SUL DE CUPIDITATE DIVITIARUM DI PLUTARCO

Sullo scritto pesa una grave accusa, quella dell'incompletezza, da cui sono state dedotte conclusioni sfavorevoli all'autore come pensatore e scrittore. L'incompletezza non nascerebbe da lacune o da bruschi passaggi o altri difetti nel corso della trattazione, ma mancherebbe addirittura una seconda parte, non svolta da Plutarco o perduta nella trasmissione manoscritta. La struttura di quel che si legge ha un'impostazione salda e chiara ed è sostanzialmente esatto il giudizio di Ph. De Lacy e B. Einarson (1): "the plane is simple"; li contraddice però E. N. O'Neil (2), per il quale la struttura sarebbe complicata; ma egli sembra cercare nello scritto il maggior numero possibile di temi che la tradizione collegava con il tema della ricchezza allo scopo di rafforzare la sua tesi, troppo unilaterale, che la fonte di Plutarco è cinico-stoica.

Ma Plutarco non soggiace passivamente ad una tradizione: si serve del materiale tramandato in una grande quantità di scritti attraverso circa quattro secoli, per scegliere quel che crede di maggiore interesse e illustrarlo nella forma più opportuna, quindi con una finalità ed una struttura sua. In particolare, egli dà molta importanza alla struttura, perché vuol essere chiaro ed efficace, e per raggiungere lo scopo evita di essere monotono cercando, anche nell'espressione, di variare moltissimo. Così dalla semplice esposizione del trattato passa con disinvoltura al dialogo, che costruisce e conduce in varie maniere. Nel *De cupiditate divitiarum* non c'è dialogo e nemmeno la forma del trattato filosofico: è una declamazione quali si componevano e si leggevano nelle scuole di retorica, per insegnare ai giovani a impostare un argomento e a svolgerlo con la scelta delle considerazioni giudicate più adatte, in modo che la composizione riuscisse a eccitare e brillare. Un esame dello stile mostra chiaramente l'influsso della retorica e lo fa accostare al gruppo di declamazioni come *De gloria Atheniensium*, *De fortuna Romanorum*, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, o, per restare più vicini ad un tema morale, all'opera che abbiamo cercato recentemente di ricostruire col titolo *An virtus doceri possit an docenda sit* (3).

(1) Plutarch's *Moralia*, Loeb Classical Library, 1959, vol. 7, p. 4.

(2) *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, ed. by H. D. Betz, Leiden 1978, 298.

(3) "Prometheus" 13, 1987, 47-71.

Per questo non si deve pretendere di trovare nella declamazione uno svolgimento completo dell'argomento quale si può ricavare dal confronto con la tradizione letteraria e neppure di scoprire una fonte unica utilizzata più o meno pedissequamente dall'autore. L'educazione retorica, pur frenando l'originalità e l'individualità, questo riusciva a insegnare, oltre ad esprimersi efficacemente ed elegantemente, ad impostare la materia in maniera diversa dalle fonti. Plutarco ha fatto tesoro di questo insegnamento giovanile e non se n'è dimenticato per tutta la vita: esso corrispondeva ad una sua esigenza di chiarezza e alla sua vocazione didattica. Anche a proposito del problema delle fonti, questo punto di vista aiuta non poco ad evitare di cadere in eccessi, come in certe tesi monolitiche che sostengono una fonte unica.

Nel *De cupiditate divitiarum* si vuole combattere il desiderio smodato della ricchezza, chiamato con un termine raro, almeno in rapporto con quel che c'è rimasto della produzione letteraria, φιλοπλουτία, con una connotazione negativa. Non c'è quindi da aspettarsi un discorso, in opposizione, anche se succinto, sul retto uso della ricchezza, che è fissata nei limiti dei bisogni naturali (4); c'è solo un'illustrazione del vizio fatta attraverso tre considerazioni strettamente collegate tra loro: l'insaziabilità, che appartiene tanto all'avaro quanto al prodigo, la riduzione dell'uomo a schiavo, la ricerca del superfluo, come conseguenza dell'uso, o meglio abuso della ricchezza quale strumento di una superba e vana ostentazione. Naturalmente i passaggi alle varie sezioni non sono così netti come può apparire da un prospetto. Plutarco non è arido e sa ravvivare l'esposizione senza ricorrere continuamente a formule didascaliche per indicare le transizioni, come di solito fa un trattatista o un monotono catechista. Così il passaggio alla seconda sezione (c. 5) è segnato dal famoso detto di Sofocle a proposito della vecchiaia che libera dagli ardenti desideri sessuali: una cosa simile dovrebbe avvenire anche a proposito della ricchezza e invece succede il contrario. E segue l'illustrazione della vita grama dell'avaro e dello spilorcio, che non godono di ciò che hanno accumulato e trasmettono la passione nei figli. Invece il trapasso alla terza considerazione avviene con una movenza colloquiale che introduce un'obiezione (c. 8) e permette di parlare anche della prodigalità: questa, a differenza dell'avarizia che pecca

(4) Questo è un principio non solo dei Cinici, ma di Platone (*Leg.* 743D), di Aristotele (*Pol.* 1256b.26 sgg.), che riporta l'esametro di Solone citato anche da Plutarco (4.524E) e sicuramente da molti altri a documentazione che la brama di ciò che non è necessario non ha limiti. Plutarco si ricorda anche della *R.S.* 15 di Epicuro, con l'aggiunta dell'immagine, a lui cara, del cerchio, per indicare uno spazio chiaramente circoscritto per un principio razionale. Ciò aiuta a capire il testo: vd. p. 13. Accanto all'immagine del cerchio merita di essere ricordata la prova di bravura con cui Favorino, amico di Plutarco, espresse il medesimo pensiero con una concisione efficacissima fra gli applausi generali: fr. 104 Bar. (= Gell. 9.8.3) e commento ad loc.

per difetto, pecca per eccesso, mentre il retto uso sta nel mezzo secondo l'insegnamento di Aristotele, che viene esplicitamente menzionato. La prodigalità poi suggerisce l'idea del superfluo e così si sviluppa la considerazione sulla ricchezza usata per suscitare l'ammirazione negli altri, come se ciò procurasse la felicità.

Per maggiore chiarezza, ecco un quadro riassuntivo delle cose essenziali:

Proemio (c. 1): molti guardano stupiti la grande ricchezza e stimano felice chi la possiede; ma con la ricchezza non si può comperare la felicità, che dipende dalle doti dello spirito, le quali sole procurano autosufficienza ed equilibrio.

Trattazione (cc. 2-10):

1. prima considerazione (cc. 2-4): il desiderio di grandi ricchezze produce l'insaziabilità e questa porta ad una condotta di vita incoerente e folle:

(a) spinge continuamente a procurare cose superflue, e l'incontentabile, come chi mangia e beve senz'aver fame e sete finisce col vomitare anche quel che ha preso per fame e sete, non è più capace di essere padrone neppure delle cose necessarie (c. 2);

(b) l'incontentabile è malato, come chi mangia in continuazione, di un verme solitario, che dev'essere espulso; bisogna cioè eliminare il giudizio errato che è causa di quella pazzia e sostituirlo con il retto giudizio che la vera ricchezza, quella secondo natura, ha un limite, che non dev'essere passato se si vuole una vita serena (cc. 3-4, 524E);

(c) quell'avidità impedisce di trarre piacere e vantaggio dalle ricchezze e tiene il possessore in mezzo a continue pene, come il Trasonide di Menandro, cosicché può realmente essere giudicato il più infelice degli uomini (c. 4.524F-fine).

2. seconda considerazione (cc. 5-7): il desiderio di ricchezza è come un duro padrone che rende schiavi, con la conseguenza che l'individuo, per accumulare sempre più,

(a) si priva di ogni soddisfazione ed è come un asino in uno stabilimento di bagni, che trasporta legna e si riempie di polvere e di fumo e non si riscalda né fa il bagno per pulirsi ("brama di ricchezza asinesca": c. 5);

(b) oppure usa la violenza e le arti subdole per procacciarsi beni che poi non usa ("brama di ricchezza ferina"), una forma peggiore di quella che uccide per alimentare la prodigalità (potrebbe essere detta "leonina": c. 6);

(c) neppure si può dire che il risparmio sia fatto per gli eredi, perché l'educazione data ai figli è basata sul consiglio di guadagnare e risparmiare, nella convinzione che uno vale in proporzione a quello che possiede, e così si pensa di perpetuare la ricchezza, almeno fino a che non arrivi qualcuno che, degenera, la sperperi; ma intanto quella brama è come una donna che brucia l'uomo e l'abbandona alle rughe e alla canizie della vecchiaia, cioè alle continue preoccupazioni (c. 7).

3. terza considerazione (cc. 8-10): la ricchezza è usata come una forma di ostentazione, vana e superba, di cose non necessarie: senza l'ammirazione di spettatori e testimoni essa non è più ricchezza. Ma questo genere di soddisfazione è una meschinità a confronto delle gioie che può procurare lo studio della natura e delle scienze e della teologia e che l'anima riesce a gustare quando non si separa dal vero bene e sa usare dei beni esterni con saggezza e serenità.

L'autore si è proposto un tema da svolgere: dimostrare che il possesso della ricchezza non significa fine del desiderio di ricchezza e il possesso del superfluo non pone fine al desiderio del superfluo (1.523D τῷ πλουτεῖν... τῶν περιττῶν). Ebbene nei cc. 2-7 è dimostrato il primo punto attraverso l'illustrazione di due aspetti caratteristici della φιλοπλουτία: l'insaziabilità (2.523E-4.524E) e l'incapacità di far uso dei beni accumulati (4.524F ἀλλὰ καὶ τοῦτο-7.527A); nei cc. 8-10 è dimostrato il secondo punto con l'illustrazione del cattivo uso della ricchezza, sperperata in mille cose superflue e ostentata vanamente in forma di spettacolo, mentre la vera ricchezza sta nell'animo.

Manca un epilogo o capitolo riassuntivo, ma la cosa non deve meravigliare perché un epilogo del genere usualmente non c'è in Plutarco. Quel che conta è notare che nella chiusa c'è un richiamo al pensiero del proemio: la felicità non dipende dalla ricchezza, ma dall'equilibrio e dominio di se stessi, ciò che si ottiene con la virtù. Ed è questo il pensiero centrale intorno a cui ruota tutto lo svolgimento. Eppure lo scritto è stato giudicato incompleto. "Disputatio apte composita... sed neque materiem exauriens (velut curatio plane deest) neque iusta conclusione ornata; ergo vix a Plutarcho ipso edita": questa la sentenza di M. Pohlenz che ha fatto testo (5), ripetuta e divulgata da K. Ziegler (6) con l'aggiunta di qualche altra osservazione, da R. Klaerr - Y. Vernière (7), da E. Pettine (8).

Non ha consistenza il difetto che lo Ziegler vede nella chiusa del c. 1: la frase τῷ πλουτεῖν οὐκ ἔνεστι τὸ πλούτου καταφρονεῖν οὐδὲ τῷ τὰ περιττὰ κεκτηῖσθαι τὸ μὴ δεῖσθαι τῶν περιττῶν non sarebbe bene inserita nell'insieme e farebbe pensare alla mancanza di qualcosa. Senza dubbio quell'affermazione può sembrare introdotta bruscamente; ma qui, dopo il proemio, vien posta la tesi da dimostrare. Per questo manca una congiunzione, che potrebbe essere γάρ. Non diversamente nel *De fortuna*, senz'alcun proemio, la tesi è presentata per mezzo di una citazione poetica

(5) Nell'apparato dell'edizione teubneriana (vol. 3, p. 331).

(6) *Plutarco*, tr. it. 176.

(7) Plutarque, *Oeuvres morales*, Les Belles Lettres 1974, vol. 7, p. 4.

(8) Plutarco, *L'avidità di ricchezza*, Salerno 1986, 9.

notissima, e poi la si commenta e se ne dimostra la falsità (9). Plutarco avrebbe potuto dire, in maniera simile all'inizio della prima orazione *De esu carnium*, ἐρωτήσκειν ἂν τις εἰ τῷ πλουτεῖν ἔνεστι τὸ πλούτου καταφρονεῖν καὶ τῷ..., ma ad un inizio così didascalico e sbiadito egli ha preferito cominciare all'improvviso con vivacità. Così fa spesso coi paragoni, presentati fuori dalla struttura grammaticale "come... così" e svolti con una certa ampiezza, per attirare l'attenzione del lettore, che si chiede e attende dove vada a parare il discorso (10).

Il legame poi della tesi con quel che segue è evidente, specialmente se si toglie la forma dell'interrogativa retorica. Affermato che il possesso della ricchezza non annulla il desiderio della ricchezza e il possesso del superfluo non libera dal bisogno del superfluo, si continua: dunque, se la ricchezza non affranca dal desiderio di ricchezza, non può sottrarci dagli altri mali che derivano da quel desiderio; accade il contrario di quel che avviene col cibo e la bevanda. E si prosegue a illustrare questa caratteristica del possesso della ricchezza, l'insaziabilità, che impedisce anche il godimento del bene posseduto e che costituisce l'argomento della prima sezione (cc. 2-4).

Da quanto si è detto appare chiaro che il c. 2 non dovrebbe cominciare dove ha inizio ora davanti a τίνος οὖν, ma davanti a τῷ πλουτεῖν.

Maggiore attenzione merita il rilievo che il discorso alla fine s'interromperebbe in modo brusco e improvviso. L'ultimo capitolo contiene una contrapposizione fra la gioia che può procurare la ricchezza ostentata e ammirata e quella, immensamente superiore, che proviene dalla conoscenza della natura e del divino. Quando il ricco cena da solo con la moglie e i familiari, si serve della suppellettile comune, con semplicità e frugalità; quando invece offre un banchetto, sono tirati fuori ed esposti gli oggetti più preziosi, orerie e argenterie di ogni genere; egli vuol dare la dimostrazione di essere veramente ricco; ἀλλὰ σωφροσύνης γε, κἂν μόνος δειπνῇ, καὶ εὐωχίας. Qui il testo non è sicuro: alcuni codici (DhK¹iC³) hanno εὐφροσύνης al posto di σωφροσύνης e uno (D) δικαιοσύνης invece di εὐωχίας. Il Pohlenz ha corretto καὶ εὐωχίας in κἂν εὐωχίας e De Lacy-Einarson, seguiti da Klaerr-Vernière, hanno completato la correzione scrivendo κἂν εὐωχῆ, in simmetria con κἂν μόνος δειπνῇ. J. J. Hartman (11) difende la lezione, attribuita al Wyttenbach, εὐφροσύνης... καὶ εὐωχίας perché ad una cena "opus est animo hilari, sine quo vel lautissimae epulae nihil habent delectationis, et cibis quamvis simplicibus, sed quae palato blandiuntur". Ma εὐωχία si riferisce a un banchetto lussuoso, non ad

(9) Vd. A. Barigazzi, "Prometheus" 13, 1987, 51 sg.

(10) Si veda per esempio *Anim. an corp. aff. sint.* p. 1.500C, dove fa da guida la correlazione μέν... δέ.

(11) *De Plutarcho* 302.

una cena frugale, i due concetti che qui sono contrapposti; d'altra parte la correzione κᾶν εὐωχῆ non si spiega facilmente sotto l'aspetto paleografico. Si potrebbe tentare di leggere καὶ ἡσυχίας al posto di καὶ εὐωχίας, ma è opportuna l'esplicita contrapposizione fra pasti frugali e banchetti e preferisco proporre καὶ <έν> (ο κᾶν) εὐωχίας: "ma il ricco ha bisogno di assennatezza sia che ceni da solo sia nei banchetti". Il γε posposto a σωφροσύνης, invece di ἀλλά γε ο ἀλλά γέ τοι, attira l'attenzione su quel vocabolo.

Dopo la vivace descrizione che precede, la dichiarazione finale nella sua brevità suona come una secca smentita e non è senza efficacia se si tiene presente il pensiero del proemio (c. 1): la felicità non si deve riporre nella ricchezza, perché essa non è in vendita e non si compra, ma sta nella grandezza d'animo (μεγαλοφροσύνη), nell'equilibrio (εὐστάθεια), nella fiducia in sé stessi (θαρραλεότης), nell'autosufficienza o dominio di sé (αὐτάρκεια). Dalla *sophrosyne* appunto derivano la luce e la forza per praticare la virtù, che è la vera fonte della felicità. Il pensiero eleva la mente dal sensibile verso il divino ed è della massima importanza perché ricorda la natura dell'uomo che, secondo un'immagine platonica cara a Plutarco (12), è una pianta celeste, non terrestre. Per questo l'accento al divino è stato collocato nella chiusa (c. 10). Analogamente il *De tranquillitate animi* si conclude con l'osservazione che, se siamo assennati (εἰ σωφρονοῦμεν), per noi è festa ogni giorno, perché nel tempio dell'universo, sacro e degno della divinità, l'uomo è spettatore non di statue fatte a mano e immobili, ma di immagini sensibili attraverso le quali la divinità ci rivela gli enti intellegibili, come dice Platone, che sono l'oggetto dei nostri studi e meditazioni; poiché la vita è una iniziazione alla contemplazione di quegli enti iperurani, l'anima nostra è inondata sempre di serenità e gioia. È proprio di Plutarco disporre 'a gradini' le argomentazioni riservando l'ultimo posto, perché sono considerate più persuasive, a quelle che hanno rapporti col mondo ipersensibile e con la divinità (13). Dunque il collegamento concettuale dell'ultimo capitolo con il proemio è una prova valida che il c. 10 costituisce la chiusa dello scritto.

Del resto l'impressione di una chiusa brusca è sostenuta soprattutto dalla convinzione che all'opera manchi una seconda parte concernente i consigli pratici per guarire dal vizio della brama di ricchezza. Ed è su questo punto

(12) *De def. orac.* 400B, *De exil.* 5.600F, ecc.: Plat., *Tim.* 90A.

(13) Su questo modo di procedere di Plutarco vd. il recente articolo di H. G. Ingenkamp, *Luciano e Plutarco: due incontri con il divino*, "Annali Fac. Lett. e Filos. Univ. di Siena" 6, 1985, 43. L'articolo (p. 38 sgg.) può anche aiutare a capire il tipo di scetticismo, a proposito della conoscenza degli dei, che si può scorgere in *De cup. div.* 10.527F κᾶν λανθάνη πάντας ἀνθρώπους.

che conviene soffermarsi più a lungo. In alcuni trattati di morale pratica, come il *De cohibenda ira*, il *De garrulitate*, il *De curiositate*, il *De vitioso pudore*, il *De laude ipsius*, Plutarco fa un'analisi della passione che studia (κρίσις) e poi passa alla sua cura (θεραπεία, ἄσκησις) dando suggerimenti pratici e particolari, perché si possa ottenere un progressivo miglioramento fino alla guarigione completa con l'acquisto dell'abitudine contraria, cioè della virtù opposta a quel vizio. Questo metodo è illustrato brevemente dallo stesso Plutarco nel *De garrulitate* (16.510CD). Ora nel *De cupiditate divitiarum* si trova la descrizione della passione, ma non la cura. Dunque, si è concluso, lo scritto è largamente incompleto.

Ma la conclusione è affrettata. Prima di tutto non si può pretendere che Plutarco ripeta i soliti schemi, cosa che provocherebbe una crescente monotonia e stanchezza. Per evitare appunto questo difetto, come si è già notato, egli mostra uno spiccato amore per la variazione, non solo per quanto riguarda il lessico e la sintassi, ma anche i trapassi da sezione a sezione e la struttura dell'intera opera. Tale ricchezza di mezzi espressivi, insieme alla serenità e mitezza del carattere, lo rende uno degli scrittori più amabili e piacevoli, specialmente quando si riscontra che la materia, trattata da predicatori di morale inetti o fanatici, spesso riesce noiosa e insopportabile. Riconosciamo allo scrittore questa dote e badiamo a non appesantirlo introducendo dovunque uniformità e monotonia.

Analogamente qualcuno potrebbe pretendere che Plutarco, parlando della prodigalità (cc. 8-10), facesse un cenno all'ambizione o φιλοτιμία, una passione che causa gravi perdite al patrimonio come illustra Orazio (14), o della superstizione, un'altra passione che può avere qualche collegamento con la φιλοπλουτία (15). Ma perché si deve richiedere uno svolgimento compiuto o quasi esauriente? Come si è detto, il *De cupiditate divitiarum* è una declamazione giovanile, un esercizio retorico su un tema morale, non un trattato filosofico. Compito del critico è quello di scoprire e capire le intenzioni dell'autore, non di adeguarlo, forzandolo, alle proprie pretese.

D'altra parte la φιλοπλουτία è un vizio diverso dall'ira, dalla curiosità, dalla garrulità e da tutti i vizi che hanno origine da una debolezza di carattere piuttosto che da una convinzione di principio. Essi richiedono particolarmente una forte volontà e un esercizio continuo, per cui occorrono consigli pratici, adatti a far superare le singole difficoltà che offre la vita quotidiana. Invece il desiderio di ricchezza ha bisogno di una chiara illustrazione teorica, di una meditazione sulla natura e origine del vizio, così da essere pienamente persuasi della sua irrazionalità e del disdoro delle azioni che il vizio fa compiere. Perciò non c'è da aspettarsi la sezione della

(14) *Sat.* 2.3.165-223, dopo la trattazione dell'avarizia (82-157).

(15) Cfr. *De sera num. vind.* 11.556B.

terapia, che possa aiutare nell'acquisto della virtù contraria. E quale è la virtù contraria alla φιλοπλουτία? Non il disprezzo assoluto della ricchezza, almeno per Plutarco che non è un cinico né uno stoico, ma il retto uso, che tiene lontani sia dall'avarizia sia dalla prodigalità, come è chiaramente detto, con la menzione di Aristotele e di Teofrasto, nel c. 8. Ebbene, il retto uso della ricchezza è il risultato del giudizio (κρίσις) che si dà della ricchezza, perché, come diceva Plutarco della *Lettera sull'amicizia* dedicata a Favorino, "bisogna far uso della ricchezza come semplice materia (ὕλη) che serve a qualcosa, non però indiscriminatamente" (16). Supponiamo di voler curare la φιλοπλουτία consigliando di beneficiare gli amici o le persone care, particolarmente quando si trovino in uno stato di necessità; ma, perché ci sia qualche effetto pratico, bisogna che prima il consiglio sia accettato dall'avarico; questo però avverrà solo quando quello si sarà convinto che il suo vizio lo tiene schiavo in cose meschine, mentre per mezzo della ricchezza potrebbe compiere cose nobili e durature. Per questo Aristotele dice che l'illiberalità (ἀνελευθερία), la quale si manifesta sia nel difetto del dare sia nell'eccesso del prendere ed è caratteristica della vecchiaia, è incurabile (17). Il commentatore Aspasio (18) attenua il giudizio dicendo "difficile da curare", ma Galeno (19) mantiene l'opinione tradizionale, precisando che il desiderio insaziabile del denaro diventa incurabile dopo i 40 o al massimo i 50 anni. C'è dunque anche una questione di tempo che rende difficile la terapia. Infatti, se ogni vizio, secondo la dottrina aristotelica, è una seconda natura acquisita con l'abitudine e può essere smessa a forza di esercizi contrari fino all'acquisizione dell'abitudine virtuosa, è chiaro che insieme a una paziente perseveranza occorre molto tempo. Ciò dimostra come sia difficile o impossibile la cura del desiderio di ricchezza attraverso esercizi pratici: bisogna operare in profondità coinvolgendo direttamente la ragione.

Infatti ci sono difetti connessi così strettamente con un principio virtuoso che, volendo togliere il difetto, si corre il rischio di uccidere l'impulso a certe virtù, come accade per esempio a proposito del pudore eccessivo; invece in altri casi questo pericolo non c'è e si può agire con sicurezza tagliando, comprimendo, facendo sanguinare, lasciando cicatrici profonde. Così a proposito della φιλαργγυρία. Questa considerazione è svolta da Plutarco, con un bel paragone col vignaiuolo, nel *De falso pudore* 2.529B οὕτως ὁ φιλόσοφος φθόνον μὲν ἐξαίρων νέου ψυχῆς ἀγεννὲς βλάβημα καὶ

(16) Fr. 143 Sandbach.

(17) Arist., *E.N.* 1121b.13 ἡ δ' ἀνελευθερία ἀνιάτος ἐστίν· δοκεῖ γὰρ τὸ γῆρας καὶ πᾶσα ἀδυναμία ἀνελευθέρους ποιεῖν. Vd. anche *Rhet.* 1389b.28.

(18) *In Eth. Nic. quae supersunt comm.*, p. 102.3 sg. Heylbut.

(19) *De affectuum dignotione* 10.5.

δυστιθάσειτον, ἢ φιλαργυρίαν ἄωρον ἢ φιληδονίαν ἐπικόπτων ἀκόλαστον αἰμάσει καὶ πιέζει καὶ τομὴν ποιεῖ καὶ οὐλήν βαθείαν. Qui, con l'aggettivo ἄωρος in opposizione a νέος usato a proposito dell'invidia che è considerata una passione propria degli adolescenti, si allude all'incurabilità della φιλαργυρία in età avanzata; sono adoperati termini forti che fanno pensare ad una operazione chirurgica. L'accostamento stesso dell'avarizia all'invidia è significativo: anche questa passione, la quale è un'afflizione per il bene che un altro possiede con pieno merito, può essere guarita con un mutamento radicale di giudizio. Solo quando si è formata la convinzione che chi possiede un bene meritato ha il diritto di possederlo e goderlo, almeno fino a che lo merita, l'invidia scompare di colpo. Lo prova il fatto che i grandi successi spengono per lo più l'invidia, come nel caso di Alessandro Magno divenuto padrone del mondo (20).

Inoltre la brama di ricchezze ha conseguenze molto gravi, perché, se per natura ogni appetito è difficile da frenare (δυσχαλίνωτον), quando si aggiunge la ricchezza, diventa ingovernabile (ἀχαλίνωτον) (21). Infatti ὑπὸ χρημάτων αὐξεται κακία καί, ὅσῳ τις ἄφρων ἢ τοσοῦτῳ πλέον ἐξυβρίζει, τὸ λυσοῶδες αὐτοῦ τῶν ἡδονῶν ἐκπληροῦν ἔχων (22). Ora capire la gravità di quelle conseguenze è un risultato della riflessione sulla natura della φιλοπλουτία. La cura dunque consiste nell'eliminazione del falso giudizio. Ciò appare abbastanza chiaro da quel che dice Plutarco nello stesso *De cupiditate divitiarum*, 3.524C-E: come chi beve continuamente senza mai dissetarsi è affetto da una grave malattia e dev'essere purgato, non riempito, così colui che, pur avendo più del necessario, aspira ad avere ancora di più non trova il rimedio per guarire nell'oro o nell'argento, nei cavalli e pecore e buoi, ἀλλ' ἐκβολῆς δεῖται καὶ καθαρμοῦ· πενία γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἀπληστία τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ φιλοπλουτία διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσαν, ἦν ἂν μὴ τις ἐξέληται τῆς ψυχῆς ὡσπερ ἔλμιγγα πλατεῖαν, οὐ παύσονται δεόμενοι τῶν περιττῶν, τουτέστιν ἐπιθυμοῦντες ὧν οὐ δέονται. Il paragone con la medicina è chiaro e l'immagine del verme solitario è efficacissima e in consonanza sono usati termini forti: ἐκβολή, καθαρμός, ἐξαιρεῖν. Non ci può essere guarigione finché la tenia non è stata espulsa; così se non è cacciato dalla mente il falso giudizio che si ha

(20) *De invidia et odio* 6.538A.

(21) Così è detto nel fr. 149 Sandb., conservato dallo Stobeo nella sezione κατὰ πλούτου (4.31.8 = vol. 5, p. 765 Hense) e derivato forse dal Προτρεπτικός πρὸς νέον πλούσιον, un titolo che ricorre nel Catalogo di Lampria, non da un Κατὰ πλούτου.

(22) Fr. 169 Sandb. dalla *Lettera sull'amicizia* (Stob. 4.31.12 = vol. 5, p. 779 Hense).

della ricchezza, non si guarisce dalla φιλοπλουτία: una cura radicale che non ammette né gradualità né tempo. Si tratta di una "malattia mentale" (ψυχικὴ νόσος), la quale, con lo stridente contrasto fra parole contraddittorie, può essere definita "povertà mentale" (πενία ψυχική), e di fronte ad una malattia mentale il medico non conosce alcuna terapia e se ne va (4.524D-E).

Si noti ancora che nelle parole διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσαν del passo citato c'è un riferimento alla definizione della passione, che ci riconduce al linguaggio stoico, come appare da Cicerone (*Tusc.* 4.11.26): *est autem avaritia opinatio vehemens de pecunia, quasi valde expetenda sit, inhaerens et penitus insita* (23). È vero che ogni vizio è il prodotto di un giudizio errato, come rileva Cicerone (24) e illustra a lungo Plutarco in *De virt. mor.* 12. 449D-452D, ma l'intensità della brama di ricchezza è in rapporto con la grandezza del bene immaginato o sperato, e in questo caso investe addirittura la felicità: "si stima la ricchezza il bene più grande: questa menzogna nutre l'anima propinando un veleno, non la lascia nella quiete, ma la fa uscire di sé, la riempie di brame pungenti, la fa cadere in precipizi, la soffoca, le toglie ogni libertà di parola (*De superst.* 1.165A). Di qui la necessità di riflettere più profondamente sulla φιλοπλουτία e di riporre ogni efficacia di guarigione in una casistica pratica, ma essenzialmente nello studio della natura di quella passione.

A torto dunque i critici cercano nel *De cupiditate divitiarum* la trattazione della terapia e ne imputano la mancanza a incompletezza, o perché lo scritto sarebbe stato lasciato così dall'autore o perché sarebbe rimasto mutilato nella trasmissione del testo. Al contrario, esso è da giudicare completo, una declamazione in cui la retorica fa sfoggio dei suoi artifici, con una struttura solida e uno stile efficace e colorito, come al solito, da sentenze e aneddoti vari e numerosi.

L'aspetto retorico fa pensare ad una composizione nei primi tempi dell'attività letteraria di Plutarco. Del resto la posizione rigida che limita la ricchezza al puro necessario, bandisce ogni lusso e tutto il superfluo e salva solo l'attività dell'agricoltura e della navigazione, non quella degli orefici e profumieri e cuochi e simili (25), conviene all'età giovanile. Essa appare attenuata nel *De septem sapientium convivio*, che è un'opera più matura (26).

(23) Il confronto assicura la lezione ἐνοῦσαν della maggior parte dei codici, non ἐνοῦσα del cod. D, accolta nell'edizione teubneriana.

(24) Cfr. 8.527A-C.

(25) Cfr. 12.154F sgg. e P. Desideri, *L'impossibile misura della ricchezza*, "Annali dell'Istituto di Storia" 3, 1982/84, 31-32. L'opera è generalmente datata verso il 90 d.C. (Ziegler, *op. cit.* 294).

(26) Il ragionamento è fondato sul principio socratico che la felicità, a cui tutti aspirano, consiste non nel possesso dei beni materiali, ma nel saperne fare buon uso,

Inoltre ci sono somiglianze, non solo per il carattere retorico, ma anche per il contenuto con il *De virtute et vitio* e il *De fortuna*, due frammenti di un'opera che è da attribuire agli anni giovanili (27).

* * *

Ho già accennato a due problemi testuali, in 3.524D a sostegno di κρίσιν... ἐνοῦσαν (non φιλοπλουτία... ἐνοῦσα come ha l'edizione teubneriana) e in 10.528 B καὶ ἐν εὐωχίαις in cambio di καὶ εὐωχίας. Aggiungo ora alcune altre note per facilitare la comprensione dello scritto e dare un più sicuro fondamento all'interpretazione complessiva.

3.524B. Nel passo di Aristippo ci sono più cose da osservare. Prima di tutto è intollerabile lo iato ἄργυρίου οὐ γίνεται. La proposizione è coordinata con le due condizionali che precedono. Quindi occorre μή; ne è conferma il μηδέποτε nella prima parte dell'opposizione, dove la formula participiale sostituisce la protasi, che poi, per variazione, compare nella seconda parte: εἰ μὲν τις πολλὰ ἐσθίει, πολλὰ δὲ πίνει, πληροῦται δὲ μηδέποτε... εἰ δὲ τις ἔχων πέντε κλίνας δέκα ζητεῖ καὶ κεκτημένος δέκα τραπέζας ἐτέρας συνωνεῖται τσαύτας καί, χωρίων πολλῶν παρόντων καὶ ἄργυρίου, μὴ γίνεται μεστός... Anche poco dopo τὸν δὲ πίνοντα συνεχῶς καὶ μὴ πανόμενον equivale a εἰ δὲ τις πίνει καὶ μὴ παύεται e regolarmente c'è μή, non οὐ. Una dittografia dell'ultima sillaba di ἄργυρίου ha cacciato il μή, richiesto dalla sintassi.

In secondo luogo, a torto gli editori pongono punto interrogativo dopo ἀφ' ἧς αἰτίας τοῦτο κέπονθε. Così facendo, s'introduce una interrogativa retorica, a cui si aspetta una risposta affermativa; ma ciò è contro il pensiero di Plutarco. La malattia dell'animo, si dice in *Anim. an corp. aff. sint peior.* 2.500EF, è più grave di quella del corpo, perché chi ne è colpito non se ne accorge e non riesce a formarsi un giudizio su di essa per il fatto che è malato l'organo stesso del giudizio (πάσχει γὰρ ᾧ κρίνει), cosicché nella patologia dell'anima l'ignoranza è il primo e più grande male. Perciò chi non conosce il suo male non conosce neppure ciò di cui ha bisogno: ὁ δ' ἀπιστία τοῦ νοσεῖν οὐκ εἰδὼς ὧν δεῖται, κἂν παρῆ τὸ θεραπεῦον, ἀρνεῖται (*ib.* 500F). Per chiarezza, sostituiamo ἀρνεῖται con l'espressione di cui stiamo discutendo: οὐκ οἶεται δεῖσθαι τοῦ θεραπεύσοντος. È avvenuta una facile confusione mentale fra οὔτος οὐκ οἶεται δεῖσθαι e

quindi nel possesso della φρόνησις e nella pratica della virtù. Questo è l'assunto del *De virtute et vitio*, che si collega con quello del *De fortuna*: cfr. *De fort.* 6.99F "la saggezza non è né oro né argento né fama né ricchezza né salute né forza né bellezza, ma il saper usare rettamente di tutti questi beni, cosicché ciascuno dia piacere e utilità, altrimenti essi sono il principio dell'infelicità".

(27) Sull'appartenenza del *De virtute et vitio* e del *De fortuna* ad una medesima opera vd. n. 3.

τοῦτον οὐ δεῖ δεῖσθαι (ο οὐ δεῖ οἴεσθαι δεῖσθαι), dove dopo οὐ δεῖ il senso vorrebbe il punto interrogativo. Ma qui c'è una constatazione: se uno mangiando molto e bevendo molto non si sazia va dal medico per conoscere la causa; invece chi è preso dalla brama di ricchezze e non si sazia mai non crede purtroppo di aver bisogno di uno che lo curi e gli spieghi la causa di quel male (ho aggiunto 'purtroppo' per rendere più chiaro il pensiero). Una constatazione simile si ha nello scritto citato, dove il pensiero è ampiamente illustrato (3.501C): ὁ μὲν τῷ σώματι νοσῶν εὐθὺς ἐνδὺς καὶ καθεὶς ἑαυτὸν εἰς τὸ κλινίδιον ἡσυχίαν ἄγει θεραπευόμενος... οἱ δ' ἐν τοῖς ψυχικοῖς πάθεσιν ὄντες τότε μάλιστα πράττουσι, τόθ' ἥκιστα ἡσυχάζουσιν.

3.524C. οὐκοῦν καὶ τῶν ποριζομένων ὁ μὲν ἐνδεὴς καὶ ἄπορος παύσαιτ' ἂν ἴσως ἐργασίαν κτησάμενος ἢ θεσαυρὸν εὐρών... Così il Pohlenz, che accetta la correzione ποριζομένων del Reiske per πορίζοντων di tutti i codici e cambia ἐστίαν in ἐργασίαν. Il Wilamowitz ha suggerito πορισμῶν accolto da Klaerr-Vernière. Ma πορισμῶν è sostanzialmente inutile, perché il riferimento alla φιλοπλουτία è chiaro. Il genitivo del participio è analogo al precedente καίτοι τῶν διψόντων τὸν μὲν... τὸν δέ...

L'analogia del pensiero ha determinato la simmetria nell'espressione, e ciò raccomanda il participio, non πορισμῶν: "tra quelli che hanno sete... e invece colui che..."; "anche fra quelli che procurano beni colui che..., ma colui che...". Insomma c'è un paragone, ma non esplicito nella forma ὡσπερ τῶν διψόντων... οὕτω καὶ τῶν πορίζοντων. Il senso comparativo è rilevato dal καί con valore intensivo: cfr. poco dopo 4.524D οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς. Il participio poi πορίζοντων non è da mutare nella forma media, perché si limiterebbe il pensiero: il riferimento è a tutti coloro che procurano beni, non solo a quelli che li procacciano per sé; fra i πορίζοντες ci sono anche quelli che danno e aiutano gli amici, ma è censurato il ποριζόμενος che oltrepassa il necessario e non ne ha mai abbastanza. Il contrasto risulterebbe chiaro se si leggesse τὸν δὲ πλείω τῶν ἱκανῶν κτησάμενος καὶ πλείονα ποριζόμενον in cambio di καὶ πλειόνων ὀρεγόμενον.

Quanto poi a ἐστίαν, difeso dal Wilamowitz, il vocabolo è molto più efficace di ἐργασίαν del Pohlenz o di οὐσίαν di De Lacy-Einarson (accolto da Klaerr-Vernière), perché indica il cuore della casa, dove si raccoglie la famiglia: riuscire ad acquistare una casa e costruire un focolare può essere sentito come l'aspirazione massima nel possesso di beni. Oltre la nota frase ἐστία τῆς Ἑλλάδος detto di Atene o in generale di una regione ἐστία καὶ μητρόπολις (Diod. 4.19, Polb. 5.58.4), basta ricordare l'audace metafora di Plut., *De adul. et am.* 7.52A e *De mult. amic.* 9.97A (da qualche testo poetico?) a proposito dell'adulatore, che, a differenza dell'amico, μίαν

(ιδίαν) ἐστίαν ἥθους οὐκ ἔχει μόνιμον: non ha un centro da cui sgorgano i suoi sentimenti perché li cambia continuamente adattandosi alla volontà degli altri. Dunque ἐστίαν κτησάμενος corrisponde bene all'italiano "dopo aver acquistato un focolare", che esprime tutto l'attaccamento alla casa e la tenacia nel perseguire uno scopo.

Qualche rigo dopo, il Pohlenz ha mutato τὸ θεραπεῦον, lezione di tutti i codici, in τὸ θεραπεῦσον, accogliendo la correzione di Vasis, ed è stato seguito da De Lacy-Einarson e da Klaerr-Vernière. Ciò per effetto, penso, del precedente οὗτος οὐκ οἶεται δεῖσθαι τοῦ θεραπεύσοντος καὶ δείξοντος ἀφ' ἧς αἰτίας τοῦτο πέπονθε (524B). Ma sono due modi diversi di presentare la medesima cosa: in un luogo si vuole rilevare l'azione di chi interverrà ad applicare il rimedio, nell'altro il rimedio in se stesso con la sua costante prerogativa di guarire: cfr. *Anim. an corp. aff. sint p.* 2.500F οὐκ εἰδῶς ὧν δεῖται, κὰν παρῆ τὸ θεραπεῦον, ἀρνεῖται, e subito prima c'è ἀρχὴ γὰρ ἀπαλλαγῆς νόσου μὲν αἴσθησις εἰς χρεῖαν ἄγουσα τοῦ βοηθοῦντος τὸ πάσχον: qui poteva esserci τοῦ βοηθήσοντος, ma è stato preferito il presente, come in τὸ θεραπεῦον.

4.524E. σὺν ἱματίοις: il complemento, isolato com'è, ha fatto pensare alla caduta di una serie di dativi (Pohlenz). Certamente non sarà da unire con ἀνδράποδα, come fanno Klaerr-Vernière: "des esclaves avec des vêtements": una contrapposizione fra servi vestiti e servi nudi pare ridicola. Poteva esserci qualcosa come in *De virt. et vit.* 4.101C ἄθροιζε χρυσίον, ἄναγ' ἀργύριον, οἰκοδόμει περιπάτους, ἔμπλησον ἀνδραπόδων τὴν οἰκίαν, ex. gr. σὺν ἱματίοις, (σὺν χρυσοῖς, σὺν περιπάτοις). L'aplografia si spiega senza difficoltà e l'unione di χρυσία e ἱμάτια è topica: per esempio cfr. *Men., Mis.* 39 sg., fr. 951 Kō., *Sam.* 167 Kō. = 382 Sandb.; *Dem.* 45.28, 59.46.

4.524EF. ἀλλὰ καὶ τοῦτο τῆς φιλαργυρίας ἴδιον· ἐπιθυμία γὰρ ἐστὶ μαχομένη πρὸς τὴν αὐτῆς πλήρωσιν, αἱ δ' ἄλλαι καὶ συνεργούσιν. S'intende τοῦτο riferito a ciò che segue; ma se è documentato l'uso di τοῦτο per τὸδε, fa difficoltà il γάρ: cfr. un caso simile in *De inv. et odio* 1.536E οὕτω δὴ... καθόλου μὲν γὰρ... Suppongo che ci sia una lacuna prima di ἀλλά. Subito prima è stata riprodotta parzialmente la *R.S.* 15 di Epicuro: ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὄριστα καὶ εὐπόριστός ἐστι· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει. Dopo la citazione letterale ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ὄριστα, le parole καὶ τὸ τέρμα πάρεστι sostituiscono καὶ εὐπόριστός ἐστι. A torto la frase è intesa come semplice ripetizione di ὄριστα: cfr. De Lacy-Einarson "wealth does not have a limit and a bourne"; Klaerr-Vernière "a des limites et là se trouve le borne". La frase significa: "e questo limite è a portata di mano", cioè chiaro e facile da osservare. Ora quel che segue ἀλλὰ καὶ τοῦτο... si collega bene con la

seconda parte della massima epicurea, qui condivisa; perciò sono indotto a supporre una lacuna che contenesse qualcosa come ἀλλ' ὁ παρὰ φύσιν ἀόριστος καὶ οὐδεμίαν ἡδονὴν φέρει). ἀλλὰ καὶ τοῦτο... La ripetizione di ἀλλά può aver causato l'aplografia, specialmente se nell'esemplare la ripetizione cadeva all'inizio o alla fine di due righe consecutive. Si potrebbe omettere il pensiero καὶ οὐδεμίαν ἡδονὴν φέρει, ma l'aggiunta facilita il passaggio alla nuova considerazione, dove τοῦτο si riferisce a ciò che era nella lacuna. Il riferimento è al piacere conseguente all'uso della ricchezza acquistata, non a quello consistente nel suo acquisto, come appare da quel che segue, dalla presenza del verbo ἀπέχεσθαι e dal confronto coi tormenti di Trasonide. In *De curios.* 9.519CD si dice che il curioso, dopo aver ottenuto le notizie che ricerca, ama comunicarle ad altri, ma non consegue questo piacere perché gli altri lo evitano e lo fuggono. La medesima osservazione a proposito del chiacchierone s'incontra in *De garr.* 2.502E con l'aggiunta di un confronto con le altre passioni: τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις νοσήμασι τῆς ψυχῆς, οἷον φιλαργυρία φιλοδοξία φιληδονία, τὸ γοῦν τυγχάνειν ὧν ἐφίενται περίεστι, τοῖς δ' ἀδολέσχοις τοῦτο συμβαίνει χαλεπώτατον. Il confronto con l'amore delle ricchezze e della gloria e del piacere riguarda l'acquisto dei beni desiderati e non c'è quindi contrasto con quel che si dice nel passo del *De cupid. div.*, dove il riferimento concerne il piacere derivante dall'uso della ricchezza una volta acquistata; ma si noti che in tutti e due i luoghi citati è chiaramente espresso in che cosa consista l'ostacolo al pieno soddisfacimento delle passioni. Perciò una precisazione di μαχομένη πρὸς τὴν αὐτῆς πλήρωσιν è opportuna anche nel nostro passo con una frase come quella suggerita οὐδεμίαν ἡδονὴν προσφέρει (προστίθησιν, o un verbo simile: il preverbo προσ- contribuisce a chiarire il riferimento ai piaceri che provengono dall'uso della ricchezza). Dunque: “per le persone assennate la ricchezza secondo natura si trova ben definita e il suo limite è a portata di mano, circoscritta dal bisogno come dentro un cerchio; invece quella contro natura è senza limiti e non reca in più alcun piacere. Ma anche questa è una caratteristica propria dell'avarizia, perché è un desiderio che combatte il suo stesso soddisfacimento”. La prima caratteristica della brama di ricchezza è l'insaziabilità (ἀπληστία), e questa è stata illustrata in precedenza; ora si passa a illustrare la seconda (4.524F-7).

4.525A. Per illustrare i tormenti in cui si dibatte l'avaro che si priva di ogni piacere per aumentare le sue ricchezze, sono ricordate le pene che soffre Trasonide nel *Misumenos* di Menandro: come quello si astiene dalla ragazza che ha a portata di mano in casa, così l'avaro si astiene dai beni che conserva sotto chiave. C'è un adattamento o parafrasi subito dopo: κατακλείσας δὲ πάντα... Tutti gli editori accolgono il δέ che compare in tutti i codici ed è

omesso solo in LC¹. Poiché si tratta non di un pensiero aggiunto, ma di una spiegazione, il δέ sarà da omettere o meglio da correggere in δή “precisamente”, “cioè”.

La doppia citazione del *Misumenos* di Menandro offre due differenze, che possono interessare, rispetto al testo recuperato dai papiri (*Mis.* 11-12 = ex-fr. 5 Kō. e vv. 4-5 = ex-fr. 6 Kō.: vd. A. Barigazzi, *Menandro: l'inizio del Misumenos*, “Prometheus” 11, 1985, 97-125). Nella seconda citazione l'esclamazione “Ἀπολλων invece del genuino ἄρ' ἄλλον, piuttosto che una corruttela operatasi nella trasmissione del testo di Plutarco, sembra una variante da far risalire non a Menandro o alla tradizione manoscritta della commedia, ma alle continue citazioni che si facevano di quei versi negli scritti morali. La variante si tramandava da scritto a scritto senza che l'autore sentisse il bisogno di controllare il testo nell'originale. Tale comportamento è proprio del tipo di letteratura a cui appartengono gli scritti di Plutarco. Perciò non si deve ristabilire nella sua opera, in linea generale, la lezione genuina dell'autore citato: scrivere nel nostro caso ἄρ' ἄλλον sarebbe ipercritica.

Quanto ai vv. 11-12, tutti i codici plutarchei hanno ἔνδον ἔξεστί μοι contro la metrica, che fu ristabilita dal Reiske con la proposta ἔνδον ἔξεστί δέ μοι. Il Wilamowitz invece preferì accogliere la ripetizione di ἔνδον che hanno alcuni codici e scrivere παρ' ἔμοι γάρ ἐστιν ἔνδον, ἔνδον ἐστί μοι, lezione accolta dal Pohlenz, mentre Klaerr-Vernière accettano la proposta di Defradas ... ἔνδον, ἔν δ' οὐκ ἔστι μοι. A parte quest'ultima proposta che sembra giocare sulla situazione psicologica di chi parla e rende ambiguo il riferimento del τοῦτο che segue, si prenda in considerazione la proposta del Wilamowitz, che dà un ottimo senso e può far pensare ad una variante degna di attenzione. Ma la ripetizione di ἔνδον sarà da giudicare una semplice dittografia, e anche in Plutarco è da leggere come nel papiro παρ' ἔμοι γάρ ἐστιν ἔνδον, ἔξεστί τε μοι, come suppose il Reiske, che scrisse δέ invece di τε.

5.525AB. Sofocle era felice che la vecchiaia l'avesse liberato dai desideri del sesso, padroni furiosi e violenti: χαρίεν γάρ ἅμα ταῖς ἡδοναῖς συνεκλείπειν τὰς ἐπιθυμίας, ἃς μήτε τῆδ' ἔρην μὲν φησὶν Ἀλκαῖος μήτε γυναῖκα. Così il Pohlenz. Nel detto di Alceo (fr. 108 Bergk, 434 L.-P. e Voigt) manca un verbo, precisamente un infinito in accordo con μήτε... μήτε (non οὔτε... οὔτε); anche μὲν, che non ha alcuna corrispondenza, fa parte, sembra, della corruttela insieme a τῆδ' ἔρην (εὔρην W, ἦρε Ricc. J). In certi codici si trova διαφυγεῖν, ma, come ha notato il Pohlenz, pare integrazione ricavata da ἀποφυγῶν del detto di Sofocle. Suggestivo μήτ' ἄρρενα μὲν(εῖν) φησὶν Ἀλκαῖος μήτε γυναῖκα: μήτ' ἄρρενα è più vicino sotto l'aspetto paleografico di μήτ' ἄνδρα. Si potrebbe tentare anche μήτ' ἄνδρ' αἴρειν ἢ μένειν φ. Ἀ. Il verbo μένειν nel senso di

“sostenere”, “resistere” è dell’uso attico (così αἶρειν nel senso di “togliere”, “sopprimere”), come pure dell’uso omerico, e nella parafrasi di Plutarco μένειν può riprodurre il verbo usato da Alceo. È stato anche supposto che la frase sia ellittica e che Plutarco per senso di pudicizia abbia omesso il verbo (Klaerr-Vernière, p. 10, n. 3); ma egli in ogni caso, trattandosi di una parafrasi, avrebbe senz’altro sostituito il verbo.

Il ricordo di Alceo è una semplice eleganza letteraria: il vigore del ragionamento sta nel contrasto χαρίεν (μὲν) γὰρ... τοῦτο δ’ οὐκ ἔστιν τῆς φιλοπλουτίας. Così scriverei mettendo in maggiore risalto l’opposizione. Il μὲν può essere caduto per una facilissima aplografia rispetto all’ultima sillaba di χαρίεν.

5.525D. ἴαγε σὺ κυκῶς ὑφάπτεις, ὦ πονηρέ, τοὺς βασιλεῖς (ἔα) πορίζεσθαι, τοὺς ἐπιτρόπους τῶν βασιλέων... Così il Pohlenz, che accoglie (ἔα) del Reiske invece di δεῖ che alcuni codici hanno dopo πορίζεσθαι, e in apparato suggerisce: ἄγε σὺ (τί πάντα) κυκῶς ἴφάπτεις; Anche De Lacy-Einarson e Klaerr-Vernière accettano ἄγε, senza congiunzione, dalla maggior parte dei codici (ἄ γε un gruppo di codici, ἄ γε X, ἄ δέ Matr. 4690 del sec. XIV, segnato con ε). Nessuno si è preoccupato del legame col detto che precede dell’anonimo bizantino. Anche a questo, come ai precedenti di Sofocle, Stratonico e Demade, segue un commento. Il verbo κυκῶς è stato suggerito dalla menzione della τρύξις: bisogna lasciare la feccia nel fondo per assaporare il vino; tu invece la rimescoli per avere sempre di più. Dal senso reale a quello metaforico. Il pensiero sarebbe più chiaro, se si leggesse Βυζάντιον (μὲν οὖν) τινα λέγουσιν come è introdotto il detto di Stratonico (525B); ma il desiderio di variazione suggerì γοῦν per il passaggio a Demade e per l’ultimo detto poté suggerire l’asindeto. In ogni modo anche qui è sicura l’opposizione con quel che segue, e questa è segnata ogni volta con δέ: 525B τοῦτο δ’ e οἱ δὲ φιλάργυροι, 525C σὲ δ’. Dunque la medesima contrapposizione porta a scegliere ἄ δέ e a porre un punto in alto dopo τρύξις, non un punto fermo.

Quanto a ὑφάπτεις, che il Pohlenz considera “sine dubio corruptum”, non pare fuori posto nel senso metaforico “infiammare segretamente”, come in Xen., Cyr. 5.1.16, per dire “accendere o suscitare segretamente il desiderio di qualcosa”. Può nascere il sospetto che ci fossero tre verbi in simmetria con le tre categorie di persone che seguono, i re, i ministri e gli ambiziosi che vogliono primeggiare, ex. gr.: ἄ δέ σὺ κυκῶς (ὑφαίνεις) ὑφάπτεις, ὦ πονηρ’, ἔ(α) τοὺς βασιλεῖς πορίζεσθαι. L’occhio scorse dal primo al secondo υφ. Ottimo è ἔα del Reiske, ma lo sposterei davanti a τοὺς βασιλεῖς: “ma tu quegli intrugli che agiti, quei desideri che infiammi segretamente, o malvagio, lascia che li abbiano i re”. Prima l’avaro apostrofato era semplicemente κακοδαίμων (525C), ora diventa un

πονηρός per l'idea di frode implicita nel rimestare e macchinare di chi è avido. E in realtà col c. 6 si passa ad illustrare l'avidità detta "ferina", quella che non ha scrupoli e tesse continuamente inganni, e lì ancora compare l'aggettivo *πονηροί* (525F).

Qualche riga dopo, sospetto che la lezione fosse *ἐκείνοις* (*μὲν γὰρ*) *ἀνάγκη... σὺ δὲ...:* cfr. per esempio 6.526A *ὅθεν ἐκείνο μὲν... τοῖς δ' εἰς μηδὲν...*

6.526A. *τοῖς δ' εἰς μηδὲν ἢδὺ μηδὲ χρήσιμον πολιτευομένοις...*: così tutti i codici, ma il participio è stato corretto in *ποριζομένοις* da Hartmann, in *πονηρευομένοις* da Paton, e quest'ultimo è stato accettato da Pohlenz. Non c'è da mutar nulla e fanno bene De Lacy-Einarson e Klaerr-Vernière a conservare la lezione tramandata. Non c'è un'idea generica, ma circoscritta ai politici, in connessione col detto di Demostene relativo a Demade. Costui nella vita pubblica si comportava come un leone, era cioè dominato da una cupidigia "ferina", ma aveva delle pause; invece gli avidi che pensano solo ad aumentare la ricchezza senza goderne mai, cioè quelli dominati dalla cupidigia "asinina" (Demade era famoso per la sua prodigalità) sono politici che non traggono soddisfazioni e vantaggi dalla loro attività pubblica. Il riferimento risulta più chiaro se si toglie la parentesi entro cui gli editori pongono il detto di Demostene.

7.526A. *ἄλλὰ νῆ Δία* φήσει τις [ὅτι] *ῥαισὶν οὐτοί... θησαυρίζουσιν*. Così Pohlenz, che segue lo Stegmann nell'espungere *ὅτι*, che invece conservano sia De Lacy-Einarson sia Klaerr-Vernière. La forma indiretta dell'obiezione sembra esclusa dall'esclamazione *νῆ Δία* e dal futuro φήσει τις (invece di φήσειεν ἄν τις), insomma dalla vivacità con cui essa è espressa. L'uso di *ὅτι* pleonastico davanti a citazioni dirette è ben documentato, ma qui il *verbum dicendi* è intercalato e non mi vengono in aiuto esempi. La briosità della movenza colloquiale aumenta se si dà la forma di un'interrogativa retorica scrivendo: *ἄλλὰ νῆ Δία* φήσει τις, *οὐ (οὐχὶ) ραισὶν... θησαυρίζουσιν;*. Del tutto simile è la forma dell'obiezione in principio al c. 8. La forma interrogativa può anche far capire perché nella risposta manca *πῶς*, che compare solo in un gruppo di codici. L'ironia contenuta nella risposta *οἷς ζῶντες οὐδὲν μεταδιδοάσιν*; è più evidente senza *πῶς*. Dunque: "ma, per Zeus, dirà qualcuno, non conservano costoro ed accumulano per figli ed eredi? Per coloro a cui non danno nulla durante la loro vita!..."

7.526E. Quando il padre è troppo avaro e severo, i figli imparano a derubarlo e a prendersi con gli amici dei passatempo *ἀναλίσκοντες εἰς ἐπιθυμίας ἔτι ἀκούοντες ἔτι μανθάνοντες*: l'anafora di *ἔτι*, derivato il primo dalla correzione di *ὅτι* (in tutti codici) ad opera del Wyttenbach e il

secondo da εἴ τι (τί, τι) ad opera del Madwig, sembra pesante e pare preferibile ἔτι ἀκούοντες καὶ μανθάνοντες. Lo scambio fra καί, in compendio, e τι, come con τε, è facile.

10.527F. Τοιαύτην ὁ πλοῦτος εὐδαιμονίαν ἔχει, θεατῶν (δίχα) καὶ μαρτύρων [ἦ] τὸ μηδὲν οὔσαν. Così il Pohlenz seguendo la ricostruzione del Wilamowitz. Già nella tradizione manoscritta si nota la difficoltà d'intendere il passo, perché D ha ἔστιν in cambio di οὔσαν e altri codici danno lezioni che sembrano interventi per chiarire il senso. Il Meziriacus propose più semplicemente δεομένην, conservando ἦ, in simmetria con οὔσαν. Non c'è bisogno di nessun intervento. Ai due aggettivi si sottintende εὐδαιμονίαν: "talem beatitudinem habent divitiae, quae est spectatorum et testium aut nulla". Per il sostantivo sottinteso cfr. 8.527A ἡ χρῆσις αὐτή... πότερον τῶν ἀρκούντων; Plat., *Conv.* 205E ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου (sottinteso ἔρωτα), 206A ἔστιν ἄρα ξυλλήβδη... ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ (sottinteso ἔρωσ).

Si è intervenuti anche nel passo che segue e suona così presso il Pohlenz: ὁμοίον γε τὸ σωφρονεῖν τὸ φιλοσοφεῖν τὸ γινώσκειν ἃ δεῖ περὶ θεῶν, (ἃ), κἄν λανθάνη πάντας ἀνθρώπους, ἴδιον σέλας ἔχει καὶ φέγγος ἐν τῇ ψυχῇ μέγα καὶ χαρὰν ποιεῖ σύνοικον αὐτῇ δι' ἑαυτῆς ἀντιλαμβανομένη τάγαθοῦ. Klaerr-Vernière, che non intervengono nel passo precedente, hanno mutato ὁμοιον in (ἀν)όμοιον pensando ad una facile aplografia rispetto a οὔσαν che precede immediatamente. Ma ὁμοίον γε è detto ironicamente: "proprio come praticare la saggezza, attendere alla filosofia, acquistare le giuste conoscenze intorno agli dei, anche se sfuggono a tutti gli uomini". Oppure si può dar forma interrogativa alla frase: "è una cosa uguale il praticare la saggezza...?", cfr. Epict. 1.14.17 ὁμοίός γε ὄρκος οὗτος ἐκείνῳ; e segue la risposta.

Questa movenza ironica è molto più efficace di ἀλλ'οὐχ ὁμοίον γε δι Δ. La frase κἄν λανθάνη πάντας ἀνθρώπους si riferisce al fatto che per l'uomo la conoscenza del divino resta incompleta, un pensiero frequente in Plutarco (cfr. specialmente *De Is. et Os.* 351C-F). Se questo è vero ed è vero che gli effetti benefici in ἴδιον σέλας ἔχει... riguardano anche τὸ σωφρονεῖν e τὸ φιλοσοφεῖν, mi pare che sia esclusa la posizione davanti a κἄν λανθάνη πάντας ἀνθρώπους di un soggetto di ἔχει e ποιεῖ, come avviene per l' ἃ aggiunto dal Pohlenz.

Ai beni materiali sono contrapposti i beni dello spirito e la letizia, infinitamente superiore, che ne deriva. In modo simile in *Contra Epic. beat.* cc. 4-9 si illustrano a lungo le gioie del conoscere di cui gli epicurei si privano per esaltare la loro ἡδονή, e vi sono menzionati gli studi di matematica e di geometria e di astronomia e di poesia e di storia e di musica e

delle arti plastiche (un elenco molto più lungo di quello che compare nel nostro passo e che il Wilamowitz, senza una vera necessità, vorrebbe allungare). Le gioie poi derivanti dalla fede religiosa e dalla credenza nella vita ultraterrena in quel trattato sono svolte ancor più ampiamente (cc. 20-31). Plutarco, riservando alla chiusa dello scritto l'argomento che giudica più importante (cfr. p. 6), si tiene vicino a Platone: vd. *Conv.* 211D "quando tu abbia visto il bello, non ti parrà che sia da giudicare alla stregua dell'oro e dei vestiti e dei begli adolescenti, a vedere i quali ora resti scosso": cfr. ὄν τίνι τὰ τοῦ πλούτου φάλαρα... παραβαλεῖν ἄξιον; (528A); così μαθημάτων κάλλος trova corrispondenza in τὰ καλὰ μαθήματα di qualche riga prima del passo citato del *Convivio* (è fraseologia platonica: cfr. anche *Gorg.* 475A τὸ τῶν μαθημάτων κάλλος). Anche l'espressione ἄν τ' ἴδῃ τις ἄν τε λανθάνῃ καὶ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου ἅπαντας richiama Plat., *Resp.* 367E εἴαν τε λανθάνῃ εἴαν τε μὴ θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου, 445A, 580C. Come Platone in quei luoghi, anche Plutarco qui vuol dire che è cosa assolutamente certa che con quella luce e gioia, procurate dalla conoscenza, l'anima, in unione col bene, possiede la vera felicità, anche se mancano i beni materiali e la gente comune suole giudicare felice l'ingiusto e il malvagio quando possiede i beni esterni, e infelice il giusto e l'onesto se è nella povertà ed è disprezzato.

ADELMO BARIGAZZI