

ALBERTO GRILLI

CICERONE TRA ANTIOCO E PANEZIO

Una delle questioni più dibattute tra il secolo scorso e il nostro è stata quella d'appurare quale fosse il debito che la cultura del I secolo a. C. ebbe nei confronti del pensiero filosofico. Il problema investe certo sia la Grecia, sia Roma: ma il mondo ellenistico era allora politicamente al punto più basso della sua parabola discendente, mentre Roma stava diventando veramente *caput mundi* e non solo perché dominatrice del Mediterraneo. Di fronte a un antiquario come Varone, a uno storico come Sallustio, a un uomo che dà un'impronta di sé alla cultura come Cicerone (e non per la sua età soltanto, ma per quasi due millenni), la Grecia ha ben poco da contrapporre. Eppure suoi sono i maestri di filosofia e alle loro lezioni accorre la gioventù romana più qualificata.

È ben noto a tutti come a un certo momento la filologia culturale tedesca abbia visto il maestro per eccellenza, non solo del I secolo a. C., ma di molti secoli successivi, esclusivamente in Posidonio: il più illustre sostenitore di questa teoria è stato Karl Reinhard (1) e se oggi non ci convincono più molte delle sue affermazioni appassionate quanto dotte, nessuno studioso di questa età tragica e affascinante vorrà disconoscere il contributo che egli ha dato all'approfondimento del nostro problema. Nel periodo tra le due guerre Max Pohlenz, colla sua prosa chiara e distesa, insistette sull'importanza di Panezio, specialmente per il suo influsso sulla cultura romana del II e I secolo a. C. (2). Ma quando circa settant'anni fa W. Kroll propose di vedere in una sezione del *de oratore* l'influsso del pensiero di Antioco da Ascalona (3), la cosa suscitò molte perplessità: ancora molti

(1) Ricorderò qui dei suoi scritti il più bello, *Kosmos und Sympathie* (München 1926), e il più dotto, la voce *Poseidonios von Apameia* in *RE* XXII, coll. 558-826. Le polemiche furono vivissime con il Pohlenz e qualche volta assunsero un colorito troppo personale.

(2) Soprattutto in *Antikes Führertum*, Leipzig 1934 (trad. it., *L'ideale di vita attiva secondo Panezio*, Brescia 1970), e ora in vari articoli delle *Kleine Schriften*.

(3) W. Kroll, *Studien über Ciceros Schrift de oratore*, «RhM» 58, 1903, 553 ss.

anni dopo lo si vedrà solo come un « Augenblicherfolg » (4) e non gli si riconoscerà influsso vitale neppure sulla cultura contemporanea. L'approfondimento successivo delle indagini sullo scritto ciceroniano portò a vedervi progressivamente più che il trattato retorico il trattato politico: sotto questa luce la presenza di quell'Antioco, che aveva esortato il giovane Cicerone a dedicarsi all'attività politica (5), si giustificava bene. Studi più recenti su Cicerone e il *de re publica*, di cui il merito primo va a Pierre Boyancé (6), hanno messo in rilievo come nelle parti più e meglio esprimenti il pensiero di Cicerone quell'opera avesse presente appunto Antioco. Credo, se la mia dimostrazione è riuscita (7), di poter anche sostenere che proprio nei proemi dell'opera, là dove l'autore s'esprimeva con maggiore libertà e personalità, non costretto dai vincoli della finzione dialogica, egli s'ispirava molto da vicino all'attivismo antiocheo. Si tratta naturalmente dei concetti di fondo, perché è ovvio che in un'esortazione all'impegno politico Cicerone aveva a Roma molto da dire di suo: non è casuale che la sua personale, concreta esperienza politica intervenga nel proemio al I libro come vivo documento di realtà, con valore paradigmatico.

Mi è già capitato di dire (8) che tra *de oratore* e *de re publica* c'è una continuità di temi e di problemi, determinata dal rivolgersi rapido della situazione politica: se nel primo lavoro Cicerone vuole ancora formare i giovani legati alla sua generazione a un concreto ideale di *orator*, che come il ῥήτωρ dell'età demostenica domini la situazione politica, nel breve giro di anni che separano *de oratore* e *de re publica* il precipitare degli avvenimenti e l'infoscarsi dell'orizzonte politico spingono Cicerone a un appassionato richiamo al dovere dell'azione politica, con l'esempio di quella che per lui, in una disperata difesa dell'ideale repubblicano e del conservatorismo ormai ad esso connesso, era luminosa e insuperabile realtà, il mondo del circolo degli Scipioni, la cui realizzazione era in termini storici un'utopia. In tutto il pensiero contemporaneo nessuno aveva parlato d'attività (βίος πρακτικός) come βίος πολιτικός in termini chiari come Antioco (9): Cicerone, che di lui aveva sentito il fascino diretto come maestro, al punto da abbandonare per certi aspetti il venerato insegnamento di Filone di Larissa, coglie quei

(4) Il giudizio è del Wilamowitz in *Reden und Vorträge* II, 166.

(5) Plut. *Cic.* 4, 4.

(6) Fin dalle *Études sur le Songe de Scipion*, Biblioth. d. Universités du Midi, 1936; si vedano ora molti contributi raccolti in *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970.

(7) Si veda *I proemi del de re publica di Cicerone*, Brescia 1971.

(8) *Op. cit.*, 18-19.

(9) *Op. cit.*, 45-6; 103-4; 164-77 e spesso.

dettami espliciti e, almeno per gli echi che ne cogliamo in Plutarco e altri fino a Temistio (10), polemicamente aggressivi contro tutti i contemplativi (11); li fa suoi, li romanizza nella sostanza, anche là dove la parola ci fa intravedere il modello greco (12). Direi che, sotto questo aspetto, il *de re publica* — che conclude nel *Somnium Scipionis* con l'esaltazione, quasi l'apoteosi, del vero uomo di stato (13) — sia l'opera in cui il genio personale di Cicerone e il materiale filosofico greco cui attinge trovano il più alto punto di fusione. Certo di questo scritto egli non avrebbe detto ἀπόγραφα sunt (14), come dirà con un innegabile senso di malinconica giustificazione a proposito degli scritti etici composti tra il 46 e il 44: che pure avevano un loro piano ben chiaro, mutuato a Filone da Larissa (15), per il quale il κατὰ φιλοσοφίαν λόγος, medicina dell'uomo nello spirito e unico sussidio per il raggiungimento della felicità, doveva con rigoroso processo partire dalla giustificazione della filosofia, per giungere fino ai più alti doveri verso la comunità; e che avevano un preciso destinatario e un ancor più chiaro scopo, come ci è rivelato dal proemio al II libro *de divinatione*: preparare degnamente la generazione che vien crescendo, la nuova generazione che cerca (o almeno dovrebbe) d'alzar il capo dalle bufere civili, con una salda formazione morale, offerta non più dal *mos maiorum*, ormai definitivamente crollato (16), ma dall'esercizio della virtù filosofica.

A significati politici tornano, dopo la morte di Cesare, il *Laelius de amicitia* e il *de officiis*, anche se di quest'ultimo scritto ancor di recente s'è troppo ristretto lo scopo, legandolo strettamente e troppo esclusivamente al figlio Marco (17): perché certo anche Marco fa parte di quei giovani cui il vecchio Cicerone rivolge le sue opere e ne è forse, nelle illuse speranze del padre, la figura emblematica.

Col *Laelius* dall'ambito della problematica politica ciceroniana scompare Antioco e compare Panezio: apparizione messa in piena luce dallo

(10) *Op. cit.*, 42; 105; 122; inoltre 49-83; 144-55.

(11) Sul valore del termine si veda *op. cit.*, 105 n. 6.

(12) *Op. cit.*, 134-6.

(13) Così è per tutta l'insistenza sui νομοθέται nel secondo capitolo del I libro: in senso greco, a Roma non erano esistiti veri e propri νομοθέται, come del resto dimostra tutto lo sviluppo del II libro.

(14) *Att.* 12, 52, 3, del 21 maggio 45.

(15) Per questo piano e la sua rispondenza in Cicerone, si veda A. Grilli, *Il piano degli scritti filosofici di Cicerone*, « Riv. Crit. d. St. d. Filos. » 1971, 303-6.

(16) Sul problema si veda il mio *Impegno politico e otium a Roma nell'età di Cesare e Cicerone*, Firenze (in corso di stampa).

(17) P. Fedeli, *Il De Officiis di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna*, « Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt » I, 4, 357-8.

Steinmetz (18), anche se la sua dimostrazione cade in qualche assolutismo e irrigidimento (19). Senz'altro risonanze antiochee traspaiono qua e là, perché ormai quel pensiero è carne e sangue di Cicerone, dimostrano anzi quanto esso fosse profonda e indelebile parte del suo abito mentale; ma la sporadicità di tali risonanze rivela come l'indirizzo e l'ispirazione fossero ora ben altri. Non è un colpo di fulmine: già nel *de re publica*, con fine sensibilità storica, Cicerone si rifà a Panezio, quando mette in bocca a Scipione la questione dei due βίαι; visto che la dottrina antiochea del βίος σύνθετος non poteva essere fatta risalire al II sec. senza un grosso anacronismo, Cicerone sceglie la dottrina che gli pare più simile o affine: osservazione interessante per quanto verremo dicendo tra poco. Sopra tutto va ricordato come nel II libro delle *Tusculanae*, che vien dopo il I così profondamente antiocheo, egli s'è modellato sulla concezione paneziana ὅτι τοῦ πόνου καταφρονητέον (20) e sulla sua terapia. Panezio è sicuramente presente nella stesura del *de natura deorum* e del *de divinatione*. L'incontro con Panezio al tempo del *Laelius* non è dunque occasionale, anche se nei tempi recenti gli studiosi dei rapporti di pensiero hanno insistito esclusivamente sugli aspetti puramente etici.

Qui non importa soffermarci a considerare quanto sia l'apporto personale di Cicerone, quanto abbia egli innovato, quanto modificato rispetto al suo modello; tanto più che è stato notato a ragione in una recente visione d'insieme del *de officiis* che gli studi su questo lavoro ciceroniano si sono occupati quasi unicamente di Panezio (21): e anch'io mi riconosco tra i colpevoli (22). Sicuramente, però, teorie paneziane come quelle del *decorum* o delle quattro *personae* (23), legate a concezioni estetiche (24) cui Cicerone era molto sensibile, dovevano trovare in lui calda comprensione e pronto assenso.

Ciò che invece conta è che Antioco scompaia dall'orizzonte ideale di

(18) F.-A. Steinmetz, *Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros 'Laelius de amicitia'*, Palingenesia III, Wiesbaden 1967.

(19) Si veda la mia recensione in «Paideia» 1974, 73-9.

(20) Di quale e quanto sia il debito di Cicerone verso Panezio nel II delle *Tusculanae* e quale fosse la posizione del filosofo stoico di fronte al dolore ho trattato ampiamente nell'introduzione al mio commento (Torino 1955, in particolare pp. XVII-XXXIX). Del problema s'è poi occupato, senza poter conoscere il mio lavoro, M. Valente, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris 1956.

(21) P. Fedeli, *op. cit.* 361-2.

(22) Per esempio in *Studi paneziani*, «SIFC» 29, 1957, 31-97.

(23) Panaet. fr. 97 e 107 v.Str.².

(24) Sul πρέπον e i suoi valori estetici si v. M. Pohlenz, *Τὸ πρέπον*, «NGG» 1933, 35 ss.

Cicerone, sostituito da Panezio. Ritengo intanto che un motivo abbia facilitato la conversione allo stoico di mezzo. Antioco aveva costituito un sistema suo ben vitale (25), in cui aveva largamente attinto allo stoicismo — ma dirlo *germanissimus Stoicus* come fa Cicerone (26) è un'evidente esagerazione polemica —, in particolare allo stoicismo di Panezio; il che doveva venirgli naturale, perché tra lui e Panezio, al di là delle opposizioni teoretiche, c'è una qual convergenza. Mi spiego: Antioco aveva sostenuto anche a prezzo di forzature un'unità di tutte le scuole post-platoniche fino alla defezione di Zenone da Citio (27) e aveva lavorato a dimostrare che lo stoicismo aveva grossi debiti verso le scuole 'platoniche' (28); il φιλοπλατωνικὸν e φιλαριστοτέλης (29) Panezio aveva avvicinato il pensiero stoico, pur senza tradirlo, alla genuina tradizione greca dei grandi pensatori antecedenti alla svolta dell'età ellenistica. Questo duplice movimento che da un lato (Panezio) portava lo stoicismo verso la scuola di Platone e Aristotele e dall'altro (Antioco) faceva risalire molto del patrimonio stoico a quelle stesse scuole, mentre al tempo stesso veniva stoicizzando alcuni aspetti di vari problemi etici dell'ultima Accademia, poteva esser visto a livello pratico come una forma di convergenza, pur nella diversità delle impostazioni di fondo. Quindi Cicerone, che da Antioco aveva assorbito solo dottrine etiche, doveva trovar facile accostarsi all'etica paneziana, in cui ritrovava molti spunti se non identici, almeno analoghi e, soprattutto, tendenti allo stesso fine cui mirava Antioco.

Se le considerazioni che son venute avanzando sono valide, possiamo comprendere perché la scelta di Panezio fosse per Cicerone agevole: ma ancora non l'abbiamo giustificata. A questo proposito vorrei avanzare una proposta d'interpretazione, legata al momento storico-politico.

Il tirannicidio aveva fatto risorgere le speranze di Cicerone, ma la situazione gli aveva rapidamente dato coscienza di quanti ostacoli si frapponessero a quelle speranze. Uno di questi ostacoli era, per esempio, la tipica concezione politica dell'*amicitia*, ben diversa dall'assai più ampio concetto della *φιλία* greca: l'episodio di Mazio (30) ci indica come si potesse giungere a dei limiti di rottura, tragici in un momento in cui i repubblicani

(25) Le più valide notizie in G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, «Noctes Romanae» 7, Bern 1953.

(26) Cic. *Ac.* 2, 43, 132: *erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus.*

(27) Cic. *ibid.* 2, 6, 16.

(28) M. Pohlenz, *Die Stoa* I, 249-52.

(29) Gli epiteti (e quindi i giudizi) in *I.S.H.* col. XLI = fr. 1 v.Str. 2.

(30) M. Tullio Cicerone, *Ad familiares* 11, 27 e 28: *Cicerone e Mazio*, a cura di M. Bellincioni, Brescia 1970.

cercavano a tutti i costi il *consensus bonorum*. Cicerone affronta allora il problema dell'amicizia, mettendo in risalto il valore più universale che essa aveva nella *φιλία* greca che non nell'*amicitia* romana: ma non intende distruggere il valore politico di quest'ultima, lo vuol vedere trasformato da un vincolo che lega a giuochi di parte a una comunione che unisce i *boni* in un rapporto di solidarietà civica nel ben agire. La concezione dell'amicizia propria di Teofrasto (31), a ben vedere, non faceva al caso suo, astratta e apolitica, atta piuttosto a conciliare ad un'amicizia di tipo epicureo che a portare a un saldo e cosciente vincolo sociale; né pare che l'amicizia, per quel che s'è potuto ricostruire del suo pensiero, abbia avuto parte significativa in Antioco. Ma Panezio, fors'anche perché ricco, in quanto cittadino della libera repubblica di Rodi, d'un'esperienza ormai insolita nel mondo ellenistico soggetto al dispotismo dei regni nati dall'impero d'Alessandro, oltre ad aver ritenuto tema importante la scelta degli amici nei confronti del *vir bonus* come privato nel suo *Περὶ εὐθυμίας* (32), aveva affrontato con pieno impegno il problema dell'amicizia nella sua veste pubblica nel *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, come risulta dall'attento e acuto esame dello Steinmetz (33). Che nel *de officiis* tanto poco si parli di amici e di amicizia non solo non è contro la nostra tesi, ne è anzi la miglior riprova: il tema, esaurito nella monografia così prossima nel tempo, non aveva bisogno di essere ripreso e ritrattato (34), vista la coincidenza coll'idea ciceroniana che il cittadino non dovesse mancare ai suoi impegni civili, fraintendendo l'amicizia.

Vedrei nella larghezza con cui a tutti si rivolgeva Panezio (35), nella sua posizione filosofica favorevole al *βίος πρακτικός* (36), ma con una morbidezza e sfumature che mancavano ad Antioco, due motivi fondamentali a spiegare perché mai Cicerone abbia abbandonato Antioco per Panezio. La differenza che intercorreva tra i due filosofi greci intercorre pure tra

(31) Oltre il vecchio lavoro di G. Heylbut, *De Theophrasti libris περὶ φιλίας*, Diss. Bonn 1876, anche le pagine di F. Dirlmeier, *Φίλος und φιλία im vorhellenistischen Griechentum*, Diss. München 1931, devono essere ridimensionate dopo lo studio cit. di F.-A. Steinmetz, che ha con prove negato l'influsso di Teofrasto sul *Laelius*.

(32) H. Broecker, *Animadversiones ad Plutarchi libellum περὶ εὐθυμίας*, Diss. Bonn 1954, 88 e passim; A. Grilli, *Studi panez. cit.*, 91-4.

(33) *Op. cit.*, 11-3; 33-5; 44-6; a conclusione, 196-205.

(34) Un caso analogo è la trattazione dell'amicizia in Plutarco: esistendo un *de adulate et amico* che trattava il tema ampiamente, nel *de tranquillitate animi* esso è omissso: fatto che potrebbe, tra l'altro, confermare l'ipotesi cronologica di G. Hein, *Quaestiones Plutarcheae*, Diss. Berlin 1916.

(35) Cfr. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma 1953, 112-4.

(36) M. Pohlenz, *Antikes Führertum cit.*, 134-6; A. Grilli, *Vita contempl. cit.*, 114-23.

il Cicerone del 52 e quello del 44, perché mutata era la situazione etico-politica.

Di questo mutamento già s'era reso conto il Nostro nel momento in cui iniziava la sua crociata per sostituire al crollato *mos maiorum* la *virtus*, l'ἀρετή dei filosofi, sotto lo stimolo di Filone: nell'*Hortensius* l'esaltazione dei *civiles viros*, di contro al vano blaterare dei maestri di filosofia a parole, è messa in bocca ad Ortensio (37); come mai quelle parole che, mutato il tono, sono le stesse pronunciate da Cicerone in propria persona nel *de re publica* (38), sono ora dette dall'avversario della filosofia, destinato alla fine del dialogo a capitolare? È che l'Arpinate non crede più sufficienti i rimedi d'allora — germinati in lui dall'insegnamento d'Antioco —, semplice richiamo al dovere politico: medita una nuova forma d'educazione che prepari gli uomini del domani.

Il *de officiis* rappresenta non tanto un brusco abbandono del programma filoneo seguito fino ad allora, quanto piuttosto il suo completamento con più ricca linfa: è il coronamento della nuova formazione, dettato con lo spirito più aperto, nato dalla breve libertà tra la morte di Cesare e l'allora inimmaginabile secondo triumvirato. Cicerone non poteva però dimenticare lo squallido spettacolo dell'adulazione e del servilismo verso il dittatore: quindi il *de officiis* è un trattato di educazione politica alla nuova libertà e di formazione filosofica (si veda soprattutto il I libro) contro le abiezioni del troppo recente passato; cioè non tradisce il vecchio piano di lavoro, ma lo vivifica direttamente, uscendo dalle σχολαὶ grecizzanti delle *Tusculanae*, per esempio, o del *de finibus*.

Questo duplice scopo coincideva con quella posizione di fondo che il Reitzenstein ravvisava in Panezio: compito della πολιτεία nel suo più ampio senso è educare i cittadini alla moralità. Sappiamo che in tutto il migliore mondo greco la più alta forma di moralità è la politica (39): su questa linea, Panezio appunto nell'educazione filosofica, in cui Filone vedeva un puro fatto etico culminante solo come estremo risultato in un fatto politico, aveva ravvisato un fattore profondamente politico in continua evoluzione.

Questa era la missione della *res publica* che sognava Cicerone e, nella carenza della *res publica* e del suo tramontato *mos patrius*, egli sentiva di poter trarre dalla concezione paneziana la forza a levar la sua voce di *pater*

(37) fr. 36-40 Gr.

(38) *rep.* I, 2, 2-3.

(39) Ad es. Arist. *EN* 1094b 7-10.

patriae (40) per la costituzione d'uno stato che fosse degno successore dell'antica tradizione romana, uno stato che mirasse attraverso la formazione della nuova generazione a sopperire allo scomparire dei veri uomini, alla *penuria virorum* già lamentata nel proemio al V libro *de re publica* (41).

L'arte sottile per portar l'uomo al romano *honestum*, che è qui sempre qualche cosa di più del *καλὸν* stoico, per avvicinarsi a quello platonico, è ritrovata dunque nel duttile trattato di Panezio e quindi l'ultimo grande scritto ciceroniano attinge di lì i suoi più profondi spiriti, rinunciando alla polemica animosa del maestro accademico per riannodarsi alla finezza psicologica del maestro stoico, più idonea a penetrare animi turbati, più consona alle difficoltà dei tempi (42).

Vorrei concludere con un interrogativo. Non è possibile qui discutere del I libro *de legibus*. Solo una particolare osservazione: è stato con evidenza mostrato che la chiusa del libro è profondamente antiochea (43) — e da quella dimostrazione io sono rimasto del tutto convinto —; ma, a mio parere, lungo tutto il I libro ci sono tratti che da Antioco scivolano in Panezio (44). È questo un segno che il libro è stato ripreso in mano quando il pensiero paneziano gli era vivacemente presente? Può essere una questione che merita d'essere ripresa e che, a seconda della sua possibile soluzione, potrebbe gettar maggior luce su Cicerone tra Antioco e Panezio.

(40) Con troppa facilità critica storica e filologica si sono limitate a irridere questo titolo di Cicerone: ma egli lo ha sempre sentito non come un vanto, ma come un impegno ad agire in un certo modo.

(41) *rep.* 5, 1, 2.

(42) Si veda il già cit. *Impegno politico e otium*.

(43) P. Boyancé, *Cicéron et les parties de la philosophie*, «REL» 49, 1971, 127-54 e già *Cicéron et le premier Alcibiade*, «REL» 42, 1964, 212-3 (ora in *Études sur l'humanisme cicéronien* cit., 258-60). Alcuni sviluppi in diversa direzione, ma a mio vedere non in contrasto con la posizione del Boyancé, in *I proemi* cit., 189-93.

(44) Ne è riprova il fatto che il v. Arnim nella sua raccolta degli *Stoicorum Veterum Fragmenta* riportò alcuni passi di questo libro: III, 315; 339; 230; 42; 321; 312; 229b; 43. Altri passi riportati sono viceversa antiochei, altri ancora troppo poco espliciti per il nostro assunto. La stessa cosa non si può dire dei libri successivi: l'esplicita idea di presentarsi come il *νομοθέτης* romano con un ben costruito corpo costituente qualche cosa di simile a quanto era stato fatto dai mitici o non mitici legislatori ci riporta a un incrocio tra le *Leggi* di Platone e la concezione antiochea come appare in *rep.* 1, 2, 2-3; cfr. *I proemi* cit., 74-80; 98-101.