

“COME I MALATI DI OFTALMIA”: FUNZIONI E VARIAZIONI DI UN’IMMAGINE MEDICA IN PLUTARCO

L’utilizzo di metafore e similitudini costituisce un tratto caratterizzante dello stile compositivo di Plutarco, riscontrabile in tutte le sue opere, ma – come è lecito attendersi – in misura ampiamente superiore nei *Moralia*¹. Queste figure retoriche, similmente alle citazioni letterarie e alle escursioni aneddotiche-apoftegmatiche, rivestono all’interno della prosa plutarchea una pluralità di funzioni, spesso compresenti e/o sovrapposte². Si tratta innanzitutto di strumenti che sul piano retorico-formale svolgono un ruolo estetico-esornativo, consentendo di accrescere la forza espressiva del testo: non solo contribuiscono a connotare il testo sul piano stilistico, ma sono al contempo un efficace mezzo comunicativo, con cui l’autore può illustrare o chiarire un concetto servendosi del potere evocativo di un’immagine in grado di catturare e convogliare l’attenzione del lettore³.

L’ampia varietà di immagini utilizzate dal Cheronese è ricavata dagli ambiti più disparati⁴: numerose sono quelle attinenti alla sfera del corpo umano (considerato sia nella sua interezza sia nelle singole parti) e al mondo della medicina, disciplina per cui – come è noto – Plutarco, pur non possedendo competenze professionali specifiche, nutrivava un profondo interesse sotto molteplici aspetti, ampiamente documentato in varie opere⁵.

¹ Nella sua monografia dedicata a questo tema, Fuhrmann 1964 individua 2968 immagini nelle opere di Plutarco, di cui 660 riscontrate nelle *Vite*. Questo saggio, nonostante i progressi nel campo dello studio retorico-formale dello stile plutarcheo ottenuti negli ultimi decenni – si vedano almeno, per quanto concerne le metafore, Larmour 2000 e, sul processo creativo delle immagini, il fondamentale saggio di Hirsch-Luipold 2002 –, resta ad oggi un valido punto di partenza per questa tipologia di studi.

² L’aspetto è stato sottolineato da Gallo 1998, 3520-21, che classifica queste soluzioni retoriche, insieme ad altre, come “elementi caratteristici e ricorrenti che, pur nella diversità dei generi letterari prescelti, assicurano una certa uniformità formale a buona parte dei *Moralia*, riducendo in qualche modo le peculiarità di ciascun genere”. All’impiego delle citazioni letterarie e di *exempla* storici e aneddotici è stata dedicata una cospicua quantità di studi: cfr. in particolare, per le prime, le monografie di Van der Stockt 1992, Bréchet 2003 e Díaz Lavado 2010 e, per gli *exempla*, quella di Muccioli 2012, con le relative ampie e dettagliate sezioni bibliografiche.

³ Fuhrmann 1964, 15-16 evidenzia i passi plutarchei in cui l’autore mostra di apprezzare il valore della metafora e della similitudine (*Con. praec.* 138C; *Quaest. conv.* IX, 747C-D; *Praec. ger.* 803A; *Dem.* 2.3). Per ragioni pratiche si è scelto di utilizzare il termine “immagini” – con lo studioso francese – per definire le varie tipologie di metafore e similitudini impiegate da Plutarco.

⁴ Su questo aspetto cfr. Fuhrmann 1964, 39-66.

⁵ Il tema gode di una rinnovata attenzione, intensificatasi a partire dall’ultima decade del secolo scorso, sia a proposito di determinate opere plutarchee sia in relazione a temi più gene-

All'interno di questa ampia e variegata tipologia di immagini mediche, ve n'è una legata ai disturbi della vista e ai rimedi usati per alleviarne i sintomi particolarmente cara a Plutarco⁶, che la utilizza con una certa frequenza sia (e soprattutto) nei *Moralia*⁷ sia nelle *Vite*⁸, adattandola ai più diversi contesti: questa ampia *varietas* di impieghi è dovuta, come sarà evidenziato nella seguente disamina, all'efficacia e all'immediatezza che caratterizzano tale immagine, nonché alla sua versatilità, che rende possibili numerosi accostamenti.

1. Nel *De laude ipsius* Plutarco introduce l'immagine degli occhi malati in una sezione dell'opera in cui vengono illustrati alcuni correttivi (543A ἐπανορθώσεις), definiti poco dopo metaforicamente φάρμακα (544C)⁹, tesi a moderare e contenere gli effetti negativi prodotti dall'impiego della περι-αυτολογία. Il Cheronese istituisce una similitudine, costruita sullo schema ὥσπερ... οὕτως, tra coloro che per aiutare chi è affetto da oftalmia mitigano una luce troppo forte accostandovi un po' d'ombra e chi inserisce nel proprio autoelogio alcuni difetti di modesta entità¹⁰, ottenendo così un pregevole ed elegante effetto attenuativo (543F):

Καὶ μὴν ὥσπερ οἱ τοὺς ὀφθαλμῶντας¹¹ ἐνοχλεῖν φυλαττόμενοι τοῖς ἄγαν

rali, quali le citazioni di medici (ellenistici), l'interesse per la dieta o il binomio medicina/filosofia, nonché l'impiego di metafore di carattere medico nella prosa dell'autore (specialmente nei *Moralia*). Si vedano in proposito il fondamentale studio di Boulogne 1996, López Férez 1990, Durling 1995 e, più recentemente, Aguilar 2005, Rodríguez Alfageme 2007 (cui si rinvia per una bibliografia generale) e i contributi di Van Hoof 2011 dedicati ai *De tuenda sanitate praecepta*.

⁶ Si tratta di rimedi che consistono essenzialmente nell'evitare di sottoporre gli occhi malati o sofferenti a luci forti e tonalità cromatiche particolarmente accese, preferendovi o alternandovi ombra e tinte meno luminose e intense. Sulle immagini legate alla vista in Plutarco cfr. Fuhrmann 1964, 104-05, 140 n. 1 e, per l'oftalmia, 134 n. 4.

⁷ *De adul. et am.* 69A e 72B; *De exil.* 599F; *De tranq. an.* 469A; *De frat. am.* 490C-D; *De laud. ips.* 543E-F; *Comp. Ar. et Men.* 854C. Cfr. anche *De inv. et od.* 537A e *Cons. ad ux.* 610C.

⁸ *Dem.* 22.6; *Phoc.* 2.4.

⁹ Sull'impiego del termine in Plutarco cfr. Aguilar 2001.

¹⁰ Questi lievi difetti, come spiega Plutarco nel paragrafo successivo (543F-544C) ricorrendo all'impiego di alcuni *exempla* letterari che hanno come protagonisti Epeo (*Il.* 23.673 e 670) e Odisseo (*Od.* 12.192-94; 9.228-29), conferiscono eleganza all'oratore, rendendolo ἐμμελής e χαρίεις.

¹¹ Nella composizione di questa e delle successive similitudini Plutarco non è interessato all'aspetto medico-scientifico del disturbo visivo: egli utilizza alternativamente i verbi ὀφθαλμάω e φλεγμαινώ, impiegati, come i sostantivi ὀφθαλμία e φλεγμονή, frequentemente in testi medici (Ippocrate e Galeno), o altri verbi che indicano genericamente uno stato di sofferenza o affaticamento – anche temporanei – della vista (cfr. *infra*, pp. 223-24). Plutarco non si sofferma mai sulla patogenesi e sull'eziologia del disturbo visivo, bensì semplicemente su un sintomo specifico (la fotofobia) e un rimedio utile ad alleviarlo (evitare di osservare fonti

λαμπροῖς σκιάν τινα παραμυγνύουσιν, οὕτως ἔνιοι τοὺς αὐτῶν ἐπαίνους μὴ παντελῶς λαμπροὺς μὴδ’ ἀκράτους προσφέροντες, ἀλλὰ τινὰς ἐλλείψεις ἢ ἀποτεύξεις ἢ ἀμαρτίας ἐλαφρὰς ἐμβάλλοντες ἀφαιροῦσι τὸ ἐπαχθὲς αὐτῶν καὶ νεμεσητόν.

“Inoltre, come coloro che stanno attenti a non recare fastidio a chi soffre di oftalmia aggiungono un po’ d’ombra a ciò che è troppo luminoso, così alcuni, presentando i loro autoelogi non del tutto chiari e puri, ma introducendovi manchevolezze, insuccessi o errori di scarso peso, evitano di suscitare odio o sdegno nei propri confronti”.¹²

Come una luce troppo intensa disturba gli occhi dei malati di oftalmia, così un autoelogio del tutto λαμπρός, privo di qualsiasi tipo di attenuazione, può disturbare gli ascoltatori, suscitando in essi sentimenti di avversione e ostilità¹³: Plutarco istituisce così un parallelo tra il fastidio *fisico* che impedisce ai malati l’osservazione diretta di una fonte luminosa intensa con quello di ordine *psicologico* provato dagli ascoltatori di fronte all’oratore che elogia se stesso in maniera troppo esibita.

La scelta di inserire l’immagine degli occhi sofferenti in questo contesto si comprende appieno alla luce di un passo del *De invidia et odio*, in cui l’autore paragona lo φθόνος all’ὀφθαλμία (537A): ὅθεν ἔοικεν ὁ μὲν φθόνος ἀόριστος εἶναι, καθάπερ ὀφθαλμία πρὸς ἅπαν τὸ λαμπρὸν ἐκταρασσόμενος. (“perciò l’invidia sembra essere priva di limiti, sconvolta, come un’oftalmia, dinnanzi a tutto ciò che è luminoso”). A differenza dell’odio, che ha come bersaglio sempre *un* preciso oggetto, l’invidia è invece indeterminata e si manifesta nei confronti di *tutto* ciò che risplende¹⁴. Come chi è malato di

luminose o colori accesi e/o contemperarli con l’ombra).

¹² Le traduzioni, salvo esplicita diversa indicazione, sono mie.

¹³ Occorre ricordare che nel *De laude ipsius* Plutarco si propone di illustrare tecniche e soluzioni retoriche volte a rendere l’autoelogio inoffensivo e tale da non suscitare invidia (ἀνεπίφθονος). Cfr. Vallozza 1991 e Miletta 2014.

¹⁴ Cfr. Lanzi 2004, 100, n. 15. L’impiego metaforico del termine ὀφθαλμία in relazione allo φθόνος risulta attestato già in un frammento del *De liberando a superbia* (fr. 13.3 Wehrli) attribuito al filosofo stoico Aristone di Chio (cfr. Ranocchia 2007, 67 ss.) presso Filodemo di Gadara (*De vitis* 10, col. XII), che definisce l’invidia come “oftalmia dell’anima”: παραπομμυνησκησθηα[ι δε] και του συναντων [ει]ωθότος φθόνου τοις υπερηφανουσιν, [δς] ὀφθαλμία τίς ἐστίν ψυχῆς, ὥστε καθάπερ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἢ τῶν συναντῶντων γεγαυωμένη χλα[ν]ίς ἐνοχλεῖ, κυ[φ]ότερον δ’ ἤπερ ἐάν παριῶν καὶ ἀναβαλλόμενος διατιγάζη, παραπλησίως καὶ τὸν φθονερὸν λυπεῖ μὲν τὰλλότρια τῶν ἀγαθῶν, οὐχ οὕτω δ’ ὥσπερ ὅταν οἶον ἀναπτ[ερ]υγίζοντά τινα καταμάθῃ δι’ αὐτ[ὰ] καὶ πρὸς ὕψος ἐξαιρόμε[ν]ον· τότε δὲ πρ(ο)σφύς ἔδακεν. οἷα [δ’] ἀπώλειαι διὰ φθόνον γίνονται, βλέπεται τοῖς ἅπασιν. (“Richiami anche alla memoria come i superbi incappano nella solita invidia, che è come una specie di oftalmia dell’anima, cosicché proprio come la mantellina splendente di quelli nei quali ci si imbatte dà fastidio agli occhi, ma certo più lievemente che se uno passando o gettandosela in spalla la scuotesse con violenza, similmente anche l’invidioso si rattrista per i beni altrui, ma non così intensamente come quando si accorga che per quegli stessi beni un

oftalmia non può sopportare alcun genere di luce intensa, così l'invidioso è turbato da ogni manifestazione di virtù 'splendente': diviene pertanto assolutamente necessario, per l'oratore, attenuare l'elogio di sé, eliminando ogni potenziale elemento di fastidio (τὸ ἐπαχθές e τὸ νεμεσητόν) che possa nascere da un'esposizione eccessivamente limpida della propria ἀρετή o delle proprie πράξεις (e dei meriti che ne conseguono) e che venga così ad accrescere il rischio di provocare l'insorgenza dello φθόνος nell'uditorio.

2. In un trattato dedicato a un tema radicalmente diverso, quale è il *De fraterno amore*, l'immagine degli ὀφθαλμιῶντες è invece impiegata da Plutarco per contrapporre l'esempio di un comportamento corretto a un altro negativo, entrambi abitualmente seguiti nella prassi quotidiana in maniera pressoché naturale. In un capitolo incentrato sull'opportunità di evitare che i nemici si intromettano nei rapporti tra fratelli, Plutarco nota come, mentre in caso di disturbi alla vista si evita di insistere con lo sguardo su ciò che può accrescere il fastidio, al contrario, quando si incontrano difficoltà nelle relazioni con i propri fratelli non si riesce ad affrontare il problema in maniera diretta e con la franchezza che la situazione richiederebbe (490C-D):

Νυνὶ δ' οὐκ οἶδ' ὅπως ὀφθαλμιῶντες μὲν οἰόμεθα δεῖν ἀποστρέφειν ἐπὶ τὰ μὴ ποιοῦντα πληγὴν μηδ' ἀντιτυπίαν χρώματα καὶ σώματα τὴν ὄψιν, ἐν δὲ μέμψεσι καὶ ὀργαῖς καὶ ὑπονοίαις πρὸς ἀδελφοὺς γενόμενοι χαίρομεν καὶ προσαναχρωννύμεθα τοῖς ἐκταράττουσιν, ὅτε καλῶς εἶχε τοὺς μὲν ἐχθροὺς καὶ δυσμενεῖς ἀποδιδράσκειν καὶ λανθάνειν, συνεῖναι δὲ καὶ συνδιημερεῦειν μάλιστα κηδεσταῖς ἐκείνων καὶ οἰκείους καὶ φίλους καὶ πρὸς γυναῖκας αὐτῶν εἰσιόντας αἰτιᾶσθαι καὶ παρρησιάζεσθαι.

"Ora, invece, non so come, quando soffriamo di oftalmia, pensiamo che occorre rivolgere la vista verso colori e oggetti che non hanno impatto sugli occhi e non riflettono la luce; quando però nutriamo sentimenti di biasimo, ira o sospetto nei confronti dei nostri fratelli, proviamo piacere ad avvicinarci a quelli che generano turbamento, mentre sarebbe giusto evitare e ignorare i loro nemici, trascorrere il tempo soprattutto in compagnia dei loro parenti, delle persone di famiglia e degli amici e recarci dalle loro mogli per lamentarci e parlare con franchezza".

tale sta come spiccando il volo e si esalta fino al settimo cielo. E allora sì che aggrappandoglisi addosso lo morde – *Quante disgrazie avvengano per l'invidia è a tutti evidente!* – ." Trad. G. Ranocchia). L'associazione oftalmia/invidia è insita nel verbo ὀφθαλμιάω, che, accanto al suo primario significato medico di "soffrire di oftalmia", presenta quello figurato di "guardare con invidia" (vd. Hyp. fr. 258) e "provare invidia per qualcosa" (ὁ. τι: Pol. 31.21.1; ὁ. περί τι: Pol. 1.7.2 e 2.17.3); il composto ἐποφθαλμιάω, "lanciare sguardi", assume invece frequentemente il valore di "guardare con cupidigia, mettere l'occhio su" (τινι: Plut. *Caes.* 2.7; πρὸς τι: Plut. *Dem.* 25.2). La stessa fenomenologia del malocchio (βασκανία), illustrata da Mestrio Floro in *Quaest. conv.* V 7, è connessa alle particolari facoltà trasmissive e ricettive dell'occhio, delle quali la facilità di contagio dell'ὀφθαλμία è una conseguenza: su questa teoria cfr. in particolare Rakoczy 1996, 186-205 e Rizzini 1998, 144-154.

Alla reazione del tutto istintiva (οὐκ οἶδ' ὅπως) per cui in caso di disturbi agli occhi che inducono fotofobia si evita di indirizzare lo sguardo verso oggetti e colori che riflettono la luce è contrapposto il comportamento di chi, in caso di problemi di varia natura sorti in ambito familiare con un fratello, prova istintivamente piacere nell'avvicinarsi ai nemici di questo (spesso pronti a insinuarsi in una relazione tra consanguinei per seminare discordia), anziché rimanergli vicino e, al più, confidarsi con i suoi amici e parenti stretti o la moglie. Così, mentre la reazione naturale volta a tutelare il corpo affetto da un disturbo *fisico* si rivela opportuna e benefica, di fronte a un problema di ordine *etico* legato alla sfera delle relazioni e degli affetti, invece, l'atteggiamento assunto istintivamente non è solamente negativo e deplorabile sul piano morale, ma risulta anche controproducente su quello pratico, poiché non contribuisce in alcun modo a porre rimedio alle divergenze insorte, bensì, agevolando le trame di nemici e disturbatori, non può che condurre a un inasprimento delle stesse.

3. Un'opposizione analoga si riscontra in un passo del *De tranquillitate animi* in cui gli accorgimenti adottati al fine di lenire il dolore agli occhi – questa volta feriti dall'osservazione diretta di una fonte troppo luminosa e non affetti da una patologia vera e propria – sono contrapposti al comportamento di chi concentra la propria attenzione su ciò che gli reca dolore anziché volgere la mente a pensieri che possano procurargli serenità (469A):

Νῦν δὲ τὰς μὲν ὄψεις ὑπὸ τῶν ἄγαν λαμπρῶν τιρωσκομένας ἀποστρέφοντες ταῖς ἀνθηραῖς καὶ ποώδεσι χροιαῖς παρηγοροῦμεν, τὴν δὲ διάνοιαν ἐντεινομεν εἰς τὰ λυπηρὰ καὶ προσβιαζόμεθα τοῖς τῶν ἀνιαρῶν ἐνδιατριβεῖν ἀναλογισμοῖς, μονονοῦ βία τῶν βελτιόνων ἀποσπάσαντες.

“Ora, mentre quando i nostri occhi sono feriti da oggetti troppo luminosi li distogliamo e diamo loro sollievo volgendoli sui colori dei fiori e dell'erba, la nostra mente, invece, la concentriamo su ciò che ci arreca dolore e la costringiamo a indugiare su riflessioni che ci affliggono, quasi strappandola a forza da pensieri migliori”.

Il contesto in cui Plutarco esprime questa considerazione consiste in una ampia riflessione sulle modalità con cui occorre gestire le circostanze e gli eventi (*πράγματα*), nella prospettiva del raggiungimento dell'eùθυμία¹⁵: al ri-

¹⁵ Nel passo Plutarco introduce una prima metafora medica, quella dei malati febbricitanti che trovano disgustoso il sapore del cibo (468F-469A): Ὅθεν ἐκεῖνον αὐθις τὸν περὶ τῶν πραγμάτων λόγον ἀναλάβωμεν. Ὡς γὰρ ἐν τῷ πυρέττειν πικρὰ πάντα καὶ ἀηδὴ φαίνεται γενομένοις, ἀλλ' ὅταν ἴδωμεν ἐτέρους τὰ αὐτὰ προσφερομένους καὶ μὴ δυσχεραίνοντας, οὐκέτι τὸ σιτίον οὐδὲ τὸ ποτὸν ἀλλ' αὐτοὺς αἰτιώμεθα καὶ τὴν νόσον, οὕτως καὶ τοῖς πράγμασι παυσόμεθα μεμφόμενοι καὶ δυσχεραίνοντες, ἂν ἐτέρους τὰ αὐτὰ προσδεχομένους ἀλύπως καὶ ἰλαρῶς ὀρώμεν. Ἀγαθὸν τοίνυν ἐν τοῖς ἀβουλήτοις συμπτώμασι πρὸς εὐθυμίαν καὶ τὸ μὴ παρορᾶν ὅσα προσφιλή καὶ ἀστεῖα πάρεστιν ἡμῖν, ἀλλὰ μινύοντας ἐξαμαυροῦν τὰ χεῖρονα τοῖς βελτίοισι. (“Perciò riprendiamo di nuovo quel discorso sugli eventi. Come infatti

guardo, risulta di fondamentale importanza la capacità di fronteggiare gli eventi indesiderati contrapponendovi ciò che è motivo di piacere e realizzando una opportuna commistione (μυγνύντας) tra elementi positivi e negativi. Anche in questo caso Plutarco accosta il trattamento di un'affezione fisica e quello di un disturbo che colpisce la psiche: se è naturale distogliere lo sguardo da ciò che a causa dell'eccessiva luminosità provoca un forte fastidio agli occhi per ottenere un immediato sollievo¹⁶, al contrario si tiene fissa la mente sulle cause stesse dei propri dolori, anziché volgerla a pensieri rasserrenanti, contribuendo così ad alimentare l'inquietudine e la sofferenza che impediscono il raggiungimento della serenità¹⁷.

4. L'accostamento tra condizione patologica del corpo e turbamento dell'animo è presente anche nella *Vita di Demostene*, dove Plutarco introduce l'immagine degli ὀφθαλμιῶντες a conclusione di una riflessione sull'operato del politico e oratore ateniese successivo alla morte di Filippo (cap. 22): una riflessione su Demostene, che costituisce un valido esempio del giudizio in chiaroscuro su di lui tratteggiato nella *Vita plutarchea*¹⁸. Appresa la notizia della morte del sovrano, Demostene si cinge il capo con una corona, indossa un mantello bianco nonostante la morte della figlia avvenuta da meno di una settimana – azione, questa, su cui Eschine insisterà per screditare l'avversario¹⁹ – e offre un sacrificio di ringraziamento per la morte del re. Ciò che Plutarco ritiene realmente riprovevole (πρὸς τῷ νευεσητῷ καὶ ἀγεννές) è il trattamento che Demostene riserva a Filippo, rispettato in vita e vilipeso da morto, mentre è degno di lode il fatto che sia riuscito a mettere da parte il

tutto ci sembra amaro e sgradevole se lo assaggiamo quando abbiamo la febbre, ma, qualora vediamo altri assumere gli stessi alimenti e non esserne disgustati, non incolpiamo più il cibo e la bevanda ma noi stessi e la malattia, così smetteremo anche di lamentarci degli eventi e di esserne infastiditi, se vediamo altri accettare gli stessi senza dolore e con gioia. Per essere sereni, dunque, è bene non trascurare quanto di propizio e buono si trova a nostra disposizione negli eventi indesiderati, ma oscurare il peggio mescolandolo con il meglio”).

¹⁶ Qui Plutarco non usa il verbo ὀφθαλμιάω, ma il più generico τρώσκω, poiché si riferisce ai danni provocati da una fonte luminosa troppo intensa, indipendentemente dalla condizione di salute di chi la osserva.

¹⁷ Sull'opportunità di non aggravare uno stato di sofferenza emotiva Plutarco si esprime nella *Consolatio ad uxorem* (610C-D), in un passo ricco di metafore mediche. Anche in questo caso viene impiegata un'immagine che riguarda gli occhi malati: mentre nel trattare chi soffre di oftalmia (τῷ ὀφθαλμιῶντι) si evita di toccare la parte infiammata (τοῦ φλεγμαίνοντος), chi è invece afflitto da un dolore interiore vi lascia porre mano da chiunque finendo per inasprirlo. Come rilevano Impara-Manfredini (1991, 83 n. 39), questo paragone è tipico nella letteratura consolatoria (cfr. *infra*, Plut. *De exil.* 599F).

¹⁸ La complessità del ritratto di Demostene realizzato da Plutarco è stata analizzata da Pernot 2002, 2004 e 2006, 68-81.

¹⁹ *Ctes.* 77.

dolore privato per dedicarsi a ciò che riteneva più utile per la città (22.6):

Χωρίς δὲ τούτων, εἰ δεῖ τὸν ἀτυχήσαντα μὴ περιορᾶν ἀπαρηγόρητον ἐν τῷ πάθει κείμενον, ἀλλὰ καὶ λόγοις χρῆσθαι κουφίζουσι καὶ πρὸς ἡδῖω πράγματα τρέπειν τὴν διάνοιαν, ὥσπερ οἱ τοὺς ὀφθαλμῶντας ἀπὸ τῶν λαμπρῶν καὶ ἀντιτύπων ἐπὶ τὰ χλωρὰ καὶ μαλακὰ χρώματα τὴν ὄψιν ἀπάγειν κελεύοντες, πόθεν ἂν τις ἐπάγοιτο βελτίω παρηγορίαν, ἢ πατρίδος εὐτυχοῦσης ἐκ τῶν κοινῶν παθῶν ἐπὶ τὰ οἰκεία σύγκρασιν ποριζόμενος²⁰, τοῖς βελτίοσιν ἐναφανίζουσιν τὰ χεῖρω;

“Oltre a questo, se non bisogna permettere che chi ha patito una sventura giaccia sconsolato nel dolore, ma occorre usare parole di conforto e volgere il suo pensiero a vicende più gradevoli – come quelli che prescrivono ai malati di oftalmia di distogliere lo sguardo dai colori luminosi e sgargianti e posarlo su quelli verdi e delicati –, da dove uno potrebbe ottenere miglior sollievo se non, quando la patria gode di prosperità, realizzando un contemperamento delle vicende private con quelle pubbliche, che fa scomparire il peggio con il meglio?”.

Il paragone, introdotto da ὥσπερ, coinvolge, da un lato, coloro che privano le persone affette da oftalmia della vista dei colori più luminosi indirizzandole invece verso quelli più tenui e delicati e, dall'altro, coloro che cercano di volgere la mente di chi ha patito una disgrazia a pensieri migliori. In questi termini, il comportamento di Demostene non solo non viene interpretato come il segno di una mancanza di affetto e rispetto nei confronti della figlia deceduta, ma giunge addirittura ad essere ritenuto esemplare, poiché il dolore privato è mitigato e vinto dall'idea del successo comune della *polis* e di tutti i concittadini: Demostene riesce così a contrastare quella tendenza (peraltro naturale) descritta nel passo del *De tranquillitate animi* sopra esaminato, che nei momenti di afflizione induce a soffermarsi col pensiero sui motivi della propria sofferenza, impedendo di superarla.

5. Anche nelle battute introduttive del *De exilio* l'immagine in esame è connessa con la necessità di affrontare e alleviare il disagio di una condizione estremamente delicata e problematica, quale è quella patita dall'esule, con la consapevolezza di avere ancora molti beni a disposizione. L'esilio, al pari della cattiva fama e della perdita degli onori (599D φυγὰς καὶ ἀδοξίας καὶ τιμῶν ἀποβολάς) e dei loro 'contrari', cioè il conferimento di corone, magistrature e presidenze (στεφάνους καὶ ἀρχὰς καὶ προεδρίας), rientra per Plutarco in quella categoria di avvenimenti che non hanno una propria natura specifica positiva o negativa, ma sono di volta in volta filtrati dal giudizio dell'uomo, che ne misura gli effetti in base alla capacità di procurare piacere o dolore e rende così tali eventi più o meno leggeri o pesanti da sopportare (599F-600A):

²⁰ Si segue l'edizione di Ziegler, di cui si condivide la difesa del testo tràdito. Wytttenbach propose la congettura κοινῶν ἀγαθῶν ἐπὶ τὰ οἰκεία <πάθη> σύγκρασιν, accolta da Flacelière-Chambry.

Ἔστι δὲ καὶ χρώματα λυπηρὰ τῇ ὄψει, πρὸς ἃ γίνεται τὸ συγγεῖσθαι καὶ μαραυγεῖν διὰ σκληρότητα καὶ βίαν ἄκρατον²¹. Εἰ τοίνυν ἴαμα τῆς δυσχρηστίας ἐκεῖνης ἐμίξαμεν τὴν σκιὰν αὐτοῖς ἢ τὴν ὄσιν ἀπεστρέψαμεν ἐπὶ τῶν γλοερῶν καὶ προσηνῶν, τοῦτ' ἕξεστι ποιεῖν καὶ πρὸς τὰ συμπτώματα, κεραννύντας αὐτοῖς τὰ χρήσιμα καὶ φιλάνθρωπα τῶν νυνὶ σοὶ παρόντων, εὐπορίαν φίλους ἀπραγμοσύνην τὸ μηδὲν ἐνδεῖν τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὸν βίον.

“Ci sono colori che provocano dolore agli occhi, di fronte ai quali – per la loro durezza e la loro eccessiva intensità – la vista è confusa e abbagliata. Se, pertanto, come rimedio per questo fastidio mescoliamo a quei colori l’ombra oppure spostiamo lo sguardo verso tonalità verdi e gradevoli, è possibile comportarsi così anche di fronte alle tue sventure, mescolando ad esse i vantaggi e i privilegi di cui ora disponi, cioè risorse, amici, tranquillità e il fatto che non ti manchi nulla di ciò che è necessario per vivere”.

Qui Plutarco non fa esplicito riferimento a un disturbo patologico della vista, ma descrive le proprietà di alcuni colori, che possono risultare dolorosi per gli occhi. Il rimedio da lui prescritto non consiste unicamente nel distogliere lo sguardo da queste tonalità per volgerlo ad altre più tenui, ma, come nel *De laude ipsius*, viene suggerita l’opportunità di mescolare ad esse un po’ di ombra ottenendo un effetto mitigante. In questo caso – a differenza della *Vita di Demostene*, dove al dramma personale del lutto si contrappone ‘tout court’ il successo della città – i valori da opporre alla sventura privata dell’esilio non possono appartenere alla sfera pubblico-politica, che è proprio quella più intaccata dalla condizione di esule, ma vanno ricercati in quella – parimenti privata – dei beni e degli affetti personali, che restano ben vivi nonostante la lontananza dalla patria e le avversità legate allo *status* di esule²².

²¹ Il testo seguito è quello di Sieveking, che accoglie la congettura ἄκρατον di Wilamowitz. La difesa del tràdito ἀνίατον resta possibile, ancorché problematica e faticosa, se si supera la contraddizione con il successivo ἴαμα interpretando il passo in questo modo: Plutarco non intende porre rimedio (ἴαμα) a una forza invincibile (ἀνίατον), ma suggerisce un espediente per attenuare il fastidio (τῆς δυσχρηστίας) che ne deriva (così Caballero-Viansino 1995, 89 n. 35*). La congettura di Wilamowitz è tuttavia paleograficamente plausibile ed è supportata da tre paralleli proprio in alcuni dei passi in cui Plutarco impiega la similitudine degli occhi malati (*De laud. ips.* 543F: ἐπαίνους... ἀκράτους; *De adul. et am.* 72B: παρησίαν... καὶ νουθεσίαν ἄκρατον; *Comp. Ar. et Men.* 854B-C: τῶν ἀκράτων καὶ συντόνων ἐκείνων, ma qui il genitivo ἀκράτων è restituito per via congetturale *pro* ἀκροατῶν) nonché, per l’accostamento a βία, da un passo di Platone (*Leg.* 722c). Tale soluzione si accorda inoltre perfettamente con quanto segue, anticipando il tipo di rimedio proposto da Plutarco, che consiste in un’operazione di commistione (ἐμίξαμεν), terapia frequente in contesti di questo tipo.

²² Va rilevato che in questa circostanza l’immagine degli occhi, introdotta nella sua variante in cui è presente il motivo della μίξις tra luce e ombra o tra colori accesi e tenui, è associata a un’altra immagine di commistione, e cioè quella di natura alimentare, diffusa in contesti filosofici e medici (cfr. e.g. [Plut.] *De lib. ed.* 13D), della mitigazione dell’amaro mediante l’aggiunta del dolce (cfr. Caballero-Viansino 1995, 88 nn. 33-34).

6. Un utilizzo analogo si trova anche in due passi del *De adulatore et amico* e in uno della *Vita di Focione*, che presentano un accostamento tra gli effetti esercitati dalla *παρρησία* sugli animi e quelli che la luce o un farmaco inappropriato producono sugli occhi infiammati.

(a) Nell’opuscolo etico-politico Plutarco afferma che rivolgersi a un uomo colpito dalla cattiva sorte con parole del tutto sincere (e, pertanto, mordaci) è come accostare un medicamento che ha la proprietà di rendere più acuta la vista a un occhio infiammato. Questa operazione, anziché recare sollievo, produce il risultato opposto, acuendo l’irritazione e il dolore (69A):

Ὁ δὲ παρρησίαν καὶ δηγμὸν ἀνθρώπῳ δυστυχοῦντι προσάγων ὡσπερ ὀξυδορκικὸν ὄμματι ταραττομένῳ καὶ φλεγμαίνοντι, θεραπεύει μὲν οὐδὲν οὐδ’ ἀφαιρεῖ τοῦ λυποῦντος, ὀργὴν δὲ τῇ λύπῃ προστίθησι καὶ παροξύνει τὸν ἀνιώμενον.

“Ma chi usa parole franche e mordaci con un uomo sfortunato – come chi applica una soluzione per acuire la vista a un occhio turbato e infiammato – non produce alcun sollievo, né elimina la sofferenza, ma dà impulso al dolore e irrita chi ne è afflitto”.

(b) Se in questo passo l’irritabilità e la condizione delicata dell’occhio infiammato (ὄμματι ταραττομένῳ καὶ φλεγμαίνοντι) sono paragonate a quelle di chi è stato colpito da una sventura, poco più avanti la sensibilità dell’occhio ferito da una luce intensa è accostata all’animo in preda a una passione (ἐμπαθῆς ψυχῆ), che è in grado di accettare un rimprovero non franco e diretto, ma solo opportunamente ammorbidito da una soluzione retorica che lo renda più facilmente sopportabile (72B-C)²³:

Ἐπεὶ δ’ οὔτε φῶς λαμπρὸν ὄμματι φλεγμαίνοντι προσοιστέον, οὔτ’ ἐμπαθῆς ψυχῆ παρρησίαν ἀναδέχεται καὶ νουθεσίαν ἄκρατον, ἐν τοῖς χρησιμωτάτοις ἐστὶ τῶν βοηθημάτων ὁ παραμυγνύμενος ἐλαφρὸς ἔπαινος, ὡσπερ ἐν τούτοις... [seguono le citazioni di *Il.* 13.116-19; *Il.* 5.171-72; Eur. *Phoen.* 1688; Eur. *Her.* 1250].

“Poiché non bisogna accostare una luce intensa a un occhio infiammato, né un animo provato da una passione sopporta parole franche e un rimprovero diretto, tra i rimedi più efficaci vi è quello di aggiungere una piccola lode, come in questi versi...”.

L’operazione qui descritta si fonda sullo stesso meccanismo precedentemente osservato nel passo del *De laude ipsius*²⁴, ossia l’attenuazione degli effetti collaterali di un procedimento retorico, ottenuta mediante un calibrato accostamento del suo contrario: se nell’opuscolo dedicato all’autoelogio l’introduzione di lievi difetti sortisce l’effetto positivo di limitare gli ‘effetti collaterali’ della *περιαιτολογία*, in questo caso l’aggiunta di una piccola lode produce il risultato, altrettanto utile, di addolcire il biasimo favorendone

²³ Per il consiglio di contemperare l’elogio al biasimo, espresso da Plutarco anche in *Praec. ger. reip.* 809D-810C, cfr. Van Meirvenne 2002, 153-55.

²⁴ Cfr. *supra*, pp. 212-13.

l'efficacia.

(c) Nel secondo capitolo della *Vita di Focione* Plutarco propone invece un'interessante riflessione di carattere socio-politico generale²⁵: tra i ceti popolari²⁶, nelle situazioni più delicate e nelle sventure gli animi tendono a inasprirsi e, in un clima di progressiva esasperazione della tensione, chi biasima gli errori commessi dà l'impressione di voler rinfacciare agli altri le disgrazie che hanno colpito la comunità, mentre chi parla liberamente e con franchezza rischia di apparire sprezzante²⁷. Introdotta una prima similitudine tra i λόγοι e il miele, il Cheronese ne propone una seconda (2.3):

Καὶ γὰρ ὄμμα φλεγμαῖνον ἥδιστα τοῖς σκεροῖς καὶ ἀλαμπέσιν ἐνδιατρίβει χρώμασι, τὰ δ' αὐγὴν ἔχοντα καὶ φῶς ἀποστρέφεται, καὶ πόλις ἐν τύχαις ἀβουλήτοις γενομένη ψοφοδεὲς καὶ τρυφερόν ἐστι δι' ἀσθένειαν ἀνέχεσθαι παρρησίας ὅτε μάλιστα δεῖται, τῶν πραγμάτων ἀναφορὰν ἀμαρτήματος οὐκ ἔχόντων.

“Infatti un occhio infiammato si sofferma con grande piacere sui colori ombreggiati e privi di luminosità, mentre evita quelli accesi e brillanti; e una città che versa in condizioni indesiderate ha paura di ogni rumore e si infiacchisce, perché non ha la forza di sopportare parole franche nel momento in cui è più necessario, quando la situazione non può rimediare all'errore”.

L'occhio infiammato è paragonato a una città che si trova in condizioni di estrema difficoltà e non è in grado di accettare le parole di chi si esprime – a fin di bene – con franchezza: la παρρησία, o meglio, i discorsi che ne sono caratterizzati – puri, diretti e veritieri – vengono assimilati ad oggetti luminosi che offendono gli occhi malati. L'opposizione luce/ombra assume così una connotazione di carattere sociale nel contesto retorico-politico in cui la similitudine è costruita: l'immagine dell'occhio infiammato, e pertanto dolente, debole e facilmente irritabile, riproduce lo stato d'animo del δῆμος, che nella contingenza di una situazione negativa è sofferente, suscettibile e incapace di accettare la realtà mostrata da chi parla con franchezza²⁸.

²⁵ Su questo capitolo cfr. in particolare Van Meirvenne 2002, 144-53. Utili anche Duff 1999, 135-41; Flacelière-Chambry 1976, 3 e Tritle 1992, 4266-67.

²⁶ Plutarco utilizza il termine δῆμοι: sull'interpretazione del suo valore nel passo cfr. Amerio-Orsi 2010, 28 n. 5.

²⁷ Il verbo impiegato è παρρησιάζομαι.

²⁸ L'accostamento occhio/mente, presente in pressoché tutti i casi esaminati, è operato da Plutarco anche nell'*incipit* della *Vita di Pericle*, sebbene in questo caso non si faccia riferimento a un'affezione degli occhi e a disturbi visivi. Il passo risulta tuttavia significativo e utile per comprendere i meccanismi che regolano la costruzione di questo tipo di similitudini legate alla vista nelle opere del Cheronese (*Per.* 1.3): Ὡς γὰρ ὀφθαλμῶ χροῖα πρόσφορος, ἧς τὸ ἀνηθρὸν ἅμα καὶ τερπνὸν ἀναζωπυρεῖ καὶ τρέφει τὴν ὄψιν, οὕτω τὴν διάνοιαν ἐπάγειν δεῖ θεάμασιν ἢ τῶ χάρειν πρὸς τὸ οικεῖον αὐτὴν ἀγαθὸν ἐκκαλεῖ. (“Come infatti all'occhio giova il colore la cui brillantezza e gradevolezza ravvivano e nutrono la vista, così occorre volgere il pensiero a spettacoli che, attraverso il piacere, lo spingono verso il bene che gli è proprio”).

La relazione tra l'immagine degli occhi malati e la *παρρησία* che intercorre nei passi del *De adulate et amico* e della *Vita di Focione* è stata messa in evidenza e analizzata da Birgit Van Meirvenne²⁹. Come ha sottolineato la studiosa, soltanto in questi tre casi Plutarco impiega l'espressione ὄμμα φλεγμαῖνον. Questa precisa scelta denota la capacità del Cheronese di adattare una stessa immagine a contesti diversi con una minuziosa attenzione ai dettagli: utilizzando il verbo φλεγμαίνω, infatti, che descrive un processo infiammatorio accompagnato da gonfiore, rossore, irritabilità e dolore (laddove ὀφθαλμιάω indica, più genericamente, un'affezione degli occhi che comporta una sintomatologia ampia, in cui l'infiammazione stessa può rientrare), Plutarco realizza un'immagine più viva e adatta a riprodurre le condizioni psicologiche di chi, per motivi diversi, è estremamente sensibile alla verità contenuta nei discorsi pronunciati con franchezza³⁰.

7. Un caso del tutto diverso dai precedenti per il contesto in cui viene introdotta l'immagine è costituito da un passo dell'epitome della *Comparatio Aristophanis et Menandri* (854B-C), dove il riposo che i pittori concedono ai loro occhi affaticati è paragonato a quello della mente che gli uomini di

Come rileva Stadter (1989, 55-56), la teoria qui sottesa è simile a quella esposta da Platone in *Tim.* 45b-e: teoria che Plutarco difende in *Quaest. conv.* I, 626C e impiega in altre occasioni (*De E* 390B; *De def. or.* 433D-E, 436D; *De facie* 912C-D). In questo passo, come negli altri esaminati, “Plato’s notion is particularly appropriate because both Plato and Plutarch use vision as a parallel for the activity of the mind” (*ibid.*).

²⁹ Van Meirvenne 2002, 145. Sull'utilizzo di immagini mediche in relazione alla *παρρησία* in Plutarco cfr. anche Fields 2008, 182 ss. e, per un'analisi dello stesso fenomeno in Dione di Prusa, 127 ss.

³⁰ Più avanti la studiosa (2002, 157 n. 22) ipotizza, pur con la dovuta cautela, una relazione tra questi testi e un passo del *De profectibus in virtute*: “In addition to *De adul. et am.* 69A, 72B and *Phoc.* 2.4, one may wonder about the combination of a verse of Aeschylus (fr. 243 Nauck) with the idea found in *De prof. in virt.* 81C that the young philosopher who makes real progress in virtue will apply *παρρησία* in the first instance towards himself and be mild towards other persons. The opposition between the φλέγων ὀφθαλμός [l'espressione è parte della citazione eschilea] of the youthful maid in love and the πρῶον ὄμμα of the philosopher is especially striking: καὶ τῷ δηκτικῷ καὶ πικρῷ χρῶνται πρὸς ἑαυτοῦς μάλιστα... ἀθόρυβον δ' ὄψει καὶ πρῶον ὄμμα, φθεγγομένου δ' ἄν ἀκοῦσαι ποιήσεως (81D). The same Homeric quotation expressing distrust of excessive praise and the image of an inflamed eye is employed again in *De laud. ips.* 543D-F”. In questo caso l'occhio ardente di passione – a differenza di φλεγμαίνω, φλέγω non è usato per descrivere, in ambito medico, un processo infiammatorio – della giovane donna che ha sperimentato i piaceri dell'amore è paragonato a quello sereno (ἀθόρυβον καὶ πρῶον) del giovane filosofo che ha assaporato il piacere di progredire nella filosofia: il passo non sembra pertanto pienamente allineabile agli altri, nei quali l'immagine degli occhi malati è utilizzata per comporre una similitudine, e non emerge neppure una relazione diretta con la *παρρησία*. Piuttosto, l'occhio è visto come una sorta di indicatore, una parte del corpo su cui si manifestano *fisicamente* le differenti reazioni *emotive* della giovane donna e del giovane filosofo di fronte all'intensità di un'esperienza nuova.

cultura si procurano grazie alla lettura di Menandro³¹:

Φιλοσόφοις δὲ καὶ φιλολόγοις³², ὥσπερ ὅταν οἱ γραφεῖς ἐκπονηθῶσι τὰς ὄψεις, ἐπὶ τὰ ἀνθηρὰ καὶ ποώδη χρώματα τρέπουσιν, ἀνάπαυλα τῶν ἀκράτων καὶ συντόνων ἐκείνων Μένανδρός ἐστιν, οἷον εὐανθεῖ λειμῶνι καὶ σκιερῶ καὶ πνευμάτων μεστῶ δεχόμενος τὴν διάνοιαν.

“Come quando i pittori hanno gli occhi affaticati e volgono lo sguardo verso i colori dei fiori e dell’erba, così per coloro che si dedicano al sapere Menandro costituisce una pausa da quelle attività dure e intense, accogliendo la loro mente come in un prato fiorito, ombreggiato e toccato dalla brezza”.

In questa elaborata similitudine vengono accostati il riposo di tipo *fisico* dei γραφεῖς, che permette loro di alleviare la fatica accumulata in una parte del corpo sollecitata nell’esercizio dell’attività pittorica, e quello *psichico* dei φιλόσοφοι e dei φιλόλογοι, costituito dalla lettura (o dall’ascolto) di Menandro, che ripristina le energie consumate nell’esercizio intellettuale e speculativo: i colori ἀνθηρὰ e ποώδη cui si rivolgono i pittori sono ripresi nella parte conclusiva della similitudine, in cui l’opera del poeta è paragonata a un prato fiorito³³. Come rileva Maria Di Florio, Plutarco non sembra riferirsi unicamente “ai contenuti di saggezza del poeta”, ma anche “alla piacevole veste della forma delle sue commedie e alla rassicurante sensazione che si prova nel riconoscere un linguaggio piano e quotidiano”³⁴.

³¹ Menandro è uno dei poeti più citati da Plutarco e a lui più cari. Sulla sua presenza nelle opere del Cheronese cfr. in particolare Di Florio 2003/2004 e 2005, Casanova 2005 e 2010-2011 e Becchi 2006.

³² L’edizione di riferimento è quella di Maria Di Florio, cui si rinvia per un esaustivo commento. Da essa ci si discosta accogliendo (con Bernardakis, Fowler e De Falco) la congettura φιλόλογοις di Wyttenbach in luogo del tradito φιλοπόνους, che risulta economica sul piano paleografico e risolve le difficoltà interpretative poste da φιλοπόνους (forse generato dal vicino ἐκπονηθῶσι), che qui appare poco appropriato, ancorché difendibile: i φιλόσοφοι e i φιλόλογοι (peraltro citati poco sopra) sono affiancati da Plutarco per indicare complessivamente quella categoria di persone che praticano attività di studio e/o speculative. Per l’accostamento tra i due termini cfr. Plato *Resp.* IX, 582e.

³³ L’immagine del prato in questo tipo di contesti è presente anche in Aristofane (*Ran.* 1300) e in Platone (*Phaedr.* 248b; *Resp.* 614e): cfr. Di Florio 2008, 119, n. 57.

³⁴ Di Florio 2008, 120, n. 57. Su questi aspetti cfr. Becchi 2006, 83, che spiega il successo riscontrato da Menandro presso Plutarco con motivazioni di tipo estetico, riconducibili alla χάρις e alla τέρψις comunicate dalle sue opere, rilevando peraltro “l’affinità spirituale che lega i due autori”; Casanova 2005, 109 sintetizza efficacemente le ragioni di questa affinità e della condivisione ideologica riscontrabile nei testi dei due autori: “Plutarco non attribuisce a Menandro la sola generica *sophia* che spetta convenzionalmente a ogni poeta, bensì anche una *sophia* specifica, di taglio filosofico ed esistenziale, a cui fanno per lo più da sfondo i concetti di *metriotes*, autocontrollo, senso del limite”. Un concetto, quello della *metriotes*, che in Menandro “coinvolge forma e sostanza, parole e azione, mezzo e messaggio; essa non è solo pretesto e oggetto di sentenze, *exempla* o situazioni occasionali, bensì lo *spiritus rector* di tutta una produzione e di tutta una carriera artistica” (*ibid.*).

Questa breve disamina apre a una serie di considerazioni relative non solo al ristretto impiego dell'immagine degli occhi malati, ma anche, su un piano più generale, ad alcuni aspetti dello stile di Plutarco: come si è detto, l'impiego di metafore e similitudini risponde a esigenze ben precise (di ordine stilistico e non) e le modalità con cui il Cheroneese se ne serve rivelano alcune peculiarità dei suoi meccanismi compositivi, considerati alla luce delle relazioni che intercorrono tra le opere da lui realizzate, nella prospettiva di un unico e globale macrotesto³⁵.

L'immagine degli occhi malati, al pari di altre metafore o similitudini e di alcuni *exempla* (o sequenze di *exempla*) di carattere letterario o storico-aneddotico, viene utilizzata e reimpiegata da Plutarco attraverso adattamenti ben armonizzati con il contesto in opere appartenenti a tipologie diverse e incentrate su tematiche differenti. Sebbene il tentativo di ricercare paralleli precisi in autori anteriori al Cheroneese abbia prodotto finora risultati inferiori alle attese³⁶, non si può escludere che l'autore abbia attinto questa immagine dalla lettura di altri testi (giunti o perduti) appartenenti ai generi più diversi: la natura stessa della similitudine, che descrive uno spontaneo e istintivo rimedio terapeutico verosimilmente seguito nella prassi quotidiana da ogni potenziale lettore, non deve essere infatti ricondotta automaticamente a testi di natura medica, che pure Plutarco poteva conoscere. Occorre invero tenere presente che i disturbi cui egli fa riferimento – per i quali vengono utilizzati i verbi ὀφθαλμιάω e φλεγμαίνω o, quando si tratta di un semplice affaticamento della vista o di un fastidio temporaneo dovuto all'osservazione diretta di una fonte di luce troppo intensa, τιτρώσκω ed ἐκπονέω – presentano i

³⁵ Sull'esigenza di considerare – sia sotto l'aspetto esegetico sia sotto quello formale – le opere di Plutarco in questa prospettiva unitaria, rimarcata dalla critica negli ultimi tre decenni, cfr. in particolare D'Ippolito 1991, 2000 e Nikolaidis 2008.

³⁶ Un parallelo letterario precedente a Plutarco si può individuare in Aristotele, che introduce l'immagine dei malati di oftalmia in due occasioni (*Eth. Eud.* 1235b 35-38: Ὁμοίως δὲ καὶ ἡδέα ἀπλῶς σώματι τὰ τῷ ὑγιαίνοντι καὶ ὀλοκλήρῳ, οἷον τὸ ἐν τῷ φωτὶ ὄρᾶν καὶ οὐ τὸ ἐν τῷ σκότει· καίτοι τῷ ὀφθαλμῶντι ἐναντίως “Allo stesso modo per un corpo sono piacevoli in assoluto le cose che recano piacere a un corpo in salute e integro, come il fatto di poter vedere alla luce e non al buio, sebbene avvenga il contrario per chi è malato di oftalmia”; *Eth. Nic.* 1173b 22-25: οὐ γὰρ εἰ τοῖς κακῶς διακειμένοις ἡδέα ἐστίν, οἷητέον αὐτὰ καὶ ἡδέα εἶναι πλὴν τούτοις, καθάπερ οὐδὲ τὰ τοῖς κάμνουσιν ὑγιεινὰ ἢ γλυκέα ἢ πικρά, οὐδ' αὖ λευκὰ τὰ φαινόμενα τοῖς ὀφθαλμῶσιν “infatti, se [*scil.* i piaceri riprovevoli] recano piacere a coloro che hanno una cattiva disposizione, non si deve ritenere che siano piacevoli tranne che per loro, come neppure va ritenuto che le cose salutari, dolci o amare per i malati siano davvero tali, né che ciò che appare bianco a chi è affetto da oftalmia lo sia realmente”). È tuttavia probabile che una ricerca incentrata specificamente su questo tema – auspicabilmente ‘a tappeto’ – possa condurre a risultati più sostanziosi.

comuni sintomi di congiuntiviti, uveiti, cheratiti e tracomi³⁷, sebbene la fotofobia si manifesti anche in altre e numerose patologie oftalmiche più rare. Queste affezioni dell'apparato visivo erano assai diffuse all'epoca di Plutarco, quando potevano insorgere con grande facilità e risultavano spesso difficili da trattare³⁸: proprio per queste ragioni l'immagine dell'oftalmia, rinviando a un disturbo noto pressoché a tutti i lettori, doveva assicurare un impatto immediato su di essi³⁹.

L'immagine viene di volta in volta accostata o contrapposta a istruzioni di tipo etico-pratico, generalmente come primo elemento della comparazione: Plutarco la riteneva particolarmente valida, sia per la sua chiarezza sia per la possibilità di istituire attraverso di essa un confronto tra νόσος fisica e νόσος psichica, secondo il paragone topico tra terapia del corpo e terapia

³⁷ Secondo Fuhrmann 1978, 177 n. 7, con il termine ὀφθαλμία Plutarco si riferisce a quest'ultimo tipo di infezione. Tuttavia, come rileva Jackson 1996, 2229, resta difficile identificare con sicurezza le patologie descritte in letteratura: "As with all ancient descriptions of diseases those of the eye can seldom be equated unequivocally with a modern disease. Often the symptoms described are insufficiently diagnostic and might indicate one of a number of diseases".

³⁸ Sulla diffusione dei disturbi oftalmici in epoca romana e sulle tecniche terapeutiche degli oculisti cfr. Jackson 1996 e 1988, 82 ss.

³⁹ Plutarco impiega questa immagine anche in altre occasioni, quasi sempre componendo similitudini. In *De adul. et am.* 53C la contagiosità degli occhi malati (ὀφθαλμίας ἀπορροή καὶ ἀνάχρωσις) è paragonata a quella della πλημμέλεια e della φαυλότης, che può toccare gli amici dopo un lungo rapporto di frequentazione; in *De sera* 559F il procedimento per cui il vizio viene guarito con la punizione attraverso alcuni intermediari (ἐάν τις δι' ἐτέρων ἐφ' ἐτέρους ἀναφέρῃ τὴν ἰατρείαν) è accostato all'operazione con cui i medici aprono una vena per alleviare i sintomi dell'oftalmia (ἵνα τὴν ὀφθαλμίαν κουφίσωσιν); poco più avanti (561C) – accogliendo parzialmente, prima di confutarla, la teoria di Bione di Boristene (fr. 42 Mullach), il quale paragona la punizione divina dei figli degli uomini malvagi a un medico che cura un nipote per la malattia del nonno o un figlio per quella del padre – Plutarco afferma che la cura di una persona non può guarire la malattia di un'altra, così come i malati di oftalmia (τῶν ὀφθαλμιῶντων) o coloro che hanno la febbre non possono trarre benefici osservando chi viene medicato con unguenti e cataplasmi; in *Anim. an corp.* 501B le malattie del corpo sono ritenute più facilmente curabili perché chi ne è afflitto è consapevole del proprio stato di salute e si rivolge al medico: così l'ὀφθαλμία e la gotta (ποδάγρα) sono meno gravi della follia e della frenite (μανίας... φρενίτιδος), perché i malati si sottopongono di buon grado alle terapie prescritte (τὴν ὄψιν ἀλείψαι τὴν φλέβα τεμεῖν); nel già citato passo delle *Quaestiones convivales* in cui viene esposta la teoria della βασκανία (V, 681D) le patologie della vista (τὰς ὀφθαλμίας) sono definite come le più contagiose (per l'impiego del verbo ὀφθαλμιῶ cfr. anche VII, 705C, a proposito di Teodette). L'immagine della vista affaticata ricorre in altre due occasioni, ancora nella composizione di due similitudini: in *De cap. ex inim.* 88D Plutarco paragona il fastidio provocato agli occhi deboli (τὰς ἀσθενεῖς ὀράσεις) dalla luce riflessa (φωτὸς τὸ ἀνακλώμενον) ai biasimi che si ritorcono contro chi li ha mossi; in *De soll. an.* 963B è invece l'intelletto degli animali, debole e torbido (ἀσθενῆ... θολερὸν), a essere paragonato da Aristobulo a un occhio malato (ὥσπερ ὀφθαλμὸν ἀμβλωττοντα καὶ τετραγαμένον).

dell'anima⁴⁰. I rimedi consigliati per attenuare il fastidio generato dagli occhi malati o affaticati, infatti, sono posti in corrispondenza con altrettante soluzioni volte a correggere comportamenti impropri o scorretti sul piano etico-pratico, oppure a impartire istruzioni tecniche in ambito retorico (al fine di prevenire una determinata reazione emotiva)⁴¹.

Plutarco, poi, si mostra capace di piegare questa immagine ai diversi contesti, modellandola di volta in volta a seconda delle esigenze: l'accostamento non è mai forzato e i parallelismi prodotti con i concetti cui l'immagine viene giustapposta risultano sempre appropriati, suggestivi ed efficaci.

La *varietas* con cui opera il Cheronese, inoltre, non interessa unicamente le modalità di inserimento dell'immagine nel testo e quelle della realizzazione – sul piano tecnico e formale – del *medium* retorico prescelto, ma coinvolge anche l'aspetto propriamente funzionale ed espressivo: se, infatti, l'immagine proposta rimane sostanzialmente invariata e descrive regolarmente un disturbo della vista il cui rimedio consiste nell'evitare di osservare la luce e i colori intensi, essa è però applicata a situazioni diverse, in cui si fa riferimento ora a una patologia (generica) della vista (*De laud. ips.*, *De frat. am.*, *Dem.*) ora a un'inflammazione (*De adul. et am.*, *Phoc.*), mentre in altri casi è questione di un fastidio temporaneo non riconducibile a una condizione patologica ma imputabile ad un puro affaticamento (*Comp. Ar. et Men.*), una irritazione transitoria (*De tranq. an.*), o semplicemente connesso con le proprietà negative dei colori (*De exil.*). Allo stesso tempo i rimedi suggeriti da Plutarco per la fotofobia generata da questi disturbi presentano sottili variazioni: in alcuni casi è sufficiente distogliere lo sguardo dai colori eccessivamente luminosi (*De adul. et am.*), in altri esso viene rivolto a colori più tenui (*De frat. am.*, *De tranq. am.*, *Dem.*, *Comp. Ar. et Men.*) o scuri (*Phoc.*), in altri ancora, invece, si fa riferimento all'aggiunta mitigatrice dell'ombra (*De laud. ips.*, *De exil.*).

Credo sia lecito concludere che l'insieme di queste variazioni sul tema di ordine ed entità diversi offre un chiaro esempio dell'elaborazione retorico-formale cui giungono gli scritti di Plutarco e costituisce un caso paradigmatico della sua capacità di modellare i più diversi elementi testuali – siano essi similitudini, citazioni letterarie o escursioni aneddotico-apoftegmatiche – pro-

⁴⁰ È significativo, in questo senso, che gli strumenti prescritti nel *De laude ipsius* per correggere e attenuare gli effetti negativi dell'autoelogio, tra cui vi è appunto il consiglio esaminato *suo loco*, siano definiti φάρμακα (cfr. *supra*, p. 212).

⁴¹ Ciò rientra nelle funzioni della “*référéncé médicale*” che, come rileva Boulogne 1996, 2775, spesso “prend une tournure de type heuristique dans la mesure où elle importe des modèles, soit méthodologiques, soit définitionnels, qui suggèrent une représentation analogique (analogies corps/âme, corps/cité) de certaines anomalies psychologiques et de certaines situations politiques”.

pri del suo bagaglio personale e/o selezionati (e annotati) per le loro duttilità ed espressività, ed adeguati di volta in volta alla funzione richiesta dal contesto.

Università Ca' Foscari Venezia

ALESSIO SACCO

Bibliografia citata

- R. M. Aguilar, *Plutarco y los médicos helenísticos*, in Casanova 2005, 417-34.
 R. M. Aguilar, *Pharmakon en Plutarco*, in Nikolaidis 2008, 751-71.
 M. L. Amerio - D. P. Orsi, *Plutarco. Vite parallele*, vol. 3, Torino 1998.
 F. Becchi, *Citazioni menandree in Plutarco. A proposito di una contraddizione sul tema dell'ἔρωσ: Plut., Amat. 763B - fr. 134 Sdb. (Περί ἔρωτος)*, in Calderón Dorda-Valverde Sánchez-Morales Ortiz 2006, 81-92.
 A. Bernabé - I. Rodríguez Alfageme, *Φίλον σκιά: Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*, Madrid 2007.
 J. Boulogne, *Plutarque et la médecine*, 'ANRW' II.37.3, 1996, 2762-92.
 C. Bréchet, *Homère dans l'œuvre de Plutarque. La référence homérique dans les Œuvres Morales*, PhD. Thesis, Montpellier 2003.
 R. Caballero - G. Viansino, *Plutarco. L'esilio*, Napoli 1995.
 E. Calderón Dorda - M. Valverde Sánchez - A. Morales Ortiz (edd.), *Koinòs Lógos. Homenaje al Professor José García López*, I, Murcia 2006.
 A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze 23-24 settembre 2004*, Firenze 2005.
 A. Casanova, *Plutarco e Menandro*, in Casanova 2005, 105-18.
 A. Casanova, *Citations de Ménandre dans les ouvrages de Plutarque: texte et interpretation*, "Ploutarchos" 8, 2010-2011, 51-66.
 G. D'Ippolito - I. Gallo (edd.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno Plutarcheo, Palermo 3-5 maggio 1989*, Napoli 1991.
 G. D'Ippolito, *Il corpus plutarcheo come macrotesto di un progetto antropologico: modi e funzioni dell'autotestualità*, in D'Ippolito-Gallo 1991, 9-18.
 G. D'Ippolito, *Plutarco e la retorica della intertestualità*, in Van Der Stockt 2000, 543-62.
 J. M. Díaz Lavado, *Las citas de Homero en Plutarco*, Zaragoza 2010.
 M. Di Florio, *L'estetica del comico e la Aristophanis et Menandri comparatio*, "Ploutarchos" 1, 2003-2004, 21-24.
 M. Di Florio, *Usi e riusi menandrei in Plutarco*, in Casanova 2005, 119-40.
 M. Di Florio, *Plutarco. Il confronto tra Aristofane e Menandro (compendio)*, Napoli 2008.
 T. Duff, *Plutarch's Lives: exploring virtue and vice*, Oxford 1999.
 R. J. Durling, *Medicine in Plutarch's Moralia*, "Traditio" 50, 1995, 311-14.
 D. F. Fields, *The rhetoric of parrhēsia in Roman Greece*, PhD. Thesis, Princeton 2008.
 R. Flacelière - E. Chambry, *Plutarque. Vies. Tome X: Phocion - Caton le Jeune*, Paris 1976.
 F. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, Paris 1964.
 F. Fuhrmann, *Plutarque. Oeuvres morales. Tome IX.2: Propos de table (V-VI)*, Paris 1978.
 I. Gallo, *Forma letteraria nei Moralia di Plutarco: aspetti e problemi*, 'ANRW' II.34.4, 1998, 3511-40.

- I. Gallo (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno Plutarco, Pavia 13-15 giugno 2002*, Napoli 2004.
- R. Hirsch-Luipold, *Plutarchs Denken in Bildern*, Tübingen 2002.
- P. Impara - M. Manfredini, *Plutarco. Consolazione alla moglie*, Napoli 1991.
- R. Jackson, *Doctors and diseases in the Roman Empire*, London 1988.
- R. Jackson, *Eye medicine in the Roman Empire*, ‘ANRW’ 1996, II.37.3, 2228-51.
- S. Lanzi, *Plutarco. L’invidia e l’odio*, Napoli 2004.
- D. Larmour, *Metaphor and metonymy in the rhetoric of Plutarch’s Parallel Lives*, in Van der Stockt 2000, 267-79.
- J. A. López Férez, *Plutarco y la medicina*, in Pérez Jiménez-Del Cerro Calderon 1990, 217-27.
- L. Miletti, *Il De laude ipsius di Plutarco e la teoria classica dell’autoelogio*, in Volpe Cacciatore 2014, 79-100.
- F. Muccioli, *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine 2012.
- A. Nikolaidis (ed.), *The unity of Plutarch’s work: Moralia themes in the Lives, features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008.
- A. Pérez Jiménez - G. Del Cerro Calderon (edd.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición. Actas del I Symposion Español sobre Plutarco, Fuengirola 1988, Málaga 1990*.
- L. Pernot, *La survie de Démosthène et la contestation de la figure de l’orateur dans le monde gréco-romain*, ‘CRAI’ 2002, 615-36.
- L. Pernot, *Plutarco e Demostene*, in Gallo 2004, 405-16.
- L. Pernot, *L’ombre du Tigre. Recherches sur la réception de Démosthène*, Napoli 2006.
- T. Rakoczy, *Böser Blick, Macht des Auges und Neid der Götter: eine Untersuchung zur Kraft des Blickes in der griechischen Literatur*, Tübingen 1996.
- G. Ranocchia, *Aristone. Sul modo di liberare dalla superbia nel decimo libro del De vitiis di Filodemo*, Firenze 2007.
- I. Rizzini, *L’occhio parlante. Per una semiotica dello sguardo nel mondo antico*, Venezia 1998.
- I. Rodríguez Alfageme, *Aspectos de la medicina helenística en Plutarco*, in Bernabé- Rodríguez Alfageme 2007, 435-65.
- G. Roskam - L. Van der Stockt (edd.), *Virtues for the people. Aspects of Plutarchan ethics*, Leuven 2011.
- W. Sieveking, *Plutarchi Moralia, III*, Leipzig 1929.
- P. A. Stadter, *A commentary on Plutarch’s Pericles*, Chapel Hill-London 1989.
- P. A. Stadter - L. Van der Stockt (edd.), *Sage and emperor: Plutarch, Greek intellectuals, and Roman power in the time of Trajan (98-117 AD)*, Leuven 2002.
- L. A. Tritle, *Plutarch’s Life of Phocion: an analysis and critical report*, ‘ANRW’ II.33.6, 1992, 4258-97.
- M. Vallozza, *Osservazioni sulle tecniche argomentative del discorso di lode nel De laude ipsius di Plutarco*, in D’Ippolito-Gallo 1991, 327-34.
- L. Van der Stockt, *Twinkling and twilight. Plutarch’s reflections on literature*, Brussel 1992.
- L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of the Intern. Plutarch Society, Leuven July 3-6, 1996, Leuven-Namur 2000*.
- L. Van Hoof, *La ‘diet-etica’ di Plutarco. L’autopromozione d’autore nei Precetti igienici*, ‘Ploutarchos’ 8, 2010-2011, 147-72.
- L. Van Hoof, *Plutarch’s ‘diet-etics’. Precepts of healthcare between diet and ethics*, in Roskam-Van der Stockt 2011, 109-29.
- B. Van Meirvenne, *Plutarch on the healing power of (a tricky) παρησία. Observations in favour of a political reading of De adulatore et amico?*, in Stadter-Van der Stockt 2002, 141-60.

- P. Volpe Cacciatore (ed.), *Plutarco: linguaggi e retorica. Atti del XII Convegno della International Plutarch Society (Sezione Italiana)*, Napoli 2014.
- K. Ziegler, *Plutarchi Vitae parallelae*, I.2, Leipzig 1964³.

ABSTRACT:

Among the large number of medical images recurring in Plutarch's works, the one concerning visual disturbances and photophobia is often compared with ethical considerations and practical instructions in the context of the topical comparison between body and mind diseases or passions (*De adul.* 69A, 72B; *De exil.* 599F; *De tranq. an.* 469A; *De frat. am.* 490C-D; *De laud. ips.* 543E-F; *Comp. Ar. et Men.* 854C). The *varietas* showed by Plutarch in the use of this image is a prime example of his ability for adroit adaptation of this kind of metaphors and similes to different contexts.

KEYWORDS:

Plutarch, intratextuality, similes, metaphors, ophthalmia, medicine.