

PER IL RICUPERO DI UNA DECLAMAZIONE DI PLUTARCO SULLA VIRTÙ

Nel *Corpus Plutarcheum* si trovano non pochi scritti che sono o paiono incompleti. Si è cercato di spiegare la cosa o negando l'autenticità dei pezzi o ricorrendo all'ipotesi che essi furono trovati nell'eredità letteraria dell'autore e pubblicati insieme alle opere complete per motivi particolari. Quest'ultima opinione oggi è prevalente, perché, trattandosi di scritti incompleti, resterebbe la difficoltà di spiegare come essi penetrarono nel *corpus* delle opere genuine, e perché spesso contenuto e stile ne rivelano sicuramente l'origine plutarchea. D'altra parte si sa che Plutarco aveva l'abitudine di raccogliere degli appunti dalle sue vaste letture, di cui poi si serviva per comporre, in poco tempo, i suoi trattati. Ciò è documentato nel proemio del *De tranquillitate animi*, dove quegli appunti sono detti ὑπομνήματα. La cosa ha la sua importanza, ma non dispensa da una analisi accurata dei brani per scoprire connessioni e accostamenti con altri scritti, tanto più che, per avvalorare l'ipotesi dell'ὑπόμνημα, si cerca, in coerenza con l'impostazione di principio, di rilevare difetti di struttura e di stile, che sarebbero poi stati corretti, si pensa, quando quegli appunti fossero stati inseriti in un'opera organica. Ma avviene, non raramente, che lo stile non si addica a degli appunti, di solito trascurati e tendenti solo a richiamare alla mente pensieri ed esempi idonei ad illustrare una tesi. La forma spesso, anche in questi brani, è molto curata e sembra definitiva, se naturalmente si tiene conto, come si deve, di eventuali corrotte nella trasmissione manoscritta. Qualche frase o qualche periodo elegante senza dubbio può comparire anche in un abbozzo o appunto, ma è impensabile che la cura della forma si estenda per periodi e periodi o pagine intere di seguito: in questo caso si dovrà pensare al frammento di un'opera che ha avuto una redazione definitiva e si dovranno escogitare altre soluzioni, come l'accostamento o connessione con altri scritti.

I due trattatelli, per esempio, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* e *Ad principem indoctum* sono stati generalmente giudicati scritti imperfetti nella struttura e nello stile e si è supposto che siano stati pubblicati dopo la morte dell'autore nello stato in cui si sarebbero trovati; ma in "Prometheus" 7, 1981, 194 sgg. ho dimostrato, credo in maniera

persuasiva, che quel giudizio, condiviso nell'edizione teubneriana di C. Hubert, è errato, perché nello svolgimento dei pensieri c'è coerenza e la forma non è inferiore a quella dei migliori scritti di Plutarco, giungendo alla conclusione, verisimile, che i due scritti sono parte di una medesima opera. Si cita come una curiosità l'ipotesi di H. Usener ("Fleckeisens Jahrb." 139, 381) che l'*An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* sia un frammento del trattato che il catalogo di Lampria menziona al n. 84 Ἀμμώνιος ἢ περὶ τοῦ μὴ ἡδέως τῆ κακίᾳ συνεῖναι. L'affinità dell'argomento è evidente e la cosa è possibile; ma, poiché Plutarco ha svolto spesso i medesimi temi, siamo costretti a giudicare il suggerimento dell'Usener come una pura ipotesi. Più noto è il tentativo del Wilamowitz ("Hermes" 40, 1905, 161-5) di riunire l'*An vitiositas...* e *Animine an corporis affectiones sint peiores*, attribuendoli ad un medesimo dialogo; ma non ha convinto nessuno, né il Pohlenz, l'editore dei due frammenti nell'ultima edizione teubneriana (III 273, nota al titolo), né lo Ziegler (*Plutarco*, trad. it., 118 sgg.). In realtà la tesi del Wilamowitz è stata offuscata da due errori relativi alla struttura (secondo lui si tratterebbe di un dialogo) e alla connessione delle parti (mancherebbe il legame fra i capitoli 1 e 2 dell'*An vitiositas...*). Eppure quella tesi contiene un'intuizione giusta, come apparirà dal presente lavoro, in cui si vuol dimostrare che non solo i due frammenti citati provengono dalla medesima opera, ma anche il *De fortuna*, l'*An virtus doceri possit* e il *De virtute et vitio*.

È concorde giudizio della critica che l'*An virtus doceri possit* non è finito, perché s'interrompe all'improvviso, senza un cenno al tema centrale: "declamatio πρὸς θέσιν in fine mutila" dice il Pohlenz nella sua edizione (III 123). J. J. Hartman (*De Plutarcho* 202) ha dubitato dell'autenticità, perché il brano sarebbe indegno di Plutarco; ma la profondità del pensiero è da cercare negli scritti dell'età matura, non nelle esercitazioni giovanili, nelle quali prevale la retorica, che qui, come in tutti gli altri frammenti citati, fa grande sfoggio. Mutilo alla fine è l'*An vitiositas...*, che anche all'inizio manca di qualcosa: "fragmentum declamationis" lo dice il Pohlenz (*ib.* 268) e Hartman (*op. cit.* 249-53) lo respinge come non genuino per le medesime ragioni addotte per l'atetesi dello scritto precedente, seguendo in questo caso il parere di altri (vd. Ziegler 118, n. 37). Un segno di lacuna pone il Pohlenz anche alla fine dell'*Animine...*, che dal Paton fu considerato non autentico (edizione teubneriana I 62), perché non si torna al pensiero centrale. Del resto il costrutto sintattico nella chiusa è claudicante e già in un codice si trova a quel punto la nota ποῦ τὸ λοιπὸν τοῖς λόγοις ζητητέον; Un ὑπόμνημα il Paton (*ib.* I 204) giudica il *De virtute et vitio*, il cui inizio è definito brusco dallo Ziegler (*op. cit.* 166) e la fine troncata all'improvviso. Quanto al *De fortuna*, esso sarebbe per il Paton (*ib.* I 197) una "declamatio

non perpolitata, quam Plutarchus materiem librorum ipse praeparaturus conscripsisse videtur”, quindi autentico, e per lo Ziegler (*op. cit.* 113) incompleto e complessivamente sconnesso.

Come si vede anche da questi brevi cenni, contro una tendenza anteriore ad accettare le falsificazioni, ora si cerca di salvare l'autenticità, e i difetti che erano stati accumulati per pronunciare l'atetesi sono spiegati con il carattere compilatorio dello scritto, che sarebbe servito come raccolta di materiale da elaborare in seguito e, trovato fra altre carte, sarebbe stato pubblicato dopo la morte dell'autore. Questa a proposito dei nostri cinque scritti è la posizione che si può dire canonica, dopo l'analisi fatta, a metà del secolo, nella *Realencyclopaedie* da K. Ziegler, il quale generalmente accoglie le critiche tradizionali sulla struttura e lo stile, e, quando è costretto dall'evidenza ad ammettere che lo stile è curato, ricorre all'idea della composizione giovanile e del ripudio che ne avrebbe fatto Plutarco stesso. Ma i difetti che sono rilevati hanno realmente un fondamento o sono stati esagerati? Non è stata spesso fraintesa la connessione delle idee e non è stata troppo spesso sottovalutata la corrottibilità del testo trasmesso attraverso i secoli? Accettiamo per il momento che i cinque scritti, separatamente presi, non possono considerarsi completi ed esaminiamo lo svolgimento dei pensieri e lo stile: l'esame ci porterà a concludere che siamo di fronte ad una redazione definitiva e che quindi le spiegazioni addotte per giustificare la presenza dei cinque opuscoli nel *Corpus Plutarcheum* non possono soddisfare e che è opportuno cercarne altre.

A proposito del *De fortuna*, giudicato molto difettoso, prima di tutto si deve osservare che il titolo non ha un rapporto vero col contenuto, come mostra chiaramente il confronto per esempio col *De fortuna* di Favorino; non è illustrata né la natura della τύχη, capricciosa e incostante, donde l'attribuzione ad essa della cecità, né la stoltezza degli uomini che si sono affidati o si affidano ad essa. Tutto questo è presupposto, e si parla della τύχη in rapporto col λόγος. Solo se il titolo fosse Περὶ τύχης καὶ λόγου, si avrebbe una piena corrispondenza col contenuto. La cosa porta non tanto a supporre che lo scritto sia incompleto alla fine, perché si dovrebbe pensare che la trattazione continuasse sul rapporto fra τύχη e λόγος secondo l'impostazione iniziale per mezzo del famoso verso di Cheremone, quanto piuttosto a immaginare una grande lacuna in principio in cui s'illustrasse la natura della τύχη in modo che quel che resta costituirebbe un semplice capitolo centrale. Ma ciò complica troppo le cose e del resto è da credere che lo scritto avesse un carattere diverso da quello di Favorino e riguardasse proprio il grado d'incidenza della fortuna sulla vita umana, un problema filosofico molto dibattuto in tutte le scuole. Infatti in quella discussione era come di prammatica la citazione del verso di Cheremone, come appare da

Cicerone che riporta il verso tradotto *vitam regit fortuna, non sapientia* nel libro quinto delle *Tusculane* (5.9.25), nel quale appunto si svolge la tesi stoica *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*, fondata naturalmente sull'indipendenza della felicità umana dalla fortuna. E Cicerone ricorda che quel verso compariva già nel *Callisthenes sive de luctu* di Teofrasto, nel quale il filosofo trattava quel problema parlando del supplizio di Callistene, nipote di Aristotele, messo a morte da Alessandro Magno sotto l'accusa di tradimento. Dunque il titolo *De fortuna* del nostro scritto sarà da giudicare un titolo posticcio o tale che possa ricevere luce con il riferimento ad un altro titolo che esprima il concetto di λόγος. Non soddisfa la conclusione dello Ziegler che saremmo di fronte ad una raccolta del solito materiale relativo al tema περί τύχης.

Quanto poi alla struttura, non si può affatto affermare che essa è trascurata e sconnessa. Un tale giudizio dipende dal fatto, penso, che lo Ziegler (e certamente non è il solo) non ha capito quale sia la *πασῶν μεγίστη καὶ τελειοτάτη τέχνη* che sta al colmo delle aspettative e valutazioni umane (5.99C). Infatti a questo proposito egli osserva con meraviglia (p. 113): "... la più alta attività umana (che però non è indicata)". Eppure non è difficile comprendere da ciò che precede e segue che l'arte somma è la saggezza o *φρόνησις*, intesa nel senso aristotelico, non come un pensiero puro volto alle essenze eterne, ma come prudenza pratica che è la guida di ogni persona virtuosa. Quindi è l'arte che insegna ad acquistare la virtù e fa parte dello studio della filosofia, che è il massimo prodotto del *logos* umano. Nell'*Animine...* la filosofia è paragonata alla medicina: come questa è l'arte che cura le malattie del corpo, così la filosofia è l'arte che cura le malattie dell'animo. Ai fini della nostra tesi si presenta già significativo il fatto che questa idea percorre il contenuto di più di uno degli scritti in questione; ma intanto notiamo ancora che nel proemio del libro quinto delle *Tusculane* Cicerone, proprio in rapporto al concetto di fortuna, esalta la filosofia come sola fonte di felicità, nel senso che solo la saggezza, frutto della filosofia, insegna a contrastare il potere della fortuna e a rendere felice l'uomo in ogni circostanza: 5.1.2 *quod si ab iis* (sc. *qui primi se ad philosophiae studium contulerunt*) *inventa et perfecta virtus est et si praesidii ad beate vivendum in virtute satis, quis est qui non praeclare et ab illis positam et a nobis sumptam operam philosophandi arbitretur? Sin autem virtus subiecta sub varios incertosque casus famula fortuna est nec tantarum virium ut se ipsa tueatur, vereor ne non tam virtutis fiducia nitendum nobis ad spem beate vivendi quam vota facienda videantur*. La frase *inventa et perfecta virtus* inequivocabilmente caratterizza la virtù come un'arte: come ogni altra, anche questa è stata scoperta e perfezionata dagli uomini, ed è appunto quest'arte che ci salva dal dominio e incostanza della fortuna e

quindi può renderci felici. Dunque non c'è alcun dubbio che nel passo di Plutarco si allude all'arte della saggezza o della virtù o della vita felice.

Non deve essere di ostacolo il fatto che invece di φρόνησις è usato il vocabolo εὐβουλία, il quale è stato suggerito dal verso di Cheremone. Infatti, nelle trattazioni antiche περὶ παθῶν, a ciascuna delle quattro virtù cardinali (αἱ πρῶται) erano subordinate varie virtù (αἱ ὑποτεταγμέναι) e precisamente l'εὐβουλία ("il buon consiglio", "il retto giudizio") compare come una specie della φρόνησις (SVF III 264 sgg.).

Stabilito questo punto che è essenziale, da una breve analisi del contenuto risulterà chiara la connessione delle idee nel cosiddetto *De fortuna*. Riportato il verso di Cheremone, l'autore, con una serie di interrogative retoriche, ne respinge subito il pensiero mettendo in rilievo le conseguenze disastrose che deriverebbero dall'ammettere che tutto dipende dalla fortuna: a) nel campo morale, perché non esisterebbe la virtù e sarebbe un puro caso tanto il comportamento virtuoso di Aristide il Giusto, di Scipione l'Emiliano, di Alessandro Magno quanto quello vizioso di Filocrate, di Lastene e di Euticrate, traditori e scialacquatori, e di Paride, adultero e rapitore della moglie dell'ospite e causa di infiniti mali; b) nel campo dell'apprendimento (2.97F εὐβουλίας τοίνυν...), perché non esisterebbero le arti che sono state scoperte dall'uomo né tutto ciò che si continua a scoprire (cc. 1-2). Come c'è nei cinque sensi la capacità di sentire a servizio della mente, così c'è a nostro servizio la capacità di ragionare (ὁ λογισμός), per la quale superiamo tutti gli animali, anche se per doti fisiche quelli sono stati forniti meglio dalla natura, cosicché è stato escogitato il modo di trarre vantaggi da essi, come con l'allevamento del bestiame e con l'agricoltura (c. 3). Anche le altre arti, quali l'edilizia, la scultura, la pittura e così via, sono un'invenzione della mente umana ed hanno come protettrice la dea dell'intelligenza, Atena, e non si affidano al caso, perché sono usati vari strumenti, prodotti dalla mente, per raggiungere di volta in volta lo scopo proprio di ogni arte. Insomma, in ciascuna arte si manifesta una scintilla dell'intelligenza umana, appropriata ad una finalità specifica (c. 4). Dunque anche nell'arte più importante, quella che presiede alla felicità dell'uomo, cioè all'uso della saggezza, non c'è bisogno della fortuna. Ma, come non si può stare inattivi per ottenere il risultato di un'arte attendendo l'intervento della fortuna, così bisogna imparare a operare in modo che i beni materiali, procurati con l'esercizio delle altre arti, siano fonte di una costante vita beata. Infatti l'arte della saggezza riguarda il retto uso delle cose, affinché esse non rechino dolore o danno; altrimenti sarebbe meglio non possedere alcun bene materiale per non nuocere a se stessi e agli altri (cc. 5-6).

L'inizio è stato giudicato brusco: non c'è alcun proemio o dedica. Ma questo avviene abbastanza spesso, per esempio in *De multitudine amicorum*,

Maxime cum principibus philosopho esse disserendum, Ad principem indoctum (per questi ultimi due vd. "Prometheus" 7, 1981, 193 sgg. e 8, 1982, 61 sgg.). Qui si deve far attenzione al carattere epidittico dello scritto: la citazione 'ex abrupto' del verso di Cheremone è un modo efficace di porre la tesi da svolgere, la quale non si esaurisce nel frammento intitolato *De fortuna*, ma abbraccia tutti e cinque i frammenti studiati (rapporti fra εὐβουλία e τύχη ovvero tra φρόνησις e i beni materiali e di fortuna). Se in un modo più prosastico l'inizio fosse stato, per analogia con la prima orazione *De esu carniū*, ἐρωτήσειεν ἄν τις εἰ τύχη τὰ θνητὰ πράγματ' ἢ εὐβουλία, questo avvio forse sarebbe passato inosservato; ma non ci sarebbe nessuna differenza, se non nella diversa efficacia d'impostare il tema.

Notiamo piuttosto come sin dal principio sia difeso con decisione il valore della virtù morale, della temperanza e della giustizia, di cui hanno dato splendida prova illustri personaggi, e quindi logicamente della prudenza o saggezza (φρόνησις), che è la guida e la luce che illumina, in ogni circostanza, la natura di un'azione buona o cattiva, in netta opposizione alla credenza diffusa che sulla prudenza prevale il potere della fortuna (1.97C - 97F); e si noti ancora come nei cc. 5-6 si continua sull'argomento annoverando l'uso della saggezza o l'esercizio della virtù fra le arti, che sono una conquista del progresso umano, e dando così al discorso una consistenza più chiara e più persuasiva con la subordinazione dei beni materiali o vantaggi derivanti dalle altre arti e della felicità alla φρόνησις. Di qui appare evidente un legame con il contenuto dell'*An virtus doceri possit*.

Durante l'illustrazione del concetto di τέχνη con la citazione di due frammenti di Sofocle (*De fort.* 2.98A) è già stato affermato che la τέχνη è oggetto di apprendimento. Non fa quindi meraviglia che, dopo l'affermazione che è necessaria la saggezza perché i beni materiali contribuiscano alla felicità, si dica: περὶ τῆς ἀρετῆς βουλευόμεθα καὶ διαποροῦμεν εἰ διδακτόν ἐστι τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν τὸ εὖ ζῆν (*An virt. doc. poss.* 1.439A): "siamo soliti deliberare intorno alla virtù e restiamo nel dubbio se si può insegnare una condotta saggia giusta retta". E' come un richiamo all'idea centrale della trattazione con un esplicito chiarimento: tutto quello che andiamo dicendo sulla φρόνησις riguarda in sostanza la virtù e il noto problema nella storia della filosofia se essa possa essere oggetto d'insegnamento e apprendimento: l'esistenza dell'arte della φρόνησις o della virtù è così evidente che c'è da meravigliarsi che non si creda nella sua esistenza e si dubiti della sua insegnabilità. Naturalmente il legame tra φρόνησις e ἀρετή è molto stretto; in precedenza nel *De fortuna* non è mai comparsa la parola ἀρετή, ma φρόνησις, δικαιοσύνη ed altre virtù (cfr. 2.97E), e nel passo citato non si dice εἰ διδακτόν ἐστιν ἢ

ἀρετή, ma εἰ διδασκτόν ἐστὶ τὸ φρονεῖν τὸ δικαιοπραγεῖν τὸ εὖ ζῆν. In particolare l'aggiunta τὸ εὖ ζῆν si richiama all'uso dei beni materiali in 5.99D - 6.100A per mezzo della φρόνησις, unico fondamento della vera vita beata. Per mettere più in rilievo l'importanza dell'oggetto della discussione, la felicità umana, posto alla fine del periodo, la movenza del trapasso potrebbe essere parafrasata così: "de virtute, scilicet de beate vivendo ambigitur et dubitamus an hoc doceri possit"; una ripresa di cose già trattate e nello stesso tempo l'impostazione di un tema affine da sviluppare.

Anche Cicerone, nel proemio citato del quinto libro delle *Tusculane*, in cui parla del rapporto tra la fortuna e la filosofia o sapienza, continua notando che a torto gli uomini (e non esclude se stesso per la varietà e gravità delle disgrazie capitategli) dubitano della validità della virtù nel conservare la serenità e felicità all'uomo in ogni momento, e attribuisce il dubbio a debolezza ed errore di giudizio: *Tusc.* 5.1.4 sgg. *in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute, de virtutis robore existumo.* Ci sono esempi insigni, come quello di Catone Uticense, che comprovano l'esistenza e la forza della virtù, ma *nos omnia adversa cum venientia metu augentes, tum maerore praesentia rerum naturam quam errorem nostrum damnare malumus. Sed et huius culpaе et ceterorum vitiorum peccatorumque nostrorum omnis a philosophia petenda correctio est.* E segue il noto elogio della filosofia quale *vitae dux, virtutis indagatrix expultrixque vitiorum* e si continua insistendo sull'errore che fanno gli uomini di trascurare la filosofia, anzi di biasimarla, macchiandosi d'ingratitude o addirittura di parricidio, essendo essa la madre della vita civile.

Tutte queste considerazioni, compresa l'esaltazione della filosofia, cioè della φρόνησις, o *sapientia*, dell'*ars virtutis* o *bene vivendi*, o più genericamente del *logos* come fonte di tutte le arti e del progresso umano, facevano parte di un materiale largamente divulgato nelle trattazioni filosofiche, che apparteneva specialmente al genere protrettico da Aristotele in poi, e a quella tradizione attingono a piene mani sia Cicerone che Plutarco. Varia solo il modo di presentarlo e svolgerlo: Plutarco argomenta l'esistenza e la validità della virtù in rapporto al concetto di τέχνη (cfr. particolarmente *De fort.* cc. 3-4); l'elogio della filosofia in Cicerone ha un tono lirico per una commossa partecipazione a causa di dolorose vicende personali; ma anche in Plutarco non manca quell'esaltazione come in Cicerone non manca il legame della filosofia con le altre arti sia nei primi paragrafi del proemio citato sia specialmente nel proemio del libro terzo delle *Tusculane*, su cui ci fermeremo in seguito. Anche Plutarco in *De fort.* 5.99C-E manifesta la meraviglia che si tenga in poco o nessun conto l'arte superiore della saggezza o della virtù da cui dipende la felicità dell'uomo, mentre si crede

nell'efficacia delle altre arti, che sono coltivate con attenzione e riflessione. Infatti in principio dell'*An virt. doc. poss.* 1.439AB con un tono retorico ed un paragone efficace si dice: dal momento che non crediamo o dubitiamo che la virtù si possa insegnare, c'è da meravigliarsi (θαυμάζομεν) che i risultati nelle altre arti siano innumerevoli e invece gli uomini buoni siano soltanto nomi e parole come gli ippocentauri e i giganti e i ciclopi, che non esistettero mai, e che venga offuscato e reso per così dire selvatico ciò che di buono può esserci spontaneamente nella natura umana? Dire che una cosa non si può insegnare significa dire che non è razionale e che quindi è soggetta alla fortuna; di qui l'assurdità di sottrarre al potere della fortuna le altre arti, ma non l'arte dell' εὖ ζῆν, per la quale si fa tutto il resto. Dunque nell'*An virt. doc. poss.* continua lo stesso ordine di pensieri del *De fortuna*, che non è la fortuna, ma il retto giudizio o la φρόνησις a reggere la vita umana. Del resto l'opposizione tra fortuna e τέχνη o razionalità vien fuori esplicitamente alla fine del c. 1 dell'*An virt. doc. poss.*: “i risultati delle arti non si possono ottenere senza imparare e invece la vita beata, per il raggiungimento della quale si fa tutto, non si può insegnare e non è razionale e non è un'arte ed è fortuita?”. I termini ἀδίδακτον καὶ ἄλογον καὶ ἄτεχνον καὶ αὐτόματον riprendono esattamente e intenzionalmente il filo del ragionamento contenuto nel *De fortuna*. E l'opposizione compare anche più avanti: in 3.440A si ammette che i pedagoghi possono insegnare il galateo e i primi rudimenti di una buona condotta, e poi si dovrebbero affidare doveri grandi e superiori ad una pratica irrazionale e al caso? (τῶν δὲ μεγάλων καὶ τελείων ἄλογος τριβὴ καὶ περίπτωσις ἐστίν;); in 440B si osserva: come è ridicolo colui che dice che le arti specifiche dei reparti di un esercito, come saper tirar d'arco o cavalcare, si possono insegnare, ma l'arte di comandare e di condurre un esercito sopravviene come capita senz'alcuna istruzione (στρατηγικὴ δ' ὡς ἔτυχε καὶ οἷς ἔτυχε μὴ μαθοῦσιν), così è ancor più ridicolo chi dichiara che non è insegnabile la saggezza, senza la quale nessun vantaggio può venire dalle altre arti.

In conclusione, il contenuto dell'*An virt. doc. poss.* è uno sviluppo delle idee fondamentali che sono nel *De fortuna*: a) l'idea di τέχνη in opposizione a quella di τύχη (*De fort.* cc. 1-4 e *An virt. doc. poss.* cc. 2-3); b) l'idea dell'importanza dell'arte della φρόνησις (*De fort.* cc. 5-6 e *An virt. doc. poss.* cc. 2-3).

Già G. Siefert (*De aliquot Plutarchi scriptorum compositione atque indole*, “Comment. philol. Ienenses” 6, 1896, 102 sgg.) ha notato alcune affinità fra i due brani (si veda *De fort.* 3.99D e *An virt. doc. poss.* 2.439F a proposito dei pedagoghi; *De fort.* 5.99E e *An virt. doc. poss.* 3.440B a proposito del detto di Ificrate) e ha concluso che l'*An virt. doc. poss.* fu scritto in connessione col *De fortuna* e che non è da considerare mutilato,

ma non finito, una “*schedula tantum a Plutarcho in suum usum obiter composita*”. A noi non interessa tanto accumulare raffronti nei particolari quanto rilevare il filo del ragionamento per concludere in favore dell'unità dei due brani. A conferma voglio rilevare ancora una cosa: oltre i due concetti di *τύχη* e di *τέχνη*, ce n'è un altro, secondario, comune a tutti e due i frammenti, quello di ordine (*τάξις*). Nel *De fort.* 4.99C si dice che le arti sono delle emanazioni della saggezza o scintille dell'intelligenza, sparse qua e là in soccorso di questo o quel bisogno dell'uomo, e che sono andate a finire in varie posizioni appropriate (*εἰς τάξεις κεχώρηκε*). Il concetto, che fa parte dell'interpretazione razionalistica del fuoco di Prometeo, distribuito agli uomini, qui esplicitamente menzionato (cfr. *Is. et Os.* 3.352A), torna fuori alla fine dell'*An virt. doc. poss.* (440B): “la saggezza è la guida regolatrice e ordinatrice di tutte le arti (*ἡγεμὼν καὶ κόσμος οὖσα πασῶν καὶ τάξις*) e mette ciascuno nella condizione di usufruire dei loro vantaggi”. Il pensiero non è diverso: il *logos* agisce in direzioni specifiche e mette ordine e armonia in modo che i risultati di ciascuna arte siano vantaggiosi, come nella preparazione di un banchetto (*διάθεις... τάξις* “disposizione ordinata”).

Non posso però tacere una difficoltà contro la riunificazione dei due frammenti: nell'uno e nell'altro è riportato il medesimo detto di Ificrate (99E e 440B). Nel *De fortuna* esso serve a dimostrare che la *φρόνησις* presiede a tutte le virtù e ne è la guida; nell'altro luogo il commento è analogo: riguarda ancora la superiorità della *φρόνησις* ma in connessione con l'idea della sua insegnabilità. Nel *De fortuna* il detto è senz'altro al suo posto, ma anche nell'altro passo non si può pensare a un'interpolazione, perché il pensiero finale relativo al banchetto si fonda sull'affermazione, illustrata col detto di Ificrate, che solo per mezzo della *φρόνησις* si traggono veri vantaggi dalle altre arti. Si deve dunque accettare la ripetizione e darne una giustificazione. Un autore moderno si sarebbe richiamato al luogo precedente senza ripetersi, o almeno avrebbe avvertito il lettore con una frase incidentale (per esempio *ὡσπερ εἴρηται*); invece l'autore antico ripete le cose per maggior chiarezza e comodità, solitamente con qualche variazione, come nel nostro caso nel quale il passo di 440B è più ricco di informazioni.

Ed è opportuno osservare ancora qualcosa riguardo al testo perché non sorgano obiezioni contro la nostra tesi. Il testo dell'*An virt. doc. poss.* è molto più difettoso di quello del *De fortuna* per corrottele della tradizione manoscritta: la materia trattata era molto nota e discussa; perciò non meraviglia che per le continue letture si siano prodotte varie alterazioni. Richiamo l'attenzione solo sulle due lacune che il Pohlenz ha segnato nelle ultime righe della sua edizione. Nessun peso merita quella indicata davanti ad *ἀντίκα*: il pensiero suggerito *<πὼς οὐ ταύτης ἔτι μᾶλλον*

ἐπιμελεῖσθαι δεῖ τῶν ἄλλων;> è di ostacolo al collegamento con quel che segue, perché l'esempio del banchetto riceve luce dal commento al detto di Ificrate, commento che richiama il tema centrale. A ragione lo Stephanus corresse εἴ δ' ἡγεμών in εἴ γ' ἡγεμών, e ancor meglio mi pare εἴ γὰρ ἡγ. (una confusione tra il compendio di γάρ e γε); infatti non c'è un senso avversativo, come intese per esempio Helmbold (Loeb Class. Libr., VI.13), ma esplicativo. Questa maniera di intrecciare esempi e commenti, illuminantisi a vicenda, è così compenetrata in Plutarco che i passaggi a volte non sono preparati con qualche avvertenza didascalica e i pensieri sembrano apparire 'ex abrupto'. Per questo i critici spesso restano disorientati e sospettano lacune, che in realtà non sono necessarie, come si vedrà ancor meglio in seguito a proposito dell'inizio dell'*An vitios. ad infel. suff.* L'inopportunità della lacuna del Pohlenz apparirà chiara se facciamo la parafrasi del pensiero togliendo il tono dell'interrogativa retorica: dal detto di Ificrate risulta che è ridicolo pensare di ricavare vantaggi dalle arti senza la φρόνησις, che sola dà ordine alle cose e può guidare verso l'utilità, come avviene per esempio (αὐτίκα) in un banchetto: in questo splende serena la gioia, che è la finalità del convito, solo se ciascuno di quelli che lo preparano secondo la loro competenza specifica (τάξις) coopera allo scopo comune in piena armonia. L'esempio è evidente per la sua concretezza e per l'esperienza di ognuno e, richiamando opportunamente l'idea della felicità che è il fine della φρόνησις, dispensa dall'insistere ulteriormente sul tema. A noi moderni l'esempio potrà forse sembrare insignificante, ma dobbiamo riportarci al significato del banchetto nell'antichità, anche per la suggestione dei poemi omerici, come del passo famoso, citato e discusso da molti filosofi, di *Od.* 9.5 sgg.: "io affermo – dice Ulisse alla tavola imbandita di Alcinoos – che per me non c'è condizione più gradita (χαριέστερον: cfr. in Plut. δείπνον χάρις) di quando la letizia (εὐφροσύνη) regna nel popolo tutto e i convitati per la sala provano piacere ad ascoltare un aedo, seduti in fila, e le tavole sono piene di pani e carni e il coppiere attingendo dal cratere porta il vino e lo versa nelle coppe". Che la mente di Plutarco sia rivolta al mondo omerico è assicurato dalla citazione di *Od.* 15.323.

La lacuna poi segnata dal Pohlenz alla fine vuole indicare semplicemente l'incompletezza della trattazione, che è stata notata da tempo e generalmente condivisa; ma, se all'*An virt. doc. poss.* facciamo seguire l'*Animine an corp. aff. sint p.*, si vedrà che c'è un coerente sviluppo del tema centrale, che cioè l'*ars virtutis*, un prodotto della filosofia, non dipende dalla fortuna, ma si può insegnare, anzi si deve insegnare. La dimostrazione avviene attraverso il paragone con la medicina: come questa cura le malattie del corpo, così la filosofia cura le malattie dell'anima, cioè le passioni, che sono più gravi perché portano all'infelicità. A questa conseguenza si arriva non

casualmente, ma per causa nostra; questa è la risposta al quesito πότερον διὰ τὴν τύχην ἢ δι' ἑαυτοὺς ἀθλιώτερον ζῶμεν (1.500C). E lo schema dello svolgimento in breve è il seguente: mentre si sta attenti alle malattie del corpo e si ricorre subito al medico e si adopera ogni mezzo per guarire, le malattie dell'animo sono ignorate, perché è malato il criterio stesso di giudizio e così non si ha la sensazione della malattia; perciò le conseguenze sono molto gravi, tanto che qualcuno arriva addirittura a considerare retta un'azione ingiusta o empia che sta commettendo, e non si sente il bisogno di ricorrere ai filosofi come si ricorre ai medici (500E - 501C). Inoltre, mentre le malattie del corpo sono curate col riposo e la tranquillità, le passioni agitano continuamente l'animo in maniera esasperata e l'individuo è come un nocchiero sorpreso da violente tempeste in mare aperto ed è costretto a un naufragio spaventoso e a mandare in frantumi la sua vita (3.501C - 4.501E). Risulta dunque chiara la maggior gravità delle malattie dell'animo rispetto a quelle del corpo; quindi non solo è utile curarle, ma è anche del tutto necessario (500C οὐκ ἀχρήστως ἀλλὰ καὶ πάνυ δεόντως).

Il collegamento con la chiusa dell'*An virt. doc. poss.* non appare chiaro a prima vista, anche se il paragone con la medicina, che occupa tutto l'*Anim. an corp...*, compare già nella chiusa di quel frammento (3.440A). Il passaggio può essere illuminato così: se si ammette che le cose a cui i pedagoghi educano i bambini sono insegnabili, a maggior ragione si potranno insegnare i doveri più importanti, così come la medicina cura sia le malattie più leggere sia le più gravi; altrimenti sarebbe come concedere la vista a tutte le altre arti e toglierla all'arte superiore, alla φρόνησις (439F-440B). Invece questa è come l'arte dello stratego che coordina le arti dei singoli reparti dell'esercito: far dipendere quest'arte dal caso è ridicolo; ancor più ridicolo è farne dipendere la φρόνησις, dalla quale deriva l'utilità di ogni arte, come si può facilmente vedere in un banchetto, nel quale lo scopo, che è la letizia generale, non si può ottenere senza un'ordinata disposizione di coloro che, istruiti ed esercitati ciascuno nella propria arte specifica, preparano e servono i cibi (440B). E, poiché l'uomo, come dice Omero, è il più infelice degli esseri viventi e le malattie dell'animo sono più gravi di quelle del corpo, bisogna esercitare particolarmente la φρόνησις o l'arte della virtù, che può dominare le passioni. Infatti, se ci chiediamo se all'infelicità, in cui teniamo quel triste primato, contribuisce più il caso o il nostro modo di pensare, troveremo che tutto dipende dalla nostra volontà, perché le passioni, alimentate dal vizio, sono la causa della nostra infelicità e tuttavia sono ignorate e non curate dagli uomini (500B sgg.).

Insomma le idee fondamentali del collegamento consistono nell'importanza della materia in cui agisce la virtù e nella necessità che essa sia considerata un'arte, applicata alla cura delle passioni o malattie

dell'animo, che sono peggiori di quelle del corpo. La parafrasi naturalmente mira a chiarire il filo del ragionamento, ma è innegabile che nella forma c'è uno stacco, ricercato per il criterio artistico della variazione ed efficacia: si dà inizio alla nuova sezione con una considerazione generale, il cui legame col resto appare solo in seguito. Ciò può far capire come la sezione possa essere stata staccata da un'opera più vasta e aver ricevuto un titolo a parte. L'osservazione può essere applicata a ciascuno dei cinque scritti che stiamo studiando e giudichiamo parti di un'opera sola; ma in particolare il confronto fra la medicina e la filosofia era un argomento molto trattato per dimostrare che la filosofia o l'esercizio della φρόνησις è un'arte, anzi l'arte più importante, l'*ars bene vivendi*.

Il tema si trova svolto da Massimo di Tiro (7 Hob., 13 Dübner). Un confronto è istruttivo per mostrare come in Plutarco lo svolgimento abbia chiari rapporti con il *De fortuna* e l'*An virt. doc. poss.* Anche Massimo afferma che, come la salute del corpo è un effetto della medicina, così la salute dell'anima è il risultato dell'arte chiamata virtù: 22 ὑγίεια μὲν σώματος τέχνης ἔργον, ὑγίεια δὲ ψυχῆς ἀρετῆς ἔργον. Ma in Plutarco l'affermazione è connessa col tema dell'insegnabilità della virtù come di ogni altra arte, per cui l'*An virt. doc. poss.* è da collocare subito prima dell'*Anim. an corp...* In 500D Plutarco osserva che molte malattie nascono dal corpo e altre vengono dal di fuori; invece quelle dell'animo sorgono tutte dall'interno, dove hanno come delle sorgenti proprie; quindi sono volontarie, come dichiara esplicitamente Massimo: 21 νόσος ψυχῆς μοχθηρία, νόσος σώματος δυστυχία· ἐκούσιον ἢ μοχθηρία, ἀκούσιον ἢ δυστυχία. In Plutarco però la frase in 500C νόσος ἐν σώματι φύεται διὰ τύχην è in rapporto col problema del *De fortuna*, se tutto dipende dal caso e non abbia alcun valore la φρόνησις. La declamazione di Massimo vuole dimostrare che il vizioso fa del male non solo a se stesso ma anche alla società (3c νόσος σώματος ἀνιαρὸν τῷ ἔχοντι, νόσος ψυχῆς ἀνιαρὸν καὶ τῷ πλησίον) e lo svolgimento è impostato su un confronto con la vita sociale: come nella società se il popolo è malato e il capo sano, la πόλις può vivere ugualmente e non viceversa, così avviene se l'anima, che è ἄρχων, è sana e il corpo, che è ἄρχόμενος, è malato. Per esempio, dice Massimo, Pericle guidava bene lo stato malgrado la peste, mentre in seguito, finita la peste, con Cleone e Alcibiade le cose precipitarono; di qui la conclusione che le malattie dell'animo sono peggiori di quelle del corpo. In Plutarco invece la dimostrazione della maggiore gravità, fondata su un argomento diverso, tende a provare la necessità di un'arte che curi le passioni, la quale non solo si può insegnare, ma deve essere insegnata.

Più vicino a Plutarco è il proemio di Cicerone nel terzo libro delle

Tusculane, dove ancora è svolto il paragone fra la medicina e la filosofia, per dimostrare la necessità di quest'ultima come arte che cura le malattie dell'animo. L'impostazione è così simile che si può sospettare una fonte comune, anche se non è possibile precisarla (Crantore?): *Quidnam esse, Brute, causae putem, cur, cum constemus ex animo et corpore, corporis curandi tuendique causa quaesita sit ars atque eius utilitas deorum immortalium inventioni consecrata, animi autem medicina nec tam desiderata sit antequam inventa, nec tam culta postea quam cognita est, nec tam multis grata et probata, pluribus etiam suspecta et invisita? An quod corporis gravitatem et dolorem animo iudicamus, animi morbum corpore non sentimus? Ita fit ut animus de se ipse tum iudicet, cum id ipsum quo iudicatur aegrotet* (3.1.1). Cicerone osserva: a) l'uomo consta di animo e corpo, cfr. Plut. 500C εἰς ἰδίῳν κακῶν ἀγῶνα σῶμα καὶ ψυχὴν διαίρουντες; b) l'animo si accorge dei dolori e dei mali del corpo per mezzo della sensazione, ma non sente la malattia dell'animo col corpo, cosicché l'animo è costretto a giudicare quando è malato il criterio del giudizio, cfr. Plut. 500E τῶν μὲν γὰρ περὶ τὸ σῶμα νοσημάτων ἐρρωμένος ὁ λογισμὸς αἰσθάνεται, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς συννοσῶν αὐτὸς οὐκ ἔχει κρίσιν ἐν οἷς πάσχει· πάσχει γὰρ ᾧ κρίνει. Qui sembra che Cicerone traduca un passo greco, che è forse lo stesso da cui dipende Plutarco, ma né l'uno né l'altro cita la fonte. E' implicito che non sono i sensi a percepire, ma l'animo: quelli sono solo i *nuntii* che riferiscono all'animo le cose esterne, su cui la mente esprime un giudizio. Ciò nota Plutarco in *De fort.* 3.98BC, dove è citato il famoso verso di Epicarmo a cui, allo stesso scopo, allude anche Cicerone in *Tusc.* 1.20.46.

Cicerone continua osservando che non ci sarebbe stato bisogno di una disciplina razionale, se gli stimoli che la natura ha posto in noi verso la virtù non fossero offuscati e spenti dalle cattive abitudini e dai pregiudizi fin dall'infanzia per influsso delle balie e dei pedagoghi e dei maestri, che ci fanno leggere le menzogne dei poeti. Questo ragionamento non c'è in Plutarco, ma è presupposto quando in *An virt. doc. poss.* 1.439B si nota di passaggio che, se qualcosa di buono la natura produce nell'uomo, esso viene sovente depravato. Cicerone svolge a lungo il motivo inserendovi considerazioni sul desiderio, così vivo nei migliori, della gloria, che appartengono ai trattati specifici *de gloria*, ma poi torna al tema centrale che è necessaria la cura delle passioni con un'arte propria: *morbi perniciosiores pluresque sunt animi quam corporis; hi enim ipsi odiosi sunt, quod ad animum pertinent eumque sollicitant*, «*animusque aeger*», ut ait Ennius, «*semper errat neque pati neque perpeti potest, cupere numquam desinit*». *Quibus duobus morbis, ut omittam alios, aegritudine et cupiditate, qui tandem possunt in corpore esse graviores? Qui vero probari potest ut sibi*

mederi animus non possit, cum ipsam medicinam corporis animus invenerit? (3.5). Anche Cicerone nota che le malattie dell'animo non vengono dall'esterno né dipendono dalla fortuna, ma agiscono direttamente e continuamente sull'animo (*ad animum pertinent eumque sollicitant...*); Plutarco illustra il pensiero ampiamente per mezzo della favola esopica della volpe e della lince, in gara per la maggiore lucentezza e screziatura del manto peloso (*Anim. an corp...* 500C sg.), per concludere, come Cicerone, che i morbi dell'animo sono peggiori, e lo fa ancora a lungo nell'*An vitios. ad inf. suff.* (3.498F sg.) con la retorica personificazione della Τύχη e della Κακία messe a confronto, per dimostrare che la κακία da sola, senza l'aiuto di cose esterne, può procurare l'infelicità e che viceversa nell'animo stesso si trova il rimedio. La conclusione di Cicerone afferma l'esistenza di una medicina dell'animo, la cui applicazione dipende dalla volontà di ciascuno: *est profecto animi medicina, philosophia, cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus, viribus ut nosmet ipsi nobis mederi possimus elaborandum est*. Plutarco conclude ribadendo l'insegnabilità della cura delle passioni, ma la differenza è apparente, perché negare che la virtù si possa insegnare equivale a negarne l'esistenza: *An virt. doc. poss.* 2.439C ὦ ἄνθρωποι, τί τὴν ἀρετὴν λέγοντες ἀδίδακτον εἶναι ποιοῦμεν ἀνύπαρκτον; εἰ γὰρ ἡ μάθησις γένεσις ἐστίν, ἢ τοῦ μαθεῖν κώλυσις, ἀνάγκησις. Cicerone si sofferma su due particolari passioni contrapposte, l'*aegritudo* e la *cupiditas*, perché sono l'oggetto della trattazione del libro terzo delle *Tusculane*; Plutarco, descrivendo lo stato di agitazione degli animi per effetto delle passioni e le devastazioni e rovine che producono, fa un discorso generale; solo dopo aver messo in luce nel quadro efficace di *Anim. an corp...* 4.501E-502A la molteplicità e varietà delle passioni, sono illustrate, con reminiscenze letterarie e mitiche, alcune delle passioni più dannose in principio all'*An vitios. ad inf. suff.* (1.498A-C). Qui appare evidente che le passioni sono malattie gravi perché fanno perdere il senno, e Cicerone, poco prima di entrare nell'argomento specifico del libro, in una digressione sulla terminologia osserva (5.10): *qui est animus in aliquo morbo... non magis est sanus quam id corpus quod in morbo est; ita fit ut sapientia sanitas sit animi, insipientia autem quasi insanitas quaedam, quae est insania eademque dementia*. L'osservazione era fatta risalire a Socrate, come si vede da *Xen. Mem.* 3.9.16 μανίαν γε μὴν ἐναντίον μὲν ἔφη εἶναι σοφία... τὸ δὲ ἀγνοεῖν ἑαυτὸν καὶ ἂ μὴ οἶδε δοξάζειν τε καὶ οἶεσθαι γινώσκειν ἐγγυτάτω μανίας ἐλογίζετο εἶναι, ed era entrata a far parte del tema della filosofia come medicina dell'animo. Non è un caso che Plutarco nell'*Anim. an corp...* insista a lungo sul tema dell'ignoranza (2.500E-3.501C): ἡ ἀφροσύνη οὐ *dementia* era definita ἀγνοια τοῦ ποῖα δεῖν ποιεῖν ποῖα δ' οὐ (SVF III.268), cioè ignoranza di

ciò che è oggetto della φρόνησις.

Il proemio di Cicerone contiene solo un cenno ai pensieri che erano svolti in opere specifiche sulla necessità della filosofia o della virtù come rimedio alle passioni o malattie dell'animo, l'argomento che Plutarco svolge ampiamente nei cinque scritti che stiamo analizzando. Ma quel poco che è detto è molto importante ai fini della nostra tesi, perché le corrispondenze non riguardano uno solo dei brani di Plutarco: questo conferma il collegamento dei pensieri che cerchiamo di illuminare in quei cinque frammenti, i quali, incompleti da soli, assumono un significato pieno come sezioni di un'unica e medesima opera.

Ho già accennato alla successione immediata del frammento *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat* all'*Anim. an corp...* In questo modo si mette in una efficace progressione la gravità delle malattie dell'animo: che queste sono più dannose di quelle del corpo appare evidente dal fatto che il vizio, cioè lo stato cronico delle malattie dell'animo, basta da solo a rendere infelice un individuo. Naturalmente non si può negare che nell'ultimo periodo dell'*Anim. an corp...* manca qualcosa (502A) e che qualcosa manca anche all'inizio dell'altro brano (498A); ma si è esagerato nel supporre ampie lacune. Lo Ziegler per esempio (*op. cit.* 122) dall'accenno all'εὐθυμία in 500C vuole arguire che alla fine dell'*Anim. an corp...*, in una parte perduta, si parlava della possibilità della guarigione dei πάθη per mezzo dell'autoeducazione e si illustrava il beneficio dell'εὐθυμία. Ma che le passioni possono guarire appare chiaro, senza ulteriori spiegazioni, dall'*Anim. an corp...* e anche dell'*An virt. doc. poss.*: dire che la virtù si può insegnare equivale a dire che la cura delle passioni esiste e che l'animo può essere guarito. Si potrebbe scendere all'illustrazione di passioni singole e suggerirne la cura particolare, ma la declamazione che stiamo ricostruendo ha carattere generale. D'altra parte l'εὐθυμία o tranquillità è un risultato della cura e non ha bisogno di essere svolto a parte, perché rientra nel concetto di εὐδαιμονία, che è la finalità dell'esercizio della φρόνησις o della virtù, cosa che è stata detta più volte nel *De fortuna* (cfr. 5.99E) e nell'*An virt. doc. poss.* (cfr. 1.439A) e che diventa oggetto di trattazione specifica nell'*An vitios.* e nel *De virtute et vitio*.

Alla fine dell'*Anim. an corp...* (503A) a rigore si potrebbe accettare il testo tramandato, ma mi pare che sia caduto qualcosa come ἄν ἐκάστην δίκην ὡσπερ ἄνθρωπον ἀνακρίνης πόθεν πέφυκε πόθεν ἤκει, (τηνικαῦθ' εὐρήσεις ὅτι) τὴν μὲν θυμὸς αὐθάδης γεγέννηκε, τὴν δὲ μανιώδης φιλονεικία, τὴν δ' ἄδικος ἐπιθυμία. L'elenco non pare sufficiente o almeno dà questa impressione, e in realtà esso continua in tutto il c. 1 dell'*An vitios. ad inf. suff.* I processi sono un'ottima occasione per analizzare la natura delle passioni, ma possono servire altre circostanze. Il

τηνικαῦτα che abbiamo suggerito nella lacuna, nel senso “in questo caso”, “in questa occasione”, che è proprio dell'uso attico, oltre che spiegare l'aplografia per l'identità delle prime lettere con l'articolo che segue, richiama opportunamente l'αὐτὸς ὁ καιρός all'inizio della descrizione (501E) e sottolinea il passaggio al nuovo gruppo di esempi.

Ma c'è stata una variazione nella forma: sarebbe stato troppo monotono continuare a mo' di elenco τὴν μὲν... τὴν δὲ... τὴν δὲ... L'autore stesso ha voluto evitarlo, come si capisce da 4.501E καὶ τί δεῖ τὰ πολλὰ λέγειν τῶν παθῶν; Anche nei trattati della maturità Plutarco ricorre spesso alla *variatio* dell'espressione per tener desta l'attenzione del lettore. A questo scopo a volte introduce un esempio *ex abrupto*, a cui fa seguire poi il commento, mentre l'ordine inverso faciliterebbe la comprensione del pensiero. Così in *Max. cum princ. philos. esse diss.* 3.778B si comincia con una citazione di Eschilo, senz'alcuna nota didascalica, e solo il commento che segue fa capire il nesso delle idee. I critici più di una volta hanno sospettato una lacuna, ma a torto (cfr. “Prometheus” 7, 1981, 210). Anche nel nostro passo il tono è sostenuto ed è citato *ex abrupto* Euripide, al quale riportano, oltre il trimetro giambico, quasi sicuramente altre espressioni. Ma qui il testo ha subito danni non lievi: manca anche la proposizione principale con soggetto, mi pare, un personaggio femminile, a cui si possa riferire il participio προσθεῖσα. L'allusione, come si è riconosciuto da tempo, è al *Faetonte* di Euripide, ma, poiché la trama non è ben nota, ci sono molte incertezze. Mi pare che τῷ δὲ insieme alle proposizioni participiali che seguono si riferisca a Faetonte, figlio del Sole: a lui la madre Climene voleva procurare un'immensa ricchezza proponendogli le nozze con una dea. Plutarco vuole rilevare la stoltezza di chi ripone la felicità nelle ricchezze: Faetonte non aveva neppure il tempo libero per goderle (ἀπολαῦσαι δι' ἀσχολίαν οὐ δυναμένῳ) e il suo rifiuto fu un segno di saggezza. Le parole βραχέα δεδήλωται καὶ ἀβέβαια sono state corrette variamente, ma sono sane e si riferiscono alla dote nuziale, menzionata nel trimetro giambico che precede: contengono un giudizio parentetico sul valore della ricchezza. Ciò suggerisce una contrapposizione a τῷ δ', per esempio ὁ μὲν οὐχ ὑπομένει...: “egli (Faetonte) non tollera di avere il corpo venduto al prezzo della dote nuziale, come dice Euripide: sono state indicate cose meschine e instabili; ma a lui, che..., (la madre prospetta una vita felice) con l'aggiunta di una ricchezza immensa come quella di Tantalo, mentre non può goderla per mancanza di tempo libero”. Suppongo che sia caduto qualcosa come ... διαπόνου ἄβιον ἢ μήτηρ εὐδαίμων' οὐκ ὀρθῶς προτείνει) πλοῦτόν τινα προσθεῖσα Ταντάλειον. Sono omessi i nomi dei personaggi, ma erano riconosciuti, perché la tragedia era molto nota.

L'esempio che segue è collegato con γάρ: il saggio rifiuto di Faetonte è

illuminato dal comportamento del sicionio Echepolo, che, per non perdere gli agi della sua vita, si comprò con il regalo di una splendida cavalla ad Agamennone l'esonero dal partecipare alla spedizione di Troia (*Il.* 23.297 sg.). All'esempio di Echepolo poi è contrapposta la condotta dei cortigiani, che assediano il palazzo dei potenti (spettacolo quotidiano nella Roma imperiale) per postulare onori e denaro, e di chi, lasciate la moglie e la casa, va errando per il mondo in cerca di fortuna e di gloria, sottostando a tribolazioni e avventure d'ogni genere: ὁ μὲν γὰρ ὁ Σικυώνιος ἐκείνος... οἱ δὲ... τοῦ δὲ... Anche τοῦ δὲ... (498C) è contrapposto a Echepolo: la menzione di Filace, la patria di Protesilao in Tessaglia, non costringe a riferire a quell'eroe tutto ciò che si dice; ma la citazione omerica (*Il.* 2.700) è applicata ad un caso generico. Così poco prima a Echepolo sono opposti i cortigiani contemporanei (οἱ νῦν ἀύλικοί): un intreccio del mito con la realtà umana di ogni giorno, alla luce della norma etica universale, fuori dal tempo e dallo spazio.

Dopo gli esempi viene il commento: πάντως ἢ κακία διατίθησι πάντας ἀνθρώπους αὐτοτελής τις οὔσα τῆς κακοδαιμονίας δημιουργός (2.498C). Qui c'è una corruzione: il Wytttenbach ha sostituito πάντως con παντοίως, il Pohlenz ha suggerito πάντως (ἀθλίως), variato dallo Ziegler in π. κακῶς, donde παγκάκως di Post. La corruzione ha portato i critici fuori strada, compreso il grande Wilamowitz, il quale ("Hermes" 40, 1905, 161-5), accogliendo παντοίως di Wytttenbach, ha sentito un forte stacco fra i capitoli 1 e 2 e, considerando il primo periodo del c. 2 come la presentazione di una tesi, ha proposto di unire i cc. 1-5 dell'*An vitios...* con l'*Anim. an corp...* e farne uno scritto solo. Non si è avvertito che all'inizio del c. 2 c'è il commento agli esempi che precedono, il che appare chiaro se si legge, con un'aplografia facilissima da spiegare, πάν(τως οὔ)τως ἢ κακία διατίθησι πάντας ἀνθρώπους: cfr. *De virt. et vit.* 2.100F οὔτω δὲ καὶ φθόνος καὶ φόβος καὶ θυμὸς καὶ ἀκολασία διατίθησι, 4.101D τοιαύτην ὁ λόγος ἐμποιεῖ τῇ ψυχῇ διάθεσιν.

Ma il commento, per quello che abbiamo detto in precedenza, è da riferire non solo agli esempi di 498A-C, ma anche a quelli che concludono l'*Anim. an corp...* con la descrizione degli agitati processi nelle città asiatiche: in questo modo il vizio agisce sull'animo di tutti gli uomini, facendoli radunare, litigare, gridare nei dibattiti giudiziari, errare per il mondo e cercare cupidamente i beni di fortuna come se fossero la vera fonte della felicità.

La nostra interpretazione recupera contro il Wilamowitz il collegamento del c. 1 dell'*An vitios...* col resto dello scritto e si oppone anche all'opinione del Pohlenz, sviluppata dallo Ziegler (*op. cit.* 118): l'affermazione che

Τύχη non può senza l'aiuto di Κακία rendere infelice l'uomo, mentre lo può Κακία senza l'aiuto di Τύχη, sarebbe stata preceduta dall'affermazione che Τύχη da sola non può produrre la felicità senza l'aiuto della virtù; questa parte sarebbe andata perduta e ne resterebbe solo la conclusione, contenuta nel c. 1. Ma la dimostrazione che il vizio può da solo rendere infelici è una comprova della maggiore gravità delle malattie dell'animo rispetto a quelle del corpo, secondo l'illustrazione data nell'*Anim. an corp...*, e la tesi che dalla sola Τύχη non può venire la felicità è contenuta, anche se impostata diversamente, nel *De virt. et vitio*, il frammento che per noi è da collocare dopo l'*An vitios...*, a conclusione di tutta la declamazione. D'altra parte il titolo, per l'evidenza di una risposta favorevole alla virtù e sfavorevole alla Τύχη, avrebbe assunto un aspetto positivo, per esempio "Se la virtù possa rendere felici", come nel libro quinto delle *Tusculane* di Cicerone; ma Plutarco non dà del problema, come Cicerone, una soluzione conforme alla dottrina stoica, perché apprezza anche i beni materiali, sottoponendoli al retto uso della ragione.

Giustamente lo Ziegler (*op. cit.* 120) rileva l'errore del Wilamowitz di dedurre dall'apostrofe di *Anim. an corp...* 4.501 e dalla scena ivi rappresentata che lo scritto avrebbe avuto la forma di un dialogo e che la formulazione del tema *πότερον διὰ τὴν τύχην ἢ δι' ἑαυτοὺς ἀθλιώτερον ζῶμεν* (500C) non corrisponderebbe al titolo pervenuto; ma il Wilamowitz ha sentito l'affinità fra i due frammenti e a torto lo Ziegler (*op. cit.* 121) la nega, considerandola un'affinità tematica generica e affermando decisamente che i due scritti "non hanno nulla di comune tra loro e anche formalmente sono di qualità molto diversa". Basta notare come la tesi dell'*Anim. an corp...* si estende anche al contenuto dell'*An vitios...*; infatti il confronto fra le due specie di malattie è istituito *ἵνα μάθωμεν πότερον διὰ τὴν τύχην ἢ δι' ἑαυτοὺς ἀθλιώτερον ζῶμεν* (500C) e si prova che a) le malattie dell'animo sono più gravi di quelle del corpo; b) tanto più gravi perché il vizio *αὐτοτελής τις ἐστὶ τῆς κακοδαιμονίας δημιουργός* (2.498D). L'illustrazione della molteplicità e varietà delle passioni, iniziata alla fine del frammento *Anim. an corp...* (4.501E-502A) e continuata nel c. 1 dell'*An vitios...* si conclude con l'affermazione che tutta quella inquietudine e quella infelicità è causata dal vizio (2.498C *πάντως (οὐτως)...*), poiché il vizio da solo (*αὐτοτελής*) ha la capacità di rendere infelici gli uomini. E appunto quest'affermazione, così strettamente collegata col contenuto dell'*Anim. an corp...*, è l'oggetto della dimostrazione nei cc. 2-5 dell'*An vitios.* (498D-500A).

Anche l'asserzione che i due scritti differiscono stilisticamente tra loro non è vera. Personificare concetti astratti come quelli di Τύχη e Κακία e metterli a confronto è un artificio retorico usato dal giovane Plutarco anche

nel *De Romanorum fortuna*, dove compaiono Τύχη e Ἀρετή, e solo per questo l'*An vitios...* non si può giudicare “una vuota retorica chiacchierata scolastica”, mentre l'altro manterrebbe “un livello decisamente superiore”. Tutti e cinque i frammenti, che noi riuniamo in una sola opera, rivelano lo studio e l'esercizio della retorica, come altri prodotti dell'età giovanile. Una prova indiretta è offerta dal fatto che sia l'*An vitios...* sia l'*Anim. an corp...* sono stati giudicati non autentici, il primo da Hartman (*De Plutarcho* 245-53), già preceduto in questo da altri, il secondo da Paton (“*Class. Rev.*” 21, 1907, 47). Lo stile è caratterizzato da continue interrogative retoriche e da tutti gli artifici propri delle scuole di retorica e da una spiccata elaborazione ritmica. Qualche esempio è dato dallo Ziegler (*op. cit.* 117 sg., 120) e sarebbe facile aumentarne il numero, ma non mette conto insistere sulla cosa, tanto è evidente. Piuttosto è opportuno soffermarsi sulla citata descrizione dei processi che ha fuorviato il Wilamowitz.

Si allude ai processi tenuti dal governatore romano in determinati periodi dell'anno, ai quali accorrevano una grande quantità di gente, che litigava, gridava, schiamazzava, in preda alle passioni più varie. Da tempo si è cercato di identificare la città in cui quelle udienze avevano luogo, ma non si è trovato un accordo: Sardi secondo R. Volkmann (*Leben, Schr. u. Philos. des Plut.* 1.62) e Paton (*l. c.* 48); Alicarnasso secondo M. Haupt (*Opusc.* 3.554) per la menzione di Zeus Ascreo, venerato in quella città; Efeso secondo il Wilamowitz (era sede del proconsole d'Asia), senza però scartare le sedi delle capitali di diocesi in cui il proconsole teneva riunioni. Evidentemente tutti pensano ad un fatto reale, ma a me pare che si tratti di un esempio fittizio, perché si vuole evitare un lungo elenco di passioni per rilevarne la molteplicità e varietà. Si invita il lettore a immaginare con la mente lo spettacolo che può offrire la folla quando si celebrano i processi nelle città dell'Asia. L'articolo determinativo αὐτὸς ὁ καιρός (501E) non è d'ostacolo: non è necessario, si dice, fare un elenco; la circostanza stessa, come quella che sto per descrivere, può mostrare quanto numerose e varie siano le passioni. Il tono della descrizione è elevato ed è ornato con citazioni poetiche: accanto a quella di Omero (*Il.* 4.451) c'è anche quella, indicata da Haupt, di un poeta tragico, che menziona le primizie dei frutti della Lidia offerti a Zeus Ascreo. Trattandosi di una citazione, non si è costretti a localizzare la scena in Lidia. In maniera analoga in *An vitios...* 1.498C la citazione omerica (*Il.* 2.700), relativa a Protesilao che ha abbandonato la giovane moglie per partecipare alla guerra di Troia, ha un riferimento generico a chiunque lasci la casa per andare in cerca di fortuna. Tuttavia, pur escludendo la realtà di quello spettacolo, c'è da chiedersi perché l'autore ha pensato ai processi delle città asiatiche. Non occorre pensare alla dedica dell'opera ad un personaggio dell'Asia (al plurale ὄρωτε in 501E si

preferirebbe il singolare ὄρα): può bastare come spiegazione la rinomanza della vita politica e culturale, nell'età imperiale, delle grandi città dell'Asia, spesso teatro di fatti clamorosi e accese polemiche, come siamo abbondantemente informati da Dione Crisostomo, Favorino, Polemone, Erode Attico ed altri rappresentanti della Nuova Sofistica.

Ma non solo la chiusa dell'*Anim. an corp...* (501E sg.), anche quella dell'*An vitios...* (5.499F-500A) insiste sulla molteplicità e varietà delle passioni, mentre si ribadisce la conclusione della dimostrazione che il vizio da solo può rendere infelice l'uomo. Il ragionamento è semplice: con la ragione e l'esercizio della virtù si sopportano i mali e i colpi inferti dalla fortuna; se però manca quell'aiuto, non si riesce a frenare le passioni, che diventano prepotenti e rendono schiavi. Dunque non è la fortuna che da sola rende infelici gli uomini, potendo colpire soltanto quelli che sono malati o deboli a causa del vizio; ma è il vizio che può rendere infelici da solo, senza l'aiuto della fortuna, anche se si abbonda di beni materiali. Per rendere più chiaro lo svolgimento del pensiero si potrebbe togliere tutto il c. 3 (498E-499D), che indulge alla retorica e contiene materiale cinico-stoico comune relativo al potere che ha la virtù di annullare qualsiasi male recato dalla fortuna. Ma una cosa soprattutto bisogna mettere in evidenza: l'idea di fortuna richiama la tesi generale impostata fin dall'inizio nel frammento *De fortuna*, con la netta opposizione all'influsso della fortuna della potenza vittoriosa del *logos* e delle sue arti, compresa quella della φρόνησις o della virtù o della vita beata.

All'*An vitios...* faccio seguire immediatamente il frammento *De virtute et vitio*, e non ci sono difficoltà. Dunque, conclude il primo di questi due frammenti (5.499F sg.), il vizio da solo rende infelici gli uomini, senza il concorso della fortuna; non potrebbe essere altrimenti, perché è il vizio che spinge ad affrontare tanti rischi e fatiche, il mare in tempesta per arricchire, come fa l'avidio mercante di memoria oraziana, ad esercitare il brigantaggio, a diventare delatori come Anito e Meleto, a rubare, ad invidiare, a sperperare grandi ricchezze, a perdere cariche onorifiche; e rende infelici non solo quando il vizioso resta privato di quei beni, ma anche quando li possiede e naviga a piene vele nella prosperità: esso si annida dovunque e sta saldamente attaccato e strugge gli animi con le superstizioni, le collere, le invidie. Ma non sono i beni esterni, si continua nel *De virtute et vitio*, che apportano la felicità, come non sono gli abiti a produrre il calore del corpo: essi contribuiscono a conservare il calore che produce il corpo impedendone la dispersione. Credere il contrario è un errore, e appunto in un inganno simile cadono i più pensando che potranno vivere piacevolmente se riusciranno ad abitare in grandi palazzi con grandi ricchezze e molti servi a disposizione; invece la vita piacevole e lieta non viene dall'esterno, ma è il

carattere o l'animo che aggiunge piacere e gioia alle cose che ci circondano (1.100B-D).

L'inizio del *De virtute et vitio* è simile a quello dell'*Anim. an corp...*: è presentata *ex abrupto* una considerazione che solo in seguito rivela il suo collegamento con il tema trattato. Poteva comparire la forma esplicita del paragone come ὡσπερ τὰ ἰμάτια... οὕτω τὰ τῆς τύχης ἀγαθὰ ἡδονὴν καὶ χάριν ὡς ἐκ πηγῆς τοῦ ἤθους προστίθησιν, ma l'autore ha preferito più liberamente riprendere la considerazione iniziale: "questa medesima osservazione applicata alle azioni umane inganna completamente i più...", per dire: come s'ingannano coloro che attribuiscono la vita felice ai beni materiali che circondano l'individuo. Si è già notato come la variazione è un mezzo stilistico usato molto spesso da Plutarco, e la cosa non deve suscitare difficoltà. A comprova dell'ottimo collegamento è bene notare che il paragone con gli abiti (100B-C) sembra suggerito dal calore o febbre da cui sono agitati gli uomini in preda alle passioni alla fine dell'*An vitios...* (500A): lì per indicare l'effetto del vizio compaiono i verbi ἐκτίκειν, διακαίειν e in 100B a proposito della θερμότης del corpo sono ricordati i καυματιζόμενοι καὶ πυρέττοντες; del resto il confronto coi febbricitanti, che torna alla fine del *De virtute et vitio* (101C-D), è il motivo centrale del precedente frammento intitolato *Anim. an corp. aff. sint peiores*.

Il tema principale dell'ultimo frammento riguarda appunto i beni materiali come fonte di felicità o infelicità: i beni esterni o di fortuna possono esserci, ma da essi può derivare gioia e piacere solo se il possessore ha anche la virtù, che ne permetta il buon uso; la felicità invece è assicurata dalla virtù anche se mancano i beni esterni. Lo svolgimento è analogo a quello del frammento che precede: come il vizio da solo, anche senza l'aiuto dell'avversa fortuna, rende infelice l'individuo, così la virtù, anche se mancano i beni di fortuna, fa passare la vita in modo gioioso e sereno. Come si vede, la descrizione degli effetti opposti della virtù e del vizio, in relazione coi beni materiali in cui i più ripongono la felicità, è la continuazione del tema precedente, che le passioni sono malattie dell'animo peggiori di quelle del corpo e che il vizio, cioè l'abitudine a servire le passioni, può rendere infelici anche se non ci sono mali esterni. Il riferimento poi ai beni materiali, che sono un prodotto della fortuna, come in precedenza ai mali esterni, ugualmente dipendenti dalla fortuna, richiama il pensiero fondamentale che la virtù e il vizio non dipendono dalla fortuna, ma dall'individuo a seconda dell'uso che fa del *logos*, pensiero che è il tema dei primi due frammenti *De fortuna* e *An virtus doceri possit*. Dunque il brano del *De virtute et vitio* sta benissimo come conclusione della declamazione sulla virtù che abbiamo ricostruito: non è brusco all'inizio e non è improvvisamente troncato alla fine, come dice lo Ziegler (*op. cit.* 166), che naturalmente lo giudica per se

stesso, come pezzo isolato.

Il contenuto del *De virtute et vitio* suggerisce un'altra osservazione importante relativa al problema delle fonti. Diversamente da altri che pensarono a materiale bioneo, R. Heinze (*Ariston von Chios in Plutarch und Horaz*, "Rhein. Mus." 45, 1890, 497-523) ha indicato la fonte nello stoico Aristone di Chio, una tesi dichiarata dallo Ziegler (*op. cit.* 166) indimostrabile, ma verisimile. Ora dal frammento risulta chiara la nota posizione peripatetica che, a differenza degli stoici, rifiutava l'affermazione del saggio felice persino fra i tormenti e apprezzava anche i beni materiali come cooperanti sotto la guida del logos alla felicità. Già in precedenza (p. 64) abbiamo notato che Plutarco, pur illustrando il potere della virtù, non esce mai in una asserzione come "la virtù *da sola* è capace di rendere felici", e non è esatta l'espressione dello Ziegler (*op. cit.* 165) che nel *De virtute et vitio* "viene propugnata la tesi che la felicità non si basa su un possesso esteriore, ma unicamente sulla virtù". L'avverbio "unicamente" sposta l'attenzione verso gli stoici, ma Plutarco non svolge la tesi stoica illustrata da Cicerone nel quinto libro delle *Tuscolane: virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*. Non pochi particolari possono essere in comune con gli stoici e i cinici, ma la prospettiva con cui è esaminato il materiale è peripatetica, quella presentata da Teofrasto nel *Callisthenes*, nel quale si citava e commentava la sentenza di Cheremone, da cui è partito lo stesso Plutarco in questa declamazione sulla virtù (1.97C). Anche nel *De fortuna* sono state additate concezioni stoiche (Ziegler, *op. cit.* 113; di questo però non è data la dimostrazione); ancora ad Aristone di Chio a proposito dell'*Anim. an corp...* ha pensato Giesecke (*De philosophorum veterum quae ad exilium spectant sentiis*, Diss. Leipzig 1891, p. 111), ma ora il problema delle fonti va visto nell'insieme dei frammenti che abbiamo unificati.

A chiarimento della nostra tesi, conviene fare un breve riassunto che metta in evidenza la connessione dei pensieri contenuti in tutti e cinque i pezzi. Non è vero che le vicende umane dipendono dalla fortuna, come dice qualcuno; dipendono dal retto giudizio, che è una manifestazione della φρόνησις ed è il risultato di un'arte particolare; quindi, essendo un prodotto del logos come ogni altra arte, esso non è soggetto al dominio della fortuna. Quest'arte, superiore ad ogni altra e concernente la sezione della filosofia che riguarda la virtù e la felicità dell'uomo e può quindi essere detta l'arte della virtù o l'*ars bene beateque vivendi*, può essere insegnata come ogni altra arte, anzi *deve* essere insegnata. Infatti quest'arte, a differenza delle altre nelle quali l'uomo può operare una scelta, deve essere imparata e praticata da ogni uomo, perché ad ognuno interessa la felicità e questa non può essere raggiunta senza la virtù e lo studio della filosofia. Come l'arte della medicina

cura le malattie del corpo, così la filosofia cura le passioni o malattie dell'animo, che sono più gravi di quelle del corpo, tanto che l'assenza della virtù o il vizio, stato abitudinario di malattia, è sufficiente da solo, cioè senza l'aggiunta di mali provenienti dalla fortuna, a rendere infelice l'uomo, perché il vizio agita e strugge gli individui con una grande varietà di passioni, cosicché impedisce che si tragga piacere e gioia anche dai beni materiali che offre la fortuna: solo la virtù rende piacevole la vita sia che si possiedano o non si possiedano i beni materiali.

Lo scritto può dividersi in due parti: la prima dimostra l'indipendenza della vita umana dalla fortuna, perché esiste un'arte che si può apprendere e che può renderci arbitri di noi stessi e della nostra felicità; la seconda parte illustra la necessità della pratica di quell'arte per condurre una vita dignitosa e felice. Dunque un titolo come Περὶ ἀρετῆς, εἰ διδασκτέον (*De virtute, an docenda sit*) può convenire al contenuto dell'opera, la quale, in rapporto col concetto della necessità dell'insegnamento che implica anche quello della possibilità, si può riassumere brevemente così: la virtù o la saggezza si deve insegnare a) perché è l'unica guida nelle vicende instabili della fortuna, b) perché essa cura, come la medicina le malattie del corpo, le malattie dell'animo, che sono peggiori, c) perché il vizio da solo può renderci infelici, d) perché solo la virtù può rendere utili e piacevoli anche i beni di fortuna. Ebbene, nel catalogo di Lampria al n. 180 si legge questo titolo: Περὶ ἀρετῆς, εἰ διδασκτέον ἢ ἀρετή. Esso è stato corretto dal Bernardakis in εἰ διδασκτόν, in conformità col noto problema socratico se la virtù si possa insegnare, e da allora la correzione è stata accettata tacitamente, anche senza informare i lettori del cambiamento (vedi per es. Ziegler, *op. cit.* 83), e il titolo è riferito al secondo dei cinque frammenti da noi analizzati. Si può anche supporre che il titolo originario fosse più ampio e che sia avvenuta una semplificazione: εἰ (διδασκτόν καὶ) διδασκτέον ἢ ἀρετή. In realtà nel catalogo di Lampria non compare nessuno dei cinque titoli, tranne Πότερον τὰ ψυχῆς ἢ σώματος πάθη χείρονα (n. 208), che pare da identificare con quello tramandato dai codici e che nell'edizione teubneriana del Pohlenz suona Περὶ τοῦ πότερον τὰ ψυχῆς ἢ σώματος πάθη χείρονα.

Qualcuno potrebbe desumere di qui che, quando fu compilato il catalogo di Lampria, nel terzo-quarto secolo secondo M. Treu (cfr. Ziegler, *op. cit.* 79 sg.), la nostra opera fosse già stata spezzata in varie parti; ma mi pare più verisimile che nella grande biblioteca che conteneva di Plutarco le opere indicate in quel catalogo esistesse, oltre l'opera ancora integra sotto il titolo Περὶ ἀρετῆς, εἰ διδασκτέον ἢ ἀρετή (n. 180), anche una sezione di essa che circolava ormai staccata sotto il titolo Πότερον τὰ ψυχῆς ἢ σώματος πάθη χείρονα (n. 208). Come può essere avvenuto questo? Forse ne fu causa l'interesse per l'argomento svolto spesso nella scuola come mostra il

λόγος φιλοσοφούμενος di Massimo Tirio 7 Hob. (= 13 Dübner) che porta il medesimo titolo. Ciò potrebbe costituire un indizio per capire come siano state separate le altre parti con l'applicazione dei titoli conservatici dalla tradizione manoscritta, fra i quali il meno appropriato è *De fortuna*, che avrebbe dovuto suonare circa così Πότερον ἀπὸ τύχης ἢ φρονήσεως τὰ θνητὰ πράγματα o più brevemente Περὶ τύχης καὶ λόγου. È però sicuro che i cinque brani circolavano già separati, coi loro titoli, prima di Planude, il quale collocò il *De virtute et vitio* in principio alla sua raccolta dei *Moralia*, forse come scritto caratterizzante il pensiero morale di Plutarco (n. 1), e fece seguire gli altri a distanza coi nn. 18 (*De fortuna*), 19 (*Animine an corporis affectiones sint peiores*), 45 (*An vitiositas ad infelicitatem sufficiat*), 55 (*An virtus doceri possit*). Dunque la separazione dei cinque frammenti sarebbe avvenuta nel lungo spazio di tempo che va dalla compilazione del catalogo di Lampria all'età di Planude, che effettua la sua raccolta negli ultimi anni del sec. XIII e i primi del successivo. Plutarco fu autore molto letto sia nel mondo pagano sia in quello cristiano e nei suoi scritti possono essersi operati non pochi guasti e non poche trasformazioni, come l'intrusione di sottotitoli dentro un'opera, cosa che facilitava la lettura e la consultazione. Questa naturalmente poté essere una causa della riduzione di un'opera in sezioni e della sua trasmissione frammentaria, come se si trattasse di scritti indipendenti. Questo ho supposto ("Prometheus" 8, 1982, 68 sgg.) per lo scritto incompleto, pervenuto sotto il titolo *Ad principem indoctum*, un trattato che costituiva, credo, un'opera sola col *Max. cum princ. philos. esse diss.*

Per spiegare problemi del genere si ricorre solitamente, come abbiamo già osservato, all'eredità letteraria di Plutarco e alla pubblicazione da parte degli eredi di scritti che sono o si presumono incompleti: appartenerebbero agli appunti, che Plutarco soleva fare, numerosi, nelle sue vaste letture, per essere utilizzati posteriormente. E' vero che di simili ὑπομνήματα si parla nel proemio del *De tranquillitate animi*, ma della cosa si abusa, come nel caso dei nostri cinque frammenti, per certe contraddizioni che abbiamo rilevato all'inizio.

Quanto alla cronologia, non si possono trarre indizi dall'opera, ma essa è da attribuire agli anni giovanili, a cui, dopo gli studi di R. Hirzel, (*Der Dialog* 2.124 sg.), continuati da F. Krauss (*Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus*, Diss. München 1912), è assegnato quel gruppo di scritti che sono caratterizzati da uno stile molto retorico, differente dalla produzione della maturità e vecchiaia, più seria nel contenuto e meno ricercata nella forma. Il *De virtute et vitio* è stato avvicinato da C. Brokate (*De aliquot Plutarchi libellis*, Diss. Göttingen 1913, 47) al *De tranquillitate animi*, un trattato che rivela un'età

più matura per il contenuto e la forma: ci sono somiglianze messe in luce da G. Siefert (*De aliquot Plutarchi scriptorum moralium compositione atque indole*, "Comment. Philol. Ien." 6.1, 1896, 89 sg.), in particolare il pensiero che l'infelicità deriva dall'incapacità di fare buon uso dei beni che si possiedono. Ma si possono trovare echi anche nel *De cupiditate divitiarum*, assegnato concordemente all'età giovanile. La somiglianza dei pensieri non è un criterio sicuro, da solo, per fissare la cronologia, perché pensieri simili si trovano in opere che sono state composte a distanza di tempo; e non è lecito dedurre da queste somiglianze, come fa il Siefert (*op. cit.* 96, e *Plutarchs Schrift Περὶ εὐθυμίας*, Progr. Pforta 1908), che il frammento *De virtute et vitio* è un ὑπόμνημα, come quello da cui è stato tratto, a detta dello stesso Plutarco, il *De tranq. animi*: vi si oppone l'accuratezza dello stile. E non è felice lo Ziegler quando colloca il medesimo frammento accanto al *De virtute morali* (*op. cit.* 163-6), staccandolo dagli altri quattro assegnati al gruppo retorico epidittico (*op. cit.* 112, 117-22): il *De virtute morali*, in cui si vuole confutare la dottrina stoica sui rapporti fra le passioni e la ragione, ha un contenuto veramente scientifico; invece il *De virtute et vitio* svolge un tema generico e non differisce nello stile dagli altri quattro frammenti. Vi abbondano le citazioni poetiche, le immagini, gli asindeti e polisindeti e altre figure retoriche. Si veda in particolare la conclusione 100B-D, un pezzo che può suscitare ammirazione per la chiarezza ed efficacia dell'espressione. Tutti e cinque i frammenti per contenuto e stile rivelano l'impronta di un medesimo autore e non hanno fondamento i dubbi manifestati sull'autenticità; appartengono tutti e cinque al medesimo periodo, cioè all'età giovanile. Per questo ho definito l'opera non un trattato morale, ma una declamazione sulla virtù. Si potrebbe anche supporre, come variante dell'ipotesi precedente, che essa, letta in pubblico o piuttosto in una scuola di retorica come le due orazioni su Alessandro Magno e quella *De gloria Atheniensium*, non sia mai stata pubblicata da Plutarco, ciò che lo Ziegler (*op. cit.* 109) ha supposto della declamazione *De fortuna Romanorum*, ma dagli eredi, coi sottotitoli che si trovavano ancora segnati nel manoscritto o fors'anche con le sezioni fuori posto, che furono considerate come scritti a sé stanti e fornite ciascuna di un suo titolo.

ADELMO BARIGAZZI