; l'interpretazione è respinta da Easterling 1964, 81 n. 20). Chroust 1976, 76; 83; 85, ritiene come Mariotti che la dottrina della *quinta natura* come sostanza delle anime e degli dèi del nostro frammento della *Consolatio* rifletta genuino pensiero del primo Aristotele, mentre nell'identità di sostanza posta fra le anime e gli astri sarebbe da vedere una contaminazione con lo stoicismo sotto l'influsso di Antioco d'Ascalona.

<sup>106</sup> Moraux 1963, 1213-1231; 1245-1251. Vd. già Reinhardt 1953, 576.

ta un quadro chiaro e plausibile di come una simile dottrina possa essere stata attribuita al grande filosofo<sup>107</sup>.

In via preliminare è necessario chiarire se Cicerone concepisce la *quinta natura* costitutiva della sostanza dell'anima come materiale oppure come immateriale. Indubbiamente, in un passo in cui è in primo piano la contrapposizione dossografica tra le posizioni spiritualiste ed il materialismo della dottrina stoica e del suo fondatore Zenone, a questo viene attribuito il rifiuto della *quinta natura* proprio in quanto immateriale<sup>108</sup>. Non andrà tuttavia perso di vista il carattere particolare del passo; là dove non vengono riferite posizioni polemiche altrui e Cicerone parla a proprio nome, la dottrina della *quinta natura* come sostanza dell'anima non è mai inequivocabilmente associata alla sua immaterialità, sebbene diversi studiosi siano di parere opposto, anche per quanto riguarda in particolare il nostro frammento della *Consolatio*<sup>109</sup>. In effetti non c'è in esso alcuna espressione che non possa essere intesa nel senso della separatezza della sostanza dell'anima da ogni altro tipo di materia, piuttosto che in quello della sua immaterialità. Anzi, pochi paragrafi dopo, Cicerone definisce l'anima con parole pressoché identiche<sup>110</sup>, subito dopo aver detto che non fa differenza se essa possieda una sua propria particolare natura ovvero sia costi-

<sup>107</sup> Easterling 1964. Il fattore determinante è costituito dall'interferenza delle diffusissime dottrine della derivazione dell'anima dal cielo o dall'etere, cui è destinata a fare ritorno. La dottrina dell'anima-*quinta natura* si diffuse comunque presto anche all'interno della scuola peripatetica (per Critolao vd. oltre, nota 124). Come vedremo subito, nel caso di Cicerone è necessario pensare a contaminazione con idee specificamente stoiche.

<sup>108</sup> Cic. *acad.* 1.39 *de naturis autem sic sentiebat (Zeno), primum ut in quattuor initiis rerum illis quintam hanc naturam ex qua superiores sensus et mentem effici rebantur non adhiberet. Statuebat enim ignem esse ipsam eam naturam, quae quidque gigneret et mentem atque sensus. Discrepabat etiam ab isdem quod nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea quae esset expertis corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant; nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus.* Come si vede, Zenone presuppone già l'applicazione della dottrina all'anima; vd. nota precedente.

<sup>109</sup> Così Moraux 1963, 1220; 1222; Easterling 1964, 76-78.

<sup>110</sup> Cic. *Tusc.* 1.71 *dubitare non possumus ... quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum eqs.* Queste parole sono quasi uguali a quelle del nostro frammento, *consol.* F 21 = *Tusc.* 1.66 *nihil enim est in animis mixtum atque concretum.* In 1.71 spariscono le espressioni accordabili solo con un'anima costituita di *quinta natura* (1.66 *animorum nulla in terris origo inveniri potest; nihil enim est in animis ... quod ex terra natum atque fictum esse videatur, nihil ne aut umidum quidem aut flabile aut igneum*), ma queste dimostrano solamente la separatezza della sua sostanza dagli altri quattro elementi, mentre l'identità terminologica fra i due passi fornisce la prova lampante che da quelle espressioni non può in alcun modo ricavarsi l'immaterialità dell'anima. Nello stesso senso andranno intese espressioni come *singularis ... quaedam natura atque vis animi seimctaque ab his usitatis notisque naturis e mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concrezione mortali.*

tuita di aria e di fuoco<sup>111</sup>. E in realtà il modo in cui nel frammento della *Consolatio* precedentemente esaminato viene descritta l'ascesa al cielo dell'anima costituita di *quinta natura* si accorda perfettamente con l'analoga descrizione dell'ascesa causata da fattori puramente fisici dell'anima materiale dello stoicismo che s'incontra nel primo libro delle *Tusculanae disputationes*<sup>112</sup>. Inoltre anche altrove l'anima composta di *quinta natura* viene rappresentata nella sua ascesa al cielo dovuta alla caratteristica fisica di essere ancor più sottile e leggera dell'aria e del fuoco<sup>113</sup>.

E' evidente che Cicerone considera l'anima costituita di *quinta natura* equivalente ed intercambiabile con quella fatta di soffio infocato, cioè di *πνεῦμα*, dello stoicismo<sup>114</sup>. Egli del resto si muoveva nell'ambito di una vulgata culturale che non ha mancato di lasciare tracce evidenti, testimoniate per noi da un passo di Filone<sup>115</sup> e da uno d'Ippolito<sup>116</sup>, che mostrano con evidenza la fusione del-

<sup>111</sup> Cic. *Tusc.* 1.70 *quae est eius natura? Propria, puro, et sua. Sed fac igneam, fac spirabilem: nihil ad id de quo agimus.*

<sup>112</sup> Cic. *Tusc.* 1.43 *accedit ut eo facilius animus evadat ex hoc aere ... Quam regionem cum superaverit animus natura quae sui similem contigit et agnovit egs.* Si confronti *consol.* F 22 Vitelli *facili lapsu ad deos id est ad naturam similem sui pervolare.* Si noti che nel passo delle *Tusculanae* è questione dell'anima di Panezio, composta ex *inflammata anima*.

<sup>113</sup> Cic. *Tusc.* 1.40-41 *perspicuum esse debet animos, cum e corpore excesserint, sive illi sint animales, id est spirabiles, sive ignei, sublimis ferri. Si vero aut numerus quidam sit animus ... aut quinta illa non nominata magis quam non intellecta natura, multo etiam integriora ac puriora sunt, ut e terra longissime se eferant.* Easterling 1964, 77-78, ritiene che l'anima-numero di Senocrate e la *quinta natura* di Aristotele siano qui contrapposte agli elementi materiali aria e fuoco. Ma il testo dimostra chiaramente che la distinzione riguarda solo una maggiore sottigliezza e leggerezza dei primi. In qualche modo perfino l'anima-numero viene materializzata. Giustamente Reinhardt 1953, 576, osserva che si assiste qui ad una fusione fra la Stoa e il Peripato.

<sup>114</sup> Easterling 1964, 82, esprime riserve sulla matrice stoica dell'ascesa dell'anima materiale all'etere, da cui deriva; ma vd. Posid. F 400a-f Theiler (400d corrisponde a Cic. *Tusc.* 1.42-47), col commento di Theiler 1982, 339-344, cf. 303. Anche il confronto col passo di Ippolito che citeremo dimostra che Easterling è eccessivamente prudente.

<sup>115</sup> Philo *quis rer. div. heres* 283 τὸ δὲ νοερόν καὶ οὐράνιον τῆς ψυχῆς γένος πρὸς αἰθέρα τὸν καθαρῶτατον ὡς πατέρα ἀφίξεται. πέμπτη γάρ, ὡς ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος, ἔστω τις οὐσία κυκλοφορητικῆ, τῶν τεσσάρων κατὰ τὸ κρεῖττον διαφέρουσα, ἐξ ἧς οἱ τε ἀστέρες καὶ ὁ σύμπας οὐρανὸς ἔδοξε γεγενῆσθαι, ἧς κατ' ἀκόλουθον θετέον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν ἀπόστασιμα. Si osservi che anche per Filone la *quinta natura* è la sostanza tanto del cielo e degli astri quanto dell'anima (*astra mentesque* di Cic. *acad.* 1.26 non era quindi un'endiadi: cf. sopra, nota 105). L'anima ha origine nel cielo e ad esso ritorna; Cf. Moraux 1963, 1249-1250; Easterling 1964, 81.

<sup>116</sup> Hippol. *philos.* 20.4 (*Dox. Gr.*, 570, 21-24 Diels) ὁ μὲν γὰρ Πλάτων ἀθάνατον [τὴν ψυχὴν], ὁ δὲ Ἀριστοτέλης ἐπιδιαμένειν καὶ μετὰ ταῦτα καὶ ταύτην ἐναφανίσσασθαι τῷ πέμπτῳ σώματι, ὃ ὑποτίθεται εἶναι μετὰ τῶν ἄλλων τεσσάρων, τοῦ τε πυρὸς καὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ἀέρος λεπτότερον, οἷον πνεῦμα.

l'elemento aristotelico con le dottrine stoiche, fino al punto che del primo resta poco più del nome - peraltro neppure autentico - della *quinta natura*<sup>117</sup>. Quest'ultima corrisponde ormai perfettamente allo *πνεῦμα* stoico, come Ippolito non manca di rilevare esplicitamente<sup>118</sup>. Lo stesso Cicerone afferma che il fuoco degli Stoici corrisponde alla *quinta natura*, minimizzando le differenze, che pure Zenone, come sappiamo, non mancava di rilevare<sup>119</sup>. E il concetto della divinità dell'animo umano viene espresso da lui quasi con le stesse parole della *Consolatio* anche quando non viene collegato con la dottrina della *quinta natura*<sup>120</sup>.

Viene spontaneo individuare l'intermediario che operò questa fusione con lo stoicismo nel grande mediatore Antioco d'Ascalona<sup>121</sup>. Si può essere certi di non andare lontano dal vero, perché in alcuni dei passi attinenti alla questione Cicerone deriva sicuramente da lui<sup>122</sup>.

Se dunque, come ci attesta Cicerone stesso in un passo precedentemente citato<sup>123</sup>, lo stoicismo «puro e duro» delle origini considerava incompatibile col proprio materialismo la *quinta natura* aristotelica (già applicata alla dottrina dell'anima<sup>124</sup>), il sincretismo filosofico di Antioco di Ascalona riuscì poi a conciliarli, sia pure a prezzo della specificità ideologica delle componenti.

##### 5. Resta da esaminare l'ultimo frammento della *Consolatio*, do-

<sup>117</sup> Si noti come nel testo d'Ippolito l'escatologia sia perfettamente stoica: l'anima sopravvive per un certo tempo, fino a che torna a dissolversi nel *πέμπτον σῶμα*, dal quale - come è possibile integrare da Filone - era derivata.

<sup>118</sup> Lo osserva giustamente Moraux 1963, 1230-1231.

<sup>119</sup> Cic. *fin.* 4.12 *cum autem quaeretur res admodum difficilis, num quinta quaedam natura videretur esse, ex qua ratio et intelligentia oriretur, in quo etiam de animis cuius generis essent quaeretur. Zeno id dixit esse ignem, non nulla deinde aliter, sed ea pauca; de maxima autem re eodem modo, divina mente atque natura mundum universum et eius maximas partis administrari.*

<sup>120</sup> Cic. *somn.* Scip. 26 *deum te igitur scito esse, siquidem est deus qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus.* Cf. *consol.* F 21 Vitelli *ita quicquid est illud, quod sentit quod sapit quod vivit quod viget, caeleste et divinum ob eamque rem aeternum sit necesse est.*

<sup>121</sup> Cf. p. es. Lévy 1992, 553-554.

<sup>122</sup> E' così per *acad.* 1.26 e *fin.* 4.12.

<sup>123</sup> Cic. *acad.* 1.39 (sopra, nota 108).

<sup>124</sup> Tale applicazione è attestata per il peripatetico Critolao (*Tert. de an.* 5.2; *Macr. in somn.* Scip. 1.14.20), ma doveva essere più antica, come pare testimoniato dal passo ciceroniano citato alla nota precedente. Tertulliano parla di *Critolaus et Peripatetici*.

ve, nella chiusa dell'opera, viene prospettata l'apoteosi di Tullia, che il padre così duramente colpito si propone di promuovere<sup>125</sup>. Anche questo era un motivo codificato negli schemi retorici, che prevedevano entrambi i temi svolti nel frammento: tanto il paragone con le figure mitologiche assunte fra gli dèi quanto la vera e propria divinizzazione del morto da parte dei sopravvissuti<sup>126</sup>; ma in Cicerone esso acquista ricchezza e spessore particolari.

Il frammento è indubbiamente connesso con il tema dell'immortalità dell'anima già introdotto nei due che precedono. Ma mentre in essi quella tesi era sostenuta con argomentazioni che conservavano almeno la parvenza del rigore filosofico e miravano a conferire alla dimostrazione dell'assunto un livello di validità obiettiva e assoluta, qui ci troviamo invece su un piano totalmente diverso<sup>127</sup>. Da un lato l'immortalità dell'anima viene dedotta dalle credenze e dagli usi religiosi degli uomini; dall'altro viene presupposta la capacità da parte dei vivi di conferire stato divino ai defunti<sup>128</sup>.

Il ricorso al consenso comune di tutta l'umanità come prova dell'esistenza degli dèi o dell'immortalità dell'anima era un'argomentazione abbastanza diffusa, come è dimostrato anche da altri testi dello stesso Cicerone<sup>129</sup>. La sua connessione con la dottrina stoica delle κοινὰ ἔννοια impedisce di considerarla del tutto priva

<sup>125</sup> Cic. *consol.* F 23 Vitelli *cum vero - inquit - et mares et feminas compluris ex hominibus in deorum numero esse videamus et eorum in urbibus atque agris augustissima delubra veneremur, adsentiamur eorum sapientiae quorum ingenii et inventis omnem vitam legibus et institutis exultam constitutamque habemus. Quod si ullum unquam animal consecrandum fuit, illud profecto fuit. Si Cadmi progenies aut Amphionis aut Tyndari in caelum tollenda fama fuit, huic idem honos certe dicandus est. Quod quidem faciam teque omnium optimam doctissimam adprobantibus dis immortalibus ipsis in eorum coetu locatam ad opinionem omnium mortalium consecrabo.*

<sup>126</sup> Menandr. *rhet.* III 414, 23-27 Spengel οὕτω καὶ τὴν Ἑλένην, οὕτω καὶ τοὺς Διοσκουρούς καὶ τὸν Ἡρακλέα λέγουσιν συμπολιτεύεσθαι μετὰ τῶν θεῶν ὑμῶν μὲν οὖν αὐτὸν ὡς ἦρωα, μᾶλλον δὲ ὡς θεὸν αὐτὸν μακαρίσωμεν, εἰκόνας γράψωμεν, ἱλασκώμεθα ὡς δαίμονα.

<sup>127</sup> Questo aspetto è rilevato da Kumaniecki 1968, 41, che osserva che, a differenza degli altri due, il nostro frammento è fondato su un'argomentazione «non scientifica»: l'universale diffusione nel tempo e nello spazio della credenza da parte degli uomini nell'immortalità.

<sup>128</sup> Anche questi temi specifici erano stati utilizzati in funzione consolatoria nell'oratoria epidittica, in un testo certamente non ignoto a Cicerone, l'*Ἐπίταφο* attribuito a Demostene: [Demosth.] 60.34 οὓς οἱ ἡῶντες ἀξίους ὑπελήθαμεν τῶν ἄνω τιμῶν, τούτους τῇ δόξῃ καταμαντευόμενοι καὶ αὐτῶν τιμῶν ἡγοῦμεθ' αὐτοὺς τυγχάνειν. Cf. sopra, nota 76.

<sup>129</sup> Cic. *Tusc.* 1.26-30, 36. Per una trattazione più dettagliata, relativa anche a testi di Seneca e Sesto Empirico, e per il rapporto con la dottrina stoica delle κοινὰ ἔννοια rimando a Setaioli 1997, 328-330.

di «scientificità»<sup>130</sup>, o addirittura come una rinuncia a dimostrare l'immortalità sul piano ontologico, quasi si trattasse di una variante più lusinghiera del corno negativo del dilemma socratico. E' certo, però, che in questo modo l'interesse si sposta dal piano della realtà oggettiva a quello della sanzione, sul piano contingente e, per così dire, «secolare», costituita dal riconoscimento da parte degli uomini - quel riconoscimento cui Cicerone non seppe e non volle mai rinunciare del tutto. E' lo stesso autore ad assicurarci che così deve essere inteso il nostro testo: l'intento che i suoi sforzi per promuovere l'apoteosi di Tullia si propongono è di far sì che venga riconosciuta e accettata da tutti: *ad opinionem omnium mortalium*<sup>131</sup>. Dopo avere dimostrato, sul piano obiettivo, ma generale ed astratto, l'immortalità dell'anima, Cicerone si preoccupa adesso, in particolare e in concreto, che il nuovo stato di Tullia<sup>132</sup> otenga un adeguato riconoscimento da parte di tutti.

Assistiamo qui alla stessa oscillazione di cui sono eloquente testimonianza le lettere ad Attico di questo periodo. In esse Cicerone accarezza la costruzione di un *fanum*<sup>133</sup> in onore della figlia, ma trova difficoltà nel conciliare l'austera solennità e l'isolamento che si addicono ad un edificio dedicato ad una figura divinizzata col suo desiderio che esso sia frequentato ed onorato<sup>134</sup>. Nella corri-

<sup>130</sup> Come crede Kumaniecki 1968, 41. Cf. del resto anche Aristot. *Eudem.* (*de anima*) 61 Gignon: l'Aristotele essoterico affermava l'immortalità con argomenti πιθανοί (gli onori resi ai defunti, i giuramenti su di loro) piuttosto che ἀναγκαστικοί.

<sup>131</sup> Garbarino 1982, 96, preferisce intendere queste parole come un riferimento alla fama di Tullia.

<sup>132</sup> Si osservi il pathos del passaggio alla seconda persona nelle parole finali del frammento (sopra, nota 125).

<sup>133</sup> Vd. Boyancé 1944; Shackleton Bailey 1966, 404-413; Lepage 1976. Shackleton Bailey 1966, 404 n. 1, ritiene impossibile determinare da dove sia venuta a Cicerone l'idea del *fanum*. In realtà si trattava di un'idea tutt'altro che peregrina. Senza ricordare il famoso βωμός δ' ὁ τάφος di Simonide, paralleli possono essere additati nelle iscrizioni funebri (CE 1551c.1-2 *templa viri pietas fecit p[ro] munere magno | Pomptillae: meruit [fem]ina casta coli*). Vd. Latimore 1942, 102; anche Boyancé 1937, 331-332. E Menandro retore parla d'immagini culturali del morto (sopra, nota 126). Cicerone stesso (*Att.* 12.18.1) afferma di leggere autori che raccomandano d'innalzare templi ai defunti; Boyancé 1937, 333-334; Id. 1944, 179-180, richiama il testo di Menandro retore appena citato.

<sup>134</sup> Il 14 marzo del 45 Cicerone (*Att.* 12.19.1) dichiara di volere innalzare il *fanum* in un luogo molto frequentato (la *celebritas* è un requisito essenziale anche altrove: *Att.* 12.23.3, 12.27.1, 12.37.2, 13.29.1; cf. Lepage 1976, 253 e n. 81, che dimentica il primo dei passi citati); due giorni dopo mostra di rendersi conto che un luogo solitario si adatterebbe bene ad una divinizzazione (che è lo scopo del *fanum*: cf. anche 12.36.1, 12.37a), ma teme che sarebbe poco onorato a causa dell'isolamento: *Att.* 12.12.1. Nel mese di luglio non aveva ancora risolto questo dilemma, se è giusta l'interpretazione che Shackleton Bailey 1966, 406, dà di *Att.* 13.22.4 *lucum <in> hominibus non sane probo quo est desertior, sed habet eulogiam*.

spondenza dello stesso periodo trova anche esplicita espressione l'idea che la sopravvivenza del morto è affidata alla sua celebrazione da parte dei sopravvissuti<sup>135</sup>.

L'uomo ha quindi il potere di conferire stato divino ai defunti. Ciò che gli antichi legislatori hanno fatto per le grandi figure del mito, divinizzate per i loro meriti<sup>136</sup>, Cicerone si sente autorizzato a fare per la propria figlia.

C'è chi ritiene che il nostro frammento comporti l'apoteosi dei legislatori e degli uomini di stato<sup>137</sup>; ma la *Consolatio* è strettamente privata: i legislatori vengono solo ricordati con rispetto come coloro che hanno ratificato la pratica della divinizzazione come uno dei fondamenti dell'organizzazione civile e sociale. Non solo: Cicerone si propone di proseguire sulla strada da essi tracciata divinizzando non una figura segnalatasi per benemerite pubbliche, ma la sua propria figlia. Con ciò egli supera coscientemente i limiti giuridici stabiliti dallo stato romano, che avrebbe richiesto l'approvazione popolare e l'intervento dei pontefici<sup>138</sup> - altra prova del carattere assolutamente privato dell'opera.

A proposito di questa presunzione di poter conferire divinità a Tullia è stata richiamata a volte la dottrina di Evemero di Messene<sup>139</sup>. In realtà di evemerismo è possibile parlare solo nel senso che viene postulata una corrispondenza sul piano ontologico alle credenze ed alle istituzioni umane. Un'intenzione da parte di Cicerone di richiamarsi direttamente alla dottrina di Evemero può essere esclusa con sicurezza, in quanto è pressoché unanime il giudizio di ateismo e di empietà che su di lui pronunciavano gli antichi<sup>140</sup> -

<sup>135</sup> Comunque s'intenda Cic. *Att.* 12.18.1 *ego, quantum his temporibus tam eruditus fieri poterit, profecto illam consecrabo omni genere monumentorum ab omnium ingenii sumptorum et Graecorum et Latinorum*. Shackleton Bailey 1966, 312, ritiene che Cicerone alluda a iscrizioni greche e latine da apporre sul *fanum*. Garbarino 1982, 71, preferisce pensare in primo luogo alla stessa *Consolatio* di Cicerone. E' certo comunque che egli ha in mente la divinizzazione di Tullia promossa attraverso sforzi umani (cf. *consecrabo*, lo stesso verbo del nostro frammento). Il richiamo alla cultura dei tempi moderni contrappone la divinizzazione di Tullia a quella dei personaggi mitologici dei meno sofisticati e più creduli tempi antichi.

<sup>136</sup> Elenchi analoghi a quello del nostro frammento appaiono più volte in Cicerone (*leg.* 2.19; *Tusc.* 1.27-28; *nat. deor.* 2.62), ed erano tradizionali.

<sup>137</sup> Radbruch 1954<sup>2</sup>, 28.

<sup>138</sup> Radbruch 1954<sup>2</sup>, 20.

<sup>139</sup> P. es. da Vitelli 1977, 40-41. Il carattere evemeristico del testo ciceroniano era stato negato da Boyancé 1944, 180-181.

<sup>140</sup> Le testimonianze sono raccolte da Jacoby 1957 (63 T 4a-f, pp. 300, 19 - 301, 29).

giudizio fatto integralmente proprio dallo stesso Cicerone<sup>141</sup>. Ad Evemero ci si richiama come negatore dell'esistenza degli dèi, non certo per sostenere che un mortale può realmente venire divinizzato<sup>142</sup>. Se davvero Cicerone pensasse ad Evemero, l'apoteosi di Tullia andrebbe fatalmente incontro alla confutazione cui la sottopone Lattanzio, che, nel contesto in cui ci trasmette il nostro frammento, esprime una drastica valutazione negativa dell'atteggiamento ciceroniano, proprio sulla linea dei giudizi e delle interpretazioni tradizionali riguardanti la dottrina evemeristica<sup>143</sup>.

La dottrina che sta alla base dell'apoteosi di Tullia è in realtà ben diversa<sup>144</sup>. Un requisito indispensabile era certo la dirittura morale<sup>145</sup>, ma è anche e soprattutto la cultura a conferire l'immortalità. Qui il nostro frammento si riallaccia a quanto già affermato in quello precedente<sup>146</sup>. I due testi prospettano gli stessi due requisiti: rettitudine<sup>147</sup> e cultura; ma nel primo il motivo dell'eroizzazione attraverso la cultura è al più un'aggiunta alla dottrina di origine mistica di cui abbiamo discusso; nel secondo, invece, questo tema balza in primo piano<sup>148</sup>. Anche in Cicerone ritroviamo dunque la rivendicazione dell'immortalità conferita dalla cultura, tema diffusissimo ai suoi tempi<sup>149</sup>; e va sottolineato che egli non attese la morte di Tullia per avanzarla, ma già lo aveva fatto pro-

<sup>141</sup> Cic. *nat. deor.* 1.119 (per bocca dell'accademico Cotta) *utrum igitur hic confirmasse videntur religionem an penitus totam sustulisse?*

<sup>142</sup> Vd. p. es. Setaioli 1998, 235-236, per l'uso di Evemero in questo senso da parte dei Cristiani (e di Petronio).

<sup>143</sup> Lact. *inst.* 1.15.18 *nam dum imaginem filiae eodem se modo consecraturum esse proficitur quo illi (dii) a veteribus sint consecrati, et illos mortuos esse docuit et originem vanae superstitionis ostendit.*

<sup>144</sup> Particolarmente inaccettabile è l'accostamento-contrapposizione posto da Vitelli 1977, l. c., fra la licenziosa Elena, da lui ravvisata nell'accenno alla *progenies Tyndari*, e Tullia. Una dottrina che ammette la divinizzazione della prima non può essere quella cui si affida colei che è *omnium optima doctissima*.

<sup>145</sup> E infatti Tullia è *optima*. Cf. sopra, nota 92, per l'idea che gli ἀρεταί, come Tullia, non fanno in tempo a contrarre gravi colpe nella loro breve vita.

<sup>146</sup> F 23 Vitelli *doctissima*, riferito espressamente a Tullia, riprende infatti il generico accenno di F 22 Vitelli *bonis etiam studiis atque artibus expolitos*.

<sup>147</sup> Cf. F 22 Vitelli *castos autem animos, puros integros incorruptos*.

<sup>148</sup> Secondo Kumanięcki 1968, 41-42, nell'attributo *doctissima* riferito a Tullia sarebbe da vedere un riferimento all'idea platonica della vita dedicata alla filosofia che permette all'anima di tornare al cielo ed evitare la reincarnazione. Credo piuttosto che il motivo sia quello dell'eroizzazione attraverso la cultura studiato nelle opere citate alla nota seguente.

<sup>149</sup> Su di esso vd. Boyancé 1937; Cumont 1942 (cap. IV). Per il tema affine della poesia fonte d'immortalità in Orazio vd. Setaioli 1995<sup>2</sup>, 63-65.

prio nello scritto che più d'ogni altro poneva l'accento sulla sfera pubblica e politica anche in riferimento all'immortalità dell'anima: il *Somnium Scipionis*. Accanto ai grandi uomini di stato il ritorno al cielo è aperto infatti agli artisti e agli uomini di cultura<sup>150</sup>. A tanto maggior ragione egli poteva adesso invocare lo stesso diritto per la propria coltissima figlia.

ALDO SETAIOLI

#### OPERE CITATE

- L. Alfonsi, *Traces du jeune Aristote dans la «Cohortatio ad Gentiles» faussement attribuée à Justin*, VChr 2, 1948, 65-88  
 Id., *La dottrina dell'ἀκατονόμαστον del giovane Aristotele ed un testo di Psello*, Miscellanea Galbiati, I, Milano 1951, 71-78  
 Id., *Un nuovo frammento del περί φιλοσοφίας aristotelico*, Hermes 81, 1953, 45-49  
 Id., *Sulla «Consolatio» di Cicerone*, Convivium 33, 1965, 617-621  
 H. von Arnim, *Krantor*, RE XI 2, 1922, 1585-1588  
 E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, Firenze 1936 (1973<sup>2</sup>)  
 P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris 1937  
 Id., *L'apothéose de Tullia*, REA 46, 1944, 179-184  
 Id., *Funus acerbum*, REA 54, 1952, 275-289  
 A.-H. Chroust, *Cicero and the Aristotelian Doctrine of the Akatonomaston*, Philologus 120, 1976, 73-85  
 F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942  
 Id., *Lux perpetua*, Paris 1949  
 M. Detienne, *La «démonologie d'Empédocle»*, REG 72, 1959, 1-17  
 Id., *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, Paris 1963  
 J. Doignon, *Lactance intermédiaire entre Ambroise de Milan et la Consolation de Cicéron?*, REL 51, 1973, 208-219  
 H. J. Easterling, *Quinta natura*, MH 21, 1964, 73-85

<sup>150</sup> Cic. *somn. Scip.* 18 quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum, sicut alii qui praestantibus ingenii in vita humana divina studia coluerunt.

- G. Garbarino, *Temi e forme della «Consolatio» nella letteratura latina*, Torino 1982  
 O. Gigon, *Cicero und Aristoteles*, Hermes 87, 1959, 143-162  
 A. Grilli, *Cicerone e l'Eudemo*, PP 82, 1962, 96-128  
 Id., *M. Tulli Ciceronis Hortensius*. Edidit commentario instruxit Albertus Grilli, Milano 1962 (1962<sub>2</sub>)  
 J. Hani, *Plutarque, Oeuvres morales, II (Consolation à Apollonios - Préceptes de santé - Préceptes de mariage - Le banquet des sept sages - De la superstition)*, texte ét. et trad. par J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr, Paris 1985  
 F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker (FGrHist)*, I A, Leiden 1957  
 W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. ital., Firenze 1964<sup>3</sup>  
 H. T. Johann, *Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod*, München 1968  
 R. Kassel, *Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur*, München 1958  
 K. Kuiper, *De Crantor's fragmentis moralibus*, Mnemosyne NS 29, 1901, 341-362  
 K. Kumaniecki, *Die verlorene «Consolatio» des Cicero*, Acta Classica Univ. Scient. Debrecen. 4, 1968, 27-47  
 Th. Kurth, *Senecas Trostschrift an Polybios. Dialog 11. Ein Kommentar*, Stuttgart und Leipzig 1994  
 R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana 1942  
 Y. G. Lepage, *Cicéron devant la mort de Tullia d'après sa correspondance*, LEC 44, 1976, 245-258  
 C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992  
 B. Lier, *Topica carminum sepulcralium Latinorum*, Philologus 62, 1903, 445-477; 563-603; 63, 1904, 54-65  
 S. Mariotti, *La «quinta essentia» nell'Aristotele perduto e nell'Accademia*, RFIC 68, NS 18, 1940, 179-189  
 Id., *Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile*, A&R III 8, 1940, 48-60 (1940<sub>2</sub>)  
 G. Mazzoli, *La plebs e il rex (fr. 17 ed. Vitelli): per l'interpretazione della Consolatio ciceroniana*, Athenaeum NS 60, 1982, 359-385  
 H. J. Mette, *Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane*, Lustrum 26, 1984, 7-94

- P. Moraux, *Quinta essentia*, RE XXIV 1963, 1171-1263
- R. P. Philippson, recens. a van Wageningen 1916, BPhW 37, 1917, 496-504; 1287-1288
- Id., *M. Tullius Cicero (Philosophische Schriften)*, RE VII A 1, 1939, 1104-1192
- M. Pohlenz, *De Ciceronis Tusculanis disputationibus*, Progr. Göttingen 1909
- G. Radbruch, *Cicero. Trauer und Trost um Tullia*, in Id., *Gestalten und Gedanken. Zehn Studien*, Stuttgart 1954<sup>2</sup>, 14-30
- K. Reinhardt, *Poseidonios*, RE XXII 1, 1953, 558-826
- A. Ronconi, *Cicerone, Somnium Scipionis*. Introd. e commento, Firenze 1961 (1967<sup>2</sup>)
- A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988
- Id., *La vicenda dell'anima nel commento di Servio a Virgilio*, Frankfurt 1995
- Id., *Orazio e l'oltretomba*, in A. Setaioli (ed.), *Orazio: Umanità, politica, cultura*. Atti del Convegno di Gubbio 20-22 ottobre 1992, Perugia 1995, 53-66 (1995<sup>2</sup>)
- Id., *Seneca e l'oltretomba*, Paideia 52, 1997, 321-367
- Id., *Cinque poesie petroniane (Sat. 82.5, 83.10, 108.14, 126.18, 132.15)*, Prometheus 24, 1998, 217-242
- D. R. Shackleton Bailey, *Cicero's Letters to Atticus*, V, Cambridge 1966
- W. Theiler, *Poseidonios. Die Fragmente*, II. *Erläuterungen*, Berlin-New York 1982
- M. Untersteiner, *Il περὶ φιλοσοφίας di Aristotele*, RFIC 38, 1960, 337-362; 39, 1961, 120-159
- Id., *Aristotele, Della filosofia*, Roma 1963
- C. Vitelli, *Sull'edizione mondadoriana della Consolatio di Cicerone*, s. l., s. d. (1977)
- Id., *M. Tulli Ciceronis Consolationis Fragmenta*, Milano-Roma 1979
- J. van Wageningen, *De Ciceronis libro consolationis*, Groningen 1916
- M. R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*. Edited with an Introd., Comm., and Concordance, New Haven and London 1981
- H. Zehnacker, *Officium consolantis. Le devoir de consolation dans la correspondance de Cicéron de la bataille de Pharsale à la mort de Tullia*, REL 63, 1985, 69-86