

si aggiunga che l'informazione bibliografica che sostiene la ricerca è ottima. Non solo il Pirro di Dionigi d'Alcarnasso, che ha limitatamente attirato fino ad oggi l'attenzione degli studiosi, ci è certamente assai meno estraneo ora che questo contributo è venuto a costituire in proposito un ineludibile punto di riferimento; ma esso costituirà, io credo, anche una base di partenza per auspicabili future ricerche che, con più vasto impianto e a partire da diverse scelte tematiche, chiariscano ulteriormente aspetti rimasti parzialmente in sospenso, come per esempio il rapporto tra Dionigi e le sue fonti, rivelandoci se esse costituissero per lui soltanto una riserva di prezioso materiale da riprodurre oppure — come a me pare di intravedere nel caso di Acilio — anche, in qualche caso, un'ispirazione per rivolgersi direttamente alla tradizione più antica.

CINZIA BEARZOT

ANTONELLA SQUILLONI, *Il concetto di 'regno' nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati Περὶ βασιλείας*, Firenze, Leo S. Olschki, 1991 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria». Studi, 111). Un vol. di pp. VI - 222.

Il *Florilegio* di Stobeo, grande collettore dell'antica sapienza, ci ha conservato nel sesto e settimo capitolo del IV libro, dedicati alla regalità (*Ὅτι κάλλιστον ἡ μοναρχία, Ὑποθήκαι περὶ βασιλείας*), alcuni esceriti di diversa ampiezza di tre opere *Περὶ βασιλείας* attribuite ad Ecfanto, Diotogene e Stenida; caratteristica comune di queste prose — delle quali si ignora l'originaria estensione — è di essere scritte in un dialetto dorico. Per quanto i tre autori siano nelle intestazioni parimenti qualificati «pitagorici», le loro idee — sulla base almeno del poco che ci è conservato — non sono identiche. Se tutti sottolineano l'auspicabile e necessaria analogia fra le azioni del re e di Dio, che funge da modello per il comportamento del βασιλεύς, Diotogene in particolare e Stenida insistono sul primato della legge, al quale il monarca deve più d'ogni altro adeguarsi fino ad identificarsene, mentre Ecfanto espone piuttosto una concezione cosmico-mistica della regalità, insostituibile strumento sceso dal cielo per il fatale «ritorno» degli uomini allo stato del loro padre divino, che si è offuscato a causa della maternità terrestre; ascesa ottenuta non già con gli umilianti mezzi della costrizione o con

un faticoso convincimento, bensì con la spontaneità originaria, accesa nell'animo dei cittadini dal luminoso esempio della vita del monarca (Diotogene ne paragona gli effetti a quelli della musica, p. 268, 12-14 Hense).

In queste teorie si possono cogliere senz'altro vari nessi con la tradizione del pensiero greco sulla regalità, dagli attributi omerici ed esiodei del monarca (*Iliade* I 176, *Teogonia* 96), all'idealizzazione platonica del βασιλικὸς ἀνὴρ, alla protrettica isocratea ecc. (basti appunto sfogliare i capitoli di Stobeo), ma — d'altra parte — il ruolo decisivo assunto dal re nella concezione politica dei tre «pitagorici» non è conciliabile con i valori etici e civili della πόλις; esso sembra presupporre per lo meno l'esperienza della tirannide siracusana del IV secolo e della monarchia cipriota di Evagora, o — assai meglio — della sovrumana e radicalmente innovativa vicenda di Alessandro Magno. Anzi, alcune affermazioni dello pseudo-Ecfanto parrebbero echeggiare motivi della storia e del mito del Macedone: l'origine divina (p. 245,1-5 Hense; cfr. Plutarco, *Alex.*, 2-3; 27,5-11; 28,1; 33,1; 50,11), la simbologia dell'aquila (p. 273,2-4 e *Alex.* cap. 33,2; si pensi anche alla monetazione di Alessandro e dei diadochi), l'autosufficienza del re per quanto concerne la sua persona (p. 276,11-17 e *Alex.* 5,6; 16,19; 23; 40; 42,7-10), il suo circondarsi non di servi, ma di amici conformi alla sua natura (p. 277,1-3), dei quali il βασιλεύς si serve per governare (non è facile sfuggire al ricordo dei φίλοι e degli ἐταῖροι, cfr. *Alex.* 34,1; 39,7-8; 47,9-12; 57,4); anche l'accenno all'emarginazione dei bastardi (p. 273,6-8) merita attenzione (v. *Alex.* 9,7-8). Mentre non è dato percepire alcun elemento «romano» (l'autore, in particolare, non fa il minimo cenno a una classe di ottimati che si interponga fra il re col suo gruppo di amici e l'indistinta massa dei sudditi), l'intero scritto è permeato dalla concezione ellenistica dell'evergetismo regale. I *Περὶ βασιλείας* e il *Περὶ παιδείας βασιλέως* di Teofrasto (Diogene Laerzio V 42,49), gli ugualmente perduti *Στοιχεῖα πρὸς Ἀλέξανδρον περὶ βασιλείας* di Senocrate (*ibid.* IV 14), la lettera dedicatoria della pseudo-aristotelica *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον* stanno agli inizi di una tradizione tanto ampia quanto a noi sconosciuta; è difficile credere che anche i tre scritti *Περὶ βασιλείας* di Ecfanto, Diotogene e Stenida siano molto posteriori. L'aura di mistica autorevolezza ricercata con la fittizia ascendenza pitagorica e l'impiego del dorico rispondono probabilmente a precise esigenze ideologiche e «propagandistiche» di una monarchia ellenistica. Questo almeno

è il parere di chi scrive, che si associa, in buona compagnia, al giudizio di H. Thesleff (*On the problem of the doric pseudo-pythagorica*, in *Pseudepigrapha I*, Genève 1972 [Fondation Hardt. Entretiens, tome XVIII], 59-87,97). Un'eventuale alternativa potrebbe essere l'avanzato III secolo d.C. (cfr. E. Barker, *From Alexander to Constantine*, Oxford 1956, 362), ma una simile operazione culturale mi pare, soprattutto per l'aspetto linguistico, troppo raffinata per quell'epoca.

La Squilloni dedica a questi tre autori un libro nato da una tesi di dottorato di ricerca svolta presso l'Istituto Universitario Europeo di Firenze fra il 1984 e il 1988, dopo avere già pubblicato la parte centrale della sua indagine (corrispondente alle pp. 63-106) negli «Annali del Dipartimento di Filosofia» del 1988. Come non di rado avviene in tesi di laurea ed anche di dottorato, l'opera è spesso verbosa e ripetitiva, con uno svolgimento più rapsodico che conseguente e un inutile dilungarsi in maniera superficiale su temi di non stretta attinenza. La mancanza di una rielaborazione e di un'attenta verifica è dimostrata anche da gravi lacune bibliografiche: l'autrice sembra ignorare l'esistenza di primari contributi per la storia del pensiero politico antico e medievale come il libro del Barker citato sopra o i saggi di G. Giannantoni, *Il pensiero politico greco dopo Alessandro Magno* in *Storia delle idee politiche economiche e sociali* diretta da L. Firpo, I, Torino 1982, 331-371, e A. Pertusi, *La concezione politica e sociale dell'Impero di Giustiniano*, *ibid.*, II, Torino 1985, 541-596, e persino l'esistenza del dialogo *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*, che con la dottrina dello pseudo-Ecfanto ha stretta connessione (è piuttosto antipatico per chi legge che a rammentarlo sia l'editore). La «lettura» della Squilloni «intende inserire Ecfanto in un definito contesto filosofico» (p. 158) e a questo fine ella ci presenta all'inizio (pp. 22-33) i testi di Ecfanto, Diotogene e Stenida, purtroppo però soltanto in traduzione italiana, privando così il lettore della possibilità di un agevole controllo con l'originale greco, e senza preoccuparsi di discutere alcuno dei loro numerosi problemi testuali (si veda — per farsene un'idea — l'apparato dell'edizione di Stobeeo). Segue un capitolo sulla datazione dell'opera, cui tengono dietro altri quattro, che costituiscono la «Parte seconda», dedicati rispettivamente ai temi de «La legittimazione politica del sovrano e il suo rapporto con i sudditi» (pp. 63-106), «Il significato etico-politico dell'immagine re-legge incarnata» (pp. 107-136), «La virtù etico-sociale del re: la ἀυτάρχεια e le sue implicazioni

politiche in rapporto al motivo dell'imitazione di Dio» (pp. 137-183), «Il tiranno storico» (pp. 185-197). Il lavoro procede — per così dire — lungo due linee: da un lato l'autrice intende esaminare alcuni concetti fondamentali dello pseudo-Ecfanto (μίμησις θεοῦ, ὁμοίωσις θεῶν, θεοφιλία, εὐνοια, φιλία, κοινωνία, πειθῶ, νόμος ἔμφυχος, αὐτάρχεια, ἐγκράτεια) confrontandoli col pensiero di vari filosofi; dall'altro tenta di definirne le peculiarità e le intenzioni servendosi di una chiave interpretativa tanto dogmatica quanto gratuita, che cioè il *Περὶ βασιλείας* possa, anzi debba, leggersi *per contrarium* (pp. 15, 185), come se lo scopo dello pseudo-Ecfanto non fosse già di esporre una dottrina monarchica, ma di colpire un despota a lui contemporaneo presentando un ideale di sovranità radicalmente alternativo. L'autrice (p. 42) ritiene che «la valutazione delle idee filosofiche» contenute nei frammenti dell'opera permetta di datarla fra il I secolo d.C. e la fine del II, poiché l'intreccio di motivi platonici dominanti (il βασιλικὸς ἀνὴρ) con altri pitagorici (l'idea di συναρμογὰ del cosmo e di σύσταμα, p. 13) e stoici (συνπάθεια universale e λόγος cosmico; αὐτάρχεια del saggio), e — più in generale — l'afflato mistico e il concetto della funzione mediatrice del re, analoga a quella del demone, fra Dio e gli uomini (p. 54) non sarebbero concepibili prima del medio-platonismo (pp. 13-14,64). Questo giudizio nasce piuttosto da un'opinione *a priori* sullo svolgimento della filosofia antica che da puntuali e cogenti raffronti. Non mi sembra infatti che la Squilloni sia riuscita a provare che uno solo dei temi dello pseudo-Ecfanto non possa venir fatto risalire al IV/III secolo a.C., tanto più che ella non sviluppa l'ipotesi di W. Burkert (in *Pseudepigrapha I*, 50), che nello pseudo-pitagorico il concetto dell'uomo quale figlio della terra, che può levarsi verso Dio suo padre solo in virtù di un soffio divino, debba supporre la conoscenza di *Genesi* 2,7 (sulla necessità di questa congettura avrei in effetti serie perplessità, cfr. ad es. Esiodo, *Teogonia* 571 col commento di M.L. West, Oxford 1966, 326). Se si pensa a quale stimolo verso la divinizzazione della persona regia fu esercitato nelle monarchie ellenistiche dalle concezioni orientali (egiziana in particolare) e al colossale naufragio dei testi della filosofia di quei tempi (che ci obbliga a rifarci ai vari Filone, Seneca, Plutarco, ma anche a Cicerone, un autore quasi ignorato nel libro: il *De re publica* merita una citazione solo a p. 101), gli argomenti filosofici della Squilloni appaiono avere lo stesso valore — pressoché insussistente — di quelli linguistici del Delat-

te, che proponeva pur egli una data fra il I e il II secolo d.C. anche in base al fatto che 18 parole non sono attestate, per forma o per senso, prima di Filone, san Paolo, Giuseppe Flavio, Plutarco e Luciano (cfr. pp. 38-40). L'ipotesi finale che il tiranno «deuteragonista» del *Περὶ βασιλείας* sia Domiziano sarà lusinghiero definirla fantasiosa.

Chiudono il volume una *Bibliografia dei Testi antichi*, che dimostra come l'autrice non si sia data troppa pena nel ricercare edizioni filologicamente accurate (e che comunque non è completa, mancandovi ad es. Alceo, Teognide, Archiloco, citati a p. 186 n. 4, l'ultimo secondo un'edizione Tand — che sta per Tarditi!), una della *Letteratura secondaria utilizzata e citata* e un *Indice dei nomi antichi e moderni*. Il volume è elegantemente stampato e, a parte il greco (soprattutto all'inizio), sufficientemente corretto.

CARLO MARIA MAZZUCCHI

PLUTARCO, *La virtù etica*, testo critico, introduzione, traduzione e commento a cura di FRANCESCO BECCHI, Napoli, M. D'Auria editore, 1990 (Corpus Plutarchi Moraliū, 5). Un vol. di pp. 251.

È il quinto vol. del «Corpus Plutarchi Moraliū» diretto da Italo Gallo e Renato Laurenti. Francesco Becchi lavora al *De virt. mor.* da circa vent'anni (*Contributi allo studio del virt. mor.*, «SIFC», n.s. 46 (1974), 129-47; *Aristotelismo e antistocismo...*, «Prometheus», 1 (1975), 261-75; *Platonismo medio ed etica plutarca*, *ibid.*, 7 (1981), 125-45 e 263-84), anni non certo sprecati e proporzionali non tanto alla mole dell'*opusculum*, che conta appena 12 capp., quanto alla vastità e complessità delle tematiche affrontate da Plutarco e a certe arretratezze (di cui oggi ci rendiamo conto) della critica anche recente: si pensi a quanto annosa ed intersecata dovesse essere la storia delle concezioni greche sulla virtù e sull'anima negli anni tra sec. I e II in cui Plutarco ne scrisse. Credo che questo lavoro del Becchi stabilisca alcuni punti fermi che non sarà facile smentire. L'*Introduzione* (pp. 7-56) sintetizza rapidamente lo *status quaestionis* dell'operetta, che segue la curva della fortuna (relativa) di molti altri *Moralia*: studi cinquecenteschi (Aquivivius, Camerarius); fitto, erudito e ipercritico lavoro germanico tra fine Ottocento e primi Novecento (Heinze, Schlemm, Pohlenz, Dyroff, Siefert, von Arnim, Ringel-

taube); posizioni che si concentrano intorno alla seconda guerra mondiale (Jaeger, Erbse, Düring, Moraux, Verbeke, Pinnoy, Etheridge, cfr. p. 8, n. 6).

Sino a questo punto regna notevole incertezza, dovuta anche a preconcetta disistima per il pensiero plutarco, tanto che Hartmann (1916) prima e Helmbold (1939) poi, giudicano superficialmente spuria l'operetta per presunte incoerenze argomentative. Di qui lavori che trattano il *virt. mor.* come una sorta di collettore di *excursus* dossografici, tanto poco originale che doveva ricercarsene una 'fonte unica': si pensò allo stoico Aristone di Chio, al diatribico Bione, ai peripatetici Aristone di Ceo e Andronico di Rodi, e poi ancora: Senocrate, Panezio, Posidonio, fino a Sozione. Tutte tesi insoddisfacenti (e talune addirittura impensabili per chi abbia letto anche di fretta il testo) in quanto era errata l'impostazione del problema: una fonte unica non c'era; quanto meno divenne ovvio che Platone, Aristotele (*EN* ed *EE*), *Stoici Veteres* (specie, polemicamente, Crisippo) Plutarco li conosceva direttamente. Molto convincente la trattazione del Becchi dei rapporti tra il *virt. mor.* e Posidonio (quanto a Panezio Wilamowitz aveva negato che Plutarco lo conoscesse): il pensiero di Posidonio sul tema etico-psicologico è ricostruibile da Galeno, *plac. Hipp. et Plat.*: contro Ringeltaube Becchi dimostra che un'influenza ci fu ma essa non fu determinante: la disposizione degli argomenti nel suo *περὶ παθῶν* era opposta a quella plutarca: precedeva la confutazione del concetto crisippeo di *χρῆσις* e seguiva poi (sempre contro Crisippo) la dimostrazione dell'esistenza nell'anima di un *ἄλογον*. Si veda in generale l'ottima sintesi del Becchi alle pp. 19-22. La sostanza è che Posidonio oppone al monismo crisippeo la platonica tripartizione dell'anima con sedi spazialmente distinte, mentre Plutarco si riferisce ad una concezione binaria di sicura ascendenza aristotelica. «Non c'è in tutto il trattato un argomento che specificamente possa dirsi posidoniano o che implichi una dipendenza diretta o indiretta da Posidonio» (p. 26). Come valutare questo aristotelismo plutarco? Si tratterà anche di conoscenza diretta, accetta il Becchi da Verbeke, Etheridge, Pinnoy, ma soprattutto (e qui mi pare stia il nucleo più originale della critica del Becchi) Plutarco si inserisce, quanto a quest'operetta, «in quella corrente dell'aristotelismo contemporaneo a Plutarco, che si può definire aristotelismo di mezzo» (p. 43 ss.). I testi relativi sono: l'anonimo autore dei *MM.*, Aspasio, l'anonimo commentatore di *EN*, Alessandro di Afrodisia, il