

considera autentica o tutt' al più opera di un discepolo che conosceva bene Platone<sup>185</sup>, ma anche dalle antiche biografie di Archita contenute nel Laerzio, VIII 79-83, e nella *Suda* (A1 e A2 DK). I due si erano incontrati per la prima volta durante il primo viaggio di Platone in Magna Grecia e in Sicilia nel 388/7 a.C.<sup>186</sup>, e la tradizione recepì un tale legame tra i due da presentare o Archita come il maestro pitagorico di Platone dopo la morte di Socrate (Cic. *Rep.* I 10, 16)<sup>187</sup>, o Platone quale maestro di Archita, che gli consentì di ottenere successo a Taranto, come si legge nel *Discorso sull'amore* attribuito a Demostene, 46. La relazione tra i due che emerge dalla *VII Lettera* è più vicina alla seconda alternativa, e si caratterizza come un rapporto di amicizia, solidarietà e ospitalità. Inoltre, Platone cita un passo dallo scritto di

e supplicandolo di non frapporre ostacoli alla mia partenza; quello acconsentì e mi lasciò andare, offrendomi le provvigioni per il viaggio» (tr. R. Radice). I rapporti tra Archita e Platone quali risultano da questa fonte sono analizzati da G.E.R. LLOYD, *Plato and Archytas in the Seventh Letter*, «Phronesis» 35 (1990), pp. 159-173. Cfr. anche S. LAMPROPOULOU, *Peritōn Pythagoreion filosofikon protupōn para Platōni*, «Platon» 26 (1974), pp. 146-155.

<sup>185</sup> REALE, *Storia*, vol. III; ID., *Per una nuova interpretazione di Platone*, considera la lettera autentica; cfr. anche, ad es. L. BRISSON, *Platon: Lettres*, Paris 1987; LLOYD, *Plato and Archytas*; M. SCHOFIELD, *Plato and Practical Politics*, in *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, ed. Id. - Ch. Rowe, Cambridge 2000, pp. 293-302.

<sup>186</sup> Pl. *Ep.* VII 324A, 326BD; Cic. *Rep.* I 10, 16; Philod. *Acad. Ind.* X 5-11; cfr. Diog. Laërt. III 6.

<sup>187</sup> *Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse, et Philolai commentarios esse nantum*. Anche l'anonimo citato da Fozio, p. 237, 6 Th., indica in «Archita il vecchio», Ἀρχύτας ὁ πρεσβύτερος, il maestro di Platone (all'epoca in cui scriveva, Fozio non era ancora patriarca: cfr. J. SCHAMP-B. KINOT, *Thesaurus Photii Constantinopolitani Bibliothecae*, Turhout 2004, XL-XLVI).

Archita sulla musica in *Rep.* VII 530D, e sembra dipendere dall'opera di Archita sulla geometria solida anche in 528D.

In ogni caso, anche Archita, filosofo pitagorico e stratega per sette volte consecutive a Taranto (A1 DK), colonia spartana fondata nel 706 a.C. e particolarmente fiorente e potente durante la maturità e la vecchiaia di Archita<sup>188</sup>, nonché probabilmente στρατηγὸς αὐτοκράτωρ (A2 DK)<sup>189</sup>, condivideva l'ideale di Platone del sovrano illuminato dalla filosofia<sup>190</sup>, e mi pare di per sé altamente significativo che precisamente a lui sia forse dovuta, o comunque certamente attribuita, la creazione della formula del βασιλεὺς come νόμος ἔμψυχος.

*Medioplatonici e pitagorizzanti: Filone e i trattatisti De regno*

Il concetto di νόμος ἔμψυχος, che nel pitagorico e medioplatonico Ps. Archita (o forse Archita stesso, pitagorico amico di Platone) rimane allo stato di formula, in quanto l'attenzione dell'autore è focalizzata altrove e il sovrano

<sup>188</sup> N. PURCELL, *South Italy in the Fourth Century B.C.*, in *The Cambridge Ancient History*, VI: *The Fourth Century B.C.*, edd. D.M. Lewis, J. Boardman, S. Hornblower, M. Ostwald, Cambridge 1994, pp. 381-403: 388; anche P. WUILLEUMIER, *Tarente des Origines à la Conquête Romaine*, Paris 1939, pp. 68-69.

<sup>189</sup> Oltre alla bibliografia già fornita su Archita, rinvio a G. STANO, *Archita*, «Rivista del liceo ginnasio "Archita" di Taranto» 15 (1939), pp. 3-13 [non vidi]; A. MELE, *I Pitagorici ed Archita*, in *Storia della società italiana*, vol. I: *Dalla preistoria all'espansione di Roma*, Milano 1981, pp. 269-298. Per il rapporto di Archita con Taranto rinvio a HUFFMAN, *Archytas*, 1.3, con estesa documentazione.

<sup>190</sup> W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge 1962, p. 333 propone effettivamente di vedere in Archita il modello del sovrano-filosofo di Platone; Vlastos considera addirittura Archita stesso come il «filosofo ideale» di Platone: G. VLASTOS, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, NY 1991, p. 129.

viene concepito essenzialmente come magistrato ed esecutore della legge, si ripresenta in un autore molto vicino al Medioplatonismo, e influenzato anche dallo Stoicismo, come Filone<sup>191</sup>, soprattutto nel *De vita Mosis*, 1, 162; 2, 4, e nel *De Abrahamo*, 5. Filone riprende direttamente la nozione platonica del politico-filosofo. Mosè è figura del legislatore, del sacerdote e del profeta, dotato di σωφροσύνη e di ἐγκράτεια, e di un ruolo di tramite fra Dio, con cui è in contatto diretto, e il mondo che si rivela pienamente convergente con quello dei trattatisti *Peri basileias*. In *Mos.* 2, 4, in particolare, Filone osserva che «il dovere di un sovrano è comandare ciò che è giusto e proibire ciò che è sbagliato. Ora, ingiungere ciò che si dovrebbe fare e vietare ciò che non si dovrebbe è la funzione peculiare della legge [νόμος]; ne consegue, pertanto, che il sovrano è la legge vivente [νόμος ἐμψυχος] e che la legge è un sovrano giusto». Mosè, figura monarchica, è incarnazione della legge e la legge mosaica si accorda con quella naturale. Nel *De Josepho*, Filone teorizza un duplice rapporto, tra il sovrano e Dio e tra Dio e il popolo: il sovrano sta alla nazione da lui governata come Dio sta all'universo, e come il sovrano imita Dio cercando di conseguire le virtù tipiche di Dio, così il suo popolo si riforma cercando di imitare il sovrano, con l'abolizione delle passioni e il conseguimento della ἐγκράτεια sotto la guida

<sup>191</sup> MARTENS, *Nomos empsychos in Philo and Clement*, pp. 323-338. Cfr. anche R. BARRACLOUGH, *Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 21, 1, Berlin-New York 1984, pp. 417-553; K. GIRARDET, *Naturecht und Naturgesetz*, «Rheinisches Museum» 138 (1995), pp. 266-298; P. BORGES, *Moses, Jesus, and the Roman emperor*, «Novum Testamentum» 38 (1996), pp. 145-159; H. NAJMAN, *The law of nature and the authority of Mosaic law*, «Studia Philonica Annual» 11 (1999), pp. 55-73; R. WEBER, *Das "Gesetz" bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus*, Bern-Frankfurt am Main 2001; cfr. R. RADICE, *La figura del legislatore in Filone e i suoi precedenti filosofici*, «Ricerche Storico-Bibliche» 15 (2003), pp. 153-162.

della ragione (81-87). Anche nel *De specialibus legibus* Mosè è figura del re-legislatore e si trova espressa l'istanza, comune ad "Ecfanto", dell'imitazione di Dio da parte del sovrano (IV 187-188).

La caratterizzazione del sovrano come νόμος ἐμψυχος, in effetti, si approfondisce e si focalizza soprattutto a livello etico-religioso con i trattatisti *Περὶ βασιλείας* mediopitagorici Diotogene, Stenida ed "Ecfanto", forse del I sec. d.C.<sup>192</sup>, il cui influsso sembra essersi esteso fino al mondo bizantino e addirittura al pensiero politico russo<sup>193</sup>. A loro avviso, il so-

<sup>192</sup> Stenida è il meno rilevante rispetto al nostro tema specifico. Documentazione su questi trattatisti da ultimo in I. RAMELLI, *Allegoria*, I, *L'età classica*, Milano 2004, pp. 367-377; cfr. L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène, Sténidas*, Liège-Paris 1942; F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, I-II, Washington D.C. 1966; AALDERS, *Nomos empsychos*, pp. 315-329; G.A.W. CHESNUT, *The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 16/2 (1978), pp. 1310-1332; SQUILLONI, *Il concetto di "regno"*, spec. p. 123 ss.; EAD., *Il re e il concetto di imitazione di Dio nel Peri Basileias dello Ps. Ecfanto*, «Annali del Dip. di Filosofia dell'Università Statale di Milano» 4 (1988), pp. 3-22; M. SCHULTE, *Speculum regis: Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*, Münster 2001, in partic. pp. 136-158 per i tre trattatisti *Peri basileias*; per le radici della trattatistica *De regno* nella monarchia ellenistica: F. CHAMOUX, *The Hellenistic Monarchies: Their Years of Glory*, in ID., *Hellenistic Civilization*, Malden-Oxford 2002, cap. 3 = tr. di ID., *La Civilisation hellénistique*, Paris 1985<sup>2</sup>. Per la datazione, vigono molte incertezze: la datazione al I sec. d.C. è proposta dalla Squilloni, da Zecchini e da altri, e mi sembra fondata su argomenti degni di nota, ma è lungi dall'essere certa: secondo E.R. Goodenough, T.A. Sinclair, H. Thesleff e, con alcune riserve, G.J.D. Aalders, "Ecfanto" andrebbe posto nel III sec. a.C.; per Delatte tra I e II sec. d.C., per W. Burkert all'inizio del III. Cfr. B. CENTRONE, *Ecphante de Crotone*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, Paris 2000, p. 55 con bibl.

<sup>193</sup> Cfr. I. SHEVCENKO, *A Neglected Byzantine Source of the Muscovite Political Ideology*, «Harvard Slavic Studies» 1954, pp. 141-174.

vano è superiore agli altri mortali per essenza, dotato di supremazia nella ragione e nella virtù, e si configura come un intermediario tra il mondo divino e quello umano. Infatti, egli è un essere semidivino venuto a beneficiare gli uomini, e il suo potere ha un'origine divina<sup>194</sup>. Il suo ruolo di mediazione è uno dei caratteri centrali che in questi trattati mostrano l'influsso della filosofia medioplatonica, che conferisce ad essi anche l'ispirazione etico-religiosa, soprattutto nel caso di "Ecfanto", che appare il più vicino al Medioplatonismo. In questo indirizzo filosofico, infatti, il ruolo mediatore del δαίμων è importante e ha una funzione del tutto parallela a quella rivestita dal sovrano come legge vivente: si tratta, a ben vedere, dello stesso ruolo che Platone nel *Politico* assegnava all'ἄνθρωπος βασιλικός, il quale nel nostro tempo ha la stessa funzione svolta dai δαίμονες al tempo di Crono. Il concetto forte di mediazione, in effetti, si addice assai meglio alla struttura gerarchizzata del reale propria dell'impostazione platonica, dove è necessario un intermediario rispetto al piano della trascendenza, che non all'immanentismo stoico, dove, propriamente parlando, non c'è nulla da mediare, in quanto non si danno piani trascendenti. Analogamente è di origine platonica il concetto di ὁμοίωσις θεῷ che deve ispirare il governante: il Medioplatonismo fece dell'assimilazione a Dio il fine etico stesso. È significativo che il Medioplatonismo era ben portato ad assimilarsi al Neopitagorismo, come accadde ad esempio nel caso di Numenio.

Specialmente per Diotogene, cui è ascrivito anche un trattato Περὶ εὐσεβείας, il *basileus* è la legge vivente, νόμος ἔμψυχος, colui che riproduce le qualità del Dio celeste, tra cui il *logos* universale: «Sarà l'uomo più giusto ad essere re, e

<sup>194</sup> L'idea della scelta divina dell'imperatore romano è indagata in J.R. FEARS, *Principes a diis electus: The Divine Election of the Emperor*, Rome 1977.

l'uomo più giusto sarà colui che più si conforma alla legge: infatti, senza giustizia nessuno potrà essere sovrano, e senza la legge non potrà esservi nemmeno la giustizia. Il giusto è nella legge e dalla legge scaturisce il giusto. *Il re è o la legge vivente* [νόμος ἔμψυχος] o un capo conforme alla legge [νόμιμος]; per questo, di conseguenza, egli è l'uomo più giusto, e al contempo l'uomo più conforme alla legge» (p. 263, 15-20). Diotogene dà una dimostrazione pressoché matematica del problema: il re deve essere l'uomo più giusto, la giustizia è la conformità alla legge, dunque il re dev'essere il più conforme alla legge in assoluto, essere l'incarnazione stessa della legge, governando il suo Stato come Dio governa l'universo (p. 265, 6 ss.), e imitando il principio cosmico, così come la città da lui retta deve essere μίμησις della πολιτεία celeste (p. 265, 10 ss.). Ora, già nel passo del *Politico* platonico che abbiamo ricordato, 301E, la πολιτεία terrena su cui regna il βασιλικὸς ἄνθρωπος deve imitare la πολιτεία ideale, secondo il principio della μίμησις che, insieme alla μέθεξις, è cardine della metafisica platonica, in quanto designa il rapporto tra le realtà sensibili e le Idee, loro modelli<sup>195</sup>. Tradotta sul piano immanentistico stoico, questa nozione diviene quella, già ricordata, della cittadinanza comune a tutti gli uomini e agli dèi, ossia a tutti gli esseri razionali, nella Città di Zeus, che è il cosmo.

Un altro elemento di chiara derivazione platonica si trova in Diotogene, p. 266, 10 ss.: il sovrano sta ai sudditi come l'anima razionale, la λογικὰ ψυχά, sta alle facoltà inferiori irascibile (τὸ θυμοειδές) e concupiscibile (τὸ ἐπιθυμητικόν). Evidentemente si tratta della tripartizione platonica dell'anima, con la parte direttiva affidata all'anima razionale. La razionalità è il tratto distintivo del sovrano di Diotogene, che incarna il *logos* universale e divino ed effettiva-

<sup>195</sup> Cfr. la documentazione fornita qui *supra* nelle note.

mente è definito da Diotogene θεὸς ἐν ἀνθρώποις, mentre i sudditi rappresentano l'elemento irrazionale che deve essere controllato e diretto, così come nel cosmo la ragione divina controlla tutto. Il rapporto tra i sudditi e il sovrano e tra il sovrano e Dio è teorizzato in base al concetto di ὁμοίωσις e di μίμησις<sup>196</sup>. Il sovrano deve imitare Dio in base al principio di ὁμοίωσις θεῷ, che è essenzialmente platonico e poi si presenta in autori anche stoico-cinici come Musonio<sup>197</sup>; la popolazione a sua volta deve imitare il sovrano. Il rapporto del sovrano con la legge è immediato, in quanto egli stesso è la legge: egli è dunque titolare di un potere immenso e privo di controllo esterno (p. 265, 22 ss.), e al contempo soggetto a limitazioni in sé: egli deve sottomettersi alla legge divina per poter garantire la propria legittimità, e poiché egli deve importare la ragione cosmica nello Stato da lui governato, legiferando, ossia emanando la legge positiva che è espressione della legge universale, obbedirà poi egli stesso non solo alla legge universale, bensì anche a quella positiva, pur rimanendo in facoltà di cambiarla in meglio.

In "Ecfanto" – che non va confuso con l'omonimo Pitagorico del IV sec. a.C. (51 DK) – pur non comparando mai espressamente la formula νόμος ἔμψυχος, gli stessi temi si approfondiscono e si connotano in senso più espressamente religioso, con un più stretto parallelo tra il Dio celeste e il sovrano terreno, tra l'intelligenza celeste e quella terrena del sovrano, e con tratti più marcatamente etico-salvifici. Innanzitutto, il suo sovrano è φρόνιμος, dotato cioè della stessa virtù del βασιλικὸς ἀνὴρ del *Politico* di Platone e della stessa sua superiorità sulle leggi scritte, in quanto il

<sup>196</sup> Cfr. SQUILLONI, *Il concetto*, pp. 63-83.

<sup>197</sup> Cfr. il mio *Musonio*, intr., e pp. 103-120, e *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo», Classe di Lettere, 131 (1997), pp. 292-320.

sovrano riproduce in sé l'ordine universale voluto da Dio, φρόνησις del mondo (p. 279, 15-20): «Chiaramente, questo può darsi soltanto in presenza della φρόνησις, e allo stesso modo è chiaro che la φρόνησις del mondo è Dio, poiché esso è tenuto unito e saldo dal perfetto ordinamento e dalla giusta sistemazione di ogni cosa, e senza il νοῦς queste cose non possono sussistere. Così anche il re senza la φρόνησις non può avere queste qualità, ossia la giustizia, la temperanza, lo spirito sociale, etc.».

Soprattutto, in "Ecfanto" emergono molte idee pitagorico-platoniche nella dottrina del *basileus* che garantisce la salvezza dei sudditi, in una prospettiva soteriologica che ben si adatta all'afflato mistico di questo testo. Innanzitutto, la salvezza si attua attraverso la *purificazione* che ai sudditi deriva dalla conformazione al *basileus* (p. 274, 5 ss.); quindi, anche attraverso la contemplazione della bellezza – altro tema di origini platoniche – dell'ordine universale e del sovrano che lo imita (p. 274, 15 ss.); infine, attraverso la *tensione verso il Bene* che il sovrano sa infondere nei sudditi per mezzo di una *reminiscenza* e una *terapia dell'anima*, altri temi tutti platonici: «Solo il sovrano è in grado di produrre nella natura umana questa *tensione verso il Bene*, affinché l'uomo segua Dio *imitando* la sua persona superiore. Ma gli uomini, intorpiditi in una specie di *ebbrezza e caduti nell'oblio a causa di una cattiva condotta di vita*, vengono rinvigoriti dal *logos*, che, accolto in loro, ne *guarisce le malattie*, e, una volta *eliminato l'oblio* che abitava in loro a causa dei vizi, *fa rinascere il ricordo*, da cui ha origine ciò che è chiamato "persuasione"» (p. 278, 10 ss.). La prospettiva è manifestamente platonizzante, e non sorprende che sia molto sentito, come in Platone (e nello ps. Archita), il problema dell'educazione e della persuasione, in "Ecfanto" dovuto alla duplice valenza che assume il *logos* impersonato dal sovrano: ragione e anche discorso, che sappia persuadere al bene e alla verità. Per questo, il sovrano risulta, come Dio,

αἴτιος ἀγαθῶν, e finisce per esercitare una funzione soteriologica<sup>198</sup>. E sempre in prospettiva platonico-pitagorica, non sorprende nemmeno che “Ecfanto” insista tanto sul tema della misura, precisamente quello di Platone nel *Politico* (283C-287B; 305E-311C), secondo cui il politico è chi sa unificare gli opposti in giusta misura: la misura e l’armonia universale, tramite il sovrano, e con un graduale processo di imitazione attraverso persuasione e reminiscenza, si rispecchiano nella misura e nell’armonia della collettività. Del tutto platonica è anche, in “Ecfanto”, la concezione della vita terrena come un esilio, una condizione di lontananza dalla vera patria, come ben risulta dalla dichiarazione di apertura dell’autore, a p. 244, 13 ss.: «L’uomo è sulla terra un essere lontano dalla sua vera patria [ἀποκισμένον χρῆμα] e di gran lunga sminuito rispetto alla sua natura più pura [πολὺ τᾶς καθαρωτέρας φύσιος ἐλαττούμενον]».

*Stoici eclettici: Musonio, Seneca, Dione*

Musonio Rufo, cinico-stoico con forte ispirazione direttamente socratica, nella *Diss.* 8, dal titolo Ὅτι φιλοσοφῆτέον καὶ τοῖς βασιλεῦσιν, spiega ad un re siraco che il sovrano deve essere filosofo prima di chiunque altro<sup>199</sup>: «Non credere che fare filosofia si addica a qualcun altro più che a te, e non in virtù di qualcos’altro se non perché tu ti trovi ad essere un sovrano. Infatti, il re deve essere in grado di preservare gli uomini e di beneficiarli [σώζειν, εὐεργετεῖν].

<sup>198</sup> SQUILLONI, *Il concetto di regno*, p. 91 ss. e p. 100 ss.

<sup>199</sup> W. KLASSEN, *The king as “living law” with particular reference to Musonius Rufus*, «Studies in Religion» 14 (1985), pp. 63-71; cfr. I. RAMELLI, *Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I secolo d.C.*, «Silenio» 25 (1999), pp. 197-212; EAD., *Musonio Rufo. Diatribe, frammenti, testimonianze*, Milano 2001, pp. 102-119.