



Una Declinazione del concetto di « sublime » : gli antichi uomini vicini agli dei

Elisa Romano



Electronic version

URL: <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/1226>

ISSN: 1923-2713

Publisher:

Université d'Ottawa, Université Laval

Printed version

Number of pages: 77-90

ISSN: 0317-5065

Electronic reference

Elisa Romano, « Una Declinazione del concetto di « sublime » : gli antichi uomini vicini agli dei », *Cahiers des études anciennes* [En ligne], LVI | 2019, mis en ligne le 19 mai 2019, consulté le 18 juin 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesanciennes/1226>



Les contenus des *Cahiers des études anciennes* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Una Declinazione del concetto di « sublime » : gli antichi uomini vicini agli dei

ELISA ROMANO
Università degli studi di Pavia

Nel secondo libro del suo trattato sull'agricoltura Varrone introduce la trattazione sull'allevamento suino con un excursus antiquario che, in accordo con il metodo che gli è proprio, parte dall'etimologia di *sus* : il termine che in latino designa il maiale corrisponde al greco ὕς, forma che sarebbe derivata da una originaria θῦς, connessa al verbo θύειν, « sacrificare », perciò adatta a denominare la più antica specie animale offerta in sacrificio. Questa notazione storico-linguistica, secondo un modo di procedere tipicamente varroniano, si sviluppa in una ricostruzione storica : indizi a sostegno dell'etimologia proposta sono infatti le tracce (uestigia) di alcuni rituali iniziatici che prevedono il sacrificio di un maiale, come quello testimoniato in relazione ai riti nuziali presso i re dell'Etruria, oltre che presso gli abitanti dell'antico Lazio e della Magna Grecia :

Sembra che i sacrifici di animali abbiano avuto inizio dai maiali : si trovano tracce di ciò (cuius uestigia) nel rito iniziatico del culto di Cerere, in cui si offrono in sacrificio dei porcellini e nelle cerimonie che suggellano i patti per un trattato di pace, in cui si immola un maiale. Inoltre all'inizio del rito nuziale gli antichi re e le alte personalità etrusche (antiqui reges ac sublimes uiri in Etruria) all'atto di unirsi in matrimonio per prima cosa sacrificano un porcellino ; sembra che anche gli antichi Latini e i Greci d'Italia (prisci quoque Latini, etiam Graeci in Italia) facessero così (De re rustica II, 4, 9).

L'interesse di questo passo varroniano consiste nel fatto che esso contiene l'unica attestazione, nella letteratura latina di età classica a noi nota, di un nesso, *sublimis uir*, che risulta in seguito esemplificato soltanto in autori tardoantichi cristiani, a partire da Agostino, e poi medievali¹. Dobbiamo forse alla casualità della trasmissione testuale la quasi totale assenza di attestazioni dell'aggettivo latino *sublimis* nell'accezione destinata a prevalere nei suoi esiti nelle lingue moderne. Quasi mai, in particolare, lo si trova riferito a persone con connotazione valutativa, per sottolineare le loro alte qualità intellettuali e / o morali²: anche nel passo varroniano su riportato il nesso *sublimes uiri* potrebbe riferirsi semplicemente, senza ulteriore connotazione, all'elevato rango dei personaggi evocati, che probabilmente sono gli stessi re etruschi piuttosto che una categoria distinta (ammettendo un uso intensivo ed endiadico di *ac*). Il riferimento è troppo conciso per renderci certi dell'interpretazione di *sublimes*: « uomini altoloci » oppure « dalle eccellenti qualità »? Tuttavia questa stessa testimonianza, pur non particolarmente significativa, fornisce un aggancio ad un possibile percorso alternativo, che miri a mettere a fuoco una specifica declinazione interna alla sfera concettuale del sublime. Il contesto, quello di una notizia antiquaria, in cui sono inseriti *atrae*, per così dire, gli *antiqui reges ac sublimes uiri* nell'atmosfera arcaica di un'epoca remota, quella dell'antica Etruria e dei *prisci Latini*. L'influsso del campo semantico dominante dell'antico finisce per conferire loro una

¹ Più precisamente: due attestazioni in Agostino (Epistole 15, 2; 207, 57), una in Gerolamo (Commento a Isaia 8, 25), dodici nelle Epistole di Ennodio (II, 16 e 23; III, 21 e 23; IV, 5, 11 e 22; VI, 29; VII, 1 e 18; IX, 2 e 29), una in Cassiodoro (Variae VII, 3); il nesso ricorre poi con una certa frequenza in testi medievali, dove si registra anche qualche rara occorrenza dell'aggettivo *sublimis* riferito a *homo*.

² Poche le eccezioni, fra cui il celebre distico ovidiano dedicato a Lucrezio: *carmina sublimis tunc sunt peritura Lucreti / exitio terras cum dabit una dies* (Ovidio, Amori I, 15, 23); cf. anche Orazio, Epistole II, 1, 164: *natura sublimis et acer*; Ovidio, Lettere dal Ponto III, 3, 103: *mens tua sublimis supra genus eminet ipsum*; Metamorfosi IV, 420: *sublimes animas*.

sfumatura valutativa di segno positivo, facendoli percepire come uomini « superiori » non solo perché elevati in una gerarchia sociale, ma anche in quanto « antichi », alla luce del carattere assiologico molto spesso assunto dalla categoria dell'antico nella cultura romana³. L'idea di una superiorità dell'antico si inquadra in uno sguardo prospettico sul passato, che procedendo sempre più indietro giunge a identificare, in particolare, una straordinaria superiorità nella fase originaria della storia, attribuendo alle prime generazioni umane un insieme di caratteristiche accostabili al nostro concetto di « sublime » nell'accezione registrata negli odierni dizionari come equivalente ad « eccelso (in senso spirituale, intellettuale, artistico), dalle altissime doti ». In questa visione, se gli antichi in quanto tali erano di per sé, in generale, superiori ai loro successori, gli uomini delle origini lo erano stati in misura eccezionale : per forza fisica, ma soprattutto per altezza di ingegno, per capacità di comprendere i fenomeni naturali e divini, per virtù morali. Un filone individuabile nel quadro

³ Cf. S. ROCCHI & C. MUSSINI (eds), *Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Receptions of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance*, Berlino, De Gruyter, 2017 ; si veda, in particolare, l'introduzione dei due curatori, p. 1-14. La preferenza accordata da Varrone all'antichità è dimostrata, per trarre un esempio dallo stesso *De re rustica*, dal proemio del terzo libro, in cui si argomenta la superiorità della vita di campagna, in quanto più antica, su quella di città : « due sono i tipi di vita tradizionali degli uomini : la vita di campagna e quella di città. Non c'è dubbio che esse non solo siano distinte per il luogo, ma che abbiano anche un'origine diversa nel tempo. La vita di campagna è molto più antica (*antiquior enim multo rustica*), perché ci fu un tempo in cui gli uomini coltivavano la campagna e non avevano ancora città [...] E la coltivazione della campagna non è soltanto più antica, è anche migliore (*neque solum antiquior cultura agri, sed etiam melior*) ; perciò non senza motivo i nostri antenati riconducevano i loro concittadini dalla città nei campi » (III, 1-3). Sulla categoria dell'antico in Varrone cf. E. ROMANO, « Il Concetto di antico in Varrone », in M. CITRONI (ed.), *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, 2003, p. 99-117. Le traduzioni sono mie.

complessivo delle rappresentazioni antiche della civiltà umana ascrive tali straordinarie doti alla prossimità di quelle generazioni rispetto alla divinità, intesa sia come vicinanza temporale sia come familiarità parentale : o perché creati dalla divinità o perché, come nell'antropogonia stoica, nati dalla terra e ogni volta riplasmati, grazie all'intervento del fuoco, dopo ciascuna delle periodiche conflagrazioni che distruggevano il mondo e la storia. Questa idea, che compare ripetutamente in autori appartenenti a scuole filosofiche diverse, è stata definita un « old and popular concept »⁴. Tale definizione appare tuttavia riduttiva : essa si fonda sulla convinzione che il motivo rappresenti una sorta di topos trasversale, che appartenga ad un patrimonio condiviso, al di là delle distinzioni fra tradizioni di pensiero, ad una koinè che vede accostati Platone e Dicearco, Cicerone, Seneca e Sesto Empirico. Sono queste le fonti abitualmente menzionate, spesso nella sede marginale di una nota a piè di pagina, in un elenco di loci similes diventato canonico⁵. Tuttavia, al di là di un regesto più o meno completo di passi paralleli, si può provare a ripercorrere la storia di questo concetto disponendolo entro un tracciato più articolato, a individuare, o almeno a ipotizzare, qualche possibile linea di derivazione genealogica al suo interno. Un simile percorso meriterebbe di essere ricostruito in modo organico e approfondito ; mi limiterò in questa sede a riprendere in esame alcuni dei testi canonici sopra ricordati.

Per il rapido itinerario che qui si propone punto di partenza molto adatto può essere l'efficace formulazione dei due concetti, fra loro connessi (le eccezionali qualità degli uomini delle origini e la loro vicinanza agli dèi) che si legge nell'epistola 90 di Seneca. Il

⁴ Cf. A. D. NOCK, « Posidonius », JRS 49 (1959), p. 1-15 (= Essays on Religion and the Ancient World, Oxford, Clarendon Press, 1972, II, p. 853-868) : « the old and popular concept " those near to the gods " » (p. 7).

⁵ L'elenco canonico, nello schema essenziale che è quello maggiormente citato, comprende : Platone, La Repubblica 391e ; Crizia 121a ; Filebo 16c ; Leggi 948b ; Dicearco, fr. 49 Wehrli² ; Cicerone, Leggi II, 27 ; Tusculane I, 26.

contesto è noto : Seneca sta prendendo le distanze rispetto all'opinione di Posidonio secondo cui gli uomini primitivi erano sapientes, più precisamente rispetto alla dottrina posidoniana dei sapientes reges nell'età dell'oro. In quella che è stata definita « l'unica teoria “primitivista” certamente stoica di cui si abbia conoscenza »⁶ Posidonio descriveva una preistoria felice, popolata da uomini incorrotti che vivevano in uno stato di natura e che, seguendo appunto una legge naturale, si affidavano e si sottomettevano alla guida di un capo scelto sulla base della superiorità morale, cioè fra i sapientes, nelle cui mani fu appunto il potere nella cosiddetta età dell'oro. Questi uomini superiori impedivano la violenza, difendevano i più deboli e orientavano le comunità umane, grazie alle loro qualità morali : saggezza e competenza (*prudencia*), forza e coraggio (*fortitudo*), generosità (*beneficentia*)⁷. Come si ricorderà, nel corso dell'epistola Seneca dichiara di concordare con la rappresentazione posidoniana di una prima umanità felice, perché non ancora corrotta dall'avidità e dagli altri vizi subentrati col procedere del tempo, ma di non essere d'accordo sull'attribuzione ai filosofi dell'invenzione delle tecniche di uso nella vita quotidiana. Queste si devono sì ai primi uomini vissuti ai primordi della civiltà umana, che però non erano filosofi (*sapientes*). Verso la fine dell'epistola Seneca ribadisce il suo dissenso e riassume così la propria posizione :

⁶ F. ALESSE, « Il Saeculum aureum e le origini della civiltà secondo Posidonio (Seneca, Epist. 90) », in F. CALABI & S. GASTALDI (eds), *Immagini delle origini. La nascita della civiltà e della cultura nel pensiero antico*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2012, p. 139-153.

⁷ Seneca, *Lettere* 90, 4 sq. : *sed primi mortalium quique ex his geniti naturam incorrupti sequebantur eundem habebant et ducem et legem, commissi melioris arbitrio ; natura est enim potioribus deteriora submittere [...]. Animo itaque rector eligebatur, ideoque summa felicitas erat gentium in quibus non poterat potentior esse nisi melior [...]. Illo ergo saeculo quod aureum perhibent penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat. Hi continebant manus et infirmiores a ualidioribus tuebantur, suadebant dissuadebantque et utilia atque inutilia monstrabant ; horum prudentia ne quid deesset suis providebat, fortitudo pericula arcebat, beneficentia augebat ornabatque subiectos.*

sed quamuis egregia illis uita fuerit et carens fraude, non fuere sapientes, quando hoc iam in opere maximo nomen est. Non tamen negauerim fuisse alti spiritus uiros et, ut ita dicam, a dis recentes ; neque enim dubium est quin meliora mundus nondum effectus ediderit

sebbene quegli uomini abbiano avuto una vita straordinaria e priva di insidie, non furono sapientes, se con questo termine vogliamo riferirci alla più elevata fra le attività. Tuttavia non potrei negare che furono uomini di altezza di spirito e, per così dire, appena venuti fuori dagli dèi, perché non c'è dubbio che il mondo non ancora stanco abbia generato uomini migliori (Lettere 90, 44).

Non è il caso di riesaminare la questione del rapporto fra Seneca e l'opera di Posidonio (probabilmente il Protrettico) che egli ha presente o quella delle sue possibili altre fonti : questioni dibattute da un'ampia letteratura critica e recentemente oggetto di una analisi sistematica e molto approfondita⁸. Quello che è importante sottolineare è la densità concettuale del dettato senecano, che con pochi tratti, ma semanticamente pregnanti, delinea il ritratto di quelli che potremmo chiamare « gli uomini sublimi delle origini » : pur negando a questi ultimi il titolo di sapientes, il filosofo riconosce loro una vita straordinaria (egregia), un elevato sentire (altus spiritus), oltre ad ammettere che fossero superiori (nozione contenuta nel comparativo meliora), perché generati da un mondo non ancora stanco⁹. L'altezza dell'ingegno e del sentire si spiega secondo Seneca (e non c'è dubbio che questa sia una sezione senecana e non appartenga allo strato posidoniano

⁸ G. ZAGO, *Sapienza filosofica e cultura materiale : Posidonio e le altre fonti dell'Epistola 90 di Seneca*, Bologna, Il Mulino, 2012, da consultare anche per i rinvii alla bibliografia precedente e per la rassegna critica degli studi.

⁹ Sulla trama lucreziana riconoscibile in questo passo senecano cf. T. NIKOLAÏDIS, Ἐπιστολή 90 : εἰσαγωγή, μετάφραση, σχόλια, Atene, Stigmi, 2002, p. 193 sq. e 220 sq.

dell'epistola¹⁰) con la vicinanza temporale rispetto agli dèi (a dis recentes), concetto la cui non immediata intuitività viene attenuata dalla formula *ut ita dicam*.

Il passo senecano presenta evidenti analogie con una testimonianza di Sesto Empirico relativa ad « alcuni fra gli Stoici più recenti », non meglio identificati, i quali sostenevano « che i primi uomini, generati dalla terra, erano in larga misura superiori agli uomini di ora per capacità di comprensione, come è possibile dedurre dal confronto tra noi e gli uomini più antichi » ed affermavano « che quegli eroi, possedendo un acume penetrante come una sorta di straordinario organo sensoriale, avevano rivolto la loro mente alla natura divina, comprendendo alcune facoltà degli dèi » (τοὺς πρῶτους καὶ γηγενεῖς τῶν ἀνθρώπων κατὰ πολὺ τῶν νῦν συνέσει διαφέροντας γεγονέναι, ὥς πάρεστι μαθεῖν ἐκ τῆς ἡμῶν πρὸς τοὺς ἀρχαιοτέρους συμβλήσεως, καὶ ἥρωας ἐκείνους, ὥσπερ τι περιττὸν αἰσθητήριον σχόντας τὴν ὀξύτητα τῆς διανοίας, ἐπιβεβληκέναι τῇ θείᾳ φύσει καὶ νοῆσαι τινὰς δυνάμεις θεῶν, Contro i Matematici IX, 28).

Le analogie, più di una volta segnalate, sono in effetti visibili a colpo d'occhio. In particolare, l'*altus spiritus* di Seneca corrisponde alla più acuta visione intellettuale (σύνεσις e ὀξύτης) di cui parla Sesto Empirico: qualità che appaiono peraltro attribuite a tutti i γηγενεῖς (denominazione omologa all'espressione senecana a dis recentes), non ai soli sapientes, come nell'opinione posidoniana riferita nell'epistola 90. La convergenza fra Seneca e gli imprecisati neo-stoici cui si riferisce Sesto costituisce dunque un elemento disgiuntivo rispetto a Posidonio; sulla base di tale tratto disgiuntivo una recente ipotesi interpretativa ha escluso l'attribuzione, largamente condivisa dalla filologia posidoniana e in generale nel panorama critico anche recente, della medesima idea al filosofo di Apamea¹¹. Lo stesso

¹⁰ Che le frasi in questione siano di matrice posidoniana è quanto ritiene A. D. NOCK, op. cit. n. 4, p. 7; contra G. ZAGO, op. cit., p. 218 sq.

¹¹ Ibid., p. 217

studioso cui si deve questa rilettura della testimonianza di Sesto Empirico ha individuato un'ulteriore divergenza fra l'opinione neo-stoica nel riferimento sestiano e la rappresentazione senecana della preistoria posidoniana, divergenza che si rivelerebbe nella diversità delle rappresentazioni letterarie soggiacenti ad esse come archetipi mitici : da un lato, in Posidonio, l'età dell'oro (*saeculum aureum*), la prima delle cinque età del mito esiodeo narrato da Esiodo nelle Opere ; dall'altro, lo schema bipartito del tempo umano in due fasi, che è alla base di un'altra opera esiodea, il Catalogo delle donne, e che comporta una contrapposizione fra l'umanità migliore del tempo antico e quella corrotta e deteriorata dell'epoca contemporanea¹². Si tratta di una chiave di lettura ricca di suggestioni e che ci permette di risalire, in un rapido percorso a ritroso, ai più antichi racconti mitologici, in cui gli uomini erano creati dagli dèi e sottoposti alle loro decisioni, e alla riconfigurazione del rapporto uomo-divinità operata a partire dai tardi presocratici e, soprattutto, nella filosofia platonica¹³.

È appunto in Platone che, almeno allo stato delle nostre conoscenze, troviamo il più lontano antecedente dell'idea che « gli antichi sono migliori di noi e vivono più vicini agli dèi », secondo una nota e quasi sentenziosa formulazione che si legge in un passo del Filebo (16c : οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες). Non è questa l'unica enunciazione del concetto ; nel corpus platonico se ne trovano altre, con una forse non casuale densità di attestazioni nei dialoghi dell'ultima fase, cui peraltro appartiene anche il Filebo : Leggi, Politico, Crizia, Timeo¹⁴. Nel Crizia per esempio, appena prima che il

¹² Ibid., p. 220 sq. Sulla complessità della rappresentazione esiodea della preistoria cf. D. DE SANCTIS, « Ai tempi di Crono : il duplice volto dell'umanità primitiva in Omero e in Esiodo », in F. CALABI & S. GASTALDI (eds), op. cit. n. 6, p. 17-40.

¹³ Cf. G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic Philosophy : A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford, Oxford University Press, 2001, in particolare p. 3-27.

¹⁴ Si tratta di quegli stessi dialoghi in cui Platone elabora, in contesti diversi e con modalità narrative differenti, la teoria delle catastrofi

dialogo si interrompa, così il racconto del protagonista ricorda le più antiche generazioni degli abitanti di Atlantide e l'inizio della loro degenerazione :

per molte generazioni, finché bastò loro la natura divina, erano obbedienti alle leggi e ben disposti verso la divinità, con la quale avevano un rapporto di parentela (πρὸς τὸ συγγενὲς θεῖον φιλοφρόνως εἶχον) : avevano infatti pensieri sinceri e grandi in tutto (φρονήματα ἀληθινὰ καὶ πάντη μεγάλα), mitezza mista a saggezza (πραότητι μετὰ φρονήσεως) rispetto agli eventi che di volta in volta si presentavano e reciprocamente fra di loro. Perciò, avendo tutto a disdegno fuorché la virtù (πλὴν ἀρετῆς), stimavano poca cosa i beni che avevano a disposizione [...]. Quando però la componente divina venne estinguendosi in loro, spesso mescolata con un forte elemento di mortalità, e il carattere umano ebbe il predominio, allora, ormai incapaci di resistere ai beni di cui disponevano, cominciarono a comportarsi in modo sconveniente (Crizia 120e-121b).

Riferito specificamente agli abitanti di Atlantide, il quadro non è dissimile da quello più globale che sarà delineato da Posidonio e condiviso da Seneca : la presenza di un elemento divino negli uomini più antichi, in ragione della parentela con la divinità, la conseguente grandezza dei loro pensieri e la loro saggezza.

La vicinanza e la parentela degli uomini più antichi con gli dèi comporta non soltanto le straordinarie qualità intellettive e morali che abbiamo avuto modo di vedere, ma anche la loro autorità in quanto fonti di sapere tramandato e l'attendibilità delle loro

periodiche, che azzerano ogni volta la vita e la civiltà degli uomini : la più antica umanità è dunque quella della nuova origine dopo ogni annullamento della storia umana. Cf. F. ZUOLO, « Platone, e le catastrofi. Il grado zero della civiltà in Politico, Timeo, Leggi », in F. CALABI & S. GASTALDI (eds), op. cit. n. 6, p. 87-104 ; S. GASTALDI, « La "Semplicità" dei primi uomini : l'immagine delle origini nel libro III delle Leggi di Platone », in F. CALABI & S. GASTALDI (eds), op. cit. n. 6, p. 105-120.

credenze, come si afferma in questo passo del Timeo che introduce il racconto delle genealogie divine :

parlare delle altre divinità — finora Timeo ha ragionato della natura degli dèi visibili e generati — e conoscerne l'origine è impresa superiore alle nostre capacità, per cui bisogna prestar fede a quanti ne hanno parlato in un tempo precedente, e che erano, come dicevano, discendenti degli dèi e conoscevano in modo chiaro e certo i loro antenati (πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὥς ἔφρασαν, σαφῶς δέ που τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόςιν). È impossibile dunque non prestar fede agli dèi (ἀδύνατον οὖν θεῶν πασὶν ἀπιστεῖν) : anche se parlano senza argomentazioni verosimili e necessarie, tuttavia, poiché dicono di esporre cose riguardanti la loro famiglia (ὥς οἰκεῖα φασκόντων), bisogna credervi, seguendo la tradizione. Dunque la genealogia di questi dèi sia e venga esposta secondo loro : da Gea e Urano nacquero i figli Oceano e Teti etc. (40d-e).

Una preziosa testimonianza, per lo più trascurata, della storia della ricezione del tema platonico in questione è data dalla traduzione ciceroniana di questo passo del Timeo :

conoscere ed esporre l'origine di quegli altri dèi che i Greci chiamano δαίμονες e noi Lari (se, come penso, questa può essere la traduzione corretta), è argomento troppo difficile perché io osi scriverne. Ma certo bisogna credere agli uomini antichi e cosiddetti primitivi, che dicevano di essere figli degli dèi (credendum nimirum est ueteribus et priscis, ut aiunt, uiris, qui se progeniem deorum esse dicebant) e ci hanno trasmesso i loro nomi in questa forma. Essi erano in grado di conoscere benissimo chi li aveva generati, ed è difficile non prestar fede a uomini nati dagli dèi (nosse autem generatores suos optime poterant, ac difficile factu est a deis ortis fidem non habere), nonostante la loro affermazione non sia confermata da prove né da argomentazioni certe. Ma poiché è evidente che parlano di cose a loro molto note (de suis notis rebus), bisogna obbedire all'antica tradizione (ueteri legi morique) (Cicerone, Timeo 38).

La rielaborazione di Cicerone amplia il modello lungo due direzioni : da un lato, modificando la struttura sintattica del testo di partenza, dall'altro, introducendo una notazione originale sulla trasmissione, da parte degli antichi, non solo delle conoscenze relative agli dèi, ma anche dei loro appellativi, e proponendo inoltre, sia pur con esitazione, l'equivalenza fra i *δαίμονες* e gli indigeni Lares¹⁵. Per la sua originalità credo perciò che tale testimonianza dovrebbe a buon diritto entrare a far parte del dossier dei confronti canonici, normalmente citati a proposito del tema dell'antica umanità superiore e più vicina agli dèi, cui facevo prima riferimento : non soltanto in quanto versione latina di un passo platonico, ma anche per il suo valore come ulteriore testimonianza da aggiungere ad altri luoghi ciceroniani più frequentemente citati, ai quali è ora opportuno rivolgere l'attenzione¹⁶.

La rappresentazione dell'antichità come un tempo umano ancora vicino agli dèi trova una chiara formulazione, nel secondo libro delle Leggi, nell'esegesi della norma *ritus familiae patrumque seruanto*, enunciata in Leggi II, 19. « Custodire i riti familiari » commenta Cicerone « è come osservare un culto tramandato dagli dèi, in virtù della prossimità fra l'antichità e gli dèi » : *iam ritus familiae patrumque seruare, id est, quoniam antiquitas proxume accedit ad deos, a dis quasi traditam religionem tueri* (Leggi II, 27). Il concetto è molto simile a quello che trova espressione nel Timeo platonico : gli antenati tramandano ai posteri ritus, cioè saperi e pratiche relative alle divinità, che si può dire abbiano ricevuto dagli stessi dèi, entro una genealogia che nel contesto ciceroniano non è da intendersi nel senso letterale di una parentela genetica, come in Platone, ma è fondata piuttosto sulla prossimità cronologica e sulla connessa familiarità¹⁷.

¹⁵ Cf. N. LAMBARDI, *Il Timaeus ciceroniano : arte e tecnica del uertere*, Firenze, Le Monnier, 1982, in particolare, p. 83-90.

¹⁶ Per la parentela con gli dèi, cf. anche Leggi I, 24 ; II, 13.

¹⁷ Il passo del Timeo è indicato come fonte di Leggi II, 27 già da J. TURPIN, « Cicéron, De legibus I-II et la religion romaine : une interprétation philosophique à la veille du principat », ANRW II, 16, 3,

Al Timeo rinvia anche il riconoscimento dell'autorità degli antichi e dell'attendibilità delle loro credenze, con cui Cicerone apre la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, rivolgendosi all'anonimo interlocutore delle Tusculane :

le autorità a cui ci si può appellare per la tesi di cui vuoi dimostrata la validità sono davvero eccellenti, e mi riferisco in primo luogo a tutta l'antichità, la quale, grazie alla minore distanza che la separava dall'origine e dalla discendenza divina degli uomini, riconosceva forse meglio la verità
 auctoribus quidem ad istam sententiam, quam uis obtineri, uti optimis possumus, quod in omnibus causis et debet et solet ualere plurimum, et primum quidem omni antiquitate, quae quo propius aberat ab ortu et diuina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant uera cernebant (Tusculane I, 26).

La traduzione del dialogo platonico si colloca verosimilmente negli ultimi anni di vita di Cicerone, fra la metà del 45 a. C. e la morte nel dicembre del 43 ; il suo inizio è probabilmente da considerarsi parallelo alla stesura delle Tusculane¹⁸. Ma non è improbabile che il progetto risalisse ad anni prima, e comunque, indipendentemente dall'impresa traduttiva che a un certo punto Cicerone decise di affrontare, la conoscenza che egli aveva dell'opera del fondatore dell'Accademia e il rapporto con il modello platonico non avrebbero nemmeno bisogno di essere ricordati. Basti pensare all'uso della forma dialogica platonica nelle grandi opere degli anni 50, alle citazioni del Fedro con cui si apre e si chiude la cornice del dialogo *Dell'oratore*, alla ripresa del mito di Er nel Sogno di Scipione, al progetto del dittico Repubblica / Leggi, pensato dichiaratamente (cf. Leggi I, 15) come pendant di quello platonico (Repubblica / Leggi). L'influsso del

p. 1877-1908 (cf. p. 1898 sq., anche per altri confronti fra Cicerone e gli autori greci in cui ricorre il tema della prossimità degli antichi agli dèi).

¹⁸ Cf. D. N. SEDLEY, « Cicero and the Timaeus », in M. SCHOFIELD (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century B. C.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 187-205. Come è noto, la traduzione si presenta incompleta e, a parte poche lacune, corrisponde alla sezione 27c-47b del dialogo platonico.

passo su riportato del Timeo su entrambi i contesti ciceroniani appena presi in esame, nelle Leggi e nelle più tarde Tusculane, non ha dunque bisogno di dimostrazioni ; Cicerone non doveva aspettare di misurarsi da traduttore con il dialogo platonico per recepire all'interno della sua riflessione filosofica alcune idee in esso sviluppate. In ogni caso, la sua traduzione rappresenta un prezioso anello di congiunzione fra le varie attestazioni ciceroniane del motivo della « sublimità » degli antichi, nonché un momento di mediazione importante, imprescindibile a mio parere, nella storia di questo concetto, della trasmissione di questo concetto, da Platone ai più tardi sviluppi dello stoicismo e della filosofia romana.

Torniamo infine all'epistola 90 di Seneca : essa è stata messa in rapporto, fra l'altro, con un'ulteriore importante tessera del mosaico di luoghi paralleli canonici più volte richiamato. Si tratta di una testimonianza del neoplatonico Porfirio relativa al peripatetico Dicearco¹⁹, il quale « diceva che gli uomini antichi e vicini agli dèi erano per natura ottimi e condussero la migliore esistenza, così da essere ritenuti una generazione d'oro al confronto con gli uomini di adesso » : τοὺς παλαιοὺς καὶ ἐγγὺς θεῶν φησὶ γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἄριστον ἐζηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν γένος νομίζεσθαι παραβαλλομένου (fr. 49 Wehrli² = 56a Mirhady = Porfirio, *Sull'astinenza dalle carni degli animali* IV, 2). Dicearco proseguiva con una citazione esiodea (Opere 116-119) e sviluppava motivi topici della tradizione poetica sull'età dell'oro. Forse le analogie fra l'intellettuale peripatetico e Seneca non sono così stringenti da dimostrare un rapporto certo e diretto di derivazione²⁰. Ma non c'è dubbio che la rappresentazione delle origini della civiltà e insieme della cultura greca a partire dalla preistoria, oggetto del suo Βίος Ἑλλάδος, avesse avuto diffusione

¹⁹ Per una presentazione sinottica delle coincidenze fra i due passi si veda W. THEILER, Poseidonios, Die Fragmente, Berlino, De Gruyter, 1982, II, p. 390.

²⁰ Cf. G. ZAGO, op. cit. n. 8, p. 280 sq.

nella cultura romana, soprattutto per il tramite di Varrone, che aveva preso l'opera come modello sia per il *De gente populi Romani* sia per il *De uita populi Romani*²¹. Il naufragio della sua produzione ci impedisce di sapere se e come Varrone fosse stato influenzato dalla riflessione dicearchea sul passato e, in particolare, dalla rappresentazione della preistoria restituita a noi dalla testimonianza porfiriana. Anche Varrone, come il suo contemporaneo e suo interlocutore Cicerone, ritraeva in qualche parte della sua vastissima opera un'antica umanità più vicina agli dèi e perciò dotata di straordinarie qualità intellettive e morali? Non possiamo saperlo; resta dunque impossibile da verificare, anche se legittima e plausibile, l'ipotesi di un'altra linea di trasmissione dell'idea degli «uomini sublimi delle origini», parallela e distinta rispetto a quella che sicuramente collegava Platone a Cicerone. Questo probabile ramo della tradizione, che doveva congiungere Dicearco e Varrone, va tutt'al più indovinato fra le righe di quanto è rimasto di un'opera monumentale prevalentemente dedicata al passato e all'antichità: forse anche i *reges antiqui ac sublimes uiri* da cui è partito il nostro percorso possono essere una piccola scheggia di quel ramo scomparso.

²¹ Cf. G. BODEI GIGLIONI, «Dicearco e la riflessione sul passato», RSI 98 (1986), p. 629-652.