

FABIO STOK

NOTE SUL CONCETTO CICERONIANO DI ISPIRAZIONE POETICA

Introducendo la teoria del carattere divino dell'ispirazione poetica (1) Cicerone parla, ad *Arch.* 17, di *animorum incredibilis motus* e di *ingeniorum celeritas* in relazione all'attività di Archia e, più in generale, all'attività poetica. Intenderei, a partire dall'espressione *animi celeritas* o *ingeni celeritas*, che ritengo di rilevanza e precipuità notevoli nella delucidazione della teoria ciceroniana dell'ispirazione poetica, tentare una puntualizzazione del retroterra concettuale nel quale tale teoria si colloca, ed un parziale riesame del problema delle fonti dalle quali Cicerone riprende la teoria stessa.

Il contesto di *Arch.* 17 (2) è quello di un confronto fra le rispettive, diverse doti di Archia e del *comoedus* Roscio: nell'ambito di questo confronto la *animi celeritas* di Archia viene implicitamente valutata di rilevanza superiore al *corporis motus* di Roscio. Una spiegazione, sul piano teorico, di questa comparazione Cicerone la fornisce a *Tusc.* 1, 43 (3), nell'ambito di una discussione filosofica sulla natura dell'anima: la *celeritas* di cui è dotata l'anima viene definita da Cicerone incomparabilmente maggiore di quella di qualsiasi corpo od oggetto. Più in generale il concetto di una *celeritas* dell'anima, cioè di una sua capacità autocinetica, mantiene in tutto il primo libro delle *Tusculanae* una rilevanza centrale: ripreso dichiaratamente dal *Fedro* di Platone (4),

(1) Sul problema dell'ispirazione poetica cfr. la messa a punto di A. Sperduti, *The Divine Nature of Poetry*, «TAPA» 81, 1950, 209-40, che ripercorre la presenza di questa teoria dalle origini alla tarda antichità. Restano stimolanti, per il tentativo di ancorare questa concezione ad un retroterra religioso preciso, le osservazioni di W. Kroll, *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart 1924, rist. Darmstadt 1964, 24 ss. Per la continuità della teoria oltre l'antichità cfr. A. Michel, *Rhétorique et poétique. La théorie du sublime de Platon aux moderne*, «REL» 54, 1976, 278-309. Per un'inquadramento della teoria dell'ispirazione divina nella storia delle teorie poetiche cfr. A. Plebe, *Origini e problemi dell'estetica antica*, in *Momenti e problemi di storia dell'estetica I*, Milano 1979, 19-21. Ma cfr. ancora il recente G. Tedeschi, *Solone e lo spazio della comunicazione elegiaca*, «QUCC» n.s., 10 1982, 43 ss., sulla funzione esercitata da questa teoria nella società ateniese.

(2) *Ergo ille [scil. Roscius] corporis motu tantum amorem sibi conciliarat a nobis omnibus; nos animorum incredibilis motus celeritatem ingeniorum neglegemus?*

(3) *Nihil est animo velocius, nulla est celeritas quae possit cum animi celeritate contendere.*

(4) Cfr. il concetto di ἀεικίνητον a Plat. *Phaedr.* 245c: l'intero passo (245 c-e) è tradotto da Cicerone a *rep.* 6, 27-28 e a *Tusc.* 1, 53-54. Per un'analisi della traduzione ciceroniana cfr. T. De Villa Padierna, *Cicerón traductor*, «Helmantica» 9, 1958, 425-43.

esso serve a dimostrare l'immortalità dell'anima stessa, a partire dal principio che è eterno ciò che si muove non per effetto di una causa esterna. Sulla medesima *celeritas* è fondata la dimostrazione di alcune caratteristiche essenziali che la teoria ripresa da Cicerone assegna all'anima, quali l'immortalità (5), e la tendenza dell'anima stessa a sfuggire al mondo terreno e materiale per approssimarsi alla propria sede naturale (6), *in locis caelestibus* (7).

L'esistenza di una connessione tra la *celeritas* dell'anima e l'ispirazione poetica consente una prima, ritengo importante, precisazione sull'ispirazione poetica stessa: essa si configura non quale evento straordinario e soprannaturale, quale era implicitamente adombrato dalla tradizione di questa teoria, bensì quale fenomeno omogeneo a quella che potremmo chiamare la «fisiologia» dell'anima, ed in particolare alle caratteristiche e alle funzioni essenziali e più elevate dell'anima. Tale conclusione non è contraddetta dall'analisi di tutta la terminologia utilizzata da Cicerone per descrivere l'ispirazione poetica.

All'immagine della *animi celeritas* sono accostabili altre immagini metaforiche ricalcate su fenomeni della fisica e della cinematica: a *div.* 1, 80 (8) Cicerone parla, a proposito dell'anima, di *vis* e di *concitatio*; a *Q.Fr.* 2, 5, 4 (9) di *alacritas*; a *Tusc.* 1, 64 (10) di *vis* e di *mentis instinctus*; ad *Arch.* 18 (11), infine, il poeta è detto *mentis viribus excitatus*. Di tipo diverso le immagini utilizzate per descrivere l'ispirazione poetica in altre occasioni: a *de orat.* 2, 194 (12) Cicerone parla di *animi inflammatio*, espressione che allude ad una teoria per la quale l'anima è costituita da un elemento di natura ignea. In altri casi, invece, Cicerone pare sottintendere una teoria di tipo pneumatico: ad *Arch.* 18 il poeta è detto *quodam spiritu inflatus*, a *de orat.* 2, 194 l'ispirazione poetica è assimilata da un *quidam adflatus*. Nessuna di queste immagini è in

(5) Cfr. *Tusc.* 1, 60: *si ulla alia de re obscura adfirmare possem, sive anima sive ignis sit animus, eum iurare esse divinum*, ripreso a 1, 65: *et quidem, si deus aut anima aut ignis est, idem est animus hominis*. L'affermazione è sostenuta dall'inserimento a 1, 66 di un brano della *Consolatio* (fr. 10 Müller), traduzione dell'Aristotele esoterico: cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936, 1973², I, 229.

(6) Cfr. *Tusc.* 1, 43: *qui [scil. animus] si permanet incorruptus sui que similis, necesse est ita feratur ut penetret et dividat omne caelum hoc, in quo nubes, imbres ventique coguntur, quod et humidum et caliginosum est propter exhalationes terrae*.

(7) Cfr. *Tusc.* 1, 47: *quamvis copiose haec diceremus, si res postularet, quam multa, quam varia, quanta spectacula animus in locis caelestibus esset habiturus*.

(8) *Etiam illa concitatio declarat vim in animis esse divinam*.

(9) *Opus est ad poema quadam animi alacritate*.

(10) *Mihi vero ne haec quidem notiora et inlustriora carere vi divina videntur, ut ego aut poetam grave plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere, aut eloquentiam sine maiore quadam vi fluere abundantem sonantibus verbis uberibusque sententiis*.

(11) *Accepimus ... poetam natura ipsa valere et mentis viribus excitari et quasi divino quodam spiritu inflari*.

(12) *Saepe enim audivi poetam bonum neminem, id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt, sine inflammatione animi exsistere posse et sine quodam adflatus quasi furoris*.

contraddizione con la discussione sviluppata da Cicerone nel primo libro delle *Tusculanae* sul problema della natura dell'anima. Pur nell'ambito di una programmatica sospensione di giudizio sulla questione (13), Cicerone assegna infatti alle diverse soluzioni prese in considerazione gradi di probabilità diversi: in questo ambito le soluzioni che assegnano all'anima una natura rispettivamente ignea e pneumatica (14), e la soluzione aristotelica rappresentata dalla teoria del quinto elemento (15), costituiscono per Cicerone le ipotesi dotate di un maggior grado di probabilità, non entrando in contraddizione con le peculiarità più essenziali, l'immortalità, la divinità, la *celeritas*, che egli assegna all'anima. L'uso di immagini relativamente eterogenee nella descrizione dell'ispirazione poetica rientrerebbe quindi nell'opzione probabilistica di Cicerone, per la quale il problema della natura specifica dell'anima rimane parzialmente sospeso. In questo senso, nella terminologia adottata da Cicerone, distinguerei le espressioni che rinviano ad una natura ignea o pneumatica dell'anima (*inflammatio, adflatus, spiritus*), ammesse ipoteticamente in coerenza al probabilismo, da quelle ricalcate sull'idea di un automovimento dell'anima (*celeritas, alacritas, motus, concitatio*), alla quale Cicerone assegna, coerentemente al platonismo, un grado di certezza più elevato. Sarà evidentemente il secondo gruppo di immagini, sintetizzabile nell'immagine della *animi celeritas*, ad essere quello più significativo nel tentativo di ricostruire l'eventuale retroterra teorico del concetto ciceroniano di ispirazione poetica.

Oltre l'indicazione generale di una connessione con la *animi celeritas*, il livello più specifico al quale è interessata l'ispirazione poetica è indubbiamente quello dell'*ingenium*. Analogamente all'anima, o meglio in conseguenza della *celeritas* dell'anima, anche l'*ingenium* è dotato di *celeritas*: in questi termini l'abbiamo trovato riferito ad Archia (16), e quindi specificamente all'attività poetica. Più in generale la *ingeni celeritas* pare finalizzata alle diverse attività: per es. ad *Ac.* 1, 20 (17), *ad discendum et memoriam*; a *de orat.* 1, 113 in un contesto che riguarda l'eloquenza: *et animi atque ingeni celeres quidam motus esse debent qui et ad excogitandum acuti et ad explicandum ornandumque sint uberes et ad memoriam firmi atque diuturni*. Il nesso fra l'*ingenium* e

(13) Cfr., fra le molte affermazioni di probabilismo, *Tusc.* 1, 60: *animae sit ignisve nescio, nec me pudet ut istos [scil. Stoicos] fateri nescire quod nesciam*.

(14) Cfr. *Tusc.* 1, 40: *perspicuum debet esse animos, cum e corpore excesserint, sive illi animales, id est spirabiles, sive ignei, sublime ferri*.

(15) Cfr. *Tusc.* 1, 22: *Aristoteles ... quintam quandam naturam censet esse e qua sit mens e 1, 65: sin autem est quinta quaedam natura, ab Aristotele inducta primum, haec et deorum est et animorum*.

(16) Cfr. n. 2.

(17) *Naturae celeritatem ad discendum et memoriam dabant [scil. veteres Academic], quorum utrumque mentis esset proprium et ingeni...*

l'anima, rispetto alla *celeritas*, è infine ben definito a *Tusc.* 4, 31 (18), dove l'anima è detta esser capace, grazie alla *ingeni celeritas*, di una *multarum rerum brevi tempore percursio*. L'immagine è indubbiamente congruente all'idea di ispirazione poetica che Cicerone sembra voler evidenziare, idea nella quale all'innata capacità di versificazione si associa la capacità di improvvisazione, la spontaneità del versificare: di Archia Cicerone vanta l'abilità a verseggiare all'impronta e con variazioni su temi d'attualità (19).

L'affermazione di una predominanza o di una esclusività dello *ingenium* nell'attività poetica serve in due occasioni a Cicerone per definire la specificità della poesia rispetto ad altre attività. La coordinata in questione è quella dei presupposti delle diverse attività, identificati comunemente nella serie *ingenium/exercitatio/ars* (20). Ad *Arch.* 18 (21) la poesia è detta basarsi sulla *natura* e sulle *mentis vires*, mentre per gli altri *studia* valgono *doctrina, praecepta* ed *ars*; a *fin.* 4, 10 (22) Cicerone afferma che nell'attività oratoria, diversamente dalla poesia, l'*ars* è *dux certior* rispetto alla *natura*. Prescindo qui da una valutazione di questa tesi, e dei limiti entro i quali essa andrebbe intesa: pur evidenziando coerentemente, nei giudizi in campo poetico, in primo luogo l'*ingenium* dei singoli poeti (23), la tesi è talvolta almeno parzialmente corretta da Cicerone nella discussione di casi particolari; per es. a *de orat.* 3, 194 (24), dove, a proposito di Antipatro di Sidone, viene evidenziata la rilevanza, accanto all'*ingenium*, dell'*exercitatio*.

Limitando quindi l'esame al rapporto tra *ingenium* ed ispirazione poetica, osserverei che non è ravvisabile, a questo livello, la definizione di una specificità della poesia, rispetto ad altre attività, quale quella affermata da Cicerone sulla coordinata *ingenium/ars*. Sia l'idea della *ingeni celeritas* sia la definizione di un rapporto con la divinità non paiono infatti esclusivi dell'ispirazione poetica e dell'improvvisazione. Di *ingeni celeritas* e di carattere di-

(18) *Velocitas autem corporis celeritas appellatur, quae eadem ingeni etiam laus habetur propter animi multarum rerum brevi tempore percursionem.*

(19) Cfr. *Arch.* 18: *quotiens ego hunc Archiam vidi ... cum litterarum scripsisset nullam, magnum numerum optimorum versuum de iis ipsis rebus, quae tum agerentur, dicere ex tempore, quotiens revocatum eandem rem dicere commutatis verbis atque sententiis.*

(20) Cfr., per la tradizione di questo problema, P. Shorey Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη, «TAPA» 40, 1909, 185-201.

(21) *Ceterarum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare, poetam natura ipsa valere et mentis viribus excitari et quasi quodam spiritu inflari.*

(22) *Quod etsi ingeniis magnis praediti quodam dicendi copiam sine ratione consequuntur, ars tamen est dux certior quam natura. aliud est enim poetarum more verba fundere, aliud ea quae dicas ratione et arte distinguere.*

(23) Cfr. per es. Ennio, a *Mur.* 30, *ingeniosus poeta*, o il *poeta praestanti aliquis ingenio ad har. resp.* 57; ma cfr. anche il *poetae ingenium* dell'attore Esopo a *Sest.* 120, e la *poetica facultas* di Arato contrapposta alla *astrologiae scientia*, a *rep.* 1, 22, essendo *facultas* (δύναμις) logicamente connessa all'*ingenium*: cfr. la *ingeni facultas* di Archia (*Arch.* 2).

(24) *Tantum ... hominis ingenio[scil. Antipatris] ac memoris valuit exercitatio, ut, cum se mente ac voluntate coniecisset in versum, verba sequerentur.*

vino Cicerone parla a proposito di un filosofo quale Carneade (25), e di un eroe politico quale Giunio Bruto (26); più in generale tutti i *magni viri* sono detti partecipare di un qualche *divinus adflatus* (27). La *animi multarum rerum brevi tempore percursio*, a *Tusc.* 4, 31 (28), è concetto più generico e generale di quello di ispirazione poetica, e la stessa *ingeni celeritas* è raccomandata, in casi specifici, anche per l'attività oratoria (29). La contiguità fra poesia ed eloquenza, ancora, è evidenziata da Cicerone a *Tusc.* 1, 64 (30), sia per l'esigenza, per ambedue, di capacità di improvvisazione, sia per la presenza, nelle due attività, di una *vis divina*.

La terminologia utilizzata in quest'ultimo esempio può in realtà essere considerata allusiva della diversa collocazione da assegnare ai due tipi di improvvisazione: per il poeta Cicerone parla di *carmen fundere*, per l'oratore di *fluere sonantibus verbis uberibusque sententiis*, dove l'uso di *fundo* e di *fluo* quali metafore per designare il discorso obbedisce a dei criteri distintivi sufficientemente rigorosi. *Fluo*, metafora dello scorrere del *flumen*, è usato prevalentemente a proposito del discorso oratorio (31), ma anche dei concetti e del pensiero (32); talvolta anche del ritmo del discorso, ma sempre nei limiti del discorso in prosa (33). L'espressione è ricalcata su $\rho\acute{\epsilon}\omega$, tipico per es. in Omero a proposito del $\alpha\gamma\omicron\rho\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$ Nestore (34). *Fundo* traduce, per es. in Virgilio (35), $\chi\acute{\epsilon}\omega$, che è utilizzato sovente, per es. in Omero, quale azione di divinità (36). Forse un'eco di questa dimensione sacrale è nell'uso metaforico di *fundo*, in Cicerone, a designare la parola di tipo sacrale-divinatorio (37), o

(25) Cfr. *de orat.* 3, 68: *hinc haec recentior Academia manavit, in qua exstitit divina quadam celeritate ingenii dicendique copia Carneades.*

(26) Cfr. *Brut.* 53: *quis enim putet aut celeritatem ingenii L. Bruto illi nobilitatis vestrae principi defuisse?*

(27) Cfr. *nat. deor.* 2, 167: *nemo igitur vir magnus sine aliquo adflatu divino umquam fuit.*

(28) Cfr. n. 18.

(29) Cfr. *de orat.* 2, 230: *omnino probabiliora sunt, quae lacessiti dicimus quam quae priores: nam et ingenii celeritas maior est, quae apparet in respondendo, et humanitatis est responsio.*

(30) Cfr. n. 10.

(31) Cfr. a *de orat.* 3, 172: la *conlocatio verborum* rende l'azione *vincnam, cohaerentem, levem* ed *aequaliter fluentem*; a 3, 190: *efficiendum est illud modo nobis, ne fluat oratio*; a *Brut.* 201: *quando igitur ... a Cotta et Sulpicio haec omnis fluxit oratio*; a 274: *quae primum ita pura [scil. comprehensio verborum] erat ut nihil liquidius, ita libere fluebat ut nusquam adhaeresceret.*

(32) Cfr. a *nat. deor.* 1, 6: *multum ... fluxisse video de libris nostris*; a *Tusc.* 4, 2: *Pythagorae ... doctrina cum longe lateque flueret, permanavisse mihi videtur in hanc civitatem [scil. Romam].*

(33) Cfr. *de orat.* 3, 185: *licentior et divitior fluxit dythyrambus, cuius membra et pedes, ut ait idem [scil. Theophrastus], sunt in omni locupletii oratione diffusa* ed *orat.* 212: *fluit omnino numerus a primo tum incitatius brevitate, tum proceritate tardius.*

(34) Cfr. Hom. A 249: τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέν αὐδή.

(35) Cfr. Verg. *Aen.* 1, 412: *et multo nebulae circum dea fudit amictu* che ricalca Hom. ν 189: $\pi\epsilon\rho\iota$ γὰρ θεὸς ἠέρα χεῦε.

(36) Cfr. Hom. Υ 321-322: $\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\kappa\alpha$ τῷ μὲν ἔπειτα κατ' ὀφθαλμῶν χέεν ἀχλύν, Πηλεΐδῃ Ἀχιλλῆϊ ε η 286 ὕπνον δὲ θεὸς κατ' ἀπείρονα χεῦεν.

(37) Cfr. *div.* 1, 34: *illa, quae instinctu divino adflatuque funduntur*; *div.* 2, 70: *illae, quae vaticinatione funduntur*; *div.* 2, 110: *Sibyllae versus observamus, quos illa furens fudisse dicitur.*

anche sapienziale (38). Evidente il nesso che il linguaggio ciceroniano lascia sussistere fra tale ambito e quello poetico nell'estensione della metafora alla parola poetica: oltre al *carmen fundere* di *Tusc.* 1, 64 Cicerone parla di *verba fundere*, a proposito dei poeti, a *fin.* 4, 10 (39), di *cantus fundere* nei *Prognostica* (40), di *septenarios fundere* a *Tusc.* 1, 106 (41), di *hexametros fundere* a *deor.* 3, 194 (42), di componimenti *poetarum vocibus fusi a nat. deor.* 1, 42 (43). Ad *orat.* 210 (44) *fundo* è utilizzato a proposito dell'*oratio*: ma l'attenzione è significativamente rivolta, più che all'aspetto del *docere* del discorso, a quello del *movere*, quale obiettivo dell'*amplificatio*. Direi, in definitiva, che l'uso metaforico di *fluo* sottolinea la dimensione durativa del discorso, e conseguentemente il discorso in quanto costruzione logica e concettuale. Nell'uso di *fundo* è sottolineata invece la dimensione istantanea (45), e quindi la funzione psicagogica del linguaggio, con l'eco significativa di una fattualità di tipo divino e divinatorio. Nel *fundere* del poeta, in particolare, la *brevi tempore percursio*, grazie alla *ingeni celeritas*, verrebbe così a ridursi all'istante stesso dell'ispirazione e dell'improvvisazione.

Il fenomeno dell'ispirazione poetica si spiegherebbe, in questi termini, mancando l'individuazione di una condizione qualitativamente diversa, quale una situazione-limite dell'anima: una condizione nella quale caratteristiche e peculiarità tipiche in generale dell'anima (ho utilizzato a questo proposito il termine «fisiologia») verrebbero ad essere non stravolte e superate bensì esaltate, identificandosi l'ispirazione poetica con la condizione più «elevata», sia per la *celeritas* sia per il carattere divino, dell'anima stessa.

A contraddire questa conclusione potrebbero servire due luoghi, *de orat.* 2, 194 (46) e *div.* 1, 80 (47), nei quali Cicerone, con esplicito riferimento a Democrito e a Platone, utilizza, a proposito dell'ispirazione poetica, il termine *furor*, il quale designa, nel suo significato proprio, una condizione «pa-

(38) Cfr. a *Tusc.* 3, 42 il *voces inanes fundere* di *ii qui appellabantur sapientes*.

(39) Cfr. n. 22.

(40) Cfr. fr. 55, 9 Traglia: *haud modicos tremulo fundens e guttere cantus*.

(41) *Non intellego quid metuat, cum tam bonos septenarios fundat ad tibiam*.

(42) *Antipater ille Sidonius ... solitus est versus hexametros aliosque variis modis fundere ex tempore*.

(43) *Nec enim multo absurdiora sunt ea quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt*.

(44) *Saepe etiam in amplificanda re concessu omnium funditur numerose et volubiliter oratio ... id autem tum valet, cum is qui audit ab oratore iam obsessus est ac tenetur*.

(45) Cfr. l'uso metaforico di *fundo* per la voce, intesa quale fenomeno acustico, emissione di suono, indipendentemente dalla sua modulazione in discorso: *per quam* [scil. *arteriam*] *vox principium a mente ducens percipitur et funditur* (*nat. deor.* 2, 149). E cfr. ancora l'uso di *fundo* per il fenomeno della propagazione della luce, considerata evidentemente quale istantanea, uso rilevabile in autori diversi (per es. *Enn. ann.* 600, *Lucr.* 2, 115).

(46) Cfr. n. 12.

(47) *Negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato. quem, si placet, appellet furorem dum modo is furor ita laudetur, ut in Phaedro Platonis laudatus est*.

tologica» dell'anima. La coincidenza tra l'indicazione esplicita di determinate fonti e l'accento alla teoria del *furor poeticus* non mi pare casuale: non posso quindi prescindere da un breve esame di questa Quellenfrage. Per quel che riguarda Democrito non pare possibile proporlo, senza riserve di fondo, quale fonte della concezione ciceroniana (48): il *dicunt* di *de orat.* 2, 194 (49) fa pensare piuttosto all'uso di una fonte dossografica o anche alla citazione di un *locus* corrente (50). Di un'eventualità di questo tipo sarebbe indizio anche l'associazione fra Platone e Democrito, e la conseguente confusione fra le teorie dei due autori, associazione non giustificata dai frammenti democritei traditi, dai quali emerge una concezione dell'ἐνθουσιασμός poetico che è diversa dalla teoria platonica del *furor poeticus* (51). Va aggiunto che l'accento all'ἐνθουσιασμός, definito da Cicerone, in una lettera a Quinto (52), presupposto dell'ispirazione poetica, non è necessariamente citazione di Democrito (53), ricorrendo il termine anche in Platone e, presumibilmente, nelle fonti intermedie utilizzate da Cicerone. Ma soprattutto la esplicita ripulsa della

(48) Democrito parla di ἐνθουσιασμός (DK 68 B 18 = Clem. *Strom.* 6, 168) e di φύσις θεάξουσα (DK 68 B 21 = Dio 36, 1). La tesi della derivazione della terminologia ciceroniana dalla teoria democritea è stata sostenuta da A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, «AC» 3, 1934, 34 ss., e ripresa da J. Cousin, *Études sur la poésie latine. Nature et mission du poète*, Paris, 1945, rist. New York/London 1978, 69 ss. (ma la tesi era già stata esposta nel 1936-37), e da E. Malcovati, *Cicerone e la poesia*, Pavia 1943, 1-7. Sulla stessa interpretazione di Democrito fornita da Delatte non sono mancate riserve di fondo: cfr. per es. V.E. Alfieri, *Il concetto del divino in Democrito e in Epicuro*, in *Studi di Filosofia greca*, Bari 1950, 110-114. Per un bilancio della discussione sulla teoria poetica di Democrito cfr. G. Lanata (a cura di), *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963, 252-59. Per un approccio più equilibrato al problema delle fonti della teoria ciceroniana dell'ispirazione poetica cfr. C. Paulo De Silva, *Quid philosophi Romani de poesi iudicaverint quaeque Graecorum doctrinis exhausserint* (in lingua polacca), «Meander» 21, 1966, 162-64.

(49) Cfr. n. 12.

(50) Così, fra gli altri, ritiene E.N. Tigerstedt, *Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato*, «JHI» 31, 1970, 163. Ma già L. Alfonsi, recensendo il saggio della Malcovati (in «Aevum» 19, 1945, 403), rilevava che probabilmente Cicerone utilizzava Democrito e Platone da fonti intermedie.

(51) Per la teoria platonica cfr. *apol.* 22c; *Ion.* 533c-535a; *Men.* 99b-100b; *Phaedr.* 245a; *leg.* 719c. La tesi di una «parenté intime» fra la teoria poetica di Democrito e quella di Platone è sostenuta da Delatte *cit.*, p. 58: la critica efficacemente, fra gli altri, R. Ferwerda, *Democritus and Plato*, «Mnemosyne» 25, 1972, 343-44. A favore della tesi di una associazione dossograficamente tradita di Democrito e di Platone va citato ancora Cic. *orat.* 67, dove i due autori sono accostati per la *locutio poetica*, dove il giudizio ciceroniano è dichiaratamente ripreso e non suo personale. Analogamente accostati, per la teoria dell'ispirazione poetica, sono Democrito e Platone in Clemente Alessandrino, nel passo (*Strom.* 6, 168) da cui Diels ha ricavato il frammento 18. Anche l'accento a Democrito di Orazio (*ars* 295-99: *ingenium misera quia fortunatius arte credit et excludit sanos Helicone poetas Democritus, bona pars non unguis ponere curat, non barbam, secreta petit loca, balnea vitat*), nella sua satira degli aspetti più appariscenti e caricaturali di una certa immagine del poeta, pare rivolto più ad un *locus* corrente che direttamente a Democrito (cfr. in questo senso L. Ferrero, *La 'poetica' e le poetiche di Orazio*, Torino 1953, 41-42).

(52) Cfr. *Q.fr.* 3, 4, 4: *de versibus, quos tibi a me scribi vis, deest mihi quidem opera, quae non modo tempus, sed etiam animum vacuum ab omni cura desiderat, sed abest etiam* ἐνθουσιασμός.

(53) Come ritiene la Malcovati *cit.*, p. 1.

teoria dell'anima di Democrito, a *Tusc.* 1, 22 (54), rende verosimilmente improbabile una ripresa ciceroniana della teoria dell'ispirazione poetica da una concezione atomistica.

Per quel che riguarda Platone (55), citato a *de orat.* 2, 194 e a *div.* 1, 80 accanto a Democrito, esiterei ad attribuire a Cicerone, sulla base di questi due passi, la ripresa effettiva della teoria del *furor poeticus*. A favore di questa tesi porterei i seguenti elementi: Cicerone non parla mai, a proposito dell'ispirazione poetica, di *furor*, se non nei due casi in questione, in cui sono citati anche quelli che Cicerone ritiene autori di tale teoria. In ambedue i casi ad esporre la teoria sono, nella finzione dialogica, dei personaggi le cui posizioni non si identificherebbero programmaticamente con quelle di Cicerone (Antonio nel *de oratore* e Quinto nel *de divinatione*). Più in generale è assente in Cicerone una valutazione positiva della condizione di *furor*, prevalendo nettamente un uso scommatico del termine. Netta, inoltre, è la ripulsa della teoria del *furor propheticus*, che nel *Fedro* di Platone è connessa a quella del *furor poeticus*. Precisamente nell'ambito della critica della *μαντική*, a *div.* 2, 111-112 (56), individuerei una implicita presa di distanza, da parte di Cicerone, dell'idea del *furor poeticus*: parlando dei responsi della Sibilla Cicerone osserva che componimenti poetici quali gli acrostici non possono essere opera di *scriptores furentes ed insani*.

Non contraddice questa tesi l'affermazione, a *Tusc.* 3, 11 (57), per la quale il *sapiens* può cadere nella condizione di *furor*, affermazione che potrebbe far pensare all'ammissione di un qualche rapporto tra *furor* e *sapientia*. Cicerone traduce *μανία* con *insania* e *μελαγχολία* con *furor* (58): coerentemente

(54) *Nisi quae me forte fugiunt, haec sunt fere de animo sententiae. Democritum enim, magnum illum quidem virum, sed levibus et rotundis corpusculis efficientem animum concursu quodam fortuito, omittamus; nihil est enim apud istos quod non atomorum turba conficiat.* Cicerone non ignora che gli atomi di cui Democrito suppone esser costituita l'anima sono di natura ignea, e per questo aspetto presentano analogie con una delle teorie dell'anima prese probabilisticamente in considerazione nelle *Tusculanae*. Nonostante questa analogia la ripulsa ciceroniana della soluzione democritea appare decisa: *illam vero funditus eiciamus individuorum corporum levium et rotundorum concursionem fortuitam, quam tamen Democritus calefactam et spirabilem, id est animale, esse volt* (*Tusc.* 1, 42).

(55) Sulla teoria platonica del *furor poeticus* rimandiamo, scegliendo in una bibliografia assai ampia, a H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie*, Berlin 1958, 106-12; W.J. Verdenius, *Der Begriff der Mania in Platons Phaidros*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 44, 1962, 132-50 e E.N. Tigerstedt, *Plato's Idea of Poetical Inspiration*, Helsinki 1969.

(56) *Non esse autem illud carmen furentis cum ipsum poema declarat (est enim magis artis et diligentiae quam incitationis et motus) tum vero ea, quae ἀκροστυχίς dicitur, cum deinceps ex primis versuum litteris aliquid conecitur, ut in quibusdam Ennianis: 'Quintus Ennius fecit'. id certe magis est attentis animi quam furentis. atque in Sybillinis ex primo versu cuiusque sententiae primis litteris illius sententiae carmen omne praetexitur. hoc scriptoris est, non furentis, adhibentis diligentiam, non insani.*

(57) *Furorem autem esse rati sunt mentis ad omnia caecitatem. quod cum maius esse videatur quam insania, tamen eius modi est, ut furor in sapientem cadere possit, non possit insania.*

(58) Cfr. *Tusc.* 3, 11: *quem nos furorem, μελαγχολίαν illi [scil. Graeci] vocant.*

al paradosso stoico dell'*insania*, che Cicerone riprende (59), il *sapiens* è definito esente dal rischio di incorrere nell'*insania*, cioè nella *μανία*, ma, seguendo la parziale rettifica del paradosso stesso effettuata da Crisippo (60), non da quello di incorrere nella condizione di *furor*, che Cicerone descrive quale completa *mentis caecitas*. Diversa è la teoria aristotelica riferita a *Tusc.* 1, 80 (61), per la quale tutti gli *ingeniosi* sono *melancholici*: in questa occasione Cicerone ne parla ironicamente, augurandosi di essere anche lui un po' *tardus*, ma a *div.* 1, 81 (62), utilizzando per i *melancholici* il verbo *furere*, pare contestare senz'altro la validità della teoria. Aristotele (63) non mancava di citare fra gli *ingeniosi* anche i poeti, riecheggiando forse in qualche misura la teoria platonica del *furor poeticus*.

Pur collocandosi in un contesto teorico platonicheggiante, la teoria ciceroniana dell'ispirazione poetica si differenzierebbe così da quella propriamente platonica rispetto al concetto centrale, in Platone, del *furor poeticus*. Non pare improbabile che tale distanza di Cicerone da Platone sia da attribuirsi alla fonte direttamente utilizzata: forse, ed è un'ipotesi che andrebbe verificata, la stessa alla quale Cicerone ricorre per la teoria dell'anima esposta nel primo libro delle *Tusculanae*.

Le soluzioni fornite a questa Quellenfrage, fin dal secolo scorso, sono rimaste sostanzialmente interlocutorie, tanto da indurre, negli studi più recenti, una notevole cautela nel proporre fonti esclusive per l'intero libro. All'ipotesi di Posidonio quale fonte prevalente, sostenuta da Corssen (64), Schmekel (65), Pohlenz (66), ma anche, con finalità maggiormente delimitate, in studi recenti (67), si opposero in passato Hirzel (68) per l'ipotesi rappresen-

(59) Cfr. F. Stok, *Omnes stultos insanire. La politica del paradosso in Cicerone*, Pisa 1981.

(60) Cfr. *S.V.F.* 3, 644 (= D.L. 7, 118): καὶ οἱ νωθήσεσθαι μὲν, οὐ μεθυσθήσεσθαι δέ (scil. τὸν σπουδαῖον), ἔτι δὲ οὐδὲ μανήσεσθαι. προσπεδεῖσθαι μὲντοι ποτὲ αὐτῷ φαντασίας ἀλλοκότους διαμελαγχολίαν ἢ λήρησιν.

(61) *Aristoteles quidem ait omnis ingeniosos melancholicos esse, ut ego me tardiozem esse non moleste feram; enumerat multos ideque quasi constat, rationem cur ita fiat adfert.*

(62) *Aristoteles quidem eos etiam, qui valetudinis vitio furerent et melancholici dicerentur, censebat habere aliquid in animis praesagiens atque divinum. ego autem haud scio an nec cardiacis hoc tribuendum sit nec phreneticis; animi enim integri non vitiosi corporis est divinatio.*

(63) Cfr. *probl.* 953a 10-12: διὰ τί πάντες ὄσοιπεριττοὶ γεγόνασιν ἄνδρες ἢ κατὰ φιλοσοφίαν ἢ πολιτικὴν ἢ ποίησιν ἢ τέχνας φαίνονται μελαγχολικοὶ ὄντες.

(64) Cfr. P. Corssen, *De Posidonio M. Tulli Ciceronis in libro I Tusculanarum Disputationum et in Somnio Scipionis auctore*, Bonn 1878.

(65) Cfr. A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, Berlin 1892, 132-54.

(66) Cfr. M. Pohlenz, *De Ciceronis Tusculanis Disputationibus*, Göttingen 1909.

(67) Cfr. M. Van Den Bruwaene, *Traces de Posidonius dans le Premier Livre des Tusculanes*, «AC» 11, 1942, 55-66; T. Viljamaa, *Ciceros Bildersprache und die Quellenfrage von Tusc. Disp. I, 26-81*, «Arctos» 6, 1970, 133-46.

(68) Cfr. R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, Leipzig 1877-83, III, 342-405.

tata da Filone, Reinhardt (69) per Antioco, Barigazzi (70) per l'ipotesi di una ripresa ciceroniana di elementi dell'Academia e del primo Aristotele. L'ipotesi di fonti eclettiche diverse, Posidonio, Antioco e forse altri, accolta da Michel (71), mi pare, in assenza di elementi maggiormente probanti, la più accreditabile. Attraverso una di queste fonti eclettiche Cicerone potrebbe aver ripreso la teoria platonica dell'ispirazione poetica, e ad essa potrebbe essere attribuibile lo spostamento da un'interpretazione del *furor poeticus* inteso quale condizione abnorme ad una spiegazione razionalizzante dell'ispirazione poetica, ricalcata sulla teoria platonica dell'anima.

Mi limito ad aggiungere, in direzione di questa ipotesi di lavoro, che la sottolineatura, da parte di Cicerone, della matrice pitagorica, oltre che platonica, della concezione dell'anima esposta nelle *Tusculanae* (72), potrebbe essere messa in relazione con la testimonianza, ad *Arch.* 18 (73), di un'adesione di Ennio alla teoria dell'ispirazione divina del poeta. L'attribuzione è coerente con la teoria della natura ignea dell'anima che, nell'ambito di una concezione di derivazione pitagorica, sarebbe stata sostenuta da Ennio (74), teoria che Cicerone, come abbiamo visto, valuta, nei limiti del probabilismo, positivamente. L'operazione di «italicizzazione» compiuta da Cicerone per la teoria dell'anima, con l'accostamento di Platone a Pitagora, avrebbe così un suo riscontro, nella *pro Archia*, anche per la teoria dell'ispirazione poetica, con la collocazione, a fianco di Democrito e di Platone, del latino e pitagorico Ennio (75).

(69) Cfr. K. Reinhardt, *Poseidonios*, München 1921, 471.

(70) Cfr. A. Barigazzi, *Sulle fonti del libro I delle Tuscolane di Cicerone*, «RFIC» 26, 1948, 161-203 e 28, 1950, 1-29.

(71) Cfr. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*, Paris 1960, 105.

(72) Cfr. *Tusc.* 1, 39: *Platonem ferunt ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse et didicisse Pythagorea omnia, primumque de animorum aeternitate non solum sensisse idem quod Pythagoram, sed rationem omnia attulisse.*

(73) *Suo iure noster ille Ennius sanctos appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur* (= Vahlen³ *Inc.* 19). Per una discussione su questa testimonianza cfr. W. Suerbaum, *Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer Römischer Dichter*, Hildesheim 1968, 263-265.

(74) Cfr. Varro *ling.* 5, 59 (= Vahlen³ *Epich.* 52-53): *Epicharmus dicit de mente humana istic est de sole sumptus ignis idem de sole isque totus mentis est.*

(75) Cfr. in questo senso l'osservazione di A. Ronconi, *Aspetti di critica letteraria in Cicerone*, «Maia» 10, 1958, 90, che individua una corrispondenza fra le coppie ciceroniane *ars/natura*, *poesia neoterica/poesia epica*, *Grecia/Roma*, corrispondenza che rafforzerebbe l'ipotesi che propongo.