

NOTE CRITICHE ED ESEGETICHE  
AGLI SCRITTI POLITICI DI PLUTARCO

*Ad Achille Vogliano (1881-1953)  
nel centenario della nascita*

Fra i contemporanei di Plutarco non mancavano certamente i Greci che, ripensando alla gloria del passato, non sapevano adattarsi alle circostanze presenti e sopportare la dominazione romana; ma molti senza dubbio erano convinti della necessità di piegarsi e di stabilire rapporti amichevoli coi dominatori. Anche Plutarco manifesta un sano realismo, non perché vuole ad ogni costo, come certi filosofi, vivere nella tranquillità, preoccupato solo di sé e del suo benessere, ma perché riconosce l'impossibilità di cambiare la situazione politica ed è portato a mettere in rilievo i vantaggi che da essa possono venire anche ai Greci in cambio di altri perduti, se non si perdono di vista due cose indispensabili perché si attui il buon governo, la concordia e la dignità. L'amicizia dei Romani darà grandi frutti se mira sempre al bene comune ed agisce come quella di Panezio e Polibio con Scipione, alla quale Plutarco si richiama più d'una volta e nella quale idealmente s'inserisce perché la sente come una molla di propulsione in tutta la sua intensa attività di cittadino e di scrittore (1); ma sono degni di disprezzo quei concittadini che per fini personali, più o meno nobili, fanno l'anticamera a Roma nella speranza di ottenere favori personali da personaggi potenti anche a danno degli affari comuni della Grecia.

Anche l'amicizia fra Greci e Romani deve fondarsi, come ogni altra amicizia, sul principio dell'uguaglianza (*ισότης*: cfr. Praec. ger. rei p. 18, 814E) e su questa base Plutarco intravede un nuovo corso della storia in cui Greci e Romani hanno una missione comune, cosicché il suo realismo politico si associa ad una visione teorica dentro la sua concezione filosofica universale. Questo è un argomento molto importante, che merita un'illustrazione a parte; qui dirò solo che esso è collegato coi principi morali su cui anche Plutarco, seguendo la migliore e più vasta tradizione del pensiero greco, fonda l'attività politica, di modo che la medesima morale è di guida sia all'uomo privato sia all'uomo pubblico. Solo seguendo questa via, si arriva a capire esattamente il pensiero di

(1) Cfr. per es. Max. cum princ. phil. diss. 1, 777B; Praec. ger. rei p. 18, 814CD.

Plutarco e anche ad apprezzarlo o almento a trovarlo interessante e utile anche per il mondo contemporaneo, tormentato e sfigurato da malattie politiche fra le più acute e gravi nella storia dell'umanità, le quali non dipendono tanto da diverse tradizioni storiche e da contrasti nazionalistici, ma dall'irrazionalità dominante. In lui c'è un continuo richiamo alla ragione, un sincero monito che ogni carica politica è a servizio della comunità e che accanto alla competenza specifica nell'amministrazione statale non deve prender forza l'ambizione o la cupidigia, ma soprattutto l'amore disinteressato per il bene comune: emerge dovunque il sentimento umanitario che Plutarco non si stanca mai di predicare come il più valido strumento per la salvezza e la felicità degli uomini. Basta questo, in contrasto con la violenza e la barbarie che sconvolgono il mondo di oggi, per capire subito quanto possa essere opportuno e proficuo lo studio di Plutarco, che del resto nella storia della civiltà occidentale è stato per lungo tempo suscitatore di eroici ideali.

Appare quindi evidente l'importanza degli scritti politici di Plutarco sia come fonte storica, che fornisce rilevante materiale per illustrare i rapporti fra i Greci e i Romani nell'età dell'impero, sia come documento del suo pensiero filosofico, che è naturalmente da integrare con gli altri numerosi scritti, comprese le Vite parallele. Ma prima di tutto è necessaria un'esatta interpretazione del suo pensiero e a questo appunto sono rivolte le note presenti, perché non avvenga di leggere proposte d'interpretazione presuntuose e farneticanti quali si trovano in J.-C. Carrière, *A propos de la politique de Plutarque, "Dialogues d'histoire ancienne"* (Annales Littéraires de l'Université de Besançon) 3, 1977, 237-51, dove l'autore, partendo da una tesi preconcepita, attribuisce al filosofo pensieri falsi e contraddittorii, fino a negargli l'attributo più cospicuo, riconosciutogli in ogni tempo, la sincerità, e farne un personaggio astuto e ipocrita, abbindolatore del popolo a servizio del sistema politico vigente.

*Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum.*

Per le corrottele che sconciano il trattato all'inizio e in non pochi altri luoghi, esso fu giudicato uno scritto lasciato imperfetto dall'autore e pubblicato dopo la sua morte nello stato in cui si trovava, sorte toccata anche ad altri scritti. Questo è il giudizio ufficiale della critica: espresso brevemente dal Wilamowitz ("Hermes" 37, 1902, 326), è stato ripetuto da Io. Frerichs (*Plutarchi libelli duo politici, Diss. Gottingae* 1929), che lo ha esteso anche al trattatello successivo *Ad principem indoctum*, e dall'ultimo editore teubneriano, C. Hubert (*Plutarchi Moralia V* 1, 1965<sup>2</sup>). Secondo questo punto di vista si sono additate imperfezioni in numero sempre maggiore, specialmente da parte del Frerichs (p. 43),

che trova slegati i pensieri fra i vari capitoli, senza un ordine logico, così da sembrare lacunosi e non rielaborati, lasciati intenzionalmente così come si sono presentati, in attesa di essere collegati in seguito, al momento della pubblicazione, e senza una vera conclusione alla fine dello scritto. Questo è il punto più avanzato a cui è stato portato il giudizio del Wilamowitz e ne è rimasto fortemente influenzato non solo C. Hubert, ma anche K. Ziegler, che tuttavia si esprime in un modo più prudente (Plutarco, p. 224 sg. trad. ital.). H. N. Fowler (Plut. Mor. X, 'Loeb Class. Libr.' 1936, 1969<sup>a</sup>, p. 27) non cita e non conosce, pare, la dissertazione del Frerichs, ma per conto suo rileva le incertezze che offrirebbe il testo in più punti e la maggiore negligenza con cui il trattato sarebbe stato composto.

Al contrario, a me pare che ci sia molta coerenza nello svolgimento dei pensieri, che la forma sia curata e lo stile elevato come nei migliori scritti di Plutarco. Per quel che riguarda la conclusione, si vedrà in seguito; ma non ci sono seri motivi per dubitare della genuinità dell'opera e per accusare di negligenza l'autore. Ci sono periodi densi di concetti e d'immagini, come generalmente avviene in Plutarco, non facilmente comprensibili, ma che richiedono lunga riflessione. Un esempio tipico è offerto dal primo capitolo: è uno dei più incriminati e invece è così logico nello svolgimento delle idee da formare un tutto saldamente unitario. Esso contiene la prima argomentazione in favore dei rapporti del filosofo con gli uomini che governano. Eccola in breve: coltivare un'amicizia con persone altolocate nella vita politica non è segno di ambizione e di cortigianeria, perché da quei rapporti provengono benefizi, oltre che al privato, all'intera comunità. Addurre l'esempio di Socrate che frequentava gente umile non ha alcun fondamento, perché l'insegnamento morale dev'essere esteso a tutti, anche alle bestie se fosse possibile. Anzi l'istruzione filosofica, che è viva e attiva, non immobile come una statua, se è utile all'individuo in quanto cura i vizi personali, a maggior ragione lo è per chi ha il potere politico, che deve pensare ed agire a nome di molti e procurare del bene a intere città e popoli, come se si trattasse di un acquedotto destinato a dissetare molta gente invece di una piccola sorgente ad uso privato. Tali buoni effetti produssero i rapporti del filosofo Anassagora con Pericle, di Platone con Dione, di Pitagora coi capi delle città greche in Italia, di Panezio con Scipione l'Emiliano. Questi filosofi non hanno rifiutato la loro assistenza spirituale ai governanti e non si sono rivolti a persone umili, disinteressandosi completamente, come certi altri, della vita pubblica.

Come si vede, la conclusione con gli esempi di Anassagora, Platone e Pitagora richiama l'inizio del capitolo sull'amicizia tra filosofi e uomini politici. Non è vero quel che dice il Frerichs (p. 40), che la spiegazione

del tema comincerebbe con la citazione pindarica (776C) relativa al contrasto fra l'immobilità della statua e la poesia che vola, e che quel che precede sarebbe estraneo all'argomento. Infatti subito all'inizio si afferma che i rapporti amichevoli di un filosofo con un governante sono un segno di amore per la cultura e d'interesse per la società e di amore per l'umanità a causa dei frutti che ridondano sulla vita sociale, perché sarebbe assurdo che un filosofo trattasse solo coi plebei e trascurasse i capi politici come degli esseri irrazionali. E' evidente che il discorso fittizio messo in bocca a Panezio in 777B è parallelo a quello messo in bocca all'uomo politico in 776B. La citazione pindarica, introdotta in maniera improvvisa e indipendente anziché nella forma subordinata del paragone, come fa spesso Plutarco, riguarda la caratteristica propria dell'uomo, in opposizione alle bestie menzionate subito prima, il quale per la ragione di cui è fornito è spinto dalla natura a pensare ed agire per il bene degli uomini. Ma questo pensiero sarà svolto nel c. 2 come seconda argomentazione.

Si potrebbe dire piuttosto che non c'è un vero proemio, perché si entra subito nel tema centrale: il proemio, quando non c'è una dedica a qualcuno, di solito è vago, dovendo servire a introdurre; ma ciò non sarà da pretendere in ogni scritto, specialmente quando il tema sia svolto in più trattati. Analogo è l'inizio del *De latenter vivendo*, contro un particolare aspetto della dottrina epicurea: si attacca subito Epicuro perché, essendo morbosamente desideroso di gloria, si contraddice invitando a vivere lontano dall'attività pubblica (2). Nel *De se ipsum citra invidiam laudando* si affronta subito l'argomento: c'è un semplice vocativo che indica la dedica del libro; nel *De vitioso pudore* non c'è neppure il vocativo. L'esistenza di una lacuna in principio del nostro trattato fu sospettata dal Reiske a causa della corrucciola iniziale; ma egli si limitava a correggere *σωρκανόν* dei codici in *ὕπαρχων* o *ἀρχόντων* facendo dipendere il genitivo da *φιλίαν*. Ma l'idea della lacuna fu perseguita dal Frerichs fino a supporre la caduta d'una dedica ad un personaggio e a farvi entrare, a mo' d'illustrazione del pensiero centrale, l'accento ad un sogno particolare di Livia che si legge in Dio Cass. 48, 52, dove si dice che la donna sognò di un'aquila bianca che lasciava cadere nel suo seno un ra-

(2) Tuttavia il Pohlenz (*Plut., Mor. I, p. VII*), proprio per l'inizio brusco e il numero elevato di iati, pone il *De lat. viv.* fra gli scritti pubblicati postumi, giudizio che M. Lattanzi, "RFIC" 1932, 332-7, ha cercato di confutare. La confutazione può non convincere (vd. Ziegler, op. cit. 160 sg.), però nel caso degli scritti politici un legame è sottolineato dallo stesso Plutarco in *De unius in re p. dom...* 1, 826AB: il *Max. cum princ...* è una 'dialexis' o lezione, e come tale non ha bisogno di un particolare proemio (vd. in seguito).

mo di alloro con frutti; che lei ebbe cura dell'uccello e piantò l'alloro, da servire a coloro che celebrassero il trionfo, e così stava per raccogliere nel suo seno la potenza dell'imperatore padroneggiandolo. L'ipotesi del Frerichs ha persuaso completamente Hubert, che, oltre alla 'crux' davanti a *σωρκανόν*, ha decisamente segnato anche la lacuna, riportando nell'apparato critico il suggerimento del Frerichs, il quale vedeva la conferma in alcune somiglianze linguistiche (*ἐγκολπώσασθαι δάφνης ἐγκάρπου* in Dione). Ma le somiglianze non provano affatto il riferimento: *ἐγκολπίζομαι* è usato da Plutarco nel medesimo significato in *De garr.* 12, 508D a proposito dei chiacchieroni che vanno in giro a raccogliere notizie e non sanno tenerle nascoste in sé, *μᾶλλον δ' ὥσπερ ἔρπετα τοὺς ἀπορρήτους λόγους ἐγκολπισάμενοι καὶ συλλαβόντες οὐ κρατοῦσιν ἀλλὰ διαβιβρώσκονται ὑπ' αὐτῶν*. C'è la medesima metafora "raccogliere in seno" per dire "amare profondamente", facilitata dal paragone coi serpenti che ricorda la favola esopica del contadino che riscaldò nel seno una biscia infreddolita. La metafora dei frutti dell'amicizia e della virtù in generale è tanto ovvia e diffusa che non ha bisogno, per essere capita, di un confronto come il sogno di Livia e altrettanto si può dire del verbo *γεωργεῖν*, come appare per es. da *ps.Plut.*, *De lib. educ.* 4, 2E *ἀλλὰ γεωργηθεῖσα* (la terra, come la *physis* di un giovinetto) *παραντίκα γενναίως καρπὸς ἐξήνεγκε... δένδρα δὲ τυχόντα παιδαγωγίας ἔγκαρπα γίγνεται καὶ τελεσφόρα*.

Ma ogni dubbio sulla lacuna iniziale scomparirà, se si riesce a sanare in modo persuasivo la corrottela iniziale. Nel *σωρκανόν* tramandato nei codici (oppure *ώρκ., όρκ.*, o con spirito dolce) fu visto il nome proprio di un personaggio ignoto (Fowler) o fu mutato in *Σωρανόν* già dallo Xylander, seguito dal Bernardakis (un Servilius Barea Soranus fu ammirato per la sua giustizia e messo a morte: *Tac.*, *Ann.* 16, 23. 30-33; *Dio Cass.* 62, 26), oppure in *Ὡ Ηρκλανε* per il confronto con *De se c. inv. laud.* 1, 539A (Pohlenz); ma generalmente si è pensato ad un sostantivo come *ἀρχόντων* (Reiske), (*συνήθειαν*) *ἀρχόντων ο ἡγεμονικῶν ἀνδρῶν* (Frerichs), *στοργὴν ἀνθρώπων* (sc. *ἄνων*: Apelt). In realtà o c'era un nome proprio o un nome generico come *ἡγεμόνα*, *δυνατόν*, i quali, come gli altri proposti, sono lontani sotto l'aspetto paleografico. Nel primo caso il personaggio doveva essere molto noto e importante, così da costituire una specie di modello nei rapporti amichevoli fra potenti e filosofi. Tale fu l'amicizia fra Scipione l'Emiliano e Panezio, quella che appunto è illustrata alla fine del capitolo (777AB). L'Africano Minore è un personaggio molto caro a Plutarco perché gli appariva come il modello di quell'educazione che doveva essere a fondamento della concordia e fusione fra Greci e Romani vagheggiata nell'età imperiale. Intimo amico di Polibio e Panezio, intorno a lui e a Lelio si sviluppò quel circolo filel-

lenico che tanto influì sulla trasformazione della mentalità e dei costumi romani e fu di giovamento politico alla Grecia. I frutti di tale amicizia procurata da Polibio e Panezio alla propria patria per la benevolenza di Scipione sono rilevati in Praec. ger. rei p. 18, 814C (καὶ καρπὸν ἐκ φιλίας ἡγεμονικῆς...: cfr. φιλιαν... ἔγκαρπον di 776B). Due volte (ib. 11, 806A e An seni res p. ger. sit 27, 797D) è ricordata la diceria che delle belle azioni di Scipione considerava come ideatore Lelio, il sapiente amico imbevuto di cultura ellenica, e come esecutore l'Emiliano: una voce propagatasi nei secoli (cfr. anche Iulian. IV 4, p. 244CD), quanto mai significativa per far capire l'importanza dell'influenza di Polibio e Panezio in quell'ambiente romano.

Non si sa quando (forse prima del 146) né come (per mezzo di Polibio?) avvenne la conoscenza di Panezio e Scipione. Da quel che si dice in 777A, con una citazione dall'opera storica di Posidonio (FGrHist 87 F 30) che citava a sua volta il passo omerico (Od. 17, 487), pare che la conoscenza sia avvenuta, anche per analogia con il caso di Catone l'Uticense e lo stoico Atenodoro, durante una missione effettuata dall'Emiliano per incarico del senato all'estero, cioè in uno dei numerosi viaggi che egli compì in Oriente prima del 140, in Egitto, in Siria, a Pergamo, durante i quali ci fu anche un soggiorno a Rodi, la patria di Panezio: poiché il filosofo era un buon conoscitore di popoli e uomini politici, Scipione lo condusse con sé nella missione e poi lo portò a Roma.

Ebbene, penso che anche all'inizio del nostro trattato ci sia un riferimento a Scipione l'Emiliano e che σωρκανόν (ὠρκ-) sia una corrottela di Ἀφρικανόν, certamente antica dal momento che qualche codice ha in margine un tentativo di correzione con riferimento a ὀρκάνη (cioè περίφραγμα: vd. Hubert in app. crit.), donde il Madvig aveva suggerito εἰς ὀρκάνην ἔγκ. E non è difficile spiegare la corrottela sotto l'aspetto paleografico, se si pensa come il Φ, con la perdita o lo sbiadimento dei tratti verticali fuori dallo spazio circolare, possa essere interpretato come un ω e come ι possa scomparire per aplografia rispetto all'asta verticale di K. Alla fine del capitolo ὁ Ἀφρικανός è detto Scipione Maggiore (777B) come in Praec. ger. rei p. 15, 512A, in V. Mar. 1; ma in V. Caes. 52 οἰκίας δὲ τῆς Ἀφρικανῶν e in Praec. ger. rei p. 14, 810B πρὸς Σκίπωνα τὸν Ἀφρικανόν il riferimento è all'Emiliano, come in V. C. Gracc. 10, V. Tib. Gracc. 21 e nel passo citato di Iulian. IV (VIII) 4, p. 244CD. L'articolo manca per lo stesso motivo per cui manca davanti a φιλιαν: non "in clasping Sorcanus to your bosom, in prizing, pursuing, welcoming and cultivating his friendship" come traduce il Fowler, ma in un senso generico (con riferimento però a Scipione): "sentirsi legati da profondo affetto con un Africano e onorare, perseguire, accogliere, coltivare un'amicizia che sarà utile e fruttuosa sia a molti nella vita pri-

vata sia a molti nella vita pubblica, è una caratteristica di persone che hanno sentimenti nobili e interesse per la società e amore per l'umanità, non, come credono alcuni, che amano la notorietà".

Ma chi sono questi *ἔνιοι* che nei rapporti di un filosofo coi potenti vedono solo un desiderio di gloria? Credo che siano i medesimi di cui si parla più chiaramente nel discorso fittizio in 777B, un passo che è stato discusso e corretto variamente e che acquista luce proprio dalla risposta alla domanda fatta. Vengono subito in mente i cinici, che vituperarono Platone e altri filosofi per le loro amicizie con principi; ma in 777B c'è una reminiscenza, mi pare, di Plat., Gorg. 485D *ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητής* (Hom., Il. 9, 441) *τοὺς ἀνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι καταδεδυκῶτι δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιῶναι μετὰ μειρακίων ἐν γωνία τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγγεσθαι*. Qui Callicle sta rimproverando con violenza il filosofo che, già vecchio, continua a baloccarsi in problemi di filosofia insieme a pochi giovinetti, in un ambiente nascosto, senza mai dir nulla d'importante e efficace. Piuttosto che a Socrate, il quale, secondo la rappresentazione tramandata da Senofonte (Mem. I 1, 10) e Platone (Apol. 17C), non fuggiva le piazze e i luoghi pubblici, il riferimento è alle scuole filosofiche che stavano nascendo e si ritiravano in luoghi appartati, come fece lo stesso Platone fondando l'Accademia. Ma in Plutarco il riferimento è agli epicurei. La continua contrapposizione fra vita ritirata e inattiva e vita pubblica e attiva concerne la concezione di Plutarco sul problema politico in netto contrasto con quella epicurea: 776E *ιδιώτας... οἰκουρούς... ἀπράκτους*, 776F *ιδιώτην... χαίρουτ' ἀπραγμοσύνη καὶ περιγράφοντ' ἑαυτὸν ὡς κέντρῳ καὶ διαστήματι γεωμετρικῶ ταῖς περὶ τὸ σῶμα χρεῖαις... γαλήνην καὶ ἡσυχίαν*. Proprio l'immagine del cerchio entro cui sono racchiusi solo gl'interessi materiali ritorna in C. Epic. beat. 17, 1098D a proposito degli epicurei che circoscrivono al ventre tutta la grandezza del piacere, cioè dentro un cerchio nel quale centro e raggio sono determinati dai bisogni del ventre: *ὄλον οἱ ἄνθρωποι (gli epicurei) τῆς ἡδονῆς τὸ μέγεθος καθάπερ κέντρῳ καὶ διαστήματι τῇ γαστρὶ περιγράφουσι*. In De san. t. praec. 23, 135B si accenna alla vita ritirata di quei filosofi in termini simili: *εἰς ἐπίσκιόν τινα βίον καὶ σχολαστὴν καὶ μονότροπὸν τινα καὶ ἄφιλον καὶ ἄδοξον ἀπωτάτω πολιτείας καθίσασιν ἑαυτοὺς καὶ συστεύλασιν*. E poco dopo, in 135C (sempre a proposito che il benessere fisico non è assicurato da una vita ritirata) *Ἐπίκουρόν τε καὶ τοὺς περὶ Ἐπίκουρον οὐδὲν ὤνησε πρὸς τὴν ὑμνουμένην σαρκὸς εὐστάθειαν ἢ πάσης φιλοτιμίαν ἐχούσης πράξεως ἀπόδρασις*: cfr. 777B *ἀποδιδράσκειν* in sostituzione di *φεύγειν* del luogo platonico citato. Oltre *ἀπραγμοσύνη*, anche la metafora *γαλήνη* è frequente nella scuola epicurea per de-

finire l'atarassia: cfr. C. Epic. beat. 4, 1088E (fr. 429 Us.) *χαίρειν καὶ γαληνίζειν ἐπὶ σώματος ἡδοναῖς παρούσαις ἢ προσδοκώμεναις* in opposizione alla tempeste dell'anima (*χειμῶνες, καταγισμοί* ib. 1090B; Athen. 12, 546E), ecc.

E' noto che per gli epicurei dedicarsi alla vita politica o cercare l'amicizia dei governanti era un segno di ambizione (*φιλοτιμία*) e di desiderio di gloria (*φιλοδοξία*), per cui la cosa era proibita ai seguaci del Giardino, salvo il caso di un temperamento particolare che non riesca a trovare la tranquillità nell'*ἀπραγμοσύνη* (Plut., De tranqu. an. 2, 465F= fr. 555 Us.). "Neppure i più grandi imperi, secondo il pensiero epicureo (Adv. Col. 31, 1125C= fr. 556 Us.), sono paragonabili al possesso della tranquillità"; "gli epicurei (ib. 33, 1127A) scrivono di politica per dire che non si deve svolgere attività politica, come di retorica per negare l'attività retorica e sul regno per esortare a fuggire la compagnia dei re (*καὶ περὶ βασιλείας ἴνα φεύγωμεν τὸ συμβιῶν βασιλεῦσι*), parlano degli uomini politici per deriderli e distruggerne la fama, riconoscendo che qualcosa di buono c'era in Epaminonda, ma molto poco, e chiedendosi perché mai se n'andava attraverso il Peloponneso invece di starsene a casa, seduto, con una papalina in testa, intento naturalmente alla cura del suo ventre". Anche Metrodoro nello scritto Sulla filosofia scherniva l'attività politica e si meravigliava che "alcuni sapienti, accecati dal fumo di una splendida abbondanza (*ὑπὸ δαψιλείας τύφου*), apprezzarono tanto quell'attività che si lasciarono trascinare dalle medesime passioni di Licurgo e Solone nei loro discorsi sui generi di vita e sulla virtù, mentre l'uomo veramente libero non può che ridere di tutti gli uomini e specialmente di questi Licurghi e Soloni" (Adv. Col. 33, 1127Bsg.= fr. 31. 32 Körte). Metrodoro in questo violento attacco si riferiva a Platone, a Zenone lo stoico e anche al cinico Diogene, i quali prendevano Licurgo come modello nei loro scritti politici; la parola *τύφος* con l'accento alla libertà sembra riguardare specialmente il filosofo cinico, che dichiarava di possedere lui solo la libertà, unico vero bene dell'uomo (Dio Chr. 6, 34). Per un rapporto più preciso, si può ricordare che nel De latenter vivendo 1, 1128A sgg. gli epicurei sono accusati di ipocrisia, perché esortano a vivere nascostamente, ma lo fanno per procurarsi fama in quanto sono *ἀκράτως φιλόδοξοι* e accusano gli altri di quel difetto solo perché li considerano rivali nella conquista della gloria. La medesima accusa di "smaniare spasmodicamente per la gloria" Plutarco rivolge direttamente a Epicuro in C. Epic. beat. 18, 1100A, e non è diversa l'accusa contro i filosofi di cui stiamo parlando nel c. 1 del Max. cum princ. diss.: si usa la medesima parola *φιλόδοξος* ed è aggiunta l'idea della paura (*ψοφοδείης*), come se quei filosofi amassero le tenebre e odiassero la luce fuggendo l'attività pubblica, un pensiero anche questo svolto contro gli

epicurei nel De latenter vivendo (4, 1129B sgg.).

In conclusione, non ho alcun dubbio che il passo del Max. cum princ. diss., anche se non compare negli Epicurea dell'Usener, contenga una polemica contro gli epicurei, e questo ci permette di capire esattamente la frase *ἐν γωνία τινὶ καθ' ἡσυχίαν ἀναλύων συλλογισμοὺς καὶ περιέλλκων φιλοσόφων* (777B). Questa è la lezione data dai codici, ma le parole *περιέλλκων φιλοσόφων*, dichiarate senza senso fin dal tempo dello Xylander, sono state corrette in vario modo: *περὶ ἐλέγχων φιλοσόφων* (Xylander, Frerichs), *πλέκων φιλοσόφων* (Turnebus, Vulcobius, Hubert), *πλέκων καὶ φιλοσοφῶν* (Kronenberg, "Mnemos." 1941, che confronta Epict. II 13, 26) (3), *περιέλλκων βιβλίδια φιλοσόφων* (Reiske), *περὶ λεκτῶν φιλοσοφῶν* (Apelt). Ma è da conservare la lezione tramandata *περιέλλκων*, la quale, riferita agli epicurei, dà un buon senso. Si sa che l'epicureo Colote, in un libro scritto per dimostrare che secondo le teorie degli altri filosofi non si può neppur vivere e che Plutarco cercò di confutare nell'opera *Adversus Colotem*, usava un linguaggio ingiurioso verso tutti i filosofi, anche i più grandi, secondo un'abitudine diffusa nella scuola. Socrate era detto *scurra Atticus* (Cic., *De nat. deor.* I 34, 93) e i suoi ragionamenti "discorsi da ciarlatani" (*Adv. Col.* 11, 1117D). In C. Epic. beat. 2, 1086E (= fr. 237 Us.) si legge: "(Epicuro e Metrodoro) raccolsero gli epiteti più ignominiosi che esistono al mondo, indicanti buffonerie, ampollosità, spaccionate, prostituzioni, omicidi, declamatori dai gemiti profondi, devastatori, balordi, e li riversarono su Aristotele e Socrate e Pitagora e Protagora e Teofrasto ed Eraclide e Ipparchia e su tutti i personaggi più illustri, cosicché gli epicurei, ammesso anche che in tutto il resto mostrassero di essere sapienti, queste diffamazioni e maldicenze basterebbero per escluderli dal numero dei sapienti, perché 'l'invidia sta fuori dal coro divino' (Plat., *Phaedr.* 247A) e la gelosia per debolezza è incapace di nascondere il dolore". Appunto la gelosia e l'invidia, causa dell'usuale maldicenza degli epicurei, sono messe in connessione con la mania di gloria nel medesimo trattato (18, 1100A): "Epicuro si riempiva così furiosamente del desiderio di gloria e smaniava tanto che rinnegava i suoi maestri e con Democrito, la cui dottrina si appropriò parola per parola, litigava su sillabe e segni grafici e non di-

(3) Con maggiore aderenza alla paleografia sarebbe da scrivere *περιπλέκων*, non il semplice *πλέκων*, che il composto si dice del discorso complicato e involuto: Luc., *Herm.* 81 π. τὸν λόγον, Plat., *Polit.* 265C *περιπεπλεγμένος λόγος*, verbo che Plutarco usa per indicare la falsa amicizia dell'adulatore in contrasto con la vera amicizia, Quom. ad. ab am. intern. 22, 62E; cfr. anche Dio Chr. 11, 24 *ἐμπλέκοντες καὶ περιπλέκοντες καὶ οὐδὲν βουλόμενοι λέγειν*, Epict. II 19, 27 *τί γὰρ δεῖ περιπλέκειν*; Gal. 8, 948 *σαφῶς, μὴθὲν περιπλέκων*.

chiarava saggio nessuno eccetto se stesso e i suoi discepoli". Ebbene, credo che anche *περιέλκων* del nostro passo si riferisca a quella tendenza a diffamare gli avversari. E' un verbo dal significato forte ("lacerare", "stracciare"), che richiama alla mente il cane: cfr. Iulian. VII 9, 214D *ἔχει δὲ ὁ γε ἀληθινὸς κύων ἐχθρὸν οὐδένα κἂν τὸ σωματίον αὐτοῦ τις πατάξῃ κἂν τοῦνομα περιέλκῃ κἂν λοιδορῆται καὶ βλασφημῆ* (a proposito del ritratto del vero cinico). Platone per la stessa metafora usa il verbo nella forma semplice in unione con *σπαράττω* (Resp. 539B) parlando di adolescenti che provano piacere *ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον αἰεί*. Quanto ad *ἀναλύω*, in An seni res p. ger. 16, 792D il verbo è usato assolutamente nel senso di risolvere problemi di geometria; qui, con riferimento alle dimostrazioni filosofiche, ha per oggetto, come nel passo di Platone, una persona, scrivendo *φιλοσόφους* invece di *φιλοσόφων*, una corruttela causata da una confusione del compendio della desinenza (*φιλοσοφεῖν* alcuni codici; *-φίαν* altri due). L'immagine che risulta dalla nostra ricostruzione è del tutto conveniente: il filosofo epicureo, invece di dare il suo contributo alla vita sociale, sta appartato in un angolo in piena tranquillità a risolvere problemi filosofici e a dir male di altri filosofi.

Guadagnato il senso generale, nel c. 1 restano poche altre cose da precisare.

776D *καὶ φρόνημα καὶ μέγεθος μετὰ πραότητος καὶ ἀφελείας*: così Hubert. L'ultima parola è correzione, generalmente accolta dagli editori, del Wytttenbach in cambio di *ἀσφαλείας* di tutti i codici. Anche l'*ἀφελεία* senza dubbio è una virtù, "semplicità", "schiettezza" (cfr. Ad princ. ind. 4, 781C), ma anche l'*ἀσφάλεια* "senso di sicurezza": l'educazione filosofica stimola a scelte e decisioni conformi alla nobiltà e grandezza d'animo congiunte a mitezza e a sicurezza, perché esse non sono prese tentennando, ma con fermezza dopo un attento esame. Così in Praec. ger. rei p. 8, 803F si dice che l'uomo politico deve rivolgere al popolo discorsi meditati e non vuoti *μετ' ἀσφαλείας*, cioè senza mostrare incertezze e impacci, come mostrano gli esempi che seguono di Demostene e di Alcibiade.

776E *ἀκούομεν δὴ Ὁμήρου*: così gli editori, coi codici; ma ha ragione, mi pare, il Benseler a scrivere *δ'* per evitare lo iato. Porta a questo anche la connessione dei pensieri (perciò è da scartare anche una correzione come *ἀκούωμεν δὴ*): come un uomo capace di scoprire acque sorgive vorrebbe essere utile a intere città piuttosto che a privati, così sentiamo che Omero chiama Minosse discepolo e familiare del grande Zeus (Od. 19, 170), perché il dio evidentemente amava le persone non oziose e umbratili, come certi filosofi che rifiutano ogni attività pubblica.

777B. Nel discorso fittizio rivolto da Panezio a Scipione l'Emiliano

l'argomentazione è data 'ex absurdo'. La forma interrogativa è appoggiata su *ἔδει λέγειν τὸν Παναίτιον* e continua il precedente *τί οὖν*. Il discorso è impostato su due periodi simmetrici: *εἰ μὲν... ἐπεὶ δ'*. Nel primo c'è un periodo ipotetico irreali, nel secondo si constata un dato di fatto e l'*ἄν* nella proposizione principale non appartiene ad un'apodosi. Per questo è stata respinta la lezione del Turnebus *οὐκ ἄν προσδιαλέξαιμην* e si è cercato di correggere *ἄν* (*οὐκουν* Bernardakis seguito dal futuro). Il testo quale si ricava dalla tradizione ms. è offerto da Hubert con una 'crux' davanti a *ἄν*: *οὐκ ἄν σοι προσδιαλέξωμαι*; E' più facile spiegare la forma semplice *διαλέξωμαι* (-ξομαι) di una parte della tradizione come nata dalla composta *προσδιαλέξωμαι* che viceversa; ma la via buona è stata indicata, mi pare, dal Wilamowitz ("Hermes" 37, 1902, 326 sg.), che pensava ad una lacuna dopo *διαλέξωμαι*, nella quale sarebbe caduta l'apodosi (dopo la protasi *ἄν -ξωμαι*, dove in seguito il congiuntivo sarebbe diventato con un cattivo rimedio -ξομαι) e anche l'inizio del c. 2 (4). Di qui il Pohlenz suggerì *οὐκ <ἀνεκτόν> ἄν σοι προσδιαλέξωμαι*. Ma ci si aspetterebbe la forma infinitiva, come per es. in An seni res p. ger. 11, 790B *οὐκ ἄξιον τοῦτο λέγειν* (*ἄξιον* darebbe un senso buono nel nostro caso). Il costrutto con *ἄν* si comprende meglio, mi pare, se si adotta la forma interrogativa retorica, per es. *οὐκ <ἄτοπον> (ἄλογον, ἀνάξιον, ἄκαιρον, ἄσχημον o simili) ἄν σοι προσδιαλέξωμαι*;

C. 2. E' un capitolo denso di pensiero e non esiterei a dire che lo svolgimento delle idee non è stato del tutto compreso, per cui non pochi interventi sul testo sono inutili o dannosi, prima di tutto la lacuna all'inizio, suggerita dal de Meziriac e accettata da Bernardakis, Wilamowitz e ancora da Hubert. Anche qui, come spesso, Plutarco introduce prima il pensiero generale e lo svolge ampiamente; solo in seguito lo applica al caso particolare, cioè, in questo caso, all'attività politica. E' un cominciare 'ex abrupto' che può trarre in inganno e far pensare alla caduta di qualcosa che chiarisse il legame con ciò che precede. Un accenno alla natura della ragione, l'attività specifica dell'uomo, c'è già nel

(4) Il Wilamowitz trova anche un contrasto nel contenuto perché Scipione non avrebbe invitato Panezio a intrattenersi con lui, ma ad accompagnarlo nel viaggio. Ma quell'invito è l'inizio dei rapporti con quel filosofo e la causa prima della sua venuta a Roma, dove soggiornò a lungo, precisamente come fece lo stoico Atenodoro, condotto a Roma da Catone il Giovane nel 70 a. C. Da respingere è la congettura del Wilamowitz *Ἐκάτων (Κάτων* i più dei codici) *ἢ Π.*, con riferimento a Ecatone, noto scolaro di Panezio, perché con quei due nomi sono indicate persone non colte e illustri, ma di poco conto, in contrasto con Scipione, come nel primo discorso fitizizio di 776B; e appunto Batone (così alcuni codici) e Polluce erano nomi frequenti nella plebe.

capitolo precedente, quando, in contrasto con l'immobilità delle statue, si dichiara che l'insegnamento filosofico rende animato tutto ciò che tocca, suscita impulsi e porta a scelte e decisioni equilibrate e sicure. Ciò significa che già allora nella mente dello scrittore si era affacciato il tema del *logos*, che poi è svolto nel capitolo successivo in rapporto con la sua finalità: il fine (*τέλος*) del *logos*, sia interno che esterno, è l'amore (*φιλία*). Illustrato il modo in cui si attua il fine nel *λόγος ἐνδιάθετος*, si passa al *λόγος προφορικός* e si dichiara subito che è un'attività gratuita, quindi esso non si propone alcuna ricchezza e neppure la gloria o almeno solo quella che è utile al politico come stimolo alla sua attività benefica. E il filosofo non ha paura neppure della gloria e potenza e ricchezza dei principi, quando appaiono strumenti utili in mano a capi moderati. Perciò, per attuare il fine del *logos*, egli amerà e curerà anche questi capi, senza il timore di apparire adulatori e cortigiani, e cercherà anche la loro compagnia nel caso che si applichi alla politica, senza mostrarsi molesto e inopportuno col suo insegnamento.

Naturalmente, se all'inizio ci fosse stata una formula di trapasso come "al medesimo risultato conduce un'altra considerazione", nessuno mai avrebbe sospettato una lacuna. Ma a Plutarco sta a cuore non solo il contenuto, ma anche la forma: scrive con arte e sa suscitare interesse nel lettore e piacevolmente conduce allo scopo coi mezzi più vari della retorica, specialmente con abbondanza di paragoni e di metafore. Si potrebbero citare a decine e decine gli esempi del modo d'introdurre 'ex abrupto' un pensiero. Basta addurre l'inizio del c. 3, dove all'improvviso si comincia con una citazione poetica e si snoda un pensiero che non si capisce subito dove vada a parare; ma poi la natura benefica del *logos* è applicata all'attività del filosofo che educa i capi politici, di modo che egli, rendendo buoni i personaggi che possono influire a loro volta su molte persone con altrettanti benefizi, è da considerare un grande benefattore, come e più dei sacerdoti che chiedono per la comunità l'aiuto degli dei, e quindi si giustifica la sua grande gioia quando riesce a rendere più giusto ed equilibrato un qualche governante.

Tolta di mezzo la lacuna iniziale, vediamo come è svolto il ragionamento sul *logos*. E' ricordata prima di tutto la distinzione fra il *λόγος ἐνδιάθετος*, la ragione che dialoga, per così dire, all'interno con un'operazione che è impulso non solo alla conoscenza ma anche all'azione, e il *λόγος προφορικός*, la ragione che si manifesta all'esterno attraverso la parola. La distinzione si sviluppò sulla premessa, posta da Zenone a base della dottrina stoica, del *logos* come principio spirituale dell'universo, capace di dare un significato al mondo e all'uomo e al loro destino, quando la scuola polemizzò con Carneade sul problema se anche nelle bestie si dovesse ammettere il *logos*, e la distinzione divenne poi

patrimonio comune con larghissima diffusione nell'età imperiale (5) e fu connessa con la raffigurazione di Hermes logios, quello che insegnò agli uomini il linguaggio (6), illustrata particolarmente da Galeno (op. cit. 3), dove il dio è detto "signore del logos e inventore di tutte le arti", che sono una manifestazione del logos. Non è quindi lecito trarre di qui, come si è fatto (cfr. Ziegler, op. cit. 225), la conclusione che come fonte di Plutarco nel nostro trattato c'è anche uno scritto stoico. Lo stesso Plutarco osserva che la distinzione è arcinota, tanto che può venire a noia, ma la richiama alla mente (7) per rammentare una cosa importantissima, che il fine del logos è l'amore, il pensiero che è alla base del sentimento umanitario da cui è pervasa tutta l'attività di Plutarco.

Ma come si esplica questo fine? Nel logos interno verso sé stesso, nel logos esterno verso gli altri. Il primo caso è spiegato così: ὁ μὲν γὰρ εἰς ἀρετὴν διὰ φιλοσοφίας τελευτῶν σύμφωνον ἑαυτῷ καὶ ἄμεμπτον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶ μεστὸν εἰρήνης καὶ φιλοφροσύνης τῆς πρὸς ἑαυτὸν ἀεὶ παρέχεται τὸν ἄνθρωπον· οὐ στάσις οὐ δῆρις...'; οὐ πάθος λόγῳ δυσπειθές, οὐχ ὀρμῆς μάχῃ πρὸς ὀρμῆν, οὐ λογισμοῦ πρὸς λογισμὸν ἀντίβασις, οὐχ ὥσπερ ἐν μεθορίῳ τοῦ ἐπιθυμοῦντος καὶ τοῦ μετανοοῦντος τὸ τραχὺ καὶ παραχῶδες [καὶ τὸ] ἠδόμενον, ἀλλ' εὐμενῆ πάντα καὶ φίλα καὶ ποιοῦντα πλείστων τυγχάνειν ἀγαθῶν ἐν τῷ ἑαυτῷ χαίρειν ἕκαστον (777C). Questo è il testo dato da Hubert. La ragione, la parte divina che è in noi, è capace da sola di produrre nell'animo umano un'armonia perfetta, in modo che la coscienza non abbia nulla da rimproverarsi e non ci sia "cupiditatum inter se concertatio, non cogitationi contraria cogitatio, non tanquam in confinio concupiscentiae et poenitentiae asperum ac tumultuosum gaudium". Le parole latine appartengono alla traduzione dello Xylander, dalla quale dipende la correzione del Kronenberg, accolta da Hubert, con l'espunzione di καὶ τό, e anche quella del Pohlenz [τό τε] βραχὺ (così alcuni codici) καὶ παραχῶδες [καὶ] τὸ ἠδόμενον. Ma non c'è motivo di trasformare il soggetto τὸ τραχὺ καὶ παραχῶδες, equivalente a τὸ λυπούμενον (cfr. per es. C. Epic. beat. 3, 1088B; An se-

(5) Cfr. Gal., Protr. 1; Sext. Emp., Hýp. 1, 62 sgg.; Porph., De abst. 3, 2, ecc.: vd. M. Pohlenz, La Stoa I 61 sgg. (trad. it.)

(6) Hor., C. I 10, 1 *Mercuri, facunde nepos Atlantis, / qui feros cultus hominum recentum / voce formasti catus.*

(7) La frase ἐκείνο δ' οὐκ <ἄν> ἐνοχλήσειεν è in opposizione a ἔωλον... καί..., dove sospetto che sia caduto μὲν per facile aplografia dopo ἔωλον: è una distinzione stantia che può recar fastidio, ma non lo crea il suo concetto. In quest'ordine di idee si capisce anche l'imperativo concessivo καὶ ὑποπιπτέτω... "e cada pure sotto il proverbio 'lo sapeva anche mio nonno'", per cui non c'è bisogno della correzione del Cobet καὶ ὑποπιπτέ[τω] τῷ... Ugualmente inutile è ἦδον di Schadewaldt, accolto da Hubert, per ἦδεω di tutti i codici.

ni ger. res p. 5, 786D), in un predicato e rendere così superfluo il *καί* davanti a *τὸ ἡδόμενον*. I due stati di dolore e di piacere corrispondono a *τοῦ ἐπιθυμοῦντος καὶ τοῦ μετανοοῦντος*: nell'uomo che usa perfettamente del *logos* non c'è nessun miscuglio di dolore e piacere, come avviene in chi lotta fra l'attrattiva della passione e la ragione che lo conduce al pentimento e al rimorso, ma tutto spira soavità e amicizia, in modo che ciascuno ottiene il maggior numero di benefizi, pago di se stesso. E' stato osservato da Hubert negli *Addenda* della seconda edizione (1965) che, mentre in precedenza da *οὐ στάσις* ad *ἀντίβασις* i vantaggi del *logos* sono indicati con due nominativi, in *ἀλλ' εὐμενῆ πάντα καὶ φίλα* il soggetto sarebbe *πάντα* e *εὐμενῆ καὶ φίλα καὶ ποιοῦντα* sarebbero predicati; ma poiché *ἀλλ' εὐμενῆ...* è in opposizione a *οὐχ ὥσπερ... ἡδόμενον*, anche qui sarebbero da cercare un soggetto e un predicato, per cui sarebbe da leggere *τραχὺ καὶ παραχῶδες [καὶ] τὸ ἡδόμενον*. Ma neppur questo è accettabile, perché anche in *ἀλλ' εὐμενῆ πάντα...* continua il medesimo costrutto: *οὐ στάσις... οὐ πάθος... οὐχ... μάχη... οὐ... ἀντίβασις οὐχ... τὸ τραχὺ καὶ τ. καὶ τὸ ἡδόμενον*, cioè *οὐκ ἔνεστι*. L'avversativa *ἀλλ'...* ἔκαστον si oppone non solo all'ultimo gruppo, ma a tutto ciò che precede, espresso in modo anaforico ("ma ci sono cose tutte spiranti soavità e amicizia e..."). Quindi *τὸ τραχὺ... καὶ τὸ ἡδόμενον* sono soggetti e occorre l'articolo; tutt'al più si può dire che quell'ultimo membro dell'anafora coi tre vocaboli ha suggerito per simmetria tre vocaboli anche nell'avversativa. E in realtà come *τραχὺ καὶ παραχῶδες* esprimono un solo concetto, così *εὐμενῆ καὶ φίλα*.

Nella chiusa del periodo il senso non è dubbio: in quello stato di perfetta pace l'individuo non ha nulla da rimproverarsi (cfr. *ἄμειπτον ὑφ' ἑαυτοῦ*) e trova l'appagamento di se stesso (*ἑαυτῷ χαίρειν*), ciò che racchiude in sé un grandissimo numero di beni. Ma la lezione è incerta: *χαίρειν* è subordinato o coordinato a *τυγχάνειν*? Subordinano Pohlenz, Sieveking, Hubert (*ἐν τῷ ἑαυτῷ χ.*, con un codice) e Frerichs (*τῷ ἑαυτῷ χ.*); coordina il Reiske, seguito dal Fowler, <*καὶ*> *ἑαυτῷ χ.* In realtà *ἐν τῷ* di *χ.* sembra una corruttela di *ἑαυτῷ* e *καὶ* forse è il rimedio più semplice.

Quanto al *λόγος προφορικός*, l'esposizione diventa più ampia perché ad esso appartengono tutti i rapporti culturali fra gli uomini, compresa l'arte politica a cui viene applicata l'intera considerazione. Si dichiara subito che il *logos* non è venale: poiché ha per fine l'amore, ogni sua manifestazione è gratuita per natura; è diventata commerciale solo per ignoranza o mancanza di educazione. Le Muse non possono rallegrarsi di quelli che trasmettono il *logos* a pagamento (8), ma si adirano come Afrodite contro le figlie di Propeto, che per prime a Cipro pensarono di

(8) E' da conservare *διαδεχομένους*, con tutti i codici, senz'alcuna correzione, co-

ricavare denaro dal loro corpo dando origine alla prostituzione (9). Il verso corrotto proviene quasi sicuramente da un poeta alessandrino, perché la saga è nota da Ov., Met. 10, 238-42

*sunt tamen obscoenae Venerem Propoetides ausae  
esse negare deam; pro quo sua numinis ira  
corpora cum forma primae vulgasse feruntur,  
utque pudor cessit sanguisque induruit oris,  
in rigidum parvo silicem discrimine versae.*

Il Frerichs ha affermato che Ovidio segue una versione diversa, in quanto Venere avrebbe indotto alla prostituzione le Propetidi perché negavano la sua divinità, mentre in Plutarco la prostituzione sarebbe la causa dell'ira della dea. Le cose si possono conciliare: nel poeta seguito da Ovidio il disprezzo di Afrodite come dea può pensarsi fondato sull'opinione di quelle ragazze che l'amore non è una cosa sacra, ma un modo come tanti altri per trarre il sostentamento della vita, per cui la dea le punì facendole vivere nella prostituzione in un modo così svergognato che non arrossivano più e si trovarono convertite in sasso.

Il testo dato da Hubert è il seguente: ἐμήνιεν ὅτι πρῶται † 'μίσεια μαχλήσαντο καταχέειν νεανίσκων. Il Pohlenz, sospettando che in *μίσεια* sia nascosta una corruzione di *μισθοῦ*, tenta qualcosa come *πρῶται μισθοῦ μαχλήσαντο κατὰ κλήσιω νεανίσκων* (vd. Frerichs: la clausola è contro la prosodia). Ma *μισθοῦ* (l'idea par necessaria o almeno opportuna) potrebbe essere caduto davanti a *μήδεα* (così la maggior parte dei codici), la cui corruzione in *μίσεια* potrebbe anche essere un effetto di quella parola, e il genitivo potrebbe dipendere da *μήδεα* ("inganni", "astuzie": cfr. Hom., Il. 3, 202 οὐδείς παντοποιούς τε δολούς καὶ μήδεα πυκνά) secondo Hom., Il. 15, 567 μάχης μήδεα ("piani di battaglia"), come è già in Omero il costrutto *καταχεῖν τί τινος* (Il. 23, 282), molto frequente in seguito, anche in senso metaforico: per es. Aristoph., Equ. 1091 τοῦ δήμου καταχεῖν... πλουθυγίειαν, Plat., Leg. 800D βλασφημίαν τῶν ἱερῶν κ. e Resp. 411A κ. τῆς ψυχῆς... τὰς... μαλαχὰς καὶ θρηνηώδεις ἁρμονίας. E' da notare che in due codici (X V) si legge *καταχ* seguito dalla rasura di quattro lettere e che *εειν* è aggiunto in X<sup>2</sup>. Il verbo *μηχανήσαντο* pare un intervento su *μαχλήσαντο*. Per quel che può per-

me è stato fatto da più parti: dopo che Hermes ha insegnato l'uso del logos, esso è trasmesso di generazione in generazione.

(9) Il senso di *ὅ γάρ* si riversa su *χαίρουσι*, non su *ἐμήνιεν*: infatti non può essere che Afrodite si sia adirata... e che Urania e Calliope si rallegrino..., cioè: se Afrodite si adirò con le Propetidi..., Urania e Calliope non possono rallegrarsi... Noto la cosa, perché in R. E. 47 (1957), 826 sg., s. v. Propoetides, si afferma che Plutarco, a differenza di Ovidio, direbbe che Afrodite *non* si adirò con le Propetidi, e su questa interpretazione si fanno considerazioni infondate.

mettere una condizione testuale come questa, tenterei qualcosa come <μισθοῦ> / μήδεα μαχλήσαντο νεανίσκων καταχεῖναι "furono dissolute così da ordire piani di guadagno contro gli adolescenti".

Il λόγος προφορικός dunque esclude ogni traffico e speculazione; ma la gloria (δόξα), un altro degli impulsi maggiori dell'attività umana? Qui il discorso si fa più complicato (777D καὶ γὰρ τὸ ἔνδοξον... 778A καταφρονεῖ), perché la gloria non è senz'altro esclusa, ma è apprezzata come principio e seme di amicizia, purché sia bene intesa, altrimenti c'è il rischio di stringere una nuvola come capitò a Issione (10): οὕτως ἀντὶ τῆς φιλίας εἶδωλον ἀπατηλὸν καὶ πανηγυρικὸν καὶ ὑποφερόμενον περιλαμβάνουσι. Questo è il testo dato da Hubert, che accoglie la correzione del Pohlenz di περιφερόμενον ὑπολαμβάνουσι tramandato da tutti i codici (περιλαμβάνουσι già Coraes). Ma non vedo un valido motivo per cambiare. Come nel paragone con Issione non c'è un verbo specifico che indichi l'abbracciare, così non occorre che compaia qui: ὑπολαμβάνω indica l'afferrare qualcosa d'inaspettato, come succede ai più che ripongono la gloria in cose che si rivelano poi deludenti (11). Quella è una gloria fallace (ἀπατηλή), che manifesta solo ostentazione e pompa retorica (πανηγυρικόν) e gira con una mobilità che la rende instabile (περιφερόμενον): cfr. Plut., V. Aem. 27 ἡ περιφερομένη... εἰμαρμένη ("instabile", "mutevole"), V. Galb. 6.

Ma l'uomo assennato (ὁ δὲ νοῦν ἔχων in netta opposizione a οὗτοι μὲν, cioè οἱ πολλοί), se s'impegna nell'attività politica, sentirà bisogno di tanta gloria o reputazione quanta è necessaria per fornire credito alle sue azioni come conseguenza della fiducia in lui, perché, se non è piacevole né facile giovare a chi non vuole, è la fiducia che induce a volere (12): ὡσπερ <γὰρ> τὸ φῶς μᾶλλον ἐστὶν ἀγαθὸν τοῖς βλέπουσι ἢ τοῖς βλεπομένοις, οὕτως ἡ δόξα τοῖς αἰσθανομένοις ἢ τοῖς μὴ παρορωμένοις. Quest'ultimo pensiero non è facile da capire e non c'è da meravigliarsi che sia stato sottoposto a correzioni. Il testo riprodotto è quello di Hubert e della tradizione ms. (salvo τοῖς μὴ βλεπομένοις Ο Φ) e dà il senso esatto. Il paragone della luce illustra la frase ὅση δύναμις περὶ τὰς πράξεις ἐκ τοῦ πιστεύεσθαι δίδωσι e così si giustifica il γὰρ introdotto dal Bernardakis, caduto per aplografia rispetto alle ultime lettere di

(10) Piuttosto che espungere μή col de Meziriac, o convertirlo in δεῖν con Hubert, si giustifica meglio, mi pare, la caduta di una frase come μὴ μόνον <εὖ ποιεῖν ἀλλὰ καὶ δεῖν> ἐπαυεῖν di Frerichs (in quest'ultimo caso l'aplografia è molto facile).

(11) Il pensiero è sviluppato ampiamente in Praec. ger. rei p. 28, 820F sgg.

(12) Cfr. Praec. ger. rei p. 28, 821B "nient'altro rende l'uomo sottomesso di sua volontà e mite verso un altro uomo se non la fiducia nella sua benevolenza e la reputazione di onestà e giustizia".

*ᾧσπερ*. La reputazione è un bene — e in questo senso la può accettare anche chi rifiuta le forme popolari e adulatorie degli onori — in quanto la coscienza di essa (*τοῖς αἰσθανομένοις*) stimola ad agire bene, non in quanto resta allo stato passivo, cioè quando da stato passivo si tramuta in impulso a giovare agli altri (*ᾧφελεῖν*) per un atto d'amore, che è il fine del logos. Il contrasto fra stato attivo e stato passivo, in una corrispondenza analoga, deve sussistere nel paragone della luce: come la luce è un bene per chi vede più che per chi è semplicemente illuminato da essa, così la reputazione è un bene per chi l'avverte o ne ha coscienza più che per chi è semplicemente apprezzato. In altre parole: come la luce è un bene maggiore per chi esercita la sensazione della vista rispetto a chi è semplicemente veduto o subisce quell'azione, così la reputazione è un bene maggiore per chi ne ha la sensazione, cioè fa uso di essa in quanto è stimolato a continuare la sua opera di bene, rispetto a chi la subisce passivamente senza farne uso e sentirne lo stimolo. C'è *τοῖς μὴ παρορωμένοις*, invece di *τοῖς ἔχουσι*, per esempio, perché la forma passiva offre una precisa simmetria con *τοῖς βλεπομένοις*; con la scelta poi di *παροράω* è venuta fuori anche la forma negativa per rendere più evidente lo stato di pura passività (*τοῖς μὴ παρορωμένοις* "per quelli che non sono trascurati, non sono trattati con noncuranza"), ma è questa forma negativa che ha fatto nascere la lezione, documentata in qualche codice, *τοῖς μὴ βλεπομένοις*. Dunque la correzione proposta da Bernardakis (*τοῖς βλέπουσι ἢ τοῖς μὴ, οὕτως ἢ δόξα τοῖς αἰσθανομένοις ἢ τοῖς μὴ*) è da respingere, perché l'opposizione non è tra vedere e non vedere, come nota anche H. Blümner ("Hermes" 51, 1916, 419; vd. anche Frerichs), cosa del resto lapalissiana, e non è da accogliere neppure la correzione del Coraes *περιορωμένοις*, in cambio di *μὴ παρορωμένοις*, che il Blümner cerca di difendere.

Riducendo ad uno schema sillogistico, l'argomentazione svolta nel c. 2 in favore dei rapporti tra filosofi e capi di governo si può riassumere così: a) è cortigiano chi tradisce il fine del logos che è l'amore; b) ma il vero filosofo non lo tradisce mai; c) dunque il filosofo nei rapporti coi principi, sia che partecipi all'attività politica sia che non vi partecipi direttamente, non è un cortigiano.

a) Dimostrazione che il fine del logos è l'amore.

1. *λόγος ἐνδιάθετος*: quando domina, produce uno stato di piena armonia e pace.
2. *λόγος προφορικός*: esclude il guadagno e la falsa gloria, ma accetta quella gloria che è stimolo all'amore.

b) Il filosofo accetta della gloria quel tanto che, nato dalla fiducia, lo stimola ancor più a giovare agli altri, ma non insegue per se stesse ricchezza e potenza e gloria di principi, come non respinge per se stessa la

bellezza dei giovani; ma, attento a tenere il giusto mezzo, come stringe rapporti coi giovani desiderosi d'imparare, così fa coi principi moderati e amanti della virtù.

C. 3. La terza argomentazione è chiara nel suo complesso, ma non nella sua impostazione all'inizio, la quale comincia 'ex abrupto' come già la precedente (vd. p. 204) e con un tono sostenuto per mezzo d'una citazione poetica (13). Ma nessuno questa volta, per quel che io so, ha supposto una lacuna per la mancanza d'una formula di transizione; del resto il legame con l'azione benefica del logos svolto in precedenza è indicato nell'ipotetica irreale *εἰ μὴ μόνον φιλογέωργος ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπος ἦν* a proposito di Tantalò, che non fu un esempio di saggezza. In De ex. 10, 603A Plutarco cita i medesimi due versi di Eschilo in cui il mitico re di Frigia vanta la sua potenza e poi con la citazione di altri versi, che venivano a breve distanza nel medesimo componimento, contrappone l'infelice fine di quel re che, vedendo la sua potenza crollata a terra, va ripetendo "impara a non venerare troppo le cose umane". Là quella figura serve a dimostrare che la felicità non dipende dall'estensione del luogo che si abita o dalla potenza che si possiede; qui essa ha un rilievo marginale, per introdurre una considerazione particolare che ricostruisco liberamente così: sarebbe bello poter beneficiare tutta l'umanità, perché è più bello, anche per Epicuro, beneficiare che essere beneficiati e la gioia che ne deriva è direttamente proporzionale al numero delle persone beneficate. Ma questo è impossibile; se però si beneficia una persona che a sua volta sparga i suoi benefizi su molte altre, si ottiene un grande vantaggio. Questo appunto consegue il filosofo che tiene rapporti coi principi e li educa alla virtù.

L'intervento sul testo corrotto del Wytttenbach che cita Xen., Conv. 3, 8, dove il filosofo Antistene afferma di possedere pochissima terra, quanta *Ἀπολύκῳ τούτῳ* (14) *ικανὴ γένοιτο ἐγκονίσασθαι*, è parsa così felice che nessuno mai ha fatto obiezioni. Tuttavia, pur rimanendo il riferimento allo scritto di Senofonte (la notizia però del campicello del filosofo cinico poteva esser nota a Plutarco anche da un'altra fonte) si può ricostruire il passo senza introdurre Autolico, con un'aderenza maggiore alla tradizione manoscritta: *ἢ τὸ Ἀντισθένης ἐκέينو χωρίδιον, ἢ μόλις αὐτῷ <γ> αὐτὸ πάλιν ἤρκει*. Il relativo *ἢ* si riferisce naturalmente a *τὴν τοσ. δυναμένην* ed è correzione di *ἦν*, dato da tutti i codici, più vi-

(13) Tantalò non è nominato; più chiaro sarebbe *οὗτος <ὁ λέγων>*, ma il brano di Eschilo doveva essere molto noto e quindi facile il riferimento.

(14) In onore di Autolico, un ateniese vincitore nel pancrazio, Callia imbandì il banchetto che è la scena dello scritto senofonteo, al quale naturalmente il giovane è presente.

cina sotto l'aspetto paleografico di  $\sigma$  del Wyttenbach;  $\pi\acute{\alpha}\lambda\omega$  è lezione di tutti i codici ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  di J è una facile corruttela di  $\pi\acute{\alpha}\lambda\omega$  in maiuscola), corretto in  $\pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\epsilon\omega$  dal Bernardakis, che ha migliorato l' $\acute{\epsilon}\mu\pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\epsilon\omega$  del Wyttenbach ( $\pi\alpha\lambda\acute{\upsilon}\nu\epsilon\omega$  Apelt);  $\acute{\eta}\rho\kappa\epsilon\iota$  è offerto dal Paris. 2076 mg. ( $\acute{\alpha}\nu\eta\rho\eta\kappa\alpha\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\kappa\alpha\varsigma$  i piú dei codici, da cui il Bernardakis ha tratto  $\acute{\alpha}\nu$  da unire a  $\acute{\eta}\rho\kappa\epsilon\sigma\epsilon$  già suggerito dal Wyttenbach; però J ha solo  $\epsilon\acute{\iota}\rho\eta\kappa\alpha\varsigma$ ) e corrisponde meglio al precedente imperfetto  $\acute{\alpha}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\pi\epsilon\iota\rho\epsilon$  (15).

Il senso che si ottiene è buono: "costui avrebbe seminato piú volentieri che il noto campicello di Antistene quella terra capace di nutrire un numero cosí grande di uomini, mentre essa bastava a mala pena a lui". In questo modo la proposizione relativa mette in risalto la superba potenza di Tantalo conforme alla raffigurazione di Eschilo, ed è cosa opportuna perché il ragionamento generale si basa sulla quantità dei benefizi, e a ciò contribuisce anche la sua collocazione alla fine. In favore di Autolico si può interpretare  $\acute{\alpha}\lambda$  che i codici hanno dopo  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega$ : potrebbe essere una facile corruttela di  $\lambda\upsilon$ , ma bisogna supporre la caduta delle due lettere finali del nome,  $\kappa\omega$ . D'altra parte  $\acute{\alpha}\lambda\ \pi\acute{\alpha}\lambda\omega$  è nesso molto comune e per evitare lo iato basta scrivere  $\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega <\gamma> \acute{\alpha}\lambda\ \pi\acute{\alpha}\lambda\omega$ .

Piú difficile è parso quello che segue, segnato da Hubert con la 'crux':  $\dagger\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\ \sigma\epsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \acute{\eta}\rho\acute{o}\mu\eta\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\sigma\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\rho\acute{\epsilon}\phi\epsilon\upsilon\ \pi\alpha\rho\alpha\iota\tau\omicron\upsilon\mu\alpha\iota.\ \kappa\acute{\alpha}\iota\tau\omicron\iota\ \acute{\text{E}}\pi\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$  (fr. 544 Us.) ...  $\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\lambda\ \pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\omega\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\lambda\ \pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu\ \omicron\upsilon\ \mu\acute{o}\nu\omicron\nu\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\lambda\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \kappa\acute{\alpha}\iota\ \acute{\eta}\delta\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\acute{\iota}\ \varphi\eta\sigma\iota$ . Non vale la pena di riferire quel che il Pohlenz suppone caduto in una vasta lacuna ed è riportato da Hubert nell'apparato critico: è troppo lontano dalla tradizione manoscritta e il contenuto immaginato anticipa inutilmente quel che sarà la conclusione (778EF). Altrettanto si può dire della supposizione del Bernardakis, seguito dal Fowler, che fosse riportato, in prima persona, un altro pensiero di Eschilo, che seguiva in quel componimento. Tutto questo fa capire quanto grave sia la difficoltà.

Bisogna porre attenzione al senso avversativo di  $\kappa\acute{\alpha}\iota\tau\omicron\iota$  "eppure", che introduce una specie di obiezione col richiamo all'autorità di Epicuro e di chi diede i nomi alle Cariti. Qui non avrei dubbi a scrivere  $\kappa\acute{\alpha}\iota\tau\omicron\iota <\kappa\acute{\alpha}\iota> \acute{\text{E}}\pi\acute{\iota}\kappa\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$  ( $\kappa\acute{\alpha}\pi\kappa\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$ ): eppure perfino Epicuro, il filosofo della tranquillità che rifiuta la vita pubblica, dichiara che il beneficiare è piú bello dell'esser beneficiati (cfr. C. Epic. beat. 1097A) e fu saggio chi diede i nomi alle Cariti. Col senso si accorda anche la necessità di evitare lo iato. All'obiezione vien data risposta in  $\acute{\epsilon}\lambda\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\omicron\iota\omega\upsilon\sigma\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ ... (778 D): è vero che è piú bello e piú piacevole beneficiare che essere beneficiati, ma, poiché non è possibile beneficiare tutto il mondo, fanno del

(15) Anche nella lezione accettata col nome di Autolico converrebbe scrivere  $\acute{\alpha}\nu\ \acute{\eta}\rho\kappa\epsilon\iota$  invece dell'aoristo.

bene a molti le persone di cui molti hanno bisogno, cioè i filosofi che educano i governanti, i quali a loro volta influiscono su un grande numero di persone (16). Ebbene il commento alla figura di Tantalos, con l'estensione dalla regione del Berecinto in Frigia a tutta la terra abitata, vuol mettere in evidenza la soddisfazione nel beneficiare un gran numero di persone e nello stesso tempo l'impossibilità di far del bene a tutto il genere umano. Si potrebbe far dipendere τὴν οἰκουμένην ἅπασαν da ἡδίων ἂν ἔσπειρε, sottinteso da due righe prima ("ma se ti chiedessi 'troverebbe più piacere a seminare tutta la terra abitata?', ...); ma più semplicemente si può far dipendere l'accusativo da ἡρόμην secondo la costruzione con doppio accusativo della persona e della cosa. Anche il costruito di παραιτοῦμαι con l'infinito, nel senso di "chiedo", "scongiuro", è normale. Intenderei ἐπιστρέφειω non come suggerisce Hubert con l'esempio di 823C, dove il verbo è unito con προσάγεσθαι (così in De aud. p. 4, 21C con περισπᾶν), ma nel senso intransitivo "volgersi indietro", "ripiegare", donde si sviluppò il senso di "convertirsi", "pentirsi, quindi "cambiar opinione". Dunque: "ma se ti facessi la domanda a proposito di tutta la terra abitata, ti prego di cambiar opinione". In questo modo la grande corruttela supposta dai critici in questo luogo si riduce solo alla posposizione di δέ a σε invece di εἰ δέ σε.

3, 778D ὥσπερ οὖν τοὺς Καλλίου κωμωδουμένους κόλακας γελῶσω, <οὗς> 'οὐ πῦρ οὐ σίδηρος οὐδὲ χαλκὸς εἶργει μὴ φοιτᾶν ἐπὶ δεῖπνον' κατὰ τὸν Εὐπολῶ (fr. 162): così tutti gli editori, accogliendo la correzione del Wyttenbach di λέγουσιν, dato da tutti i codici, in γελῶσω οὗς (ψέγουσιν Bernardakis). Ma essa non è affatto necessaria, senza dire che il presente non è simmetrico con gl'imperfetti del membro in opposizione ἀπετυμᾶνιζον, ἐστρέβλουν... ecc. L'acc. τοὺς κόλακας dipende direttamente da εἶργει del testo poetico e λέγουσιν è incidentale, cioè ὡς λέγουσιν, con riferimento alla notorietà degli adulatori di Callia: τοὺς... κόλακας, λέγουσιν, οὐ πῦρ οὐ σίδηρος... Il presente εἶργει è giustificato come parte della citazione poetica.

I tre versi sono citati anche in Quom. adul. ab am. intern. 3, 50D, sempre a proposito di parassiti e adulatori, in questa forma: οὔτε πῦρ οὐ σίδηρος οὐδὲ χαλκὸς εἶργει μὴ φοιτᾶν ἐπὶ δεῖπνον. Correggendo οὔτε in οὐ si rendono uguali i primi due versi, una tripodica trocaica acatalettica, cioè due itifallici seguiti da un ferecrateo. Il Meineke, seguito dal Fowler, fece tre ferecratei scrivendo οὐ πῦρ οὐδὲ σίδηρος οὐδὲ χαλκὸς ἀπείργει... Ma così facendo c'è pericolo di fare dell'ipercritica: anche se i tre versi, come sono dati qui, non corrispondessero alla lezione origina-

(16) Per questa opposizione, a differenza di quanto fanno gli editori, è bene porre punto fermo davanti a εὐ δέ ποιῶσι e poco prima punto in alto davanti a διδ.

ria di Eupoli, si può capire come siano stati tramandati in questa forma e come abbia potuto accoglierli Plutarco, essendo accettabili anche sotto l'aspetto metrico.

3, 778F. I sacerdoti ricevono onori perché rivolgono preghiere agli dei per il bene della società; eppure non sono essi a rendere gli dei datori di doni, ἀλλὰ τοιούτους ὄντας παρακαλοῦσι. Tutti gli editori danno il testo così, ma una parte della tradizione ms. ha ἀλλ' οἶον τοιούτους (y J<sup>1</sup>; ἀλλ' οἶόν τι τοι. S, ἀλλ' οἱ τοι. v). Ora οἶον dà un ottimo senso in unione col participio (= ὡς ὄντας); d'altra parte è difficile spiegare la sua presenza, per cui è 'lectio difficilior': "ma, poiché li pensano tali, li chiamano in aiuto".

C. 4. Lo svolgimento è chiaro ed è ricco di esempi: riguarda la gioia intima che prova il filosofo nel compiere la sua opera di educazione dei governanti. C'è un legame con ciò che precede in quanto tale soddisfazione è una conseguenza della dimostrazione che rendere più giusti e più moderati i principi è un grande vantaggio per tutta la comunità. Ora il tema comincia in 778E τοῖς ἱερεῦσιν... con l'esempio dei sacerdoti; qui dunque dovrebbe cominciare il c. 4. Infatti il paragone coi sacerdoti non riguarda tanto gli onori pubblici a cui avrebbe diritto il filosofo per la sua utilità pubblica (τρόπον τινα δημόσια φιλοσοφεῖ) più dei sacerdoti, il che potrebbe suonare anche offesa alla religione, quanto il godimento che il filosofo trae dal suo lavoro nel sentirlo così utile. D'altra parte il paragone coi sacerdoti è introdotto senz'alcuna congiunzione, e ciò si giustifica con l'inizio del nuovo argomento, cosa che avviene usualmente in Plutarco. Invece si ha un legame con δέ negli esempi del costruttore di lire e del carpentiere, i quali sono una continuazione del precedente dei sacerdoti, come mostra anche il valore intensivo di καί ("anche") davanti a λυροποιός.

Nell'esempio del τέκτων, dipendente ancora da δοκεῖ come il precedente, manca ἄν, che H. Fränkel ha suggerito davanti a ἡσθῆναι. Si potrebbe pensare alla caduta di <μᾶλλον ἄν> ἡσθῆναι per simmetria con ἡδίων nel primo esempio; ma l'infinito, avendo la medesima radice dell'avverbio, facilita il riferimento senza bisogno del comparativo, che è stato sostituito da ὁμοίως: "e un carpentiere si rallegrerebbe nello stesso modo", cioè di più. L'unione però di ὁμοίως con ἡσθῆναι (quindi non nel senso di "anche") suggerisce l'inserimento di ἄν davanti a ὁμοίως (17). La costruzione è molto simile a quella che si ha nella seconda

(17) Il medesimo verbo ἡσθῆναι si sottintende nella proposizione che segue τί οὖν οἶει περὶ τοῦ λόγου τὸν φιλόσοφον, dove il Sieveking vorrebbe scrivere <χαίρειν> περὶ ο <χαίρειν> τῷ λόγῳ: per ἡδομαι περὶ cfr. Lys. 2, 26 ἡδ. ὑπέρ τινος ed è noto lo scambio fra ὑπέρ e περὶ col genitivo in casi del genere.

serie di esempi in 779B, dove ancora *δοκεῖ* regge ambedue i membri e il secondo infinito è fornito di *ἄν*, posto davanti a *οὕτω*. Dunque *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ καὶ λυροποιὸς ἄν ἡδίων λ. ἐργάσασθαι... καὶ τέκτων < ἄν > ὁμοίως ... ἡσθηῆναι*, in corrispondenza con *ἐμοὶ δὲ δοκεῖ καὶ ναυπηγὸς ἄ. ἡδίων ἄν ἐργάσασθαι... καὶ τεκτονικὸς οὐκ ἄν οὕτω κατασκευάσαι προθύμως* (così con Benseler per evitare lo iato offerto dai codici *κατασκευάσαι ἄροτρον πρ.*, o si potrebbe scrivere *ἄν οὕτω < ς > ἄροτρον κατ. πρ.*).

La ripetizione è evidente e l'ha notata il Wilamowitz; il Frerichs (p. 41) cerca di trovarvi delle differenze; ma Plutarco avrebbe potuto evitarla. Non ne sentiva il fastidio, ma piuttosto il vantaggio dell'insistenza sul medesimo concetto, mentre passava a introdurre una nuova considerazione, che l'insegnamento filosofico deve acquistare forza di legge e incidersi saldamente nell'animo dei principi, come le leggi di Solone furono incise da un artigiano sulle tavole di legno, con un interesse e una cura generale come c'era per la nave *Argo*, *πᾶσι μέλουσα*. Così Platone, si continua a dire, sperava d'incidere i suoi precetti filosofici nell'animo di Dionisio di Siracusa, ma fallì perché il tiranno era già incallito nel vizio, perché bisogna sforzarsi ad apprendere i buoni insegnamenti quando si è in tempo: *δρομαίους δ' ὄντας ἔτι δεῖ τῶν χρηστῶν ἀντιλαμβάνεσθαι λόγων* (779C).

Tutti i codici hanno *δρομαίους* (*δρομέους* w Π è una semplice variazione fonetica), ma il Reiske desiderava *ἀχράντους, ἀμιάντους* "nondum inquinatos" e Coraes lo corresse in *ἀκμαίους*, che, approvato da Frerichs e Fowler, è segnato con la 'cruX' da Hubert. Per il senso sarebbe preferibile *ἀκεραίους* "non macchiati" in conformità con l'immagine precedente (detto di persone con uso assoluto come in *Men.*, *Epitr.* 590; col gen. in *Plat.*, *Resp.* 409A *ἀκ. κακῶν ἡθῶν*). Ma si può salvare, mi sembra, *δρομαίους* intendendolo come una metafora tratta dall'ambiente sportivo: i giovani che dovranno affrontare la vita politica ed essere, per così dire, sulla breccia, devono prepararsi come quelli che fanno esercizi nello stadio: cfr. *Cic.*, *De or.* I 32, 147, dove si osserva che nell'eloquenza occorre molto esercizio, specialmente a quelli che stanno per intraprendere la professione: *et exercitatio quaedam suscipienda vobis est, quamquam vos quidem iam pridem estis in cursu, sed iis qui ingrediuntur in stadium quique ea quae agenda sunt in foro tamquam in acie possunt etiam nunc exercitatione quasi ludicra praediscere ac meditari*. Dunque, finché si è giovani e si entra nello stadio o nella corsa (cioè nella carriera politica), bisogna cercare di apprendere i buoni insegnamenti filosofici, poiché poi verranno i veri combattimenti della vita politica. Si tratta di una metafora che apparteneva al linguaggio della retorica e che Plutarco certamente conosceva.

(continuerà)

ADELMO BARIGAZZI