

## **Consigli per un imperatore: saggio di commento (*Reg. et imp. apophth.* 172B-E)**

[Advices for an Emperor: Commentary Essay]

di

**Serena Citro**

**Università degli Studi di Salerno**

serenacitro@outlook.it

### **Abstract**

Plutarch dedicates the collection of the *Regum et imperatorum apophthegmata* to Trajan, illustrating the reason why it was prepared, that is, giving the opportunity to those who, like the emperor, are burdened by many tasks, to know the personality traits of outstanding men of the past by reading short anecdotes. And it is important that the knowledge of the characters is conveyed by the sentences and sententious words that they have pronounced spontaneously and with frankness, for the fact that they are like an instantaneous and unmediated revelation of their soul, while the actions do not fully represent the fulfillment of their intentions because of the τύχη.

**Key-Words:** Plutarch, Trajan, Apophthegm, Figures of speech, Philanthropy, Usefulness, Λόγος/Πρᾶξις, Τύχη.

### **Riassunto**

Plutarco dedica la raccolta dei *Regum et imperatorum apophthegmata* a Traiano, illustrando la ragione per cui è stata approntata, ovvero dare la possibilità a coloro che, come l'imperatore, sono gravati da molte incombenze, di poter conoscere i tratti della personalità di insigni uomini del passato mediante la lettura di brevi aneddoti. Ed è importante che la conoscenza dei personaggi sia veicolata dalle frasi e parole sentenziose che essi hanno pronunciato spontaneamente e con schiettezza, per il fatto che esse sono come una rivelazione istantanea e non mediata del loro animo, mentre le azioni non rappresentano appieno il compimento delle loro intenzioni a causa della τύχη.

**Parole-chiave:** Plutarco, Traiano, Apoftegma, Figure retoriche, Filantropia, Utilità, Λόγος/Πρᾶξις, Τύχη.

### 1. Introduzione

La raccolta dei *Regum et imperatorum apophthegmata* a lungo è stata considerata un insieme, disomogeneo e senza organicità, di aneddoti, accostati l'uno all'altro senza un esplicito collegamento e privi di una veste stilistica che potesse consentire di attribuire l'opera al Cheronese.

Per quale ragione, quindi, Plutarco avrebbe dedicato all'imperatore Traiano tale raccolta, che apparentemente potrebbe essere interpretata come una semplice enumerazione erudita di aneddoti dell'antichità? La risposta è ravvisabile nella lettera dedicatoria, posta in apertura della raccolta, in cui l'autore si rivolge a Traiano, impegnato nel governare al pari dei personaggi dell'operetta. La lettura degli aneddoti, che rappresentano casi concreti in cui si può osservare in cosa possa e debba consistere l'esercizio delle virtù, permetterà all'imperatore di ricevere utili insegnamenti ed indicazioni nelle scelte politico-militari che dovrà compiere. Ed il ruolo che riveste Plutarco è quello di indicare, a guisa di precettore, adeguati modelli di riferimento, che lo spronino a riflettere sulle vicende del passato e ad imitare ciò che è degno di lode e astenersi da azioni deprecabili.

Il fatto che il filosofo si ponga al servizio della politica, o meglio, che si proponga di collaborare con i governanti, indicando la direzione da seguire nell'atto di prendere decisioni, è un'idea che non deve affatto sorprendere, osserva Trapp<sup>1</sup>, poiché la filosofia, ai tempi di Plutarco, era finalizzata, per chi la coltivava, "...not just to achieve theoretical understanding, but also to become the right kind of person, lead the right kind of life, and to achieve the kind of fulfillment..." (p. 45). I filosofi dunque non erano generalmente studiosi estranei alla società, indisponibili al dialogo con la comunità, ma uomini che godevano di grande considerazione e ricevevano importanti riconoscimenti, quali dediche di iscrizioni e statue in spazi pubblici. E non furono esigui i capi politici e gli imperatori che ricorsero al sostegno di filosofi per assicurarsi validi suggerimenti per la loro gestione del potere, dal momento che i filosofi erano considerati "...on all levels up to and including the Imperial throne, as repositories of wisdom..." (p. 53), sapienza che si esplicava non solo nell'indagine e conoscenza della natura del mondo e del divino, ma anche nel saper indicare agli allievi la strada da percorrere per vivere secondo giustizia.

Quanto il problema dell'educazione dei governanti fosse ritenuto di primaria importanza da Plutarco lo rivela la

<sup>1</sup> M. TRAPP in M. BECK (ed.), 2014, pp. 43-46 e 53-55.

scrittura degli opuscoli *Maxime cum principibus* e *Ad principem ineruditum*, in cui è chiaramente espresso, come sintetizza Zecchini<sup>2</sup>, che, se il governante non si accosta allo studio della filosofia e preferisce adagiarsi in uno stato di ignoranza, non sarà in grado di pervenire al controllo dei propri istinti e, quindi, a riconoscere che ogni azione deve essere compiuta secondo giustizia e non assecondando desideri personali; infatti “through the law the governor achieves justice (δίκη), and only thus can he reflect God in equity, justice, truth and mildness (τῆς... εὐνομίας καὶ δίκης καὶ ἀληθείας καὶ πραότητος)” (p. 192). L’esercizio del λόγος sulle affezioni dell’animo si esplica nella pratica di virtù, quali la δικαιοσύνη, il φρόνημα, la εὐβουλία, ma l’aspetto su cui insiste Plutarco è che ogni azione sia accompagnata dalla πραότης. La ἐπιείκεια (*clementia*), che è virtù fondamentale del governante ideale ritratto da Seneca, è sostituita in Plutarco dalla πραότης, aspetto che segna un importante mutamento di pensiero nel passaggio dal I al II secolo d.C.; “a just princeps must interpret the law with equity, not replace it by autocratic whim” (p. 194), come osserva Zecchini. Ed è probabilmente proprio la figura dell’imperatore Traiano ad aver costituito, per Plutarco, uno stimolo ed un incentivo ad indagare i rapporti tra gli ἀπαίδευτοι στρατηγοὶ καὶ ἡγεμόνες

e coloro che sono istruiti, come si legge nell’*Ad principem ineruditum* 780A; interessante al riguardo la tradizione storiografica riconducibile a Cassio Dione che evidenziava da un lato la scarsa istruzione di Traiano, dall’altro sottolineava “...the great attention and sensitivity he accorded to the learned” (p. 195).

A seguito di tale premessa, si può notare, analizzando la lettera dedicata a Traiano, posta al principio dei *Regum et imperatorum apophthegmata*, che il tema proposto è del tutto analogo, sebbene espresso meno diffusamente, a ciò che si legge negli opuscoli plutarchei citati. Il filosofo infatti vuole mettere a disposizione di Traiano, e a quelli come lui che sono impegnati in tante onerose attività e non possono dedicare molto tempo allo studio, una sintesi del sapere degli antichi, espresso in modo efficace e semplice mediante aneddoti, delineati con brevi, ma incisive annotazioni, in cui i personaggi (βασίλεις e στρατηγοί) si trovano generalmente a dover replicare ad un’accusa rivolta da un detrattore o sono invitati ad esprimere chiarimenti su comportamenti ed esternazioni non sempre condivisi da un gruppo più o meno ampio di persone. L’aspetto che nella maggioranza dei casi accomuna i personaggi è il modo in cui reagiscono a parole spesso ingiuriose e denigratorie,

<sup>2</sup> G. ZECCHINI in M. BECK (ed.), 2002.

un modo che è rivelatore di un animo non schiavo delle passioni insane. Per illustrare le loro reazioni, l'autore infatti ricorre esplicitamente o evoca allusivamente alcuni termini, quali *πραότης*, *μετριότης*, *φιλανθρωπία*, *δικαιοσύνη*, le virtù che Plutarco aveva esplicitamente individuato negli opuscoli *Maxime cum principibus* e *Ad principem ineruditum*.

## 2. Testo<sup>3</sup> e Commento

(172B) Ἀρτοξέρξης ὁ Περσῶν βασιλεύς, ὃ μέγιστε αὐτοκράτορ Τραϊανὲ Καῖσαρ, οὐχ ἦττον οἰόμενος βασιλικὸν καὶ φιλάνθρωπον εἶναι τοῦ μεγάλα διδόναι τὸ μικρὰ λαμβάνειν εὐμενῶς καὶ προθύμως, ἐπεὶ παρελαύνοντος αὐτοῦ καθ' ὁδὸν αὐτουργὸς ἄνθρωπος καὶ ιδιώτης οὐδὲν ἔχων ἕτερον ἐκ τοῦ ποταμοῦ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ὕδωρ ὑπολαβὼν προσήνεγκεν ἠδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίασε, τῇ προθυμίᾳ τοῦ διδόντος οὐ τῇ χρεῖα τοῦ διδομένου τὴν χάριν μετρήσας. ὁ δὲ Λυκοῦργος εὐτελεστάτας ἐποίησεν ἐν Σπάρτῃ (172C) τὰς θυσίας, ἵνα αἰεὶ τοὺς θεοὺς τιμᾶν ἐτοίμως δύνωνται καὶ ῥαδίως ἀπὸ τῶν παρόντων. τοιαύτη δὴ τινὶ γνώμῃ κάμοῦ λιτὰ σοὶ δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας ἅμα τῇ προθυμίᾳ

καὶ τὴν χρεῖαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων, εἰ πρόσφορον ἔχει τι πρὸς κατανόησιν ἠθῶν καὶ προαιρέσεων ἡγεμονικῶν, ἐμφαινομένων τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν. καίτοι καὶ βίους ἔχει τὸ σύνταγμα τῶν ἐπιφανεστάτων παρὰ τε Ῥωμαίοις καὶ παρ' Ἑλλήσιν ἡγεμόνων καὶ νομοθετῶν καὶ αὐτοκρατόρων· ἀλλὰ τῶν μὲν πράξεων αἱ πολλαὶ τύχην ἀναμειγμένην ἔχουσιν, αἱ (172D) δὲ γινόμεναι παρὰ τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς τύχας ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις ὡσπερ ἐν κατόπτροις καθαρῶς παρέχουσι τὴν ἐκάστου διάνοιαν ἀποθεωρεῖν. ἢ καὶ Σειράμνης ὁ Πέρσης πρὸς τοὺς θαυμάζοντας, ὅτι τῶν λόγων αὐτοῦ νοῦν ἔχόντων αἱ πράξεις οὐ κατορθοῦνται, τῶν μὲν λόγων ἔφη κύριος αὐτὸς εἶναι, τῶν δὲ πράξεων τὴν τύχην μετὰ τοῦ βασιλέως. ἐκεῖ μὲν οὖν ἅμα αἱ ἀποφάσεις τῶν ἀνδρῶν τὰς πράξεις παρακειμένας ἔχουσαι σχολάζουσιν φιληκοῖαν περιμένουσιν· ἐνταῦθα δὲ [καὶ] τοὺς λόγους αὐτοὺς καθ' αὐτοὺς ὡσπερ δειγμάτων τῶν βίων καὶ σπέρματα συνειλεγμένους οὐδὲν (172E) οἴομαί σοι τὸν καιρὸν ἐνοχλήσειν, ἐν βραχεσί πολλῶν ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων μνήμης γενομένων λαμβάνοντι.

<sup>3</sup> L'edizione critica di riferimento è W. NACHSTÄDT-W. SIEVEKING & J. B. TITCHENER (eds.), *Plutarchi Moralia*, Vol. II, Teubner, Leipzig 1971 (I edizione 1935). In particolare il testo dell'opuscolo *Regum et imperatorum apophthegmata* è stato approntato da Nachstädt. Da tale testo ci si discosta solamente in 172C, 31-32 (καίτοι καὶ βίους ἔχει<ς> τὸ σύνταγμα).

## 172B, 1-16.

Nell'incipit della lettera dedicatoria a Traiano<sup>4</sup> l'autore ricorre ad un aneddoto al fine di indicare all'imperatore il modo in cui desidera che il suo semplice omaggio, la raccolta apoftegmatica, venga accolto. Protagonisti dell'aneddoto sono Artaserse ed un uomo di umile condizione, il quale, trovandosi per caso al cospetto del re persiano e non disponendo di beni preziosi da donare, aveva raccolto con le mani l'acqua di un fiume e gliel'aveva offerta. Artaserse accettò il dono e sorrise in segno di gradimento, poiché aveva prestato interesse non al valore dell'omaggio, bensì al sentimento che aveva ispirato il gesto dell'uomo<sup>5</sup>.

Significativi sono i termini φιλανθρωπία, εὐμένεια e προθυμία, con cui l'autore si riferisce allo stato d'animo di Artaserse, termini che ricorrono con frequenza nella raccolta apoftegmatica, ed in generale nelle opere plutarchee, e che rappresentano i valori considerati da Plutarco fondamentali per l'uomo che riveste cariche politico-militari.

In primo luogo colui che detiene il potere non deve mostrarsi arrogante e poco disponibile, deve al contrario essere φιλόανθρωπος, come Artaserse, il quale riteneva che ricevere doni di scarso valore non sminuisse l'importanza della sua carica.

<sup>4</sup> L'espressione ὁ μέγιστε αὐτοκράτωρ Τραϊανὲ Καῖσαρ è stata analizzata da M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, pp. 164-165, il quale spiega che l'appellativo αὐτοκράτωρ Καῖσαρ è il corrispettivo del latino *Imperator Caesar*, come attestato in Plinio il Giovane (*Panegyricus*, 21.2-3). L'aggettivo μέγιστος dovrebbe corrispondere al latino *optimus*, appellativo che era stato associato, tra gli imperatori romani, solamente al nome di Traiano. "Although ἄριστος would be a more literal translation of *optimus*, and is in fact attested, a Greek would find an adjective deriving from μέγας to be more familiar and natural, especially if the subject's superior generalship (viz. Alexander the Great) or godlike quality is thereby being characterized". Una plausibile indicazione di ciò si potrebbe ravvisare in un'iscrizione di un decreto di Avidius Nigrinus, databile al 114 d.C., relativo a contese territoriali in cui era implicato il santuario di Delfi. Il testo è in greco e latino e Beck osserva che Traiano due volte viene appellato *Optimus Princeps*, che in greco suona una volta come Ἄριστος Αὐτοκράτωρ ed un'altra come Μέγιστος Αὐτοκράτωρ. "This latter designation exactly parallels and thus supports the usage of the occurrence in the letter".

<sup>5</sup> L'aneddoto è citato da Plutarco anche nella *Vita di Artaserse* 5.1 Ἐπεὶ δ' ἄλλων ἄλλα προσφερόντων καθ' ὁδὸν αὐτουργὸς ἄνθρωπος οὐδὲν ἐπὶ καιροῦ φθάσας εὐρεῖν τῷ ποταμῷ προσέδραμε, καὶ ταῖν χερσῶν ὑπολαβὼν τοῦ ὕδατος προσήνεγκεν, ἥσθεις ὁ Ἀρτοξέρξης φιάλην ἔπεμψεν αὐτῷ χρυσοῖν καὶ χιλίους δαρεικούς. Tuttavia M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165, individua una differenza sostanziale tra le due versioni. Nella *Vita* l'uomo semplice e povero viene ricompensato dal re persiano con una coppa d'oro e mille darici; la mancata menzione della ricompensa negli *Apophthegmata* "...serves to strengthen the impression that the man acts not out of a sense of duty nor out of the expectation of rewards or honors. His προθυμία is untainted by ambition or envy".

L'aspetto che, a mio avviso, risulta interessante è la scelta di un personaggio non greco né romano, ma barbaro<sup>6</sup>, cui viene riconosciuta una serie di qualità morali generalmente associate al sistema valoriale ed educativo del mondo greco<sup>7</sup>.

Il richiamo alla φιλανθρωπία, valore fondante della civiltà greca, che Traiano deve avere come punto di riferimento,

non sembra casuale, se si prendono in esame le riflessioni del Cheronese, nel *De fraterno amore* ed in altre opere, sulla degradazione della condotta morale dei suoi contemporanei nei confronti del prossimo. Proficuo è a tal riguardo lo studio di Becchi<sup>8</sup>, il quale osserva che nel *De fraterno amore* 481BC<sup>9</sup> Plutarco osserva con disap-

<sup>6</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165 afferma che l'autore avrebbe forse scelto il persiano Artaserse e, alla fine dell'epistola, il persiano Siramne per fare un'allusione alla tanto contestata spedizione di Traiano nella Partia.

<sup>7</sup> Riguardo alla visione che Plutarco aveva dei barbari, risulta interessante quanto G. D'IPPOLITO in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER (eds.), 2005, scrive: "...Hirzel...afferma, giustamente, che la filantropia plutarchea si estende anche al rapporto coi non-greci, non più considerati solo avversari e irredimibili. Fra i barbari redenti dalla paideia greca ci sono in primo luogo i Romani...L'ellenocentrismo, infatti, non porta Plutarco a disprezzare chi greco non è: la sua spinta etica ed insieme il suo senso del reale lo inducono a dare un modello concreto al suo ideale di uomo universale, e questo modello è greco". Un esempio significativo, che D'Ippolito cita, riguarda il trace Spartaco, di cui Plutarco parla nella *Vita di Crasso*. In 8.3 si leggono tali parole: "άνηρ Θραξ τοῦ Μαιδικοῦ γένους, οὐ μόνον φρόνημα μέγα καὶ ῥώμην ἔχων, ἀλλὰ καὶ συνέσει καὶ πραότητι τῆς τύχης ἀμείνων καὶ τοῦ γένους ἑλληνικώτερος". Ad un barbaro vengono dunque attribuite qualità, come la πραότης, generalmente riferite ai Greci. Esempi come quello di Spartaco inducono D'Ippolito a ritenere che in Plutarco sia adombrata una concezione nuova, per cui il valore discriminante tra gli uomini non è tanto l'appartenenza alla razza greca quanto il possesso di requisiti morali e doti intellettive, che possono ravvisarsi anche nei barbari. Lo studioso rileva in ogni caso che il pensiero di Plutarco a tal riguardo non è privo di contraddizioni, se si considerano alcuni passi in cui l'autore marca radicalmente la differenza tra greco e barbaro. In particolare nella *Vita di Arato* 38.6-7 Plutarco perviene ad un "vertice esclusivista", nel senso che in questo caso anche i Macedoni vengono annoverati tra i barbari; ad Arato infatti viene rimproverato di aver imbarbarito il Peloponneso preferendo presidi macedoni ad un capo spartano (καὶ μὴ πάλιν τὴν Πελοπόννησον ἐκβαρβαρῶσαι φρουραῖς Μακεδόνων...εἰ δὲ Κλεομένης ἦν – λεγέσθω γὰρ οὕτως – παράνομος καὶ τυραννικός, ἀλλ' Ἡρακλεῖδαι πατέρες αὐτῶ καὶ Σπάρτη πατρίς, ἧς τὸν ἀφανέστατον ἦν ἄξιον ἀντι τοῦ πρώτου Μακεδόνων ἡγεμόνα ποιῆσθαι τοὺς ἔν τιμι λόγῳ τὴν Ἑλληνικὴν τιθεμένους εὐγένειαν).

<sup>8</sup> F. BECCHI in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009.

<sup>9</sup> Plu., *Frat. am.* 481BC οἶονται γὰρ οὐκ ἂν ἐκ τοσῆσδε συντροφίας καὶ συνηθείας καὶ οικειότητος ἐχθροὺς καὶ πολεμίους γενέσθαι μὴ πολλὰ καὶ πονηρὰ συνειδόμενος ἀλλήλοις· μεγάλα γὰρ αἰτίαι μεγάλην διαλύουσιν εὐνοίαν καὶ φιλίαν. οὐδὲ ῥαδίως αὐθις ἐνδέχονται διαλύσεις. ὥσπερ γὰρ τὰ συμπαγένητα, κἂν χαλάσῃ τὸ ἐχέκολλον, ἐνδέχεται πάλιν δεθῆναι

punto e rammarico che nei primi secoli dell'età imperiale l'élite romana ha anteposto sconsideratamente ed incautamente passioni degenerate e sregolate<sup>10</sup>, quali la φιλοχρηματία, la φιλαρχία e la φιλοδοξία, a relazioni umane sincere e leali, fondate su valori

come la φιλαδελφία, la φιλοστοργία, la φιλεταιρία e la φιλανθρωπία<sup>11</sup>.

Secondo lo studioso è nel *De cupiditate divitiarum*<sup>12</sup> che si rinviene l'attacco più sferzante rivolto da Plutarco ai suoi contemporanei, responsabili non solo di condurre una vita degra-

καὶ συνελθεῖν, συμφυοῦς δὲ σώματος ῥαγέντος ἢ σισχθέντος ἔργον ἐστὶ κόλλησιν εὐρεῖν καὶ σύμφυσιν, οὕτως αἱ μὲν ὑπὸ χρείας συνημμένα φιλαίαι κἄν διασῶσιν οὐ χαλεπῶς αὐθις ἀναλαμβάνουσιν, ἀδελφοὶ δὲ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκπεσόντες οὔτε ῥαδίως συνέρχονται, κἄν συνέλθωσι, ῥυπαρὰν καὶ ὑποπτον οὐλήν αἱ διαλύσεις ἐφέλκονται.

<sup>10</sup> Tra gli esempi riportati da Becchi vi è *Sol.* 7.3, ove Plutarco biasima gli uomini avidi e irrefrenabili nei loro desideri, perché essi hanno adottato una condotta contro natura, animati dalla falsa convinzione che la felicità risieda nell'acquisizione delle ricchezze. L'anima umana, secondo il Cheronese, ha in sé *τι ἀγαπητικόν* ed è sospinta ad amare (*φιλεῖν*). Nel momento in cui l'avidità e l'ambizione s'insinuano nell'anima umana, questa "perd l'amour pour ce qui lui est propre (*οἰκεῖον*) et apparenté et s'attache aux biens matériels (*τὰ ἐκτός*)" (p. 264)". Ne consegue che i rapporti umani si deteriorano e viene meno la *φιλανθρωπία*, necessaria al consolidamento degli scambi relazionali. Il medesimo tema è ripreso, sottolinea Becchi, anche in *Per.* 1.1-2, ove si legge che Cesare aveva aspramente rimproverato alcuni ricchi stranieri che si trovavano a Roma; il disappunto di Cesare derivava dal fatto che tali uomini portavano in braccio cuccioli di cani e di scimmie e se ne prendevano amorevolmente cura quasi fossero figli. Tale propensione ad amare insita nell'anima umana (*τὸ φύσει φιλητικὸν ἐν ἡμῖν καὶ φιλόστοργον*) deve essere prioritariamente rivolta non agli animali, ma ai propri simili; tuttavia la ricerca di ricchezze, rappresentata in questo caso dall'ostentazione in pubblico di cuccioli considerati come persone, ha distolto gli uomini dal prendersi cura delle relazioni umane, tanto che Cesare, alla vista di quei ricchi signori, chiede loro se le mogli non hanno generato figli, dal momento che trascurano ciò che è veramente ciò che è bello e utile (*τὰ καλὰ καὶ τὰ ὠφέλιμα*).

<sup>11</sup> Il modello di uomo, proposto da Plutarco, rivela la sua disposizione filantropica mostrandosi clemente, generoso e benevolo nei confronti degli altri. In opposizione a tale modello Becchi cita l'esempio di Catone il Censore (*Cat. Ma.* 5.1-2), che viene criticato da Plutarco per il fatto che si era dimostrato tutt'altro che filantropico nei confronti dei suoi schiavi; infatti quelli anziani venivano mandati via o venduti, dopo essere stati sfruttati come *ὑποζύγια*. E Plutarco definisce questo comportamento quale segno di un'indole eccessivamente rigida ed impassibile, di un uomo che ritiene l'utile (*χρεία*) l'unico fondamento dei rapporti tra gli uomini (*πλὴν τὸ τοῖς οἰκέταις ὡς ὑποζυγίοις ἀποχρησάμενον ἐπὶ γήρως ἐλαύνειν καὶ πιπράσκειν ἀτενοῦς ἄγαν ἤθους ἔγωγε τίθεμαι, καὶ μηδὲν ἀνθρώπων πρὸς ἀνθρώπων οἰομένου κοινώνημα τῆς χρείας πλέον ὑπάρχειν*).

<sup>12</sup> Plu., *De cup. div.* 524D *πενία γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἀπληστία τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ φιλοπλουτία διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσα*: ἦν ἂν μὴ τις ἐξέληται τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἔλμιγγα πλατεῖαν, οὐ παύσονται δέομενοι τῶν περιττῶν, τουτέστιν ἐπιθυμοῦντες ὧν οὐ δέονται.

data, ma anche contro natura (παρὰ φύσιν), “d’une manière indigne d’un homme libre (ἀνελευθέρως), c’est-à-dire inhumainement (ἀπανθρώπως)” (p. 265), quasi che la natura umana fosse incline ad operare solamente se può trarre vantaggi personali da un’azione.

Ad una visione così gretta e meschina dei rapporti umani, in cui della φιλία sembra non esservi più alcuna traccia, Plutarco contrappone costantemente *exempla* di φιλοanthρωπία, proprio come avviene nella raccolta apoftegmatica, ove è accentuato sin dall’inizio questo aspetto. Artaserse infatti viene presentato come manifestazione concreta dell’ideale filantropico al quale Traiano, ed il politico in generale, dovrebbe uniformare il proprio rapporto con gli altri. Artaserse non è affetto da φιλοχρηματία, non instaura relazioni sociali con l’obiettivo di procurarsi profitti, a diffe-

renza degli uomini avidi e bramosi descritti da Plutarco negli scritti che Becchi ha citato.

Lo studioso continua la sua analisi, sottolineando che, tra gli scrittori di età imperiale, Plutarco è certamente tra coloro che hanno fatto più ampio ricorso al termine φιλοanthρωπία<sup>13</sup>, da lui designata come una qualità connaturata all’anima “susceptible d’être éduquée et transformée grâce à l’έθισμός dans une disposition permanente, au point de devenir une vertu du caractère (ήθος/*habitus*)”<sup>14</sup>. Plutarco quindi pone enfasi sul concetto che la φιλοanthρωπία si sviluppa e si migliora per mezzo dell’insegnamento e dell’esercizio costante; è la συνήθεια, ossia il continuo confronto e rapporto emozionale con gli altri, a costituire occasione per instaurare legami basati sul rispetto e sull’equilibrio<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> F. BECCHI in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009, pp. 267-268, mediante ricerca nel *TLG*, ha individuato, nei *Moralia*, 20 occorrenze per il sostantivo, 79 per l’aggettivo e 16 per l’avverbio; nelle *Vite Parallele*, 36 occorrenze per il sostantivo, 96 per l’aggettivo e 33 per l’avverbio.

<sup>14</sup> F. BECCHI in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009, p. 268, osserva che in genere nelle *Vite* l’aggettivo φιλόanthρωπος è usato più specificamente “à la vie de la cité”, assumendo un significato analogo a quello di έλληνικός, πολιτικός, δημοτικός e δημοκρατικός. “*Philanthrōpia* finit par caractériser la vertu du citoyen grec (άρετή πολιτική) – tout comme la φιλονικία caractériser la vertu militaire (άρετή στρατιωτική) – au point d’être inséparable de la notion de civilisation hellénique”. Nei *Moralia* la φιλοanthρωπία, considerata come “φιλία pour l’homme en tant qu’homme” è considerata una virtù divina e si manifesta concretamente nell’εὐεργετεῖν, nell’εὖ ποιεῖν e nel καλόν τι πράττειν.

<sup>15</sup> Luogo d’elezione per rafforzare i legami tra le persone, continua BECCHI (p. 270), è il banchetto. Nell’opuscolo *Septem Sapientium convivium* 148BC Plutarco scrive infatti che il fine del banchetto non è la degenerazione nell’ubriachezza, ma il far nascere e sviluppare i sentimenti di amicizia e affetto reciproco (...μη πρὸς τὸ πίνειν καὶ ἡδυπαθεῖν ἀλλὰ πρὸς φιλίαν καὶ ἀγάπῃσιν ἀλλήλων προτρέπεται...). Analogo concetto è ribadito

Nell'epistola a Traiano l'autore enfatizza l'affabilità e la cordialità di Artaserse, riferendo che il re accoglie εὐμένως καὶ προθύμως il dono dallo scarso valore economico. In questo contesto dunque Plutarco ha attribuito alla parola φιλανθρωπία una "courtesy-nuance", secondo la definizione di Nikolaidis<sup>16</sup>, il quale ritiene che una traduzione efficace del termine greco, che possa cogliere la specifica sfumatura semantica, sia la parola "tactfulness", quella delicatezza e garbo che si può agevolmente ravvisare in uomini che, pur rivestendo un ruolo socialmente rilevante (nel nostro caso, il re persiano),

non si rivolgono con distacco e alterigia a persone di condizione economica e sociale meno elevata<sup>17</sup>.

Tuttavia, come avverte Nikolaidis, Plutarco è ben consapevole che la "sociability", intesa come affabilità e disponibilità, non sempre è espressione di un animo davvero filantropico. Soprattutto in ambito politico accade che un modo di comportarsi, in apparenza sinceramente cordiale, nella realtà artefatto e affettato, sia solamente una maschera indossata in pubblico per ingraziarsi e manovrare il popolo e per celare propositi ambiziosi e finanche tirannici<sup>18</sup>. Al contrario, personaggi co-

nelle *Quaestiones convivales* 660AB: εἰς δὲ συμπόσιον οἱ γε νοῦν ἔχοντες ἀφικνοῦνται κτησόμενοι φίλους οὐχ ἥττον ἢ τοὺς ὄντας εὐφρανοῦντες.

<sup>16</sup> A. G. NIKOLAIDIS in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009, pp. 273-277, sintetizza le tre accezioni principali che il termine ha assunto per i Greci sulla scorta di quanto scrive Diogene Laerzio nelle *Divisiones* 3.98. Φιλανθρωπία può indicare l'atteggiamento amichevole di colui che saluta e stringe la mano di chiunque incontra per strada; oppure la propensione a soccorrere ed aiutare chiunque sia in difficoltà; infine l'essere ospitali e offrire banchetti. Rispetto a queste tre definizioni, lo studioso afferma che Plutarco conferisce al termine una gamma molto più ampia di significati, che non si limita all'accezione di "sociability", come indicano soprattutto la prima e terza definizione di Diogene. Per Plutarco la φιλανθρωπία rappresenta un discrimine etico in base al quale egli giudica le attività umane.

<sup>17</sup> Un'accezione analoga conferita alla parola in esame può essere osservata, secondo NIKOLAIDIS, p. 278, nelle *Quaestiones convivales* 617B, in cui Plutarco racconta che il re Alcinoo invitava suo figlio ad alzarsi e cedere il posto ad Odisseo in modo che quest'ultimo potesse occupare la seduta accanto al re. Plutarco commenta l'episodio, dicendo che permettere ad un ἰκέτης di sedersi ove generalmente siede una persona cara è un gesto che rivela quali principi siano propri dell'animo di Alcinoo, in primo luogo l'amabilità e la cortesia (ἐπιδέξιον ἐμμελῶς καὶ φιλάνθρωπον).

<sup>18</sup> A. G. NIKOLAIDIS (2009, pp. 285-286) riporta l'esempio di Cesare, che si mostrava in pubblico sin troppo ossequioso e lusinghiero rispetto all'età che aveva (*Caes.* 4.4 πολλὴ δὲ τῆς περι τὰς δεξιῶσεις καὶ ὀμιλίας φιλοφροσύνης εὖνοια παρὰ τῶν δημοτῶν ἀπήντα, θεραπευτικοῦ παρ' ἡλικίαν ὄντος). Tuttavia, avverte Plutarco, Cicerone aveva piena consapevolezza che Cesare, pur ostentando un temperamento cortese e benevolo, era

me Focione o Catone, pur mostrandosi allo sguardo altrui scarsamente affabili e pur evitando quelle occasioni di incontro, come i simposi, nelle quali la *φιλανθρωπία* si sviluppa, incarnano per Plutarco gli ideali della coerenza e della

trasparenza politica<sup>19</sup>.

Il ritratto positivo del sovrano persiano è accentuato ulteriormente dall'uso dell'avverbio *ἡδέως* e del verbo *μειδιάω*<sup>20</sup>, che indicano chiaramente l'apprezzamento di Artaserse per il gesto dell'uomo,

di indole imperiosa e celava, sotto l'apparenza, propositi tirannici (*Caes.* 4.8 τὴν ἐν τῷ *φιλανθρώπῳ* καὶ *ἰλαρῷ* κεκρυμμένην *δεινότητα* τοῦ ἦθους καταμαθὼν Κικέρων ἔλεγε τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐπιβουλευμασιν αὐτοῦ καὶ πολιτεύμασι *τυραννικὴν ἐνορᾶν διάνοιαν*); la riflessione di Plutarco sull'ambiguità del comportamento di Cesare è rievocata anche nella *Vita di Catone Minore*, ove si legge che Catone l'Uticense, nel corso dell'intricata vicenda legata alla figura di Catilina, aveva pubblicamente accusato Cesare di voler sovvertire l'assetto politico di Roma, mascherando le sue reali intenzioni con parole e discorsi dimessi e cauti (*Cat. Mi.* 23.1 καὶ *καθαπτόμενος* τοῦ Καίσαρος ὡς *σχήματι δημοτικῷ* καὶ *λόγῳ φιλανθρώπῳ* τὴν πόλιν ἀνατρέποντος).

<sup>19</sup> A. G. NIKOLAIDIS (2009, p. 280) cita, ad esempio, il caso di Focione, il quale, sebbene di indole fosse molto gentile, al cospetto degli altri appariva crucciato e scontroso; per tale motivo chi si imbatteva in lui era dissuaso dal rivolgergli la parola (*Phoc.* 5.1 Τῷ δ' ἦθει *προσηνέστατος* ὢν καὶ *φιλανθρωπώτατος*, ἀπὸ τοῦ προσώπου *δυσξύμβολος* ἐφαίνετο καὶ *σκυθρωπός*, ὥστε μὴ ῥαδίως ἂν τινα μόνον ἐντυχεῖν αὐτῷ τῶν ἀσυνήθων). Ed è significativo che nell'intera biografia plutarchea, dedicata a Focione, non è mai fatta menzione di un simposio né della partecipazione di Focione ad un simposio. Dunque, sottolinea lo studioso, non necessariamente la *φιλανθρωπία*, spesso ravvisabile nelle maniere cordiali, nell'aspetto disteso e sereno del volto, nella propensione a prendere parte alle occasioni di convivialità, si esplica in atteggiamenti percepibili positivamente da chi osserva.

<sup>20</sup> R. AMBROSINI in G. D'IPPOLITO & I. GALLO (eds.), 1991, pp. 19-20, ha definito "schemi binari" le ricorrenti coordinazioni di elementi (termini o strutture sintagmatiche), che caratterizzano la prosa plutarchea. L'analisi di Ambrosini, circoscritta ad un gruppo di *Moralia*, ha consentito di individuare tre tipologie di schemi binari, "prevalentemente legati fra loro con rapporti di tipo (a) congiuntivo-positivo, ma anche (b) esclusivo-negativo e (c) disgiuntivo-alternativo". Lo schema binario *ἡδέως* καὶ *μειδιάω* dell'apoftegma di Artaserse è categorizzabile come di tipo congiuntivo-positivo, in quanto il secondo termine completa il primo, aggiungendo una sfumatura semantica. Lo studioso individua inoltre gli espedienti stilistico-retorici con cui i termini dello schema binario sono legati: "il <<legamento>> che le salda va, infatti, da disposizioni parallele tra i membri dalla struttura complessa a disposizioni e distribuzioni rispettivamente (d) chiasmatiche, (e) allitterative e, in ordine, (f) omosillabiche e rimate, tutte chiaramente intenzionali". Non è contemplata nella sua analisi la tecnica retorica della *variatio*, che caratterizza il nesso *πράως* καὶ *μειδιῶν*. La non casuale presenza di queste strategie retoriche nella prosa plutarchea "è verificata dalla frequenza – in senso sia generico che specifico, cioè in sede statistica – di queste strutturazioni che...ricorrono non solo spesso nelle opere esaminate ma con modesto margine di oscillazione fra i singoli testi" (p. 23).

apprezzamento che si traduce in un sorriso di benevolenza<sup>21</sup>.

Nell'aneddoto si riscontra un sapiente uso di procedimenti retorici e stilistici, che non sembra abbiano una funzione meramente ornamentale, bensì contribuiscono a contrassegnare la pregnanza di alcuni termini, su cui è basata l'argomentazione che l'autore sviluppa nella lettera.

Si può notare, in primo luogo, la struttura simmetrica dell'espressione τοῦ μεγάλα δίδοναι τὸ μικρὰ λαμβάνειν, in cui i due infiniti sostantivati διδόναι e λαμβάνειν sono preceduti da aggettivi sostantivati. Tuttavia il parallelismo della disposizione degli elementi non collima con il significato di quei medesimi elementi, che semanticamente sono antitetici. L'autore infatti accosta l'aggettivo μέγας a μικρός ed il verbo δίδωμι a λαμβάνω. Quale potrebbe essere la ragione per cui Plutarco ha fatto ricorso a tale costruzione del periodo? Considerato che l'aneddoto è incentrato sul tema della φιλανθρωπία, il Cheronese

può aver voluto sottolineare che la filantropia, soprattutto se un uomo è ricco come Artaserse, può essere intesa semplicemente ed esclusivamente come elargire a chi è povero, ma essa si esplica ancora con più efficacia nel momento in cui chi possiede molto riesce ad apprezzare i doni altrui non attenendosi al parametro della preziosità del bene, bensì valutando l'impulso autentico e sincero che ha indotto il povero a donare. Sembra dunque un invito rivolto ai destinatari dell'opera, ai facoltosi romani, a non instaurare rapporti umani soppesando la ricchezza altrui.

Nella parte finale dell'aneddoto si rileva un'affinità stilistica e tematica con la frase precedentemente esaminata. Infatti anche nell'espressione τῆ προθυμίας τοῦ δίδοντος οὐ τῆ χρείας τοῦ δίδομένου si riscontra una dislocazione degli elementi per parallelismi: i due sostantivi (προθυμία e χρεία) esprimono due concetti semanticamente discordanti ed il participio sostantivato è ripetuto mediante poliptoto (τοῦ δίδοντος e τοῦ δίδομένου).

<sup>21</sup> Un'espressione simile sia per la struttura sia il significato (avverbio + verbo: πράως e μειδιάω) si ritrova in un apoftegma della raccolta relativo ad Agatocle (Plu., *Reg. et imp. apopht.* 176F Πολιορκουῦντος δὲ πόλιν αὐτοῦ τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους τινὲς ἐλοιδοροῦντο λέγοντες ὅτι ὦ κεραμεῦ, τὸν μισθὸν πόθεν ἀποδώσεις τοῖς στρατιώταις; ὁ δὲ πράως καὶ μειδιῶν εἶπεν ἄϊκα ταῦταν ἔλω. λαβὼν δὲ κατὰ κράτος ἐπίπρασκε τοὺς αἰχμαλώτους λέγων ἔάν με πάλιν λοιδορῆτε, πρὸς τοὺς κυρίους ὑμῶν ἔσται μοι ὁ λόγος.); in entrambi i casi il verbo μειδιάω, come anche i rispettivi avverbi ἡδέως e πράως, suggeriscono l'immagine del volto del personaggio segnato da un sorriso sobrio e misurato, non una risata smoderata e senza freni, un sorriso che traduce visibilmente una delicatezza d'animo e di sentimenti.

L'autore sta dunque ribadendo che le relazioni tra uomini non dovrebbero basarsi sulla ricerca dell'utile e del vantaggio (χρεία), ma sulla cordialità e sul reciproco scambio di gesti spontaneamente e non artificiosamente affabili (προθυμία), concetto rafforzato anche dalla presenza, nell'aneddoto, della figura etimologica προθύμως/προθυμία/προθυμία<sup>22</sup>.

Si notano inoltre alcune coppie sinonimiche, artificio retorico ricorrente negli *Apophthegmata* ed, in generale,

negli scritti di Plutarco<sup>23</sup>. Il ricorso a tali coppie mira ad intensificare il concetto espresso, come nel caso di εὐμενῶς/προθύμως, ἀντουργός/ιδιότης. Invece nell'espressione ἡδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίασε il verbo μειδίαω rappresenta l'esplicazione visiva del sentimento di gratitudine indicato dall'avverbio ἡδέως.

### 172BC, 16-20.

Dopo l'aneddoto di Artaserse, l'autore introduce un secondo aneddoto,

<sup>22</sup> I primi due termini sono presenti in questa sezione dell'epistola (172B, 7 e 14 εὐμενῶς καὶ προθύμως /τῇ προθυμίᾳ τοῦ διδόντος), l'altro si trova nella sezione immediatamente seguente (172C, 24 ἄμα τῇ προθυμίᾳ).

<sup>23</sup> Sull'uso dei sinonimi, accostati a coppie, e talvolta anche in serie di tre elementi, si veda il contributo di S. T. TEODORSSON in L. VAN DER STOCKT (ed.), 2000. Lo studioso ritiene che il ricorso a questo espediente retorico ad opera di Plutarco non sempre risponde all'esigenza di enfatizzare o sottolineare un'idea, in quanto spesso le coppie sinonimiche sembrano svolgere una funzione puramente estetica. Da un'analisi comparata tra i testi di Plutarco e quelli di numerosi autori di età classica, ellenistica ed imperiale, egli ha osservato che Plutarco ricorre a tali coppie con un'incidenza di gran lunga più elevata rispetto agli altri scrittori e tale frequenza più o meno rilevante dei sinonimi potrebbe essere considerata anche, secondo Teodorsson, un criterio, sinora trascurato, per avanzare ipotesi sull'autenticità delle opere non attribuite con certezza a Plutarco. Chiaramente lo studioso avverte che questo criterio deve essere associato allo studio di altri aspetti di un testo, perché, come emerge dalla sua ricerca, opere attribuite unanimemente a Plutarco possono mostrare una scarsa presenza di sinonimi; è il caso, ad esempio, dell'opuscolo *Bellone an pace*, che fa registrare una bassa frequenza di tali coppie in maniera analoga ad opere ritenute indubitabilmente spurie. La ragione di questa assenza nel *Bellone an pace* va ascritta, secondo lo studioso, al fatto che l'opuscolo fu composto da Plutarco quando era ancora un giovane studente e "had not yet developed or internalized the abundant use of synonyms as a characteristic feature of his style" (p. 515). Nelle opere di attribuzione incerta prese in esame da Teodorsson, la frequenza delle coppie nel *Septem sapientium Convivium* e, ancor di più, nel *De amore proliis* costituisce un elemento a favore della paternità plutarchea. Altro interrogativo che si pone lo studioso è perché in scritti certamente plutarchei si nota una spiccata differenza nell'uso dei sinonimi. È ipotizzabile che questo artificio stilistico fosse più adatto all'esposizione di temi letterari e filosofici rispetto ad argomenti storici. Infine il ricorso ai sinonimi da parte di Plutarco potrebbe avere origine nella sua adesione alla tradizione platonica: "Plutarch's adherence to Platonism can thus be supposed to be the primary and basic reason for his predilection of this feature" (p. 518).

che ha come protagonista il legislatore spartano Licurgo. Costui aveva disposto che gli Spartani sacrificassero agli dei con parsimonia e sobrietà (αἱ θυσίαι εὐτελεστάται), incentivando in tal modo atti di venerazione alle divinità da parte del popolo, il quale avrebbe potuto fare ricorso alle offerte, anche frugali, che aveva a disposizione.

L'intenzione di Licurgo si mostra dunque simile a quella di Artaserse, in quanto entrambi mostrano di essere interessati non all'aspetto esteriore delle cose, ma al sentimento, alla disposizione d'animo che è alla base di un gesto. L'acqua, simbolo della semplicità massima, offerta dall'uomo al re persiano, ha il suo corrispettivo nei doni altrettanto parchi che gli Spartani offrono agli dei.

Per quale ragione l'autore ha scelto di introdurre la figura di Licurgo? Beck<sup>24</sup> sinteticamente ipotizza che l'immagine di Licurgo avrebbe potuto richiamare alla mente la potenza militare di Sparta, città invitta per molti anni. In tal modo il lettore avrebbe potuto associare questo aspetto "extremely martial" della città greca alla figura di Traiano, che dal punto di vista militare fu uno degli imperatori romani più energici ed intraprendenti.

Ritengo che una spiegazione diversa potrebbe essere individuata nell'importanza che la figura del legislatore spartano

riveste nella definizione di un modello ideale di sistema educativo che Plutarco vuole proporre anche ai Romani. Se si considera che la raccolta apoftegmatica è indirizzata a Traiano, e per estensione ai dignitari di corte, ed è finalizzata a fornire esempi di comportamenti che rivelano la presenza o meno di παιδεία, l'autore potrebbe aver scelto Licurgo per evocare ai suoi destinatari l'esempio, da imitare, del legislatore che aveva considerato la formazione del cittadino quale ruolo imprescindibile dello Stato. Dunque il sistema educativo spartano, improntato al rifiuto del lusso e alla ricerca dell'autocontrollo, potrebbe essere stato prospettato da Plutarco all'imperatore quale sistema da adottare ed adattare al mondo romano, in cui prevaleva l'idea tradizionale che l'educazione fosse di pertinenza assoluta della famiglia e non dello Stato, sebbene proprio a partire dall'età flavia si fosse affermata una visione più aperta riguardo all'intervento statale nella παιδεία del cittadino romano.

Tale dibattito, di cui si conservano tracce in Quintiliano, in Plinio il Giovane e nel tacitano *Dialogus de oratoribus*, giustificerebbe, secondo la riflessione di Desideri<sup>25</sup>, il perché Plutarco si soffermi in maniera approfondita sull'ἀγωγή spartana nella *Vita di Licurgo*: egli si sarebbe presumibilmente voluto inserire in questa discussione,

<sup>24</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165.

<sup>25</sup> P. DESIDERI in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002.

fornendo il suo contributo dal punto di vista di un uomo greco. È agevolmente presumibile, continua lo studioso, che Plutarco fosse a conoscenza di questa problematica impellente per i Romani, dal momento che, proprio durante l'età flavia, egli si era recato a Roma in diverse occasioni ed aveva stretto legami con l'élite intellettuale e, forse, con lo stesso Plinio il Giovane.

Ed è proprio in questo periodo che è possibile riconoscere nella politica imperiale un impulso all'intervento diretto dello Stato nell'educazione dei giovani; infatti, secondo Desideri, per l'età flavia si può parlare di "public school" non solo nel senso di pubblico accesso a scuole in cui insegnanti, dietro compenso, impartivano lezioni a chi volesse apprendere, ma anche nel senso che lo Stato, pagando gli insegnanti o comunque contribuendo alle spese da sostenere dal discente, interveniva nell'organizzazione di scuole pubbliche.

L'aneddoto di Licurgo è anche riportato, sotto forma di dialogo e con alcune varianti testuali, sia nella *Vita di Licurgo* (Lyc. 19.8)<sup>26</sup> sia negli *Apothevmata Laconica* (228D apoft. 22)<sup>27</sup>. In entrambi i testi da un anonimo viene chiesto a Licurgo per quale motivo avesse disposto che i sacrifici (αἱ θυσίαι)

fossero μικραὶ ed εὐτελεῖς; al quesito lo spartano risponde che, in seguito a tale prescrizione, i Lacedemoni avrebbero potuto onorare gli dei con assiduità.

Inoltre vi è un frammento (Plu., fig. *Comm. in Hes.* VII 64.6), tra quelli relativi al commentario agli *Erga* di Esiodo, che illustra più diffusamente quanto Plutarco scrive nei *Reg. et imp. apoph.* riguardo alle prescrizioni di Licurgo sui sacrifici. Nella parte iniziale dell'ampio frammento viene chiarito il significato del verbo θύειν, che, per οἱ παλαιοί, stava ad indicare ἀπάρχεσθαι τῶν παρόντων, e della parola θηλή, che era il nome specifico per indicare le primizie (ἀπαρχαί). Numerosi sono i richiami lessicali all'aneddoto che si legge nell'epistola a Traiano, ove si sta descrivendo proprio la pratica dei sacrifici (εὐτελεστάτας ἐποίησεν ἐν Σπάρτῃ τὰς θυσίας) ai tempi di Licurgo; l'aspetto più interessante e che non trova riscontro negli altri due testi illustrati, in cui l'aneddoto ricorre (*Apothevmata Lac.* 228D e *Lyc.* 19.8), è l'uso delle due espressioni, ἀπάρχεσθαι τῶν παρόντων e θηλὰς τὰς ἀπαρχὰς, che rievocano da vicino il passo dei *Reg. et imp. apoph.* Il participio sostantivato τὰ παρόντα (fig. ἀπάρχεσθαι τῶν παρόντων; *Reg. et imp. apoph.* ἀπὸ τῶν παρόντων) focalizza l'attenzione sull'importanza conferita

<sup>26</sup> Plu., *Lyc.* 19.8 καὶ περὶ τῶν θυσιῶν πρὸς τὸν πυθόμενον διὰ τί μικρὰς οὕτω καὶ εὐτελεῖς ἔταξεν, 'ἵνα μὴ ποτε,' ἔφη, 'τιμῶντες τὸ θεῖον διαλίπωμεν.'

<sup>27</sup> Plu., *Apothevmata Lac.* 228D πυνθανομένου δέ τινος διὰ τί μικρὰς οὕτω καὶ εὐτελεῖς ἔταξε τῶν θεῶν τὰς θυσίας, 'ὅπως' ἔφη 'μηδέποτε τιμῶντες τὸ θεῖον διαλείπωμεν.'

all'offrire alla divinità ciò che si aveva tra le mani al momento del sacrificio. Non bisognava dunque curarsi di andare alla ricerca di libagioni, pur modeste e semplici, ma servirsi di ciò di cui si disponeva al momento, e questo al fine di consentire agevolmente agli Spartani la pratica della cerimonia sacrificale. Tale espressione costituisce anche un'ulteriore esplicitazione del significato dell'aneddoto di Artaserse, che precede quello di Licurgo nell'epistola a Traiano. Anche in quel caso il gesto del contadino non consiste semplicemente nell'offrire al persiano qualcosa di umile, ma proprio ciò che, al momento del passaggio di Artaserse, egli ha per le mani, a sua immediata disposizione, ossia l'acqua del fiume.

In definitiva, nei *Regum et imperatorum apophthegmata* osserviamo un parallelismo tra il contadino/gli Spartani/l'autore stesso, tutti rappresentati nell'atto del donare un bene, di cui dispongono al momento, ad una figura di rango superiore (Artaserse/ le divinità/ Traiano). Se si vuole dare un significato metaforico a quanto detto, sembra quasi che l'autore voglia affermare che anche il suo opuscolo non è l'esito di una lunga elaborazione, ma un semplice prodotto tra i materiali che ha a disposizione.

L'altro termine che riveste una certa rilevanza nello studio dell'epistola è *ἀπαρχή*, che ricorre nel periodo immediatamente successivo all'aneddoto di Licurgo (172C, 21-24 τοιαύτη δὴ τινι γνώμη κάμοῦ λιτά σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας). *Ἀπαρχή*, come viene ben illustrato nel frammento del commento plutarcheo agli *Erga*, rinvia ad un contesto chiaramente religioso; anche il dono di Plutarco a Traiano è designato con tale termine (di cui si darà più approfondita spiegazione di seguito), dunque, pur nella semplicità e poca raffinatezza, esso ha grande pregio, poiché rappresenta una selezione utile dei frutti dello studio filosofico.

Continuando ad analizzare il frammento, si legge l'aneddoto di Licurgo, di cui viene fornita anche la spiegazione del contenuto, assente invece nell'epistola a Traiano, negli *Apophthegmata Laconica* e nella *Vita di Licurgo*. Plutarco scrive che Licurgo, al pari di Numa, aveva prescritto a buon diritto che i sacrifici fossero frugali. Il passo è costruito sulla contrapposizione tra due termini semanticamente antitetici, *πολυτέλεια* ed *εὐτέλεια*<sup>28</sup>, che rievocano l'espressione *αἱ θυσίαι εὐτελεστάται* dell'epistola. La ragione

<sup>28</sup> Plu., frg. *Comm. in Hes.* VII 64.6 Τὸ μὲν οὖν κατὰ δύναμιν ἔρδειν ἀφαιρεῖται πᾶσαν τὴν πολυτέλειαν ἐπὶ τῇ προφάσει τῆς εὐσεβείας ἡδυπάθειαν εἰσάγουσαν, καλῶς οὖν τοῦ Λάκωνος εἰπόντος, ὃς ἐρωτηθεὶς διὰ τί εὐτέλει θύουσιν ἔφη ὅτι ἵνα πολλάκις θύωσιν. οὕτω γὰρ καὶ Νουμᾶς Ῥωμαίου, ὡς Λυκοῦργος Λακεδαιμονίου, προσέταξεν ἀπὸ τῶν εὐτελεστάτων θύειν.

per cui sia conveniente offrire sacrifici κατὰ δύναμιν è che la sontuosità e dispendiosità (πολυτέλεια), giustificate quale forma di reverenza religiosa, procurano mollezza all'animo (ἡδυσπάθεια). Chi si accinge a sacrificare deve dunque astenersi dal lusso e dalla smoderatezza non solo nel momento del rito religioso, ma, in generale, nel corso della propria esistenza; la ἀγνεία (la purezza) si concretizza nell'assenza di ἀσέλγεια, ἀδικία ed ἐμπάθεια. Il passo induce a riflettere sul motivo per cui l'aneddoto potrebbe essere stato inserito nell'epistola. La prescrizione di Licurgo potrebbe essere intesa come un invito, rivolto all'imperatore, a preferire la εὐτέλεια allo sfarzo, perché ciò che davvero ha importanza nella pratica religiosa e, come indica il frammento, in ogni aspetto e momento della vita è non la manifestazione di ricchezza, ma il non lasciare che l'animo sia afflitto da degenerazioni, quali l'impudenza, l'arrecare offese e l'essere soggetto alle passioni. Prestare attenzione al significato di un gesto e non all'aspetto puramente materiale, come accade ad Artaserse e dovrebbe accadere a Traiano, vuol dire comprendere il sentimento che ha spronato l'animo di chi quel gesto ha compiuto. Infatti nel frammento si legge che il non eccedere, il non travalicare la misura è indizio di una persona che bada solamente all'essenza del rito, al sentimento e non ai mezzi con cui il rito viene celebrato.

Nella parte conclusiva del frammento vi è un altro interessante richiamo lessicale all'epistola a Traiano; Plutarco sta illustrando cosa intendesse dire Licurgo con l'espressione ἵνα πολλάκις θύωσιν, riportata nel frammento e, in forma diversa ma significato analogo, nei *Regum et imperatorum apophthegmata*, negli *Apophthegmata Laconica* e nella *Vita di Licurgo*. Offrire con costanza libagioni agli dei consente agli uomini di assicurarsi e preservare la benevolenza (εὐμένεια) degli dei nei loro confronti in virtù della συνέχεια, cioè di una relazione e un dialogo assidui tra uomini e divinità. La divinità infatti già possiede ogni cosa, ma la pratica dell'offerta fa in modo che gli dei non smettano di essere benevolenti nei confronti degli uomini che si mostrano riguardosi e deferenti (καὶ τοῦτο δηλοῖ τὸ εὐμενές, τὸ μένειν ἡμῖν τὸ εὖ αἰεὶ παρὰ τῶν θεῶν, καὶ ὡς ἐκεῖνοι διαμένουσιν αἰεὶ ὁμοιοὶ ὄντες). Il tema dell'importanza della εὐμένεια si ritrova proprio nell'epistola a Traiano, nell'aneddoto di Artaserse, ove si legge che il persiano offriva e riceveva doni con pari spirito di benevolenza e affabilità (εὐμενῶς καὶ προθύμως). Offrire un dono rappresenta dunque, indipendentemente dal valore materiale dell'oggetto, un modo per instaurare con l'altro un rapporto di cordialità e di empatia. Artaserse mostra benevolenza verso il suddito, gli dei (come chiarisce il frammento) si mostrano benevolenti per le costanti libagioni secondo la prescrizione di Licurgo, ed anche Traiano infine dovrebbe mostrarsi

ben disposto verso Plutarco che gli offre l'operetta con προθυμία.

172C, 21-31.

Gli aneddoti di Artaserse e Licurgo fungono da premessa al discorso che l'autore sviluppa in questa sezione, evocando i concetti già espressi mediante alcuni richiami lessicali. Infatti Plutarco scrive che il dono che sta porgendo a Traiano è assimilabile all'omaggio dell'uomo povero ad Artaserse e alle offerte sacrificali dei Lacedemoni alle divinità; anche in questo caso si tratta di un dono di poco pregio (λιτὰ δῶρα)<sup>29</sup>, tuttavia esso rappresenta il tentativo dell'autore di instaurare un rapporto di condivisione e benevolenza reciproca (προθυμία) con l'imperatore. Il dono di Plutarco è costituito da ἀπομνημονεύματα, annotazioni veloci, non affinate, che, pur non potendo essere quantificate, arrecano vantaggi (χρεία) al destinatario, perché consentono di conoscere, in forma concisa e penetrante, il sapere filosofico.

A tali espressioni sentenziose sembra essere attribuita quasi una prerogativa di sacralità, se si osserva che il termine ἀπαρχή, con cui vengono definiti gli ἀπομνημονεύματα, indica con precisione le primizie offerte nel momento iniziale del sacrificio ed il verbo προσφέρω, associato nel testo ad ἀπαρχή, è usato anche in contesti religiosi<sup>30</sup>.

Un'analisi accurata, volta all'interpretazione dell'espressione κοινὰς ἀπαρχὰς ἀπὸ φιλοσοφίας è stata condotta da Beck<sup>31</sup>, il quale respinge decisamente quanto asseriva Volkman<sup>32</sup> a riguardo, ossia che il passo fosse privo di un significato accettabile, poiché gli appariva oscura ed infondata l'idea che gli apoftegmi nascessero da un sostrato filosofico e che potessero essere comparati a offerte sacrificali per gli dei. A giudizio di Beck, invece, l'analisi di un passo platonico del *Protagora* costituisce un valido supporto all'esigesi dell'espressione plutarchea.

In 343B<sup>33</sup> Socrate riferisce che

<sup>29</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 172 n. 22, scrive che l'aggettivo λιτός assume un duplice significato in tale contesto. In primo luogo ha il significato di *economico, semplice*; in secondo luogo si riferisce allo stile disadorno che caratterizza gli apoftegmi.

<sup>30</sup> Cf. Liddell-Scott: s.v. οὐθὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς Arist., *Fr.* 101; σφάγια καὶ θυσίας LXX *Am.* 5.25.

<sup>31</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, pp. 165-166.

<sup>32</sup> R. VOLKMAN, 1869, p. 216.

<sup>33</sup> Plat., *Prot.* 343B οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἅ διὰ πάντες ὕμνοῦσιν, <Γνώθι σαυτὸν> καὶ <Μηδὲν ἄγαν>. τοῦ δὲ ἔνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική.

i Sette Sapianti, recatisi insieme a Delfi (οὗτοι καὶ κοινῇ ξυνελθόντες) avevano donato ad Apollo le celebri frasi sentenziose ἄγανθι σαυτὸν'ε ἄμην δὲν ἄγαν', quali primizie della loro sapienza (ἀπαρχὴν τῆς σοφίας)<sup>34</sup>.

Quindi l'espressione plutarchea intenderebbe evocare il dono dei Sette Sapianti al dio Apollo presso il santuario delfico<sup>35</sup>. La citazione più esplicita di questo passo del *Protagora* è nel *De garrulitate* 510E-511A, ove egli attribuisce "this linguistic mastery to Lyncurgus' educational reforms", testimoniando così una conoscenza approfondita del testo platonico da parte del Cherone. Di conseguenza nell'epistola a Traiano l'espressione κοινὰς ἀπαρχὰς ἀπὸ φιλοσοφίας, che appare un rinvio velato a Platone, non sembra inserita

casualmente, ancor più se si osserva che Plutarco ha precedentemente introdotto l'aneddoto di Licurgo con il tema delle libagioni alle divinità. Dunque, conclude lo studioso, se la lettera non fosse autentica, sarebbe "a remarkable feat" per un falsario aver accidentalmente inserito nel testo queste sottili allusioni al dialogo platonico. La scelta dell'autore di ricorrere alla metafora delle primizie offerte al dio costituirebbe "...the indirect effect of elevating Trajan's stature".

Anche Flacelière<sup>36</sup> aveva già evidenziato che l'espressione non poteva essere ritenuta un indizio dell'inautenticità dell'opuscolo, come invece aveva affermato Volkmann, dal momento che Plutarco conferisce la medesima sfumatura semantica al termine ἀπαρχή nel *De Delphico* 348DE<sup>37</sup>, ove scrive che si

<sup>34</sup> Nei paragrafi precedenti (342A-343A) Socrate individuava Sparta e Creta come le aree in cui aveva avuto origine e si era sviluppato il pensiero filosofico in Grecia; inoltre manifestava grande apprezzamento per gli Spartani, poiché, ricorrendo a brevi discorsi sentenziosi, riuscivano ad esprimere con efficacia ed acume la loro saggezza (ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής). Proprio questa capacità degli Spartani aveva entusiasmato i Sette Sapianti, le cui massime, che condensavano il loro sapere (ῥήματα βραχέα ἀξιωμακόμενα), erano frutto anche dell'influenza che la παιδεία spartana aveva esercitato su di loro.

<sup>35</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165: "The allusion to Delphi here also serves to call to mind Plutarch's role as a priest there".

<sup>36</sup> R. FLACELIÈRE in F. CHAMOIX (ed.), 1976, p. 102.

<sup>37</sup> *De E Delph.* 348DE χαρίζεται μὲν γὰρ οὐδὲν ὁ διδοὺς ἀπ' ὀλίγων μικρὰ τοῖς πολλὰ κεκτημένοις, ἀπιστούμενος δ' ἀντὶ μηδενὸς διδόναι κακοηθείας καὶ ἀνελευθερίας προσλαμβάνει δόξαν. ὅρα δ' ὅσον ἐλευθεριότητι καὶ κάλλει τὰ χρηματικὰ δῶρα λείπεται τῶν ἀπὸ λόγου καὶ σοφίας, <ᾗ> καὶ διδόναι καλὸν ἐστὶ καὶ διδόντας ἀνταίτειν ὅμοια παρὰ τῶν λαμβανόντων. ἐγὼ γοῦν πρὸς σὲ καὶ διὰ σοῦ τοῖς αὐτόθι φίλοις τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὥσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων ὁμολογῶ προσδοκᾶν ἐτέρους καὶ πλείονας καὶ βελτίονας παρ' ὑμῶν...

ripropone di inviare al poeta ateniese Serapione<sup>38</sup> alcuni suoi dialoghi ὡσπερ ἀπαρχὰς (τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὡσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων).

Nel medesimo passo del *De E Delphico* ricorre anche un'altra espressione, cui non accennano né Flacelière né Beck, che mi sembra evocata nell'epistola a Traiano.

Nel *De E Delphico* il dono offerto a Serapione (i dialoghi pitici) è designato con l'espressione τὰ χρηματικὰ δῶρα, ossia omaggi che procurano benefici, per il fatto che traggono origine da λόγος e σοφία (ὄρα δ' ὅσον ἐλευθεριότητι καὶ κάλλει τὰ χρηματικὰ δῶρα λείπεται τῶν ἀπὸ λόγου καὶ σοφίας).

In modo analogo anche negli *Apophthegmata* il dono (λιτὰ δῶρα) è costituito da un testo scritto, in cui sono riportate massime ricavate ἀπὸ φιλοσοφίας; ed il fine, che l'autore si propone nel donare all'imperatore, è di poter fornire al destinatario validi e utili modelli di comportamento (τὴν χρεῖαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων).

Al fine di sottolineare il vantaggio che può derivare dalla lettura dell'opuscolo, Plutarco accosta al termine χρεία il sostantivo sinonimico πρόσφορον, che a sua volta riprende etimologicamente il verbo προσφέρω (προσφέροντος/πρόσφορον), che ricorre nel medesimo periodo e designa il gesto del dono. Tale strategia retorica sembra usata per rimarcare l'idea che il Cheronese non stia semplicemente offrendo un omaggio, ma sta offrendo un dono vantaggioso per chi lo riceve. Ed in cosa consiste il beneficio che può derivare a Traiano dalla lettura degli *Apophthegmata*? A spiegarlo è proprio l'autore, il quale afferma che le parole proferite da uomini al potere riflettono con più fedeltà, rispetto alle azioni, il loro temperamento (ἦθος), le motivazioni più profonde e gli slanci interiori che li hanno indotti ad operare determinate scelte (προαίρεσις)<sup>39</sup>, concetto per ora accennato, ma illustrato più diffusamente nella sezione successiva dell'epistola (172CD, 31-43).

<sup>38</sup> BECK registra un ulteriore passo plutarcheo, non indicato da Flacelière, in cui il termine ricorre con lo stesso significato. Si tratta dell'opuscolo *Adversus Colotem* 1117DE: εἰ δὲ τοιαύταις, ὃ Κωλῶτα, Σωκράτους φωναῖς περιέπεσες, οἷας Ἐπίκουρος γράφει πρὸς Ἴδομενέα: 'πέμπε οὖν ἀπαρχὰς ἡμῖν εἰς τὴν τοῦ ἱεροῦ σώματος θεραπείαν ὑπὲρ τε αὐτοῦ καὶ τέκνων· οὕτω γάρ μοι λέγειν ἐπέρχεται', τίσιν ἂν ῥήμασιν ἀγροικότεροις ἐχρήσω;

<sup>39</sup> La προαίρεσις, secondo la definizione di A. PÉREZ JIMÉNEZ in I. GALLO & B. SCARDIGLI (eds.), 1995, p. 379, consiste in una "decisión libremente asumida de actuar eis tò σύμφερον, entendiendo Bien Común no como el cumplimiento de las ambiciones e intereses coyunturales de la patria, sino como la virtud política que implica libertad, franqueza, igualdad geométrica, estabilidad, paz y, en una palabra, justicia".

In ultima istanza merita attenzione il modo in cui i termini *προθυμία* e *χρεία*<sup>40</sup> sono accostati in questo periodo rispetto al modo in cui vengono posti in relazione nell'aneddoto di Artaserse. La differenza tra il dono offerto da Plutarco a Traiano e l'omaggio dell'umile uomo al re persiano consiste nel fatto che il primo procurerà concreti vantaggi a Traiano per le ragioni già evidenziate; ed infatti Plutarco invita l'imperatore ad accettare il dono non solo perché è manifestazione di cordialità sincera (*προθυμία*), ma anche perché gli sarà utile (*χρεία*). D'altra parte Artaserse mostra di apprezzare un omaggio, che non procura utilità reale, ma è parimenti scaturito da un moto schietto dell'animo. In sostanza, Plutarco intende dire che il suo gesto è da apprezzare ancor di più rispetto a quanto Artaserse avesse fatto con chi gli porgeva il dono, per il fatto che sta donando a Traiano un bene davvero prezioso, un utile supporto per conoscere (*κατανόησις*) la personalità degli uomini del passato.

#### 172CD, 31-43.

In questa sezione l'autore ricorda che sugli uomini illustri, quali condottieri,

legislatori e regnanti, di cui ora ha raccolto separatamente gli aneddoti, ha già composto le biografie, opera alla quale egli si riferirebbe usando il termine *τὸ σύνταγμα*. Riguardo all'uso di *τὸ σύνταγμα*, Volkmann<sup>41</sup> lo riferiva alle *Vite parallele* e riteneva che esso, avendo il significato di *libro*, non fosse appropriato ad indicare un *corpus* di libri quali sono le biografie plutarchee. Ma Beck<sup>42</sup> replica affermando che è possibile che Plutarco abbia considerato concettualmente le biografie come un unico lavoro, sebbene pubblicato in numerosi volumi<sup>43</sup>. Inoltre lo studioso ritiene che l'uso del termine ben si addice al tono dimesso dell'epistola e potrebbe essere volutamente un "understatement".

Si potrebbe anche ipotizzare che il termine *τὸ σύνταγμα* si riferisce non alle *Vite*, bensì al manualetto apoftegmatiko, che possa indirizzare l'imperatore ai precetti della vita morale. Plutarco starebbe dunque facendo una distinzione tra l'opera più completa, ossia le biografie, e questa operetta, caratterizzata da un'esposizione ordinata degli aneddoti, un prontuario di massime

<sup>40</sup> 172B, 14-16 *τῆ προθυμίας* τοῦ δίδοντος οὐ *τῆ χρείας* τοῦ δίδομένου τὴν χάριν μετρήσας; 172C, 24-26 ἅμα *τῆ προθυμίας* καὶ τὴν *χρείαν* ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων.

<sup>41</sup> R. VOLKMAN, 1869, p. 216.

<sup>42</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 167.

<sup>43</sup> Beck afferma che probabilmente un'indicazione utile a riguardo si sarebbe potuta rinvenire nella coppia *Epaminonda/Scipione* a noi non pervenuta. Infatti è possibile che lì Plutarco potrebbe aver indicato le linee programmatiche relative alla composizione dell'intero *corpus*. "Were we in possession of some sweeping statements about the scope of Plutarch's project, we might be in a better position to evaluate the appropriateness of the term".

che si andrebbe ad aggiungere alle *Vite*, presumibilmente già in possesso dell'imperatore.

O ancora, l'autore, ricorrendo al termine τὸ σύνταγμα, avrebbe voluto dire che il dono per Traiano è costituito dall'unione di più opere, ossia le *Vite* (o alcune di esse) e gli *Apophthegmata*.

Di seguito l'autore introduce due concetti che si trovano ampiamente espressi negli scritti plutarchei, vale a dire l'incidenza della τύχη nell'evolversi delle vicende umane e la possibilità, per chi legge, di comprendere l'indole dei grandi personaggi storici dalle frasi che essi hanno pronunciato spontaneamente e con immediatezza.

In primo luogo egli chiarisce che la τύχη riveste un ruolo rilevante nell'esito

delle azioni intraprese dai personaggi e, pertanto, non sempre è possibile evincere dal risultato, positivo o negativo, di un'impresa quanto abbiano inciso le qualità morali e le virtù del condottiero e quanto al contrario sia da ascrivere alle circostanze più o meno favorevoli<sup>44</sup>.

In secondo luogo l'autore osserva che, molto più delle azioni, sono le sentenze (ἀποφάσεις) e le esclamazioni (ἀναφωνήσεις), proferite nel corso delle vicende, a svelare l'animo ed il pensiero dei condottieri.

Questa idea ricorre con simili parole anche in altre opere plutarchee, ad esempio nella *Vita di Catone* (*Cat. Ma.* 7.3)<sup>45</sup>, ove il Cheronese scrive che, al fine di conoscere il carattere (τὸ ἦθος) di Catone, è preferibile prestare attenzione

<sup>44</sup> Cf. F. BECCHI, 2010, pp. 38 ss.: "...la *tyche* rappresenta per Plutarco una causa che sfugge alla razionalità umana e costituisce un evento, quanto mai infido e mutevole (Plut., *Aem.* 36.3 ὡς ἀπιστότατον καὶ ποικιλώτατον πρᾶγμα), difficile da giudicare e inafferrabile col ragionamento. La concezione di una sorte imprevedibile e inafferrabile, abile ad assicurare successi e vittorie o a rovesciare senza alcun preavviso le prosperità umane, modificando ogni cosa al di là di ogni possibile comprensione, risulta in linea con quella formulata nel *Περὶ τύχης* da Demetrio di Falero...Nelle *Vitae*, dove Plutarco si interroga a più riprese sull'incidenza che la *Tyche* ha nelle faccende umane,...Plutarco la presenta come una divinità onnipotente e capricciosa che decide il corso della storia...intervenedo ora provvidenzialmente...ora invece come demone invidioso e vendicativo...Ma il suo potere non risulta determinante. Plutarco infatti tende ad escludere l'intervento divino come causa e principio tanto dell'ἦθος quanto delle azioni e delle realizzazioni umane". Quest'ultima affermazione di Becchi trova riscontro, a mio avviso, proprio nell'epistola a Traiano, ove l'autore scrive che gli apoftegmi saranno utili per conoscere l'ἦθος dei personaggi (πρὸς κατανόησιν ἠθῶν), sul quale la τύχη non può esercitare la sua influenza favorevole o meno.

<sup>45</sup> Plu., *Cat. Ma.* 7.3 οὐ μὴν ἀλλὰ ταῦτα μὲν οἷς μᾶλλον ιδέας λόγων Ῥωμαϊκῶν αισθᾶνεσθαι προσήκει διακρινούσιν, ἡμεῖς δὲ τῶν ἀπομνημονευομένων βραχέα γράφομεν, οἱ τῷ λόγῳ πολὺ μᾶλλον ἢ τῷ προσώπῳ, καθάπερ ἔνιοι νομίζουσι, τῶν ἀνθρώπων φαμὲν ἐμφαίνεσθαι τὸ ἦθος.

alle frasi sentenziose a lui attribuite (τὰ ἀπομνημονεύμενα)<sup>46</sup> invece che al suo aspetto esteriore; Catone infatti, come spiega Plutarco (7.1), ad un osservatore esterno poteva apparire sarcastico e sgarbato, ma di animo era in realtà a tal punto premuroso da indurre al pianto chi ascoltava le sue parole. Analogamente, di Temistocle (*Them.* 18.1)<sup>47</sup> si poteva dire che fosse spronato ad agire dalla φιλοτιμία, sulla base delle sentenze (τὰ ἀπομνημονεύμενα) che egli aveva pronunciato. Si veda anche la *Vita di Licurgo* (19.1)<sup>48</sup>, ove Plutarco ricorda che gli Spartani erano in grado di esprimere pensieri profondi (πολλὴ ἀναθεώρησις) ricorrendo a poche parole (ἀπὸ βραχείας λέξεως), parole che richiamano, dal punto di vista lessicale e concettuale, anche la parte conclusiva dell'epistola a Traiano (172E, 58-59 ... ἐν βραχέσι πολλῶν ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων μνήμης γενομένων).

Dopo aver spiegato il motivo per cui le massime dei grandi uomini, più delle azioni, rivelano tratti della loro indole,

per il fatto che la τύχη può condizionare solamente l'evolversi delle vicende, ma non l'ἦθος, l'autore della raccolta apoftegmatica paragona gli apoftegmata (ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις) a specchi (κάτοπτρα) nei quali si riflettono le intenzioni ed i modi di pensare (διάνοια) di ciascun uomo.

L'immagine dello specchio ricorre anche in altri scritti di Plutarco ed è stata esaminata con attenzione da Stadter<sup>49</sup>, il quale cita il proemio della *Vita di Emilio Paolo* (*Aem.* 1.1)<sup>50</sup>, ove si legge che Plutarco, nel narrare le vicende dei grandi protagonisti della storia, intende fornire ai lettori, ed a se stesso, esempi di virtù su cui plasmare il proprio comportamento. Il testo costituisce una sorta di specchio (ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ), in cui sono riflesse le azioni virtuose e viziose degli uomini, ed il lettore, come lo spettatore di una rappresentazione, è incoraggiato non solo a sviluppare la capacità di distinguere vizi e virtù, ma anche ad imitare i comportamenti lodevoli e a tenere a freno gli impulsi mediante il λόγος.

<sup>46</sup> Si veda l'uso dei medesimi termini negli *Apophthegmata* 172C, 25-29 per esprimere un concetto analogo: ... τὴν χρεῖαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων, εἰ πρόςφορον ἔχει τι πρὸς κατανόησιν ἡθῶν καὶ προαιρέσεων ἡγεμονικῶν,...

<sup>47</sup> Plu., *Them.* 18.1 Καὶ γὰρ ἦν τῇ φύσει φιλοτιμώτατος, εἰ δεῖ τεκμαίρεσθαι διὰ τῶν ἀπομνημονευομένων.

<sup>48</sup> Plu., *Lyc.* 19.1 Ἐδίδασκον δὲ τοὺς παῖδας καὶ λόγῳ χρῆσθαι πικρίαν ἔχοντι μεμιγμένην χάριτι καὶ πολλὴν ἀπὸ βραχείας λέξεως ἀναθεώρησιν.

<sup>49</sup> P. A. STADTER, 2003-2004.

<sup>50</sup> Plu., *Aem.* 1.1 Ἐμοὶ [μὲν] τῆς τῶν βίων ἄψασθαι μὲν γραφῆς συνέβη δι' ἑτέρου, ἐπιμένειν δὲ καὶ φιλοχωρεῖν ἤδη καὶ δι' ἑμαυτόν, ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετὰς τὸν βίον.

Ciò che Plutarco propone al lettore non è l'elogio incondizionato di personaggi storici, ma "re-creations of real people" (p. 90), che hanno agito come su un palcoscenico, compiendo azioni più o meno nobili. Spetta all'osservatore, di conseguenza, il discernimento di ciò che è da imitare da quanto invece è da evitare. Guardarsi in uno specchio per notare, ad esempio, gli effetti sgradevoli che la collera procura sui lineamenti del viso induce l'uomo a liberarsi, o perlomeno a contenere, questa passione<sup>51</sup>; allo stesso modo l'uomo che vede riflesse, come in uno specchio, le debolezze dei grandi uomini, impara gradualmente a discostarsi, nella propria esperienza quotidiana, da quelle tipologie di vizio.

Anche i *Regum et imperatorum apophthegmata*, conclude Stadter, fungono da specchio in cui Traiano, e i più alti dignitari della corte imperiale, avrebbero potuto osservare e meditare sulle vicende politiche del passato, così da scongiurare il ripetersi di quelle tragiche e crudeli circostanze, che avevano caratterizzato l'ultima fase dell'età repubblicana romana e, tema ancora più scottante e pressante, il ripetersi degli episodi drammatici, come l'assassinio di Domiziano, che avevano preceduto l'ascesa di Traiano al soglio imperiale.

Plutarco ritorna sul concetto nel *De profectibus in virtute* 85AB<sup>52</sup>, ove si legge che le persone, le quali aspirano a compiere il bene, nel momento in

<sup>51</sup> STADTER (2003-2004) fa riferimento al *De cohibenda ira* 456AB ἐμοὶ δ' εἶ τις ἐμμελής καὶ κομψὸς ἀκόλουθος ἦν, οὐκ ἂν ἠχθόμεν ἑαυτοῦ προσφέροντος ἐπὶ ταῖς ὀργαῖς ἔσοπτρον, ὡσπερ ἐνίοις προσφέρουσι λουσαμένοις ἐπ' οὐδενὶ χρησίμῳ. τὸ γὰρ αὐτὸν ἰδεῖν παρὰ φύσιν ἔχοντα καὶ συντεταραγμένον οὐ μικρὸν ἐστὶν εἰς διαβολὴν τοῦ πάθους. "The first and essential step in his process of self-improvement, Fundanus says, was sensitizing himself to the nature of anger, its effects, and the circumstances that produce it...The process described by Fundanus is like the study an athlete makes of his performance and that of others he admires. He knows the basic movements, but now he reviews every stage of his performance to maximize his strengths and minimize his faults" (p. 91).

<sup>52</sup> Plu., *De prof. in virt.* 85AB ἤδη δὲ τοῖς τοιοῦτοις παρέπεται βαδίζουσιν ἐπὶ πράξεις τινὰς ἢ λαβοῦσιν ἀρχὴν ἢ χρησαμένοις τύχῃ τίθεσθαι πρὸ ὀφθαλμῶν τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς ἢ γενομένους, καὶ διανοεῖσθαι 'τί δ' ἂν ἔπραξεν ἐν τούτῳ Πλάτων, τί δ' ἂν εἶπεν Ἐπαμεινώνδας, ποῖος δ' ἂν ὤφθη Λυκοῦργος ἢ Ἀγησίλαος', οἷον πρὸς ἔσοπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας ἢ φωνῆς ἀγεννεστέρας αὐτῶν ἐπιλαμβανομένους ἢ πρὸς τι πάθος ἀντιβαίνοντας. Dal punto di vista lessicale questo passo e quello della *Vita di Emilio Paolo* (cf. n. 50) presentano molte affinità; in entrambi ricorre l'immagine dello specchio (*Aem.* ὡσπερ ἐν ἐσόπτρῳ/*De prof. in virt.* οἷόν τι πρὸς ἔσοπτρα), il riferimento agli uomini virtuosi da prendere a modello (*Aem.* πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετάς/*De prof. in virt.* τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς) ed i verbi con cui Plutarco indica l'atto del prendersi cura della propria interiorità, adornandola e correggendo gli errori (*Aem.* κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν/*De prof. in virt.* κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας).

cui intraprendono un'impresa (τοῖς τοιούτοις...βαδίζουσιν ἐπὶ πράξεις τιναὶς) o si trovano a ricoprire un posto di comando (ἢ λαβοῦσιν ἀρχὴν) oppure si imbattono negli ostacoli cagionati dalla τύχη (ἢ χρησαμένοις τύχη), hanno la consuetudine di avere dinanzi agli occhi gli esempi encomiabili degli uomini che si sono distinti per la loro virtù (...παρέπεται...τίθεσθαι πρὸ ὀφθαλμῶν τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς ἢ γενομένους...). Ma Plutarco sottolinea pure che tali persone non si limitano ad osservare questi esempi, traendone, piuttosto, spunto di riflessione (διανοεῶ) e tentando così di arginare le passioni insane. Il loro persistente impegno nell'osservare i comportamenti altrui per migliorare se stessi è dunque paragonato da Plutarco all'atto di chi si pone dinanzi ad uno specchio per adornarsi e apportare degli interventi di miglioramento<sup>53</sup>, ove necessario (...)

οἶον πρὸς ἔσοπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας...).

### 172D, 43-49.

Il concetto espresso nella sezione precedente (172CD, 31-43), ossia che la τύχη può spesso compromettere l'esito di un'azione preventivata, viene adesso illustrato mediante l'aneddoto del persiano Siramne. A quelli che erano stupiti per la discrepanza tra i suoi saggi pensieri e i risultati non favorevoli delle sue azioni, il persiano replicava dicendo che le parole (οἱ λόγοι) sono una manifestazione dell'ἦθος di un uomo, le azioni (αἱ πράξεις) risentono dell'incisivo apporto della τύχη, che può sovvertire completamente le intenzioni umane.

La struttura simmetrica dell'aneddoto (τῶν λόγων/αἱ πράξεις - νοῦν ἐχόντων/οὐ κατορθοῦνται e τῶν μὲν

<sup>53</sup> Come osserva E. VALGIGLIO, 1989, p. 38, per Plutarco “non bastano i discorsi dei filosofi; chi realizza un vero progresso deve confrontarsi colle azioni degli uomini buoni e perfetti, coi quali deve cimentarsi a correre”. E questo progresso consiste in un processo di graduale miglioramento interiore e di riduzione dei vizi, al contrario di quanto, secondo il Cheronese, affermavano gli Stoici, ossia che il sapiente giunge ad uno stato di perfezione morale in modo repentino e improvviso. Guardarsi allo specchio e correggere e migliorare con gradualità il proprio aspetto indica metaforicamente il costante impegno che l'uomo deve porre nell'esercizio della virtù. L'invito rivolto a Traiano è dunque quello di riflettere sul passato, che si pone dinanzi leggendo l'opera, e di discernere il vizio dalla virtù, tentando di prendere come modello di riferimento gli uomini virtuosi. Il primo passo verso la virtù consiste infatti nel riconoscere e lodare i comportamenti lodevoli; ma è necessario ed auspicabile integrare poi l'osservazione con la pratica. A tal riguardo, così scrive VALGIGLIO (p. 13): “Non bastano per il progresso i giudizi e le parole, ma occorrono le azioni e i fatti; non basta lodare, ma occorre aspirare alle cose lodate; non basta ammirare, ma occorrono il desiderio e la volontà di fare ciò che si ammira; non bastò che gli Ateniesi lodassero il coraggio e il valore di Milziade: la virtù sta in Temistocle che si fece suo emulo...Spirito di emulazione, dunque, e non di contesa e di invidia, che ostacola l'ammirazione della virtù”.

λόγων/τῶν δὲ πράξεων - αὐτός/τὴν τύχην) sembra sottolineare l'insistenza dell'autore sull'importanza che la τύχη riveste nella sua concezione filosofica; prestando attenzione alla disposizione degli elementi nella frase finale, si nota, in relazione a κύριος, che ad αὐτός viene accostato non il sostantivo βασιλεύς, ma τύχη, come se l'autore avesse voluto conferire una preminenza alla τύχη, rispetto alla volontà dell'uomo, nell'evolversi delle vicende. Infatti nel testo si legge che la fortuna è padrona delle azioni insieme con il re e non che il re è padrone delle azioni insieme alla sorte.

Riguardo al personaggio di Siramne, Volkman<sup>54</sup> aveva giustamente osservato che tale nome non è attestato in altre opere della letteratura greca e che l'aneddoto in questione si ritrova solo in Diodoro Siculo (XV 41.2), ma attribuito a Farnabazo. Per lo studioso anche questo problema costituiva un indizio per ritenere la lettera quale opera di un falsario. Tuttavia Beck<sup>55</sup> replica sostenendo che in Plutarco, e non solo, un medesimo aneddoto risulta variamente attribuito a personaggi diversi; inoltre Plutarco potrebbe aver

letto tale nome in un'opera a noi non pervenuta. Infine lo studioso si chiede per quale ragione un falsario così erudito, come dimostra la ricchezza concettuale della lettera, avrebbe dovuto inventare il nome del persiano Siramne, dstando maggiormente sospetti su di sé, quando invece avrebbe potuto molto più semplicemente attribuire l'aneddoto ad un persiano meglio conosciuto. In ogni caso, conclude lo studioso, il problema relativo al nome del persiano non ha trovato ancora una soluzione chiara.

L'aneddoto di Siramne, come si è detto, non ricorre in altri testi plutarchei, ma è attestato in Diodoro Siculo XV 41.2<sup>56</sup> con alcune significative differenze. In XV 41.1 Diodoro sta riferendo di una campagna militare indetta da Artaserse contro gli Egizi, che si erano ribellati alla Persia; alla guida del contingente barbaro dell'esercito vi era il persiano Farnabazo, invece a capo delle truppe mercenarie era preposto l'ateniese Ificrate. In XV 41.2 si legge che Farnabazo aveva impiegato e sprecato molto tempo per i preparativi della spedizione, pertanto Ificrate, notando quanto il collega fosse abile nel parlare (*ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄν-*

<sup>54</sup> R. VOLKMAN, 1869, p. 217.

<sup>55</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 172 n. 21.

<sup>56</sup> Diod., XV 41.2 ἔτη δὲ πλείω τοῦ Φαρναβάζου κατανηλωκότος περὶ τὰς παρασκευάς, ὁ μὲν Ἰφικράτης ὄρων αὐτὸν ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄντα δεινόν, ἐν δὲ τοῖς πραττομένοις νωχελῆ, παρρησία πρὸς αὐτὸν ἐχρήσατο, φήσας θαυμάζειν πῶς ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὄξύς, ἐν δὲ τοῖς ἔργοις βραδύς. ὁ δὲ Φαρνάβαζος ἀπεκρίθη, διότι τῶν μὲν λόγων αὐτὸς κύριός ἐστι, τῶν δ' ἔργων ὁ βασιλεύς.

τα δεινόν), ma neghittoso nell'agire (ἐν δὲ τοῖς πραττομένοις νωχελῆ), gli disse con franchezza che si mostrava sorpreso dal fatto che una persona così impetuosa e celere nelle parole (ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὀξύς), si mostrasse poi così irresoluta e lenta a tradurre i discorsi in azioni (ἐν δὲ τοῖς ἔργοις βραδύς). A tale affermazione Farnabazo aveva risposto che lui stesso era artefice dei suoi discorsi e che le sue parole rispecchiavano le sue intenzioni. Le sue azioni, al contrario, dipendevano dalla volontà e dalle decisioni del re.

La struttura dell'aneddoto diodoreo è piuttosto simile a quella che si legge in Plutarco; in entrambi i casi vi è qualcuno che si meraviglia (Diod. θαυμάζω; Plu. πρὸς τοὺς θαυμάζοντας) per il comportamento di Farnabazo nel testo diodoreo, di Siramne in quello plutarco. Inoltre le proposizioni che chiariscono la ragione dello stupore presentano una disposizione simmetrica degli elementi, che corrisponde ad un'affinità, ma non coincidenza, del tema proposto, ossia la discrepanza tra le parole ed i fatti. Alle espressioni diodoree ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄντα δεινόν, ἐν δὲ τοῖς πραττομένοις νωχελῆ e ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὀξύς, ἐν δὲ τοῖς ἔργοις βραδύς corrisponde la frase plutarca ὅτι τῶν λόγων αὐτοῦ νοῦν ἔχόντων αἱ πράξεις οὐ κατορθοῦνται. Anche la risposta di Siramne/Farnabazo è caratterizzata da un'affinità lessicale e di collocazione delle parole. Infatti in Plutarco leggiamo τῶν μὲν λόγων ἔφη

κύριος αὐτὸς εἶναι, τῶν δὲ πράξεων τὴν τύχην μετὰ τοῦ βασιλέως ed in Diodoro διότι τῶν μὲν λόγων αὐτὸς κύριός ἐστι, τῶν δ' ἔργων ὁ βασιλεύς. Come si può notare, alla medesima disposizione simmetrica sembra corrispondere analogia semantica tra i due testi; tuttavia si può rilevare che Plutarco sta portando avanti un ragionamento diverso da Diodoro. Entrambi scrivono che tra il parlare e l'agire del personaggio c'è difformità; ma Diodoro attribuisce tale difformità al fatto che Farnabazo è pigro ed indolente, ragion per cui non riesce a mettere in pratica ciò che predica; Plutarco scrive, come già Diodoro, che i ragionamenti del persiano sono apprezzabili (Plu. τῶν λόγων αὐτοῦ νοῦν ἔχόντων; Diod. ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄντα δεινόν; ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὀξύς), ma poi aggiunge che egli nel compimento delle sue azioni non sempre riesce ad evidenziare quelle che erano le sue intenzioni (αἱ πράξεις οὐ κατορθοῦνται); dunque Siramne non viene accusato di essere intempestivo nell'agire, bensì si constata come non sempre ai buoni propositi faccia seguito una realizzazione piena e adeguata degli stessi, indipendentemente dalla volontà di chi agisce. Il motivo per cui ciò accada è chiaramente indicato da Siramne, il quale spiega che le sue parole scaturiscono direttamente dal suo pensiero e, a giudizio degli altri, sono parole sagge, mentre le sue azioni dipendono da due fattori non direttamente controllabili dalla sua volontà, cioè la τύχη ed il re. L'elemento di ulteriore

novità nel testo di Plutarco rispetto a Diodoro è proprio l’inserimento del concetto della τύχη nella risposta del persiano. Resta da chiedersi da che cosa potrebbe dipendere la differenza tra i due autori. Plutarco potrebbe aver apportato alcune modifiche all’aneddoto, di cui era a conoscenza anche Diodoro, per meglio adattarlo al contesto dell’epistola a Traiano, secondo una tecnica di rimodulazione e rimaneggiamento continuo degli aneddoti, facilmente osservabile nelle opere del Cheronese. Come già illustrato, sono due le parole che marcano una differenza semantica tra i due autori, cioè il verbo κατορθόω e il sostantivo τύχη, che forse servono a Plutarco per collegare strettamente l’aneddoto di Siramne all’argomentazione sviluppata nella parte che immediatamente precede l’aneddoto. Infatti in 172CD, 31-43 l’autore ha spiegato che, per conoscere l’indole dei personaggi della storia, è proficuo attenersi ai loro λόγοι più che alle loro πράξεις, dal momento che τῶν μὲν πράξεων αἱ πολλαὶ τύχην ἀναμειγμένην ἔχουσιν, invece le parole rispecchiano in modo limpido (καθαρῶς) la disposizione d’animo di ogni uomo. Come naturale prosecuzione e sintesi di questo ragionamento l’autore avrebbe infine introdotto l’aneddoto

di Siramne, che, in modo più conciso e schematico, ripropone il problema dell’influenza della τύχη nel dipanarsi delle vicende umane.

Totalmente assente è invece tale argomentazione in Diodoro, che sta comparando l’operato di due condottieri, Ificrate, scelto da Artaserse διὰ τὴν ἐν τῷ στρατηγεῖν ἀρετὴν (Diod. XV 41.1), e Farnabazo, che dal punto di vista operativo non sembra poi così pronto e risoluto, considerato che aveva letteralmente dissipato (καταναλίσκω) molti anni a preparare la guerra e tardava a intraprendere la campagna militare.

#### 172DE, 49-60.

Nella parte conclusiva dell’epistola l’autore indica la sostanziale differenza tra le *Vite* e la raccolta apoftegmatica; nelle biografie (ἐκεῖ)<sup>57</sup> le massime degli uomini illustri sono inserite nel contesto più ampio degli eventi storici; per tale motivo il racconto si presenta necessariamente più esteso ed al lettore si richiede non solo desiderio di voler conoscere ed ascoltare la narrazione delle imprese, ma anche tempo libero da poter dedicare ad essa. Gli *Apophthegmata* (ἐνταῦθα), invece, sono destinati soprattutto a chi, come l’imperatore, è oberato da molti impegni e non ha tempo a disposizione da poter dedicare ad ampie

<sup>57</sup> I due avverbi ἐκεῖ ed ἐνταῦθα, riferiti rispettivamente alle *Vite parallele* e agli *Apophthegmata*, sono posti entrambi in posizione incipitaria; la simmetria, marcata anche dal fatto che entrambe le parole sono avverbi, mira ad evidenziare la diversità di composizione e finalità tra le due tipologie.

lettere<sup>58</sup>. Le massime, concise e pregne di significato, consentono in ogni caso di poter conoscere l'indole dei personaggi memorabili e riflettere (ἀναθεώρησις) sul loro modo di agire. Le frasi sentenziose rappresentano, infatti, δείγματα τῶν βίων καὶ σπέρματα, vale a dire che esse costituiscono un indizio, una traccia per poter individuare i tratti salienti della personalità degli uomini.

L'espressione δείγματα τῶν βίων viene spiegata da Beck<sup>59</sup> in due modi, intendendo il sostantivo βίος sia un riferimento alle *Vite*, quindi all'opera letteraria, sia all'insieme degli eventi che caratterizzano il percorso individuale di ogni uomo. L'espressione può in definitiva significare che gli apoftegmi costituiscono "samples of *Lives*", ossia campioni, esempi, che nelle *Vite* sono trattati più diffusamente.

Oppure l'espressione può voler dire che i δείγματα sono "...as discrete events transpiring in the course of a person's life". In entrambi i casi egli non ravvisa difficoltà nell'interpretazione del testo.

Analogamente egli non considera oscuro il significato di σπέρματα, che Volkmann, al contrario, riteneva non comprensibile. Volkmann infatti si chiedeva se le *Vite* potessero davvero 'germogliare' da una collezione di aneddoti simili a piante che nascono dai semi. A tale perplessità Beck replica che l'espressione σπέρματα τῶν βίων potrebbe costituire un indizio prezioso sulla tecnica adottata da Plutarco per comporre le *Vite*. Plutarco, nella composizione delle biografie, potrebbe essere partito da un nucleo costituito principalmente da apoftegmi, dunque σπέρματα, intorno a cui ha poi organizzato la narrazione<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> R. VOLKMANN, 1869, p. 217, riteneva che l'espressione σχολάζουσιν φιληκοῖαν περιμένουσιν fosse inammissibile per il fatto che qualsiasi libro richiede tempo libero da poter dedicare alla lettura. Ma M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 173 n. 35, replica che il giudizio di Volkmann non è corretto; infatti non è difficile credere che Traiano avesse tempo estremamente limitato da destinare alle letture, soprattutto in considerazione delle numerose e lunghe campagne militari da lui intraprese. Il concetto inoltre, sottolinea Beck, si ritrova anche nella *Vita di Timoleonte*, ove Plutarco mostra di essere consapevole del fatto che non tutti i suoi lettori hanno tempo sufficiente da destinare ad ampie letture (Plu., *Tim.* 15.11 ταῦτα μὲν οὖν οὐκ ἀλλότρια τῆς τῶν βίων ἀναγραφῆς οὐδ' ἄχρηστα δόξειν οἰόμεθα μὴ σπεύδουσι μηδ' ἀσχολουμένοις ἀκροαταῖς).

<sup>59</sup> M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, pp. 167-168.

<sup>60</sup> Beck si riferisce in particolare alle parole di Plutarco nel *De Herodoti malignitate* 866B ὅσα δ' ἄλλα πρὸς τούτῳ τολμήματα καὶ ῥήματα τῶν Σπαρτιατῶν παραλέλοιπεν, ἐν τῷ Λεωνίδου βίῳ γραφήσεται; l'autore dice che scriverà una biografia sul re spartano Leonida, per il fatto che Erodoto, nel suo racconto, ha ommesso di riferire imprese gloriose e frasi sentenziose. Quindi Plutarco riporta tre aneddoti su Lisandro, che si ritrovano con leggere varianti negli *Apophthegmata Laconica*. "In this way Plutarch reveals the emphasis he places on such *dicta* as the focal point of a *Life*" (p. 168).

Infine lo studioso segnala un passo del *De curiositate* in cui i termini *σπέρματα* e *δείγματα* si trovano in associazione e hanno un'accezione affine a quella che si desume dal testo degli *Apophthegmata*. In 516C Plutarco riferisce che Aristippo aveva ricevuto in dono alcune frasi sentenziose di Socrate (καὶ μικρ' ἅττα τῶν λόγων αὐτοῦ σπέρματα καὶ δείγματα λαβόν), definite un saggio ed una selezione dei discorsi del filosofo. Anche in questo testo *σπέρματα* sta quindi ad indicare “the quality of something essential or elemental that in turn may initiate, or be subjected to, growth or expansion” (p. 168).

Interessante appare l'uso del termine *φιληκοῖα* nella lettera, ove è associato allusivamente all'idea che il prestare attenzione e mostrarsi desiderosi di ascoltare le parole altrui possa essere di incentivo al miglioramento di se stessi; non dunque ascolto finalizzato al semplice diletto, bensì ascolto quale fonte di esempi utili per indirizzare il proprio animo alla rettitudine morale. Un uso analogo di tale termine si ritrova nel *De audiendo* 40B<sup>61</sup>, ove Plutarco scrive che è opportuno che chi si appresta ad interloquire con una persona desiderosa di ascoltare (*φιληκοῖα*) sappia suscitare il desiderio di compiere azioni lodevoli (*φιλοδοξία*), al pari di chi, persuaso dalle parole di un orante durante una cerimonia religiosa, si

ponga a sua volta quale promotore delle parole ascoltate. Affinché il dialogo ed il confronto tra chi parla e chi ascolta sia proficuo è importante che l'uditore sia ben disposto ad ascoltare, animato da uno spirito benevolo e affabile (*ἴλεων καὶ πρᾶον*). In 39C egli aveva affermato che, per trarre vantaggi dalle parole altrui (*ὠφέλιμος λόγος*), era conveniente che chi ascolta fosse abituato a recepire *ἐγκρατῶς καὶ μετ' αἰδοῦς*, senza ingenerare infruttuose dispute con l'interlocutore.

Plutarco dunque, nel ragionamento sul modo corretto di ascoltare un discorso, sta argomentando che il desiderio di ascoltare e, di conseguenza, di apprendere non è generalmente dissociato da una precisa predisposizione d'animo, che viene connotata da termini quali *πραότης* ed *ἐγκράτεια*, termini che sono elemento fondante dell'orizzonte valoriale dell'autore.

Tornando all'epistola a Traiano è agevole riconoscere un'argomentazione affine a quella del *De audiendo*; infatti l'autore invita l'imperatore, al pari di Artaserse che riceveva doni *εὐμενῶς καὶ προθύμως*, a ricevere (e dunque ascoltare) il dono, costituito dalle massime sentenziose, con il medesimo animo ben disposto del re persiano. Sarà proprio la *φιληκοῖα*, seppur limitata ad

<sup>61</sup> Plu., *De aud.* 40B διὸ δεῖ τῇ φιληκοῖᾳ πρὸς τὴν φιλοδοξίαν σπεισάμενον ἀκροᾶσθαι τοῦ λέγοντος ἴλεων καὶ πρᾶον, ὥσπερ ἐφ' ἐστίαςιν ἱερὰν καὶ θυσίας ἀπαρχὴν παρειλημμένον, ἐπαινοῦντα μὲν ἐν οἷς ἐπιτυγχάνει τὴν δύναμιν, ἀγαπῶντα δὲ τὴν προθυμίαν αὐτῆν τοῦ φέροντος εἰς μέσον ἃ γινώσκει καὶ πείθοντος ἐτέρους δι' ὧν αὐτὸς πέπειστα.

occasioni fugaci rispetto a chi ha tempo maggiore a disposizione (σχολλάζω), a consentire a Traiano di ricavare insegnamenti utili dalle azioni lodevoli degli uomini del passato. Quale ulteriore elemento di richiamo del passo 40B del *De audiendo* nell'epistola, si evidenzia proprio l'uso del termine προθυμία associato a φιληκοΐα, ove Plutarco scrive che è buona consuetudine che chi si trovi a partecipare al banchetto o ad una cerimonia religiosa (al pari di chi ascolta un discorso) mostri apprezzamento per la premura e la buona volontà di chi parla, per il fatto che quest'ultimo ha voluto condividere il proprio sapere con gli altri (ἀγαπῶντα δὲ τὴν προθυμίαν αὐτὴν τοῦ φέροντος εἰς μέσον ἃ γινώσκει). In definitiva negli *Aphrothegmata* Traiano è invitato a ricevere con benevolenza (προθύμως) il dono (al pari di Artaserse nei confronti dell'uomo povero), dono che è derivato dalla gentilezza e amabilità (προθυμία) dell'offerente, ossia dell'autore stesso assimilato per indole e comportamento al contadino che dona l'acqua al persiano.

Vi è, inoltre, un aneddoto, all'interno della raccolta degli *Aphrothegmata Laconica* (208B apoft. 1)<sup>62</sup>, in cui il termine φιληκοΐα, inteso come interesse ed inclinazione all'ascolto, è strettamente connesso all'idea che tale desiderio scaturisca e sia alimentato da discorsi

che favoriscano l'apprendimento. Plutarco riferisce infatti di un re spartano, Agasicle, che, pur essendo φιλήκοος, non si era mostrato disponibile ad accogliere il sofista Filofane. A giustificazione della sua indisponibilità, il re asseriva che avrebbe desiderato essere μαθητής solo di quelli di cui avrebbe voluto anche essere figlio. In sostanza Agasicle sta dicendo che non ritiene Filofane degno di essere suo maestro e capace di fornirgli utili apprendimenti, come dovrebbe fare un padre con un figlio, ossia indirizzarlo nel giusto modo attraverso validi insegnamenti. Evidentemente Filofane, di cui sinora non si hanno notizie storiche, sapeva parlare bene, tuttavia le sue parole apparivano solo come vacua ostentazione retorica. In definitiva nell'aneddoto si riscontra la medesima associazione tra il termine φιληκοΐα e l'utilità che si ricava da ciò che si ascolta. Il desiderio di ascoltare ed apprendere è sì una predisposizione più spiccata in alcuni uomini rispetto ad altri, ma è anche una conseguenza dei discorsi che vengono pronunciati. Se essi non risultano produttivi, come quelli di Filofane, viene meno l'interesse di chi ascolta, per il fatto che nulla potrà apprendere.

### 3. Conclusioni

Nella parte finale della lettera, come si è visto, Plutarco afferma che è possibile ricevere insegnamenti dal

<sup>62</sup> Plu., *Aphroth. Lac.* 208B Ἀγασικλῆς ὁ Λακεδαιμονίων βασιλεὺς, θαυμάζοντός τινος ὅτι φιλήκοος ὢν οὐ προσδέχεται Φιλοφάνη τὸν σοφιστήν, ἔφη 'τούτων χρήζω μαθητής εἶναι, ὢν εἰμι καὶ υἱός.'

passato, anche se il tempo a disposizione del lettore non è tale da consentirgli di approfondire le vicende della storia e le relative riflessioni, come nel caso delle biografie plutarchee. Tuttavia gli aneddoti possono veicolare i medesimi princìpi in una veste letteraria meno accurata, ma certamente efficace; la brevità del testo comporta la soppressione di divagazioni accessorie e la concentrazione dell'autore sulle parole-chiave, che devono indurre il lettore alla meditazione. Ed era proprio mediante i *προγυμνάσματα*, ai quali gli aneddoti della raccolta possono essere assimilati per struttura e contenuto, che gli studenti si accostavano al pensiero filosofico. Di quest'aspetto si è occupato Trapp<sup>63</sup>, che ha approfondito il tema in un capitolo denominato *Encountering Philosophy*; i giovani membri delle famiglie benestanti, prima ancora di avere una "structured experience of philosophical material" affiancati e seguiti da un filosofo, ricevevano i primi rudimenti della disciplina nelle scuole dei *γραμματικοί*, che proponevano spesso agli allievi, secondo la testimonianza degli antichi, i dialoghi platonici, come anche gli scritti socratici di Senofonte, quali testi su cui esercitarsi. Pertanto il *γραμματικός*, mentre insegnava a leggere e scrivere, impartiva anche inevitabilmente nozioni, per quanto semplificate, dei temi presenti nei testi

studiati. I primi esperimenti di esercizio retorico, i *προγυμνάσματα*, venivano svolti sotto la guida del *γραμματικός* per poi proseguire nell'aula del *ρήτωρ*. Ed anche in tal caso, come attestano Teone e Aftonio, i retori si servivano di materiale tratto dagli scritti filosofici per ammaestrare gli allievi.

Come ha ben evidenziato Trapp, l'avvicinamento alla filosofia avveniva anche solo frequentando la scuola del *γραμματικός* attraverso la lettura e l'esegesi di passi filosofici.

Pertanto non dovrebbe destare eccessivo stupore il fatto che Plutarco, ricorrendo a semplici aneddoti, abbia inteso fornire all'imperatore un'educazione ed un approccio alla filosofia, seppur graduale e semplificato. Del resto, se Traiano ed altri capi sono gravati da occupazioni impegnative e vincolanti, di natura politica e militare, la forma dei *Regum et imperatorum apophthegmata* appare come quella più consona a dare indicazioni ed esempi di comportamento concretamente riproducibili nell'agire quotidiano.

#### BIBLIOGRAFIA

AMBROSINI, R.,

- "Funzione espressiva della sintassi nella lingua di Plutarco", in G. D'IPPOLITO & I. GALLO (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*. Atti del III Convegno plutarcheo-Palermo 3-5 maggio 1989, Napoli, 1991, pp. 19-34.

<sup>63</sup> M. TRAPP in M. BECK (ed.), 2014, pp. 47-49.

- BECCHI, F.,
- “La notion de philanthrōpia chez Plutarque : contexte social et sources philosophiques”, in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, 2009, pp. 263-273.
  - *Plutarco. La fortuna*, Napoli, 2010.
- BECK, M.,
- “Plutarch to Trajan: the dedicatory letter and the apophthegmata collection”, in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and Emperor*, Leuven, 2002, pp. 163-173.
- D’IPPOLITO, G.,
- “Filantropia, ellenocentrismo e poli-etnismo in Plutarco”, in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER (eds.), *Historical and biographical values of Plutarch’s works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by The International Plutarch Society*, Malaga-Utah, 2005, pp. 179-196.
- DESIDERI, P.,
- “Lycurgus: the Spartan ideal in the age of Trajan”, in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and Emperor*, Leuven, 2002, pp. 315-327.
- FLACELIÈRE, R.,
- “Trajan, Delphes et Plutarque”, in F. CHAMOUX (ed.), *Recueil Plassart : Études sur l’antiquité grecque offertes à André Plassart par ses collègues de la Sorbonne*, Paris, 1976, pp. 97-103.
- NIKOLAIDIS, A. G.,
- “Philanthropia as sociability and Plutarch’s unsociable heroes”, in J. RIBEIRO FERREIRA- D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, 2009, pp. 275-288.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A.,
- “Proairesis: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco”, in I. GALLO & B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarco-Certosa di Pontignano 7-9 giugno 1993*, Napoli, 1995, pp. 363-381.
- STADTER, P. A.,
- “Mirroring virtue in Plutarch’s Lives”, *Ploutarchos*, n. s., 1 (2003-2004), pp. 89-96.
- TEODORSSON, S. T.,
- “Plutarch’s use of synonyms: a typical feature of his style”, in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch*. Acta of the IVth International Congress of I.P.S.-Leuven 3-6 July 1996, Louvain-Namur, 2000, pp. 511-518.
- TRAPP, M.,
- “The role of philosophy and philosophers in the Imperial period”, in M. BECK (ed.), *A companion to Plutarch*, Chichester, 2014, pp. 43-57.
- VALGIGLIO, E. (ed.),
- *Plutarco. Il progresso nella virtù*, Napoli, 1989.
- VOLKMANN, R.,
- *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlin, 1869.
- ZECCHINI, G.,
- “Plutarch as political theorist and Trajan: some reflections”, in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and emperor*, Leuven, 2002, pp. 191-200.