

CAPITOLO I

Introduzione a Macrobius Ambrosius Theodosius

I. 1. Il contesto culturale tra IV e V secolo

“L’interesse della biografia sembra contrapporsi ad uno scopo universale, ma anch’essa ha come sfondo il mondo storico, nel quale l’individuo è coinvolto; persino ciò che è soggettivamente originale e umoristico allude a quel contenuto e aumenta perciò il suo interesse...”: questa è l’autorevole posizione che, nella sua *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Hegel esprime sul senso della biografia di un pensatore e sull’importanza della temperie culturale della quale egli fa parte. L’adeguata comprensione del pensiero di un autore, dunque, non può prescindere dalla sua biografia e dal contesto storico–culturale nel quale è inserito: la maggiore difficoltà, che Macrobio condivide con altri pensatori medievali e antichi, risiede proprio nella difficile reperibilità di notizie biografiche certe e questo ha dato vita ad esegesi diverse e spesso contrastanti del pensiero macrobiano.

Ritengo perciò indispensabile, in via preliminare, riportare all’attenzione l’intricata questione dell’identità di Macrobio e quella della relativa cronologia, mettendo a confronto i principali studi a riguardo. Questa rivisitazione biografico-cronologica risulterà in seguito alquanto preziosa sia per la piena comprensione della riflessione macrobiana, sia per un’obiettiva valutazione della sua reale portata.

Macrobio vive in un periodo storico compreso tra la seconda metà del secolo IV e la prima metà del V, anni alquanto travagliati e difficili che segnano il crollo dell’Impero, il conseguente tramonto della cultura classica e la contemporanea ascesa del cristianesimo.

Prima di entrare nel merito dell’analisi biografica, è opportuno fornire una panoramica della cornice storico–culturale che caratterizza questo particolare periodo storico: delineare i tratti distintivi caratterizzanti l’atmosfera culturale che si respira in questi anni controversi, infatti, è indispensabile, non solo per una parziale

risoluzione di alcuni nodi critici riguardanti l'identità e la vita dell'autore, ma anche per la comprensione del carattere sincretistico che permea le sue opere.

I secoli quarto e quinto rappresentano il periodo più critico della storia e della cultura di Roma in quanto, in questi anni, va concretizzandosi l'eclissi definitiva dell'Impero: la disorganizzazione statale, che ad una carenza di poteri costituiti unisce un'amministrazione finanziaria disastrosa, impone una tassazione assurda e spropositata alla popolazione. La Chiesa, forte della propria posizione ufficialmente riconosciuta dopo il concilio di Nicea del 325, emerge proprio in questo momento storico di confusione ed instabilità in quanto si pone come unico punto di riferimento affidabile, come sola forza spirituale capace di porre rimedio allo sfacelo sociale e politico dilagante. Alla nuova dottrina, che viene a porsi progressivamente come il fulcro della rinascita culturale, aderiscono grandi scrittori e pensatori cristiani come Basilio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa per la parte orientale e i tre sommi padri, Ambrogio, Girolamo, Agostino per quella occidentale.

Sotto l'aspetto peculiarmente culturale il fatto che le istituzioni pubbliche, minate alle fondamenta, siano oramai nulle, rappresenta il vero insormontabile problema per la letteratura romana che, a differenza di quella greca, si è da sempre agganciata ad eventi pratici e contingenti e sostanziata di questioni politiche. Per l'appunto questo carattere pratico, di matrice storico-politica, ha fatto in modo che nella cultura romana si affermasse lo studio delle lettere: basti ricordare l'ispirazione che le vicende della gloriosa storia dell'Impero hanno dato a Tito Livio, Lucrezio¹, Cicerone, Plauto, Terenzio.

La progressiva diminuzione della fiducia nell'Impero e nell'Imperatore viene compensata dall'aumento della fiducia in se stessi e nel pensiero umano: si passa da un piano squisitamente artistico, brillante e spontaneo quale quello aureo della letteratura latina, ad uno più maturo, riflessivo, autocosciente quale appunto quello filosofico.

Questo ripensamento della cultura romana in chiave interiore dà vita a scritti eruditi: l'importanza di questi assume significato ancora più elevato allorquando, oltre a raccogliere e trasmettere passivamente il materiale per i posteri, tali opere

¹ Riguardo alla particolare influenza di Lucrezio sul pensiero macrobiano si veda A. PIERI, *Lucrezio in Macrobio: adattamenti al testo virgiliano*, Messina-Firenze 1977.

vengono illuminate, come nel caso di quelle macrobiane, da una visione personale, da un'idea. Macrobio si colloca, oltre che storicamente, anche speculativamente al confine tra il mondo classico che va esaurendosi e quello medievale che sta nascendo. Proprio per questa sua posizione limite egli è stato considerato un semplice epitomatore sia dai classicisti (i quali, avendo la possibilità di accedere direttamente alle opere originali, non necessitavano dei compendi), sia dai medievisti (i quali reputavano i suoi scritti di stampo classico²). L'autore dei *Saturnali* e del *Commentario*, invece, non è uno sterile trasmettitore della filosofia, delle cognizioni scientifiche e delle arti liberali del mondo classico, ma è un valente erudito il quale, pur non presentando un pensiero di originalità assoluta, trasmette al Medioevo una preziosa raccolta di insegnamenti antichi che illumina ed arricchisce con dotte considerazioni personali.

Questa trasformazione culturale produce notevoli ripercussioni anche in ambito pagano in cui si assiste ad un rinnovamento finalizzato a rivitalizzare la languente letteratura latina attraverso il richiamo agli antichi ideali. Nascono e si sviluppano scuole di retorica e filologia, si moltiplicano i commenti alle opere classiche e si risveglia un generale amore per la filosofia. Si celebra, a Roma, la figura del retore e filosofo Mario Vittorino, ma soprattutto quella di Elio Donato³, alla cui scuola si ricollegano, come discepoli o amici, i più illustri propugnatori del classicismo, sia pagani, come nel caso di Simmaco e Pretestato, sia cristiani, come nel caso di san Girolamo. Il paganesimo, dunque, tenta di salvare i valori della classicità dall'avvento della nuova dottrina richiamandosi al fascino e all'autorità del culto antico, stimolando la lettura dei classici ed esortando ad un maggior approfondimento del loro pensiero: anche in Macrobio si manifesta esplicitamente questo tentativo allorquando egli lamenta l'incuria e la superficialità, del suo tempo,

² *Commentary on the Dream of Scipio by Macrobius*. Traduzione, introduzione e commento a cura di W. H. STAHL, New York 1952, p. IX.

³ Erudito latino del secolo IV della cui vita si conosce molto poco. Probabilmente di origine africana, è senza dubbio il grammatico più influente della sua epoca (come attesta anche il titolo di *vir clarissimus* attribuitogli). Insegnò anche retorica ed ebbe tra i suoi allievi san Girolamo. Tra le opere pervenuteci, tutte di carattere grammaticale ed esegetico, ci sono l'*Ars grammatica*, un *Commento a Terenzio* e un *Commento a Virgilio*.

che caratterizzano la lettura dei classici (“la nostra generazione rifugge da Ennio e da ogni opera della letteratura antica”⁴).

L’indirizzo filosofico seguito, tra quarto e quinto secolo, dalla maggior parte degli intellettuali resta comunque il neoplatonismo: l’insegnamento di Plotino, sviluppato da Porfirio e Giamblico e penetrato nella società colta, infatti, permette il superamento del politeismo antico attraverso un nuovo espediente filosofico-teologico: tutti gli dèi, infatti, non essendo più considerati enti separati ed autosussistenti ma frutto dell’emanazione di un’unica entità divina, possono ora essere oggetto di credenza e conoscenza. Tale dottrina, che sintetizza in sé filosofia e religione, affianca alla concezione monoteistica una sorta di misticismo trascendente dal ricco contenuto morale che tende ad inglobare e superare tutte le maggiori filosofie precedenti⁵, ad eccezione di quella epicurea. I primi pensatori cristiani, impegnati nel recupero e nel riadattamento di molti *topoi* neoplatonici, tenteranno di dimostrare che, almeno teoricamente, la visione neoplatonica non esclude la possibilità dell’esistenza di Cristo, al pari degli altri dèi, come emanazione del divino (proprio questa apertura è alla base delle diverse conversioni al cristianesimo: tra queste vanno ricordate quelle di Mario Vittorino e di sant’Agostino). All’esaltazione di questo ambiente che intende far rivivere un passato glorioso ormai tramontato e alla rievocazione degli ultimi grandi intellettuali che si potevano ancora definire “romani” è dedicata l’opera di Macrobio: in lui vengono alla luce le tendenze allegoriche ed astrologiche già molto accentuate nel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella e che, di fatto, aprono le porte all’epoca medievale.

I. 2. La questione biografica

Della vita di Macrobio si conosce molto poco cosicché la sua precisa collocazione storica, nonché la cronologia delle sue opere, è il risultato di conclusioni, spesso congetturali, derivanti dalle poche ed incerte notizie biografiche

⁴ MACROBIO, *Saturnalia*, VI, 9, 9.

⁵ K. PRACHTER, *Richtungen und Schulen im Neoplatonismus*, in «Genethliacon, Festschrift für C. Robert», Berlin (1910), pp. 105-156.

pervenuteci e dall'analisi stilistico–contenutistica dei suoi scritti⁶. Un primo problema è rappresentato dal nome in quanto, secondo una consuetudine propria dell'età tardo imperiale, una persona era nota con l'ultimo dei vari nomi che portava⁷.

Nella maggior parte dei manoscritti dei *Commentarii in Somnium Scipionis* la sequenza è *Macrobius Ambrosius Theodosius*: questa trova conferma anche nella *subscriptio* presente nei codici alla fine del libro I della stessa opera⁸. Nei *Saturnaliorum Convivia* la successione varia maggiormente: in alcuni codici, infatti, essa è *Ambrosius Theodosius Macrobius*, in altri, in quanto è omissso il nome *Ambrosius*, la successione diviene *Macrobius Theodosius*. Dall'esame complessivo delle due opere macrobiane principali, dunque, risulterebbe preponderante il nome *Theodosius*: la prevalenza di quest'ultimo sembrerebbe, poi, trovare conferma anche nel trattato grammaticale *De differentiis et societatis Graeci Latineque verbi*, nel quale Macrobio stesso si autonoma *Theodosius*. Nel secolo VI, poi, è chiamato *Macrobius Theodosius* sia da Boezio⁹ che da Cassiodoro¹⁰: in seguito diviene usuale, invece, la sola denominazione *Macrobius* giunta fino a noi la quale, essendo ritenuta da qualche studioso un semplice soprannome¹¹, non sembra inficiare l'ipotesi fondata di *Theodosius* come suo nome distintivo¹².

Quest'ultima ipotesi non può, tuttavia, avere valore definitivo ed assoluto, come qualche altro studioso ha dimostrato¹³; la mancanza di certezza trae origine dal fatto che, nel basso Impero, c'è una grande libertà nell'utilizzo dei propri nomi cosicché, spesso, l'ultimo nome della successione muta abbastanza frequentemente: negli stessi *Saturnali*, ad esempio, *Caecina Decius Albinus* è ora chiamato *Caecina*, ora *Albinus*. A favore dell'ipotesi che propende per *Macrobius* come nome distintivo

⁶ P. DE PAOLIS, *Macrobio 1934-1984*, in «Lustrum», 28-29 (1986-1987), pp. 107-234; *Macrobe: Commentaire au Songe de Scipion*. Traduzione e commento a cura di M. ARMISEN-MARCHETTI, Paris 2001, Libro I, p. VII.

⁷ A. CAMERON, *The date and identity of Macrobius*, in «Journal of Roman Studies» (1966), pp. 25–38.

⁸ CODD. PARISINI 6371 (P) e 6370 (S), n. a. 16677 (E).

⁹ BOEZIO, *Commento all'Isagoge di Porfirio*, I, 10.

¹⁰ CASSIODORO, *Expositio Psalmorum*, X, 7.

¹¹ P. COLOMESII, *Opera*, edita a J. Alb. Fabricio, Hamburg 1709, letteraria, c. 38, p. 312.

¹² Questa ipotesi del CAMERON è seguita anche da N. MARINONE nell'introduzione alla traduzione dei *Saturnali* nella collana dei classici latini UTET, Torino 1977, pp. 14-15.

¹³ J. FLAMANT, *Macrobe et le Neoplatonisme latin a la fin du IV siecle*, Leiden 1977, pp. 91-95.

dell'autore, ci sarebbero due argomenti abbastanza pregnanti¹⁴: il primo è la scomparsa del nome *Theodosius* tra i discendenti; il secondo, comprovante il primo argomento, pone in risalto che il nipote dell'autore si chiami *Macrobius Plotinus Eudoxius* per cui conserva, come nome distintivo del nonno, *Macrobius*.

Entrambe le ipotesi prese in considerazione, quindi, sono supportate da argomentazioni egualmente valide: considerata l'eterogeneità dei manoscritti è impossibile giungere ad una soluzione certa del problema, per cui è opportuno prendere in considerazione entrambe le opzioni. Tale questione non è un fatto secondario dal momento che alcune ipotesi sull'identità dell'autore partiranno proprio dal suo nome distintivo: a quest'ultimo, infatti, saranno assegnate cariche politiche e dedicate opere di eruditi del tempo. Chi è questo personaggio e qual è la sua posizione filosofica? In quali anni vive e dove? Quando compone le sue opere?

Il problema dell'identità macrobiana si interseca e compenetra con quello cronologico: stabilire chi sia Macrobio, infatti, implica direttamente le altre due questioni, ossia quando realmente egli sia vissuto e quale sia l'effettiva cronologia delle sue opere.

Individuare con esatta precisione l'anno in cui Macrobio sia nato e quelli in cui abbia composto le sue opere è impresa davvero ardua, data la penuria di notizie biografiche certe. Da un esame analitico dei vari studi a riguardo, comunque, l'ipotesi maggiormente accreditata tende a collocare Macrobio nel periodo compreso tra il 384 e il 485: nei *Saturnali*, infatti, si ricava il limite del 384 come anno della morte di Pretestato, qui presente con altri personaggi vissuti alla fine del secolo IV. Nel libro I del *Commentario*, poi, si ricava il limite del 485, primo anno di consolato di Aurelio Memmio Simmaco, qui nominato ancora senza la qualifica di console. A questo criterio di ordine storico, poi, se ne affianca un altro di ordine politico che si riferisce al doppio titolo di *vir clarissimus et illustris* che i manoscritti delle sue due opere principali attribuiscono a Macrobio: mentre, infatti, la qualifica di *vir clarissimus* designava la semplice appartenenza all'ordine senatoriale, l'altro titolo,

¹⁴ *Macrobio: Commento al Somnium Scipionis*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. REGALI, Pisa 1983, Libro I, p. 8.

alquanto raro ed elitario, era riservato solo alle più alte cariche quali *praefectus praetorio*, *praefectus urbi*¹⁵, *praepositus sacri cubicoli*¹⁶.

Il *Codice Teodosiano*, ossia la raccolta ufficiale di costituzioni imperiali entrata in vigore nel 439 e voluta dall'imperatore romano d'Oriente Teodosio II, fa menzione di un *Macrobius vicarius Hispaniarum* nel 399, di uno *proconsul Africae* nel 410¹⁷, di uno *praepositus sacri cubicoli* nel 422: infine viene menzionato un *Theodosius praefectus praetorio Italiae* nel 430. Il primo ed il secondo, rispettivamente il *vicarius* ed il *proconsul*, difficilmente possono identificarsi con l'autore del *Commentario* e dei *Saturnali* dal momento che queste due cariche non rivestivano un'importanza tale da dare diritto al titolo di *vir illustris*¹⁸. Per quel che concerne il *Macrobius praepositus sacri cubicoli* esso è presente in un rescritto imperiale di Costantinopoli in quanto, tale carica, era caratteristica della zona orientale dell'Impero. Il modo in cui il *praepositus* veniva, infatti, nominato era del tutto estraneo al normale *cursus* ufficiale in quanto tale carica era conferita dal sovrano ad un cortigiano intimo e fidato: al contrario, Macrobio mostra, nei suoi scritti, una profonda vicinanza all'aristocrazia senatoriale romana. La carica di *praepositus* era, inoltre, rivestita tradizionalmente da un eunuco, mentre l'autore dei *Saturnali* e del *Commentario*, dedica le sue opere al figlio¹⁹. Infine, fatto forse più rilevante, è che l'imperatore, per la carica di *praepositus*, designasse una persona della stessa religione e Macrobio rivela, nelle proprie opere, una mentalità spesso vicina alla cultura pagana. Quasi certamente, dunque, il commentatore latino si identifica con il *Theodosius praefectus* in carica dal 15 febbraio al 18 dicembre del

¹⁵ Queste due cariche erano investite di poteri di vigilanza e coordinamento nelle colonie o nelle province decentrate dell'Impero.

¹⁶ Alla lettera responsabile della camera da letto, capo degli assistenti personali—*cubicularii*—dell'imperatore ed intermediario tra il sovrano ed il mondo; tale figura, corrispondente all'incirca ad un gran ciambellano, godeva della possibilità di partecipare al *sacrum consistorium*, il concilio imperiale cui partecipavano l'imperatore e i suoi quattro ministri più stretti, i *comites consistoriani*. Sull'argomento si veda J. E. DUNLAP, *The office of the Great Chamberlain in the later Roman and Byzantine Empire*, in «University of Michigan Studies», Humanistic series, XIV (1924), pp. 178-223.

¹⁷ Proconsole era la carica di un magistrato romano ex console incaricato di governare una provincia romana; il proconsole era un ex console al quale veniva prolungato—*prorogatio imperii*—il termine della carica.

¹⁸ La carriera politica, infatti, iniziava con le cariche senatorie di questore e pretore, a queste seguivano, tra i trenta e i quaranta anni, quelle di vicario e proconsole, mentre le cariche più alte si conseguivano solitamente dopo i quaranta anni.

¹⁹ A. J. MAHUL, *Dissertation historique, litteraire et bibliographique sur la vie et les ouvrages de Macrobe*, in «Annales Encyclopediques», Paris 1817, pp. 21-76.

430, cioè il capo dell'amministrazione civile italiana, carica cui spettava il titolo di *vir illustris* e che, al tempo stesso, non richiedeva particolari condizioni né una specifica fede religiosa. Un'altra annotazione storica che sembrerebbe convalidare l'identificazione dell'autore in questione con il prefetto del 430, è la presenza, in alcuni codici del *Commentario*, di Aurelio Memmio Simmaco che a Ravenna revisionò il proprio esemplare dell'opera assieme a Macrobio Plotino Eudossio²⁰: il Simmaco in questione è quasi certamente il console del 485, pronipote dell'interlocutore dei *Saturnali*, a cui il pronipote di Macrobio, Plotino Eudossio²¹ offrì la collazione della propria copia.

Un ultimo elemento rilevante da notare, poi, è che mentre nei *Saturnali* e nel *Commentario* l'autore già si fregia del titolo di *vir illustris*, nel trattato grammaticale *De differentiis* compare solo quello di *vir clarissimus*: poiché Macrobio assume l'alta qualifica nel 430, è possibile datare le sue due maggiori opere successivamente a tale anno, mentre il trattato sarebbe antecedente al 430.

In contrasto con queste considerazioni, una parte della critica tradizionale ritiene che l'intera produzione letteraria di Macrobio sia, invece, anteriore all'inizio della sua carriera politica, ossia al 430. Tale convinzione si fonda sulla considerazione che molto difficilmente un pagano²² avrebbe potuto ottenere incarichi rilevanti negli anni successivi a Pretestato e a Simmaco²³: un'opera come i *Saturnali*, di chiara connotazione pagana, appare inconcepibile in quest'epoca²⁴ nella quale, tra

²⁰ CODD. PARIS. cit., 6370 (sec. IX), n. a. 16677 (sec. IX), 6371 (sec. XI) nella sottoscrizione al libro I. Su questo codice si veda A. LA PENNA, *Le Parisinus Latinus 6370 et le texte des "Commentarii" de Macrobe*, in *Revue de Philologie*, 4 (1950), pp. 177-187. Di questo stesso autore si veda anche *Note sul testo dei "Commentarii" di Macrobio*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di Lettere e Filosofia, Pisa, 20 (1951), pp. 239-254.

²¹ Figlio di Plotino Eustazio, prefetto di Roma nel 462 e, a sua volta, figlio di Macrobio il quale evidentemente diede al figlio il nome di Plotino, suo filosofo prediletto.

²² La supposta adesione macrobiana al paganesimo (che renderebbe impossibile una datazione posteriore al 387 dei suoi scritti, considerata l'ascesa del cristianesimo a religione, di fatto, ufficiale) resta una questione controversa: nonostante le opere di Macrobio siano intrise di neoplatonismo, non compare in esse mai un minimo accenno o alcun attacco alla religione cristiana, anzi quest'ultima non è mai menzionata. Qualche studioso ipotizza che l'autore abbia voluto, attraverso questo silenzio eloquente e sdegnoso, compiere la sua vendetta nei confronti del cristianesimo, semplicemente ignorandolo in quanto reputato inferiore (si veda a riguardo T. R. GLOVER, *Life and Letters in the fourth Century*, rist. New York 1968, p. 172).

²³ L. JAN, *Polemo bei Macrobius, Sat., V, 19*, in «Philologus», V (1850), pp. 381-382.

²⁴ H. GEORGII, *Zur Bestimmung der Zeit des Servius*, in «Philologus», LXXI (1912), pp. 518-526.

l'altro, regna Onorio²⁵ (384–423). Per tali motivi si tende a retrodatare la composizione dei *Saturnali* al 395 e, conseguentemente, si è portati ad identificare l'autore in questione con il primo Macrobio del *Codice Teodosiano*: Flamant²⁶, ad esempio, identifica l'autore con il *proconsul Africae* del 410 il quale, per il suo comportamento estremamente meritorio, avrebbe, in via del tutto eccezionale, anticipato i tempi ottenendo già in questi anni la qualifica di *vir illustris*. Quest'ultima ipotesi, ad ogni modo, non è confermata da alcuna prova certa e si basa sulla semplice considerazione che l'indole e la personalità di Macrobio coinciderebbero perfettamente con quelle del *proconsul* in questione il quale, proprio in quanto pagano moderato, sarebbe stato scelto per dirimere con una certa obiettività la questione donatista²⁷. Tale ipotesi si fonda anche su un secondo presupposto, quello secondo cui l'autore sia contemporaneo all'ambiente descritto nei *Saturnali*: il Simmaco di cui ivi si parla, infatti, si identificherebbe con il funzionario del 399. Tuttavia non vi è certezza alcuna che Macrobio sia coevo ai personaggi della sua opera: è anzi lecito supporre che il commentatore latino, seguendo l'impostazione della *Repubblica* ciceroniana, ambientò la propria opera quasi mezzo secolo prima rispetto alla sua effettiva composizione²⁸. In questa prospettiva Macrobio sarebbe un membro del circolo culturale tradizionalista di Simmaco le cui posizioni, intrise di una sorta di romanticismo patriottico e nostalgico nei confronti di quella romanità pagana ormai svanita, professavano il "culto di Virgilio" e si nutrivano di credenze astrologiche, di antichi rituali, di platonismo, pitagorismo e neopitagorismo.

²⁵ Secondo genito di Teodosio I, è il primo imperatore romano del solo Impero d'Occidente (il fratello maggiore Arcadio regna, infatti, nell'Impero d'Oriente) dalla morte del padre, avvenuta nel 395, alla propria. Onorio, in quanto cristiano, è promotore di una serie di provvedimenti contro il paganesimo. Abolisce, tra l'altro, i giochi gladiatori.

²⁶ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 102-123.

²⁷ Il Donatismo, movimento religioso cristiano sorto in Africa nel 311 dalle idee di Donato di Case Nere, ritiene non validi i sacramenti amministrati dai vescovi in quanto, detti vescovi (definiti *traditores*), sono ritenuti responsabili di aver compiuto una *traditio*, ossia una consegna dei testi sacri ai pagani. La concezione donatista presuppone, dunque, che i sacramenti non abbiano efficacia di per sé, ma che la loro validità dipenda dalla dignità di chi li amministra. In un primo tempo tale movimento è considerato scismatico ma, con l'editto del 12 febbraio 403, i donatisti verranno reputati veri e propri eretici. Solo nel 410 un editto di tolleranza toglierà dalla loro testa questa pesante spada di Damocle.

²⁸ T. R. GLOVER, *Life and Letters in the fourth Century*, Cambridge 1901 (rist. New York 1968), p. 172.

Lo Stewart²⁹ sostiene che il paganesimo persiste a Roma anche nel secolo V, esso continua ad affascinare con il culto delle sue divinità quali Cibele, Iside, Orfeo, inoltre, in ogni luogo dell'Impero, è ancora riscontrabile la presenza stoica e una sorta di idealismo neoplatonico. In questo momento storico cristianesimo e paganesimo sono sullo stesso piano nella psicologia comune e la differenza risiede solo nel patrimonio di verità soprannaturali proprie della nuova dottrina. Lo stesso Agorio Pretestato, d'altra parte, membro del circolo e interlocutore (come molti altri pagani del periodo) dei *Saturnali*, è tra le celebrità pagane del tempo: costui, uomo in vista e console, è avversario acerrimo del cristianesimo, ritenuto il vero responsabile del crollo dell'Impero.

Non è, però, presente in Macrobio quel paganesimo militante che caratterizza questi anni di sant'Ambrogio (339–397) e san Girolamo (347–420), momento storico nel quale la tradizione pagana tenta disperatamente e con ogni mezzo di opporsi all'ascesa del cristianesimo. La posizione distaccata di Macrobio rispetto alla disputa religiosa è anomala: questo suo atteggiamento tiepido, però, risulta strano ed oscuro solo se rapportato alla metà del secolo IV, invece trova una giustificazione se lo si posticipa di una generazione, quando cioè le controversie religiose si erano ormai placate. Inoltre anche se Macrobio non fosse cristiano ed anche se si fosse, come alcuni ritengono, convertito solo alla fine della vita³⁰, ciò non dimostra che egli non abbia potuto rivestire le elevate cariche di cui si è detto: anche Temistio³¹ (317 ca–388), filosofo pagano ed oratore neoplatonico, ricoprì, d'altra parte, cariche politiche sotto gli imperatori cristiani e lo stesso Teodosio lo nominò presidente del Senato e prefetto di Costantinopoli, nonché precettore del figlio Arcadio.

L'assenza nel commentatore latino di un'aperta condanna della dottrina cristiana ha indotto, poi, qualche altro studioso³² a considerarlo vicino al cristianesimo: a mio parere una presa di posizione così netta, comunque, è un

²⁹ H. F. STEWART, *Cambridge Medieval History*, Cambridge 1911, I, XX, pp. 569–572.

³⁰ P. WESSNER, *Macrobius*, in «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft», XIV, 1 (1928), coll. 170–198.

³¹ I. RAMELLI, «*Vie diverse all'unico Mistero*»: la concezione delle religioni in Temistio ed il suo atteggiamento verso il Cristianesimo, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», 139 (2005).

³² C. GUITTARD, *Une tentative de conciliation des valeurs chrétiennes et païennes a travers l'oeuvre de Macrobie: syncretisme et philosophie de l'histoire a la fin du IVeme siecle*, in «Actes du IXème Congres de l'Association G. Budè», Rome 13–18 avril (1973), pp. 1019–1030.

azzardo dal momento che si fonda solo su una semplice congettura e non può essere supportata da dimostrazioni ulteriori.

Un altro elemento che si opporrebbe ai sostenitori della cronologia “alta”, poi, consiste nel fatto che non esiste alcuna relazione tra Macrobio e gli scrittori dello stesso periodo in quanto egli è citato per la prima volta solo all’inizio del secolo VI quando Boezio (480–524) lo menziona quale autore del *Commentario*. Eloquente, al contrario, è il silenzio tombale su Macrobio di Simmaco e Servio: neppure una delle novecento lettere conservate di Simmaco sono indirizzate ad un Macrobio o Teodosio³³.

Tra i sostenitori della cronologia “alta” c’è il Courcelle³⁴: egli colloca il *Commentario* intorno al 386 in quanto ritiene che l’opera macrobiana sarebbe stata utilizzata come fonte sia da sant’Ambrogio nel suo *Esamerone* (opera del 386), che da san Girolamo nel suo *Commento ad Amos* (opera del 406). Anche questa tesi, però, non sembra poggiare su paralleli specifici sufficientemente validi.

Esistono, dunque, due cronologie opposte: una “alta” che inquadra Macrobio tra la metà del secolo IV e il primo decennio del quinto, e una “bassa” che, di fatto, pospone di circa un quarantennio la sua collocazione storica. La prima ipotesi fonda la propria convinzione sulla certa adesione di Macrobio al culto pagano; essendo il paganesimo ancora florido e preponderante nel quarto secolo, si tende a collocare storicamente Macrobio nel secolo IV, giungendo al massimo al primo decennio del quinto: egli sarebbe nato nel 350 o qualche anno dopo, avrebbe composto le sue opere tra il 385 ed il 400, divenendo *proconsul* nel 410.

Gli assertori della cronologia “bassa”, viceversa, propendono per una posizione meno netta e definita dell’autore riguardo alla dottrina pagana: proprio questa sua mancanza di posizioni nette e questa sorta di indefinitezza ideologica possono essere indizi di una non condanna del cristianesimo. In base a ciò i sostenitori della cronologia “bassa” tendono a collocare Macrobio nel secolo V, periodo nel quale l’affermazione della nuova dottrina è quasi universalmente riconosciuta: l’autore sarebbe nato intorno al 385 e avrebbe composto il trattato

³³ S. MAZZARINO, *La politica religiosa di Stilicone*, in «Rendiconti dell’Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», LXXI (1938), pp. 255-258.

³⁴ P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du Platonisme chez Saint Ambroise*, in «Revue des Etudes Latines», 34 (1956), pp. 220-239.

grammaticale dopo il 420, avrebbe rivestito la carica di *praefectus praetorio Italiae* nel 430 e, infine, avrebbe composto le sue due maggiori opere tra il 430 e il 440. Affermare con certezza quale delle due ipotesi cronologiche sia giusta è impresa pressoché impossibile, anche in considerazione del fatto che lo scarto temporale, tra le due, è minimo: quello che è certo è che il commentatore latino sia vissuto tra la seconda metà del secolo IV e la prima metà del V.

A questo punto è opportuno approfondire la questione presente, anche se in modo opposto, in entrambe le ipotesi cronologiche: il rapporto tra Macrobio e la dottrina cristiana. Tale relazione è alquanto intricata e controversa: se da un lato l'autore espone nei *Saturnali* la teologia solare di chiara matrice pagana³⁵, nel *Commentario* riprende la dottrina neoplatonica delle ipostasi di cui il cristiano Vittorino si serve per trattare la Trinità cristiana.³⁶ Il fatto che Macrobio non presenti quell'acrimonia, quell'asprezza, quella severità anticristiane proprie dei pagani del tempo induce alcuni a ritenere che Macrobio non consideri la dottrina cristiana una forza eversiva rispetto ai valori propri della romanità.

Qualche altro studioso³⁷, tentando di rintracciare elementi certi di paganesimo in Macrobio, sostiene che egli, proprio al fine di proporre una visione pagana più credibile, sopprima quell'aspetto che considera più stridente, ossia la molteplicità assurda degli dèi.

Da un esame generale delle due opere macrobiane principali scaturisce che mentre nel *Commentario* emerge una religiosità che si può definire cosmica, in quanto appare caratterizzata da una sorta di slancio mistico verso una divinità unica ed indivisibile, nei *Saturnali* la vicinanza al culto pagano appare preponderante anche se comunque originale: questa differenza può trovare una propria giustificazione nel fatto che mentre il *Commentario* si colloca in una dimensione

³⁵ Nei *Saturnali* è, inoltre, presente il personaggio di Evangelo che è caratterizzato in modo negativo: lo Jan, ritiene che il significato greco del nome di questo personaggio, ossia "colui che porta la buona novella", nasconda una velata allusione al Vangelo cristiano per cui Macrobio intenderebbe porre in risalto l'ignoranza della dottrina cristiana. Questa interpretazione, tuttavia, è solo una congettura: è, infatti, lecito ritenere che la presenza di questo Romano spregiatore dei Greci rappresenti semplicemente un espediente di cui Macrobio si serve per interrompere una certa monotonia, derivante dagli unanimi consensi degli interlocutori, e ravvivare così la scena.

³⁶ MARINONE, *Sat. cit.*, p. 35.

³⁷ R. PICHON, *Histoire de la littérature latine*, Paris 1908, p. 796.

filosofica, l'opera dei *Saturnali*, avendo invece una finalità peculiarmente letteraria, esprime la religione celeste e assume come punto di riferimento il culto tradizionale.

L'assenza di una presa di posizione esplicita di Macrobio nei confronti della nuova dottrina dà anche vita a posizioni critiche sfumate e meno nette: "poiché nessuna traccia di cristianesimo—scrive il Terzaghi—si trova nelle sue opere, vorrà dire che o egli fu uno di coloro, i quali, pur essendo cristiani per battesimo ricevuto, vissero col pensiero unicamente rivolto alla tradizione classica di Roma antica...oppure che, dopo esser stato a lungo pagano, passò alla nuova fede in epoca posteriore alla redazione dei suoi scritti³⁸". Il Ronconi³⁹ interpreta questo silenzio macrobiano riguardo alla nuova religione addirittura come una sua tacita adesione, sia pur superficiale e "formale" (il circolo di Simmaco, animato da un fanatismo tradizionalista, avversava la dottrina cristiana in maniera forte ed aspra, non rinunciando ad un palese e rancoroso disprezzo che condusse a feroci contrasti⁴⁰): tale posizione appare fuori luogo non essendoci nelle opere di Macrobio nessun riferimento alla nuova dottrina.

Questo complicato rapporto è frutto anche del particolare momento storico: la fine del secolo IV, infatti, è un periodo in cui la classicità si è quasi del tutto esaurita e la dottrina cristiana, per divulgarsi, è costretta a ricorrere ancora alle forme e al linguaggio degli antichi. Questo momento di passaggio presenta, quindi, sfumature indefinite anche sotto l'aspetto linguistico: una certa linea critica tradizionale⁴¹, che considerava Macrobio vicino al cristianesimo proprio in base all'utilizzo di espressioni come *Deus omnium fabricator*, non può essere considerata attendibile appunto perché anche un neoplatonico di fine quarto secolo avrebbe potuto utilizzare tranquillamente tali espressioni. Come il pensiero cristiano si va innestando sui moduli classici giungendo ad un sincretismo compenetrato di pitagorismo e neoplatonismo⁴², così il linguaggio antico subisce un processo di adattamento necessario per sostenere le nuove verità cristiane⁴³.

³⁸ N. TERZAGHI, *Storia della letteratura latina*, Milano 1949, p. 64.

³⁹ A. RONCONI, *La letteratura latina pagana*, Firenze 1957, p. 156.

⁴⁰ P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, pp. 44-46.

⁴¹ GROTIUS, *Opera theologica*, London 1679, II vol., 9, p. 19.

⁴² G. FUNAIOLI, *Studi di letteratura antica*, Bologna 1946, p. 112.

⁴³ G. B. PIGHI, *Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo*, in «Studi in onore di P. Ubaldi», serie V, Milano (1937), p. 41.

In definitiva ritengo che le opere di Macrobio, sebbene non presentino una esplicita condanna della dottrina cristiana, esprimano indubbiamente concetti e valori che sono profondamente pagani: l'intento macrobiano principale resta quello di salvare il patrimonio dell'antichità e quello neoplatonico in particolare.

Per quanto concerne la patria di origine di Macrobio non si ha alcuna certezza, ma si possono formulare solo ipotesi. L'autore stesso specifica di essere nato sotto un altro cielo⁴⁴, quindi, dichiara esplicitamente di non essere romano, almeno di nascita: questa impressione sembra trovare conferma anche nel passo successivo in cui sostiene che il suo stile manca della purezza ed eleganza di uno scrittore romano (*si in nostro sermone nativa Romani oris elegantia desideretur*⁴⁵).

Macrobio, come detto, presenta nelle sue opere un'indubbia vicinanza all'aristocrazia senatoriale romana: partendo da questo presupposto si può escludere che egli possa essere originario di una delle province orientali dell'Impero. Procedendo per esclusione, un filone tradizionale della critica è orientato a non considerarlo di origine greca. Questa convinzione trae spunto da diverse considerazioni di ordine storico e filologico, prima fra tutte la frequente esaltazione macrobiana di Cicerone e Virgilio: sono, inoltre, presenti nei *Saturnali*⁴⁶ molti giudizi sui Greci non propriamente compatibili con la mentalità di un ellenico dell'epoca. Pur utilizzando nelle sue opere nomi e personaggi greci, Macrobio non si mostrerebbe mai pienamente padrone della lingua ellenica come si può evincere da alcune sue imprecise traduzioni.

Per questo si ritiene più probabile che l'autore, nato in una provincia dell'Impero, sia venuto in contatto fin dalla giovinezza con gli ambienti culturali e politici romani: il fatto che egli stesso ammetta una debolezza della lingua latina, rispetto a quella greca, può essere un semplice *topos* dell'epoca utilizzato, ad esempio, anche da Seneca nell'*Epistola 58* e da Apuleio nelle *Metamorfosi*.

⁴⁴ *Prefazione dei Saturnali*, 11 della citata edizione UTET curata da N. MARINONE, p. 105.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ G. A. WISSOWA, *De Macrobiani Saturnaliorum fontibus capita tria*, Breslau 1880, p. 15.

Un altro argomento ripreso da questa linea critica è quello secondo cui un greco dell'epoca non avrebbe mai utilizzato la lingua latina per rivolgersi ad un pubblico dotto⁴⁷.

Ad avvalorare ulteriormente la tesi che Macrobio non sia né romano, né greco di nascita ci sarebbe la presenza di Aviano, poeta latino del secolo IV: costui, infatti, dedica le sue *Fabulae* a Teodosio, il quale è quasi certamente Macrobio⁴⁸. Tale identificazione troverebbe conferma nel fatto che Macrobio stesso, per sdebitarsi di questa dedica, inserisce Avieno (corrispondente all'Aviano delle *Fabulae*) tra i personaggi dei *Saturnali*.

Un non meglio identificato manoscritto, recante il titolo “*Macrobii, Ambrosii Oriniocensis in Somnium Scipionis Commentarium incipit*”, potrebbe indurre, poi, ad individuare in *Oriniocensis* la patria di origine dell'autore: questa interpretazione, comunque, è una forzatura in quanto non si fonda su alcuna documentata certezza. E' molto più probabile, invece, che *Oriniocensis* sia la deformazione di *Oneirocrites*, ossia “interprete dei sogni”, e indichi il carattere innovativo della concezione onirica presente nel *Commentario*⁴⁹.

Maggiormente fondato sembrerebbe essere il possibile riferimento al manoscritto del monastero di Saint–Maximin (di cui parla il Wilthem⁵⁰) che reca il titolo *Macrobii Ambrosii Sicitini*: lo studioso è convinto che *Sicitini* stia ad indicare la sua patria di origine. Il problema di fondo di questa ipotesi è la sua incapacità di stabilire con esattezza a quale città effettivamente *Sicitini* corrisponda: tale denominazione, infatti, non trova alcuna corrispondenza, attestata storicamente, con città o province dell'epoca.

Studi tradizionali hanno ipotizzato, anche per la vastità di questa zona coloniale romana, un'origine africana di Macrobio il quale, inoltre, è solito ricorrere al verbo *commanere* che sarebbe tipico degli scrittori africani. Questa pista africana⁵¹ spiegherebbe anche la familiarità macrobiana con gli ambienti romani: molti

⁴⁷ JAN, *Pol. bei Macr.* cit., p. VII.

⁴⁸ F. GAIDE, *Avianus, Fables*, Paris 1980, pp. 22–25.

⁴⁹ *Macrobio: Commento al Sogno di Scipione*. Traduzione, bibliografia e note a cura di M. NERI, Milano 2007, p. 582.

⁵⁰ A. WILTHEM, *Diptycon Leodiense*, Leodii 1656, appendix p. 4.

⁵¹ P. MONCEAUX, *Les Africains. Etudes sur la litterature latine d'Afrique*, Paris 1894, pp. 426–427.

senatori, infatti, essendo proprietari in Africa di diversi possedimenti, vi soggiornavano con una certa frequenza; di qui il profondo contatto di Macrobio con la cultura senatoriale romana.

Altri tentativi di individuare la patria di origine dell'autore ripercorrono in linea di massima lo stesso principio, ossia quello di vincolare il suo luogo natale a zone che mantenevano contatti molto stretti con l'ambiente senatoriale romano. In questo senso si è ipotizzata una sua origine siciliana o spagnola⁵². Particolarmente suggestiva e singolare appare l'ipotesi dello Stahl il quale, in base ai molti riferimenti all'Egitto presenti nei *Saturnali*, è persuaso della nascita egiziana dell'autore.

In conclusione, quindi, in base allo stile e all'impostazione, si può collocare la patria d'origine di Macrobio in una regione o colonia dell'Impero fortemente latinizzata: una maggior precisione implicherebbe necessariamente una serie di mere congetture.

Le notizie concernenti la famiglia si riducono al nome del figlio Eustazio, dedicatario delle sue due maggiori opere: la quasi totalità della critica lo indentifica con il prefetto di Roma del 461. Questa identificazione è confermata dalla *subscriptio* alla fine del libro I del *Commentario* citata in precedenza, per cui Macrobio Plotino Eudossio altri non sarebbe che il figlio di Plotino Eustazio⁵³ e, dunque, nipote di Macrobio: Plotino Eudossio, inoltre, avrebbe collazionato con il pronipote dell'oratore pagano Simmaco, il testo del *Commentario*. L'amicizia tra la famiglia di Macrobio e quella di Simmaco sembrerebbe trovare conferma anche nella dedica a Simmaco presente nel trattato *De differentiis*.

L'individuazione di Eustazio con il prefetto di Roma del 461 confermerebbe la datazione delle opere macrobiane precedentemente ipotizzata dai sostenitori della cronologia "bassa": supponendo, infatti, che Eustazio sia giunto alla prefettura intorno ai quaranta-quarantacinque anni, come accadeva normalmente a chi ricopriva tali cariche, è possibile supporre che egli sia nato intorno 410 e che, dunque, il *Commentario* ed i *Saturnali*, a lui indirizzati e che lo presuppongono già giovinetto, sarebbero databili intorno al 430.

⁵² FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 94.

⁵³ S. PANCIERA, *Iscrizioni senatorie di Roma e dintorni*, in «Epigrafia ed ordine senatorio» (Atti Colloquio Internazionale AIEGL), Roma (1982), I, pp. 658-660.

In definitiva non si possono che formulare ipotesi sull'identità e sulla cronologia di questo autore che è giunto a noi sotto il nome di Macrobio. Quasi certamente si può asserire che egli, originario di una provincia dell'Impero fortemente latinizzata, sia vissuto tra quarto e quinto secolo e che abbia rivestito qualche importante carica nel Senato romano.

I. 3. La produzione

Di scritti macrobiani ce ne sono pervenuti tre: oltre ai *Commentarii in Somnium Scipionis*, giuntoci integralmente, ci sono il *De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi*, di cui ci restano solo quattro estratti, e i *Saturnaliorum Convivia*, di cui sono andate perdute alcune parti ossia la fine del secondo libro (in cui c'è anche una lacuna verso la metà), l'inizio del terzo, l'inizio e la metà del quarto, la parte finale del sesto e del settimo libro.

L'*editio princeps* sia del *Commentario* che dei *Saturnali* è quella veneziana di Jenson del 1472: il problema della tradizione delle opere di Macrobio è affrontato da La Penna⁵⁴, che riporta la tradizione a tre subarchetipi, e dall'editore Willis⁵⁵, per il quale i subarchetipi sarebbero due.

Quasi sicuramente la prima opera, in ordine temporale, composta dall'autore è il trattato grammaticale *De differentiis et societatibus Graeci Latinique verbi*: questo ci è pervenuto in forma compendiarica ad opera di un Giovanni, forse Giovanni Scoto Eriugena (autore, tra l'altro, anche di commenti e glosse su diversi scritti di Marziano Capella), è dedicato ad un Simmaco di non facile identificazione.

Questo scritto macrobiano si propone di porre in rilievo le differenze tra la lingua greca e quella latina nelle forme e nell'uso del verbo: dagli estratti conservati sembrano, innanzitutto, distinguersi sette *accidentia*, ognuno dei quali viene convenientemente esaminato: *persona*, *numeri*, *figura*, *coniugatio*, *tempus*, *modus* e *genus*. Lo scopo primario di questo trattato sembra quello di presentare per la prima

⁵⁴ A. LA PENNA, *La tradizione dei 'Saturnali' di Macrobio*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa» (1951), pp. 225-249.

⁵⁵ J. A. WILLIS, *De codicibus aliquot manuscriptis Macrobiani Saturnalia continentibus*, in «Rheinisches Museum», 100, (1957), pp. 152-164.

volta in forma organica il materiale desunto da altri autori, tra cui, presumibilmente, le dissertazioni di Apollonio Discolo (secolo II) sul verbo e di Didimo Calcentero (secolo I) sull'analogia. E' presente, comunque, nel *De differentiis* una certa originalità che trova la sua ragion d'essere proprio nel frequente raffronto tra il sistema verbale greco e quello latino.

Maggiori difficoltà si rilevano nello stabilire con certezza quale, fra le altre due opere, sia anteriore: esistono, anche in questa circostanza, due ipotesi opposte.

L'argomento fondamentale che induce a propendere per la precedenza cronologica del *Commentario* è di natura contenutistica: nei *Saturnali*, infatti, ci sono una decina di passi comuni al *Commentario*, ma mentre in quest'ultimo tali argomentazioni sono trattate in maniera analitica, nei *Saturnali* sono espresse in forma riassuntiva e condensata, il che farebbe giungere alla legittima conclusione che l'autore volesse evitare di ripetersi⁵⁶.

A tale argomentazione di carattere contenutistico, se ne oppone una di matrice pedagogico-didattica che, al contrario, dimostrerebbe l'antiorità dei *Saturnali*. Ambedue le opere macrobiane in questione sono finalizzate alla formazione del figlio Eustazio: per gli argomenti trattati, i *Saturnali* sarebbero più adatti alla formazione iniziale di un ragazzo, mentre il *Commentario* si porrebbe su un gradino formativo ulteriore. La prima opera, infatti, tratta questioni retoriche e letterarie che, per la didattica dei tempi, sono adatte ad un adolescente di quattordici–quindici anni; il *Commentario*, per la sua connotazione peculiarmente filosofico–speculativa, appare maggiormente adatto ad un giovane di almeno sedici–diciotto anni⁵⁷.

Ambedue queste ipotesi sono supportate da argomentazioni valide, per cui è pressoché impossibile stabilire con inconfutabile certezza quale delle due opere sia realmente anteriore: quello che emerge in modo chiaro è il fatto che sia il *Commentario* che i *Saturnali*, per le tematiche, l'impostazione e lo stile sono cronologicamente molto vicine.

I *Saturnali*, l'opera macrobiana più conosciuta, è un dialogo erudito a carattere enciclopedico centrato sulla figura di Virgilio: lo scritto è diviso in sette

⁵⁶ WISSOWA, *De Macr. Sat.* cit., p. 12.

⁵⁷ MARINONE, *Sat.* cit., pp. 20-21.

libri, articolato in tre giornate ed include dodici personaggi dell'aristocrazia romana ed esponenti della classe senatoria di fine quarto secolo. Quest'opera è una miscelanea enciclopedica inquadrata nei giorni delle feste dicembrine di Saturno, in cui si immagina che alcuni dotti del tempo (Simmaco, Alieno, Servio ecc.), riuniti a banchetto, conversino su argomenti di varia natura e, in particolare, sull'arte poetica e retorica di Virgilio. Nei tre giorni che andavano dal 17 al 19 dicembre, infatti, secondo un'antichissima tradizione, si era soliti invitare gli amici a banchetti per celebrare la ricorrenza delle feste annuali in onore di Saturno: tali riunioni, in realtà, rappresentavano la semplice occasione per esporre una vasta trattazione a carattere enciclopedico, in cui gli interlocutori si esibivano in lunghissimi monologhi spaziando per ogni campo dello scibile. In questo senso, la cornice drammatica fa dei *Saturnali* l'anello finale di quella lunga serie di letteratura conviviale inaugurata dal *Simposio* platonico e che, nel mondo latino, trova una delle migliori realizzazioni nelle *Noctes Atticae* di Gellio.

L'opera macrobiana segue fedelmente l'impostazione del sommo maestro Platone: come, infatti, nel *Simposio* Apollodoro, su richiesta di Glaucone, narra il banchetto di Agatone come gli è stato riferito da Aristodemo, parallelamente nei *Saturnali* Postumiano⁵⁸, pregato da Decio⁵⁹, espone, nel gennaio dell'anno seguente, gli argomenti trattati qualche settimana prima durante i banchetti, a cui egli non è stato partecipe ma di cui ha avuto un'accurata relazione da Eusebio.

Lo scritto macrobiano è ambientato a Roma, il primo giorno, nella casa di Vettio Agorio Pretestato, gli altri due giorni in casa rispettivamente del nobile Virio Nicomaco Flaviano e del senatore Quinto Aurelio Simmaco. Gli argomenti affrontati sono di varia natura, dal nome e dall'origine dei Saturnali si passa a discutere degli antichissimi culti italici (libro I), di motti e sentenze celebri (libro II): poi la discussione si sposta su Publio Virgilio Marone. Quest'ultima è la parte più ampia ed interessante (libri III–VI): si discorre, infatti, di passi difficili e controversi, della superiorità di Virgilio rispetto ad Omero, dei rapporti fra *Eneide* e poesia latina arcaica; si giunge, quindi, a porre diversi quesiti quale, ad esempio, il famoso “è nato

⁵⁸ Si tratta di Rufio Postumiano, famoso avvocato e nipote del console Rufio Volusiano.

⁵⁹ Si tratta di Cecina Decio Albino, figlio di Cecina Albino interlocutore dei *Saturnali*, che, dopo incarichi governativi in Numidia e Campania, diviene questore nel 399 e prefetto di Roma nel 401–402.

prima l'uovo o la gallina?" (*Ovumne prius fuerit an gallina?*) (libro VII, incompleto). I *Saturnali* partono da uno stimolo eziologico in quanto ricercano le origini della omonima festa e di quella di Giano: nell'opera appare evidente l'influenza di Omero e soprattutto di Virgilio la cui imitazione è ben presente e costituisce un tratto di continuità con il *Commentario*. Macrobio, che pure fa ampio uso di citazioni indirette tratte da repertori ed antologie, cita molto raramente le proprie fonti dirette: tra queste, comunque, certamente ci sono Seneca, Plutarco di Atene, Aulo Gellio e forse Varrone.

Tanto Cicerone nel *Commentario* quanto Virgilio nei *Saturnali* rappresentano per Macrobio la sintesi di tutto il sapere antico che viene da lui raccolto e trasmesso alla posterità.

CAPITOLO II

I Commentarii in Somnium Scipionis di Macrobio

II. 1. La struttura e i contenuti

Il *Commentario* macrobiano è un'opera di carattere erudito che, come altre di natura simile, ha avuto grande diffusione nel mondo antico: si possono ricordare, a tal proposito, i commenti al *Timeo* di Porfirio (di cui ci restano solo frammenti) e Proclo e quello latino di Calcidio, oltre a quelli, sempre di Porfirio (andato perduto) e Proclo, alla *Repubblica*⁶⁰. In questo periodo emergono, in modo particolare, due tipi di commento ad un'opera, uno grammaticale (che è solito seguire riga per riga il testo commentato, come avviene nel caso di Servio relativamente alle opere di Virgilio) e uno filosofico (che gode di maggiore libertà e può presentare ampie digressioni da parte dell'autore). Quest'ultima tipologia, che è molto frequente nell'antichità soprattutto nei confronti dei dialoghi platonici, consente di redigere lavori dove spesso la dottrina del filosofo ateniese viene integrata da quella di altre scuole filosofiche, nel caso specifico di Macrobio da quelle neoplatonica, pitagorica, stoica. I commenti filosofici, nonostante godano di maggiore libertà, presentano un'impostazione comunque simile a quelli grammaticali: una breve introduzione (in cui l'autore enuncia lo scopo che si propone, compie un'analisi del soggetto e del genere, presenta i personaggi e delinea le circostanze e l'ambiente), infatti, precede una *enarratio* nella quale sono affrontate le varie argomentazioni filosofiche. Il tratto distintivo del commento filosofico, rispetto a quello grammaticale, risiede nel testo vero e proprio, in quanto l'autore non si limita più a commentare solo parole o gruppi di parole, bensì può prendere in considerazione anche interi brani e può scegliere le

⁶⁰ Sui commentari neoplatonici in generale ed in particolare su quello di Proclo alla *Repubblica* si veda il saggio introduttivo di M. ABBATE, *Proclo interprete della Repubblica*, nel volume a cura dello stesso autore *Proclo. Commento alla Repubblica*, Milano 2004, pp. XIII-CXXXVIII. Sui commentari tardoantichi si rimanda, inoltre, all'articolo di I. HADOT, *Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité*, in *Antiquité tardive*, 5, Paris 1997, pp. 169-176.

parti che più gli interessano di modo che, partendo da queste, può trarre lo spunto per compiere lunghe ed autonome digressioni⁶¹.

Il *Commentario* macrobiano si divide in due libri (per un'estensione di circa centocinquanta pagine⁶²) e compie un'accurata esegesi del *Somnium Scipionis*⁶³ che si trova nel sesto libro della *Repubblica* di Cicerone: qui Scipione Emiliano⁶⁴ rievoca, in un sogno⁶⁵ fatto tempo addietro⁶⁶, l'apparizione del nonno adottivo Scipione Africano⁶⁷ il quale, dall'alto delle sfere celesti, gli addita la pochezza della terra e la conseguente futilità delle cose umane ma, al tempo stesso, gli rivela la ricompensa di eterna beatitudine destinata nell'al di là alle anime di coloro che sulla terra si sono prodigati per il bene della patria. Il *Somnium* occupa la quasi totalità, ventuno capitoli su ventisei, dell'ultimo libro del trattato politico ciceroniano. Macrobio estrae da quest'ultimo quattordici passi, distribuendone sette per ciascun libro e commentandoli: la scelta di queste citazioni è operata in base alla loro importanza speculativa. L'esegesi macrobiana, proprio in quanto assume una chiara connotazione filosofica, trascura pressoché totalmente l'aspetto storico che invece

⁶¹ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 151.

⁶² Venti pagine sono dedicate alla teoria dei numeri, quarantatre all'anima (ventitre nel libro I e ventuno nel libro II), trentaquattro all'astronomia, quindici alla musica e all'armonia delle sfere, quindici alla geografia: queste sono le parti maggiormente estese.

⁶³ Recenti riflessioni sul commento macrobiano si trovano in P. DE PAOLIS, *Il "Somnium Scipionis" nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in *La langue latine langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza"*, Roma 1992, pp. 233-244; E. ZOLLA, *Macrobio. Commento al sogno di Scipione*, in *I mistici dell'Occidente*, Milano 1997, pp. 221-230; V. B. LEITCH, *Commentary of Dream of Scipio by Macrobius*, in *The Northon Anthology of Theory and Criticism*, New York-London 2001, pp. 198-201; I. CAIAZZO, *Extraits des "Commentarii in Somnium Scipionis" dans un manuscrit de Bobbio*, in *Archivum Bobiense*, 23 (2001), pp. 107-133; A. BALBO, *Le letture ciceroniane di Macrobio*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di scienze morali XX*, Torino 1996, pp. 259-328.

⁶⁴ Publio Cornelio Scipione Emiliano (185 ca.-129 a.C.), detto Africano Minore o anche Scipione il Giovane: Emiliano ha valore di patronimico in quanto figlio di Lucio Emilio Paolo il Giovane anche se poi verrà adottato da Publio Cornelio Scipione, a sua volta figlio di Publio Cornelio Scipione Africano. Emiliano è il generale e console romano che conclude vittoriosamente la terza guerra punica (149-146 a.C.) e che distrugge definitivamente Cartagine nel 146 a.C. e la città iberica di Numanzia nel 133 a.C.

⁶⁵ Sul sogno in Macrobio si veda M. CRISTIANI, *Sogni privati e sogni pubblici: Macrobio e il platonismo politico*, in *Studi storici*, 27 (1986), n. 3, pp. 685-699.

⁶⁶ Il sogno dell'Emiliano è fatto avvenire da Macrobio venti anni prima (cioè nel 149 a.C., quando egli si trovava in Africa durante la terza guerra punica) rispetto alla data in cui il dialogo è posto.

⁶⁷ Publio Cornelio Scipione Africano (235-183 a.C.), detto anche Africano Maggiore, nonno per adozione dell'Emiliano, è il generale e politico romano che sconfigge Annibale nella battaglia di Zama nel 202 a.C.

nello scritto ciceroniano è presente accanto a quello speculativo. A volte, alcune righe del *Somnium* danno àdito a digressioni macrobiane occupanti interi capitoli, per questo il *Commentario* risulta sei o sette volte più esteso dell'opera di Cicerone: il rapporto tra la lunghezza delle due opere, alla fine, è quasi di uno a trenta⁶⁸.

Nel libro I, in cui vengono trattati argomenti inerenti l'aritmologia, l'anima, le virtù e la cosmologia⁶⁹, è presente un'introduzione notevolmente estesa che consta di quattro capitoli, i primi tre si occupano di discussioni preliminari che riguardano il soggetto trattato: un paragone tra la *Repubblica* ciceroniana e quella platonica, una confutazione delle critiche epicuree all'impiego dei miti, una discussione sul valore e sulle tipologie dei sogni. Sono presenti, in questo libro, due coppie di autori, una formata da Platone-Cicerone per l'aspetto filosofico, l'altra formata da Omero-Virgilio per l'aspetto poetico: attraverso questo doppio confronto incrociato, Macrobio suggella il proprio tentativo di sintesi tra la cultura greca e quella romana in coloro che ritiene i massimi rappresentanti. L'autore, sulla scia di Cicerone, vuol dare un colorito romano al pensiero greco e, in particolare, a quello neoplatonico: per la piena comprensione dell'opera macrobiana risultano fondamentali sia alcuni passi del *Timeo* (riportati da Macrobio e tradotti in latino), sia il *Commento al Timeo* di Porfirio (che è una delle principali fonti del commento macrobiano). Tra i temi del *Somnium* più cari all'età ellenistica e greco-romana ripresi nel *Commentario*, c'è, innanzitutto, quello dell'ascesa dell'anima attraverso i diversi livelli costitutivi del cosmo cui segue la descrizione celebrativa di quest'ultimo, considerato come il punto di riferimento concettuale più elevato per giungere alla contemplazione dell'Intelletto.

Nel libro II si tratta di musica, dell'armonia delle sfere celesti, di geografia terrestre e ancora dell'anima e delle virtù e quest'ultimo argomento, per la sua duplice presenza in entrambi i libri, fa da corona all'intero *Commentario*. Il nucleo tematico centrale affrontato da Macrobio, comunque, resta la cosmologia la quale occupa quasi metà dell'opera: tale disciplina, anche grazie al commentatore latino,

⁶⁸ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 165.

⁶⁹ Sull'importanza di tali argomenti si veda K. FLASCH, *Nel labirinto di Macrobio: cosmologia, dottrina dell'anima e numerologia*, in *Introduzione alla filosofia medievale*, Torino 2002, pp. 85-93.

eserciterà un influsso notevole sugli studi medievali successivi, specialmente su quelli del secolo XII⁷⁰.

Il *Commentario* è dedicato dall'autore al figlio Eustazio e deve, perciò, perseguire il fine di fornire al giovane gli elementi necessari per iniziare lo studio della filosofia, ecco il motivo per cui il quadrivio occupa nell'opera un così ampio spazio di trattazione. Oltre alla filosofia naturale, rappresentata dal quadrivio, altri argomenti fondamentali dell'opera sono l'origine e l'immortalità dell'anima per quanto riguarda la filosofia razionale e la classificazione delle virtù per quanto concerne la filosofia etica. In definitiva, quindi, Macrobio abbraccia, nel *Commentario*, la filosofia nella sua totalità: non a caso le parole che concludono l'opera sono *nihil hoc opere perfectius, quo universa continentur integritas*, ossia "niente è più perfetto di quest'opera che contiene tutti gli elementi della filosofia".

II. 2. Il sincretismo macrobiano e l'impostazione neoplatonica di fondo

Il principale scopo del commento macrobiano è quello di raggiungere e fornire un quadro enciclopedico definito ed ordinato comprendente le più svariate discipline⁷¹: dalla retorica alla filosofia, dalla matematica all'astronomia, dall'etica alla musica. L'intento basilare che il commentatore latino si propone, dunque, è quello di ordinare, classificare e dare forma compiuta e definita ai vari rami della conoscenza. Proprio in questo si riflette in Macrobio la prospettiva concettuale comune ai suoi contemporanei: il suo commento, infatti, è una sorta di *summa* filosofica sui maggiori problemi che furono oggetto della filosofia antica, questioni sulla natura, sulla ragione, sull'attività umana, sulla morale. Per questo motivo la personalità macrobiana si colloca nel solco della grande tradizione degli enciclopedisti⁷² che, inaugurata da Varrone⁷³, trova i suoi più illustri esponenti in

⁷⁰ E. JEAUNEAU, *Macrobo, source du Platonisme chartrian*, in «Studi Medievali» (1960), pp. 1-24.

⁷¹ C. GUITTARD, *Aspects de l'Encyclopedisme a la fin du IVeme siecle: l'exemple de Macrobo*, in *L'Entreprise encyclopedique en Occident*, Nanterre 1997, pp. 181-188.

⁷² La cultura cosiddetta enciclopedica nasce, probabilmente, ai tempi della sofistica e della retorica allorquando comincia a delinearsi un programma di studi, offerto ai liberi cittadini, di cultura generale senza il ricorso ad insegnamenti specifici.

Marziano Capella, in Censorino⁷⁴, in Boezio e in Cassiodoro. Esistono comunque delle differenze tra i neoplatonici greci e quelli latini: mentre i primi (che hanno come testi di riferimento la *Repubblica* ed il *Parmenide* platonici) tendono ad esporre direttamente la strada che conduce dalle cose al principio (dando per supposta la derivazione di quelle da questo), i latini (che, invece, danno naturalmente maggiore importanza al *Timeo*) sono soliti applicare gli schemi neoplatonici ai contenuti della anzidetta cultura enciclopedica. Tuttavia sia i greci che i latini hanno molto in comune, basti ricordare la ricerca dei significati simbolici nelle cose e l'utilizzazione delle metafore numeriche di stampo pitagorico.

Quello macrobiano, sulla scia della cultura enciclopedista, è insomma un tentativo di ripiegamento sul glorioso passato, un invito a non abbandonare le tradizioni del periodo precedente ed a servirsi delle teorie e strategie esegetiche elaborate dagli autori antichi: tutto questo non comporta alcuna avversione nei confronti del cristianesimo, né tanto meno una sottovalutazione della sua portata. Così si spiegano la tendenza scolastica e grammaticale e la continua analisi ermeneutica e filologica che pervadono, non solo l'opera macrobiana, ma tutti i trattati degli enciclopedisti di quel periodo. In questo senso la statura di Macrobio traspare in tutta la sua autorevolezza: si tratta probabilmente di uno dei più alti punti di incontro tra mondo antico e mondo medievale. Egli, dunque, può essere considerato non come un trasmettitore passivo della cultura antica, bensì come un pensatore di grande rilevanza della speculazione neoplatonica in ambito latino⁷⁵.

L'intendimento macrobiano che emerge, dunque, è quello di riprodurre nella sua opera l'intera filosofia greca: tale scopo non è stato recepito dalla critica dei secoli XIX e XX che lo ha considerato solo come un modesto compilatore. Per

⁷³ Marco Terenzio Varrone, solitamente detto il Reatino, nasce a Rieti nel 116 a.C.: è grammatico, oratore, filologo e seguace degli accademici Filone di Larissa e Antioco di Ascalona da cui deduce una posizione filosofica di tipo eclettico. È autore di una sconfinata produzione comprendente opere filologiche, storiche, giuridiche, filosofiche, satiriche, poetiche: di queste ce ne sono giunte solo due quasi complete, il *De rustica* e il *De lingua latina* che trattano questioni filologiche, grammaticali e linguistiche.

⁷⁴ Grammatico romano vissuto nella seconda metà del terzo secolo d.C., è autore di un breve opuscolo, il *De die natali* che dedica e offre al suo patrono Quinto Cerellio come regalo di compleanno. Il testo, giuntoci incompleto, dovette costituire al suo tempo una certa novità, poiché non contiene né precetti morali né elogi retorici, che costituivano il consueto argomento di opere di tal genere, ma riunisce alcune brevi questioni presenti in vari trattati scientifici.

⁷⁵ L. PETIT, *De Macrobio Ciceronis interprete philosopho*, Parigi 1866, p. 2.

troppo tempo, infatti, il commentatore latino è stato considerato semplicemente uno strumento utile per la conoscenza di alcune dottrine antiche e questo ha orientato gli studi critici quasi esclusivamente verso la ricerca di quelle fonti antiche, andate perdute, presenti nelle sue opere. Questa impostazione della critica si è rivelata ingenerosa e poco produttiva dal momento che ha offuscato quella originalità che appartiene al pensiero macrobiano in senso stretto. Ciò non significa, comunque, sottovalutare la questione delle fonti, ma semplicemente evitare di risolvere in esso l'intero significato del contributo culturale di Macrobio, il quale opera una ricostruzione originale della dottrina neoplatonica⁷⁶. Il merito dell'autore del *Commentario*, dunque, non può essere considerato semplicemente quello di aver fornito un'esposizione delle dottrine neoplatoniche, ma soprattutto quello di averle rielaborate entro una nuova prospettiva culturale: in effetti, pur nella sua brevità, il *Somnium*, consente a Macrobio di mettere in relazione il concetto dell'immortalità astrale (che all'epoca esercitava notevole fascino) con le dottrine neoplatoniche.

Inevitabilmente questo intento enciclopedico macrobiano implica inesattezze, imprecisioni, errori e citazioni improprie: tra gli interpreti moderni coloro che hanno insistito nell'evidenziarle non sembrano aver compreso la vera finalità dell'opera macrobiana, ossia il carattere di sintesi universale ed enciclopedica che egli intende proporre. Questo intendimento di Macrobio trova ulteriore conferma nel fatto che egli non parla quasi mai di sé nei suoi scritti, proprio in quanto suo obiettivo non è proporre un modello di letterato, ma elaborare, entro una prospettiva concettuale unitaria, nozioni e teorie speculative di varia natura: il tutto presentato con uno stile di scrittura semplice ed accattivante, risultato di una notevole sensibilità letteraria.

Macrobio, inoltre, è tra i primi autori ad effettuare un confronto tra Platone e Cicerone⁷⁷: nel *Commentario*, infatti, egli intende dimostrare, spesso ricorrendo anche a forzature concettuali, la perfetta corrispondenza tra le dottrine del sommo Platone e quelle ciceroniane del *Somnium*. Questo parallelismo non presuppone, comunque, la superiorità di Platone rispetto a Cicerone il quale, come avviene nel

⁷⁶ M. DI PASQUALE BARBANTI, *Etica e psicologia nei Commentarii in Somnium Scipionis*, Catania 1988, pp. 27-28.

⁷⁷ P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, Paris 1948, p. 23.

caso del confronto tra il mito di Er e il sogno di Scipione o nel caso della trattazione concernente le virtù politiche⁷⁸, è elogiato anche più del grande filosofo ateniese.

Il commento al *Somnium* si concentra, come anticipato, principalmente sulla natura del cosmo, con grande dispiego di conoscenze astronomiche che saranno ereditate dalla cultura medievale dove, non a caso, il *Commentario* avrà grande fortuna. Macrobio si serve del *Sogno* ciceroniano, sostanzialmente, come base per costituire una sorta di compendio latino del neoplatonismo che avrà molta fortuna nel Medioevo e che sarà utilizzato anche per i suoi contenuti più tecnici quali la numerologia pitagorica e la cosmologia: il commento macrobiano, insieme a quello di Calcidio, sarà ripreso dalla scuola platonica di Chartres. Nonostante le sue lunghe digressioni, il *Commentario* segue, nel complesso, fedelmente il testo del *Somnium*: anche le più lunghe trattazioni progressivamente effettuate, infatti, seguono il testo ciceroniano rispettandone la successione. Questa fedeltà nei confronti del testo commentato è un punto a favore di una certa originalità di Macrobio e del suo lavoro in quanto i neoplatonici greci, in genere, non rispettano altrettanto fedelmente la disposizione dei loro modelli⁷⁹. Nel *Commentario* sono selezionati solo alcuni passi che sono scelti in base al loro particolare interesse e che risultano o molto brevi, per un minimo di diciotto parole, o molto lunghi, per un massimo di duecentocinque: nell'insieme, la loro somma rappresenta poco più della metà dell'intero *Sogno*. Inoltre, Macrobio trascura gli elementi aneddotici ed il quadro scenico e condensa e riassume alcuni passi: prendendo spunto da determinate citazioni ciceroniane, infatti, il *Commentario* sviluppa precise trattazioni che hanno per oggetto varie materie, come la geografia, l'astronomia, la psicologia. Macrobio inserisce, nella sua opera, sette citazioni dal *Sogno* nel libro I e sette nel libro II (ad indicare la pienezza di questo numero), più un prologo, che fa ammontare ad otto le sezioni del libro I: sia Cicerone che Macrobio notano come il prodotto di questi due numeri, sette e otto, renda esattamente l'età di Scipione Emiliano alla sua morte. Non è un caso che

⁷⁸ Tale argomento si trova in *Commentario*, I, 2 e I, 8. L'edizione del commento macrobiano presa in considerazione è: AMBROSII THEODOSII MACROBII, *Commentarii in Somnium Scipionis*, edidit IACOBUS WILLIS. Editio correctior editionis II, Lipsiae: in aedibus B.G. Teubner 1970, pp. 253 (Stuttgart-Leipzig 1994, copia anastatica). Le citate virtù politiche si trovano in *Commentario*, I, 2 e I, 8.

⁷⁹ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 167.

l'autore del *Commentario*, come Marziano Capella, sia devoto alla speculazione aritmologica pitagorica.

L'ecclettica esegesi macrobiana di Cicerone, condotta sempre seguendo l'impostazione neoplatonica, consente al commentatore latino di sviluppare i propri intenti enciclopedici cui si è fatto cenno: i passi progressivamente presi in esame fanno da trampolino di lancio per l'introduzione di elucubrazioni erudite e varie, spesso riferentesi a interpretazioni allegoriche della poesia virgiliana (frequenti sono i richiami soprattutto al libro VI dell'*Eneide*)⁸⁰. Questo sincretismo macrobiano, frutto anche del particolare e incerto momento storico in cui l'autore vive, tende a fondere e ad amalgamare, in un corpo unico, tutti i principali indirizzi filosofici. Uno dei maggiori pregi di Macrobio è proprio questa sua duttilità di pensiero che gli permette di presentare una vastissima varietà di dottrine filosofiche e scientifiche con una padronanza spesso sorprendente: l'estasi neoplatonica viene concepita, nel *Commentario*, come il corrispettivo metafisico-filosofico della contemplazione scientifica. In effetti l'ecclettismo macrobiano tende ad inglobare teosofia e scienza: a testi di filosofia tendenti al misticismo viene spesso affiancata un'analisi e una riflessione di natura scientifica. Al processo di sintesi delle diverse dottrine filosofiche si accompagna, dunque, in Macrobio una sorta di inquadramento scientifico di origine peripatetica che tende a far risorgere, sotto una rinnovata e più raffinata forma, l'antica *polymathia* di Pitagora⁸¹.

In sintesi si può affermare che il *Commentario* riporta e valorizza, sotto forma di annotazioni al testo ciceroniano, le più importanti dottrine e concezioni della filosofia tardo-antica: l'esistenza del mondo intelligibile, l'immortalità dell'anima e i suoi destini ultraterreni, i paradigmi della vita buona per l'uomo, insieme ad ampie digressioni sull'interpretazione dei sogni e sulle loro virtù profetiche, la scienza dei numeri pitagorici, la cosmologia, la geografia, i cicli del tempo, l'armonia delle sfere. E' in tal modo che Macrobio costruisce il compendio enciclopedico latino sul neoplatonismo più ampio e diffuso nel Medioevo: Dio viene da lui concepito come origine di tutto ciò che esiste, dunque anche del *Nous* stesso; quest'ultimo, volgendosi indietro mentre contempla Dio, fa sussistere l'Anima del mondo.

⁸⁰ MARINONE, *Sat. cit.*, p. 29.

⁸¹ M. BEVILACQUA, *Introduzione a Macrobio*, Lecce 1973, p. 127.

Quest'ultima, secondo una concezione di matrice neoplatonica, rappresenta il principio unificante da cui prendono forma i singoli organismi i quali, pur articolandosi e differenziandosi secondo le proprie specificità individuali, risultano tuttavia legati tra loro da una comune Anima universale la quale, a sua volta, degenera fino a diventare matrice dei corpi.

Il *Somnium Scipionis* viene concepito da Macrobio come un testo che per contenuti e dottrine è assimilabile al mito di Er presente nella *Repubblica* platonica. Al mito pitagorico-platonico Cicerone aggiunge elementi stoici ed anche considerazioni di carattere scientifico, riconducibili allo sviluppo delle scienze del periodo ellenistico.

Nel *Commentario al Sogno*, poi, viene descritta la forma di divinizzazione astrale riservata ai virtuosi e la costituzione dell'universo entro una prospettiva stoiceggiante: l'Emiliano erra attraverso le sfere planetarie; un viaggio simile è presente anche in Marziano Capella nel suo *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. Quello della ricompensa della virtù al di là della vita terrena, presente oramai anche nello stoicismo oltre che nello stesso Seneca (la divinizzazione di Ercole raggiunta per mezzo della sua virtù, presente nella tragedia del secolo II, *Ercole sul monte Eta*, pervenutaci all'interno del *corpus* di Seneca)⁸² è un nucleo tematico che riveste un'importanza fondamentale nel *Commentario*. Questa ricompensa ultraterrena, questa forma di divinizzazione astrale dei virtuosi è già l'ideale espresso da Cicerone nel suo *Sogno*: l'Emiliano, qui in risposta a Lelio, afferma che al *sapiens* (da intendersi in Cicerone come emulo del saggio stoico) la ricompensa della virtù, che è divina, tende non a statue, a trionfi o ad allori che avvizziscono, ma a ricompense più salde e durevoli. Insomma la ricompensa della virtù è una beata immortalità.

Rilevante, nel *Commentario*, è anche il richiamo all'*Apologia* ed al *Fedone* platonici: questi dialoghi sono richiamati allorquando Macrobio introduce la concezione in base alla quale la vera vita è quella dell'anima e non quella del corpo che anzi è morte dell'anima prigioniera. Altro nodo cruciale dell'opera macrobiana,

⁸² I. RAMELLI, *La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell' Hercules Oetaeus*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 52 (1998), pp. 11–31.

poi, è l'esortazione all'osservanza della giustizia e dei doveri, gli *officia*⁸³ che l'Africano rivolge al nipote. Nella parte finale, l'Africano rivela all'Emiliano che il vero onore non è quello del mondo del corpo, ma di quello dell'anima che, come già aveva detto Socrate, è immortale: come Dio muove il mondo corruttibile, così l'anima muove il corpo corruttibile. La presente dimostrazione riprende quella platonica, per cui ciò che si muove in perpetuo è eterno, ciò che deriva da un'altra fonte il proprio movimento cessa, invece, di vivere quando smette di essere mosso. L'anima è principio stesso del movimento e la causa prima di tutto il movimento è Dio: l'immortalità dell'anima è un caposaldo della concezione platonica solo parzialmente accettato dallo stoicismo il quale prevede la distruzione di tutto, anche delle anime (pensate come materiali), in seguito alla conflagrazione ciclica del cosmo. Platone, al contrario, afferma, nel *Fedone* e altrove (anche nel mito di Er naturalmente), l'immortalità dell'anima facendo ricorso al concetto di immaterialità: già nel mediostoicismo e nel neostoicismo, comunque, il platonismo si fa strada e questa netta distinzione tra anima immortale e mortale si attenua molto. Tale concezione platonica, comunque, contrasta con quella di Aristotele per il quale l'anima, essendo atto o perfezione di un corpo organizzato che ha la vita in potenza, risulta mortale: tuttavia recenti studi⁸⁴ tendono a distinguere, anche in Aristotele, un'anima superiore, trascendente ed immortale, da una destinata a dissolversi con il corpo.

II. 3. Le fonti

Quello delle fonti del *Commentario* è un problema vasto e piuttosto complesso soprattutto in considerazione del fatto che è impossibile trovare una fonte specifica di riferimento, tenuto conto del carattere enciclopedico dell'opera

⁸³ Termine cardine dell'etica mediostoica teorizzato già da Panezio (184 ca.-110 a.C.) filosofo dello stoicismo greco.

⁸⁴ A tal riguardo si veda A. P. BOS, *The Soul and Its Instrumental Body*, Leiden 2003.

macrobiana⁸⁵. Occorre, in via preliminare, dire che nella tradizione manoscritta il *Somnium* è trasmesso separatamente rispetto al resto della *Repubblica*: per questo si è salvato dalla dispersione, durata molti secoli, del testo ciceroniano. Il *Somnium*, nei manoscritti antichi, è spesso copiato negli stessi codici che riportano il commento di Macrobio, anche se probabilmente il testo completo del *Sogno* non è stato aggiunto originariamente da Macrobio al suo *Commentario* ma è stato integrato in un secondo momento, come dimostrano le differenze testuali tra i passi citati nel *Commentario* e quelli del *Sogno* riportato dai manoscritti. Macrobio, inoltre, inserisce spesso richiami, riassunti e puntualizzazioni sul *Sogno*: questa operazione sarebbe stata inutile se fosse stato realmente lui a riportare il testo integrale del *Sogno* in calce al suo scritto. Questo induce a ritenere che, con buona probabilità, il testo sia stato aggiunto all'esegesi macrobiana da un *librarius* successivamente, quando il libro ciceroniano non era ancora andato perduto. Tale *librarius* avrebbe, quindi, estratto dall'intero *De re publica* tutto il *Somnium* e lo avrebbe integralmente aggiunto al *Commentario* di Macrobio⁸⁶.

Un'ampia parte della *Repubblica* ciceroniana è stata ritrovata in un palinsesto⁸⁷, consistente in un codice membranaceo di trecentodue pagine poi contrassegnato *Vaticanus latinus 5757*, della Biblioteca Apostolica Vaticana da Angelo Mai (1782–1854), erudito e gesuita italiano bibliotecario della Biblioteca Ambrosiana e Vaticana e acuto studioso di palinsesti, nel 1821: poiché il testo non era stato raschiato bene, Mai riuscì a ricostruire i passi ciceroniani sotto la seconda scrittura del commentario ai *Salmi* di sant'Agostino, quest'ultimo rimosso per vie chimiche in quanto già presente in altri manoscritti. Gli esami paleografici effettuati sul codice permisero di stabilire che la prima scrittura risaliva al secolo IV, la rescrittura al secolo VIII: detto codice, inoltre, doveva essere un libro elegante e costoso commissionato, quasi certamente, da famiglie della nobiltà pagana che intendevano conservare e preservare le opere più significative dell'antichità.

⁸⁵ Sulle fonti latine del *Commentario* si veda M. S. PETROVA, *Macrobius' Treatment of Latin Sources in the "Commentary on the Dream of Scipio"*, in *Al'manakh intellektual'-noj istorii*, 7, 2001; I: 8-14 e 17; II: 12 e 17.

⁸⁶ Sulla tradizione manoscritta del *Commentario* si veda P. DE PAOLIS, *Alcuni problemi di tradizione manoscritta dei "Commentarii in Somnium Scipionis" di Macrobio*, in *Sileno-Rivista di studi classici e cristiani*, Anno VIII, n. 1-4, Gennaio-Dicembre 1982, pp. 83-101.

⁸⁷ Manoscritto in cui la prima stesura viene raschiata per poter essere riutilizzato.

Una volta riportato alla luce il testo ciceroniano, il Mai si trovò ad affrontare numerosi e gravi problemi, primo fra tutti il riordinamento delle pagine dei fogli e, in secondo luogo, la definizione dell'ampiezza reale delle lacune. Nel 1822 lo studioso italiano pubblicò l'*editio princeps* del palinsesto, contemporaneamente a Roma, Stoccarda e Tubinga: determinante fu l'ausilio del grande filologo e storico tedesco Georg Niebuhr che guidò Mai nell'arduo lavoro di decifrazione del manoscritto e di definizione del testo critico sopperendo, inoltre, con la sua conoscenza del greco alle incertezze che il bibliotecario vaticano condivideva con molti studiosi italiani del tempo. Nel palinsesto ritrovato dal Mai è presente tutto quello che ad oggi possediamo del *De re publica* di Cicerone, ossia i libri I e II incompleti, mentre lacunosi e frammentari il III, IV, V e VI: di quest'ultimo conserviamo appunto il *Somnium Scipionis* che, come anticipato, è trasmesso per tradizione separata ed indiretta. Si deve proprio al *Commentario* macrobiano, dunque, la trasmissione integrale del testo di Cicerone (anche se, per le ragioni poco sopra esposte, sembra improbabile che sia stato Macrobio in prima persona ad aggiungere il testo del *Sogno* al suo *Commentario*).

Le fonti cui Macrobio ricorre sono numerose e variegata e lo stesso autore si attribuisce numerose letture in greco e latino relative alle varie discipline⁸⁸: queste ultime, affrontate con competenza dal commentatore latino, sono quelle del quadrivio, il che conferma che l'intento di Macrobio sia quello di un'opera a carattere enciclopedico che si pone come scopo principale quello di *docere* (non è un caso che, nel Medioevo, circoleranno sezioni scientifiche del *Commentario* in modo separato ed indipendente dal contesto dell'opera). Tuttavia, seppur in un così ampio contesto filosofico, gli aspetti preponderanti dell'opera restano quello etico e quello metafisico: lo stesso Macrobio, a conclusione dello scritto, rileva che la perfezione del *Sogno* deriva dal fatto che esso racchiude le tre branche principali della filosofia, la morale, la fisica, la *pars rationalis*: quest'ultima non va intesa, nella speculazione macrobiana, come semplice logica bensì come contemplazione delle realtà razionali (questa è un'ulteriore concezione che l'autore eredita dal neoplatonismo in cui la logica diviene epoptica, ossia contemplazione delle realtà trascendenti, il più alto

⁸⁸ MACROBIO, *Saturnalia*, I, 1.

grado di iniziazione ai misteri eleusini comportante la contemplazione dei misteri maggiori). Plutarco di Cheronea⁸⁹ sostiene che già Platone ed Aristotele avrebbero denominato la parte più alta della filosofia *epopteia*: non risulta, però, l'attestazione di questo termine nei due filosofi, mentre se ne fa un uso frequente presso i medio e neoplatonici, anche cristiani. Sostanzialmente, quindi, l'epoptica è scienza metafisica che rappresenta il momento finale della progressione di etica, fisica, metafisica: tale successione è, tra l'altro, presente già nelle *Enneadi* che Porfirio organizza proprio in base a questo criterio progressivo.

La struttura del *Sogno* segue, dunque, questa stessa progressione della filosofia e così pure il *Commentario*. Quest'ultimo ripercorre l'andamento del testo ciceroniano anche se, naturalmente, l'impostazione filosofica cambia: il *Sogno* ciceroniano, infatti, unisce elementi pitagorici, platonici e stoici, mentre in Macrobio c'è una rilettura in chiave neoplatonica di cui l'autore si appropria direttamente. Il commentatore latino considera da un lato Cicerone come portavoce del pensiero di Platone, dall'altro Virgilio (che è definito *vate dottissimo ed espertissimo in tutte le discipline*⁹⁰) come portavoce del pensiero di Omero. In perfetto accordo con i neoplatonici suoi contemporanei ed in modo non dissimile dagli stoici, Macrobio considera Omero il primo rivelatore di una verità poi scoperta per via filosofica: giustamente è stato osservato che Macrobio sceglie di scrivere un commento ad un'opera di rivelazione e qualifica i "rivelatori" della verità, Platone e Cicerone, come divini.

L'eterogeneità e l'elevato numero delle fonti utilizzate da Macrobio rendono, quindi, la questione molto ampia e dibattuta e gli studiosi non sono pervenuti, nel complesso, ad una soluzione univoca. Un primo punto di particolare interesse lo si può rilevare nella variegata tecnica delle citazioni che il commentatore latino utilizza⁹¹: a volte, infatti, egli è piuttosto generico e si limita a parlare di *physici*, *theologi*..., altre volte, invece, riferisce il titolo esatto dell'opera, altre volte ancora fa la citazione diretta dell'opera senza però nominarne il titolo.

⁸⁹ PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 382D.

⁹⁰ MACROBIO, *Comm. cit.*, I, 13 e I, 15.

⁹¹ K. MRAS, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5 Jahrhunderts*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Phil. Hist. Klasse, 1933, pp. 232–288.

Macrobio stesso, comunque, dichiara di richiamarsi a Platone e Plotino: in conformità con la linea platonica, infatti, egli pone al vertice della scala degli esseri il Bene, che è la causa prima. Immediatamente dopo viene il *Nous*, corrispondente al latino *mens*, che nasce da Dio e che contiene i modelli di tutte le realtà; tali modelli sono concepiti dal medioplatonismo, come pensieri di Dio: Alcinoo⁹² infatti, descrive queste Idee come pensieri del Dio eterno, e, dunque, anch'esse eterne (è tipico della tradizione platonica considerare ciò che è eterno-*aionios*-come "a-temporale", cioè fuori dal tempo).

La corrente più attendibile e cospicua di studiosi individua, ad ogni modo, come indubbia e costante fonte di riferimento Porfirio, il quale sarebbe alla base di molti dei passi di Macrobio: secondo questa linea ermeneutica anche le citazioni macrobiane di Plotino passerebbero attraverso il filtro porfiriano⁹³. Tale tesi è condivisa sia da Linke⁹⁴, il quale individua come principale fonte del *Commentario* il commento perduto di Porfirio al *Timeo*, che da Bitsch⁹⁵ il quale, come fonte macrobiana, individua un precedente ed ipotetico commento virgiliano di Mario Vittorino. Questa ipotesi, pur avendo il merito di rilevare la decisiva presenza di Porfirio come fonte dell'opera macrobiana, appare comunque parziale ed insufficiente: individuare, infatti, nel *Commentario* un'unica fonte latina intermedia, risulta esageratamente riduttivo, considerato anche il fatto che Macrobio conosceva il greco, sebbene non perfettamente⁹⁶. Più equilibrata ed attendibile è il lavoro del Mras il quale basa la propria analisi sul confronto tra brani del *Commentario* e brani tratti da opere di autori tardo-antichi come Porfirio, lo Pseudo-Giamblico, Teone di Smirne, Plotino. Mras, pur individuando nel commento porfiriano al *Timeo* una delle fonti più ricorrenti e significative, ritiene inaccettabile che Macrobio affronti molteplici e variegata argomentazioni, che spaziano dalla dottrina delle virtù alla questione geografica, utilizzando un'unica fonte⁹⁷.

⁹² ALCINOO, *Didaskalikos*, 9, 163.

⁹³ PETIT, *De Macr. Cic. cit.*, pp. 75-79; A. SETAIOLI, *L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al Somnium Scipionis*, in «Studi Italiani di Filologia Classica», 38 (1966), pp. 154-198.

⁹⁴ H. LINKE, *Über Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis*, in «Philologische Abhandlungen», Berlin 1880, pp. 240-256.

⁹⁵ F. BITSCH, *De Platoniorum quaestionibus quibusdam vergilianis*, Berlin 1911, p. 71.

⁹⁶ WISSOWA, *De Macr. Sat. cit.*, p. 15.

⁹⁷ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 281.

Il Courcelle è il primo ad inserire il problema della fonti macrobiane in un contesto storico definito: lo studioso colloca Macrobio accanto a Boezio e a sant'Agostino, a riprova che questi autori non sono più lettori diretti e passivi dei filosofi antichi, ma attivi commentatori di questi⁹⁸. Courcelle, pur concordando con il Mras nel riconoscere una lettura diretta delle *Enneadi* da parte di Macrobio, limita molto l'influenza di Plotino nel *Commentario* privilegiando, in linea di massima, una lettura porfiriana ma anch'egli, nel complesso, orienta la sua analisi su una pluralità di fonti. Altri studiosi ritengono, poi, che siano stati i neoplatonici, ad eccezione di Giamblico⁹⁹, a mediare la conoscenza di Platone da parte di Macrobio. Ad ogni modo il commentatore latino cita direttamente Platone il quale è definito *ipsius veritatis arcanum* e *inter philosophiae professores princeps*¹⁰⁰. Il *Timeo* è, nel commento macrobiano, l'opera maggiormente citata, considerato che è l'argomento cosmologico quello prevalente nel *Sogno*: per la frequenza delle citazioni esso è seguito dal *Fedone* (specialmente per gli aspetti relativi all'anima), dalla *Repubblica* platonica (allorché sono richiamate tre allusioni riguardo al mito di Er), dal *Gorgia* (allorché si discute dell'anima unica), dal *Fedro* (quando viene presentata l'anima come *autokineton*, cioè semoventesi, base della dimostrazione della sua immortalità in Platone), dalle *Leggi* (a proposito dei vari tipi di movimento). Ci sono, invece, studiosi che ritengono che Macrobio abbia letto direttamente Platone, fatto possibile in quanto conosceva il greco: questa ipotesi, inoltre, sembrerebbe confermata dal fatto che se l'autore avesse usato fonti indirette, tra queste, non sarebbe certo potuta mancare la traduzione latina del *Timeo* fatta da Calcidio (non a caso considerato il *Plato latinus*), dalla quale Macrobio, invece, è assolutamente indipendente. Il commento calcidiano, inoltre, presenta aspetti diversi da quello macrobiano in quanto, a differenza di quest'ultimo, non concede molto alla fantasia speculativa dell'autore in quanto suo scopo principale è quello di divulgare nozioni matematiche e scientifiche.

Un'altra parte della critica, infine, ritiene che Macrobio abbia conosciuto in parte Platone direttamente ed in parte attraverso fonti intermedie: l'autore, d'altra

⁹⁸ COURCELLE, *Les letr. grecq. en Occ.* cit., p. 393.

⁹⁹ E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III, 6, Firenze 1961, p. 232.

¹⁰⁰ Rispettivamente in *Comm.* cit., I, 6 e I, 8.

parte, usa nel *Commentario* solo porzioni ristrette e definite del dialogo platonico¹⁰¹. Quest'ultima ipotesi, comunque, può dipendere da ragioni di selezione contenutistica e non necessariamente dall'impiego di eventuali fonti intermedie: probabilmente, il commentatore latino sceglie semplicemente le parti più consone all'argomento di cui tratta. Per il suo valore filosofico, Plotino è posto da Macrobio sullo stesso piano di Platone¹⁰². Qualche studioso¹⁰³ è tuttavia convinto che Macrobio, pur dichiarando esplicitamente di richiamarsi a Plotino, di fatto utilizzi in maniera preponderante come fonte Porfirio; questa ipotesi si basa sulla constatazione che il commentatore latino si richiami solo alle prime due *Enneadi*, il che induce a ipotizzare che egli abbia letto solo fino a questo punto Plotino per, poi, proseguire usando il più accessibile Porfirio. Nonostante quest'ultima interpretazione delle fonti si poggia su argomenti convincenti, è necessario comunque notare che Macrobio cita Porfirio solo due volte¹⁰⁴. Sembra molto probabile, ad ogni modo, che l'autore del *Commentario* abbia letto direttamente, anche se in modo parziale, Plotino: questo lo si può evincere non solo dalla precisa traduzione di alcuni titoli delle *Enneadi*¹⁰⁵, ma anche dal giudizio espresso sul caposcuola neoplatonico definito, in *Saturnali*, II, 12, *magis quam quisque verborum parcus* ("più di ogni altro autore parco di parole"), giudizio che molto difficilmente un autore degno può riportare da altri. Quest'ultima tesi, inoltre, sembrerebbe essere avvalorata dal fatto che nei rari casi in cui tra Plotino e Porfirio non c'è pieno accordo, Macrobio si schiera quasi sempre dalla parte del primo¹⁰⁶: è lecito supporre, infatti, che una scelta di tal genere si può compiere solo se si conoscono direttamente gli scritti dei filosofi in questione. Ciò non toglie che la fonte maggiormente richiamata nel *Commentario* sia Porfirio di cui Macrobio conosce le *Ricerche omeriche*, il *De antro nympharum*, il *Peri psyches*, il *Peri agalmaton*, la *Vita pitagorica*. In *Commentario*, I, 8 Macrobio, ad esempio, impiega,

¹⁰¹ ARMISEN-MARCHETTI, *Macr. cit.*, p. 57.

¹⁰² *Comm. cit.*, I, 8.

¹⁰³ M. SCHEDLER, *Die Philosophie Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, Munster 1916, p. 4.

¹⁰⁴ Rispettivamente in *Comm. cit.*, I, 3 (in cui Macrobio richiama i non meglio specificati *Commentarii* porfiriani per l'interpretazione delle omeriche *porte del sogno*) e in II, 3 (in cui cita il *Commento al Timeo*).

¹⁰⁵ Come avviene nel caso di *si faciunt astra* riportato in *Comm. cit.*, I, 19, 27 o come in quello di *quid anima, quid homo* riportato in *Comm. cit.*, II, 12, 7.

¹⁰⁶ STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 31.

in modo indubbio, tesi porfiriane delle *Sentenze sugli intelligibili* anche se indica come sua fonte Plotino: forse egli reputa importante il generico contributo neoplatonico al suo discorso e non si sofferma a controllare la specificità delle sue fonti, oppure la sua non eccelsa conoscenza del greco gli rende alquanto difficoltosa la distinzione di concetti filosofici specifici nei vari autori, oppure dichiara come fonte Plotino semplicemente perché, in quanto più autorevole, conferisce più solennità alle dottrine del *Commentario*.

Spesse volte, come detto, Macrobio afferma di richiamarsi a dottrine altrui senza tuttavia precisare la loro appartenenza: in *Commentario*, I, 12, ad esempio, parla semplicemente di *theologi* cui attribuisce la dottrina delle tre ipostasi: in questo caso la fonte potrebbe essere sia Plotino che Porfirio. In *Commentario*, I, 12, poi, c'è la descrizione della discesa dell'anima attraverso le sfere planetarie: questo tema, presente nella letteratura ermetica e in altri scritti del genere, deriva direttamente dal medioplatonico e neopitagorico Numenio. Tale derivazione, per altro, è comune anche al Porfirio dell'*Antro delle ninfe* ed al Proclo del *Commento alla Repubblica*: questo induce a credere che Porfirio sia ancora una volta il tramite, questa volta tra Macrobio e Numenio.

Una vasta monografia su Macrobio è quella del Flamant¹⁰⁷ il quale, nel tentativo fornire un quadro complessivo sull'autore del *Commentario* e sul platonismo latino di quarto e quinto secolo, evidenzia la oggettiva difficoltà di reperire fonti macrobiane certe: nel suo *excursus* storico-culturale di quei secoli lo studioso francese valuta l'influenza esercitata sul *Commentario* dai diversi testi greci e latini. Il Flamant, in conclusione, si trova d'accordo con l'esame fatto dal Courcelle per quanto concerne l'importanza di Macrobio: lo studioso apprezza sicuramente la originale impostazione del commentatore latino.

Il minimo comun denominatore di tutte queste ipotesi sulle eventuali fonti di Macrobio resta il suo certo richiamo al neoplatonismo. Sebbene, però, l'autore si sforzi di interpretare il *Sogno* attraverso il filtro neoplatonico, esistono in quest'ultimo alcune concezioni di matrice stoica che contrastano apertamente con la visione dei neoplatonici: alla trascendenza platonica si oppone, ad esempio,

¹⁰⁷ J. FLAMANT, *Macrobe et le Neoplatonisme latin a la fin du IV siecle*, opera già più volte citata.

l'immanentismo stoico. Da questa radicale e basilare divergenza tra neoplatonismo e stoicismo derivano, poi, altre inconciliabili differenze come, ad esempio, la concezione stoica per cui l'anima, derivando dai fuochi celesti, è materiale; tale concezione contrasta con quella neoplatonica affermando l'assoluta immaterialità ed immortalità dell'anima. Allo stesso modo, poi, la designazione della sfera celeste come *summus deus*, presente nel *Sogno*, non può essere di matrice neoplatonica in quanto, per il neoplatonismo, la divinità è l'ipostasi prima completamente trascendente al mondo materiale. Poco consona alla dottrina neoplatonica risulta essere anche la distruzione ciclica del cosmo¹⁰⁸: Macrobio, per spiegarla, è costretto a ricorrere, infatti, all'espedito di considerare tale distruzione solo parziale, cioè limitata ad alcune parti del cosmo, motivo per cui le altre parti resterebbero eterne.

Nel complesso il commentatore latino, rispetto alle sue fonti, presenta molto spesso un certo distacco: quest'ultimo trova la sua ragion d'essere nel fatto che tali fonti non sono mai assunte dall'autore passivamente ma sono sempre inserite criticamente in un discorso personale che egli sta effettuando.

Macrobio, dunque, mostra una certa familiarità con il neoplatonismo e, pur non potendo pienamente esser certi delle sue fonti, sembrano molto probabili sue letture neoplatoniche che hanno come indubbi punti di riferimento Porfirio e Plotino. Molto più complicato è individuare le fonti cui l'autore ricorre allorché affronta argomenti più scientifici: in questo campo si nota una certa familiarità con Nicomaco (*Theologoumena arithmeticae*) per la sezione sulla matematica, e con Tolomeo per quella astronomica¹⁰⁹. La difficoltà di una più dettagliata analisi delle fonti macrobiane riguardo alle questioni di taglio scientifico deriva dal fatto che l'autore, nel tentativo di rendere più accessibile una materia di per sé molto ostica, abbia un po' banalizzato e sorvolato sui testi da cui attingeva. È lecito, inoltre, supporre che Macrobio debba esser stato a diretto contatto con numerosi trattati musicali: egli stesso, infatti, sostiene che, tra questi ultimi, sono da scegliersi solo quelli *quibus verba quae explananda receperis possint liquere* ("utili alle nozioni che ci siamo ripromessi di spiegare").

¹⁰⁸ *Comm. cit.*, II, 10.

¹⁰⁹ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 262.

In definitiva, la figura che emerge di Macrobio risulta essere alquanto complessa proprio in virtù della poliedricità del suo pensiero cosicché, al fine di giungere ad una piena comprensione della sua personalità, occorre necessariamente prendere in considerazione una serie di fattori: l'estrema varietà di fonti cui egli attinge, il terreno culturale nel quale si è formato, le idee neoplatoniche di cui quel particolare momento storico è impregnato. Su questi presupposti si innesta il discorso sulla romanità di Macrobio che ne fa un difensore degli ideali pagani. Questa sua vicinanza alla cultura latina emerge anche da piccoli indizi comunque molto significativi: per le dimostrazioni e rappresentazioni delle figure geometriche, ad esempio, l'autore usa lettere latine (come nella rappresentazione dello Zodiaco presente in *Commentario*, I, 21, 3) e non greche come a quel tempo era consuetudine (Calcidio adopera, ad esempio, lettere greche).

Notevole, inoltre, è la padronanza tecnica, espressiva e stilistica del commentatore latino. Il *Commentario* non cade mai nella monotonia ma trova sempre nuovi termini: la digressione sulla musica è un esempio di come, con l'uso normale del periodo, si possa raggiungere una musicalità linguistica sorprendente. Non è presente, in Macrobio, nessuna traccia di manierismo, nessun utilizzo eccessivo né di arcaismi, come avviene in Apuleio, né di grecismi, come avviene in Ammiano Marcellino suo contemporaneo. Se, infatti, per il loro contenuto gli scritti macrobiani hanno spesso dato vita ad opinioni diverse e contrastanti, per la loro elevatissima capacità espressiva e stilistica la critica si trova da sempre, viceversa, uniformemente concorde.

CAPITOLO III

Il testo ciceroniano del De re publica

III. 1. Contenuti e fonti

Al fine di affrontare ed analizzare in modo esauriente le direttrici filosofiche del *Commentario* è opportuno compiere una preliminare presentazione della *Repubblica* ciceroniana¹¹⁰. Infatti introdurre i concetti portanti di quest'opera, molti dei quali sono portati a compimento in modo sublime nel *Somnium*¹¹¹, è un'operazione propedeutica necessaria sia per delineare i tratti essenziali della posizione filosofica di Cicerone in senso stretto, sia per la successiva esegesi delle diverse dottrine speculative riprese da Macrobio nel suo *Commentario*.

La composizione del *De re publica*, cominciata dall'autore nel 54 a.C., viene portata a termine solo nel 51 a.C. un periodo alquanto lungo rispetto al precedente trattato di Cicerone, il *De oratore* e, in genere, a tutti gli altri suoi scritti. Questa insolita lunghezza temporale testimonia che il trattato politico in questione ha vissuto, fin dal suo concepimento, enormi tormenti ed è stato causa di continui ripensamenti e travagli interiori da parte del suo autore¹¹²: quest'ultimo, ben consapevole degli innumerevoli problemi cui uno scritto di tale complessità potesse andare incontro, in una lettera al fratello Quinto scrive esplicitamente che, qualora quest'opera non avesse corrisposto pienamente ai suoi propositi, la avrebbe gettata, senza alcun rimorso, nel mare davanti a lui (in tale periodo, infatti, Cicerone soggiornava nelle sue ville di Cuma e Pompei). Che il *De re publica* abbia vissuto una gestazione alquanto laboriosa è confermato dalle ripetute modifiche subite dal piano del dialogo¹¹³: l'originario progetto dell'opera, infatti, prevedeva la

¹¹⁰ Un ampio commento al *De re publica* è quello di K. BUCHNER, Wiesbaden 1976. Indagini più recenti, ad opera di studiosi diversi, sono raccolte in J. G. F. Powell, J. A. North, London 2001.

¹¹¹ Una recente e completa edizione critica del *Somnium* ciceroniano è quella di R. CALDINI MONTANARI, *Tradizione medievale ed edizione critica del "Somnium Scipionis"*, Firenze 2002.

¹¹² *Cicerone. La Repubblica*. Introduzione, traduzione e note a cura di F. NENCI, Milano 2008, p. 16.

¹¹³ E. NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Roma-Bari 2009, p. 329.

distribuzione della materia in nove libri in forma dialogica che doveva svolgersi nelle Ferie novendiali del 129 a.C. (poco prima della morte di Scipione Emiliano), fra alcune persone degne, ossia incarnanti la *dignitas*. In un secondo momento, però, su consiglio di Sallustio, Cicerone abbandona questo disegno e decide di trattare il medesimo soggetto in un dialogo che avesse come soli interlocutori lui e il fratello: questa soluzione, infatti, avrebbe eliminato l'idea della finzione e, al tempo stesso, messo in luce la sua esperienza di console (ciò gli avrebbe consentito di affrontare con la massima competenza le questioni di dottrina politica). Seguirono, poi, ulteriori ripensamenti e correzioni: la stesura definitiva, comunque, conserva la struttura dialogica e mette in scena un dialogo tra Scipione Emiliano e alcuni suoi amici, ossia il giureconsulto Quinto Elio Tuberone, nipote dell'Emiliano, e i politici Rutilio Rufo, Furio Filo, Lelio, Mummio, Fannio, Muzio Scevola Augure, Manilio. Lo scritto, nella sua stesura finale, si divide in sei libri (e non più in nove, come era nel progetto iniziale) e si immagina avvenuto nei tre giorni d'inverno delle ferie latine del 129 a.C. (e non più nelle ferie novendiali dello stesso anno), sotto il consolato di Aquilio e Tuditano: ogni giornata occupa il contenuto di due libri ed è introdotta da un proemio in cui è Cicerone in prima persona a parlare, per cui i proemi sono complessivamente tre (ai libri primo, terzo e quinto).

Come già anticipato, solo il *Somnium* si è salvato dal naufragio, durato molti secoli, dell'opera ciceroniana: quest'ultima, comunque, è ancora conosciuta integralmente fino al secolo V, come testimoniano Lattanzio, Ambrogio e Agostino in ambiente latino e Didimo Calcentero e Aristide Quintiliano in ambiente greco. Nei secoli immediatamente successivi, poi, risulta evidente la sua diffusione in Spagna come confermano le citazioni di Isidoro di Siviglia, ma da questo momento in avanti il *De re publica* misteriosamente scompare: esso, infatti, è citato per l'ultima volta da Gerberto di Aurillac il quale, in una lettera¹¹⁴ a Costantino Scolastico, invita l'amico a prestargli l'opera insieme ad altre orazioni di Cicerone. Incessante quanto vana è anche la sua successiva ricerca effettuata dai dotti umanisti: il Petrarca, che cerca inutilmente lo scritto ciceroniano di convento in convento, si rammarica di possederne solo una piccola parte (alludendo, naturalmente, al solo libro VI).

¹¹⁴ *Epistola* 87, PL 139, 223C.

Oggi del *De re publica* ci restano: circa i due terzi dei libri I e II; stralci del libro III; pochi e disparati frammenti dei libri IV e V andati quasi totalmente perduti; la totalità del libro VI, appunto il *Somnium Scipionis*.

I temi trattati nel *De re publica*, per lo più incentrati su una complessa ed articolata definizione di Stato, si intersecano continuamente fra loro pur avendo una collocazione definita e specifica nei vari libri. Nel libro I sono trattate le tre forme primarie di governo e la loro intrinseca tendenza a ciclici mutamenti; nel libro II la storia costituzionale di Roma; nel libro III la giustizia, massima virtù politica, fondamento di uno Stato ben governato che si regge sulla sovranità della legge, sull'equità intesa come ripartizione di diritti, di doveri, di poteri in base al merito, ma anche sulla partecipazione dei cittadini alla libertà e sulla concordia di una società senza conflitti e stretta dal vincolo dello *ius*. Da questa idea di Stato, che implica l'esigenza di un rinnovamento etico-politico della classe dirigente del tempo, si passa ad affrontare la questione morale che conduce alla trattazione del tema dell'educazione giovanile: nei libri quarto e quinto, più dettagliatamente, è affrontato l'argomento fondamentale delle virtù dell'uomo di Stato, definito *gubernator*, *moderator*, *rector rei publicae*, *conservator*, *princeps*. Nel *Somnium*, quindi, giunge a pieno compimento il senso dell'intera opera in quanto, come visto, nel libro VI si tratta della vita immortale delle anime dei buoni reggitori dello Stato nelle sedi celesti.

Nel proemio al libro I, in cui come detto è Cicerone in prima persona a parlare, l'autore introduce il nucleo fondante del *De re publica* che fa di questo trattato un'opera di filosofia politica: da una concezione della *virtus* strettamente collegata allo *ius*, infatti, discendono la definizione di *res publica res populi*, dominante in tutto il dialogo, e la teoria etico-politica su cui la *res publica* si regge con il suo sistema di virtù e valori. La teoria ciceroniana di Stato si fonda sull'idea che l'uomo abbia come fine naturale la vita associata e che, dunque, egli possa realizzare la parte migliore di sé, in ambito statale, nella *vita activa*: appare evidente una consonanza tra tale concezione ciceroniana e quella di Aristotele che definisce l'uomo *zoon politikon*¹¹⁵, nel senso che egli è l'unico essere ad avere come fine la

¹¹⁵ ARISTOTELE, *Politica*, I, 1253a 2–3c.

verità (da intendere, nello specifico, non come pura contemplazione fine a se stessa bensì come conoscenza del vero indirizzata al bene della comunità umana). Tale idea si coniuga ed integra con la concezione del panteismo stoico del *logos* universale: in questa prospettiva l'uomo è l'unico tra gli esseri viventi che partecipa della natura divina grazie alla *ratio* la quale, essendo presente nell'uomo come *vis* e scintilla del naturale fuoco divino, costituisce il primo legame tra il divino e l'umano. L'uomo, quindi, se presta ascolto alla *ratio*, sinonimo di *logos* e *physis*, raggiunge la somma virtù, cioè la felicità, a cui l'essere umano tende per natura e che coincide con la stessa vita virtuosa (a quest'ultima, inoltre, lo stoicismo riconduce le quattro virtù cardinali di sapienza, temperanza, giustizia, forza). Dunque, seguendo la propria natura di animale politico e realizzando nella vita associata il suo fine, ossia la felicità, l'uomo realizza, al tempo stesso, lo Stato felice.

Nel complesso le fonti maggiormente utilizzate da Cicerone nell'elaborazione della propria concezione etico-politica presente nel *De re publica* sono costituite da Platone, da Aristotele e dallo stoicismo: tuttavia la lacunosità della tradizione, la varietà degli indirizzi, la mescolanza e la rielaborazione delle varie dottrine filosofiche sono tutti fattori che rendono molto complicato distinguere gli apporti dei singoli filosofi e i reali contributi delle specifiche scuole alla riflessione ciceroniana. Tra questi fattori fuorvianti appena citati, quello che riveste un'importanza particolarmente rilevante è la rielaborazione del pensiero degli antichi maestri in chiave politica: a partire dal secolo II, infatti, personaggi colti ma molto vicini alla classe dirigente romana come Polibio, Panezio e Posidonio, tendono a rielaborare diverse dottrine speculative antiche in chiave politica e nel far ciò alterano il pensiero dei grandi filosofi. Panezio, ad esempio, rivisita la propria originaria esegesi del concetto zenoniano di virtù assoluta riadattandola alla particolare situazione politica del momento storico in cui vive¹¹⁶. Proprio questo periodo culturale composito e variegato è pienamente recepito da Cicerone il cui pensiero, non a caso, presenta una sintesi delle diverse tendenze filosofiche del tempo: aristotelismo, stoicismo e probabilismo accademico. Da sottolineare, inoltre, c'è l'interesse costante mostrato dall'Arpinate, non solo nel *De re publica* ma in molte altre sue opere, per la scienza

¹¹⁶ NENCI, *Cic. La Rep.* cit., p. 32.

giuridica la quale è una peculiarità tutta romana. Nel complesso, comunque, Cicerone compie una rielaborazione delle fonti che non concerne tanto i contenuti concettuali, quanto piuttosto la loro ricomposizione nel quadro di un ideale di vita più adatto ad essere proposto alla tradizione culturale del pubblico romano e delle classi dirigenti italiche¹¹⁷.

III. 2. Vita pubblica e vita contemplativa

L'elemento speculativo che emerge, nel proemio al libro I, è sicuramente l'opposizione tra la vita pubblica dei politici e quella contemplativa dei filosofi: Cicerone dapprima fa un'elencazione degli uomini illustri che hanno difeso la patria, come ad esempio Catone il Censore¹¹⁸, poi giunge alla definizione di virtù considerata come il vincolo dato dalla natura che indirizza l'uomo all'amore e alla difesa della patria. Il concetto di virtù, che viene esposto in uno stile elevato in cui retorica e filosofia si sposano sapientemente, continua nel capitolo II che si apre proprio con la netta distinzione tra *virtus* e *ars*: non è sufficiente possedere la virtù in potenza se poi essa non diviene atto, anzi, sostiene Cicerone sulla scia di Aristotele, la *virtus* si differenzia dall'*ars* (qui da intendere nel suo significato greco di *techne*, la quale non diviene necessariamente attiva ma può anche essere posseduta come semplice conoscenza teorica) proprio perché la prima coincide, a differenza della seconda, con la sua "attuosità". Per questo la *virtus* si manifesta al massimo grado nell'attività di governo che è prassi e che si oppone alla teoria filosofica. Sempre in questo capitolo, inoltre, è presente l'elencazione dei valori ideali che hanno caratterizzato il popolo romano (*pietas, religio, aequitas...*), questo accentua ulteriormente la divaricazione tra filosofi e legislatori: proprio dal confronto di queste due opposte categorie, la prima incarnante la filosofia greca e la seconda la sapienza giuridica romana, emerge la superiorità del diritto sulla teoresi fine a se

¹¹⁷ NARDUCCI, *Cic. La par. e la pol.* cit., p. 332.

¹¹⁸ Cicerone assimila la propria carriera politica a quella di Catone (*Verrinae*, II, 5, 180) il quale, però, è avversario politico di Scipione. Su questo controverso accostamento ciceroniano Catone-Scipione si vedano R. GNAUK, *Die Bedeutung des Marius und Cato Maior fur Cicero*, Berlin 1936; F. DELLA CORTE, *Catone Censore. La vita e la fortuna*, Firenze 1969.

stessa. Da tale contrapposizione derivano, poi, anche le due tipologie di vita, il *bios theoretikos* e il *bios praktikos*¹¹⁹ che bene simboleggiano i due modelli di vita del tempo e le due categorie di uomini che a questi appartengono: coloro che nutrono la virtù con la prassi (definita da Cicerone *usus maximus*) portano a compimento nel modo più coerente la finalità della natura umana; viceversa coloro che nutrono la virtù esclusivamente in maniera teorica, sublimando il loro sé nell'*otium* elitario della vita contemplativa, sono uomini pavidi che, incapaci di affrontare i problemi quotidiani della vita politica, disconoscono di fatto il vincolo con la natura, allontanandosene. Cicerone presenta, poi, la dimostrazione etica e logica dell'errore che sta alla base della vita teoretica (la quale rappresenta una deviazione dalla vera virtù) con argomentazioni sottili e da grande oratore: a differenza dei filosofi che nel chiuso delle loro scuole possono esercitare un'influenza solo su pochissime persone, il legislatore, attraverso l'*imperium* delle leggi e la pena da esse sancita, può realizzare il buon governo per l'intera comunità. Secondo Cicerone la scuola di pensiero che maggiormente distacca l'uomo dallo Stato è quella epicurea la quale, riposando beatamente nei suoi giardinetti, allontana i propri discepoli dalla vita attiva e pratica dei tribunali¹²⁰.

Giunto a questo punto Cicerone, però, si arresta e recupera, in un certo qual modo, l'importanza della filosofia e della vita teoretica: il significato di *virtus* non esclude, infatti, come già l'autore afferma in un altro scritto, l'aspetto contemplativo e meditativo¹²¹. Non sono pratici solo quei pensieri che si originano dall'agire in vista dei risultati, ma anche quei pensieri che hanno in se stessi il proprio fine (cioè quelli della filosofia): agiscono nella prassi, quindi, anche coloro i cui pensieri sono ideatori e creatori delle azioni esterne. Sotto questo aspetto, dunque, la teoria rappresenta la forma più elevata di prassi: in tal modo il *telos* della virtù è l'atto che fa parte della propria natura, oppure l'atto che si esplica in un'azione esterna (*energeia*), o anche l'atto che è possesso (*habitus*) nel senso di teoria che muove l'azione¹²².

¹¹⁹ Sulla vita attiva si rimanda a H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2000.

¹²⁰ CICERONE, *De oratore*, III, 17, 63–64.

¹²¹ CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, V, 21, 58.

¹²² Riguardo a tutti questi variegati e molteplici aspetti della *virtus* presenti nel *De re publica* si veda A. GRILLI, *I proemi del "De re publica" di Cicerone*, Brescia 1971, pp. 39 ss.

Il proemio al libro III si apre con un elogio riservato ai buoni uomini di governo che hanno vissuto anni difficili caratterizzati da continui mutamenti ma che, grazie alla loro esperienza personale dei fatti politici, sono diventati uomini quasi divini e maestri di verità: questi ultimi, infatti, nutriti di istituzioni e leggi, hanno fondato Stati stabili e duraturi. Queste eccelse personalità rappresentano il compimento della mirabile sintesi delle due grandi virtù quali sono la *prudencia*, erede della *phronesis* greca prodotta dal diritto e tipica del mondo romano (tale virtù riguarda la conoscenza di ciò che si deve evitare e di ciò che si deve desiderare), e la *sapientia*, l'equivalente della *sophia* greca che indica la conoscenza sia delle cose umane che di quelle divine: proprio la *sapientia* consente a Cicerone di introdurre ed integrare la sfera religiosa con quella politica e con l'agire umano. Il perfetto giureconsulto, dunque, nella concezione ciceroniana, deve essere fornito di una *paideia* che contenga tutte le discipline: egli deve essere al tempo stesso oratore, giurista, storico e filosofo. Cicerone individua questo sincretismo, proprio dell'uomo politico, in una nuova disciplina, la *prudencia iuris* la quale, oltre a rappresentare il punto di snodo di tutti i saperi, è soprattutto custode autorevole del valore universale dei costumi e delle istituzioni in quanto li mette al riparo dai continui mutamenti e rivoluzioni che caratterizzano la storia. Le virtù che permettono all'uomo di Stato di entrare in rapporto con il divino sono *interpretatio*, *cognitio* e *eloquentia iuris civilis*: attraverso queste egli entra in stretto contatto con gli dèi, con la lingua dei loro segni e dei loro oracoli, di cui l'uomo di governo si pone come veridico interprete¹²³. In questa prospettiva Cicerone recupera l'elaborazione effettuata dalla tradizione della figura di Numa¹²⁴ e le assegna un valore paradigmatico: tale figura, infatti, rappresenta la volontà di ricostruire la storia di Roma a ritroso, partendo cioè dal presente per poi progressivamente ricondurla alle originarie forme politiche, religiose e giuridiche dei leggendari primordi. Questo eclettismo dottrinale dell'uomo di Stato

¹²³ Su questa sorta di sacralità attribuita da Cicerone all'uomo di Stato si veda F. D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma-Bari 1986, p. 92.

¹²⁴ Si tratta di Numa Pompilio, secondo leggendario re di Roma, che avrebbe regnato dal 715 al 673 a.C. Secondo la tradizione sarebbe stato l'artefice di molte riforme (tra cui si ricordano l'organizzazione del culto, la creazione di collegi sacerdotali, la riforma del calendario), anche se, in realtà, queste ultime sono il risultato di una lunga evoluzione culturale e religiosa. Secondo una tradizione più tarda Numa sarebbe stato consigliato nella sua opera dalla ninfa Egeria e sarebbe stato discepolo di Pitagora, fatto improbabile considerato l'evidente divario cronologico fra i due.

e questa sua relazione con il divino sono argomenti già presenti nel proemio al libro I: la comunione di ragione e diritto, ossia la contemplazione del vero unitamente alla sua attuazione nella vita personale, nella società umana e in quella divina porta a pieno compimento la *perfectio* del fine umano. Questo passo fa da preludio alla suprema realizzazione della *virtus* quale si manifesterà nel *Somnium*: qui, infatti, lo *ius* giungerà al suo apogeo conferendo senso all'agire dell'uomo nell'armonia del cosmo; il diritto, nello specifico, si riapproprierà dell'antica lingua oracolare e della visione del sogno, sancendo che i buoni governanti, dopo la morte, torneranno a contemplare in eterno la virtù divina. Ecco perché l'Africano, avendo già penetrato con lo sguardo il regno divino e avendo conosciuto l'eterno, fa notare al nipote la piccolezza della terra e la fugacità delle ricchezze e della fama umana: si avverte, in questo passaggio, l'influenza che la dottrina stoica esercita su Cicerone soprattutto per quanto riguarda il disprezzo della ricchezza che, al contrario, Aristotele e Antioco valutavano positivamente in quanto reputati mezzi utili per il raggiungimento di una vita migliore, sia a livello personale che statale.

III. 3. Ambientazione e stile

Per quanto riguarda la cornice scenica del dialogo ciceroniano c'è da dire che lo spazio è tripartito ed è in continuo movimento: l'azione del dialogo, infatti, si svolge fra l'interno della villa, il portico e il prato, luogo, quest'ultimo, deputato al dialogo vero e proprio. Il portico non è quello degli stoici ma è il semplice luogo degli incontri, dell'attesa, dei saluti, non certo il luogo della discussione su scienza e politica. Il prato, allo stesso modo, non assume certamente il valore simbolico del giardino di Epicuro: anzi il prato soleggiato sembra addirittura opporsi agli *anguli* delle umbratili discussioni epicuree¹²⁵. Anche il tempo, nello scritto ciceroniano, procede attraverso l'alternarsi di tre momenti che sono l'anticipazione, l'interruzione e la ripresa definitiva dell'argomento proposto. Lo stilema dell'opera è sempre lo stesso: gli ospiti, infatti, arrivano alla spicciolata e in diversi momenti per cui, ogni

¹²⁵ NENCI, *Cic. La Rep.* cit., p. 55.

qualvolta giunge un nuovo interlocutore, il discorso iniziato si interrompe, per poi continuare. La conversazione è condotta secondo i dettami di un'etichetta garbata ma rigorosa: nel rapporto tra l'Emiliano e i suoi amici domina il pieno e reciproco rispetto delle gerarchie e delle convenzioni. C'è, inoltre, da rilevare che gli interlocutori sono investiti di una funzione quasi paradigmatica: essi rappresentano simbolicamente l'ideale ascetico della virtù e del dovere politico per cui non presentano quelle caratteristiche di freschezza e di vitalità presenti, ad esempio, nel *De oratore*¹²⁶. Il primo ospite ad arrivare è Tuberone il quale subito imposta la conversazione sul tema celeste del *parhelio*¹²⁷, ma il discorso è interrotto dall'arrivo di Furio e da quello di Rutilio Rufo. L'attenzione del narratore è rivolta immediatamente a Scipione di cui sono notate, nel tipico stile del dialogo platonico, innanzitutto le azioni quotidiane: Scipione, infatti, subito si accinge a prendere veste e calzari per uscire incontro a Lelio; poi Cicerone passa a descrivere il passeggiare solitario di Scipione nel portico e, quindi, il suo accorrere incontro all'amico Lelio quando questi giunge. Questa accurata descrizione sancisce l'*amicitia* che lega Scipione a Lelio e che è confermata dalla forza evocativa del lessico religioso (*coleret, observaret...*) utilizzato da Cicerone a riguardo: per questi due personaggi pace e guerra sembrano scandire il tempo della vita ed il reciproco alternarsi dell'onore massimo. Il valore in guerra di Scipione comporta, da parte di Lelio, la venerazione come si deve ad un dio (*ut deum*): parallelamente l'onore della pace, da parte di Scipione, porta a considerare Lelio come un padre (*in parentis loco*). Il binomio *deus–parens*, oltre a possedere un ricco valore simbolico in ambito politico–religioso–giuridico, è complementare a quel potere scaturito dal rapporto *sapientia–prudencia*. Scipione e Lelio, in quanto *deus* e *parens*, incarnano rispettivamente la *ratio* e la *virtus* del cosmo e, dunque, rappresentano le forme dell'armonia: proprio questo rapporto tra cielo e terra, tra divino e umano è esaltato da Cicerone nella figura dell'Emiliano in una idealizzazione che toccherà il sublime nel libro VI.

¹²⁶ NARDUCCI, *Cic. La par. e la pol.* cit., p. 330.

¹²⁷ Fenomeno ottico che è prodotto dalla rifrazione o dalla riflessione della luce da parte di cristalli di ghiaccio sospesi nell'atmosfera. Il *parhelio* è fonte di numerose credenze e, nell'opera di Cicerone, è riportata l'impressione del momento che vede in esso la contemporanea presenza di un secondo sole (da ciò la definizione di *parhelio* come doppio sole).

Lelio, poi, torna sulla questione del *parhelio* e, seguendo la tendenza stoica di cui è appassionato cultore, pone in relazione il fenomeno del “doppio sole” con le due forze politiche rappresentate rispettivamente dall’Emiliano e dai seguaci dei Gracchi¹²⁸, venutesi a creare a Roma dopo il tribunato e la morte di Tiberio Gracco: per tale motivo Lelio invita a volgere lo sguardo dal cielo alla terra al fine di risolvere i problemi politici reali. Se, dunque, la cultura filosofica e quella scientifica affinano l’animo e acuiscono l’ingegno, per ristabilire l’unità statale, lacerata dalle lotte interne, niente è più utile che applicarsi allo studio pratico della scienza politica e valutare la migliore costituzione possibile. Su questa linea tracciata dal suo fraterno amico, si innesta il discorso dell’Emiliano il quale, senza avere la pretesa di opporsi alle dottrine dei Greci ma dichiarandosi insoddisfatto di quanto essi hanno scritto sulla scienza politica, parla dello Stato da cittadino romano: egli, dunque, è l’espressione di un’educazione paterna raffinata, frutto non tanto delle opere di scrittori, quanto piuttosto della lunga esperienza politica quotidiana. Ecco che si ripropone, in ambito politico, l’affermazione della pratica sulla teoria.

Il dialogo ciceroniano presenta, in modo fedele, i tratti specifici del ceto dirigente del momento, non ultimo quello della *urbanitas*: la scelta del codice di lingua e di comportamento dell’opera, che oscilla continuamente tra convivialità e raffinatezza, non è affatto semplice garbo esteriore, bensì fondamento di costumi e di moralità che si nutre di amore per la scienza e per la prassi politica. Per l’appunto di questi valori è pervasa la figura di Scipione a pochi giorni dalla sua morte. Si può notare, nel *De re publica*, la forte influenza del *Fedone* platonico sia sotto l’aspetto ambientale che sotto quello stilistico, tuttavia Cicerone innesta, sulla matrice platonica, temi e motivi di derivazione soprattutto stoica: mentre, ad esempio, nel *Fedone* e anche nel *Critone*, gli amici di Socrate sono tutti a conoscenza della sua imminente morte, Cicerone costruisce l’intreccio del dialogo in modo tale che l’Emiliano è il solo ad essere consapevole, in seguito alla predizione del suo avo, dell’oscura profezia riguardo alla propria imminente e tragica fine. Costruendo in tal modo il proprio dialogo, l’Arpinate elimina dalla scena e dagli animi dei personaggi

¹²⁸ NARDUCCI, *Cic. La par. e la pol. cit.*, p. 333.

presenti il senso del lutto imminente in modo da concentrare l'attenzione esclusivamente sul tema politico e su quello astrale.

Un altro espediente narrativo abilmente introdotto nel *De re publica* è il doppio livello di conoscenza, quello di Scipione e quello dei restanti ospiti; la netta superiorità del primo rispetto ai secondi pone in risalto il personaggio di Scipione tanto da farlo apparire come eroe tragico, socratico e stoico: egli diviene così sintesi di tutti i valori della tradizione da Omero fino a Cicerone stesso e, quindi, espressione tipica della cultura romana.

L'intento che sta alla base dell'intera opera resta, dunque, il motivo politico: Cicerone, angosciato profondamente dalla situazione politica del momento che sta portando Roma verso un inevitabile tramonto, costruisce una sapiente cornice teatrale che rievoca e idealizza, quasi nostalgicamente, i sentimenti e la grandezza di quei divini personaggi, come Pompeo e Cesare, ormai lontani dalla effettiva realtà in cui l'Impero versa.

Emergono, dunque, delle analogie tra lo scritto ciceroniano e la *Repubblica* platonica, prima fra tutte proprio questa comune scelta dell'ambientazione dell'opera in un momento particolarmente difficile e caotico: Platone, infatti, che scrive la *Repubblica* tra il 395 e il 368 a.C., colloca cronologicamente il dialogo dopo il fallimento della spedizione in Sicilia, nell'ultima fase della guerra del Peloponneso. L'esito disastroso di questo conflitto è sentito, dal filosofo ateniese, come la causa scatenante di tutti gli aspri e sanguinosi combattimenti fra i vari Stati che aveva prodotto, a sua volta, la bramosia di poteri personali (siamo circa nel 399 a.C.). Cicerone, allo stesso modo, sceglie di ambientare la sua opera nel 129 quando Roma versa nel più totale disordine causato dalla degenerazione del sistema politico e dalle continue ribellioni interne. Sembra quasi che entrambi scelgano volutamente il peggior periodo storico per porvi rimedio proponendo, in contrasto con l'oscurantismo storico-politico del momento presente, un modello di perfezione statale cui far riferimento.

Altra analogia tra l'opera ciceroniana e il dialogo platonico, poi, è la presenza del non-tempo (o eternità) la cui sede è il cielo: il tempo della visione celeste si colloca oltre la storia, è qui che è indirizzato lo sguardo dell'Emiliano il quale rimane stupefatto dal perpetuo e perfetto movimento delle sfere e dall'armonia che le

governa. Mentre, però, in Platone la sfera celeste resta ideale ed inattuabile, in Cicerone la rappresentazione celeste si è manifestata ed avverata già nella gloriosa storia di Roma.

Oltre a punti di convergenza, comunque, esistono marcate differenze fra i due dialoghi, d'altra parte lo scopo di Cicerone non è quello di imitare Platone: il principale intento dell'*Arpinate* è, come egli stesso afferma, quello di ridare nuova linfa alle virtù, alle tradizioni e alla cultura di Roma che si sono inverte nel corso della storia. Così mentre Platone, per ambientare il proprio dialogo, sceglie la stagione primaverile al fine di dare il giusto peso alla celebrazione delle Bendidie¹²⁹ e ribadire così la sacralità della festa religiosa, Cicerone trascura totalmente le feste in onore di Giove laziale, questo perché egli vuole concentrare l'attenzione dell'opera esclusivamente sul tema politico, evitando ingerenze religiose o di altro genere che avrebbero potuto distogliere il lettore dall'asse teorico portante del suo dialogo.

La differenza maggiore, comunque, che divide le due opere è il carattere ideale dell'una rispetto a quello reale dell'altra. Platone descrive una Repubblica immaginaria corrispondente all'armonia del cosmo, uno Stato che è un modello celeste: a quest'ultimo ogni organizzazione statale terrena deve tendere in una ricerca incessante ed infinita. Cicerone, invece, sostiene non un modello statale ideale quanto, piuttosto, una rifondazione dello Stato romano del recente passato: quest'ultimo non è un ideale irrealizzabile ma una perfezione che è già stata storicamente attuata e che deve essere ripristinata al più presto.

III. 4. Gli assi teorici portanti

Dopo questa rapida disamina del contesto storico e ambientale dello scritto ciceroniano e del suo carattere stilistico e tematico generale, passo a delineare alcuni assi teorici portanti del pensiero politico di Cicerone che sono a fondamento del suo

¹²⁹ Feste in onore della dea Bendis (antica divinità tracia della Luna identificantesi con la greca Artemide) che, come si deduce da un passo della *Repubblica* di Platone, si celebravano sul Pireo presso un tempio chiamato *Bendideion*. Queste feste consistevano in una processione e in una veglia notturna che poi culminava con la lampadredomia, ossia in una corsa a cavallo con fiaccole.

scritto¹³⁰. Un primo punto di una indubbia pregnanza concettuale è quello di “*Res publica res populi*” che, nonostante i molti secoli trascorsi, conserva pressoché integre la propria forza e la propria efficacia politica¹³¹. Sostenere che “la cosa pubblica sia la cosa del popolo”, infatti, implica immediatamente la divisione tra bene pubblico (che ogni governante deve perseguire) e bene privato: questa distinzione, ereditata dalla nostra costituzione, resta un pilastro della giurisprudenza attuale. Seguendo fedelmente il metodo socratico-platonico, Scipione, su invito di Lelio, comincia il suo discorso partendo dalla definizione di *res publica res populi*, in modo da sgomberare subito il campo da eventuali fraintendimenti a riguardo¹³². Etimologicamente *publicus* è estratto dalla radice di *populus*; il fatto che i due termini siano uniti dalla copula li rende del tutto interscambiabili come in un’equivalenza: *illam rem populi, id est rem publicam*¹³³. Da quanto detto deriva che *populus* è l’essenza dello Stato e che *res publica*, in quanto *res populi*, coincide con il sistema politico e, dunque, con la collettività, ossia con il pubblico: popolo è inteso, nello specifico, in senso organicistico ossia non come una massa confusa di persone, ma come un insieme reso coeso dal vincolo dello *ius* che armonizza la struttura sociale proprio attraverso la condivisione dell’utile comune. Con questa definizione volutamente tautologica tra *res populi* e *res publica* Cicerone intende insistere sull’elemento pubblico in modo da differenziarlo da quello privato il quale deve rimanere sempre subordinato al primo: ogni istituzione, in quanto la propria essenza è pubblica (cioè del *populus*), non può essere amministrata come se fosse un bene privato ma, al contrario, colui che governa deve avere come fine sempre il bene comune. L’organizzazione statale, quindi, deve fondarsi sul *populus* e, quindi, sul diritto e sul bene della collettività: lo Stato ideale, dice Cicerone, è quello romano in quanto, a differenza di quello greco, non è l’opera di singoli legislatori ma il risultato, maturato nel tempo, dell’azione collettiva del popolo, della consuetudine (*usus*) e dell’esperienza (*vetustas*) di molti.

¹³⁰ Un commento che ha per oggetto i passi più significativi del *De re publica* è quello di E. G. ZETZEL, Cambridge 1995.

¹³¹ M. VIROLI, *Repubblicanesimo*, Bari 1999, pp. VII-VIII.

¹³² CICERONE, *De re publica*, I, 25, 39.

¹³³ *Ibid.*, III, 31, 43.

Altro concetto cardine della riflessione politica ciceroniana, poi, è quello dell'universalità della legge che è trattata nel libro III: qui Lelio, di contro alle argomentazioni di Carneade¹³⁴ riprese da Filo, sostiene che la legge, in piena corrispondenza con la retta ragione (che è immutabile, eterna e uguale presso tutti i popoli), deve necessariamente essere universale. Evidenti, ancora una volta, sono gli influssi stoici su questa concezione di Cicerone: il panteismo stoico, in questo frangente, prevale sul relativismo scettico per cui la *ratio*, essendo al tempo stesso *natura*, *deus* e *logos*, consente alla legge (faccia specularne della stessa ragione) di unificare in una sola concezione le tre possibili teorie del diritto, ossia legge di natura, legge di ragione, legge divina. Ma dove si trova questa legge universale? Cicerone risponde che essa è insita nell'uomo: quest'ultimo, infatti, reca in sé l'impronta della legge divina, suprema, universale per cui è compito dell'uomo stesso portarla alla luce, evitando che queste scintille (*igniculi*) divine rimangano soffocate dalla corruzione e dalle passioni. Colui, dunque, che non obbedisce a questa legge naturale fugge da se stesso e rifiuta la propria natura di uomo (questa stessa concezione è presente anche in un altro scritto ciceroniano, il *De legibus*): attraverso la ragione l'uomo porta alla luce ciò che il dio gli ha inserito nell'intimo, in tal modo ognuno aderisce alla norma morale che ha inscritta dentro di sé, non perseguendo altro fine che quello della norma medesima. Questa unione tra *ratio*, *ius* e *natura* è sancita dalle parole presenti in *De re publica*, III, 22, 33: "la legge è la suprema ragione, insita nella natura, che ordina all'uomo ciò che deve fare e proibisce il contrario...il diritto deve trarre origine dalla legge la quale è l'essenza della natura, la mente e la ragione del saggio...(tale legge) è suprema ed è uguale in ogni tempo in quanto è nata secoli e secoli prima che si formasse qualsiasi Stato".

¹³⁴ Carneade, ispirandosi alla migliore tradizione dell'illuminismo sofistico, parte da una concezione relativistica delle credenze, dei costumi, delle istituzioni presenti nei diversi popoli: di qui procede alla negazione del diritto naturale e al riconoscimento puramente convenzionale della legge e della giustizia. Egli individua, dunque, il fondamento di ogni diritto negli esclusivi rapporti di forza ed è solito sostenere che "nessuna nazione è tanto stolta, da non preferire dominare ingiustamente piuttosto che servire nel rispetto della giustizia". A conferma della esattezza della propria concezione Carneade porta ad esempio l'imperialismo romano che è stato causa della totale distruzione di Cartagine e di Corinto: il tentativo di giustificare l'espansionismo romano da parte di Lelio (che nello specifico, richiamandosi a Panezio, fonda la propria tesi sul diritto naturale e universale) non appare del tutto convincente. Riguardo a questa disputa si ricordano i contributi di J. GLUCKER, *Carneades in Rome: Some Unsolved Problems*, in J. G. F. Powell, J. A. North, *Cicero's Republic*, London 2001 e di E. GABBA, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993.

L'uomo, in definitiva, non può che accettare tale norma poiché la legge universale, essendo presente nella coscienza personale di ogni uomo, fa parte della coscienza comune del genere umano per cui rifiutarla significherebbe rinnegare la propria natura: ecco il motivo per cui solo la legge che rispetta la norma morale deve essere obbedita in quanto solo essa risponde al diritto naturale ed universale. Quest'ultimo, inscritto in tutti gli uomini, li indirizza per mezzo di una forza innata la quale è emanazione della retta ragione, la cui fonte è il sommo bene morale, cioè dio. Ecco, dunque, il motivo per cui tale legge non fa distinzione di razza e di condizione sociale ma, al contrario, tende ad unire in un unico Stato tutti gli uomini che desiderano rispettarla ed intimamente onorarla, prescindendo dalla speranza di premi e dal timore di pene. Nel libro IV Scipione, riprendendo questa concezione, spiega che accanto alla giustizia, di per sé insufficiente a garantire la stabilità delle leggi e assicurare la felicità di uno Stato, occorre affiancare altri valori: l'amore per la virtù, l'obbedienza della legge, il rispetto per il culto. Proprio da tutto questo deriva l'importanza dell'educazione dei giovani, le cui qualità morali devono essere tutelate dagli onesti costumi familiari, dagli esempi di rettitudine dei politici e dalla condanna di tutto ciò che contribuisce alla decadenza etica ed è strumento di corruzione.

Cicerone, dietro questa articolata costruzione metafisica, cela una finalità pragmatica: per evitare che lo Stato, a causa delle feroci lotte intestine tra le diverse parti politiche, perda quell'armonia e quella concordia interne e cada nel caos, postula una legge naturale, universale e divina che, nella sua eterna immobilità, garantisca una permanente stabilità politica.

Altro elemento fondamentale della concezione politica del *De re publica* è quello relativo all'*anakyklosis*¹³⁵, ossia l'avvicinarsi ciclico del tempo: i Greci avevano, in generale, una concezione ciclica del tempo per cui la legge di natura prevedeva, come sostiene Polibio nelle sue *Storie*, quattro fasi ossia nascita, crescita, morte, rinascita¹³⁶. Naturalmente l'ordine ciclico caratterizzava tutti gli aspetti umani e, dunque, anche le forme di governo: Platone indica con il ciclo non il giro incessante delle forme di governo e il loro peggioramento ma, al contrario, la crescita

¹³⁵ Sull'utilizzo di questo termine da parte di Polibio si veda F. W. WALBANK, *A Historical commentary on Polybius*, Oxford 1957, pp. 658 ss.

¹³⁶ G. SASSO, *La teoria dell'anacyklosis*, in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi I*, Napoli 1987, pp. 3-65.

di uno Stato che genera nature sempre migliori; uno Stato che procede crescendo come una ruota¹³⁷. Cicerone non può naturalmente accettare questa positiva visione platonica in quanto l'andamento ciclico crea mutamenti e questi sono la causa principale dei conflitti interni: come visto, invece, nella concezione ciceroniana, solo l'immobilità di una legge eterna può garantire stabilità allo Stato. Tuttavia, nonostante questo, Cicerone individua non nella ciclicità delle forme di governo la causa della loro degenerazione quanto, piuttosto, nell'eccesso di potere (*pleonexia*): in questo senso sono due i casi da evitare, il primo è quello in cui la *res* non è distribuita equamente per cui viene a mancare l'equità (*aequitas*); il secondo è il caso opposto ossia quello in cui si ha troppa *libertas*. La degenerazione politica, infatti, può avvenire sia per l'eccesso di potere di chi governa, sia per l'eccesso opposto, ossia per l'uguaglianza assoluta ed indiscriminata: non a caso la concezione ciceroniana individua nella democrazia il peggiore regime tra i tre possibili. L'autore nel *De re publica* riprende la concezione ellenica di uguaglianza aritmetica e proporzionale: i Greci, infatti, erano soliti distribuire la *res* oltre che per "uguaglianza aritmetica", per cui le *timai* erano ripartite in modo eguale per tutti, anche per "uguaglianza geometrica", per cui la *res* doveva essere distribuita tra il popolo secondo precisi rapporti proporzionali valutati in base al merito, al censo, alla nobiltà di nascita, alla cultura e all'educazione; in quest'ultima prospettiva ogni cittadino aveva la propria *time*. Scipione individua nella costituzione mista la migliore forma di governo in quanto essa contempera, in maniera equilibrata, tutte e tre le forme primarie: tale costituzione, infatti, ripone i principi di *potestas*, *auctoritas* e *libertas* rispettivamente nei poteri dei consoli, del senato, del popolo. C'è, poi, un'altra ragione di natura generazionale per cui questa quarta forma di governo è da preferirsi rispetto alle altre: essa, essendo il risultato della saggezza empirica degli antenati, è maturata nel corso di diverso tempo e non è stata l'opera di un solo legislatore o di una sola generazione. La forma mista, quindi, si è perfezionata nel corso di parecchie età e per virtù di molti uomini degni. L'analisi

¹³⁷ PLATONE, *Repubblica*, IV, 424a.

ciceroniana sulle forme di governo poggia su una molteplicità di fonti greche¹³⁸, tuttavia quella che spicca maggiormente è Polibio: quest'ultimo è scelto non tanto per l'originalità del suo pensiero quanto per l'esame storico che conduce sulla costituzione romana e sul confronto di questa con quelle elleniche¹³⁹. Lo storico greco considera Licurgo un uomo quasi divino in quanto egli, riunendo in un unico sistema misto le virtù e le peculiarità delle tre migliori forme di governo, ha potuto provvedere alla concordia dei cittadini, alla loro sicurezza e libertà: nonostante questo, comunque, Polibio riconosce la superiorità della costituzione romana la quale, attraverso la mirabile equità raggiunta per mezzo del perfetto intreccio tra consoli, senato e comizi, si è prefissa uno scopo elevato, quello di porsi come guida di molti e far convergere su di sé gli sguardi di tutti. Tuttavia, nonostante il perfetto equilibrio raggiunto, neppure la costituzione romana può sottrarsi alla legge naturale e biologica di crescita, nascita, morte, cosicché una volta raggiunto il suo culmine anch'essa, a causa dell'avidità di potere, è destinata a degenerare precipitando nella rovina e mettendo in luce il *symphyton kakon*, ossia il male connaturato che è il vero artefice del mutamento e, dunque, della degenerazione di ogni cosa. La concezione polibiana, come anticipato, è deterministica in quanto prevede che le forme costituzionali e il loro alterno susseguirsi siano governati da un ciclo biologico rigoroso e quasi meccanico: la monarchia degenera in tirannide; il successivo governo aristocratico si trasforma in predominio oligarchico; a quest'ultimo fa, poi, seguito un regime democratico che rapidamente precipita nell'anarchia. In una tale visione è preclusa la possibilità di qualsiasi intervento umano che possa regolare il corso degli eventi: come l'astronomo, pur essendo a conoscenza delle traiettorie dei corpi celesti, non è in grado di modificarle, allo stesso modo l'uomo politico non può far altro che prendere atto del susseguirsi dell'ordine naturale degli eventi. La concezione ciceroniana, pur accettando l'andamento ciclico, presenta una teoria meno rigida e meccanica rispetto a quella di Polibio: l'ordine dei mutamenti, infatti, è variabile per cui non vi è alcuna necessità che ad una determinata forma di governo segua l'altra, al contrario i cambiamenti sono il prodotto della storia particolare dei

¹³⁸ Sulla questione delle fonti greche in Cicerone si veda J. L. FERRARY, *L'archeologie du "De re publica": Ciceron entre Polybe et Platon*, in «Journal of Roman Studies», 74 (1984), pp. 97–98.

¹³⁹ POLIBIO, *Storie*, VI.

singoli popoli. Tale posizione di stampo aristotelico consente a Cicerone di ampliare il raggio d'azione dell'uomo di Stato il quale, in una tale prospettiva, non è più solo in grado di prevedere gli eventi ma può anche adottare i giusti correttivi atti a conservare il più a lungo possibile l'equilibrio e la stabilità dello Stato¹⁴⁰. Quest'ultimo, considerato da Cicerone come entità eterna, non è soggetto, come l'uomo, al ciclo biologico di nascita, crescita, morte: l'eventuale crollo dello Stato, quindi, è assimilato ad una sorta di catastrofe cosmica¹⁴¹. Ecco il motivo per cui l'autore nel *De re publica* sostiene che le deviazioni costituzionali non avvengono per natura ma contro natura: esse, infatti, sono causate dalla disuguaglianza sociale per cui uno o pochi uomini prevalgono ingiustamente su tutti gli altri. Quello che, invece, deve primeggiare in ogni costituzione è il bene massimo che, come avviene nella visione politica aristotelica, coincide con l'utile della comunità nella sua interezza. In questa prospettiva, dunque, la concezione politica ciceroniana ha come punti di riferimento il Platone delle *Leggi* e Aristotele: nel suo scritto, infatti, il filosofo ateniese sostiene che monarchia, aristocrazia e democrazia non sono vere forme di governo ma "aggregati di cittadini, dove una parte comanda, un'altra serve, e ciascun aggregato prende il nome da chi esercita il dominio"¹⁴². In considerazione di questo è preferibile un governo misto regolato da leggi che garantiscano l'utile comune, il benessere dei cittadini, la sopravvivenza dello Stato: perché ciò avvenga, sostiene Platone, devono esserci norme fisse ed immutabili in quanto niente è più rovinoso per uno Stato che l'introduzione di novità e cambiamenti. Questa concezione, come visto in precedenza, è ereditata da Cicerone pressoché integralmente: ad essa, inoltre, l'Arpinate affianca un *topos* politico aristotelico secondo il quale anche il più virtuoso e meritevole degli uomini non è conveniente che governi su tutti gli altri. Nello specifico Aristotele si pone il problema se sia più utile essere governati dal migliore degli uomini o dalla legge e propende per la seconda: quest'ultima, infatti, è del tutto priva di emozioni e passioni che sono, invece, caratteristiche proprie dell'uomo. La legge, dunque, non è frutto

¹⁴⁰ Sulla stabilità statale e sulla costituzione mista in Cicerone si veda L. PERELLI, *Il "De re publica" e il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, Firenze 1990.

¹⁴¹ CICERONE, *De re publica*, III, 34.

¹⁴² PLATONE, *Leggi*, IV, 712e.

dell'intelletto umano quanto piuttosto dell'eterno che governa da sempre l'universo con saggezza: la legge costituisce, in questo senso, la più elevata espressione della suprema razionalità e autorità e, nella comunità politica, essa si traduce nella forza coattiva dell'imperio.

Il principale intento del *De re publica* resta, comunque, quello di esaminare le cause della crisi politica dei tempi e l'urgenza di definire la forma di governo che avrebbe potuto risolverla: proprio per il raggiungimento di questo obiettivo, Cicerone considera fondamentale compiere una disamina della storia precedente di Roma in modo che l'uomo politico, dalla conoscenza critica del passato e dei fatti accaduti, possa trarre proficuo insegnamento per la risoluzione dei problemi presenti. In questo, come visto, l'autore afferma di contrapporsi a Platone il quale costruisce uno Stato immaginario ed irraggiungibile invece di proporsi come fine uno Stato reale e storicamente attuabile¹⁴³. All'esame storico (nel quale ad esempio si dimostra come Tarquinio il Superbo si sia progressivamente trasformato da re a padrone) che occupa il libro I e parte del II, segue la ricerca del modello di reggitore: a questo proposito Cicerone introduce metafore pitagoriche per far comprendere il perfetto parallelismo che deve instaurarsi tra Stato perfetto e perfezione celeste. Così al *concentus*, ossia all'accordo di voci e strumenti diversi in concerto, deve corrispondere il *consensus* statale, ossia la concordia tra i diversi ordini sociali, generata dallo *ius* che armonizza perfettamente ogni Stato. Da ciò, poi, si giunge al concetto di armonia delle sfere celesti e all'immortalità dell'anima: il reggitore, come accade nelle zone astrali, deve ricreare, attraverso l'educazione, la giusta armonia di anima e corpo, così da accordarli come uno strumento musicale (lo stesso paragone è utilizzato da Simmia nel *Fedone*). La *ratio* e lo *ius naturalis*, in quanto scintille del fuoco celeste presenti nell'uomo, possono riprodurre nello Stato la perfetta armonia: ma perché questa condizione possa verificarsi è necessario che ci siano i giusti rapporti proporzionali all'interno dell'unità statale. Tali *topoi* pitagorici hanno notevole rilevanza anche nella *Repubblica* platonica (allorquando, in opposizione alle passioni, si definisce l'accordo della parti dell'anima in modo tale che ciascuna compia la propria funzione agendo secondo giustizia, ossia seguendo ragione, ordine, legge), nel *Timeo* (a

¹⁴³ CICERONE, *De re publica*, II, 30, 52.

proposito dell'universo matematico e geometrico le cui parti sono accordate dal demiurgo con perfetta armonia), nelle *Leggi* (in cui Platone afferma che i corpi celesti, animati dall'intelligenza, rispondono a calcoli meravigliosi ed entrano in relazione con la musica traendo da questa conveniente profitto): Cicerone riprende e rielabora splendidamente queste teorie nel *Somnium*, allorquando l'Africano descrive accuratamente al nipote la perfezione armonica delle sfere e i relativi intervalli di diversa durata, distinti in proporzione e secondo un preciso principio razionale.

III. 5. Due questioni controverse: la figura del *princeps* e la proprietà privata dei senatori

Un altro elemento cardine del pensiero politico di Cicerone è costituito dall'utilizzo che l'autore fa del termine *princeps* il quale è stato oggetto di un vasto dibattito storiografico e fonte di esegesi diverse e spesso contrastanti¹⁴⁴. Questo termine sembra, inoltre, generare una ineludibile contraddizione all'interno della riflessione ciceroniana: la costituzione mista, infatti, considerata nel *De re publica* come la migliore forma di governo, di per sé esclude un monarca unico, detentore di un potere assoluto. Le due questioni, dunque, sono strettamente connesse fra loro: comprendere, infatti, il vero significato di *princeps* risulta fondamentale per giustificare, in un secondo momento, la sua presenza anche in una prospettiva repubblicana con costituzione mista.

Il termine *princeps* compare nello scritto ciceroniano allorquando l'autore individua in Scipione Emiliano il perfetto modello di reggente: questi, infatti, è considerato come l'ultimo esempio di buon governante prima che i tempi e i vizi deturpassero e cancellassero le passate virtù. Scipione è definito in vari modi e ognuno dei termini utilizzati assume uno specifico significato: *gubernator*, indica che Scipione è il timoniere che regola il corso degli eventi al timone della Repubblica; *rector*¹⁴⁵ e *moderator*, termini pressoché equivalenti, stanno a significare che egli è la

¹⁴⁴ NARDUCCI, *Cic. La par. e la pol. cit.*, p. 343.

¹⁴⁵ Su questo termine in particolare si vedano K. M. GIRARDET, *Die Ordnung der Welt*, Wiesbaden 1983 e PERELLI, *Il "De re publ." e il pens. pol. di Cic. cit.*, Firenze 1990, pp. 39-44.

guida della città; *conservator*, poi, si può tradurre con difensore e indica colui che, dopo la morte, tornerà alle sedi celesti per essere stato meritevole in vita. Tutte queste definizioni si riferiscono alla medesima tipologia di persona di cui, di volta in volta, l'autore intende mettere in luce una peculiare caratteristica. Infine, Scipione è definito *princeps*: l'ermeneutica di quest'ultimo, a differenza di tutti gli altri termini che posseggono una connotazione specifica, è alquanto complessa dal momento che esso si presta, di per sé, ad una molteplicità di interpretazioni le quali, inoltre, sono amplificate dalle gravi lacune che nello specifico lo scritto ciceroniano presenta.

Qual è, dunque, il reale valore semantico che Cicerone attribuisce a *princeps*?

I molti studi critici, a tal proposito, confluiscono sostanzialmente in due opposti filoni. Una prima scuola di pensiero interpreta il termine ciceroniano in questione essenzialmente come sinonimo di monarca assoluto: Reitzenstein¹⁴⁶, ad esempio, sostiene che *princeps* indichi un uomo superiore agli altri, dotato di una bontà e di una sapienza eccezionali. Qualche altro studio, portando alle estreme conseguenze questa linea ermeneutica, individua in Pompeo colui il quale, godendo del favore del senato, è destinato a instaurare un governo monarchico al di sopra di quello repubblicano¹⁴⁷.

Un'altra scuola di pensiero, invece, si oppone categoricamente a questa tesi assolutistica. Heinze¹⁴⁸ e Buchner¹⁴⁹, individuando nella Repubblica con costituzione mista la vera priorità del pensiero politico ciceroniano, sostengono che l'Arpinate con *princeps* intenda indicare una persona dotata di un'autorità relativa ma non assoluta rispetto agli altri cittadini.

In effetti, la quasi totalità della recente critica ha totalmente abbandonato l'ipotesi ermeneutica di Meyer e dei suoi seguaci, sposando integralmente l'esegesi opposta: l'identificazione di *princeps* con un monarca assoluto, infatti, escluderebbe immediatamente una repubblica con costituzione mista.

¹⁴⁶ R. REITZENSTEIN, *Die Idee des Prinzipat bei Cicero und Augustus*, in «Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen», 1917, pp. 399-436 e 481-498.

¹⁴⁷ Si veda, a tal proposito, il lavoro di E. MEYER, *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius*, Stuttgart-Berlin 1918.

¹⁴⁸ R. HEINZE, *Ciceros Staat als politische Tendenzschrift*, in «Hermes», 1924, pp. 73-94.

¹⁴⁹ K. BUCHNER, *Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros Staat*, in «Hermes», LXXX, 1952, pp. 342-371.

Nelle intenzioni di Cicerone, dunque, tale termine non sembra indicare un monarca in senso stretto quanto, piuttosto, una persona dotata di un prestigio e di un potere superiori a quelli di tutti gli altri cittadini: è proprio in questa prospettiva che Lelio definisce Scipione *principem rei publicae*. Cicerone, inoltre, compie un confronto tra Scipione e Pericle a proposito dell'espressione *princeps civitatis*: quest'ultima definizione trova perfetta corrispondenza con il *protos aner* di Tucidide, ossia con il primo cittadino che è tale per autorevolezza, eloquenza e capacità politiche. L'immagine di *princeps*, dunque, può essere figura della costituzione mista, in cui i vari organi di potere sono fra loro perfettamente equilibrati come lo sono i diversi suoni che si accordano in un'unica armonia. Questo carattere privilegiato del "primo cittadino", comunque, esclude la preminenza del singolo e il regime personale fondato sull'arbitrio: mai, in Cicerone, il condottiero diviene tale attraverso una supremazia illegale e violenta. Il reggente, dunque, non è dotato di potere superiore ed extracostituzionale ma rientra nelle strutture repubblicane tradizionali e, come tutti, ne rispetta le leggi: la nuova Repubblica ciceroniana prevede, quindi, un *princeps* rispettoso degli equilibri sociali, ma fornito di un'*auctoritas* superiore ai poteri costituiti¹⁵⁰. In un passo del *Somnium* l'Africano predice al nipote la necessità che questi, una volta rientrato in patria, assuma le vesti di dittatore in modo da ristabilire l'ordine statale: da questo si può dedurre che la dittatura sia considerata, da Cicerone, una necessità politica che si può attuare legittimamente solo in casi eccezionali (come quello in cui si trova nella circostanza Scipione). Insomma il *princeps* ciceroniano va considerato un'astrazione tipologica piuttosto che una figura storicamente determinata: la sua importanza deriva direttamente dall'esigenza di conservazione di un determinato equilibrio sociale in un periodo di acutissimi contrasti cui si può porre rimedio solo ricorrendo ad un regime ben saldo nella propria autorità¹⁵¹.

In definitiva Scipione, pur considerando inizialmente la monarchia il migliore tra i regimi possibili, in seguito sostiene che la sua degenerazione conduce alla

¹⁵⁰ L. CANFORA, *Sul princeps ciceroniano*, in *Cicerone. Sullo Stato*, Palermo 1992, pp. 9-25.

¹⁵¹ Si vedano a riguardo P. A. BRUNT, *La caduta della Repubblica romana*, Roma-Bari 1990, pp. 162 ss.; J. L. FERRARY, *The Statesman and the Law in Cicero's Political Philosophy*, in A. Laks, M. Schofield, *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge 1995, pp. 50 ss.

tirannide la quale, all'opposto, è la peggior forma di governo in assoluto: proprio questa riflessione lo induce alla conclusione di considerare la costituzione mista come la forma di governo più equilibrata. Questo specifico ruolo assegnato da Cicerone al *princeps* giustifica, al tempo stesso, anche la sua presenza all'interno di una Repubblica con costituzione mista.

Un'altra contraddizione a cui Cicerone pone sapientemente rimedio la si rileva nel libro III, allorché è affrontata la questione della giustizia e delle leggi su cui uno Stato deve fondarsi: mentre, infatti, nei primi due capitoli l'autore ha potuto affrontare i temi della concordia e della giustizia da un punto di vista stoico, adesso si trova in un certo imbarazzo in quanto l'argomento lo conduce, inevitabilmente, a porsi come difensore della proprietà privata la quale è, invece, considerata negativamente dallo stoicismo. Cicerone, infatti, concepisce lo Stato come una Repubblica in cui il *consilium*, cioè il senato, è formato da *cives optimi* i quali sono *locupletes*, possidenti: da qui la necessità di una costituzione che tuteli l'aristocrazia e, di conseguenza, la proprietà privata dei senatori. In precedenza, l'Arpinate, in piena linea con la dottrina stoica, aveva considerato il saggio come colui che disprezzava ogni ricchezza e bene materiale, ora si trova a dover difendere la proprietà privata dei senatori: Cicerone evita di cadere in contraddizione sostenendo che tali uomini, essendo in possesso di saggezza (*sapientia*) e disinteresse (*abstinentia*), sono individui eccezionali: essi, a differenza di tutti gli altri, sono in grado di utilizzare le ricchezze per il bene comune e non certo per l'utile personale. Inoltre, pur essendo tutti gli uomini uguali, ciascuno esercita comunque il diritto su ciò che gli è toccato in sorte per antico possesso: in questo Cicerone si oppone a coloro che propongono leggi agrarie che prevedono la redistribuzione dei beni e delle ricchezze. Ogni uomo deve conservare quello che gli appartiene perché questo gli è stato assegnato dalla natura per antico possesso: privare costui della sua proprietà, per ridistribuirla fra tutti, è iniquo in quanto va contro natura. Dopo questa parentesi, il capitolo ritorna nuovamente su *topoi* di ascendenza stoico-cinica quali l'autosufficienza del saggio, la sua tranquillità d'animo, il suo sguardo rivolto al cielo: se a Scipione, che coniuga assunti zenoniani con quelli di Panezio, questa multiforme e variegata visione filosofico-politica serve per giustificare sia l'imperialismo romano che l'assetto costituzionale della repubblica aristocratica, per

Cicerone essa rappresenta un provvidenziale soccorso che gli permette di risolvere la contraddizione in cui ha rischiato di scivolare¹⁵².

Mentre Zenone, infatti, ipotizza un universo in cui tutto è determinato dal *logos* (il che preclude ogni libera azione da parte dell'uomo), Panezio, pur conservando la concezione stoica per cui tutti gli uomini sono ugualmente partecipi alla natura divina, sottolinea, al tempo stesso, la diversità propria di ciascuno di rapportarsi al divino: ogni uomo, in questa prospettiva, aderisce all'ordine divino universale portando a compimento la particolare virtù di cui è stato dotato. Esistono, quindi, uomini e nazioni che per natura sono adatti a comandare e altri che, al contrario, sono atti a servire: trasponendo il medesimo principio in campo statale, ogni uomo occupa all'interno dello Stato il posto che la natura gli ha assegnato e, poiché la legge di natura è eterna ed immutabile, l'organizzazione dello Stato non può che tradursi in un permanente immobilismo sociale.

III. 6. L'ecllettismo filosofico di Cicerone

Emerge, dunque, in modo inequivocabile il carattere ecllettico che anima la speculazione ciceroniana, ecllettismo che trae origine dal particolare periodo storico-politico in cui Cicerone vive. Un ruolo essenziale nella formazione speculativa ciceroniana lo gioca, comunque, la più antica scuola ateniese di filosofia fondata da Platone, l'Accademia. Quest'ultima inizialmente era capeggiata da Filone di Larissa (seguace dello scetticismo di Clitomaco e Carneade) il quale ebbe come miglior allievo Antioco di Ascalona che per lungo tempo condivise la posizione scettica del maestro. Nel corso del tempo, però, Antioco si staccò progressivamente dall'impostazione filosofica di Filone e tentò di superarla proponendo un ritorno all'antico dogmatismo platonico. La speculazione filoniana, infatti, muove dalla distinzione tra evidenza e percezione: il fatto che le cose raggiungano l'evidenza allorquando sono presenti nella mente, non significa che esse siano di per sé percepite; non essendoci, quindi, un segno distintivo della percezione, il vero ed il

¹⁵² NENCI, *Cic. La Rep.* cit., pp. 104-105.

falso possono rientrare esclusivamente nella sfera della probabilità. Pur negando la possibilità per i sensi e la ragione di raggiungere un sapere rigoroso, Filone, comunque, riconosce all'uomo la capacità di conseguire un soddisfacente grado di certezza attraverso la ricerca di ipotesi più probabili di altre. I discorsi sufficientemente probabili, in questa prospettiva, consentono la formulazione di una teoria etica compiuta: in tal modo la concezione filoniana, superando l'estremismo scettico che si fondava sulla totale sospensione dell'assenso, dà vita ad una forma di scetticismo più conciliante ed eclettica. In opposizione al probabilismo scettico del maestro, Antioco propone un eclettismo di prevalente impostazione stoica: egli sostiene che in assenza di una certezza assoluta non è possibile stabilire la probabilità. Il fatto che una cosa sia più probabile di un'altra, infatti, presuppone all'origine necessariamente un criterio di verità.

Di tale diatriba interna all'Accademia Cicerone non è solamente fedele cronista ma anche attivo partecipante, in quanto dapprima allievo di Filone e poi di Antioco. La posizione filosofica ciceroniana risente delle speculazioni di ambedue i suoi maestri e questo la rende particolarmente complessa in quanto oscillante continuamente tra le tesi filoniane e quelle antiochee: da un iniziale adesione allo scetticismo di Filone, evidente nelle prime opere retoriche, Cicerone successivamente si avvicina in modo deciso ad Antioco, come si evince dalle opere degli anni cinquanta quali appunto la *Repubblica* e le *Leggi*; infine ritorna, negli ultimi due anni della sua produzione filosofica, alle posizioni filoniane. Senza voler ricorrere a categorie definite, si può in linea di massima affermare che Cicerone da un lato conservi uno scetticismo probabilista di matrice filoniana in ambito gnoseologico, dall'altro si appelli al contributo dei maggiori filosofi, tra cui naturalmente Antioco, per sostenere l'universalità dei principi in campo etico e l'esistenza degli dèi e dell'anima (sebbene non dimostrabili razionalmente). Tuttavia l'Arpinate non appare mai né totalmente scettico, né supinamente antiocheo, ma in ogni sua opera è sempre presente qualche tratto originale finalizzato a tradurre le varie dottrine filosofiche in un sapere socialmente utile e concreto. La vicinanza alle posizioni accademiche, inoltre, giustifica anche la presenza dei molti *topoi* pitagorici e neopitagorici.

Da Platone, poi, Cicerone riprende il modello del filosofo che non trascura mai di pensare alla comunità dei cittadini: per il romano, impegnato nella vita politica, il vantaggio della filosofia platonica su ogni altra competitorice, su questo punto, sembra netto. L'Arpinate da Aristotele riprende la capacità di argomentare sia a favore sia contro una tesi (*utramque partem*). Cicerone, inoltre, tenta di attenuare l'arcaico *mos maiorum*, fatto proprio dalla dottrina stoica, rivisitandolo e presentandolo in una forma meno rigorosa al fine di renderlo proponibile nella realtà a lui contemporanea. Lo sforzo dichiarato di Scipione è, al tempo stesso, quello di superare sia l'astrattezza con la quale Platone ha edificato a tavolino la sua città ideale, sia l'empirismo di stampo peripatetico che si è limitato a raccogliere ed analizzare le costituzioni delle diverse città senza tuttavia procedere alla costruzione di modelli della loro evoluzione e delle loro trasformazioni¹⁵³. E' in tal modo che Cicerone elabora un compiuto sincretismo dottrinale che, come visto, sfocia in un eclettismo estremamente ricco e variegato: la grandezza dell'Arpinate risiede appunto in questo, ossia nella sua capacità di veicolare, in ambito latino, i contenuti acquisiti dalla filosofia greca, ordinandoli secondo un disegno ragionato, esaustivo e sistematico.

Il punto di approdo di questo complesso progetto ciceroniano è rappresentato dalla mistica escatologica e contemplativa del *Somnium*¹⁵⁴ il quale, sotto l'influsso di suggestioni pitagoriche e platoniche, offre la soluzione definitiva del dilemma prospettato in apertura del dialogo, cioè se sia migliore e più desiderabile la conoscenza della natura o quella delle attività umane. Inizialmente Scipione sembra farsi sostenitore della propensione socratica a mettere da parte i fenomeni celesti (come quello del "doppio sole") e a concentrare l'interesse sull'uomo; successivamente, però, Scipione stesso riconosce, sulla base delle indicazioni fornitegli dal nonno adottivo nel libro VI, che è l'intero universo la vera patria dell'uomo: dinanzi all'immensità e alla grandezza del cosmo ogni elemento terreno diviene trascurabile e insignificante. Questa continua insistenza sulla precarietà delle cose mondane ha come preciso scopo quello di svuotare l'animo del politico da ogni

¹⁵³ NARDUCCI, *Cic. La par. e la pol.* cit., p. 336.

¹⁵⁴ Due commenti importanti al *Somnium Scipionis* sono quelli di P. BOYANCE', Firenze 1966 e quello di F. STOK, Venezia 1993.

ambizione e brama personale, in questo modo l'attività politica diviene un servizio esclusivamente finalizzato al raggiungimento dell'utile comune: l'abnegazione dell'uomo di Stato, in questa prospettiva, raggiunge un grado di eticità quasi ascetica. Il forte senso morale che anima gli scritti ciceroniani di questo periodo raggiunge un grado di importanza, in ambito politico, elevatissimo: nel *De re pubblica* una questione ricorrente, ad esempio, è quella dell'esaltazione del rigore dei costumi romani che è contrapposta alla dissolutezza di quelli greci¹⁵⁵. Addirittura, nel libro IV, è presente un'aspra critica all'antica commedia ateniese la quale demanderebbe, secondo Cicerone, il giudizio sulla moralità dei cittadini al capriccio dei poeti piuttosto che ai magistrati. Anche nell'altro scritto ciceroniano di questo periodo, il *De legibus*, il principio a fondamento della giustizia sociale è individuato nella pubblica moralità derivante, in questo caso, dalla religione¹⁵⁶: Cicerone rivisita e riattualizza in chiave razionalistica gli arcaici dettami religiosi, prevedendo anche la pena capitale per chi non obbedisce alle prescrizioni sacre.

Questa stessa dimensione etica, che pervade sia la concezione politica del *De re pubblica* che quella del *De legibus*, è riscontrabile in ogni altro ambito di ricerca ciceroniano: ecco perché l'Arpinate, non potendo accantonare la filosofia, continua ad oscillare e a ricercare una sintesi tra quest'ultima e la politica, tra la vita teoretica e quella pratica.

Il contributo di Cicerone alla filosofia, in definitiva, non risiede tanto nella sua originalità speculativa, quanto nella qualità di contenuti ed informazioni che egli ci ha lasciato in eredità per la conoscenza della filosofia ellenistica. D'altra parte il principale scopo ciceroniano, in ambito filosofico, è quello di illustrare ai propri concittadini il dibattito svoltosi tra le diverse scuole ellenistiche: questo rende inevitabile che le sue opere filosofiche siano ricche di resoconti ed opinioni. Il maggiore vanto, in questo senso, che lo stesso Cicerone si attribuisce è quello di aver fornito un ripensamento delle varie correnti speculative ellenistiche: questo ha permesso alla cultura romana di colmare il divario culturale, in campo filosofico, con

¹⁵⁵ Sulla critica dei costumi nel *De re pubblica* si rimanda a P. DESIDERI, *Modello greco e modello romano di educazione secondo Cicerone*, in «Poikilma. Studi in onore di M. R. Cataudella», La Spezia 2001.

¹⁵⁶ Sulla legislazione in ambito religioso si veda F. FONTANELLA, *La I orazione 'de lege agraria': Cicerone e il senato di fronte alla riforma di P. Servilio Rullo (63 a.C.)*, in «Athenaeum», 93 (2005), pp. 149–191.

quella greca. Sicuramente il sapere filosofico non assume, nella visione ciceroniana, un carattere professionale in quanto esso resta uno degli elementi che contribuiscono alla salvaguardia dello Stato: d'altra parte la filosofia, che nasce per Cicerone dalle ceneri dell'eloquenza che la dittatura di Cesare aveva soffocato, rappresenta soprattutto un conforto e un modo di continuare la sua battaglia per il rinnovamento della futura *res publica*¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Sulla natura dell'impegno filosofico di Cicerone si veda G. CAMBIANO, *Cicerone e la necessità della filosofia*, in E. Narducci, *Interpretare Cicerone. Percorsi della critica contemporanea*, Atti del II 'Symposium Ciceronianum Arpinas', Firenze 2002.

CAPITOLO IV

Il Commentario macrobiano: la sezione introduttiva

IV. 1. Differenze e somiglianze tra la Repubblica di Platone e quella di Cicerone

Il *Commentario* si apre con una sezione introduttiva che occupa i primi quattro capitoli¹⁵⁸ e che assume un valore simbolico preciso: in scia con la dottrina pitagorico-platonica, infatti, Macrobio, con lo scopo di evidenziare la *plenitudo* del numero sette, inserisce sette citazioni, dal *Sogno* ciceroniano, nel libro I e altrettante nel libro II del suo *Commentario*. La sezione introduttiva, inoltre, fa aumentare ad otto le sezioni del libro I e questo consente al commentatore latino di far notare come il prodotto dei due numeri, sette e otto, renda esattamente l'età di Scipione Emiliano al momento della sua morte.

Il *Commentario* parte dal raffronto tra la *Repubblica* di Platone e quella di Cicerone (*Inter Platonis et Ciceronis libro...*): questo stesso paragone è presente anche nell'altro commento del *Sogno* che possediamo ossia quello del retore cartaginese Favonio Eulogio¹⁵⁹. Macrobio, seguendo il metodo della retorica classica e dei commentatori latini, prende in considerazione dapprima le differenze tra i due scritti in questione e successivamente le somiglianze: il commentatore latino individua la differenza fondamentale tra le due opere nel carattere ideale dell'una rispetto a quello reale dell'altra. Mentre Platone si occupa dell'essenza dello Stato e, dunque, dell'ideale governativo, Cicerone compie, invece, un'accurata ricerca critica della storia istituzionale precedente. Tuttavia, nonostante questo, osserva Macrobio, esistono naturalmente diversi punti di snodo in cui l'opera ciceroniana mantiene, in modo marcato, la somiglianza con il modello platonico: d'altra parte, sia Platone che Cicerone sono considerati eminenti uomini di sapienza che, nella ricerca del vero,

¹⁵⁸ *Comm. cit.*, I, 1-4.

¹⁵⁹ FAVONIO EULOGIO, *Disputatio de Somnio Scipionis*, I, 1.

hanno avuto ispirazioni divine. Un altro elemento rilevante lo si può individuare nella differente scelta che Cicerone compie rispetto al filosofo ateniese: mentre quest'ultimo, a conclusione del suo scritto, si serve di un personaggio, appunto Er, che viene richiamato alla vita perché possa fornire una puntuale descrizione dell'al di là, l'Arpinate adotta un espediente non più mitico bensì onirico: egli infatti ricorre ad un sogno. Tale differenza, rileva implicitamente Macrobio, trae origine dal fatto che Cicerone ha inteso trasmettere il proprio messaggio affidandosi alla verosimiglianza di un sogno piuttosto che ricorrere ad un'affascinante, suggestiva e favolistica resurrezione: quest'ultima, infatti, avrebbe corso il rischio di non essere compresa dal volgo.

IV. 2. Risposta alle critiche dell'epicureo Colote riguardo al valore filosofico del mito

Su quest'ultima discussione, concernente il valore filosofico del mito, si innesta una seconda questione ossia il rapporto tra mito e verità: Cicerone, pur preferendo adottare il più realistico elemento onirico rispetto a quello mitico, si duole, rileva l'autore nel *Commentario*, nel dover constatare l'esistenza di validi pensatori, quali gli epicurei, che considerano il mito platonico una forma gnoseologica che allontana dalla verità. Nel secondo capitolo di questa sezione introduttiva, infatti, Macrobio confuta la critica principale che la dottrina epicurea, nella persona di Colote¹⁶⁰, muove al valore conoscitivo del mito platonico: il commentatore latino, sulla scorta di Porfirio, tenta di svilire l'accusa epicurea tentando di conciliarla con gli indirizzi esegetici del neoplatonismo. C'è da precisare che Cicerone, nella propria opera, non cita mai in modo specifico Colote: partendo da questo presupposto qualche studioso¹⁶¹ è convinto che il riferimento puntuale di

¹⁶⁰ Si tratta di Colote di Lampsaco (III secolo a.C.), pupillo di Epicuro, che scrive vari libri, di cui rimangono solo frammenti nei papiri di Ercolano, contro diversi dialoghi platonici. La sua più celebre opera, intitolata *Non è possibile vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*, provocherà l'immediata replica di Plutarco presente nell'opuscolo *Contro Colote*. Sull'antiplatonismo di Colote si veda F. ROMANO, *Porfirio di Tiro*, Catania 1979, p. 170.

¹⁶¹ MRAS, *Macr. Komm.* cit., pp. 235-237.

Macrobio all'allievo prediletto di Epicuro derivi dal fatto che, nello specifico, il commentatore latino utilizza come fonte il perduto commento alla *Repubblica* platonica di Porfirio, in cui il filosofo neoplatonico citava direttamente Colote. La discendenza diretta del *Commentario* dallo scritto porfiriano in questo punto trova ulteriore conferma nell'opera di Favonio Eulogio: quest'ultimo, nel commentare lo stesso passo del *Somnium* in questione, infatti, non fa alcun riferimento a Colote ma si limita semplicemente a parlare della dottrina epicurea in generale (*Fabulas incredibiles quas Epicurei derident...*¹⁶²). Il modo di procedere di Macrobio, inoltre, trova riscontro in quello di Proclo¹⁶³ per cui è lecito supporre che il commento di Porfirio sia la fonte comune cui attingono sia il commentatore latino che il filosofo neoplatonico¹⁶⁴.

Venendo al contenuto della questione, l'accusa fondamentale formulata da Colote si può così riassumere: l'indagine dei fenomeni celesti o la ricerca della natura dell'anima non necessitano di alcun ricorso a finzioni sceniche o a situazioni straordinarie ed irreali, anzi il vero esige semplicità, per cui occorre accedere alla verità nel modo più diretto possibile; la menzogna, al contrario, non fa che insozzare la porta stessa del tempio della verità: tale accusa, fa notare Macrobio, investe, oltre che il mito di Er, anche il sogno ciceroniano. La confutazione macrobiana della critica di Colote parte da un'iniziale e complessa classificazione dei miti: il risultato ultimo, compimento delle varie suddivisioni interne operate dal commentatore latino¹⁶⁵, porta alla luce due tipologie generali di miti, alla prima appartengono quelli che la filosofia stessa rigetta, alla seconda quelli che, invece, accoglie. Nella prima categoria sono annoverate le favole e le avventure romanzesche che servono esclusivamente ad affascinare gli spettatori, come quelle di Petronio e Apuleio; della seconda, invece, fanno parte i miti dei rituali sacri, dei misteri e della genealogia divina, nonché le arcane massime pitagoriche: Orfeo, Esiodo e Pitagora. Questa distinzione macrobiana si richiama alla *Repubblica* platonica: qui il filosofo ateniese da un lato condanna i miti empì e scandalosi che devono essere banditi dalla città,

¹⁶² FAVONIO EULOGIO, *Disputatio de Somnio Scipionis*, I, 1.

¹⁶³ PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, G. Kroll, Leipzig 1899–1901, p. 96.

¹⁶⁴ REGALI, *Macr. Comm. al Somn. Scip. cit.*, p. 217.

¹⁶⁵ Sulla carenza di organicità della trattazione macrobiana rispetto a quella di Porfirio si veda A. R. SODANO, *Porfirio commentatore di Platone*, in «Entretiens sur l'Antiquité classique», Vandoeuvres-Geneve 1965, p. 10.

dall'altro elogia quelli il cui significato letterale non è sconveniente e che, dunque, sono degni di rientrare nella sfera dell'indagine filosofica¹⁶⁶. Occorre osservare che il neoplatonismo non fa propria questa divisione platonica in quanto, secondo la dottrina neoplatonica, nessun mito, per quanto assurdo possa essere, risulta empio dal momento che esso può rappresentare, in ogni caso, un valido stimolo per la ricerca della verità nascosta¹⁶⁷. Quindi, nello specifico, Macrobio sposa integralmente la concezione platonica a discapito di quella neoplatonica: questa predilezione per Platone è un *leitmotiv* che si riproporrà frequentemente nel *Commentario* considerato che, per il suo autore, il filosofo di Atene resta il pensatore ispirato per antonomasia, l'autorità massima ed infallibile. In nessun punto della propria opera Macrobio metterà mai in dubbio la dottrina di Platone anzi spesso tenterà di conferirle un valore universale, facendola concordare con quelle attribuite agli Egizi o ai Caldei¹⁶⁸.

Da un punto di vista retorico Macrobio giunge alla divisione finale dei miti attraverso il principio dialettico della *divisio*, ossia procedendo per gradualità e successive dicotomie interne¹⁶⁹: questa progressiva classificazione dei miti che così scaturisce è del tutto originale in quanto essa non trova riscontro alcuno né in Proclo, né in nessun altro filosofo solitamente richiamato come fonte nel *Commentario*. Questa accurata suddivisione, inoltre, permette al commentatore latino di dare dimostrazione della propria profonda preparazione retorica e dialettica: egli, infatti, passa meticolosamente in rassegna le varie tipologie di *narrationes*, *fabulae*, *argumenta* e i diversi autori latini che le incarnano (sono citati, più o meno direttamente, Varrone, Menandro, Petronio, Quintiliano, Apuleio, Orfeo, Esiodo). Questa parte dell'opera macrobiana costituisce un vero e proprio compendio del pensiero antico sul mito: la *fabula*, ad esempio, che è una finzione inventata da un autore, pur avendo una superficie narrativa falsa nasconde tuttavia una verità più profonda¹⁷⁰. Detta *fabula* comprende, inoltre, una serie di racconti: le favole degli

¹⁶⁶ PLATONE, *Repubblica*, 378d–e.

¹⁶⁷ J. PEPIN, *Porphyre exegete d'Homere*, in «Entretiens sur l'Antiquité classique», Vandoeuvres-Geneve 1966, pp. 255 ss.

¹⁶⁸ E. DES PLACES, *Platon et l'astronomie chaldeenne*, in «Melanges Cumont», Bruxelles 1936, pp. 129-142.

¹⁶⁹ Tali suddivisioni distinguono *argumenta*, *narrationes*, *comoediae*, etc.

¹⁷⁰ Questo parere è comune a molti retori del secolo IV, da Teone ad Aftonio.

animali, i miti eziologici che illustrano i rituali, i miti teogonici e cosmologici di Esiodo, Orfeo, Pitagora, i miti filosofici inventati da Platone e dai suoi seguaci.

Macrobio, successivamente alla suddivisione dei miti, prosegue la sua confutazione dell'accusa epicurea notando che i filosofi non utilizzano l'elemento mitico in maniera indistinta; essi, infatti, ricorrono al mito solo quando la ricerca ha per oggetto l'Anima, le potenze celesti e tutte le altre divinità intermedie, non certo quando la loro indagine filosofica si eleva all'Intelletto, che comprende in sé le forme originarie delle cose, o, addirittura, alla divinità somma, cioè al Dio Supremo. Intelletto e Bene, infatti, non possono essere né descritti dalla parola umana, né tanto meno afferrati dall'intelligenza, per questo motivo Platone, quando discute del Bene, si astiene dal definirlo e per descriverne l'essenza è costretto a ricorrere alla similitudine del sole che illumina il mondo sensibile¹⁷¹. Implicitamente è richiamato, in questa parte del *Commentario*, anche Porfirio il quale interpreta molti miti omerici considerandoli esclusivamente in relazione alle anime e alle entità inferiori¹⁷². Macrobio giustifica, quindi, l'utilizzo dei miti, seppur limitandolo all'Anima e alle divinità intermedie, nel seguente modo: il ricorso dei filosofi all'elemento mitico non è un puro divertimento ma trova la sua necessaria ragione nel fatto che la natura detesta esporsi nuda e senza veli ai rozzi sguardi degli uomini comuni; per questo, esigendo che solo i saggi si occupino dei suoi segreti, essa si cela dietro narrazioni simboliche che possono, appunto, essere penetrate solo da uomini eminenti. Ecco il motivo per cui gli stessi misteri sono protetti da segreti meandri di simboli che solo la capacità ermeneutica di pochi può decifrare e, così, giungere all'arcano della verità: a questa gli uomini comuni devono accontentarsi solo di tributare venerazione. Le figure mitiche, dunque, cui sono ricorsi Pitagora, Empedocle, Parmenide, Eraclito, sono necessarie in quanto impediscono che il segreto possa diffondersi tra il volgo. A questo proposito Macrobio introduce un aneddoto su Numenio¹⁷³ il quale, ardente investigatore delle dottrine esoteriche, fu rimproverato

¹⁷¹ PLATONE, *Repubblica*, VI, 508a–509b.

¹⁷² PORFIRIO, *De antro nympharum*, 10.

¹⁷³ Filosofo greco vissuto nella seconda metà del secolo II d.C. ed esponente di spicco del medioplatonismo. Egli compie una sintesi tra dottrine platoniche, pitagoriche e teologiche orientali proponendo una concezione universalistica: dei suoi scritti (*Del bene*, *Delle dottrine segrete di Platone*, *Dei numeri*) ci restano solo frammenti. Per la sua opera di sintesi filosofica è considerato

in sogno dalla divinità che lo reputò colpevole di aver divulgato l'interpretazione dei misteri eleusini: questo sogno di cui parla il commentatore latino non è presente in nessuna altra fonte.

Macrobio, poi, attribuisce alla similitudine e alla metafora un valore gnoseologico superiore a quello mitico: mentre, infatti, quest'ultimo si ferma all'Anima e alle potenze intermedie, la conoscenza per analogia (*ad similitudines et exempla*¹⁷⁴) è applicata, dal commentatore latino, al dominio del soprannaturale costituito dall'Uno e dall'Intelletto. Il mito e la metafora (o similitudine), pur identici strutturalmente¹⁷⁵, presentano una differenza contenutistica: all'oggetto fantastico del mito, infatti, la similitudine oppone il dato (o l'esempio) dell'esperienza concreta dell'immagine metaforica¹⁷⁶. Ecco, dunque, che metafora e similitudine, vie tradizionali della teologia negativa, costituiscono per Macrobio i mezzi più idonei a rendere comprensibili le realtà più elevate. Nello specifico il commentatore latino, però, sembra trascurare l'aspetto comune che lega mito e metafora: Plotino, invece, essendo ben consapevole della dialettica esistente tra questi due processi simbolici, li considera strettamente connessi: la metafora diviene, nell'esposizione plotiniana delle realtà più elevate, un risultato del mito¹⁷⁷.

In questa parte del *Commentario* appare chiaro il riferimento macrobiano alla triade neoplatonica di Uno–Intelletto–Anima, qui affrontata in maniera tangenziale, ma che verrà trattata esaurientemente in seguito¹⁷⁸. Tralasciando, dunque, le tre ipostasi di cui si discuterà analiticamente più avanti, è opportuno concentrare l'attenzione sull'elemento mitico che caratterizza l'Anima, le potenze divine intermedie, gli altri dèi e i culti misterici connessi. In piena linea neoplatonica, Macrobio sostiene che all'Anima (e conseguentemente a tutte le potenze che da essa derivano) è possibile applicare l'elemento mitico: a differenza dell'Uno e dell'Intelletto, infatti, la terza ipostasi può essere oggetto di rappresentazione simbolica in quanto più prossima al mondo sensibile (il quale, tra l'altro, è una sua

precursore del neoplatonismo e la sua grande influenza su Plotino è attestata anche da Porfirio (*Vita di Plotino*, 14 e 17).

¹⁷⁴ *Comm. cit.*, I, 2, 14.

¹⁷⁵ E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Milano 1968, p. 94.

¹⁷⁶ M. DI PASQUALE BARBANTI, *La metafora in Plotino*, Catania 1981, pp. 51 ss.

¹⁷⁷ PLOTINO, *Enneadi*, III, 5, 9.

¹⁷⁸ *Comm. cit.*, I, 14, 1.

emanazione). Lo stesso principio vale per le divinità intermedie e gli “altri dèi”: per la dottrina neoplatonica le potenze dell’aria e dell’etere sono i demoni, entità intermedie tra gli dèi e gli uomini; i restanti dèi, cui Macrobio fa riferimento, sono le tradizionali divinità della mitologia pagana e delle religioni orientali. Per quel che concerne i culti misterici c’è da rilevare che l’associazione tra conoscenza e iniziazione ai misteri è presente in Platone, nei neoplatonici e anche negli stoici (Cleonte e Crisippo): la filosofia come iniziazione che conduce l’uomo dalle tenebre dell’ignoranza alla luce della conoscenza si trova nel *Fedone* (69c-d) e nello stesso Plotino che, iniziato ai misteri isiaci, ricorre all’analogia dei riti misterici per descrivere simbolicamente l’ascesa dell’anima verso la contemplazione del Bene¹⁷⁹. Questo *topos*, secondo cui il mito è particolarmente adatto alle iniziazioni e ai misteri, è sostenuto anche da Giuliano¹⁸⁰.

Il passaggio finale dell’argomentazione macrobiana presenta un’indubbia inesattezza: dei quattro filosofi che l’autore cita, infatti, solo Pitagora ricorre realmente a figure mitiche che, invece, sono del tutto assenti negli altri tre. Empedocle, anzi, polemizza apertamente sia nei confronti delle rappresentazioni simboliche delle divinità che verso i miti poetici i quali danno credito all’antropomorfismo del divino¹⁸¹. Lo stesso Eraclito non è tenero nei confronti dei mitografi e condanna duramente Omero e Archiloco¹⁸². Questa apparente inesattezza del *Commentario*, però, trova una spiegazione se la si inquadra in un discorso più ampio: il commentatore latino cita scientemente questi quattro pensatori in quanto il suo vero scopo è dimostrare che è impossibile parlare degli dèi senza assegnare loro attributi umani. Ebbene Empedocle e Parmenide, pur condannando entrambi l’antropomorfismo religioso, rispettivamente nel *Poema fisico* e nel *De natura* si contraddicono: nel primo, infatti, dopo aver sostenuto che l’origine di tutto deriva dai quattro elementi, Empedocle identifica fuoco, terra, aria e acqua con quattro divinità, Zeus, Era, Edoneo, Nesti. Parmenide, poi, nel *De natura*, per descrivere l’accesso alla conoscenza, ricorre alla narrazione mitica di un viaggio favoloso compiuto da un

¹⁷⁹ PLOTINO, *Enneadi*, I, 6, 7 e VI, 9, 11.

¹⁸⁰ GIULIANO APOSTATA, *Contra Heraclium*, 216b.

¹⁸¹ EMPEDOCLE, *Frammenti*, 31B134, Diels-Kranz.

¹⁸² ARCHILOCO, *Frammenti*, 45, Diels-Kranz.

uomo che, condotto da un carro solare guidato dalle figlie di *Helios*, giunge presso la divinità la quale gli fornisce opportuni chiarimenti sulla verità dell'essere¹⁸³.

In conclusione si può osservare che Macrobio, al fine di dimostrare la bontà gnoseologica del mito in ambito filosofico, ricorre ad un suo progressivo affinamento che passa attraverso due filtri che lo depurano da quelle incrostazioni che hanno dato àdito alla critica epicurea: il primo filtro è rappresentato dalla progressiva suddivisione interna che conduce alla distinzione ultima tra mito favolistico e mito filosofico; il secondo filtro è di natura contenutistica: il mito filosofico non è mai adoperato per la trattazione di argomenti elevati, quali l'Uno o l'Intelletto, ma solo per questioni più prossime all'uomo, quali l'Anima, le divinità intermedie e i riti ad esse collegati. Il ricorso a narrazioni mitiche, in questo caso, è una necessità in quanto queste entità superiori, non volendosi mostrare nella propria essenza a tutti, si celano dietro intricati meandri simbolici e mitici.

IV. 3. Tipologia dei sogni: i cinque generi

Giunto a questo punto, Macrobio dichiara di voler passare all'analisi vera e propria del *Sogno* ma, immediatamente, si rende conto che tale lavoro esegetico necessita di una preliminare presentazione concernente la definizione stessa del termine "sogno"¹⁸⁴: nell'antichità, infatti, esistono diversi generi di "sogno" dei quali l'autore ritiene opportuno compiere un immediato *excursus* al fine di verificare a quale di questi appartenga il *Sogno* ciceroniano. Tale questione, affrontata nel terzo capitolo, riveste, per la comprensione del libro VI del *De re publica*, una notevole importanza.

Nel *Commentario* sono individuati¹⁸⁵, attraverso la solita classificazione puntuale, cinque generi di sogno di cui l'autore fornisce la definizione sia in greco che in latino: sogno (*oneiros* o *somnium*), visione (*orama* o *visio*), oracolo

¹⁸³ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip.* cit., p. 582.

¹⁸⁴ Sulla concezione medievale del sogno si veda S. F. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992, trad. it. di E. D'INCERTI e G. IAMARTINO, *Il sogno nel Medioevo*, Milano 1996.

¹⁸⁵ *Comm. cit.*, I, 3, 1.

(*chrematismos* o *oraculum*), visione interna al sogno (*enupnion* o *insomnium*), apparizione (*phantasma*). Al primo genere appartengono quei sogni che nascondono, sotto una coltre simbolica e velatamente enigmatica, un significato che esige il soccorso dell'interpretazione. Questo primo genere di sogno si suddivide, a sua volta, in cinque specie: esso può essere particolare (quando colui che sogna vede se stesso attivo protagonista del sogno), estraneo (quando colui che sogna vede un'altra persona protagonista del sogno), comune (quando colui che sogna condivide insieme ad altri la medesima situazione), pubblico (quando colui che sogna riconosce, come ambiente del sogno, la propria città o un territorio familiare), universale (quando il sogno ha per oggetto le cose celesti, quali il cielo, il sole, gli astri). La *visione*, in secondo luogo, è quel genere onirico in cui si preannuncia, a colui che sta sognando, un avvenimento che di lì a poco avverrà realmente. Nell'*oracolo*, poi, appare in sogno un parente, un personaggio venerabile o, addirittura, la divinità stessa che informa il sognatore su ciò che gli accadrà e il modo in cui egli dovrà comportarsi in quel frangente. La *visione interna al sogno* ha un'importanza inferiore rispetto ai primi tre generi dal momento che essa è prodotta da ansia psichica o fisica (pesantezza di stomaco, ad esempio, causata da un'eccessiva assunzione di cibo o vino): la capacità profetica di questo genere onirico è nulla e falsa. Della visione interna parla anche Cicerone¹⁸⁶ il quale, riprendendo Platone¹⁸⁷, sostiene che in questo genere di sogno mentre l'anima razionale è assopita e debole, quella istintiva e violenta, al contrario, abbruttita dall'eccesso di cibo e vino, si esalta in maniera smodata provocando visioni di ogni genere. L'*apparizione*, infine, è quel momento di passaggio tra veglia e sonno profondo in cui il dormiente fantastica pensando di essere ancora sveglio: alla stregua della visione interna, quindi, anche tale genere non può essere considerato un mezzo divinatorio e profetico. Quest'ultima tipologia di sogno comprende l'*epialtes*, ossia l'incubo: quest'ultimo, che gli antichi assimilavano a Pan o ai fauni¹⁸⁸, per Artemidoro può essere portatore di messaggi divinatori. Macrobio, al contrario, pone in risalto il contenuto immaginario dell'apparizione e, conseguentemente, si mostra fortemente scettico anche nei

¹⁸⁶ CICERONE, *De divinatione*, I, 60.

¹⁸⁷ PLATONE, *Repubblica*, IX, 571c.

¹⁸⁸ PLINIO, *Historia naturalis*, XXV, 29.

confronti dell'*epialtes*: questo scetticismo macrobiano sarà largamente condiviso e accolto nel Medioevo che, sulla scorta della concezione demonologica della patristica, tenderà ad ignorare questo “demone incubo”.

C'è da rilevare che Macrobio, dopo aver introdotto i cinque tipi di sogno, inizia la loro singola trattazione cominciando dagli ultimi due, cioè dalla *visione interna* e dall'*apparizione*: questa scelta, apparentemente incomprensibile, trova una sua ragion d'essere se la si rapporta ad una concezione molto antica attestata tra l'altro da Orazio¹⁸⁹ ed indirettamente dallo stesso Virgilio¹⁹⁰. Secondo tale concezione i sogni falsi avvengono prima della mezzanotte, quelli profetici dopo la mezzanotte: qui il commentatore latino, dunque, opta per questo criterio cronologico tradizionale, partendo dai sogni non profetici per poi giungere a quelli divinatori.

Definiti i cinque generi, Macrobio conclude il discorso sostenendo che il *Sogno* ciceroniano è comprensivo dei primi tre: c'è in esso l'*oracolo* dal momento che all'Emiliano appare in sogno il suo venerabile avo che gli predice ciò che gli accadrà; è presente, al tempo stesso, la *visione* in quanto il condottiero romano gode della vista di quei luoghi in cui la sua anima dimorerà dopo la morte; c'è, infine, il *sogno* visto che, per il carattere elevato delle cose narrate, c'è la necessità di ricorrere alla scienza dell'interpretazione. Con la puntuale e sistematica precisione che caratterizza l'intera sua opera, Macrobio si attarda a spiegare anche il motivo per cui il *Sogno* ciceroniano comprende le cinque specie interne all'*oneiros*: esso, infatti, è particolare, perché l'Emiliano è trasportato personalmente nelle regioni superne dove viene a conoscenza del proprio avvenire; è, poi, estraneo, in quanto egli osserva la condizione di altre anime; è comune, dal momento che egli apprende che quei medesimi luoghi sono destinati a chi, come lui dopo la morte, è stato meritevole in vita; è pubblico, poiché gli vengono predetti la distruzione di Cartagine, il suo trionfo in Campidoglio e le conseguenti inquietudini; è, infine, universale, perché l'Emiliano, sia alzando che abbassando lo sguardo, comprende cose ignote per gli uomini ancora in vita, quali il cielo, le stelle, l'armonia della loro rotazione, la geografia terrestre. Questo aspetto estremamente analitico, questa cura dei particolari fin nei minimi dettagli, sono sicuramente degli elementi distintivi del *Commentario*

¹⁸⁹ ORAZIO, *Sermones*, I, 10, 33.

¹⁹⁰ VIRGILIO, *Eneide*, VIII, 26, 7.

che, oltre a confermare l'acclarata capacità stilistica dell'autore, dimostrano il suo eclettismo dottrinale.

IV. 4. Le fonti della sezione introduttiva: l'originalità della proposta macrobiana

La classificazione onirica macrobiana è molto simile a quella presente negli *Onirocritica*¹⁹¹, primo trattato sull'interpretazione dei sogni conosciuto, del citato Artemidoro di Daldis, scrittore greco vissuto nel secondo secolo d.C.: quest'opera, che sarà molto apprezzata da Freud, è stata alquanto rivalutata dalla recente critica soprattutto per le dettagliate notizie, in essa riportate, sulle credenze popolari del mondo greco-romano¹⁹². Tuttavia, nonostante le notevoli somiglianze¹⁹³, esistono alcune differenze tra la classificazione macrobiana e quella di Artemidoro il che esclude un'assunzione diretta e passiva, da parte dell'autore del *Commentario*, degli *Onirocritica* come fonte: in Macrobio, ad esempio, non c'è alcuna traccia della divisione, invece presente in Artemidoro, tra sogni teorematichi (*theorematikoi*), il cui messaggio è diretto, e simbolici (*allegorikoi*), i quali richiedono l'intervento dell'interpretazione. Inoltre, diversa è anche l'impostazione della divisione tra *oneiros* e *enupnion*: mentre, infatti, Macrobio inserisce questi due generi accanto agli altri nella classificazione generale, Artemidoro attribuisce ad essi una superiore dignità in quanto li considera gli unici due generi che, a loro volta, sono composti da sottotipi, l'*enupnion* dal *phantasma*, l'*oneiros* dall'*orama* e dal *chrematismos*.

Partendo da queste divergenze con Artemidoro, alcuni studiosi tendono ad escludere quest'ultimo come fonte diretta della dottrina macrobiana dei sogni e individuano, invece, il commento di Porfirio al *Timeo* all'origine di tale concezione onirica¹⁹⁴: Courcelle¹⁹⁵ sostiene che l'opera porfiriana di riferimento utilizzata da

¹⁹¹ ARTEMIDORO DALDIANI, *Onirocriticon libri V*, ed. Roger-A. Pack, Leipzig 1963.

¹⁹² Sull'opera di Artemidoro si rimanda a D. DEL CORNO, *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Milano 1994.

¹⁹³ N. MARINONE, *Il 'Somnium Scipionis' ciceroniano nell'esegesi di Macrobio: corso di letteratura per l'anno accademico 1969-70*, Torino 1970, p. 59.

¹⁹⁴ SCHEDLER, *Die Phil.* cit., p. 85.

¹⁹⁵ COURCELLE, *Les lettr. grecq. en Occ.* cit., p. 24.

Macrobio sia, nello specifico, il commento alla *Repubblica* di Platone; Mras¹⁹⁶, invece, è dell'opinione che questa parte del *Commentario* sia riconducibile alle porfiriane *Questioni omeriche*. Questa linea interpretativa trae origine, oltre che da affinità di ordine contenutistico tra le opere in questione, anche e soprattutto dal fatto che Macrobio cita espressamente come fonte Porfirio¹⁹⁷; questo avviene quando, al termine del suo *excursus* onirico, il commentatore latino introduce la questione delle due porte attraverso le quali passano i sogni: la porta d'avorio è riservata ai sogni menzogneri, quali l'apparizione e la rappresentazione, la porta di corno a quelli veritieri. Parallelamente Porfirio, nelle *Questioni omeriche*, commentando un passo dell'*Odissea*¹⁹⁸, sostiene che, nonostante la verità tenda a non mostrarsi, tuttavia l'anima, quando il corpo dorme, riesce ad intravederla nonostante il velo che stende su di essa la natura: tale velo, che nello stato onirico si lascia penetrare dallo sguardo dell'anima, è di natura cornea (materiale che può esser assottigliato fino alla trasparenza), mentre quello che respinge lo sguardo dell'anima è di avorio (materiale che è talmente opaco da non potersi assottigliare a tal punto da giungere alla trasparenza). Macrobio nello specifico utilizza le due porte come metafore del velo che copre la verità: il velo di natura cornea, in quanto trasparente, lascia intravedere la verità la quale, quindi, viene colta indirettamente; la verità rivelata in sogno è, perciò, simbolica e per essere compresa necessita dell'interpretazione. Macrobio, parallelamente a Omero, riscontra la presenza della concezione delle due porte anche in Virgilio¹⁹⁹: quest'ultimo passaggio, inoltre, conferma la presenza dell'asse Omero–Virgilio per l'ambito letterario e quello Platone–Cicerone per l'ambito filosofico. Nonostante questi validi motivi che inducono a ritenere Porfirio fonte diretta della dottrina onirica macrobiana resta certo il fatto che la classificazione dei sogni abbia un'origine molto più antica e, perciò, notevolmente anteriore al neoplatonismo il quale ha, comunque, il merito di riprendere tale arcaica dottrina e riproporla sotto una rinnovata luce.

¹⁹⁶ MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 238.

¹⁹⁷ *Comm. cit.*, I, 3, 17. Da notare che Macrobio cita espressamente Porfirio come sua fonte solo due volte: il secondo caso è quello di *Comm. cit.*, II, 3, 15.

¹⁹⁸ OMERO, *Odissea*, XIX, 562–567.

¹⁹⁹ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 893–896.

Blum²⁰⁰ e Kessels²⁰¹ ipotizzano l'esistenza di una fonte comune più antica (probabilmente Posidonio, filosofo stoico nato intorno al 135 a.C.) da cui attingerebbero sia Macrobio che Artemidoro; altri ancora ipotizzano la possibile esistenza di un trattato latino sui sogni andato perduto di cui l'autore, nel *Commentario*, si sarebbe servito integralmente.

Credo che la vera difficoltà, comune a tutte queste diverse e contraddittorie posizioni critiche, sia individuabile nel carattere sincretistico della dottrina macrobiana: l'autore, nella sua opera, presenta una concezione sui sogni alquanto originale. Macrobio sintetizza, portando a compimento, una vasta serie di posizioni filosofiche che progressivamente integra e arricchisce, in modo critico, con opinioni del tutto personali e, quindi, originali: nel *Commentario*, l'autore, pur richiamandosi alle dottrine di altri filosofi, elabora, infatti, una propria visione dei sogni. La ossessiva quanto vana ricerca, da parte degli studiosi, di un'unica fonte diretta ispiratrice della classificazione macrobiana è viziata, all'origine, sempre dal secolare pregiudizio che tende ad annoverare Macrobio tra quella anonima schiera di semplici epitomatori la cui sola utilità è ritenuta quella di riportare, in modo riassuntivo, le opere e le dottrine dei grandi pensatori. La mancata individuazione di una sola fonte diretta, in questo caso e in diversi altri, testimonia, invece, come la sottovalutazione filosofica di Macrobio sia stato un errore della critica che ha dato spesso luogo a posizioni contrastanti irrisolte e a forzature esegetiche.

L'originalità e l'importanza della dottrina onirica del *Commentario* trova ulteriore conferma anche nella sua vasta influenza sulla successiva riflessione medievale, come dimostra la sua presenza nel *De spiritu et anima*²⁰² il quale è utilizzato, a sua volta, come fonte da Vincenzo di Beauvais, da Alberto Magno e da Giovanni di Salisbury²⁰³. Si ispira, addirittura, alla classificazione onirica macrobiana anche l'opera simbolica, dedicata al Sonno e alla Notte, del rinascimentale Vincenzo Cartari²⁰⁴.

²⁰⁰ C. BLUM, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus*, Uppsala 1936, pp. 53-56.

²⁰¹ A. H. M. KESSELS, *Ancient System of Dream-Classification*, in «Mnemosyne», 22 (1969), p. 395.

²⁰² PSEUDO-AGOSTINO, *De spiritu et anima*, XXV, PL XL 798.

²⁰³ GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, II, 15, 429A.

²⁰⁴ V. CARTARI, *Le Immagini de i dei de gli antichi*, Vicenza 1996.

La parte dedicata ai sogni, insomma, resta una delle pietre miliari del *Commentario* da cui la cultura medievale attinge integralmente sia la tipologia antica del sogno sia i relativi moduli interpretativi, tramandandoli nelle epoche successive fino a Freud. Il successo e la popolarità di tale dottrina trovano un riscontro definitivo nell'epiteto di *oniriocensis* (deformazione di *oneirokrites*, ossia “interprete dei sogni”) attribuito a Macrobio in molti manoscritti medievali.

IV. 5. Natura e scopo del *Somnium Scipionis*

Giunto a questo punto a Macrobio non resta che far conoscere lo spirito (*mens operis*) ed il proposito (*propositum*) del *Sogno* ciceroniano: in questa parte della sua opera il commentatore latino segue fedelmente un *topos* comune a molti commentatori greci i quali erano soliti far precedere, all'esegesi del testo da commentare, la trattazione della *taxis* e dello *skopos*. Se in precedenza²⁰⁵ *mens operis* e *propositum* sono serviti a Macrobio per mettere in rilievo le differenze tra lo scritto ciceroniano e quello platonico, adesso questi termini sono utilizzati per raggiungere un diverso obiettivo: il commentatore latino vuole dimostrare, basandosi sul metodo della retorica classica, il perfetto parallelismo esistente tra il sogno di Scipione ed il mito di Er, parallelo che risulta evidente proprio nello *skopos*, cioè nel comune motivo di fondo che anima e unisce le due opere. Questo, inoltre, consente a Macrobio di introdurre la concezione secondo cui le anime dei benemeriti della cosa pubblica, una volta liberatesi dei corpi, ritornano in cielo (*galaxias*, ossia la Via Lattea) per godere della beatitudine eterna a loro riservata. C'è da precisare che il termine *galaxias* sottintende quello di *kyklos* (circolo), tanto è vero che, sia in greco che in latino, la denominazione propria della Via Lattea è, più precisamente, “circolo latteo”, come lo stesso commentatore latino specificherà successivamente²⁰⁶: in questo frangente egli si limita a parlare sommariamente di *galaxias* in quanto, trattandosi ancora del preambolo al commento vero e proprio, è sua intenzione indicare semplicemente il luogo celeste.

²⁰⁵ *Comm. cit.*, I, 1, 3-4.

²⁰⁶ *Ibid.* I, 15, 1-7.

Infine emerge, nella parte finale della sezione introduttiva, l'importanza fondamentale dell'aspetto politico: all'escatologia concernente i premi eterni e la beatitudine celeste, Macrobio affianca l'invito agli uomini di occuparsi, con il più alto senso di responsabilità, della giustizia e dell'amministrazione dello Stato.

IV. 6. Il *Commentario*: tripartizione stoica e progressione neoplatonica

Dopo aver tracciato le linee essenziali della sezione introduttiva, giungo ora alla trattazione del commento vero e proprio. Per l'analisi del *Commentario*, ho ritenuto opportuno preferire, da un punto di vista metodologico, la sua triplice divisione tematica piuttosto che seguire in senso stretto l'andamento del testo macrobiano: come, infatti, il commentatore latino stesso sostiene, la perfezione di questa sua opera deriva dal fatto che essa contiene tutti gli elementi della filosofia, ossia le sue *tres partes, moralis et naturalis et rationalis*²⁰⁷. Questa partizione di matrice stoica della filosofia è ereditata integralmente da Macrobio, per cui le quattordici citazioni che egli estrapola dal *Somnium* trovano tutte una propria sistematica collocazione, alcune all'interno dell'etica, altre della fisica, altre ancora della logica²⁰⁸.

Gli stoici sono i primi a concepire la filosofia come un sistema organico, perfettamente coerente in ogni sua parte. Il fondamento dell'intero universo, nella prospettiva stoica, è individuato nel *logos* che è, allo stesso tempo, ragione universale e discorso: la filosofia, dunque, è per lo stoicismo conoscenza che si deve tradurre immediatamente in azione dal momento che essa deve rendere l'uomo capace di agire in conformità al *logos* e di esprimere questa coerenza in un discorso corretto. Logica, fisica ed etica sono le diverse prospettive dalla quali deve essere affrontato lo studio del *logos* il quale resta il loro unico e comune oggetto di indagine: quest'ultimo, infatti, si presenta come etica in quanto adeguamento della condotta umana alla legge universale, come fisica in quanto comprensione dell'ordine razionale che governa l'universo, come logica in quanto capacità di esprimere

²⁰⁷ *Ibid.*, II, 17, 15.

²⁰⁸ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip.* cit., p. 686.

quest'ordine universale come realmente è. Il *logos* è, dunque, al tempo stesso, principio e fine a cui tendono logica, fisica ed etica: queste tre scienze si implicano reciprocamente poiché ciascuna esprime un particolare aspetto del *logos*. Per la dimostrazione dell'intrinseca unità che lega queste tre parti, gli stoici sono soliti ricorrere ad una serie di metafore, la più nota è quella che paragona la filosofia ad un uovo: la parte più esterna di quest'ultimo, cioè il guscio, rappresenta la logica, l'albume l'etica, la parte più interna, cioè il tuorlo, la fisica. Questo non va ad inficiare, naturalmente, l'unità sostanziale del *logos*: la tripartizione, infatti, si riferisce non all'essenza della ragione universale quanto al solo discorso filosofico relativo all'insegnamento, ossia alle forme in cui la filosofia, in quanto scienza, deve essere insegnata ed appresa. Se questa tripartizione è comune a tutti gli stoici, diverse sono le posizioni sul modo in cui l'insegnamento deve essere impartito: Zenone, ad esempio, colloca al primo posto la logica, al secondo la fisica, al terzo l'etica; Crisippo sembra oscillare tra la posizione zenoniana e quella che pone all'ultimo posto la fisica (posizione questa, tra l'altro, che avrà maggiore fortuna). La precisa sequenza delle tre parti non risulta, comunque, determinante ai fini ontologici in quanto essa non assume una connotazione gerarchica: l'oggetto di indagine di logica, fisica ed etica, infatti, è il medesimo seppur affrontato, per ragioni didattiche, da prospettive diverse. Il valore epistemologico di logica, fisica, etica, in definitiva, è perfettamente uguale in quanto il loro oggetto di indagine è l'unico possibile, ossia il *logos*.

Macrobio riprende questa concezione stoica solo da un punto di vista formale in quanto il commentatore latino integra immediatamente tale tripartizione con il modello della progressione neoplatonica: egli organizza ed elabora queste tre parti in senso ascendente e gerarchico in maniera tale, quindi, che dall'etica (anime individuali), passando attraverso la fisica (Anima del Mondo), si giunge al grado più elevato quale è, appunto, quello logico (Intelletto). La presenza, nel commento macrobiano, di questo metodo progressivo ed unitario trova la sua realizzazione finale in ambito logico. La logica, nella dottrina stoica, è scienza dei discorsi, per cui il suo raggio di azione si esaurisce nella retorica e nella dialettica e, quindi, il suo solo scopo è l'individuazione del criterio di verità in chiave sillogistica. Nel *Commentario*, invece, in piena scia neoplatonica, la logica si avvicina all'epoptica,

ossia il grado più elevato di contemplazione che consente l'accesso ai maggiori misteri eleusini²⁰⁹ e che si occupa delle ipostasi, del movimento, dell'immortalità e della divinità dell'anima.

In definitiva, quindi, etica, fisica e logica, nell'opera macrobiana, sono connesse fra loro da un cammino di ricerca continuo, progressivo ed unitario che, tuttavia, presenta qualche inevitabile slittamento nella collocazione di qualche citazione: i due casi maggiormente rilevanti, in questo senso, sono quelli di *Comm.*, I, 5–7 e I, 14. Nel primo, infatti, sono trattate questioni aritmetiche: queste ultime, rientrando nell'ambito fisico, precedono la sfera etica e, quindi, alterano la progressione ascensionale di etica–fisica–logica che l'autore, sulla scorta del neoplatonismo, si è ripromesso di seguire. Il caso di *Comm.*, I, 14, poi, è veramente unico in quanto esso è il solo a contenere tutte e tre le parti della filosofia: in *Comm.*, I, 14, 1–18 vengono trattate le ipostasi che rientrano in ambito logico; in *Comm.*, I, 14, 19–20 è presente la dossografia sulla natura dell'anima che rientra nella sfera etica; in *Comm.*, I, 14, 21–27 sono presentate, infine, discussioni astronomiche che fanno parte del contesto fisico.

Tranne queste eccezioni, comunque, il metodo progressivo neoplatonico, applicato da Macrobio alla detta tripartizione della filosofia, caratterizza, in generale, la naturale evoluzione del testo del *Commentario*: prenderò in considerazione, quindi, sulla scorta dell'intenzione macrobiana di detta progressione, rispettivamente la parte etica, la parte fisica e la parte logica assegnando, a ciascuna di queste, le appropriate citazioni che Macrobio, proprio con questo criterio, estrae dal testo ciceroniano.

²⁰⁹ Sui misteri eleusini si rimanda a V. MAGNIEN, *I misteri di Eleusi*, Padova 1996.

CAPITOLO V

La pars moralis: la concezione etica del Commentario

V. 1. Qualche precisazione metodologica preliminare

Uno dei maggiori rischi cui si va inevitabilmente incontro nell'analizzare un'opera, come quella macrobiana, estremamente complessa e variegata è quello di sovrapporre i diversi livelli di lettura. Il *Commentario*, infatti, presenta al proprio interno un triplice piano esegetico:

il primo livello è costituito dal commento macrobiano in senso stretto;

il secondo, dal testo della *Repubblica* e dalle posizioni di Cicerone che Macrobio commenta;

il terzo, dalla filosofia platonica che Cicerone tiene sempre presente nell'elaborazione del proprio scritto (e che Macrobio integra con *topoi* neoplatonici).

Questi tre livelli, in alcuni punti dello scritto macrobiano, tendono quasi naturalmente ad intrecciarsi: in questi casi cercherò, al fine di valutare l'effettivo e originale contributo del commentatore latino alla filosofia, di mantenerli separati tentando, per quanto possibile, di individuare analogie o, laddove se ne rileverà la presenza, differenze tra questi autori (cui di volta in volta se ne aggiungeranno altri, primi fra tutti, come anticipato, Plotino e Porfirio alle cui dottrine Macrobio si rifà frequentemente).

Da un punto di vista metodologico il commentatore latino segue un criterio piuttosto diffuso di commento, quello "per lemma" (*kata lexin*): egli, infatti, pone quasi sempre all'inizio del capitolo il brano del *Somnium* che intende esaminare, successivamente sviluppa una serie di osservazioni che, solitamente, occupano un intero capitolo ma che, talvolta, possono avere un'estensione assai maggiore. In qualche parte, poi, considerata la vastità e l'articolazione degli argomenti trattati, l'autore avverte l'esigenza di ricorrere a brevi riassunti che sintetizzino, in pochi paragrafi, le tematiche affrontate per esteso in vari capitoli: questo avviene già nel

primo capitolo in cui Macrobio intende mettere ordine ad un'introduzione piuttosto farragginosa. La continuità e l'unità del *Commentario*, eredità neoplatoniche che caratterizzano l'intero cammino dell'opera, sono salvaguardate da quelle brevi formule di transizione che determinano il passaggio del commento da un brano all'altro e che sono patrimonio comune a molti commentatori di questo periodo²¹⁰.

Tale carattere unitario dello scritto macrobiano trova riscontro già in questa seconda citazione del *Somnium* la quale rimanda implicitamente alla prima²¹¹: in quest'ultima, infatti, l'Africano aveva predetto al nipote l'imminente morte. Macrobio giustamente nota che Cicerone, al sentimento angoscioso della morte, fa prontamente seguire la felicità della promessa del soggiorno celeste: l'Emiliano, quindi, dal timore spaventoso causato dall'approssimarsi dell'istante fatale passa immediatamente alla consolante gioia dell'immortalità divina. In tal senso questa seconda citazione è una risposta alla prima.

Il metodo che ho ritenuto maggiormente adeguato e che ho inteso sistematicamente seguire, sia per l'analisi del presente passo macrobiano che di tutti i restanti tredici, si sviluppa attraverso tre fasi: in un primo momento tratterò le linee essenziali del commento di Macrobio alla citazione ciceroniana presa di volta in volta in considerazione; in un secondo momento prenderò in esame le fonti cui l'autore, in modo esplicito o implicito, fa riferimento nell'evoluzione della propria indagine ermeneutica; infine tenterò di valutare, attraverso un attento confronto, l'eventuale originalità speculativa di Macrobio rispetto alle fonti utilizzate o la fedele adesione dell'autore a queste.

Venendo al contenuto della concezione etica macrobiana occorre subito precisare che la *pars moralis* rappresenta il momento iniziale del processo evolutivo che, passando per la fisica, porterà alla perfezione logica. L'etica, che avrebbe dovuto essere collocata all'inizio dell'opera, in realtà, è introdotta non in *Comm.*, I, 5 bensì in *Comm.*, I, 8 ossia tre capitoli dopo: questo avviene perché, come si è già rilevato, Macrobio in *Comm.*, I, 5-7 è costretto, per salvaguardare la continuità progressiva del proprio discorso, ad affrontare in via preliminare la concezione aritmologica di Pitagora.

²¹⁰ REGALI, *Macr. Comm. al Somn. Scip. cit.*, p. 241.

²¹¹ *Comm. cit.*, I, 5, 2.

La concezione etica macrobiana, dunque, comprende la seconda, la terza, la quarta, parte della quinta citazione del libro I e la settima citazione del libro II.

La *pars moralis* si pone come principale finalità l'assoluta perfezione dei costumi, delle azioni e dei comportamenti umani: l'autore, in questa parte, tratta le virtù, l'amor patrio e il disprezzo nei confronti della gloria terrena.

V. 2. La concezione macrobiana delle virtù²¹²

Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus, qui patriam conservarint, adiuvierint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum ubi beati aevo sempiterno fruuntur. Nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur. Earum rectores et servatores hinc profecti huc revertuntur²¹³.

Nella parte iniziale della citazione in oggetto Macrobio pone subito in risalto l'abile espediente retorico adottato da Cicerone il quale, alla predizione della morte, fa immediatamente seguire la ricompensa della vita eterna: nello stato d'animo dell'Emiliano al timore subentra, dunque, la speranza. Il commentatore latino richiama, quindi, l'attenzione sul concetto di felicità eterna di cui potranno godere *tutti quelli che avranno salvato, difeso e ingrandito la patria*: poiché merita di essere felice solo chi non si allontana dalla via che le virtù gli tracciano²¹⁴, si rende immediatamente necessario un esame analitico di queste virtù. Della felicità eterna, dunque, Macrobio si serve sapientemente per spostare l'asse teorico del discorso all'argomento che veramente gli interessa affrontare, le quattro virtù (prudenza, temperanza, forza, giustizia): queste ultime costituiscono il nucleo tematico

²¹² *Ibid.*, I, 8, 1.

²¹³ CICERONE, *Sogno di Scipione*, 3, 1, in *Repubblica*, VI, 13. "Ma perché tu, o Africano, possa impegnarti con maggiore zelo nella difesa dello Stato, sappi questo: per tutti quelli che avranno salvato, difeso e ingrandito la patria è riservato in cielo un luogo ben definito dove, beati, potranno godere di un'eterna felicità. Al sommo dio che governa l'universo niente è più gradito, tra le cose terrene, delle comunità e delle associazioni di uomini, uniti dalle leggi, che sono chiamati Stati. Coloro che governano e preservano questi Stati come sono partiti di qui così vi ritornano".

²¹⁴ *Comm. cit.*, I, 8, 3.

centrale della citazione e rappresentano, allo stesso tempo, uno dei cardini fondamentali su cui si impernia l'intera concezione etica del *Commentario*.

Macrobio, in piena scia platonica, inizia la trattazione analitica di queste quattro virtù dalla loro definizione: la prudenza, facendo leva sulla esclusiva contemplazione del divino da parte dell'anima, permette di disprezzare tutto ciò che appartiene a questo mondo; la temperanza consente, entro i limiti naturali, l'abbandono dei bisogni corporei; la fortezza permette di affrontare con coraggio sia la separazione dal corpo della nostra anima che la sua ascensione verso l'immensità delle regioni superne; è, infine, compito della giustizia, seguendo l'unica via che conduce a questo modo di vivere, realizzare l'obbedienza a ciascuna virtù²¹⁵.

Ognuna di queste quattro virtù, sostiene Macrobio citando nello specifico esplicitamente come fonte Plotino²¹⁶, si suddivide a sua volta in quattro generi: il primo genere è costituito dalle virtù politiche, il secondo da quelle purificatrici, il terzo da quelle dell'anima già purificata, il quarto da quelle esemplari. Le virtù politiche, che sono proprie dell'uomo in quanto animale sociale, fanno in modo che gli uomini onesti dirigano lo Stato con giustizia e previdenza: per mezzo di esse si costituiscono i valori fondamentali (ad esempio il rispetto dei figli nei confronti dei genitori). Le virtù purificatrici sono quelle proprie dell'uomo giunto all'intelligenza del divino e appartengono a colui che ha deciso di purificarsi dal contagio del corpo per unirsi col divino. Le virtù dell'animo già purificato e libero sono proprie di colui che si è completamente e accuratamente ripulito da ogni macchia di questo mondo. Infine, le virtù esemplari sono quelle che risiedono nello stesso Intelletto divino e dal loro modello discendono, in successione, tutte le altre virtù: infatti, se l'Intelletto contiene le idee originarie di tutte le cose esistenti, a maggior ragione bisogna credere che contenga le idee delle virtù. Macrobio, giunto a questo punto, procede ad un'accuratissima trattazione di ogni singola virtù analizzandola in ognuno dei quattro generi nei quali è compresa: si ha, ad esempio, una prudenza politica (che consiste nel compiere ogni azione come se si fosse in presenza degli dèi), una prudenza catartica (che consiste nella contemplazione del divino e nel conseguente disprezzo delle cose mondane), una prudenza dell'animo purificato (che consiste nella

²¹⁵ *Ibid.*, I, 8, 4.

²¹⁶ *Ibid.*, I, 8, 5.

contemplazione delle cose divine), una prudenza esemplare (che coincide con lo stesso Intelletto divino). Come la prudenza, anche temperanza, forza e giustizia sono rispettivamente politiche, purificatrici, dell'animo purificato ed esemplari. A conclusione di questa trattazione estremamente analitica, il commentatore latino individua l'effetto specifico che i quattro generi esercitano sulle passioni: le virtù politiche le leniscono, quelle purificatrici le eliminano, quelle dell'animo purificato le fanno dimenticare, per le virtù esemplari non è nemmeno lecito nominare le passioni²¹⁷. Riprendendo le parole di Cicerone, poi, Macrobio stabilisce che tutti questi quattro generi di virtù rendono felici: l'unica differenza tra quelle contemplative (proprie dei filosofi e corrispondenti al terzo e quarto genere) e quelle attive (proprie dei governanti e corrispondenti ai primi due generi) è che mentre le prime si dedicano direttamente alle cose divine, le seconde, partendo dal basso cioè dalle azioni umane, preparano la strada per il cielo.

Nella parte finale²¹⁸ Macrobio commenta la conclusione della citazione (*coloro che governano e preservano questi Stati come sono partiti di qui così vi ritornano*): il commentatore latino, a questo proposito, riprende la concezione orfico-pitagorica secondo cui l'anima trae origine dal cielo. In questa prospettiva la vera sapienza dell'anima risiede nella sua capacità, offuscata dal corpo, di tendere alla fonte da cui deriva, ecco il motivo per il quale l'oracolo di Delfi individuava la vera felicità nel "conosci te stesso": l'uomo è veramente felice solo se acquisisce la conoscenza di se stesso, cioè volgendosi verso la sua origine e non cercandosi al di fuori di sé. La frequentazione con il corpo, però, ha macchiato l'anima rendendola impura e trasformando l'uomo in una bestia. Neppure dopo la morte l'anima si libera facilmente dal legame con il corpo in quanto essa, ormai diventata schiava dei bisogni materiali, continua a vagare nostalgicamente intorno al cadavere che ha lasciato: per oblio o per tradimento, essa comunque rifugge dal ritorno alla sua dimora celeste. L'anima dei governanti, al contrario, non resta inquinata e annebbiata dalla convivenza con il corpo dal momento che questi uomini saggi, già in vita, hanno il pensiero rivolto al naturale soggiorno celeste che non hanno mai abbandonato. Proprio per questo, continua Macrobio, gli antichi hanno inserito nel

²¹⁷ *Ibid.*, I, 8, 11.

²¹⁸ *Ibid.*, I, 9, 1.

novero delle divinità alcuni fondatori di città e altri uomini illustri: Esiodo²¹⁹, nella sua genealogia divina, equipara alcuni re agli dèi e lo stesso Virgilio assegna ai governanti un luogo esclusivo dell'etere. Le anime di costoro ritornano nell'ultima sfera (*aplanes*) dalla quale sono originariamente discese e, poiché il colloquio tra i due Scipioni avviene nella *galaxia* che è contenuta nell'*aplanes*, l'Africano conclude il proprio discorso con le parole: *come sono partiti da qui, così vi ritornano*.

V. 2. 1. Le fonti

Dopo aver enucleato i punti essenziali del commento macrobiano al passo del *Somnium*, è ora giunto il momento di vagliare attentamente le fonti cui il commentatore latino si richiama. La prima di queste, cui Macrobio fa implicito riferimento, è Platone²²⁰ alla cui dottrina l'autore del *Commentario* si ispira chiaramente allorché introduce la quadripartizione delle virtù²²¹: il fatto, però, che egli non nomini il filosofo ateniese e immediatamente dopo citi invece direttamente Plotino, indica che, in questa circostanza, la fonte utilizzata siano le *Enneadi* (in cui il caposcuola neoplatonico riprende e sviluppa la dottrina platonica).

Platone introduce la tematica delle quattro virtù già in alcuni dialoghi giovanili come, ad esempio, il *Protagora*²²²: qui Socrate, in risposta alle precedenti osservazioni avanzate da Protagora secondo cui Zeus avrebbe mandato agli uomini la giustizia (*dikaiosyne*), la sapienza²²³ (*sophia*), la temperanza (*sophrosyne*), il coraggio (*andreia*), la santità²²⁴ (*hosiotés*), chiede chiarimenti in merito all'unità o molteplicità della virtù. La questione che Socrate pone al sofista è se i cinque nomi

²¹⁹ *Ibid.*, I, 9, 6. Qui Macrobio cita, in traduzione latina, tre versi (122, 123, 126) tratti dalle *Opere e i giorni* di Esiodo che rivelano come gli uomini della stirpe aurea, una volta morti, divengano demoni custodi dei mortali e dispensatori di ricchezza.

²²⁰ PLATONE, *Repubblica*, IV, 427.

²²¹ *Comm. cit.*, I, 8, 3-4.

²²² PLATONE, *Protagora*, 329d-330a, 349b-d.

²²³ Sia in Platone che in Plotino, come sostiene lo stesso Porfirio, sapienza, saggezza e prudenza sono termini pressoché equipollenti.

²²⁴ Successivamente a Platone la santità o religiosità verrà fatta rientrare nella giustizia come avviene, ad esempio, in APULEIO (*De Platone et eius dogmate*, II, 7, 230). Su questo accoppiamento giustizia-santità, che è caratteristico della dottrina stoica, si veda C. MORESCHINI, *Apuleio e il Platonismo*, Firenze 1978.

da lui menzionati si riferiscono ad una medesima virtù oppure se designano cinque realtà particolari ed autonome. Tuttavia, mentre questa dottrina etica nei primi dialoghi è affrontata in modo tangenziale da Platone, nella *Repubblica*, invece, essa viene presentata per la prima volta in maniera organica, cioè organizzata in un sistema grazie al quale ogni singola virtù acquisisce una profonda importanza solo in relazione alle altre: ciascuna di esse, essendo ora parte di un tutto, perde definitivamente la propria unilateralità. Parallelamente a questa dottrina etica Platone approfondisce lo studio della psicologia, chiarendo la tripartizione dell'anima in razionale, irascibile, concupiscibile; il filosofo ateniese fa corrispondere ad ognuna di queste tre parti una virtù: all'anima razionale la *sophia*, a quella irascibile la forza, alla concupiscibile la temperanza; al di sopra di tutte regna la giustizia che garantisce l'armonia spirituale dell'individuo. Anche la dottrina delle virtù, come tutti gli altri nuclei tematici fondamentali della *Repubblica* platonica, rispetta il principio ternario dal momento che la giustizia non è posta sullo stesso livello delle altre tre ma è quella che ne costituisce il presupposto ed il fondamento.

Questa quadripartizione platonica delle virtù è ripresa ed integrata da Plotino²²⁵ che, a differenza di Platone, è citato esplicitamente come fonte da Macrobio. Nella fase iniziale del proprio trattato che reca appunto il titolo *Sulle virtù*, Plotino riprende fondamentalmente la concezione platonica secondo la quale l'*arete* consiste nella fuga dal mondo e nell'assimilazione (*homoiosis*) a Dio: "I mali non possono certo scomparire—sostiene Socrate rivolgendosi a Teodoro—poiché è necessario che esista sempre qualcosa di contrario al bene. Inoltre essi non possono risiedere presso la sede degli dèi e, quindi, necessariamente si aggirano intorno alla natura mortale e in questo mondo. Per questo occorre tentare di fuggire verso lassù. Questa fuga significa, per quanto possibile, rendersi simili a dio, l'assimilazione è diventare giusto e santo con saggezza"²²⁶.

Rispetto a Platone, però, Plotino si spinge oltre: pur condividendo il valore delle quattro virtù (che chiama civili o politiche) soprattutto nel loro porsi come limite e misura ai desideri, il caposcuola neoplatonico sposta l'attenzione in modo particolare sulle virtù superiori le quali attraverso la purificazione si elevano a tal

²²⁵ PLOTINO, *Enneadi*, I, 2.

²²⁶ PLATONE, *Teeteto*, 176a.

punto da distaccarsi radicalmente dalle cose sensibili. Tali virtù conducono l'uomo oltre se stesso, ossia al divino: per mezzo di esse l'uomo si eleva anche al di sopra dell'Anima e si congiunge con il *Nous* nel quale le virtù assumono una configurazione di modelli supremi rispetto ai quali le virtù civili non sono che semplici immagini. L'uomo che, quindi, per mezzo della purificazione (*katharsis*) perviene alla completa purezza e alle virtù superiori, è in grado di sublimare le virtù inferiori in modo da trasfigurarle in quelle superiori: per questo Plotino sostiene che non dobbiamo accontentarci di vivere secondo le virtù proprie degli uomini, ma secondo il modello di quelle supreme degli dèi; l'anelito dell'uomo dovrebbe tendere non solo ad essere esenti da colpe, ma ad essere Dio. Quest'ultimo passaggio verrà, poi, esplicitato in modo esauriente dal caposcuola neoplatonico nel seguito della sua opera²²⁷. E' in questo modo che la riflessione plotiniana dilata i concetti platonici portandoli fino alle estreme conseguenze: da questo momento in poi l'antica concezione ellenica che vedeva nelle virtù civili la completa realizzazione della natura umana assume una rinnovata veste.

Il metodo adoperato da Plotino per la trattazione delle virtù è molto analitico ed è caratterizzato da un discorso unitario e progressivo: nella parte iniziale egli enuncia le quattro virtù e, sulla scorta platonica, le relaziona alle tre parti dell'anima. Nel prosieguo del trattato, poi, il caposcuola neoplatonico conduce la sua consueta discussione profondamente speculativa ed unitaria che si fonda, nello specifico, sull'evoluzione dei due processi di *katharsis* e *homoiosis* i quali, progredendo per stadi gerarchici successivi, conducono l'uomo al raggiungimento del divino. Le quattro virtù, essendo subordinate al cammino unitario del discorso, non sono affrontate in modo schematico bensì sono richiamate allorquando la trattazione, di volta in volta, lo richiede.

La dottrina delle virtù è affrontata anche da Porfirio²²⁸ il quale, come Platone, non è citato da Macrobio nel suo commento: se la mancata citazione del filosofo ateniese può trovare una sua giustificazione, più difficile è spiegare l'omissione di Porfirio, anche in considerazione del fatto che egli è contemporaneo di Plotino. E', quindi, difficile supporre che Macrobio ignorasse completamente lo scritto porfiriano

²²⁷ PLOTINO, *Enneadi*, VI, 9, 9.

²²⁸ PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, 32.

per cui è probabile che il commentatore latino si limiti a citare esclusivamente Plotino o perché lo ritiene il vero padre di tale concezione o perché lo reputa, alla stregua di Platone, l'autorità filosofica massima e, quindi, infallibile²²⁹.

Porfirio affronta la dottrina delle quattro virtù partendo dalla concezione di Platone e proseguendo, naturalmente, in chiave plotiniana. Tuttavia l'impostazione porfiriana, essendo sostanzialmente finalizzata ad una esplicazione della dottrina delle virtù presente in Plotino, si differenzia da quella delle *Enneadi*: mentre nello scritto plotiniano, infatti, alle quattro virtù è assegnato un valore strumentale dal momento che esse sono il mezzo attraverso il quale diviene possibile attuare la progressione che, tramite la *katharsis* e l'*homoiosis*, permette all'uomo di giungere al divino, Porfirio presenta, invece, in modo schematico e dettagliato le virtù e i relativi quattro generi di cui fornisce una precisa ed accurata definizione. Se in Plotino, dunque, l'asse portante del discorso è il raggiungimento progressivo, da parte dell'uomo, del divino per cui le virtù occupano comunque una posizione subalterna rispetto ai concetti di purificazione ed assimilazione, in Porfirio la situazione sembra quasi ribaltarsi. Nella *Sentenza 32*, infatti, centrale importanza assume la trattazione delle virtù in senso stretto: *katharsis* e *homoiosis*, pur essendo presenti costantemente, sono poste in secondo piano (anche perché esse sono affrontate in modo specifico in altre parti dell'opera). L'intenzione di Porfirio, in definitiva, sembra mirata ad offrire un quadro sintetico e quasi didascalico della dottrina plotiniana motivo per cui, rispetto alle *Enneadi*, si rilevano nelle *Sentenze* differenze di carattere terminologico e lessicale: la scelta di alcuni termini porfiriani è dettata sempre da un'esigenza di maggiore chiarezza²³⁰. Ecco il motivo per cui il filosofo di Tiro, nello specifico, tenta di sviluppare in modo maggiormente chiaro ed esemplificato quei passaggi che l'analisi plotiniana aveva invece trattato in maniera complessa e articolata.

Porfirio, dunque, compie una chiara classificazione dei quattro generi di virtù di cui fornisce una puntuale definizione: al primo genere appartengono le virtù politiche, pratiche o come le chiama Plotino civili o civiche, le quali sono proprie

²²⁹ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 608.

²³⁰ Su Plotino e sui suoi rapporti con gli altri neoplatonici si veda H. R. SCHWYER, *Plotinisches und Unplotinisches*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Roma 1974.

dell'anima umana che governa l'uomo: colui chi le esercita è un uomo virtuoso; poi seguono le virtù purificatrici o catartiche che sono quelle dell'anima in via di purificazione: colui che le esercita è un demone buono ovvero un uomo divino; poi vengono le virtù contemplative o intellettuali che rientrano nell'Anima già rivolta all'Intelligenza: esse appartengono al dio; infine ci sono le virtù paradigmatiche o esemplari che mirano all'Intelligenza e che coincidono con la sua stessa essenza: esse sono proprie del Padre degli dèi. C'è da fare, su quest'ultimo punto, una necessaria precisazione: l'esegesi porfiriana delle *Enneadi*, a questo proposito, risulta abbastanza discutibile dal momento che Plotino, in realtà, si limita ad indicare solo tre generi di virtù. Evidentemente Porfirio, nello specifico, interpreta erratamente la distinzione plotiniana tra virtù *en no* e *en psyche*²³¹ che il caposcuola neoplatonico fa rientrare nello stesso tipo (nella concezione plotiniana la virtù insita nell'Intelletto divino, cioè l'idea di virtù, coincide con l'essenza stessa della virtù, per cui le virtù contemplative coincidono con quelle paradigmatiche) ma che, invece, Porfirio considera due tipologie diverse²³². Questo fraintendimento porfiriano assume una notevole importanza in quanto dimostra come Macrobio, individuando anch'egli quattro generi di virtù, segua nello specifico il testo delle *Sentenze* e non quello delle *Enneadi*²³³.

Un'ultima osservazione va fatta per quel che riguarda le passioni nei confronti delle quali, come visto, le virtù devono esercitare un effetto di contenimento e limitazione: a questo proposito Macrobio richiama un verso virgiliano per il quale è a causa delle passioni che gli uomini "...temono e bramano, soffrono e godono..."²³⁴. La distinzione delle passioni in quattro specie è di derivazione stoica. Quest'ultima, infatti, è la prima dottrina a individuare piacere e dolore, desiderio e paura; da questa fondamentale quadripartizione derivano tutte le altre passioni le quali turbano e alterano l'esercizio naturale della ragione: le passioni, infatti, sono concepite come semplici errori del *logos* cui occorre assolutamente porre rimedio. Proprio in considerazione di questo lo stoicismo giunge

²³¹ PLOTINO, *Enneadi*, I, 2, 6-7.

²³² W. THEILER, *Gnomon* 5, 1929, recensione a Schlissel v. Fleschenberg, *Marinos von Neapolis un die neoplatonische Tugendgrade*, Atene 1928, p. 311.

²³³ REGALI, *Macr. Comm. al Somn. Scip. cit.*, p. 291.

²³⁴ Verso di VIRGILIO, *Eneide*, VI, 733 riportato in *Comm. cit.*, I, 8, 11.

alla conclusione che vivere secondo natura equivale ad evitare le passioni o a sopprimerle nel caso in cui esse siano già sopraggiunte: in questo consiste l'apatia.

V. 2. 2. La prospettiva macrobiana

Dopo aver compiuto questa disamina delle fonti cui l'autore nello specifico si richiama nel *Commentario*, è ora possibile procedere alla comparazione tra dette fonti e il commento macrobiano. Nonostante in quest'ultimo sia citato esplicitamente come fonte diretta solo Plotino, appare indiscutibile il perfetto parallelismo esistente, sia sul piano dell'impostazione che sotto quello concettuale, tra il commento di Macrobio e il trattato di Porfirio: come si è potuto constatare, invece, la metodologia plotiniana è differente il che, comunque, non significa che il commentatore latino non abbia realmente utilizzato le *Enneadi* come fonte, piuttosto sembra che egli parta solo inizialmente dall'opera di Plotino ma che, ad un certo punto, passi alla più accessibile e schematica dottrina porfiriana²³⁵. Il fatto che Macrobio abbia effettivamente letto Plotino sembra, inoltre, confermato dal titolo preciso del trattato plotiniano che il commentatore latino cita e che, invece, manca nello scritto di Porfirio. Pur procedendo quasi parallelamente all'impostazione presente nelle *Sentenze*, il commento di Macrobio comunque non si appiattisce passivamente sull'opera porfiriana ma la amplia ed integra con riflessioni personali: peculiarità del commentatore latino, ad esempio, è la lunga serie di qualità secondarie che sono attribuite nel *Commentario* alle virtù politiche; per la precisione sei alla prudenza, sette alla forza, nove alla temperanza, sette alla giustizia²³⁶. Come si può rilevare in questo caso e in altri che seguiranno, l'analisi del *Commentario*, pur restando fondamentalmente fedele alla sua fonte neoplatonica, non si limita semplicemente a riproporla ma la arricchisce con ulteriori precisazioni, puntualizzazioni ed integrazioni: questa amplificazione dell'argomento si realizza anche su un piano stilistico ed estetico²³⁷. L'elemento principale, comunque, che differenzia la

²³⁵ P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, pp. 155-157.

²³⁶ *Comm. cit.*, I, 8, 7.

²³⁷ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 607.

concezione delle virtù macrobiana, rendendola sotto questo profilo originale sia rispetto a quella di Porfirio che di Plotino, risiede nella maggior importanza che viene attribuita alle virtù politiche²³⁸: nelle *Enneadi*, infatti, è assegnato a tali virtù uno spazio limitato e Plotino si limita a constatare che esse apportano un certo ordine iniziale in quanto impongono un limite e una misura alle passioni e ai desideri. La trattazione plotiniana, interessata maggiormente agli stadi più elevati, inserisce le virtù civili in una gerarchia ascendente per cui l'ampiezza di discussione è progressiva e cresce man mano che l'analisi giunge ai livelli superiori, restando piuttosto scarna o, comunque, alquanto essenziale per quelli inferiori. Da parte sua Porfirio, pur condividendo pienamente il metodo progressivo del maestro, nel corso della propria puntuale e schematica analisi riabilita almeno parzialmente la dignità delle virtù politiche e la stessa divisione tra virtù superiori ed inferiori non appare così decisa e netta come in Plotino bensì assume connotati più sfumati e meno rigidi: a conferma di questo, l'analisi porfiriana tende a concentrare l'attenzione sulle virtù catartiche le quali sono considerate l'unico possibile viatico, in questa vita, per il raggiungimento delle virtù superiori. Partendo da questo presupposto, inoltre, Porfirio trae spunto per illustrare il cammino ascensionale della catarsi che conclude appunto la sua *Sentenza* sulle virtù.

Macrobio, invece, dedica alle virtù politiche uno spazio di trattazione più ampio rispetto agli altri tre generi: già nella prima parte del proprio commento egli ritaglia a tali virtù un'importanza equivalente alle altre e, inoltre, ritorna su di esse in modo maggiormente dettagliato quando, in conclusione, tratta di *coloro che reggono gli Stati* le cui anime sono destinate a ritornare immediatamente all'originaria dimora celeste (questo consente, inoltre, al commentatore latino di introdurre la concezione dell'immortalità dell'anima di matrice orfico-pitagorica che tratterà esaurientemente in seguito). Macrobio, in questa parte finale del suo commento, inoltre, sostiene che anche le virtù politiche, alla stregua di tutte le altre, possono condurre alla felicità in quanto, come afferma lo stesso Cicerone, i governanti godono beati di un'eterna felicità dal momento che queste loro virtù attive (che sono proprie delle azioni terrene) sono propedeutiche a quelle celesti e sono altrettanto importanti nella misura

²³⁸ SCHEDLER, *Die Phil.* cit., p. 89; MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 251.

in cui preparano la strada verso il cielo. Sotto questo aspetto il commentatore latino, dunque, sposa la posizione ciceroniana assegnando alla figura dello statista una valenza equipollente e non subordinata a quella del filosofo: l'intento macrobiano sembra, quindi, quello di voler conciliare la tesi neoplatonica con quella ciceroniana in modo da trovare un giusto ed equilibrato rapporto tra filosofia ed attività politica²³⁹. Questa peculiare importanza assegnata alle virtù politiche, totalmente assente in Plotino, non trova comunque alcuna fondata corrispondenza neanche in Porfirio: nonostante, come visto, l'atteggiamento di quest'ultimo nei confronti delle virtù inferiori sia meno radicale di quello del maestro, in generale anche l'analisi porfiriana si trova comunque in pieno accordo con quella plotiniana, per cui le virtù politiche sono, per entrambi, considerate niente di più che un semplice freno alle passioni e ai desideri. La sostanziale differenza tra la concezione di Macrobio e quella di Porfirio su questo punto è, in definitiva, così riassumibile: mentre per il secondo le virtù politiche operano per l'esclusivo benessere di quella parte noetica sempre presente nell'uomo, per Macrobio tali virtù rientrano totalmente nel campo d'azione del politico per cui il loro scopo non tende alle realtà superne ma si esaurisce in questo mondo.

L'idea di eterna beatitudine riservata ai buoni governanti è presente, invece, originariamente in Platone il quale nella *Repubblica* considera le quattro virtù esclusivamente in chiave politica, in quanto le reputa elementi essenziali per l'edificazione di uno Stato veramente buono. Tale concezione platonica, che nel corso del tempo si arricchisce ed integra di nozioni stoiche e neopitagoriche, è, come detto, fatta propria da Cicerone²⁴⁰.

Questa rivalutazione delle virtù politiche presente nel *Commentario* induce il suo autore a porre in secondo piano il carattere gerarchico dei quattro generi il quale è invece fortemente presente in Plotino e, sia pur in maniera meno radicale, in Porfirio: mentre in chiave neoplatonica, infatti, il grado di importanza di ogni genere virtuoso dipende dallo specifico posto che occupa all'interno dello schema gerarchico generale, in Macrobio questo elemento è presente in modo sfumato e non

²³⁹ M. REGALI, *La quadripartizione delle virtù nei 'Commentarii' di Macrobio*, in «Atene e Roma», 25 (1980), p. 168.

²⁴⁰ P. BOYANCE', *Etudes sur le Songe de Scipion*, Parigi 1936, pp. 138-147.

assume mai una connotazione definita. Il commentatore latino tratta superficialmente la gerarchia ascensionale in quanto, intendendo assegnare una rinnovata e paritaria importanza alle virtù politiche nei confronti delle altre, cerca di far passare in secondo piano, per quanto possibile, il fatto che esse occupino comunque il livello gerarchico più basso della scala: Macrobio, comprendendo che questo può rappresentare indubbiamente il punto di maggiore debolezza della sua concezione, fa ricorso nello specifico alla sua solita maestria retorica e stilistica in modo da oscurare la centrale importanza che, invece, la progressione gerarchica oggettivamente assume per la speculazione neoplatonica.

Se, però, da un lato il commentatore latino propende per questa linea platonico-ciceroniana riguardo alle virtù politiche, dall'altro tiene comunque sempre presenti i dettami filosofici del neoplatonismo. Nell'elencare le quattro virtù catartiche, ad esempio, egli non segue più la successione del precedente genere politico bensì, in piena scia neoplatonica, inverte nell'ordine la fortezza con la temperanza: questo conferma che il principale obiettivo di Macrobio rimane quello di far conciliare la concezione neoplatonica, che tende ad esaltare essenzialmente le virtù contemplative, con il testo ciceroniano, che incarna la cultura romana e che considera le virtù pratiche un mezzo essenziale per il raggiungimento della beatitudine celeste. Anche se qualche studioso è convinto che l'importanza assegnata alle virtù politiche dal commentatore latino dipenda esclusivamente dalla carica di senatore che egli ha rivestito²⁴¹, fatto questo che lo avrebbe avvicinato maggiormente alla concezione di Cicerone rispetto a quella neoplatonica, lo scopo primario di Macrobio, invece, è molto più nobile ed elevato: compiere una sintesi culturale²⁴². L'autore del *Commentario*, pur partendo da presupposti neoplatonici, mostra sempre in modo esplicito il proprio costante sforzo di adeguare, attraverso una rinnovata rivisitazione critica, la cultura greca e le sue fonti ai valori propri della nascente cultura romana. E' soprattutto attraverso il *Commentario*, infatti, che la quadruplicata classificazione delle virtù verrà trasmessa alla cultura medievale la quale poi

²⁴¹ BITSCH, *De Plat. quaest.* cit., p. 71.

²⁴² REGALI, *Macr. Comm. al Somn. Scip.* cit., p. 168.

affiancherà, a queste quattro virtù cardinali, le tre teologali di fede, speranza e carità²⁴³.

Nel complesso, dunque, Macrobio mostra di risentire della formazione e della cultura proprie del cittadino romano che, a volte, prende il sopravvento sull'erudito neoplatonico²⁴⁴: per questo motivo la sua trattazione delle virtù, sebbene di matrice marcatamente neoplatonica, presenta comunque risvolti tipici del realismo politico romano. In questo senso il pensiero etico neoplatonico subisce, nel *Commentario*, una forma di adattamento alla mentalità e alla cultura latine²⁴⁵.

Nella parte finale del suo commento alla citazione ciceroniana²⁴⁶, Macrobio si richiama a Giovenale²⁴⁷: nello specifico il commentatore latino sottolinea che la perfetta saggezza per l'anima consiste nel riconoscimento della propria origine, per cui il verso di Giovenale (“dal cielo discese il conosci te stesso”)²⁴⁸ viene qui interpretato in relazione alla dottrina della discesa delle anime. La presa di coscienza, da parte dell'anima, della propria originaria nobiltà è il mezzo più adeguato per abbracciare una condotta virtuosa che apre la strada del ritorno al cielo: questo ritorno è riservato, in particolar modo, agli uomini politici benemeriti dello Stato, come dice Scipione Africano. Il “conosci te stesso” è un concetto molto diffuso sia nel tardo platonismo pagano-cristiano che nell'epoca medievale successiva²⁴⁹: tuttavia la radicale differenza tra tale concezione macrobiana e quella cristiana consiste nel fatto che quest'ultima considera il fine ultimo dell'introspezione non l'uomo ma Dio. Macrobio, dunque, riprende nello specifico la concezione neoplatonica secondo la quale l'anima è peregrina su questa terra in quanto essa è destinata a ritornare a quel luogo dal quale proviene, cioè il cielo: questo implica un itinerario di salvezza che trae origine dal distacco dalla materia e dalla conversione

²⁴³ HENRY, *Plot. et l'Occ.* cit., pp. 248-250.

²⁴⁴ C. ZINTZEN, *Romisches und Neuplatonisches bei Macrobius*, in *Politeia und Res Publica*, in «Beitrage zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken R. Starks gewidmet, hg. von P. Steinmetz», Palingenesia IV, Wiesbaden 1969, p. 368.

²⁴⁵ DI PASQUALE BARBANTI, *Et. e psic. nei* Comm. cit., p. 97.

²⁴⁶ *Comm. cit.*, I, 9, 2.

²⁴⁷ GIOVENALE, *Satire*, XI, 27.

²⁴⁸ Questo richiamo macrobiano a Giovenale dimostra il rinato interesse e la rivalutazione del poeta latino che, invece, era stato ignorato nel secondo e terzo secolo. In realtà Giovenale è citato, dopo essere caduto nell'oblio per molto tempo, per la prima volta da Lattanzio in *Divinae Institutiones*, III, 29.

²⁴⁹ Basti citare la concezione agostiniana dell'interiorità presente in *Confessiones*, VII, 17, 23, 23; IX, 10, 24, 8; X, 6, 9, 18.

dell'anima in se stessa; proprio in questo consiste il processo catartico di introspezione che i neoplatonici indicano con la formula del "conosci te stesso".

Macrobio, infine, conclude la sua esegesi del passo ciceroniano facendo un rapido accenno alla discesa dell'anima nel corpo e alla sua ascensione al cielo: su questo punto, che è tra l'altro è una delle più importanti dottrine neoplatoniche, l'autore si soffermerà a lungo ed in modo analitico successivamente.

V. 3. La posizione di Macrobio sul destino ultraterreno delle anime individuali²⁵⁰

Hic ego etsi eram perterritus, non tamen mortis metu quam insidiarum a meis, quaesivi tamen viveretne ipse et Paulus pater et alii quos nos extinctos esse arbitraremur²⁵¹.

L'Emiliano mostra, con queste parole, tutto il suo valore in quanto non è spaventato dalla predizione della propria morte ma prova, piuttosto, pietà per i parenti che tramano contro di lui. Il nucleo centrale della citazione, comunque, risiede nel passaggio *che credevamo estinti*: questa espressione dell'Emiliano consente a Macrobio di spostare la discussione direttamente sull'argomento che intende trattare, il destino dell'anima dopo la morte. L'Africano risponde immediatamente al nipote che la sua considerazione della morte è totalmente sbagliata, anzi essa va addirittura rovesciata: la vera vita appartiene, infatti, a coloro che si sono liberati della prigionia del corpo, per cui quella che gli uomini considerano vita in realtà è morte. Le anime che raggiungono le regioni superiori approdano alla vera vita, quelle che, al contrario, sprofondano nelle regioni inferiori muoiono²⁵². Occorre, dunque, stabilire quali siano queste regioni inferiori o inferi.

²⁵⁰ *Comm. cit.*, I, 10, 1.

²⁵¹ CICERONE, *Sogno di Scipione*, 3, 2, in *Repubblica*, VI, 14. "A questo punto, benché fossi rimasto molto spaventato, non tanto per paura della morte quanto per il pensiero delle insidie dei miei parenti, domandai tuttavia se lui stesso, mio padre Paolo e gli altri che credevamo estinti fossero ancora in vita".

²⁵² La concezione secondo cui le anime non imbevute di filosofia cadono nell'errore di non volersi staccare dal corpo, dopo la morte di questo, è comune a molti autori cristiani. Lattanzio (in

Macrobio, procedendo in ordine cronologico, prende inizialmente in considerazione la visione di coloro che si sono incaricati di organizzare i sacri rituali, cioè i teologi²⁵³: costoro identificano gli inferi con lo stesso corpo umano il quale trattiene l'anima come in un carcere, cosicché essa è costretta a patire il fetore del sangue e della carne. L'anima progressivamente si adegua a questa condizione umana e cade nell'oblio il quale, allontanandola dalla maestà della sua divina origine, le induce a credere che la sola vita sia quella corporea. Il fiume dell'oblio²⁵⁴, dunque, rappresenta l'errore dell'anima che così dimentica la sua regale provenienza, credendo che la vera vita sia quella terrena. A questo punto il commentatore latino passa rapidamente in rassegna i quattro fiumi dell'Averno, ognuno dei quali simboleggia un tipo di passione: il Flegetonte la collera, l'Acheronte il rimpianto e la tristezza, il Cocito tutto quello che spinge gli uomini al lutto e alle lacrime, lo Stige il gorgo degli odi reciproci²⁵⁵. Macrobio poi, richiamandosi a Virgilio, conclude questa parte del proprio commento con l'elencazione della serie canonica dei dannati²⁵⁶.

Il commentatore latino passa, quindi, in rassegna le tesi delle tre scuole platoniche sugli inferi, queste hanno come presupposto comune la concezione pitagorica che distingue due tipi di morte: quella dell'essere animato che avviene quando l'anima abbandona il corpo; quella dell'anima la quale, una volta liberatasi dalla prigionia del corpo, invece di risalire alla luce della sua originaria e splendente immortalità, precipita nelle tenebre della morte²⁵⁷. Nessuna delle tre scuole platoniche, si nota nel *Commentario*, accetta la teoria orfica che individua gli inferi nel corpo stesso ma tutte sono concordi nel collocare, quella che chiamano la "dimora di Dite"²⁵⁸, in una parte ben definita dell'universo: tuttavia ogni scuola

Divinae Institutiones, VII, 20, 7–11) conferma l'esistenza di punizioni o premi per le anime nell'oltretomba: secondo l'autore cristiano le anime che restano troppo legate al corpo subiranno nell'al di là dei castighi.

²⁵³ Il riferimento, nella circostanza, è agli orfici.

²⁵⁴ Il Lete.

²⁵⁵ *Comm. cit.*, I, 10, 11.

²⁵⁶ *Ibid.*, I, 10, 12–15.

²⁵⁷ Come Macrobio dirà in *Comm. cit.*, I, 12, 17, a conclusione del suo commento alla presente citazione, questa morte dell'anima è comunque temporanea: questo effimero seppellimento, infatti, non potrà mai privarla della sua connaturata prerogativa di eternità.

²⁵⁸ Il nome di Dite, nello specifico, indica sia Plutone, dio dell'Averno, che l'Averno medesimo.

fornisce una diversa collocazione di questo luogo²⁵⁹. La prima tesi platonica, contaminata dalla concezione aristotelica, divide, infatti, l'universo in due parti: la prima, che si estende dall'*aplanes* fino al globo lunare, è immutabile; la seconda, che va dalla luna alla terra, è soggetta a mutamento: le anime che scendono al di sotto della sfera lunare sono destinate alla morte, quelle che risalgono oltre la luna ritornano in vita. Ecco il motivo per cui la zona tra la luna e la terra è detta "luogo di morte e degli inferi" e perché, al tempo stesso, la luna è designata come "terra eterea"²⁶⁰.

La seconda scuola platonica divide l'universo in tre ordini, ciascuno dei quali contiene i quattro elementi: man mano che si sale verso l'alto la natura degli elementi raggiunge un grado di purezza sempre maggiore. L'anima, quando cade negli inferi, passa progressivamente attraverso questi ordini subendo una triplice morte.

La terza scuola platonica, cui aderisce lo stesso Macrobio, torna alla duplice divisione dell'universo ma stabilisce diversi confini rispetto alla prima scuola: la prima parte è costituita, infatti, dalla sola sfera dell'*aplanes*; la seconda include le sette sfere erranti (e tutto quello che esiste tra esse) fino a giungere al di sotto della terra stessa. Secondo questa scuola le anime che riescono a liberarsi totalmente dalla contaminazione materiale raggiungono il cielo e godono della beatitudine eterna, quelle che, al contrario sotto l'effetto di un recondito desiderio, rivolgono il proprio sguardo verso il basso, cioè verso i corpi, precipitano inesorabilmente nelle regioni inferiori a causa del peso stesso di questo loro pensiero terreno. Nel corso della loro caduta queste anime si impoveriscono disperdendo, in modo lento ma inesorabile, la propria purezza uniforme e assoluta: esse così acquisiscono la sostanza siderale e si accrescono rivestendosi di un involucro etereo che le rende recettive alla sostanza materiale e terrena²⁶¹. Inoltre, per ogni sfera che attraversano, esse subiscono una morte, fino a quando giungono a quello stato ultimo e infimo che sulla terra gli uomini chiamano vita ma che in realtà è morte.

²⁵⁹ *Comm. cit.*, I, 11, 4.

²⁶⁰ *Ibid.*, I, 11, 6–7.

²⁶¹ *Ibid.*, I, 11, 11–12.

Macrobio si attarda nella descrizione di questa caduta dell'anima²⁶² dalla parte più elevata del cielo fino a quella inferiore occupata dall'uomo²⁶³: il circolo latteo interseca lo zodiaco in due punti, rispettivamente nel Capricorno e nel Cancro, denominati nell'ordine "porta degli dèi" e "porta degli uomini". Attraverso la prima, infatti, le anime risalgono alla loro originaria sede divina, attraverso la seconda, viceversa, discendono negli inferi. Nel corso della propria caduta l'anima passa lentamente dalla connaturata forma sferica (unica forma del divino) a quella conica in quanto comincia ad allungarsi: questo fenomeno, osserva il commentatore latino, è il medesimo per cui la linea si genera dall'estensione del punto o la diade dall'estensione della monade (nell'occasione è citato il *Timeo* platonico). L'anima, in questa sua progressiva estensione, sperimenta la *hyle* (il tumulto silvestre) che affluisce in essa appesantendola: è questa l'ebbrezza, di cui parla Platone nel *Fedone*, che si insinua nell'anima insieme all'oblio (di quest'ultimo Macrobio si serve per introdurre anche la dottrina dell'anamnesi). La *hyle*, segnata dalle idee, forma tutti i corpi esistenti nell'universo: la parte più nobile della materia è l'ambrosia che nutre gli esseri divini, la parte più torbida è rappresentata dalle acque del Lete che costituisce la bevanda delle anime. Gli orfici, dice espressamente Macrobio, designano con "Padre Libero" il *nous hylikos* (la mente materiale) il quale, nato dall'uno indivisibile, si divide in parti: chiaro è il riferimento, nello specifico, allo smembramento di Dioniso da parte dei Titani; il fatto che il dio, comunque, rinasca integro dimostra che il *nous*, anche dopo la divisione, riacquista sempre la propria originaria indivisibilità. Il commentatore latino, dopo questa brevissima digressione, torna immediatamente alla questione della caduta dell'anima la quale, nella sua discesa, riceve da ogni sfera una specifica facoltà che in seguito dovrà mettere in pratica: da Saturno il raziocinio, da Giove la forza di agire, da Marte l'ardore, dal Sole le facoltà senzienti, da Venere il moto dei desideri, da Mercurio la capacità di esprimere ed interpretare, dalla Luna la capacità di generare²⁶⁴.

Macrobio conclude il commento di questa citazione introducendo la differenza tra i corpi terreni e quelli superni (cielo, stelle, elementi eterei): questi

²⁶² Sul tema della discesa e della risalita dell'anima si veda I. PETRU COULIANO, *I viaggi dell'anima: sogni, visioni, estasi*, Milano 1994, pp. 179 ss.

²⁶³ *Comm.*, I, 12, 1.

²⁶⁴ *Ibid.*, I, 12, 14.

ultimi sono attratti verso l'alto, perciò essi tendono alla sede originaria dell'anima che è immortale e ne imitano la sublimità; i corpi terreni, attirati invece verso il basso, considerano l'anima mortale.

V. 3. 1. Le fonti

Per quanto riguarda le fonti c'è da valutare, innanzitutto, la risposta che l'Africano dà al nipote riguardo alla questione posta da quest'ultimo circa la sopravvivenza, dopo la morte corporea, dei suoi cari: Scipione Africano risponde dicendo che la vera vita comincia dopo la morte in quanto coloro che muoiono *sfuggono con un colpo d'ala ai vincoli del corpo come da una prigione*²⁶⁵. La metafora del volo dell'anima è naturalmente presente in Platone²⁶⁶ ma è riscontrabile anche in Omero e, addirittura, nelle antiche lamine votive orfiche. Le altre due concezioni fondamentali che emergono chiaramente dalle parole dell'Africano sono il parallelismo corpo–prigione e la morte terrena come inizio della vera vita. Riguardo alla prima questione, c'è da rilevare che essa risale ai misteri orfici²⁶⁷, come testimoniano Platone²⁶⁸ e il pitagorico Filolao il quale sostiene che "...persino gli antichi teologi e gli antichi vati sostengono che per espiare le proprie colpe l'anima è unita al corpo e in questo sepolta..."²⁶⁹. Tale metafora, che è strettamente connessa al mito platonico della caverna, è frequente sia nei testi letterari di Cicerone, Virgilio e Lucano che negli scritti filosofici di Filone, Seneca²⁷⁰, Plutarco, Plotino²⁷¹, Porfirio: l'immagine del corpo come carcere, inoltre, attraverso il medioplatonismo e lo stoicismo filtrerà anche nei testi gnostici fino a diventare un elemento proprio della tradizione cristiana.

²⁶⁵ *Ibid.*, I, 10, 6.

²⁶⁶ E' sufficiente ricordare il celebre mito della biga alata del *Fedro*.

²⁶⁷ E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2003, pp. 191 ss.

²⁶⁸ PLATONE, *Cratilo*, 400c; *Fedone*, 62b.

²⁶⁹ FILOLAO, *Frammenti*, 44B14, Diels–Kranz.

²⁷⁰ SENECA, *Epistola*, 88, 34.

²⁷¹ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8.

Per quanto concerne l'altra dottrina, quella secondo cui è la vita terrena la vera morte, essa è presente inizialmente già in Eraclito: "Immortali mortali, mortali immortali, viventi la loro morte e morienti la loro vita"²⁷².

Quando inizia a trattare la dottrina pre-filosofica dei teologi riguardo al destino ultraterreno delle anime, Macrobio introduce anche l'altra immagine del corpo come sepolcro dell'anima²⁷³: questa paronimia dei due termini greci *soma-sema* è anch'essa di origine orfica e Clemente d'Alessandria²⁷⁴ la attribuisce a Filolao. Come la precedente immagine corpo-prigione, anche l'associazione *soma-sema*, che in greco per la somiglianza fonetica dei due termini assume maggiore efficacia, è molto diffusa e frequente sia in Platone²⁷⁵ che nella tradizione neoplatonica²⁷⁶: anch'essa, inoltre, diverrà un patrimonio della dottrina cristiana.

Macrobio, poi, fa riferimento al Lete, il fiume responsabile dell'oblio nel quale l'anima cade: è proprio questa dimenticanza, comunque, che consente all'anima di reincarnarsi. La credenza secondo cui l'anima, bevendo l'acqua del Lete, dimentica la propria origine divina è presente in Platone²⁷⁷, Plotino²⁷⁸, Proclo²⁷⁹, Mario Vittorino²⁸⁰. Inoltre quest'ultima dottrina rimanda implicitamente ad altri due *topoi*, quello dell'origine divina dell'anima e quello della metempsicosi: il primo, di origine orfica, è presente nei presocratici e in modo particolare in Pitagora: esso diverrà uno dei principi fondamentali della filosofia platonica. All'epoca di Macrobio tale credenza è accettata unanimemente da tutte le scuole filosofiche, ad eccezione di quella epicurea. Per quanto riguarda la metempsicosi, anch'essa affonda le sue radici nella dottrina orfico-pitagorica ed è attestata anche da Eraclito²⁸¹: con Platone tale concezione raggiungerà la massima dignità speculativa. Pitagora, Platone e lo stesso Plotino, infatti, ritenevano che l'anima, nel corso dei suoi vari cicli di trasmigrazione,

²⁷² ERACLITO, *Frammenti*, 62, Diels-Kranz.

²⁷³ *Comm. cit.*, I, 10, 10.

²⁷⁴ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, III, 3, 13, 2.

²⁷⁵ PLATONE, *Gorgia*, 493a; *Cratilo*, 400c; *Fedro*, 250c; *Fedone*, 115c-d.

²⁷⁶ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8; PORFIRIO, *Vita di Plotino*, XXII, 45; GIAMBILICO, *Protrettico*, 8; GIULIANO, *Orazione*, VI, 189c.

²⁷⁷ PLATONE, *Fedro*, 248c; *Repubblica*, X, 621c.

²⁷⁸ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 3, 15.

²⁷⁹ PROCLO, *Commento alla Repubblica*, II, 19.

²⁸⁰ M. VITTORINO, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, 77.

²⁸¹ Costui in un frammento sostiene: "Sono stato un fanciullo e una fanciulla, arbusto e uccello e muto pesce del mare".

potesse assumere tre tipi di corpo: umano, animale, vegetale; Macrobio si limita a parlare solo dei primi due.

I quattro fiumi dell'Averno, cui poi il commentatore latino fa riferimento, sono presenti in Virgilio²⁸² e così pure tutte le successive allusioni alla serie canonica dei dannati: rispetto all'opera virgiliana, comunque, la serie del *Commentario* propone qualche differenza come, ad esempio, la presenza delle Danaidi e di Tantalo assenti invece nell'*Eneide*. Poco dopo²⁸³ Macrobio cita nuovamente Virgilio allorché introduce gli dèi Mani sempre a proposito del rapporto tra corpo e inferi: nell'*Eneide*²⁸⁴ i Mani, infatti, rappresentano tanto le divinità infernali, quanto le anime dei trapassati che conservano l'impronta di quello che l'uomo è stato in vita e che raccolgono, come destino, il frutto di ciò che egli in vita ha seminato.

Riguardo a quella che Macrobio definisce prima scuola platonica²⁸⁵, la gran parte della critica è concorde nel considerarla di origine pitagorica²⁸⁶: la concezione aristotelica delle due metà dell'universo (una attiva e l'altra passiva), infatti, sarebbe stata ereditata dal neopitagorismo, dal neostoicismo e dal platonismo medio, in particolar modo da Albino e Attico²⁸⁷. Il fatto che Macrobio si riferisca nello specifico ai medioplatonici trova un'ulteriore conferma nei numerosi parallelismi con Aristotele: proprio durante il medioplatonismo, infatti, si attua la rinascita degli studi aristotelici. Tra gli antichi filosofi greci sono per l'appunto i pitagorici che sostengono l'esistenza di esseri intelligenti sulla Luna: quest'ultima, inoltre, è considerata anche la sede degli androgini sferici di cui parla Platone²⁸⁸. La definizione macrobiana di terra eterea²⁸⁹, poi, è un'eredità quasi certamente porfiriana: tale definizione, che secondo Proclo deriverebbe da Orfeo, è presente sia in Plutarco²⁹⁰ che in Simplicio²⁹¹.

²⁸² VIRGILIO, *Eneide*, VI.

²⁸³ *Comm. cit.*, I, 10, 17.

²⁸⁴ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 743.

²⁸⁵ *Comm.*, I, 11, 5.

²⁸⁶ P. CAPELLE, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, Halle 1917, pp. 8-10; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929, p. 301; COURCELLE, *Les lettr. grecq. en Occ. cit.*, p. 29.

²⁸⁷ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 254.

²⁸⁸ PLATONE, *Simposio*, 190d.

²⁸⁹ *Comm. cit.*, I, 11, 7.

²⁹⁰ PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, 929 A, 935 C.

²⁹¹ SIMPLICIO, *In Aristotelis De caelo commentaria*, 229 B.

La concezione cosmologica della seconda scuola platonica di cui il commentatore latino parla²⁹² trova corrispondenza in un passo di Proclo²⁹³: quest'ultimo attribuisce tale visione ai pitagorici e, in considerazione del fatto che questa seconda setta segue l'ordine caldeo dei pianeti (che si afferma solo a partire dal secolo II a.C.), alcuni studiosi²⁹⁴ ipotizzano che tale scuola appartenga esclusivamente al tardo pitagorismo, in particolare a Numenio di Apamea. Altri studi²⁹⁵ sostengono, invece, che questo secondo gruppo di platonici, avendo la semplice funzione di collegare il primo gruppo al terzo, in realtà non esiste: quest'ultima ipotesi, però, risulta poco probabile in quanto non tiene presente che questa seconda setta platonica, indipendentemente dalla tripartizione di Macrobio, è già attestata da Proclo.

La tesi della terza scuola verso la quale vanno le simpatie di Macrobio²⁹⁶ è di fatto quella neoplatonica. L'enorme quantità di fonti simili fra loro che trattano questa terza concezione cosmologica rende alquanto difficile risalire a quella specifica di cui Macrobio effettivamente si serve: tra le diverse ipotesi, comunque, quella maggiormente accreditata individua come fonte il *De antro nympharum* di Porfirio²⁹⁷. C'è, infatti, una stretta corrispondenza di diversi capitoli tra lo scritto macrobiano e quello porfiriano (in particolar modo i capitoli 21, 22 e 28 di quest'ultimo) riguardo alla descrizione del cosmo: il filosofo neoplatonico greco sembra riprendere nello specifico alcuni punti dottrinali di Numenio di Apamea²⁹⁸. C'è da rilevare una difficoltà aggiuntiva nell'individuare, in generale, le opere porfiriane specifiche cui Macrobio attinge: Porfirio, infatti, spesso è solito richiamare una stessa dottrina in opere diverse, per cui risulta molto complicato individuare quale sia realmente la specifica opera porfiriana utilizzata di volta in volta come fonte.

²⁹² *Comm. cit.*, I, 11, 8.

²⁹³ PROCLO, *Commento al Timeo*, II, 17.

²⁹⁴ A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928, p. 259; SCHEDLER, *Die Phil. cit.*, p. 47.

²⁹⁵ F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, p. 140; M. A. ELFERINK, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden 1968, pp. 37 ss.

²⁹⁶ *Comm. cit.*, I, 11, 10.

²⁹⁷ SETAIOLI, *L'eseg. omer. cit.*, p. 179.

²⁹⁸ F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 442.

Macrobio introduce poi gli involucri eteri²⁹⁹ che permettono all'anima, durante la sua caduta, di adattarsi alla sostanza materiale e terrena: queste emanazioni delle diverse sfere celesti di cui si riveste l'anima rappresentano una mediazione tra la purezza dell'anima e la pesantezza del corpo. Chiaro è, nella circostanza, il richiamo macrobiano alla concezione dell'*okema* o veicolo pneumatico, cara ai neoplatonici e agli ermetici.

Risulta errata, invece, l'affermazione di *Commentario* I, 12, 1 secondo cui il circolo latteo interseca lo zodiaco in due punti, Capricorno e Cancro: in realtà l'intersezione avviene in Gemelli e Sagittario. Macrobio nello specifico è indotto in errore dalla sua fonte, il *De antro nympharum* di Porfirio il quale, nel forzato tentativo di far corrispondere le porte del Sole solstiziali con la descrizione delle due entrate dell'antro itacense, sbaglia nel calcolare la secolare processione degli equinozi: questo sbaglio permane nella tradizione neoplatonica e nemmeno l'astronomia moderna ha voluto correggerlo, per cui sono rimaste intatte le denominazioni di Tropic del Cancro e Tropic del Capricorno. Continua, poi, il richiamo di Macrobio al *De antro* porfiriano (in questo caso concernente il libro XIII dell'*Odissea*), anche nel punto immediatamente successivo dove si tratta delle due porte, altra argomentazione di chiara derivazione orfico-pitagorica³⁰⁰.

Nel corso della descrizione della caduta dell'anima e della sua successiva risalita, il commentatore latino compie una rapida escursione astrologica, che ha sempre come punto di riferimento il *De antro nympharum*, in cui introduce la credenza secondo la quale la Via Lattea è la dimora delle anime: quest'idea, che Porfirio³⁰¹ attribuisce a Pitagora, è molto diffusa nella tradizione greca e lo stesso Platone indica il circolo latteo come la sede di provenienza e di ritorno delle anime incarnate. Da notare che questa credenza trova, ancora oggi, una sua trasposizione cristiana nel pellegrinaggio di Santiago di Compostela il quale è una proiezione di quello celeste: d'altra parte il nome Compostela deriva da *Campus Stella*, il campo della stella, per cui la città spagnola di Santiago sarebbe collocata sulla traccia della celeste Via Lattea.

²⁹⁹ *Comm. cit.*, I, 11, 12.

³⁰⁰ Per la tradizione concernente le due porte si veda GIORGIO DE SANTILLANA–HERTHA VON DECHEND, *Il mulino di Amleto: Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano 2003.

³⁰¹ PORFIRIO, *De antro nympharum*, 28.

Nella parte conclusiva di questa citazione Macrobio fa riferimento a varie dottrine antiche: la forma sferica dell'anima, la sua unità–molteplicità, il concetto di *hyle*, l'anamnesi, lo smembramento di Dioniso, l'acquisizione da parte dell'anima delle varie facoltà celesti derivanti da ogni singolo pianeta. La concezione che considera la sfera unità originaria e perfetta e simbolo della perfezione divina è molto diffusa nel mondo greco–romano e risale ad Empedocle e Parmenide. Evidenti, poi, sono i richiami al neoplatonismo e in particolar modo a Plotino³⁰² e Porfirio³⁰³ per quanto riguarda la concezione secondo la quale le anime sembrano a volte suscettibili di divisione e altre volte, invece, dimostrano di permanere nella propria unità. Per quel che concerne la *hyle* Macrobio, come anticipato, la definisce tumulto silvestre: il termine greco in questione, infatti, designa originariamente il lavoro artigianale per cui indica la materia prima, il legno (e in senso lato il bosco) nel suo stato naturale, prima cioè di essere modellato. Proprio in base a questo, in latino, il termine *hyle* viene spesso tradotto con *silva* (come avviene, ad esempio, nel *Commento al Timeo* di Calcidio e nel *De universitate mundi* di Bernardo Silvestre): Macrobio, nell'occasione, parla di *silvestris tumultus* in quanto intende indicare il turbinoso disordine proprio della materia che l'anima, nella propria discesa, è costretta a subire. La concezione della materia come selva percorre l'intera riflessione di Chartres ed è ripresa all'inizio della *Divina Commedia* dallo stesso Dante: lo stesso Scoto Eriugena recupera il significato di *hyle* come materiale primo ed informe atto alla costruzione. Macrobio, immediatamente dopo, riferisce che quando la materia impregna l'anima quest'ultima prova un senso di ebbrezza mai sperimentata prima: tale espressione, che è presa da *Fedone* 79c, si inserisce in una lunga tradizione platonica che giungerà fino ad Agostino³⁰⁴ e Boezio³⁰⁵.

Un'altra dottrina che Macrobio cita in questa parte finale è la lettura (*lectio*), che traduce il greco *anagnosis* (riconoscimento), più noto come *anamnesis* (reminiscenza). Tale concezione ritiene che l'anima prima di incarnarsi abbia vissuto un'esistenza pura nella quale ha potuto contemplare le idee: lo sforzo dell'anima incarnata deve essere quello di recuperare, attraverso la reminiscenza, il ricordo della

³⁰² PLOTINO, *Enneadi*, I, 1, 7.

³⁰³ PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, 5.

³⁰⁴ AGOSTINO, *Confessiones*, II, 3.

³⁰⁵ BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, III, 2.

verità. Questa dottrina, di derivazione orfico-pitagorica, è assunta da Socrate ed elaborata da Platone³⁰⁶.

Quello dello smembramento di Dioniso da parte dei Titani, poi, è il mito centrale della rivelazione orfica ed è attestato da diverse fonti, molte della quali cristiane³⁰⁷: la frantumazione del dio, che simboleggia la molteplicità derivante dalla temporanea dispersione dell'unità divina originaria, viene poi ricomposta per cui, in seguito alla parcellizzazione nei Molti, l'Uno si riappropria della sua divina unità. Riguardo al mito di Dioniso esistono due versioni: nella prima, che è più antica, le membra del dio sono seppellite da Zeus e Apollo sul Parnaso; secondo la versione più recente, quella seguita da Macrobio, sono gli stessi Titani a dare sepoltura ai resti mortali di Dioniso.

Per quanto riguarda, infine, la discesa e il ritorno dell'anima attraverso le sfere planetarie e l'acquisizione dei relativi influssi celesti, c'è da dire che tale concezione ha antiche origini iranico-caldee³⁰⁸: inizialmente questa dottrina prevedeva una discesa in tre fasi³⁰⁹ (cielo, sole, terra), successivamente si evolve in sette fasi corrispondenti ai sette pianeti³¹⁰. Nello specifico non è semplice risalire alle fonti dirette cui Macrobio attinge: il Mras mette in relazione questo brano del *Commentario* con un brano del commento al *Timeo* di Proclo che, a sua volta, trae ispirazione da Porfirio. Tuttavia altri studi³¹¹ mostrano, a ragione, l'esistenza di sostanziali differenze tra il testo di Proclo e quello di Macrobio: quest'ultimo, infatti, presenta la successione dei pianeti nell'ordine platonico, cioè quello eliocentrico (o caldeo), collocando cioè il Sole dopo Mercurio e Venere, mentre il neoplatonico greco, seguendo la sequenza planetaria egiziana, pone il Sole al secondo posto dopo la Luna. L'elenco delle facoltà che l'anima acquisisce durante la sua caduta sembra derivare da Numenio la cui dottrina è riportata in alcuni trattati di Porfirio andati perduti³¹² (primo fra tutti il commento alla *Repubblica*).

³⁰⁶ PLATONE, *Fedone*, 72e; *Fedro*, 249c; *Menone*, 82d-86a.

³⁰⁷ DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, V, 75, 4; FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, 6; CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico ai greci*, II, 17, 2; ARNOBIO, *Adversus Nationes*, V, 19; ORIGENE, *Contro Celso*, IV, 17.

³⁰⁸ F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949, pp. 184-188.

³⁰⁹ PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, 14, 12.

³¹⁰ CUMONT, *Les relig. orient. cit.*, p. 283.

³¹¹ ELFERINK, *La desc. de l'ame cit.*, p. 34.

³¹² FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, p. 561.

V. 3. 2. La prospettiva macrobiana

L'intero commento di Macrobio alla citazione in questione, a partire dal destino ultraterreno dell'anima, è pervaso da un chiaro influsso neoplatonico. Prendendo spunto dalla trattazione riguardante gli inferi, Macrobio introduce, nell'ordine, l'interpretazione allegorica dei fiumi infernali, la metaforizzazione del corpo che è assimilato ad un carcere o sepolcro e la dottrina escatologica che ne consegue: sul primo punto appare peculiarità macrobiana l'identificazione dei quattro fiumi con le passioni; tale lettura è frutto dell'interpretazione, da parte del commentatore latino, degli antichi miti infernali in chiave morale. L'originalità di Macrobio su questo punto è attestata, oltre che dal mancato reperimento di una fonte certa da parte dei diversi studi critici³¹³, anche dallo stesso commentatore latino il quale sostiene esplicitamente di desumere da tutte le dottrine antiche solo quegli elementi che possono essergli di aiuto a risolvere la questione³¹⁴: inoltre, il fatto che Macrobio riferisca in modo generico le dottrine degli antichi teologi senza indicarne nessuna in particolare, induce legittimamente a ritenere che questa parte del *Commentario* sia il risultato di una personale rielaborazione critica delle varie allegorie antiche³¹⁵. Seguendo questa direttrice d'indagine, quindi, occorre riconoscere a Macrobio non solo la capacità di enucleare *ex omnibus aliqua*, ma anche quella di interpretare le dottrine antiche alla luce di quelle recenti e, dunque, di arricchire le concezioni passate con le nuove riflessioni: proprio in questa sezione del *Commentario*, infatti, i concetti morali di matrice platonica e neoplatonica sono improntati dall'autore ad un'etica interioristica che egli dimostra di aver perfettamente assimilato. Lo stesso ragionamento fatto per i fiumi infernali vale per le punizioni e per la serie dei dannati: nello specifico, infatti, il commentatore latino presenta un tipo di allegoria etica secondo cui la vera punizione assegnata ai dannati negli inferi consiste nel conservare le stesse passioni e i medesimi vizi della vita terrena, insieme alla convinzione che tali passioni non potranno essere più

³¹³ E. R. DODDS, *Numenius und Ammonius*, in «Entretiens sur l'Antiquité classique», Vandoeuvres-Geneve 1960, pp. 1-62; COURCELLE, *Les lettr. cit.*, p. 30.

³¹⁴ *Comm. cit.*, I, 10, 8-9.

³¹⁵ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 254.

allontanate. Macrobio, parallelamente a questa allegoria etica, introduce la concezione, assai diffusa nel mondo latino³¹⁶, secondo la quale le pene infernali sono desunte dalla stessa esperienza della vita quotidiana. Anche in questo caso, come per il valore simbolico attribuito ai fiumi, quindi, l'impossibilità della critica di reperire una fonte attestata dipende esclusivamente dalla capacità di Macrobio di presentare quel compiuto sincretismo tra le dottrine greche e le nuove riflessioni proprie della cultura latina. Questa concezione sincretistica macrobiana riguardo ai fiumi infernali presenta, inoltre, diverse affinità con l'*Inferno* dantesco: alcuni studiosi³¹⁷ sono certi dell'utilizzazione, sia pur indiretta, di Macrobio come fonte da parte del grande poeta fiorentino.

In *Commentario* I, 10, 17, poi, l'autore propone una personale idea sulle antiche credenze: egli, infatti, sostiene che la posizione dei *theologi*³¹⁸ rappresenta lo stadio pre-filosofico riguardo alla discussione sugli inferi; una considerazione simile si trova in Aristotele il quale contrappone ai *theologi* i veri filosofi che chiama fisici³¹⁹. Tuttavia Macrobio organizza questo paragrafo in senso gerarchico in modo tale che i *theologi*, pur non essendo impegnati nella reale ricerca della verità, non sono considerati solo negativamente: essi, infatti, rappresentano il primo gradino di un sistema in base al quale la conoscenza umana progredisce gradualmente. In questo senso la critica macrobiana non è radicale come, ad esempio, quella di Senofane in quanto il commentatore latino attribuisce comunque una certa dignità all'allegoria (e, quindi, alle credenze antiche) che considera il punto di partenza di ogni indagine filosofica.

Per quanto concerne la concezione del corpo come tomba e carcere dell'anima, Macrobio segue essenzialmente la linea neoplatonica la quale, cogliendo i tratti esclusivamente negativi della concezione platonica, indica con tomba e

³¹⁶ LUCREZIO, *De rerum natura*, III.

³¹⁷ G. RABUSE, *Dante Alighieri, Aufsätze zur Divina Commedia*, Darmstadt 1968, pp. 499–522; G. RABUSE, *Macrobio*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1971, vol. III: FR-M, pp. 757-759; H. T. SILVERSTEIN, *Dante und Macrobius*, *The Times Literary Supplement*, 31 (1932), n. 1104, p. 789.

³¹⁸ Su questi *theologi*, ossia i poeti antichi che si sono occupati della vita degli dèi e della sorte dell'anima umana, si veda A. J. FESTUGIERE, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, Paris 1949-1954, pp. 601 ss.

³¹⁹ W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961, pp. 6 ss.

prigione gli aspetti deteriori del corpo e della materia³²⁰. Se è vero, infatti, che Platone nel *Gorgia*³²¹ utilizza la metafora di corpo come tomba dell'anima in maniera negativa in quanto la presenta da un punto di vista etico, nel *Fedone*³²² il corpo come carcere assume una connotazione mistico-religiosa per cui in questo caso il carcere è considerato come un luogo di espiazione delle pene: nello specifico, dunque, il concetto di carcere appare piuttosto ambiguo e non sembra essere caratterizzato esclusivamente in modo negativo. Al di là di questo, comunque, Macrobio resta fedele su questo punto al neoplatonismo e, trascurando la dimensione religiosa ed escatologica legata al concetto di espiazione, fa riferimento solo a quella etica per cui è possibile attuare il concetto di purificazione esclusivamente attraverso la pratica delle virtù.

Fondamentale importanza riveste anche la tematica della discesa e della risalita dell'anima attraverso le sfere³²³ che si trova in *Commentario* I, 12: la dipendenza del passo macrobiano dal *De antro* porfiriano, in questo caso, sembra indiscutibile. Se da un lato, però, Macrobio nella trattazione concernente la caduta dell'anima si richiama al simbolismo neoplatonico, dall'altro, sospinto dal suo interesse enciclopedico, introduce nozioni astronomiche: il commentatore latino affianca alla filosofia neoplatonica della caduta la teoria astronomica a lui contemporanea per cui egli fonde abilmente il discorso filosofico, che nella sostanza è neoplatonico, con un resoconto scientifico appartenente al suo tempo³²⁴. La discesa dell'anima, inoltre, va interpretata tenendo presente una doppia chiave di lettura: da un punto di vista escatologico, infatti, tale discesa rappresenta l'allontanamento della *psyche* dalla dimensione divina; da un punto di vista astrologico, invece, essa determina la crescente caratterizzazione dell'individuo che, ad ogni fase della discesa, assume una nuova facoltà da ognuno dei pianeti.

In definitiva il commento macrobiano a questo lemma, pur trattando del destino ultraterreno dell'anima, rientra nella sfera etica e non in quella logica in quanto conseguenza diretta della citazione precedente: la questione della vera vita,

³²⁰ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8, 1 e IV, 8, 3-4; PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, 40.

³²¹ PLATONE, *Gorgia*, 492e-493.

³²² PLATONE, *Fedone*, 62b-81c.

³²³ PETRU COULIANO, *I viag. dell'an.* cit., p. 180.

³²⁴ SETAIOLI, *L'eseg. omer.* cit., pp. 154-198.

infatti, è nello specifico trattata dal basso, cioè partendo dalla condizione umana. Macrobio, dunque, qui si pone come peculiare obiettivo quello di illustrare implicitamente i modelli etici e comportamentali che l'uomo deve tenere sempre presente sulla terra in vista della vita futura descritta. Al contrario faranno parte della sfera logica solo quegli argomenti più elevati considerati, cioè, nella loro assoluta purezza.

V. 4. La concezione macrobiana del suicidio³²⁵

“Quaeso”, inquam, “pater sanctissime atque optime, quoniam haec est vita, ut Africanum audio dicere, quid moror in terris? Quin huc ad vos venire propero?”-“Non est ita”, inquit ille. “Nisi enim cum deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicias, istis te corporis custodiis liberaverit, huc tibi aditus patere non potest...³²⁶ Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus animus est in custodia corporis nec iniussu eius, a quo ille est vobis datus, ex hominum vita migrandum est, ne munus adsignatum a deo defugisse videamini”³²⁷.

Macrobio, richiamandosi al *Fedone*³²⁸, introduce innanzitutto le due tipologie di morte: quella fisica, per mezzo della quale l'anima si libera della prigionia del corpo; quella filosofica, grazie alla quale attraverso le virtù l'anima è in grado, sebbene ancora nel corpo, di rinunciare alle lusinghe e ai piaceri materiali alienandosi totalmente da questi. A tal punto Macrobio, citando esplicitamente Plotino, presenta la condanna neoplatonica del suicidio: quest'ultimo va evitato in quanto colui che scaccia l'anima dal corpo con violenza senza attendere il

³²⁵ *Comm. cit.*, I, 13, 3-4.

³²⁶ In questo punto è riportata anche la citazione successiva, cioè quella di *Comm. cit.*, I, 14, 1, che l'autore riproporrà integralmente dopo: per evitare di ripeterla ho deciso nello specifico di ometterla.

³²⁷ CICERONE, *Sogno di Scipione*, 3, 5, in *Repubblica VI*, 15. “Ti prego”-dissi-“padre ottimo e venerabile, se questa è la vita, come sento dire dall'Africano, perché mai indugio sulla terra? Perché invece non mi affretto a venire quassù da voi?” “Non è così”-rispose il padre-“se quel dio, che governa l'intero spazio che tu vedi, non ti avrà liberato da codesti legami corporei, non ti è permesso l'accesso quassù...Anche tu, perciò, Publio, come tutti gli uomini pii, devi conservare l'anima sotto la custodia del corpo, né è permesso abbandonare la vita umana senza il consenso di colui che ve l'ha data, perché non sembri che vogliate sottrarvi al compito assegnatovi dal dio”.

³²⁸ PLATONE, *Fedone*, 61d.

sopraggiungere naturale della morte, non consentirà alla propria *psyche* di ritornare alla sua divina origine ma, al contrario, la costringerà a gravitare intorno alla tomba che custodisce il corpo in cui era precedentemente imprigionata. Nella considerazione neoplatonica, infatti, la vera morte è quella filosofica di cui parla Platone e non quella che si raggiunge con il ferro e con il veleno³²⁹ e che è determinata dalla passione o dall'odio: in quest'ultimo caso, infatti, l'anima non riesce a liberarsi dalle catene corporee in modo naturale e puro, bensì le spezza violentemente per cui si trascina dietro parti di materia. Il commentatore latino, chiamando in causa nuovamente la sua autorevole fonte plotiniana, sostiene che la morte naturale avviene allorquando è l'anima ad abbandonare il corpo e non viceversa: l'anima, essendo eterna non viene mai meno, il corpo, al contrario, si dissolve quando avrà compiuto il suo ciclo numerico³³⁰. Continuando a seguire la concezione del caposcuola neoplatonico, poi, Macrobio continua il proprio commento sostenendo che le ricompense all'anima sono attribuite in proporzione ai gradi di perfezione a cui ogni uomo, nel corso della sua vita, è pervenuto: le anime, dunque, che lasciano la vita in modo violento ed innaturale necessitano di lunghissimi periodi di purificazione³³¹. Facendo leva su tali argomentazioni Paolo Emilio dissuade il figlio da ogni possibile tentativo di suicidio.

V. 4. 1. Le fonti

Per quanto riguarda il problema delle fonti, una cospicua parte della critica³³² ritiene che nello specifico Macrobio, nonostante faccia diverse volte esplicito riferimento a Plotino, utilizzi in larga parte materiale porfiriano: il Cumont³³³, ad esempio, è convinto che la fonte macrobiana di riferimento sia il *De regressu animae* di Porfirio. Le argomentazioni su cui lo studioso francese fonda le proprie

³²⁹ *Comm. cit.*, I, 13, 10.

³³⁰ *Ibid.*, I, 13, 12.

³³¹ *Ibid.*, I, 13, 16.

³³² LINKE, *Ueber Macr. Komm. cit.*, p. 246 ; PETIT, *De Macr. Cic. cit.*, p. 75; SCHEDLER, *Die Phil. Macr. cit.*, p. 97.

³³³ F. CUMONT, *Comment Plotin detourna Porphyre du suicide*, in «Revue des Etudes Grecques», 32 (1919), pp. 113–120.

conclusioni sono essenzialmente tre: l'affermazione che il saggio debba cercare la "seconda morte", cioè il distacco completo dai piaceri corporei e dalle passioni, non si trova né in Platone né in Plotino ma è attestata da Porfirio³³⁴; l'opinione, poi, che le anime dei suicidi, non riuscendo a distaccarsi completamente dal corpo, continuino a vagare intorno alla tomba che lo custodisce trova conferma solo in Porfirio³³⁵; la decisa intransigenza di Macrobio sul suicidio, infine, trova perfetta corrispondenza in Porfirio ma non in Plotino il quale, in casi particolari, concede la possibilità al saggio di togliersi la vita.

Gli studi del Courcelle³³⁶ tendono a dimostrare che il commentatore latino, pur avendo letto il trattato plotiniano sul suicidio, utilizzi in larga misura il *De regressu animae*: lo Stahl³³⁷ sottolinea, inoltre, che molti autori medievali, proprio sulla base di questo capitolo del *Commentario*, attribuiranno impropriamente a Plotino dottrine che in larga parte sono porfiriane.

La linea critica assunta da Cumont e Courcelle appare quella più convincente anche allorché Macrobio cita il *Fedone*: la "morte fisica", espressione che ritorna frequentemente nel *Commentario*, non trova, infatti, riscontro alcuno nel dialogo platonico ma è invece presente nelle *Sentenze* porfiriane; questo dimostrerebbe che il commentatore latino cita il *Fedone* attraverso qualche opera di Porfirio, probabilmente il *De regressu animae*. Per Platone, inoltre, la virtù che libera dai piaceri e dalle passioni corporee non è una morte anticipata, come sostiene Macrobio³³⁸, ma semplicemente una preparazione alla morte stessa.

La concezione che l'anima dei suicidi rimanga legata al corpo e vaghi nella vicinanze della tomba è presente nel *Fedone* e sarà ripresa anche da scrittori più tardi, sia pagani che cristiani: il Courcelle riscontra in questa parte del *Commentario* la presenza della metafora, di origine platonica, della colla la quale legherebbe l'anima al corpo. Questa immagine, secondo lo studioso francese, giunge a Macrobio

³³⁴ PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, 8, 9.

³³⁵ PORFIRIO, *De abstinentia*, I, 38.

³³⁶ COURCELLE, *Les lettr. cit.*, pp. 25-28.

³³⁷ STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 139.

³³⁸ *Comm. cit.*, I, 13, 6.

sempre attraverso il *De regressu* porfiriano: il filosofo neoplatonico dimostra, infatti, di conoscere tale concezione dal momento che ne parla anche nel *De abstinentia*³³⁹.

Subito dopo, in *Commentario* I, 13, 11, è presente la concezione per cui le anime sono unite ai corpi secondo un preciso rapporto numerico: questa teoria, attribuita a Pitagora e Filolao, è attestata da Plotino, Porfirio e Giamblico. L'idea che il ritmo biologico sia l'artefice dell'unione di anima e corpo si ritrova anche nello scritto *Sulla musica* di Aristide Quintiliano (secolo II) e in diversi trattati ermetici. Più complicato è comprendere il senso delle parole del paragrafo successivo allorquando si dice "...compirò il numero, scomparirò nelle tenebre" che Macrobio prende in prestito ancora una volta da Virgilio³⁴⁰: questa espressione, che conclude il dialogo di Deifobo, figlio di Priamo, con Enea, resta di per sé oscura³⁴¹. L'intepretazione più diffusa di questo misterioso passo dell'*Eneide* è quella secondo cui l'anima non si allontana dal corpo finché non ha terminato il numero musicale con il quale è stata congiunta al corpo fin dalla nascita: vi è, dunque, un numero che non si può oltrepassare chiamato fato (o numero fatale). Nella fattispecie, quindi, l'autore del *Commentario* utilizza la citazione virgiliana applicandola al sopraggiungere della morte naturale che avviene, appunto, allorquando il rapporto numerico che lega un'anima ad un corpo si dissolve.

Chiaro, poi, è il successivo richiamo macrobiano a *Enneadi* I, 9 allorquando il commentatore latino introduce la teoria per cui le ricompense delle anime sono attribuite a secondo dei gradi di perfezione a cui ognuno in vita è giunto: anche in questo caso, per le medesime ragioni già esposte in precedenza, la critica³⁴² è orientata a ritenere che Macrobio non utilizzi direttamente la fonte plotiniana ma che quest'ultima sia filtrata attraverso il *De regressu animae*.

³³⁹ PORFIRIO, *De abstinentia*, II, 47.

³⁴⁰ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 545.

³⁴¹ A. LA PENNA, *Deifobo ed Enea*, RCCM 1978, pp. 989–1006.

³⁴² COURCELLE, *Les lettr.* cit., p. 27; FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 592.

V. 4. 2. La prospettiva macrobiana

Contrariamente a quanto si è rilevato nei commenti alle due citazioni precedenti, in questa terza non emerge alcuna concezione veramente originale di Macrobio: dal confronto tra il testo del *Commentario* sul suicidio e le sue fonti, infatti, si può affermare che il commentatore latino si limiti ad operare una sapiente integrazione tra la posizione ciceroniana e quelle platonica e neoplatonica. Cicerone, infatti, condanna il suicidio in nome della legge che presiede alla generazione degli uomini i quali, sottoposti a questa legge, sono destinati ad abitare nel carcere del corpo fino a quando Dio non decide di liberarli³⁴³. Macrobio, nel consueto tentativo di conciliare la concezione ciceroniana con quella platonica, amplia il discorso arricchendolo di nozioni neoplatoniche: così, ad esempio, egli integra l'argomento di Cicerone con tematiche neoplatoniche come quella secondo la quale la morte violenta anziché liberare l'anima dal corpo sortisce l'effetto contrario.

Comparando, inoltre, il testo macrobiano con il trattato di Plotino e con il *De regressu animae* porfiriano, ossia le due fonti di riferimento riguardo al suicidio, ci sono comunque da rilevare degli spunti personali del commentatore latino: quest'ultimo, ad esempio, integra la posizione di Plotino riguardo alla morte violenta con l'idea platonica secondo cui le anime dei suicidi vagherebbero attorno al corpo e alla sua sepoltura.

In definitiva pur non partorendo nello specifico una personale concezione sul suicidio, tuttavia Macrobio conferma, anche in questo caso, che il suo modo di porsi, anche rispetto a fonti di indubbia autorevolezza, non è mai passivo ma sempre critico ed ermeneuticamente originale.

V. 5. Dossografia macrobiana dell'anima individuale³⁴⁴

...Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum, quem in templo hoc medium vides, quae terra dicitur, hisque animus datus est ex illis

³⁴³ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 3, 4.

³⁴⁴ *Comm. cit.*, I, 14, 1 (19-20).

sempiternis ignibus, quae sidera et stella vocatis; quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili³⁴⁵.

Come già ho anticipato alla fine del capitolo IV di questo mio lavoro, allorquando ho delineato il metodo della progressione neoplatonica in base a cui Macrobio struttura il *Commentario*, questa citazione rappresenta un caso veramente unico in quanto, a differenza delle altre, comprende tutte e tre le parti di cui si compone la filosofia, ossia etica, fisica e logica. La parte logica, che tratta le ipostasi, si trova in *Comm.*, I, 14, 1-18; quella etica, in cui l'autore compie una dossografia sull'anima, in *Comm.*, I, 14, 19-20; quella fisica, che dà l'avvio ad una lunghissima sezione cosmografica che terminerà in *Comm.*, II, 9, inizia in *Comm.*, I, 14, 21.

Fatta questa debita premessa, mi limiterò a prendere in considerazione in questa sede la sfera etica e, naturalmente, rimando l'analisi delle altre due successivamente, allorquando saranno oggetto di indagine rispettivamente la parte fisica e quella logica.

Dopo aver trattato le ipostasi, Macrobio compie una dossografia sull'anima passando in rapida rassegna le teorie di tutti coloro che si sono occupati di questo argomento³⁴⁶. Tale questione rientra nell'ambito etico e non in quello logico in quanto nella circostanza si tratta delle anime individuali e non dell'Anima cosmica. Macrobio si limita a fornire una telegrafica definizione dell'anima da parte dei vari filosofi che se ne sono occupati: Platone dice che l'anima è un'essenza automoventesi; Senocrate dice che è un numero automoventesi; Aristotele la definisce *entelecheia*; Pitagora e Filolao la chiamano *harmonia*; Posidonio sostiene che essa è un'idea; Asclepiade che è l'esercizio armonioso dei cinque sensi; Ippocrate che è un sottile soffio che pervade tutto il corpo. Per Eraclide Pontico, poi, l'anima è una luce; per Eraclito essa è una scintilla dell'essenza stellare; per Zenone è un soffio condensatosi nel corpo; per Democrito è un soffio inserito negli atomi; per Critolao è una quintessenza; per Ipparco è composta di fuoco; per Anassimene

³⁴⁵ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 3, 5, in *Repubblica*, VI, 15. "Gli uomini infatti sono generati in base a questa legge affinché vegolino su quel globo che vedi al centro di questo spazio e che è chiamato terra; ad essi è stata data un'anima derivante dai fuochi sempiterni che voi denominate astri o stelle, ossia quei solidi sferici che, animati da intelligenze divine, compiono con mirabile velocità le loro circonvoluzioni e le loro orbite".

³⁴⁶ *Comm. cit.*, I, 14, 19.

d'aria; per Empedocle e Crizia di sangue; per Parmenide essa è un composto di terra e fuoco; per Senofane di terra e acqua; per Boeto d'aria e fuoco; per Epicuro essa è un misto di fuoco, aria e spirito.

La parte interessante di questi due paragrafi del *Commentario* risiede, non tanto nell'elencazione fine a se stessa, quanto negli indizi che scaturiscono dalle definizioni dei filosofi citati.

V. 5. 1. Le fonti

Per quanto concerne le fonti, c'è da rilevare che questa dossografia macrobiana, la quale presenta notevoli paralleli con elenchi di autori antichi³⁴⁷, potrebbe derivare anch'essa dal *De regressu animae* di Porfirio: il Courcelle³⁴⁸, infatti, sostiene che anche Claudiano Mamerto³⁴⁹, nel suo catalogo di definizioni destinate a provare l'incorporeità dell'anima, avrebbe attinto dallo scritto porfiriano. Tuttavia il Flamant³⁵⁰, notando che la dossografia macrobiana appare inserita forzatamente nel contesto dell'opera (d'altra parte una sezione dossografica dovrebbe precedere e non seguire una trattazione), è dell'opinione che essa sia stata ricavata da uno dei manuali dossografici esistenti a quel tempo i quali, a loro volta, si ispiravano ad una comune fonte medioplatonica.

Per quanto riguarda i filosofi citati, appare al primo posto Platone, la cui definizione di anima come essenza semovente è presente in *Fedro* 245c; segue Senocrate, allievo del filosofo ateniese e successore di Speusippo nella direzione dell'Accademia, che accentua l'influenza pitagorica sul pensiero del proprio maestro assimilando le idee ai numeri.

Si giunge, quindi, ad Aristotele di cui Macrobio riporta la definizione di anima come *entelecheia*: tale dottrina aristotelica, che considera l'anima come un principio immobile avente il proprio fine in se stesso³⁵¹, è quella più nota e appartiene

³⁴⁷ SCHEDLER, *Die Phil.* cit., pp. 36-39.

³⁴⁸ COURCELLE, *Les lettr.* cit., p. 31.

³⁴⁹ Sacerdote e poeta cristiano, autore di un poema in tre libri, il *De statu animae*, in cui sostiene l'incorporeità dell'anima.

³⁵⁰ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 507.

³⁵¹ In questo senso, dunque, l'*entelecheia* è anche la realizzazione della potenza, vale a dire la proprietà degli esseri in atto che hanno espressa nel proprio essere ogni possibilità. L'anima, invece, è

alle opere esoteriche³⁵²; negli scritti destinati alla scuola, invece, lo Stagirita professa l'*endelecheia*, ossia la concezione secondo cui l'anima è in continuo e perenne movimento. Uno studio del Bignone³⁵³, che si occupa di questa distinzione aristotelica, riscontra la presenza della dottrina dell'*endelecheia*³⁵⁴ nel *De philosophia*, opera aristotelica andata perduta. Prima della ricerca del Bignone, *endelecheia* era valutato un semplice errore di trascrizione³⁵⁵ che veniva corretto con *entelecheia*: non è chiaro a quale delle due dottrine aristoteliche Macrobio effettivamente si riferisca, ma alcuni studi³⁵⁶ rilevano che in una parte della tradizione manoscritta del *Commentario*, segnatamente nei codici *Parisinus Latinus* 6371 e *Cottonianus Faustin C. I.*, si legge in lettere latine rispettivamente *endelichiam* e *endilichiam*. C'è, inoltre, da notare che le due precedenti definizioni di anima attribuite dal commentatore latino a Platone e Senocrate, sembrano sottolineare la continuità del movimento come fondamento dell'essenza dell'anima: in questa direzione il concetto di continuità come elemento essenziale dell'anima si accorderebbe maggiormente con la definizione di *endelecheia* per cui è più probabile che la testimonianza di Macrobio, nella fattispecie, si inserisca in quella parte di tradizione dossografica che si riferisce alle concezioni del primo Aristotele³⁵⁷.

Successivamente il *Commentario* presenta le definizioni di Pitagora e Filolao³⁵⁸ che sono riportate nel *De anima* aristotelico³⁵⁹; poi passa a Posidonio³⁶⁰ e,

principio immobile che, avente il proprio fine in se stesso, è forma del corpo, ossia è principio che determina e specifica il corpo cui dà vita. Sull'argomento si veda I. DURING, *Aristotele*, Milano 1976, p. 694.

³⁵² ARISTOTELE, *De anima*, II, 1.

³⁵³ E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1973, pp. 202 ss.

³⁵⁴ Tale dottrina si trova anche in CICERONE, *Tusculanae*, I, 22.

³⁵⁵ Sui frammenti aristotelici si veda E. HEITZ, *Aristoteles Fragmenta*, Stuttgart 1869.

³⁵⁶ S. MARIOTTI, *Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile*, Atene e Roma 42, 1940, pp. 48 ss.

³⁵⁷ M. UNTERSTEINER, *Aristotele. Della filosofia*, Roma 1963, pp. 269-275.

³⁵⁸ Si tratta di Filolao di Crotona, filosofo, astronomo e matematico del V sec. a.C. E' uno dei maggiori esponenti della scuola pitagorica e a lui si deve l'organizzazione sistematica delle dottrine del maestro.

³⁵⁹ ARISTOTELE, *De anima*, I, 4, 407b.

³⁶⁰ Si tratta dello stoico Posidonio di Apamea (135-51 a.C.) che integra la propria dottrina con *topoi* platonici ed aristotelici. Dei suoi scritti restano sparuti frammenti che mostrano vari parallelismi con Numenio: Posidonio sembra compiere una sintesi in cui l'immanentismo mistico di matrice stoica si integra con alcune dottrine orientali.

quindi, ad Asclepiade³⁶¹, Ippocrate, Eraclide Pontico³⁶². La dossografia macrobiana continua con Eraclito, Zenone, Democrito e con il peripatetico Critolao. Macrobio, poi, attribuisce erroneamente ad Ipparco, maestro pitagorico di Epaminonda, la dottrina dell'anima come fuoco che, invece, appartiene ad Ippaso, altro pitagorico fondatore della setta degli acusmatici. Questo stesso errore è presente anche in Tertulliano³⁶³ e Nemesio (*Sulla natura dell'uomo*) ed è dovuto, quasi certamente, ad un antico guasto in una parte della tradizione posidoniana³⁶⁴. Seguono Anassimene, Empedocle e Crizia³⁶⁵, Parmenide, Senofane³⁶⁶, Boeto³⁶⁷, Epicuro.

Come qualche studioso³⁶⁸ opportunamente nota, la dossografia macrobiana non segue un ordine cronologico ma procede per linee di pensiero: dapprima, infatti, essa prende in considerazione quei filosofi che sostengono l'immaterialità dell'anima (Platone, Senocrate, Aristotele, Pitagora, Filolao, Posidonio, Asclepiade), poi, prosegue con quelli che ritengono l'anima corporea e composta di un solo elemento (Ippocrate, Eraclide Pontico, Zenone, Democrito, Critolao, Ipparco da intendersi come Ippaso, Anassimene, Empedocle, Crizia), infine, cita quelli che propendono per un'anima corporea composta da più elementi (Parmenide, Senofane, Boeto ed Epicuro). Anche in questo caso Macrobio, oltre a confermare la vastità dei propri interessi e delle fonti cui attinge, propone un'organizzazione della dossografia sull'anima che è il risultato di una personale rielaborazione critica.

³⁶¹ Forse Asclepiade di Prusa (130–40 a.C.) medico amico di Cicerone, o Asclepiade di Eretria (IV–III sec. a.C.) teologo egiziano: l'identificazione del personaggio in questione non può essere certa dal momento che esistono una trentina di personaggi con questo nome. Va, infatti, tenuto presente che diversi medici assumono tale nome (derivante dal dio della medicina Asclepio) come appellativo onorario.

³⁶² Vive dal 390 al 310 a.C., allievo di Platone, è celebre soprattutto in campo astronomico: le sue teorie sulla centralità del sole saranno riprese da Copernico.

³⁶³ TERTULLIANO, *De anima*, 5.

³⁶⁴ W. JAEGER, *Nemesius von Emesa. Quellenforschung zum Neoplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonius*, Berlin 1914, pp. 94-95.

³⁶⁵ Personaggio presente in diversi dialoghi platonici, è uno dei Trenta Tiranni la cui dottrina è molto vicina al pensiero della sofistica.

³⁶⁶ Senofane di Colofone (560–470 a.C.), poeta e filosofo è, secondo Aristotele, il fondatore della scuola eleatica.

³⁶⁷ Boeto di Sidone (III sec. a.C.), autore di opere perdute, tra cui *Sulla Natura* e *Sul Fato*.

³⁶⁸ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 508 ss.

V. 6. La posizione macrobiana sulle anime dei buoni governanti³⁶⁹

Hanc tu exerce optimis in rebus; sunt autem optimaе curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras, et ea quae extra erunt contemplanс quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi qui se corporis voluptatibus dederunt, earumque se quasi ministros praebuerunt, impulsuque libidinum voluptatibus oboedientium deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur³⁷⁰.

Macrobio richiama, innanzitutto, la precedente distinzione tra virtù contemplative³⁷¹, proprie dei filosofi, e virtù attive³⁷², proprie dei legislatori: questi ultimi, per quanto estranei ad ogni tipo di scienza, si distinguono tuttavia per le proprie virtù pratiche che esercitano nell'amministrazione della cosa pubblica; i filosofi, dal canto loro, pur non avendo per natura alcuna attitudine all'azione, frequentano anch'essi assiduamente il mondo celeste in quanto indagano le cose superiori, allontanandosi da quelle effimere. Spesso, comunque, accade che in una medesima persona si possano trovare sia la perfezione nell'agire, sia quella nel filosofare: il commentatore latino inserisce nella categoria dei virtuosi attivi Romolo, in quella dei contemplativi Pitagora, in quella dei virtuosi attivi e contemplativi Licurgo, Solone, Numa e i due Catoni³⁷³. Questo terzo genere di vita è il più

³⁶⁹ *Comm. cit.*, II, 17, 2-3. Per l'importanza che riveste questo argomento nel *Somnium Scipionis* si veda K. BUCHNER, *M. Tullius Cicero: De Re Publica*, Kommentar von K. BUCHNER, Heidelberg 1984, p. 506.

³⁷⁰ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 9, 2-3, in *Repubblica*, VI, 29. "Esercita, dunque, l'anima nelle azioni più nobili; ebbene le occupazioni più elevate hanno come fine la salvezza della patria; l'anima, stimolata ed esercitata da esse, volerà più rapidamente verso questa dimora che le è propria; e lo farà con una maggiore velocità se, già quando è prigioniera del corpo, si eleverà al di fuori e, attraverso la contemplazione dell'aldilà, si allontanerà il più possibile dal corpo. Infatti le anime di coloro che si sono abbandonati ai piaceri corporei e si sono fatti quasi loro schiavi e che, sotto la spinta delle libidini che obbediscono ai piaceri, violarono le leggi divine e umane, una volta scivolate fuori dai corpi, si aggirano in volo intorno alla terra e non ritorneranno in questo luogo se non dopo molti secoli di peregrinazioni".

³⁷¹ Sul ruolo di queste virtù nel mondo greco-romano si rimanda a A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Brescia 2002.

³⁷² Sull'eventuale coinvolgimento personale di Macrobio riguardo alle virtù attive si veda J. WYTZES, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Leiden 1977, pp. 126 ss.

³⁷³ *Comm. cit.*, II, 17, 8.

completo in quanto unisce alle virtù attive (che si rilevano nelle parole che l'Africano rivolge al nipote: *Esercita, dunque, l'anima nelle azioni più nobili; ebbene le occupazioni più elevate hanno come fine la salvezza della patria; l'anima, stimolata ed esercitata da esse, volerà più rapidamente verso questa dimora che le è propria...*) quelle contemplative (come si può evincere da queste altre sue parole *...e lo farà con una maggiore velocità se, già quando è prigioniera del corpo, si eleverà al di fuori e, attraverso la contemplazione dell'aldilà, si allontanerà il più possibile dal corpo...*): il consiglio che l'Africano rivolge al nipote, dunque, è duplice in quanto lo invita sia all'esercizio delle virtù politiche nella vita attiva, sia al disprezzo del corpo quando si è ancora in vita. A questo punto Cicerone, dopo aver parlato dei doni di cui beneficiano le anime dei virtuosi, introduce le pene che subiscono quelle anime che trasgrediscono gli anzidetti precetti: il mito platonico di Er, enumerando gli infiniti secoli che le anime dei colpevoli sono costrette a trascorrere nel Tartaro prima di ritornare alla loro divina origine, fa intuire a quali terribili punizioni esse siano sottoposte per purificarsi. Quanto maggiore è l'attaccamento di un'anima al corpo tanto maggiore sarà il tempo necessario perché essa possa purificarsi per risalire alle regioni superne³⁷⁴.

V. 6. 1. Le fonti

Per quanto riguarda le fonti c'è l'iniziale riferimento alle quattro virtù e, di conseguenza, alle opere di Platone, Plotino e Porfirio di cui si è già detto. Sono poi richiamati i *Saturnali*³⁷⁵ in cui Macrobio dedica ampio spazio all'opera politica di Romolo. Il presupposto pitagorico-platonico che conduce l'anima ad ascendere al cielo dopo la morte corporea attraverso una serie di passaggi è presente in Plutarco³⁷⁶. La concezione per cui le anime dei colpevoli sono costrette a espiare le colpe nel Tartaro per poter poi ritornare pure alla loro patria deriva da Platone³⁷⁷.

Macrobio conclude la propria opera con una citazione etica in quanto intende omaggiare Cicerone (e con lui la cultura romana) per il quale la moralità costituisce

³⁷⁴ *Ibid.*, II, 17, 14.

³⁷⁵ MACROBIO, *Saturnalia*, I, 12, 3-38.

³⁷⁶ PLUTARCO, *Vita di Romolo*, 28, 7-8.

³⁷⁷ PLATONE, *Repubblica*, X, 615a-c.

il fondamento da cui nessuna organizzazione statale può prescindere. Il commentatore, da un punto di vista contenutistico, si limita, quindi, a riprendere sostanzialmente la questione delle quattro virtù già esaurientemente affrontata in precedenza, ribadendo, in contrasto con le sue fonti greche, la centrale importanza delle virtù politiche. Proprio attraverso il ritorno alla sfera etica, Macrobio porta a compimento quella sintesi, tra cultura greca e romana, che già aveva lasciato intravedere precedentemente allorquando, elevando lo statuto delle virtù pratiche, le aveva poste sullo stesso piano di quelle contemplative: qui, dunque, il commentatore latino, pervenendo a quel definitivo sincretismo comprendente l'ideale neoplatonico e la *forma mentis* romana, afferma che sia le virtù contemplative dei filosofi, sia quelle pratiche dei reggitori, rendono allo stesso modo beati coloro che le praticano. La parte più interessante del commento di questa citazione consiste nell'individuazione, da parte di Macrobio, di una terza via per raggiungere la beatitudine che fonde e contempera tra loro *virtutes otiosae* e *virtutes negotiosae*: l'esaltazione di questo terzo genere di vita, del quale sono illustri rappresentanti eminenti personaggi quali Licurgo, Solone, Numa e Catone, è quello a cui deve ambire lo stesso Emiliano. Un elemento particolarmente importante da notare è che questo elenco dei rappresentanti delle virtù presente nel *Commentario* coincide quasi interamente con quello proposto da Dante nel *Convivio*³⁷⁸: questo avvalorava l'ipotesi che anche il poeta fiorentino si sia servito, seppur indirettamente, di alcune dottrine presenti nello scritto macrobiano³⁷⁹.

Un'ulteriore osservazione, poi, va fatta riguardo al modo con cui Macrobio utilizza queste illustri personalità storiche; come, ad esempio, avviene nel caso di Catone il Censore, il commentatore latino non fa riferimento al personaggio storico in senso stretto, quanto piuttosto alla sua immagine idealizzata, descritta e prodotta da Cicerone in vari suoi scritti, in particolare nel *Cato Maior de senectute*: in quest'opera, ambientata nel 150 a.C. ossia un anno prima che Catone morisse, l'Arpinate impartisce una vera e propria lezione sull'immortalità dell'anima e sull'attesa della vita ultraterrena. Se Macrobio lo rievoca solo idealmente per i suoi

³⁷⁸ DANTE, *Convivio*, IV, 5, 10 e IV, 27, 3.

³⁷⁹ A. PEZARD, *Dante et Macrobe: la tierce voie de beatitude*, in «Orbis Mediaevalis», Melanges offert a R. R. Bezzola, Berna 1978, pp. 281 ss.

meriti, nella realtà storica, invece, Catone è soprattutto ricordato per la sua dura e aspra lotta contro la cultura pitagorica ed ellenistica che lo porta spesso ad intentare pretestuosi processi contro gli Scipioni ed il loro raffinato circolo intellettuale. Che il commentatore latino, in questo passaggio finale del suo scritto, si riferisca principalmente al carattere ideale e non storico dei personaggi sembra trovare conferma anche nella figura di Licurgo: al politico spartano, infatti, è accreditata da Plutarco una duplice perfezione che investe, al contempo, tanto il campo della saggezza quanto quello dell'azione politica: "...Licurgo mostrò, a chi crede irrealizzabile la figura del saggio com'è delineata nella teoria, una città intera praticare l'amore per la saggezza, e superò giustamente per fama gli statisti greci di qualsiasi epoca"³⁸⁰.

Nella conclusione del proprio scritto³⁸¹, Macrobio ritorna al mito di Er che era stato il punto di partenza della sua trattazione³⁸²: questo dimostra ancora una volta l'accuratezza stilistica dell'autore che nell'epilogo si richiama all'esordio³⁸³. Va anche notato che, poco dopo³⁸⁴, il commentatore latino valuta il ritorno delle anime in cielo come definitivo e questo spiega il perché la durata totale delle reincarnazioni sia considerata, più che attraverso i meriti, soprattutto secondo i demeriti dell'anima: Macrobio, infatti, proporziona il castigo alla colpa e non la ricompensa al merito e ciò avviene, appunto, perché egli valuta la ricompensa dell'anima come eterna e, dunque, incommensurabile³⁸⁵.

Un'ultima osservazione va fatta per l'aggettivo *peregrinae* con cui Macrobio designa l'anima³⁸⁶: la visione secondo cui l'anima sarebbe straniera al mondo è una teoria comune a molte dottrine gnostiche³⁸⁷.

³⁸⁰ PLUTARCO, *Licurgo*, 31.

³⁸¹ *Comm. cit.*, II, 17, 13.

³⁸² *Ibid.*, I, 1, 9.

³⁸³ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 278.

³⁸⁴ *Comm. cit.*, II, 17, 14.

³⁸⁵ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, p. 626.

³⁸⁶ *Comm. cit.*, II, 17, 14.

³⁸⁷ J. FLAMANT, *Elements gnostiques dans l'oeuvre de Macrobe*, in «Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel», Leiden 1981, p. 134.

V. 7. Riflessioni conclusive sulla concezione etica macrobiana

La *pars moralis* macrobiana non è organizzata in modo unitario e coerente, d'altra parte il *Commentario* non vuol essere un trattato filosofico quanto, piuttosto, una rivisitazione di quei *topoi* fondamentali della speculazione greca che l'autore inserisce nella luce di una nuova prospettiva, quella propria della nascente dottrina cristiana. Analogamente all'etica, dunque, anche la fisica e la logica non saranno affrontate in maniera organica e sistematica appunto perché il principale intento del commentatore latino resta quello di raggiungere una compiuta sintesi culturale: quest'ultima viene perseguita per mezzo di una profonda ermeneutica conciliativa in cui le principali concezioni antiche trovano una corrispondenza o, addirittura, una continuità in quelle della nuova dottrina. Proprio da questo spirito è pervasa l'intera opera macrobiana la quale, traendo spunto dal *Somnium* di Cicerone, prende progressivamente in considerazione quelli che reputa essere i pilastri su cui si fondano sia il pensiero antico, sia quello romano.

Da un punto di vista contenutistico il fulcro dell'intera visione etica del *Commentario* è costituito sicuramente dalla trattazione che ha per oggetto le quattro virtù: prudenza, forza, temperanza e giustizia³⁸⁸. Il principale pregio della proposta morale macrobiana risiede nella sua originale capacità di contemperare lo statuto etico del neoplatonismo, basato sulla acclarata superiorità ontologica delle virtù contemplative, con la concezione realistica romana che, invece, privilegia maggiormente le virtù attive: facendo ricorso alla sua notevole abilità stilistica e retorica, unitamente alla sua profonda capacità ermeneutica, Macrobio perviene allo scopo che si era prefisso, cioè raggiungere un armonioso equilibrio tra *virtutes otiosae* e *virtutes negotiosae*. Queste due tipologie di virtù, essendo ontologicamente poste sullo stesso piano, sono entrambe in grado, anche se in modo diverso, di garantire la beatitudine celeste alle anime, sia dei filosofi che dei reggitori. D'altra parte il commentatore nota che l'unica vera differenza tra le virtù contemplative e quelle attive risiede nel fatto che mentre le prime si occupano direttamente delle cose divine, le seconde lo fanno in modo indiretto in quanto, partendo dalle azioni umane,

³⁸⁸ *Comm. cit.*, I, 8, 4.

preparano la strada per la felicità celeste. E' anzi possibile, sostiene Macrobio nel proprio commento alla citazione che conclude il *Commentario*, che ambedue queste tipologie di virtù siano presenti contemporaneamente in un'unica persona eminente, come avviene nel caso di Catone: in questa maniera il commento macrobiano non solo perviene a quel sincretismo che rende possibile la definitiva convivenza dell'ideale neoplatonico con la *forma mentis* romana, ma traccia un terzo genere di vita³⁸⁹ che non è semplicemente alternativo ai primi due ma a questi superiore (visto che li contiene entrambi).

Macrobio, partendo dall'assunto secondo il quale l'anima individuale è l'anello di congiunzione tra i due mondi (per cui essa sopravvive alla morte corporea), fa abilmente rientrare nella sfera etica anche la questione del destino ultraterreno dell'anima stessa³⁹⁰: quelle anime che cadono nell'errore di non volersi distaccare definitivamente dal corpo, una volta che questo è perito, sono condannate ad un periodo di espiazione e di castighi negli inferi, prima di poter ritornare pure alla loro divina origine. La tematica del destino ultraterreno dell'anima consente al commentatore latino di introdurre altre concezioni a questa strettamente connesse: la vita ultraterrena, le regioni infernali, il corpo come tomba e carcere, la caduta dell'anima e il suo attraversamento delle varie sfere celesti che provoca il contatto con la materia e, quindi, il progressivo offuscamento della sua perfezione originaria; e ancora l'oblio, l'anamnesi, la metempsirosi, il mito orfico. Queste tematiche, nonostante abbiano per oggetto *topoi* ultraterreni, sono fatte rientrare da Macrobio in ambito etico grazie ad un processo ascensionale in base al quale, partendo dal basso cioè dalle azioni umane, si giunge alla trattazione delle cose superiori: l'anima individuale è, infatti, il soggetto sotteso ad ognuna di tali elevate questioni per cui queste non possono, nella circostanza, far parte della sfera logica dal momento che non vengono analizzate in se stesse, cioè nella loro assoluta purezza, bensì sono considerate relativamente alla prospettiva contingente dell'anima individuale.

Un'ampia parte di trattazione è dedicata alla accurata descrizione degli inferi e, soprattutto, alla loro ubicazione: Macrobio, nel presentare le varie scuole di pensiero concernenti la precisa collocazione delle regioni infernali, non si lascia

³⁸⁹ *Ibid.*, II, 17, 8.

³⁹⁰ *Ibid.*, II, 10, 5.

sfuggire l'occasione di introdurre qualche dotta nozione astronomica. L'altra questione che, in secondo luogo, risulta maggiormente approfondita è la descrizione della caduta dell'anima che, precipitando dalla propria divina sede, attraversa tutte le sfere celesti fino ad incarnarsi nei corpi. I restanti argomenti sono passati in rassegna in maniera essenziale ma precisa, il che dimostra comunque la presenza, nell'opera macrobiana, di una vasta gamma di fonti.

Dopo questo *excursus* etico ultraterreno nelle sfere celesti, Macrobio, nel commento alla successiva citazione³⁹¹, ritorna ad una questione prettamente terrena, il suicidio. Pur non presentando, in questo caso, l'originalità che ha contraddistinto i suoi precedenti commenti, è sempre presente nel *Commentario* un'assunzione critica delle fonti neoplatoniche di riferimento che l'autore integra con alcune dottrine platoniche.

Nel commento alla citazione successiva³⁹² il commentatore latino torna ad occuparsi dell'anima, questa volta attraverso una lunga sezione dossografica che è, in qualche modo, propedeutica a quella che sarà la sua trattazione in ambito logico: Macrobio, infatti, propone una suddivisione in base ai vari indirizzi e scuole citando, in sequenza, coloro che propendono per l'immaterialità dell'anima, quelli che la ritengono materiale e composta di un solo elemento e quelli che la reputano materiale composta di più elementi.

Pur nella sua asistematicità, in definitiva, la concezione etica del *Commentario* raggiunge, nel complesso, l'obiettivo che il suo autore si era prefisso, ossia quello di riproporre le principali dottrine etiche greche (in primo luogo quelle platoniche e neoplatoniche) in chiave romana: traspare, in questo senso, la sottesa intenzione macrobiana di voler superare quella contesa dottrinale che è alla base, in questi anni, dei terribili contrasti tra la cultura pagana e quella cristiana.

³⁹¹ *Ibid.*, I, 13, 3–4.

³⁹² *Ibid.*, I, 14, 19–20.

CAPITOLO VI

La pars naturalis: la concezione fisica del Commentario

VI. 1. Nota introduttiva

Dopo aver preso in esame la concezione etica, nel pieno rispetto del metodo progressivo neoplatonico adottato da Macrobio, si passa ora alla trattazione della filosofia naturale che nel *Commentario* coincide con il quadrivio. Ognuna delle quattro scienze ha una propria specifica collocazione: l'aritmetica si trova in *Comm.*, I, 5-6 (prima citazione del libro I); l'astronomia in *Comm.*, I, 14 (21–27)-22 (ultima parte della quinta citazione del libro I; sesta e settima citazione dello stesso libro); la musica in *Comm.*, II, 1–4 (prima citazione del libro II); la geometria, che l'autore fa rientrare nell'argomentazione geografica, in *Comm.*, II, 5–11 (seconda, terza e quarta citazione del libro II).

La fisica, nel *Commentario*, ha come fine la trattazione dei corpi celesti: l'autore, in questa sede, si occupa della concezione aritmologica e astrologica, della descrizione dell'universo, delle leggi che governano sfere ed astri, dell'ordine e del percorso delle sfere, dell'armonia empirea, della composizione dell'Anima del Mondo, della geografia terrestre e delle relative cinque fasce ed, infine, dello zodiaco.

Nella citazione che segue Macrobio si occupa dell'aritmetica o, per meglio dire, dell'aritmologia, scienza che ricerca le direttrici pitagoriche stabilite in base alla formazione, al valore e all'importanza dei primi dieci numeri³⁹³. In campo aritmologico, dunque, il numero assume una funzione simbolica che non dipende dall'aritmetica in senso stretto quanto, piuttosto, da una matematica metafisica: quest'ultima è una scienza sacra che, riservata ai soli iniziati, non si occupa di

³⁹³ Si veda a riguardo L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955.

contare, ma di svelare i rapporti tra i numeri, i fenomeni naturali e le entità morali e di conoscere la struttura del cosmo³⁹⁴.

VI. 2. La concezione aritmologica macrobiana³⁹⁵

Nam cum aetas tua septenos octies solis anfractus reditusque converterit, duoque hi numeri quorum uterque plenus, alter altera de causa habetur, circuitu naturali summam tibi fatalem confecerint, in te unum atque in tuum nomen se tota convertet civitas; te senatus, te omnes boni, te socii, te Latini intuebuntur, tu eris unus in quo nitatur civitatis salus, ac, ne multa, dictator rem publicam constituas oportet, si impias propinquorum manus effugeris³⁹⁶.

Il commento macrobiano, prendendo spunto dal passaggio *otto volte sette giri* presente all'inizio della citazione, si concentra immediatamente sulla questione aritmologica e parte dall'analisi della "pienezza" (o perfezione) dei numeri, ossia dal loro valore ontologico: i numeri, come le cose divine, sono pieni in quanto, a differenza dei corpi, non sono soggetti a cambiamento, cioè a crescita biologica o accrescimento. In verità, continua Macrobio, i soli corpi che prescindono dal mutamento sono i minerali (corpi metallici) che, però, non possono essere considerati pieni in quanto grezzi e grossolani³⁹⁷. I numeri possiedono una duplice pienezza: quella che è comune a tutti e quella che appartiene ad alcuni specifici numeri intelligibili, quali il sette e l'otto. La prima forma di pienezza deriva dal fatto che tutti i numeri sono realtà immateriali che delimitano i corpi: per dimostrare questa asserzione Macrobio ricorre ad una complicata dimostrazione geometrica³⁹⁸ di chiara

³⁹⁴ A. DELATTE, *Etudes de litterature pythagoricienne*, Geneve 1974, p. 139.

³⁹⁵ *Comm. cit.*, I, 5, 2.

³⁹⁶ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 2, 2, in *Repubblica*, VI, 12. "Infatti, quando la tua età avrà percorso uno spazio di otto volte sette giri e ritorni del sole, e quando questi due numeri, reputati per diverse ragioni, perfetti, avranno realizzato con il loro percorso naturale la somma fatale a te destinata, tutto lo Stato si volgerà verso di te e verso il tuo nome; verso di te volgeranno gli occhi il senato, i buoni cittadini, gli alleati, i Latini; tu sarai il solo su cui potrà poggiarsi la salvezza dello Stato; per dirla in breve, è necessario che come dittatore tu ricostituisca lo Stato, se riuscirai a sfuggire alle empie mani dei tuoi parenti".

³⁹⁷ *Comm. cit.*, I, 5, 3.

³⁹⁸ *Ibid.*, I, 5–15.

derivazione pitagorica. Il commentatore latino, infatti, sostiene che gli enti matematici, caratterizzati dall'accrescimento e quindi dal mutamento, sono punto, linea, superficie e solido; questi ultimi sono associati rispettivamente a uno, due, tre e quattro: il punto è termine iniziale e finale della linea, questa della superficie, quest'ultima del solido. Altra nozione pitagorica presente in questa parte del *Commentario*, poi, è la concezione secondo cui il numero, essendo l'essenza di tutte le cose e la ragione prima della loro esistenza, è anteriore alla figura: da ciò ne consegue necessariamente che la matematica precede la geometria (questa dottrina è fatta propria dal neoplatonismo).

Macrobio, dopo aver preso in esame la prima forma di pienezza comune, passa a trattare quella specifica appartenente ai soli numeri intelligibili, il sette e l'otto. La perfezione di quest'ultimo trova riscontro nel fatto che esso è il primo numero a generare un solido, cioè il cubo: due punti generano una linea, quattro punti un quadrato (superficie), otto punti due quadrati che sovrapposti formano, appunto, un cubo. Da ciò ne consegue che dall'otto scaturisce la materia. Inoltre, nota il commentatore latino, tale numero realizza l'armonia celeste in quanto otto sono le sfere mobili. L'otto è il simbolo della giustizia per il pitagorismo dal momento che esso è il primo numero che si scinde in due componenti parimenti pari, cioè quattro più quattro che a loro volta possono essere scomposte in due altre quantità parimenti pari, cioè due più due. Solo nell'otto, poi, la scomposizione e ricomposizione procedono per fattori divisori uguali fino alla monade, non ulteriormente scomponibile.

A questo punto Macrobio introduce la divisione dei numeri in dispari (definiti "maschi" e "padri") e pari (definiti "femmine" e "madri")³⁹⁹ e ricorda che nel *Timeo* il demiurgo ha tessuto l'Anima del Mondo attraverso il cubo dei numeri pari (otto) e quello dei dispari (ventisette). Per quanto detto poco sopra, il sette e l'otto sono anteriori alla stessa Anima del Mondo: proprio la presenza di questi due numeri dà l'opportunità a Macrobio di esporre la simbologia pitagorica di ogni singolo numero del sistema decimale. L'analisi aritmologica macrobiana dedica un ampio spazio di trattazione al numero perfetto per eccellenza, il sette: la pienezza di questo è

³⁹⁹ *Ibid.*, I, 6, 1.

determinata, innanzitutto, dalle parti che lo compongono e, in secondo luogo, dalle sue capacità specifiche. Il sette è, in primo luogo, composto dall'uno e dal sei: l'uno è la monade, l'unità che è, al tempo stesso, maschio e femmina, pari e dispari. La monade non è in se stessa numero ma scaturigine di tutti i numeri, è principio e fine di tutto tranne che di se medesima: essa riconduce all'unità del Dio supremo e all'Intelletto⁴⁰⁰, nato dal Dio, che vive in un presente unico non numerabile ma che, tuttavia, genera e fa permanere in sé il numero indefinito delle specie delle cose generate⁴⁰¹. L'uno è in relazione anche con l'Anima universale la quale, esente dalla materia, oltre che dall'artefice dipende solo dalla sua unità: essa, infatti, resta tale anche quando si espande nell'immensità dell'universo.

Macrobio passa, poi, all'analisi del sei: questo è l'unico numero della decade che è il risultato delle sue parti dal momento che il suo mezzo, il suo terzo, il suo sesto (cioè rispettivamente tre, due, uno) sommati danno l'intero, appunto sei.

Ma il sette, oltre che da sei e uno, è composto anche da due e cinque: la diade, che è il primo vero numero (considerato che l'uno è un non numero), è separazione e divisione. Il cinque ha, da parte sua, la proprietà di abbracciare tutto ciò che esiste, sia le cose inferiori che quelle superiori (che sono in totale cinque): Dio, Intelletto, Anima, regioni celesti e natura terrena⁴⁰².

Il sette, infine, è il risultato di tre, primo fra i numeri dispari, e quattro: Macrobio, citando a tal proposito il *Timeo*, sostiene che i corpi sono collegati da una catena che unisce la diade originariamente separata: tale unione avviene per mezzo di un medio (il numero tre, quindi è il risultato della diade e del medio). Ma tale diade diviene indissolubile se unita da due medi (il numero quattro, risultato della diade e di due medi): mentre una superficie, infatti, necessita di almeno un medio, un solido ne richiede quanto meno due. Il numero quattro⁴⁰³ offre la possibilità al commentatore latino di introdurre la dottrina dei quattro elementi appartenente ai

⁴⁰⁰ Alcuni studi insistono sulla presenza, in questa parte del *Commentario*, di un parallelismo, di derivazione neoplatonica, tra la monade (fonte di tutti i numeri) e Dio (fonte di tutto ciò che esiste). Si vedano a tal riguardo: W. INGE, *The Philosophy of Plotinus*, London 1923, pp. 84 ss.; STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 101.

⁴⁰¹ *Comm. cit.*, I, 6, 8.

⁴⁰² *Ibid.*, I, 6, 20.

⁴⁰³ Sulla tetrade pitagorica si vedano: R. GUENON, *Simboli della Scienza Sacra*, Milano 2003, cap. XIV; P. KUCHARSKI, *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la Tetrade*, Paris 1952.

presocratici: sempre partendo dal *Timeo* Macrobio, alla diade originaria terra–fuoco, interpone come medi aria e acqua. Ognuno dei quattro elementi possiede due caratteristiche (una di queste unisce, l'altra divide) per cui le caratteristiche totali sono non a caso otto (fatto che ribadisce la pienezza di tale numero) e vengono così suddivise: il fuoco è secco e caldo, la terra secca e fredda, l'aria umida e calda, l'acqua umida e fredda. In base alla combinazione dei quattro elementi e delle relative caratteristiche si ricava che fuoco e terra (la diade originaria) hanno come elemento comune l'essere secco, ma la loro cementificazione indissolubile è dovuta ai due medi (aria e acqua) e alle relative caratteristiche: questi due medi sono, innanzitutto, uniti tra loro dall'umido; l'aria si unisce, poi, al fuoco per mezzo del calore, mentre l'acqua si unisce alla terra attraverso il freddo. I corpi, derivando dai numeri, sono tutti matematici: i primi tre sono la linea, che proviene dal punto; la superficie, che proviene dalla linea; il solido, che proviene dalla superficie; tutti gli altri corpi si assemblano in una coerente sostanza corporea grazie proprio alla capacità coesiva dei quattro elementi⁴⁰⁴.

Se il numero quattro consente all'analisi macrobiana di affrontare la questione degli elementi, il numero tre permette al commentatore latino di introdurre i tre interstizi, ossia i tre spazi che intercorrono tra i quattro elementi: il primo intervallo, che è quello che separa terra e acqua e che è chiamato "Necessità", ha la facoltà di solidificare la componente fangosa (derivante dall'unione di terra e acqua) dei corpi; il secondo interstizio, che separa aria e fuoco e che è chiamato "Obbedienza", unisce i corpi superiori a quelli fangosi e pesanti; il terzo, che è lo spazio intercorrente tra acqua e aria e che è detto "Armonia", congiunge gli elementi inferiori a quelli superiori mettendo in accordo le parti dissonanti.

Ecco, dunque, che i quattro elementi e i tre interstizi determinano la perfezione dei corpi, sia superiori che inferiori.

Il numero sette, avendo quindi insiti il tre e il quattro, possiede una doppia capacità coercitiva di legare.

Una volta concluso l'esame delle parti che compongono il sette e che lo rendono pieno, il commentatore latino passa all'analisi della sua pienezza secondo le

⁴⁰⁴ *Comm. cit.*, I, 6, 34.

proprie qualità specifiche⁴⁰⁵. Macrobio inizia questa parte del proprio commento partendo dall'etimologia del numero sette: questo deriva da *heptas* che proviene dall'arcaico *septas*, a sua volta derivante da *sebasmos* che significa culto, venerazione. Ciò che rende il sette il numero perfetto per eccellenza risiede nel fatto che esso è l'unico numero della decade a non avere né un fattore né un prodotto. Richiamando ancora una volta il *Timeo* ed il suo schema a lambda, poi, Macrobio afferma che dal sette è generata l'Anima del Mondo la quale è, appunto, racchiusa da sette limiti. L'eterno Architetto del Mondo, inoltre, al di sotto delle stelle ha posto i sette pianeti erranti che hanno il compito di equilibrare la velocità dei movimenti della sfera superiore e governare i corpi inferiori. Inizia, a questo punto, la puntuale trattazione dei movimenti della luna (la quale occupa il settimo e più basso rango tra tutti i pianeti) che mira a dimostrare come anch'essa si basi su movimenti settenari⁴⁰⁶. Considerando il quadrato del numero sette, inoltre, si ottiene il quarantanove, ossia il periodo di vita in cui ogni uomo raggiunge la perfezione per facoltà e maturità fisica. In questa parte del *Commentario* sono, poi, presenti altri esempi sulla diffusa importanza dell'ebdomade: i sette organi esterni del corpo umano (testa, tronco, sesso, due mani e due piedi), i sette orifizi attraverso cui si svolgono le operazioni sensoriali (bocca, due occhi, due orecchie, due narici)⁴⁰⁷. Allorquando, infine, l'ebdomade si congiunge con la decade (dieci è l'altro numero perfetto) si ottiene settanta, il numero limite dell'esistenza umana oltre il quale c'è la cessazione della vita corporea: raggiunta questa età anche l'uomo più degno, infatti, è esentato da ogni eventuale funzione pubblica affinché possa dedicarsi alla esclusiva cura della propria saggezza. Il sette, inoltre, si addice perfettamente all'idea di verginità e per questo ha anche l'appellativo di Pallade (Atena immacolata)⁴⁰⁸: l'ebdomade, infatti, è numero primo e se raddoppiato non genera nessun numero compreso nella decade,

⁴⁰⁵ *Ibid.*, I, 6, 45.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, I, 6, 48–60.

⁴⁰⁷ Sull'importanza attribuita da Macrobio al numero sette in ambito medico si veda L. AGRIFOGLIO, *Il numero sette nella medicina e nell'anatomia secondo Macrobio*, in *Castalia*, Anno XVII, n. 2, Roma 1961.

⁴⁰⁸ Sull'attribuzione dei nomi delle divinità a ciascun numero della decade si veda K. ROSCHER, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl*, Paderborn 1913, pp. 42 ss.

questo significa che procede per filiazione e moltiplicazione della sola monade per cui è assimilabile a Minerva, la dea che nasce da un unico genitore⁴⁰⁹.

A questo punto Macrobio fa un accenno al Sole il quale compie un intero giro dello zodiaco e poi ritorna in quanto è costretto, da una legge prestabilita, a percorrere ogni anno gli stessi segni zodiacali⁴¹⁰ (si intravede, in questa circostanza, la vicinanza macrobiana alla teologia solare che il commentatore tratta, in modo esteso, nei *Saturnali*).

Nella parte finale del commento alla citazione in oggetto, Macrobio apre una parentesi nella trattazione aritmologica per esporre brevemente la questione del valore criptico della predizione. Il commentatore latino, infatti, pone il seguente quesito: come è possibile che un'anima divina, quale appunto quella dell'Africano Maggiore, ritornata da tempo al suo soggiorno celeste, adoperi l'espressione dubitativa *se riuscirai a sfuggire*. E' mai possibile che essa non abbia una conoscenza chiara del futuro? La risposta macrobiana a tale quesito è duplice: in primo luogo ogni predizione, per sua natura, conserva volutamente una parte di oscurità in quanto sta alla corretta interpretazione del destinatario giungere alla giusta conclusione di quello che realmente l'oracolo intende dire; in secondo luogo, l'oracolo è incline a rivelare ogni evento al destinatario ad eccezione della sua imminente morte, questo sia perché vuole risparmiargli dolori e paure, sia perché la morte, essendo decisa ineluttabilmente dal fato, è conveniente che resti nascosta⁴¹¹.

VI. 2. 1. Le fonti

La dottrina pitagorica è alla base del commento macrobiano alla presente citazione e, d'altra parte, l'aritmologia si diffonde nella cultura latina proprio nella tarda età imperiale⁴¹². C'è da prendere in considerazione, innanzitutto, il termine

⁴⁰⁹ *Comm. cit.*, I, 6, 11.

⁴¹⁰ *Ibid.*, I, 6, 82-83.

⁴¹¹ *Ibid.*, I, 7, 1-9.

⁴¹² La tradizione latina concernente le teorie aritmetiche cui si rifarebbe Macrobio sarebbe riconducibile a Posidonio e avrebbe come intermediario Varrone: questa posizione è espressa sia da C. FRIES, *De Marco Varrone a Favonio Eulogio espresso*, in «Rheinisches Museum», 58, 1903, pp. 115-125, sia da K. PRACHTER, *Eine Stelle Varros zur Zahlentheorie*, in «Hermes», 46, 1911, pp. 407-413.

plenus che Cicerone utilizza per tradurre il greco *teleios*: in realtà quest'ultimo può essere tradotto in latino sia con "pieno" che con "perfetto" ma l'Arpinate preferisce *plenus* perché evidentemente reputa tale aggettivo più appropriato a designare i numeri come enti interi e compiuti. Non tutti i commentatori e gli enciclopedisti, comunque, adottano questa corrispondenza *plenus–teleios*: Favonio Eulogio, ad esempio, compie una distinzione tra numeri pieni (il quattro, l'otto e il dieci) e numeri perfetti che sarebbero quelli che, come il sei, eguagliano la somma delle loro parti⁴¹³. Anche in Macrobio, comunque, si trova una precisazione a riguardo visto che egli distingue i numeri *pleni* da altri *proprie pleni*⁴¹⁴: questa distinzione, però, non si adatta alla definizione di *perfecti* presente in Favonio il quale, a questo proposito, presenta un'esposizione più articolata e puntuale. Nella *Disputatio*, infatti, l'autore dà per conosciuta la distinzione tra numeri *teleioi* (cioè quei numeri che godono di particolari proprietà come il sette e l'otto), *hyperteleioi* (cioè quei numeri nei quali la somma delle parti è maggiore del numero stesso) e *ellipeis* (cioè quei numeri nei quali la somma delle parti è minore del numero stesso). Macrobio, nello specifico, sembra invece più interessato a conciliare l'aggettivo *plenus* ciceroniano con le teorie dell'artimologia classica: con questo scopo egli introduce una prima perfezione che è quella della incorporeità, poi passa alla perfezione che si riferisce a certe proporzioni e, infine, a quella che riguarda la realizzazione dei numeri solidi.

Macrobio passa a trattare, a questo punto, la *plenitudo* di ordine ontologico di cui sono in possesso le cose divine le quali, a differenza dei corpi sensibili, non sono soggette a cambiamento: in realtà gli unici corpi sensibili che non mutano sono i minerali (*corpora metallica*) che, però, ignorano crescita e perdita biologica non in virtù della *plenitudo* ma solo perché sono *vasta*⁴¹⁵. La presenza di quest'ultimo aggettivo in tutti i manoscritti non è di semplice comprensione tanto è vero che qualche studioso⁴¹⁶ corregge, attraverso un emendamento paleograficamente accettabile, *vasta* con il termine greco *nasta*, cioè solido: tale sostituzione, però, non trova ulteriore riscontro né in Macrobio, né in nessun altro commentatore antico.

⁴¹³ FAVONIO EULOGIO, *Disputatio de Somnio Scipionis*, X.

⁴¹⁴ *Comm. cit.*, I, 5, 4.

⁴¹⁵ *Ibid.*, I, 5, 3.

⁴¹⁶ A. STACHELSCHIED, *Bentleys Emendationem von Macrobius*, in «Rheinisches Museum», 36, 1881, p. 325.

L'anomalia, in questo caso, risiede nel fatto che l'aggettivo normalmente usato in geometria per indicare la solidità dei corpi è, come insegna Euclide, *stereos* che è adoperato da Marziano Capella⁴¹⁷ e dallo stesso Macrobio⁴¹⁸ che, tuttavia, in questo caso usa *vasta*. Va notato, comunque, che con *vasta* il commentatore latino indica nella fattispecie i corpi metallici ed è, quindi, lecito ipotizzare che nel caso particolare egli non intenda alludere ai corpi solidi in senso geometrico quanto, piuttosto, a quelli sensibili alla vista e al tatto: questa interpretazione giustificherebbe la presenza di *vastus* che non sarebbe sinonimo di *solidus* ma, nella circostanza, assumerebbe il significato dispregiativo di grezzo, grossolano. Va, inoltre, precisato che queste osservazioni macrobiane sui corpi metallici non sono presenti né in Favonio Eulogio, né in Marziano Capella, né in Calcidio e questo induce a ritenere che Macrobio abbia utilizzato a riguardo una fonte diversa⁴¹⁹. L'uso dell'aggettivo *vastus* riferito a *corpus* inteso in senso materiale è riscontrabile anche in Boezio⁴²⁰.

Immediatamente dopo c'è la distinzione macrobiana, di derivazione pitagorica, delle due tipologie di *plenitudo*; il commentatore latino, però, non è chiaro allorquando, parlando di taluni numeri pieni, sostiene che ci sono quelli capaci di produrre un corpo matematico, quelli in grado di legare un corpo all'altro, quelli capaci di diventare essi stessi nuovi corpi (*aut corpora rursus efficiuntur*)⁴²¹: risulta incomprensibile la differenza esistente tra la prima e la terza tipologia. Anche in considerazione del fatto che l'ultima tipologia non viene più citata, è ipotizzabile che questa parte della frase possa essere una glossa sopralineare inserita nel testo per errore e ripresa da tutti i manoscritti ad eccezione del *Parisinus Latinus 6370*.

Riguardo, poi, alla concezione riportata da Macrobio secondo cui gli enti matematici pitagorici, caratterizzati dall'accrescimento e quindi dal movimento, sono punto, linea, superficie⁴²², c'è da dire che tale nozione pitagorica, già presente in Aristotele⁴²³, è riscontrabile anche in Euclide⁴²⁴ ed è ripresa dallo stesso Marziano

⁴¹⁷ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VI.

⁴¹⁸ *Comm. cit.*, I, 5, 9.

⁴¹⁹ REGALI, *Macr. Comm. al Somn. Scip. cit.*, p. 244.

⁴²⁰ BOEZIO, *De institutione musica*, I.

⁴²¹ *Comm. cit.*, I, 5, 4.

⁴²² *Ibid.*, I, 5, 7.

⁴²³ ARISTOTELE, *Metafisica*, XIV (N), 3, 1090b.

⁴²⁴ EUCLIDE, *Elementa*, I.

Capella⁴²⁵ che adopera, tra l'altro, i medesimi termini greci usati nel *Commentario*, ossia *gramme*, *epiphaneia*, *stereos*. In questa circostanza l'esposizione di Capella è contenutisticamente identica a quella macrobiana anche perché lo stesso Euclide, fonte di entrambi gli autori, non è del tutto esauriente a riguardo e la sua trattazione risulta spesso lacunosa: da ciò derivano essenzialmente alcune difficoltà e incertezze che si possono riscontrare, in campo aritmologico, nei commenti di Capella, Macrobio e di altri⁴²⁶. La questione aritmologica prosegue con l'introduzione del concetto di linea e con quello di cubo che è considerato esemplare di tutti i corpi solidi⁴²⁷. La definizione macrobiana di linea deriva da Euclide il quale è fonte comune a tutti i commentatori di epoca tarda: tuttavia tale nozione è, quasi sicuramente, anteriore al matematico greco dal momento che già Aristotele sembra criticarla⁴²⁸. Marziano Capella, riguardo a tale questione, è più esauriente di Macrobio ed introduce la distinzione tra linea retta e curva: la maggior precisione di Capella non sembra derivare dall'utilizzo di fonti migliori rispetto a quelle macrobiane, essa, piuttosto, è frutto delle differenze di intenti che animano le opere dei due autori. Il fatto che il *Commentario* abbia una propria identità filosofica e che non sia semplicemente un freddo ed anonimo compendio di dottrine antiche trova conferma anche nella successiva trattazione riguardante i corpi solidi. Macrobio, seguendo infatti coerentemente il cammino filosofico intrapreso, prende a modello il cubo sebbene il primo dei corpi solidi sia il tetraedro: questa scelta è dettata dal fatto che il cubo ha otto angoli, il che dimostra geometricamente la capacità dell'otto di generare un solido e ciò fornisce ulteriore prova della *plenitudo* di questo numero⁴²⁹.

Il parallelismo tra figure geometriche e numeri, poi, è un procedimento molto antico presente nella matematica greca ed è attestato dal *Timeo*⁴³⁰ (e forse già noto allo stesso Pitagora⁴³¹). Anche Favonio Eulogio, nella sua *Disputatio*, attribuisce ai numeri la proprietà di determinare la formazione delle figure geometriche attraverso le linee: questo procedimento è lo stesso esposto da Macrobio ed è riscontrabile

⁴²⁵ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VI.

⁴²⁶ G. LORIA, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano 1914, p. 200.

⁴²⁷ *Comm. cit.*, I, 5, 9.

⁴²⁸ ARISTOTELE, *Topica*, VI, 6, 143b.

⁴²⁹ T. L. HEATH, *History of Greek Mathematics*, Oxford 1921, pp. 67-69.

⁴³⁰ PLATONE, *Timeo*, 31c-32a.

⁴³¹ M. L. D'OOGHE, *Nicomachus of Gerasa. Introduction to Arithmetic*, New York 1926, p. 18.

anche in Calcidio ed in Teone di Smirne⁴³². Rispetto a Favonio che parla, comunque, quasi esclusivamente delle proprietà aritmetiche dei numeri, l'esposizione macrobiana insiste maggiormente sulle loro proprietà geometriche; questa differente impostazione trova la sua ragion d'essere nella diversa natura delle due opere: mentre in Favonio, infatti, la trattazione della matematica è fine a se stessa e non entra in alcun modo in relazione con le altre parti della sua opera, il commento macrobiano, confermando la profonda unità interna che lo caratterizza, affronta l'aritmetologia in modo propedeutico in quanto essa ha soprattutto il compito di fornire nozioni che possano permettere una miglior comprensione delle successive parti astronomiche e musicali che sono trattate all'inizio del secondo libro⁴³³.

La priorità e l'antiorità del numero rispetto alla figura, e di conseguenza la precedenza dell'aritmetica rispetto alla geometria, è un corollario del dogma fondamentale del pitagorismo il quale individua nel numero il principio assoluto. Tale nozione, ai tempi di Macrobio, ha particolare fortuna anche nel neoplatonismo: la sommaria spiegazione macrobiana che vuole il numero all'origine di tutto deriva, infatti, da fonti neoplatoniche, presumibilmente dal commento di Porfirio al *Timeo*⁴³⁴. La parte del *Commentario*, poi, relativa alla trattazione della *plenitudo* dei numeri tre, quattro, otto, anch'essa di marcata derivazione pitagorica, trova corrispondenza in quella di Favonio ed è presente anche in Fozio e nel matematico greco Nicomaco di Gerasa (*Theologoumena Arithmeticae*). Riguardo a quelli che Macrobio designa come numeri parimenti pari, ossia quelli potenza di due, va notato che la stessa definizione è presente in Euclide⁴³⁵, nello stesso Nicomaco di Gerasa, in Boezio⁴³⁶, in Isidoro di Siviglia⁴³⁷.

Da questo punto in avanti Macrobio inizia una lunga trattazione del sette che è finalizzata alla dimostrazione della *plenitudo* di questo numero. Il prodotto di quest'ultimo con l'otto dà, innanzitutto, come risultato l'età dell'Emiliano: la divisione tra numeri dispari (maschili) e pari (femminili) risale al pitagorismo antico, cioè a quelle dottrine aritmologiche che tendevano ad identificare il numero con

⁴³² TEONE DI SMIRNE, *Expositio*, 104.

⁴³³ REGALI, *Macr. Comm. al Somn. Scip. cit.*, p. 247.

⁴³⁴ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, pp. 238-250.

⁴³⁵ EUCLIDE, *Elementa*, VII.

⁴³⁶ BOEZIO, *De institutione arithmetica*, I, 9, 1.

⁴³⁷ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, III.

oggetti fisici. Macrobio prende, poi, in considerazione in modo diretto il passo del *Timeo* riguardante la struttura geometrica dell'Anima del Mondo e la sua determinazione numerica⁴³⁸. Per illustrare questa parte del *Timeo* Macrobio, dopo aver operato una semplificazione delle proporzioni geometriche ed aritmetiche presenti nel dialogo platonico, sembra utilizzare il diagramma a forma di lambda (o lambdoma), schema questo molto diffuso tra i commentatori del *Timeo*. Il lambdoma è rappresentato come un lambda minuscolo alla cui sommità è situata la monade; lungo i due lati divaricati sono collocati rispettivamente la serie dei numeri pari (cioè il quadrato ed il cubo di due, quindi, due, quattro, otto) e quella dei dispari (cioè il quadrato ed il cubo di tre, quindi tre, nove, ventisette). Se, nello specifico, il commentatore latino sembrerebbe prediligere tale schema, in *Commentario* II, 2, 11–17, a proposito delle corrispondenze tra numeri ed accordi musicali⁴³⁹, utilizzerà l'altro diagramma noto, quello lineare in cui si susseguono su una stessa linea alternativamente i sette numeri: uno, due, tre, quattro, nove, otto, ventisette. Nella circostanza, comunque, l'esposizione macrobiana appare piuttosto ambigua e sembra oscillare continuamente tra lo schema a lambda e quello lineare. Un certo imbarazzo, inoltre, il commentatore latino lo mostra allorché cerca di attribuire al numero otto un'importanza che, nella decade pitagorica, obiettivamente non possiede. Tale difficoltà, che Macrobio condivide con Favonio, è forse spiegabile con il fatto che entrambi tentano, anche attraverso forzature esegetiche, di adattare la speculazione aritmologica greca ai numeri concernenti l'età dell'Emiliano, cioè sette e otto: il prodotto di questi ultimi, però, alla fine non trova corrispondenza con otto e ventisette, ossia con i due numeri che realizzano platonicamente l'Anima del Mondo.

Prendendo spunto dalla trattazione delle parti che compongono il sette, Macrobio esamina tutti i numeri della decade attingendo, presumibilmente, da una serie di commenti in lingua greca e latina del *Timeo*, dialogo nel quale lo stesso Platone fa uso delle dottrine aritmologiche di stampo pitagorico allorché tratta la creazione dell'universo, l'armonia delle sfere e la genesi dell'Anima del Mondo. Questa sezione matematica del *Commentario* trova perfetta corrispondenza con molti

⁴³⁸ PLATONE, *Timeo*, 35b.

⁴³⁹ Su questo particolare argomento si rimanda al lavoro di F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, London 1937.

altri commenti ad esso contemporanei e questo induce qualche studioso⁴⁴⁰ ad ipotizzare l'esistenza di una comune fonte capostipite di tutti i trattati di questo periodo.

La concezione macrobiana di derivazione pitagorica per cui l'uno è un non numero ma origine di tutti i numeri e che esso è, allo stesso tempo, pari e dispari, maschio e femmina, si trova nello Pseudo-Giamblico⁴⁴¹ ed è riportata anche da Teone di Smirne: Favonio Eulogio, contrariamente a questa interpretazione, sostiene che l'uno, essendo alla sommità del *lambdoma* platonico, non è né pari né dispari, né maschio né femmina. Platone, da parte sua, nell'*Ippia maggiore*⁴⁴², sembra indicare l'uno come numero dispari sebbene il pitagorismo sostenga chiaramente che l'unità è "parimpari", essendo capace di generare con la sua aggiunta ad un numero pari un numero dispari e viceversa. Macrobio si toglie dall'impaccio spostando l'asse teorico del discorso dall'ambito matematico a quello metafisico, nel quale il commentatore latino è sicuramente più a proprio agio: in questa prospettiva la tradizione pitagorica è ereditata pressoché integralmente da Platone e dai platonici cosicché la monade, assumendo ora struttura metafisica e meta-matematica, si identifica con l'Uno indivisibile opposto alla molteplicità indefinita. La posizione macrobiana, comunque, nella circostanza resta sfumata ed oscillante in quanto sembrerebbe identificare la monade con il *Summus Deus* ma, al tempo stesso, anche con il *Nous*: d'altra parte la stessa filosofia antica su questo punto è di difficile interpretazione, basti pensare allo stesso Plotino per il quale il numero precede la pluralità dell'essere ma, tuttavia, viene dopo l'essere nella sua unità⁴⁴³. Theiler⁴⁴⁴ è convinto che la fonte ripresa da Macrobio sia, ancora una volta, il commento porfiriano al *Timeo*. In generale, comunque, lo scopo che qui Macrobio sembra prefiggersi è quello di applicare le qualità della monade alle prime due ipostasi derivate dal *Summus Deus*, cosicché l'uno si pone come l'elemento comune che caratterizza le prime due emanazioni provenienti dalla "Prima Causa". In questo senso la monade appare come il punto di snodo da cui trae origine la molteplicità delle cose: essa, dunque, rappresenta il limite

⁴⁴⁰ F. E. ROBBINS, *The Tradition of Greek Arithmology*, *Classical Philology*, 6, 1921, p. 405.

⁴⁴¹ PSEUDO-GIAMBILICO, *Theologumena arithmeticae*, I.

⁴⁴² PLATONE, *Ippia maggiore*, 302a.

⁴⁴³ PLOTINO, *Enneadi*, VI, 6, 9.

⁴⁴⁴ W. THEILER, *Die Chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Berlin 1966, pp. 6

tra il mondo della pluralità e l'Uno indivisibile. Immediatamente dopo, infatti, Macrobio riferisce la monade anche all'Anima del Mondo la quale resta una anche in seguito alla sua espansione nell'universo: questa dottrina è di chiara derivazione neoplatonica⁴⁴⁵.

Le successive trattazioni macrobiane dei numeri della decade proseguono sempre seguendo la medesima impostazione per cui le fonti cui il commentatore latino ricorre sono le stesse considerate finora e rimandano sempre alla mistica simbolica dei pitagorici e alle sue successive interpretazioni in chiave platonica e neoplatonica (restano, quindi, punti di riferimento imprescindibili il *Timeo* ed il commento a questo di Porfirio). Ampio spazio di trattazione Macrobio continua a riservarlo al numero sette del quale tenta di dimostrare la presenza non solo nei diversi ambiti della vita umana (importanza del sette riguardo all'età e all'anatomia dell'uomo, incidenza dell'ebdomade nella medicina⁴⁴⁶...) ma anche relativamente ai movimenti planetari (per cui tale numero sarebbe alla base delle fasi lunari⁴⁴⁷ e sette sarebbero i moti del Sole⁴⁴⁸). Allorquando, poi, il commentatore latino parla dei quattro elementi egli stesso cita esplicitamente come sua fonte *Timeo* 31b–32b: questa è una delle sezioni del dialogo platonico maggiormente commentate e fonte di molte esegesi, prima fra tutte, naturalmente, va ricordato il commento porfiriano ma anche quello del discepolo di Senocrate, Crantore; da tenere presente, inoltre, anche l'influenza che tale passo del *Timeo* esercita su Senocrate e sul concetto di *hyle* aristotelico. Per quanto riguarda i tre interstizi la fonte è quasi certamente pseudo-Giamblico. Nel complesso è possibile affermare che Macrobio, rispetto a Favonio e ad altri commentatori suoi contemporanei, mostri maggiore vicinanza e predilezione per le fonti greche.

Nella parte finale Macrobio, prendendo in considerazione le parole dell'Africano *se riuscirai a sfuggire alle empie mani dei tuoi parenti*, affronta la questione del valore criptico della predizione: il commentatore cita prima Virgilio⁴⁴⁹, poi richiama come esempio il sogno ingannatore che Zeus invia ad Agamennone per

⁴⁴⁵ PLOTINO, *Enneadi*, I, 1, 8.

⁴⁴⁶ Questa importanza del numero sette in medicina è riportata nel *De natura pueri* del *Corpus Hippocraticum*.

⁴⁴⁷ *Comm. cit.*, I, 6, 45.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, I, 6, 47.

⁴⁴⁹ VIRGILIO, *Eneide*, III, 379–380.

convincerlo ad attaccare Troia nonostante l'assenza dell'esercito di Achille⁴⁵⁰. Questo sogno, oggetto di diverse interpretazioni soprattutto in ambito neoplatonico, è condannato da Platone che lo reputa diseducativo⁴⁵¹. L'equivoco che ne sta alla base nasce dall'utilizzo omerico del termine *pansydie*⁴⁵² il quale è inteso da Agamennone come "impetuosamente" e non nel senso di "con tutti gli eserciti", così la vittoria greca non si realizza proprio per l'assenza dell'esercito di Achille. Il quesito che si pone immediatamente è se, in questo caso, la colpa sia della predizione, volutamente errata, della divinità o se la sconfitta sia attribuibile, invece, alla cattiva interpretazione di Agamennone. Macrobio propende per la seconda soluzione, sebbene egli precisi che è comunque il fato a volere l'errata interpretazione delle parole della divinità da parte di Agamennone. Questa soluzione, che risale al grammatico alessandrino Apione, è riportata, insieme ad altre due, da Porfirio nelle *Ricerche omeriche* e da Proclo nel suo *Commento alla Repubblica* di Platone. Difficile dire se Macrobio, nella circostanza, utilizzi come fonte specifica Porfirio o Proclo.

VI. 2. 2. La prospettiva macrobiana

Comparando il testo di Macrobio con le sue fonti di riferimento si nota subito come il commentatore latino vada ben oltre il fugace accenno ciceroniano alla questione aritmo-logica e dedichi ampio spazio di trattazione alle dottrine pitagoriche: l'Arpinate evita di citare in modo diretto la scuola pitagorica, Macrobio, invece, può tranquillamente farlo dal momento che, nel periodo storico in cui egli vive, il clima di ostracismo nei confronti del pitagorismo è ormai del tutto superato.

Una peculiarità contenutistica macrobiana è rappresentata dalla teoria delle proporzioni degli elementi⁴⁵³ in cui Macrobio, richiamandosi al *Timeo*, sostiene che mentre nei corpi piani c'è la necessità di un solo medio, in quelli solidi ne servono quanto meno due: questo è il solo rapporto proporzionale possibile tra il tutto e le sue

⁴⁵⁰ OMERO, *Iliade*, II, 1–34.

⁴⁵¹ PLATONE, *Repubblica*, II, 383a–c.

⁴⁵² OMERO, *Iliade*, II, 12.

⁴⁵³ *Comm. cit.*, I, 6, 8.

parti in quanto è l'unico capace di mantenere insieme gli elementi dissimili utilizzando l'uguaglianza stessa delle loro differenze; la relazione che lega fuoco ed aria, ad esempio, è la stessa ma opposta a quella che lega terra e acqua. Questa parte del *Commentario* si caratterizza, rispetto a quella degli altri commenti, per il suo elevato grado di complessità dovuto al fatto che i legami tra i vari elementi tendono ad incrociarsi. Anche in questo frangente il commentatore latino non si limita a proporre interpretazioni puramente matematiche ma le integra, in modo costante, con elementi propri della speculazione neoplatonica. Altro particolare apporto del commento macrobiano, poi, è la concezione per cui la divinità o il fato impediscono agli uomini di riconoscere gli avvenimenti del cielo e di evitare, quindi, la rovina⁴⁵⁴: questa osservazione non si trova nel modello greco che si limita a prendere in esame il sogno ingannatore inviato da Zeus ad Agamennone. Ciò conferma, ancora una volta, che Macrobio non consideri la fonte (in questo caso greca) in modo fine a se stesso, bensì essa è un mezzo per meglio interpretare, nella circostanza, Virgilio.

A mio avviso, comunque, l'originalità macrobiana non va ricercata tanto nei contenuti particolari, quanto piuttosto nell'impostazione generale che anima l'andamento del commento nel suo complesso. Il *Commentario* (e in particolare questa sua sezione matematica) si distingue da molti altri trattati dell'epoca proprio in quanto presenta un'unitarietà di fondo, una coesione ed un'armonia argomentativa che garantiscono una continuità progressiva del discorso⁴⁵⁵. Questo carattere organico dello scritto macrobiano è presente in diversi passaggi come, ad esempio, avviene allorquando il commentatore latino presenta un'esposizione delle dottrine matematiche pitagoriche non semplicemente in maniera nozionistica, ma in funzione delle successive trattazioni astronomiche e musicali⁴⁵⁶.

Macrobio, in definitiva, riesce anche in ambito matematico a fornire un apporto personale grazie all'utilizzo di appropriate e dotte integrazioni speculative di stampo platonico e neoplatonico che sono inserite con tale abilità da non alterare l'*excursus* della trattazione. Naturalmente il commentatore latino tende a sviluppare

⁴⁵⁴ *Ibid.*, I, 7, 3.

⁴⁵⁵ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip.* cit., p. 686.

⁴⁵⁶ M. DI PASQUALE BARBANTI, *Influenze pitagoriche nella teoria astronomica dei "Commentarii in Somnium Scipionis" di Macrobio*, in *La cultura filosofica della Magna Grecia*, Messina 1989, pp. 161–172.

maggiormente l'aspetto filosofico della matematica, limitando all'essenziale quello tecnico: il suo tentativo, infatti, è quello di adattare alla concezione aritmologica greca al numero degli anni dell'Emiliano. Questo obiettivo induce Macrobio a qualche forzatura esegetica come, ad esempio, avviene quando egli è portato ad accentuare l'importanza e la considerazione del numero otto e a sminuire il ruolo del sei⁴⁵⁷ che, invece, assume una dignità sicuramente superiore nella visione pitagorica.

VI. 3. La concezione astronomica macrobiana

L'esposizione astronomica macrobiana comprende una serie di questioni: la descrizione dell'universo, i circoli e le sfere celesti, i vari moti della prima sfera e dei restanti pianeti, l'influenza planetaria sulla vita umana, lo zodiaco. Come ho già avuto modo di dire quella che segue è l'unica citazione che comprende tutte e tre le parti della filosofia: dopo aver precedentemente analizzato la sua componente etica adesso prenderò in considerazione l'aspetto fisico e, in particolare, quello astronomico che inizia nel paragrafo 21 della seguente citazione e finisce con il libro I (I, 22). L'astronomia sarà, dunque, oggetto di trattazione nelle tre prossime citazioni.

VI. 3. 1. Definizione macrobiana dei principali elementi astronomici⁴⁵⁸

...Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum, quem in templo hoc medium vides, quae terra dicitur, hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stella vocatis; quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili⁴⁵⁹.

⁴⁵⁷ *Comm. cit.*, I, 6, 13.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, I, 14, 1 (21-27).

⁴⁵⁹ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 3, 5, in *Repubblica*, VI, 15. "Gli uomini infatti sono generati in base a questa legge affinché vegliano su quel globo che vedi al centro di questo spazio e che è chiamato terra; ad essi è stata data un'anima presa dai fuochi sempiterni che voi denominate astri o stelle, ossia quei solidi sferici che, animati da intelligenze divine, compiono con mirabile velocità le loro circonvoluzioni e le loro orbite".

La parte astronomica del commento di Macrobio, partendo dalla considerazione delle parole *fuochi sempiterni che voi denominate astri o stelle*, introduce subito la differenza tra astri e stelle: mentre queste ultime sono corpi celesti a sé stanti, i primi, invece, sono sempre disposti in modo tale da formare una costellazione (Ariete, Toro...); in greco *aster* indica una singola stella mentre *astron* designa un segno zodiacale nella sua interezza. Macrobio si attarda anche sulla successiva definizione ciceroniana concernente i *solidi sferici* e precisa che con tale definizione Scipione intende sia gli astri che le stelle le quali, nonostante differiscano per grandezza, hanno tutte la medesima forma: nello specifico, dunque, solido (che in sé non implica la sfericità) è accostato a sferico (che in sé non implica la solidità). L'ulteriore distinzione su cui si attarda l'analisi del commentatore latino è quella riguardante *circolo* e *orbita*: quest'ultima designa la completa rivoluzione di una stella, ossia il suo ritorno al preciso punto di partenza; il circolo è la linea che circonda la sfera e che segna il percorso dei due luminari (Sole e Luna) al cui interno è contenuto il percorso dei vari pianeti: Macrobio, quindi, distingue le sfere dei due luminari dalle cinque corrispondenti ai pianeti⁴⁶⁰.

Nell'ultima parte⁴⁶¹ il commentatore latino presenta il "circolo latteo" prendendo in considerazione la sua interpretazione scientifica e naturale e tralasciando quella mitica: Macrobio, infatti, riporta nell'ordine le posizioni di Teofrasto, allievo di Aristotele, del matematico e filologo Diodoro Siculo, di Democrito, di Posidonio.

Macrobio individua undici circoli celesti: quello latteo, lo zodiaco (il quale è l'unico formato da costellazioni infisse nel cielo e che è attraversato nella sua interezza dai sette pianeti nei loro moti di rivoluzione), i cinque paralleli (equatore, i due poli, i due tropici), i due coluri (cioè i due circoli di declinazione dei quali uno passa per i due equinozi e l'altro per i due solstizi), il meridiano (cioè il circolo massimo passante per i poli celesti e per i punti opposti—*zenit* e *nadir*—di un dato luogo), l'orizzonte.

⁴⁶⁰ Su questa distinzione si veda STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 148.

⁴⁶¹ *Comm. cit.*, I, 15, 1.

VI. 3. 2. Le fonti

Per quanto concerne le fonti c'è da dire che Macrobio, allorquando distingue il circolo latteo dagli altri circoli⁴⁶², sembra richiamarsi a Posidonio il quale, tra l'altro, è quasi certamente la fonte comune utilizzata da Cleomede⁴⁶³, Teone di Smirne e Gemino⁴⁶⁴: questo induce a ritenere che la dottrina posidoniana eserciti, in questo caso, una forte influenza sulla tradizione neoplatonica. Si può riscontrare, inoltre, il ricorso ad opere di Filone⁴⁶⁵, Aristotele⁴⁶⁶ e Aezio⁴⁶⁷ quando Macrobio riporta le posizioni di Teofrasto, Diodoro Siculo, Democrito e Posidonio riguardo al circolo latteo.

Sulla concezione macrobiana di eclittica⁴⁶⁸, infine, essa deriva da Cleomede⁴⁶⁹ e Pseudo-Giamblico.

VI. 3. 3. La prospettiva macrobiana

Il contributo macrobiano, nella circostanza, più che nei contenuti lo si può rilevare nella notevole capacità grammaticale e stilistica con cui l'autore analizza la sinonimia o la differenza dei vari termini presi in considerazione. In ogni passaggio del discorso Macrobio è sempre molto scrupoloso nella scelta terminologica sia di derivazione greca che latina e spesso si sofferma proprio sulle ambiguità del lessico astronomico latino: *orbis*, ad esempio, è considerato un termine soggetto a diverse interpretazioni ed infatti può essere sinonimo di *circulus*, come nel caso di Cicerone ma, nello stesso tempo, può designare l'orbita di una stella o di un pianeta⁴⁷⁰.

⁴⁶² *Ibid.*, I, 15, 2.

⁴⁶³ Astronomo greco del I sec. a.C., autore di un trattato sui moti circolari degli astri in cui sono riassunte le teorie astronomiche degli stoici.

⁴⁶⁴ Astronomo, matematico e filosofo stoico del I sec. a.C. di cui ci resta una *Introduzione ai fenomeni*.

⁴⁶⁵ FILONE ALESSANDRINO, *De providentia*, II, 98.

⁴⁶⁶ ARISTOTELE, *Meteorologica*, I, 8, 345a.

⁴⁶⁷ AEZIO, *Placita Philosophorum*, III, 6, 1.

⁴⁶⁸ *Comm. cit.*, I, 15, 10.

⁴⁶⁹ CLEOMEDE, *De motu circulari corporum caelestium*, I, 1, 8.

⁴⁷⁰ *Comm.*, I, 14, 24.

VI. 3. 4. Le stelle non visibili dalla Terra e le loro dimensioni⁴⁷¹

Ex quo mihi omnia contemplanti praeclara cetera et mirabilia videbantur. Erant autem eae stellae quas numquam ex hoc loco vidimus, et eae magnitudines omnium quas esse numquam suspicati sumus, ex quibus erat ea minima, quae ultima a caelo, citima terris luce lucebat aliena: stellarum autem globi terrae magnitudinem facile vincebant⁴⁷².

Il commento macrobiano a questa citazione è volto alla dimostrazione di due essenziali questioni: perché dalla Terra non sono visibili tutte le stelle che esistono in cielo e perché tali stelle sono molto più grandi di quanto l'uomo possa immaginare. Per la spiegazione del primo quesito Macrobio ricorre ai movimenti terrestri e planetari che, naturalmente, non consentono di vedere dal nostro pianeta l'interezza celeste per cui l'uomo avrà sempre una visione parziale delle stelle. Riguardo alla grandezza di queste ultime egli richiama, nell'ordine, gli studiosi di geometria e i fisici: i primi definiscono il punto come ciò che, a causa della sua inimmaginabile piccolezza, non può essere diviso in parti; i fisici sostengono che la Terra, se paragonata alla smisurata grandezza degli spazi celesti, equivale ad un punto. Essendo ogni sfera inferiore avvolta in quella che le è immediatamente superiore e stante l'assioma per cui ciò che contiene è necessariamente più grande del suo contenuto, se ne deduce che le orbite delle stelle superiori sono maggiori di quelle inferiori. Inoltre, continua Macrobio, la grandezza di ciascuna stella è in rapporto alla misura dell'orbita che descrive e, dunque, risulta incontestabile che la Terra sia in assoluto la più piccola.

⁴⁷¹ *Ibid.*, I, 16, 1.

⁴⁷² CICERONE, *Somnium Scipionis*, 3, 7, in *Repubblica*, VI, 16. "Mentre contemplavo da quel luogo l'intero universo, tutto mi appariva magnifico e meraviglioso. C'erano, inoltre, alcune stelle che dalla terra non abbiamo mai viste ed erano di una grandezza tale che non avremmo mai immaginato; fra esse la minore, cioè quella più lontana dalla volta celeste e quindi la più vicina alla terra, brillava di luce riflessa: i globi stellari superavano di molto la grandezza della terra".

VI. 3. 5. Le fonti

L'argomento secondo il quale noi possiamo vedere solo le stelle del nostro emisfero, è accompagnato dalla citazione di due versi virgiliani⁴⁷³ i quali risultano introdotti in un contesto comune della manualistica greca.

L'affermazione, poi, che la Terra è un punto se paragonata alla grandezza celeste è molto frequente nel mondo antico⁴⁷⁴ in quanto questa è una concezione fondamentale del sistema geostatico: lo stesso Macrobio in *Commentario* I, 22, 3, preciserà che la Terra è un punto immobile al centro dell'universo. Questa idea si trova in Aristotele⁴⁷⁵, Euclide, Teone di Smirne e Cleomede.

Una precisazione, infine, va fatta allorché Macrobio stima il diametro apparente del Sole in un duecentosedicesimo che, oltre essere un dato errato, è anche molto distante da quelli forniti da altri astronomi e commentatori antichi⁴⁷⁶ (Anassimandro, Archimede, Cleomede, Aristarco, Tolomeo, Marziano Capella). A tal proposito il Flamant⁴⁷⁷ avanza l'ipotesi che l'errore del commentatore latino derivi, nella circostanza, da una cattiva interpretazione della concezione astronomica alessandrina dal momento che la misura fornita da Macrobio è la stessa che Tolomeo attribuiva al diametro del cerchio d'ombra della Terra a livello della Luna.

VI. 3. 6. La concezione macrobiana dell'universo: le nove sfere e i loro movimenti, lo zodiaco e i suoi segni⁴⁷⁸.

Novem tibi orbibus vel potius globis conexa sunt omnia, quorum unus est caelestis extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus, arcens et continens ceteros, in quo sunt infixi illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni. Huic subiecti sunt septem qui versantur retro contrario motu atque

⁴⁷³ VIRGILIO, *Georgiche*, I, 246 e I, 242–243.

⁴⁷⁴ W. H. STAHL, *Astronomy and Geography in Macrobius*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Society*, Cambridge, 73, 1942, pp. 232-258.

⁴⁷⁵ ARISTOTELE, *Topica*, VI, 4, 141b.

⁴⁷⁶ STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 253.

⁴⁷⁷ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 397.

⁴⁷⁸ *Comm. cit.*, I, 17, 2-4.

caelum. E quibus unum globum possidet illa quam in terris Saturniam nominant; deinde est hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor qui dicitur Iovis; tum rutilus horribilisque terris quem Martium dicitis; deinde de septem mediam fere regionem sol obtinet, dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio, tanta magnitudine ut cuncta sua luce lustret et compleat. Hunc ut comites consecuntur Veneris alter, alter Mercurii cursus; in infimoque orbe luna radiis solis accensa convertitur. Infra autem eam nihil est nisi mortale et caducum, praeter animos munere deorum hominum generi datos; supra lunam sunt aeterna omnia. Nam ea quae est media est nona, tellus, neque movetur et infima est et in eam feruntur omnia nutu suo pondera⁴⁷⁹.

Il presente commento macrobiano si concentra sulla descrizione dell'universo il quale, poiché abbraccia l'interezza delle sfere (da quella più elevata a quella più bassa), può essere definito "il tutto". L'universo comprende nove sfere: la più estrema è quella celeste cui seguono nell'ordine Saturno, Giove, Marte, Sole, Venere, Mercurio, Luna, Terra. La prima sfera, comprendente tutte le altre, è la divinità suprema. Al di sotto della Luna tutto è mortale e caduco eccetto le anime che sono un dono divino al genere umano; al di sopra della Luna tutto è eterno: la Terra, cioè la nona sfera, è l'unica che non è soggetta a movimento e verso di essa sono attratti tutti i gravi in base ad una forza che è loro propria. A questo punto Macrobio passa alla trattazione dell'essenza (o natura) che causa l'eterno movimento cosmico che il commentatore latino individua nell'Anima del Mondo: tale movimento è circolare dal momento che esso tende a non allontanarsi mai da ciò che lo ha

⁴⁷⁹ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 4, 1-3, in *Repubblica*, VI, 17. "Tutto l'universo dinanzi a te è compaginato in nove orbite, anzi sfere. Una sola di esse è la sfera celeste, quella estrema che abbraccia tutte le altre, essa è la divinità somma che contiene tutte le altre sfere, in cui sono fissati gli eterni movimenti di rivoluzione delle stelle. A questa sfera sono sottoposte le sette sfere che girano in direzione opposta con moto contrario a quello celeste. Di queste sfere un globo appartiene a quel pianeta che sulla Terra chiamano Saturno; poi c'è quella fulgida stella, favorevole e salutare per il genere umano, chiamata Giove; segue quel pianeta rutilante e terrificante chiamato Marte; poi viene il Sole che, guida, principe e regolatore di tutti gli astri, occupa la regione quasi centrale, esso è mente e moderatore dell'universo talmente grande da colmare ogni cosa con la sua luce. A questo seguono, come compagni di viaggio, Venere e Mercurio e, nel cerchio più basso, si muove la Luna, illuminata dai raggi solari. Al di sotto di essa non vi è più niente che non sia mortale e caduco, ad eccezione delle anime che sono state donate al genere umano dagli dèi; al di sopra della Luna tutto è eterno. La Terra, che è la nona sfera e che è al centro dell'universo, non si muove ed è la più bassa tra le sfere e verso di essa sono attratti tutti i gravi a causa di una forza che è loro propria".

generato. L'Anima cosmica, attraverso questo movimento circolare ed eterno che imprime ad ogni sfera, rende tutto partecipe della sua immortalità: il cielo e i suoi componenti, non potendo dirigersi verso un punto preciso, sono animati da un movimento continuo che ritorna su se stesso⁴⁸⁰. Quello circolare, d'altra parte, è l'unico movimento possibile per una sfera, come quella celeste, che contiene tutti gli spazi e tutti i luoghi: l'Anima cosmica, dunque, è eternamente e ovunque e questa sua incessante ricerca induce tutte le sfere a muoversi in modo perpetuo.

Macrobio si sofferma, a questo punto, ad analizzare la definizione di "divinità somma" che Cicerone attribuisce all'Anima cosmica⁴⁸¹: quest'ultima, precisa il commentatore latino, non si identifica comunque con la causa prima e assolutamente onnipotente. L'Anima del Mondo, che genera il cielo, procede infatti dall'Intelletto purissimo, a sua volta generato da quello che è veramente il Dio supremo. La sfera celeste, insomma, è detta "suprema" solo in relazione al fatto che essa domina, per la sua posizione, su tutte le altre e quindi, provenendo direttamente dal purissimo Intelletto, realizza tutti gli attributi della divinità veramente suprema: per questo nell'epoca antica molti chiamavano la sfera celeste Giove e presso gli stessi teologi Giove si identificava con l'Anima del Mondo. Macrobio conclude questa prima parte del commento riportando due opinioni contrarie riguardo al movimento astrale: una prima tesi sostiene che tutte le stelle, ad eccezione dei due luminari (Sole e Luna) e degli altri cinque pianeti cosiddetti erranti (Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio), sono infisse nel cielo per cui esse non hanno alcun altro movimento se non quello che condividono con il cielo, cioè con la prima sfera; l'altra tesi, che è quella che Macrobio reputa giusta, ritiene che le stelle, oltre a muoversi insieme al cielo, hanno comunque un loro proprio movimento che noi uomini non possiamo vedere in quanto esso avviene in modo talmente lento, data l'immensità della prima sfera, da impiegare un tale numero di secoli da superare ogni umana immaginazione.

Macrobio passa, quindi, al movimento dei pianeti e pone il seguente quesito: è vero che i cinque astri e i due luminari, oltre al movimento diurno con cui la sfera celeste li trascina con sé da oriente ad occidente, procedono anche con un proprio movimento da occidente ad oriente? La risposta macrobiana è affermativa ed è frutto

⁴⁸⁰ *Comm. cit.*, I, 17, 10.

⁴⁸¹ *Ibid.*, I, 17, 12.

di un attento esame analitico: sul fatto che i pianeti siano dotati di un movimento proprio non vi può essere alcun dubbio dal momento che se essi fossero fissi sarebbero sempre visibili negli stessi punti del cielo come, ad esempio, avviene per le stelle fisse delle Pleiadi⁴⁸². Essendo inammissibile per Macrobio contraddire l'evidenza dell'esperienza visiva, non si può che ammettere l'esistenza di tale movimento. L'attenta analisi del commentatore latino prende come esempio i movimenti dei due luminari, Luna e Sole, e i relativi spostamenti: la Luna è visibile due giorni dopo il tramonto e il settimo giorno si alza nell'istante in cui il Sole tramonta. Macrobio passa in rassegna, in modo accurato, tutti i vari passaggi dei due luminari nei diversi segni zodiacali da cui si evince, inequivocabilmente, la presenza del moto retrogrado dei sette pianeti.

Il successivo argomento su cui Macrobio si attarda è quello della descrizione dell'ordine delle sfere⁴⁸³: subito il commentatore latino pone l'accento sulla differente concezione ciceroniana rispetto a quella platonica. Quest'ultima, seguendo la teoria astrologica egizia, sostiene che il Sole occupa il secondo posto; al contrario l'Arpinate, in base alle indicazioni dei Caldei e di Archimede, assegna al Sole il quarto posto ponendolo al centro dei sette pianeti. Nella circostanza Macrobio, persuaso della bontà della tesi egiziano-platonica rispetto a quella caldaico-ciceroniana, cerca di dimostrarne l'esattezza partendo dalla prima delle sette sfere, cioè da Saturno: quest'ultimo, essendo il primo pianeta, impiega un tempo maggiore di tutti i restanti sei per completare l'intero circolo dello zodiaco, circa trent'anni. Man mano che si scende nelle sfere inferiori, naturalmente, le orbite diventano minori e di conseguenza diminuisce il tempo di percorrenza dei vari pianeti (di cui Macrobio fornisce precisi tempi sui singoli moti di rivoluzione). Il problema sorge riguardo agli ultimi tre pianeti, Mercurio-Venere-Sole che, percorrendo una distanza uguale e non allontanandosi mai troppo l'uno dall'altro, impiegano tutti e tre quasi un anno per la loro completa rivoluzione (tanto è vero che Cicerone li definisce "compagni"): quanto minore, infatti, è la distanza tra i pianeti, tanto minore è la differenza di tempo impiegato per il giro della loro orbita. Questa estrema vicinanza ha generato, rileva Macrobio, quella confusione che è alla base della errata

⁴⁸² *Ibid.*, I, 18, 5.

⁴⁸³ *Ibid.*, I, 19, 1.

concezione caldaico–ciceroniana: il vero ordine delle sfere, invece, è quello platonico il quale trova conferma nel fatto che la Luna, la quale manca di luce propria, perché sia illuminata dal Sole necessita di essere immediatamente al di sotto della sua sorgente di luce. Quest’ultima dimostrazione consente al commentatore latino di spostare l’asse del discorso dall’ordine delle sfere alla luce cosmica: tutte le stelle al di sopra del Sole, essendo nell’etere purissimo, brillano di luce propria; il fuoco di questa luce grava intorno alla sfera solare per cui le zone più distanti da questa’ultima sono perpetuamente fredde. La Luna, essendo l’ultima sfera e occupando la parte più bassa dell’etere, è detta “terra eterea”: al di sotto di essa, infatti, c’è la Terra che occupa la parte più bassa dell’universo ed, essendone il centro, è ferma (dal momento che il centro di una sfera è l’unica parte che resta immobile). La Luna, dunque, essendo l’unico pianeta al di sotto del Sole, non ha luce propria ma possiede la capacità di essere illuminata dai raggi solari e di rifletterli (funzione speculare): tuttavia la sfera lunare non ha la proprietà, che è sola del Sole, di trasmettere il calore. La Luna rappresenta, dunque, il limite della purezza eterea dell’universo. La Terra, invece, essendo al di sotto dell’etere, è il risultato di un processo di sedimentazione di acqua e aria per cui non possiede nemmeno la facoltà speculare della Luna: la sfera terrestre è semplicemente illuminata e riscaldata dai raggi solari, di cui subisce passivamente l’azione.

Macrobio si sofferma, a questo punto, a spiegare la ragione per cui Cicerone, nonostante assegni al Sole la quarta posizione, scrive che la sfera solare è *a un dipresso nel mezzo* e non precisamente nel mezzo⁴⁸⁴. Il commentatore latino precisa che, sebbene quattro sia numericamente nel mezzo di sette, nella circostanza l’Arpinate si riferisce alla dimensione spaziale occupata dal Sole e non numerica: se si pensa che Saturno impegna trent’anni per il giro completo dello zodiaco, il Sole appena uno, la Luna ventotto giorni, si può stabilire che la distanza Saturno–Sole è uno a trenta, mentre quella Sole–Luna è uno a dodici. Ciò dimostra che la sfera solare se è numericamente nel mezzo, spazialmente non lo è, per questo motivo Cicerone usa l’espressione *a un dipresso nel mezzo*. D’altra parte la numerazione e la denominazione dei pianeti e delle stelle non appartengono alla loro reale natura,

⁴⁸⁴ *Ibid.*, I, 9, 14.

bensì sono espedienti umani di cui noi ci serviamo, nella nostra limitatezza, per poter distinguere e comprendere gli elementi eterei.

Macrobio passa, poi, a discutere dell'influsso benigno che alcuni pianeti esercitano sulla vita degli uomini e cita espressamente gli *Harmonica* di Tolomeo e il trattato di Plotino⁴⁸⁵. Nella prima opera l'autore individua determinati numeri che consentono di stabilire un rapporto di proporzione tra tutte le cose che concordano (cioè che sono ben disposte e unite tra loro e che formano un sistema armonico qual è l'universo), e qualcosa ad esse esterno: tali specifici rapporti numerici che hanno questa particolare funzione di intermediari sono l'epitrito, l'emio, l'epogdo, la doppia, la tripla, la quadrupla (Macrobio, nella circostanza, precisa che tratterà estesamente questi rapporti numerici in seguito, allorché svilupperà, all'inizio del libro II, la questione dell'armonia celeste). Poiché la vita umana è influenzata direttamente dai due luminari da cui l'uomo assume la capacità di sentire (Sole) e quella di crescere (Luna), quei pianeti che, come Giove e Venere, sono associati ai luminari attraverso i suddetti rapporti numerici, sono propizi all'uomo; al contrario gli altri pianeti che, come Saturno e Marte, non hanno alcun legame con il Sole e la Luna, sono considerati meno favorevoli per la vita umana.

Macrobio riporta, a tal proposito, anche il parere di Plotino il quale, nel suo trattato sugli astri, sostiene che questi ultimi non sono cause necessarie degli eventi ma semplicemente segni: gli astri, quindi, si limitano a indicare e pronosticare il futuro ma non ne sono la causa per cui essi non hanno la facoltà di influire sul divenire.

La successiva analisi macrobiana si concentra sul Sole⁴⁸⁶ e, richiamando esplicitamente il *Timeo*⁴⁸⁷, il commentatore latino sottolinea che Platone attribuisce in modo specifico alla sfera solare la funzione di illuminare i pianeti: Cicerone, nota Macrobio, sapendo che invece ogni sfera brilla di luce propria, tenta di chiarire l'apparente contraddizione di questo passo del dialogo platonico. L'Arpinate spiega che in realtà Platone intende dire che tra tutti i pianeti il Sole è quello che possiede la luce più forte e perciò lo definisce *guida, principe e regolatore di tutti gli astri*,

⁴⁸⁵ PLOTINO, *Enneadi*, II, 3.

⁴⁸⁶ *Comm. cit.*, I, 20, 1.

⁴⁸⁷ PLATONE, *Timeo*, 39b.

mente e moderatore dell'universo: ciò non vuol significare che gli astri non sono dotati di luce propria ma che, in un certo senso, la loro luce è guidata da quella solare che è la più potente. “Guida” significa, dunque, che lo splendore della luce solare è ineguagliabile; “sovrano” si spiega con il fatto che, per luminosità, il Sole eccelle su tutti; “regolatore” designa che esso fissa i moti diretti e retrogradi di tutti gli altri pianeti; il Sole è, poi, “mente dell'universo” poiché permette l'alternanza di giorno e notte e determina l'arsura estiva o il tepore della primavera. Macrobio passa, quindi, alla grandezza della sfera solare e prende in considerazione le tesi di Eratostene e Posidonio i cui risultati si basano sullo studio dell'eclissi lunare: il primo stabilisce che il Sole è ventisette volte più grande della Terra, il secondo che esso è ancora maggiore. Gli Egizi, molto più opportunamente, non partono dall'eclissi lunare, la quale in qualche modo già presuppone la grandezza del Sole, ma cercano di misurare dapprima la Terra, poi la Luna e infine il Sole in modo da operare dei confronti e delle comparazioni tra queste tre sfere: la grandezza della Terra è misurata con l'ausilio dell'osservazione visiva, quella del Sole non può invece che essere stabilita partendo dal calcolo dello spazio di cielo che esso percorre.

Richiamandosi a calcoli geometrici inconfutabili effettuati sulla sfera e basandosi sulla misurazione dell'ombra della Terra che genera la notte (la quale dipende dall'altezza dell'orbita solare), Eratostene giunge a stabilire che la circonferenza terrestre è di circa duecentocinquantaquattromila stadi (circa quarantamila chilometri) e che il suo diametro è di circa ottantamila stadi: oggi possiamo con certezza dire che tali calcoli risultano sorprendentemente vicini alla realtà.

Macrobio, a questo punto, si domanda in che modo le sfere si spostino nelle costellazioni fisse dello zodiaco: è ovvio che nessun pianeta può mescolarsi alle stelle infisse che formano i segni zodiacali, il che sta a significare che le sfere si trovano “nel segno” quando attraversano quell'arco di cerchio sottostante al segno medesimo⁴⁸⁸. Questo spiega anche la differente lunghezza con la quale i vari pianeti attraversano i segni dello zodiaco: quanto maggiore è l'orbita della sfera, infatti, tanto maggiore sarà il tempo di percorrenza, per cui mentre Saturno impiega trent'anni, la Luna compie il percorso in soli ventotto giorni. Il merito di questa

⁴⁸⁸ *Comm. cit.*, I, 21, 2.

scoperta è attribuita da Macrobio agli Egizi i quali, in base a metodi empirici, sono stati i primi a notare il movimento delle sfere rispetto alla fissità degli astri che formano lo zodiaco: gli Egizi, infatti, divisero l'universo in dodici parti ognuna delle quali presentava una propria costellazione fissa e, per distinguerle fra loro, ad ogni parte fu attribuito un segno cui, poi, fu assegnato un nome specifico: inoltre gli astronomi egiziani stabilirono anche il preciso ordine con cui i pianeti si muovevano nei vari segni, determinandone così la successione (Ariete, Toro...). Il nome zodiaco, che deriva da *zodia* (cioè segno), significa, infatti, letteralmente “porta-insegne”.

Per quanto, poi, riguarda la concezione secondo cui al di sotto della Luna tutto è mortale e caduco⁴⁸⁹, Macrobio puntualizza che Cicerone, con tali parole, non intende riferirsi alle anime in quanto queste non hanno origine terrena ma sono doni divini concessi agli uomini: come il Sole è sulla Terra, nel senso che i suoi raggi giungono su di essa per poi tornare alla propria origine, allo stesso modo le anime sono solo di passaggio sulla sfera terrestre.

Macrobio dedica l'ultima parte⁴⁹⁰ del commento alla Terra la quale, occupando la zona più bassa dell'universo, è il punto in cui convergono tutti i corpi: la natura, infatti, dirige ciò che è pesante sempre verso il basso. La Terra, inoltre, è l'unico pianeta immobile in quanto è necessario che al centro di una sfera ci sia un punto fisso che le permetta di muoversi: tale centro dell'universo è appunto la sfera terrestre. Il commentatore latino, poi, si attarda a spiegare il modo in cui è avvenuta la separazione degli elementi: inizialmente l'insieme materiale si divise al suo interno in maniera tale che la sua parte più limpida e pura guadagnò la regione più alta e fu chiamata etere; una seconda parte di minore purezza ma comunque leggera divenne aria; un'altra parte di maggiore densità della precedente ma comunque trasparente si condensò in acqua; la parte più densa e spessa, risultato della decantazione dei tre elementi precedenti, si depositò verso il basso. Questa sedimentazione, a causa della lontananza dal Sole, fu stretta dalla morsa del gelo perpetuo e si solidificò e così nacque la concrezione chiamata terra. La sfera terrestre, infine, è circondata da un'aria compatta e densa (atmosfera) che le

⁴⁸⁹ *Ibid.*, I, 21, 33–34.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, I, 22, 1.

impedisce qualsiasi movimento: quest'aria condensandosi in nuvole genera la pioggia.

VI. 3. 7. Le fonti

L'iniziale argomento macrobiano secondo cui il moto circolare del cielo è causato dall'eterno movimento dell'Anima del Mondo⁴⁹¹ è presente già in Platone⁴⁹² anche se Macrobio cita esplicitamente come fonte solo Plotino⁴⁹³. Come notano alcuni studiosi⁴⁹⁴ il testo macrobiano, pur modificandone la successione, mostra indubbe analogie con il trattato plotiniano e alcuni passaggi sembrano essere addirittura la traduzione letterale del testo delle *Enneadi*: ciò significherebbe che Macrobio ha effettivamente attinto in modo diretto dal trattato di Plotino forse riportato, sotto forma di lunga citazione, in qualche opera di Porfirio. Da rilevare c'è il fatto che tale argomento suscitò la decisa reazione aristotelica contenuta nel *De caelo*: lo Stagirita, infatti, condanna questa concezione cosmologica pitagorico-platonica che postula, all'origine del movimento celeste, cause intelligenti quali il Demiurgo e l'Anima.

Va poi preso in esame il tentativo macrobiano di conciliare il testo di Cicerone con la teoria neoplatonica delle ipostasi per cui il *summus deus*, prima ipostasi, non può identificarsi con la sfera celeste in quanto quest'ultima resta, comunque, una realtà materiale⁴⁹⁵. La difficoltà in cui si trova il commentatore latino è, nella circostanza, la stessa con cui ha dovuto confrontarsi Porfirio allorquando ha tentato di conciliare i testi platonici con gli *Oracoli Caldaici*. Questi ultimi, infatti, stabiliscono l'esistenza di tre mondi: quello materiale, corrispondente alla regione sublunare; quello etereo, corrispondente alla sfera dei pianeti e delle stelle fisse; quello empireo, corrispondente al mondo intelligibile. Porfirio, da parte sua, non

⁴⁹¹ *Ibid.*, I, 17, 8.

⁴⁹² PLATONE, *Fedro*, 245c; *Timeo*, 36e.

⁴⁹³ PLOTINO, *Enneadi*, II, 2.

⁴⁹⁴ MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 260; HENRY, *Plot. et l'Occ.* cit., p. 186.

⁴⁹⁵ *Comm.* cit., I, 17, 12.

sempre distingue il mondo etereo da quello empireo e nel *De regressu animae*⁴⁹⁶ tende addirittura ad identificarli, considerando l'empireo una parte di mondo e non un mondo trascendente⁴⁹⁷: questa concezione porfiriana trova riscontro nella definizione di *caelum* che Macrobio attribuisce alla sfera delle stelle fisse⁴⁹⁸. La dipendenza di questa parte del *Commentario* da Porfirio trova ulteriore conferma nella sua notevole somiglianza con la *Sentenza 31*.

Quando Macrobio sostiene che i teologi identificano Giove con l'Anima del Mondo⁴⁹⁹, bisogna specificare che, nella circostanza, egli si riferisce agli oracoli orfici e caldei: *theologi*, infatti, è il termine con cui detti oracoli sono indicati dai neoplatonici⁵⁰⁰. Va comunque precisato che questo termine si estende anche a coloro che si occupano delle questioni divine, in questo senso anche Platone e Plotino sono *theologi*, tanto è vero che lo stesso Macrobio usa tale termine in *Comm.*, I, 14, 5 per designare Plotino: quest'ultimo, d'altra parte, sostiene che Urano, Crono e Zeus alludono rispettivamente all'Uno, all'Intelletto e all'Anima⁵⁰¹. L'assimilazione di Zeus all'Anima del Mondo riportata da Macrobio, comunque, è molto più antica ed è già presente nello stoico Crisippo (circa 280 a.C.): mentre nel pensiero stoico, però, Zeus (cioè l'Anima del Mondo) occupa il gradino gerarchico più elevato, nell'allegoria plotiniana Zeus segue Urano e Crono e, quindi, è collocato al terzo posto. Nella circostanza, non a caso, il commentatore latino cita espressamente come fonte il poeta ed astronomo stoico Arato di Soli (315–240 a.C.) che apre il suo poema *Phaenomena* con le parole “Cominciamo da Zeus”.

Macrobio, subito dopo, introduce l'allusione alla paronimia greca *Era-aer* da cui deriva l'identificazione di Era-Giunone con l'aria⁵⁰²: questa etimologia popolare, già presente in Empedocle e Parmenide, è ripresa da Platone⁵⁰³ e dallo stoicismo⁵⁰⁴. Tale somiglianza terminologica, molto diffusa nella tradizione platonica greca e

⁴⁹⁶ In AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 26-27.

⁴⁹⁷ HADOT, *Porph. et Victor.* cit., vol. I, p. 180.

⁴⁹⁸ Tale definizione è presente anche in Aristotele come rileva H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman empire*, Parigi 1978, p. 96.

⁴⁹⁹ *Comm.* cit., I, 17, 14.

⁵⁰⁰ PROCLO, *Commento al Timeo*, I, II, III.

⁵⁰¹ PLOTINO, *Enneadi*, V, 1, 7.

⁵⁰² *Comm.* cit., I, 17, 15.

⁵⁰³ PLATONE, *Cratilo*, 404c.

⁵⁰⁴ Come risulta in CICERONE, *De divinatione*, II, 66.

latina (si veda, a tal proposito, Marziano Capella⁵⁰⁵) verrà criticata da diversi autori cristiani⁵⁰⁶. E' particolarmente rilevante notare la corrispondenza tra il passo macrobiano in questione e un frammento porfiriano⁵⁰⁷: anche in questo caso, dunque, al di là di una tradizione piuttosto comune, emerge ancora una volta l'indubbia vicinanza di Macrobio a Porfirio. Nella parte finale di questa sezione del *Commentario*, allorché si fa riferimento alla seconda teoria (opposta alla prima) che sostiene l'esistenza di un moto autonomo delle stelle⁵⁰⁸, il commentatore latino sembra alludere alla precessione degli equinozi⁵⁰⁹ teorizzata inizialmente dall'astronomo greco Ipparco e sviluppata poi da Tolomeo: contrariamente alla posizione di Macrobio, diversi autori antichi⁵¹⁰ sono, invece, convinti della bontà dell'altra teoria, quella che considera le stelle infisse, cioè incastonate fisicamente nella sfera celeste, e quindi immobili.

Il commentatore latino, poi, passa alla trattazione del movimento dei pianeti e alla dimostrazione della reale presenza del loro moto retrogrado rispetto alla sfera celeste⁵¹¹: Macrobio, in questo caso, tende a semplificare il problema limitandosi alla descrizione del movimento dei due luminari che per analogia estende, in modo alquanto sommario, a quello ben più articolato degli altri cinque pianeti. Questa dimostrazione macrobiana, che parte da una concezione popolare e che non fa alcun accenno al complesso sistema di epicicli e deferenti, avrà comunque grande fortuna nel Medioevo (come dimostra la sua presenza in una glossa a Beda⁵¹²). Macrobio riporta, come Marziano Capella⁵¹³, la concezione peripatetica⁵¹⁴ secondo cui i pianeti non hanno un moto inverso proprio ma essi, non riuscendo a reggere la velocità della sfera celeste, vengono, in misura maggiore o minore, distanziati. Macrobio tenta di confutare tale teoria ricorrendo ad una dimostrazione visiva piuttosto che richiamare

⁵⁰⁵ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II.

⁵⁰⁶ ARNOBIO, *Adversus Nationes*, III, 30; FIRMICO MATERNO, *De errore profanarum religionum*, 4, 1.

⁵⁰⁷ PORFIRIO, *Sui simulacri degli dèi* in EUSEBIO, *Preparazione evangelica*, III, 11, 1.

⁵⁰⁸ *Comm. cit.*, I, 17, 16.

⁵⁰⁹ P. DUHEM, *Le Systeme du Monde. Histoires des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Paris 1971, p. 256.

⁵¹⁰ SENECA, *Naturales quaestiones*, II, 1, 1; PLINIO, *Historia naturalis*, II, 28.

⁵¹¹ *Comm. cit.*, I, 18, 1.

⁵¹² BEDA, *De temporum ratione*, XVI, PL XC, 363–365 riportata in STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 158.

⁵¹³ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VIII.

⁵¹⁴ *Comm. cit.*, I, 18, 2.

la spiegazione scientifica riportata nell'*Introduzione ai fenomeni* da Gemino: quest'ultimo, infatti, osserva che, se davvero i pianeti fossero semplicemente in ritardo rispetto alla velocità della sfera celeste, le loro orbite dovrebbero essere parallele come quelle delle stelle fisse. Un'ultima nota su questa sezione del *Commentario* va fatta riguardo alla sequenza dei segni zodiacali riportata: tale successione macrobiana, molto diffusa nel mondo latino, si rifà a Manilio⁵¹⁵.

Allorquando Macrobio giunge all'esposizione dell'ordine delle sfere⁵¹⁶ si trova dinanzi ad una delle maggiori difficoltà del suo commento: conciliare l'ordine caldeo, ripreso da Cicerone, con quello egiziano-platonico. Il commentatore latino incorre in più di una contraddizione sull'ordine dei pianeti⁵¹⁷: queste incongruenze sono figlie delle diverse e contrastanti posizioni dei pensatori antichi riguardo all'ordine delle sfere, basti pensare che persino all'interno dei seguaci dell'ordine egiziano erano presenti diverse correnti di pensiero⁵¹⁸. E' quasi sicuro che Macrobio, in questa circostanza, abbia ricavato l'ordine egiziano non dalla lettura diretta di Platone ma da qualche opera porfiriana che, però, non sembra essere il *Commento al Timeo*: in questo brano, infatti, Macrobio attribuisce a Platone l'ordine seguito da Eratostene, mentre in *Comm.*, II, 1-4, dove la derivazione dal commento di Porfirio al *Timeo* è innegabile, il commentatore latino esporrà il vero ordine platonico che collocava Venere prima di Mercurio. Per quanto concerne l'ordine caldeo, attribuito a Pitagora e Archimede, c'è da dire che esso è adottato dagli astronomi Ipparco, Gemino, Cleomede e Tolomeo e nel mondo romano è probabilmente introdotto da Posidonio. Nei successivi passaggi, riguardanti i tempi dei movimenti planetari, la trattazione macrobiana, pur se approssimativa, concorda in larga parte con la antica manualistica greca e latina (Gemino, Cleomede, Teone di Smirne, Calcidio). Quasi certo, per diversi studiosi⁵¹⁹, è il riferimento di *Comm.*, I, 19, 5 (concernente la vicinanza tra Venere-Mercurio-Sole) alla teoria semi-eliocentrica di Eraclide

⁵¹⁵ MANILIO, *Astronomica*, IV.

⁵¹⁶ *Comm. cit.*, I, 19, 1.

⁵¹⁷ Basti confrontare il presente passo con quelli di *Commentario*, I, 12, 14 e I, 21, 27.

⁵¹⁸ A. BOUCHE-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Aalen 1979, pp. 64-65; TAYLOR, *A Comm. on Plato's Tim.* cit., pp. 192-194.

⁵¹⁹ J. DREYER, *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge 1906, pp. 129-130; T. L. HEAT, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus*, Oxford 1997, pp. 258-259; DUHEM, *Le Syst. du Monde* cit., pp. 51-52.

Pontico il quale, notando la costante vicinanza di Venere e Mercurio al Sole, sostenne che questi due pianeti fossero satelliti non della Terra ma del Sole. Tale teoria eraclidea, presente anche in Teone di Smirne, Calcidio e Capella, è abilmente utilizzata da Macrobio per conciliare l'ordine caldeo con quello egiziano: quando, infatti, Mercurio e Venere sono in posizione "inferiore", quindi più osservabili, si trovano tra la Terra e il Sole (come sostiene l'ordine caldeo); quando, invece, essi sono in posizione "superiore", quindi meno osservabili a causa della luce solare che si interpone tra questi tre pianeti e la Terra, si ripristina l'ordine egiziano.

La concezione secondo cui la Luna non ha luce propria ma è rischiarata dai raggi solari⁵²⁰ risale ad un'intuizione di Talete che fu poi dimostrata da Parmenide: Platone e Plutarco, invece, attribuiscono quest'idea ad Anassagora⁵²¹. L'altra teoria, secondo la quale il Sole ridistribuisce luce e calore ricevuti dal resto del cielo, è molto antica e risale a Filolao⁵²² il quale paragonò il Sole ad un cristallo che accoglie e riflette il fuoco cosmico: questa concezione, ripresa da Empedocle, verrà adottata anche dall'epicureismo e da Lucrezio⁵²³. Quando Macrobio, poi, introduce la questione dell'etere purissimo⁵²⁴, sembra riferirsi indirettamente all'etimologia di *aether* derivante dal greco *aito*⁵²⁵ che significa "ardo", "brucio": anticamente l'etere era considerato l'aria più pura ed elevata in quanto più prossima al Sole ed era, quindi, una sostanza sottilissima ed immutabile, posta sopra la sfera dell'aria, che poteva accendersi in seguito all'attrito delle sfere ed essere altresì la materia di fuoco. L'idea successiva, per cui la Luna segna il confine tra etere ed aria (cioè tra corpi celesti e terreni) è presente in Cleomede⁵²⁶. L'argomento secondo il quale la sfera lunare rispecchia lo splendore del Sole ma non ne può riprodurre il calore, risale a Plutarco. Per quanto concerne la questione dei rapporti numerici tra pianeti e luminari⁵²⁷, che richiamano l'antica corrispondenza tra cosmo, matematica ed armonia, la fonte va quasi certamente individuata negli *Harmonica* di Tolomeo,

⁵²⁰ *Comm. cit.*, I, 19, 8.

⁵²¹ *Frammento*, 18 Diels-Kranz.

⁵²² *Frammento*, 44 A 19 Diels-Kranz = Aezio, II, 20, 12.

⁵²³ LUCREZIO, *De rerum natura*, V, 595.

⁵²⁴ *Comm. cit.*, I, 19, 9.

⁵²⁵ H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960, p. 37.

⁵²⁶ CLEOMEDE, *De motu circulari corporum caelestium*, I, 17.

⁵²⁷ *Comm. cit.*, I, 19, 26.

andati perduti. Il trattato plotiniano, citato in *Comm.*, I, 19, 27, nel quale il filosofo neoplatonico di fatto disconosce un'influenza diretta degli astri sulla vita degli uomini, è quello di *Enneadi*, II, 3: il fatto che Macrobio traduca letteralmente alcuni passi di Plotino non dà la certezza che egli abbia attinto direttamente dalla fonte plotiniana in quanto è possibile, ancora una volta, che il commentatore latino possa aver fatto riferimento a qualche lunga citazione del trattato delle *Enneadi* riportata in qualche opera di Porfirio.

Macrobio dedica, a questo punto, un paragrafo⁵²⁸ al Sole che si apre con la citazione di *Timeo*, 39b: partendo dal passo del dialogo platonico egli tende a porre in risalto l'idea che la funzione essenziale del Sole sia quella di essere guida delle orbite degli altri pianeti. L'esposizione macrobiana prosegue con l'analisi etimologica concernente il rapporto *sol-solus*⁵²⁹ che è molto diffusa sia presso gli autori greci che latini ed è riportata dallo stesso Cicerone⁵³⁰ che ne presenta una duplice interpretazione: una prima ipotesi (cui appartiene Marziano Capella⁵³¹) sostiene la derivazione di *sol* da *solus* in quanto considera il Sole l'unico pianeta che, attraverso lo splendore della sua luce, è in grado di oscurare quella di tutti gli altri; una seconda ipotesi (cui appartiene Boezio⁵³²), invece, sostiene che il Sole è *solus* poiché supera tutti gli altri pianeti per grandezza. Abbastanza chiaro risulta, nella circostanza, il tentativo macrobiano di armonizzare queste due diverse interpretazioni. Giunto a tal punto Macrobio fornisce una serie di definizioni sul Sole⁵³³ alcune delle quali sono riprese da Plinio⁵³⁴ (segnatamente *moderator* e *mens mundi*): discorso a parte va fatto per la definizione *cor mundi*⁵³⁵ la quale è presente anche in Calcidio. Pur attingendo di solito da fonti diverse, infatti, i due commentatori sono stavolta accomunati dalla medesima definizione e ciò si spiega con il fatto che, probabilmente, la fonte di entrambi è Posidonio⁵³⁶. Macrobio passa,

⁵²⁸ *Ibid.*, I, 20, 1.

⁵²⁹ *Ibid.*, I, 20, 4.

⁵³⁰ CICERONE, *De divinatione*, II, 68.

⁵³¹ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II.

⁵³² BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, V, 2.

⁵³³ *Comm. cit.*, I, 20, 3.

⁵³⁴ PLINIO, *Historia naturalis*, II, 13.

⁵³⁵ Tale definizione, presente anche in *Saturnalia*, I, 18, 15, trova riscontro in AMMIANO MARCELLINO, *Storie*, XXI, I, 11 e sarà ripresa da BOCCACCIO in *De genealogiis deorum*, IV, 3.

⁵³⁶ K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Munchen 1926, pp. 332 ss.

quindi, alla discussione sulla grandezza del Sole e della Terra, fornendo una dimostrazione che non sembra avere paralleli nella letteratura manualistica⁵³⁷. Da questo punto⁵³⁸ in avanti il commentatore latino introduce questioni tecniche di misurazione che sono calcoli molti diffusi nel mondo antico grazie ad Archimede e Tolomeo: in questa parte l'esposizione macrobiana, comunque, mostra incertezze ed omissioni in alcuni passaggi riguardanti le dimostrazioni sperimentali e geometriche e, occasionalmente⁵³⁹, cade anche in qualche aporia⁵⁴⁰. Queste ultime contraddizioni del *Commentario* sono dovute, quasi certamente, ad una contaminazione di fonti operata dallo stesso autore o dalla fonte stessa cui egli attinge nell'occasione: va notato che la valutazione macrobiana riguardo ai rapporti di grandezza esistenti tra il volume del Sole e quello della Terra, pur non essendo del tutto originale, non trova comunque riscontro in nessun altro astrologo e commentatore antico.

Nel paragrafo successivo Macrobio passa alla trattazione dello zodiaco e dello spostamento delle sfere nei dodici segni⁵⁴¹: egli attribuisce agli Egiziani e non ai Caldei la suddivisione dello zodiaco in dodici segni, questa convinzione macrobiana è di derivazione neoplatonica e alcuni studiosi⁵⁴² sono certi che l'autore del *Commentario* si richiami ancora una volta al commento di Porfirio al *Timeo*. L'altra osservazione macrobiana, poi, secondo cui il metodo egiziano di suddividere in dodici parti lo zodiaco si baserebbe su un particolare sistema di misurazione che prevede il travaso di acqua in una serie di recipienti, è riportato anche da Cleomede⁵⁴³ e Marziano Capella⁵⁴⁴. I dodici segni zodiacali sono costituiti da sette figure di animali, da quattro figure umane e da una figura semi-animale: questi simboli, legati in età ellenistica a numerose leggende, offrono diverse possibilità all'interpretazione degli astrologi⁵⁴⁵. L'affermazione macrobiana secondo cui l'Ariete è il primo dei segni zodiacali, in quanto si trovava nel mezzo del cielo durante il giorno natale del

⁵³⁷ *Comm. cit.*, I, 20, 9.

⁵³⁸ *Ibid.*, I, 20, 10.

⁵³⁹ Come ad esempio avviene in *Ibid.*, I, 20, 25 a proposito del rapporto tra il diametro del Sole e quello della Terra.

⁵⁴⁰ P. TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Parigi 1893, p. 54.

⁵⁴¹ *Comm. cit.*, I, 21, 1.

⁵⁴² HADOT, *Porph. et Victor. cit.*, p. 92; COURCELLE, *Les lettr. cit.*, p. 32.

⁵⁴³ CLEOMEDE, *De motu circulari corporum caelestium*, II, 75.

⁵⁴⁴ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VIII, 861.

⁵⁴⁵ REGALI, *Macr. Comm. al Somn. Scip. cit.*, pp. 385-386.

mondo, trova riscontro in Proclo⁵⁴⁶ e in Firmico Materno⁵⁴⁷. C'è da rilevare che mentre in questo caso Macrobio parla di giorno natale del mondo, in *Comm.*, II, 10, 9 sosterrà, invece, che il mondo non è stato creato in un determinato tempo visto che il tempo ha avuto inizio dopo la creazione: questa apparente contraddizione trova la sua spiegazione nel fatto che il commentatore latino considera certe notizie astrologiche pure narrazioni mitiche che servono semplicemente ad illustrare i dati astronomici in senso stretto; la nascita del mondo risulterebbe, pertanto, una specie di mito contenente elementi immaginari che non trovano riscontro nella realtà⁵⁴⁸. Quella della collocazione dei pianeti nei vari segni⁵⁴⁹, che Macrobio ascrive ancora una volta agli Egiziani, è una dottrina comune a molti astrologi antichi; una particolare corrispondenza esiste tra questo brano del *Commentario* e il *De antro nympharum*⁵⁵⁰ di Porfirio e questo dimostrerebbe una lettura diretta di Macrobio dell'opuscolo porfiriano⁵⁵¹: il filosofo neoplatonico, in questo suo scritto, enumera infatti in modo esauriente le case (*domicilia*), ossia i segni in cui un pianeta è *dominus*. Macrobio, seguendo l'ordine egiziano, inverte nella circostanza il posto di Venere con quello di Mercurio⁵⁵²: questa inversione è dovuta a errori presenti in qualche sua fonte e questo si spiega con il fatto che all'interno dello stesso ordine egiziano coesistevano due versioni differenti generate dalla difficoltà di osservazione dei pianeti cosiddetti "inferiori"⁵⁵³. L'argomento secondo cui la Luna è il confine tra il divino e l'effimero è figlio di un'antica dottrina cosmologica di origine orfico-pitagorica: l'opposizione tra mondo superiore e mondo sublunare diviene un elemento fondamentale, oltre che nella cosmologia platonica del *Timeo*, anche in Aristotele per il quale mentre il mondo sublunare, con i suoi quattro elementi, è mutevole e corruttibile, quello superiore è invece il dominio della quinta essenza inalterabile, cioè l'etere.

⁵⁴⁶ PROCLO, *Commento al Timeo*, I, 96, 18.

⁵⁴⁷ FIRMICO MATERNO, *Mathesis*, III, 1, 17-18.

⁵⁴⁸ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 453.

⁵⁴⁹ *Comm. cit.*, I, 21, 25.

⁵⁵⁰ PORFIRIO, *De antro nympharum*, 22.

⁵⁵¹ J. PEPIN, *La fortune du "De antro nympharum" de Porphyre en Occident*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1974, pp. 527-536.

⁵⁵² In *Comm. cit.*, II, 3, 14, infatti, Macrobio invertirà nuovamente le posizioni di Venere e Mercurio.

⁵⁵³ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip.* cit., p. 638.

Nella parte finale Macrobio introduce la concezione secondo cui la Terra è il punto centrale e, quindi, immobile dell'universo⁵⁵⁴: quest'idea, presente già in Parmenide, Anassimandro, Anassagora ed Empedocle, è abbastanza comune a tutta quella manualistica greca⁵⁵⁵ che si rifà alla fisica aristotelica (Teone di Smirne e Calcidio). Evidentemente il modello geocentrico era quello che sembrava più consono all'uomo che, vivendo sulla Terra, aveva necessariamente una visione geocentrica dell'universo. Anche la concezione secondo cui la Terra è tenuta ferma e sostenuta dalla pressione dell'aria si ricollega alla fisica aristotelica: questa visione è attribuita da Aristotele ad Anassagora, Democrito e Anassimene⁵⁵⁶. Il commento di questa citazione si conclude con la polemica di Macrobio nei confronti degli epicurei i quali erano gli unici tra i filosofi a rifiutare la teoria geocentrica.

VI. 3. 8. La prospettiva macrobiana

Pur non presentando un elevato grado di originalità, la sezione astronomica del *Commentario* conferma comunque il tentativo di conciliazione tra cultura greca e romana che Macrobio, anche in questo ambito, si sforza di portare a compimento. All'inizio del proprio commento alla citazione in oggetto⁵⁵⁷, ad esempio, egli da un lato utilizza il greco *to pan* per indicare l'universo, dall'altro introduce una definizione virgiliana del cosmo: questa duplice presenza contribuisce ad avvalorare l'ipotesi che, anche in questo caso, ci si trova di fronte al proposito macrobiano di inserire il testo ciceroniano in un contesto platonico. Anche nel punto immediatamente successivo, Macrobio sostiene che Cicerone ha gettato le basi della ricerca da cui il commentatore deve trarre le giuste conclusioni, naturalmente facendo abbondante ricorso agli insegnamenti della dottrina neoplatonica⁵⁵⁸. In *Comm.*, I, 17, 12, poi, Macrobio cerca di armonizzare quanto detto da Cicerone sulla sfera delle stelle fisse (cioè che essa ingloberebbe ogni cosa per cui corrisponderebbe

⁵⁵⁴ Questa concezione è nota come "universo a due sfere".

⁵⁵⁵ REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, pp. 389-390.

⁵⁵⁶ ARISTOTELE, *De caelo*, II, 13, 295b.

⁵⁵⁷ *Comm. cit.*, I, 17, 5.

⁵⁵⁸ REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, p. 388.

al dio supremo) con la teoria neoplatonica che, invece, considera questa sfera la prima creazione dell'Anima del Mondo: il commentatore latino si trae d'impaccio da questo passo difficile ricorrendo ad un'interpretazione acrobatica di *summus* e di *deus*⁵⁵⁹. La difficoltà macrobiana, in questa circostanza, è il riflesso dell'aporia dinanzi alla quale si era trovato Porfirio allorquando tentò di conciliare i testi platonici con gli *Oracoli Caldaici*: sotto l'influenza del vocabolario platonico, infatti, il neoplatonismo, a cominciare dallo stesso Porfirio, tendeva ad identificare "cielo" (*hyperkosmios*) e "mondo" (*hyperuranios*), per cui questi due termini risultavano sinonimi (al contrario la distinzione caldea, a tal proposito, è alquanto netta).

Seguendo il suo solito metodo, Macrobio in *Comm.*, I, 21, 28–32, riassume gli argomenti trattati in precedenza; anche in questo caso è chiara la valutazione che l'autore latino dà al testo che commenta: sviluppare le affermazioni di Cicerone (e questo giustifica tutto l'*excursus* astronomico) ma prendendo in considerazione quei particolari passaggi del *Somnium* che possono fornire l'occasione per esporre dottrine neoplatoniche.

In conclusione Macrobio, in ambito astronomico, mostra di non prediligere un linguaggio specifico e, in assoluto, questa sezione del *Commentario*, molto ricca di spunti filosofici, risulta tecnicamente meno puntuale e precisa rispetto a quelle di Calcidio e Marziano Capella. Nonostante gli errori e le diverse imprecisioni in essa presenti, comunque, questa parte del commento macrobiano circolò separatamente rispetto al resto dell'opera e godette di notevole fama nel Medioevo⁵⁶⁰, al punto che il nome di Macrobio (al pari di quello degli altri autori di manuali astronomici come Gemino e Cleomede) è stato assegnato ad uno dei crateri della Luna⁵⁶¹.

VI. 4. La concezione musicale macrobiana

L'esposizione musicale, che è presente nella prima citazione del secondo libro, prende in esame i principi dell'armonia, i valori numerici appartenenti agli

⁵⁵⁹ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip.* cit., p. 625.

⁵⁶⁰ R. A. PACK, *A Medieval Critic of Macrobio's Cosmometrics*, in *Vivarium*, 19 (1981), pp. 146-151.

⁵⁶¹ W. H. STAHL, *La Scienza dei Romani*, Roma-Bari 1991, p. 219.

accordi musicali e il numero di questi rapporti armonici, la musica e l'armonia delle sfere⁵⁶². Prendendo spunto dalle parole di Cicerone, Macrobio affronta il tema dell'armonia musicale che occupa i primi quattro capitoli del libro II: nel primo capitolo si postulano i principi matematici dell'armonia e quelli fisici della produzione del suono; vi è armonia solo quando il suono obbedisce a regole matematiche precise, come aveva scoperto Pitagora, che consistono in rapporti armonici proporzionali. Nel secondo capitolo, premettendo la nozione dei solidi e dei corpi matematici, si tratta l'armonia celeste alla luce dell'ontologia aritmetica descritta nel *Timeo* (Anima del Mondo). Nel terzo capitolo c'è la descrizione dei diversi simboli che sono indizi della potenza della musica osservabile nel mondo (Sirene, Muse, riti, miti...). Infine, sono descritti il meccanismo armonico delle sfere (intervalli planetari) e l'analisi dei tre generi musicali (diatonico, enarmonico e cromatico).

VI. 4. 1. Esposizione musicale⁵⁶³

“Quid hic”, inquam, “quis est qui complet aures meas tantus et tam dulcis sonus?” -“Hic est”, inquit, “ille qui intervallis disiunctus imparibus sed tamen pro rata parte ratione distinctis, impulsu et motu ipsorum orbium efficitur, et, acuta cum gravibus temperans, varios aequabiliter concentus efficit. Nec enim silentio tanti motus incitari possunt, et natura fert ut extrema ex altera parte graviter, ex altera autem acute sonent. Quam ob causam summus ille caeli stellifer cursus, cuius conversio est concitator, acute excitato movetur sono, gravissimo autem hic lunaris atque infimus. Nam terra, nona, immobilis manens, una sede semper haeret, complexa mundi medium locum. Illi autem octo cursus in quibus eadem vis est duorum, septem efficiunt distinctos

⁵⁶² Sulla diffusione di questo argomento macrobiano si veda C. MEYER, *La théorie des “symphoniae” selon Macrobe et sa diffusion*, in *Scriptorium*, LIII, 1, 1999, pp. 82-107. Sulla musica delle sfere in generale si veda M. LACHIEZE-REY e J. P. LUMINET, *La musique des spheres*, in *Pour la Science* (edizione francese di *Scientific American*), Novembre 1998, pp. 2-15.

⁵⁶³ *Comm. cit.*, II, 1, 2-3.

intervallis sonos: qui numerus rerum omnium fere nodus est. Quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum”⁵⁶⁴.

Successivamente alla trattazione astronomica concernente l'ordine delle sfere e i relativi movimenti, Macrobio passa alla questione del suono armonico che è frutto della rotazione stessa delle sfere. L'aria, colpita dal moto dei pianeti, emette un suono che è dolce ed armonioso; nell'universo, infatti, tutto è già prestabilito dal momento che ogni singolo movimento è regolato da leggi divine: contrariamente a quanto avviene sulla Terra, in cui ci sono oltre a quelli armoniosi anche suoni aspri e discordanti causati dall'urto accidentale dei corpi con l'aria, nel cosmo ogni suono non può che essere perfetto. Pitagora fu il primo, sottolinea il commentatore latino, a porsi la questione musicale e si accorse che l'armonia del suono era regolata dai pesi: in base ai molti esperimenti effettuati egli stabilì i sei numeri essenziali (l'epitrito, l'emiole, la doppia, la tripla, la quadrupla, l'epogdo) da cui nascevano i suoni di ogni accordo. Platone, sulla scia tracciata da Pitagora, formò l'Anima del Mondo proprio attraverso la composizione di questi numeri.

Giunto a questo punto, prima di entrare nel commento vero e proprio della citazione ciceroniana, Macrobio ritiene necessario fare una premessa al fine di rendere pienamente comprensibili i passaggi successivi. Tale introduzione parte dall'analisi fisica di un corpo e dalle sue tre dimensioni: lunghezza, larghezza, profondità. Si comincia dal punto che è individuabile; dal prolungamento di quest'ultimo si genera la linea (lunghezza); più linee formano una superficie (larghezza); se si raddoppiano le linee in modo da porre altre linee sottostanti, si otterrà un cubo (profondità o solidità). Il punto, alla stregua della monade che è non

⁵⁶⁴ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 5, 1–2, in *Repubblica*, VI, 18. “Ma che suono è questo, così intenso ed armonioso, che riempie le mie orecchie?”, dissi. “E’ il suono”—mi rispose—“che separato in funzione di intervalli disuguali, ma comunque distinti da una proporzione razionale, è generato dalla spinta e dal movimento delle stesse sfere e che, temperando i toni acuti con quelli bassi, realizza diverse e proporzionate armonie. D'altra parte movimenti così grandiosi non potrebbero avvenire in silenzio e natura vuole che le estremità risuonino una di toni bassi, l'altra di toni acuti. Ecco il motivo per cui l'orbita maggiore, che ha la rotazione più veloce, si muove emanando un suono più acuto e concitato, mentre la sfera lunare, quella più bassa, produce un suono più grave. La Terra, nona sfera, resta immobile e fissa e occupa il centro dell'universo. Le altre otto orbite, all'interno delle quali due hanno la medesima velocità, emanano sette suoni distinti dai loro intervalli, il cui numero è il fulcro di tutte le cose. I sapienti che hanno saputo imitare quest'armonia cosmica attraverso i canti e le budelle dei loro strumenti, si sono aperti la strada per il ritorno in questo luogo”.

numero ma scaturigine di tutti i numeri, non può essere un corpo per cui in geometria il primo corpo è la linea; parallelamente in matematica il primo numero è due: raddoppiando il due si ottiene quattro (che corrisponde alla superficie), raddoppiando il quattro si ottiene otto (che corrisponde al solido). Proprio il fatto che la solidità di un corpo sia il risultato di una progressione che parte dal due e giunge all'otto, induce Cicerone ad attribuire all'otto la pienezza. Lo stesso procedimento vale naturalmente anche per i numeri dispari: il tre per la linea, il nove (risultato della triplicazione del tre) per la superficie, il ventisette per il solido. Questo significa che in ambedue le serie, pari e dispari, oltre alla monade è necessaria la presenza di altri sei numeri: due, tre, quattro, otto, nove, ventisette. In base a questo, rileva Macrobio, allorquando Platone nel *Timeo* spiega che il Demiurgo, a proposito della formazione dell'Anima del Mondo, ricorre alla progressione dei numeri pari e dispari che formano il cubo (cioè il solido perfetto), egli non intende dire affatto che l'Anima cosmica è corporea ma vuol significare che essa, affinché possa compenetrare l'universo e riempire la solidità del mondo, è stata formata per mezzo di numeri che la rendono in grado di conferire tale solidità. A tal punto il commentatore latino cita espressamente alcuni passi del *Timeo* in cui Platone alla monade fa seguire, in modo alternato, i numeri pari (femminili) e quelli dispari (maschili) grazie a cui l'Anima cosmica può generare l'universo e compenetrare ogni corpo solido. Inoltre tale Anima, perché potesse offrire un'armonia unica per l'intero universo, è stata formata da quei numeri implicanti precisi rapporti proporzionali. Platone specifica anche che il dio colmò gli intervalli inuguali con emioli, epitriti, epogdoi e semitoni i quali, non a caso, sono i costituenti di ogni tipo di armonia.

Tutto questo, continua Macrobio, spiega il motivo per il quale nella *Repubblica* platonica su ognuna delle nove sfere è posta una sirena (che in greco significa "colei che canta per la divinità")⁵⁶⁵: ogni sirena è, per l'appunto, portavoce del canto con cui ogni pianeta omaggia gli dèi. Anche i teologi attribuiscono il medesimo significato alle Muse e assegnano a Calliope (letteralmente "colei dotata di bellissima voce") la prima sfera la quale "è fra tutte egregia" proprio in quanto garantisce l'insieme armonico proveniente da tutte le restanti otto. La convinzione

⁵⁶⁵ *Comm. cit.*, II, 3, 1.

che le Muse rappresentassero il canto dell'universo è comune anche agli Etruschi che le chiamarono Camene (termine derivante da *canere*, cioè cantare). I teologi, convinti che il cielo cantasse, introdussero nei sacrifici rituali la cetra e la lira e negli inni in onore agli dèi i metri erano applicati per strofe (che celebravano il movimento diretto del cielo e delle stelle fisse) e per antistrofe (che celebravano la varietà dei moti retrogradi dei pianeti erranti). In molte zone i defunti, in seguito alla convinzione che le anime liberatesi dai corpi ritornassero alla dolcezza musicale celeste, erano accompagnati alla sepoltura dal canto: il fatto che ogni anima fosse preda dei suoni musicali trova, inoltre, ulteriore conferma nel frequente ricorso ai canti per stimolare l'ardore bellico. L'anima porta nel corpo che occupa l'armonia conosciuta in cielo, ecco il motivo per cui la musica persuade alla clemenza e cura persino le malattie (da questo nasce anche la litanìa che solitamente accompagnava ogni formula magica). Il potere estatico della musica ha originato i miti di Orfeo e Anfione che con i loro canti traevano a loro animali e pietre. Concludendo, dice Macrobio, l'Anima cosmica, che pervade il tutto, ha insita la musica e, dunque, ogni cosa non può che essere soggiogata dal potere musicale: gli intervalli inuguali sono, quindi, elementi costitutivi comuni all'Anima del Mondo e all'universo, la sola differenza è che mentre nella prima tali intervalli sono intelligibili, nel cosmo sono sensibili.

L'analisi macrobiana passa, poi, a considerare i suoni bassi e quelli acuti⁵⁶⁶. Come detto, il suono è generato dalla percussione dell'aria, ebbene a secondo della maniera con cui l'aria viene percossa si produce un suono basso o uno acuto: se il colpo vibrato è potente e rapido, infatti, il suono sarà più acuto; se viceversa il colpo è lento e debole il suono risulterà più lento e grave. Le sfere superiori, avendo maggiore massa e avendo di conseguenza uno slancio rotatorio più potente, emettono un suono più acuto; quelle inferiori risentono invece di un soffio indebolito (che parte dalla sfera superiore e che si attenua progressivamente) e, quindi, il loro movimento è più lento e produce un suono più grave. Questo spiega anche il motivo per cui la Terra è ferma: oltre all'indebolimento eccessivo del soffio della prima

⁵⁶⁶ *Ibid.*, II, 4, 1.

sfera, infatti, il globo terrestre, essendo al centro dell'universo, è circondato e oppresso da ogni lato dai continui movimenti degli altri pianeti.

Giunto a questo punto, come suo solito, Macrobio compie un riepilogo: delle nove sfere, la prima è quella stellata che si muove da oriente ad occidente e comprende tutte le restanti. Le sette sfere al di sotto sono chiamate erranti e ruotano da occidente ad oriente; la nona, cioè la Terra, non si muove. Il commentatore latino ritiene che quanto detto riguardo all'armonia celeste è sufficiente, per cui approfondire ulteriormente la questione significherebbe disperdersi in inutili minuzie. Macrobio conclude questa sezione musicale introducendo i tre generi di armonia (enarmonico, diatonico e cromatico) e specifica che Platone assegna all'armonia cosmica il secondo genere. Noi uomini, conclude il commentatore latino, non udiamo la musica celeste a causa dell'intensità superiore del suo suono che il nostro orecchio, a causa della sua limitatezza, non è in grado di percepire.

VI. 4. 2. Le fonti

Le parole di Cicerone sull'armonia delle sfere, da cui il commentatore latino trae spunto per esporre la propria teoria musicale, si ispirano alla cosmologia dell'antico pitagorismo⁵⁶⁷ ripresa anche da Platone⁵⁶⁸. Su quale sia la fonte specifica utilizzata da Cicerone a riguardo non vi è alcuna certezza: inizialmente si era ipotizzato che l'Arpinate, per la sua complessa esposizione dell'armonia platonica delle sfere, avesse attinto da un ipotetico commento al *Timeo* di Posidonio; la critica contemporanea, invece, ritiene che egli l'abbia appresa dal suo amico Nigidio Figulo (Cicerone stesso, d'altra parte, lo presenta come il restauratore della disciplina pitagorica a Roma).

La concezione riportata da Macrobio secondo cui il suono è prodotto dall'urto di due corpi o dall'urto di un corpo con l'aria, risale al pitagorico Archita (IV secolo a.C.) al quale si devono anche i primi studi di acustica. Una dottrina simile è presente anche in Aristotele⁵⁶⁹ il quale, però, distingue oltre a ciò che percuote e ciò che è

⁵⁶⁷ PORFIRIO, *Vita di Pitagora*, 30.

⁵⁶⁸ PLATONE, *Repubblica*, 617b; *Timeo*, 36a.

⁵⁶⁹ ARISTOTELE, *De anima*, II, 8, 419b.

percorso, un terzo termine (aria o acqua) che collega i primi due ma che non rappresenta la causa determinante del suono. Il modo con cui Macrobio presenta questa teoria (che deriva ancora una volta dal *Commento al Timeo* di Porfirio⁵⁷⁰) sembra molto vicino a quello che Teone di Smirne attribuisce ad Adrasto di Afrodisia⁵⁷¹ (filosofo peripatetico del secolo II). Sostenendo che il suono è causato dall'impatto delle sfere con l'aria, però, Macrobio contraddice se stesso dal momento che in *Comm.*, I, 21, 33 aveva specificato che l'aria è presente solo al di sotto della Luna, mentre i pianeti sono immersi nell'etere: su quest'ultima concezione, tra l'altro, tornerà anche in seguito. L'idea esposta immediatamente dopo secondo la quale tutto nell'universo è regolato da leggi ben precise (per cui niente avviene per caso), è comune a gran parte della letteratura stoica e a quasi tutte le dottrine filosofiche dell'epoca ad eccezione di quella epicurea. L'attribuzione a Pitagora della scoperta dei rapporti numerici che sono alla base degli intervalli musicali è alquanto diffusa tra gli autori antichi e secondo qualche studioso potrebbe aver avuto origine in ambienti peripatetici⁵⁷²: l'aneddoto secondo cui Pitagora sarebbe giunto a questa scoperta ascoltando casualmente dei fabbri che battevano il ferro con i martelli, fu accolto nel mondo antico⁵⁷³ senza che si sentisse il bisogno di alcuna controprova scientifica.

Allorquando Macrobio descrive il sistema armonico⁵⁷⁴ ed elenca i sei rapporti fondamentali che ne sono alla base si rifà ancora una volta al sistema pitagorico il quale considera i numeri uno, due, tre e quattro, cioè la *tetraktys*: questa parte del commento, essendo molto tecnica, costringe il commentatore latino ad attenersi strettamente alla propria fonte (che è molto probabilmente il commento porfiriano al *Timeo*⁵⁷⁵) limitando così i propri interventi alla spiegazione di vocaboli, come epitrito ed emiolio, che potevano essere di difficile comprensione per un lettore latino. La terminologia musicale adoperata nella circostanza da Macrobio deriva da Aristosseno

⁵⁷⁰ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 361 ; A. R. SODANO, *Per un'edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al Timeo*, Napoli 1964, pp.112-114 e 132-133.

⁵⁷¹ J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, Leiden 1964, p. 18.

⁵⁷² L. RICHTER, *Zur Wissenschaftslehre von der Musik bei Plato und Aristoteles*, Berlin 1961, p. 10.

⁵⁷³ NICOMACO, *Manuale di armonica*, VI.

⁵⁷⁴ *Comm.* cit., II, 1, 14-25.

⁵⁷⁵ MRAS, *Macr. Komm.* cit., pp. 264 ss.

di Taranto, nato nel secolo IV a.C. e autore del più antico *Trattato di armonia*. Quantunque sia presente qualche errore tecnico, nel complesso l'esposizione macrobiana può essere comunque considerata sufficientemente esatta⁵⁷⁶. Senza addentrarsi nei complicati tecnicismi musicali e matematici presenti in questa parte del *Commentario*, infatti, si può affermare che il commentatore latino, pur palesando conoscenze musicali limitate e frammentarie, conduce un'esposizione abbastanza chiara e, tutto sommato, rispondente allo scopo didattico che si era prefisso. D'altra parte molti degli errori macrobiani sono alquanto diffusi nella trattatistica musicale antica: l'osservazione, ad esempio, secondo la quale l'orecchio non è in grado di percepire un'estensione superiore a due ottave in quanto la voce umana non può superare questa tessitura, è un errore presente anche in Teone di Smirne⁵⁷⁷.

Immediatamente dopo⁵⁷⁸ Macrobio sostiene che Platone, partendo dagli studi pitagorici sui rapporti musicali e numerici, giunge, grazie alla divina profondità del proprio ingegno, a comprendere e spiegare l'Anima del Mondo. La venerazione con cui Macrobio nella circostanza parla del filosofo ateniese è dimostrata dall'utilizzo di *profunditas*, termine encomiastico che all'epoca risulta molto diffuso sia in ambiente pagano che cristiano⁵⁷⁹. Immediatamente dopo il commentatore latino riprende da *Timeo*, 32a–b le nozioni di numeri lineari, piani (o quadrati), solidi (o cubici): tale tripartizione, comunque, è propria della dottrina pitagorica la quale non considerava l'aritmetica distinta dalla geometria. Dei numeri, infatti, si dava una rappresentazione fisico–geometrica tramite un'opportuna configurazione di punti–sassolino formanti delle figure: si chiamavano lineari i numeri che si potevano ottenere disponendo i punti in segmenti; per ottenere una linea ne occorreavano almeno due e, considerando la serie dei numeri dispari, almeno tre. I pitagorici chiamavano invece piani (che si ottengono con il prodotto di due fattori), vale a dire a due dimensioni (lunghezza e larghezza), i numeri corrispondenti a gruppi di sassolini disposti in quadrato: i primi sono nella serie dei pari il quattro, in quella dei dispari il nove. Per quanto riguarda i numeri solidi, ossia quelli aventi tre dimensioni (lunghezza, larghezza, altezza), essi

⁵⁷⁶ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 361.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp. 359-360.

⁵⁷⁸ *Comm. cit.*, II, 2, 1.

⁵⁷⁹ P. MANTOVANELLI, *Profundus. Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Roma 1981, p. 293.

si ottengono con il prodotto di tre fattori e i primi della serie, pari e dispari, sono rispettivamente l'otto e il ventisette⁵⁸⁰.

In *Comm.*, II, 2, 14 l'autore torna sulla formazione platonica dell'Anima del Mondo e traduce, per la terza e ultima volta, una parte del *Timeo* (nello specifico 35a-36b): anche in questo caso, come avvenuto in precedenza⁵⁸¹, la traduzione macrobiana appare abbastanza libera ma comunque più esatta e concisa di quella di Calcidio e si presta ad alcuni interessanti confronti con il *Timaeus* ciceroniano⁵⁸². Nella circostanza non è chiaro se Macrobio utilizzi lo schema lineare, come secondo la testimonianza di Proclo⁵⁸³ avrebbero fatto Porfirio e Severo, o quello a lambda utilizzato da Crantore (primo commentatore del *Timeo*), da Adrasto e da Teone di Smirne.

Dopo aver affrontato la questione dell'armonia celeste, Macrobio, in *Comm.*, II, 3, 1, inserisce un capitolo in cui sono presenti diverse considerazioni che ribadiscono il valore e l'importanza della musica. Subito il commentatore latino, come Teone di Smirne, mette in relazione il citato passo di *Timeo*, 35a-36b con quello di *Repubblica*, X, 617b nel quale all'interno del mito di Er, a proposito della struttura dell'universo, Platone introduce l'immagine delle Sirene, presenti ciascuna su uno degli otto cerchi del fuso di *Ananke* ed emettenti ciascuna una nota. Tale relazione tra i passi dei due dialoghi platonici è presente, oltre che nel commento di Porfirio alla *Repubblica*, anche nel commento al *Timeo* di Proclo (III, 208): il Gersh⁵⁸⁴, seguendo la scia del Flamant, è convinto che comunque Macrobio attinga nella circostanza, in modo diretto o indiretto, quasi sicuramente dal commento porfiriano. L'idea che considera le Sirene divinità ctonie preposte alle sfere è presente nel *Cratilo*⁵⁸⁵; inoltre, l'identificazione delle Sirene con le Muse è riportata

⁵⁸⁰ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip. cit.*, p. 646.

⁵⁸¹ Gli altri due casi nei quali Macrobio opera una traduzione diretta di passi del *Timeo* sono *Comm. cit.*, I, 6, 29–31 (dove a proposito dei quattro elementi traduce molto liberamente *Timeo*, 31b–32b) e *Comm. cit.*, I, 20, 2 (dove la breve traduzione di *Timeo*, 39b serve più che altro a ridimensionare, in funzione dell'ordine egiziano dei pianeti, l'affermazione ciceroniana presente in *Somnium Scipionis*, 4, 2).

⁵⁸² K. MRAS, *Macrobius und Calcidius als Uebersetzer Platos*, WSt LI (1933), pp. 146–148.

⁵⁸³ PROCLO, *Commento al Timeo*, II.

⁵⁸⁴ S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The latin Tradition*, Notre Dame, Indiana 1986, p. 520.

⁵⁸⁵ PLATONE, *Cratilo*, 403d.

sia da Plutarco⁵⁸⁶ che da Proclo⁵⁸⁷ ed entrambi la attribuiscono agli “antichi” (che Macrobio identifica con i *theologi*, ossia con i sapienti orfici e caldei). Il commentatore latino cita poi espressamente la *Teogonia* esiodea (77–79) a proposito di Calliope la quale, nell’elenco esiodeo, è la nona delle Muse e, come indice della sua supremazia, le è consacrato un intero verso; le restanti otto Muse sono elencate in soli due versi. Poco dopo Macrobio propone le due etimologie di Urania e Calliope che sono molto diffuse all’epoca, inoltre egli identifica Apollo Musagete (ossia il conduttore delle Muse, figlie di Zeus e Mnemosine, di cui dirige il coro) con il sole: tale identificazione trova corrispondenza nel commento procliano al *Timeo*. L’ulteriore identificazione macrobiana delle Muse e di Apollo con l’armonia delle sfere è un elemento che fa parte anche della tradizione ermetica⁵⁸⁸ e perciò presuppone un’interpretazione che collega le Muse ad una teoria di culto spirituale⁵⁸⁹. Dopo una serie di etimologie e richiami legati al mondo greco, Macrobio fa riferimento al nome “Camene” assegnato dagli Etruschi alle Muse⁵⁹⁰: le Camene, la cui prima testimonianza risale a Livio Andronico (secolo III a.C.), sono ninfe delle acque dell’antica religione italica e la più nota è Egeria, colei che istruì il re Numa. Come attestano Varrone (*De lingua latina*) e Servio (*Commento a Virgilio*) il nome di queste ninfe è stato associato al termine *carmen* (canto) e al verbo *canere* (cantare): in base a ciò il Mras sostiene che la notizia riportata nella circostanza da Macrobio derivi, direttamente o indirettamente, da Varrone.

La successiva concezione secondo cui la musica anticamente accompagnasse i sacrifici rituali si trova anche in Censorino⁵⁹¹ il quale, inoltre, specifica che l’uso della cetra era riservato ad Apollo, quello del flauto alle Muse. L’impiego della musica nei sacrifici trova testimonianza anche in Firmico Materno⁵⁹² e Isidoro⁵⁹³: un’accurata e sistematica analisi di questo argomento si trova nell’opera di G.

⁵⁸⁶ PLUTARCO, *De animae procreatione in Timaeo*, 1029c.

⁵⁸⁷ PROCLO, *Commento al Timeo*, III, 208.

⁵⁸⁸ *CORPUS HERMETICUM*, I, 9.

⁵⁸⁹ P. BOYANCE, *Les Muses et l’harmonie des spheres*, Paris 1946, p. 12.

⁵⁹⁰ ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine*, Paris 1951, s. v.

Camena.

⁵⁹¹ CENSORINO, *De die natali*, 12, 1.

⁵⁹² FIRMICO MATERNO, *Mathesis*, IV, 14, 20.

⁵⁹³ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, III, 16, 2.

Wille⁵⁹⁴. Giunto a questo punto Macrobio paragona l'andamento ritmico dell'inno, suddiviso in strofe ed antistrofe, con il movimento in avanti della sfera celeste (strofe) e con quello contrario della sfera planetaria (antistrofe): il collegamento di strofe ed antistrofe ai movimenti di rivoluzione del cielo si trova già in Aftonio, retore greco di fine quarto secolo. Lo Scarpa⁵⁹⁵ ritiene che Macrobio, anche in questo caso, utilizzi come fonte il commento porfiriano al *Timeo*; come però opportunamente nota il Flamant⁵⁹⁶, la posizione dello studioso italiano non appare del tutto convincente soprattutto in considerazione del fatto che questa parte del *Commentario* mostra una peculiare impostazione romana. Macrobio, al fine di ribadire l'importanza della musica, fa poi riferimento ai miti di Orfeo e Amfione⁵⁹⁷: l'accostamento di questi due personaggi mitici è già presente in Orazio⁵⁹⁸. La peculiarità della musica di risvegliare l'ardore bellico è una concezione presente, oltre che nel citato Virgilio⁵⁹⁹, anche in Gellio⁶⁰⁰ e Censorino⁶⁰¹. L'accenno macrobiano alla capacità terapeutica della musica, poi, trova corrispondenza in Censorino, Marziano Capella ed anche in Boezio⁶⁰²: occorre tuttavia notare che Macrobio sembra, nella circostanza, rinviare esplicitamente ad un contesto di pratiche magiche attestato nello storico latino Ammiano Marcellino⁶⁰³. Questa valenza curativa della musica è di origine pitagorica ed è condivisa da Platone e Aristotele e i seguaci di quest'ultimo sottolineano anche il potere catartico che la musica esercita sulle passioni; Varrone⁶⁰⁴ sostiene, inoltre, l'influenza della musica sullo spirito. Dopo che l'intera prima sezione di questo capitolo è stata dedicata ad

⁵⁹⁴ G. WILLE, *Musica Romana*, Amsterdam 1967, p. 627.

⁵⁹⁵ *Macrobiū Ambrosii Theodosii, Commentariorum in Somnium Scipionis, libri duo*. Traduzione, introduzione e note a cura di L. SCARPA, Padova 1981, p. 464.

⁵⁹⁶ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 373 ; su questo passaggio del *Commentario* si veda anche J. PREAUX, *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, Roma 1974, p. 600.

⁵⁹⁷ Orfeo, mitico cantore tracio, è uno degli Argonauti che in seguito verrà considerato il profeta dell'orfismo. Eschilo ed Euripide narrano che è capace con il suo canto di trascinare uomini, animali, piante e persino pietre. Meno noto è il mito di Amfione, figlio di Zeus e Antiope, che, istruito meravigliosamente nell'uso della lira da parte di Hermes, trae dal suo strumento suoni talmente delicati da smuovere le pietre.

⁵⁹⁸ ORAZIO, *Ars poetica*, 391.

⁵⁹⁹ VIRGILIO, *Eneide*, IV, 224.

⁶⁰⁰ GELLIO, *Notti attiche*, I, XI, 1-7.

⁶⁰¹ CENSORINO, *De die natali*, 12.

⁶⁰² BOEZIO, *De institutione musica*, I, 1.

⁶⁰³ AMMIANO MARCELLINO, *Storie*, XXIX, 2, 26.

⁶⁰⁴ VARRONE, *Satire Menippeae*, 365b.

un'ampia digressione sull'importanza della musica, Macrobio nell'ultima parte torna alla trattazione tecnica degli intervalli musicali tra i pianeti⁶⁰⁵: il ritorno a questioni tecniche è realizzato da un lato mediante il richiamo alla tessitura dell'Anima del Mondo per mezzo di rapporti musicali, dall'altro attraverso la citazione di due versi virgiliani tratti dal discorso di Anchise⁶⁰⁶ già utilizzati in *Comm.*, I, 14, 14 (a proposito della concezione neoplatonica dell'Anima del Mondo vivificatrice dell'universo).

Un'ultima considerazione va fatta per *Comm.*, II, 3, 15 in cui è ripresa la questione degli intervalli armonici: questo è un punto particolarmente importante in quanto è l'unico nel quale Macrobio cita espressamente come sua fonte il commento di Porfirio al *Timeo*⁶⁰⁷: è molto probabile che questa esplicita citazione sia dovuta al fatto che il commentatore latino non conosce, in ambito musicale, autorità superiore a quella del filosofo neoplatonico⁶⁰⁸.

Nella parte conclusiva del suo commento alla citazione ciceroniana, Macrobio affronta la questione dei suoni gravi (emessi dai pianeti che hanno moto più lento, cioè dalle sfere inferiori) e di quelli acuti (emessi dai pianeti che hanno maggiore velocità, cioè dalle sfere superiori). Nel presentare tale teoria, la quale è tra l'altro considerata esatta dalla maggior parte degli autori antichi, il commentatore latino entra in contraddizione con quanto detto in *Comm.*, I, 14, 27 e I, 21, 6: in questi due casi, infatti, l'autore aveva sostenuto che tutti i pianeti si muovevano ad una medesima velocità e che la differenza di durata delle loro rivoluzioni era determinata dalla loro distanza dalla Terra. Nello specifico, sostiene il Flamant, Macrobio non pensa di cadere in contraddizione dal momento che egli presuppone evidentemente una velocità angolare identica per tutti i pianeti ed un'altra assoluta che è proporzionale alla distanza di ogni singolo pianeta dalla Terra. Non può trovare, invece, alcuna giustificazione l'errore successivo in cui il commentatore latino incorre allorché tenta di trovare parallelismi tra la musica delle sfere e quella umana: egli, infatti, afferma che in un flauto il suono più acuto è quello emesso dai fori più prossimi alla bocca, quello più grave dai fori più lontani. Il

⁶⁰⁵ *Comm. cit.*, II, 3, 11.

⁶⁰⁶ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 728.

⁶⁰⁷ SODANO, *Per un'ediz. crit. dei fram. cit.*, pp. 93 ss.

⁶⁰⁸ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, p. 647.

medesimo errore è presente anche in Archita e Teone di Smirne⁶⁰⁹. Si può ipotizzare nella circostanza un tentativo non riuscito di Macrobio di far rientrare nel contesto del *Somnium* esempi musicali propri del patrimonio degli enciclopedisti derivanti molto probabilmente da Varrone⁶¹⁰. La successiva affermazione macrobiana secondo la quale Venere e Mercurio, satelliti del Sole, hanno medesima velocità contraddice l'osservazione di *Comm.*, II, 3, 14 in cui l'autore attribuiva a Mercurio un'orbita di raggio quadruplo rispetto a quello di Venere: questa grave aporia⁶¹¹ appare ancora una volta causata dalla difficoltà che Macrobio incontra allorché tenta di conciliare l'ordine caldeo dei pianeti con quello platonico⁶¹². Il riferimento alla *nete* e alla *hypate*, termini che letteralmente indicano la corda più alta e quella più bassa e quindi le due note estreme, è comune a tutti i trattatisti di musica (Nicomaco, Teone, Marziano Capella, Boezio) e così pure il paragone tra gli elementi grammaticali e il canto: è probabile, quindi, l'esistenza di una fonte comune che è quasi sicuramente Porfirio⁶¹³. Quando, poi, Macrobio afferma in modo esplicito di rifiutarsi di approfondire ulteriormente tematiche tecniche di musica, sembra voler implicitamente polemizzare con qualche altro autore che, al contrario, si è incautamente dilungato in inutili tecnicismi musicali: questo riferimento polemico pare indirizzato a Favonio Eulogio⁶¹⁴; tuttavia il modo piuttosto sbrigativo con cui Macrobio liquida la questione tecnica sulla musica potrebbe anche essere una semplice testimonianza della scarsa dimestichezza del commentatore latino con argomenti musicali. Nella parte conclusiva del commento è presente la classificazione dei tre generi di armonia che risale quasi certamente ad Archita, come afferma Porfirio nel suo commento al *Timeo*: sull'importanza attribuita al genere diatonico, rispetto a quelli enarmonico e cromatico, c'è un approfondito studio di Mountford⁶¹⁵. L'esempio finale delle cateratte del Nilo e della sordità che esse procurano agli abitanti delle zone limitrofe, è probabilmente da ricollegarsi alle

⁶⁰⁹ TEONE DI SMIRNE, *Expositio*, 3–11.

⁶¹⁰ REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, vol. II, p. 151.

⁶¹¹ BOYANCE', *Les Mus. et l'harm. cit.*, p. 111.

⁶¹² FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, p. 377.

⁶¹³ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 26.

⁶¹⁴ MARINONE, *Il Somn. Sc. nell'es. di Macr. cit.* (dispensa universitaria).

⁶¹⁵ J. F. MOUNTFORD, *Greek Music and its relation to Modern Times*, JHS XL, 1920, p. 38.

teorie pitagoriche presenti in Aristotele⁶¹⁶: la questione dell'impossibilità umana di udire la grandezza del suono celeste si trova anche in Giamblico⁶¹⁷.

VI. 4. 3. La prospettiva macrobiana

Il commento di Macrobio, in ambito musicale, si attiene molto fedelmente alle fonti il che dimostra la non eccelsa conoscenza di questo argomento da parte del commentatore latino. L'originalità del contributo macrobiano, pertanto, la si può rilevare soprattutto nel tentativo di conciliazione tra il testo ciceroniano e quello platonico. Già nell'iniziale interpretazione del passo del *Somnium*, però, sembrerebbe che l'Arpinate entri in contrasto con Platone dal momento che suppone l'esistenza solo di sette note e non di otto: ebbene Macrobio, nella circostanza, non mette in rilievo il disaccordo tra il testo ciceroniano e quello platonico tanto è vero che invece di avventurarsi in un tentativo di spiegazione (come è avvenuto nel caso dell'ordine dei pianeti⁶¹⁸), preferisce far passare il tutto sotto silenzio osservando semplicemente che le note sono sette perché le orbite di Mercurio e Venere ne emettono una identica⁶¹⁹.

L'inizio del secondo capitolo, poi, riveste una notevole importanza per comprendere l'impostazione generale del *Commentario* in cui l'autore affronta i vari campi del sapere scientifico in funzione di una visione essenzialmente cosmologica, dove l'argomento centrale è la creazione dell'Anima cosmica. Tanto le osservazioni svolte nel capitolo primo sui rapporti musicali, quanto quelle successive sui corpi matematici e solidi tendono, infatti, ad illustrare le parole con cui Platone nel *Timeo* descrive la creazione dell'Anima del Mondo. Questo secondo capitolo, oltre ad assumere un valore fondamentale nell'economia dell'intero commento macrobiano, si distingue da altre sezioni del Libro I dove comunque erano state affrontate, seppure in contesti diversi, questioni concernenti i corpi solidi o anche la connessione dei quattro elementi. Macrobio, in *Comm.*, II, 2, 1 dopo aver introdotto

⁶¹⁶ ARISTOTELE, *De caelo*, II, 290b–291.

⁶¹⁷ GIAMBILICO, *Vita pitagorica*, 65.

⁶¹⁸ *Comm. cit.*, I, 19.

⁶¹⁹ *Ibid.*, II, 4, 9.

l'esegesi di *Timeo*, 35b–36b, ritiene opportuno richiamare l'attenzione sul modo in cui il testo platonico potrà giovare alla comprensione delle parole di Cicerone: nelle intenzioni del commentatore latino, quindi, l'intera premessa relativa alle dimensioni dei corpi solidi⁶²⁰ deve avere come riferimento ultimo, oltre che il testo platonico, anche quello ciceroniano. Anche in questa circostanza, dunque, Macrobio fornisce una prova della sua personale metodologia di lavoro e conferma il suo proposito di sintesi tra i testi di Platone e quello di Cicerone⁶²¹.

L'importanza assegnata da Macrobio all'Anima del Mondo trova ulteriore conferma in *Comm.*, II, 2, 1 in cui la trattazione sui numeri che realizzano geometricamente il volume è impostata esclusivamente in funzione della realizzazione dell'Anima del Mondo e della spiegazione dei rapporti armonici. Fin dall'inizio del capitolo secondo, d'altra parte, Macrobio ha inteso sottolineare come Platone non sia stato un semplice continuatore della scuola pitagorica: il vero merito del filosofo ateniese è stato quello di aver integrato lo studio sul valore dei numeri con riflessioni proprie. In *Comm.*, II, 2, 8 allorquando torna a parlare della monade, d'altra parte, il commentatore latino mostra in modo inequivocabile come il linguaggio geometrico sia in posizione subordinata rispetto a quello ben più complesso riguardante l'Anima del Mondo.

Dopo aver affrontato il problema dell'armonia dell'universo e prima di passare, nel quarto capitolo, a trattare la differenziazione tra suoni gravi e acuti, Macrobio inserisce un terzo capitolo nel quale introduce una serie di considerazioni generali sul valore e l'importanza della musica. Il Flamant⁶²², giustamente, richiama l'attenzione sull'uso della particella *hinc* che apre il terzo capitolo e che, non dissimilmente da altri casi analoghi, serve all'autore per riallacciare al contesto generale della propria trattazione alcune considerazioni ad esso non strettamente collegate: questo modo di procedere, per quanto non esente da forzature, costituisce una caratteristica del tutto personale di Macrobio che, in questo caso, ha come scopo

⁶²⁰ *Ibid.*, II, 2, 3–13.

⁶²¹ SODANO, *Per un'ediz. crit. dei fram.* cit., p. 124.

⁶²² FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 379.

quello di ampliare nozioni comuni alla trattatistica greca con osservazioni riconducibili a fonti latine⁶²³.

VI. 5. La concezione geometrico-geografica macrobiana

Quest'ultima scienza del quadrivio, che conclude la *pars naturalis* del *Commentario*, è fatta rientrare da Macrobio nella geografia: l'inserire questioni geometriche in ambito geografico, d'altra parte, era un'abitudine diffusa tra i commentatori antichi⁶²⁴. Geografia e geometria sono affrontate in *Comm.*, II, 5–11 e corrispondono alla seconda, terza e quarta citazione del secondo libro. Nella seconda citazione sono oggetto di trattazione diverse questioni: le cinque zone in cui è divisa la terra, le due fasce terrestri abitabili e le loro dimensioni, la corrispondenza tra zone terrestri e celesti, il corso del sole ed il clima, l'interpretazione di un passo delle *Georgiche* virgiliane che riguarda il circolo della zodiaco, l'Oceano che avvolge il globo terrestre. Nella terza citazione, poi, Macrobio introduce la questione dei cicli cosmici e quella dell'eternità del mondo che comunque non consente all'uomo di tramandare ai posteri la fama e la gloria. Nella quarta citazione, infine, l'autore tratta degli anni planetari.

VI. 5. 1. Esposizione geografica⁶²⁵

Vides habitari in terra raris et angustis locis, et in ipsis quasi maculis ubi habitatur vastas solitudines interiectas, eosque qui incolant terram non modo interruptos ita esse ut nihil inter ipsos ab aliis ad alios manare possit, sed partim obliquos, partim transversos, partim etiam adversos stare vobis, a quibus expectare gloriam certe nullam potestis. Cernis autem eandem terram quasi quibusdam redimitam et circumdatam cingulis, e quibus duos maxime inter se

⁶²³ REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, vol. II, p. 138.

⁶²⁴ J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris 1958, p. 393.

⁶²⁵ *Comm. cit.*, II, 5, 1-3.

diversos et caeli verticibus ipsis ex utraque parte subnixos obriguisset pruina vides, medium autem illum et maximum solis ardore torreri. Duo sunt habitabiles, quorum australis ille, in quo qui insistunt adversa vobis urgent vestigia, nihil ad vestrum genus; hic autem alter subiectus aquiloni quem incolitis cerne quam tenui vos parte contigat. Omnis enim terra quae colitur a vobis, angusta verticibus, lateribus latior, parva quaedam est insula, circumfusa illo mari quod Atlanticum, quod Magnum, quem Oceanum appellatis in terris; qui tamen tanto nomine quam sit parvus vides⁶²⁶.

Prima di entrare nell'argomento geografico–geometrico Macrobio, con la consueta precisione, riassume brevemente gli argomenti fin qui trattati e precisa che, dopo l'esposizione del cielo, delle sfere e del relativo suono armonico, ora si accinge ad affrontare l'ultima questione, quella relativa alla terra e alla sua immobilità. Il commentatore latino fa immediatamente notare che Cicerone, sostenendo che gli abitanti della terra vivono in zone diametralmente opposte, oblique e trasversali, è convinto che la terra sia sferica e non un disco piatto attorniato da oceani. Macrobio introduce, quindi, il suo proposito di conciliare la posizione di Virgilio, per il quale le cinque fasce o zone occupano il cielo, con quella di Cicerone il quale afferma che tali zone cingono la terra: prima di dimostrare la non contraddittorietà di queste due posizioni, però, il commentatore latino ritiene indispensabile presentare, in via preliminare, l'argomento delle cinque fasce. La zona più estesa è quella centrale (zona torrida) che è arroventata da un calore perpetuo ed incessante che la rende inabitabile; le estremità settentrionali ed australi (zona fredda settentrionale e zona fredda australe), gelate dai ghiacci perenni, costituiscono le altre due fasce; queste ultime sono quelle dalle dimensioni minori. Le restanti due fasce (zona temperata

⁶²⁶ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 6, 1–3, in *Repubblica*, VI, 20–21. “Vedi che sulla terra i luoghi abitati sono isolati ed angusti e fra di essi, che assomigliano a macchie, si estendono immensi deserti; gli abitanti della terra non sono solo così separati da non poter comunicare tra di loro, ma alcuni sono disposti, rispetto a voi, in zone oblique, altri in zone trasversali, altri ancora agli antipodi. Da essi non potete attendere alcuna gloria. Tu puoi notare, inoltre, che la terra è avvolta e circondata da fasce: due di esse, più lontane possibili l'una dall'altra e poste sotto i poli opposti del cielo, sono assediate dal ghiaccio, mentre la fascia centrale, che è la più estesa, è arsa dal calore del sole. Due fasce sono abitabili: di esse l'australe, nella quale gli abitanti lasciano impronte opposte alle vostre, è del tutto estranea alla vostra razza. Quest'altra fascia, invece esposta ad Aquilone e abitata da voi, osserva in che misura minima vi appartiene. Infatti, tutta la terra che è da voi abitata, angusta alle estremità e più ampia ai lati, è una piccola isola circondata da quel mare che chiamate Atlantico, mare Grande o Oceano, ma che, a dispetto di questo nome imponente, vedi bene quanto sia piccolo”.

nostra e zona temperata opposta), maggiori di quelle estreme ma più piccole di quella di mezzo, si collocano tra le fasce estreme e quella centrale e godono di un clima temperato che modera le sregolatezze delle fasce adiacenti: questo rende le due zone temperate le sole abitabili. A questo punto Macrobio descrive graficamente il tutto dividendo in modo geometrico la sfera–terra con rette e vertici che delimitano le varie fasce: egli, quindi, introduce l’argomento riguardante i venti che soffiano dai punti cardinali eppoi affronta la questione concernente gli abitanti della zona temperata opposta per i quali tutto è, rispetto alla nostra zona temperata, rovesciato: ciò che per noi è sopra, per loro è sotto e viceversa; ecco la ragione per la quale essi lasciano impronte opposte rispetto a quelle nostre. Tuttavia gli abitanti delle due zone temperate, precisa Macrobio, non cadono dalla terra al cielo in quanto sono tutti attratti allo stesso modo verso la terra “per una forza che è loro propria”⁶²⁷. Questa assoluta eterogeneità fisica che caratterizza il globo terrestre⁶²⁸ comporta che le zone dell’ecumene, cioè quelle abitate, assumano l’aspetto di macchie le quali sono separate tra loro da zone desertiche o ghiacciate che rendono impossibili le relazioni tra gli abitanti che le popolano. Macrobio individua, per la precisione, quattro macchie abitate, due per ogni emisfero: la macchia abitata da noi è a nord–est, quella a nord–ovest (quindi sempre facente parte della zona temperata nostra) è abitata dai trasversi (in quanto è posizionata trasversalmente rispetto alla nostra macchia); la macchia a sud–ovest (che appartiene alla zona temperata opposta) è abitata dagli obliqui (in quanto è posizionata obliquamente rispetto alla nostra macchia); infine la macchia a sud–est è abitata dagli anteci (in quanto è posizionata in modo opposto rispetto alla nostra macchia)⁶²⁹.

E’ a questo punto che Macrobio, in modo molto più dettagliato rispetto a prima, ritorna a rappresentare graficamente la sfera terrestre e a costruire con precisione geometrica le cinque fasce nel tentativo di dimostrare, in maniera scientifica, che non c’è discrepanza tra la posizione di Virgilio, che attribuisce dette

⁶²⁷ Come già è stato precedentemente dimostrato in *Comm. cit.*, I, 22, 1.

⁶²⁸ Su questa parte del *Commentario* si veda B. BAKHOUCHE, *La Terre, petit miroir du ciel...et vice versa?* (Macrobe, *Commentaire sur le “Songe de Scipion”, II, 5-9*), in *Actes du Colloque International organisé a Montpellier les 23-25 Mars 1995. Les astres dans l’Antiquité*, a cura di B. BAKHOUCHE, A. MOREAU, J. C. TURPIN, Université Paul Valéry, Montpellier 1996, pp. 7-27.

⁶²⁹ *Comm. cit.*, II, 5, 33.

fasce al primo cielo, e quella di Cicerone che le assegna alla terra⁶³⁰. Attraverso un complicatissimo teorema geometrico, Macrobio giunge alla conclusione che si era prefissa: le fasce terrestri sono il riflesso diretto di quelle che originariamente sono in già cielo, per cui Virgilio e Cicerone sono entrambi nel giusto. La sfera celeste, infatti, racchiude quella terrestre per cui le cinque fasce celesti agiscono e producono quelle terrestri: per comprendere i fenomeni climatici che caratterizzano le zone terrestri, quindi, è necessario indagare sulla temperatura dell'etere. Ebbene tutto, in cielo, dipende dai movimenti del sole che non supera mai i limiti della zona torrida in quanto lo zodiaco si estende in obliquo da un tropico all'altro: questa è la ragione per cui le zone estreme, non essendo mai raggiunte dal calore solare, sono coperte di ghiaccio perenne. Le due zone temperate terrestri, che sono il riflesso di quelle temperate celesti, sono abitabili perché godono del calore della zona torrida che però è mitigato dal gelo delle rispettive zone polari.

Macrobio, giunto a questo punto, tenta di trovare una giustificazione alle parole di Virgilio il quale sembra sostenere che il sole attraversi le zone temperate, mentre, come si è dimostrato, questo è impossibile dal momento che la sfera solare non può mai superare i circoli tropicali i quali segnano i limiti dello zodiaco⁶³¹: Virgilio parla di “...due zone ai miseri mortali...per entrambe fu tracciata una via lungo la quale si volge inclinata la schiera dei segni zodiacali..”⁶³². Macrobio, nella circostanza, ricorre ad esponenti filologici e linguistici per giustificare la posizione del poeta latino: Virgilio, spiega Macrobio, è spesso solito adoperare *per* in luogo di *inter*, per questo le parole *per ambas* (cioè per entrambe le zone abitate) vanno in realtà intese *inter ambas* (cioè tra le due zone abitate) per cui il sole non le attraverserebbe (lo scambio di preposizioni, d'altra parte, avviene spesso anche in Omero la cui opera Virgilio tiene sempre presente). Infine, Macrobio dedica l'ultimo capitolo alla descrizione di Oceano che dà vita ai mari (Mar Rosso, Mar Caspio, Oceano Indiano...) che circondano le zone abitate rendendole isolotti⁶³³.

⁶³⁰ *Ibid.*, II, 7, 1.

⁶³¹ *Ibid.*, II, 8, 1.

⁶³² VIRGILIO, *Georgiche*, I, 237–239.

⁶³³ *Comm. cit.*, II, 9, 1.

VI. 5. 2. Le fonti

Rispetto ad altre sezioni del *Commentario*, Macrobio in questo caso non è costretto a compiere forzature nel commentare il testo ciceroniano in quanto sia l'Arpinate che Macrobio stesso si rifanno, seppur in modo indiretto, a Cratete di Mallo⁶³⁴ le cui teorie geografiche, sebbene scientificamente lacunose, avevano esercitato un notevole influsso sulla manualistica successiva⁶³⁵. Lo Stahl sostiene che fondamentale importanza rivesta Posidonio, in quanto fonte intermediaria tra il testo ciceroniano e Cratete; tuttavia, nel corso del tempo, è stato molto ridimensionato dalla maggior parte della critica⁶³⁶ il ruolo di Posidonio: appare, infatti, evidente che, a proposito della teoria delle zone della terra, mentre la visione posidoniana ne prevedeva sette, Cicerone e Macrobio, in pieno accordo con Cratete, parlano di sole cinque zone. L'autore del *Commentario*, da parte sua, molto probabilmente ha potuto attingere alla dottrina di Cratete facendo ricorso alla manualistica dei suoi tempi⁶³⁷.

Nella parte iniziale del proprio commento Macrobio pone in risalto la sfericità terrestre: la terra, infatti, era precedentemente considerata come un disco piatto attorniato dal fiume Oceano che segnava i confini del mondo conosciuto e la sua raffigurazione più nota era l'omerico scudo di Achille. E' proprio Cratete, intorno al 170 a.C., a costruire una sfera di grandi dimensioni rappresentante il globo terrestre che conteneva, sulla sua superficie, i quattro mondi abitati simmetrici separati da cinture oceaniche. E' la presenza di quest'ultima concezione che Macrobio riscontra nella citazione ciceroniana: nelle parole dell'Arpinate, infatti, il commentatore latino rileva una pluralità di luoghi abitati e non un unico *habitat*⁶³⁸.

La rappresentazione macrobiana della terra si basa sulla teoria, molto diffusa nel secolo IV, delle fasce termiche: secondo questa concezione, derivante forse da Parmenide, l'inabitabilità di alcune zone terrestri è dovuta al freddo rigido delle

⁶³⁴ Geografo, filologo e filosofo stoico greco del secolo II a.C.

⁶³⁵ STAHL, *La Sc. dei Rom.* cit., p. 40.

⁶³⁶ K. BUCHNER, *M. Tullius Cicero-De Re Publica*, Heidelberg 1984, pp. 487 ss.; Cicerone. *Il "Somnium Scipionis"*, introduzione e commento a cura di A. RONCONI, Firenze 1967, p. 120.

⁶³⁷ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 475.

⁶³⁸ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip.* cit., p. 655.

regioni polari e al calore eccessivo della zona equatoriale⁶³⁹. Qualche studioso⁶⁴⁰ ha messo in relazione questa teoria delle zone inabitabili, presente nel *Commentario*, con un passo di Marziano Capella⁶⁴¹: in quest'ultimo, però, manca totalmente il riferimento alla zona temperata che è il risultato della fusione di due influenze opposte (riferimento, invece, presente in Plinio⁶⁴²).

Un passaggio filosoficamente cruciale dell'esposizione geografica di Macrobio è quello in cui è trattata la teoria degli antipodi⁶⁴³: la sfericità della terra implica, da un punto di vista razionale, l'esistenza di esseri umani che, vivendo nella zona opposta del globo terrestre, lasciano impronte inverse rispetto alle nostre. Data per scontata l'invalidità dell'Oceano che divide gli antipodi, non sarà dunque mai possibile alcun contatto tra coloro che popolano le zone opposte della Terra. Questa teoria, già anticamente, ha dato vita alla polemica tra stoici ed epicurei: non esistendo più, al tempo di Macrobio, la setta epicurea qualche studioso⁶⁴⁴ ha individuato, nella circostanza, la presenza di un'indiretta polemica macrobiana nei confronti del cristianesimo. La nuova dottrina, infatti, rinnegava la possibilità che potessero esistere esseri umani agli antipodi in quanto ciò avrebbe contraddetto le Sacre Scritture: tali esseri, considerata l'invalidità dell'Oceano, non sarebbero certo potuti discendere da Adamo e, quindi, nessuno di essi avrebbe avuto la possibilità di essere redento. In questa direzione Agostino⁶⁴⁵ e Lattanzio⁶⁴⁶, pur non rinnegando la sfericità terrestre, condannano apertamente la teoria degli antipodi: il primo, in particolare, tenta di confutarla privilegiando la *historica cognitio* (cioè i dati riportati nella Sacra Scrittura) al *ratiocinando coniectare* (cioè il supporre, per deduzione, l'esistenza nell'altra parte del globo di altri esseri umani la cui conoscenza ci è preclusa)⁶⁴⁷. Riprendendo la posizione dello Stahl, il Flamant⁶⁴⁸ nota che Macrobio

⁶³⁹ CLEOMEDE, *De motu circulari corporum caelestium*, I, 12; GEMINO, *Introduzione ai fenomeni*, XV, 1-3.

⁶⁴⁰ STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 202.

⁶⁴¹ MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, VIII.

⁶⁴² PLINIO, *Historia naturalis*, II, 272.

⁶⁴³ *Comm. cit.*, II, 5, 17-37.

⁶⁴⁴ STAHL, *La Sc. dei Rom.* cit., p. 221.

⁶⁴⁵ AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVI, 9.

⁶⁴⁶ LATTANZIO, *Divinae institutiones*, III, 24.

⁶⁴⁷ Questo argomento di Agostino contro la teoria degli antipodi, insieme ad altri geografico-astronomici simili, è presente nello scritto di T. CAMPANELLA, *Apologia per Galileo*. Introduzione, traduzione e note a cura di P. PONZIO, Milano 2001.

propone un'impostazione diametralmente opposta rispetto a quella di Agostino in quanto il commentatore latino, adopera di proposito frequenti espressioni⁶⁴⁹ che richiamano esclusivamente il ragionamento: questo sarebbe la prova, secondo lo studioso francese, di una tacita ma chiara polemica anticristiana da parte di Macrobio che, incurante del dato scritturale, basa sul puro ragionamento la propria dimostrazione dell'esistenza degli antipodi.

Va sottolineato che questa degli antipodi è una delle questioni geografiche maggiormente dibattute e controverse: il Venerabile Beda (673-735) e il teologo benedettino spagnolo Beato di Liebana (730-798), ad esempio, ammettono la sfericità terrestre ma negano l'abitabilità degli antipodi⁶⁵⁰.

La successiva trattazione macrobiana concernente la divisione della circonferenza terrestre in sessantesimi⁶⁵¹ si rifà ad Eratostene⁶⁵² il quale, tra l'altro, è fonte comune anche a Censorino⁶⁵³ e Plinio⁶⁵⁴. Giunto a questo punto Macrobio tenta di dimostrare la concordanza tra la posizione di Virgilio (che assegna le cinque fasce al cielo) e quella di Cicerone (il quale sostiene che tali zone cingono la Terra)⁶⁵⁵.

I cardini su cui si basa la dimostrazione macrobiana sono quattro: 1) argomento astronomico: le variazioni di temperatura sono dipendenti dalle singole zone celesti e da queste, per il tramite dell'aria, si trasmettono alle corrispondenti zone terrestri⁶⁵⁶; 2) argomento ottico: la terra è come un'immagine del cielo riprodotta in uno specchio molto piccolo che non altera, in nessun modo, le proporzioni⁶⁵⁷; 3) argomento geometrico: la corrispondenza tra le zone celesti e quelle terrestri può essere ben visualizzata attraverso un diagramma⁶⁵⁸; 4) argomento

⁶⁴⁸ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 473 ss.

⁶⁴⁹ In questa parte Macrobio usa espressioni come *concepta ratio, sola ratione, eadem ratio*.

⁶⁵⁰ VENERABILE BEDA, *De Natura Rerum*, XLVI; *De temporum ratione*, XXXII, XXXIV; BEATO DI LIEBANA, *Commentario all'Apocalisse*.

⁶⁵¹ *Comm. cit.*, II, 6, 2-3.

⁶⁵² Sui questi calcoli di Eratostene si vedano J. DREYER, *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, Milano 1970, pp. 158 ss.; L. V. FRISOV, *Eratosthenes' calculation of the earth's circumference and the length of the hellenistic stade*, VDJ, 121, 1972, pp. 154-174.

⁶⁵³ CENSORINO, *De die natali*, 13, 2.

⁶⁵⁴ PLINIO, *Historia naturalis*, II, 247.

⁶⁵⁵ *Comm. cit.*, II, 7, 1.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, II, 7, 2.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, II, 7, 3.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, II, 7, 4-6.

esegetico: le parole stesse di Cicerone stanno a dimostrare che l'Arpinate aveva ben chiara la nozione di zone celesti⁶⁵⁹.

La dottrina secondo cui le cinque fasce terrestri sono una proiezione di quelle celesti risale, secondo Pseudo-Plutarco⁶⁶⁰, a Talete e soprattutto a Pitagora. Tale concezione deriva dalla forma sferica che accomuna il cielo e la terra: il globo terrestre, essendo al centro della sfera celeste, ne è come una replica e, analogamente ai circoli celesti, quelli terrestri (omonimi dei primi) dividono la terra in zone che si caratterizzano per la temperatura e, quindi, per l'abitabilità.

Per quanto concerne il citato argomento ottico, Macrobio sembra ispirarsi, almeno inizialmente, ad uno di quei trattati sull'ottica conservati nel *corpus* euclideo: sulla paternità euclidea di tali scritti, tuttavia, oggi si nutrono forti dubbi⁶⁶¹. Che la fonte diretta macrobiana non sia, però, alcun trattato di ottica lo dimostrerebbe la totale assenza di nozioni elementari sugli specchi piani, concavi e convessi (che, ad esempio, si trovano nell'*Apologia* di Apuleio). Non è da escludere, quindi, che il commentatore latino abbia ricavato questo accenno all'immagine riflessa dal *Commento al Timeo* di Porfirio⁶⁶².

Ricollegandosi all'argomento astronomico, poi, Macrobio spiega che la variazione di temperatura delle zone celesti (che determina, di riflesso, quella delle zone terrestri) è causata dai movimenti del sole: il termine solstizio, infatti, deriva dal latino *sol* (sole) e *sistere* (fermarsi)⁶⁶³. I solstizi, quindi, sono i due giorni dell'anno nei quali il sole raggiunge il punto più meridionale o settentrionale della sua corsa apparente nel cielo, rispettivamente il tropico del Capricorno e quello del Cancro. La simbolica di questi due segni zodiacali, chiamati *porte del sole*, è trattata estesamente da Macrobio nei *Saturnali*⁶⁶⁴: la ragione per cui il Cancro porta questo nome deriva dal fatto che il gambero (o cancro) è un animale che cammina all'indietro e obliquamente; analogamente il sole, in tale costellazione, comincia a retrocedere in linea obliqua. E' una consuetudine, inoltre, che la capra (o capricorno) al pascolo

⁶⁵⁹ *Ibid.*, II, 7, 7-8.

⁶⁶⁰ PSEUDO-PLUTARCO, *De Placitis philosophorum*, 3, 14.

⁶⁶¹ G. E. R. LLOYD, *La Scienza dei Greci*, Bari 1978, p. 179.

⁶⁶² REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, p. 165.

⁶⁶³ VARRONE, *De Lingua latina*, VI, 8.

⁶⁶⁴ MACROBIO, *Saturnalia*, I, 17, 63.

tenda sempre verso l'alto: analogamente il Sole, in questa costellazione, comincia a risalire dal punto più basso verso l'alto.

I movimenti solari, inoltre, determinano anche l'argomento geometrico dal momento che il diagramma macrobiano si basa proprio sul cammino che il sole compie.

Il successivo capitolo⁶⁶⁵ si impernia sul tentativo, da parte di Macrobio, di dimostrare che la posizione virgiliana⁶⁶⁶, sul clima delle fasce terrestri, non discorda con quella esposta nel *Commentario*. Il commentatore latino offre due interpretazioni del testo di Virgilio: 1) tali versi sarebbero un'amplificazione poetica fondata sulla inconfutabile constatazione che sono abitate anche alcune parti della zona torrida; 2) l'espressione virgiliana *per ambas* (entrambe le zone abitate) andrebbe intesa *inter ambas* (tra le zone abitate). Indubbiamente la seconda interpretazione macrobiana risulta più accettabile della prima, soprattutto da un punto di vista grammaticale⁶⁶⁷: essa, inoltre, trova riscontro anche nel successivo verso di *Georgiche* I, 245, in cui si parla della costellazione del Serpente che non passa tra le due Orse ma si estende intorno ed in mezzo ad esse.

Nella parte conclusiva del proprio commento alla citazione, Macrobio compie una trattazione teorica che ha per oggetto l'Oceano e le maree e costruisce un diagramma allo scopo di confermare l'esattezza delle frasi del *Somnium* ciceroniano a tal riguardo. Secondo l'eposizione macrobiana esistono due Oceani: il primo, la cui conoscenza è nota solo ai dotti, scorre lungo la fascia equatoriale e cinge da est ad ovest la terra la quale viene divisa in quattro vere e proprie isole. Le maree sono prodotte dallo scontro, che avviene presso i poli, tra il braccio oceanico orientale e quello occidentale. Il secondo Oceano, noto a tutti, è costituito semplicemente da una serie di insenature che si riversano dall'Oceano originale, cioè dal primo.

Queste due teorie, dell'Oceano equatoriale e delle maree, derivano da Cratete⁶⁶⁸ e godono di grande fortuna nell'età medievale⁶⁶⁹. A tale concezione

⁶⁶⁵ *Comm. cit.*, II, 8, 1.

⁶⁶⁶ VIRGILIO, *Georgiche*, I, 237-239.

⁶⁶⁷ R. KUHNER- C. STEGMANN, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, II, 1, Hannover 1914, p. 554.

⁶⁶⁸ E. LUBBERT, *Zur Charakteristik des Krates von Mallo*, *RhM*, N. F. XI (1857), pp. 428-443; K. WACHSMUTH, *De Cratete Mallota*, Leipzig 1860, pp. 23 ss.

cratetiana, secondo cui le maree sarebbero il risultato dell'urto dei due bracci oceanici, si oppone quella posidoniana⁶⁷⁰ secondo la quale i flussi e i riflussi degli Oceani sarebbero invece connessi ai movimenti dei due luminari, sole e luna. Quest'ultima teoria, seguita da Cicerone⁶⁷¹ e divulgata in ambito latino da Plinio⁶⁷², non è riportata nel *Commentario* in quanto, essendo forse troppo legata ad una visione astrologica, non è reputata da Macrobio sufficientemente sicura per opporsi all'evidenza "fisica" (e dunque scientifica) di quella di Cratete. Qualche studioso⁶⁷³ è convinto che la predilezione macrobiana per la teoria "fisica" sia dovuta alla chiara volontà, da parte del commentatore latino, di evitare eccessive implicazioni astrologiche: questa scelta dimostrerebbe che, nella circostanza, la fonte utilizzata da Macrobio sia un qualche commento virgiliano legato ad un'interpretazione più fisica che astrologica. In contrasto con questa posizione, altri studi critici⁶⁷⁴ ritengono che il commentatore latino preferisca riportare la teoria di Cratete in quanto più antica e, soprattutto, meno difficile: effettivamente la concezione posidoniana si fonda su complessi calcoli matematici. Tra le due ipotesi, a mio avviso, quella maggiormente condivisibile è la prima: d'altra parte Macrobio, pur avendo già dato in precedenza dimostrazione della sua limitata conoscenza in campo matematico, non si è tuttavia mai tirato indietro dinanzi a complicati problemi aritmetici e geometrici.

Il commentatore latino fa poi riferimento ad una mappa, che è il prototipo delle più comuni *mappae mundi* medievali, per dimostrare la validità della teoria di Cratete⁶⁷⁵: su questa carta geografica il Mediterraneo, al pari del Mar Rosso, dell'Oceano Indiano e del Mar Caspio, trae la sua origine dall'Oceano, come del resto accade, simmetricamente, per altri quattro mari dell'emisfero australe. Dal momento che la Chiesa, come detto, contrasta la teoria degli antipodi, questa tipologia di mappa è alquanto rara nella cartografia ecclesiastica. Essa, invece, è

⁶⁶⁹ STAHL, *Astr. and Geogr. in Macr.* cit., p. 254; J. K. WRIGHT, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*, New York 1925, pp. 18 ss.; H. J. METTE, *Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, Munchen 1936, pp. 77 ss.

⁶⁷⁰ STAHL, *La Sc. dei Rom.* cit., p. 66; DUHEM, *Le Sist. du Monde* cit., vol. II, pp. 274 ss.

⁶⁷¹ CICERONE, *De divinatione*, II, 14, 34.

⁶⁷² PLINIO, *Historia naturalis*, II, 212-223.

⁶⁷³ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 469.

⁶⁷⁴ SCARPA, *Comm. in Somn. Scip.* cit., p. 477; M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamee. Essai de mise au point*, Paris 1964, pp. 212 ss.

⁶⁷⁵ *Comm. cit.*, II, 9, 7.

molto frequente in diversi manoscritti del *Commentario*: basti dire che Cristoforo Colombo possedeva uno di tali manoscritti, annotato di suo pugno, in cui la descrizione macrobiana delle terre abitate contribuì alla raffigurazione che il navigatore genovese si fece del mondo, prima di intraprendere la sua scoperta. Questa tipologia di mappa, inoltre, si trova in molti dei manoscritti di Marziano Capella e nei Libri Carolini del vescovo Teodulfo (secolo VIII).

Macrobio, infine, paragona il mondo abitato ad una clamide⁶⁷⁶: quest'ultima, molto simile ad un mantello corto, era una sopraveste usata soprattutto in Macedonia: essa somigliava, posta in piano, allo sviluppo di un tronco di cono tagliato in due nel senso dell'altezza. Questo paragone tra ecumene e clamide deriva da Eratostene⁶⁷⁷ ed è ripreso anche da Strabone⁶⁷⁸.

VI. 5. 3. La prospettiva macrobiana

In epoca medievale Macrobio è sicuramente considerato una delle maggiori autorità in campo geografico⁶⁷⁹. La figura macrobiana, rappresentante la terra divisa in cinque fasce, ha, infatti, una notevole fortuna e diffusione diventando, unitamente alle altre mappe della sezione geografica che accompagnano i manoscritti, un vero e proprio modello per le cosiddette "carte a zone" medievali⁶⁸⁰.

Ritengo, inoltre, che l'esposizione geografica del *Commentario* abbia il grande pregio di essere più chiara e soprattutto maggiormente schematica rispetto a quelle degli altri commentatori dell'epoca. Il vero merito di Macrobio, infatti, è quello di rendere accessibile l'argomento geografico anche al lettore comune: questo consente al commentatore latino di rendere partecipe e coinvolgere, nella trattazione, anche colui che è totalmente sprovvisto della più basilare cognizione geografica.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, II, 9, 8.

⁶⁷⁷ H. BERGER, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*, Amsterdam 1964, pp. 219 ss.; G. KNAACK, *Eratosthenes*, RE, VI, 1, coll. 358-388.

⁶⁷⁸ STRABONE, *Geografia*, II, 5, 6, 9, 14.

⁶⁷⁹ STAHL, *La Sc. dei Rom.* cit., pp. 56 ss.

⁶⁸⁰ M. C. ANDREWS, *The Study and Classification of Medieval 'Mappae Mundi'*, *Archeologia*, 75 (1925), pp. 61-76; STAHL, *La Sc. dei Rom.* cit., p. 20.

All'esposizione tecnica dell'argomento, come spesso accade nel *Commentario*, Macrobio affianca una questione speculativa che, in questo caso, risiede nell'apparente opposizione tra la visione virgiliana e quella ciceroniana delle cinque fasce: il commentatore latino raggiunge il suo proposito di conciliazione, tra queste due teorie, attraverso la consueta profonda esegesi filologica ed ermeneutica.

VI. 5. 4. Fugacità della gloria umana, eternità del mondo e distruzione ciclica⁶⁸¹

Quin etiam si cupiat proles futurorum hominum deinceps laudes unius cuiusque nostrum acceptas a patribus posteris prodere, tamen propter eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est, non modo non aeternam sed ne diuturnam quidem gloriam adsequi possumus⁶⁸².

Prendendo spunto dall'esposizione geografica terrestre che sta conducendo, Macrobio introduce il discorso riguardante la fugacità della gloria umana. L'Africano, infatti, dissuade il nipote dal ricercare la fama terrena in quanto il vero saggio si accontenta semplicemente del premio della propria coscienza. Per colui che ambisce alla gloria, invece, è indispensabile che si attuino le due condizioni essenziali di spazialità e temporalità: è necessario, innanzitutto, che la gloria si diffonda in tutto il globo terrestre (spazio) e, al tempo stesso, che essa duri il più a lungo possibile (tempo). Ma, poiché la terra è solo un punto rispetto all'universo e dal momento che essa è abitata solo in una piccolissima parte, si comprende immediatamente l'impossibilità di una estensione spaziale della gloria (d'altra parte la fama stessa dell'Impero romano non oltrepassò mai il Gange e il Caucaso). Quest'ultima, per quanto riguarda la durata nel tempo, non può certo permanere in

⁶⁸¹ *Comm. cit.*, II, 10, 1.

⁶⁸² CICERONE, *Somnium Scipionis*, 7, 1, in *Repubblica*, VI, 23. "E anche se le future generazioni umane desiderassero tramandare ai posteri le lodi di uno di noi, dopo averle ricevute dai loro padri, tuttavia, a causa dei diluvi e degli incendi delle terre, che necessariamente si producono in determinate epoche, non saremo in grado di conseguire una gloria non solo eterna ma neppure duratura".

eterno visto che è sufficiente un'inondazione o una conflagrazione perché l'esistenza di tutte le cose terrene finisca.

Quest'ultimo passaggio consente a Macrobio di spostare il discorso sul dibattito concernente l'eternità del mondo⁶⁸³. Il commentatore latino riporta, a questo riguardo, le due opposte concezioni⁶⁸⁴: la prima, di matrice aristotelica, afferma che il mondo è eterno; la seconda, di matrice fisico-stoica, sostiene, invece, che il mondo è soggetto a distruzione ciclica prodotta dall'alternanza di inondazioni (causate dalla prevalenza dell'umido) e conflagrazioni (causate dalla prevalenza del caldo) che farebbero ricominciare ogni volta un nuovo mondo.

Macrobio, dopo aver riportato gli argomenti che sembrerebbero contraddire l'eternità del mondo⁶⁸⁵, tenta di conciliare le due diverse concezioni: l'analisi del commentatore latino mira a dimostrare che la concezione della distruzione ciclica non nega necessariamente la possibilità di un mondo eterno. Macrobio supera l'opposizione tra queste due visioni individuando la continuazione del genere umano in alcune zone terrestri, come l'Egitto, le quali, essendo al riparo da inondazioni e conflagrazioni, garantiscono la continuità con il mondo precedente e, dunque, l'eternità.

A questo punto il commento macrobiano si sofferma sulle cause che generano le inondazioni e le conflagrazioni: i fisici ci insegnano che il fuoco etereo si nutre di liquido il quale alimenta il mondo e, quindi, anche il caldo; il sole (che genera il calore) si nutre a tal punto di questo liquido da assorbirlo totalmente e ciò produce un aumento tale della temperatura da infiammare l'aria (conflagrazione). Una volta raggiunta la massima intensità, il calore eccessivo si disperde per cui l'umidità lentamente ritorna: ma l'umido, a sua volta, si diffonde e si espande talmente da sommergere la terra (inondazione). Questa alternanza tra caldo e umido distrugge quasi interamente il globo terrestre ad eccezione di qualche zona (come l'Egitto): da

⁶⁸³ Sui problemi relativi alla teoria dell'eternità del mondo in epoca medievale si rimanda a L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984.

⁶⁸⁴ *Comm. cit.*, II, 10, 4-5.

⁶⁸⁵ Questi argomenti, che si trovano in *Ibid.*, II, 10, 6-8, sono: il progresso, l'età dell'oro (a cui segue una degenerazione della stirpe umana), il ricordo degli avvenimenti storici (che per i Greci non supera i duemila anni), la scoperta della scrittura (avvenuta in età recente), la tarda conoscenza di alcune cose come, ad esempio, le coltivazioni della vite e dell'olivo presso i Galli.

quest'ultima il genere umano riparte allorquando l'equilibrio tra caldo e umido si ristabilisce. L'esistenza di queste zone eccezionali come l'Egitto, conclude Macrobio, spiega anche come sia possibile la conservazione di monumenti e libri antichissimi.

VI. 5. 5. Le fonti

Allorquando introduce l'argomento riguardante la limitata possibilità di diffusione della gloria⁶⁸⁶, Macrobio paragona la terra ad un punto: *punctum*, corrispondente al greco *stigmé*, è un termine tecnico dell'astronomia greca che è alla base di un *topos* etico-retorico abbastanza diffuso anche nel mondo latino⁶⁸⁷.

Immediatamente dopo il commento macrobiano presenta un'elencazione delle ragioni che dovrebbero apparentemente confutare la teoria dell'eternità del mondo: il primo argomento è quello dello sviluppo piuttosto tardo della civiltà umana. In questo caso Macrobio sembra fondere due diverse concezioni: la prima, di matrice esiodica, riguardante il mito dell'età dell'oro⁶⁸⁸ e della successiva decadenza del genere umano; la seconda, probabilmente risalente a Democrito, che vede nella *chreia* (bisogno) la molla che spinge gradualmente l'uomo verso la civiltà. Alcuni studi⁶⁸⁹ hanno messo in rilievo che la sintesi di queste due teorie evolutive del genere umano sono attribuite da Seneca⁶⁹⁰ a Posidonio: questa stessa sintesi sarebbe stata, inoltre, ripresa da Porfirio (*Questioni omeriche*) e Nemesio⁶⁹¹. Proprio per il tramite di qualche fonte porfiriana, molto probabilmente il *Commento al Timeo*⁶⁹², Macrobio riprenderebbe, in questa circostanza, la dottrina di Posidonio (che è ripetuta più estesamente alla fine di questo capitolo⁶⁹³) in cui si dice che gli uomini, per

⁶⁸⁶ *Ibid.*, II, 10, 3.

⁶⁸⁷ A. TRAINA, "L'aiuola che ci fa tanto feroci". Per la storia di un 'topos', in *Poeti Latini e Neolatini*, Bologna 1975, p. 321; FESTUGIERE, *La Revel. d'Herm.* cit., vol. II, p. 449.

⁶⁸⁸ ESiodo, *Le opere e i giorni*, 109-201.

⁶⁸⁹ MRAS, *Macr. Komm.* cit., pp. 270 ss.; A. R. SODANO, *Quid Macrobius de mundi aeternitate senserit quibusque fontibus usus sit*, *Ant. Cl.*, 32 (1963), pp. 48-62.

⁶⁹⁰ SENECA, *Epistola* 90.

⁶⁹¹ JAEGER, *Nem. Von Em.* cit., pp. 123-125.

⁶⁹² SODANO, *Quid Macr.* cit., p. 53.

⁶⁹³ *Comm.* cit., II, 10, 15-16.

inclinazione naturale, passano dallo stato ferino alla vita di gruppo; successivamente l'emulazione, trasformandosi in invidia, spinge la società umana verso la decadenza. Tuttavia, in questo caso, non appare certa la derivazione posidoniana del passo macrobiano: la sintesi, presente alla fine del capitolo del *Commentario*, sembra supporre, anzi, uno stato di necessità che precede l'età dell'oro e che spinge gli uomini ad unirsi in gruppi⁶⁹⁴. Quest'ultima osservazione sembra effettivamente escludere la derivazione posidoniana del passo macrobiano: il commentatore latino, seguendo una direttrice platonica, pare sviluppare soprattutto il mito della decadenza del genere umano (dall'età dell'oro a quella del ferro), inserendovi solo un accenno al bisogno materiale inteso come molla che spinge gli uomini a vivere in comunità. Anche il linguaggio adoperato da Macrobio, inoltre, sembra escludere l'intenzione di svolgere, in questi paragrafi, un discorso di carattere filosofico sulla necessità intesa come stimolo dello sviluppo della civiltà: espressioni come *fabuletur antiquitas*⁶⁹⁵ e simili sembrano confermare che l'intenzione macrobiana sia, nello specifico, semplicemente quella di esporre dei miti (tra cui compare quello della leggendaria regina babilonese Semiramide⁶⁹⁶).

Per quanto concerne le due concezioni opposte, l'una che nega l'eternità del mondo, l'altra che l'afferma, Macrobio attribuisce la prima tesi ai "fisici" e la seconda ai "filosofi": con i primi il commentatore latino intende indicare in particolar modo Eraclito, Empedocle e gli stoici; la teoria dei filosofi, invece, è essenzialmente quella neoplatonica.

Riguardo alla prima concezione, già Eraclito affermava che il fuoco era l'elemento che a tutto dà vita e che tutto distrugge. Anche Seneca⁶⁹⁷, inoltre, ci trasmette l'antica dottrina cosmologica secondo la quale il mondo si rinnova attraverso la multipla congiunzione dei pianeti in Cancro (distruzione per incendio) o in Capricorno (distruzione per diluvio). Gli stoici in generale, poi, aderiscono al mito dell'eterno ritorno: il mondo, infatti, nasce e perisce secondo una vicenda ciclica, come già aveva sostenuto Empedocle. Dopo un periodo di molte migliaia di anni ha luogo una *ekpyrosis* (conflagrazione universale) nella quale tutto si dissolve nel

⁶⁹⁴ G. PFLIGERSDORFFER, *Studien zum Poseidonius*, Wien 1959, p. 96.

⁶⁹⁵ *Comm. cit.*, II, 10, 6.

⁶⁹⁶ Tale mito è riportato in DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, II, 1-20.

⁶⁹⁷ SENECA, *Naturales quaestiones*, III, 29, 1.

fuoco: successivamente il fuoco artefice, coincidente con la ragione divina la quale contiene le ragioni seminali di tutte le cose, provvede alla ricostruzione del mondo (palingenesi), che ripercorre quindi un altro ciclo. La concezione del tempo basata sulla ciclicità è un patrimonio comune di tutta la civiltà greco-romana: basti ricordare il ciclico ripresentarsi delle costellazioni nel cielo e dei ritmi biologici naturali. A questa concezione ciclica del mondo terrestre (stampo del modello archetipo del movimento celeste) si oppone la dottrina cristiana del tempo lineare: in quest'ultima visione il tempo è un vettore che ha come traguardo la città celeste di cui la città umana è solo un riflesso negativo.

Tra quelli che Macrobio indica con “filosofi” (ossia i sostenitori dell’eternità del mondo) va annoverato, innanzitutto, l’Aristotele giovanile autore del trattato *Sulla filosofia*⁶⁹⁸. Su questa scia tracciata dallo Stagirita si inserisce anche la visione di Plotino il quale spiega nel seguente modo il rapporto tra tempo ed eternità: “il cosmo trascendente è ciò che non inizia in alcun tempo; perciò anche il mondo sensibile non ha alcun inizio temporale, poiché la causa del suo essere dona ad esso il prima”⁶⁹⁹. Quasi tutta la tradizione filosofica greca interpreta la nascita del tempo, presente in *Timeo* 28b, in modo allegorico e, quindi, in favore di una versione della procedenza causale *in toto* del tempo perpetuo dall’eternità. La dottrina cristiana, al contrario, interpreta in chiave creazionista il Demiurgo del *Timeo*: Platone, invece, non intende affatto proporre la tesi di una creazione *ex nihilo* in senso biblico, quanto piuttosto ipotizzare un’attività di riorganizzazione che l’Artefice opererebbe sul principio materiale a lui coeterno, facendo ricorso alle proporzioni matematiche in modo da conferire al mondo sensibile quell’ordine supremo ed immutabile proprio dell’Iperuranio.

La soluzione macrobiana, secondo cui conflagrazioni e inondazioni risparmierebbero la popolazione egiziana dalla quale ripartirebbe la civiltà umana, è di matrice sicuramente neoplatonica: il commentatore latino cita come fonte, in questo caso, solo il *Timeo* ed in particolare il racconto di Solone⁷⁰⁰. Alla base del

⁶⁹⁸ R. PHILIPPSON, *Die Quelle der epikureischen Gotterlehre in Ciceros erstem Buche “De natura deorum”*, Symbolae Osloenses, 19, 1939, p. 27; J. PEPIN, *Theologie cosmique et theologie chretienne*, Paris 1964, pp. 481 ss.

⁶⁹⁹ PLOTINO, *Enneadi*, III, 7.

⁷⁰⁰ PLATONE, *Timeo*, 22.

passo macrobiano, comunque, c'è il commento porfiriano al *Timeo*: questa derivazione sembra confermata dalla corrispondenza esistente tra questa parte del *Commentario* e un brano di Agostino⁷⁰¹ in cui viene appunto confutata l'opinione di chi sosteneva che gli Egiziani conservassero un ricordo assai più lungo della loro storia rispetto ad altre popolazioni⁷⁰². Qualche studioso⁷⁰³, inoltre, ritiene probabile che Porfirio, in questa parte del proprio commento, segua, citando gli Egiziani, la dottrina posidoniana relativa al progresso della civiltà umana: Macrobio, invece, sembra richiamare la civiltà egiziana soprattutto per risolvere la questione dei cataclismi e delle conflagrazioni al fine di salvaguardare la teoria dell'eternità del mondo.

Particolarmente suggestiva, infine, è la dottrina, che Macrobio attribuisce ai "fisici", secondo la quale il sole si nutre, come gli altri astri, di liquido⁷⁰⁴: sia Plutarco⁷⁰⁵ che Porfirio⁷⁰⁶ sostengono che tale concezione appartiene all'ambito stoico.

VI. 5. 6. La prospettiva macrobiana

Questa sezione del *Commentario* non offre, sotto l'aspetto contenutistico, alcuno spunto veramente originale: il principale merito di Macrobio è piuttosto quello di proporre una sapiente rielaborazione filologica ed ermeneutica che gli consente di giungere, ancora una volta, ad una sintesi, tra le due principali teorie, su un problema estremamente complesso quale quello dell'eternità del mondo.

Questa parte del commento macrobiano, inoltre, assolve anche una importante funzione didattica dal momento che in essa Macrobio presenta, in modo estremamente sintetico, un essenziale ma completo *excursus* storico-speculativo su

⁷⁰¹ AGOSTINO, *De civitate Dei*, XII, 10.

⁷⁰² M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden 1976, p. 185; MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 273; SODANO, *Quid Macr.* cit., pp. 56 ss.

⁷⁰³ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 632.

⁷⁰⁴ *Comm.* cit., II, 10, 10.

⁷⁰⁵ PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 41.

⁷⁰⁶ PORFIRIO, *De antro nympharum*, 11.

una questione che ha dato vita, in epoca medievale, a dibattiti aspri e di elevato spessore teoretico.

VI. 5. 7. Il ‘grande anno’⁷⁰⁷

..Praesertim cum apud eos ipsos, a quibus audiri nomen nostrum potest, nemo unius anni memoriam consequi possit. Homines enim populariter annum tantum modo solis, id est unius astri, reditu metiuntur; re ipsa autem, cum ad idem unde semel profecta sunt cuncta astra redierint, eandemque totius caeli descriptionem longis intervallis retulerint, tum ille vere vertens annus appellari potest, in quo vix dicere audeo quam multa hominum saecula teneantur. Namque, ut olim deficere sol hominibus extinguique visus est cum Romuli animus haec ipsa in templa penetravit, quandoque ab eadem parte sol eodemque tempore iterum defecerit, tum, signis omnibus ad idem principium stellisque revocatis, expletum annum habeto. Cuius quidem anni nondum vicesimam partem scito esse conversam⁷⁰⁸.

L’Africano continua a dissuadere il nipote dal ricercare la gloria terrena introducendo un ulteriore argomento: la fama terrena, dice, non ha la durata nemmeno di un intero anno. A differenza del *Somnium* ciceroniano (in cui l’Arpinate considera l’anno planetario un semplice punto di riferimento per dimostrare la limitatezza della memoria umana), Macrobio imposta la questione totalmente in chiave astrologica: ogni singolo pianeta compie la propria rivoluzione celeste in un determinato tempo. Così, ad esempio, la luna impiega un solo mese (tanto è vero che

⁷⁰⁷ *Comm. cit.*, II, 11, 1-3.

⁷⁰⁸ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 7, 2-4, in *Repubblica*, VI, 24. “...A maggior ragione perché presso questi stessi, che possono udire il nostro nome, nessuno può raccogliere di sé un ricordo che duri più di un solo anno. Gli uomini, infatti, misurano comunemente l’anno in base alla rivoluzione del sole, cioè di un unico astro; è, invece, quando tutti gli astri saranno ritornati nell’identico punto da cui una prima volta sono partiti e avranno tracciato, dopo lunghi intervalli di tempo, l’identico disegno di tutta quanta la volta celeste, che solo allora si potrà parlare, a ragione, di un anno che si compie, nel quale a fatica oso dire quante generazioni di uomini vi siano contenute. Infatti, come un tempo il sole sembrò agli uomini venir meno ed estinguersi, allorquando l’anima di Romolo entrò in queste regioni celesti, così quando, di nuovo, allo stesso lato del cielo e nel medesimo istante, il sole verrà meno, allora, una volta che saranno ricondotte al loro punto iniziale tutte le costellazioni e le stelle, considera compiuto l’anno. Sappi che di questo anno non è ancora passata la ventesima parte”.

la parola *mensis*, ossia mese, deriva dal greco *mene*, ovvero luna⁷⁰⁹); Virgilio⁷¹⁰, per differenziarlo da quello lunare (*annus brevis*), denomina l'anno solare (e al tempo stesso quello planetario) *magnus*: Macrobio, con la consueta puntualità filologica, distingue invece l'anno solare (*annus magnus*) da quello planetario che indica con *mundanus*: d'altra parte già in precedenza il commentatore latino aveva sostenuto la sinonimia tra *mundus* e *caelum*⁷¹¹. L'*annus mundanus*, dunque, indica il ciclo universale in cui tutti i corpi celesti ritornano alle loro primitive posizioni di partenza rispetto alle stelle fisse e ciò si verifica ogni quindicimila anni.

VI. 5. 8. Le fonti

La dottrina del Grande Anno (denominato da Macrobio *annus mundanus*) è di origine iranico-babilonese e si diffonde nel mondo greco attraverso il pitagorismo⁷¹²: tale concezione è ripresa da Platone⁷¹³ e Aristotele⁷¹⁴. Il filosofo ateniese, nel passo del *Timeo* sopra citato, scrive che "...il numero perfetto del tempo realizza l'anno perfetto (*teleos eniautos*) quando le velocità di tutti gli otto cicli, compendosi nello stesso tempo, ritornano al punto di partenza, misurate con il ciclo dell'Identico che si muove in modo uniforme...": tale concezione platonica è una sistematizzazione delle tesi pitagoriche sul tempo, retaggio di un'antica sapienza precedente allo stesso maestro di Samo.

La teoria del ritorno ciclico del Grande Anno, legata ai concetti di palingenesi e di *apokatastasis*, è largamente diffusa tra i filosofi antichi⁷¹⁵ i quali consideravano

⁷⁰⁹ VARRONE, *De Lingua latina*, VI, 10.

⁷¹⁰ VIRGILIO, *Eneide*, III, 264.

⁷¹¹ *Comm. cit.*, I, 20, 8. L'affermazione che *caelum* possa essere chiamato anche *mundus* è presente anche in *Saturnalia*, I, 9, 11 e I, 18, 15.

⁷¹² B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Harmonielehre der Pythagoreer*, in *Hermes*, 78 (1943), pp. 163-199.

⁷¹³ PLATONE, *Timeo*, 38d-e, 39c.

⁷¹⁴ B. L. VAN DER WAERDEN, *Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, in *Hermes*, 80 (1952), pp. 129-155.

⁷¹⁵ DUHEM, *Le Sist. du Monde* cit., vol. I, pp. 69 ss.; pp. 164 ss.; pp. 275 ss.

terminato un ciclo quando i due luminari e gli altri cinque pianeti venivano a trovarsi in un determinato segno dello zodiaco⁷¹⁶.

Alcuni studiosi⁷¹⁷, partendo dal collegamento⁷¹⁸ che Macrobio instaura tra l'*annus mundanus* e il movimento di tutti gli altri pianeti e quello delle stelle fisse⁷¹⁹, sono convinti che il commentatore latino fosse ben consapevole dell'esistenza della teoria della precessione degli equinozi: il problema principale di fronte al quale ci si trova, se si accetta questa ipotesi, è quello di determinare se la scelta di Macrobio, di collegare all'anno planetario il movimento degli altri astri e quello delle stelle fisse, sia consapevole o se essa sia stata recepita senza che il commentatore latino ne avvertisse la reale portata⁷²⁰. Va notato, inoltre, che negli altri commentatori neoplatonici (Calcidio e Proclo) è assente qualsiasi riferimento ad una eventuale relazione tra il Grande Anno e il moto delle stelle fisse e questo fa fortemente dubitare che un tale accenno potesse trovarsi nel *Commento al Timeo* di Porfirio: il Flamant cerca di aggirare quest'ostacolo sostenendo che la fonte macrobiana, nella circostanza, sia la *Sentenza 44* di Porfirio in cui il filosofo neoplatonico afferma che l'anno planetario, regolato dall'Anima del Mondo, interessa i corpi celesti. Tuttavia l'estrema genericità della *Sentenza* porfiriana e la totale assenza di ogni riferimento a Macrobio da parte degli autori medievali che successivamente si sono occupati della precessione degli equinozi dimostrano la debolezza della posizione del Flamant. In base a quanto detto, in definitiva, appare molto più probabile che la presenza delle puntuali espressioni terminologiche del *Commentario*, che sembrano rinviare alla precessione degli equinozi, siano in realtà incidentalmente dettate dal tentativo macrobiano di far conciliare la generica dottrina del Grande Anno presente nel *Somnium* ciceroniano con quella del *Timeo*⁷²¹.

⁷¹⁶ Questa concezione è presente anche in CICERONE, *De natura deorum*, II, 51.

⁷¹⁷ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 406 ss.; DUHEM, *Le Sist. du Monde* cit., vol. II, p. 196.

⁷¹⁸ Questo collegamento sembra confermato, secondo il Flamant, da una serie di vocaboli ed espressioni utilizzati in questa parte del commento macrobiano: *conversione plene universitatis* (*Comm.*, II, 11, 8); *stellae omnes et sidera quae infixae caelo videntur* (*Ibid.*, II, 11, 9); *stellae omnes omnaque sidera quae aplanès habet ita ut lumina quoque cum erraticis quinque* (*Ibid.*, II, 11, 10).

⁷¹⁹ Di cui Macrobio ha già parlato in *Ibid.* cit., I, 17, 16.

⁷²⁰ Di questo secondo parere è STAHL, *Comm. on Dream of Scip.* cit., p. 221.

⁷²¹ DUHEM, *Le Sist. du Monde* cit., vol. II, pp. 215 ss.

Per quanto concerne, poi, la durata di quindicimila anni che Macrobio attribuisce all'*annus mundanus*, essa non trova corrispondenza alcuna nella dossografia: d'altra parte tale dottrina, dominante in tutta la cultura greco-romana, risulta alquanto variabile nei diversi autori. Eraclito, ad esempio, calcola che la durata dell'anno planetario sia di diecimilaottocento anni, Firmico Materno di trecentomila, Platone di quasi ventiseimila⁷²². Senza entrare in complicati calcoli di meccanica celeste, qualche studioso ipotizza, in modo legittimo, che il commentatore latino parli di quindicimila anni in modo generico, cioè con la sola intenzione di porre in rilievo, senza uno specifico calcolo, l'indefinitezza temporale dei moti celesti⁷²³.

Macrobio, poi, giustifica il calcolo ciceroniano del Grande Anno che l'Arpinate fa partire dalla morte di Romolo, con il fatto che, anche a proposito dell'anno solare, si può definire "anno" quel periodo compreso tra un qualsiasi giorno di un qualsiasi mese ed il corrispondente giorno e mese dell'anno successivo. Il commentatore latino, inoltre, non si tira indietro dinanzi alle difficoltà derivanti dal collegare questo particolare evento temporale (quale appunto la morte di Romolo) ad un contesto astrologico preciso: questo conferma l'interesse di Macrobio per la storia romana e la sua cronologia che egli cerca di riportare con esattezza anche a rischio di entrare in contrasto con i dati astrologici.

Gli anni di regno di Romolo indicati nel *Commentario* non corrispondono ai trentasette anni di regno indicati da Cicerone⁷²⁴ e Plutarco⁷²⁵: secondo la tradizione Romolo sparì, dopo una notte di tempesta, in una mattina in cui il sole era oscurato; il re, salito sul carro di Marte, salì in cielo per divenire Quirino, protettore del popolo romano⁷²⁶.

In conclusione Macrobio fa riferimento all'abitudine romana di contare sulle dita (...*quisquis in digitos mittit...*)⁷²⁷: questa espressione, abbastanza diffusa⁷²⁸, assume un particolare significato se messa in relazione con quanto dice Marziano

⁷²² PLATONE, *Timeo*, 39d.

⁷²³ BUCHNER, *Cic. De Rep. comm. cit.*, p. 494.

⁷²⁴ CICERONE, *Rep. cit.*, II, 10; II, 17.

⁷²⁵ PLUTARCO, *Romolo*, 29; *Numa*, 2.

⁷²⁶ CICERONE, *Rep. cit.*, I, 25; II, 10; II, 17.

⁷²⁷ *Comm. cit.*, II, 11, 17.

⁷²⁸ H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1994, p. 360.

Capella secondo il quale Aritmetica rivela che i soli numeri che trovano favore presso di lei sono quelli che si contano sulle dita delle mani⁷²⁹.

VI. 6. Riflessioni conclusive sulla concezione fisica macrobiana

La *pars naturalis* del *Commentario* coincide, come visto, con il quadrivio: appare perciò opportuno, prima di giungere ad una conclusione complessiva della concezione fisica macrobiana, compiere un sintetico *excursus* di ognuna delle quattro scienze che la compongono.

Per quanto attiene all'ambito aritmetico⁷³⁰, il commento macrobiano si concentra soprattutto sulla decade pitagorica e sulla composizione numerica dell'Anima del Mondo presente nel *Timeo*. Questa sezione del *Commentario* non presenta, sotto il profilo specificamente tecnico, alcun contributo originale e, d'altra parte, non sarebbe potuto essere altrimenti considerata la natura oggettiva di questa disciplina. Il vero pregio dello scritto macrobiano va individuato, piuttosto, nello sforzo ermeneutico, da parte del suo autore, di adattare alla concezione aritmologica greca gli anni dell'Emiliano (simbolo della cultura romana). L'aspetto aritmetico in senso stretto è trattato in modo essenziale dal commentatore latino: d'altra parte l'opera macrobiana, essendo indirizzata al figlio e assolvendo perciò una funzione prevalentemente didattica, è finalizzata ad un'esposizione basilare delle scienze del quadrivio. Partendo da tali presupposti Macrobio tende a sviluppare maggiormente la componente filosofica dell'aritmetica (ossia il carattere aritmologico di ogni singolo numero della decade pitagorica) e proprio in questo il *Commentario* si distingue da molti altri trattati dell'epoca: a differenza di questi ultimi, inoltre, esso presenta una unitarietà di fondo e una coesione argomentativa che garantiscono un'organicità di trattazione.

⁷²⁹ W. H. STAHL-R. JOHNSON, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, New York 1971, vol. I, p. 158.

⁷³⁰ *Comm. cit.*, I, 5-6.

Per quel che riguarda le fonti, sicuramente un ruolo essenziale lo svolge il *Commento al Timeo* di Porfirio, utilizzato da Macrobio, molto probabilmente, anche come fonte indiretta per le citazioni del *Timeo* platonico e delle dottrine pitagoriche.

La seconda scienza oggetto di trattazione è l'astronomia⁷³¹ la quale circolò separatamente rispetto al resto dell'opera e fu la sezione del *Commentario* che godette, all'epoca, di più rapida diffusione e immediata fortuna. Il cuore dell'esposizione cosmologica macrobiana è rappresentato sicuramente dalla descrizione dell'universo, dall'Anima del Mondo che è causa dei movimenti delle nove sfere e dallo zodiaco⁷³²: il maggior merito del commentatore latino risiede, ancora una volta, nel suo tentativo di sintesi tra la cultura astronomica greca e quella romana. Nel complesso, infatti, questa parte del commento macrobiano risulta, da un punto di vista tecnico, meno puntuale e precisa rispetto a quella di altri commentatori dell'epoca e questo dimostra l'incerta e lacunosa preparazione di Macrobio in ambito cosmologico. Alquanto originali, invece, sono i passaggi speculativi che sapientemente il commentatore latino inserisce nel contesto astronomico al fine di armonizzare la visione cosmologica greca con quella romana (come, ad esempio, avviene nel caso della sfera delle stelle fisse che Cicerone, a differenza della concezione neoplatonica, fa coincidere con il dio supremo).

Le fonti utilizzate in questa sezione del *Commentario* sono molteplici: il principale punto di riferimento, comunque, resta Porfirio che è adoperato da Macrobio come fonte indiretta per le citazioni delle *Enneadi* e di Platone. Oltre al *Commento al Timeo* sono richiamate altre opere del filosofo di Tiro: il *De regressu animae*, le *Sentenze sugli intelligibili*, il *De antro nympharum*. Altre fonti di carattere peculiarmente astronomico richiamate sono i *Phaenomena* dello stoico Arato di Soli, che il commentatore latino cita espressamente, gli *Harmonica* di Tolomeo e Posidonio il quale è una delle fonti maggiormente utilizzate dalla gran parte dei commentatori dell'epoca.

Il fulcro dell'esposizione musicale macrobiana⁷³³ è costituito dall'armonia delle sfere e dai relativi rapporti armonici. Come è avvenuto per quello astronomico

⁷³¹ *Ibid.*, I, 14 (21–27)–22.

⁷³² *Ibid.*, I, 17, 2.

⁷³³ *Ibid.*, II, 1–4.

anche l'argomento musicale presenta qualche imprecisione tecnica che testimonia la poca dimestichezza di Macrobio in questo ambito: tali errori, comunque, non incidono sull'andamento generale del *Commentario* in quanto l'autore affronta i vari campi del sapere scientifico, non in maniera fine a se stessa, ma in funzione di una visione essenzialmente cosmologica in cui l'argomento centrale è la creazione dell'Anima del Mondo. Sia le osservazioni sui rapporti musicali, sia quelle successive sui corpi matematici e solidi tendono, infatti, ad illustrare le parole attraverso le quali Platone nel *Timeo* descrive l'Anima cosmica. Macrobio, dopo aver introdotto l'esegesi del citato passo del dialogo platonico, richiama l'attenzione sul modo in cui quest'ultimo può giovare alla comprensione delle parole di Cicerone: tale passaggio fornisce un'ulteriore prova della personale metodologia macrobiana di lavoro e conferma il costante proposito di sintesi tra i testi platonici e quelli ciceroniani, cioè tra grecità e romanità.

Anche in questa sezione le fonti maggiormente utilizzate da Macrobio sono neoplatoniche: gran parte della critica, infatti, individua la costante presenza, in questa parte del *Commentario*, dei commenti al *Timeo* di Porfirio e Proclo e di quello perduto di Porfirio alla *Repubblica*. E', inoltre, probabile che per qualche passaggio più tecnico Macrobio, come gli altri commentatori del suo tempo, abbia attinto diverse nozioni da qualche compendio o trattato musicale dell'epoca.

L'ultima scienza, la geometria, rientra nell'ambito geografico⁷³⁴ al cui centro c'è la trattazione della terra e delle sue cinque fasce. Nelle due citazioni successive, poi, vengono trattate le questioni dell'eternità del mondo e del Grande Anno. Macrobio è considerato un punto di riferimento imprescindibile in campo geografico: la figura della terra divisa in cinque fasce climatiche ha una notevole ed immediata diffusione diventando un vero e proprio modello per la cartografia medievale. La fortuna della sezione geografica del *Commentario* è dovuta principalmente alla sua schematica chiarezza che la rende accessibile anche al lettore comune. Accanto all'aspetto tecnico non manca, anche in questo caso, la dimensione speculativa la quale risiede nell'apparente opposizione tra la visione virgiliana e quella ciceroniana concernente le cinque fasce terrestri: Macrobio, attraverso una profonda esegesi

⁷³⁴ *Ibid.*, II, 5-11.

filologica ed ermeneutica, giunge a dimostrare la non contraddittorietà delle due dottrine.

Nella successiva trattazione sull'eternità del mondo, il commento macrobiano assume una connotazione prettamente filosofica, mentre esso torna ad un'esposizione peculiarmente geografica allorquando si occupa del Grande Anno.

La principale fonte macrobiana è, in questa sezione, Cratete di Mallo la cui opera, molto probabilmente, giunge a Macrobio per via indiretta, cioè attraverso una certa manualistica all'epoca abbastanza diffusa. Oltre al citato Virgilio, poi, sempre presente è l'opera di Porfirio, in particolare il *Commento al Timeo* e le *Questioni omeriche*.

In definitiva, nel commento macrobiano, il minimo comun denominatore di ognuna delle quattro scienze del quadrivio è rappresentato dall'Anima del Mondo: l'aritmetica è finalizzata alla sostanziale spiegazione della composizione numerica dell'Anima cosmica presente nel *Timeo*; l'astronomia si occupa essenzialmente del carattere universale di quest'Anima che è l'origine del movimento celeste; la musica, poi, si pone come fondamentale obiettivo quello di esaminare i rapporti armonici proporzionali che costituiscono tale Anima; infine, anche in ambito geografico il soggetto sottinteso resta l'Anima cosmica la quale, naturalmente, è alla base delle fasce celesti di cui quelle terrestri sono il riflesso.

Se, dunque, nella *pars moralis* Macrobio si è occupato delle anime individuali, in linea con il metodo progressivo neoplatonico da lui adottato, nella *pars naturalis* il commentatore latino approda ad un livello gerarchico ulteriore, quello dell'Anima del Mondo.

CAPITOLO VII

La pars rationalis: la concezione logica del Commentario

VII. 1. Nota introduttiva

La *pars rationalis* rappresenta il momento culminante del cammino progressivo del *Commentario*. Come ho già anticipato, Macrobio, sulla scorta dell'insegnamento neoplatonico, sembra implicitamente considerare la logica molto vicino all'epoptica: già nell'originario ambito platonico fra le varie parti della filosofia esisteva una gerarchia per cui l'indagine speculativa s'innalzava dalla contingenza umana alla trascendenza ideale e divina. Successivamente la dottrina stoica presenta una concezione filosofica fortemente unitaria e sistematica per cui tra le parti che compongono il sapere filosofico intercorrono legami organici indisgiungibili: questo conduce ad una progressiva degradazione della logica la quale viene a coincidere *tout-court* con la retorica e la dialettica. In ambito medio e neoplatonico, a partire dal secolo I, viene rimodellata in senso ascendente la tripartizione della filosofia e viene introdotta l'epoptica, ossia quella scienza che si occupa dell'intelligibile, del puro, dell'incontaminato. Plutarco sostiene che sono Platone ed Aristotele⁷³⁵ a denominare *epopteia* la parte finale della filosofia: "coloro che sono riusciti a superare con la ragione il mondo dell'opinione, del composto, del multiforme, si slanciano verso quell'essere primo che è semplice ed immateriale; e se essi giungono a sfiorare in qualche modo la verità, pura riguardo all'essere, questa è per loro la rivelazione ultima e perfetta della filosofia"⁷³⁶.

L'epoptica rappresenta il terzo ed ultimo grado, quello supremo, del percorso iniziatico eleusino; i primi due gradi sono costituiti rispettivamente dai Piccoli e dai Grandi Misteri (di cui parla anche Platone nel *Fedone* e nel *Simposio*): i primi, ovvero i livelli iniziali e quindi inferiori, hanno come scopo la purificazione fisica, la

⁷³⁵ In realtà il termine *epopteia* non è attestato direttamente in nessuno dei due filosofi.

⁷³⁶ PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 77, p. 381.

sintesi intellettuale e la percezione spirituale dell'iniziato. I Piccoli Misteri, che sono propedeutici a quelli superiori in quanto predispongono l'allievo a ricevere l'illuminazione divina, comportano, essenzialmente, la conoscenza della natura; i Grandi Misteri, che invece permettono di intravedere ciò che è oltre la dimensione naturale, riguardano la realizzazione degli stati sopra-umani: tali Misteri, dunque, riprendono l'allievo nel suo essere, laddove è stato condotto e lasciato dai Piccoli Misteri (cioè al centro del dominio dell'individualità umana), e lo elevano. I Misteri maggiori, in definitiva, conducono l'essere al di là di questo dominio, cioè alla liberazione finale, all'Identità Suprema di Iniziazione: è a questo punto che interviene il terzo e ultimo grado del percorso eleusino, l'epoptica.

Contrariamente a Calcidio⁷³⁷, comunque, Macrobio non utilizza in modo esplicito il termine *epopteia*: tuttavia egli sostiene che intende per logica quella scienza che ha per oggetto gli esseri immateriali comprensibili solo con l'intelletto. Come Calcidio anche l'autore del *Commentario*, quindi, in ambito logico, è debitore nei confronti del neoplatonismo e in particolare di Porfirio: Macrobio conclude, infatti, la propria opera facendo esplicito riferimento a due argomenti⁷³⁸, quello dell'iniziazione misterica (*secreta commemorat*), cui è improntata la metafora dell'*epopteia*, e quello della gerarchia delle parti della filosofia (*ad altitudinem philosophiae rationalis ascendit*).

Tornando al *Commentario* va precisato che la *pars rationalis* è trattata nella sezione centrale della quinta citazione del Libro I (I, 14, 5-18), nella quinta e sesta citazione del Libro II (rispettivamente in II, 12, 1 e II, 13, 1): Macrobio si occupa, nell'ordine, delle tre ipostasi, dell'immortalità dell'anima e del relativo movimento autocinetico, cioè di quegli esseri immateriali la cui conoscenza è esclusiva peculiarità dell'intelletto.

⁷³⁷ Calcidio cita espressamente l'epoptica in due passi del suo *Commento al Timeo*, rispettivamente in CXXXVII e CCLXXII.

⁷³⁸ *Comm. cit.*, II, 17, 16.

VII. 2. La concezione macrobiana delle tre ipostasi⁷³⁹

...Homines enim sunt hac lege generati qui tuerentur illum globum, quem in templo hoc medium vides, quae terra dicitur, hisque animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stella vocatis; quae globosae et rotundae, divinis animatae mentibus, circos suos orbisque conficiunt celeritate mirabili⁷⁴⁰.

Macrobio, prendendo spunto dall'osservazione platonica secondo cui l'uomo possiede un *quid* (intelletto) in comune con gli astri⁷⁴¹, introduce la questione della Causa Prima e, quindi, delle tre ipostasi: Dio, Intelletto, Anima. Il commentatore latino spiega che quando Cicerone scrive "...ad essi è stata data un'anima presa dai fuochi sempiterni..." si riferisce, in realtà, all'animo (*animus*), ovvero all'intelletto, che è superiore all'anima (cioè al soffio vitale). All'origine di tutto c'è Dio il quale, nella sua fecondità sovrabbondante, genera l'Intelletto che, contemplando la propria fonte resta a questa identica ma, volgendosi indietro, produce l'Anima: allo stesso modo quest'ultima, contemplando la sua sorgente conserva la purezza ma, volgendo il proprio sguardo indietro, degenera e produce i corpi. La terza ipostasi, quindi, da un lato conserva la ragione divina perfettamente pura (*logikon*) derivante dall'Intelletto, dall'altro assume dai corpi la facoltà sensoriale (*aisthetikon*) e quella di crescita corporea (*phytikon*): l'Anima, generando ed organizzando i corpi, infonde in essi la purezza del *logikon* che essa stessa condivide con l'Intelletto. I primi corpi creati sono naturalmente quelli celesti, cioè gli astri, nei quali è infuso il *logikon* che li rende sferici (in quanto la perfezione divina è sferica): man mano che guadagna le regioni sottostanti, però, l'Anima degenera e nota che la fragilità che caratterizza i corpi inferiori non consente loro di sostenere la purezza divina dell'Intelletto. Tra questi ultimi corpi solo l'uomo, grazie alla sua posizione eretta, merita una parte di *logikon*: l'essere umano, a differenza di tutti gli altri esseri inferiori, con la sua

⁷³⁹ *Ibid.*, I, 14, 1 (1-18).

⁷⁴⁰ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 3, 5, in *Repubblica*, VI, 15. "Gli uomini infatti sono generati in base a questa legge affinché vegliano su quel globo che vedi al centro di questo spazio e che è chiamato terra; ad essi è stata data un'anima derivante dai fuochi sempiterni che voi denominate astri o stelle, ossia quei solidi sferici che, animati da intelligenze divine, compiono con mirabile velocità le loro circonvoluzioni e le loro orbite".

⁷⁴¹ *Comm. cit.*, I, 14, 5.

posizione eretta simboleggia, infatti, la volontà di abbandono degli inferi e la tendenza verso il cielo; inoltre solo la testa umana, essendo di forma sferica, è adatta a ricevere la perfezione intellettuale. L'uomo, oltre alle facoltà del sentire e del crescere che caratterizzano la categoria animale, possiede anche la ragione. Oltre alla categoria umana e a quella animale, continua Macrobio, c'è quella delle piante e dei vegetali che dispone della sola facoltà della crescita.

In questo modo, conclude il commentatore latino, si costituisce quella che Omero chiama "catena aurea", ossia lo splendore unico che dal Dio supremo giunge, attraverso l'Intelletto, all'Anima e da questa ai corpi superiori e a quelli inferiori: il tutto appare come una figura unica che sembra moltiplicarsi in una serie di specchi posti l'uno dietro all'altro che ne ripetono l'immagine, per cui l'intera catena è unita da legami vicendevoli ed indissolubili (compresa la più infima feccia materiale).

Nella parte finale il commento macrobiano torna sull'uomo il quale è l'unico essere della terra che possiede l'*animus* (intelletto) che lo accomuna ai corpi superni (astri).

VII. 2. 1. Le fonti

Macrobio, immediatamente prima di trattare la teoria delle ipostasi, fa riferimento ai *theologi*, termine con il quale intende i neoplatonici⁷⁴² ed in particolare Plotino: nella circostanza, quindi, il commentatore latino utilizza un *pluralis maiestatis*⁷⁴³. La teoria emanatista macrobiana postula che Dio fa sussistere in principio l'Intelligenza e che attraverso la sua mediazione fa sussistere il resto del mondo: tale concezione, che sarà criticata da Meister Eckhart⁷⁴⁴, è di chiara derivazione plotiniana. Qualche studioso⁷⁴⁵ mette in diretta relazione i paragrafi 5-7 di questa sezione del *Commentario* con *Enneadi*, V, 2, 1, trattato in cui Plotino si pone come scopo principale quello di trattare la questione della continuità esistente

⁷⁴² HENRY, *Plot. et l'Occ.* cit., p. 227.

⁷⁴³ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 502.

⁷⁴⁴ MEISTER ECKHART, *Commento alla Genesi*, I, 21.

⁷⁴⁵ HENRY, *Plot. et l'Occ.* cit., pp. 188 ss.

tra tutti i campi del reale⁷⁴⁶. Il Courcelle⁷⁴⁷, seguendo questa linea critica, specifica che la tripartizione delle funzioni dell'anima, di origine aristotelica (ovvero i concetti di *logikon*, *aisthetikon*, *phytikon*), deriva da *Enneadi*, III, 4, 2.

Nonostante ci siano indubbi parallelismi tra questa sezione del commento macrobiano e lo scritto plotiniano, gran parte della critica disconosce la diretta discendenza del *Commentario* dalle *Enneadi*. Hadot⁷⁴⁸, ad esempio, mette in luce due divergenze tra lo scritto macrobiano e quello plotiniano: in primo luogo, l'affermazione del commentatore latino secondo cui la divinità suprema e la *mens* producono, a partire da loro stessi, la terza ipostasi non sembra trovare alcun chiaro riscontro in Plotino; in secondo luogo, il doppio sguardo che la *mens* rivolge verso il dio supremo e verso le cose inferiori sembra non coincidere con la dottrina del filosofo neoplatonico per il quale non è ammissibile che la seconda ipostasi possa volgere lo sguardo verso le cose inferiori. D'altra parte la rassomiglianza dell'ipostasi inferiore con il dio supremo, in Plotino, non è, come in Macrobio, esplicitamente legata allo sguardo. Nelle *Enneadi*, inoltre, la distanza ontologica esistente tra l'ipostasi superiore e quella inferiore appare più ampia rispetto a quanto afferma il commentatore latino per il quale la seconda ipostasi mantiene, nei confronti della prima, la medesima rassomiglianza che ha un figlio rispetto al genitore. In base a queste considerazioni la dottrina esposta nel *Commentario*, più che di derivazione plotiniana, sembra richiamarsi a Numenio il quale ammette che la seconda divinità possa rivolgere lo sguardo, oltre che verso il dio supremo, anche verso le cose inferiori. Il concetto di rassomiglianza che lega le prime due ipostasi si ritrova anche in Calcidio⁷⁴⁹: in entrambi i commentatori, dunque, ci troviamo di fronte a formule tipiche di Numenio riprese da Porfirio nelle *Questioni omeriche*⁷⁵⁰.

In seguito a queste osservazioni si può concludere che i parallelismi tra il *Commentario* e le *Enneadi* possono essere spiegati, oltre che dalla comune influenza di Numenio o dall'utilizzazione da parte di Porfirio di formule plotiniane, con il fatto che la dottrina delle emanazioni, esposta da Macrobio, è rivisitata e rielaborata da

⁷⁴⁶ Su questo passo plotiniano si veda E. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, Paris 1998.

⁷⁴⁷ COURCELLE, *Les lettr.* cit., p. 22.

⁷⁴⁸ HADOT, *Porph. et Victor.* cit., vol. I, pp. 459-460.

⁷⁴⁹ WASZINK, *Stud. zum Tim.* cit., p. 20.

⁷⁵⁰ MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 258.

tutti i neoplatonici: in questo senso i parallelismi individuati dallo Henry (come, ad esempio, quello tra il macrobiano *princeps omnium* e l'*arche panton* di *Enneadi*, V, 2, 1) possono trovare la loro ragion d'essere proprio nella grande diffusione che la dottrina delle emanazioni ha avuto presso i neoplatonici. Seguendo questa linea critica qualche studioso⁷⁵¹ sostiene che Macrobio utilizzi, nello specifico, il commento porfiriano al testo di *Enneadi* V, 2. In questo modo, senza esasperare le divergenze tra il testo macrobiano e quello porfiriano, si spiegherebbe lo stretto legame esistente fra le formule del *Commentario* e quelle delle *Enneadi*.

Macrobio, poi, passa a trattare la questione riguardante la forma sferica dei corpi⁷⁵²: questa concezione, che deriva dal *Timeo*⁷⁵³, rappresenta il punto di partenza di una certa tradizione che continua con Plotino⁷⁵⁴ e Porfirio⁷⁵⁵ il quale, anche in questa circostanza, è molto probabilmente la fonte utilizzata dal commentatore latino. Anche il successivo paragone tra la sfera e la testa umana, presente oltre che in Calcidio anche in Lattanzio⁷⁵⁶, trae la propria origine dal *Timeo*⁷⁵⁷: qui Platone spiega che la testa è l'unica parte rotonda del corpo umano perché, fatta ad immagine del mondo, è sede dell'intelletto che è la componente più omogenea del divino.

Molto diffusa, poi, è l'idea, esposta nel *Commentario*, della superiorità dell'uomo in quanto unico animale ad aver assunto la posizione eretta⁷⁵⁸ (che gli consente di volgere lo sguardo in alto e contemplare le cose superiori): questa concezione, di origine platonica⁷⁵⁹, diviene un vero e proprio *topos* dell'antropologia antica cui si rifanno anche Aristotele⁷⁶⁰ e Cicerone⁷⁶¹. Immediatamente dopo, allorquando disprezza la posizione prona degli animali⁷⁶², Macrobio si ispira nuovamente ad un passo del *Timeo*⁷⁶³ in cui Platone afferma che gli animali terrestri

⁷⁵¹ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 498-505.

⁷⁵² *Comm. cit.*, I, 14, 8.

⁷⁵³ PLATONE, *Timeo*, 33b e 38e.

⁷⁵⁴ PLOTINO, *Enneadi*, II, 9, 5.

⁷⁵⁵ PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, 30.

⁷⁵⁶ LATTANZIO, *De opificio Dei*, 8, 4.

⁷⁵⁷ PLATONE, *Timeo*, 44d.

⁷⁵⁸ Sulla questione dello *status rectus* si veda A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960.

⁷⁵⁹ PLATONE, *Timeo*, 90a-b; *Cratilo*, 396b-c; *Repubblica*, 586a.

⁷⁶⁰ ARISTOTELE, *De partibus animalium*, II, 10, 656a; IV, 10, 686a.

⁷⁶¹ CICERONE, *De natura deorum*, II, 56, 140.

⁷⁶² *Comm. cit.*, I, 14, 11.

⁷⁶³ PLATONE, *Timeo*, 91c-e.

e selvaggi sono nati da uomini che, non adoperando le circolazioni della testa, si lasciano guidare dalle parti dell'anima che sono situate nel petto: questo non consente loro di innalzare lo sguardo in alto e contemplare la natura celeste.

Il paragrafo 14 di questa sezione del commento macrobiano contiene una serie di citazioni tratte tutte⁷⁶⁴, tranne una⁷⁶⁵, dal discorso di Anchise presente nel Libro VI dell'*Eneide*: questa lunga rivelazione che Anchise fa ad Enea è una sorta di *summa* metafisica stoica impregnata di elementi pitagorici e platonici⁷⁶⁶. Questa parte del poema virgiliano ha avuto un notevole successo nella tarda latinità⁷⁶⁷, soprattutto in ambito cristiano, che vedeva nell'accenno ad un'intelligenza che regola il mondo una professione di fede monoteistica⁷⁶⁸. Dal III-IV secolo in avanti, inoltre, sia i pagani che i cristiani citano questi versi virgiliani tendendo sempre più ad armonizzarli con la dottrina neoplatonica e mettendo in ombra la loro origine stoica: alquanto chiara è l'interpretazione neoplatonica che ne dà Macrobio il quale intende lo *spiritus* virgiliano (che chiama *mens*) come Anima del Mondo che vivifica tutti gli esseri animati e, in particolar modo, gli uomini. Coerente con la propria impostazione neoplatonica, in *Comm.*, II, 3, 11, l'autore citerà altri due versi del discorso di Anchise⁷⁶⁹ al fine di affermare che l'Anima del Mondo partecipa all'armonia dell'universo, somministrando la vita a tutti gli esseri in base a principi musicali.

Per descrivere l'unico splendore che dalla prima ipostasi si irradia fino al più infimo dei corpi, Macrobio ricorre all'immagine degli specchi che è molto frequente in Plotino⁷⁷⁰. In particolare l'Anima universale appare al filosofo neoplatonico come un'immagine ed un riflesso dell'Intelletto: neanche in questo caso, tuttavia, si può affermare con certezza la derivazione diretta del passo macrobiano dalle *Enneadi*.

⁷⁶⁴ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 726; VI, 727; VI, 728; VI, 731.

⁷⁶⁵ L'unica citazione, di questa parte del *Commentario*, che non fa parte del discorso di Anchise è la seconda: essa si trova in *Eneide*, VIII, 403.

⁷⁶⁶ E. NORDEN, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Berlin 1927, ristampa anastatica Darmstadt 1981.

⁷⁶⁷ P. COURCELLE, *Connais-toi toi-meme de Socrate a Saint Bernard*, Paris 1974-75 (trad. ital. Milano 2001), pp. 469 ss.

⁷⁶⁸ MINUCIO FELICE, *Octavius*, 19, 1.

⁷⁶⁹ VIRGILIO, *Eneide*, VI, 728-729.

⁷⁷⁰ PLOTINO, *Enneadi*, I, 1, 8; I, 4, 10; V, 3, 8.

La degenerazione, che discende per gradi fino a giungere alla materia, è collegata da Macrobio all'immagine della catena aurea che si trova nell'*Iliade*⁷⁷¹. Qui Omero, al fine di descrivere l'onnipotenza di Zeus, ricorre appunto all'immagine della catena: tutti gli dèi, pur volendo, non sarebbero in grado di tirare giù la divinità somma dal cielo e trarla verso la terra; al contrario, Zeus, se volesse, potrebbe da solo trarre tutto (terra e mare) fino al cielo e, avvolgendo questa catena alla vetta dell'Olimpo, sarebbe in grado di sospendere in cielo tutte le cose di questo mondo. Tale passo omerico è stato oggetto di diverse interpretazioni allegoriche: per Platone la catena d'oro rappresenta simbolicamente il Sole⁷⁷²; Aristotele vi vede, sotto il velo mitico, un'allusione alla propria dottrina del Motore Immobile; lo stoicismo ritiene sia un'allegoria dell'interdipendenza dei quattro elementi e dell'equilibrio planetario. In Macrobio tale immagine, che molto probabilmente il commentatore latino ricava dalle *Questioni omeriche* di Porfirio, è assunta neoplatonicamente⁷⁷³, ossia come metafora della degradazione della vita nella materia e del legame ininterrotto che unisce le cose divine tra esse e, quindi, all'uomo: proprio attraverso la prospettiva neoplatonica l'immagine della catena aurea giungerà al cristianesimo.

In *Comm.*, I, 14, 17, Macrobio si trova dinanzi ad una certa difficoltà a spiegare l'affermazione ciceroniana che vuole *l'anima creata da quei fuochi sempiterni che voi denominate astri o stelle*: questo passo del *Somnium*, infatti, sembra ispirarsi al materialismo stoico che ammette la sola sostanza materiale e considera lo spirito anch'esso materiale. Il commentatore latino cerca di risolvere l'intricata questione ponendo l'attenzione sulla successiva espressione ciceroniana (*animati da intelligenze divine*) per mostrare come, anche nello scritto dell'Arpinate, sia presente la distinzione tra corpi materiali, ovvero le stelle, e le anime che, procedendo dall'Intelletto, danno vita a questi stessi corpi. Nello specifico, quindi, emerge nuovamente l'intenzione macrobiana di adattare il testo ciceroniano ai canoni dottrinali propri del neoplatonismo⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ OMERO, *Iliade*, VIII, 19. Sull'interpretazione allegorica di questo verso omerico si rimanda a BUFFIERE, *Les myth. d'Hom.* cit., pp. 116 ss.; P. LEVEQUE, *Aurea Catena Homeri*, Paris 1959, p. 46.

⁷⁷² PLATONE, *Teeteto*, 153a-c.

⁷⁷³ MRAS, *Macr. Komm.* cit., pp. 258 ss.

⁷⁷⁴ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 505 ss.

VII. 2. 2. La prospettiva macrobiana

Sotto il profilo strettamente teoretico la dottrina delle ipostasi macrobiana è, in linea di massima, una riproposizione di quella neoplatonica: da un esame complessivo di questa sezione del *Commentario* credo, inoltre, si possa dedurre che, molto probabilmente, Macrobio utilizzi come fonte Porfirio e non direttamente le *Enneadi*, come dimostrerebbe la presenza di alcune differenze contenutistiche tra il testo macrobiano e quello plotiniano. Lo sforzo principale del commentatore latino, comunque, è volto ad una semplificazione della complessa gerarchia ipostatica la quale, non a caso, è paragonata alla catena aurea omerica e associata all'immagine degli specchi: il ricorso a tutte queste allegorie, infatti, ha come principale scopo proprio quello di rendere più comprensibile e fruibile una dottrina che in se stessa presenta un elevato grado di difficoltà, soprattutto per il lettore non ancora esperto di filosofia (quale è il figlio Eustazio). La trattazione macrobiana non mira a presentare, quindi, un'indagine analitica della concezione delle ipostasi quanto piuttosto una sua formulazione sintetica: d'altra parte il *Commentario* non intende affatto essere un trattato filosofico *stricto sensu* ma uno scritto didattico-divulgativo il cui vero obiettivo è quello di rivisitare i fondamentali *topoi* della filosofia antica in modo da conciliarli con i nuovi dettami della cultura romana. Proprio in questo consiste, a mio parere, il maggiore merito e, al tempo stesso, il maggiore limite di Macrobio: le ipostasi, ad esempio, sono esposte in modo breve ma puntuale ed efficace per lo scopo didattico che il commentatore latino intende perseguire; tuttavia, questo stile macrobiano eccessivamente essenziale di trattare un argomento che presenta una così elevata complessità speculativa, inevitabilmente si presta a critiche, spesso fondate, che mettono in rilievo la presenza, in alcuni passaggi del *Commentario*, di un'esegesi troppo libera e artificiosa.

Ritengo che il più delle volte il commentatore latino, pur essendone consapevole, si trova quasi costretto a compiere un'interpretazione forzata di alcuni punti di snodo presenti nel *Somnium*, questo perché è in lui troppo forte l'esigenza di dimostrare la costante presenza dell'eredità filosofica greca nel testo ciceroniano. Proprio in questo tentativo di sintesi tra cultura greca e romana traspare la vera originalità della proposta macrobiana: ad esempio, allorquando il commentatore

latino cerca di dimostrare che nel testo di Cicerone non prevale una concezione materialistica di matrice stoica⁷⁷⁵, egli ricorre ad una laboriosa (e per certi versi audace) esegesi del passo del *Somnium*, interpretando la preposizione ciceroniana *de* come sinonimo di *unde*⁷⁷⁶.

VII. 3. L'immortalità dell'anima: Plotino e Cicerone⁷⁷⁷

Tu vero enitere et sic habeto non esse te mortalem, sed corpus hoc. Nec enim tu is es quem forma ista declarat, sed mens cuiusque is est quisque, non ea figura quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse, si quidem 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; et ut ille mundum quadam parte mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet⁷⁷⁸.

Com'è sua abitudine, in modo quasi didascalico, Macrobio presenta il consueto riepilogo degli argomenti trattati e fa il punto di avanzamento della sua opera. L'Africano, sottolinea il commentatore latino, prima ha predetto al nipote la sua imminente morte, poi, per non scoraggiarlo, ha mostrato che al buon cittadino è promessa l'immortalità. Giunto a questo punto il grande condottiero romano tende a elevare ancora di più l'animo del nipote e, distogliendolo dalle miserie della terra, lo incita a volgere lo sguardo verso l'armonia celeste che rappresenta il premio ultimo cui aspirano i virtuosi⁷⁷⁹. La mente dell'Emiliano, resa ora più sicura e forte da una

⁷⁷⁵ Il riferimento è a *Comm.*, I, 14, 17.

⁷⁷⁶ NERI, *Macr. Comm. al Sog. di Scip.* cit., p. 615.

⁷⁷⁷ *Comm.* cit., II, 12, 1.

⁷⁷⁸ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 8, 2, in *Repubblica*, VI, 26. "Sforzati, dunque, e considera che non sei tu ad essere mortale ma questo tuo corpo. Tu, infatti, non sei questa forma sensibile apparente, ma la mente di ognuno è il vero individuo, non certo la figura esteriore che si può indicare col dito. Sappi, dunque, che tu sei un dio, se è vero che è dio colui che ha forza, che sente, che ricorda, che provvede, che regge, governa e muove quel corpo cui è preposto, così come il dio supremo fa con questo universo; e come quel dio, che è eterno, muove l'universo, che è mortale sotto un certo aspetto, allo stesso modo l'anima immortale muove il fragile corpo".

⁷⁷⁹ Gli argomenti riassunti da Macrobio sono i seguenti: l'annuncio della morte dell'Emiliano (commentato in *Comm.*, I, 5-7); la promessa d'immortalità per il saggio e il buon cittadino (discussa in *Ibid.*, I, 8-12); la dissuasione dal suicidio e gli insegnamenti sul posto dell'anima nella gerarchia degli

tale promessa, prende progressivamente coraggio e comincia a distaccarsi dalla propria condizione umana e a purificarsi: questo è il momento giusto perché l'Africano Minore venga a conoscenza di un importantissimo segreto, sapere di essere un dio (questa consapevolezza, precisa Macrobio, rappresenta il culmine dell'opera ciceroniana). Il commentatore latino riconosce all'Arpinate il dono della sintesi, in quanto è riuscito, con il minor numero di parole possibili, ad esporre il grande arcano plotiniano secondo cui l'anima non solo è immortale ma è essa stessa un dio. Citando esplicitamente Plotino, Macrobio riassume *Enneadi* I, 1: esistono due tipi di anima, una pura (essenza) e un'altra che si serve del corpo e dalla quale dipendono piaceri, dolori, desideri, pensieri. La prima è il vero uomo, quello invisibile che governa la forma visibile; la seconda è l'essere animato (animale) e visibile. Quest'ultimo, ossia il corpo, muore quando la vera anima lo abbandona; l'anima pura, aliena invece da qualsiasi condizione di mortalità, svolge per il corpo la stessa funzione che dio ha per l'universo (quella di reggere e animare): da questo deriva la definizione, propria dei fisici, di universo come grande uomo e quella di uomo come microcosmo. Con le parole *mortale sotto un certo aspetto*, spiega Macrobio, Cicerone vuol, quindi, significare che nulla perisce definitivamente nell'universo e che la morte è, in realtà, un mutare dell'apparenza degli esseri i quali, sopraggiunta la fine, ritornano allo stato originario. Come Plotino anche Cicerone, quindi, sostiene che gli elementi costitutivi degli esseri non si dissolvono mai: questo dimostra, conclude il commentatore latino, che anche l'Arpinate ritiene l'anima immortale.

VII. 3. 1. Le fonti

L'immagine dell'anima che si spoglia della propria condizione umana⁷⁸⁰, già precedentemente utilizzata da Macrobio⁷⁸¹, è ripresa anche in ambito cristiano.

esseri (trattati in *Ibid.*, I, 13-14); l'idea che la gloria è limitata nello spazio e nel tempo (commentata in *Ibid.*, II, 10-11).

⁷⁸⁰ *Comm. cit.*, II, 12, 5.

L'affermazione ciceroniana che l'uomo è un dio, indirizzata all'uomo capace di discernere quella che è la sua vera natura, nel *Commentario* si accorda con l'affermazione plotiniana che l'uomo è l'anima stessa⁷⁸²: se l'anima è divina e l'uomo è la sua anima, allora l'uomo è un dio. Il concetto di immortalità dell'anima, di derivazione orfico-pitagorica, è fatto proprio dal platonismo e dall'aristotelismo: tale dottrina risulterà, naturalmente, alquanto gradita agli scrittori cristiani e questo è forse uno dei principali motivi per cui il *Somnium* e il relativo commento macrobiano si salveranno dal naufragio che colpirà molte opere antiche in epoca medievale. Alla dottrina dell'immortalità è affiancata quella della divinità dell'anima: quest'ultima, già precedentemente accennata da Macrobio⁷⁸³, rappresenta l'affermazione più elevata del *Somnium*. Tale concezione del divino nell'umano, già presente in Empedocle⁷⁸⁴, presuppone tanto la visione platonica⁷⁸⁵, quanto quelle aristotelica e stoica⁷⁸⁶: il contesto macrobiano, riferito all'uomo che riesce a riconoscere la sua vera natura, sembra rinviare direttamente alla dottrina neoplatonica⁷⁸⁷. Già in *Comm.* I, 9, 1-3 l'autore aveva mostrato come la conoscenza di se stessi fosse l'elemento determinante che conduce l'uomo verso la consapevolezza della propria divinità, attraverso la constatazione che l'anima, oltre ad essere immortale, è anche divina: questo esclude l'ipotesi di qualche studioso⁷⁸⁸ che vede la presenza di tracce gnostiche nella dottrina macrobiana. Il cristianesimo riprenderà in parte anche questa dottrina della divinità dell'anima relazionandola alla tesi biblica dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio.

Immediatamente dopo⁷⁸⁹ Macrobio elogia Cicerone per la sua concisione di parole che compendia, riassume e sintetizza una moltitudine di conoscenze: la medesima lode è estesa a Plotino. D'altra parte la necessità, nel linguaggio, di

⁷⁸¹ Lo spogliamento dell'anima, presente in *Ibid.*, I, 13, 6 (dove Macrobio scrive che "l'anima...si spoglia...dei piaceri..."), trova la sua spiegazione in *Ibid.*, I, 11, 12 in cui è descritto il progressivo rivestimento eterico e, infine, terreno dell'anima nella sua discesa.

⁷⁸² COURCELLE, *Conn. toi cit.*, p. 124.

⁷⁸³ *Comm. cit.*, I, 14, 2 e I, 21, 3.

⁷⁸⁴ Costui afferma "...io tra di voi dio immortale...".

⁷⁸⁵ PLATONE, *Leggi*, 899d.

⁷⁸⁶ Il concetto aristotelico di 'quinta natura' è riportato in CICERONE, *Tusculanae*, I, 22, quello stoico dell'*egemonikon* in CICERONE, *De natura deorum*, I, 100.

⁷⁸⁷ COURCELLE, *Conn. toi cit.*, p. 114.

⁷⁸⁸ H. C. PUECH, *Sulle tracce della gnosi*, Milano 1985, pp. 257 ss.

⁷⁸⁹ *Comm. cit.*, II, 12, 7.

un'economia di parole nella trasmissione di un sapere universale, non intaccabile dall'usura del tempo, è un principio tradizionale. Macrobio, in questo paragrafo, cita il titolo del primo trattato delle *Enneadi* e questo ha indotto una parte degli studiosi⁷⁹⁰ a sostenere la derivazione diretta di questa sezione del *Commentario* dallo scritto plotiniano: in particolar modo lo Henry compie, nella circostanza, un confronto analitico volto a dimostrare la diretta discendenza di alcuni brani del commento macrobiano dalle *Enneadi*⁷⁹¹. Sulla base di questi e di altri parallelismi sembra difficile dubitare di una conoscenza diretta del primo trattato plotiniano da parte di Macrobio: seguendo questa linea critica altri studiosi⁷⁹², oltre a ritenere validi i paralleli tra le due opere in questione, sottolineano anche la tendenza macrobiana a riassumere in poche righe interi capitoli delle *Enneadi*, il che avvalorerebbe l'ipotesi dello scritto plotiniano come fonte diretta. Contrariamente a questa posizione, altri studi critici⁷⁹³ ritengono che la conoscenza macrobiana di alcuni passi di Plotino non dimostra affatto che le *Enneadi* siano fonte diretta del *Commentario*. Il Flamant, anzi, mette in rilievo delle imprecisioni, da parte del commentatore latino, nel richiamare alcuni passi plotiniani: ad esempio, Macrobio in *Comm.* II, 12, 9 sembra collocare nel novero delle passioni proprie del *corpus animatum* anche le *cogitationes* e gli *intellectus* che Plotino⁷⁹⁴, invece, attribuisce all'uomo vero. Gli studi critici che considerano le *Enneadi* fonte diretta macrobiana valutano, al contrario, l'avverbio *postremo*, che precede *cogitationes et intellectus*, uno stacco voluto dal commentatore latino per separare questi ultimi due vocaboli dalle precedenti *passiones* (e suggerire così al lettore di riferirli alla sfera dell'intelligibile⁷⁹⁵). Ferma restando l'estrema sinteticità dell'esposizione macrobiana, che confermerebbe le difficoltà di comprensione incontrate dal commentatore latino nel suo tentativo di riassumere il primo trattato plotiniano, non

⁷⁹⁰ COURCELLE, *Les lettr.* cit., p. 21; MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 273.

⁷⁹¹ HENRY, *Plot. et l'Occ.* cit., pp. 150-154. I principali passi macrobiani che sembrano ispirarsi al trattato plotiniano, presi in considerazione dallo studioso, sono i seguenti: *Comm.*, II, 12, 8 (*In hoc ergo libro Plotinus...animae utentis corpore*)=*Enneadi*, I, 1 (*Edonai...kai tinos*); *Comm.*, II, 12, 8 (...*pronuntiat, animal esse corpus animatum*)=*Enneadi*, I, 5, 1 (*Allà to zoon...to toionde*); *Comm.*, II, 12, 9 (*Has ergo omnes...esse testatur*)=*Enneadi*, I, 4, 23 (*mallon an...to physiko*).

⁷⁹² DI PASQUALE BARBANTI, *Et. e psic. nei Comm.* cit., pp. 161 ss.

⁷⁹³ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 569.

⁷⁹⁴ PLOTINO, *Enneadi*, I, 1, 9.

⁷⁹⁵ SCARPA, *Comm. in Somn. Scip.* cit., p. 491; HENRY, *Plot. et l'Occ.* cit., p. 152.

sembra obiettivamente che *postremo* possa assumere questo valore che gli attribuiscono lo Scarpa e lo Henry: rimane, dunque, sostanzialmente valida l'osservazione del Flamant che, anche in questo frangente, delimita l'importanza delle *Enneadi* come fonte diretta del *Commentario*⁷⁹⁶.

Macrobio, come detto, mette in rilievo l'estrema concisione di Cicerone, osservando come questi riesca ad esprimere in poche parole un concetto (quale appunto quello della natura divina dell'uomo) estremamente complesso: questo riferimento alla stringatezza dell'Arpinate, secondo lo Henry⁷⁹⁷, confermerebbe l'ipotesi di una lettura diretta macrobiana delle *Enneadi*. Pur senza negare una conoscenza diretta di qualche parte del trattato plotiniano da parte del commentatore latino, sembra anche in questo caso valida l'obiezione del Flamant⁷⁹⁸ il quale, partendo dalla genericità dell'affermazione macrobiana, sostiene che quest'ultima potrebbe benissimo derivare dalla *Vita di Plotino* che Porfirio aveva premesso all'edizione delle *Enneadi* da lui curata.

Dopo aver tradotto la formula plotiniana di *Enneadi*, I, 1, 10 secondo cui "l'animale è un corpo animato" (*animal esse corpus animatum*⁷⁹⁹), Macrobio presenta l'idea, di derivazione "platonica", secondo la quale l'essere umano consiste nell'anima intellettuale e non nelle membra del suo corpo⁸⁰⁰: questa dottrina è utilizzata dal commentatore latino per introdurre la discussione sul "vero uomo" (*homo verus*), espressione quest'ultima usata in modo frequente da Filone⁸⁰¹ e molto diffusa anche presso gli gnostici e gli autori cristiani⁸⁰². Qualche studioso⁸⁰³, inoltre, dimostra come tale espressione, proprio grazie ai neoplatonici e a Macrobio stesso, sopravviva fino a Tommaso⁸⁰⁴.

Ispirandosi al testo ciceroniano, poi, il commentatore inserisce una riflessione sulla teoria dell'uomo come microcosmo, osservando che l'anima individuale

⁷⁹⁶ REGALI, *Comm. al Somn. Scip.* cit., II, p. 191.

⁷⁹⁷ HENRY, *Plot. et l'Occ.* cit., pp. 150-154.

⁷⁹⁸ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 569. In accordo con questa linea critica anche GERSH, *Middl. Plat. and Neopl.* cit., vol. II, p. 509.

⁷⁹⁹ *Comm. cit.*, II, 12, 8. Nella fattispecie Plotino parla dell'elemento bestiale che convive nell'uomo accanto a quello divino-intellettivo.

⁸⁰⁰ PLATONE, *Alcibiade I*, 129d.

⁸⁰¹ COURCELLE, *Conn. toi cit.*, pp. 645 ss.

⁸⁰² LATTANZIO, *De opificio Dei*, I, 11.

⁸⁰³ COURCELLE, *Conn. toi cit.*, pp. 646 ss.

⁸⁰⁴ TOMMASO, *De unitate intellectus*, 5.

governa l'essere umano come l'Anima universale governa il cosmo⁸⁰⁵. La dottrina dell'analogia macrocosmo-microcosmo, che instaura appunto una corrispondenza tra il cosmo in generale (macrocosmo) e quello umano in particolare (microcosmo), è molto diffusa nel mondo antico⁸⁰⁶: se ne situa l'origine in Oriente e se ne rileva una diffusa presenza anche nei presocratici. Pur essendo assenti i due termini specifici (macrocosmo e microcosmo), già Anassimandro sostiene che l'ordine sociale e politico (*polis*) è in tutto simile a quello che regge il mondo; Eraclito, poi, propone un paragone tra l'uomo e l'universo, entrambi composti dai quattro elementi. La dottrina in questione, accennata anche da Platone⁸⁰⁷, sarà sviluppata dall'ermetismo⁸⁰⁸ e dallo stoicismo. All'armonia che si trova al centro di tale concezione, la scuola pitagorica aggiunge la nozione di equilibrio: è soprattutto, comunque, la convinzione che il reale avesse i numeri come fondamento che dà luogo, nel pitagorismo, ad una visione unificata del mondo. I neopitagorici, più tardi, assoceranno i numeri e l'armonia delle sfere al microcosmo. Tracce della dottrina dell'uomo-microcosmo saranno riscontrabili, a partire dal secolo II, anche in autori cristiani⁸⁰⁹, sebbene questi ultimi rifiuteranno decisamente i due dogmi della divinità dell'uomo e di quella del mondo⁸¹⁰.

Alcuni studiosi⁸¹¹ sono convinti che, al pari dell'accento ciceroniano, anche le parole utilizzate da Macrobio sembrerebbero rifarsi alla dottrina stoica e più in particolare esse deriverebbero da Posidonio per il tramite di una fonte neoplatonica intermedia⁸¹².

La teoria macrobiana del *brevis mundus* è riferita, come avviene anche in Calcidio, ai *physici* e ai *veteres*: questa analogia tra i due commentatori potrebbe

⁸⁰⁵ *Comm. cit.*, I, 12, 11.

⁸⁰⁶ G. P. CONGER, *Theories of Macrocosmos and Microcosmos from Anaximander to Paracelsus*, New-York 1922; R. ALLERS, *Microcosmos: from Anaximander to Paracelsus*, Traditio II, 1944, pp. 319-407; SCHEDLER, *Die Phil. Macr. cit.*, p. 42.

⁸⁰⁷ PLATONE, *Timeo*, 81b; *Filebo*, 30b. Sull'argomento si rimanda a A. OLERUD, *L'idee de macrocosmos et de microcosmos dans l'oeuvre de Platon*, Uppsala 1951.

⁸⁰⁸ FESTUGIERE, *La Revel. d'Herm. cit.*, vol. I, pp. 92 ss.

⁸⁰⁹ M. SPANNEUT, *Le stoicisme des Peres de l'Eglise*, Paris 1957, pp. 414-416.

⁸¹⁰ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, p. 574.

⁸¹¹ JAEGER, *Nem. Von Em. cit.*, p.135; MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 275.

⁸¹² LAFFRANQUE, *Poseid. cit.*, pp. 320-322.

indicare, secondo qualche studioso⁸¹³, un'origine astrologica di questa concezione. E' in ogni caso innegabile che tanto Calcidio quanto Macrobio, a differenza di Isidoro di Siviglia⁸¹⁴, sentano il forte bisogno di riferire ad una qualche autorità il concetto di *brevis mundus*⁸¹⁵.

Allorquando sostiene che niente perisce all'interno dell'universo vivente ma che il perire è solo il mutare dell'apparenza degli esseri⁸¹⁶, il commentatore latino si richiama al celebre aforisma, presente in Ovidio⁸¹⁷, del discorso di Pitagora secondo cui *omnia mutantur, nihil interit*.

Macrobio cita, infine, nuovamente un trattato plotiniano, questa volta senza riferirne il titolo⁸¹⁸, limitandosi a riassumere il contenuto specifico della sezione che gli interessa⁸¹⁹: la citazione è adattata, nella circostanza, ad un contesto virgiliano ed utilizzata dal commentatore latino per affermare che neanche il mondo terreno è mortale. La citazione di *Georgiche*, IV, 226 serve, dunque, a Macrobio per modificare l'affermazione del *Somnium* riguardante la parziale mortalità del mondo: tuttavia l'inserimento di questo trattato plotiniano (impennato sul problema dell'esistenza della 'quinta essenza' dei peripatetici) appare, almeno in parte, una forzatura⁸²⁰. Anche a proposito di questa citazione una parte della critica⁸²¹, sottolineando nuovamente la stringatezza del *Commentario*, tende a ribadire la tesi di una lettura diretta delle *Enneadi* da parte di Macrobio, negando decisamente la presenza di qualsiasi altra fonte intermedia di matrice porfiriana: lo Scarpa, a supporto di questa linea critica, nota che il commentatore latino, ponendosi una domanda e dando una risposta, mostra di conoscere direttamente il principio espositivo seguito nella circostanza da Plotino⁸²².

⁸¹³ E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, p. 169.

⁸¹⁴ ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae*, I, 8, 1.

⁸¹⁵ FONTAINE, *Isid. cit.*, pp. 662 ss.

⁸¹⁶ *Comm. cit.*, II, 12, 13.

⁸¹⁷ OVIDIO, *Metamorfosi*, XV, 165.

⁸¹⁸ Qui Macrobio si riferisce al trattato *Sul cosmo* di *Enneadi*, II, 1.

⁸¹⁹ *Comm. cit.*, II, 12, 14: *cum de corporum absumptione dissereret*.

⁸²⁰ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, pp. 570 ss.

⁸²¹ HENRY, *Plot. et l'Occ. cit.*, p. 151; DI PASQUALE BARBANTI, *Et. e psic. nei Comm. cit.*, p. 165.

⁸²² SCARPA, *Comm. in Somn. Scip. cit.*, p. 493.

VII. 3. 2. La prospettiva macrobiana

Con la citazione di questo particolare brano del *Somnium* ciceroniano Macrobio inizia la parte conclusiva e per lui più significativa del commento, quella tendente a dimostrare la natura divina dell'anima. Per dare un adeguato rilievo a tutto questo il commentatore latino presenta il consueto riepilogo degli argomenti trattati fino a quel momento e lo fa, nella circostanza, in chiave pedagogica, presentando l'Africano Maggiore come un buon maestro che conduce gradualmente il discepolo alla comprensione di verità sempre più complesse ed importanti. Appare, quindi, abbastanza chiaro che, nelle intenzioni di Macrobio, l'insegnamento della *pars naturalis* è propedeutico a quello della *pars rationalis*: la fisica, infatti, è destinata a purificare l'uomo dai suoi pregiudizi e dalle sue passioni in modo tale da renderlo capace di accedere alle verità metafisiche.

L'originalità macrobiana, anche in questa occasione, risiede nel tentativo di integrare le posizioni neoplatoniche con quelle del *Somnium*: la visione ciceroniana della divinità dell'uomo, ad esempio, si accorda perfettamente nel *Commentario* con l'affermazione plotiniana per la quale l'uomo è l'anima stessa⁸²³.

Macrobio cerca, inoltre, di mettere in luce la costante derivazione di molte concezioni del *Somnium* da Plotino: a questo scopo il commentatore latino esalta la concisione dell'Arpinate al quale è attribuito il grande merito di presentare in sintesi un intero trattato plotiniano⁸²⁴.

Questo continuo proposito di conciliazione tra cultura greca e romana, che pervade l'intera opera macrobiana, si manifesta anche nell'argomento successivo: prendendo spunto dal testo ciceroniano, infatti, Macrobio inserisce la teoria dell'uomo-microcosmo con il preciso scopo di mostrare, partendo da una teoria molto diffusa, i diversi punti di convergenza tra sapienza greca antica e dottrina cristiana⁸²⁵.

⁸²³ *Comm. cit.*, II, 12, 5.

⁸²⁴ *Ibid.*, II, 12, 7.

⁸²⁵ *Ibid.*, II, 12, 11.

VII. 4. L'immortalità dell'anima e il suo movimento autocinetico: i tre sillogismi platonici. Gli otto argomenti di Aristotele, contrari alla posizione di Platone, che dimostrano l'assenza del movimento autocinetico dell'anima. Argomenti dei platonici che confutano le obiezioni mosse da Aristotele a Platone⁸²⁶.

Nam quod semper movetur, aeternum est, quod autem motum adfert alicui quodque ipsum agitur aliunde, quando finem habet motus, vivendi finem habeat necesse est. Solum igitur quod se ipsum movet, quia numquam deseritur a se, numquam ne moveri quidem desinit; quin etiam ceteris quae moventur hic fons, hoc principium est movendi. Principii autem nulla est origo. Nam e principio oriuntur omnia, ipsum autem nulla ex re alia nasci potest: nec enim esset id principium quod gigneretur aliunde. Quod si numquam oritur, ne occidit quidem umquam. Nam principium extinctum nec ipsum ab alio nascetur, nec ex se aliud creabit, si quidem necesse est a principio oriri omnia. Ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se movetur. Id autem nec nasci potest nec mori, vel concidat omne caelum omnisque natura, et consistat necesse est, nec vim ullam nanciscatur, qua a primo impulsu moveatur. Cum pateat igitur aeternum id esse quod ipsum se moveat, quis est qui hanc naturam animis esse tributam neget? Inanimatum est enim omne quod pulsu agitur externo; quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam haec est propria natura animi atque vis; quae si est una ex omnibus quae se ipsa moveat, neque nata certe est et aeterna est⁸²⁷.

⁸²⁶ *Ibid.*, II, 13, 1-5.

⁸²⁷ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 8, 3-9, 1, in *Repubblica*, VI, 27-28. "Infatti ciò che sempre si muove è eterno, ciò che invece trasmette il movimento a qualcos'altro ed è esso stesso mosso dall'esterno, quando il moto ha fine, necessariamente cessa di vivere. Dunque, solo ciò che muove se stesso, dal momento che non può mai essere abbandonato da se stesso, non cessa mai neppure di muoversi; anzi, per tutte le altre cose che si muovono, esso è la fonte e il principio del movimento. Il principio, inoltre, non ha nessuna origine; infatti dal principio nascono tutte le cose, mentre esso non può nascere da nessuna cosa: non potrebbe, infatti, essere un principio se nascesse da qualcos'altro. E come non nasce mai, così non muore mai; infatti, un principio estinto non rinascerà da un altro, né genererà da se stesso un altro principio, se è inevitabile che da un principio nascano tutte le cose. Ne consegue che il principio del movimento consiste in ciò che si muove da sé: esso non può né nascere né perire altrimenti, inevitabilmente, tutto il cielo cadrebbe e l'intera natura si fermerebbe e non ci sarebbe più nessuna altra forza per dare al loro movimento l'impulso iniziale. Poiché, dunque, risulta chiaro che è eterno ciò che muove se stesso, chi potrebbe negare che questa prerogativa sia propria delle anime? Inanimato, infatti, è tutto ciò che è mosso da un impulso esterno; ciò che invece è animato si muove di moto interno proprio, poiché tale è la natura e la forza insita nell'anima. Se,

Il commento macrobiano a questa citazione è così diviso: la questione dei tre sillogismi attraverso cui Platone dimostra il movimento autocinetico dell'anima e, quindi, la sua immortalità si trova in *Comm.* II, 13; gli otto argomenti aristotelici si trovano in *Comm.* II, 14; la risposta dei platonici ad Aristotele si trova in *Comm.* II, 15-16.

Il discorso centrale del primo punto, dunque, è quello dell'immortalità dell'anima che, osserva Macrobio, Cicerone riprende dal *Fedro* platonico: l'anima non muore in quanto automoventesi. Il commentatore latino si preoccupa, innanzitutto, di proporre due considerazioni propedeutiche il cui scopo è quello di rendere più agevole la comprensione dell'argomento; l'immortalità può intendersi in due modi: un essere, infatti, o è immortale di per sé (per sua natura), oppure la sua immortalità dipende da un intervento esterno che lo mette al riparo dalla morte (in questo secondo caso rientra l'universo il quale deve la propria immortalità al continuo movimento dell'Anima cosmica). Anche il movimento eterno, inoltre, presenta una duplice accezione: un essere si muove sempre o perché è mosso da ciò che è eterno o perché è esso stesso eterno. Fatte queste necessarie premesse Macrobio, per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima, passa all'esposizione dei tre sillogismi platonici: "l'anima si muove da sé; ciò che si muove sempre è immortale; l'anima si muove sempre"⁸²⁸; "l'anima si muove sempre; ciò che si muove sempre è immortale; l'anima è immortale"⁸²⁹. Già questi due sillogismi dimostrano sia il movimento autocinetico dell'anima che la sua immortalità; tuttavia alcuni platonici si spingono oltre, giungendo fino al terzo grado sillogistico: "l'anima si muove da sé; ciò che si muove da sé è principio del moto; l'anima è principio del moto". Da ciò consegue che "l'anima è principio del moto; ciò che è principio del moto non è nato; l'anima non è nata"; da ciò si perviene alla conclusione che "l'anima non è nata; ciò che non nasce è immortale; l'anima è immortale"⁸³⁰.

percì, l'anima è l'unica, tra tutti gli esseri, a muoversi da sola non è stata certamente generata e, dunque, è eterna".

⁸²⁸ PLATONE, *Fedro*, 245c; *Leggi*, 896a.

⁸²⁹ PLATONE, *Fedro*, 245c.

⁸³⁰ *Ibid.*, 245c-e.

All'inizio del capitolo successivo Macrobio nota che la precedente dimostrazione dell'immortalità dell'anima deriva dall'accettazione incondizionata del presupposto iniziale secondo cui "l'anima si muove da sé": mentre gli stoici aderiscono a quest'ultima proposizione, Aristotele tenta di confutarla e, attraverso una serie di ragionamenti artificiosi, egli intende dimostrare che non solo l'anima non si muove da sé, ma che essa è addirittura immobile⁸³¹. Nella *Fisica* lo Stagirita sostiene che si danno, originariamente, tre possibilità: le cose che esistono, infatti, possono essere o tutte immobili, o tutte in movimento, o alcune in movimento e altre ferme. In quest'ultimo caso si danno altre due possibilità: o alcune cose si muovono sempre ed altre mai, oppure tutte, nello stesso tempo, ora sono immobili, ora in movimento; poiché vediamo che alcune cose sono immobili e altre non lo sono, da ciò se ne conclude, dice Aristotele, che ci sono cose sempre in movimento e qualcosa che è sempre immobile⁸³². Accertata così l'esistenza necessaria di un qualcosa di immobile, il passaggio aristotelico successivo mira a identificare questo qualcosa con l'anima: a questo scopo lo Stagirita intende dimostrare che nulla, e dunque neanche l'anima, si può muovere da sé⁸³³. Le cose che si muovono o lo fanno da sé o perché c'è una causa che le muove: quando diciamo che un animale si muove da sé, continua Aristotele, cadiamo in errore in quanto esso è, in realtà, mosso da una causa interna. Quando vedo lanciare un giavellotto, credo che il lanciatore sia la causa del movimento e il giavellotto l'oggetto mosso, invece la causa del movimento è interna al lanciatore stesso. Esistono, inoltre, delle leggi di natura per cui i corpi pesanti sono attratti verso il basso, mentre quelli leggeri tendono verso l'alto: spesso, quindi, il movimento è subordinato ad una necessità naturale. Se, dunque, niente si muove da sé ma tutto è necessariamente mosso da altro, ne consegue che il principio del moto deve essere immobile. Il movimento è, quindi, composto da tre cose, cioè che muove, cioè che permette di muovere (la forza impressa da ciò che muove), cioè che è mosso: la seconda cosa è comune alla prima e al terza, mentre queste ultime due sono tra loro contrarie. Da questo ne consegue che il principio del movimento non può muoversi da sé ma è la forza che permette il movimento, quindi "tutto ciò che si

⁸³¹ ARISTOTELE, *De anima*, I, 3, 405b 30-406a.

⁸³² ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 4, 254a 20; 3, 253a-254b.

⁸³³ *Ibid.*, VIII, 4, 254b 5-256a.

muove è mosso da altro; il principio del moto è immobile (poichè, in quanto principio, non potrebbe essere mosso da altro); il primo motore è immobile”⁸³⁴.

Contrariamente a Platone, per il quale l’anima è principio del movimento, Aristotele dimostra l’immobilità dell’anima: “l’anima è il principio del moto; il principio del moto è immobile; l’anima è immobile”. Ma non contento, lo Stagirita continua, incalzante, con i suoi ragionamenti sillogistici⁸³⁵: se nessun principio è identico a ciò di cui è principio (ad esempio, il principio dei numeri è la monade che è non-numero), l’anima che è principio del movimento, non può che essere immobile. Ciò che muove agisce, ciò che è mosso subisce per cui agire e subire sono contrari, dunque ciò che muove è il contrario di ciò che è mosso, per questo la causa (anima) di ciò che è mosso deve essere immobile. Poiché nulla è contrario alla sua essenza (l’essenza del fuoco non può certo essere fredda), l’essenza dell’anima non può essere in movimento visto che talvolta l’anima cessa di muoversi (come già precedentemente dimostrato, infatti, un corpo non si muove sempre). Se l’anima è causa del movimento essa non può essere causa del proprio movimento poiché nessuna causa è identica alla cosa di cui è causa. Ogni causa, per essere tale, necessita di uno strumento (ad esempio, lo scalpello per lo scultore), per cui l’anima, per muovere se stessa, necessiterebbe di uno strumento il che è impossibile. Se l’anima si muovesse dovrebbe necessariamente seguire uno dei tre generi possibili di movimento, cioè essa o si muoverebbe nello spazio, o generando se stessa (accrescendosi), o consumando se stessa (diminuendosi). Nel primo genere di movimento l’anima potrebbe muoversi o in linea retta o circolarmente: nel primo caso dovrebbe comunque fermarsi visto che, non esistendo in natura alcuna retta infinita, raggiunta l’estremità essa si arresterebbe. L’anima, poi, non potrebbe neppure roteare su stessa in quanto ogni sfera si muove intorno ad un punto centrale che è immobile: per cui l’anima non si muoverebbe interamente dal momento che il suo centro dovrebbe restare immobile, il che è assurdo. Dunque, l’anima non si muove all’interno dello spazio.

⁸³⁴ *Ibid.*, VIII, 5, 256a 15-258b 5.

⁸³⁵ Tali argomenti aristotelici si trovano, in modo sparso, oltre che nella *Fisica*, anche nella *Metafisica*, nel *De anima*, nel *De caelo*, nelle *Leggi* e nelle *Categorie*.

Se l'anima seguisse il secondo genere di movimento, essa dovrebbe autogenerarsi, ma questo è impossibile dal momento che se l'anima generasse se stessa sarebbe, allo stesso tempo, se stessa e altra da se stessa. Se l'anima, infine, seguisse il terzo genere di movimento, essa consumerebbe se stessa e, dunque, non sarebbe immortale.

Concludendo “se l'anima si muove, lo fa attraverso un genere di movimento, non trovandosi alcun genere di movimento con il quale si muova, l'anima non si muove”.

In opposizione a queste obiezioni aristoteliche Macrobio presenta i sottili ragionamenti dei platonici, con i quali egli stesso si schiera apertamente, che mirano a confutare gli argomenti dello Stagirita e a ridare, quindi, credito a Platone. Nella parte iniziale di questa sezione il commentatore latino riassume le due tesi aristoteliche di fondo da cui derivano tutte le successive dimostrazioni: “non esiste niente che si muove da sé” e “se anche qualcosa del genere esistesse non si tratterebbe comunque dell'anima”. Le risposte dei platonici sono esposte ed organizzate da Macrobio in un unico *corpus*: quando Platone asserisce che l'anima si muove da sé intende dire che nessuna causa esterna e accidentale o interna e invisibile è responsabile del suo movimento. Noi diciamo che il fuoco è caldo, ma anche un ferro può esserlo, la differenza è che mentre il calore del primo coincide con la sua essenza, il calore del secondo è causato da un intervento esterno: quindi il fuoco è caldo poiché coincide con la sua essenza e non perché, come asserisce Aristotele, c'è un altro fuoco interno che è causa invisibile del calore del fuoco esterno (questo fuoco interno sarebbe esso stesso fuoco alla stregua di quello esterno, il che sarebbe assurdo). Lo stesso ragionamento vale per tutte le cose compresa l'anima: il movimento di quest'ultima, ad esempio, non può che coincidere con se stessa, sarebbe infatti assurdo ipotizzare un'altra anima invisibile che muove l'anima visibile.

A questo punto Macrobio rileva che Aristotele, surrettiziamente, individua nelle parole di Platone due distinti significati: ciò che muove (*quod se ipsum movet*) e ciò che è mosso (*moveri*), da ciò perviene alla errata conclusione che “una sostanza non può, al tempo stesso, muovere ed essere mossa”. Questa interpretazione aristotelica è sbagliata in quanto Platone parla di *quod se ipsum movet* solo per

escludere l'idea di una causa estranea: quando diciamo, ad esempio, "liberarsi" non intendiamo un liberatore ed un liberato, ma semplicemente una persona che si libera da sé. Sebbene *moveri* sia in forma passiva, questo non deve far cadere in errore: prendendo spunto da quest'ultimo passaggio Macrobio introduce la questione riguardante l'ambiguità delle forme passive latine dando, così, ulteriore prova della sua elevatissima competenza in ambito grammaticale e filologico.

Un altro errore aristotelico, per Macrobio, è quello secondo cui "come c'è qualcosa che è mosso e non muove, così c'è qualcosa che muove e non è mosso": anche in questo caso Macrobio sostiene la bontà della opposta tesi platonica per cui "ogni movimento o muove se stesso e muove altre cose, o è mosso da qualcos'altro e muove altre cose"⁸³⁶; basti pensare al timone che, muovendosi, muove la nave, oppure alla nave che, muovendosi, muove l'acqua. Tutte queste confutazioni delle tesi aristoteliche dimostrano, conclude Macrobio, la possibilità che un qualcosa possa muoversi da sé per cui non c'è necessità di ricorrere ad un principio immobile⁸³⁷.

La confutazione macrobiana delle obiezioni aristoteliche procede, sempre sulla scorta dei platonici, con la dimostrazione che questo qualcosa che si muove da sé coincida *tout-court* con l'anima. Il commentatore latino prende in considerazione le tre possibilità a riguardo: il movimento dell'uomo, infatti, lo si deve o all'anima, o al corpo, o alla combinazione di anima e corpo. La seconda possibilità non necessita di alcuna dimostrazione in quanto appare evidente, e quindi incontestabile, che un corpo (ad esempio una pietra) sia privo di movimento per cui è impossibile che esso possa imprimere movimento a qualcos'altro: l'uomo, quindi, non può trarre il proprio movimento dal corpo. Per quanto concerne la terza possibilità, appare ovvio che, essendo il corpo immobile, la mescolanza tra quest'ultimo e l'anima non può certo produrre movimento. L'unica possibilità che rimane, dunque, non può che essere la prima: se l'essere animato non è mosso né dal corpo, né dalla mescolanza di anima e corpo, vuol dire che la fonte del suo movimento sarà necessariamente l'anima. Poiché, come dimostrato in precedenza, il principio del movimento si muove da sé, l'anima è *autokinetos*.

⁸³⁶ PLATONE, *Leggi*, X.

⁸³⁷ *Comm. cit.*, II, 15, 27.

Sempre seguendo l'insegnamento neoplatonico, Macrobio continua la confutazione dei ragionamenti di Aristotele: secondo quest'ultimo l'origine di una cosa non può essere simile a questa cosa, per cui l'origine è il contrario della cosa originata⁸³⁸. Pur esistendo delle indubbie differenze tra l'origine di una cosa e la cosa stessa, non è detto che l'una debba essere necessariamente il contrario dell'altra: se fosse valida quest'ultima condizione il bene sarebbe causa del male, il che è assurdo.

Il commentatore latino passa, quindi, a confutare l'altra affermazione aristotelica secondo la quale l'anima non può, al tempo stesso, muovere se stessa ed essere mossa: questo assunto decade in quanto, come già dimostrato precedentemente, non c'è dualismo tra ciò che muove e ciò che è mosso.

Altra obiezione aristotelica presa, poi, in considerazione è la seguente: se l'essenza dell'anima fosse il movimento, essa dovrebbe muoversi sempre e, di conseguenza, dovrebbe muovere di continuo anche il corpo, invece quest'ultimo non sempre si muove e ciò conduce alla inevitabile conclusione che anche l'anima non è sempre in moto. Macrobio confuta questa dimostrazione aristotelica nel seguente modo: in primo luogo il corpo non è mai totalmente fermo, basti pensare al respiro che lo tiene sempre in movimento; in secondo luogo il corpo è solo all'apparenza immobile, basti pensare alla crescita continua cui esso è continuamente soggetto.

Aristotele, poi, sostiene che ciò che muove altro non può, contemporaneamente, muovere se stesso in quanto nessuna causa può esser causa per se stessa e per altro: Macrobio risponde che l'anima muove solo le altre cose in quanto essa non necessita di muovere se stessa dal momento che il movimento coincide con la propria essenza.

Altro argomento aristotelico è quello secondo cui ciò che si muove deve passare necessariamente da un luogo ad un altro luogo, per cui l'anima dovrebbe continuamente entrare ed uscire dal corpo che muove. La risposta macrobiana, nella circostanza, è che anche gli alberi si muovono (ad esempio sono in costante crescita) eppure stanno sempre nello stesso posto: questo dimostra che ciò che si muove non necessariamente deve cambiare luogo.

⁸³⁸ *Ibid.*, II, 16, 1.

Per quanto riguarda, infine, le dimostrazioni aristoteliche per cui l'anima non potrebbe muoversi secondo nessuno dei tre movimenti (nello spazio, generando se stessa, consumando se stessa), Macrobio ribatte che tali generi di movimento appartengono alle cose mosse, non certo all'anima che per sua natura è in movimento continuo.

VII. 4. 1. Le fonti

Il lemma iniziale riportato e commentato da Macrobio⁸³⁹ è la traduzione pressoché letterale di *Fedro*, 245c-246a in cui Platone offre una dimostrazione dell'immortalità dell'anima. Va notato che la citazione di questo brano platonico, che ricorre, oltre che nel *De re publica*, anche in un'altra opera di Cicerone⁸⁴⁰, è presente anche in Calcidio⁸⁴¹ e Lattanzio⁸⁴². Per quanto riguarda la citazione macrobiana qualche studioso⁸⁴³, avendo constatato la presenza di maggiori concordanze tra il testo riportato nel *Commentario* e quello riportato nelle *Tusculanae* (più recente di quello del *De re publica*), ipotizza l'esistenza di una seconda redazione del *Somnium*, con correzioni apportate da Cicerone stesso, alla quale avrebbe attinto Macrobio. Altri studiosi, al contrario, avanzano forti dubbi riguardo alla precedente ipotesi e tentano di dimostrarne l'infondatezza ricorrendo a due argomenti: in primo luogo due eventuali redazioni dello scritto ciceroniano si sarebbero, nel corso del tempo, influenzate reciprocamente; in secondo luogo sarebbe stato impossibile che ambedue le eventuali redazioni presentassero i medesimi errori⁸⁴⁴. E' molto probabile, quindi, che Macrobio abbia utilizzato, almeno in parte, la traduzione del *Fedro* contenuta nelle *Tusculanae* per poi intervenire sul testo del *Somnium*⁸⁴⁵: a questa conclusione sembra portare un confronto tra alcune lezioni delle *Tusculanae* e altre del *Somnium*.

⁸³⁹ *Ibid.*, II, 13, 1-6.

⁸⁴⁰ CICERONE, *Tusculanae*, I, 22, 53-54.

⁸⁴¹ CALCIDIO, *Commento al Timeo*, 57.

⁸⁴² LATTANZIO, *Divinae institutiones*, VII, 8, 4.

⁸⁴³ K. ZIEGLER, *Zu Text und Textgeschichte der Republik Ciceros*, *Hermes* 66 (1931), pp. 269

ss.

⁸⁴⁴ M. SICHERL, *De Somnii Scipionis constituendo*, *RhM* 102 (1959), pp. 266-286 e 346-364.

⁸⁴⁵ Sul problema dei rapporti tra il commento macrobiano e le *Tusculanae* si rimanda a G. B. ALBERTI, *Macrobio e il testo del Somnium Scipionis*, *SIFC*, n. s. 33 (1961), pp. 163-184.

Ad esempio, in *Comm.* II, 13, 1 l'espressione macrobiana *se ipsum movet* è più fedele a quella platonica *to auto kinoun* rispetto al *sese moveat* presente nel *Somnium* che forse tradisce una maggiore tensione stilistica⁸⁴⁶: la derivazione del testo macrobiano dalle *Tusculanae* è, in questo caso, indubbia.

Nel complesso, comunque, le varianti che presentano le tre traduzioni⁸⁴⁷ di questo passo del *Fedro*, se importanti per determinare la fonte macrobiana, non hanno invece alcuna incidenza rilevante sul piano del contenuto.

La presenza in Calcidio di questo stesso passo del *Fedro* dimostra come quest'ultimo fosse utilizzato anche nei commenti greci al *Timeo* ed è, quindi, ipotizzabile che la fonte di Calcidio coincida, in questo caso, con quella di Macrobio⁸⁴⁸: qualche studioso è dell'opinione che tale comune fonte sia il commento al *Timeo* di Posidonio⁸⁴⁹. L'estrema complessità della trattazione macrobiana, tuttavia, presuppone verosimilmente una molteplicità di fonti e non un solo commento di matrice neoplatonica.

La successiva affermazione macrobiana secondo la quale l'Anima cosmica, in virtù della immortalità che le è insita, è causa dell'immortalità del mondo, ha probabilmente in Plotino⁸⁵⁰ la sua origine. Nella circostanza, comunque, la trattazione di Macrobio, che procede per distinzioni successive, ha per oggetto non tanto l'anima e il mondo: piuttosto essa rappresenta una premessa di cui il commentatore latino si serve per dimostrare, in virtù di una logica rigorosamente lineare, il principale assunto del suo commento, ossia l'immortalità dell'anima rivendicata attraverso l'asserzione della sua automotricità⁸⁵¹.

Allorquando ha inizio la dimostrazione più propriamente filosofica dell'immortalità dell'anima, lo stile macrobiano, seguendo la rigorosa logica del sillogismo, diviene più asciutto e scolastico⁸⁵². Lo schema seguito dal commentatore latino, che si articola nei tre punti fondamentali esposti⁸⁵³, si ispira ad un principio

⁸⁴⁶ RONCONI, *Somn. Scip.* cit., p. 141.

⁸⁴⁷ Quella del *Somnium*, quella delle *Tusculanae*, quella macrobiana.

⁸⁴⁸ LINKE, *Uber Macr. Komm.* cit., 242.

⁸⁴⁹ MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 275.

⁸⁵⁰ *Ibidem.*

⁸⁵¹ *Comm.* cit., II, 13, 7.

⁸⁵² FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., p. 168.

⁸⁵³ Ossia i sillogismi platonici, quelli aristotelici contrari ai primi, la confutazione neoplatonica dei sillogismi aristotelici.

compositivo alquanto frequente ed elegante nella retorica antica: le due trattazioni “positive” (i sillogismi platonici e la confutazione neoplatonica dei sillogismi aristotelici) incorniciano quella “negativa” (sillogismi aristotelici).

Per quanto riguarda i *diversi sectatores Platonis*⁸⁵⁴ alcuni studiosi⁸⁵⁵ ritengono che, nella circostanza, Macrobio abbia ricavato da un’unica fonte i tre sistemi sillogistici che sono costruiti con parole ricavate dai dialoghi platonici.

Dopo aver presentato la posizione platonica riguardante l’immortalità dell’anima, nel capitolo successivo Macrobio enuclea le obiezioni che Aristotele muove a Platone: mentre, infatti, gli stoici (*stoicorum adsensio*⁸⁵⁶) concordano con la concezione platonica, lo Stagirita tenta di confutarla. Le otto obiezioni riportate dal commentatore latino sono riscontrabili in diverse opere aristoteliche: la maggior parte di esse deriva dalla *Fisica* (in particolare dal Libro VIII), le altre si trovano in modo sparso nel *De anima*, nella *Metafisica*, nelle *Categorie*⁸⁵⁷. Proprio il fatto che gli otto argomenti non siano stati formulati da Aristotele in un unico contesto avvalorava l’ipotesi che Macrobio non attinga direttamente agli scritti dello Stagirita, ma ad una fonte secondaria neoplatonica, tesa a controbattere la trattazione di qualche studioso peripatetico, che avrebbe raccolto i vari passi aristotelici per negare, in polemica con i platonici, l’immortalità dell’anima. La maggior parte degli studiosi⁸⁵⁸ concorda nell’individuare tale fonte macrobiana nel *Peri psyches*⁸⁵⁹: l’esiguo numero di frammenti di quest’ultima opera, comunque, non consente di affermare con assoluta certezza che in essa si parlasse realmente del movimento proprio dell’anima⁸⁶⁰. Partendo da quest’ultima riflessione qualche studioso pretende di evidenziare un originale lavoro di ricostruzione di Macrobio il quale avrebbe unito opere eterogenee e diverse rendendole sistematiche ed organiche con proprie aggiunte⁸⁶¹: questa originalità macrobiana si evincerebbe, inoltre, anche dal fatto che

⁸⁵⁴ *Comm. cit.*, II, 13, 9.

⁸⁵⁵ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 639 ss.; SCHEDLER, *Die Phil. Macr.* cit., pp. 52 ss.

⁸⁵⁶ PROCLO, *Commento al Timeo*, II.

⁸⁵⁷ SCHEDLER, *Die Phil. Macr.* cit., pp. 54-63.

⁸⁵⁸ MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 277; SCHEDLER, *Die Phil. Macr.* cit., 54; FLAMANT, *Macr. et le Neoplat.* cit., pp. 640 ss.; COURCELLE, *Les lettr.* cit., pp. 31 ss.; GERSH, *Middl. Plat. and Neopl.* cit., vol. II, p. 506.

⁸⁵⁹ Citato tre volte in EUSEBIO, *La preparazione evangelica*, XI, 28; XIV, 10, 2; XV, 11, 16.

⁸⁶⁰ SCARPA, *Comm. in Somn. Scip.* cit., pp. 503 ss.

⁸⁶¹ *Ibidem.*

lo stesso commentatore latino opporrebbe con orgoglio il suo lavoro di sintesi alle varie e disorganizzate risposte delle sette platoniche⁸⁶². Quest'ultima linea critica, però, non mette in sufficiente rilievo le aggiunte macrobiane e, d'altra parte, l'unico spunto di una certa originalità del *Commentario* è la citata discussione di tipo grammaticale sul verbo *moveri*. In definitiva appare molto più probabile la prima ipotesi che individua come fonte macrobiana il *Peri Psyches* che spiegherebbe, inoltre, anche il motivo per cui Macrobio non tenta nemmeno di alterare i sillogismi ivi inclusi ricorrendo a trasposizioni stilistiche, delle quali fa invece uso in altre sezioni del suo commento⁸⁶³. E' lecito supporre, quindi, che tale fonte contenesse già gli argomenti in forma sillogistica e confutasse le affermazioni platoniche sul movimento e sull'eternità dell'anima.

La prima e più articolata delle obiezioni aristoteliche riportate nel *Commentario* consiste nell'affermazione che l'anima non ha moto proprio e nemmeno si muove per qualcosa: tale concetto, espresso nella sua più completa formulazione in *De anima*, I, 3, 405b, è semplicemente riassunto da Macrobio che, quindi, non ne fornisce alcuna traduzione. La prima parte della dimostrazione aristotelica è indirizzata a ricercare qualcosa di immobile e, in questo caso, il commentatore latino traduce letteralmente due brani della *Fisica* (VIII, 3, 253a; 254a): in questi ultimi lo Stagirita esamina la possibilità dell'esistenza di corpi in quiete e di corpi in movimento, oppure dell'esistenza dei corpi ora in quiete ora in movimento (da notare che Macrobio, nello specifico, divide i due brani con un *ait*). Una traduzione più libera è, invece, quella di *Fisica*, VIII, 3, 253a-b in cui Aristotele, richiamandosi all'esperienza, afferma l'impossibilità che tutto sia in quiete e tutto in moto: anche in questo caso, molto opportunamente, Macrobio divide la confutazione di queste due affermazioni sulla quiete e sul moto e, inoltre, traduce *pistis* con *aspectus* e con *visus*. A completamento della posizione aristotelica, infine, vengono presi in considerazione due passi del *De caelo* (I, 9, 278b; I, 10, 291a) per dimostrare, con la constatazione del continuo movimento dei corpi celesti, l'impossibilità dell'ipotesi che tutto sia ora in movimento ora in quiete.

⁸⁶² DI PASQUALE BARBANTI, *Et. e psic. nei Comm. cit.*, pp. 169 ss.

⁸⁶³ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, pp. 642-643.

Macrobio non confuta queste prime conclusioni aristoteliche e, infatti, le obiezioni platoniche prendono spunto dalle successive affermazioni relative al movimento e alla sua causa. Da notare, in questo paragrafo⁸⁶⁴, l'uso del verbo *colligo*, che è termine del linguaggio sillogistico⁸⁶⁵, e l'uso del sostantivo *divisio*, che è termine tecnico per indicare le conclusioni tratte tra due o più possibilità che si escludono a vicenda⁸⁶⁶.

Nella parte successiva⁸⁶⁷ Macrobio cita le considerazioni in base alle quali, seguendo la dottrina aristotelica, si giunge all'affermazione che ogni movimento ha una causa: il primo brano tradotto è quello di *Fisica*, VIII, 4, 254b dove è introdotta la distinzione tra movimento proprio e movimento accidentale. L'esempio macrobiano immediatamente successivo, del bagaglio e del viaggiatore su una nave, trova una certa corrispondenza nel citato passo del *De anima*: tra gli altri esempi di moto proprio, quello relativo agli animali e alle piante è attestato sia in *Fisica*, VIII, 4, 254b sia in *De anima*, II, 3, 314a, mentre manca un preciso riscontro con l'esempio del giavellotto. L'insieme dei riferimenti alle cause che stanno alla base dei moti propri precedentemente citati è la traduzione di *Fisica*, VIII, 4, 254b-255b: nella circostanza Macrobio per tradurre gli avverbi *ano* e *kato* adopera le forme più consuete di *sursum* e *deorsum*.

Dopo aver sostenuto che non esiste movimento senza che ci sia qualcosa ad imprimerlo, con le argomentazioni successive⁸⁶⁸ Aristotele tende ad affermare che il primo motore può solo trovarsi nello stato di quiete oppure muoversi di moto proprio. Macrobio, in questo caso, traduce la sezione di *Fisica*, VIII, 5, 256a 15-20 per affermare che la catena tra ciò che è mosso e ciò che muove non può durare all'infinito in quanto si deve necessariamente arrestare a qualcosa che muove ma che non è mosso: in questa parte il commentatore latino, pur traducendo in modo chiaro termini aristotelici, non segue con precisione l'ordine delle frasi. Contrariamente a quanto sostiene qualche studioso⁸⁶⁹, è molto probabile che in questa circostanza Macrobio si limiti a tradurre in modo puntuale solo il brano aristotelico 256a e

⁸⁶⁴ *Comm. cit.*, II, 14, 6.

⁸⁶⁵ QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VIII, 8, 5.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, V, 10, 63.

⁸⁶⁷ *Comm. cit.*, II, 14, 8-13.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, II, 14, 16-22.

⁸⁶⁹ SCARPA, *Comm. in Somn. Scip. cit.*, p. 498.

richiami semplicemente i tratti contenutistici salienti del 257a⁸⁷⁰. Il commentatore latino, poi, traduce l'affermazione di *Fisica*, VIII, 5, 256a 19 per cui, se si ammette l'esistenza di qualcosa che si muove di per sé, bisogna ammettere l'esistenza di una sostanza che in parte muove e in parte è mossa poiché ogni movimento esige tre termini: ciò che muove e non è mosso, un medio che muove ed è mosso, ciò che è mosso e non muove. Quest'ultima osservazione si ricollega a *Fisica*, VIII, 5, 256b 14-24 che Macrobio traduce di seguito per giungere alla conclusione che ci sono sostanze che sono mosse e non muovono e sostanze che muovono e non sono mosse: da questo si deduce l'impossibilità di un movimento di per sé.

Il risultato di tutti questi ragionamenti è sintetizzato dal commentatore latino attraverso una serie di proposizioni che, pur ispirandosi ai citati passi della *Fisica* aristotelica, non trovano riscontri puntuali ma sono piuttosto frutto di una sintesi che mira a sottolineare come la causa del movimento debba essere immobile: affermazione, quest'ultima, indispensabile alla fonte peripatetica per poter introdurre il primo sillogismo che nega il moto dell'anima.

La seconda obiezione aristotelica, per cui nessun principio può essere identico a ciò di cui è principio, è la traduzione macrobiana di *Metafisica*, XI, 4, 1070b 15⁸⁷¹. La terza obiezione aristotelica, per cui l'anima non può muovere se stessa in quanto due cose contrarie non possono avere contemporaneamente in comune un'unica ed identica cosa, ha molto probabilmente come punto di riferimento *Fisica*, I, 6, 189a 30: va notato che l'uso macrobiano del termine *contrarietas*, che è la traduzione del greco *enantiotes*, è attestato in latino per la prima volta proprio in Macrobio⁸⁷². La quarta obiezione aristotelica, per cui il moto non può essere l'essenza dell'anima in quanto, se così fosse, l'anima non cesserebbe mai di muoversi, è la fedele traduzione macrobiana di *De anima*, I, 3, 406a 16-21: gli esempi del fuoco e della neve si trovano, invece, in *Categorie*, 12b 32. La quinta obiezione attribuita da Macrobio ad Aristotele, per cui l'anima non può dare contemporaneamente movimento alle altre cose e a se stessa, appare piuttosto inconsistente tanto è vero che qualche studioso⁸⁷³ sostiene che essa non trova riscontro alcuno nelle opere dello Stagirita: ad ogni modo

⁸⁷⁰ SCHEDLER, *Die Phil. Macr.* cit., p. 56.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 59.

⁸⁷² JAN, *Pol. bei Macr.* cit., pp. XLII ss.

⁸⁷³ *Ibid.*, p. 194.

l'esempio del medico si trova in *Fisica*, II, 1, 192b 24-28⁸⁷⁴. La sesta obiezione aristotelica, per cui ogni cosa (e quindi anche l'anima) per muoversi necessiterebbe di uno strumento, sarebbe la traduzione macrobiana di *Fisica*, VIII, 5, 256a 22: tuttavia ci sono analogie anche con *De anima*, III, 10, 433b 12⁸⁷⁵. La settima obiezione aristotelica, per cui l'anima se si muovesse dovrebbe possedere un movimento da luogo a luogo (cioè dovrebbe entrare e uscire dal corpo), trova riscontro in *De anima*, I, 3, 406a 21. L'ultima obiezione aristotelica si articola in un sillogismo per cui, se l'anima si muovesse, dovrebbe avere un qualche tipo di movimento, ma poiché nessun movimento le appartiene, vuol dire che essa non si muove: le varie tipologie di moto sono presenti sia in *De anima*, I, 3, 406a 11-14, sia in *Fisica*, II, 1, 192b 13-16.

Dopo aver riportato le accuse aristoteliche a Platone, Macrobio dedica i seguenti due capitoli⁸⁷⁶ alle risposte con cui i *magni viri Platonici* confutano le obiezioni dello Stagirita: il commentatore latino afferma, con espressione richiamante il linguaggio giuridico, di aver raccolto *in unum continuae defensionis corpus* le argomentazioni dei *Platonici* e di averle integrate con sue modeste aggiunte. E' abbastanza semplice individuare nei *magni viri* ancora una volta l'autorità di Porfirio⁸⁷⁷, ma anche la costante presenza di Plotino⁸⁷⁸. C'è da notare che Macrobio, nel confutare le posizioni aristoteliche, costruisce una sorta di *climax* per cui, partendo dalla finezza argomentativa (*subtilis*) di Aristotele, ne sottolinea l'acuta forza disgregatrice (*argutas*) che non porta comunque alla verità (*veri similes*). La prima confutazione macrobiana ha per oggetto l'affermazione aristotelica secondo cui tutto ciò che si muove *ex se* è in realtà mosso *ab alio*, cioè da una causa nascosta al suo interno: subito il commentatore latino introduce il concetto platonico di *autokineton* e distingue tra il moto *ex se* e il moto *per se* il quale, contrariamente al primo, è effettivamente procurato da qualcos'altro anche se la causa è inerente alla cosa stessa⁸⁷⁹. Nel prosieguo del proprio commento, tuttavia, Macrobio tradisce una certa difficoltà nel rendere con chiarezza le sfumature del significato di questa

⁸⁷⁴ SCHEDLER, *Die Phil. Macr.* cit., p. 61.

⁸⁷⁵ *Ibidem.*

⁸⁷⁶ *Comm. cit.*, II, 15 e 16.

⁸⁷⁷ MRAS, *Macr. Komm.* cit., p. 277.

⁸⁷⁸ DI PASQUALE BARBANTI, *Et. e psic. nei Comm. cit.*, pp. 172 ss.

⁸⁷⁹ SCHEDLER, *Die Phil. Macr.* cit., p. 54.

distinzione: questo fa trapelare un certo imbarazzo, da parte del commentatore, a districarsi all'interno della complessa terminologia aristotelica.

Laddove Macrobio ricorre all'esempio del calore del fuoco e del ferro mettendone in luce la differenza⁸⁸⁰, egli sembra richiamarsi a Plotino⁸⁸¹, tuttavia un parallelo ancora più interessante è quello tra il passo macrobiano in questione e uno dei pochi brani rimasti del *Peri Psyches* porfiriano⁸⁸²: l'unica differenza risiede nel fatto che Porfirio adopera l'acqua in paragone con il fuoco, ma nel complesso il contenuto è analogo a quello del *Commentario*⁸⁸³. Immediatamente dopo il commentatore latino dimostra che mentre il fuoco è caldo di per sé, il ferro può divenire caldo solo per un intervento esterno⁸⁸⁴: qui Macrobio si richiama ad un passo delle *Enneadi*⁸⁸⁵. In quest'ultimo Plotino, a proposito delle categorie di Aristotele, distingueva due specie di qualità: quelle che sono differenze della sostanza (come lo è, ad esempio, il bianco per la neve) le quali aggiungendosi ad un genere ne definiscono la specie (per cui sono un completamento della sostanza); quelle che sono un accidente della sostanza (come, ad esempio, il bianco per l'uomo) le quali sono semplici qualità.

Giunto a questo punto Macrobio apre una parentesi di carattere grammaticale e, traendo spunto dal verbo *moveri*, introduce una discussione sull'ambiguità delle forme latine passive⁸⁸⁶: queste ultime, infatti, possono avere talvolta un senso "medio" (nel senso che il soggetto compie l'azione ricevendone direttamente gli effetti) o altrimenti detto "deponente" (nel senso che esse abbandonano il significato passivo pur mantenendone la forma) ed essere, quindi, l'equivalente del nostro riflessivo pronominale, cosicché *moveri* può significare sia "muoversi" sia "essere mosso"⁸⁸⁷.

⁸⁸⁰ *Comm. cit.*, II, 15, 7.

⁸⁸¹ PLOTINO, *Enneadi*, VI, 1, 10.

⁸⁸² Presso EUSEBIO, *La preparazione evangelica*, XV, 11, 2.

⁸⁸³ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 277.

⁸⁸⁴ *Comm. cit.*, II, 15, 8.

⁸⁸⁵ PLOTINO, *Enneadi*, II, 6, 1, 33. Altre considerazioni sullo stretto rapporto fuoco-calore si trovano in *Enneadi*, VI, 4, 10, 15-20.

⁸⁸⁶ *Comm. cit.*, II, 15, 13-18.

⁸⁸⁷ Qui Macrobio richiama il suo stesso trattato grammaticale *De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatis* (*Macrobianae Excerpta Parisina*, GL V 627, 25-26 a cura di P. De Paolis, Urbino 1990, p. 163).

Nella parte finale di questo capitolo⁸⁸⁸, Macrobio cita espressamente come fonte le *Leggi* di Platone⁸⁸⁹: si possono tuttavia instaurare significativi paralleli soprattutto con le *Enneadi* sia a proposito del movimento impresso all'uomo dall'anima⁸⁹⁰, sia per quanto riguarda l'affermazione che nessun corpo inanimato si muove senza anima⁸⁹¹.

L'ultimo capitolo⁸⁹² è interamente dedicato alle risposte di Macrobio alle altre sette obiezioni aristoteliche contenute in *Comm.* II, 14, 24-35. Contro l'affermazione di Aristotele secondo la quale nessun principio può identificarsi con ciò di cui è principio, il commentatore latino, pur ammettendo che c'è una differenza tra il principio e ciò che da esso segue, osserva che tale differenza è comunque lieve e non può sfociare di certo in un'antitesi: anche in questo frangente alcune espressioni macrobiane rinviano ad un ambito giuridico-processuale⁸⁹³. Qualche studioso⁸⁹⁴ mette in relazione questo passo del *Commentario* con uno delle *Enneadi*⁸⁹⁵ in cui Plotino, parlando del principio e delle cose che da esso derivano, giunge a sostenere l'immortalità dell'anima: il riferimento al filosofo neoplatonico, tuttavia, appare una forzatura in quanto, a differenza di Plotino, Macrobio non sembra qui considerare l'anima principio quanto, piuttosto, ciò che deriva dal principio⁸⁹⁶. Nel confutare questa seconda obiezione aristotelica, il commentatore latino cita la definizione, più volte ricorrente in Platone⁸⁹⁷, dell'anima come moto che muove se stessa (*autokinetos*), invalidando in tal modo la definizione aristotelica per cui il principio del movimento è immobile. La terza obiezione dello Stagirita, secondo la quale un'unica sostanza (quale l'anima) non può unire in sé cose contrarie nello stesso momento, si rivela anch'essa infondata proprio alla luce della precedente dimostrazione: in seguito ad un movimento spontaneo, infatti, si può pensare solo ad

⁸⁸⁸ *Comm. cit.*, II, 15, 25-26.

⁸⁸⁹ PLATONE, *Leggi*, X, 894b-e (per quanto riguarda il movimento che muove se stesso e le altre cose), X, 895e-896a (per quanto concerne il movimento dell'anima), X, 896b (a proposito del movimento dei corpi).

⁸⁹⁰ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 5, 7.

⁸⁹¹ *Ibid.*, IV, 7, 2.

⁸⁹² *Comm. cit.*, II, 16.

⁸⁹³ Ad esempio l'espressione *alia disputatione confligit* rimanda a CICERONE, *Pro Caelio*, 3, 8.

⁸⁹⁴ SCHEDLER, *Die Phil. Macr. cit.*, p. 59.

⁸⁹⁵ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 7, 11.

⁸⁹⁶ SCARPA, *Comm. in Somn. Scip. cit.*, p. 510.

⁸⁹⁷ PLATONE, *Leggi*, 896a; *Fedro*, 245d-246a.

un'unica sostanza il cui attributo consiste nel muoversi da sé. La quarta obiezione aristotelica, secondo la quale il moto non appartiene all'essenza dell'anima in quanto quest'ultima non è sempre in movimento (come dimostra il fatto che il corpo non si muove sempre), è confutata da Macrobio attraverso due punti: il moto del corpo non include necessariamente in sé quello dell'anima e, inoltre, il respirare ed il sognare sono comunque movimenti dell'anima; anche quando il corpo appare immobile, esso è in realtà soggetto a crescita della membra, all'attività del muscolo cardiaco, alla digestione. Va notato che alcuni di questi argomenti macrobiani sono presenti nello stesso Aristotele⁸⁹⁸. Ancora una volta lo Schedler⁸⁹⁹ mette in relazione questi passi del *Commentario* con alcuni delle *Enneadi* che si riferiscono all'attività intellettuale e sensoriale dell'anima⁹⁰⁰: anche in questo caso, però, il contesto macrobiano e quello plotiniano appaiono diversi. Plotino, infatti, sostiene che il movimento dell'anima nell'attività intellettuale è diverso da quello dei corpi; inoltre l'intelligenza dell'anima, di cui si parla nelle *Enneadi*, non ha alcuna relazione con il movimento⁹⁰¹. Questo dimostra che la fonte di Macrobio non può essere Plotino e, d'altra parte, non si può escludere che la confutazione macrobiana possa derivare da affermazioni aristoteliche⁹⁰². La quinta obiezione di Aristotele, secondo la quale l'anima non può essere allo stesso tempo causa del movimento per se stessa e per altri, è confutata dal commentatore latino partendo, ancora una volta, dalle stesse affermazioni dello Stagirita: Macrobio trae spunto dal fatto che il fuoco sia caldo⁹⁰³ per sostenere che il moto dell'anima avviene in modo tale da non creare una separazione tra l'anima mossa e l'anima che muove. La sesta obiezione aristotelica, secondo la quale l'anima non ha alcun moto poiché non possiede nessuno strumento per realizzarlo, è respinta da Macrobio il quale osserva che questa è una regola meccanica valida solo se si prendono in considerazione due diverse sostanze, ciò che muove e ciò che è mosso: ebbene l'anima sfugge a tale regola in quanto la sua essenza consiste nel muoversi da sé. Da questo punto in avanti le argomentazioni

⁸⁹⁸ Ad esempio il respirare ed il sognare dell'anima sono presenti in ARISTOTELE, *De anima*, III, 9, 432b 8, oltre che in TEMISTIO, *De anima*, 75, 10.

⁸⁹⁹ SCHEDLER, *Die Phil. Macr.* cit., p. 60.

⁹⁰⁰ PLOTINO, *Enneadi*, I, 1, 13 e IV, 3, 23.

⁹⁰¹ *Ibid.*, IV, 8, 3.

⁹⁰² SCARPA, *Comm. in Somn. Scip.* cit., pp. 511 ss.

⁹⁰³ Affermazione questa presente in ARISTOTELE, *Categorie*, X, 12b.

macrobiane assumono un tono progressivamente più ironico che è proprio del commentatore latino e che, quasi sicuramente, non è riscontrabile nella sua fonte⁹⁰⁴. In risposta alla settima obiezione aristotelica, secondo la quale l'anima non si muove in quanto se si muovesse essa dovrebbe continuamente entrare e uscire dal corpo, il tono macrobiano diviene ancor più sarcastico come si può evincere dal sillogismo, costruito alla maniera aristotelica, sul movimento degli alberi⁹⁰⁵. Secondo qualche studioso⁹⁰⁶ tale sillogismo costituirebbe un diretto e polemico intervento di Macrobio riguardo alle argomentazioni aristoteliche: non è tuttavia da escludere la presenza di questa costruzione sillogistica già nella fonte utilizzata dal commentatore latino⁹⁰⁷. Il riferimento allo stretto vincolo con cui la natura lega l'anima al corpo (che conclude la confutazione di questa settima obiezione aristotelica) è, molto probabilmente, inserito dallo stesso Macrobio forse per consentire all'esposizione di riacquistare un tono serio e grave. L'ottava obiezione aristotelica, secondo la quale l'anima, non partecipando a nessun tipo di movimento possibile, non si muove, è confutata da Macrobio attraverso l'osservazione che è errato considerare l'anima alla stessa stregua delle altre sostanze mosse e volerne perciò individuare un analogo tipo di movimento. Alla pretesa aristotelica di definire il tipo di moto dell'anima, infatti, il commentatore latino risponde ricorrendo alla definizione di Platone⁹⁰⁸ e di Cicerone⁹⁰⁹ per cui l'anima è fonte e principio del movimento. Partendo da tali presupposti l'autore del *Commentario* sostiene che l'anima deve essere concepita come una sostanza invisibile la quale, senza esser mossa da niente, muove se stessa e le altre sostanze: tale affermazione è molto vicina a quella presente in *Enneadi*, IV, 7, 12⁹¹⁰. Anche il successivo paragone macrobiano della fonte, dalla quale fiumi e laghi traggono la propria origine⁹¹¹, va messa in stretta relazione con *Enneadi*, III, 8, 10⁹¹². Va notato che nell'affermazione macrobiana conclusiva, secondo la quale anche il

⁹⁰⁴ REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, II, p. 209.

⁹⁰⁵ *Comm. cit.*, II, 16, 16.

⁹⁰⁶ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 278.

⁹⁰⁷ REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, II, p. 209.

⁹⁰⁸ PLATONE, *Fedro*, 245c.

⁹⁰⁹ CICERONE, *Somnium Scipionis*, 8, 27.

⁹¹⁰ SCHEDLER, *Die Phil. Macr. cit.*, p. 64.

⁹¹¹ *Comm. cit.*, II, 16, 23.

⁹¹² SCHEDLER, *Die Phil. Macr. cit.*, p. 64; MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 277.

farsi trascinare dai desideri è una manifestazione del moto dell'anima⁹¹³, il commentatore latino non segue tanto Plotino, che vede la causa della malvagità dell'anima solo nella materia, quanto Porfirio il quale pone il male tra le brame più basse dell'anima⁹¹⁴.

VII. 4. 2. La prospettiva macrobiana

Il principale merito dell'esposizione logica macrobiana risiede sicuramente nella sua capacità di proporre in modo chiaro e, al tempo stesso, sintetico argomenti estremamente complessi e di elevata profondità speculativa. Macrobio, ricorrendo alla propria grande abilità retorica e stilistica, costruisce una essenziale ma efficace struttura argomentativa nella quale si incastrano, in maniera armonica e rigorosa, le posizioni di Platone, di Aristotele e dei platonici riguardo all'immortalità dell'anima. Per quanto concerne un eventuale contributo macrobiano sul piano strettamente contenutistico emergono, sostanzialmente, due linee critiche opposte: la prima, che rivendica una certa originalità del *Commentario* (come dimostra l'orgoglio con cui Macrobio oppone il suo lavoro di sintesi alle varie e disorganizzate risposte delle sette platoniche⁹¹⁵), pone in evidenza un vero e proprio lavoro di ricostruzione, da parte del commentatore latino, che avrebbe unito opere eterogenee rendendole organiche e sistematiche per mezzo di opportune aggiunte personali⁹¹⁶. La seconda linea critica è, al contrario, molto scettica riguardo all'effettiva incidenza contenutistica di tali aggiunte macrobiane e, non trovando in esse elementi realmente nuovi rispetto a quelli comunque reperibili in fonti neoplatoniche, sostiene la fedele adesione dell'esposizione macrobiana alle proprie fonti⁹¹⁷. Da un esame complessivo di questa sezione del *Commentario* appaiono incontestabili i riscontri della seconda linea critica che, infatti, resta quella maggiormente accreditata: il commentatore latino, quindi, resta, almeno sotto il profilo contenutistico, molto fedele alle sue fonti

⁹¹³ *Comm. cit.*, II, 16, 25.

⁹¹⁴ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 277.

⁹¹⁵ DI PASQUALE BARBANTI, *Et. e psic. nei Comm. cit.*, pp. 169 ss.

⁹¹⁶ SCARPA, *Comm. in Somn. Scip. cit.*, pp. 503 ss.

⁹¹⁷ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, pp. 642-643.

e le sue personali aggiunte assolvono una funzione che è, essenzialmente, di collegamento tra i vari sillogismi presi di volta in volta in considerazione.

L'unico reale contributo macrobiano, su cui viceversa l'intera critica concorda, è rappresentato dalla puntuale ed ampia discussione grammaticale concernente l'ambiguità delle forme latine passive che trae origine dall'interpretazione di *moveri*⁹¹⁸: Macrobio dimostra, infatti, come tale verbo, pur essendo in forma passiva, non vada inteso qui passivamente per cui viene a decadere la distinzione aristotelica tra *quod movet* e *moveri*. Questa acuta dimostrazione macrobiana rappresenta, di fatto, il più sostanzioso intervento personale del commentatore latino e questo conferma, ancora una volta, la sua naturale attitudine di grammatico⁹¹⁹.

Se sotto l'aspetto strettamente contenutistico il contributo macrobiano risulta obiettivamente modesto, sotto quello formale e stilistico, viceversa, la capacità del commentatore latino appare, ancora una volta, estremamente rilevante: il vero tratto originale di questa sezione del *Commentario*, pertanto, va ricercato nella poliedrica abilità stilistica attraverso cui l'autore, di volta in volta, permette di intravedere la propria posizione. Quando, ad esempio, egli tratta degli argomenti platonici, volti alla dimostrazione dell'immortalità dell'anima, lo stile risulta più asciutto e scolastico⁹²⁰, mentre quando si occupa dei sillogismi aristotelici, come visto, il suo stile assume una connotazione più incline all'ironia e, in alcuni punti, quasi al sarcasmo⁹²¹: anche attraverso questi cambiamenti stilistici, dunque, Macrobio testimonia, in modo implicito, la sua predilezione per le posizioni platoniche e neoplatoniche rispetto a quelle peripatetiche.

Il commentatore latino, inoltre, fa sovente ricorso anche ad originali espedienti filologici e retorici: il verbo *colligo*⁹²², ad esempio, è termine tecnico del linguaggio sillogistico⁹²³, così come il sostantivo *divisio*⁹²⁴ è tecnicamente adoperato

⁹¹⁸ *Comm. cit.*, II, 15, 13-18.

⁹¹⁹ REGALI, *Comm. al Somn. Scip. cit.*, II, p. 206.

⁹²⁰ FLAMANT, *Macr. et le Neoplat. cit.*, p. 168.

⁹²¹ MRAS, *Macr. Komm. cit.*, p. 278.

⁹²² *Comm. cit.*, II, 14, 6.

⁹²³ QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, VIII, 8, 5.

⁹²⁴ *Comm. cit.*, II, 14, 6.

per indicare le conclusioni tratte da due possibilità che si escludono a vicenda⁹²⁵; il termine *patrocinium* e la conseguente metafora giuridica sembrano, poi, voler anticipare l'impegno con cui Macrobio imposterà la difesa dell'immortalità e dell'automotricità dell'anima⁹²⁶; il commentatore latino, inoltre, contrappone, parlando di Aristotele, *argutus* a *verus*⁹²⁷ per mettere in risalto l'artificiosa abilità dello Stagirita in contrapposizione alla validità dei dati realmente dimostrabili. La precisione filologica macrobiana trova ulteriore conferma nella scelta del verbo *componere*⁹²⁸ che è termine tecnico del linguaggio dei grammatici, mentre ad un diverso piano espressivo rinvia l'avverbio *violenter* il quale, più che alla polemica filosofica in senso stretto, si adatta maggiormente al linguaggio dell'invettiva⁹²⁹: è probabile che Macrobio, ricorrendo a tale avverbio, abbia voluto sottolineare la propria distanza dalle argomentazioni aristoteliche.

VII. 5. Riflessioni conclusive sulla concezione logica macrobiana

La *pars rationalis* è intesa da Macrobio non certo in chiave aristotelica ma sembra piuttosto avvicinarsi al concetto di *epopteia*: tale modo di considerare la logica, d'altra parte, è attestato già da Marco Aurelio⁹³⁰ ed Epitteto. Questa sezione del *Commentario* rappresenta il momento culminante della progressione etica-fisica-logica: dalle anime individuali (*pars moralis*), si giunge all'Anima cosmica (*pars naturalis*) e, quindi, all'Intelletto (*pars rationalis*).

In ambito logico, dunque, Macrobio si occupa delle tre ipostasi e in particolare delle questioni relative all'immortalità e all'automotricità dell'anima, ovvero le dimensioni immateriali la cui conoscenza è esclusiva peculiarità dell'Intelletto. Per quanto concerne la prima dottrina, riguardante le ipostasi, essa ripercorre in modo fedele quella proposta dal neoplatonismo: il principale intento macrobiano, nello specifico, sembra quello di rendere più accessibile una concezione

⁹²⁵ QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, V, 10, 63.

⁹²⁶ *Comm. cit.*, II, 14, 7.

⁹²⁷ *Ibid.*, II, 14, 14.

⁹²⁸ *Ibid.*, II, 14, 23.

⁹²⁹ TACITO, *Annales*, VI, 3.

⁹³⁰ MARCO AURELIO, *Pensieri*, VI, 14, 44; VII, 68, 72; IX, 16.

in sé alquanto complessa. Il commentatore latino ricorre ad una serie di allegorie proprio per rendere fruibile, anche al lettore non ancora esperto di filosofia, una dottrina molto ostica e, d'altra parte, il *Commentario* non vuole essere un trattato *stricto sensu* quanto un'opera didattico-divulgativa il cui scopo è riconsiderare i principali insegnamenti antichi entro una nuova prospettiva culturale. Se da un lato l'esposizione delle ipostasi, pur nella sua essenzialità, persegue, nel complesso, lo scopo che Macrobio si era prefissato, dall'altro essa si presta comunque a critiche le quali traggono origine proprio da questa sua eccessiva sinteticità che, in alcuni frangenti, viene ad essere sinonimo di superficialità.

Le fonti utilizzate in questa parte del *Commentario* sono, naturalmente, tutte di matrice neoplatonica: tuttavia la critica, come visto, è divisa in quanto una parte di essa individua come fonte diretta le *Enneadi*, un'altra Porfirio (in particolare le *Questioni omeriche* e le *Sentenze sugli intelligibili*). Da non sottovalutare, inoltre, è la presenza di altre importanti fonti quali Numenio, l'*Eneide*, l'*Iliade*.

Anche per quanto riguarda la questione dell'immortalità-automotricità dell'anima, il maggiore merito di Macrobio resta quello di presentare in maniera chiara e sintetica argomenti di per sé molto complessi. Anche se una parte della critica attribuisce al commento macrobiano una certa originalità contenutistica, nel complesso l'indubbio contributo del commentatore latino risiede nelle sue competenze linguistiche e stilistiche: la dotta disquisizione di stampo grammaticale sul verbo *moveri* ne è la conferma.

Le fonti utilizzate da Macrobio sono in questo caso molteplici, anche se una parte di esse (ad esempio gli scritti aristotelici citati) è, molto probabilmente, giunta al commentatore latino per via indiretta, ossia attraverso una fonte neoplatonica secondaria (presumibilmente il *Peri Psyches*). Tuttavia la spina dorsale delle fonti macrobiane è costituita, anche in questo caso, da Porfirio e Plotino.

CAPITOLO VIII

La ricapitolazione macrobiana alla fine del Commentario

Sed iam finem somnio cohibita disputationem faciamus, hoc adiecto quod conclusionem decebit, quia, cum sint totius philosophiae tres partes, moralis et naturalis et rationalis...Vere igitur pronuntiandum est nihil hoc opere perfectius, quo universa philosophiae continetur integritas⁹³¹.

Con queste parole, che concludono il *Commentario*, Macrobio intende sottolineare la completezza filosofica del *Somnium* ciceroniano: la tripartizione macrobiana, tra l'altro molto diffusa nel mondo antico in quanto già presente in Platone e ripresa dalle principali scuole dell'età ellenistica, presenta tuttavia una propria peculiarità⁹³². Non è possibile, infatti, identificare la tripartizione della filosofia proposta da Macrobio con quella erroneamente attribuita a Platone da Cicerone⁹³³, né con quella riportata dallo stesso Arpinate in *De oratore*, I, 68⁹³⁴: in entrambi i confronti viene a mancare nel *Commentario* la dialettica. Come, d'altra parte, si è ampiamente potuto constatare l'espressione *philosophia rationalis* è attribuita da Macrobio a quella parte del *Somnium* che tratta *de motu et immortalitate animae* per cui questo particolare modo di considerare la logica, da parte del commentatore latino, non trova riscontro nemmeno nella filosofia razionale della tripartizione di Seneca che riguarda anch'essa il discorso⁹³⁵. La vera novità presente nella tripartizione macrobiana, dunque, risiede nell'avvicinare la logica all'epoptica: questo, comunque, non impedisce a Macrobio di basare, come visto, gli argomenti metafisici su un sicuro criterio razionale.

⁹³¹ *Comm. cit.*, II, 15-17.

⁹³² Del singolare modo macrobiano di considerare la tripartizione della filosofia, e in particolare la logica, mi sono già occupato nelle pp. 64-65 di questo mio lavoro.

⁹³³ CICERONE, *Academica*, I, 5, 19.

⁹³⁴ *In naturae obscuritatem, in disserendi subtilitatem, in vitam atque mores.*

⁹³⁵ SENECA, *Epistola*, 89, 17.

Il modo in cui si conclude l'opera macrobiana rappresenta un'ulteriore dimostrazione del talento e dell'eleganza del commentatore latino: secondo qualche studioso⁹³⁶, la divisione della filosofia sarebbe stata posta volutamente alla fine dell'opera, sia per ridimensionare l'aspetto eccessivamente scolastico della trattazione, sia per tessere un elogio di Cicerone. C'è, inoltre, da rilevare che i paragrafi finali, contrariamente a quelli iniziali, non ripropongono più il parallelo tra Cicerone e Platone che, evidentemente, aveva una funzione esclusivamente introduttiva. Le parole conclusive mostrano un Macrobio tutto concentrato ad asserire l'altezza filosofica del *Somnium*. La completezza speculativa dell'opera ciceroniana è, d'altra parte, anche garanzia di completezza del *Commentario* e conferisce all'opera del commentatore latino quel carattere enciclopedico che le è peculiare: ad essa attingeranno molti lettori dei secoli successivi.

VIII. 1. La fortuna del *Commentario*

Il fatto che l'opera macrobiana abbia avuto notevole fortuna nell'epoca medievale non deve indurre alla errata conclusione che la sua diffusione sia stata immediata⁹³⁷: la stessa revisione del *Commentario* fatta da Memmio Simmaco e Plotino Eudossio (nipoti rispettivamente di Quinto Aurelio Simmaco, interlocutore dei *Saturnali*, e di Macrobio) era avvenuta su un esemplare privato (Memmio Simmaco, infatti, definisce il testo macrobiano su cui opera la revisione, *meum*⁹³⁸). Ciò sta a dimostrare la notevole difficoltà che c'era, alla fine dell'Impero, di divulgazione di opere di argomento filosofico. Risulta, quindi, improbabile che il commento macrobiano abbia immediatamente conosciuto una diffusione che superasse la sola cerchia di amici: tale dato trova conferma anche nel fatto che il primo autore a citare direttamente Macrobio sia Boezio il quale, all'inizio del secolo VI, lo definisce “*vir doctissimus*”. Da questo momento in poi, però, la fortuna di

⁹³⁶ MRAS, *Macr. Komm.* cit., pp. 278 ss.

⁹³⁷ Sulla diffusione del *Commentario* nel Medioevo si veda A. HÜTTIG, *Macrobius in Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der “Commentarii in Somnium Scipionis”*, Freiburger Beiträge zur Mittelalterlichen Geschichte. Studien und Texte, Peter Lang, Frankfurt am Main- Bern-New York-Paris 1990.

⁹³⁸ A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris 1964, p. 21.

Macrobio non ha più ostacoli: la presenza della sua vasta eredità, infatti, è riscontrabile sia in Cassiodoro, il quale nella sua *Expositio* lo cita riguardo all'immortalità dell'anima, che in Isidoro di Siviglia, altro autore del secolo VI: quest'ultimo, nelle sue *Etimologiae*, una sorta di enciclopedia universale sulle scienze del tempo, utilizza, pur senza citarli direttamente, alcuni passi dei *Saturnali* riguardanti la divisione del giorno civile a Roma, il *magnus annus*, il calendario romano e alcune questioni astronomiche. Nei secoli successivi le opere macrobiane giungono anche in Inghilterra: Beda (674–735) cita i *Saturnali* nel *De temporum ratione*, lo Pseudo-Beda nel *De mundi*. Dal secolo IX in avanti il *Commentario* viene utilizzato specialmente nella sua veste di inesauribile fonte di conoscenze scientifiche. Nell'811 l'opera macrobiana è espressamente citata, a proposito dell'eclissi lunare, dal dotto monaco irlandese Dungal in una sua lettera a Carlo Magno⁹³⁹. In questo stesso periodo, inoltre, il commento macrobiano è molto elogiato, per le sue trattazioni scientifiche e aritmologiche, sia da Giovanni Scoto Eriugena⁹⁴⁰, nella sua *Martiani expositio*, che da Eirico di Auxerre, nel suo *Liber de computo*. Nei secoli successivi, poi, Gerberto di Aurillac si serve di alcune sezioni geometriche del *Commentario* per le sue *Opere matematiche*.

La rinascita culturale del secolo XII conferma l'enorme successo dello scritto macrobiano che, per la propria ricchezza filosofica derivante dal suo carattere sincretistico-enciclopedico, è ripreso dalla Scolastica, dalla Scuola di Chartres e da quella di san Vittore: Pietro Abelardo, nella sua *Theologia christiana*, pone Macrobio al primo posto tra i filosofi ispirati (definendolo “un eccellente filosofo e interprete del grande Cicerone”)⁹⁴¹. Alberto Magno utilizza il *Commentario* per la teoria astronomica, per la classificazione dei sogni e per la natura dell'anima. Riferimenti espliciti, inoltre, sono presenti anche nel *Policraticus* dell'anglosassone Giovanni di Salisbury ed in Tommaso d'Aquino che, nella sua *Summa*, considera Macrobio un'autorità in campo filosofico.

⁹³⁹ E. DUEMMLER, *Monumenta Germaniae Historica (Karolini aevi)*, Berlin 1895, pp. 570–578; B. S. EASTWOOD, *The astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal's letter of 811 to Charles the Great*, in *Early medieval Europe*, 3 (1994), pp. 117-134; rist. in *The revival of planetary astronomy in Carolingian and post-Carolingian Europe*, Aldershot 2002, pp. 117-134.

⁹⁴⁰ HUTTIG, *Macr. in Mitt. cit.*, pp. 42–46.

⁹⁴¹ ABELARDO, *Theologia Christiana*, I, 5.

Il commentatore latino assume, come dimostra lo Jeauneau⁹⁴², un'importanza davvero notevole specialmente per la Scuola di Chartres, legata al platonismo e alle speculazioni allegorico-cosmologiche del *Timeo*: Guglielmo di Conches nelle sue opere principali (la *De philosophia mundi* e il *Dragmaticon*) si serve ampiamente del *Commentario* e dei *Saturnali*. Macrobio è, inoltre, la fonte di riferimento principale anche per la *Cosmografia* di Bernardo Silvestre e lo stesso Alano di Lilla, nell'*Anticlaudio* e nel *Pianto della natura*, riprende in molti punti la visione neoplatonica macrobiana.

La Scuola di san Vittore si rifà al *Commentario* sia per quanto concerne le questioni scientifiche (ad esempio la misurazione della Terra e la sua distanza dal Sole) sia per quelle filosofiche (ad esempio l'immortalità dell'anima). Qualche studioso⁹⁴³ sostiene che le opere macrobiane, insieme a quelle di Capella, divengono nel Medioevo veri e propri manuali scolastici e il Wright⁹⁴⁴ attribuisce indirettamente a Macrobio addirittura l'intuizione dell'esistenza di una terra oltre l'Oceano: è anche grazie al commentatore latino, secondo questa prospettiva, che si è tenuta viva la convinzione che la Terra fosse sferica.

Anche nel secolo XIII il commento macrobiano risulta alquanto conosciuto: san Bonaventura lo cita nei suoi sermoni⁹⁴⁵ e il domenicano Alberto Magno considera Macrobio, per la sua vicinanza al paganesimo, un'autorità vicina a Platone, soprattutto per la sua concezione dell'immortalità dell'anima⁹⁴⁶. L'utilizzo del *Commentario* come fonte è presente anche in Vincenzo di Beauvais, frate domenicano e letterato francese del secolo XIII; egli si serve dell'opera macrobiana nel suo *Speculus maius* per la trattazione di tematiche geografiche ed astronomiche. Alessandro di Hales, nella sua *Summa*, ricorre a Macrobio per la descrizione metafisica dell'anima e per la condanna del suicidio.

Nel secolo XIV Petrarca, nella sua opera *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cita spesso Macrobio e lo definisce *scriptor egregius*: nel libro I del *De vita solitaria* il letterato toscano imita la classificazione macrobiana delle virtù.

⁹⁴² JEAUNEAU, *Macr. source du Plat.* cit., pp. 1–24.

⁹⁴³ C. R. BEAZLEY, *The down of modern Geography*, London 1897.

⁹⁴⁴ WRIGHT, *Geogr. Lore of the time of the Crus.* cit., pp. 19 ss.

⁹⁴⁵ S. BONAVENTURA, *Sermo V*, 5 (*De Tempore, dominica post Epiphania*).

⁹⁴⁶ ALBERTO MAGNO, *Summa de Homine*, 2 q 61a 2.

Marsilio Ficino, da parte sua, pur accedendo agli originali testi greci di Platone e Plotino, si serve spesso di fonti latine, in particolare di quelle macrobiane, come dimostra nella sua *Theologia Platonica*⁹⁴⁷.

Addirittura, sulla base delle teorie scientifiche del *Commentario*, si costruiscono, nei secoli XV e XVI, mappamondi⁹⁴⁸.

Questa eccezionale diffusione dei commentari, tra cui primeggiano quelli di Capella, Calcidio e dello stesso Macrobio⁹⁴⁹, è dovuta anche ad una motivazione di ordine pratico: nell'epoca medievale, infatti, i classici vengono conservati sempre più nei monasteri, scomparendo dalle mani di eruditi e lettori e questo, naturalmente, fa crescere l'utilizzo di compendi e commenti.

La fondamentale importanza storica degli scritti macrobiani trova ulteriore conferma nella diffusione dei suoi manoscritti: ce ne sono trentotto in Germania, ventotto in Francia, undici in Inghilterra, venti in Italia, quattro in Spagna⁹⁵⁰.

Macrobio, in definitiva, è sicuramente stato una delle più importanti fonti del Medioevo: l'opera di questo commentatore latino, così ricca di nozioni scientifiche e filosofiche, costituisce un punto fermo per la formazione culturale dell'uomo medievale. Lo stesso Dante, pur non facendovi mai esplicito riferimento, rivela una certa familiarità con il *Commentario* e, come detto, in alcune opere del Petrarca il nome del commentatore latino è tra i più ricorrenti⁹⁵¹.

L'importanza e la statura di Macrobio trovano, dunque, conferma in questa perdurante fortuna delle sue opere, la quale, senza ombra di dubbio, fa del commentatore latino uno dei garanti della persistente influenza del tardo neoplatonismo nella cultura medievale. Egli rappresenta un punto di snodo cruciale e il suo maggiore merito è quello di aver preservato e garantito la continuità della tradizione platonica anche dopo l'eclissi definitiva della cultura pagana: Boezio

⁹⁴⁷ C. ZINTZEN, *Bemerkungen zur Nachwirkung des Macrobius*, New York–Paris 1988, pp. 415–439.

⁹⁴⁸ Su questo argomento si rimanda a C. SANZ, *El primer mapa del mundo con la representacion de los dos hemisferios concebido por Macrobio: estudio critico y bibliografico de su evolucion*, Madrid 1966.

⁹⁴⁹ Si veda M. HUGLO, *Reception de Calcidius et des "Commentarii" de Macrobio a l'epoque carolingienne*, in *Scriptorium*, XLIV, 1, 1990, pp. 3–20.

⁹⁵⁰ M. MANITIUS, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Leipzig 1935, pp. 227–232.

⁹⁵¹ P. DE NOLHAC, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris 1982, pp. 132–133.

prenderà questo testimone e proseguirà in questa direzione. Proprio il grande amore macrobiano per la tradizione classica e per il culto dell'antico, conferisce validità ai suoi scritti eruditi: il commentatore latino, infatti, mostra una vasta erudizione che spazia dall'ambito letterario-retorico dei *Saturnali* a quello filosofico-mistico-scientifico del *Commentario*.

Guardato con occhio scevro da pregiudizi, Macrobio trova posto nella letteratura latina come grande grammatico e letterato e, al tempo stesso, anche in ambito filosofico va considerato come un acuto pensatore che si preoccupa di conservare e riconsiderare entro una rinnovata prospettiva la *memoria veterum*. Solo partendo da una tale considerazione complessiva si può comprendere realmente il valore di Macrobio, l'ampiezza e la portata della sua opera: egli non è semplicemente un secondario *laudator temporis acti*, ma un pensatore che recupera dal passato tutta quella necessaria forza che armonizza sapientemente con la nascente cultura romana al fine di tracciare un ideale di vita stabile per i secoli futuri.

VIII. 2. Conclusioni

Nel *Commentario* Macrobio, oltre alla propria notevole sensibilità ermeneutica, mostra la capacità di comprendere, assimilare, integrare e spesso semplificare teorie particolarmente complesse sia nella forma che nella sostanza. L'originalità macrobiana risiede, per l'appunto, nel presentare le dottrine filosofiche antiche riproponendole, riadattandole e rielaborandole in conformità con la mentalità degli interlocutori a lui contemporanei: il messaggio del commentatore latino è rivolto a quei sapienti romani sensibili alla filosofia neoplatonica⁹⁵² la quale in questo periodo viene progressivamente assimilata dalla cultura latina.

Gli aspetti del neoplatonismo che trovano più vasta diffusione a Roma sono l'aspirazione e la tensione verso l'immortalità e la perfezione che si realizza al di fuori dei vincoli del corpo, l'orientamento escatologico della speculazione, il senso della trascendenza dell'essere, l'interesse per le scienze cosmologiche, matematiche

⁹⁵² A. J. FESTUGIERE, *La doctrine des 'Viri novi' sur l'origine et le sort des ames d'après Arnobius*, in *Memorial Lagrange*, Paris 1940, pp. 97-132.

ed astronomiche: Macrobio riesce ad armonizzare tutte queste componenti dottrinali e a fornire all'Occidente latino tutti quegli elementi fondamentali ed essenziali per la conoscenza del platonismo. Pertanto egli, insieme a Calcidio e a Mario Vittorino, è da annoverare tra i più attenti cultori del neoplatonismo e se è vero che l'astronomia, la matematica, la geografia occupano il maggiore spazio di trattazione, è altrettanto vero che la scienza che attraversa l'intera opera macrobiana è la teologia neoplatonica che proprio attraverso il *Commentario* giungerà al Medioevo⁹⁵³.

Va, quindi, riconosciuto al commentatore latino il grande pregio di aver notevolmente contribuito a mantenere in vita il pensiero pagano nei secoli dell'avanzata del cristianesimo senza, per questo, attaccare ed aggredire la nuova religione: a tal riguardo sono significative la totale reticenza macrobiana sulle questioni maggiormente dibattute tra pagani e cristiani e la continua ricerca dell'espedito didascalico, entrambi funzionali all'esigenza di esporre un corpo organico di scienza e critica nonché una precisa dottrina filosofica⁹⁵⁴. Macrobio è riuscito a preservare buona parte del patrimonio antico in una versione comunque diversa rispetto a quelle di Agostino e Mario Vittorino: mentre questi ultimi, infatti, tendono ad elaborare esclusivamente la trasformazione cristiana del neoplatonismo, l'autore del *Commentario* riprende la concezione neoplatonica dal suo interno con il preciso scopo di trovare la sua piena corrispondenza nelle parole di Cicerone. Occorre, infatti, ribadire ancora una volta che quello di Macrobio è comunque un neoplatonismo rivissuto da un rappresentante della cultura pagana romana, donde egli, pur avendo profondamente compreso il sistema neoplatonico, non lo segue fino ai limiti più estremi: questo perché accanto all'interesse per la cultura greca è sempre presente in lui il senso della romanità⁹⁵⁵. Il *De re publica*, d'altra parte, era uno scritto molto letto dai letterati del tempo di Macrobio⁹⁵⁶, per cui sceglierne una parte e farne oggetto di un commentario costituiva una professione di fede verso una tradizione che, pur aprendosi ai valori culturali greci, era sempre comunque più orientata verso i canoni di una rinnovata romanità.

⁹⁵³ H. SILVESTRE, *Note sur la survie de Macrobie au moyen age*, in *Classica et Mediaevalia*, 24 (1963).

⁹⁵⁴ DI PASQUALE BARBANTI, *Et. e psic. nei Comm. cit.*, pp. 184-185.

⁹⁵⁵ *Ibidem.*

⁹⁵⁶ F. SOLMSEN, *Neglected evidence for Cicero's 'De re publica'*, in *Museum Helveticum*, 13 (1956), pp. 38-53.

Bibliografia

L'editio princeps

Ambrosius Theodosius. Somnium Scipionis ex Ciceronis libro de Republica excerptum. Macrobiani Aurelii Theodosii...in Somnium Scipionis expositionis quam elegantissimae liber primus-secundus. Macrobiani Aurelii Theodosii...Saturnaliorum liber primus. Opera et impensa Nicolai Ienson, Venetiis 1472.

Principali edizioni

Aur. Theodosii Macrobiani...Opera, cum notis integris Isacii Pontani, Jo. Meursii, Jac. Gronovii, quibus adjunxit et suas Jo. Car. Zeunius. Lipsiae: impensis G. C. Georgii, 1774.

Macrobius / Franciscus Eyssenhardt recognovit. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1868.

Macrobius / Franciscus Eyssenhardt iterum recognovit. Adjectae sunt tabulae. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1893.

Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis, edidit Iacobus Willis. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1963.

Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis: accedunt quatuor tabulae / edidit Iacobus Willis. Editio correctior editionis II. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1970 (Editio stereotypa editionis secundae 1970, Stuttgartiae et Lipsiae, B. G. Teubner, 1994).

Traduzioni

W. H. STAHL, *Commentary on the Dream of Scipio by Macrobius*. Translated with an Introduction and Notes, Columbia University Press, New York 1952.

Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo / Macrobi Ambrosii Theodosii. Introduzione, testo, traduzione e note a cura di L. SCARPA, Liviana Editrice, Padova 1981.

Macrobio. Commento al 'Somnium Scipionis'. Libro I. Introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. REGALI, Giardini editori e stampatori, Pisa 1983. *Libro II, ibid.*, 1990.

Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion. Livre I. Texte établi, traduit et commenté par MIREILLE ARMISEN-MARCHETTI, Les Belles Lettres, Paris 2001. *Livre II, ibid.*, 2003.

Macrobio. Commento al Sogno di Scipione. A cura di M. NERI, Bompiani, Milano 2007.

Fonti antiche e medievali

ABELARDO PIETRO, *Theologia Christiana*, in *Patrologia latina*, tomo CLXXVIII, a cura di V. Cousin, Paris 1859 (rist. anast. Olms, Hildesheim-New York 1970).

AEZIO, *Placita Philosophorum*, in *Doxographi graeci*, a cura di H. Diels, De Gruyter, Berlin 1879 (trad. ital. *I dossografi greci*, a cura di L. Torraca, Cedam, Padova 1961).

AGOSTINO AURELIO, *Le confessioni (Confessiones)*, a cura di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1990.

AGOSTINO AURELIO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1984.

ALBERTO MAGNO, *Summa de Homine*, in *Opera omnia* a cura di P. Borgnet, Paris 1890-1898.

ALCINOO, *Didaskalikos*, in *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo*, a cura di G. Invernizzi, Abete, Roma 1976.

AMMIANO MARCELLINO, *Storie*, a cura di G. Viansino, Mondadori, Milano 2008.

ANASSAGORA, *Frammenti*, in *Testimonianze e Frammenti*, a cura di D. Lanza, La Nuova Italia, Firenze 1966.

ARCHILOCO, *Frammenti*, in *Archiloco: introduzione, testimonianze sulla vita e sull'arte*, testo critico, traduzione, a cura di G. Tarditi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968.

ARISTOTELE, *L'anima (De anima)*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001.

ARISTOTELE, *Il cielo (De caelo)*, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2002.

ARISTOTELE, *De partibus animalium*, in *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, UTET, Torino 1972.

ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1995.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000.

ARISTOTELE, *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, Lampi di stampa, Milano 2000.

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2007.

ARISTOTELE, *I Topici (Topica)*, a cura di A. Zadro, Loffredo, Napoli 1974.

ARNOBIO, *Adversus Nationes*, in *Arnobio: i sette libri contro i Pagani*, a cura di R. Laurenti, Società Editrice Internazionale, Torino 1962.

ARTEMIDORO DI DALDI, *Onirocriticon libri V*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1963.

BEATO DI LIEBANA, *Commentario all'Apocalisse*, Bibliothéque nationale de France, Ms. lat. 8878, secolo XI.

BEDA VENERABILE, *De Natura Rerum*, in *A Hand-List of Bede Manuscripts*, a cura di M. L. W. Laistner e H. H. King, New York 1943.

BEDA VENERABILE, *De temporum ratione*, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, Bd. 90, Paris 1862.

BOEZIO ANICIO MANLIO TORQUATO SEVERINO, *Commento all'Isagoge di Porfirio*, in *I commentari all'Isagoge di Porfirio*, a cura di C. Militello, Bonanno, Catania 2010.

BOEZIO ANICIO MANLIO TORQUATO SEVERINO, *La consolazione della filosofia (De consolatione philosophiae)*, a cura di L. Orbetello, Rusconi, Milano 1996.

BOEZIO ANICIO MANLIO TORQUATO SEVERINO, *De institutione musica*, a cura di G. Marzi, Istituto italiano per la storia della musica, Roma 1990.

BOEZIO ANICIO MANLIO TORQUATO SEVERINO, *De institutione arithmetica*, in *Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana*, Leipzig-Stuttgart.

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Sermones*, in *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, a cura di F. Corvino, Città Nuova Editrice, Roma 2006.

CALCIDIO, *Commento al Timeo*, in *Calcidio: Commentario al Timeo di Platone*, a cura di C. Moreschini, Bompiani, Milano 2003.

CASSIODORO FLAVIO MAGNO AURELIO, *Expositio Psalmorum*, in *Cassiodoro e l'Expositio Psalmorum. Una lettura cristologica dei Salmi*, a cura di G. De Simone, Progetto 2000, Cosenza 1993.

CENSORINO, *De die natali*, in *Censorino: De die natali liber ad Q. Caerellium*, testo edito e traduzione a cura di C. A. Rapisarda, Patron Editore, Bologna 1991.

CICERONE MARCO TULLIO, *Academica*, in *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 1976.

CICERONE MARCO TULLIO, *Della divinazione (De divinatione)*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 1988.

CICERONE MARCO TULLIO, *De finibus bonorum et malorum*, in *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 1976.

CICERONE MARCO TULLIO, *La natura divina (De natura deorum)*, a cura di C. M. Calcante, Rizzoli, Milano 1992.

CICERONE MARCO TULLIO, *De re publica*, a cura di J. E. G. Zetzel, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

CICERONE MARCO TULLIO, *Tuscolane (Tusculanae)*, a cura di E. Narducci, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1996.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protrettico ai greci*, a cura di F. Migliore, Città Nuova Editrice, Roma 2004.

CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, in *Gli stromati: note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 2006.

CLEOMEDE, *De motu circulari corporum caelestium*, in *Theorie elementaire ("De motu circulari corporum caelestium")*, a cura di R. Goulet, Vrin, Paris 1980.

DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di P. Cudini, Garzanti, Milano 2005.

DIODORO SICULO, *Bibliotheca historica (Biblioteca storica)*, a cura di I. Bekker, L. Dindorf, F. Vogel, C. T. Fischer, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Leipzig 1888-1906 (rist. 1985-1991).

EMPEDOCLE, *Frammenti*, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, Rizzoli, Milano 1991.

ERACLITO, *Frammenti*, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di A. Lami, Rizzoli, Milano 1991.

ESIODO, *Le opere e i giorni*, a cura di G. Arrighetti, Garzanti, Milano 2008.

EUCLIDE, *Elementa*, in *Gli Elementi di Euclide*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Giardini, Pisa 1978.

EUSEBIO DI CESAREA, *La preparazione evangelica*, a cura di G. Di Nola, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2001.

FAVONIO EULOGIO, *Disputatio de Somnio Scipionis*, a cura di L. Scarpa, Accademia patavina di scienze, lettere ed arti, Padova 1974.

FILOLAO, *Frammenti*, in *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006.

FILONE ALESSANDRINO, *De providentia*, in *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt omnia*, a cura di L. Cohn, P. Wendland, S. Retter, Berlin 1896-1915 (De Gruyter, Berlin 1962).

FIRMICO MATERNO, *L'errore delle religioni pagane (De errore profanarum religionum)*, a cura di E. Sanzi, Città Nuova Editrice, Roma 2006.

FIRMICO MATERNO, *Mathesis*, in *In difesa dell'astrologia*, a cura di E. Colombi, Mimesis, Milano 1996.

GELLIO AULO, *Notti attiche*, a cura di L. Rusca, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001.

GEMINO, *Introduction aux phenomenes (Introduzione ai fenomeni)*, a cura di G. Aujac, Les Belles Lettres, Paris 1976 (Coll. des Universites de France, Serie grecque, 239).

GERBERTO DI AURILLAC, *Lettres de Gerbert (Epistole)*, a cura di J. Havet, Picard, Paris 1889 (trad. ital. di M. G. Pavini Carciotto in *Quaderni di filologia medievale*, I, 1980).

GIAMBLICO, *Protreptique (Prorettico)*, a cura di E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1989.

GIAMBLICO, *La vita pitagorica (Vita pitagorica)*, a cura di M. Giangiulio, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1991.

GIOVANNI DI SALISBURY, *Policraticus*, in *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, a cura di L. Bianchi, Jaca Book, Milano 1984.

GIOVENALE, *Satire*, a cura di L. Canali, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1975.

GIULIANO APOSTATA, *Contra Heraclium*, in *Giuliano imperatore. Al cinico Eraclio*, a cura di R. Guido, Congedo Editore, Galatina 2000.

GIULIANO APOSTATA, *Orazioni*, in *Prima orazione di Giuliano a Costanzo*, a cura di I. Tantillo, L'Erma di Bretschneider, 1997.

GROTIUS HUGO, *Opera theologica*, edited by the Grotius Institute of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Assen 1990.

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etimologie o origini (Etymologiae)*, a cura di A. Valastro Canale, UTET, Torino 2006.

ISIDORO DI SIVIGLIA, *Sententiae*, in *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*, a cura di A. Carpin, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004.

LATTANZIO LUCIO CECILIO FIRMIANO, *De opificio Dei*, cura di U. Boella, Sansoni, Firenze 1973.

LATTANZIO LUCIO CECILIO FIRMIANO, *Divinae institutiones*, a cura di U. Boella, Sansoni, Firenze 1973.

LUCREZIO TITO CARO, *De rerum natura*, a cura di I. Dionigi, Rizzoli, Milano 1994.

MACROBIO AMBROSIO TEODOSIO, *I Saturnali (Saturnalia)*, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1997.

MEISTER ECKHART, *Commento alla Genesi*, a cura di M. Vannini, Marietti, Genova 1989.

MANILIO MARCO, *Astronomica*, in *Filologia fantastica. Manilio e i suoi "Astronomica"*, a cura di A. Maranini, Il Mulino, Bologna 1994.

MARCO AURELIO CESARE ANTONINO AUGUSTO, *A se stesso (Pensieri)*, a cura di M. Ceva, Mondadori, Milano 1993.

MARZIANO CAPELLA, *Le nozze di Filologia e Mercurio (De nuptiis Philologiae et Mercurii)*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2001.

MINUCIO FELICE, *Octavius*, in *Der Octavius des Minucius Felix*, a cura di C. Becker, Munchen 1967.

NICOMACO DI GERASA, *Manuale di armonica*, in *La manualistica musicale greca*, a cura di L. Zanoncelli, Guerini, Milano 1990.

OMERO, *Iliade*, a cura di G. Paduano, Mondadori, Milano 2007.

OMERO, *Odissea*, a cura di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2005.

ORAZIO QUINTO FLACCO, *Ars poetica*, in *Orazio: Epistole*, a cura di M. Ramous, Garzanti, Milano 2000.

ORAZIO QUINTO FLACCO, *Satire (Sermones)*, a cura di M. Ramous, Garzanti, Milano 2007.

ORIGENE, *Contro Celso*, a cura di A. Colonna, UTET, Torino 1971.

OVIDIO PUBLIO NASONE, *Metamorfosi*, a cura di N. Scivoletto, UTET, Torino 2005.

PLATONE, *Alcibiade I*, a cura di D. Puliga, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1995.

PLATONE, *Cratilo*, a cura di C. Licciardi, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2000.

PLATONE, *Fedone*, a cura di A. Lami, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2001.

PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

PLATONE, *Filebo*, a cura di M. Migliori, Bompiani, Milano 2000.

PLATONE, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002.

PLATONE, *Ippia maggiore*, a cura di M. T. Liminta, Rusconi, Milano 1998.

PLATONE, *Leggi*, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991.

PLATONE, *Menone*, a cura di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 2004.

PLATONE, *Protagora*, a cura di M. L. Chiesara, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2010.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Laterza, Roma-Bari 2003.

PLATONE, *Simposio*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993.

PLATONE, *Teeteto*, in *Platone: Introduzione e note*, a cura di A. M. Ioppolo, Laterza, Bari 1999.

PLATONE, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2003.

PLINIO GAIO SECONDO, *Historia naturalis*, a cura di AA. VV., Einaudi, Torino 1982-1988.

PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Bompiani, Milano 2000.

PLUTARCO DI CHERONEA, *La generazione dell'anima nel Timeo (De animae procreatione in Timaeo)*, a cura di F. Ferrari e L. Baldi, M. D'Auria, Napoli 2002.

PLUTARCO DI CHERONEA, *Il volto della luna (De facie in orbe lunae)*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1991.

PLUTARCO DI CHERONEA, *De Iside et Osiride*, a cura di V. Cilento, Bompiani, Milano 2002.

PORFIRIO, *De l'abstinence (De abstinentia)*, a cura di J. Bouffartigue e M. Patillon, Les Belles Lettres, Paris 1977.

PORFIRIO, *L'antro delle ninfe (De antro nympharum)*, a cura di L. Simonini, Adelphi, Milano 1986.

PORFIRIO, *Sentenze sugli intelligibili*, a cura di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1996.

PORFIRIO, *Sui simulacri degli dèi*, in *Vie de Porphyre le philosophe neoplatonicien*, a cura di J. Bidez, van Gothem-Teubner, Gand-Leipzig 1913 (rist. anast. Olms, Hildesheim 1964).

PORFIRIO, *Vie de Pythagore (Vita di Pitagora)*, a cura di E. Des Places, Les Belles Lettres, Paris 1982.

PORFIRIO, *Vita di Plotino*, in *La vie de Plotin: travaux preliminaires et index grec complet*, a cura di L. Brisson, R. Goulet, D. O'Brien, Vrin, Paris 1982.

PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, a cura di M. Abbate, Bompiani, Milano 2004.

PROCLO, *Commentaire sur le 'Timee' (Commento al Timeo)*, a cura di A. J. Festugiere, J. Vrin, Paris 1966-68.

PSEUDO-GIAMBLICO, *Theologumena arithmeticae*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1922.

PSEUDO-PLUTARCO, *De Placitis Philosophorum*, in *Doxographi graeci*, a cura di H. Diels, De Gruyter, Berlin 1879 (trad. ital. *I dossografi greci*, a cura di L. Torraca, Cedam, Padova 1961).

QUINTILIANO MARCO FABIO, *La formazione dell'oratore (Institutio oratoria)*, a cura di S. Corsi e C. M. Calcante, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1997.

SENECA LUCIO ANNEO, *Seneca: Lettere a Lucillo (Epistole)*, a cura di C. Barone, Garzanti, Milano 2003.

SENECA LUCIO ANNEO, *Questioni naturali (Naturales quaestiones)*, a cura di D. Vottero, UTET, Torino 1989.

SIMPLICIO, *In Aristotelis De caelo commentaria*, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Regiae Borussicae, Reimer, Berlin 1882-1909.

STRABONE, *Geografia*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1915-1925.

TACITO PUBLIO CORNELIO, *Tacito: Annali (Annales)*, a cura di M. Stefanoni, Garzanti, Milano 2003.

TEONE DI SMIRNE, *Expositio*, in *Theonis Smyrnaei philosophi platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum platonem utilium*, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1878.

TERTULLIANO QUINTO SETTIMIO FIORENTE, *L'anima (De anima)*, a cura di M. Menghi e M. Vegetti, Marsilio, Venezia 1988.

TOMMASO D'AQUINO, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti (De unitate intellectus contra averroistas)*, a cura di B. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1938.

VARRONE MARCO TERENCE, *De Lingua latina*, in *Terenti Varronis de lingua latina libri / emendavit apparatus critico instruxit praefatus est Leonardus Spengel; edidit recognovit Andreas Spengel, apud Weidmannos, Berolini 1885.*

VARRONE MARCO TERENCE, *Satire Menippee*, in *Varrone menippeo*, a cura di E. Bolisani, Tip. del Messaggero, Padova 1936.

VIRGILIO PUBLIO MARONE, *Eneide*, a cura di R Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 2005.

VIRGILIO PUBLIO MARONE, *Georgiche*, a cura di M. Ramous, Garzanti, Milano 1998.

MARIO VITTORINO, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, vol. VIII, Paris 1844-1855.

Studi critici

M. ABBATE, *Proclo interprete della Repubblica*, in *Proclo. Commento alla Repubblica di Platone*, Bompiani, Milano 2004.

L. AGRIFOGLIO, *Il numero sette nella medicina e nell'anatomia secondo Macrobio*, in *Castalia*, Anno XVII, n. 2, Roma 1961.

G. B. ALBERTI, *Macrobio e il testo del 'Somnium Scipionis'*, in *Studi italiani di filologia classica*, vol. XXXIII, fasc. 2, Casa Editrice Felice Le Monnier, Firenze 1961.

R. ALLERS, *Microcosmus: from Anaximander to Paracelsus*, in *Traditio* II (1944).

M. C. ANDREWS, *The Study and Classification of Medieval 'Mappae Mundi'*, in *Archeologia*, 75, Oxford 1925.

H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di S. Finzi, Bompiani, Milano 2000.

P. BAKHOUCHE, *La Terre, petit miroir du ciel...et vice versa? (Macrobe, Commentaire sur le "Songe de Scipion", II, 5-9)*, in *Actes du Colloque International organisé a Montpellier les 23-25 Mars 1995. Les astres dans l'Antiquité*, a cura di B. Bakhouche, A. Moreau, J. C. Turpin, Publications de la Recherche, Université Paul Valéry, Montpellier 1996.

A. BALBO, *Le letture ciceroniane di Macrobio*, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di scienze morali XX*, Torino 1996.

M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Brill, Leiden 1976.

R. BEAZLEY, *The dawn of modern Geography: A history of exploration and geographical science from the conversion of the Roman Empire to A. D. 900: with an account of the Christian, Arab and Chinese travellers and students*, Frowde, London 1897.

E. BERGER, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes*, Meridian Publ. Co., Amsterdam 1964 (rist. anas. dell'ed. Leipzig, 1880).

M. BEVILACQUA, *Introduzione a Macrobio*, Milella, Lecce 1973.

L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984.

E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, presentazione di V. E. Alfieri, 2^a ed., La Nuova Italia, Firenze 1973.

F. BITSCH, *De Platoniorum quaestionibus quibusdam vergilianis*, diss. inaug., Aem. Ebering, Berlin 1911.

C. BLUM, *Studies in the Dream-Book of Artemidorus. Inaugural Dissertation*, Almqvist Wiksells, Uppsala 1936.

P. BOS, *The Soul and Its Instrumental Body*, Brill, Leiden 2003.

A. BOUCHE'-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Scientia Verlag, Aalen 1979 (ripr. facs. dell'ed. E. Leroux, Paris 1899).

P. BOYANCE', *Etudes sur le Songe de Scipion: essays d'histoire et de psychologie religieuses*, New York-London 1987 (ripr. dell'ed. Feret et Fils, Bordeaux 1936).

P. BOYANCE', *Les Muses et l'harmonie des spheres*, in *Melanges dedies à la memoire de Felix Grat*, Paris 1946.

E. BREHIER, *La philosophie de Plotin*, J. Vrin, Paris 1998 (ripr. facs. della 3^a ed. Boivin, Paris 1928).

E. BREHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3^a ed. J. Vrin, Paris 1950.

P. A. BRUNT, *La caduta della Repubblica romana*, Mursia, Roma–Bari 1990.

K. BUCHNER, *Der Tyrann und sein Gegenbild in Ciceros Staat*, in *Hermes*, LXXX (1952).

K. BUCHNER, *'Somnium Scipionis': Quellen, Gestalt, Sinn*, Steiner, Wiesbaden 1976.

F. BUFFIERE, *Les Mythes d'Homere et la pensee grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1956.

I. CAIAZZO, *Extraits des "Commentarii in Somnium Scipionis" dans un manuscrit de Bobbio*, in *Archivum Bobiense*, 23 (2001).

R. CALDINI MONTANARI, *Tradizione medievale ed edizione critica del "Somnium Scipionis"*, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2002.

G. CAMBIANO, *Cicerone e la necessità della filosofia*, in E. Narducci, *Interpretare Cicerone. Percorsi della critica contemporanea*, Atti del II 'Symposium Ciceronianum Arpinas', Firenze 2002.

A. CAMERON, *The date and identity of Macrobius*, in *Journal of Roman Studies*, 56 (1966).

L. CANFORA, *Sul princeps ciceroniano*, in *Cicerone. Sullo Stato*, Sellerio, Palermo 1992.

W. CAPELLE, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, diss. inaug., E. Karras, Halis Saxonum, Halle 1917.

V. CARTARI, *Le Immagini de i dei de gli antichi*, a cura di G. Augias, Neri Pozza, Vicenza 1996.

E. CASSIRER, *Linguaggio e mito*, Armando Editore, Milano 1968.

P. COLOMESII, *Opera*, edita a J. Alb. Fabricio, Hamburg 1709, letteraria, c. 38.

P. CONGER, *Theories of Macrocosmus and Microcosmus from Anaximander to Paracelsus*, Columbia University Press, New York 1922.

F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Routledge and Kegan Paul, London 1937.

I. P. COULIANO, *I viaggi dell'anima: sogni, visioni, estasi*, Mondadori, Milano 1994 (trad. ital. di *Out of this world: otherworldly journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Shambala, Boston-London 1990).

P. COURCELLE, *Conosci te stesso da Socrate a San Bernardo*, trad. ital. di F. Filippi, Vita e Pensiero, Milano 2001 (*Connais-toi toi-meme de Socrate à Saint Bernard*, Etudes Augustiniennes, Paris 1974-75).

P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, E. de Boccard, Paris 1948.

P. COURCELLE, *Nouveaux aspects du Platonisme chez Saint Ambroise : Ambroise lecteur de Macrobe* in *Revue des Etudes Latines*, 34 (1956).

M. CRISTIANI, *Sogni privati e sogni pubblici: Macrobio e il platonismo politico*, in *Studi storici*, 27 (1986), n. 3.

F. CUMONT, *Comment Plotin detourna Porphyre du suicide*, in *Revue des Etudes Grecques*, 32 (1919).

F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris 1929.

F. CUMONT *Lux perpetua*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris 1949.

F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris 1942.

A. DAIN, *Les manuscrits*, Les Belles Lettres, Paris 1964.

A. DELATTE, *Etudes de litterature pythagoricienne*, Slatkine, Geneve 1974.

E. DEL CORNO, *Artemidoro. Il libro dei sogni*, Adelphi, Milano 1994.

F. DELLA CORTE, *Catone Censore. La vita e la fortuna*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

P. DE NOLHAC, *Petrarque et l'humanisme*, Paris 1892.

P. DE PAOLIS, *Alcuni problemi di tradizione manoscritta dei "Commentarii in Somnium Scipionis" di Macrobio*, in *Sileno-Rivista di studi classici e cristiani*, Anno VIII, n. 1-4, Gennaio-Dicembre 1982.

P. DE PAOLIS, *Il "Somnium Scipionis" nel linguaggio filosofico di Macrobio*, in *La langue latine langue de la philosophie. Actes du colloque organisé par l'Ecole*

française de Rome avec le concours de l'Université de Rome "La Sapienza", Roma 1992.

P. DE PAOLIS, *Macrobio 1934-1984*, in *Lustrum*, 28-29 (1986-1987).

DE SANTILLANA-H. VON DECHEND, *Il mulino di Amleto: Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Adelphi, Milano 2003.

P. DESIDERI, *Modello greco e modello romano di educazione secondo Cicerone*, in *Poikilma. Studi in onore di M. R. Cataudella*, La Spezia 2001.

E. DES PLACES, *Platon et l'astronomie chaldeenne*, in *Melanges Cumont*, Bruxelles 1936.

M. DI PASQUALE BARBANTI, *Etica e psicologia nei 'Commentarii in Somnium Scipionis'*, CUECM, Catania 1988.

M. DI PASQUALE BARBANTI, *Influenze pitagoriche nella teoria astronomica dei "Commentarii in Somnium Scipionis" di Macrobio*, in *La cultura filosofica della Magna Grecia*, Edizioni G. B. M., Messina 1989.

M. DI PASQUALE BARBANTI, *La metafora in Plotino*, Bonanno, Catania 1981.

G. D'IPPOLITO, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Laterza, Roma-Bari 1986.

E. R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, a cura di R. Di Donato, Sansoni, Milano 2003 (trad. ital. di *The Greeks and the irrational*, University of California press, Berkeley 1951).

E. R. DODDS, *Numenius und Ammonius*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Vandoeuvres-Geneve 1960.

M. L. D'OOGE, *Nicomachus of Gerasa. Introduction to Arithmetic*, New York 1926.

J. DREYER, *History of the Planetary Systems from Thales to Kepler*, Cambridge 1906 (trad. ital. *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, a cura di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1980).

E. DUEMMLER, *Monumenta Germaniae Historica (Karolini aevi)*, Berlin 1895 (ripr. facs. Munchen 1978).

P. DUHEM, *Le Systeme du Monde. Histoires des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris 1913-17 (rist. Hermann, Paris 1971).

J. E. DUNLAP, *The office of the Great Chamberlain in the later Roman and Byzantine Empire*, in *University of Michigan Studies, Humanistic series*, XIV, The Macmillan Company, New York 1924 (A. E. R. BOAK-J. E. DUNLAP, *Two studies in later Roman and Byzantine administration / Part II*, The Macmillan Company, New York 1924).

B. S. EASTWOOD, *The astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal's letter of 811 to Charles the Great*, in *Early medieval Europe*, 3 (1994); rist. *The revival of planetary astronomy in Carolingian and post-Carolingian Europe*, Adershot 2002.

M. A. ELFERINK, *La descente de l'ame d'apres Macrobe*, E. J. Brill, Leiden 1968.

ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire Etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Troisieme Edition, Paris 1951.

J. L. FERRARY, *L'archeologie du "De re publica": Ciceron entre Polybe et Platon*, in *Journal of Roman Studies*, 74 (1984).

J. L. FERRARY, *The Statesman and the Law in Cicero's Political Philosophy*, in *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, a cura di A. Laks-M. Schofield, Cambridge 1995.

L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955.

A. J. FESTUGIERE, *La Revelation d'Hermes Trismegiste*, J. Gabalda, Paris 1949-1954.

A. J. FESTUGIERE, *La doctrine des 'Viri novi' sur l'origine et le sort des ames d'apres Arnobius*, in *Memorial Lagrange*, Paris 1940 (Hermetisme et Mystique Paienne, Paris 1967).

J. FLAMANT, *Elements gnostiques dans l'oeuvre de Macrobe*, in *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to G. Quispel on the occasion of his 65th birthday*, E. G. Brill, Leiden 1981.

J. FLAMANT, *Macrobe et le Neoplatonisme latin à la fin du IV siecle*, E. G. Brill, Leiden 1977.

K. FLASCH, *Nel labirinto di Macrobio: cosmologia, dottrina dell'anima e numerologia*, in *Introduzione alla filosofia medievale*, Einaudi, Torino 2002.

J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Etudes augustiniennes, Paris 1958.

F. FONTANELLA, *La I orazione 'de lege agraria': Cicerone e il senato di fronte alla riforma di P. Servilio Rullo (63 a.C.)*, in *Athenaeum*, 93 (2005).

C. FRIES, *De Marco Varrone a Favonio Eulogio espresso*, in *Rheinisches Museum*, 58 (1903).

- H. FRISK, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1960.
- M. FUHRMANN, *Macrobius und Ambrosius*, in *Philologus*, 107 (1963).
- G. FUNAIOLI, *Studi di letteratura antica*, Bologna 1946.
- E. GABBA, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Sansoni, Firenze 1993.
- F. GAIDE, *Avianus, Fables*, Les Belles Lettres, Paris 1980.
- H. GEORGII, *Zur Bestimmung der Zeit des Servius*, in *Philologus*, LXXI (1912).
- S. GERSH, *Middle Platonismus and Neoplatonismus. The latin Tradition*, University of Notre Dame Press, Indiana 1986.
- K. M. GIRARDET, *Die Ordnung der Welt*, Wiesbaden 1983.
- T. R. GLOVER, *Life and Letters in the fourth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1901 (rist. Russell and Russell, New York 1968).
- J. GLUCKER, *Carneades in Rome: Some Unsolved Problems*, in *Cicero's Republic*, a cura di J. G. F. Powell-J. A. North, London 2001.
- R. GNAUK, *Die Bedeutung des Marius und Cato Maior für Cicero*, Berlin 1936.
- A. GRILLI, *I proemi del "De re publica" di Cicerone*, Paideia, Brescia 1971.
- A. GRILLI, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Paideia, Brescia 2002 (rist. dell'ed. Fratelli Bocca, Milano-Roma 1953).
- R. GUENON, *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano 2003.

C. GUITTARD, *Aspects de l'Encyclopedisme à la fin du IVeme siecle: l'exemple de Macrobe*, in *L'Entreprise encyclopedique en Occident*, Nanterre 1997.

C. GUITTARD, *Une tentative de conciliation des valeurs chretiennes et paiennes à travers l'oeuvre de Macrobe: syncretisme et philosophie de l'histoire à la fin du IVeme siecle*, in *Actes du IXeme Congres de l'Association G. Budè*, Rome 13–18 avril (1973).

P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Etudes augustinienes, Paris 1971.

I. HADOT, *Le commentaire philosophique continu dans l'Antiquité*, in *Antiquité tardive*, 5, Paris 1997.

T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus. A history of Greek astronomy to Aristarchus; together with Aristarchus treatise "On the sizes and distances of the sun and moon": a new Greek text with translation and notes*, Clarendon Press, Oxford 1997 (ripr. facs. dell'ed. 1913).

R. HEINZE, *Ciceros Staat als politische Tendenzschrift*, in *Hermes* (1924).

E. HEITZ, *Aristoteles Fragmenta*, Stuttgart 1869.

P. HENRY, *Plotin et l'Occident: Firmicus Maternus, Marius Victorinus, Saint Augustin et Macrobe*, in *Spicilegium Sacrum Lovaniense etudes et documents*, fasc. XV, Boreaux, Louvain 1934.

M. HUGLO, *Reception de Calcidius et des "Commentarii" de Macrobio a l'epoque carolingienne*, in *Scriptorium*, XLIV, 1 (1990).

A. HUTTIG, *Macrobius in Mittelalter. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte der "Commentarii in Somnium Scipionis"*, Freiburger Beitrage zur Mittelalterlichen

Geschichte. *Studien und Texte*, Peter Lang, Frankfurt am Main- Bern-New York-Paris 1990.

W. R. INGE, *The Philosophy of Plotinus: the Gifford lectures at St. Andrews, 1917-1918*, 2, Longmans, Green and Co., London 1923 (ripr. facs. dell'ed. 1929 Greenwood Press, New York 1968).

L. JAN, *Polemo bei Macrobius, Sat., V, 19*, in *Philologus*, V (1850).

W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, a cura di E. Pocar, La Nuova Italia, Firenze 1961.

W. JAEGER, *Nemesius von Emesa. Quellenforschung zum Neoplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonius*, Weidmannische Buchhandlung, Berlin 1914.

E. JEAUNEAU, *Macrobe, source du Platonisme chartrian*, in *Studi Medievali*, I (1960).

A. H. M. KESSELS, *Ancient System of Dream-Classification*, in *Mnemosyne*, 22 (1969).

KUHNER-STEGMAN, *Ausführliche Grammatik der lateinischen Sprache*, II, 1, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1914.

S. F. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1992 (trad. it. di E. D'incerti e G. Iamartino, *Il sogno nel Medioevo*, Vita e Pensiero, Milano 1996).

P. KUCHARSKI, *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la Tetrade*, Les Belles Lettres, Paris 1952.

A. LA PENNA, *Deifobo ed Enea*, RCCM 1978.

A. LA PENNA, *La tradizione dei 'Saturnali' di Macrobio*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia*, II, Pisa 1951.

A. LA PENNA, *Le Parisinus Latinus 6370 et le texte des "Commentarii" de Macrobe*, in *Revue de Philologie*, 4 (1950).

M. LACHIEZE-REY e J. P. LUMINET, *La musique des spheres*, in *Pour la Science* (edizione francese di *Scientific American*), Novembre 1998.

M. LAFFRANQUE, *Poseidonios d'Apamee. Essai de mise au point*, Press Universitaires de France, Paris 1964.

V. B. LEITCH, *Commentary of Dream of Scipio by Macrobius*, in *The Northon Anthology of Theory and Criticism*, W. Norton e Company, New York-London 2001.

P. LEVEQUE, *Aurea Catena Homeri: une etude sur l'allegorie grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1959.

H. LEWY, *Chaldean Oracles and Theurgy: mysticism, magic and platonism in the later Roman empire*, Etudes augustiennes, Parigi 1978 (ripr. in facs. dell'ed. Insitut francais d'archeologie orientale, Cairo 1956).

H. LINKE, *Uber Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis*, in *Philologische Abhandlungen. Martin Hertz zum siebzigsten Geburstage ehemaligen Schulern dargebracht*, Berlin 1880.

H. E. R. LLOYD, *La Scienza dei Greci*, Laterza, Roma-Bari 1978 (contiene *Early Greek science: Thales to Aristotle*, New York-London 1970; *Greek science after Aristotle*, New York-London 1973).

G. LORIA, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Hoepli, Milano 1914.

- E. LUBBERT, *Zur Charakteristik des Krates von Mallo*, RhM, N. F. XI (1857).
- V. MAGNIEN, *I misteri di Eleusi*, Edizioni di Ar, Padova 1996 (trad. ital. di *Les mysteres d'Eleusis: leurs origines, le rituel de leurs initiations*, Payot, Paris 1950).
- A. J. MAHUL, *Dissertation historique, litteraire et bibliographique sur la vie et les ouvrages de Macrobe*, in *Annales Encyclopadiques*, Paris 1817.
- P. MANTOVANELLI, *Profundus: Studio di un campo semantico dal latino arcaico al latino cristiano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1981.
- M. MANITIUS, *Handschriften antiker Autoren in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen*, Harrassowitz, Leipzig 1935.
- N. MARINONE, *Il 'Somnium Scipionis' ciceroniano nell'esegesi di Macrobio: corso di letteratura per l'anno accademico 1969-70*, G. Giappichelli, Torino 1970.
- N. MARINONE, *Introduzione alla traduzione dei 'Saturnali'*, in *Collana dei classici latini*, UTET, Torino 1977.
- S. MARIOTTI, *Nuove testimonianze ed echi dell'Aristotele giovanile*, Atene e Roma 42 (1940).
- H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, a cura di U. Massi, Studium, Roma 1994 (trad. ital. di *Histoire de l'education dans l'antiquité*, 6^a ed., Edition du Seuil, Paris 1965).
- S. MAZZARINO, *La politica religiosa di Stilicone*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Classe di Scienze Morali*, LXXI (1938).

H. J. METTE, *Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon: mit einem Anhang*, Beck, Munchen 1936.

C. MEYER, *La theorie des "symphoniae" selon Macrobe et sa diffusion*, in *Scriptorium*, LIII, 1 (1999).

E. MEYER, *Caesars Monarchie und das Prinzipat des Pompeius*, Stuttgart-Berlin 1918.

P. MONCEAUX, *Les Africains. Etudes sur la litterature latine d'Afrique*, Paris 1894.

C. MORESCHINI, *Apuleio e il Platonismo*, L. S. Olschki, Firenze 1978.

J. F. MOUNTFORD, *Greek Music and its relation to Modern Times*, *J. Hellenic Studies*, XL (1920).

K. MRAS, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5 Jahrhunderts*, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften: Philosophische Historische Klasse*, Berlin 1933.

K. MRAS, *Macrobius und Calcidius als Uebersetzer Platos*, in *Wiener Studien*, 55, Wien 1933.

E. NARDUCCI, *Cicerone. La parola e la politica*, Laterza, Roma-Bari 2009.

F. NENCI, *Cicerone. La Repubblica. Introduzione, traduzione e note*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2008.

E. NORDEN, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Berlin 1927 (rist. anast. Darmstadt 1981).

A. OLERUD, *L'idee de macrocosmos et de microcosmos dans l'oeuvre de Platon: etude de mythologie comparee*, Almqvist and Wiksells, Uppsala 1951.

R. A. PACK, *A Medieval Critic of Macrobio's Cosmometrics*, in *Vivarium*, 19 (1981).

S. PANCIERA, *Iscrizioni senatorie di Roma e dintorni 38*, in *Epigrafia ed ordine senatorio*. Atti Colloquio Internazionale AIEGL, Roma, 14-20 Maggio 1981; Edizioni di Storia e Letteratura, I, Roma 1982.

J. PEPIN, *La fortune du "De antro nympharum" de Porphyre en Occident*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5-9 Ottobre 1970)*; Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974.

J. PEPIN, *Porphyre exegete d'Homere*, in *Porphyre: Vandoeuvres-Geneve, 30 aout-5 sept. 1965*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique, Fondation Hardt pour l'Etude de l'Antiquité classique*, Vandoeuvres-Geneve 1966.

J. PEPIN, *Theologie cosmique et theologie chretienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

L. PERELLI, *Il "De re publica" e il pensiero politico di Cicerone. Tra filosofia greca e ideologia aristocratica romana*, La Nuova Italia, Firenze 1990.

L. PETIT, *De Macrobio Ciceronis interprete philosopho. Thesis proponebat Facultati litterarum parisiensi*, A. Durand, Lutetiae Parisiorum, Paris 1866.

M. S. PETROVA, *Macrobius' Treatment of Latin Sources in the "Commentary on the Dream of Scipio"*, in *Al'manakh intellektual'-noj istorii*, 7 (2001).

A. PEZARD, *Dante et Macrobe: la tierce voie de beatitude*, in *Orbis Mediaevalis: Melanges offert à Reto Rudolf Bezzola à l'occasion de son quatre-vingtieme*

anniversaire, a cura di G. Guntert, M. R. Jung, K. Ringger, Editions Francke, Berna 1978.

G. PFLIGERSDORFFER, *Studien zum Poseidonius*, in *Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaft*, Wien 1959.

R. PHILIPPSON, *Die Quelle der epikureischen Gotterlehre in Ciceros erstem Buche "De natura deorum"*, in *Symbolae Osloenses*, 19 (1939).

R. PICHON, *Histoire de la litterature latine*, Paris 1908.

A. PIERI, *Lucrezio in Macrobio: adattamenti al testo virgiliano*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1977.

G. B. PIGHI, *Latinità cristiana negli scrittori pagani del IV secolo*, in *Studi in onore di P. Ubaldi*, serie V, Milano 1937.

K. PRACHTER, *Eine Stelle Varros zur Zahlentheorie*, in *Hermes*, 46 (1911).

K. PRACHTER, *Richtungen und Schulen im Neoplatonismus*, in *Genethliacon: Festschrift für C. Robert*, Berlin 1910.

J. PREAUX, *Le culte des Muses chez Martianus Capella*, in *Melanges de philosophie, de litterature et d'histoire ancienne offert à Pierre Boyancé*, Ecole française de Rome, Roma 1974.

H. C. PUECH, *Sulle tracce della gnosi: la gnosi e il tempo*, a cura di F. Zambon, Adelphi, Milano 1985 (trad. ital. di *En quête de la Gnose: 1. La Gnose et le temps et autres essais*, Gallimard, Paris 1978).

G. RABUSE, *Dante Alighieri, Aufsätze zur Divina Commedia*, Darmstadt 1968.

G. RABUSE, *Macrobio*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto della enciclopedia italiana, Roma 1971, vol. III: FR-M.

I. RAMELLI, *La Chiesa di Roma e la cultura pagana: echi cristiani nell' Hercules Oetaeus*, in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 52 (1998).

I. RAMELLI, "Vie diverse all'unico Mistero": la concezione delle religioni in *Temistio ed il suo atteggiamento verso il Cristianesimo*, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, 139 (2005).

K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen über Poseidonios*, Munchen 1926.

R. REITZENSTEIN, *Die Idee des Prinzipat bei Cicero und Augustus*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Gottingen* (1917).

L. RICHTER, *Zur Wissenschaftslehre von der Musik bei Plato und Aristoteles*, Akademie-Verlag, Berlin 1961.

F. E. ROBBINS, *The Tradition of Greek Arithmology*, in *Classical Philology*, 6 (1921).

F. ROMANO, *Porfirio di Tiro: Filosofia e Cultura nel III secolo d.C.*, Università di Catania (1979).

A. RONCONI, *Cicerone. Il "Somnium Scipionis": introduzione e commento*, Le Monnier, Firenze 1967.

A. RONCONI, *La letteratura latina pagana*, Sansoni, Firenze 1957.

W. H. ROSCHER, *Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl...*, Schöningh, Paderborn 1913.

C. SANZ, *El primer mapa del mundo con la rapresentacion de los dos hemisferios concebido por Macrobio: estudio critico y bibliografico de su evolucion*, Real Sociedad Geografica, Imprenta Aguirre, Madrid 1966.

G. SASSO, *La teoria dell'anacyclosis*, in *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Bibliopolis, Napoli 1987.

P. M. SCHEDLER, *Die Philosophie Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, in *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Aschendorff, Munster 1916.

H. R. SCHWYER, *Plotinisches und Unplotinisches*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, AA.VV., Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974.

A. SETAIOLI, *L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al 'Somnium Scipionis'*, in *Studi Italiani di Filologia Classica*, 38 (1966).

M. SICHERL, *De Somnii Scipionis constituendo*, in *Rheinisches Museum*, 102 (1959).

H. SILVESTRE, *Note sur la survie de Macrobe au moyen age*, in *Classica et Mediaevalia*, 24 (1963).

A. R. SODANO, *Per un'edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al Timeo*, Istituto della stampa, Napoli 1964.

A. R. SODANO, *Porfirio commentatore di Platone*, in *Entretiens sur l'Antiquité classique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Geneve 1965.

F. SOLMSEN, *Neglected evidence for Cicero's 'De re publica'*, in *Museum Helveticum*, 13 (1956).

M. SPANNEUT, *Le stoicisme des Peres de l'Eglise de Clement de Rome à Clement d'Alexandrie*, Edition du Seuil, Paris 1957.

A. STACHELSCHIED, *Bentleys Emendationem von Macrobius*, in *Rheinisches Museum*, 36 (1881).

W. H. STAHL, *Astronomy and Geography in Macrobius*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Society*, Cambridge, 73 (1942).

W. H. STAHL, *La Scienza dei Romani*, a cura di I. Rambelli, Laterza, Roma-Bari 1991 (trad. ital. di *Roman Science: origins, development and influence to the later Middle ages*, University of Wisconsin Press, Madison 1962).

W. H. STAHL-R. JOHNSON, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Columbia University Press, New York 1971.

H. F. STEWART, *Cambridge Medieval History*, Cambridge University Press, Cambridge 1911.

F. STOK, *Cicerone. Il sogno di Scipione*, Marsilio, Venezia 1993.

P. TANNERY, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Felix Alcan, Parigi 1893.

A. E. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928.

N. TERZAGHI, *Storia della letteratura latina*, Mondadori, Milano 1949.

W. THEILER, *Die Chaldaischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, W. de Gruyter, Berlin 1966.

W. THEILER, *Gnomon* 5 (1929), recensione a Schlissel v. Fleschenberg, *Marinos von Neapolis un die neoplatonische Tugendgrade*, Atene 1928.

A. TRAINA, "L'aiuola che ci fa tanto feroci". *Per la storia di un 'topos'*, in *Poeti Latini e Neolatini*, Bologna 1975.

E. TURK, *Macrobius und die Quellen seiner Saturnalien: Eine Unters über Bildungsbestrebgn im Symmachus-Kreis*, Diss., Freiburg im Bresg. 1962.

M. UNTERSTEINER, *Aristotele. Della filosofia*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1963.

B. L. VAN DER WAERDEN, *Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr*, in *Hermes*, 80 (1952).

B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Harmonielehre der Pythagoreer*, in *Hermes*, 78 (1943).

M. VIROLI, *Republicanesimo*, Laterza, Roma-Bari 1999.

K. WACHSMUTH, *De Cratete Mallota disputavit, adjectis ejus reliquiis*, G. Teubner, Leipzig 1860.

F. W. WALBANK, *A Historical commentary on Polybius*, Oxford 1957.

J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele)*, Brill, Leiden 1964.

P. WESSNER, *Macrobius*, in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XIV, 1 (1928).

G. WILLE, *Musica Romana: Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, P. Schippers, Amsterdam 1967.

J. WILLIS, *De codicibus aliquot manuscriptis Macrobiani Saturnalia continentibus*, in *Rheinisches Museum*, 100 (1957).

A. WILTHEM, *Diptycon Leodiense*, Leodii 1656.

G. A. WISSOWA, *De Macrobiani Saturnaliorum fontibus capita tria*, diss. inaug., Breslau 1880.

A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, C. Winter, Heidelberg 1960.

J. K. WRIGHT, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades. A Study in the History of Medieval Science and Tradition in Western Europe*, American Geographical Society, Dover Publications Inc., New York 1925.

J. WYTZES, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom*, Brill, Leiden 1977.

E. ZELLER, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, a cura di R. Mondolfo, III, 6, La Nuova Italia, Firenze 1932-1961 (trad. ital. di *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, L. F. FUES, Tübingen-Leipzig 1877-1882).

E. G. ZETZEL, *Cicerone. 'De Re publica'. Introduzione, testo e note*, Cambridge 1995.

W. ZIEGLER, *Zu Text und Textgeschichte der Republik Ciceros*, in *Hermes*, 66 (1931).

C. ZINTZEN, *Bemerkungen zur Nachwirkung des Macrobianus im Mittelalter und Renaissance*, in *Roma renascens: Beiträge zur Spätantike und Rezeptionsgeschichte*

Ilona Opelt in Verehrung gewidmet, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York–Paris 1988.

C. ZINTZEN, *Romisches und Neuplatonisches bei Macrobius*, in *Politeia und Res Publica, Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike, dem Andenken R. Starks gewidmet*, hg. von P. Steinmetz, Palingenesia IV, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1969.

E. ZOLLA, *Macrobio. Commento al Sogno di Scipione*, in *I mistici dell'Occidente*, Adelphi, Milano 1997.

Indice

| | |
|---|-------|
| Capitolo I. Introduzione a <i>Macrobius Ambrosius Theodosius</i> | p. 1 |
| I. 1. Il contesto culturale tra IV e V secolo..... | p. 1 |
| I. 2. La questione biografica..... | p. 4 |
| I. 3. La produzione..... | p. 17 |
| | |
| Capitolo II. I <i>Commentarii in Somnium Scipionis</i> di Macrobio | p. 21 |
| II. 1. La struttura e i contenuti..... | p. 21 |
| II. 2. Il sincretismo macrobiano e l'impostazione neoplatonica di fondo..... | p. 24 |
| II. 3. Le fonti..... | p. 30 |
| | |
| Capitolo III. Il testo ciceroniano del <i>De re publica</i> | p. 40 |
| III. 1. Contenuti e fonti..... | p. 40 |
| III. 2. Vita pubblica e vita contemplativa..... | p. 44 |
| III. 3. Ambientazione e stile..... | p. 47 |
| III. 4. Gli assi teorici portanti..... | p. 51 |
| III. 5. Due questioni controverse: la figura del <i>princeps</i> e la proprietà privata dei senatori..... | p. 59 |
| III. 6. L'elettismo filosofico di Cicerone..... | p. 63 |
| | |
| Capitolo IV. Il <i>Commentario</i> macrobiano: la sezione introduttiva | p. 68 |
| IV. 1. Differenze e somiglianze tra la Repubblica di Platone e quella di Cicerone..... | p. 68 |

| | |
|--|-------|
| IV. 2. Risposta alle critiche dell'epicureo Colote riguardo al valore filosofico del mito..... | p. 69 |
| IV. 3. Tipologia dei sogni: i cinque generi..... | p. 75 |
| IV. 4. Le fonti della sezione introduttiva: l'originalità della proposta macrobiana..... | p. 78 |
| IV. 5. Natura e scopo del <i>Somnium Scipionis</i> | p. 81 |
| IV. 6. Il <i>Commentario</i> : tripartizione stoica e progressione neoplatonica..... | p. 82 |

Capitolo V. La *pars moralis*: la concezione etica del *Commentario*..... p. 85

| | |
|--|--------|
| V. 1. Qualche precisazione metodologica preliminare..... | p. 85 |
| V. 2. La concezione macrobiana delle virtù..... | p. 87 |
| V. 2. 1. Le fonti..... | p. 90 |
| V. 2. 2. La prospettiva macrobiana..... | p. 95 |
| V. 3. La posizione di Macrobio sul destino ultraterreno delle anime individuali..... | p. 100 |
| V. 3. 1. Le fonti..... | p. 104 |
| V. 3. 2. La prospettiva macrobiana..... | p. 111 |
| V. 4. La concezione macrobiana del suicidio..... | p. 114 |
| V. 4. 1. Le fonti..... | p. 115 |
| V. 4. 2. La prospettiva macrobiana..... | p. 118 |
| V. 5. Dossografia macrobiana dell'anima individuale..... | p. 118 |
| V. 5. 1. Le fonti..... | p. 120 |
| V. 6. La posizione macrobiana sulle anime dei buoni governanti..... | p. 123 |
| V. 6. 1. Le fonti..... | p. 124 |
| V. 7. Riflessioni conclusive sulla concezione etica macrobiana..... | p. 127 |

Capitolo VI. La *pars naturalis*: la concezione fisica del *Commentario*..... p. 130

| | |
|-------------------------------|--------|
| VI. 1. Nota introduttiva..... | p. 130 |
|-------------------------------|--------|

| | |
|---|--------|
| VI. 2. La concezione aritmologica macrobiana..... | p. 131 |
| VI. 2. 1. Le fonti..... | p. 136 |
| VI. 2. 2. La prospettiva macrobiana..... | p. 144 |
| VI. 3. La concezione astronomica macrobiana..... | p. 146 |
| VI. 3. 1. Definizione macrobiana dei principali elementi astronomici..... | p. 146 |
| VI. 3. 2. Le fonti..... | p. 148 |
| VI. 3. 3. La prospettiva macrobiana..... | p. 148 |
| VI. 3. 4. Le stelle non visibili dalla Terra e le loro dimensioni..... | p. 149 |
| VI. 3. 5. Le fonti..... | p. 150 |
| VI. 3. 6. La concezione macrobiana dell'universo: le nove sfere e i loro movimenti, lo zodiaco e i suoi segni..... | p. 150 |
| VI. 3. 7. Le fonti..... | p. 158 |
| VI. 3. 8. La prospettiva macrobiana..... | p. 166 |
| VI. 4. La concezione musicale macrobiana..... | p. 167 |
| VI. 4. 1. Esposizione musicale..... | p. 168 |
| VI. 4. 2. Le fonti..... | p. 172 |
| VI. 4. 3. La prospettiva macrobiana..... | p. 180 |
| VI. 5. La concezione geometrico-geografica macrobiana..... | p. 182 |
| VI. 5. 1. Esposizione geografica..... | p. 182 |
| VI. 5. 2. Le fonti..... | p. 186 |
| VI. 5. 3. La prospettiva macrobiana..... | p. 192 |
| VI. 5. 4. Fugacità della gloria umana, eternità del mondo e distruzione ciclica..... | p. 193 |
| VI. 5. 5. Le fonti..... | p. 195 |
| VI. 5. 6. La prospettiva macrobiana..... | p. 198 |
| VI. 5. 7. Il 'grande anno'..... | p. 199 |
| VI. 5. 8. Le fonti..... | p. 200 |
| VI. 6. Riflessioni conclusive..... | p. 203 |

Capitolo VII. La *pars rationalis*: la concezione logica del *Commentario*.....p. 207

| | |
|---|--------|
| VII. 1. Nota introduttiva..... | p. 207 |
| VII. 2. La concezione macrobiana delle tre ipostasi..... | p. 209 |
| VII. 2. 1. Le fonti..... | p. 210 |
| VII. 2. 2. La prospettiva macrobiana..... | p. 215 |
| VII. 3. L'immortalità dell'anima: Plotino e Cicerone..... | p. 216 |
| VII. 3. 1. Le fonti..... | p. 217 |
| VII. 3. 2. La prospettiva macrobiana..... | p. 223 |
| VII. 4. L'immortalità dell'anima e il suo movimento autocinetico: i tre sillogismi platonici. Gli otto argomenti di Aristotele, contrari alla posizione di Platone, che dimostrano l'assenza del movimento autocinetico dell'anima. Argomenti dei platonici che confutano le obiezioni mosse da Aristotele a Platone..... | p. 224 |
| VII. 4. 1. Le fonti..... | p. 231 |
| VII. 4. 2. La prospettiva macrobiana..... | p. 242 |
| VII. 5. Riflessioni conclusive sulla concezione logica macrobiana..... | p. 244 |

Capitolo VIII. La ricapitolazione macrobiana alla fine del *Commentario*....p. 247

| | |
|--|--------|
| VIII. 1. La fortuna del <i>Commentario</i> | p. 247 |
| VIII. 2. Conclusioni..... | p. 251 |
| Bibliografia..... | p. 253 |

