

SALUSTIO

SUGLI DÈI E IL MONDO

[ΣΑΛΟΥΣΤΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ <ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ>]

AVVERTENZA

«Saturnino Secondo Salustio o Saluzio (latino: *Saturninus Secundus Salustius* o *Salutius*; fl. 350-367; ... - ..) è stato un politico dell'Impero romano e un filosofo neoplatonico.

Amico dell'imperatore romano Giuliano, ne condivise il programma di restaurazione della religione romana, ma fu così equilibrato che fu prefetto del pretorio d'Oriente (361-367 con una breve pausa nel 365) sotto quattro imperatori.

Nativo della Gallia, forse dell'Aquitania, era probabilmente un *homo novus*, in quanto i suoi due primi incarichi furono non senatoriali; Salustio fu infatti, probabilmente sotto l'imperatore Costante I (337-350), *praeses provinciae Aquitanicae*, *magister memoriae*, *comes ordinis primi*, proconsole d'Africa e *comes ordinis primi intra consistorium et quaestor*, come attesta l'iscrizione posta sotto la sua statua d'oro eretta nel Foro di Traiano.

Fu inviato dall'imperatore Costanzo II, fratello del defunto Costante, al cugino e cesare d'Occidente Giuliano, come consigliere, quando era ormai già avanti con gli anni. Costanzo si insospettì dei successi di Giuliano e, attribuendoli a Salustio, lo richiamò, separandolo dal cesare di cui era divenuto amico.

Giuliano venne acclamato imperatore nel 360, e l'anno successivo Costanzo II morì. Nel 361 Giuliano, giunto a Costantinopoli, nominò Salustio prefetto del pretorio d'Oriente e presidente del tribunale che a Calcedonia processò i funzionari di Costanzo. Nel 362 lasciò Costantinopoli per raggiungere Giuliano ad Antiochia, da dove l'imperatore aveva intenzione di far partire la sua campagna sasanide. Qui Salustio sconsigliò a Giuliano di perseguire i cristiani: per dargli un esempio, torturò un certo Teodoro per tutto un giorno, dimostrandogli che ne avrebbe fatto un martire. Diede rifugio al vescovo di Aretusa, Marco, che aveva suscitato la rabbia di Giuliano e, pare, torturò dei pagani per vedere se la loro resistenza era comparabile a quella dei cristiani. Fu poi incaricato di preparare le forniture per l'esercito e la flotta; quando un ufficiale non riuscì a portare gli approvvigionamenti dovuti a *Circesium* lo fece giustiziare. Giuliano morì durante la campagna, in uno scontro con i Sasanidi (363), durante il quale anche Salustio rischiò la vita; in seguito fu scelto dai generali romani come successore del suo amico, ma declinò l'offerta, adducendo la cattiva salute e l'età avanzata, e al suo posto venne eletto il cristiano Gioviano.

Sotto Gioviano rimase in carica come prefetto: il nuovo imperatore lo inviò a trattare con i Sasanidi.

Dopo la morte di Gioviano (364) sostenne l'elezione di Valentiniano I. Quando Valentiniano cadde ammalato, nel 364, Salustio negò che la malattia fosse stata provocata da un maleficio preparato dai sostenitori di Giuliano. Venne depresso dall'imperatore, che invitò chiunque a presentargli accuse contro Salustio, ma fu poi rimesso al suo posto dopo poco tempo.

Continuò al suo posto sotto l'imperatore Valente, che il fratello Valentiniano associò all'impero; nel 364 aveva Callisto come *assessor* (assistente), nel 365 Eanzio. Poco dopo il 30 luglio di quell'anno venne sostituito da Nebridio, principalmente a causa dell'azione del *patricius* e suocero dell'imperatore Petronio, ma quando, sempre quell'anno, Nebridio venne catturato dall'usurpatore Procopio, Salustio venne reintegrato. Venne definitivamente congedato a metà del 367, probabilmente per anzianità, ma comunque a causa degli intrighi di Clearco. Forse ricevette il titolo di *patricius* dopo il congedo.

Giuliano fu amico di Salustio, cui dedicò la *Consolazione a sé stesso*, scritta dopo la forzata separazione in Gallia da Salustio, e il suo *Inno al Re Helios*, composto nel dicembre 362; Salustio lesse e approvò anche un'altra opera dell'imperatore, *I Cesari*.

Libanio lo lodò come funzionario incorruttibile, Imerio gli indirizzò un'orazione in cui lo definiva vero reggitore dello stato, mentre persino i cristiani ne lodavano l'equilibrio.

Salustio fu uno studioso di letteratura e filosofia, che addirittura trascurò talvolta i propri uffici per coltivare i propri studi. A Salustio è attribuita la composizione in lingua greca di *Περὶ θεῶν καὶ κόσμου* (*Gli dei e il mondo*), una sorta di catechismo ufficiale dell'ultimo paganesimo durante la restaurazione della religione greco-romana voluta da Giuliano.

La maggior parte delle idee esposte in esso non sono originali ma sono derivate da altri filosofi neo-platonici, come pure dalle orazioni di Giuliano, in particolare la quinta e la settima, anche se Salustio sembra avere meno dimestichezza con Giamblico, considerando la sua demonologia meno sviluppata. In alcuni punti, tuttavia, l'autore sostiene alcune tesi inconsuete. Per esempio riguardo all'origine del male, Salustio afferma che nulla è male per sua natura, ma diviene male per le azioni degli uomini, o meglio, di alcuni uomini. Inoltre, il male non è commesso dagli uomini per sé, ma perché si presenta falsamente sotto l'apparenza di un bene, come aveva già esposto in certa misura Socrate. Il male nasce sempre e solo a causa di una falsa valutazione del bene, in quanto, alla fine, è mancanza di esso».

Questa la stringata e non troppo encomiastica illustrazione di Salustio reperibile in *Wikipedia*, che abbiamo preferito ad altre, di miglior fattura ma meno - o troppo¹ - compendiose.

Estese ed approfondite trattazioni sull'autore e sull'opera accompagnano tutt'e tre le edizioni italiane del Περί θεῶν καὶ κόσμου, che citiamo nell'ordine cronologico di pubblicazione:

- SALUSTIO, *Degli Dei e del Cosmo*, in *Gli occhi dell'anima (τὰ ὄμματα τῆς ψυχῆς)*. *Intreccio di scrittura fra Giuliano detto l'Apostata e Saturnino Secundo Salustio. Il Catechismo di Salustio*, a cura di Giuseppe Dagnino, testi greci a fronte, ECIG, Genova, 1996 (il Περί θεῶν καὶ κόσμου e il relativo commento sono alle pp. 179-259).
- SALUSTIO, *Gli Dei e il Mondo*, a cura di Valeria Vacanti, Edizioni Il Leone Verde, Torino, 1998.
- SALUSTIO, *Sugli Dèi e il Mondo*, a cura di Riccardo Di Giuseppe [con testo greco a fronte], Adelphi, Milano, 2000, da cui è tratta la versione italiana di seguito riportata.

Il Curatore

¹ Così, per esempio: ADORNO F., *La filosofia antica*, Feltrinelli, Milano, 1992, vol. IV, p. 310; REALE G., *Il pensiero antico*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. 485.

1

1. Quelli che intendono istruirsi sugli dèi devono essere stati ben allevati da fanciulli, e non essere cresciuti in mezzo a stolte opinioni; e in più essere buoni e assennati per natura, per avere qualcosa di affine ai discorsi. Inoltre devono conoscere le nozioni comuni.

2. Comuni sono le nozioni su cui tutti gli uomini concorderanno, se rettamente interrogati: ad esempio, che ogni dio è buono, che ogni dio è impassibile, che ogni dio è immutabile. Infatti, tutto ciò che muta lo fa in direzione del meglio o del peggio: ma se per il peggio, peggiora; e se per il meglio era peggio all'inizio. Tali sian dunque le caratteristiche dell'ascoltatore.

2

1. Quanto ai discorsi, siano di questo genere.

Le essenze degli dèi non ebbero origine: ciò che è eterno è senza origine, ed eterno è ciò che ha la prima potenza, né patisce alcunché per natura. Non derivano da corpi: incorporee son già le potenze di questi; non stanno in un luogo, circostanza propria ai corpi; né sono separate, dalla causa prima o tra loro, proprio come non lo sono le intuizioni dall'intelligenza, le conoscenze dall'anima e le sensazioni dal vivente.

3

1. Perché mai, allora, accantonando questi discorsi, gli antichi si espressero in miti? Vale la pena di chiederselo, e di trarre dai miti già un primo vantaggio: favorire l'atteggiamento di ricerca, e impedire la pigrizia della mente.

2. Che i miti siano divini, è conclusione che può trarsi da chi ne ha fatto uso. Tra i poeti, gli ispirati; tra i filosofi, i migliori; chi istituì i misteri come, infine, gli dèi stessi negli oracoli si sono serviti dei miti.

3. Perché, invece, siano divini, è indagine che spetta alla filosofia.

Poiché dunque tutte le cose gioiscono della somiglianza e respingono la dissimiglianza, era necessario che anche i discorsi sugli dèi fossero loro affini, per farsi degni delle loro essenze e insieme guadagnare il favore degli dèi ai loro autori: ciò che solo grazie ai miti sarebbe invero stato possibile.

Perciò: secondo il dicibile e l'indicibile, il nascosto e il manifesto, il palese e il segreto, i miti imitano gli stessi dèi.

Ne imitano, inoltre, la bontà: giacché come gli dèi resero accessibili a tutti i beni che provengono dalla sfera sensibile, ma quelli dell'intelligenza ai soli assennati, così i miti rivelano a tutti l'esistenza di dèi, ma chi sian costoro, e di quale natura, ai capaci di intendere.

Ne imitano, infine, le attualità. Anche il mondo infatti può esser detto un mito, poiché in esso corpi e oggetti si manifestano, mentre le anime e le intelligenze si nascondono.

4. Oltre a ciò, la pretesa di insegnare a tutti la verità sugli dèi induce gli sciocchi al disprezzo, per la loro impotenza ad apprendere, ed i seri all'indolenza; mentre il velare la verità con i miti rende agli uni impraticabile il disprezzo, agli altri inevitabile l'amore per la sapienza.

5. Ma perché nei miti hanno parlato di adulteri, razzie e incatenamenti di padri, e tutto un corteo di assurdità pari a queste? O invece è degno della nostra ammirazione anche un tale intendimento: che, attraverso palesi assurdità, l'anima istantaneamente prenda per veli i discorsi e ritenga indicibile il vero?

1. Tra i miti ve ne sono di teologici, naturali, psichici e materialistici, ovvero di misti a partire da questi.

2. Sono teologici i miti che non hanno a che fare con corpi, ma contemplano le essenze stesse degli dèi: per esempio quello di Crono che inghiotte i suoi figli. Poiché il dio è di natura intelligente, e ogni intelligenza fa ritorno su se stessa, il mito allude all'essenza del dio.

3. È possibile considerare naturalisticamente i miti, quando ci si riferisca alle attualità degli dèi nel mondo. Così, nel passato, già alcuni credettero Crono identico a *chronos*, il tempo; chiamando figli del tutto le parti del tempo, dicono che i figli sono inghiottiti dal padre.

4. Il modo psichico consiste nel considerare le attualità dell'anima stessa, poiché anche le intuizioni che sorgono nelle nostre anime, seppure procedano all'esterno verso gli altri, restano pur sempre in chi le ha concepite.

5. Materialistico, e ultimo, è il modo adoperato soprattutto dagli Egizi a cagione della loro rozzezza. Infatti, credettero che i corpi medesimi fossero dèi, e chiamarono la terra Iside, l'elemento umido Osiride, il calore Tifone; o - ancora - Crono l'acqua, Adone i raccolti, Dioniso il vino. Ora, dire che queste cose sono sacre agli dèi - proprio come piante, pietre o animali - è da persone sensate; ma chiamarle dèi è da dissennati. A meno che non facciano come noi, quando chiamiamo comunemente sole la sfera solare e insieme i suoi raggi.

6. Il genere misto lo si rintraccia in molti miti, e in particolare nel racconto del banchetto degli dèi, quando Discordia gettò la mela d'oro. Le dee ne fecero oggetto di contesa: perciò, si dice, Zeus le mandò a giudizio da Paride; e a quello parve bella Afrodite, a cui diede la mela. Orbene, in questo racconto il banchetto designa le potenze ultramondane degli dèi, ragione per cui sono rappresentati a convegno; e la mela d'oro il mondo, che, sorgendo dai contrari, è detto, appropriatamente, esser gettato da Discordia. E siccome gli dèi hanno cura del mondo chi in un modo e chi in un altro, sembra che litighino a causa della mela; finché l'anima che vive secondo sensibilità (giacché questa, in realtà, è l'identità di Paride), non vedendo, nel mondo, altra potenza che la bellezza, dice che la mela spetta ad Afrodite.

7. Quanto alle differenti inclinazioni, i miti teologici si addicono ai filosofi, quelli naturali e psichici ai poeti, e i misti ai misteri, giacché, come in questi, anche in ogni iniziazione il fine è di unirli con il mondo e con gli dèi.

8. E dicono - se mette conto di narrare un altro mito - che la Madre degli dèi fosse presa da passione alla vista di Attis steso sui bordi del fiume Gallos. Così, preso il pileo trapunto di stelle, glielo cinse attorno al capo e lo tenne con sé per il tempo a venire. Ma quello si invaghisce della ninfa, e per stare assieme a lei abbandona la Madre degli dèi. Questa, perciò, fa impazzire Attis, che si mozza i genitali e li rimette alla ninfa, per poi tornare a vivere con la Madre degli dèi.

Qui la Madre degli dèi è la dea generatrice di vita, e per questo è detta madre; mentre Attis è il demiurgo delle cose transeunti, e per questo lo si dice incontrato sul fiume Gallos. Gallos, infatti, allude a Galassia, ovvero alla Via Lattea da cui deriva il corpo che soggiace alle passioni. Una volta che gli dèi primari abbiano portato a compimento i secondari, la Madre degli dèi si innamora di quello, e gli fa dono delle potenze celesti (giacché questo è il significato riposto del pileo).

Ma Attis si innamora a sua volta della ninfa. Ora, le ninfe sono preposte alla generazione, giacché tutto ciò che è generato è in flusso: e poiché era necessario che la generazione si arrestasse, né sorgesse alcunché di inferiore a ciò che è ultimo, il demiurgo che ha prodotto queste cose rigetta nella generazione le potenze generatrici, e si congiunge di nuovo con gli dèi. E queste cose non avvennero mai, ma sono sempre: l'intelligenza le vede tutte assieme in un istante, la parola le percorre e le espone in successione.

9. Perciò, dato che il mito è in sì stretta affinità col mondo, noi celebriamo un rito che ricorda quegli eventi al fine di imitare il suo grande ordinamento. E quale ornamento più splendido sarebbe mai dato sfoggiare?

Così, per prima cosa, considerando che anche noi siamo caduti dal cielo e abbiamo vissuto assieme alla ninfa, siamo abbattuti e ci asteniamo da ogni cibo greve o impuro - cose che, entrambe, sono nocive all'anima. Viene, poi, la mutilazione degli alberi e il digiuno, proprio come se anche noi recidessimo il progresso ulteriore della generazione. Dopo di ciò, nutrimento a base di latte, come si addice a dei rigenerati; e per finire manifestazioni di gioia e corone, e come una risalita in alto fra gli dèi.

10. Depone a favore di questa interpretazione anche il momento indicato per l'azione, che si compie al cadere dell'equinozio primaverile, quando il processo di generazione è sospeso, e il giorno diventa più lungo della notte: momento quanto mai favorevole alle anime impegnate nella propria risalita. Esattamente al cadere dell'equinozio contrario il mito pone il ratto di Kore, vale a dire la discesa delle anime.

Che gli dèi stessi e le anime di chi ha scritto i miti siano propizi a noi che ne abbiamo parlato.

5

1. Detto ciò, il passo successivo consisterà nel conoscere la causa prima, e le classi degli dèi che seguitano da essa; per poi esaminare la natura del mondo; l'essenza dell'intelligenza e dell'anima; la provvidenza, la fatalità e la fortuna; la virtù e il vizio, e gli ordinamenti politici buoni e cattivi che ne derivano; e infine di dove irrupe i mali nel mondo. Di certo ciascuno di questi argomenti richiederebbe più di un discorso di considerevole lunghezza, ma forse nulla impedisce una trattazione succinta, anche al fine di non lasciare chi ascolta nell'oscurità più completa.

2. Alla causa prima si addice essere unica - giacché l'unità precede ogni numero - e vincere ogni cosa per potenza e bontà. Perciò tutto partecipa necessariamente di quella: infatti, nulla di estraneo le sarà di ostacolo, a cagione della sua potenza, né essa si arresterà, data la sua bontà.

3. E se fosse anima, tutto sarebbe animato; se intelligenza, tutto intelligente; se, invece, essenza, tutto parteciperebbe dell'essere: ciò che alcuni realmente credettero ritrovando sostanzialità in ogni cosa. E se le cose semplicemente fossero, e non fossero anche buone, il loro ragionamento non farebbe una grinza; mentre, se esistono in virtù di una bontà - e sono, pertanto, partecipi del bene - ciò che è primo sarà, necessariamente, superiore all'essere ed equivalente al buono. Ne è prova suprema il disprezzo per l'essere, che le anime brave hanno a causa del bene quando acconsentano a rischiare la vita per la patria, gli amici o la virtù.

A una potenza talmente ineffabile fanno seguito le classi degli dèi.

6

1. Gli dèi si distinguono in mondani e ultramondani.

Chiamo mondani gli dèi stessi che fanno il mondo; tra gli ultramondani alcuni fanno le essenze degli dèi, altri l'intelligenza, altri le anime: per questo motivo si dividono in tre classi, che è possibile ritrovare ad una ad una nei discorsi dedicati a questi temi.

2. Tra gli dèi mondani, alcuni fanno essere il mondo; altri gli donano la vita; altri ancora gli infondono armonia, dato che risulta di elementi divergenti; altri, infine, stanno a guardia di esso una volta che quella lo abbia permeato. E poiché queste funzioni sono quattro, e ciascuna di esse ha principio, mezzo e fine, quelli che hanno giurisdizione su di esse sono, precisamente, in numero di dodici.

3. Gli dèi che fanno il mondo sono Zeus, Poseidone e Efesto; lo animano Demetra, Era e Artemis; Apollo, Afrodite e Hermes lo accordano; mentre Hestia, Atena e Ares stanno a guardia.

4. Segrete allusioni a queste funzioni traspaiono sotto il velo delle immagini culturali: così Apollo è in atto di accordare la lira, Atena è posta in armi, ed Afrodite è nuda, dato che l'armonia genera bellezza, e questa non si cela nelle cose visibili. Poiché questa è l'identità di chi regge originariamente l'universo, bisogna credere che gli altri siano dèi in questi: come Dioniso in Zeus, Asclepio in Apollo, e le Grazie in Afrodite.

5. Anche le sfere di loro appartenenza cadono sotto la nostra osservazione: a Hestia spetta la terra, a Poseidone l'acqua, a Era l'aria, a Efesto il fuoco; le sei sfere superiori competono agli dèi cui sono anche tradizionalmente attribuite, giacché in luogo del sole e della luna vanno presi Apollo ed Artemis; quella di Crono va assegnata a Demetra, l'etere senz'altro ad Atena; mentre il cielo è comune a tutti.

Sono così elencate e celebrate classi, potenze e sfere dei dodici dèi.

7

1. Ma è necessario che il mondo stesso sia imperituro e ingenerato.

2. Imperituro perché, qualora perisse, bisognerebbe rifarlo: o migliore, o peggiore, o uguale; oppure dar luogo al caos. E se lo si creasse peggiore, sarebbe inetto chi così lo peggiorasse; se invece migliore, mancherebbe di potenza chi non lo fece tale dall'inizio; e se uguale, compirebbe opera vana. Quanto al caos, per finire, è empio perfino il prestarvi attenzione.

3. A dimostrare che è ingenerato, bastino le considerazioni seguenti.

Se è imperituro, è pure ingenerato, giacché tutto ciò che sorge perisce.

Inoltre, se il mondo esiste per la bontà del dio, è necessario che il dio eternamente sia buono, ed eternamente il mondo si accompagni a esso. Proprio così al sole e al fuoco coesiste la luce, e al corpo l'ombra.

4. All'interno del mondo, alcuni corpi imitano l'intelligenza e si muovono in cerchio, altri l'anima e vanno in linea retta. Tra questi ultimi, fuoco e aria si dirigono in alto, terra e acqua verso il basso; mentre, fra i primi, la sfera delle stelle fisse sorge a oriente, i sette pianeti a occidente. Molte sono le cause di questo fenomeno, e in particolare il voler evitare l'incompletezza della generazione a causa della monotonia nella rivoluzione delle sfere.

5. Dato che i movimenti variano, varia, di necessità, anche la natura dei corpi. Così il corpo celeste non brucia, né raffredda, né fa alcunché di quanto è caratteristico dei quattro elementi.

6. Dato che il cosmo è una sfera (come attesta la cintura zodiacale), e che il punto più basso di una sfera è il centro (perché alla massima distanza da ogni parte); dato, poi, che i gravi tendono in basso, ne consegue che si volgono in direzione della terra.

Tutte queste cose sono fatte dagli dèi, ordinate dall'intelligenza, e mosse dall'anima. E quanto agli dèi, si è detto già sopra.

8

1. L'intelligenza è una potenza successiva all'essenza e precedente l'anima. Trae, dall'essenza, la propria realtà, e a sua volta compie l'anima come il sole la vista.

2. Quanto alle anime, alcune tra loro sono razionali e immortali, altre irrazionali e mortali. Derivano, le prime, dagli dèi primari, le altre dagli dèi secondari.

3. Ma prima di tutto si deve cercare qual sia la loro comune natura.

Anima è ciò per cui si distinguono esseri animati da cose inanimate: movimento, sensazione, immaginazione, intuizione.

Anima irrazionale, allora, è vita sensitiva e immaginativa; anima razionale vita che governa sensazione e immaginazione, e si avvale di ragione. Inoltre, per sua parte, l'anima irrazionale segue le affezioni del corpo: perciò desidera e si adira in maniera irrazionale; mentre quella razionale, con l'ausilio di ragione, insieme concepisce disprezzo per il corpo, ed entrando in conflitto con l'anima irrazionale, genera virtù se ha il sopravvento, vizio, invero, se risulti inferiore.

4. La sua immortalità è conseguenza obbligata del fatto che, da una parte, conosce gli dèi (mentre conoscere ciò che è immortale resta precluso a qualsiasi mortale), dall'altra mostra disprezzo per gli affari umani, quasi fossero a lei estranei, opponendosi ai corpi come un ente incorporeo. In effetti, quando questi son giovani e belli è indotta in errore, ma quando declinano segna il suo acme.

Inoltre: ogni anima dabbene fa uso dell'intelligenza, ma nessun corpo è capace di dar luce a una tal cosa. E come potrebbe d'altronde accadere che enti senza intelligenza generino l'intelligenza?

5. Pur servendosi del corpo come di un suo strumento, non risiede in esso, come neppure l'artigiano nei propri artefatti: è certo che molti meccanismi si muovono senza che, invero, alcuno li tocchi. Se poi, spesse volte, dal corpo sia tratta in errore, non c'è da stupirsi: neppure le arti sortiscono effetto, se i loro strumenti son difettosi.

9

1. È possibile riconoscere la provvidenza degli dèi già sulla base di quanto detto sopra.

Infatti: da dove verrebbe l'ordinamento del mondo, se per caso non vi fosse alcun principio ordinatore? O l'esistenza di ogni cosa in vista di uno scopo, come l'anima irrazionale perché si abbia sensazione, e quella razionale a ornamento della terra?

2. Ma è possibile riconoscerla anche sulla base dei segni della provvidenza sulla natura. Infatti, gli occhi sono stati fatti trasparenti in funzione del vedere, il naso è sulla bocca per distinguere ciò che è maleodorante, mentre i denti sono aguzzi al centro per lacerare i cibi, e piatti all'interno per ridurli in poltiglia; e vediamo da ogni parte ogni cosa in simile accordo con la ragione. È allora impossibile che, da una parte, la provvidenza si dispieghi nei dettagli, risultando invece assente nei principi fondatori. Così anche gli oracoli e le guarigioni che hanno luogo nel mondo dipendono dalla buona provvidenza degli dèi.

3. È da credere che gli dèi si prendano una tal cura del mondo senza alcun decreto o sforzo; ma, proprio come i corpi dotati di potenza fanno ciò che fanno per il semplice fatto di esistere (è il caso del sole, che illumina e riscalda solo per il semplice fatto di esistere), così assai di più la provvidenza degli dèi sussiste senza sforzo per se stessa e indirizza per il meglio ciò di cui si prende cura. Trovano così soluzione anche le indagini degli epicurei: il divino - così dicono - non si dà premura alcuna, né ne arreca ad altre cose.

4. Tale è la provvidenza incorporea degli dèi a riguardo dei corpi e delle anime. Quella che, invece, sorge e si esaurisce nella sfera corporea, è un'altra, e si chiama heimarmene - fatalità (perché nei corpi in particolare risalta l'heimós, vale a dire la catena delle fatalità. Anche la scoperta della scienza matematica è stata fatta in riferimento a quest'ultima.

Che dunque gli affari umani, e, in particolare, la natura corporea siano governati non soltanto dagli dèi, ma anche dai loro corpi celesti, è in accordo con la ragione ed è vero: perciò il ragionamento scopre che salute e malattia, fortune e sfortune derivano di là in accordo col merito.

5. Viceversa, attribuire alla fatalità le proprie insolenze e ingiustizie significa disculpare se stessi tentando di incolpare gli dèi; a meno che non si intenda dire che al mondo nel suo complesso, e a quanto, singolarmente, sia in accordo con la propria natura, tutto è rivolto in direzione del meglio; e che solo una cattiva educazione, o un difetto di natura, volgono al peggio i beni che la fatalità ci riserva. Proprio come il sole, pur essendo buono a tutti, può recar danno a chi ha gli occhi malati o la febbre.

Come potrebbe altrimenti accadere che i Massageti mangino i propri padri, gli Ebrei si circondano, e i Persiani conservino la purezza della razza?

6. Come fanno, poi, dopo averli dichiarati maligni, a render di nuovo benigni Crono e Ares, attribuendo loro filosofia e regalità, comando di eserciti e ritrovamento di tesori? Se addurranno, come causa, quadrature e trigoni, sarà assurdo che, mentre la virtù umana resta dappertutto uguale a se stessa, gli dèi mutino con la propria posizione. Inoltre: la predizione della buona o cattiva stirpe insegna che gli astri non determinano ogni cosa, ma - in certi casi - si limitano ad alludere. Difatti, come potrebbero mai dipendere dalla nascita gli avvenimenti che la precedono?

7. Come già nel caso di provvidenza e fatalità, così anche la fortuna sussiste ugualmente per popoli e città come per l'uomo singolo. Resta adesso da parlare anche di questa.

È oggetto di culto sotto il nome di Fortuna la potenza degli dèi che dispone per il meglio i fatti disparati e gli eventi inaspettati. Perciò si conviene specialmente alle città onorare la dea con pubblico culto, dato che ognuna di esse risulta dall'amalgama di elementi disparati. Sede della sua potenza è la luna, poiché, di là da questa, neppure un evento può accadere per fortuna.

8. Se poi i cattivi prosperano di tutte le fortune, e i buoni se ne stanno in povertà, non c'è da stupirsi: giacché quelli fanno tutto, questi nulla con l'assillo del denaro. E come le fortune accumulate dai cattivi non sradicheranno, alla base, il loro vizio, così ai buoni basterà solamente la virtù.

10

1. I discorsi che vertono sulla virtù e il vizio abbisognano di nuovo di quelli intorno all'anima. Poiché l'anima irrazionale, entrando nei corpi, vi crea, istantaneamente, aggressività e appetizione, quella razionale - che è preposta a queste - rende l'anima, in complesso, tripartita: fatta di ragione, aggressività e appetizione.

Virtù della ragione è la saggezza; dell'aggressività il coraggio; dell'appetizione la moderazione; e dell'anima, nel complesso, la giustizia. Bisogna, infatti, che la ragione discerna ciò che è giusto; che l'aggressività, in obbedienza alla ragione, disprezzi le apparenze dei pericoli; e che l'appetizione non segua la parvenza del piacere, quanto, piuttosto, ciò che lo è a ragion veduta.

2. Quando le cose vanno in questo modo, la vita diventa giusta: infatti la giustizia negli affari quotidiani è parte non trascurabile della virtù. Perciò è possibile osservarle tutte assieme in chi abbia ricevuto una buona educazione; mentre chi ne è privo sarà coraggioso, ma ingiusto; moderato, ma sciocco; o ancora saggio, ma intemperante: virtù che non conviene neppure chiamar tali, prive di ragione e imperfette come sono (e presenti, per di più, in creature irrazionali).

3. Si consideri il vizio sulla base dei contrari: della ragione, la stoltezza; dell'aggressività, la viltà; dell'appetizione, l'intemperanza; e dell'anima, nel suo complesso, l'ingiustizia.

Le virtù sono generate da una retta forma di governo, e dall'essere stati ben allevati e educati; i vizi dal contrario.

11

1. Anche le costituzioni politiche sorgono in conformità con la tripartizione dell'anima. Infatti i governanti assomigliano alla ragione, i guerrieri all'aggressività, e le masse alle appetizioni.

Sorge regalità là dove tutto va secondo ragione, e comandi in assoluto il migliore; dove, invece, si segue ragione non disgiunta da aggressività, e comandi più di uno, si instaura aristocrazia; mentre la forma in cui si governa sotto la guida delle appetizioni, e gli onori vanno assieme alle cifre di danaro, ha per nome timocrazia.

2. Il contrario della regalità è la tirannide, perché in quella ogni cosa, in questa nessuna va secondo ragione; dell'aristocrazia l'oligarchia, perché non sono al potere i migliori, ma pochi e scelti di tra i peggiori; della timocrazia la democrazia, giacché non gli abbienti, ma il volgo ha in mano ogni cosa.

12

1. Ma se gli dèi sono buoni e fanno ogni cosa, come mai ci sono i mali nel mondo?

O si deve piuttosto iniziare col dire che - proprio in quanto sono buoni e fanno ogni cosa - il male non ha natura a sé stante, ma interviene per assenza di bene? Proprio come il buio non esiste in se stesso, ma si dà per assenza di luce.

2. Se, invece, ha natura a sé stante: sarà necessariamente o negli dèi, o nelle intelligenze, o nelle anime, o nei corpi.

Ma non è negli dèi, perché ogni dio è buono; e se si dichiara l'intelligenza cattiva, si afferma che l'intelligenza è senza intelligenza. Se, poi, si dice tale l'anima, la si renderà inferiore al corpo, giac-

ché nessun corpo è cattivo in quanto tale; mentre infine, se se ne afferma la derivazione da anima e corpo, è irragionevole che separatamente non siano cattivi, ma generino male una volta riuniti.

3. Nel caso che si sostenga la cattiveria dei demoni: se questi ricevono la propria potenza dagli dèi, non possono essere cattivi; mentre, se la ricevono da qualche altra parte, gli dèi non sono più autori di ogni cosa. In tal caso: o non ne sono capaci pur volendolo, o non lo vogliono pur essendo capaci - cose che, entrambe, non si addicono a un dio.

4. È facile concludere, da queste osservazioni, che nel mondo non c'è nulla di cattivo per natura: in effetti, i mali fanno la loro apparizione in concomitanza con le attualità degli uomini - e, tra questi, non di tutti né sempre.

5. E se, nel fare il male, gli uomini appunto mirassero al male, la loro stessa natura sarebbe cattiva; mentre se, per esempio, chi commette adulterio ritiene, sì, che l'adulterio è male, ma il piacere d'altro canto un bene; se chi commette omicidio ritiene, sì, che l'omicidio è male, ma le ricchezze d'altro canto un bene; e se chi fa del male a un nemico ritiene un male fare del male, ma cosa di valore difendersi dal nemico - e altrettanto, in tutte le cose, l'anima sbaglia alla stessa maniera -, allora i mali sorgono nel perseguimento della bontà, proprio come per il fatto che manchi la luce sorge il buio, che per natura non esiste. Si sbaglia, dunque, l'anima perché si tende al bene, ma erra sulla sua identità non essendo una sostanza prima.

6. Quanto, poi, a impedire che erri, o che venga sanata una volta commesso l'errore, esistono visibilmente svariati rimedi mandati dagli dèi: infatti arti, conoscenze ed esercizi, preghiere, sacrifici e iniziazioni, leggi e costituzioni, processi e pene furono istituiti con lo scopo di impedire alle anime di errare; e una volta uscite dal corpo dèi purificatori e demoni si incaricano di purgarle dai loro peccati.

7. Sugli dèi, il mondo e gli affari umani basti, dunque, quanto detto fino ad ora a chi né è capace di esser condotto lungo l'intero percorso della filosofia, né, d'altra parte, sia inguaribile nell'animo.

13

1. Resta ora da chiarire che queste cose non avvennero mai, né sono separate tra di loro, dal momento che anche noi, nei discorsi fatti sopra, abbiamo detto che ciò che è successivo viene causato da ciò che è precedente.

2. Tutto ciò che accade si dà o per arte, o per natura, o per potenza.

Ora: ciò che è causa per arte o per natura deve necessariamente precedere l'effetto; mentre ciò che è causa in virtù di una potenza fa corpo unico con i propri effetti, dato che la sua potenza è inseparabile da esso. Proprio come la luce è inseparabile dal sole, il calore dal fuoco, e il freddo dalla neve.

3. Perciò: se gli dèi fanno il mondo per intervento di un'arte, non ne creano l'essere ma il suo modo d'essere, dato che ogni arte produce una forma. Da dove, allora, il mondo attinge l'essere?

Nel caso che lo facciano per causalità naturale: ogni causa siffatta trasmette nell'effetto qualche cosa di se stessa. Perciò, dato che gli dèi non sono corporei, tale dovrebbe risultare anche il mondo. Se, poi, qualcuno si provasse a sostenere che anche gli dèi sono corpi: da dove verrebbe la potenza degli enti incorporei?

Ma anche a voler concedere l'intero punto: distruggiamo il mondo, e anche chi l'ha fatto andrà in rovina, se l'impresa è naturale.

4. Ma, allora, se non è per artificio e neppure per natura che gli dèi fanno il mondo, resta solo che lo facciano in virtù di una potenza.

Ora, tutto quanto si dà per intrinseca potenzialità di un'altra cosa, coesiste indissolubilmente al suo portatore; né può mai venir meno ciò che sorge in questo modo, salvo sottraendo la potenza alla sua causa. Sicché, quelli che sostengono la fine del mondo sostengono, in effetti, l'inesistenza degli dèi; ovvero, sostenendo l'esistenza degli dèi, rendono insulso il dio.

Perciò, in conclusione: creando ogni cosa per intrinseca potenza, ogni cosa coesiste intimamente al dio; ed essendo, codesta, suprema potenza, era necessario che non uomini e animali solamente, ma anche dèi, angeli e demoni scaturissero da essa. E quanto più il primo dio differisce dalla nostra natura, tante più potenze mediane sarà giocoforza introdurre: giacché tutto ciò che divarica agli estremi ammette svariati elementi intermedi.

14

1. Se qualcuno ritenga ben detto e vero che gli dèi sono immutabili, ma trovi d'altra parte problematico che, data tale natura, possano favorire i buoni e allontanare i cattivi, adirarsi con chi pecca e placarsi se serviti, si dovrà replicare che un dio non gioisce, perché ciò che gioisce anche soffre; non si adira, perché anche l'ira è una passione; né può essere placato da offerte, giacché cederebbe al piacere. Non è lecito, insomma, che il divino reagisca agli affari umani: né positivamente, né negativamente. Quelli, piuttosto, sono sempre buoni e aiutano soltanto; e mai recano danno, perché restano costanti in identica attitudine. Siamo piuttosto noi - essendo buoni - a entrare, per somiglianza, in unione con gli dèi, e a distaccarcene per dissimiglianza, divenendo cattivi; e vivendo con virtù ci teniamo in quest'unione, ma facendoci cattivi ce li rendiamo avversi: e ciò non in quanto quelli si adirino, ma perché i nostri errori li intralciano nel tentativo di trasmetterci la luce, collegandoci - a rovescio - con i demoni castigatori.

2. E se grazie a preghiere e sacrifici otteniamo la liberazione dai nostri peccati, non plachiamo gli dèi, né mutiamo il loro stato, ma risaniamo la nostra viltà con le azioni e il riorientamento in direzione del divino, godendo di nuovo della bontà degli dèi. Sicché, dire che è il dio a respingere i cattivi equivale a sostenere che il sole si rifiuti a chi è privo della vista.

15

1. Sulla base di questo si scioglie anche l'indagine sui sacrifici e gli altri onori che si rendono agli dèi. In se stesso, difatti, il divino non manca di nulla, e gli onori si rendono a nostro proprio beneficio.

2. E la provvidenza degli dèi si distende dappertutto: c'è solo bisogno di predisposizione ad accoglierla. Ora, qualsiasi predisposizione nasce da imitazione e somiglianza: ragione per cui i templi imitano il cielo, gli altari la terra, e le statue degli dèi la vita (perciò sono rappresentati come creature viventi); o, ancora, le preghiere il principio intelligente, i simboli scritti le indicibili potenze superiori, le piante e le pietre la materia: e le vittime sacrificali la vita irrazionale dentro di noi.

3. In tutto ciò, orbene, gli dèi non trovano alcun tornaconto (e cosa mai potrebbe riuscire di tornaconto a un dio?), ma noi troviamo l'unione con essi.

16

1. Non sembra superfluo aggiungere, in breve, qualche considerazione sulla questione dei sacrifici.

2. In primo luogo: poiché tutto ciò che abbiamo proviene dagli dèi, è giusto dedicare a chi dona queste cose le primizie di ciò che riceviamo. Doni per ricchezza, chime per i corpi, sacrifici per la vita.

3. In secondo luogo: preghiere senza sacrifici ammontano a discorsi, ma a discorsi con un'anima se assieme a sacrifici. Infatti il discorso potenzia la vita, e la vita anima il discorso.

4. Oltre a ciò: felicità di ogni cosa è la propria perfezione, ma questa, per ognuno, è l'unione con la propria causa. Perciò noi preghiamo di unirci agli dèi. E dato che il principio vitale appartiene agli dèi, ma anche quella umana è una forma di vita (e aspira, pertanto, a unirsi con quello), quest'ultima si trova ad abbisognare di un medio, visto che nessuna coppia di estremi si unifica senza elementi intermedi. Tale medio dovrà poi risultare omogeneo agli estremi che si debbono congiungere:

perciò fu necessario che tra la vita e la vita ci fosse la vita come termine medio. Questo è il motivo per cui il genere umano sacrifica creature viventi agli dèi, i bennati del nostro tempo come tutti gli antichi; e non hanno commesso violenza indistinta, ma assegnando a ciascun dio l'animale che si addice, e accompagnando il rito con molte altre prescrizioni.

Basti dunque quanto detto attorno a questo.

17

1. Del mondo si è già detto che non sarà distrutto dagli dèi. Resta ora da dire che è anche imperituro per natura.

In effetti, tutto ciò che perisce o si distrugge da se stesso o è distrutto da altro.

Nell'ipotesi che il mondo si distrugga da se stesso, anche il fuoco dovrebbe bruciarsi e l'acqua corrompersi. Se, invece, è distrutto da altro, o lo è da un oggetto corporeo, ovvero da uno incorporeo.

2. Ma è impossibile che sia distrutto da un oggetto incorporeo, giacché gli enti incorporei, come la natura e l'anima, preservano i corpi, e nulla è distrutto da ciò che per natura lo preserva. Se invece è distrutto da un ente corporeo: o sarà una delle cose esistenti, ovvero altro.

E se è una delle cose esistenti, o gli oggetti con moto rettilineo sono distrutti da quelli che muovono in circolo, oppure il contrario.

3. Ma né gli oggetti che muovono in circolo hanno natura atta a distruggere (perché mai, altrimenti, non vediamo alcunché in atto di perire per intervento di lassù?), né, d'altro canto, gli oggetti con moto rettilineo possono entrare in contatto con quelli (perché mai, altrimenti, non ne furono capaci fino ad ora?). E neppure è possibile che questi ultimi si distruggano a vicenda: distruzione di una cosa è generazione di un'altra, e ciò non è distruggere bensì trasformare.

Nell'ipotesi, invece, che il mondo sia distrutto da altri corpi: da dove sono venuti, e dove stanno adesso? Non si sa dirlo.

4. Ancora: tutto ciò che perisce lo fa o nella materia o nella forma. È forma la figura, materia il corpo. Se, dunque, le forme periscono ma la materia resta, altre forme vedremo sorgere.

Se invece è la materia a perire: come mai non si esaurì in tutto questo tempo?

5. Se poi sorge altra materia per quella che perisce: essa proviene o dalle cose che sono, ovvero da quelle che non sono.

Se viene dalle cose che sono: poiché queste, come tali, durano in eterno, anche la materia esiste per sempre. Se, invece, anche le cose che sono periscono: costoro non solo sostengono la fine dell'ordine cosmico, ma anche di ogni singola cosa.

Se, invece, la materia proviene dalle cose che non sono: in primo luogo, è impossibile che alcunché provenga da cose che non sono. Ma ammesso pure che ciò sia possibile, e che accada che la materia derivi da cose che non sono: fino a quando persisteranno queste ultime, ci sarà anche materia. Certo cose che non sono non possono estinguersi.

6. Se, poi, sostengono che la materia persista senza forma: per prima cosa, perché mai ciò accadrebbe al mondo non nelle sue parti, ma a tutto l'intero? E poi: così facendo, non distruggono l'esistenza, ma soltanto la bellezza delle cose.

7. Ancora: tutto ciò che perisce o si dissolve nelle cose da cui scaturì, oppure svanisce nel nulla. Ma se si dissolve nelle cose da cui scaturì, di nuovo ne scaturiscono altre (perché, altrimenti, in principio andò così?); se, invece, le cose che sono vanno a finire nel nulla, cosa impedisce che anche al dio capiti ciò? Se sarà la sua potenza, salvare soltanto se stesso non è proprio di chi è in grado di salvare altre cose. Inoltre, anche in questo caso è impossibile che le cose che sono sorgano da cose che non sono; o che quelle che sono svaniscano nel nulla.

8. Ancora: se il mondo perisce, è necessario che si distrugga o per natura o contro natura. Ma ciò che è contro natura non è mai anteriore a natura; mentre, se perisce secondo natura, è necessario che esista una natura seconda capace di alterare la natura del mondo: ciò che non appare.

9. Ancora: tutto ciò che perisce per natura, possiamo, in effetti, distruggerlo anche noi; ma il corpo circolare del mondo non lo distrusse o alterò mai nessuno. Trasformare ciascuno degli elementi è possibile; distruggerli no.

10. Ancora: tutto ciò che perisce col tempo si trasforma ed invecchia, ma in tutto questo tempo il mondo resta immutabile.

Detto ciò per chi abbisognasse di dimostrazioni più forti, preghiamo il mondo stesso di esserci propizio.

18

1. Di certo le manifestazioni di irreligiosità, che oggi si riscontrano in certi luoghi della terra - e che, spesso, si ritroveranno anche in futuro - non meritano di affliggere gli uomini assennati. Infatti, questi avvenimenti non toccano gli dèi più di quanto risultarono favorirli gli onori.

Inoltre, risulta impossibile mantenere ininterrottamente l'anima - la cui essenza è mediana - nella disposizione corretta; e altrettanto è impossibile che il mondo, nel suo complesso, goda ugualmente della provvidenza degli dèi: ma alcune sue parti vi parteciperanno eternamente; altre a intervalli; altre ancora indirettamente. In maniera non dissimile fruisce dell'apporto di tutti i sensi la testa, mentre il corpo - nel suo complesso - di uno solo alla volta.

E questa, a quanto pare, è la ragione per cui chi introdusse le feste istituì anche i giorni nefasti, nei quali alcuni templi cessavano ogni rito, altri restavano chiusi, altri ancora erano spogliati dei fastigi: così facendo si prendevano cura che nessuna empietà risultasse dalla debolezza della nostra natura.

2. Non è infine inverosimile che anche l'irreligiosità costituisca una forma di castigo, dato che è ragionevole supporre che quanti, in una vita anteriore, ebbero modo di conoscere gli dèi, ma non li tennero nel rispetto dovuto, siano privati, in una successiva, anche del privilegio della conoscenza di questi; così come era necessario che Dike, Giustizia, facesse precipitare lontano dagli dèi veri quanti onorarono i propri re come dèi.

19

1. Se, ora, né a queste né alle altre colpe seguano all'istante le punizioni dei colpevoli, non c'è da stupirsi.

Infatti: il compito di castigare l'anima non è affidato esclusivamente ai demoni, ma anch'essa si sottopone da sola alla pena.

Inoltre: poiché durano in eterno, non conveniva che esaurissero ogni cosa in poco tempo.

E per finire: era pur necessario che esistesse virtù umana. Se le pene perseguissero i colpevoli all'istante, nel fare ciò che è giusto gli uomini agirebbero per timore del castigo, restando, così, a digiuno di virtù.

2. Sono invece punite una volta uscite dal corpo: alcune errando qua, altre alla volta di certi luoghi caldi e freddi della terra, altre ancora col tormento dei demoni, sostenendo tutto ciò con l'anima irrazionale che fu complice del fatto. A causa di codesta prende forma anche quel corpo simile a un'ombra che si osserva in vicinanza delle tombe, particolarmente di quelli che vissero male.

20

1. L'esito della metempsicosi in una creatura razionale è, a pieno titolo, l'animazione di un corpo; se invece il punto d'arrivo è una creatura irrazionale, l'anima si limita ad accompagnarla dall'esterno (proprio come, nel nostro caso, i demoni che ci hanno avuto in sorte). Infatti, un'entità razionale non potrà mai far da anima a una creatura irrazionale.

2. Si può dedurre la trasmigrazione dall'osservazione dei difetti congeniti (perché mai, altrimenti, alcuni verrebbero al mondo ciechi, altri storpi, altri, ancora, menomati nell'anima stessa?), così co-

me dall'osservazione che le anime - che sono atte, per natura, a reggere un corpo - non possono, una volta fuori di quello, restarsene a poltrire per l'eternità.

3. Inoltre: se le anime non inclinassero di nuovo verso i corpi, dovrebbero essere, necessariamente, infinite di numero, o il dio dovrebbe crearne ogni volta di nuove. Ma nel mondo non esiste alcunché di indefinito, giacché alcun indefinito trova posto nel finito; né è possibile che ne sorgano ancora, poiché, necessariamente, tutto ciò che diviene è imperfetto; e al mondo, che deriva da qualcosa di perfetto, si conviene l'attributo della perfezione.

21

1. Felici sotto ogni rispetto e - in particolare - separate dall'anima irrazionale, e pure da ogni contatto corporeo, le anime che abbiano vissuto secondo virtù si uniscono agli dèi e reggono con quelli il mondo intero.

2. Ma anche se nulla di tutto ciò fosse vero: senza contare il piacere e la gloria, che da quella discendono assieme a una vita priva di crucci e senza servitù, la virtù stessa basterebbe da sola a render felici quanti scelsero di vivere secondo virtù, e ne furono capaci.