

EMANUELA ANDREONI FONTECEDRO

IL SOGNO DELL'UOMO POLITICO
NEL *DE RE PUBLICA*

Nel *De divinatione*, l'opera in cui mette in discussione la veridicità dei sogni e della loro interpretazione, Cicerone confuta l'origine divina dei sogni (2, 126; 135) e, espressamente con Aristotele (1), sottoscrive una diagnosi fisio-psicologica della causa del sogno (2, 128), quella stessa che rimarrà (tra le altre) non ignota anche a Freud e che ridiciamo perciò nella sua formula famosa: il sogno spiegato come *Tagesreste*, o nel latino di Cicerone come *cogitationum vestigia* (2, 140). Una posizione teorica questa che Cicerone aveva già condiviso all'epoca in cui scriveva il suo celebre *Somnium*, a conclusione del *De re publica* (cfr. 6, 10). A questo punto non si può non osservare che se questa spiegazione razionale del sogno e riduttiva perciò di ogni alone mistico appare fluidamente conseguente nel contesto del *De divinatione*, ispirato com'è a una stretta ideologia illuministica, può, al contrario, lasciare interdetti una volta posta ad introduzione proprio della narrazione di un sogno e di un sogno di carattere «oracolare». Si può sostenere — come appunto si è sostenuto (2) — che la scrittura del sogno ciceroniano ripete semplicemente una formula stereotipa della scrittura letteraria poetica, ma non si può non obiettare ancora, perché proprio ad un sogno, che in ogni caso a suo dire, non è mai propositivo di verità,

(1) Cfr. *insomn.* 461 a, 18-23; *div. per somn.* 463 a, 21-30; *probl.* 957 a, 21-25. Ma si può dire che il pensiero era già anticipato dalle osservazioni di Empedocle (fr. 108 D.-K.) e di Eraclito (89 D.) e più chiaramente ammesso da Erodoto (7, 16). Cicerone comunque non tralascia di citare nel *De divinatione* il famoso sogno di Tarquinio il Superbo e la motivazione razionalistica che ne avevano dato gli indovini, secondo quanto riferito da Accio (*praet.* 29-31 R.²). Sulla non univoca posizione di Aristotele nei confronti del sogno avremo modo di precisare ancora in seguito.

(2) Cfr. più chiaramente, nell'introduzione al commento all'opera, A. Ronconi (*Cicerone. Somnium Scipionis*, Firenze 1967, 15), che privilegia il noto modello di tradizione poetica che attraverso Ennio risale a Callimaco, pur non negando in Ennio e in Cicerone la presenza dell'elemento mistico. Sulle due vie dell'interpretazione del sogno enniano, secondo una tradizione filosofica o poetica, cfr. quanto chiaramente riassume G. Marconi, *Il proemio degli Annales di Ennio*, «Riv. cult. class. med.» 3, 1961, 224-245.

se non casualmente (*div.* 2, 121 e 141), Cicerone affida il messaggio conclusivo della sua opera, e per di più della sua opera fondamentale (3). Ma credo che sia proprio nell'affermazione di non fede nella realtà oggettiva del sogno che si debba cogliere l'intero spessore allusivo della scelta del modulo narrativo. Ritengo infatti che Cicerone non voglia affatto sostenere che il messaggio oracolare sia illusorio, come per un certo senso porterebbe a credere la confutazione di veridicità dei sogni (4), quanto soltanto — come egli stesso ci fa intendere — che il messaggio è pensiero dell'Emiliano durante la veglia, che il sogno semplicemente protrae (*cfr. rep.* 6, 10 *fit enim*

(3) L'«espedito» del sogno è certamente scelto con ponderata oculatezza da Cicerone che, come sappiamo (*Aug. civ.* 22, 28; *Macr. in Somn.* 1, 1, 9 e 1, 2, 1; *Fav. Eul.* p. 1, 5 Holder = *rep.* 6, 3), era attento qui a evitare il modello della *Re-publica* platonica, che si chiudeva con la nota descrizione dell'aldilà messa in bocca a Er, il morto resuscitato, racconto che era andato incontro alla irrisione degli epicurei (è pertanto da considerarsi «sprovvaduto» chi parli tout court di «sogno di Er», come fa ad es. A. Wankenne, *Le songe de Scipion. Ciceron De re publica VI 9-29*, «*Ét. class.*» 54, 1986, 164). E non si vede perché questa testimonianza debba essere considerata «zu naiv» come vorrebbe H. Görgemanns (*Die Bedeutung der Traumeinkleidung im Somnium Scipionis*, «*Wiener Stud.*» n.s. 2, 1968, 51). Piuttosto osserverei che la sottolineata interpretazione razionalistica dei sogni può forse far intendere, da parte di Cicerone, una rivendicazione del razionalismo come propria della sua ideologia e delle scuole non materialistiche (non per nulla l'eco dei *Parva naturalia* è testuale), di contro giustappunto alla aperta disapprovazione di cui Lucrezio (1, 112-135) aveva fatto oggetto il sogno enniano, (*cfr.* in proposito anche il commento C. Bailey, Oxford 1947-1950, *ad l.*). Intendiamo cioè sottolineare che non si tratta di vedere semplicemente un'influenza della lettura di Lucrezio su Cicerone per quanto riguarda le «cause» del sogno (come ad es. fa F. Lucidi, *Funzione divinatoria e razionalismo nel Somnium Scipionis*, «*Riv. cult. class. med.*» 21-22, 1979-1980, 66-67, il quale d'altra parte ignora completamente Aristotele come fonte per l'interpretazione razionale e teoreticamente giustificata dei sogni) quanto di scorgere una risposta di Cicerone a Lucrezio attraverso la citazione del sogno enniano (per la stretta allusione nel *De re publica* al *De rerum natura* mi ero espressa a proposito di altri passi in *Sul contrasto ideologico fra il De re publica di Cicerone e il poema di Lucrezio. La genesi della società civile*, in *Studi di poesia latina in onore di A. Traglia*, Roma 1975, 281-321). Si spiegherebbe così ancor meglio, credo, il coinvolgimento, appunto, del sogno enniano nell'interpretazione razionale dei sogni a cui Cicerone, con evidente forzatura, lo piega (sul sogno, invece, «pitagorico» di Ennio *cfr.* L. Ferrero, *La storia del pitagorismo romano*, Torino 1955, 381). Né si vuole con questo escludere, per la scrittura del sogno ciceroniano, anche il voluto aggancio formale alla tradizione enniana, come tutta la critica ha sempre riconosciuto. Arzigogolato d'altra parte mi sembra, invece, arrivare a supporre, come fa G. Wojaczek (Ὁργία ἐπιστήμης, «*Würzb. Jahrb.*» ns. 11, 1985, 102), che il motivo di aggancio con il sogno enniano fosse la consapevolezza del poeta latino, ricevuta in sogno, di essere l'*alter Homerus*, una consapevolezza che acquisterebbe similmente in sogno l'Emiliano di essere «zweiter Africanus».

(4) È un errore pensare a un'evoluzione di pensiero in materia di interpretazione dei sogni da parte di Cicerone dal *De re publica* al *De divinatione*, come fa F. Guillaumont, *Philosophie et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles 1984, 132. La dichiarazione preliminare che fa l'Emiliano alla narrazione del suo sogno, infatti, non lascia dubbi.

fere ut cogitationes sermonesque nostri pariant aliquid in somno con *div.* 2, 140 s.c.).

Questo pensiero dell'Africano minore, veicolato dall'immagine dell'avo eroicizzato già ricorsa nelle discussioni e nella memoria allo stato di veglia (*rep.* 6, 10: *hic* (sc. *Africanus*) *mihi-credo equidem ex hoc quod eram locuti...* — ...*se ostendit*) s'agita attorno al tema dell'immortalità dell'anima. E che il tema dell'immortalità dell'anima di per sé si fosse appropriato nella tradizione filosofica della mediazione esplicativa del sogno (quando non aveva usato quella del mito) è cosa nota. Basti pensare al sogno di Socrate nel *Critone* (44b) e al sogno di Eudemo, nell'opera omonima aristotelica (fr. 1 Ross). Cicerone inoltre lo leggeva anche nel sogno proemiale degli *Annales* di Ennio. Ma non è semplicemente questa tradizione, ben nota, che voglio ricordare, quanto voglio sottolineare che in questi sogni le figure divine o divinizzate che appaiono (5), conservano, pur nella *fiction* della scrittura, tutta la loro forza oracolare del sogno oggettivo (6), non affatto

(5) Una figura «divinizzata» appare essere nel sogno enniano Omero, ombra di un «grande trapassato» come significativamente la definisce Ferrero (*op. cit.*, 204). Omero infatti aveva assunto un ruolo carismatico nell'ambito del pitagorismo (Ferrero, *op. cit.*, 204-206). Le figure «divinizzate» che appaiono in sogno a seconda dello «schema di civiltà» a cui appartiene il sognatore mette in rilievo E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. Firenze 1078 (Berkeley 1951), 131.

(6) È un errore interpretare l'espressione enniana: *visus Homerus adesse poeta* (*ann.* 6 Vahl.² = 3 Sk.) alla luce del razionalismo ciceroniano (cfr. ad es. Ronconi, *op. cit.*, 17 e Guillaumont, *op. cit.*, 130). A. Grillone (*Il sogno nell'epica latina*, Palermo 1967, 19 n. 16) giunge addirittura a sostenere che lo stesso Cicerone, facendo menzione del sogno enniano nel *De re publica* (6, 3), riteneva che la propria ideologia razionalistica fosse anche di Ennio (ma cfr. qui sopra n. 3). Per quanto riguarda il testo enniano, credo che l'espressione usata serva ad evidenziare lo stretto rapporto intercorrente tra sognatore e apparizione, ma si tratta di un rapporto che non contesta la realtà del sogno in quanto «esterna» al sognatore. In altri termini la consapevolezza di sognare (*visus Homerus adesse poeta*, ma cfr. anche *nam videbar somnare me(d) ego esse mortuum*, come si legge nell'*Epicarmo*, var. 45 Vahl.²) non inficia la «realtà» di cui il sogno si fa portatore. Il razionalismo, invece, interpreta il sogno come un prodotto — per dir così — interno al sognatore. Per il sogno vissuto come «realtà» nell'ambito del pitagorismo, e, in particolare del pitagorismo enniano, cfr. Ferrero, *op. cit.*, 205-206. E, se non temessi di ritornare su una *vexata quaestio* (cfr. O. Skutsch, *On the proems of Annales I and VII*, in *Studia Enniana*, London 1986, 122-124) vorrei sottolineare che proprio alla luce del pitagorismo si comprende la dichiarazione teorica in materia di sogni che Ennio sottoscrive negli *Annales* (7, 218-219 Vahl.² = 211-212 Sk.): *nec quisquam sapiam, sapientia quae perhibetur, in somnis vidit prius quam sam discere coepit* (frettolosa la giustificazione sempre di Skutsch, *The Annals of Quintus Ennius*, Oxford 1985, 378 che commenta *in somnis vidit* con: «normal idiom for to dream»). Inoltre vedo che a ragione G. Björck (*ὄναρ ἰδεῖν. De la perception de rêve chez les anciens*, «Eranos» 44, 1946, 308) non distingue una mentalità diversa alla base dell'espressione ὄναρ ἰδεῖν rispetto a quella di altre in cui la visione del sogno è introdotta da δοκεῖν. Una dichiarazione, infatti, certamente non sospettabile di razionalismo è, per esempio, quella famosa di Socrate (sostenuta da un fervido empirico di fiducia nella promessa veritiera dei sogni!): ἐδόκει τίς μοι γυνή προσελθοῦσα καλή και εὐειδής... καλήσαι με και εἰπεῖν... (Plat. *Crit.* 44 b).

messa in discussione da una dichiarazione anticipativa che potenzialmente la nullifica. Ora l'innovazione di Cicerone (7), che consiste nel costringere uno schema appartenente a diversa cultura o ideologia entro i limiti stretti del razionalismo, vuole indubbiamente proporre all'ermeneuta un significato forte. Significato che credo si debba leggere in questi termini: l'immortalità dell'anima non è garantita né da miti, né da sogni veridici, ma è solo nutrita dal pensiero umano. Questa consapevolezza elimina dal sogno la funzione di ponte sicuro verso l'aldilà, sia inteso come contatto passivo con l'oracolo divino, il dio, il morto, secondo lo schema di civiltà più ancestrale, sia come contatto attivo dell'anima separata che nel sonno sfrutta meglio le sue forze innate e visita così le zone celesti, secondo il mondo di idee detto orfico, che è anche platonico e che rientra nella più articolata teoria dei sogni di Posidonio (fr. 108 E.K. = 373 a Th.) (8).

Ma ridotto così il sogno oracolare ad avere origine dagli stimoli diurni, esso sembra, comunque, in Cicerone, voler far propria quella affermazione socratica circa l'immortalità dell'anima proposta non attraverso l'anamnesi dell'origine, né come mito, ma come sola *μεγάλη ἐλπίς*. (*Phaed.* 114 c), una speranza che si accoglie come *καλὸς κίνδυνος*. Posizione questa che Cicerone in fondo fa sua anche nel ragionamento e nonostante le dimostrazioni addotte nelle *Tuscolane*, per cui, circa l'immortalità dell'anima non propone un dogma fideistico se in definitiva afferma (1, 82): *spero fore ut contingat id nobis*, dato che si ammette (1, 40): *errare malo cum Platone*, in consonanza con il *libenter erro* messo altra volta in bocca a Catone (*sen.* 85) (9).

(7) È infatti da sottolineare che Aristotele, teorico nei *Parva naturalia* dell'interpretazione razionalistica delle cause del sogno, al momento in cui narra e interpreta il sogno socratico del *Critone* (in ogni caso non interferisce con la nostra questione il problema della datazione dell'*Eudemo* e — va qui anche aggiunto — se fosse da accettare l'obiezione per cui Aristotele nell'*Eudemo* poteva semplicemente rifarsi a una posizione sui sogni, per dir così, «popolare» — un assunto tutto da dimostrare! —, anche in questo caso Aristotele non avrebbe compiuto il «passo» operato da Cicerone, quello cioè d'integrare la narrazione con il commento ispirato a un lucido razionalismo). Ma per la materia del sogno nella dottrina aristotelica cfr. P. Siwek, *La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristotele*, «Sophia» 29, 1961, 296-311, e più particolarmente, per la nitida esposizione dell'evoluzione del pensiero del filosofo, cfr. J. Frère, *L'aurore de la science des rêves. Aristotele, «Ktéma»* 8, 1983, 27-37.

(8) Un interessante capitolo dedicato al rapporto tra schema di civiltà e schema onirico — ivi comprese le linee generali del pensiero dei maggiori filosofi — è quello di Dodds, *op. cit.*, 119-157. Alcuni riferimenti puntuali anche s.v. *ὄρα* a cura di A. Oepke in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. it. vol. VIII Brescia 1977 (Stuttgart 1929), coll. 627-634.

(9) È già stato notato che là dove appare nelle *Tuscolane* un riferimento a Platone vada letto il pensiero di Cicerone (cfr. M. van den Bruwaene, *La théologie de Cicéron*, Louvain 1937, 68). *L'auditor*, infatti, cui spetta l'espressione di cui nel testo, viene subito di seguito confermato dal *magister*: *ego enim ipse cum eodem isto*

Tolta quindi anche al sogno dell'immortalità la garanzia del verbo divino, esso si configura allora come sola apoteosi della speranza. Che questa sia l'essenza dell'elezione della scrittura del sogno ciceroniano mi sembra provato inoltre dalla lettura comparata dell'epistola 102 di Seneca, un'epistola che riecheggia, anche per altro motivo — come diremo — il *Somnium* ciceroniano. In questa il filosofo esplicita, nel giudizio razionale, il suo *bellum somnium* sull'immortalità dell'anima come *spes tanta* (§ 2) (10). Ma la speranza di Cicerone e di Seneca è tutta nutrita dalla lettura (che non significa assunzione) del dogma platonico-pitagorico. Così nell'ansietà e nel consapevole (solo) desiderio d'eterno — un'aspirazione *βούλησις* dell'impossibile, secondo Aristotele (*eth. Nic.* 3, 1111 b) (11), che in Cicerone e in Seneca è speranza in quanto tesa verso il possibile (12) — si recupera

non invitus erraverim. Per l'interpretazione del passo specifico nell'ambito della filosofia scettica ciceroniana cfr. W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974, 120-124.

(10) Il benessere lucido dell'immaginazione (quasi si direbbe di una rêverie! Ma su ciò cfr. G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, trad. it. Bari 1972 [Paris 1960], 19-20) si riflette nell'effusivo *bellum* del linguaggio «non alto» con cui viene definito il sogno. La *parole* mantiene così l'impressione di «godimento» ricevuta nel sogno, un'impressione più esplicitamente ribadita definendo ancora il sogno *iucundum*. Con la stessa effusività è pronunciato l'aggettivo *tanta* riferito alla speranza, con cui si identifica il giudizio «da sveglia» del sognatore sul contenuto del sogno, sicché si può supporre che sia piuttosto la speranza «diurna» a veicolare il sogno, e non solo viceversa. E mi sembra che procedendo su questa linea di pensiero si possa già controbattere il giusto giudizio a proposito dell'eclettismo senecano in materia escatologica (aggiornano la bibliografia A. Setaioli, *Seneca e i Greci*, Bologna 1988, 506 n. 2331 e già L. Bocciolini Palagi, *Seneca e il sogno escatologico*, «Studi it. filol. class.» 51, 1979, 155-168; un lavoro quest'ultimo di cui qui, peraltro, non si può tener conto ai fini della comprensione del sogno dell'ep. 102, dato che l'A. non ha ben presente il *Critone* di Platone né, ancor meno, i *Parva naturalia* di Aristotele).

(11) Aspirazione dell'impossibile che farebbe intendere «un desiderio spesso vano e irrealizzabile», come chiarisce M. Carbonara Naddei, *L'immortalità dell'anima nel pensiero dei Greci*, «Sophia» 33, 1965, 294.

(12) Per la posizione «possibilistica» di Seneca nei confronti dell'immortalità dell'anima, che si esprime anche nella formula dell'*aut aut*, cfr. R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïcisme face au problème de l'au delà*, Paris 1971, 114-115, che ritrova l'origine dell'alternativa possibilistica nell'*Apologia* socratica. Per quanto riguarda la posizione di Cicerone questa va intesa più specificamente nell'ambito dei valori dell'Accademia scettica, come giustamente sottolinea anche Görgemanns, *op. cit.*, 66. Un atteggiamento di Cicerone in merito all'immortalità dell'anima già riconosciuto da Agostino (*trin.* 14, 26) a commento di un passo dell'*Hortensius* (cfr. 115 G.) e, per quanto riguarda le *Tuscolane*, ben evidenziato da M. Pohlenz, *La Stoa*, trad. it. Firenze 1967 (Göttingen 1959), vol. I, 562, e nell'introduzione al commento stesso alle *Tuscolane*, Stuttgart 1912, 32). Si deve però osservare che per giungere dal «possibile» ammesso e dal «verisimile» concesso sul piano della ragione, al momento della «speranza» interviene, per dir così, uno slancio che spezza gli stessi limiti della razionalità (confonde invece i significati di fede e speranza Lucidi, *op. cit.*, 63-65, 71). Non basta, in altre parole, l'Accademia scettica a spiegare il pensiero di Cicerone sull'immortalità dell'anima, configurata in un sogno. Né d'altra parte

lo slancio dell'elogio dei *caelestia*, con i suoi valori (parole e immagini) dell'*animus separabilis*, del $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ possibile dell'anima, che lascia le pesantezze del corpo per i luoghi stimati degni in cui l'anima possa vivere. Ma pur nell'abbandono all'intera immaginazione cosmica, c'è la consapevolezza dell'autore che scrive, e nel caso del *Somnium* del *De re publica* anche del personaggio che parla, che si tratta di dolce naufragio della speranza, che tutto è frutto di una tensione del pensiero. La natura dell'anima, sì, è diversa da quella del corpo, come alcuni filosofi testimoniano, ma della sua immortalità non c'è prova (cfr. Sen. *epist.* 102, 2 *praebebam me facilem opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium* e Cic. *Tusc.* 1, 40 *errare malo cum Platone*, e ancora chiaramente sempre con il riferimento a Platone *Tusc.* 1, 24 *nescio quomodo, dum lego adsentior, cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, adsentio omnis illa elabitur*) (13).

si tratta di ammettere questa speranza solo come conseguenza della classificazione del sogno dell'Emiliano fra i «sogni di desiderio» (cfr. Guillaumont, *op. cit.*, 132 n. 36) a cui peraltro Macrobio (*in Somn.* 1, 3, 1-12 passo in cui è escluso il carattere di *insomnium* al *somnium* di Scipione) non assegna il nostro sogno. L' $\epsilon\nu\nu\pi\nu\iota\omicron\nu$ o *insomnium* infatti non ricopre mai caratteri «oracolari». Il sogno di desiderio è, infatti, un sogno di «adempimento del desiderio» (cfr. Dodds, *op. cit.*, 129 n. 1 e 152 n. 4), e non usa — direi di più — del «teatro del sonno» per porre i principi fondamentali dell'essere, tant'è vero che con il suo svanire svanisce insieme ogni impressione o traccia di significato (cfr. ancora Macr. *in Somn.* 1, 3, 5). In altre parole, in ogni caso, l'Emiliano non sogna di essere morto e di essere diventato immortale, ma nell'ambito del «teatro del sonno», ascolta, consapevole di essere vivo e perciò di sognare (cfr. § 15 *quid moror in terris, quin huc ad vos venire propero?*, cui è risposto: *huc tibi aditum patere non potest*), oracoli e profezie di persone morte. Va anche aggiunto che la consapevolezza di sognare da parte dell'Emiliano non è negata dall'affermazione iniziale che Cicerone gli mette in bocca (§ 10 *Africanus se ostendit*), come vorrebbe Guillaumont, *op. cit.*, 130 che parla esplicitamente di una «presence veritable» dell'Africano maggiore (ma sulla stessa linea di pensiero già Ronconi, *op. cit.*, 17). E ciò per almeno due motivi. Infatti, da una parte, giudicando cioè dalla parte dello scrittore, si osserva che il linguaggio tradizionale dei sogni rimane nella «scrittura» anche quando la mentalità interpretativa si è evoluta (cfr. similmente le osservazioni di Dodds, *op. cit.*, 150 a proposito di Erodoto), per cui si può dire anche che la formula arcaicizzante sta solo ad indicare «la passività dei grandi sogni notturni» (cfr. Bachelard, *op. cit.*, 18). D'altro canto, cioè dalla parte del personaggio creato dallo scrittore, si può a giusto titolo ritenere che l'Emiliano, tratteggiato com'è come un sognatore razionalmente consapevole delle cause del suo sogno, non per questo deve andare esente dall'abitudine comune anche al sognatore moderno «radicatamente razionalistica» di presentare il sogno come un vissuto, in quanto «soggetto che racconta» (cfr. Bachelard, *l. c.*).

(13) I passi delle *Tusculane* sono recitati dall'*auditor*. Ma abbiamo già detto che nell'*auditor* che legge Platone è sempre riconoscibile Cicerone. Non è questa la sede per approfondire un confronto tra Cicerone e Seneca in merito all'immortalità dell'anima: un confronto che è stato proposto soprattutto ai fini dell'identificazione di una fonte comune (riassume le linee interpretative Bocciolini Palagi, *op. cit.*, 162-163). Ma è bene osservare comunque che, oltre le simiglianze che abbiamo rilevato tra i due autori, si deve tener conto di una giusta precisazione di J. André

Sembra perciò tanto più strano che in questo totale controllo della logica e della scrittura, Cicerone, nel *Somnium*, sia potuto cadere nella grossa incoerenza, attribuitagli da certa critica (14), di aver prima fatto individuare dall'Africano maggiore l' $\overset{\circ}{\alpha}\chi\mu\eta$ stessa della speranza nell'immortalità dell'anima dei reggitori dello stato, per cui la *virtus* politica, con suggestione evemeristica, riceve il premio straordinario (*rep.* 6, 13), e di aver poi nullificato in realtà la stessa *virtus* politica facendo negare il significato della gloria che ad essa aderisce: *rep.* 6, 20-23 (15), quella stessa gloria i cui valori, fra l'altro, ancor più incoerentemente allora erano stati riconosciuti essenziali alla *\pi\alpha\iota\delta\epsilon\acute{\iota}\alpha* del *princeps* nel libro quinto (§ 9). Non credo neanche in questo caso a un'incoerenza di Cicerone, né che nel discorso dell'Africano avvenga lo scontro tra i valori della *\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha* e quelli della *\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma*. Credo infatti che il discorso dell'Africano — su cui altra volta ho avuto modo di soffermarmi (16) — vada letto alla luce dei valori del *\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma* ai quali s'ispirano i personaggi del *De re publica*, seppur con gradazione diversa della misura di *\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha* e di *\pi\rho\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma*. Il *\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma* dell'Africano maggiore è delineato da colui per il quale si è verificata la *\mu\epsilon\tau\alpha\beta\omicron\lambda\eta* in dio (17), per cui è avvenuto realmente il *\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma* dal corpo, ed è evidente

(*L'otium dans la vie morale et intellectuelle des Romains*, Paris 1960, 65): «Le Panthéon héroïque du *De Republica* n'a rien à voir avec le Panthéon spirituel du *De brevitae vitae*».

(14) Si può riconoscere una linea di pensiero che va da R. Harder, *Über Ciceros Somnium Scipionis*, Tübingen 1929, 149 = *Kleine Schriften*, München 1960, 394-395 e da A.D. Leeman, *De Aristotelis Protreptico Somnium Scipionis exemplum*, «*Mnemosyne*» 11, 1958, 139-150, e si ritrova ancora in un'opera essenziale come quella di J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1972, 380. Ma si tratta di una linea che non viene, in realtà, neanche rigettata da P. Boyancé (*Études sur le Songe de Scipion*, Paris 1936, 159) pur dissenziente nella sostanza, dato che, per giustificare Cicerone della sua «duplicità» nei confronti della gloria, si richiama ora al «point de vue de ceux qui en étaient bénéficiaires» ora al «point de vue de ceux qui la confèrent».

(15) L'espressione che sembra meglio sintetizzare il pensiero ciceroniano sul rapporto fra gloria e virtù si legge nelle *Tusculane* (1, 109): *virtutem tamquam umbra sequitur* (sc. gloria). Ma cfr. anche *ib.* 1, 32 e particolarmente 1, 91, nonché *sen.* 82.

(16) *Il dibattito su vita e cultura nel De re publica di Cicerone*, Roma 1981, 111-114.

(17) Cfr. il commento a *deum te igitur scito esse* (*rep.* 6, 26), così come precisavamo, seguendo un'accreditata interpretazione che fa risaltare l'accezione forte del termine *deus*, in *Il dibattito*, 111-112 e n. 20. Nel commento più recente al *De re publica*, che si deve a K. Büchner (Heidelberg 1988) risulta ignorata la bibliografia posteriore a quella citata nel saggio dello stesso autore dedicato al *Somnium* (*Somnium Scipionis. Quellen. Gestalt. Sinn*, Wiesbaden 1976), sicché nulla sul passo specifico viene aggiunto alla interpretazione tradizionale che si limita a parafrasare l'affermazione ciceroniana della divinità dell'*animus* e della *mens*. In ogni caso Büchner non avrebbe potuto tener conto (l'opera è uscita alcuni anni dopo la morte dell'autore) del lavoro di Wojacek (*op. cit.*, 125-127), che spiega la promessa di divinizzazione da parte dell'Africano nell'ambito dei valori precipi della divinizza-

che per un dio la gloria terrena rientri negli *humana* da «tenersi in poco conto» (cfr. *humana contemnito*, *rep.* 6, 20 (18), ché tutta la terra è *parva*, vista, come è vista, dall'alto dei cieli. Ma non per questo l'Emiliano deve fuggire il dovere sociale, non per questo è negato che la *virtus* sia condizione del premio, perché lo stesso Africano maggiore, pur nell'elogio dei *caelestia*, non può non affermare fino in fondo sia a proposito della gloria terrena: *quid de te alii loquantur, ipsi videant; sed loquentur tamen* (§ 25), sia dal punto di vista del rapporto virtù politica-premio: *hanc* (sc. *naturam animi*) *exerce in optimis rebus! Sunt autem optima curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit* (§ 29) (19). Se c'è una *iunctura* difficile questa è nell'elezione stessa del *βίος σύνθετος*, come credo di aver dimostrato nel mio: *Il dibattito su vita e cultura nel De re publica di Cicerone* (20). La gloria terrena, vista dal cielo, non rinnega il sentimento della gloria che la *παιδεία* del *princeps* pretende, ma semplicemente lo supera. Nell'evasione dal temporale, si restringe in un punto, non si annienta; anzi, va detto, che è la gloria terrena, l'immortalità quindi della fama, che conduce proprio a ragionare della vera immortalità, quella celeste. Di qui appunto, dal non identificare il premio della virtù politica nelle statue per essa innalzate (cfr. *rep.* 6, 2)

zione dell'iniziato ai misteri (un accenno al sogno stesso come *ἀνάβασις* per l'iniziato ai misteri si leggeva già in A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1949, vol. II, 457 n. 6). Sebbene la lettura che Wojacek fa del *Somnium* appaia condizionata da un'ottica esclusivamente allegorico-misterica (cfr. anche la prima parte del lavoro, apparsa in «Würzb. Jahrb.» n.s. 9, 1983, 123-145) una posizione chr, fra l'altro, non gli permette di coinvolgere altri importanti referenti del testo, quali ad es. il tema della gloria e il suo rapporto con la virtù o anche il rapporto tra *βίος πρακτικός* e *βίος θεωρητικός*, non per questo si deve mancare di apprezzare certe suggestioni che la lettura del *Somnium* in chiave «misterica» è capace di promuovere. In effetti, seduce, almeno ammettendo la mediazione di diverse forme di fiducia nell'immortalità dell'anima (cfr. già il mio *Il dibattito*, l. c. e 113 n. 22), il valore iniziatico che la *μεταβολή* dell'Africano maggiore sembra suggerire. Il termine *μεταβολή* con la sua intensità ideologica non è usato da Wojacek, ma appartiene appunto a quel pitagorismo che accoglie il principio della trasformazione di personaggi umani e regali quali Osiride e Iside in «dei» (cfr. fra gli altri, anche in nota a Plut. *gen. Socr.* 593a-594, G. Méautis, *Recherches sur le Pythagorisme*, Neuchâtel 1922, 68-69, 76-86, 98-99).

(18) Siamo nell'ambito dei valori stoici per cui solo il «bene morale» è un «bene» e solo il «male morale» è un «male». Tutto ciò che non rientra nel campo della moralità è un «indifferente», un *ἀδιάφορον* (cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, 246). Nei confronti quindi dei falsi beni e dei falsi mali il comportamento del saggio, che in quanto tale tanto meno sarà turbato da spinte passionali, sarà ispirato dalla consapevolezza della loro *ἀδιαφορία*. Alla luce della semantica ideologica stoica ritengo pertanto che *contemnere* non vada interpretato nell'area più specifica dei significati di *despicere*, quanto piuttosto in quella di *parvi facere*.

(19) Il riferimento alla «patria» celeste conserva un'eco allusiva dei sogni del Critone e, *verbatim*, dell'Eudemo.

(20) Per il *βίος σύνθετος* come ideale di vita dei personaggi del *De re publica* cfr. pp. 95-129.

l'Emiliano aveva dato inizio alla narrazione del sogno, con il fine di identificarlo — come testimonia Macrobio *in Somn.* 1, 4, 2 — in *stabiliora et viridiora genera praemiorum*. Non diversamente Seneca, sempre nell'epistola 102 collega, seppur non altrettanto organicamente, il tema della gloria terrena al sogno speranza dell'immortalità celeste (21).

E forse è proprio per non ledere tutto il messaggio del suo sogno speranza che Cicerone nel *De divinatione*, dove cita i famosi sogni della letteratura greca e latina e specificamente quelli dei filosofi, per poi confutarli, non cita proprio il suo *Somnium*. Non solo, Cicerone non cita neanche quello famoso del proemio degli *Annales* di Ennio, che l'Emiliano aveva spiegato negli stessi termini razionalistici del proprio (*rep.* 6, 10) (22). Certo perché egli aveva voluto espressamente recuperarli sotto altra funzione che non fosse neanche quella attribuitagli dai filosofi dell'ideologia dell'*animus separabilis*. E questa funzione è quella, come abbiamo tentato di dimostrare fin qui, dell'apoteosi della speranza nell'immortalità dell'anima, come solo ragionata dal pensiero e dalla cultura. Cicerone, inoltre, tentava in questo modo, per il tramite colorato della speranza, anche qui una difficile sintesi, quella tra razionalismo illuministico e richiamo spiritualistico. Peraltro non va tralasciato di osservare che il sogno dell'Emiliano è certamente presente a Cicerone mentre scrive il *De divinatione*. Proprio nel *De divinatione* infatti egli mutua dal sogno dell'Emiliano un suo sogno personale con protagonista il suo avo Mario. Si tratta anche qui di un sogno oracolare, di un sogno di tradizione monarchica, filtrato attraverso quel pitagorismo che garantisce l'elezione del «capo politico» (23). Mario promette a Tullio un «glorioso» ritorno dopo — come comprendiamo meglio con il confronto dell'intervento di Quinto, *div.* 1, 59 — una «gloriosa» fuga.

(21) Per il sentimento della gloria, che in Seneca non ricopre esattamente i connotati di quello ciceroniano, cfr. Pohlenz, *La Stoa* cit., vol. II, 80. Lo studioso constata comunque un'identità di vedute tra Cicerone e Seneca nella certezza dell'immortalità dell'anima, tenendo presente proprio l'*epist.* 102, su cui cfr. anche Hoven, *op. cit.*, 115.

(22) Il sogno omerico è citato anche in *ac.* 2, 51 e 88.

(23) L'apparizione dell'avo eroicizzato è prerogativa del capo politico, così come già il contatto con la divinità nei veri e propri sogni di incubazione (prima ancora che questi si democratizzassero nell'uso terapeutico!), né va tralasciato di ricordare in proposito che l'Africano maggiore — che nel sogno del nipote assolve proprio la funzione oracolare divina — in vita aveva goduto di questo contatto privilegiato con la divinità nei sogni, come vuole la leggenda scipionica (cfr. Ferrero, *op. cit.*, p. 191; André, *op. cit.*, p. 62-65; P. Grimal, *Le siècle des Scipions*, Paris 1975, p. 172; ma in generale Dodds, *op. cit.*, p. 131. Sugli influssi di cultura ellenistica, evemerismo, pitagorismo e tradizione «familiare» da individuare nell'eroicizzazione del capo politico, cfr. i diversi rinvii (che non escludono, comunque, la combinazione delle singole argomentazioni) di Ferrero, *op. cit.*, pp. 211-213; Dodds, *op. cit.*, pp. 288-289, ma anche di Büchner, *Somnium*, p. 78. Un breve accenno anche in Oepke, *op. cit.*, col. 639.

Tutte le allusioni di questa scrittura (compresa anche quella al valore della gloria terrena, 24) sono facilmente comprensibili, ma è proprio anche per questo suo sogno che Cicerone sottolinea lo stimolo diurno come causa (*div.* 2, 118) (5). Questo sogno oracolare comunque, nutrito in realtà dalla speranza del sognatore allo stato di veglia, è un sogno che si avvera.

Forse anche in questo voluto ricalco del sogno dell'Emiliano, Cicerone — pur consapevole della accolta teoria dei *συμπτώματα* (26) — cerca di lanciare un suo messaggio di fiducia di avveramento per il suo sogno più alto, che aveva creato per l'Emiliano nelle stesse identiche forme (27)?

(24) Nel suo sogno personale Cicerone sottolinea il valore della gloria, facendolo evidenziare dall'amico Sallustio, cui egli lo narra. E che il sentimento della gloria non fosse da intendere diversamente nel *De re publica* mostra in quella nota epistola in cui si riferisce testualmente al *De re publica*: *quod si ista nobis cogitatio de triumpho iniecta non esset, quam tu quoque adprobas, ne tu haud multum requireres illum virum qui in sexto libro informatus est; quid enim tibi faciam, qui illos libros devorasti?*, *Att.* 7, 3, 2. Una prova indubitabile della coerenza di Cicerone nei confronti della gloria sia data dalla sua affermazione: *testis est consulatus meus, in quo, sicut in reliqua vita, fateor ea me studiose secutum ex quibus vera gloria nasci posset, ipsam quidem gloriam per se numquam putavi expetendam* (*fam.* 15, 4, 13). Cfr. anche le pregevoli osservazioni di F.A. Sullivan, *Cicero and gloria*, «*Trans. Am. Phil. Ass.*» 72, 1941, pp. 382-391.

(25) Questa espressa dichiarazione da parte di Cicerone per il suo sogno atinate è ignorata come vera e propria presa di posizione teorica da chi, come per es. Görgemanns (*op. cit.*, p. 57), interpreta male anche le parole rivolte da Quinto al fratello in 1, 59: *dixisse te nihil illo Atinati somnio fieri divinius*. Ora, *divinius* — espressione che Marco Tullio avrebbe usato all'epoca del suo esilio — non compromette, malgrado Görgemanns, la posizione razionalistica di Cicerone nel secondo libro del *De divinatione*, né, con ciò, la sua coerenza di pensiero in momenti diversi della vita. Infatti Cicerone, nel dare una definizione del genere del sogno, aveva tenuto sempre presente l'Aristotele dei *Parva naturalia*, da cui dipenderà poi per la stesura del secondo libro del *De divinatione*. Nella razionalissima interpretazione di Aristotele si legge infatti che nel sogno c'è qualcosa di *δαμόνιον* (463b 12-15) e, come ben sottolinea Siwek (*op. cit.*, p. 305), a proposito della distinzione già chiaramente posta da Aristotele nel testo, il concetto di *δαμόνιον* fa rientrare il sogno fra gli effetti della natura senza istituire affatto una relazione con la divinità.

(26) Cfr. *div.* 2, 121 e 141, cui ci richiamavamo all'inizio del nostro lavoro, con *Arist. div. per somn.* 462b e 463b. L'argomento della casualità nell'ambito generale della divinazione era stato accolto anche da Carneade (cfr. *div.* 1, 23).

(27) A quanto sopra notato, a proposito di una voluta simiglianza tra il sogno atinate dello scrittore e il sogno dell'Emiliano, non voglio mancare di aggiungere che il sogno di Cicerone «è ambientato» presso il *monumentum Mari* (*div.* 1, 59), che, secondo quanto altrove specifica Cicerone stesso (*Sest.* 116), era precisamente un tempio dedicato alla Virtù fatto erigere da Mario (sulla dedica del tempio, per cui deve essere accettata la testimonianza di Cicerone cfr. il commento di A.S. Pease al *De divinatione*, Urbana 1920 *ad l.*). Ora, lo spazio sacro del tempio, evocato nel sogno personale di Cicerone, non può non far pensare che l'«ambiente» del sogno dell'Emiliano è il cosmo inteso come «tempio» (cfr. sul cosmo come tempio particolarmente Wojaczek, *op. cit.*, 1983, 140-143; 1985, 97-101; ma sull'origine di questa concezione cfr. Ferrero, *op. cit.*, 346-347). E forse si deve anche far caso che l'Emiliano descrive il cosmo molto probabilmente (come sostiene Wojaczek, *l. c.*) secondo il planetario da lui osservato in un tempio fatto erigere da Marcello, dedicato esso pure alla Virtù!