

Aspetti universalistici di Roma repubblicana: Polibio e Roma, Panezio e Roma¹

Ugo Bianchi

I. Polibio e Roma

1. Intendiamo considerare quest'anno alcune condizioni storiche nelle quali si sono manifestati aspetti di universalismo e tematiche di 'salvezza'. Non intendiamo riferirci direttamente a quelle che sono le religioni universalistiche e soteriologiche, quali ad esempio il cristianesimo o il manicheismo, i quali sono espressamente strutturati ai fini dell'universalismo e della salvezza. Intendiamo invece riferirci a un mondo, quello romano del II secolo a.C., che vede sorgere l'astro di Roma, tendente con le sue conquiste territoriali a fare di una città un universo.

Due testi sono di particolare interesse qui. Il primo è di Polibio autore nel II sec. a.C., di una storia universale e pragmatica (πραγματική, cioè fondata sui fatti, o πράγματα, ossia sulla realtà del concreto); una storia, quella di Polibio, scritta in greco, ma che privilegia in assoluto il punto di vista romano. Il secondo testo è di Diodoro Siculo, un altro autore, molto meno originale di Polibio, che nel secolo seguente scrive pure una storia universale.

Così si esprime Polibio (I, 4, 1): "Così come l'originalità della nostra opera ed il prodigio della nostra epoca è che la Fortuna (Τύχη) ha inclinato da una sola parte e ha forzato a tendere verso un solo e medesimo scopo quasi tutti gli avvenimenti della terra, altrettanto è necessario per mezzo della storia concentrare in una sola vista sintetica per i lettori il piano che la Fortuna ha applicato per la realizzazione di una serie universale di avvenimenti". Al paragrafo precedente così Polibio aveva chiarito il suo punto di partenza (I, 3,

¹ Il testo che viene qui presentato, a cura di Lorenzo Bianchi ed Ennio Sanzi, è la dispensa preparata da Ugo Bianchi per il corso di Storia delle religioni da lui tenuto nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza" nell'anno accademico 1988-89; rispetto all'originale non sono state apportate modifiche di alcun tipo, se non la correzione di evidenti refusi tipografici.

Le traduzioni da Polibio sono prese, salvo eccezione, da Carla Schick (a cura di), *Polibio, Storie*, Milano 1979.

4): “Anteriormente a tali avvenimenti (quelli del 220-216 a.C., che avevano visto in Grecia la guerra tra Achei ed Etoli, la guerra in Asia tra Antioco re di Siria e Tolomeo Filopatore re d’Egitto, oltreché, in occidente, a partire dal 218, la guerra di Annibale contro i Romani) le vicende delle varie parti del mondo erano per così dire isolate le une dalle altre, poiché i fatti erano tra loro indipendenti quanto ai piani, alle conseguenze, ai teatri di attuazione. Dopo questi avvenimenti, invece, la storia viene a costituire quasi un corpo unitario, le vicende dell’Italia e dell’Africa settentrionale si intrecciano a quelle dell’Asia e della Grecia e i fatti sembrano tutti coordinarsi a un unico fine ... I Romani, vinti nella guerra annibalica i Cartaginesi, ... osarono allora per la prima volta mirare apertamente anche al predominio sugli altri territori e passare in forze in Grecia e in Asia”. In altre parole, la storia universale che Polibio si appresta a narrare (universale sul piano sincronico, non su quello diacronico, perché egli non si interessa alle origini o al periodo arcaico) mostrerà che i Romani “formularono e attuarono il piano di conseguire il completo predominio sul mondo partendo da principii più che ragionevoli”. E ancora un passo che appartiene al II libro (II, 35): “Riteniamo compito della storia quello di conservare e di trasmettere ai posteri il ricordo di tali rivolgimenti della Fortuna, perché i nostri discendenti, essendone a conoscenza, non possano più essere sorpresi da improvvisi e inaspettati attacchi dei barbari, ma tenendo presente quanto l’impeto dc’ quelle genti sia breve ed effimero, lo sostengano e mettano in gioco pure le estreme loro speranze ...”.

Analoga, sotto questo punto di vista, sarà la posizione di Diodoro in un passo (I, 1, 3 s.) dove egli riproduce un pensiero del filosofo Posidonio di Apamea: “La storia universale cerca di riportare l’umanità intera in quanto ha di comune e apparentato, anche se separata da luogo e da tempo, a una ordinata esposizione comune e così farsi organo esecutivo (espressione) della Provvidenza divina; infatti, come la Provvidenza riunisce in una comune analogia l’ordine delle stelle e le nature umane ... così fa lo storico, che segnala gli eventi comuni di tutto il mondo come se fossero di una unica città”, cosicché la sua descrizione si trasforma in “un comune ufficio di amministrazione degli avvenimenti”.

La prima cosa da osservare in questi testi è il loro afflato universalistico, che si esprime non teoricamente ma in riferimento all’oggetto concreto e reale considerato dallo storico, e alla maniera con cui questo corrispondentemente lo considera. L’idea di “tutto il

mondo” come se fosse “una unica città” espressa da Diodoro, è già anticipata, come si è visto, da Polibio nel passo I, 4, 1 succitato, che così continua: “Questa considerazione (del piano unitario della Fortuna) mi soprattutto incitato e indotto alla composizione della storia, e insieme il fatto che nessuno dei nostri contemporanei ha tentato di coordinare in una narrazione unitaria le vicende di tutta la terra abitata (οἰκουμένη) ... Ho osservato inoltre che parecchi storici si occupano di descrivere singole guerre e parte delle vicende ad esse connesse, ma che nessuno, a quanto io sappia, neppure ha tentato di rendersi ragione dell’economia (οἰκονομία) degli avvenimenti nel loro complesso, di quando e donde abbiano avuto inizio e come si siano compiuti; ritenni perciò essere assolutamente necessario non lasciar passare inosservata e cadere nell’oblio questa che è la più bella e insieme la più utile fra le opere della Fortuna ...”. “Mi sembra dunque che, chi è convinto di poter comprendere adeguatamente la storia universale studiando le storie parziali, sia nelle condizioni di chi, vedendo staccate le membra di un corpo che fu vivo e bello, pensi di avere davanti agli occhi la creatura completa ...”. “Poco dunque, io penso, la storia parziale contribuisce all’acquisto di una sicura conoscenza del mondo nel suo complesso. Soltanto dalla connessione e dal confronto delle singole parti fra loro, dalla osservazione delle loro somiglianze e differenze ... si può giungere a godere insieme dell’utilità e del diletto della storia”.

È da chiedersi come mai proprio con Polibio cominci questa storia che è insieme, come abbiamo visto, universale e pragmatica: non limitata, cioè, a singoli episodi o catene di eventi, ma neppure fondata su eventi mitici e lontani, o su particolari cui si sia dato un rilievo eccessivo e disorganico; una storia, quella di Polibio, fondata piuttosto su una realtà che è insieme attuale nei fatti oggettivi – il primo formarsi di Roma come impero – e nella capacità ricettiva della mente dello storico. Evidentemente, due condizioni che si sono verificate contemporaneamente, riguardanti l’oggetto, la storia, quale si svolge unitaria nel periodo considerato, e il soggetto, lo storiografo. È da pensare che la situazione oggettiva abbia ispirato la mente dello scrittore, e che questa abbia colorato, con la sua visuale ampia e organica, la realtà dei fatti riferiti.

2. Abbiamo detto che le religioni universalistiche, come anche quelle cosmopolitiche, sono fatte per operare al di là di confini nazionali e culturali, sul piano dello spazio. Esse intendono nel contempo essere

soteriologiche, apportatrici di una salvezza che trascende anche il tempo. La “salvezza” in questione (σωτηρία, *salus*) significa riscatto da una condizione decaduta, e (ri)stabilimento di una situazione di ‘salute’, di ordine, in una prospettiva che è finalmente escatologica e trans-mondana (il “regno di Dio”, introdotto dagli ἔσχατα, le “ultime cose”, con la fine del mondo attuale).

I dati che intendiamo trattare quest’anno, come già avvertito, riguardano un altro ordine di eventi: cioè quella forma di universalismo che si è affermata nell’antichità con lo stabilirsi dell’Impero di Roma: una città divenuta Impero, un Impero che si è aggiunto – superandoli in estensione e durata, ma più ancora in conseguenze storiche – agli altri più antichi Imperi elencati in un noto testo biblico, la visione di Daniele (v. *infra*). Una città, Roma, che si preoccupa di rinnovare se stessa, di prorogare periodicamente la sua esistenza nel tempo, nei momenti critici segnalati autorevolmente dagli interpreti specializzati, gli àuguri.

È evidente che con i due ordini, quello riguardante le religioni universalistiche e quello riguardante l’universalismo romano, siamo in due mentalità ben diverse, che entro certi limiti possono anche accordarsi (si pensi all’Impero romano cristiano) ma soprattutto possono caratterizzarsi separatamente, cosa che appare chiara se si pensa all’uso differenziato, in italiano, di due termini corrispondenti all’unico termine greco σωτηρία e latino *salus*. Questi due termini della lingua italiana sono salvezza e salute. Pur potendo essi essere sinonimi anche in italiano, o avvicinare i rispettivi significati, questi due termini italiani sono anche adatti a segnalare una differenza: la “salvezza” è liberazione da un male incombente: qualcosa quindi che implica cambiamento, inversione di tendenza, conversione (e per questo essa è un termine adatto al dato cristiano, o in genere di una religione soteriologica). La “salute” – invece – significa meglio il permanere in una felice condizione o stato, appunto in uno stato di (buona) salute, una condizione o stato che non richiedono che di essere mantenuti, salvaguardati o eventualmente recuperati. Beninteso questa salute può riguardare l’individuo e può riguardare una collettività, p.es. il popolo romano, direttamente o tramite l’imperatore e la sua famiglia: *pro salute imperatoris pro salute domus divinae* [la casa imperiale]; si consideri anche una dizione quale “*pro felici statu*”, che bene sottolinea questa connessione tra *salus* come salute e felice condizione o stato; una connessione, che viene bene espressa in greco con la formula ὑπὲρ τῆς αἰωνίου διαμονῆς καὶ σωτηρίας

“per la eterna (duratura) stabilità e integrità (incolumità)...”. Insomma, con “salute” si allude a una concezione “statica” del benessere diversa da quella dinamica di una “salvezza” da raggiungere o da ricevere in dono come qualcosa di ‘nuovo (l’espressione cristiana *ambulare in novitate vitae*).

Si può dire che ambedue le concezioni esprimibili con i termini di salvezza e salute suppongono una concezione lineare (non ciclica): quella appunto della salvezza (da ottenere) e salute (da mantenere). Ma questa concezione lineare è ben diversa, a seconda che riguardi una religione tesa verso il futuro, cioè verso lo stabilimento più pieno e, infine, definitivo del regno di Dio, oppure che riguardi un potere, un Impero, il cui ‘baricentro’ sia situato nel passato. In un certo senso, l’una e l’altra linea sono ‘quantificabili’: si possono cioè – per rivelazione divina o per ispirazione profetica, o, rispettivamente, per tecnica augurale – “contare” gli anni lungo i quali la linea si distende: così, nel cristianesimo e nell’ebraismo, una letteratura canonica o non canonica e talora ‘pseudo-epigrafa’ può contare gli anni, o le settanta ‘settimane’ di anni², della prospettiva salvifica, o riflettere intorno al millennio che, secondo una convinzione alquanto diffusa, marcava il tempo di un regno di Dio sulla terra, prima della finale conclusione. Nella concezione romana, poi, si potevano – alla maniera etrusca – contare i secoli di esistenza dello stato o del popolo, ed eventualmente allungarli o prorogarli. Ma la differenza rimane, appunto tra una religione salvifica tesa alle “ultime cose” avvolte nel mistero del ‘quando’ e nella dialettica del ‘già e non ancora’, e – invece – una politica tesa alla “continuità” e “restaurazione” di ciò che è già godibile e visibile (p. es. i tempi di Augusto come rinnovata età dell’oro; ma si considerino anche i mezzi con cui si attende a procurare o simboleggiare questa continuità: i *pignora Imperii* che debbono essere custoditi perché proteggono Roma, il fuoco di Vesta che non deve estinguersi, il secolo che deve essere rinnovato, i *ludi saeculares* che debbono essere celebrati, il lustro che segna i termini della necessaria purificazione...). Naturalmente, sia l’una che l’altra visuale possono conoscere momenti critici (le persecuzioni, l’Anticristo o, rispettivamente, la ‘paura gallica’ o la ‘paura annibalica’, che spinge i Romani ad atti fuori del normale, come il sacrificio umano di stranieri). Ma la differenza rimane: l’assolutezza della prospettiva escatologica cristiana è ben diversa dalla nozione di

² Dan 9, 24-26.

un Impero che deve ‘prorogarsi’ all’infinito o di una Roma *aeterna* dove questo aggettivo non ha però il valore assoluto, metafisico di eternità quale concepita dal cristianesimo o dal platonismo, ma il valore relativo di qualcosa che è appunto prorogabile alla scadenza. Diversa poi dall’una e dall’altra di queste due prospettive – ma più vicina a quella romana – è quella di un ritorno ciclico di tutte le cose, al termine del lungo periodo detto ‘*magnus annus*’ (a quest’ultimo concetto si ispira Virgilio nella IV egloga, quando annuncia che con la nascita simbolica del bambino ritorna l’età dell’oro e *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*).

3. Abbiamo parlato degli Imperi dell’antichità, quali sono elencati in un testo del II o più probabilmente III secolo a.C., la profezia contenuta nel libro del profeta Daniele (cap. II). Si tratta del famoso sogno del re babilonese Nabucodonosor, che vede una grande statua fatta di più metalli: la testa d’oro, il petto e le braccia d’argento, il ventre e i fianchi di bronzo, le gambe di ferro, i piedi di ferro mescolato (non “legato”) con terracotta. Si tratta, spiega il profeta, dei successivi imperi che avrebbero comandato il mondo. Ma ecco che una pietra si stacca da un monte e percuote la statua nei piedi. La statua cade e va in frantumi. L’interpretazione data dal profeta (che all’inizio dell’episodio [II, 20 s.] aveva invocato Dio che muta i tempi e le età, che trasferisce i re e li conferma) è la seguente: l’oro è il regno di Nabucodonosor che è “il re dei re” e a cui il Dio del cielo ha dato regno e potenza. Dopo l’impero babilonese ne verrà uno inferiore, d’argento; poi dominerà la terra un regno di bronzo, finché verrà il quarto regno, ferreo, capace di stritolare ma fragile per la terra commista al metallo nei piedi della statua. Sarà allora che “il Dio dei cieli susciterà un regno” (il regno messianico, interpretato cristianamente come il regno di Gesù Cristo) “che non sarà mai in eterno distrutto e che non sarà trasferito ad altro popolo”.

La serie degli Imperi del sogno di Nabucodonosor quale riferito nel libro di Daniele, molto più recente del re babilonese (profezia *ex eventu*, cioè posteriore all’avvenimento), è chiara: prima si ha il “nuovo Impero” babilonese (quello, appunto, di Nabucodonosor); poi quello dei Persiani, fondato da Ciro il grande; il terzo è a sua volta l’Impero dei Macedoni condotti da Alessandro Magno; il quarto sarebbe infine quello dei successori di Alessandro, i diadochi, che dissolveranno molta parte del loro potere con le guerre intestine. Non è mancato chi abbia voluto vedere nel quarto Impero

Roma, ma ciò non è ammissibile per ragioni cronologiche. Si annunzia peraltro in qualche modo, con queste diacronie imperiali, l'atteggiamento ostile che l'oriente conquistato avrà verso l'Impero di Roma.

Ora, è significativo di una realtà storica come quella posta in rilievo da Polibio che proprio nel II secolo a.C., in continuità nei riguardi di un potere, quello macedone ancora forte, abbia potuto manifestarsi come nuovo impero quello di Roma, dalle caratteristiche in parte analoghe, in parte nuove, rispetto ai potentati precedenti.

Considerata da un punto di vista ebraico e cristiano la profezia di Daniele è testimonianza importante per la venuta dell'epoca messianica, che dovrà unificare l'umanità sotto il regno eterno di Dio. Considerato dal punto di vista della storia politica, il medesimo testo dà la sensazione precisa di una tendenza alla costituzione di Imperi di più o meno lunga durata che, incompatibili gli uni con la sopravvivenza degli altri, tendono a realizzare a loro modo una forma di universalismo, più o meno ridotto o esteso.

Interessante è comunque che nella descrizione della statua si parta dall'oro, dall'Impero più antico, quello babilonese (così come nel mito esiodeo de *Le Opere e i Giorni* si parte dalla razza d'oro, per venire a quella d'argento, di bronzo, del ferro). Ci troviamo dunque di fronte, con Daniele come con Esiodo, ad una apocalittica (rivelazione circa le cose trascendenti e ultime) che è una apocalittica di caduta, ben diversa dalla apocalittica di avvento, che annunzia cose nuove. Vero è che il testo di Daniele corrisponde anche a quest'ultima caratteristica, in quanto menziona il regno messianico.

4. Quanto agli Imperi, questi hanno potuto porsi come “novità” rispetto ai precedenti, in particolare la Persia e Roma: proprio due formazioni statali che avranno lunghissima durata, anche se, nel caso della Persia, discontinua (l'impero fondato da Ciro cederà alla forza di Alessandro nel 332 a.C., ma tornerà a formarsi con i Sassanidi, nel III sec. d.C.). Questi due imperi si fronteggeranno, con alterne vicende, per più secoli, e avranno, ognuno dei due, una universalità per così dire dimezzata, ma non per questo meno effettiva di conseguenze nelle rispettive zone territoriali.

Fermiamoci su Roma. Con la vittoria su Annibale e con i suoi successi in Macedonia e più generalmente in Oriente Roma è diventata alla metà del II sec. a.C. un Impero. Non fa meraviglia che essa esprima il sorgere di una riflessione sulle modalità e le cause del

potere, del proprio potere, che si annunzia senza paragone. Ora, è alla metà del II sec. a.C. che si manifesta l'esistenza di un gruppo di cittadini influenti (il cosiddetto 'circolo degli Scipioni', da taluno peraltro contestato come realtà storica effettiva); questo gruppo si connota per la presenza e l'attenzione di colti greci quali Polibio (venuto a Roma come ostaggio nel 168 a.C.) e il filosofo stoico Panezio. Come abbiamo già detto, secondo qualche studioso non è mai esistito un 'circolo degli Scipioni'. Certo, l'espressione va presa *cum grano salis*, e in questo caso diventa accettabile. C'è il problema di che cosa abbia potuto essere la cultura a Roma intorno alla metà del II secolo a.C., di quale sia stata la formazione (la Bildung) di uomini che, quale appunto Scipione l'Africano Minore (Scipione Emiliano), non abbiano appartenuto né ai conservatori rigidi del tipo di Catone (che peraltro, è stato da molti osservato, conosceva bene il greco) né ai cosiddetti *Graeculi*, che seguivano in tutto le mode elleniche. C'è poi il problema di quanto Cicerone abbia potuto inventare nel far fare a Scipione Emiliano discorsi del tipo di quelli che egli gli attribuisce nell'immaginaria conversazione riferita nel trattato *De Re Publica*. E infine c'è da chiedersi quanto dei filosofi come Panezio, il celebre rappresentante dello stoicismo di mezzo, abbiano potuto influenzare quegli ambienti colti romani che essi non poterono non conoscere. Non si deve certo ignorare l'effetto di influenze incrociate quali l'amicizia dell'Emiliano con Lelio, e la familiarità dell'uno con Polibio e dell'altro con Panezio, una familiarità che nel caso dell'Emiliano e di Polibio esistette fino dalla prima giovinezza dell'Emiliano stesso, come narra Polibio in un famoso passo. Passeggiando per il foro insieme a Polibio, l'Emiliano avrebbe chiesto allo storico greco perché questi usasse piuttosto rivolgersi nei suoi discorsi a suo fratello che non a lui. Polibio rispose adducendo la ragione di anzianità, ma da allora imparò anche ad apprezzare l'Emiliano e a farlo partecipe della sua conversazione.

Né meno importante era per il 'circolo degli Scipioni' la presenza di altre personalità della cultura e della politica romana del tempo, in particolare quella di Q. Muzio Scevola il pontefice e di C. Fannio, entrambi generi di Lelio e allievi di Panezio, di Q. Elio Tuberone, parente di Scipione, e di P. Rutilio Rufo. Certo, divergenze dovettero sussistere tra questi personaggi, quanto al loro concetto di *humanitas*. Scevola e Rutilio si distinguevano per il loro interesse circa il concetto di diritto dei popoli; certamente essi avevano profittato della lezione dello stoicismo, in particolare di quello di

Panezio. Né tutto questo implicava, per gli uomini intorno a Scipione, una trasformazione in filosofi di professione. L'ideale di Scipione stesso è etico-politico, prima che filosofico, e tale è la sua *humanitas*, che è ideale e ideologica motivazione umana e romana, prima che manifestazione di cultura e versatilità.

Certo, la figura dell'Emiliano non può essere trasformata in quella di un filosofo umanitario; ma neppure si può negare interesse a un episodio riferito da Polibio (XXXIX, 6). Lo storico narra che Scipione, davanti alla rovina di Cartagine, pianse e meditò a lungo sul destino di città e di imperi, un destino troppo simile al destino dei singoli. E qui vengono citati i destini di Troia, degli imperi degli Assiri, dei Medi e dei Persiani – una volta potenti – e il destino del regno che fu di Alessandro, il regno macedone. E poi l'Emiliano prorompe citando il famoso passo dell'Iliade (VI, 448 s.), nel quale Ettore, triste davanti all'ormai prevedibile destino della sua città, dice ad Andromaca: “Verrà il giorno che il sacro iliaco muro e Priamo e tutta la sua gente cada”. Polibio, che poteva parlare liberamente all'Emiliano, gli chiese il significato di queste parole e Scipione avrebbe allora nominato Roma per la quale temeva un destino non dissimile da quello comune degli uomini.

5. Il passo è significativo. Da una parte si nominano degli imperi ormai passati, di cui alcuni sono gli stessi di quelli del profeta Daniele. Dall'altra si esprime il timore che anche l'impero attuale, Roma, vada incontro allo stesso destino. Sensibilità umana e cultura, o per lo meno sensibilità storica e politica, e anche filosofica, si mescolano qui. Né del resto il timore del declino di Roma fu a un certo punto estraneo allo stesso Polibio. Oltre che dal fatto di una considerazione dell'evento naturale del declino e della morte degli imperi come anche degli uomini singoli, tale timore era dettato da due motivazioni: una di carattere filosofico e una di carattere storico.

La prima consiste in questo, che secondo Polibio esiste la legge storica della ἀνακύκλωσις o ciclicità, secondo cui ogni istituzione o città o impero è destinata a una parabola, che la porta verso la decadenza e la fine (e qui il concetto stoico secondo cui il mondo subisce periodiche crisi, con incendi distruttori, non appare lontano). La seconda ragione, collegata alla prima è, come si è detto, di carattere storico. Polibio apprezzava sommamente la maniera come Roma era organizzata; la costituzione romana era per Polibio un prodigio di equilibrio, e quindi di efficienza: equilibrio dei poteri (i

consoli, il senato, il popolo), il quale faceva sì che Roma si giovasse insieme dei vantaggi della monarchia (di tipo monarchico sarebbe stato infatti il potere dei consoli), della aristocrazia (il potere del senato) e della democrazia (il potere dei comizi, del popolo). Ora, come ogni cosa perfetta tende per la legge della ciclicità a pervertirsi, così secondo Polibio poteva facilmente accadere a Roma, con il prevalere di uno dei tre poteri, e precisamente di quello democratico, del popolo, che tendeva a diventare demagogico. Sul piano storico, a Polibio sembrava che le agitazioni graccane e la demagogia ad esse connessa potessero portare a tali conseguenze. E ciò tanto più se si considera che la dottrina della costituzione “mista” lodata da Polibio poteva in realtà equivalere a una visuale fondamentalmente conservatrice, che esaltava il potere dell'elemento medio della triade, cioè il senato.

Tipico comunque il modo di esprimersi di Polibio già al primo inizio delle sue *Storie* (I, 1): “Chi infatti può essere tanto stolto o pigro da non sentire il desiderio di sapere come e sotto quale forma di governo i Romani, in meno di 53 anni (221-168 a.C.)³, fatto senza precedenti nella storia, abbiano conquistato quasi tutta la terra abitata?”. I timori di un Emiliano e di un Polibio dovevano poi avere conferma nella storia successiva: erano alle porte anni torbidi, che poi sarebbero sboccati nelle guerre civili; di fronte a ciò una unica soluzione si imponeva: quella di riuscire a trovare un salvatore della patria (quale, secondo Cicerone, sarebbe stato l'Emiliano stesso qualora non avesse incontrato una tragica morte).

6. In realtà, la costituzione perfetta è teoricamente eterna: di essa avevano già parlato Platone e Aristotele (avendo solo modelli teorici); con un modello pratico – Roma – ne parlano Polibio e Panezio. Sotto il segno del perfetto si toccano le cose umane e quelle divine, e limitata è l'imprevedibilità della Τύχη, quando si tratta degli effetti di una buona costituzione, come è appunto il caso di Roma. Ma così come per l'individuo, anche per uno stato c'è possibilità di invecchiamento, possibilità di una parabola discendente, di un avvicendamento che importa decadenza; e abbiamo visto come Polibio tema per Roma questa possibilità, per le ragioni teoriche della

³ 218: inizio della II guerra punica; 168, L. Emilio Paolo vince a Pidna il re macedone Perseo.

ἀνακύκλωσις e per quelle pratiche dei torbidi e della demagogia dei Gracchi, quali ormai sembrano annunciarsi.

Certo, è già difficile per Polibio mettere insieme, teoricamente, l'idea di una stabilità che è conseguenza di una perfezione (della costituzione che regge lo Stato) e l'idea di una ciclicità parabolica, che implica decadenza. È la tematica che con ben altre armi verrà affrontata da Cicerone. Questi, da uomo politico, ammette l'idea di una nascita, crescita, maturità di Roma, ma non parla di vecchiezza (v. *Rep.* II, 3). Se tutti sono al loro posto c'è stabilità (*firmitudo*) per lo stato romano. Infatti, “*debet ... constituta sic esse civitas ut aeterna sit*” (*Rep.* III, 34). Così lo Stato potrà durare, aprirsi la strada attraverso il tempo. Più pessimistica dunque la posizione di Polibio⁴, più ‘trionfalistica’ quella di Cicerone, almeno sul piano teorico; su quello pratico, Cicerone ben conosce, anzi sperimenta i pericoli della guerra civile e della decadenza.

7. Aggiungiamo qualche parola per ciò che riguarda la nozione polibiana di Τύχη la “Fortuna”: nozione che esprime il tema della imprevedibilità delle cose umane, ma anche un certo riferimento a una intrinseca razionalità degli avvenimenti concatenati (si vedano i testi sopra citati, in particolare I, 3, 4). La Τύχη polibiana risente naturalmente del concetto ellenistico, ma privilegia di molto l'espressione dell'influenza sulle cose umane manifestantesi come imprevedibilità. Essa è cosa diversa dal *Fatum*, nozione che, al contrario di quanto avviene per Τύχη, privilegia la nozione di una stabilità rocciosa del destino inteso come immodificabile in se stesso o perché così voluto dagli dèi (analoga considerazione per la greca Μοῖρα, semi-personificazione del destino). Ma la Τύχη polibiana non è neppure uguale alla Πρόνοια, alla “Provvidenza”, che è caratterizzata da una intenzione finalistica, divina e reggente le cose umane. Il che non significa, peraltro, che la Τύχη polibiana si riduca a una nozione laicizzata della sorte o a una nozione solo residuale del divino, ridotto all'imprevisto, a ciò che è immotivato o fuori del controllo umano. La Τύχη è pur sempre una energia divina, e la sua imprevedibilità è in qualche modo segno del suo dominio, se non pienamente della sua trascendenza. In altre parole, sotto il profilo teologico Τύχη è più di “destino” e meno di Provvidenza. La sua

⁴ Per un presagio di decadenza v. Polibio VI,57,1 e 5. V. anche VI,9,12.

manifestazione per eccellenza è in quella ‘sintassi’ (σύνταξις)⁵ in cui sono inseriti sincronicamente gli eventi, e che quando opera in tutta la sua ampiezza⁶ diventa espressione universale – a prescindere da qualsiasi velleità di completezza sul piano diacronico (rinuncia polibiana alla tematica storica delle prime origini). Lo studio delle origini vicine fa invece parte dell’interesse di Polibio: occorre rendersi conto dell’“economia” (cioè dell’ordine significativo) “degli avvenimenti nel loro complesso, ... quando e donde abbiano avuto inizio e come si siano compiuti” (nozione di συντέλεια). Così, continua Polibio, lo storico non lascerà cadere nell’oblio “questa che è la più bella e insieme la più utile (κάλλιστον καὶ ὠφελιμώτατον) opera (ἐπιτήδευμα) della Fortuna”. “Questa infatti, benché dia continuamente nella vita degli uomini nuove prove della sua straordinaria capacità, mai assolutamente, a dire il vero, compì un’opera (ἔργον) né attuò un’impresa (ἀγώνισμα) pari a questa cui ora assistiamo. Di tutto ciò non è possibile rendersi conto con la lettura di storie particolari...”.

Si tratta ora di vedere come un filosofo stoico come Panezio abbia potuto portare un contributo all’elaborazione di una teoria romana della politica, della storia, della cultura o civiltà, cioè di quella specie di seconda natura che caratterizza un uomo o un ambiente “formati”. Come vedremo, Polibio (e Panezio) riflettono su leggi della storia e dell’umanità formata, cioè su un “universale concreto” dottrinale; un romano come Scipione, su un universale concreto pragmatico, nel campo della politica militante: gli uni e l’altro nel campo di una *humanitas* che si apre all’universale.

8. Uno stoico come Panezio non si interessa molto a tematiche di cosmologia (a differenza di altri stoici) o di soteriologia. In questo rimane fuori della tematica che confluirà nel *De Re Publica* di Cicerone, e precisamente nell’ultima parte di questa, il ‘Sogno di Scipione’, ove l’interesse mistico, cosmologico e soteriologico è in prima linea, in una dimensione pitagorica e quindi misteriosofica. Per Panezio l’uomo è demiurgo, ma mortale; Cicerone proclama invece il ritorno al cielo (da cui provengono) dei grandi uomini che hanno tutelato, salvato, accresciuto la patria. La posizione ciceroniana si

⁵ La τοῦ καθόλου πραγμάτων σύνταξις: coordinamento in una narrazione unitaria delle vicende di tutta la terra.

⁶ Inferiore è invece la storia episodica (parziale, κατὰ μέρος).

richiama a quella platonica, ma arricchita di una tematica etico-politica tipicamente romana. Essa unisce in modo originale l'interesse per questo mondo (salvare la patria, fondare gli stati) e il destino ultraterreno dei grandi uomini di stato.

È possibile immaginare un tramite tra questo orizzontalismo di Panezio e il verticalismo della posizione di Cicerone. A parte l'influsso potente della *Repubblica* di Platone, che anticipa i temi oltremondani della *Repubblica* di Cicerone, si può pensare, come tramite, a Posidonio, lo stoico pieno di interessi di stampo mistico e cosmologico, il cui pensiero è aperto a tematiche appunto verticalistiche. E ciò non fa meraviglia, una volta che Posidonio era stato maestro di Cicerone e alunno di Panezio: un Panezio il cui platonismo era piuttosto di stampo socratico (interessato a problemi di vita e di conoscenza concettuale) che non di stampo mistico-cosmologico. Ed è interessante notare come in un testo di Diodoro, sopra citato, e che Diodoro riprende da Posidonio, si parli congiuntamente dell'ordine degli astri e dell'ordine delle vicende umane, storiche: due ordini, due registri, quello dell'eterno e quello del terreno-temporale, che sono ben distinti tra loro ma insieme collegati (come nel "Sogno di Scipione").

In quest'opera, che conchiude il *De Re Publica*, Cicerone dà una sua teoria del rapporto tra temporale e eterno, tra terreno e celeste: l'"eternità" di Roma è relativizzata dalla dottrina stoica della catastrofe periodica che annienta il mondo per poi farlo rinascere. La gloria terrena dei grandi uomini sarà dunque limitata, anzi breve, su questa terra votata al rinnovamento dopo l'intervento del fuoco distruttore e rinnovatore. Ma la loro grandezza effettiva sarà garantita dal loro soggiorno in un cielo che è luogo di immortalità.

II. Panezio e Roma

Lo "Stoicismo di mezzo" è una posizione spirituale e di vita che è stata variamente giudicata in sede teologica dai suoi contemporanei (lo stoicismo implicava infatti il pericolo di riduzionismo e di naturalismo, cfr. Plutarco, *de Iside* 63, 32 s.); d'altra parte, sempre secondo il giudizio dei contemporanei, lo stoicismo ha tutelato una tipica caratteristica della religione, cioè l'idea della Provvidenza (*Pronoia*) insieme a quella della forza divina che la sostiene, una concezione estremamente energica del divino, si chiamasse questo

presso gli stoici πνεῦμα (“spirito”), “fuoco”, “Sole”, o λόγος (“principio di razionalità”).

Noi tratteremo lo “Stoicismo di mezzo” (cioè quello posteriore a Zenone e Crisippo, e differenziato rispetto ad essi) come una filosofia di élite, una filosofia di classi dirigenti, un fenomeno che non esclude l’interesse più generale del movimento.

Se si dovesse stabilire una fenomenologia storica dello stoicismo, si dovrebbe situare questo tra due realtà della storia del pensiero greco. Da una parte, le connessioni dello stoicismo con il pensiero presocratico sono evidenti (basta pensare ad Eraclito e alla sua dottrina del λόγος della “via all’ingìù” e della “via all’insù”, del fuoco primordiale, dell’ἐκπύρωσις, dell’immanenza di un principio che fonda una dialettica di indubbia implicanza dualistica oltreché monistica). All’altro estremo rispetto a queste teorie di fisiologi, l’interesse degli stoici, a un certo punto della loro storia detti “socratici”, per l’uomo, per la filosofia come ricerca della sapienza e del ben vivere. Una sapienza e un ben vivere che pongono in atto una situazione di élite, ma che sotto un certo profilo anche la presuppongono.

Solo dunque a livello alto si può intendere una esperienza, come quella stoica, la quale unifichi l’universo e faccia partecipare l’uomo al senso stesso di questa unificazione. Le regole fondamentali di questa sono già dettate dall’antica Stoa, dai padri fondatori.

Il sistema quale in essi appare, fondato sulla compattezza sferica di un universo a cui non può non corrispondere la compattezza dell’ἀκλούθως ζῆν⁷ sembra aver ‘bypassed’ la lezione platonica, tanto che – come già osservato – a un certo punto della loro storia gli stoici hanno potuto direttamente esser chiamati “socratici” – peraltro a torto data la mancanza in Socrate dell’elemento fisiologia.

Per entrare nella vita, come aspirava a fare, lo stoicismo doveva venire a giusti termini con quella realtà della quale esso intendeva essere interprete. È qui la grande chance di Panezio, il quale, fatte salve le punte di diamante della dottrina stoica più peculiare, può estendere la zona di uno stoicismo non solo pensato ma anche vissuto, e ciò in due direzioni fondamentali: quella orizzontale, di un allargamento verso le posizioni di Platone e di Aristotele, e quella verticale, della costruzione dell’*homo stoicus* nel variegato quadro dell’umanità della sua epoca, e, in un certo senso, di tutte le epoche.

⁷ “Vivere coerentemente” (con i principi e le regole che riguardano l’umano).

Osserva Max Pohlenz che per Panezio si tratta di fare del corpo umano uno strumento del λόγος: “... L’uomo non è un’essenza spirituale posta dentro un corpo animale, ma un organismo unitario in cui anima e corpo sono fatti uno per l’altro e intimamente interdipendenti”. Collaboratore della Provvidenza, lo spirito che è nell’uomo crea per sé, come una “seconda natura”, la civiltà. Rimane inconcussa la funzione della εἰμαρμένη (“destino”), ma in pratica si dà massimo rilievo all’autodeterminazione e responsabilità dell’uomo. Infatti, la natura dell’anima è duplice: l’una delle sue facoltà è la vita istintiva, che trascina l’uomo di qua e di là; l’altra è il λόγος, che insegna e spiega ciò che si deve o non si deve fare. Ma l’ἀκολουθῶς ζῆν si umanizza in Panezio anche sotto altri aspetti. Egli ammette l’influenza delle circostanze esterne. Come si esprime Pohlenz, sembra a Panezio ancora una forma di insoddisfacente dottrinarismo imporre a un contadino egiziano gli stessi obblighi morali che ai nobili romani. Nell’etica, Panezio parte proprio dalla premessa della differente natura degli uomini: questi sono coperti da quattro maschere: la natura dell’uomo, la disposizione individuale, le circostanze della vita, la professione.

Ce n’era evidentemente quanto bastava per rendere Panezio accessibile e accetto a un mondo romano che si apprestava a celebrare i suoi grandi uomini, non solo quelli, eroici, del passato, ma quelli, saggi non meno che valorosi, del presente. Certo si può indicare in Panezio il fondatore della “media Stoa” (mittlere Stoa), anche se l’antichità non conosce questa espressione posta tra virgolette. Cittadino di Rodi, educato all’antico sentimento della πόλις, Panezio non è ancora caratterizzato da quel cosmopolitismo che sradica i valori consueti all’uomo antico per sostituirne altri, eventualmente meno sperimentati e tali da allontanare in modo preoccupante dalla consuetudine della vita umana. Era stata, questa, la lezione dei Cinici. Anzi è una città, Rodi, dove si tiene all’indipendenza, anche culturale. Per es., la legge locale non ammette che il culto egizio, ivi diffuso, si giovi di personale sacerdotale egiziano.

Lasciata anche spiritualmente, si può dire, la sua città, che ha perso autonomia, e ormai dedito alla scienza e alla filosofia, Panezio entra nella Stoa ad Atene, quando è scolarca Diogene, ed sperimenta la svolta decisiva della sua vita quando, come si esprime Pohlenz, è ammesso a Roma nel circolo di persone che avevano in mano le sorti del mondo. Forse introdotto da Polibio, arriva a Scipione Emiliano e Lelio. È stato decisivo per la loro collaborazione e spirituale

convivenza il fatto che questi Romani abbiano visto in Panezio un pari, non solo nel trattarlo e ospitarlo, ma anche e soprattutto nel senso che essi – i Romani e Panezio – si sentono coinvolti e cointeressati a quello stoicismo che sa di essere élite, e che sa graduare in relazione alle possibilità reali le esigenze sapienziali del vivere secondo natura: giacché la natura – o, meglio, la “seconda natura” sopra ricordata – scende dalle istanze primarie e universali dell’uomo a quelle del vivere in armonia con la condizione e le circostanze in cui l’uomo si trova.

Una storicizzazione dello stoicismo del II secolo a.C. a Roma si impone e ne delinea la natura. Bene osserva Tatakis: Panezio è il primo filosofo greco che abbia soggiornato parecchi anni a Roma e sia entrato nell’intimità dell’élite romana, cui ha insegnato lo stoicismo. E dopo aver osservato che è con Panezio che una tendenza eclettica si fa strada nella filosofia, egli continua: “Il fatto di aver insegnato lo stoicismo a Roma è fino a un certo punto inseparabilmente legato alla forma che egli ha dato a questa dottrina”. Dunque due circostanze si incrociano: la tendenza all’eclettismo e l’influsso dell’ambiente romano, ambedue valide nella forma di stoicismo che Panezio elabora. Per quanto riguarda la prima, si ha l’ingresso del pensiero stoico nel grande mondo: cioè il suo confronto con quanto non poteva, all’epoca, essere decentemente ignorato: Platone e l’aristotelismo. Per quanto riguarda la seconda, il formarsi, non dottrinale e teorico, ma concreto e tangibile, di quella graduatoria elitaria che permette allo stoicismo – e allo stoicismo confrontato con il mondo – di assidersi sulla realtà effettuale della storia; insomma, di trovare il suo *locus*, il suo *Sitz im Leben*.

A questo punto, si fa utile una contrapposizione di tipo speculare tra due secoli di ‘medietà’ e di ‘mediazione’: il II secolo a.C. e il II secolo d.C. Il II secolo d.C. è il secolo del medio-platonismo, ma è anche il secolo dell’ermetismo fiorente, dello gnosticismo con le sue diverse correnti, e anche di quel tardo stoicismo che si chiama romano, di Epitteto e Marco Aurelio. È inutile osservare quante possibilità di mutua interferenza si realizzino tra questi sistemi del II secolo d.C., ma anche quante possibilità di accordo o di scontro. Nell’ambito di questi sistemi l’uomo e la sua posizione nel mondo sono variamente valutati. Come si esprimerà Proclo riprendendo Platone, si distinguono le diverse categorie: gente aurea, gente argentea, gente ferrea, nelle quali si manifesta il divino e, rispettivamente, il titanico. Né conta, a questi fini, di ragionare di

appartenenza cittadina o familiare. Già l'antico Platone aveva preconizzato la possibilità della nascita di un "guardiano" da un guerriero, o viceversa, eppure egli era ancora vicino agli ideali della città aristocratica. Tempo di mescolanza di nazioni, città, *gentes* famiglie, di generica umanità, non politicamente e socialmente qualificata e classificata; ma anche tempo, all'occasione, di rigida distinzione, il II secolo d.C, tra 'pneumatici', 'psichici' e 'hylici', o tra gente di diversa natura, appunto aurea, argentea, ferrea.

Diverso è il II secolo a.C. Anche qui distinzione e mescolanza di dottrine e sistemi di vita, ma tra due rigidi opposti: la rigidità teorica dei principii, di per sé egualitarii se si prescinde dalla fondamentale opposizione di fatto tra sapienti e sciocchi (φᾶυλοι), e il concreto riconoscimento di una stratificazione sociale che giustifica lo stoicismo aggiornato di un frequentatore del circolo degli Scipioni.

Come si è già osservato, la situazione è speculare: dal privilegio individuale del saggio, cittadino del mondo già unificato dal II sec. d.C., si risale indietro alla versione romana, aristocratica, dell'*homo stoicus* del II secolo a.C., ancora non immemore della sua ascendenza.

Dalla saggezza del 'socratico' si risale al privilegio di chi ha in sé l'oro della razza, inserito negli strati alti di un cosmo articolato, o almeno a questi strati destinato in un *post mortem* glorificatorio.

Elemento centrale di questa specularità, cioè fatto storico che lascia meglio intendere il passaggio tra le due sopra menzionate epoche, è la presenza unificatrice del mondo romano, che tende a mostrarsi come il mondo *simpliciter*, ove si realizza l'appropriato modo di esistere dell'uomo. Se il grande universo della filosofia tende a riconoscersi nel grande universo di Roma, allora i doveri – differenziati doveri (v. sopra) – verso l'uno diventano i doveri verso l'altro. Il modello costituito dall'uno esprime adeguatamente il modello esibito dall'altro. L'atteggiamento di un Polibio o di un Panezio verso il mondo romano corrisponde al loro atteggiamento verso il mondo totale.

Il saggio stoico che si asside come re e come dio sull'universo assomiglia al *princeps* romano che governa o ispira quel "mondo secondo" che - quasi "*natura secunda*" - corrisponde al grande universo e obbedisce alle sue leggi.

Significativo qui un passo di Polibio, citato dal Tatakis: "... A partire da questo tempo [fine del III sec. a.C.], avviene che la storia abbia, per così dire, un solo corpo, e che gli affari d'Italia e di Libia si

saldino con quelli di Asia e di Grecia; tutti gli avvenimenti concorrono verso lo stesso scopo”; quale migliore definizione – ci chiediamo noi – di una cosmicità romana o di una romanità cosmica; quale migliore occasione per una élite romana che sia anche una élite filosofica, se la filosofia in questione ha da essere – in base al principio “κόσμος καὶ συμπάθεια” – proprio quella stoica, uno stoicismo aggiornato alla maniera di Panezio e dei suoi amici romani?

È naturalmente chiaro che quanto avveniva nel II secolo a.C. con il circolo degli Scipioni, in cui lo stoicismo di un Panezio era stato modello dello sviluppo civile di Roma, non sarà più possibile nel II d.C., quando il mondo, il grande mondo, si sarà riappropriato della propria dimensione, per abbracciare la quale non sarà più sufficiente lo stoicismo versione romana, ma occorreranno i grandi movimenti e le dottrine che l’universo stesso pongono in questione per trovare poi in esso la chiave dell’uomo di sempre e di dovunque.

Veniamo più da vicino alla questione: chi furono a Roma gli uditori e i frequentatori di Panezio? Van Straaten enumera i seguenti: Q. Aelius Tubero, P. Cornelius Scipio Aemilianus, C. Fannius, C. Laelius Sapiens, Q. Mucius Scaevola, P. Rutilius Rufus, tutti ‘stoici’ (*Stoici nostri*, dirà Cicerone) e allievi ed estimatori del Rodio, spesso parenti tra loro per via di matrimoni (Fannius e Scaevola sono generi di Laelius), persone di grande austerità come appunto Fannius, osservanti, come Tubero e Rufus, della legge sumptuaria Fannia, bene adatta alle maniere di uno stoico. Gente, come appunto Scaevola, Tubero e Rufus, che doveva piacere anche ad un altro personaggio della “Stoa di mezzo”, Posidonio di Apamea, che pur estende ben oltre il panorama della sua filosofia.

Van Straaten si domanda quale mentalità regnasse nel circolo degli amici di Scipione: “Sotto questo rapporto, egli scrive, si è voluta constatare una triplice tendenza nella storia dello spirito romano del II secolo a.C. In primo luogo vi era la tendenza conservatrice esclusivamente romana, che sotto la direzione di Catone voleva mantenere rigorosamente le abitudini e le tradizioni antico-romane ...”. Di fronte a questi si trovava un gruppo di giovani snob che volevano imitare in tutto i Greci e venivano qualificati con l’attributo di *Graeculi*. Tra i due gruppi, Scipione e i suoi, che vogliono coniugare *gravitas* e *severitas* della magistratura romana con le principali espressioni della civiltà greca, in nome di una *humanitas*, la natura umana come tale. Ma una natura non astratta e ideale, bensì vista e vissuta nelle speciali qualità proprie a ciascuno “e in

circostanze ben determinate di tempo, nazionalità, funzione, posizione, in cui ogni uomo si trova ad essere”. Un interesse dunque per la filosofia e la scienza centrate sulla pratica, sulla morale e l’“estetica”. Ora, osserva Van Straaten, “gli elementi enumerati si trovano precisamente e in forte misura nella dottrina di Panezio. Questi ha fatto dell’umanità con le sue proprie forze ed appetiti l’idea centrale della sua etica. Anzitutto, è notevole la tendenza, già ricordata, a tener conto della natura individuale e delle qualità individuali, ivi comprese quelle, sopra ricordate, che costituiscono la speciale posizione di ognuno, laddove nella visuale stoica comune la natura umana era concepita come una parte del cosmo e dello stato. Vero è che la speciale posizione di Panezio assicurava la saldatura tra le qualità speciali di un individuo e la struttura del grande mondo – una idea che prelude all’esaltazione dei grandi uomini di stato nei cieli, descritti dalla *Repubblica* di Cicerone, nel testo noto come *Somnium Scipionis*. Secondo elemento che per Van Straaten avvicinava Panezio ai suoi amici romani era l’insistenza non solo sull’ideale della conoscenza, ma anche sul dato concreto delle forze e appetiti della natura umana, sulla volontà e l’esercizio.

Possiamo infine chiederci quanto abbia potuto favorire la consonanza di Panezio con i suoi amici romani la fedeltà del Rodio alla problematica filosofica greca, ma anche l’abbandono di teorie (l’ἐκτύρωσις, la divinazione) che erano specifiche dello stoicismo precedente ma forse meno capaci di suscitare unanimità tra i suoi amici romani. Diversa qui sarebbe stata la posizione di Posidonio, aperto ad influssi cosmologici e teologici, oltreché antropologici, di più ampio orizzonte.

Se, nonostante quanto già osservato circa il rischio di una espressione come “media Stoa”, noi vogliamo ancora di essa fare uso, non possiamo omettere una osservazione: un genere letterario, un complesso di opere o una personalità filosofica qualificati di ‘medii’ si caratterizzano in genere così: abbandonate o attenuate alcune forme rigide e specifiche della forma ‘antica’ o primigenia, essi imbarcano materiale nuovo che li rende insieme più permeabili e praticabili, salvo poi, con una terza fase, quella ‘nuova’, sviluppare ulteriormente (anche se variamente) i propri elementi in sistemi o modi di pensare nettamente caratterizzati. Tipicamente ‘medio’ è allora Panezio e altrettanto medio, anche se in forma diversa, Posidonio. Con Posidonio siamo al tema cosmologico, verificato non sulle persone e le istituzioni, come aveva fatto Panezio, ma nelle strutture geografiche

e astrologiche del grande mondo; e con Posidonio siamo anche al tema teologico, con la mediazione di quella teoria solare che aveva già avuto influenza sul pensiero stoico ma che aveva illustri precedenti nella terra di Siria, la patria di Posidonio.

“Chi fu Posidonio?”⁸ un erudito certo e un trasmettitore di conoscenza, ma anche un mistico. Dalla simpatia (solidarietà di elementi) cosmica alla simpatia umana nella società umana: un concetto che all’inizio della sua opera storica Diodoro Siculo (I secolo a.C.) riprende da Posidonio, in un passo che citiamo a p. 3 delle presenti dispense [si tratta di Diod. I, 1, 3 s., qui a p. 2, *n.d.r.*], passo dove si afferma che la Provvidenza divina “riunisce in una comune analogia l’ordine delle stelle e delle nature umane”. Il passo in questione richiama a sua volta un passo di Polibio (I, 4, 1) che citiamo alle pp. 1 e 3-4 di queste dispense medesime [qui alle pp. 1-2, *n.d.r.*]. Con questa nozione di “unità” del mondo umano si pensa all’Impero mondiale di Roma, osserva Theiler, un impero universale che rende possibile una storia universale; e ciò si ritrova in Posidonio (I secolo a.C.), con l’unica differenza – come si è visto – che in Posidonio non si usa il concetto di Fortuna, così caro a Polibio, ma il concetto di “Provvidenza divina” e di “Destino”, il che suppone in Posidonio una connessione (astrologica) tra dèi visibili e uomini.

È chiaro che le espressioni di Posidonio sono più rispettose riguardo alla storia di Roma: Provvidenza, Provvidenza divina e non Τύχη (*Fortuna*), dèi e non astri. Il tema della simpatia universale, del cosmo e degli uomini, della unità fondamentale, che è dato di natura, ma anche di cultura, cioè di volontà umana – insomma questa analogia tra cosmo e impero, e tra filosofo studioso degli astri e storico universale – tutto questo ci dice molto intorno alla qualità del pubblico, o vogliamo dir meglio, dei destinatari delle parole del filosofo di Apamea. Ciò non toglie che questi abbia avuto un influsso sulla teologia posteriore, se si escludono, ma solo sotto questo aspetto, quelle correnti che, allo scopo di desolidarizzare Dio dal male o dalla possibilità del male, hanno preferito allearsi al dualismo platonico nelle sue diverse forme; quel dualismo di cui c’è appena scarsa traccia nello stoicismo, laddove anche questo è disposto a vedere nel corpo un elemento ritardante delle energie dello spirito.

⁸ È la domanda di K. Reinhardt, nel suo libro *Kosmos und Sympathie*.

BIBLIOGRAFIA

- K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921
K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, München 1926
B.M. Tatakis, *Panétius de Rhodes, le fondateur du Moyen stoïcisme*, Paris 1931
M. van Straaten, *Panétius*, Diss., Amsterdam 1946
M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948 (trad. ital. Firenze 1967)
M. van Straaten, *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leiden 1962³
M.. Mazza, *Storia e ideologia in Livio*, Catania 1966
H. Strasburger, *Der "Scipionenkreis"*, «Hermes» 94 (1966), pp. 60-72
D. Musti, *Polibio negli studi. dell'ultimo ventennio (1950-1970)*, in:
H. Haase, W. Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 2, Berlin – New York 1972, pp. 1141-1181
M. Sordi, *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione romano-etrusca della storia*, in H. Haase, W. Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 2, Berlin – New York 1972, pp. 781-793
G. Verbeke, *Le stoïcisme, une philosophie sans frontières*, in H. Haase, W. Temporini (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 4, Berlin – New York 1973, pp. 3-42
R. Turcan, *Roma éternelle et les conceptions gréco-romaines de l'éternité*, in P. Catalano, P. Siniscalco (a cura di), *Da Roma alla Terza Roma, I seminario internazionale di studi storici, Roma, 21-23 aprile 1981*, Napoli 1983, pp. 7-30
W. Theiler, *Poseidonios. Die Phragmente*, I-II, Berlin – New York 1982
A. Momigliano, *Saggi di storia della religione romana*, Brescia 1988
S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano 1988