

SUL DE INVIDIA ET ODIO DI PLUTARCO

Lo scritto ha un carattere teorico e una scarsa esemplificazione: questa è la prima impressione che si riceve dalla sua lettura. Notoriamente Plutarco, per rendere più facile e persuasivo il suo insegnamento, fa un abbondante uso di esempi, come se volesse fare scendere la teoria al livello della vita pratica di ogni giorno. Ma la scarsità degli esempi non può essere usata come un argomento contro l'autenticità o contro la completezza, come neppure il fatto che il componimento si trova, nella trasmissione manoscritta, in mezzo a trattati molto diversi, dedicati alla cura di qualche vizio, come il *De vitioso pudore*, il *De laude ipsius* e simili. Il particolare fa risaltare di più la differenza, ma non gli si può accordare troppa importanza.

La trattazione può accostarsi alle analisi delle singole passioni che compaiono nei trattati morali pratici, a cui si fa solitamente seguire la terapia. Ma l'impostazione è diversa: le caratteristiche dell'invidia e dell'odio sono messe in evidenza da un confronto, secondo un metodo noto alla retorica, adatto a chiarire la natura delle cose attraverso le somiglianze e le differenze. Questa impostazione sincritica o comparativa, insieme allo stile che è curato e alla ricchezza delle osservazioni, fa pensare agli esercizi di scuola, che si svolgevano con frequenza e collettivamente nel lungo e non facile apprendimento delle norme retoriche e delle dottrine filosofiche.

È analizzata una mezza dozzina di differenze:

1. il campo d'azione dell'invidia è più vasto di quello dell'odio, perché questo è determinato da cause particolari, presupponendo un'offesa diretta o indiretta; l'invidia invece sorge per il solo fatto che un altro è fortunato (c. 2).

2. l'odio si manifesta anche contro le bestie, l'invidia verso gli uomini (c. 3).

3. le bestie si odiano tra loro, ma non s'invidiano (c. 4).

4. l'odio può essere giustificato, l'invidia mai (c. 5).

5. l'odio e l'invidia crescono in proporzione diretta all'intensità delle loro specifiche cause; però, quando sono al colmo, l'invidia scompare, mentre l'odio rimane; analogamente, quando scompare la causa, l'invidia svanisce, ma l'odio persiste (c. 6).

6. l'odio cessa se si scopre che non c'è stata ingiustizia o che non sono malvagi quelli che si credevano tali o se c'è una riparazione; invece l'invidia in questi casi sussiste ancora (c. 7).

7. l'intenzione è diversa: nell'odio si vuole sempre fare del male, nell'invidia no, almeno non come nell'odio: si desidera solo non soffrire per l'ombra che produce chi è fortunato (c. 8).

All'analisi delle differenze precede una considerazione programmatica, che è fondamentale per capire la natura dello scritto. Si dice che le somiglianze fra le due passioni non sono tali da spiccare così come le differenze; perciò si vogliono illustrare queste ultime, cominciando dall'origine. La somiglianza consiste nel fatto che sia l'odio sia l'invidia si oppongono all'εὐνοια, cioè peccano contro l'amore del prossimo. Poiché questo fa pensare che le due passioni siano identiche, è opportuno, si aggiunge, analizzare le differenze. Dunque il compito che l'autore si è proposto di trattare è quello specifico delle differenze, e non è affatto necessaria una trattazione in precedenza sulle ὁμοιότητες, come generalmente si crede. In questo caso sarebbe nata spontanea una connotazione temporale come νῦν... μεταδιώξωμεν (1.536F). Sarebbe una cosa diversa, se, invece di κατὰ ταύτας, si leggesse καὶ ταύτας (sc. διαφοράς) ... μεταδιώξωμεν; ma κατὰ ταύτας è tramandato da tutti i codici (ταῦτα HU¹). D'altra parte quali altre somiglianze ci sono? Esse si riducono in sostanza ad una sola, la mancanza di benevolenza, come si dice nel c. 1. Anche in *De curios.* 6.518C si dà una definizione incompleta dell'invidia e dell'ἐπιχαιρεκακία, ma quel che maggiormente interessa è, come nel nostro caso, la comune origine dalla mancanza di umanità: ἀμφοτέρα δ' ἐκ πάθους ἀνημέρου καὶ θηριώδους γεγένηται τῆς κακοηθείας. In 7.538D del nostro scritto si afferma che l'invidia παντελῶς ἕτερόν ἐστι τοῦ μίσους πάθους: l'avverbio παντελῶς non lascia molto spazio alle somiglianze. Un altro accenno a somiglianze è in 6.537A, e riguarda ancora l'origine e la prima crescita, causate da δύσνοια verso il prossimo; ma poi le due passioni, come le piante nate e cresciute nel medesimo terreno, hanno un comportamento diverso, ciascuna secondo la sua natura. Naturalmente le passioni, si osserva ancora (1.536E), si congiungono e si intrecciano e agiscono insieme nella devastazione dei buoni sentimenti dell'animo, come una canna da pesca che ha molti ami; ma questa è un'osservazione generale, relativa alle malattie dell'animo che producono infiammazioni e turbamenti per influssi reciproci, ed è fatta proprio per giustificare la trattazione delle differenze.

Dunque nell'intenzione dell'autore, stando al testo che abbiamo, l'argomento è limitato all'illustrazione delle differenze fra l'invidia e l'odio; quel che si dice sulle somiglianze serve solo d'introduzione per giustificare proprio l'assenza della trattazione sulle somiglianze. Perciò è arbitrario pretendere l'illustrazione di queste in una lacuna precedente. Analogamente nel *De cupiditate divitiarum* vien posta alla fine del c. 1 la tesi da dimostrare e quel che leggiamo ruota tutto intorno a quel tema. Ma anche là i critici hanno

trascurato quel che l'autore si propone di fare e hanno preteso che egli svolgesse anche la terapia dell'amore per le ricchezze, ciò che non è preannunziato nella tesi (1).

Il testo in 1.536F non è stato tramandato in un modo univoco, ma va oltre il lecito dubitare che qui si annunciassero la tesi da illustrare. Si ponga attenzione al legame dei pensieri, segnato chiaramente da μὲν... δέ (καθόλου μὲν... ἐπεὶ δ' οὐχ οὕτω): è vero che le passioni in generale alimentano i vizi cooperando e infiammandosi a vicenda, ma a proposito dell'invidia e dell'odio la somiglianza non è così rilevante come la diversità; perciò trattiamo delle differenze. Quel che si dice nella parte centrale ὁ γὰρ εὐτυχῶν... προαίρεσιν è come posto tra parentesi e si richiama all'elemento comune della definizione delle due passioni e ad esso si riferisce οὕτω nella frase ἐπεὶ δ' οὐχ οὕτω ταῦτὸν αἱ ὁμοιότητες ὡς ἕτερον αἱ διαφοραὶ ποιοῦσι: in questo modo, cioè stando alla somiglianza notata, non si può parlare d'identità, ma di diversità. Dunque l'autore non pensava a somiglianze diverse dall'origine comune dalla δύσνοια ο ἀφιλανθρωπία.

Ma sui critici ha prodotto un grande effetto il fatto che manca l'inizio dello scritto. Su questa lacuna non ci può essere alcun dubbio: manca il soggetto ὁ φθόνος, aggiunto poi nei codici planudei; οὕτω δὴ non può che riferirsi a qualcosa che precedeva. Il riferimento a quel che segue (2) è escluso dal γὰρ (3). Del resto anche per il senso καθόλου μὲν γὰρ... non può costituire una spiegazione di οὕτω, perché, come si è notato sopra, la contrapposizione καθόλου μὲν... ἐπεὶ δέ non tende a sottolineare la somiglianza, ma la differenza: οὕτω δὴ è la conclusione di un pensiero che notava un elemento di somiglianza fra le due passioni, quel che è appunto richiamato in seguito, cioè la mancanza di εὐνοια.

Dunque, stando alla connessione dei pensieri, non è necessario, come si pensa generalmente, che nella lacuna iniziale ci fosse una trattazione non breve sulle somiglianze fra l'invidia e l'odio. Basta che in essa fosse contenuto un pensiero adatto a giustificare l'impostazione dell'argomento da trattare, ex. gr.: <τὸ μὲν μῖσος ὀρίζονται δύσνοιαν ἐπιτηρητικὴν εἶναι κακοποιίας ἕνεκεν, τὸν δὲ φθόνον δύσνοιαν τοῖς εὐτυχούσι καὶ μὴ βλάπτουσιν. καὶ οὗτος οὖν ἐκ δυσνοίας γίγνεται καὶ ἀφιλανθρωπίας.> οὕτω δὴ καὶ δοκεῖ μὴθὲν τοῦ μίσους διαφέρειν,

(1) Vd. A. Barigazzi, Sul *De Cupiditate divitiarum* di Plutarco, "Prometheus" 13, 1987, 160-178.

(2) De Lacy - Einarson (Plutarch's *Moralia* VII, Loeb Classical Library) traducono così "on the following view"; R. Klaerr - Y. Vernière (Plutarque *Oeuvres Morales* VII, Belles Lettres) si mostrano incerti.

(3) Un caso simile è in *De cup. div.* 4.524E ἀλλὰ καὶ τοῦτο...: cfr. l'articolo citato in n. 1.

ἀλλ' αὐτὸς εἶναι. Ho introdotto anche le definizioni delle due passioni, ma non sono necessarie; bastava qualcosa come: <ὡς τὸ μῖσος καὶ ὁ φθόνος ἐκ δυσνοίας γίνεται>... Il termine δύσνοια, il contrario di εὖνοια, è tecnico: si possono confrontare le definizioni che dava il peripatetico Andronico nel Περὶ παθῶν (SVF III 97, n.397): δυσμένεια δὲ δύσνοια ἐπιτηρητικὴ καὶ κακοποιός (cfr. 8.538DE di Plutarco); δύσνοια δὲ ἐπιθυμία τοῦ κακῶς εἶναι τινι αὐτοῦ ἔνεκεν ἐκείνου. La perdita di una riga può essere avvenuta meccanicamente e non c'è affatto bisogno di ipotizzare l'esistenza di una vasta lacuna e di un trattato molto più ampio.

In tutto lo scritto non compare una precisa definizione delle due passioni; ma tutto il discorso che è fatto presuppone quella conoscenza, perché certi riferimenti od aspetti particolari si comprendono bene tenendo presenti le definizioni. Questa era materia comune, fissata da tempo e notissima e non c'era bisogno di scendere, parlando o scrivendo fra persone informate e competenti, a premesse o a precisazioni. Ippia d'Elide, stando a una testimonianza di Plutarco riportata dallo Stobeo (4), distingueva un'invidia giusta, quando è rivolta verso persone cattive che ricevono onori, e una ingiusta quando è diretta contro i buoni. Ma in Plutarco nel nome di invidia è sempre implicito il senso deteriore: *invidentiam esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secundas quae nihil noceant invidenti* (5). Nello studio delle passioni, ad opera specialmente dei peripatetici e degli stoici, si era raggiunta una base comune, alla quale si attenevano, al tempo di Plutarco, tutte le scuole. In ogni modo, il riferimento alle definizioni in principio al nostro scritto serviva semplicemente come punto di partenza per impostare la tesi: κατὰ ταύτας (sc. τὰς διαφοράς) <ὁ> ζητοῦμεν μεταδιώξωμεν.

Qui c'è una corruzione nel testo. Pohlenz nell'edizione teubneriana scrive κατὰ ταύτας τὸ ζητούμενον, e così Klaerr-Vernière; De Lacy-Einarson κατὰ ταύτας ζητοῦμεν <ἐάν> μεταδιώξωμεν. Tutti i codici hanno ζητοῦμεν, eccetto A³E che hanno ζητῶμεν. L'Amyot congetturò ζητῶμεν <καὶ> μεταδιώξωμεν, Madvig τὰ ζητούμενα μεταδιώξωμεν variato in τὸ ζητούμενον μ. da Hartman, accolto da Pohlenz e da Klaerr-Vernière. Preferisco leggere <ὁ> (oppure ἃ) ζητοῦμεν μεταδιώξωμεν, che è correzione molto più semplice sotto l'aspetto paleografico.

In conclusione, un'analisi del c. 1, obiettiva e senza preconcetti, ci porta a credere che l'argomento scelto dall'autore consiste nell'illustrare le differenze fra l'odio e l'invidia, per evitare l'errore di considerarli passioni

(4) *Flor.* 3.38.3 = III p. 715 Hense = fr. 155 Sandbach.

(5) *Cic. Tusc.* 4.8.17. I libri terzo e quarto delle *Tusculane* sono una fonte ricca di notizie sullo studio delle passioni, ma è inopportuno qui dilungarci in proposito. Cicerone propone di chiamare *invidentia* la disposizione d'animo di chi porta invidia e di restringere l'uso di *invidia* a colui che è invidiato: *Tusc.* 3.9.20, 4.7.16.

identiche. Questa conclusione permette di capire il carattere teorico della trattazione, l'esposizione dettagliata, la scarsità degli esempi, l'assenza della terapia o di quei consigli pratici che aiutano a frenare le passioni e ad acquistare poco alla volta la virtù contraria, cosa usuale nel curare i vizi che dipendono dalla fragilità del carattere, come l'ira, la garrulità, la curiosità e simili. Nessuno, per quel che ne so, si è servito, come si è fatto a proposito del *De cupiditate divitiarum*, della mancanza della sezione sulla terapia come argomento a favore della frammentarietà del *De invidia et odio*. Ma sarebbe un'osservazione mal fondata, perché l'assunto dell'autore non concerne una trattazione complessiva sull'invidia, ma sulle sue differenze rispetto all'odio. Il titolo non è solo Περὶ φθόνου, ma anche καὶ μίσους, e non è da intendere come la promessa di un'ampia illustrazione delle due passioni. Più esattamente si sarebbe potuto dire Περὶ φθόνου καὶ μίσους διαφορῶν, ma è stato detto più brevemente Περὶ φθόνου καὶ μίσους, un titolo generico che viene precisato subito nel primo capitolo. Analogamente il titolo del *De superstitione* poteva suonare Περὶ δεισιδαιμονίας καὶ ἀθεότητος, e sarebbe stato un titolo più esatto, perché la declamazione contiene un raffronto fra quelle due deformazioni dell'εὐσέβεια, ma Plutarco, penso, preferì mettere in risalto l'idea della superstizione volendo concludere che essa è peggiore dell'ateismo e che in ogni modo, fra i due estremi la negazione dell'esistenza degli dei e la credenza in dei volubili e vendicativi, dev'essere coltivata l'εὐσέβεια, fondata su un'esatta concezione della divinità. Anche nel *De invidia et odio* (e nel titolo è posto prima *De invidia*) c'è una disposizione d'animo più favorevole verso l'odio che verso l'invidia. Si dice esplicitamente che l'invidia non è mai giusta, mentre può esserlo l'odio, che la μισοπονηρία appartiene ai sentimenti degni di lode (5.537CD), perché l'odio può essere di aiuto nella lotta contro la malvagità (6); anche il confronto con le bestie, le quali sono immuni dall'invidia (cc. 3 e 4), un motivo certamente sviluppato dai cinici, fa risaltare la maggiore detestabilità dell'invidia. Plutarco, anche se si può dire *naturaliter christianus*, non arriva alla perfezione evangelica di offrire anche l'altra guancia al nemico e di astenersi da ogni giudizio di condanna del prossimo, rinunciando alla categoria degli ἀξιωματικοί. Naturalmente anche per lui l'odio è da evitare per principio, ma poiché non è possibile evitare le inimicizie specialmente per chi esercita un'attività pubblica, l'odio può essere volto anche al perfezionamento morale (7). Però nel *De invidia et odio* non c'è da aspettarsi di trovare

(6) *De virt. mor.* 12.452A. Anche Aristotele dice chiaramente che il provare una pena tanto per una disgrazia altrui immeritata quanto per un successo altrui immeritato sono due πάθη ἥθους χρηστοῦ (*Rhet.* 1386b.14 sgg.).

(7) Chiarisce le idee in proposito il trattato composto molto più tardi, *De capienda ex inimicis utilitate*; in particolare si vedano gli ultimi capitoli 8-11.

considerazioni del genere, perché lo scritto non ha uno scopo terapeutico: l'applicazione alla vita pratica può ricavarsi tutt'al più dai pochi esempi che vi compaiono.

La critica invece, facendosi forte della lacuna all'inizio, ha pensato ad un frammento. R. Volkmann (8) ha supposto che precedesse una trattazione sulle somiglianze fra l'invidia e l'odio. L'ipotesi, seguita da F. Focke (9), fu parzialmente rettificata da M. Pohlenz (10) nel senso che si tratterebbe di un *hypomnema* o abbozzo, che in seguito non fu mai utilizzato e sviluppato, ma, rimasto nel cassetto, fu pubblicato dopo la morte dell'autore insieme ad altri frammenti. Questa opinione, abbracciata e divulgata nella nota monografia di K. Ziegler (11), esclude una perdita reale all'inizio e alla fine, ma implica ugualmente la mancanza di parti che ci sarebbero dovute essere. Dunque la supposizione del Volkmann sussiste per un'esigenza logica, almeno così si crede. Sviluppando quell'idea si potrebbe supporre che Plutarco scrisse un trattato morale sull'invidia, analogo al *De garrulitate*, *De curiositate*, *De falso pudore* e altri simili, ma sarebbe andato perduto quasi tutto; quel che resta sarebbe una sezione nella quale l'invidia era messa a confronto con l'odio. In sostanza, è questo che pensa anche lo Ziegler, perché si esprime così: "il breve brano conservato costituisce quella parte di una trattazione sullo $\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ in cui esso è posto a confronto con l'odio". L'ipotesi è stata esposta da Klaerr-Vernière (p. 48 sg.), i quali vedrebbero anche nella chiusa un'interruzione improvvisa e supporrebbero un ritorno del discorso all'invidia, una passione che nell'antichità fu annoverata tra i mali peggiori, e quindi meritava di essere studiata dai moralisti, anche perché si prestava a sagaci osservazioni psicologiche. Ma i due autori si astengono dall'abbracciare una tale ipotesi per ragioni esterne di trasmissione del testo: lo scritto, che manca nel catalogo di Lampria e fu inserito nel *corpus* di Plutarco dopo i 21 trattati da Planude messi in testa alla raccolta delle *Opere morali*, avrebbero subito nella trasmissione una sorte diversa da quella dei trattati che gli stanno vicino. Così anche Klaerr e Vernière finiscono con l'accettare la tesi del Pohlenz e di Ziegler, a cui si ricorre volentieri ogni volta che ci sono difficoltà nel comprendere la struttura di uno scritto sospettato di incompiutezza, cosicché gli *hypomnemata* o abbozzi nella critica plutarca stanno diventando "assez nombreux dans les *Oeuvres Morales*".

(8) *Leben Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäroneia*, Berlin 1869, II 171.

(9) *Synkrisis*, "Hermes" 58, 1923, 360.

(10) Nel luogo citato dello studio del Focke.

(11) *Plutarco*, trad. ital. di *Plutarchos von Chaironeia*, pubblicato nella *Realencyclopädie* di Pauly - Wissowa XXI.1 (1951), 636-962. Che lo scritto sia un frammento è l'opinione corrente: vd. ancora D. Lührmann in H. D. Betz, *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, Leiden, Brill, 1978, 363.

L'ipotesi dell'*hypomnema*, fondata su quel che lo stesso Plutarco dice nel proemio del *De tranquillitate*, è senza dubbio verosimile, ma si presta ad un uso affrettato ed arbitrario, come ho già messo in evidenza a proposito del *De cupiditate divitiarum* (12). È un dato di fatto che il titolo è Περὶ φθόνου καὶ μίσους, non semplicemente Περὶ φθόνου, come dovrebbe essere se fosse il titolo di un'opera sull'invidia, come si è supposto. È vero che περὶ μίσους potrebbe essere stato aggiunto in seguito, dopo la supposta perdita, quando si leggeva solo il pezzo che ancora abbiamo; ma anche questa è un'ipotesi che si aggiunge alle altre. Bisogna stare aderenti il più possibile ai dati reali e cercare di privilegiare le soluzioni più semplici. Lo stile non è sciatto e incolore, nonostante il carattere teorico dello svolgimento; la differenza fra l'invidia e l'odio è perseguita con cura minuziosa, si può dire esauriente, e con penetrazione psicologica, fino alle sfumature più piccole relative agli scambi dei rapporti fra gli elementi costitutivi di ciascuna delle due passioni. Ora tutto questo esclude l'abbozzo. Se si tiene poi presente che il testo trasmesso non è sempre sicuro e non sempre di facile comprensione, si capisce come la critica si sia trovata disorientata e indotta a rilevare difetti e oscurità e quindi a confinare lo scritto, se non proprio fra i non autentici, almeno fra gli abbozzi lasciati nel cassetto e non pubblicati da Plutarco. Naturalmente il passo che più ha disorientato è l'inizio per la lacuna che precede, di cui si è già parlato; di altri luoghi si parlerà in seguito.

Anche la chiusa, si è detto, non soddisfa e pare che manchi una vera conclusione (13). In realtà noi moderni siamo abituati a conclusioni riassuntive o più chiaramente tali, ma in Plutarco questo solitamente non avviene. Potrei citare parecchi casi, ma rimando alle osservazioni fatte nello studio citato sul *De cupiditate divitiarum*, a proposito del quale ancora si è lamentata l'assenza di una conclusione (14). Tuttavia, se ben si nota, alla fine si porta il discorso sulla προαίρεσις, cioè sull'intenzione da cui sono animati chi odia e chi invidia; anche qui si trova una differenza, ma nello stesso tempo ci si richiama alla natura delle due passioni, quindi all'inizio della trattazione (1.536E): la δύσνοια, da cui hanno origine le due passioni e che costituisce l'unico vero punto di somiglianza, nell'odio non ha limiti e tende sempre a far del male, nell'invidia essa non si spinge fino alla soppressione o a una grave disgrazia della persona invidiata: basta che quella non risplenda troppo nella reputazione o nella prosperità e non faccia troppa ombra. Ciò tocca l'essenza e non è inopportuna, dopo che è stato detto che l'intenzione di chi odia è far del male, l'aggiunta καὶ τὴν δύναμιν οὕτως ὀρίζονται...

(12) Nell'art. cit. in n. 1.

(13) Klaerr-Vernière, p.47.

(14) Vd. n. 1.

κακῶς ποιῆσαι, la quale può sembrare superflua, tanto che quelle parole sono state espunte da Klaerr-Vernière: esse acquistano un particolare rilievo nella loro funzione di ricondurre alla mente il punto di partenza dello scritto. Non è una chiusa di tipo riassuntivo come preferiremmo noi moderni, ma per un'esercitazione che pretendeva solo di analizzare le differenze dell'invidia e dell'odio, questa chiusa può bastare.

Infatti abbiamo davanti un esercizio di scuola, nel quale gli artifici retorici sono evidenti, a cominciare dall'impostazione. Essa è fondata su un confronto, cioè sulla *syncrisis*, un mezzo retorico che fu tanto caro a Plutarco da avere in lui uno dei principali rappresentanti in tutta l'antichità. Quella forma letteraria è diventata in lui quasi una seconda natura: la stessa ampia opera biografica è basata su raffronti fra personaggi romani e personaggi greci e le somiglianze o le differenze a volte sono spinte fino all'inverosimile, per il semplice gusto dell'antitesi. Appresa e praticata nelle scuole di retorica, la *syncrisis* è ben documentata negli scritti giovanili, come nel *De fortuna Romanorum*, *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, nell'*An vitiositas ad infelicitatem sufficiat*, tutte declamazioni nelle quali la struttura è impostata su un contrasto fra il potere della Fortuna e quello della Virtù. Ma l'artificio può essere documentato ancora nel *De adulatore et amico*, che nei primi 24 capitoli contiene un completo raffronto fra l'adulatore e l'amico, un argomento molto trattato nelle scuole di retorica secondo Cicerone (15), nel *De superstitione*, che è impostato su un raffronto fra l'ἀθεότης e la δεισιδαιμονία. Fra questi scritti, mi pare, dev'essere annoverato anche il *De invidia et odio*, la cui struttura assomiglia a quella del *De superstitione*. Notato che la mancanza di fede negli dei e la superstizione sono un male che ha la medesima radice, un falso giudizio sulla divinità, si continua illustrando le differenze fra le due *diatheseis* e rilevando quanto peggiore sia la superstizione. Analogamente dell'invidia e dell'odio si dice che hanno un'origine comune, la mancanza di benevolenza verso il prossimo, e poi si pone come argomento da svolgere le differenze fra le due passioni. Ma qui lo svolgimento è più schematico, più asciutto, specialmente per la scarsità dell'esemplificazione, direi più scolastico o più tecnico. Ciò anche nel modo di esprimersi: mentre nel *De superstitione* c'è una certa varietà nel notare le differenze (per es. 5.167A τούτων οὐδὲν τῇ ἀθεότητι πρόσεστιν, 6.167D τί οὖν; οὐ δοκεῖ σοι καὶ τὸ τῶν ἀθέων πρὸς τοὺς δεισιδαιμονίας πάθος ἔχει τοιαύτην διαφορὰν; 11.170F νυνὶ δὲ τῷ μὲν ἀθέῳ δεισιδαιμονίας οὐδὲν μέτεστιν), nel *De invidia et odio* si ripetono le medesime frasi, come 1.536E δοκεῖ μὴθὲν τοῦ μίσους διαφέρειν, 4.537C ὥστε καὶ ταύτῃ φαίνεσθαι διαφέροντα τοῦ μίσους τὸν φθόνον,

(15) *De orat.* 3.117.

6.538B ὥστε καὶ ταύτη μεγάλην εἶναι τῶν παθῶν διαφοράν, 7.538D διὸ παντελῶς ἕτερόν ἐστι τοῦ μίσους πάθους ὁ φθόνος. Tutto questo porta a pensare ad una composizione giovanile, per quanto certe osservazioni psicologiche possano far pensare ad un'età matura, al tempo per esempio in cui fu composto il *De superstitione*, uno scritto più elaborato e con più spiccate tendenze retoriche. In ogni modo, non mi pare che lo scritto si debba giudicare, come si fa, un *hypomnema* o abbozzo, lasciato frammentario in attesa di essere ripreso ed elaborato in futuro. La lacuna all'inizio, come si è detto, è puramente meccanica e non è necessario che sia molto ampia: quel che abbiamo suggerito sopra è sufficiente per dare una completezza allo scritto e considerarlo un esercizio di scuola.

Questa soluzione, se esclude l'idea dell'*hypomnema*, non esclude la possibilità che l'esercitazione non sia mai stata pubblicata dall'autore e lo sia stata solo dopo la sua morte. Anzi ciò è verisimile, come si crede a proposito delle declamazioni puramente retoriche *De fortuna Romanorum* e *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* (16). Nello studio della retorica i giovani si esercitavano in vari modi; la tesi da svolgere era solitamente ristretta e precisa e non è escluso che aspetti contrastanti di un medesimo argomento fossero assegnati a discepoli diversi. Come si può pensare che la declamazione *De gloria Atheniensium*, o più esattamente *Se gli Ateniesi furono più illustri nella guerra o nella sapienza*, nella quale si cerca di dimostrare la prima parte umiliando letterati e filosofi, rappresenti il pensiero genuino di Plutarco, in un'epoca di esaltazione della paideia greca sotto la guida politica di Roma, che cercava di assicurare la pace dovunque e di favorire la cultura? Lo stridente contrasto si spiega pensando che al giovane Plutarco fu assegnato il compito più ingrato in una lettura tenuta ad Atene (cfr. 2.345F), probabilmente nella scuola di retorica, nella trattazione di quel duplice argomento. In tali esercitazioni lo svolgimento non doveva necessariamente rappresentare il punto di vista dell'autore, ma rivelare capacità nell'impostare la dimostrazione, nel trovare nella letteratura giudizi e documentazioni favorevoli alla tesi e nel rivestire il tutto di una bella forma, rivelatrice di una buona preparazione retorica. Nell'intento di conciliare retorica e filosofia, l'esercitazione abbracciava non solo temi adatti alla retorica, come quelli svolti nelle tre declamazioni concernenti la grandezza di Roma e di Alessandro Magno, se fu il risultato della fortuna o della virtù, o sulla grandezza di Atene, se è dovuta all'abilità bellica o alla cultura, ma anche argomenti di filosofia morale, come sono il *De cupiditate divitiarum*, il *De virtute, an virtus docenda sit* (17), il *De superstitione*. Fra questi si deve porre, credo, anche

(16) Vd. Ziegler, *op. cit.* 109 (trad. ital.).

(17) Per questo titolo, registrato nel catalogo di Lampria (n. 180), si veda il mio stu-

il *De invidia et odio*.

* * *

Si è già notato che sul giudizio generale ha influito lo stato del testo, non sempre buono. Perciò alle osservazioni testuali fatte (vedi specialmente sulla lacuna iniziale e su 1.536F <δ> ζητοῦμεν μεταδιώξωμεν) è opportuno aggiungere alcune altre cose particolari.

2.537A. τὸ δὲ μῖσος ὄρισταὶ καθ' ὑποκειμένων ἀεί τινων ἀπεριδόμενον πρὸς αὐτόν: così i codici (πρὸς αὐτά γ¹). I critici sono intervenuti sul testo. De Lacy-Einarson espungono πρὸς αὐτόν (“and is everyone directed against particular subjects”); Klaerr-Vernière lo correggono in πρὸς ταῦτόν (“s'attachant par des raisons qui sont toujours présentes sans cesse au même objet”); Pohlenz accoglie la correzione di Kronenberg in προσώπων, una buona proposta (cfr. 6.537F), ma superflua. Mi pare che πρὸς αὐτόν si possa difendere: l'odio invece ha un limite, perché si sfoga su elementi sempre precisi in relazione con “l'interessato”. È la medesima espressione usata poco prima in 2.536F ὅτι πονηρὸς ἢ κοινῶς ἢ πρὸς αὐτόν ἐστὶν ὁ μισούμενος: “l'odio nasce dall'idea che la persona odiata è malvagia o in generale o in relazione con l'interessato”. La frase fa parte della terminologia delle definizioni per indicare quello che noi diciamo “l'interessato”, “l'individuo”, come in Aristot. *Rhet.* 1382a.3 ὀργὴ μὲν οὖν ἐστὶν ἐκ τῶν πρὸς αὐτόν, ἔχθρα δὲ καὶ ἄνευ τοῦ πρὸς αὐτόν,

dio *Per il recupero di una declamazione di Plutarco sulla virtù*, “Prometheus” 13, 1987, 47-71. Una declamazione era anche, penso, lo scritto che non si incontra nel catalogo di Lampria, *De voluptate*, di cui lo Stobeo riporta cinque frammenti, dai quali si deduce che la trattazione era prettamente retorica (fr. 116-120 Sandbach), se almeno lo scritto era di Plutarco, ciò che negano il Wilamowitz (“Hermes” 58, 1923, 84) e il Sandbach. Ma non ci sono veri motivi per l'atetesi. Il caso di iato che vi si incontra può essere attribuito a corruzione del testo; lo stile, retorico, non differisce da quello delle declamazioni di cui si è parlato. Si possono notare due pensieri simili con il *De invidia et odio*: il confronto con gli animali, che seguono solo i piaceri naturali: fr. 118 e *De inv. et odio* cc. 3-4; la cura con cui gli uomini cercano di nascondere certi vizi: fr. 120 e *De inv. et odio* 5.537E. Il titolo però sarà stato Περὶ ἡδονῆς, non Κατὰ ἡδονῆς. Lo Stobeo dice Πλουτάρχου ἐκ τοῦ κατὰ ἡδονῆς, perché riferisce i brani nella sezione contro il piacere, secondo il suo modo di comportarsi. Così egli, per restare a Plutarco, cita due frammenti ἐκ τοῦ κατὰ εὐγενείας (139 e 140 Sandb.) e uno περὶ εὐγενείας (fr. 141); ma il titolo genuino è Περὶ εὐγενείας come nel catalogo di Lampria (n. 203). Così il fr. 121 Sandb. sarà da porre sotto il titolo Περὶ ἰσχύος, non Κατὰ ἰσχύος, come fanno, seguendo lo Stobeo, gli editori, che adottano anche il titolo Κατὰ ἡδονῆς invece di Περὶ ἡδονῆς. Anche il Περὶ ἰσχύος era, penso, una declamazione, come lo stile denuncia apertamente. Le indicazioni che ho dato non esauriscono il numero delle declamazioni di cui sia rimasto qualche frammento: si vuole rilevare solo che esse erano numerose. E ciò non può meravigliare, perché corrisponde al gusto del tempo e al lungo esercizio che fece Plutarco per divenire lo scrittore che conosciamo attraverso le opere maggiori.

“l'ira viene da cose che riguardano l'interessato; l'odio invece anche da cose che non hanno relazione con l'interessato”, dove trova spiegazione il κοινῶς di 2.536F del nostro scritto. Può sembrare che con πρὸς αὐτόν si restringa ἡ ἀδικεῖσθαι ad un rapporto personale, ma non è esclusa l'idea espressa con κοινῶς perché ciò che suscita l'odio è la πονηρία in se stessa, sia che abbia un rapporto diretto con l'interessato sia che non l'abbia. Gli editori della *Retorica* di Aristotele scrivono πρὸς αὐτόν, ma i codici hanno πρὸς αὐτόν, che credo lezione esatta: *ira nascitur ex iis quae pertinent ad ipsum, odium autem etiam sine ulla ratione cum ipso*; cfr. Aristot. *Rhet.* 1378a.31 sgg., 1385a.14 sg., 1385b.24, 1388a.31-33; in Plutarco ancora cfr. *De cohib. ira* 1.453A οὐκ ἔστιν αὐτόν αὐτῷ διὰ χρόνου προσελθεῖν (variato subito dopo con ἕκαστον αὐτοῦ) ecc.

4.537B. I cc.3 e 4 svolgono un raffronto con gli animali; se ne potrebbe fare un capitolo solo, anche se sono due le osservazioni fatte, come nel c.6. Prima osservazione: l'odio negli uomini si estende anche alle bestie; l'invidia solo agli uomini. Seconda osservazione: fra le bestie non c'è invidia, ma c'è odio, anche atroce. Fra le due osservazioni, disposte in chiasmo (prima odio-invidia; poi invidia-odio) non c'è un legame sintattico: solo nel ramo Ξ dei codici si ha κἂν ἐν τοῖς θηρίοις δέ e ἐν δὲ τοῖς θηρίοις in γ. Ci starebbe bene πάλιν o ἀλλά, ma per indicare il senso avversativo può bastare ἐν δὲ τοῖς θηρίοις. Il Pohlenz difende l'asindeto perché è “in nova re aptum”; ma, come si è notato, c'è una connessione di pensieri.

4.537B. καὶ πολεμοῦσιν ὥσπερ ἀσπείστους τινὰς πολεμοῦσι δὲ ἄετοὶ καὶ δράκοντες: così i codici. Si accoglie (Pohlenz, De Lacy-Einarson, Klaerr-Vernière) la correzione di Emperius del secondo πολεμοῦσι in πολέμους, con l'omissione di δέ; ma è preferibile supportare la caduta di πολέμους come propose il Reiske e leggere καὶ <πολέμους> πολεμοῦσιν ὥσπερ ἀσπείστους τινὰς, πολεμοῦσι δ'ἄετοὶ καὶ δράκοντες...: la ripetizione di πολεμοῦσι è efficace; il primo è in relazione con ciò che precede, in un'affermazione generica, il secondo πολεμοῦσι riprende il concetto per aggiungere esempi specifici.

4.537C. Si cerca di dare una spiegazione dell'odio tremendo fra il leone e il gallo e tra l'elefante e la scrofa. I codici hanno εἰκότως δέ· εἰκὸς δέ è correzione dello Stephanus e tutti l'accettano. O è caduto un verbo che reggeva l'infinito, per esempio εἰκότως δέ... μῖσος ἰσχυρὸν <οἰητέον> γεγεννηκέναι τὸν φόβον ?

5.537C. μισοῦνται δὲ πολλοὶ δικαίως, ὡς οὓς ἀξιομισήτους καλοῦμεν, ἂν μὴ φεύγωσι τοῦς τοιοῦτους: questa la lezione dei codici, accettata da Klaerr-Vernière, mentre De Lacy-Einarson accolgono la proposta del Pohlenz ... καλοῦμεν, <ὥστε καὶ τοῖς ἄλλοις ἐγκαλοῦμεν>, ἂν μὴ

φ. In realtà qualcosa nel testo pare che sia caduto, perché, oltre a quelli che fanno del male, sono degni di odio anche quelli che non li riprovano. L'esigenza delle due categorie non si elimina espungendo col Reiske ὤς; si può ottenere in un modo molto più semplice di quello del Pohlenz, scrivendo <οἱ τ'> ἄν μὴ φεύγωσι...

6.537E. L'inizio del capitolo è un passo difficile e l'interpretazione controversa. Il contenuto dell'intero capitolo si può dividere in questo modo: in ἀνάγκη... ἠθῶν καὶ προσώπων (537F) è rilevata una somiglianza fra odio e invidia, alla quale poi è contrapposta una differenza, relativa alla crescita delle due passioni, in καὶ τοῦναντίον... ἀπάντων (537F- 538A). In quel che segue ἀλλ'ὥσπερ ὁ ἥλιος... ἀπέθανεν (538B) è illustrata ancora la medesima differenza in forma di chiasmo rispetto a ciò che precede: antecedentemente è presentato prima l'odio, poi l'invidia; qui prima l'invidia per mezzo del paragone con l'ombra della gloria, poi l'odio. Segue ancora una differenza in ὁμοίως τοίνυν... ἀληθές ἐστιν (538B), a proposito della medesima cosa. Nella conclusione finale ὥστε καὶ ταύτη... ἀπαγορεύει (538C) si rileva la differenza basata anche su quell'aspetto particolare (καὶ ταύτη).

Le considerazioni riguardano il modo di crescere o diminuire delle due passioni in rapporto con la crescita o diminuzione delle loro cause. Per quanto esse siano effetto di una disposizione d'animo uguale, cioè di mancanza d'amore verso il prossimo, gli oggetti che lo producono sono diversi, la malvagità altrui nel caso dell'odio, la fortuna altrui nel caso dell'invidia, e l'intensità del sentimento ostile è proporzionata alla grandezza delle cause. Ebbene ἀλλήλοις si riferisce ai rapporti di ciascuna passione con la sua causa, non ad influssi di una passione sull'altra. La corruttela, sanata dal Wyttenbach, di ἐπιγίνεσθαι in ἐπιτείνεσθαι (attraverso la forma iotacistica ἐπιτίνεσθαι) si spiega facilmente (cfr. poco dopo in 537F συνεπιτείνουσι), ma non è da modificare ἀλλήλοις. De Lacy-Einarson l'hanno mutato in ἄλλοις (ἄλλα ἄλλοις Post insieme a ταῦτά per ταῦτα poco prima: "they are consequently intensified by different things"), influenzati, mi pare, dalla proposta del Kronenberg καὶ γὰρ οὐκ, per la quale hanno aggiunto διὸ καὶ davanti a ἐπιτείνεσθαι (già prima il Pohlenz ὅθεν καὶ ἐπιτ.). Il pensiero che risulta con questi interventi non è coerente, mi pare, con la dichiarazione che precede; qui si vuole notare che l'intensità della malevolenza è proporzionata alla cause: se cresce la malvagità altrui cresce l'odio; se cresce la fortuna altrui, cresce l'invidia. Dunque la reciprocità concerne malvagità e odio da una parte, fortuna e invidia dall'altra. Non è necessario sostituire ἀλλήλοις con παραλλήλοις del Wilamowitz o con ἀναλόγως del Pohlenz; ma invece di μισοῦμέν γε, che hanno tutti i codici meno B (che ha μισοῦσι μὲν γε), sarà da leggere μισοῦσι μὲν γὰρ di n,

per simmetria con φθονοῦσι δέ che segue. Quel che si dice è una spiegazione di ἐπιτείνεσθαι... ἀλλήλοις e ciò raccomanda γάρ.

Ma la proporzione nell'intensità delle due passioni a un dato punto cambia, quando la causa raggiunge il culmine: mentre di fronte all'estrema malvagità l'odio raggiunge la massima intensità, davanti allo splendore d'una fortuna abbagliante l'invidia viene meno, come scompare l'ombra quando il sole brilla allo zenith. In modo analogo se la sfortuna colpisce la persona invidiata, l'invidia scompare, mentre anche in quel caso l'odio persiste e nasce un senso di "vendetta allegra". Così è messa in luce, nell'ambito della crescita, una grande differenza fra le due passioni (ὥστε... 538C).

8.538DE. καὶ τὴν δύναμιν... κακῶς ποιῆσαι: il luogo è considerato corrotto, da quando lo Stephanus suggerì κατὰ δύναμιν διὸ καὶ al posto di καὶ τὴν δύναμιν οὕτως di tutti i codici. Di qui la correzione del Reiske κατὰ δ. ἢ καὶ τὸ μῖσος ὀρίζονται, la lacuna del Pohlenz (κατὰ δ. (< > οὕτως ὀρ. ... ποιῆσαι), l'ardito intervento di Klaerr-Vernière che espungono, come glossa, tutto καὶ τὴν δ. ... ποιῆσαι. Quel che si dice di per sé non è necessario, ma l'aggiunta mette in rilievo un elemento essenziale nella definizione dell'odio, la δύσνοια κακοποιός, e tale richiamo non è inopportuno, perché collega la chiusa con il pensiero dell'inizio (1.536E: cfr. p. 7 sg.), che l'odio, come l'invidia, ha origine dalla mancanza di εὐνοια. Ogni difficoltà scompare se s'intende bene τὴν δύναμιν: la parola qui significa "la natura", "la proprietà", "il carattere essenziale", con riferimento al μισοῦντος che precede, e non c'è bisogno che compaia esplicitamente τὸ μῖσος come vorrebbe il Reiske: "e la sua proprietà la definiscono così, una disposizione e intenzione che attende il momento opportuno di fare del male".

ADELMO BARIGAZZI