

NOTA

LA “CITTÀ DI ZEUS” DI MUSONIO RUFO NELLE SUE ASCENDENZE VETERO-STOICHE E NELL'EREDITÀ NEOSTOICA E CRISTIANA

ILARIA RAMELLI*

A. LA “CITTÀ DI ZEUS” IN MUSONIO RUFO E NEI NEOSTOICI

Nel pensiero etico dello Stoico romano-etrusco Musonio Rufo appare centrale la problematica della legge morale, la quale si configura al contempo anche come legge di Zeus, ossia della suprema divinità stoica che, assumendo in Musonio alcuni tratti del Tinia etrusco, si presenta come supervisore della vita etica di ogni uomo¹. Per Musonio, seguire la legge morale data da Dio –che è padre degli uomini– significa vivere in armonia con Dio, non sottomettere la propria volontà con cieco servilismo, bensì, poiché Dio ci vuole liberi e la sua paternità non elimina, ma anzi fonda la nostra libertà, significa volere insieme con Lui, essere *σύμψυχοι* con Dio (fr. XXXVIII). Non sfugge, nell'espressione musoniana, la connotazione anche politica del termine greco, che rinvia alle votazioni e all'esercizio dei diritti politici del cittadino.

Ora, questo ben si comprende se si pensa che Musonio imposta il rapporto fra l'uomo e Dio padre anche, appunto, in termini politici: gli uomini che perseguono la propria vera realizzazione nella legge di Zeus sono infatti cittadini della città celeste –un concetto che avrà una lunga storia dopo Musonio, ma che ha anche precise ascendenze stoiche prima di lui– di cui lo stesso Zeus è sovrano e che egli chiama appunto “città di Zeus” (*Diss.* IX 9, 42, 1-13 Hense). Musonio, infatti, trattando della tematica, diffusa nella diatriba stoico-cinica, che “non è un male l'esilio”, fonda il proprio asserto sul motivo del cosmopolitismo del saggio, anch'esso topico a partire già dal Cinismo e dal primo Stoicismo, specificando che il saggio non si ritiene cittadino di una città particolare, bensì si sente investito di una cittadinanza ben più alta: egli *νομίζει εἶναι πολίτης τῆς τοῦ Διὸς πόλεως*, ἢ

*Università Cattolica Sacro Cuore, Milano.

¹Si veda, con bibliografia, I. RAMELLI, *La concezione di Giove negli stoici romani di età neroniana*, RIL, Classe di Lettere, 131 (1997), pp. 292-320.

συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν (*Diss.* IX 42, 12-13)². Per Musonio questa città, come tutte le città politicamente ordinate, ha una legge, che è la legge morale dettata da Zeus, alla quale gli uomini virtuosi, come dicevamo, acconsentono liberamente.

Questo concetto di “città di Zeus”, composta dagli dèi e dagli uomini, almeno quelli saggi, non sembra avere a che fare con utopie politiche quale ad esempio quella della “città del Sole” di Aristonico di Pergamo e di Blossio di Cuma, il filosofo stoico discepolo di Antipatro di Tarso che partecipò alla rivolta di Aristonico³. Quella di Musonio non è un'utopia e nemmeno un progetto da realizzare con mezzi violenti, come invece quello di Aristonico, bensì è una realtà, anche se di ordine etico e teologico.

La concezione di “città di Zeus”, in effetti, nel senso musoniano, si ritrova molto chiaramente in autori di indirizzo neostoico, come Epitteto e Marco Aurelio. Infatti, per Epitteto l'uomo è una “parte della prima cittadinanza [πρώτης πολιτείας], che è costituita da uomini e da dèi” (*Arr. Epict. Diss.* II 5, 26): Epitteto non parla espressamente di “città di Zeus”, ma la comune cittadinanza di uomini e dèi e la supremazia della città che essi insieme costituiscono rende palese l'analogia con il concetto musoniano. Il termine specifico “città di Zeus” ricorre espressamente in Marco Aurelio, che identifica questa città con l'intero κόσμος: egli, con un termine dotato addirittura di una valenza affettiva, che ricalca un'analogia affermazione riferita ad Atene (πόλις φίλη Κέκροπος) la chiama πόλις φίλη Διός (*M. Aur.* VI 23)⁴.

B. L'ASCENDENZA VETERO-STOICA DEL CONCETTO E IL SUO LEGAME CON LA DOTTRINA DELL'OIKEÍΩΣΙΣ: CRISIPPO

²Questo è il contesto immediato della *Diatriba IX*, incentrata sull'esilio: “La patria comune di tutti gli esseri umani non è forse l'universo [κόσμος], come riteneva Socrate? Così, non bisogna pensare di essere veramente esiliati dalla patria, se solo si va lontano dai luoghi in cui si è nati e cresciuti, ma soltanto di ritrovarsi privi di una città, specie se ci si considera un tipo ragionevole. Chi è tale, infatti, non stima né disprezza un luogo come se fosse causa di felicità o di infelicità. Invece, pone in se stesso tutto quanto e si considera cittadino della città di Zeus, che consta di uomini e di dèi”.

³Si vedano ad es. T.W. AFRICA, “Aristonicus, Blossius and the City of Sun”, *International Review of Social History* 6 (1962), pp. 110 sgg.; G. ZECCHINI, *Il pensiero politico romano*, Roma 1997, pp. 41-42; RAMELLI, *La concezione*, p. 308.

⁴“A me va bene tutto quello che è in armonia con te, o cosmo ... per me è frutto tutto quanto portano le tue stagioni, o Natura: da te tutto, in te tutto, per te tutto; quello dice: ὦ πόλι φίλη Κέκροπος: tu non dirai: ὦ πόλι φίλη Διός?”.

L'idea che abbiamo visto espressa con notevole convergenza di concezioni negli autori neo stoici risale, a ben vedere, alla Stoa antica, e in particolare al terzo caposcuola Crisippo, secondo il quale gli uomini virtuosi e gli dèi appartengono ad una stessa città. Crisippo, come poi Epitteto, non parla mai di "città di Zeus", ma è già chiarissima l'idea di una cittadinanza comune. Il fatto che il dio sommo, Zeus, sia sovrano di questa struttura politica è uno sviluppo che appare musoniano e che, come abbiamo visto, sarà ripreso da Marco Aurelio. Si impone a questo punto un'accurata analisi dei testi crisippeï a comprova della nostra asserzione. Una delle testimonianze più importanti, a mio parere, è *SVF* II 1129 (=Dio Chrys. *Or.* 36, 37), dove la comunanza (κοινωνία) tra dèi e uomini, fondata sull'elemento razionale (λόγος καὶ φρόνησις) proprio ad entrambi tra tutti gli esseri viventi (τῶν ζώων), si configura precisamente come una πολιτεία, dotata di una propria legge (νόμος):

ὁδε μὲν οὖν τῶν φιλοσόφων λόγος, ἀγαθὴν καὶ φιλόνητον
ἀποδεικνύς κοινωνίαν δαιμόνων καὶ ἀνθρώπων, μεταδιδοῦς
νόμου καὶ πολιτείας οὐ τοῖς τυχοῦσι τῶν ζώων, ἀλλ' ὅσοις
μέτεστι λόγου καὶ φρονήσεως.

Un'esatta parafrasi latina di questo passo mi sembra quella di Cicerone, *nat. deor.* II 133 (= *SVF* II 1131), dove la πολιτεία diventa l'*urbs*, il νόμος si ritrova sotto forma di *ius ac lex*, la κοινωνία si rinviene nell'aggettivo *communis* e il fondamento razionale di tutto questo, il λόγος, è tradotto con *ratio*: *est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque. Soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt.* Inoltre, in questo passo chiaramente *mundus*⁵ è la trasposizione del gr. κόσμος⁶, che per Crisippo si identifica con la città universale degli dèi e degli uomini: è ancora Cicerone che, riportando il pensiero vetero-stoico, lo precisa in *Fin.* III 19, 64 (= *SVF* III 333): *m u n d u m autem censent regi numine deorum eumque esse quasi communem urbem et civitate m hominum et deorum et unumquemque nostrum eius mundi esse partem.* In un altro passo ciceroniano che cita Crisippo, inoltre, non solo il cosmo è la città comune di dèi e uomini, ma è anche la loro casa comune: *Cic. Rsp.* I 19 (= *SVF* III 338): *an tu ad domos nostras non censes pertinere scire, quid agatur et quid fiat domi? Quae non ea est, quam parietes nostras cingunt, sed m u n d u s hic totus, quod domicilium quamque patriam di nobis communes secum dederunt.* Se dunque l'identificazione di questa città comune di dèi e di uomini (crisippea e vetero-stoica in generale) con la città di Zeus è opera di Musonio, sarà

⁵Sul latino *mundus* cfr. la ricerca di C. DOGNINI, *Mundus*, Galatina 2001.

⁶Si veda il mio *Il concetto di kosmos nel Nuovo Testamento*, in corso di pubblicazione in una miscellanea di studi, Alessandria 2002.

Marco Aurelio a chiamare direttamente, come abbiamo visto, il cosmo “cara città di Zeus”.

Che sia la razionalità a fondare la comune cittadinanza degli dèi e degli uomini risulta chiaro dalla fonte, sempre crisippea, di *SVF* II 1130 (=Dio Chrys. *Or.* 26, 29): ὁ δὲ λόγος οὗτος ἔμβραχυ [sc. l'identificazione del cosmo con una città-Stato, propugnata da Crisippo] ἐσπούδακε συναρμόσαι τῷ θεῷ τὸ ἀνθρώπειον γένος καὶ ἐνὶ λόγῳ περιλαβεῖν πᾶν τὸ λογικόν, κοινωνίας ἀρχὴν καὶ δικαιοσύνης μόνην ταύτην ἰσχυρὰν καὶ ἄλτων εὐρίσκων. Mi sembra importante rilevare in questo passo che gli elementi costitutivi della città di uomini e dèi sono la comunanza (κοινωνία) e la giustizia (δικαιοσύνη), entrambi fondati sul principio razionale: la comunanza tra dèi e uomini si ha appunto perché entrambi sono esseri razionali, e la giustizia deriva dall'osservanza della legge, che è la legge della ragione. Si noti che questa legge è quella che in Musonio diventerà la “legge di Zeus”, così come la πολιτεία di Crisippo diventerà per lui la “città di Zeus”. La comunanza di *ius* e di *lex* che basa la cittadinanza comune di uomini e di dèi è esplicita in Crisippo ed è chiaramente costituita dalla legge divina e razionale, come sarà in Musonio: *nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas ... consociati homines cum diis putandi sumus. Inter quos porro est communio legis, inter eos communio iuris est. Quibus autem haec sunt communia, ei civitatis eiusdem habendi sunt. ... Parent huic caelesti descriptioni mentique divinae et praeopotentis deo: ut iam universus sic mundus una civitas communis deorum atque hominum existimanda <sit> ... homines deorum agnatione et gente teneantur*⁷ (*SVF* III 339=Cic. *Leg.* I 7, 22).

Già Crisippo, comunque, usava non solo il termine πολιτεία, ma anche πόλις, per indicare questa comune città umana e divina; lo dimostrano a mio avviso i due passi seguenti, in cui i due termini sono accostati e strettamente uniti: μίαν γὰρ δὲ ταύτην καθαρῶς εὐδαίμονα πολιτείαν εἶτε καὶ πόλιν χρὴ καλεῖν, τὴν θεῶν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν, ἐάν τε καὶ ξύμπαν τὸ λογικὸν περιλάβη τις, ἂν θρώπων σὺν θεοῖς ἀριθμουμένων (*SVF* III 334=Dio Chrys. *Or.* 36, 23); ταύτης τῆς πόλεως καὶ πολιτείας ἔδει τινὰς εἶναι πρὸ ἀνθρώπου πολίτας ... οὗτοι δὲ τίνες ἂν εἶεν ὅτι μὴ λογικαὶ καὶ θεῶν φύσεις; (*SVF* III 337=Phil. *Opif.* 142). Dunque, per l'espressione musoniana πόλις τοῦ Διὸς la prima parte del sintagma era già pronta: l'innovazione di Musonio riguarda solo – ma vedremo che non è di poca importanza

⁷Come si nota, qui è introdotto anche il tema, caro agli Stoici e vivo in Musonio Rufo, della parentela che lega l'uomo a Dio: ma questo meriterebbe un ampio discorso, da me parzialmente affrontato in *Dio come Padre nello Stoicismo romano al tempo della predicazione cristiana e nell'Epistola Anne*, in corso di pubblicazione.

– l'introduzione di Zeus come sovrano di questa città.

Vale anche la pena di inserire la teoria già vetero-stoica della comune cittadinanza di uomini e dèi entro il contesto di una dottrina fondamentale del pensiero stoico quale è quella della οἰκείωσις, alla quale Radice ha dedicato una recente e importante monografia⁸. Trattando di questa dottrina, diffusa anche in altre sette filosofiche, nell'ambito dello Stoicismo, l'Autore, dopo avere distinto le varie fasi della οἰκείωσις, quella conservativa, quella deontologica e quella razionale, analizza l'aspetto sociale di quella che potremmo tradurre "appropriazione"⁹ e nota che il livello sociale della οἰκείωσις, cioè la naturalità della fratellanza tra gli esseri umani, cela l'aporia dell'impossibilità di far derivare l'*amor omnium* dall'*amor sui*, che è la base del primo grado dell'appropriazione, ossia quello autoconservativo, e rileva una sorta di frattura nell'ambito del processo di "appropriazione" tra il livello personale e quello sociale. Mi sembra di particolare interesse che, allora, la genesi del livello sociale della "appropriazione" sia piuttosto ricondotta proprio a questa comunità universale di esseri razionali, questa "società celeste" che abbiamo cercato di analizzare finora. In questo modo, la società di uomini e dèi costituisce "un nuovo protagonista della dottrina dell'*oikeiosis*, un ulteriore livello (cosmico) della natura, da aggiungersi ai precedenti (biologico e umano) ... è questa società naturale che fonda il vincolo di fratellanza universale, per cui ciascuno deve ritenersi fratello degli altri e parente degli stessi dèi, e inoltre è tenuto a rispettare la legge e la giustizia che regolano questa società"¹⁰. La naturalità della giustizia è in effetti un caposaldo della dottrina stoica, che non può essere interamente ricondotto alla polemica anti epicurea: e la naturalità della giustizia coincide con la sua razionalità e con il suo carattere divino. Il frequente ricorso, da parte degli Stoici, di esempi tratti dalla sfera animale ai fini di illustrare la naturalità dell'istinto sociale umano sembra dunque contraddire il fondamento razionale di questo istinto, che lega l'uomo non agli animali, ma agli altri membri della città celeste, ossia agli altri esseri umani e agli dèi. Questo è dovuto al fatto che "gli Stoici, in maniera più o meno velata, di fatto ricorrono ad una doppia accezione di socialità: l'una istintiva, comune anche agli animali, e una a sfondo razionale: potremmo anche dire una 'socialità virtuosa'"¹¹. La natura razionale dei componenti della "città celeste" stoica va tenuta ben distinta dal comportamento razionale: i bambini, che non hanno ancora cognizione della legge razionale e che non la seguono, fanno tuttavia parte della società universale di uomini e dèi proprio

⁸R. RADICE, "Oikeiosis". *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, intr. di G. Reale, Milano 2000 (Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi).

⁹RADICE, "Oikeiosis", pp. 222-234.

¹⁰Ibid. pp. 225-226.

¹¹Ibid. p. 228. Cfr. PHILO, *De animalibus*, 163 Aucher = *SVF* II 731.

perché dotati di una natura razionale¹² destinata a svilupparsi ma che si trova in loro *in nuce* fin dagli inizi: non è un caso che in base a simili presupposti Musonio Rufo nelle sue *Diatribes* presti una particolare attenzione ai bambini, alla loro educazione razionale – sia per i bambini sia per le bambine, poiché la natura razionale è presente in entrambi – e al loro diritto alla vita (part. *Diss.* XV)¹³.

Insomma, il livello sociale della “appropriazione” umana è naturale in quanto risponde alla natura razionale dell'essere umano, che egli condivide con gli dèi. In questo senso la “città celeste” costituita da uomini e da dèi è l'espressione più alta del processo di “appropriazione” umano quale invero della propria natura, una natura che è comune a quella della divinità stessa.

C. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE: “CITTÀ DI ZEUS” E “CITTÀ DI DIO”

Abbiamo dunque cercato di illustrare, nella maniera più documentata possibile, l'ascendenza vetero-stoica, e in particolare crisippea, del concetto musoniano di “città di Zeus”. A differenza di Crisippo, però, Musonio dà un nome preciso alla πολιτεία di uomini e dèi dell'Antica Stoa: la chiama “città di Zeus”, come poi farà Marco Aurelio, ma non Epitteto, che ricupera più da vicino il pensiero della Stoa antica. E, poiché per Musonio Zeus è il dio supremo intercambiabile con Θεός¹⁴, la sua “città di Zeus” è senz'altro la “città di Dio”: non è chi non veda la consonanza con l'espressione agostiniana. E a questo proposito sorge una riflessione importante: l'appartenenza alla “città di Zeus”, per Musonio e per Marco Aurelio come per i Cristiani l'appartenenza alla “città di Dio”, non implica disinteresse verso la città terrena, la vita civile e politica quotidiana. Anzi, per Musonio e per Marco Aurelio la “città di Zeus” non è neppure una realtà metafisica opposta a quella storica, bensì abita nella storia ed è costituita dagli uomini che seguono la legge morale, la quale ha fondamento divino e dovrebbe essere, a sua volta, quella che fonda la legge degli Stati terreni. È noto in effetti che gli Stoici romani non predicarono mai il disinteresse o l'astensione dalla vita pubblica, ma anzi tentarono di dare una fondazione etica all'attività politica (cfr. Persio, *Sat.* V e i dialoghi “politici” di Seneca come il *De clementia*). Anche i Cristiani – almeno quelli della Grande Chiesa e non certi gruppi estremisti –, quando si mantennero lontani dalla vita politica, lo fecero perché costretti dalle circostanze più che per

¹²Ibid. p. 228.

¹³RAMELLI, *La concezione*, pp. 308-309.

¹⁴RAMELLI, *La concezione*, p. 305.

disinteresse verso la città terrena. Nel tardo primo secolo, la persecuzione di Domiziano¹⁵ spinse i Cristiani sulla strada della clandestinità, e dell'astensione dalle cariche pubbliche. Flavio Clemente, cugino dell'imperatore, console insieme con lui e padre degli eredi designati per la successione al trono, fu condannato nel 95 *repente ex tenuissima suspicione* (Suet. *Dom.* 15, 1), in quanto cristiano, e con lui una serie di altri membri dell'aristocrazia romana, condannati per ateismo e tendenza ai costumi giudaici (Dio Cass. *epit.* LXVII 14). Di Clemente Svetonio critica la *contemptissima inertia*, che nasceva proprio dal suo tentativo di rimanere estraneo alla vita politica e di evitare uno scontro aperto: quello scontro si verificò nel 95, quando Domiziano costrinse il cugino ad assumere con lui il consolato e divenne evidente l'incompatibilità tra il culto pubblico e l'adesione al Cristianesimo.

Il *conquirendi non sunt* di Traiano¹⁶, che limitava la perseguibilità dei Cristiani a esplicite denunce e li invitava, in pratica, alla clandestinità, indusse nel corso del II secolo i Cristiani della classe dirigente ad astenersi dalla vita pubblica e a tenere nascosto il loro Cristianesimo. Ma questo non significava, per i Cristiani della Grande Chiesa – diversamente che per i Montanisti –¹⁷, ostilità deliberata all'impero, né rifiuto per principio delle cariche pubbliche. La diffusione del Montanismo nella seconda metà del II spiega la preoccupazione e la persecuzione di Marco Aurelio, che credeva la posizione dei Montanisti propria di tutti i Cristiani, e anche l'invito del suo portavoce Celso ai Cristiani a dimostrare il loro lealismo e a "sostenere con tutte le forze l'imperatore, combattere per lui, governare con lui la patria" (Cels. *ap. Orig. C. Cels.* VIII 73 e 75-76)¹⁸. Questo si sarebbe manifestato di lì a poco nell'età severiana, quando si instaurò una "tolleranza di fatto" dell'Impero verso

¹⁵M. SORDI, *I Cristiani e l'Impero romano*, Milano 1984 rist., pp. 50-61; EIUSD. "L'ambiente storico-culturale greco-romano e la missione cristiana nel primo secolo", in *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo. XXIV Settimana Biblica Nazionale*, a c. di R. Fabris, *Ricerche Storico-Bibliche* 10 (1998), pp. 217-229.

¹⁶SORDI, *I Cristiani*, pp. 67-73.

¹⁷M. SORDI-I. RAMELLI, *Il Montanismo*, in *La profezia*, Bologna 2000, pp. 201-216; I. RAMELLI, "'Protector Christianorum' (Tert. *Apol.* V 4): il 'miracolo della pioggia' e la lettera di Marco Aurelio al Senato", *Aevum* 76 (2002), pp. 101-112.

¹⁸SORDI, *I Cristiani*, pp. 79-85; I. RAMELLI, *KATA ΨΙΛΗΝ ΠΑΡΑΤΑΞΙΝ. Montanismo e Impero Romano nel giudizio di Marco Aurelio*, in *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a c. di M. Sordi, Milano 1999, CISA 25, pp. 81-97. E non è dunque, in fondo, un caso che davanti alla consapevolezza di Marco Aurelio che la *πόλις φιλῆ Διός* non escludeva l'impegno politico – lo stoico Marco era un imperatore romano –, i Cristiani, accusati di sovversione e di disinteresse verso la cosa pubblica, durante la persecuzione di Marco abbiano indirizzato all'imperatore una serie di apologie volte a convincerlo del loro lealismo e del fatto che la loro appartenenza alla città celeste (cfr. *Phil* 3, 5) non implicava ostilità e nemmeno indifferenza verso l'impero.

i Cristiani, e quando le fonti attestano la presenza di senatori e di cavalieri cristiani¹⁹.

¹⁹Allora i Cristiani poterono uscire dalla clandestinità e possedere luoghi pubblici; allora un Cristiano come Sex. Giulio Africano era ufficialmente incaricato della biblioteca del Pantheon; cfr. SORDI, *I Cristiani*, pp. 87-103; E. DAL COVOLO, "I Severi e il Cristianesimo. Un decennio di ricerche (1986-1996)", *Anuario de Historia de la Iglesia* 8 (1999), pp. 43-51. Vorrei esprimere infine un vivo ringraziamento alla prof. Marta Sordi, che fin dall'inizio mi ha seguito nello studio degli aspetti etici, religiosi e politici dello Stoicismo romano, al prof. Roberto Radice, che ha incoraggiato il mio studio del pensiero stoico, e al prof. Raúl Lavalle, per la sua cortese attenzione e la gentile disponibilità.