

UNA CITAZIONE DI ANASSAGORA IN PLUTARCO

A torto è stato detto che le cose umane dipendono dalla fortuna, anziché dal retto giudizio. Invece Sofocle diceva (*O.R.* 110): "Tutto ciò che si cerca si può ottenere e sfugge solo ciò che si trascura"; per questo egli cercava di imparare ciò che può essere insegnato e indagava ciò che può essere scoperto, mentre agli dei chiedeva ciò che può essere augurato (fr. 759 N²). I sensi sono dati dalla natura a servizio dell'uomo, ma essi di fronte allo splendore della ragione sono come gli altri astri a paragone del sole: se non possedesse il *logos*, l'uomo nella sua vita non differirebbe dalle bestie. Invece egli è molto superiore ad esse e le domina non per effetto del caso, ma perché ha la capacità di ragionare, con la quale egli compensa la sua maggiore debolezza fisica rispetto a molti animali. Canta Euripide (fr. 27 N², dall'*Aeolus*): "Debole è la forza dell'uomo, ma con la versatilità dell'ingegno assoggetta esseri terribili che crescono nel mare e sulla terra e nell'aria". Ed ecco il veloce cavallo che corre per l'uomo, il cane animoso che lo difende, il pesce e il maiale che lo nutrono; anche il potente ed enorme elefante ridotto perfino a dare spettacolo e a divertire le platee. Noi uomini "non siamo, come dice Omero (*Il.* 8.246) pugili valenti o lottatori né corriamo a piedi rapidamente", ἀλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν· ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη κατ' Ἀναξαγόραν, σφῶν τ' αὐτῶν χρώμεθα καὶ βλίττομεν καὶ ἀμέλγομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν συλλαμβάνοντες, ὥστ' ἐνταῦθα μηδὲν τῆς τύχης ἀλλὰ πάντα τῆς εὐβουλίας εἶναι καὶ τῆς προνοίας.

Questo è il ragionamento che fa Plutarco nei primi tre capitoli del *De fortuna* (1), che ho condensato per mettere in rilievo il filo del discorso e così chiarire meglio i problemi relativi alla citazione di Anassagora (59 B 21b Diels). Essa, mi par chiaro, si riferisce all'idea centrale del ragionamento: l'uomo, sebbene sia fisicamente inferiore agli animali, è tanto superiore per le doti dello spirito che riesce a ridurli al suo servizio. C'è riferimento ad un pensiero, non ad una semplice espressione formale: non valeva la pena di citare quel filosofo per l'uso di qualche sua parola o nesso di parole. Effettivamente quel pensiero concerne la dottrina di Anassagora.

Con l'introduzione del *nous* egli svelò all'uomo la possibilità di un cam-

(1) Sulla natura di questo scritto, mutilo alla fine, vd. A. Barigazzi, in "Prometheus" 13, 1987, 47 sgg.

mino verso il divino. Come nel cosmo l'ordine viene da un miscuglio di tutte le cose per un processo di graduale separazione (B 1), così la storia dell'umanità è una continua scoperta di arti che l'ha condotta verso la civiltà. Anassagora è l'ideatore della dottrina del progresso, che poi sarà accettata e illustrata ampiamente dalle varie scuole filosofiche (2). E intanto nel sec. V se ne ode l'eco nei poeti tragici, ammirati. "Il *nous* che è in noi è dio" esclama Euripide (fr. 1018 N²); "in principio gli uomini, osserva Eschilo (*Prom.* 447 sgg.) pensando all'enorme differenza tra la civiltà del suo tempo e le condizioni primordiali dell'uomo allo stato ferino, pur avendo gli occhi non vedevano, pur avendo le orecchie non udivano, ma erano simili a fantasmi di sogni e confondevano ogni cosa (450 ἔφυρον εἰκῆ πάντα), vivendo nelle grotte sottoterra come formiche, poiché non conoscevano l'arte di costruire case aperte al sole, e molte altre cose non sapevano, ma facevano tutto senza conoscenza (456 ἄτερ γνώμης), finché impararono a contare e a scrivere e con la memoria a scoprire le arti, come a liberarsi dalle più dure fatiche servendosi degli animali aggiogandoli o assoggettandoli con le briglie o percorrendo i mari su veicoli dalle ali di lino". L'uomo "dall'intelligenza sovrana", canta Sofocle in un famoso coro dell'*Antigone* (342 sgg.), piega al giogo il collo del cavallo e del toro e con l'invenzione di varie arti riesce a dominare gli animali e le cose più terribili; per questo l'uomo è l'essere più terribile, come aveva cantato Eschilo nelle *Coefore* (586 sgg.), una ventina d'anni prima.

Lo stesso Plutarco nel luogo parafrasato (3.98D) cita un passo dell'*Eolo* di Euripide (fr. 27 N²) nel quale si mette in luce, nello stesso ordine di pensieri, il contrasto fra la debolezza fisica dell'uomo e la potenza del suo ingegno, per cui si fa servire anche dagli animali. Anche questo particolare contrasto apparteneva alla dottrina del progresso, come è documentato nella letteratura protrettica. In questa l'esaltazione del *logos*, prerogativa dell'uomo inventore delle arti, culminava nell'elogio della filosofia, l'arte superiore a tutte, come afferma anche Plutarco poco dopo (5.99C), la quale attraverso la conoscenza assicura all'uomo la felicità sottraendolo al potere della fortuna, padrona solo dei beni materiali. Questo motivo partiva da lontano, dall'*Eutidemo* (278E) di Platone, ma fu svolto organicamente nel *Protreptico* di Aristotele e in seguito in tutti gli scritti che esortavano alla filosofia. E il contrasto fra debolezza fisica e la potenza mentale si ritrova anche negli autori cristiani, i quali abbracciarono la tesi antropocentrica che fu particolar-

(2) Cito solo C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, "Dioniso" 1952, specialmente 71 sgg., e in generale sulla dottrina del progresso nell'antichità W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basilea 1959, dove pure è citato il fr. 21b di Anassagora.

mente degli stoici, come in Lattanzio (*Div. inst.* 3.17 e *De opif. Dei* 2 sg.), in Boezio (*Cons. philos.* 3.8), dove sono ricordati vari animali ben più forti dell'uomo, fra cui la *moles* dell'elefante, ciò che avviene, più ampiamente, in Plutarco (98E). Merita d'essere menzionato in particolare un passo di Origene, il quale contro l'epicureo Celso addita all'uomo una finalità superiore a quella delle bestie: *Contra Cels.* 78 ἡμεῖς οἱ πολλῶν τῷ σώματι τῶν ζώων ἀσθενέστεροι, τινῶν δὲ καὶ εἰς ὑπερβολὴν βραχύτεροι κρατοῦμεν διὰ τὴν σύνεσιν τῶν θηρίων, per cui siamo capaci di prenderli e usarli (αἰρεῖν τὰ θηρία καὶ καταχρήσασθαι) per il nostro bene, nutrendoci per esempio del miele delle api (§ 82). È la medesima serie di pensieri che attraverso innumerevoli rivoli e forme indirette è arrivata fino ad Origene, il quale cita anche un verso di Euripide comprovante che "sole e notte sono a servizio dell'uomo" e nota che il poeta era stato uno scolaro di Anassagora. Ebbene il particolare del miele, ricordato anche da Plutarco accanto alla citazione di Anassagora insieme alla mungitura e all'uso dei cavalli per il trasporto, sembra un esempio che risalgia molto indietro nel tempo, fino ad Anassagora. E si noti ancora il particolare del participio συλλαμβάνοντες che ha un riscontro nell'αἰρεῖν τὰ θηρία καὶ καταχρήσασθαι di Origene.

Tutto questo ci aiuta a capire esattamente il luogo di Plutarco che stiamo esaminando, non solo se l'indicazione κατ' Ἀναξαγόραν si riferisce a tutto il pensiero concernente il contrasto fra uomini e animali o soltanto a qualche parola (3), ma specialmente quale sia il complemento retto da χρώμεθα, che per me costituisce il problema principale anche per la ricostruzione del testo corrotto. Il Diels ha segnato la *crux* davanti a σφῶν e ha inteso: "Allein wir benutzen die uns eigene (?) Erfahrung und Gedächtniskraft und Klugheit und Geschicklichkeit, und so zeideln und melken wir und

(3) È falsa l'impostazione data al problema da Q. Cataudella, *Sul frammento di Anassagora* 59[46] B 21b, in 'Studia Florentina Al. Ronconi sexagenario oblata', Roma 1970, 69-76. Egli distingue due categorie d'interpreti: una rappresentata da H. Fränkel ("Class. Philol." 1950, 191, e *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1960², 292), il quale attribuisce tutto il passo ad Anassagora; l'altra, che abbraccia la maggior parte dei critici, limita l'indicazione κατ' Ἀναξαγόραν alle parole da ἐμπειρία a χρώμεθα. Ma qui c'è un equivoco: la limitazione a quelle parole riguarda l'espressione, non il concetto. Ciò chiaramente risulta dal commento di D. Lanza, *Anassagora*, Firenze 1966, 248, dove si esprime l'ipotesi che Plutarco derivi il frammento "da una summa dossografica o gnomologica", per cui "è difficile stabilire i limiti della citazione" sia di Plutarco sia della fonte dossografica. Ma nel testo le parole ἐμπειρία δὲ... τέχνη sono spazeggiate, come derivanti direttamente da Anassagora, e si sa che nei *Vorsokratiker* alla sezione B sono assegnati i frammenti che riportano espressioni genuine dell'autore. Il Cataudella ha opportunamente ricordato gli scritti protrettici, citando anche il *Contra Celsum* di Origene, di cui mi sono servito nel mio ragionamento.

bringen auf alle Weise ihren Besitz in unsere Scheunen", e infine ha notato, citando il Paton, che in σφῶν τε αὐτῶν sta nascosto un dativo. L'autorità del grande filologo (*Vorsokratiker*⁵ 59 B 21b) ha fatto testo; anche W. R. Paton e I. Wegehaupt hanno ripetuto la *crux* e la nota nell'edizione teubneriana dei *Moralia* di Plutarco (vol. 1, Lipsiae 1925) e, dopo ἔργῳ τε αὐτῶν del Sauppe, ci fu un pullulare di dativi nell'intento di sanare la corruzione: σαρκί τε αὐτῶν (Naber), ἐρίῳ τε αὐτῶν (Bernardakis), σφῶν τ' αὐτῶν <ῥώμη> (Castiglioni), ἐκάστῳ τε αὐτῶν (Pohlenz), <τῶ> τε σφῶν αὐτῶν (H. Fränkel), οἴσπῳ (sinonimo di ἐρίῳ, K. D. Georgulis, *Φιλολογικὰ σημειώματα εἰς τὰ ἀποσπάσματα τοῦ Ἀναξαγόρου*, "Πλάτων" 1960, 290), σώματι (Cataudella).

A dir la verità, il Diels, a giudicare almeno dalla sua versione (segnata con un punto interrogativo), pensava al dativo di un vocabolo coordinato coi dativi precedenti, e quindi riferito alle qualità dell'animo; invece i più hanno proposto un dativo riferito agli animali (Sauppe, Naber, Bernardakis, Castiglioni, Georgulis, Cataudella). In questo caso però sarebbe opportuna una contrapposizione a σφῶν τ' αὐτῶν, come ἐμπειρία... καὶ τέχνη τῇ ἡμέτερᾳ: "ci serviamo della nostra esperienza... e della loro forza (corpo...); e così ricaviamo miele...". Sarebbe anche da preferire un termine generico come ῥώμη o σώματι ad uno specifico come σαρκί o ἐρίῳ, per aver un rapporto coi verbi βλίσσμεν καὶ ἀμέλλομεν καὶ φέρομεν καὶ ἄγομεν e non doverne allungare l'elenco.

Ma la cosa più importante è definire il valore dei dativi ἐμπειρία... τέχνη, che, seguendo il Diels, si continua a interpretare come dipendenti da χρώμεθα. Da quel che abbiamo osservato in precedenza risulta che l'argomentazione, con il richiamo del fr. 27 di Euripide e con gli esempi del cavallo, del cane, del pesce, del maiale, dell'elefante, tutti animali posti a servizio dell'uomo, porta coerentemente alla conclusione: "Noi siamo sì inferiori alle bestie, ma ci serviamo di esse". Infatti è una conclusione imperfetta dire "ci serviamo però dell'esperienza e memoria..." senza aggiungere qualcosa come "per dominare gli animali" o "mostrando di essere superiori agli animali", cioè senza indicare il capovolgimento del rapporto fra uomini e animali. Per questo è logica la proposta del Kronenberg (*"Mnem."* 1932, 220) περιόντες, variata dal Sandbach in διαφέροντες: cfr. 3.98C περιέσμεν αὐτῶν καὶ κρατοῦμεν, 98E κρατεῖ πάντων καὶ περίεστιν. Le due correzioni hanno solo il torto di essere troppo lontano sotto l'aspetto paleografico. E ancor più sconvolge il testo tramandato la proposta del Cataudella, che è però nello stesso ordine di idee: <εὐτυχέστεροι δ' αὐτῶν ἐν λογικοῖς> ἐμπειρία τε καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη κατ' Ἀναξαγόραν σώματί τε αὐτῶν χρώμεθα. Qui si vuole esprimere più chiaramente l'opposizione ἀτυχέστεροι... εὐτυχέστεροι e si staccano i

dativi ἐμπειρία... τέχνη da χρώμεθα considerandoli un complemento di mezzo e strumento. Ma, per ottenere questo, basta dare a χρώμεθα un complemento come αὐτοῖς, riferito agli animali, che può essere sottinteso senza difficoltà dal primo membro ἀτυχέστεροι τῶν θηρίων ἐσμέν: "in tutto questo siamo inferiori agli animali, ma con l'esperienza e... ce ne serviamo". In σφῶν τ' αὐτῶν si cerca qualcosa che precisi l'idea del servirsene, per esempio σφῶν τ' αὐτῶν <ἐνεχ' ἡμῶν τ' αὐτῶν> "per il bene di loro stessi e di noi stessi". L'aplografia è molto facile; invece di ἔνεχ' anche χάριτι. L'allevamento del bestiame è una *techne*, che tende a curare e migliorare le bestie per un maggior profitto per l'uomo. E infatti subito dopo sono menzionate alcune conseguenze o vantaggi: il miele, il latte, il trasporto di oggetti e di persone. Il primo καὶ qui (καὶ βλίττομεν) indica la transizione ed equivale a "e così", come non raramente, quando si vuole notare la conseguenza d'un'idea espressa in precedenza: cfr. per esempio Plat. *Theaet.* 154C μικρὸν λαβὲ παράδειγμα καὶ πάντα εἴσει ἃ βούλομαι. Accanto al latte è ricordato il miele per la grande importanza che l'apicoltura aveva nell'antichità. Riferisco gli ultimi due verbi φέρομεν καὶ ἄγομεν all'arte dei trasporti, di oggetti e persone, ad opera specialmente degli equini. Il Cataudella li intende nel senso di "depredare" a causa di συλλαμβάνοντες; ma il participio allude semplicemente alla cattura e riduzione allo stato domestico. Tutti questi verbi poi, secondo me, sono usati in modo assoluto: non si sottintende αὐτά (τὰ θηρία), come s'interpreta comunemente: "e così ricaviamo miele e latte e trasportiamo e conduciamo tenendoli soggetti".

L'esemplificazione può risalire fino ad Anassagora; ma nella trasmissione di quel pensiero certamente s'intrecciavano innumerevoli variazioni e qualcuna può esserci nel passo di Plutarco. Invece ha maggiori probabilità di derivare da Anassagora la serie dei dativi ἐμπειρία δὲ καὶ μνήμη καὶ σοφία καὶ τέχνη, perché richiamano aspetti particolari della teoria di quel filosofo. Per mezzo del *nous*, ordinatore di tutto, l'uomo ha acquistato la libertà, diventando il centro dell'universo, in un processo continuo di conoscenze; nello scorrere del tempo sempre più larga e più feconda si fa l'esperienza e cresce la sapienza, cosicché essa si trasforma nelle arti che richiedono anche il lavoro delle mani, un validissimo aiuto contro la *tyche*. I termini usati sono strettamente collegati: l'esperienza non si vanifica perché la memoria la tiene viva e l'intelligenza l'interpreta e la traduce in *techne*. Poteva essere aggiunto anche il termine τόλμα, lo stato d'animo con cui l'uomo, per effetto delle doti menzionate, affronta, non sprovveduto, il futuro: "con audacia", perché la *tyche* sta sempre dietro l'angolo e può essere bandita solo da continue successive esperienze e conoscenze. Può darsi che Anassagora invece di ἐμπειρία usasse πεῖρα e γνώμη in cambio di σοφία.

Il *nous*, si dice in B 12, "è la cosa più sottile e più pura di tutte e possiede completa conoscenza di tutto ed ha una forza grandissima: e così l'intelligenza domina tutto quello che ha vita, le cose più grandi e quelle più piccole": καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω νοῦς κρατεῖ. Qui ha molto rilievo il termine γνώμη e il dominio che l'uomo esercita sugli animali sembra appunto una dimostrazione di come il *nous* mette ordine in tutto ciò che ha vita. La proposizione ὅσα γε... κρατεῖ, che è stata trovata difficile da interpretare (4), può ricevere luce dall'uso che l'uomo fa degli animali. È stata proposta l'espunzione dell'articolo τὰ, ma il riferimento è ad esseri noti per esperienza. La potenza del *nous* si estende a tutti gli esseri viventi, dal più grosso di tutti, l'elefante, per servirsi dell'esemplificazione offerta da Plutarco (98E), alla piccola ape (98F βλίττομεν).

Risulta così chiaro il rapporto fra la menzione di Anassagora e la considerazione che Plutarco fa sulla inferiorità fisica e superiorità intellettuale dell'uomo rispetto agli animali, allo scopo di limitare il potere della fortuna: ὥστ' ἐνταῦθα μηδὲν τῆς τύχης ἀλλὰ πάντα τῆς εὐβουλίας εἶναι καὶ τῆς προνοίας (98F); ma non si deve credere che sia stato Plutarco il primo a inserire Anassagora in quella considerazione. Ciò era avvenuto da tempo e si tramandava negli scritti protrettici, dove il pensiero, come è stato notato sopra, si trovava spesso. Plutarco non usa qui una fonte dossografica, dove forse si sarebbe conservata meglio l'espressione originaria, ma piuttosto ha trovato il pensiero in scritti filosofici, dove la trasmissione da autore in autore poté subire qualche mutamento, senza tuttavia che fosse alterato nella sostanza il pensiero di Anassagora.

ADELMO BARIGAZZI

(4) Vd. Lanza, *op. cit.* 228. Sia che s'intenda καὶ τὰ μείζονα ὄντα καὶ τὰ ἐλάττονα oppure καὶ τὰ μείζω ψυχὴν ἔχοντα καὶ τὰ ἐλάσσω, non c'è differenza per il senso.