

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA  
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI – DIPSUM  
SEZIONE FILOLOGIA, LETTERATURE E STORIA DALL'ANTICHITÀ AL MEDIOEVO  
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA CLASSICA  
XIII CICLO



TESI DI DOTTORATO  
IN COTUTELA CON LA  
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

## Traduzione e Commento

*ai Regum et imperatorum apophthegmata di Plutarco,*  
(172BCDE, 176EF, 183EF, 186ABC, 186DEF, 187AB, 187BC,  
187F, 188B, 188CD, 190A, 190DEF, 194CDE)

DOTTORANDA:  
Serena Citro

tutor:  
Prof.ssa Paola Volpe Cacciatore

coordinatore del dottorato:  
Prof. Paolo Esposito

cotutor:  
Prof. Delfim Ferreira Leão

ANNO ACCADEMICO 2013/2014

# INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
CAPITOLO 1	
ASPETTI FORMALI DEGLI ANEDDOTI E TECNICHE DI COMPOSIZIONE E SCOMPOSIZIONE IN PLUTARCO	
1.1 Definizione e caratteristiche dell'apoftegma	p. 9
1.2 La funzione degli aneddoti in Plutarco	p. 14
1.3 Ipotesi sulle annotazioni ipomnematiche	p. 17
CAPITOLO 2	
LA QUESTIONE RELATIVA ALL'AUTENTICITÀ DELL'OPUSCOLO	
2.1 Il dibattito nell'Ottocento	p. 28
2.2 Ulteriori ipotesi degli studiosi nel Novecento	p. 41
2.3 La questione negli studi recenti	p. 45
CAPITOLO 3	
TESTO, TRADUZIONE E COMMENTO	
3.1 L'EPISTOLA A TRAIANO (172BCDE)	
3.1.1 TESTO	p. 50
3.1.2 TRADUZIONE	p. 51
3.1.3 COMMENTO	p. 54
3.2 AGATOCLE (176EF)	
3.2.1 TESTO	p. 83
3.2.2 TRADUZIONE	p. 84
3.2.3 COMMENTO	p. 86
3.3 ANTIPATRO (183EF)	
3.3.1 TESTO	p. 107
3.3.2 TRADUZIONE	p. 108
3.3.3 COMMENTO	p. 109
3.4 ARISTIDE (186ABC)	
3.4.1 TESTO	p. 120
3.4.2 TRADUZIONE	p. 121
3.4.3 COMMENTO	p. 123

3.5 ALCIBIADE (186DEF)	
3.5.1 TESTO	p. 147
3.5.2 TRADUZIONE	p. 148
3.5.3 COMMENTO	p. 151
3.6 IFICRATE (186F-187AB)	
3.6.1 TESTO	p. 189
3.6.2 TRADUZIONE	p. 190
3.6.3 COMMENTO	p. 192
3.7 TIMOTEO (187BC)	
3.7.1 TESTO	p. 207
3.7.2 TRADUZIONE	p. 208
3.7.3 COMMENTO	p. 209
3.8 FOCIONE (187F-188B-188CD)	
3.8.1 TESTO	p. 236
3.8.2 TRADUZIONE	p. 237
3.8.3 COMMENTO	p. 238
3.9 TELECLO (190A)	
3.9.1 TESTO	p. 255
3.9.2 TRADUZIONE	p. 256
3.9.3 COMMENTO	p. 257
3.10 LISANDRO (190DEF)	
3.10.1 TESTO	p. 264
3.10.2 TRADUZIONE	p. 265
3.10.3 COMMENTO	p. 267
3.11 PELOPIDA (194CDE)	
3.11.1 TESTO	p. 298
3.11.2 TRADUZIONE	p. 299
3.11.3 COMMENTO	p. 301
CONCLUSIONI	p. 328
APPENDICE    TAVOLA SINOTTICA	p. 331
BIBLIOGRAFIA	p. 339

## INTRODUZIONE

L'opuscolo *Regum et imperatorum apophthegmata* (*Moralia* 172B–208A) è al numero 108 del *Catalogo di Lampria* con il titolo *Ἀποφθέγματα ἡγεμονικά, στρατηγικά, τυραννικά*.

Dopo una lettera di dedica a Traiano, il discorso si snoda in una lunga serie di aneddoti, oltre cinquecento, ricondotti a svariati personaggi del mondo orientale, greco e romano, che hanno rivestito la carica di re, condottiero o tiranno. Gli aneddoti, che qui ricorrono, si ritrovano in molte altre opere di Plutarco, sia nelle *Vite* che nei *Moralia*; tuttavia nell'opuscolo essi sono introdotti semplicemente dal nome del personaggio, cui sono relativi, e non sempre presentano evidenti connessioni logiche e di contenuto tra loro.

Nel *Catalogo di Lampria*, inoltre, al numero 125 è menzionata un'opera intitolata *Ἀπομνημονεύματα*, che secondo Nachstadt (1971, pp. 1-2) costituisce solamente un titolo diverso per indicare il medesimo opuscolo plutarco; anche Fuhrmann (1988, p. 3) nella *Notice*, che precede la sua traduzione dell'opera per *Les Belles Lettres*, afferma che questo secondo titolo potrebbe essere riferito alla medesima opera, in considerazione del fatto che il termine ἀπομνημόνευμα è presente nella lettera dedicatoria degli *Apophthegmata* (τὴν χρεῖαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων); Ziegler (1965, p. 271) invece ritiene che si possa trattare di due raccolte distinte, tramandate sotto il nome di Plutarco. L'affermazione di Ziegler si basa principalmente su un passo della *Bibliotheca* di Fozio (Phot. *Bibl.* cod. 161, 104ab), in cui il patriarca di

Costantinopoli esamina il contenuto delle *Ἐκλογαὶ διάφοροι* di Sopatro. Nel nono libro Sopatro, in base a quanto afferma Fozio, ricorda, tra le opere di Plutarco, due raccolte di *Ἀποφθέγματα*. Dal passo qui di seguito riportato risale il problema di attribuzione: Καὶ δὴ καὶ ὁ ἕνατος αὐτῶ ὁμοίως ἐκ τῶν Πλουτάρχου συνετμήθη,...καὶ ἐκ τοῦ λόγου ὃς ἐπιγέγραπται αὐτῶ <<Ἀνδρῶν ἐνδόξων ἀποφθέγματα>>,...καὶ ἐκ τοῦ βιβλίου δὲ ὁ ἐπιγέγραπται αὐτῶ «Βασιλέων καὶ στρατηγῶν ἀποφθέγματα»...Καὶ ἀπὸ μὲν τῶν Πλουτάρχου ἐκ τούτων.

Le due raccolte sono distinte da Sopatro e corrisponderebbero alle due differenti opere indicate nel *Catalogo di Lampria*.

In dettaglio l'opuscolo si apre con una lettera dedicatoria a Traiano, cui seguono gli aneddoti dei personaggi, raggruppati in tre gruppi: il mondo dei barbari, i Greci e i Romani<sup>1</sup>. Lo spazio riservato ai personaggi è variamente ampio; meno estese risultano le sezioni persiana, egizia, tracia e scita; più sviluppate quelle

---

<sup>1</sup> All'inizio Plutarco raccoglie gli aneddoti relativi ai re persiani Ciro, Dario, Serse, Artaserse, Ciro il Giovane, Artaserse Mnemone, alle regine Semiramide e Parisatide ed infine Oronte e Memnone. Segue la presentazione di un aneddoto relativo ai re egiziani; quindi vengono mostrati gli aneddoti dei re traci Polti, Teres, Cotis, degli sciti Idantirso, Atea, Sciluro. Seguono i tiranni di Siracusa Gelone, Ierone, Dionisio il Vecchio, Dionisio il Giovane, Agatocle e Dione; i sovrani macedoni Filippo e Alessandro, i sovrani ellenistici Tolomeo Lago, Antigono, Demetrio, Antigono secondo, Lisimaco, Antipatro, Antioco terzo, Antioco lo sparviero, Eumene, Pirro, Antioco Sidete. Di seguito l'autore si sofferma sugli strateghi ateniesi Temistocle, Mironide, Aristide, Pericle, Alcibiade, Lamaco, Ificrate, Timoteo, Cabria, Focione, gli oratori Egesippo e Pitea, il tiranno Pisistrato ed infine Demetrio Falereo. Dopo la sezione dedicata agli Ateniesi, Plutarco volge la sua attenzione agli Spartani, a partire dai re Licurgo, Carillo, Archidamo. Presenta inoltre in successione il condottiero Brasida, il re Agide, il navarco Lisandro, i re Agesilao, Archidamo figlio di Agesilao, Agide il Giovane, Cleomene, il generale Pedarito, il generale argivo Nicostrato, il re spartano Eudamida, il generale Antalcida. La sezione dedicata al mondo greco si conclude con aneddoti relativi ai tebani Epaminonda e Pelopida. La raccolta prosegue con la presentazione di alcuni personaggi romani, rispettando in linea di massima l'ordine cronologico. In particolare sono riportati aneddoti relativi a Manio Curio, Gaio Fabrizio, Fabio Massimo, Scipione l'Africano, Tito Quinzio, Gneo Domizio, Publio Licinio, Paolo Emilio, Catone il Vecchio, Scipione Minore, Cecilio Metello, Gaio Mario, Lutazio Catulo, Silla, Gaio Popilio, Lucullo, Gneo Pompeo, Cicerone, Caio Giulio Cesare e Cesare Augusto.

relative ai personaggi ateniesi e spartani. Ma anche all'interno dello stesso gruppo, ad esempio quello incentrato sugli Ateniesi, si riscontrano sezioni più ampie, in cui ad un unico personaggio sono associati numerosi aneddoti, e sezioni meno articolate.

Nell'epistola a Traiano l'autore illustra la ragione per cui questa raccolta è stata approntata, ovvero dare la possibilità a coloro che, come l'imperatore, sono gravati da molte incombenze, di poter conoscere, mediante la lettura di brevi aneddoti, i tratti della personalità di insigni uomini del passato. L'intenzione dell'autore non è tuttavia limitata a offrire ai destinatari dell'opera un'occasione di svago e piacevole lettura; gli aneddoti infatti possono risultare utili per osservare, come se fossero riflessi in specchi, i propositi e le idee che hanno indotto all'azione i protagonisti della storia. Dalla comprensione del passato si genera, o dovrebbe generarsi, nell'uomo impegnato in politica, e non solo, l'impulso ad imitare comportamenti degni di lode e ad astenersi da azioni che comportano biasimo per sé e danno per la comunità.

Ed è importante, continua l'autore, che la conoscenza di tali personaggi sia veicolata dalle frasi e dalle parole sentenziose che essi hanno pronunciato spontaneamente e con schiettezza nel corso della loro vita, per il fatto che esse sono come una rivelazione istantanea e non mediata della loro anima, mentre le azioni, in cui si sono impegnati, spesso non rappresentano appieno il compimento delle loro intenzioni, in quanto la τύχη di frequente ostacola, o addirittura stravolge, i disegni e i progetti originari.

Qual è il valore primario su cui è opportuno si fondino i rapporti tra i politici e i cittadini e, più in generale, tra gli uomini? Ad indicarlo con precisione è

l'aneddoto posto in apertura dell'epistola, in cui Artaserse, sovrano al pari di Traiano, è subito delineato quale φιλόανθρωπος; la sua φιλανθρωπία si rivela nel modo in cui egli si relaziona con un suddito, un uomo umile e privo di ricchezze, che gli dona, in segno di ossequio, l'acqua raccolta con le mani da un fiume. La reazione del re non è di spregio o di indignazione, anzi il re si mostra in tutta la sua umanità ed apprezza con benevolenza il gesto dell'uomo, ispirato da un sincero sentimento di rispetto.

Appare dunque questo l'esempio da seguire per chi vuole proporsi come guida, politica e militare, di una comunità; è fondamentale improntare le relazioni con i cittadini mostrandosi disponibili al dialogo e non spinti ad agire per interesse economico; è quest'ultimo aspetto a fungere da collegamento tra l'aneddoto di Artaserse e quello successivo di Licurgo. Ricercare e prediligere la semplicità e astenersi dal lusso è ciò che aveva prescritto Licurgo per gli Spartani nell'esecuzione dei sacrifici agli dei. La εὐτέλεια è dunque complementare alla φιλανθρωπία, dal momento che l'affannosa rincorsa all'acquisizione di ricchezze è, secondo Plutarco, uno dei fattori che hanno deteriorato i rapporti umani; mentre la preferenza per ciò che è semplice e parsimonioso fa emergere l'autenticità dei sentimenti e dei moti interiori che si traducono in gesti di altruismo e tolleranza. Per nulla affetto da φιλοπλουτία si mostra, ad esempio, Pelopida che, a differenza degli amici, si disinteressa del denaro, perché non lo considera un elemento necessario al vivere bene; analogamente si presenta Aristide, che nel corso del viaggio, intrapreso per definire l'entità dei tributi per gli alleati della lega ateniese, non osa minimamente appropriarsi di denaro altrui.

L'autore fa scorrere dinanzi agli occhi di chi legge la lunga sequenza di aneddoti, invitando a considerare quali sono le virtù, ma anche i vizi, che hanno condotto personaggi eminenti alla prosperità o alla rovina. E ciò che emerge con costanza da ciascuna breve storia è l'importanza della riflessione e della ponderazione: ogni qual volta ci si accinge a compiere un'azione o si replica ad una domanda non priva di insolenza; è consigliabile e opportuno imparare a domare, mediante l'esercizio del λόγος, le forze irrazionali dell'anima; esse infatti non possono essere sradicate del tutto. È in virtù di questo costante e graduale esercizio di miglioramento di sé che le energie, di cui l'uomo dispone, possono essere imbrigliate e indirizzate ad azioni nobili per chi le compie e fruttuose per chi ne beneficia.

Si veda a tal proposito l'esempio di Timoteo, lo stratega ateniese, il quale si mostra ben consapevole dell'importanza di non lasciarsi sopraffare da un incontrollato ardore bellico, perché un gesto temerario arrecherebbe detrimento non solo alla sua persona, ma anche a tutti coloro che dalle sue decisioni e scelte dipendono. Il coraggio può dunque agevolmente degenerare nella temerarietà, se il ragionamento non ha arginato un impulso che può condurre ad effetti duplici, positivi e negativi. L'esercizio del λόγος genera risultati tangibili in Agatocle, che, dinanzi a parole ingiuriose dei nemici, non si abbandona a reazioni furiose, ma replica con tono disteso e pacato ed accenna un sorriso. La πραότης è, al pari della εὐτέλεια, un altro segno di φιλανθρωπία, perché è grazie ad essa che si possono stemperare le discordie e si può instaurare un rapporto con gli altri basato sull'indulgenza e non sulla chiusura nelle proprie convinzioni.



L'autore poi si sofferma a indicare in che modo un condottiero può distinguersi dagli altri e dimostrare la sua grandezza d'animo; vi è Pelopida che alle suppliche amarevoli della moglie, ansiosa per la partenza del suo uomo per la guerra, risponde che colui il quale ha accettato di rivestire la carica di condottiero non può certo preoccuparsi di salvare la propria vita, ma piuttosto salvaguardare i suoi concittadini. E ancora una volta nobile ci appare l'animo del Tebano quando, prigioniero del sanguinario tiranno di Fere, non esita a rivolgergli parole denigratorie, senza temere alcuna ritorsione. Coraggioso è anche Agatocle che è riuscito con le proprie forze e la propria intraprendenza e dedizione (ἐπιμέλεια e ἀνδρεία) ad imporsi sulla scena politica e militare siciliana. Valoroso è Ificrate che riesce, come Agatocle, a riscattarsi dall'accusa infamante di avere umili origini non contraccambiando con altrettante parole di scherno, ma dimostrando sul campo di battaglia le proprie capacità. Ed Ificrate condivide con Agatocle anche la solerzia e lo zelo, nel caso specifico consistita nel predisporre con cura ogni elemento dell'accampamento, poiché sarebbe un'onta per un condottiero non aver previsto i possibili rischi di un attacco nemico. La sua sollecitudine (ἐπιμέλεια) è quindi manifestazione di πρόνοια, uno dei mezzi più efficaci di cui l'uomo dispone per ostacolare, o almeno circoscrivere, l'imprevedibilità della τύχη.

Si staglia poi fra i tanti politici ateniesi la figura di Aristide, incarnazione della δικαιοσύνη, ma anche della φρόνησις. Egli infatti sa tenersi lontano e non si lascia irretire dalle logiche clientelari che intaccano gli affari della politica; ma si mostra anche uomo di fine intelletto quando propone al rivale Temistocle di mettere da parte temporaneamente la loro ostilità in vista di una missione

estera. Non è semplice e meschina convenienza, piuttosto saggio calcolo politico, perché ciò che gli interessa in quel momento è preservare i diritti di Atene al di fuori dei confini; dunque meglio è per gli Ateniesi che Aristide e Temistocle svolgano il loro incarico uniti invece che in contrasto reciproco.

Sin qui si sono indicati alcuni dei modelli positivi che l'autore propone, ma non mancano aneddoti da cui emergono tratti del carattere dei personaggi che non sono certo da imitare. Vi è Lisandro, che da un lato si mostra sprezzante di doni costosi inviati dal tiranno Dioniso, dall'altro appare sin troppo incline all'uso delle armi per dirimere una controversia territoriale e all'uso dell'inganno per conseguire i suoi obiettivi. Ingannevole è anche, in più di una circostanza, l'indole di Alcibiade, il quale si dice più propenso a ricorrere all'astuzia che a dar conto agli altri del proprio operato. Alcibiade è inoltre un uomo ambizioso e incapace di accettare la sconfitta, come già faceva presagire l'aneddoto risalente alla sua infanzia. Quando fu sconfitto da un avversario nella lotta, reagì con un morso all'avversario, disattendendo le regole; e nel corso della sua vita tenterà sempre di sottrarsi alle norme, comportamento che si ritorcerà contro la sua stessa persona.

In conclusione mediante scene sinteticamente delineate l'autore consente al lettore di conoscere quali siano i valori che, a suo avviso, devono fungere da riferimento per chi intraprende la carriera sia politica che militare; *φιλανθρωπία, πρόνοια, φρόνησις, ἀνδρεία, πραότης, εὐτέλεια* sono tutti elementi fondamentali per l'uomo di Stato perché gli consentono di indirizzare le sue azioni al bene della comunità e non all'appagamento di desideri e ambizioni personali. La politica in definitiva non può prescindere dall'etica; un

politico, che non persiste nel migliorare il suo animo e liberarlo da ogni forma di egoismo, non potrà affatto giovare a chi è sottoposto al suo comando.

## CAPITOLO 1

### ASPETTI FORMALI DEGLI ANEDDOTI E TECNICHE DI COMPOSIZIONE E

#### SCOMPOSIZIONE IN PLUTARCO

##### 1.1 Definizione e caratteristiche dell'apoftegma

Con il termine moderno *aneddoto* si fa generalmente riferimento a tre entità distinte nel lessico retorico dei Greci (χρεία, ἀπομνημόνευμα, ἀπόφθεγμα), sebbene gli scrittori antichi tendenzialmente ricorrano ad esse con il medesimo intento didascalico, vale a dire proporre al lettore l'esempio di un comportamento virtuoso o degenerato su cui riflettere.

Per comprendere le sottili differenze, che spesso si mostrano sfumate nei testi greci, è utile prendere in esame la definizione e classificazione di tali espedienti retorici presentata da Elio Teone nei *Progymnasmata*. Il retore si sofferma ad individuare le caratteristiche della χρεία, che, come si vedrà, costituisce il nucleo imprescindibile dell'ἀπόφθεγμα. Essa è definita come un'affermazione perspicace o un'azione che è sintomo di sagacia, parimenti contrassegnate dalla brevità del testo; inoltre è generalmente attribuita ad un personaggio (*Theon* 96 Χρεία ἐστὶ σύντομος ἀπόφασις ἢ πρᾶξις μετ' εὐστοχίας ἀναφερομένη εἰς τι ὠρισμένον πρόσωπον ἢ ἀναλογοῦν προσώπῳ). Ad essa sono affini per contenuto e intento didascalico la γνώμη e l'ἀπομνημόνευμα.

La γνώμη si differenzia dalla χρεία per quattro ragioni che Elio Teone sinteticamente illustra; in primo luogo la γνώμη, pur essendo formalmente una frase concisa e sentenziosa, non è rapportata ad alcun personaggio e ha per

oggetto generalmente temi di rilevanza più ampia; invece la *χρεία* può riferirsi anche a motivi specifici e non generalizzabili; la *γνώμη* inoltre è sempre finalizzata a fornire un'indicazione moralmente utile, al contrario la *χρεία* può anche presentarsi semplicemente come una battuta di spirito<sup>2</sup>; la *γνώμη* infine può essere costituita solamente da un'espressione, un motto; la *χρεία* invece, come già ricordato da Teone nella definizione iniziale, può consistere sia in un *λόγος* sia in una *πρᾶξις*.

L'*ἀπομνημόνευμα*, come la *χρεία*, può essere rappresentato indifferentemente da un *λόγος* o da una *πρᾶξις*, ma si distingue da essa perché ha un'estensione maggiore e per il fatto che non necessariamente è riferito ad un personaggio definito.

L'*ἀπόφθεγμα* infine, secondo la definizione di Gemoll (1924, pp. 1-2) indica un motto, una battuta, una risposta che viene data nel corso di un diverbio o un dialogo (*Bescheid, Streitrede*); ad esemplificazione della sua definizione, lo studioso cita alcuni passi del III libro dei *Memorabilia* di Senofonte (III, 13-14), in cui si può osservare lo schema caratteristico dell'*apoftegma* (domanda/risposta), come nell'esempio che segue (*Mem. III, 13, 2*):

---

<sup>2</sup> Cf. Schmidt (1879, pp. 1-4), il quale si sofferma a descrivere le caratteristiche principali delle raccolte di aneddoti, che erano state elaborate prima dell'età di Plutarco e di cui si conservano principalmente frammenti. La consuetudine di raccogliere aneddoti scherzosi o dal tono moraleggiante, i cui protagonisti erano uomini illustri, e di sistamarli in *corpora* si era diffusa verso la fine del quarto secolo a.c. in Grecia, consuetudine che si conservò, senza interruzioni, fino "ad ultima mediae aetatis tempora". È possibile distinguere gli aneddoti in base a due categorie principali: quelli definiti *γελοῖα ἀπομνημονεύματα*, spesso licenziosi (protagonisti erano generalmente parassiti, meretrici e scialacquatori), il cui intento era di suscitare il riso del lettore e caratterizzati spesso da un "non fucatus lepor". Alla seconda tipologia appartengono gli aneddoti che proponevano *exempla* scritti con il fine di correggere i costumi degli uomini.

Ἄλλου δὲ λέγοντος ὅτι ἀηδῶς ἐσθίοι, Ἀκουμένος, ἔφη, τούτου φάρμακον ἀγαθὸν διδάσκει. ἔρομένου δέ, Ποῖον; Παύσασθαι ἐσθίοντα, ἔφη· καὶ ἥδιόν τε καὶ εὐτελέστερον καὶ ὑγιεινότερον διάξειν παυσάμενον.

L'ἀπόφθεγμα generalmente presenta una struttura tripartita, costituita da *occasio*, *provocatio* e *dictum*. L'*occasio* rappresenta la cornice spazio-temporale, definita con maggiori o minori dettagli, in cui la vicenda viene contestualizzata. La *provocatio* consiste nella richiesta di chiarimento o nell'accusa<sup>3</sup>, che viene rivolta generalmente ad un singolo personaggio da parte di un altro personaggio o un gruppo di personaggi, che vengono indicati talvolta con precisione, altre volte lasciati nell'indefinitezza<sup>4</sup>. Il *dictum*, posto alla fine dell'apoftegma, è la risposta che il personaggio, interrogato o biasimato, fornisce all'interlocutore<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Ad esemplificazione delle due tipologie indicate, ossia *provocatio*, intesa come richiesta di chiarimento da un lato, e accusa rivolta al personaggio dall'altro, cito questi due esempi tratti dai *Regum et imperatorum apophthegmata*: 1) 193AB Εἰωθὼς δὲ φαίνεσθαι τὸν ἄλλον χρόνον ἀηλιμμένος τὸ σῶμα καὶ φαιδρὸς τῷ προσώπῳ μετὰ τὴν μάχην ἐκείνην τῇ ὑστεραία προῆλθεν ἀυχμηρὸς καὶ ταπεινός· τῶν δὲ φίλων ἐρωτῶντων μὴ τι λυπηρὸν αὐτῷ συμπέπτωκεν, 'οὐδέν' εἶπεν 'ἄλλ' ἐχθὲς ἠσθόμην ἐμαυτοῦ μείζον ἢ καλῶς ἔχει φρονήσαντος· διὸ σήμερον κολάζω τὴν ἀμετρίαν τῆς χαρᾶς.'; 2) 190DE Πρὸς δὲ τοὺς ψέγοντας αὐτὸν ἐπὶ τῷ δι' ἀπάτης τὰ πολλὰ πράσσειν ὡς ἀνάξιον τοῦ Ἡρακλέους ἔλεγεν, ὅπου μὴ ἐφικνεῖται ἡ λεοντῆ, προσραπτέον εἶναι τὴν ἀλωπεκῆν.

<sup>4</sup> Si vedano gli esempi di seguito indicati, tratti dai *Regum et imperatorum apophthegmata*; nel primo caso la domanda viene rivolta da un gruppo precisato di persone (184C Πύρρον οἱ υἱοὶ παῖδες ὄντες ἠρώτων, τίμη καταλείψει τὴν βασιλείαν· καὶ ὁ Πύρρος εἶπεν 'ὅς ἂν ὑμῶν ὀξυτέρων ἔχη τὴν μάχαιραν.');

nel secondo caso non viene specificato chi è l'autore della richiesta (184C Ἐρωτηθεὶς δὲ πότερον Πύθων ἢ Καφισίας ἀληθῆς ἀμείνων 'Πολυπέρχων' ἔφη 'στρατηγός.');

<sup>5</sup> Cf. Bergonzini (2006, pp. 138-139): "Queste considerazioni valorizzano la presenza dei riferimenti contestuali e dialogici dell'apoftegma, i quali, anche qualora si presentino estremamente sintetizzati, vengono a trovarsi in stretta connessione con il contenuto veicolato dall'espressione sentenziosa vera e propria". Per rimarcare la struttura dialogica dell'apoftegma, egli cita in aggiunta una considerazione di Bachtin (M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979, pp. 83-92): "La replica di ogni dialogo reale si costruisce e si interpreta nel contesto dell'intero dialogo. Da questo contesto, misto di parole proprie e altrui, non si può toglierne una replica senza perderne il senso e il tono. Essa è parte organica della totalità pluridiscorsiva".

La *χρεια* quindi, rispetto all'apoftegma, presenta tendenzialmente la soppressione dei primi due elementi; è costituita dal solo *dictum*, senza gli elementi del contesto. Il ricorso ad una situazione dialogica è ciò che consente, a livello teorico, di distinguere tra i due artifici retorici.

Riguardo all'attestazione del vocabolo, Bergonzini (*op. cit.*, p. 125) scrive che in epoca storica esso viene usato per la prima volta da Senofonte negli *Hellenica* (II, 3, 56)<sup>6</sup> in relazione a due battute, colme di ironia, che Teramene pronuncia, nel primo caso in risposta all'aguzzino che deve eseguire materialmente la sentenza della sua condanna a morte, nel secondo caso rivolgendosi beffardamente a Crizia, responsabile della sua tragica fine<sup>7</sup>. In Aristotele il termine è usato nella *Retorica* per indicare un celebre motto di Pittaco (*Rhet.* II, 12, 1389a)<sup>8</sup>, motto che però Aristotele non cita, e per definire un particolare tipo di γνώμη (*Rhet.* II, 21, 1394b)<sup>9</sup>. Per il filosofo gli ἀποφθέγματα si caratterizzano per la concisione dell'espressione e per la risposta del personaggio, che risulta in genere inaspettata e imprevedibile per chi legge o

---

<sup>6</sup> *Hell.* II, 3, 56 λέγεται δ' ἐν ῥήματι καὶ τοῦτο αὐτοῦ. ὡς εἶπεν ὁ Σάτυρος ὅτι οἰμώξοιτο, εἰ μὴ σιωπήσειεν, ἐπήρετο· Ἄν δὲ σιωπῶ, οὐκ ἄρ', ἔφη, οἰμώξομαι; καὶ ἐπεὶ γε ἀποθνήσκεις ἀναγκαζόμενος τὸ κώνειον ἔπιε, τὸ λειπόμενον ἔφασαν ἀποκοτταβίσαντα εἰπεῖν αὐτόν· Κριτία τοῦτ' ἔστω τῷ καλῷ. καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἄγνοω, ὅτι ταῦτα ἀποφθέγματα οὐκ ἀξιόλογα, ἐκεῖνο δὲ κρίνω τοῦ ἀνδρὸς ἀγαστόν, τὸ τοῦ θανάτου παρεστηκότος μήτε τὸ φρόνιμον μήτε τὸ παιγνιώδες ἀπολιπεῖν ἐκ τῆς ψυχῆς.

<sup>7</sup> Bergonzini (*op. cit.*, p. 125): "In tali occasioni, l'ammirazione per la forza spirituale dell'uomo, che neppure nell'imminenza della morte perde il senso dell'ironia, prevale sull'esperienza e sulla consapevolezza di natura storiografica di Senofonte, il quale sapeva bene che, tradizionalmente, non era appropriato riportare detti famosi in un libro".

<sup>8</sup> *Rhet.* II, 12, 1389a φιλοχρήματοι δὲ ἤκιστα διὰ τὸ μήπω ἐνδείας πεπεριῶσθαι, ὥσπερ τὸ Πιττακοῦ ἔχει ἀπόφθεγμα εἰς Ἀμφιάραον.

<sup>9</sup> *Rhet.* II, 21, 1394b περὶ δὲ τῶν μὴ παραδόξων ἀδηλῶν δὲ προστιθέντα τὸ διότι στρογγυλῶτατα. ἀρμόττει δ' ἐν τοῖς τοιούτοις καὶ τὰ Λακωνικὰ ἀποφθέγματα καὶ τὰ αἰνιγματώδη...

ascolta; entrambi gli aspetti favoriscono maggiormente l'apprendimento di un concetto e di un'idea.

La distinzione tra le tre forme, che sono state illustrate, risulta spesso non così precisa nelle raccolte antiche di aneddoti; a tal proposito Wyttenbach (1821, pp. 1-2) osserva che nei *Regum et imperatorum apothegmata* si possono leggere non solo *apothegmata*, ma anche *strategemata*, cioè narrazioni sintetiche di episodi, prive della sentenza in epigrafe. Tuttavia egli afferma giustamente che le due tipologie sono strettamente connesse, in quanto entrambe presuppongono un medesimo fine, vale a dire rendere manifesto al lettore un aspetto rilevante del carattere di una persona, quale l'ingegnosità (*solertia*), la scaltrezza (*acumen*) o un pensiero (*cogitatio*). Le parole rendono comprensibili in modo chiaro le intenzioni di una persona; nondimeno le azioni rivelano l'indole dell'uomo, le motivazioni e i ragionamenti, da cui scaturisce un determinato modo di agire e di affrontare una contingenza.

Wyttenbach definisce l'azione una *tacita dictio*, aggiungendo che *nec tantum oratione, sed actione loquimur*. Parola e azione così si equivalgono, essendo entrambe indizio, più o meno esplicito, della natura del personaggio. Inoltre egli osserva che questa equivalenza tra le due forme si rileva anche negli *Strategemata* di Frontino e di Polieno, ove ricorrono con frequenza *apothegmata* che, sebbene differenti nella struttura espressiva, hanno la medesima incisività degli episodi narrati in maniera più diffusa. Del resto, continua lo studioso, proprio Plutarco aveva più volte affermato che i "dicta" al



pari dei “facta” sono utili “ad congnoſcendos mores”<sup>10</sup>, come, ad eſempio, nella ben nota introduzione alla *Vita di Alessandro* (*Alex.1, 2*).

## 1.2 La funzione degli aneddoti in Plutarco

Beck (2000, pp. 15-32) ſi è ſoſſermato ad indagare ſulla ragione per cui gli ſcritti di Plutarco ſono ricchi di aneddoti, avanzando l’ipoteſi che, attraverso la voce dei perſonaggi, il Cheroneſe abbia voluto indicare al pubblico i cardini del ſuo pensiero politico-ſoſoſico con delicatezza e diſcrezione, evitando di intervenire e commentare in maniera oltremodo eſplicita. La citazione di aneddoti è un aſpetto tipico dell’oratoria, in particolare quella epidittica, ove eſſi diventano punto di partenza per ſviluppare un diſcorſo generale ſulla virtù o ſul vizio che emerge dai tratti del perſonaggio citato. Il valore formativo degli aneddoti era ben noto agli antichi<sup>11</sup>, che avevano incluso nei *προγυμνάσματα* anche eſercizi di ricompoſizione e manipolazione delle *χρῆται*<sup>12</sup>. Tali eſercizi, di

---

<sup>10</sup> Wytttenbach (*op. cit.*): “atque hanc ego Plutarchi conſuetudinem, hoc apophthegmatum ſtudium mecum cogitans, quantumque momentum in hujusmodi acute et ſubito dictis factisque ad congnoſcendos mores, animos ingeniaque hominem poſuerit, ipſe hoc ſtudium iudiciumque ſaepe profeſſit”.

<sup>11</sup> Beck<sub>c</sub> (2005, pp. 52-55): “Plutarch’s preference for, and reliance on, anecdotal information in the form of *apophthegmata* collections may derive from this older tradition (i.e. quella dei Sette Saggi) of preſerving memorable ſtatements made by notable individuals and may indeed have very little to do with the Peripatetic philoſophy at all”. In ſoſtanza Beck ritiene che la preſenza di una grande quantità di aneddoti nella biografia plutarchea, e in generale nei ſuoi ſcritti, non ſia da attribuire all’influenza della ſcuola peripatetica, come ſoſteneva Leo, ma vada ricercata in una tradizione popolare più antica, legata alla figura dei Sette Saggi, di cui Platone dà una testimonianza nel *Protagora* (A tal riguardo ſi veda, di ſeguito, il commento all’epiſtola dedicata a Traiano nei *Regum et imperatorum apophthegmata*). Che Plutarco nutriſſe uno ſpiccato intereſſe per queſta tradizione lo dimoſtrerebbe la compoſizione dell’opuscolo *Saptem ſapientium convivium*, come anche la raccolta dei *Reg. et imp. apophth.*, in cui il Cheroneſe “when offering Trajan a collection of *apophthegmata*...views himſelf as part of a tradition tracable to the Seven Sage and associated with Delphi”.

<sup>12</sup> Beck<sub>c</sub> (*op. cit.*, pp. 55-56) ha rilevato che gli apoftegmi, che ſi ritrovano nelle opere plutarchee ed in altre opere della letteratura greca, in genere preſentano una parte invariata, che è conſtituita dal *dictum*, oſſia la battuta vera e propria del perſonaggio. Ciò che ha oſſervato lo

cui, come detto, Elio Teone ci dà testimonianza, consistevano nella sperimentazione di tecniche con cui sviluppare il significato basilare espresso da una massima; tra le tecniche più note vi erano la ἐπιφώνησις, ἀντιλογία e ἐπεκτείνωσις. La prima consisteva nell'aggiungere un breve commento alla χροία, al fine di esaltare un comportamento apprezzabile espresso dalla massima; la seconda è definibile come un'obiezione ad una condotta riprovevole rappresentata nella χροία; infine la ἐπεκτείνωσις si presentava come un'espansione della massima mediante l'aggiunta di maggiori dettagli al testo di base. Queste tecniche, che consentivano di alterare un testo semplice in modo soggettivo, fornivano, continua Beck, uno strumento utile agli scrittori per poter aggiungere riflessione di natura etica; tale aspetto era ben noto a Plutarco, il quale "was subjected to this type of training"<sup>13</sup>.

Quanto fosse abile il Cheronese a rielaborare il materiale a sua disposizione lo ha dimostrato Pelling<sup>a</sup> (1995, pp. 125-154), che ha indagato a fondo questo continuo processo di manipolazione in alcune biografie plutarchee. Egli ha individuato le tecniche adottate dallo scrittore, classificandole in tecnica della fusione e combinazione di temi simili in un unico episodio (*conflation*); tecnica

---

studioso è che negli scritti di Plutarco gli apotelemi che si ripetono presentano il *dictum* inalterato o con leggere, ma spesso non significative varianti, mentre l'*occasio* soprattutto mostra un processo di manipolazione e rielaborazione anche sostanziale. Ciò induce a credere che i Greci si tramandassero oralmente tali *dicta* verbatim e che essi poi, raccolti in collezioni di aneddoti nelle scuole di retorica, servissero da base per la sperimentazione di tecniche retoriche ad opera degli allievi.

<sup>13</sup> A tal proposito Del Corno (1984, pp. 405-409), riflettendo sulle considerazioni di Ziegler e di Russell riguardo al rapporto tra Plutarco e la retorica, considerazioni che egli definisce "talvolta estremamente sorprendentemente contraddittorie", afferma di condividere maggiormente il giudizio di Russell, "pur lasciando il debito riconoscimento a una naturale spontaneità e facilità di scrittura, che può far apparire lavoro di lima un innato atteggiarsi del pensiero in forme di incisiva densità artistica". Russell, infatti, sosteneva che "Plutarch, it is true, has l'ame de la naitivité; but in style, he has a sophistication and cunning which make interpretation a continously exacting task"(Russell 1973, p. 34).

della compressione cronologica (*chronological compression*), ossia il collegare in rapporto diretto e consequenziale episodi che sono distinti e distanti nel tempo; tecnica dello spostamento cronologico (*chronological displacement*), che consiste nel disporre gli eventi alterando i rapporti di causa-effetto; tecnica del *transfer*, cioè l'attribuzione intenzionale di qualità ed aspetti ad un personaggio diverso da quello tramandato dalle fonti; infine tecnica dell'espansione (*expansion*), vale a dire che Plutarco aggiunge, molto probabilmente inventandoli, dettagli ad episodi che in altri suoi scritti e nelle fonti risultano privi di molti particolari. Il ricorso a queste tecniche, che Pelling ha indicato nell'analisi delle *Vite*, è agevolmente riscontrabile anche nella raccolta apoftegmatica, ove si notano alterazioni e manipolazioni rispetto alle versioni degli aneddoti che si leggono nelle altre opere di Plutarco.

Al pari di quanto avveniva nell'oratoria epidittica, ove in genere l'oratore si faceva promotore dei valori tradizionali condivisi dall'uditorio, anche Plutarco sembra ricorrere al medesimo uso degli aneddoti, che dunque non sono un semplice artificio retorico<sup>14</sup>. Dall'analisi degli aneddoti presenti nelle *Vite*, Beck (*op. cit.*) ha osservato che generalmente Plutarco esprime il suo sistema di valori riferendoli a personaggi che già dovevano essere noti al lettore come esempi tradizionali di virtù o di vizio. Dunque la scelta degli aneddoti non sembra casuale, ma atta a presentare al pubblico, in maniera indiretta, i principi

---

<sup>14</sup> Beck (*op. cit.*, p. 25): "They also serve to remind the reader of shared values which have a long and illustrious tradition...There are numerous other passages containing anecdotes in the lives which reveal different aspect of Plutarch-s ethos". Lo studioso osserva che nella *Vita di Alcibiade* Plutarco mette in pratica con frequenza una tecnica retorica illustrata da Aristotele (*Rhet.* III 17, 1418b 23-33), che consiste nel far pronunciare ad altri personaggi parole di critica alla condotta di un uomo, ricorrendo ad un aneddoto. "This serves to soften what the reader might otherwise perceive as a rather harsh judgemental approach, while it simultaneously increases his trust in Plutarch by suffusing his ethos with the aura of objectivity".

fondamentali della sua riflessione politico-filosofica, che, conclude lo studioso, possono sintetizzarsi nella necessità di perseguire e mettere in pratica φρόνησις, ἀρετή e εὐνοία.

Le considerazioni di Beck mi sembra possano essere agevolmente estese anche alla raccolta apoftegmatica, ove si evidenzia che di frequente l'autore aggiunge alcuni dettagli agli aneddoti, che non si leggono in altri scritti plutarchei e in altri autori, dettagli che consistono soprattutto nell'uso di aggettivi e sostantivi, posti spesso in clausola o disposti in strutture simmetriche (spesso caratterizzate anche dalla presenza di poliptoti, iterazioni, figure etimologiche), che rinviano a specifiche categorie morali<sup>15</sup>. Anche negli *Apophthegmata* sembra plausibile, dunque, l'idea che l'autore, senza intervenire esplicitamente a commentare l'aneddoto, consenta al lettore di comprendere quale comportamento dei personaggi può essere considerato un modello di riferimento encomiabile.

### **1.3 Ipotesi sulle annotazione ipomnematiche**

Resta l'interrogativo del perché gli stessi aneddoti vengano citati, con alterazioni più o meno vistose, da Plutarco in numerosi scritti,

Secondo Van der Stockt (2004, pp. 331-340) l'approccio degli studiosi allo studio e all'indagine delle fonti in Plutarco non è stato impostato correttamente; egli lo definisce "the impoliteness of *Quellenforschung*", per il fatto che si è voluto ridimensionare e ridurre il ruolo di Plutarco a quello di un epitomatore, che ha

---

<sup>15</sup> Tutti gli espedienti retorici, adottati da Plutarco nella raccolta apoftegmatica, sono stati individuati e illustrati nel commento ad ogni aneddoto.

estratto dalle fonti pensieri e annotazioni e le ha raccolte nelle sue opere (“a highly efficient, albeit thoughtless, copy machine”).

Questa impostazione sarebbe derivata, secondo lo studioso, dall’interpretazione non corretta delle seguenti parole che si leggono nel *De tranquillitate animi* (464F): ἀνελεξάμην περὶ εὐθυμίας ἐκ τῶν ὑπομνημάτων ὧν ἐμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγχανον. Gli studiosi hanno generalmente inteso l’espressione ἐκ τῶν ὑπομνημάτων come una “declaration of dependance”, legittimando in tal modo la loro ricerca continua delle fonti usate da Plutarco. Secondo Van der Stockt, al contrario, Plutarco non sta dicendo di aver raccolto da altri autori quanto è scritto nell’opuscolo in questione; bensì sta affermando che dalle annotazioni personali che aveva messo per iscritto in precedenza è scaturita l’elaborazione della sua opera<sup>16</sup>. L’immagine che si mostra ai nostri occhi è dunque quella di Plutarco che, nella sua biblioteca, è intento a rovistare tra le sue pagine annotate e non a raccogliere e ripetere pedissequamente, o peggio ancora, ricopiare pensieri dagli scritti di altri autori.

In cosa consistevano tali annotazioni? Si trattava, secondo l’ipotesi dello studioso, di “train of thought”, ossia promemoria di pensieri e sviluppi di concetti trascritti velocemente nel corso delle sue letture. È in questa fase che Plutarco adopera le fonti, che non vengono riprodotte automaticamente nei suoi scritti, ma sottoposte al lavoro di meditazione costante ad opera del Cheronese. Tali annotazioni gli sarebbero servite per riportare alla mente, anche a distanza

---

<sup>16</sup> Inoltre Van der Stockt chiarisce che le annotazioni, di cui parla Plutarco, non riguardano esclusivamente il tema della tranquillità dell’animo, come in effetti molti studiosi intendevano. Così egli scrive: “περὶ εὐθυμίας is in the main clause with the verb ἀνελεξάμην, and not in the relative clause with the expression πεποιημένος ἐτύγχανον!: he only says that he happened to have made them for himself”.

di tempo, i pensieri e le riflessioni che erano affiorate nel corso delle sue letture; gli erano utili inoltre come spunto di discussione durante le lezioni per i suoi allievi, nonché come supporto per abbozzare i lavori da pubblicare. Ed è inevitabile che, in virtù del gran numero di opere da lui composte, si riscontrino idee riprese in maniera molto simile in scritti in cui vengono affrontati argomenti affini. Spesso accade che citazioni, riflessioni filosofiche ed aneddoti, che ricorrono in associazione in un opuscolo, si ritrovino accostati e variamente rielaborati in altre opere, costituendo ciò che lo studioso denomina “clusters”, ossia gruppi di ὑπομνήματα. Il modo in cui queste annotazioni vengono adattate al contesto, in cui l'autore le inserisce, consentono di osservare come Plutarco rielabori e apporti mutamenti alle sue riflessioni nel corso degli anni, un'attività costante di “re-thinking of a given materia”.

L'analisi comparata degli scritti di Plutarco, in cui alcuni temi si presentano associati, è stata condotta anche da Van Meirvenne (2002, pp. 141-160), che ipotizza, al pari di Van der Stockt, il ricorso a clusters di ὑπομνήματα da parte di Plutarco. Lo studioso ha esaminato nello specifico il tema della παρορησία, presentato in maniera simile nel *De adulatore et amico* e nella *Vita di Focione*.

Il vero amico, si legge nella prima opera, è colui che è in grado di lodare e biasimare l'altro, cogliendo il momento opportuno, senza mostrarsi eccessivamente prodigo di encomi sì da sfociare nell'adulazione, né troppo brusco nei rimproveri perché altrimenti sarebbe isolato dalla società. E la figura più adatta a svolgere questo complesso compito, dice Plutarco, è il filosofo.

Per illustrare le difficoltà connesse al parlare con franchezza, il Cheronese ricorre in due passi dell'opuscolo (68F-69C e 72BC) all'immagine degli occhi

che, quando sono infiammati (ὄμμα φλεγμαῖνον), evitano di fissare ciò che è brillante e si posano solo su ciò che è scuro. Gli occhi infiammati rappresentano simbolicamente le persone che si trovano in una condizione di disagio interiore, per cui sono meno disposte a sostenere discorsi sinceri e schietti. Il ragionamento di Plutarco, osserva lo studioso, esula apparentemente da considerazioni politiche, poiché l'opuscolo tratta del rapporto tra amici senza mostrare precisi riferimenti al problema dell'adulazione in ambito politico. Tuttavia nella *Vita di Focione* (2, 4) Plutarco, trattando del rapporto disarmonico tra Focione, che soleva parlare con schiettezza, e il popolo ateniese, poco disposto ad ascoltare discorsi sinceri e franchi in quel frangente così intricato per la città, ricorre alla medesima immagine degli occhi infiammati con le medesime parole<sup>17</sup>.

Oltre all'immagine degli occhi infiammati, vi è un altro aspetto che le due opere condividono; in entrambe la παρορησία è paragonata al miele (*De ad. et am.* 59CD; *Phoc.* 2,3), con leggere variazioni; nell'opuscolo infatti Plutarco illustra sia gli aspetti positivi sia quelli negativi del miele, che, cosparso su una ferita, prima provoca bruciore, poi guarisce, vale a dire che la παρορησία nei rapporti tra privati può risultare pungente, ma allo stesso tempo distoglie dai comportamenti riprovevoli; nella biografia di Focione si pone in evidenza solo

---

<sup>17</sup> Van Meirvenne (*op. cit.*, pp. 148-149): "In *Phoc.* 2 Plutarch contemplates the use of frank criticism by a statesman towards a public that is extremely piqued as result of miserable times. The chapter, so to say, embodies the fight of a philosophical leader vs. the non philosophical mass...Although the context is clearly political, the term παρορησία is obviously used in its moral sense, precisely as in *De ad. et am.* Plutarch is dealing with the frank speech that reveals the truth and that confronts the addressee with his faults and shortcomings in order to steer him towards better (i.e. more philosophical) behaviour".

l'aspetto negativo del miele, come a dire che il popolo difficilmente si mostra disposto a soffrire, preferendo gli adulatori.

Questa dettagliata analisi tra i due testi, corroborata da altri esempi, dimostrerebbe, secondo Van Meirvenne, la presenza di annotazioni preliminari di natura principalmente etico-filosofica, che Plutarco avrebbe usato nei vari scritti per affrontare tematiche analoghe, variando alcuni particolari in base al contesto.

Secondo l'ipotesi di Van der Stockt e van Meirvenne, dunque, queste annotazioni avrebbero contenuto principalmente informazioni e riflessioni di carattere etico-filosofico, ma Pelling<sup>b</sup> (2002, pp. 65-90) ritiene che esse fossero piuttosto informazioni di tipo storico.

L'aspetto su cui si è soffermato Pelling è l'ordine in cui gli aneddoti si leggono negli *Apophthegmata* e nelle *Vite*; è ipotizzabile che ci possa essere una relazione tra le due opere, per il fatto che spesso gli aneddoti appaiono nel medesimo ordine, oltre ad avere affinità lessicali e stilistiche di rilievo. Lo studioso non crede che tali analogie possano giustificarsi ipotizzando che all'origine ci siano state le stesse fonti e che le lievi differenze si possano semplicisticamente ascrivere al fatto che in determinati punti del medesimo racconto le fonti divergessero leggermente. L'ipotesi di Pelling è che gli *Apophthegmata* siano stati composti successivamente alle biografie<sup>18</sup>. Tale ipotesi potrebbe essere avallata, continua Pelling, dalle parole di Plutarco nella lettera a Traiano posta all'inizio degli *Apophthegmata*, ove "he says that 'you'

---

<sup>18</sup> Pelling<sup>b</sup> (*op. cit.*, p. 70): "I suggest that they are subsequent to the Lives, not part of their preparation: a collection based on Plutarch's work for the Lives, but garnered *from* those Lives or the work for them, not for them".



already have the Lives, the ‘composition’ (σύνταγμα) ‘on the most distinguished leaders...’.

Come spiegare dunque le divergenze, sebbene per lo più lievi, tra la versione di un aneddoto negli *Apophthegmata* e nelle *Vite*, se la raccolta apoftegmatica è successiva alle biografie? Secondo lo studioso si può supporre che l’autore degli *Apophthegmata* abbia fatto ricorso, nella composizione, non solo alle biografie già ultimate ma anche agli ὑπομνήματα, che Plutarco aveva annotato nella fase di elaborazione preliminare delle *Vite*. Tali annotazioni avrebbero incluso materiale che non sarebbe in seguito confluito nelle *Vite* stesse, ma sarebbe stato scartato dall’autore nella fase finale di stesura.

Un ulteriore interrogativo al quale Pelling tenta di rispondere è perché negli *Apophthegmata* non compaiano numerosi aneddoti presenti nelle *Vite*, se è vero che la raccolta apoftegmatica è cronologicamente più recente. Lo studioso, analizzando le biografie plutarchee di Pompeo e Crasso, ha notato che tendenzialmente gli aneddoti che sono “morally discreditable” vengono omessi negli *Apophthegmata*; sembra inoltre che vengano omessi aneddoti che difficilmente possono essere utili a qualsiasi lettore, perché “closely tied to a particular set of circumstances”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Pelling<sup>b</sup> (*op. cit.*, p. 83): “If the aim is really to provide *apophthegmata* which could be appropriated for a reader’s own purposes, then the more context-specific a story the less usable it is likely to be”. Ciò spiegherebbe anche perché, pur avendo scritto le biografie di Catone l’Uticense e Bruto, Plutarco non abbia poi usato gli aneddoti relativi nella raccolta apoftegmatica: “They had their epigrammatic moments too, but the points they made would be less applicable, or at least less *tactfully* applicable, to the circumstances with which the users of the *Apophthegmata* would have to deal”.

Pelling, in sintesi, ipotizza che i *Regum et imperatorum apophthegmata* siano stati estratti dalle bozze predisposte da Plutarco specificamente per le singole biografie, bozze costituite da “preliminary narrative hypomnemata”.

Stadter<sup>6</sup> (2008, p. 53-54) invece ipotizza che Plutarco avesse inizialmente preparato una collezione di aneddoti non affinati stilisticamente dal momento che non erano destinati alla pubblicazione. Da questa collezione ampia di aneddoti avrebbe quindi estratto ed elaborato quelli che si leggono negli *Apophthegmata*. A differenza di Pelling egli dunque non considera la raccolta apoftegmatica come il risultato del lavoro preparatorio per la stesura delle *Vite*, ma ritiene che sia gli *Apophthegmata* sia le *Vite* siano derivate, in maniera indipendente, da questa collezione di aneddoti che Plutarco aveva personalmente organizzato nel corso delle sue letture e meditazioni.

Stadter si sofferma quindi ad esaminare le relazioni che intercorrono tra i *Regum et imperatorum apophthegmata*, le *Vite* e i *Praecepta gerendae reipublicae*; la presenza di alcuni aneddoti in condivisione tra le tre opere consente allo studioso di osservare in che modo Plutarco sia intervenuto a riadattare l'aneddoto nelle tre opere, che sono catalogabili in generi letterari diversi, destinate a tipologie differenti di lettori e scritte con finalità dissimili. Tale analisi rivela infatti “the subtlety of his handling of the anecdotes”.

I *Praecepta* sono rivolti al giovane aristocratico Menemaco, il quale ambisce ad intraprendere la carriera politica; l'opera quindi si presenta come un manuale sulla giusta condotta che un aspirante politico deve tenere sia in rapporto ai suoi colleghi all'interno della città sia nei confronti dei dominatori Romani, dei quali dovrebbe prevenire ingerenze in affari di politica interna. Per estensione i

destinatari dell'opera sono le elites dei Greci impegnati politicamente nelle rispettive città, che quotidianamente sperimentavano il confronto, e talvolta lo scontro, con le fazioni avversarie.

Le *Vite*, dedicate a Sosio Senecio, figura di spicco nel panorama politico romano, trattano tematiche di più ampio respiro relative sia a problemi di politica interna che esterna, ad aspetti non solo di natura prettamente politica, ma anche militare e rappresentano “a rethinking” di gran parte della storia greca e romana. Esse sono indirizzate ad un pubblico certamente più ampio, ossia tutti quei Greci e Romani che desideravano conoscere le figure più carismatiche della storia, osservate e giudicate secondo principi e riflessioni di tipo filosofico ed etico.

I *Regum et imperatorum apophthegmata* sono destinati, invece, come annunciato chiaramente nell'epistola a Traiano, a coloro che, impegnati in tante altre attività e provvisti di un bagaglio culturale di medio livello, desiderano conoscere esempi di saggezza di celebri statisti. Il primo aspetto che Stadter sottolinea di questa raccolta è l'omissione di numerosi aneddoti, che sono al contrario citati nelle altre due opere; pertanto è possibile ipotizzare che Plutarco disponesse di una raccolta più estesa, compilata da lui stesso forse già in giovane età, da cui avrebbe scelto quali aneddoti inserire negli *Apophthegmata*. Gli aneddoti degli *Apophthegmata* non sarebbero stati quindi estratti direttamente dalle *Vite*, ma dallo stesso materiale usato anche per comporre le biografie. Questa ipotesi plausibilmente trova conferma nel fatto che alcuni aneddoti si riscontrano sia negli *Apophthegmata* sia nei *Praecepta*, ma non nelle *Vite*, oltre al fatto che alcuni aneddoti, distinti nelle *Vite*, appaiono

fusi in un'unica unità nella raccolta apoftegmatica. Questi casi, conclude Stadter, costituiscono un ostacolo alla fondatezza della teoria di Pelling, cioè che gli *Apophthegmata* siano derivati dai "narrative hypomnemata" scritti per ciascuna biografia; è più ragionevole invece pensare che gli *Apophthegmata* siano un'opera indipendente dalle *Vite* e che entrambe derivino dalle medesime annotazioni ipomnematiche, ragion per cui esse condividono numerosi aneddoti.

Per quanto riguarda il rapporto tra gli *Regum et imperatorum apophthegmata* e i *Praecepta gerendae rei publicae*, Stadter ipotizza che la presenza di un ampio numero di aneddoti in entrambi gli scritti sia, anche in questo caso, da ricondurre ad una medesima raccolta anteriore. La differenza tra le due opere è data dal fatto che nella prima gli aneddoti sono suddivisi in base al personaggio, ai luoghi di provenienza e seguono un ordine cronologico; nella seconda essi sono organizzati per temi, vale a dire che Plutarco propone un tema, come il rapporto tra il politico e gli amici, e fa seguire alla sua riflessione una lista di aneddoti esplicativi relativi a personaggi di varia provenienza<sup>20</sup>.

Per illustrare il modo in cui Plutarco avrebbe rielaborato gli aneddoti nelle varie opere, rimarcando l'aspetto che maggiormente gli interessava in uno specifico contesto, Stadter<sup>b</sup> (*op. cit.*, pp. 59-60) ricorre al noto aneddoto di Temistocle, il quale, a seguito del grande trionfo militare di Milziade, non riusciva più a prendere sonno. Nei *Praecepta* (800B) l'aneddoto è mostrato a Menemaco come

---

<sup>20</sup> Stadter<sup>b</sup> (*op. cit.*, p. 57): "It seems likely that most if not all of these anecdotes in this and similar lists, and indeed in the *Praecepta* as a whole, had already been gathered in this prior larger Plutarchan collection...In other words, the arrangement of anecdotes was flexible, and could be adapted to Plutarch's purposes. We may imagine that Plutarch may have made marginal notes or prepared some kind of *pro memoria* uniting anecdotes under topic headings, for easy reference, whether while preparing the *Precepts* or before".

esempio di condotta che deve avere chi si sta avvicinando alle prime esperienze politiche. Temistocle, modello da seguire per il giovane aristocratico, aveva imposto a se stesso una rigida disciplina, aveva cessato di partecipare alle feste e di bere smodatamente, perché era divenuto consapevole che, solamente limitando e smussando gli eccessi del suo carattere, avrebbe conseguito risultati soddisfacenti in politica.

Nei *Regum et imperatorum apophthegmata* (184F-185A) l'aneddoto è incentrato analogamente sull'autodisciplina di Temistocle tanto che era impossibile per gli Ateniesi coglierlo in atteggiamenti impulsivi. Nel *De profectibus in virtute* (84BC) Plutarco approfondisce il significato dell'aneddoto e tale sviluppo si giustifica proprio in relazione all'opuscolo in cui è inserito. Scrive infatti il Cheronese che rispetto agli Ateniesi, i quali si limitavano ad elogiare il coraggio di Milziade, Temistocle diceva che è importante lodare le azioni gloriose, ma ancora più importante è imitarle ed emularle. In sostanza Plutarco sta sottolineando la necessità che i pensieri e le riflessioni si traducano poi in azioni efficaci. Solo in tal modo si può intraprendere il percorso che conduce alla virtù.

Nella *Vita di Temistocle* (3, 4-5) l'aneddoto è inserito nella sezione in cui Plutarco parla del carattere di Temistocle in giovane età, ma il giudizio sul giovane risulta ambiguo rispetto a quello positivo che emerge dagli opuscoli sopra citati. Infatti le sue parole riguardo al trofeo di Milziade diventano qui "an indication not of his new-found self-discipline but of his ambition and thirst for

fame". L'aneddoto rivela, dunque, quei tratti ambivalenti del carattere di Temistocle, che lo portarono al trionfo di Salamina, ma anche all'ostracismo<sup>21</sup>.

In conclusione Stadter afferma che nessuna versione di un aneddoto, preso singolarmente, consente di comprendere, nella sua integrità, il materiale che Plutarco aveva a disposizione. Ogni versione rivela un particolare, un dettaglio, che l'autore potrebbe anche aver inventato per intensificare un concetto in base al contesto di riferimento. L'esame comparato delle versioni dunque consente di osservare in che modo l'autore rielabori costantemente la materia, modificando la prospettiva da cui vuole che il lettore guardi il personaggio.

---

<sup>21</sup> Stadter, *op. cit.*, p. 60): "The saying of Themistocles in its biographical context, with hints of its implications offered by adjacent anecdotes and discreet interpretive commentary, captures all the ambivalence of Themistocle's character. No longer a simple *exemplum*, with a single moral focus, it becomes a window into the protagonist's soul, a 'revelation' in the words of the *Alexander* preface, of ἀρετή and κακία".

## CAPITOLO 2

### LA QUESTIONE RELATIVA ALL'AUTENTICITÀ DELL'OPUSCOLO

#### 2.1 Il dibattito nell'Ottocento

La questione relativa all'autenticità dell'opuscolo ha origine dalla breve annotazione di **Xylander (1570)**, che si esprime con tali parole: "Ego neque praefationem hanc neque opus ipsum magni esse Plutarchi credere possum". Alcuni secoli dopo ritorna sul problematico argomento **Wytttenbach (1821)**, il quale, prima di esporre le sue considerazioni sull'autenticità dell'opera, afferma che non è dubitabile che Plutarco abbia scritto una raccolta di apoftegmi, dal momento che egli stesso fa riferimento al suo costante lavoro di selezionare e annotare frasi di personaggi celebri. Né costituisce un impedimento a credere che la raccolta, a noi pervenuta, sia plutarcea il fatto che in essa si leggono non solo apophthegmata, ma anche strategemata. Le due tipologie vanno considerate affini per il fatto che entrambe sono utili alla comprensione del carattere di un personaggio. Del resto, osserva lo studioso, -come già ricordavo-, nelle raccolte di strategemata di Frontino e Polieno si rinvengono anche apophthegmata, indizio che le due tipologie erano percepite in modo analogo. Inoltre egli considera cavilloso interrogarsi sulla storicità di tali aneddoti, dal momento che questa pignoleria non viene poi ugualmente applicata agli altri scritti di Plutarco.

Tuttavia Wytttenbach non crede di poter affermare con certezza che la raccolta sia veramente stata scritta dal Cheronese. Se questi avesse raccolto materiale da altri suoi scritti, la raccolta dovrebbe essere più ampia rispetto a quella che

possediamo e avrebbe incluso gli apoftegmi che, ad esempio, si leggono nelle *Vite* e che qui sono omessi.

Sembra più probabile che il materiale pervenutoci sia stato selezionato ad opera di un compilatore direttamente da una raccolta che Plutarco avrebbe scritto o comunque da scritti plutarchei, per il fatto che “nec in rebus nec in stylo et oratione, exceptis paucis, quid alieni apparet”.

Due decenni dopo Wyttenbach, **Benseler (1841)** giudica l’opuscolo autentico e ritiene che gli iati evidenziati possano essere spiegati in due modi; si potrebbe ipotizzare che Plutarco avesse semplicemente ripreso alla lettera gli aneddoti come li avevi letti nelle sue fonti o, più probabilmente, che gli iati derivassero da interpolazioni posteriori. Che l’autore dell’opera fosse attento ad evitare lo iato è dimostrato, secondo lo studioso, dall’epistola a Traiano, ove ne ricorre solamente uno.

Sintetico è sulla questione il parere espresso da **Westermann (1855)**, incline a ritenere che l’opuscolo non sia stato composto da Plutarco, ma che sia stato scritto in età posteriore ricavando materiale dalle opere del Cheronese, in particolare dalle biografie. **Volkman (1869)**, dal canto suo, nega indiscutibilmente l’autenticità sia della lettera a Traiano sia dell’intera raccolta.

In primo luogo prende in esame il termine σύνταγμα, con cui il falsario starebbe facendo riferimento alle *Vite Parallele* (172C καίτοι καὶ βίους ἔχει<ς> τὸ σύνταγμα τῶν ἐπιφανεστάτων παρὰ τε Ῥωμαίοις καὶ παρ’ Ἑλλήσιν ἡγεμόνων καὶ νομοθετῶν καὶ αὐτοκρατόρων). Poiché il termine, secondo lo studioso, ha il significato di *libro, opera*, sembra improbabile che Plutarco lo abbia potuto riferire alle sue biografie, che costituiscono un *corpus* di opere.



Altra espressione che viene ritenuta scarsamente comprensibile è la seguente: ἐνταῦθα δὲ [καὶ] τοὺς λόγους αὐτοὺς καθ' αὐτοὺς ὡσπερ δείγματα τῶν βίων καὶ σπέσματα συνειλεγμένους (172C). Cosa vorrebbe dire, si interroga Volkmann, che gli apoftegmi rappresentano il frutto raccolto dalle *Vite* alla maniera delle messi germogliate dai semi nel terreno? Altrettanto oscura gli appare l'espressione κάμου λιτά σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας (172C), per il fatto che, a suo dire, non è dalle riflessioni filosofiche che nascono gli apoftegmi né gli apoftegmi si possono definire ragionevolmente *comuni primizie*. Infine come è possibile che l'apoftegma, citato nella parte conclusiva della lettera (172D), sia attribuito al persiano Σειράμνης, nome che non appare in alcun'altra opera dell'antichità? Inoltre tale aneddoto è citato anche da Diodoro, ma riferito al persiano Farnabazo.

Queste osservazioni di tipo linguistico e semantico sarebbero quindi prova incontestabile che la lettera non può essere ricondotta a Plutarco, il quale certamente non avrebbe fatto ricorso ad espressioni dal significato così oscuro. Anzi Volkmann mostra meraviglia e disappunto in merito al giudizio dato da Wyttenbach sullo stile e le scelte lessicali della lettera e che aveva attribuito la lettera ad un imitatore di Plutarco molto abile.

E nemmeno in base al fatto che in alcuni punti della lettera lo iato è evitato, si può credere che l'opera sia autentica; infatti il documento è di dimensioni limitate, per cui non è possibile osservare il fenomeno pervenendo a risultati certi.

Quindi Volkmann passa ad esaminare gli apoftegmi, affermando che si potrebbe anche pensare che la lettera a Traiano, opera di un falsario, sia stata aggiunta ad un'opera realmente scritta da Plutarco, che forse aveva deciso solo in un secondo momento di pubblicare una raccolta aneddotica. Tuttavia ciò che fa dubitare della paternità plutarchea è il modo in cui questi apoftegmi vengono presentati al lettore.

Volkmann difatti ritiene che uno scrittore come Plutarco non avrebbe semplicemente messo insieme apoftegmi come un ordinario compilatore, considerando che alla sua epoca raccolte di quel genere già circolavano; avrebbe certamente curato lo stile e la forma dell'opera e avrebbe commentato gli apoftegmi con annotazioni anche storiche, in modo da facilitare la comprensione degli stessi. Avrebbe in definitiva raccolto materiale preesistente, ma non si sarebbe limitato a questo compito, bensì avrebbe personalizzato e riadattato tale patrimonio in base alle sue concezioni.

Altro difetto che lo studioso rimprovera al falsario è quello di aver mescolato *dicta e facta* in un'opera che, come preannunciato nella lettera a Traiano, avrebbe dovuto contenere solamente apoftegmi, dunque parole e non azioni. Tali incoerenze si riscontrano in autori meno accurati del Cheronese, come Polieno, che nei suoi *Strategemata* aveva inserito anche *dicta* accanto alle narrazioni di imprese; ma è poco credibile che anche Plutarco si sia reso autore e responsabile di una tale incongruenza.

Lo studioso passa di seguito ad indicare un altro aspetto che gli appare problematico, vale a dire il fatto che molti aneddoti, citati da Plutarco nei suoi scritti, non si ritrovano nella raccolta apoftegmatica e, al contrario, altrettanti

aneddoti, riportati nella raccolta, non figurano nelle opere plutarchee. Queste vistose difformità, secondo Volkmann, possono trovare spiegazione solo se si suppone che la raccolta non sia opera di Plutarco. Inoltre non gli appare convincente nemmeno l'ipotesi di Wyttenbach secondo cui la raccolta a noi pervenuta sarebbe stata approntata da un compilatore che avrebbe estratto tali apoftegmi da una raccolta più ampia, il cui autore sarebbe stato proprio Plutarco. Se così fosse, gli apoftegmi dovrebbero in ogni caso mostrare l'impronta dello stile e dell'erudizione plutarchea, mentre essi appaiono disadorni e decontestualizzati.

In seguito Volkmann rileva una serie di discrepanze tra alcuni apoftegmi, citati sia nella raccolta sia in scritti plutarchei, discrepanze che impediscono di ipotizzare che questa raccolta sia derivata da uno scritto di Plutarco. Egli ad esempio osserva che nell'apoftegma 4 di Temistocle (185AB) alcune parole sono attribuite ad Adimanto, invece nella *Vita di Temistocle* (11, 3) sono pronunciate da Euribiade; come anche nell'apoftegma 1 di Pirro (184C) questi dialoga con i figli, invece nella *Vita di Pirro* (9, 5) il figlio è solamente uno; se dunque Plutarco fosse autore di entrambe le opere, o se anche la raccolta fosse stata estratta dall'opera di Plutarco, queste contraddizioni non troverebbero spiegazione.

Lo studioso conclude la sua analisi affermando che la raccolta non è né attribuibile a Plutarco né è stata ricavata dai suoi scritti; probabilmente essa risale ad un'epoca anteriore rispetto a Plutarco. In merito all'epistola a Traiano Volkmann non riesce a definire in modo risolutivo se essa sia stata scritta dal medesimo autore della raccolta o se si tratti di un falsario che ha voluto far

passare una raccolta anonima per un'opera di Plutarco; tra le due ipotesi egli crede che la seconda possa essere più plausibile.

Articolato e dettagliato è anche lo studio di **Schmidt (1879)**, il quale si propone di dimostrare la non autenticità dell'opuscolo.

A premessa della sua analisi, Schmidt passa velocemente in rassegna le considerazioni espresse dagli studiosi precedenti sull'autenticità dell'opuscolo. Il primo ad essere nominato è Xylander, "vir sani iudicii et de Plutarcho bene meritus", il quale riteneva che né l'epistola a Traiano né il libello si potessero credere opere degne di Plutarco. Quindi si passa a Wytttenbach, il cui giudizio, a parere di Schmidt, non era stato deciso e convinto ("Fluctuavit iudicium Wytttenbachi"), per il fatto che aveva mostrato la sua perplessità nell'attribuire a Plutarco l'epistola prefatoria, ma non si era arrischiato a decidere se l'intero opuscolo fosse "spurius...an germanus". Le uniche sue parole espresse con più risolutezza ("confidentius") riguardano l'origine della raccolta di aneddoti; Wytttenbach infatti aveva affermato che l'intero opuscolo era stato estratto dagli scritti di Plutarco ad opera di Plutarco medesimo o di un'altra persona, anche se, rileva ancora Schmidt, "hanc sententiam argumentis firmare supersedit". Il grande merito che Schmidt riconosce a Wytttenbach consiste nell'aver individuato e annotato numerosi *loci paralleli* degli aneddoti. Di seguito si esamina il lavoro di Volkmann, il quale affermava e dimostrava non solo che il libro non poteva essere opera di Plutarco, ma che nemmeno poteva essere "ex scriptis Plutarcheis compilatum".

Dopo questo sintetico excursus, l'autore indica con precisione quali saranno i cardini della sua argomentazione; in primo luogo la sua attenzione si rivolgerà

ad illustrare le ragioni per cui l'opera non può essere considerata autentica; in secondo luogo si prenderanno in esame le fonti che sono alla base della costituzione dell'opuscolo.

In principio Schimdt si sofferma a spiegare perché l'epistola a Traiano non può essere considerata autentica. A prima vista l'epistola non sembra presentare "nihil...offensionis", se si considera che scrittori posteriori a Plutarco avevano tramandato la notizia di un rapporto e di una certa familiarità del Cheronese con l'imperatore. Ma, continua Schmidt, questo dato non collima con l'assenza di questa notizia negli scritti di Plutarco; desta stupore che Plutarco non vi abbia mai fatto accenno nelle sue opere, considerando che certamente ne avrebbe ricavato gloria. Ed ancor di più desta meraviglia il fatto che Plutarco abbia deciso di dedicare a Traiano, tra i tanti libri composti, proprio quello "miserrimum".

Se inoltre, stando alla testimonianza di Syncellus e Suida, a Plutarco erano state conferite cariche onorifiche da Traiano o Adriano, è impensabile il silenzio di Plutarco a riguardo. Pertanto, conclude Schmidt, "Plutarchum igitur Traiano familiaritate coniunctum ab eoque muneribus quibusdam praefectum fuisse prorsus negandum est". Da dove si sia originata questa falsa notizia, è difficile stabilirlo, ma è probabile che Syncellus e Suida l'abbiano recepita da scrittori anteriori.

Dopo aver dimostrato che l'epistola non può essere attribuita a Plutarco in virtù del fatto che non era fondata la notizia della sua familiarità con Traiano, lo studioso aggiunge ulteriori motivazioni ad avallare la sua tesi.

Nell'epistola lo scrittore fa riferimento alle biografie plutarchee "tamquam opus quoddam perfectum et absolutum", affermazione sorprendente, se si considera che le *Vite* sono state composte "aetate proveciore". Il libello, a questo punto, dovrebbe essere una delle ultime opere composte da Plutarco, cosa alquanto improbabile. E nel caso si voglia ascrivere l'opera al periodo giovanile del Cheroneo, la difficoltà è determinata proprio dal riferimento preciso alle *Vite* nell'epistola, poiché è impossibile che in gioventù Plutarco le avesse già scritte.

Altro aspetto che mostra una certa incoerenza, è la presenza dei due aneddoti, quello di Artaserse e di Licurgo, posti al principio dell'epistola. Se è vero che il primo ben si accorda con il significato espresso dall'epistola, quello di Licurgo sembra non avere attinenza al discorso ("Lycurgi autem institutum quid sibi velit hoc loco, prorsus non perspicio").

Quindi lo studioso passa ad esaminare un'altra questione: se l'epistola e l'opuscolo siano stati composti dallo stesso autore o da due autori diversi. Egli ritiene che entrambi siano da attribuire alla stessa persona. Appare evidente dall'epistola che lo scrittore ha letto accuratamente le *Vite*; infatti oltre a farvi riferimento esplicito, sa bene che in esse sono presenti, accanto alla descrizione di imprese, molti apoftegmi. Inoltre quando afferma che è possibile comprendere l'animo e l'indole dei condottieri più dalle parole che dalle azioni, "id certe est Plutarcheum atque ex ipso Plutarcho a scriptore petitum". Altri elementi concorrono a supporto della sua ipotesi. In primo luogo Schimdt fa riferimento all'aneddoto di Artaserse, con cui si apre l'epistola, desunto dalla *Vita* di Artaserse. Nella sezione degli *Apophthegmata* relativa ad Artaserse, tuttavia, l'aneddoto non compare. Schimdt così motiva questa assenza: "cur

operi suo inserere nolui compiler? Idcirco nimirum, quia idem iam memoraverat in epistola!". Analogo è il ragionamento per gli aneddoti di Licurgo e Semiramide, presenti nella prefazione, ma non negli *Apophthegmata*.

In seguito Schimdt si sofferma ad individuare le fonti, di cui plausibilmente si sarebbe avvalso il compilatore della raccolta apoftegmatica.

In prima analisi lo studioso respinge quanto affermava Wyttenbach, vale a dire che tutti gli apoftegmi dell'opuscolo fossero stati estratti dagli scritti di Plutarco. Infatti dei circa cinquecento apoftegmi contenuti nell'opuscolo, solamente trecento si rinvencono anche nelle altre opere plutarchee; se anche si vuole ipotizzare che alcuni aneddoti erano contenuti nelle opere perdute di Plutarco, "cuncta tamen illuc referri nequeunt"<sup>22</sup>. Queste discrepanze non si possono quindi spiegare, se si crede che il compilatore abbia desunto gli aneddoti solo da Plutarco.

Poco convincente è anche l'argomentazione di Volkmann, il quale riconduceva gli *Apophthegmata* ad una collezione preesistente, sebbene non illustrasse la ragione della sua convinzione. Volkmann aveva giustamente osservato che nella raccolta si rinvenivano non solo "dicta virorum", ma anche molti "facta", inseriti dal compilatore "perperam". Questi *facta* derivano chiaramente, secondo Schmidt, da una fonte storica; pertanto non appare giustificata l'ipotesi che tutti gli aneddoti potessero appartenere ad una collezione più antica di apoftegmi, e dunque *dicta*, non *facta*.

---

<sup>22</sup> Schmidt (*op. cit.*, p. 21 n. 31): "Compilerem praeter Plutarchum alios fontes adisse ex Alexandri magni et Catonis apophthegmatis, quae exstant in libello nostro, luculentissime patet; in quibus insunt sat multa, quae neque in horum virorum vitiis neque alibi apud Plutarchum leguntur".

L'errore sia di Wyttenbach che di Volkmann è in definitiva quello di aver individuato in un'unica fonte l'origine dell'opuscolo. Fonte principale del compilatore furono certamente le *Vite Parallele* e i *Moralia* di Plutarco, ma accanto ad essi, costui si servì anche di scritti di altri autori.

Favorevole a riconoscere l'opuscolo quale opera composta da Plutarco è **Sass (1881)**.

Come premessa alle sue considerazioni sulla raccolta apoftegmatica, Sass cita alcuni passi ben conosciuti delle opere di Plutarco (ad esempio, *De cohibenda ira* 457E), in cui il Cheronese afferma esplicitamente di aver raccolto aneddoti nel corso dei suoi studi. Che Plutarco abbia quindi preparato raccolte di aneddoti gli appare indubitabile; pertanto Sass si chiede per quale ragione bisogna dare per scontato che le raccolte di aneddoti, predisposte da Plutarco, siano andate perdute, dal momento che a noi è pervenuto, con il suo nome, l'opuscolo in questione.

A dimostrazione dell'inautenticità dell'opera Volkmann aveva rilevato che nella raccolta non si rinvengono solo *dicta*, ma anche *facta*, quando invece nella lettera a Traiano l'autore esplicita in maniera programmatica che l'opera sarà un insieme di motti e battute di uomini celebri. Sass replica a quest'accusa, affermando che l'osservazione di Volkmann non è del tutto priva di fondamento, ma essa non può costituire valida argomentazione contro la paternità plutarchea dello scritto. Lo studioso infatti sostiene che si può criticare Plutarco per aver scelto un titolo che non risponde appieno al contenuto, ma è anche vero che non è certamente il primo caso nella letteratura greca in cui il titolo dell'opera sia limitativo rispetto a ciò che poi si legge; inoltre è possibile che,



senza rendersene conto, Plutarco si sia discostato parzialmente dal progetto originario, cosa che, afferma Sass, può accadere a chiunque.

Altra accusa di Volkmann, alla quale Sass tenta di dare una risposta adeguata, riguarda lo stile ed il contenuto degli apoftegmi. Volkmann aveva affermato che gli apoftegmi, scritti in modo disadorno e scarno, non attestavano affatto la grande erudizione di Plutarco né la sua preparazione filosofica e neanche la sua perizia di scrittore. Ma Sass ritiene che la brevità degli aneddoti, privati di gravosi commenti e argomentazioni, rispecchia proprio l'intenzione di Plutarco di far emergere un carattere, un comportamento, ricorrendo a poche parole, ad una stringata notizia storica, intenzione che il Cheronese aveva espresso in più occasioni nei suoi scritti. Inoltre è come se in questa raccolta Plutarco avesse voluto far conoscere un aspetto meno serio e riflessivo della sua personalità e avesse mostrato anche il suo lato più brioso e leggero.

Per quanto riguarda lo stile, tra l'altro non considerato unanimemente così disadorno<sup>23</sup>, Sass ritiene che la raccolta abbia una veste più semplice perché costituita più che altro da materiale che Plutarco raccoglieva nel corso delle sue letture e che poi avrebbe affinato nel momento in cui lo avrebbe in futuro riutilizzato per gli scritti più complessi.

Sulla questione si è soffermato anche **Weissenberger (1895)**, che esamina l'opuscolo nel capitolo intitolato *Gli scritti pseudoplutarchei*. Come premessa all'indagine egli afferma che non si può mettere in dubbio che Plutarco abbia raccolto gli apoftegmi in un'opera, per il fatto che è l'autore stesso a fare riferimento, in alcuni passi delle sue opere (*De coh. ira* 457E, *Coniug. praec.*

---

<sup>23</sup> Sass, ad esempio, cita Westermann (*op. cit.*), il quale, pur non riconoscendo all'opera la paternità plutarchea, la definiva "lectu haud iniucunda".

145E, *Cat. Mi.* 24, 2) al suo impegno nel mettere insieme gli apoftegmi. Un'ulteriore conferma deriverebbe da Stobeo, il quale, come ritiene Weissenberg, disponeva con buona probabilità di tutte le opere di Plutarco; pertanto, quando Stobeo riporta nel *Florilegium* un aneddoto di Agesilao, che si legge negli *Apophthegmata*, e vi aggiunge il lemma ἐκ τοῦ Πλουτάρχου, è ipotizzabile che Stobeo avesse letto l'aneddoto nella raccolta putarchea.

Ciò premesso, lo studioso respinge l'idea che gli *Apophthegmata*, nel modo in cui noi li leggiamo, possano essere attribuiti a Plutarco per una serie di ragioni.

In primo luogo egli rivolge l'attenzione alla lettera dedicatoria a Traiano, di cui viene messa in discussione la paternità in relazione alla lingua e al contenuto, anche se Weissenberger non chiarisce questa sua affermazione<sup>24</sup>. Inoltre la presenza di una lettera dedicatoria rappresenta un *unicum* nella produzione putarchea, costituendo ulteriore indizio per ritenere non autentica l'intera raccolta<sup>25</sup>, insieme al fatto che non si hanno notizie fondate di un rapporto di familiarità dell'autore con Traiano<sup>26</sup>.

Passando all'esame degli apoftegmi, egli afferma che "appare molto strano che siano messi in fila senza un nesso interno". L'unica spiegazione possibile è che l'autore della raccolta ha semplicemente estratto gli apoftegmi nell'ordine in cui appaiono negli scritti di Plutarco, in particolare nelle *Vite*, senza preoccuparsi di collegarli tra di loro. Inoltre egli ipotizza il ricorso anche ad un'altra fonte da

---

<sup>24</sup> Così egli scrive: "All'inizio dell'intera opera c'è una lettera di dedica all'imperatore Traiano, che tradisce subito il falsario nella composizione, nella lingua e nel contenuto". A queste parole tuttavia non segue alcuna spiegazione illustrativa

<sup>25</sup> Tuttavia lo studioso ricorda che Plutarco con una certa frequenza, indica, nella parte introduttiva dei suoi scritti, il destinatario.

<sup>26</sup> Weissenberger spiega infatti che nelle "falsificazioni dei compilatori" veniva spesso menzionata e sottolineata l'amicizia tra Traiano e Plutarco; un esempio è costituito dalla *Institutio principis ad Traianum*.

parte del compilatore; in tal modo si può spiegare la presenza, nella raccolta, di apoftegmi che non si riscontrano in Plutarco e si possono giustificare alcune contraddizioni che emergono tra gli apoftegmi della raccolta e gli stessi come si presentano nei testi plutarchei<sup>27</sup>. Accade infatti che un aneddoto che Plutarco attribuisce ad un personaggio nella raccolta viene riferito ad altri. Tuttavia lo studioso deve poi ammettere che queste contraddizioni si riscontrano anche nelle opere certamente scritte da Plutarco, ove un medesimo aneddoto viene attribuito a due personaggi differenti<sup>28</sup>.

In relazione all'aspetto linguistico Weissenberger riporta alcuni passi degli *Apophthegmata* da cui emergerebbero discrepanze rispetto alla scrittura plutarchea, anche se egli si limita a citarli, ma non illustra le ragioni della sua affermazione<sup>29</sup>. Lo studioso accenna brevemente al problema dello iato, osservando che in 19 apoftegmi, si trova uno iato, che negli scritti di Plutarco, ove i medesimi apoftegmi vengono citati, non c'è, "un'incontestabile prova che l'autore non sapeva stare attento allo iato e, di conseguenza, non può identificarsi con Plutarco".

---

<sup>27</sup> Negli *Apophthegmata*, ad esempio, l'apoftegma, che si legge in 177D (Τὸν δὲ λοῖδορον ἐξελάσαι τῶν φίλων κελευόντων οὐκ ἔφη ποιήσειν, ἵνα μὴ περιῶν ἐν πλείοσι κακῶς λέγοι.), è attribuito a Filippo; il medesimo apoftegma è attribuito da Plutarco a Pirro in *Pyrrh.* 8, 5.

<sup>28</sup> Lo studioso riporta, ad esemplificazione, l'apoftegma di Archidamo che si legge negli *Apophthegmata* (190A ὁ πόλεμος οὐ τεταγμένα σιτεῖται). Plutarco lo attribuisce ad Archidamo in *Cleom.* 27,1, ma ad Egesippo in *Dem.* 17, 4.

<sup>29</sup> Così egli scrive: "In *Alc.* 2,2 οὐκ ἔγωγε, ἀλλ' οἱ λέοντες mostra nella formulazione di 186D (οὐ μὲν οὖν, ἀλλ' ὡς οἱ λέοντες) una divergenza dall'uso linguistico plutarcheo". Inoltre indica come "locuzioni non plutarchee" i seguenti passi: 196D (οὐ πρότερον ἢ ἀναγάγωσιν), segnalato per il fatto che dopo οὐ πρότερον si trova il congiuntivo al posto dell'infinito; 198C (ἐκδεδωκῶς ἑτέροις θέσθαι), in cui il verbo ἐκδιδόναι, "sposare", è riferito a figli maschi, invece da Plutarco viene riferito solamente a figlie femmine; 201F ove ricorre la forma οὔτιγε, mentre in Plutarco si trova sempre la forma μήτιγε.

Infine Weissenberger illustra in sintesi le motivazioni per cui i *Regum et imperatorum apophthegmata* e gli *Apophthegmata Laconica* non possono essere attribuiti allo stesso autore; in primo luogo nella seconda raccolta, meno estesa, si rinvengono iati in maggiore quantità rispetto alla prima (114 rispetto a 36); in secondo luogo gli *Apophthegmata Laconica* presentano divergenze linguistiche di gran lunga più significative rispetto all'uso plutarco; inoltre si riscontrano numerose contraddizioni, tra le due raccolte, nell'attribuzione degli apoftegmi ai personaggi<sup>30</sup>. Le due opere furono unite in un unico *corpus* solamente per “una ragione esterna”, espressione che lo studioso tuttavia non esplicita.

## 2.2 Ulteriori ipotesi degli studiosi nel Novecento

**Hartman (1916)** con un rapido accenno, negava decisamente la paternità plutarca della raccolta e la considerava opera di un uomo di poco valore e scarsa intelligenza (“ab homuncione quodam stupidissimo), che aveva ricavato il materiale principalmente dalle *Vite Parallele*.

Di parere diverso **Babbitt (1931)** che considera l'opera autentica e un “nonsense” l'idea che si tratti di un falso, tesi a lungo sostenuta dagli studiosi precedenti. In primo luogo egli osserva che le differenze evidenziate in passato tra la versione di un aneddoto che appare negli *Apophthegmata* rispetto alla versione che si legge in opere indiscutibilmente plutarchee non è argomento probante dell'inautenticità; infatti molti aneddoti di questa raccolta ricorrono in

---

<sup>30</sup> Ad esempio il medesimo aneddoto è attribuito ad Antalcida nei *Reg. et imp. apoph.* (192B) ed a Pleistonatte nell'altra raccolta.

altri autori con altrettante varianti. Dunque se non si dubita dell'autenticità di quelle opere, sembra irragionevole dubitare degli *Apophthegmata*.

Inoltre Babbitt osserva che, anche nelle opere di indiscussa paternità, raramente Plutarco racconta una storia allo stesso modo, perché egli tenta di adattarla al contesto o anche solo per evitare monotonia nella lettura, manipolando e alterando il testo dal punto di vista linguistico e contenutistico. Lo stesso fenomeno si ripete anche negli *Apophthegmata* e, dunque, esso non costituisce elemento a sfavore dell'autenticità perché è un tratto tipico della scrittura del Cheroneo.

In conclusione è possibile che l'opera sia stata scritta da Plutarco nel modo in cui la leggiamo e che alcuni aneddoti furono da lui riportati nelle biografie e non viceversa<sup>31</sup>. Infatti sembra alquanto verosimile che Plutarco annotasse celebri frasi, come lui stesso ricordava, anche per avere il materiale che gli occorreva in "a more accessibile form", considerando che consultare ogni volta i libri, in forma di rotolo, sarebbe stato difficoltoso.

A premessa della sua argomentazione, **Ziegler (1965)** scrive che lo stile e i concetti espressi nella lettera a Traiano sono analoghi a quelli di Plutarco, per cui è chiaro che l'autore di essa aveva intenzione di "farsi passare per Plutarco stesso". Dopo aver passato in rassegna molto sinteticamente le ipotesi di alcuni studiosi sull'autenticità dell'opuscolo, Ziegler mostra di condividere le obiezioni avanzate da Volkmann contro l'autenticità della lettera e dell'intera raccolta e ritiene, al pari di Volkmann e al contrario dell'ipotesi di Wytttenbach, che tale

---

<sup>31</sup> Inoltre, scrive Babbitt (*op. cit.*, pag. 5), se questi aneddoti fossero stati estrapolati dalle *Vite* "by a writer as dull witted as many would have us believe he was, it might reasonably be expected that he would have jumbled the Greeks and the Romans together as they are alternated in the *Lives*, but such is not the case".

raccolta non può essere stata ricavata o estratta da scritti plutarchei, per il fatto che i *loci paralleli* appaiono non pienamente corrispondenti per estensione e spesso l'apoftegma si presenta, nella raccolta, in una veste letteraria non raffinata rispetto a come si legge in opere autentiche. Sarebbe dunque impensabile che un compilatore, avendo con sé la raccolta plutarchea, avesse deciso di alterare il testo, apportando modifiche certamente non ragionevoli. Secondo Ziegler invece è più probabile che Plutarco abbia avuto a disposizione una raccolta apoftegmatica come quella attribuita erroneamente a lui, ma presumibilmente più ampia, raccolta che egli avrebbe certamente rielaborato stilisticamente se avesse voluto pubblicarla.

Infine Ziegler ricorda che la raccolta, tramandata come opera di Plutarco, era nota a Sopatro, il quale esplicitamente ne dà notizia, chiamandola βασιλέων καὶ στρατηγῶν ἀποφθέγματα; a Sopatro doveva essere nota anche una seconda raccolta di questo tipo, attribuita anch'essa al Cheronese, raccolta che egli nomina ἀνδρῶν ἐνδόξον ἀποφθέγματα. Non è un caso, continua lo studioso, che anche nel *Catalogo di Lampria* due raccolte aneddotiche vengano attribuite a Plutarco. A differenza di Nachstädt, Ziegler non crede che i due titoli usati da Sopatro siano da riferire ad un'unica opera, ma che si trattasse di due raccolte distinte.

A favore dell'autenticità dell'epistola a Traiano e della raccolta è il giudizio espresso da **Flacelière (1976)**, il quale afferma che se l'epistola è davvero opera di un falsario, come molti studiosi hanno creduto, allora questo falsario

deve essere stato sicuramente un uomo molto dotto ed abile, poiché lo stile riprende molto da vicino quello di Plutarco<sup>32</sup>.

Anche dal punto di vista concettuale, la lettera appare del tutto conforme alle idee espresse dal Cheronese nella *Vita di Alessandro* (1, 2) sull'importanza dei motti per conoscere il carattere dei personaggi. Inoltre lo studioso indica un passo del *De E Delphico* (384DE)<sup>33</sup>, che consente di comprendere il significato dell'espressione κάμοῦ λιτά σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας, espressione considerata priva di senso da Volkmann. In entrambi i casi Plutarco sta paragonando i suoi scritti a primizie che egli dona a Serapione in un caso, a Traiano nell'altro. (Sul significato di quest'espressione si darà ulteriore e più approfondita spiegazione nel commento all'epistola).

In conclusione Flacelière afferma che, considerata l'evidente analogia tra ciò che si legge nell'epistola ed il pensiero e lo stile di Plutarco in generale, è molto più semplice ammettere che la lettera sia stata scritta proprio da Plutarco, invece di supporre che l'autore possa essere un falsario, fine conoscitore degli scritti plutarchei e abile imitatore. A questo punto, si chiede lo studioso, cosa impedirebbe di giudicare anche la raccolta autentica, se è Plutarco l'autore della lettera? Considerando che Plutarco stesso aveva testimoniato più volte di aver

---

<sup>32</sup> Flacelière (*op. cit.*, p. 102): "Je suis surtout frappe par le vocabulaire et l'allure des phrases, qui sont tout à fait conformes au style habituel de Plutarque".

<sup>33</sup> *De E delph.* 384DE ἐγὼ γοῦν πρὸς σὲ καὶ διὰ σοῦ τοῖς αὐτόθι φίλοις τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὡσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων ὁμολογῶ προσδοκᾶν ἑτέρους καὶ πλείονας καὶ βελτίονας παρ' ὑμῶν, ἅτε δὴ καὶ πόλει χρωμένων μεγάλη καὶ σχολῆς μᾶλλον ἐν βιβλίῳ πολλοῖς καὶ παντοδαπαῖς διατριβαῖς εὐπορούντων.

annotato aneddoti, Flacelière afferma che, rispetto agli studiosi del passato, egli è propenso a considerare autentica sia la lettera sia la raccolta.

### **2.3 La questione negli studi recenti**

**Fuhrmann (1988)**, analogamente a Flacelière, ritiene che l'opuscolo possa essere ragionevolmente attribuito al Cheronese.

Nella *Notice*, premessa alla traduzione da lui curata per *Les Belles Lettres*, Fuhrmann replica agli studiosi che negano l'autenticità dell'opuscolo, affermando innanzitutto che l'assenza del nome dell'autore nella maggior parte dei manoscritti non costituisce una prova a sostegno delle loro teorie, per il fatto che ciò accade anche per altri opuscoli plutarchei.

Circa l'idea poi che la raccolta non fosse ritenuta degna di Plutarco per la mancanza di contestualizzazione, Fuhrmann ribatte che non è possibile considerare inautentico in Plutarco tutto ciò che "n'est pas de haute tenue". Inoltre, confrontando i *Regum et imperatorum apophthegmata* con gli *Apophthegmata Laconica*, egli evidenzia che la prima raccolta non è affatto intaccata dai difetti che caratterizzano la seconda (ad esempio aneddoti ripetuti più volte e attribuiti a personaggi differenti), difetti che sono segno di un lavoro ancora "rudimentaire" e "provisoire".

Volkman considerava come elemento probante dell'inautenticità l'assenza di numerosi apoftegmi citati da Plutarco altrove, mentre altri apoftegmi si rinvenivano solamente nella raccolta. Ma Fuhrmann ritiene che la conclusione di Volkman è eccessiva, se si considera che molte opere di Plutarco sono andate



perdute ed in esse si sarebbero ipoteticamente trovare gli apoftegmi, che noi possiamo leggere solo nella raccolta.

In merito alla lettera, Fuhrmann ritiene che essa rispecchi senza dubbio lo stile ed il pensiero di Plutarco e che alcuni studiosi, convinti dell'inautenticità della raccolta, si sono voluti adoperare ad ogni costo per dimostrare una presunta falsità della lettera. Tra questi studiosi Fuhrmann cita Volkmann di cui però non riprende, per confutarle, le argomentazioni espresse sull'inautenticità della lettera, dal momento che tali argomentazioni gli appaiono "manquer de solidité". Lo stile della lettera si mostra tutt'altro che mediocre; pertanto, se anche fosse opera di un imitatore, essa non sarebbe certo "un faux des plus médiocre", come sostenuto da Volkmann. Per quanto riguarda il contenuto, Fuhrmann afferma che la lettera riflette compiutamente la concezione plutarchea, espressa in tanti suoi scritti, secondo cui sono le parole, un motto, una battuta a rivelare l'indole dell'uomo; ed anzi questa raccolta rappresenta "l'expression suprême, ou, si l'on veut, élémentaire, de cette conception".

Dopo aver ricordato i celebri passi del *De tranquillate animi* (464EF) e del *De cohibenda ira* (457D) in cui Plutarco scrive di aver l'abitudine di raccogliere aneddoti durante le sue letture, Fuhrmann si interroga sulle ragioni per le quali il Cheronese avrebbe donato questa raccolta a Traiano. Sebbene sia difficile stabilire se i due si siano mai incontrati, certamente Traiano doveva conoscere Plutarco almeno per la sua fama, considerata la stretta amicizia del Cheronese con Sosius Senecio, uno degli uomini più influenti della corte traiana. Oltre a ciò, attenendosi a quanto si legge nel lessico della *Suda*, Traiano gli aveva conferito alcune cariche onorifiche, ragion per cui Plutarco, in segno di

riconoscimento, gli avrebbe fatto omaggio della raccolta. Ciò consente anche di datare l'opera al periodo in cui Traiano governò, tra il 98 ed il 117, e più probabilmente verso il 117, se si considera che nell'epistola si fa riferimento alle *Vite* (172CD), composte da Plutarco in età matura.

Per quanto riguarda la provenienza degli apoftegmi della raccolta, lo studioso ipotizza che egli li abbia ripresi direttamente dalle *Vite*, spesso semplificandoli, là dove si osserva che essi sono citati nel medesimo ordine, come si può notare comparando, ad esempio, la *Vita di Focione* e la sezione di *Focione* negli *Apophthegmata*; negli altri casi dovrebbe averli tratti da altri suoi scritti anteriori e da appunti che aveva annotato dalla lettura delle fonti.

Lo studio più recente a sostegno dell'autenticità della raccolta è quello di **Beck (2002)**, di cui si indicano, in questa sede, solamente i punti fondamentali, poiché esso verrà citato ampiamente nel commento all'epistola a Traiano.

Beck esamina accuratamente l'epistola dedicatoria, mostrando che sia dal punto di vista linguistico sia concettuale essa non si discosta affatto dagli scritti plutarchei e può essere considerata autentica.

Nella lettera si leggono tre aneddoti, relativi ad Artaserse, Licurgo e Siramne, atti ad illustrare alcuni concetti; è, questa, una caratteristica peculiare della scrittura di Plutarco, che si può agevolmente riscontrare nelle sue opere.

Per quanto riguarda l'espressione tanto contestata da Volkmann, κοινὰς ἀπαρχὰς...ἀπὸ φιλοσοφίας, Beck la giudica niente affatto oscura; egli ricorda che già Flacelière aveva dimostrato, seppure con brevi cenni, che Plutarco aveva fatto ricorso ad un'espressione analoga nel *De E Delphico* (384DE) per riferirsi ad un suo scritto di contenuto filosofico. Oltre a ciò Beck indica anche un altro

scritto plutarco, l'opuscolo *Adversus Colotem* (1117D), ove ricorre un'espressione del tutto simile.

In aggiunta Beck compara il passo della lettera con le parole che si leggono nel *Protagora* (342A-343B) di Platone, ove Socrate dice che i Sette Saggi erano giunti insieme a Delfi per offrire al dio Apollo brevi e sentenziose frasi, che rappresentavano le primizie della loro saggezza (343AB οὔτοι καὶ κοινῇ ξυνελθόντες...ἀπαρχὴν τῆς σοφίας).

Altro punto su cui Beck si sofferma è il problema, sollevato da Volkmann, sul significato da attribuire al termine σύνταγμα<sup>34</sup>; Volkmann riteneva inappropriato l'uso di tale termine in riferimento alle biografie, poiché, a suo avviso, esso ha il significato di *libro*. Ma Beck risponde che Plutarco avrebbe potuto forse concepire le *Vite Parallele* come un unico libro, sebbene pubblicato in numerosi volumi. Tale concezione potrebbe essere stata espressa dal Cheronese nella coppia non pervenuta di Epaminonda e Scipione, che è probabile contenesse l'introduzione a tutto il *corpus*.

L'altra espressione, contestata sempre da Volkmann, δείγματα τῶν βίων καὶ σπέρματα<sup>35</sup>, per Beck è assolutamente chiara nel significato. Plutarco sta infatti dicendo che gli apoftegmi rappresentano un saggio, un esempio, una traccia delle biografie; e possono essere definiti semi da cui germogliano le *Vite*, perché, secondo la ricostruzione di Beck, è possibile che Plutarco abbia costruito ed ampliato le biografie "around a psychic core consisting primarily of apothegms".

---

<sup>34</sup> 172C καίτοι καὶ βίους ἔχει<ς> τὸ σύνταγμα τῶν ἐπιφανεστάτων παρὰ τε Ῥωμαίοις καὶ παρ' Ἑλλησιν ἡγεμόνων καὶ νομοθετῶν καὶ αὐτοκρατόρων

<sup>35</sup> 172D ἐνταῦθα δὲ [καὶ] τοὺς λόγους αὐτοὺς καθ' αὐτοὺς ὥσπερ δείγματα τῶν βίων καὶ σπέρματα συνειλεγμένους οὐδὲν οἶομαί σοι τὸν καιρὸν ἐνοχλήσειν...

## CAPITOLO 3

### TESTO, TRADUZIONE E COMMENTO

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

### 3.1 L'EPISTOLA A TRAIANO

(172BCDE)

#### 3.1.1 TESTO

- 172B Ἀροτοξέρξης ὁ Περσῶν βασιλεύς, ὦ μέγιστε αὐτόκρατορ Τραιανὲ 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 ἰδιώτης οὐδὲν ἔχων ἕτερον ἐκ τοῦ ποταμοῦ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ὕδωρ ὑπολαβὼν προσήνεγκεν, ἠδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίασε, τῇ προθυμίᾳ τοῦ διδόντος οὐ τῇ χρεΐα τοῦ διδομένου τὴν χάριν μετρήσας. ὁ δὲ Λυκουῖργος εὐτελεστάτας ἐποίησεν ἐν
- C Σπάρτῃ τὰς θυσίας, ἵνα αἰεὶ τοὺς θεοὺς τιμᾶν ἐτοιμῶς δύνωνται καὶ ῥαδίως ἀπὸ τῶν παρόντων. τοιαύτη δὴ τινι γνώμῃ κάμου λιτὰ σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας ἅμα τῇ προθυμίᾳ καὶ τὴν χρεΐαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων, εἰ πρόσφορον ἔχει τι πρὸς κατανόησιν ἡθῶν 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
- D δὲ γινόμεναι παρὰ τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς τύχας ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις ὥσπερ ἐν κατόπτροις καθαρῶς παρέχουσι τὴν ἐκάστου διάνοιαν ἀποθεωρεῖν. ἦ 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 ὥσπερ δείγματα τῶν βίων καὶ σπέρματα συνειλεγμένους οὐδὲν οἴομαί, τὸν καιρὸν ἐν σοὶ ἐνοχλήσειν βραχέσι πολλῶν
- E ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων μνήμης γενομένων λαμβάνοντι.

### 3.1.2 TRADUZIONE

#### L' EPISTOLA A TRAIANO

Artaserse, il re dei Persiani, o grandissimo imperatore Cesare Traiano<sup>36</sup>, credeva che il ricevere con benevolenza e premura<sup>37</sup> piccoli doni non fosse meno degno di un re e fosse segno minore di umanità<sup>38</sup> rispetto all'offrire grandi doni. Una volta, mentre egli percorreva una strada, un uomo semplice e povero, non possedendo nient'altro, raccolse con entrambe le mani<sup>39</sup> l'acqua dal fiume e gliela porse; egli l'accettò con piacere e sorrise, misurando il gesto cortese in base al sentimento benevolo di colui che aveva porto il dono e non in base all'utilità di ciò che veniva offerto<sup>40</sup>. E Licurgo dispose che a Sparta i sacrifici fossero molto frugali<sup>41</sup>, affinché potessero sempre onorare gli dei prontamente

---

<sup>36</sup> Gli appellativi riferiti a Traiano vengono tradotti in vario modo, anche se il significato è omologo; in particolare, Babbitt e López Salvá preferiscono esplicitare il senso dell'appellativo Καῖσαρ (Babbitt *O Trajan, Emperor Most High and Monarch Supreme*; López Salvá *oh Trajano, emperador máximo, monarca absoluto*); negli altri casi Καῖσαρ viene lasciato inalterato (Xylander *Traiane Caesar Imperator maxime*; Adriani *o grandissimo Imperadore, Cesare Traiano*; Fuhrmann *ô très grand empereur César Trajan*; Pettine *o grandissimo Imperatore Cesare Traiano*).

<sup>37</sup> I due avverbi εὐμενῶς e προθύμως vengono tradotti in tal modo: Xylander *benigne alacriterque*; Adriani *con animo benigno e pronto*; Babbitt *graciously and with a ready goodwill*; López Salvá *con benevolencia y buena voluntad*; Fuhrmann *avec bonne grâce et empressement*, Pettine *benevolmente e volentieri*).

<sup>38</sup> L'aggettivo φιλόανθρωπος, insieme a βασιλικός, è stato tradotto in modi differenti: Adriani (*stimando non esser atto meno reale ed umano*), Babbitt (*it was no less the mark of a king and a lover of this fellow-men*), López Salvá (*no era menos digno de un rey y de un hombre humanitario*), Fuhrmann (*qu'il n'était pas moins royal ni moins généreux*), Pettine (*riteneva essere non meno regale ed umano*). La traduzione di Xylander restituisce meglio il senso della frase, anche se si discosta parzialmente dal testo greco (*existimans non minus regiam maiestatem decere et humanitatem parva benigne alacriterque accipere*).

<sup>39</sup> Adriani omette di tradurre l'espressione ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις e Ambrosoli, che ha curato l'edizione del 1841, così scrive a riguardo: "Il testo dice *presa con ambedue le mani*: e queste parole non si dovevano tralasciare, perché dinotano efficacemente la semplicità e il buon volere di quell'uomo".

<sup>40</sup> La traduzione di Xylander restituisce appieno il senso del testo greco, rispettando anche la concisione dell'espressione (*munus non usu rei oblatae, sed studio dantis metiens*); convincente è anche la traduzione di Fuhrmann, soprattutto riguardo ai termini χάρις e χρεία (*mesurant la valeur du geste au zèle du donateur et non à l'utilité de ce qui était donné*); gli altri studiosi traducono χάρις con il termine *favore, beneficio*, ma in tal modo il senso della frase risulta meno chiaro (Adriani *misurando il benefizio più dalla prontezza del donatore, che dal valore del dono*; Babbitt *measuring the favour by the ready goodwill of the giver and not by the service rendered by the gift*; López Salvá *valorando el favor más por la buena voluntad de que lo hacía que por la necesidad de quien lo recibía*; Pettine *misurando il favore più dal sentimento di benevolenza del donatore che dal valore della cosa offerta*).

<sup>41</sup> L'aggettivo εὐτελέστατος esprime l'idea che i sacrifici dovessero essere pochi quanto più possibile, ridotti all'essenziale; pertanto la traduzione di López Salvá non è precisa, perché non

e agevolmente con ciò di cui disponevano. Anche io, proprio con una simile intenzione, ti offro doni semplici e in segno di amicizia<sup>42</sup>, comuni primizie che derivano dalla filosofia; e ti prego di apprezzare<sup>43</sup>, insieme alla mia buona volontà, anche l'utilità di queste brevi note<sup>44</sup>, se possono arrecare qualche vantaggio per la comprensione effettiva<sup>45</sup> dei caratteri e delle attitudini, proprie di uomini autorevoli, che sono visibili più nelle loro parole che nelle loro azioni. Nondimeno l'esposizione ordinata dei condottieri, legislatori e sovrani più insigni presso i Romani e i Greci attiene alle *Vite*<sup>46</sup>; ma molte delle azioni

---

coglie la sfumatura indicata dal grado superlativo dell'aggettivo (*Licurgo, en Esparta, puso a buen precio los sacrificios*); analoga considerazione vale per la traduzione di Pettine (*E Licurgo istituì a Sparta sacrifici poco costosi*); corretta invece è la traduzione di Xylander (*Et Lycurgus minimi sumptus sacrificia Sparta constituit*), come anche di Adriani (*E Licurgo ordinò dentro a Sparta semplicissimi sacrifici*), di Babbitt (*Lycurgus made the sacrifices in Sparta very inexpensive*) e di Fuhrmann (*Quant à Lycurgue, il rendit à Sparte les sacrifices fort peu coûteux*).

<sup>42</sup> L'espressione λιτὰ δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς ἀπὸ φιλοσοφίας è stata tradotta in diversi modi; in particolare Xylander (*tenuè munus, ac strenam, et primitias philosophiae comune*), Babbitt (*trifling gifts and tokens of friendship, the common offerings of the first-fruits that come from philosophy*), López Salvá (*sencillos regalos como dones de amistad y primicias comunes de filosofia*) e Pettine (*semplici doni e pegni d'amicizia, comuni primizie ricavate dalla filosofia*) conferiscono giustamente alla parola ξένια il significato di omaggio che mira a consolidare un rapporto di amicizia, sfumatura semantica che al contrario è assente nella resa di Adriani (*questi presenti doni e comuni primizie, ch'io, colti nel giardino della filosofia...*) e di Fuhrmann (*un don et une offrande modeste, des prémices bien ordinaires de mes études philosophiques*), i quali inoltre traducono ἀπὸ φιλοσοφίας con minor concisione rispetto al testo greco.

<sup>43</sup> L'imperativo ἀπόδεξιαι è stato tradotto con formule di cortesia, di varia lunghezza, da Xylander (*ut probes rogo*), Babbitt (*I beg that you will be good enough to accept*), Fuhrmann (*je te prie de reconnaître*) e Pettine (*pregandoti di gradire*). Adriani invece traduce con il semplice imperativo (*ricevi da me*), come anche López Salvá (*accepta*). Credo che tra le prime proposte di traduzione e quella di Adriani e López Salvá sia preferibile la prima, considerato che l'autore si sta rivolgendo all'imperatore.

<sup>44</sup> Il sostantivo ἀπομνημονεύματα è stato tradotto da Xylander con il termine *commentarium*, che in latino può indicare anche una raccolta di esempi o annotazioni prese durante la lettura per facilitare il ricordo di quei testi in una fase successiva, come attestato dall'occorrenza nell'*Institutio oratoria* di Quintiliano (I, 8, 19); anche Babbitt (*brief notes*) e López Salvá (*notas*) conferiscono alla parola analogo significato. Invece Adriani traduce *detti memorabili*, così come Fuhrmann (*dits mémorables*) e Pettine (*detti memorabili*). La prima proposta di traduzione mi sembra più convincente per il fatto che l'autore poco prima ha detto che tale dono è il frutto dei suoi studi filosofici; questi ἀπομνημονεύματα starebbero ad indicare quindi le brevi annotazioni da lui trascritte nel corso delle sue letture.

<sup>45</sup> Il termine κατανόησις indica l'atto del comprendere in maniera profonda, del giungere ad una conoscenza non superficiale di qualcosa; il senso è colto con precisione da Xylander (*ad perspicienda ingenia*), da Babbitt (*the true understanding of the characters*), López Salvá (*para el recto entendimiento de los caracteres*), Fuhrmann (*de comprendre véritablement des caractères*). Meno precisa appare la traduzione di Adriani (*al conoscere i costumi*) e di Pettine (*a comprendere i tratti del carattere*).

<sup>46</sup> Nachstädt accoglie la congettura di Wilamowitz ἔχει<ς>. In tutti i codici si legge ἔχει (cf. la traduzione di Xylander *Sane aliud a nobis elaboratum opus continet...vitas*, Adriani *È vero che il mio gran libro contiene le vite...*; Babbitt *True it is that a work of mine comprises the lives also...*,

dipendono in parte dalla sorte<sup>47</sup>, al contrario le sentenze e le espressioni spontanee, proferite nel corso dei loro impegni, delle loro esperienze e vicissitudini, consentono di osservare con chiarezza, come in specchi, la disposizione d'animo di ciascuno. E a tal riguardo il persiano Siramne a coloro che mostravano stupore per il fatto che, pur essendo le sue parole giudiziose, le azioni non andavano a buon fine, disse che padrone delle parole era proprio lui, ma padrone delle azioni era la sorte insieme al re. Lì<sup>48</sup> dunque le frasi sentenziose dei celebri uomini, essendo accostate alle azioni, richiedono desiderio di apprendere e tempo libero<sup>49</sup>; qui invece le loro parole, raccolte separatamente come esempio e semenza<sup>50</sup> delle loro vite, credo che non arrecheranno molestia al tuo tempo, poiché in brevi note puoi osservare accuratamente molti uomini degni di memoria.

---

López Salvá *Cierto, mi compendio de los generales...incluye sus vidas*, Fuhrmann *Il y a bien aussi les biographies, que j'ai regroupées...*, Pettine *È pur vero che il mio lavoro tratta dei più illustri...*.

<sup>47</sup> La traduzione di López Salvá non risulta rispondente al testo greco (*Muchas de sus hazañas, sin embargo, tienen una suerte diferente*). Cf. Xylander *Verum enimvero pleraeque actiones admixtam habent fortunam*; Adriani *ma la maggior parte de' lor fatti hanno mescolata la fortuna*; Babbitt *But their actions, for the most part, have an admixture of chance*; Fuhrmann *mais les actions des hommes comportent en général une part de hasard*; Pettine *ma la maggior parte delle loro gesta è per lo più legata alla fortuna*.

<sup>48</sup> L'avverbio ἐκεῖ è riferito alle biografie degli uomini illustri, di cui l'autore ha fatto menzione poco prima (βίους ἔχει), ed è usato in contrapposizione ad ἐνθαῦτα, riferito alla raccolta apoftegmatica; i traduttori generalmente rendono più esplicito il significato del primo avverbio, anche se ritengo che questa scelta faccia venir meno la concisione dell'espressione ed il parallelismo semantico dei due avverbi (Xylander *in eo qui dixi opere...*, *hic...*; Adriani *Nel mio gran libro...*, *ma in questo trattato...*; Babbitt *In the Lives...*, *but here...*; López Salvá *En las Vidas...Aquí...*; Fuhrmann *dans ces biographies...*, *ici...*; Pettine *nelle Vite...*, *qui...*).

<sup>49</sup> L'espressione greca σχολάζουσιν φιληκοῖαν è molto concisa ed è stata tradotta in vari modi: Xylander *dicta...auditorem studio cognoscendi captum, sed eundem otio fruentem expectant*; Adriani *i detti...ricercano orecchio ozioso*, Babbitt *and so must wait for the time when one has the desire to read in a leisurely way*; López Salvá *las manifestaciones...aguardan el placer de una lectura sosegada*; Fuhrmann *les propos des personages...demandent une attention vraiment disponible*; Pettine *i detti...esigono uno che sia desideroso di apprendere e nello stesso tempo abbia del tempo libero*.

<sup>50</sup> Il termine σπέρματα è tradotto quasi da tutti nella sua primaria accezione di *seme* (Xylander *semina*; Adriani *semi*; López Salvá *semilla*; Fuhrmann *semences*); invece Babbitt (*primal elements*) e Pettine (*il segno distintivo della vita*) rendono più esplicito il significato della parola, ma viene meno la concisione dell'espressione del testo greco.



### 3.1.3 COMMENTO

#### L'EPISTOLA A TRAIANO

L'epistola prefatoria è rivolta Traiano<sup>51</sup>, cui l'autore intende offrire in dono una raccolta di aneddoti, da cui l'imperatore possa trarre indicazioni utili sull'agire politico. Il filosofo, dunque, si pone nei confronti del politico come una guida saggia e moderata, che mostra *exempla* del passato, sui quali modellare il proprio comportamento<sup>52</sup>.

Plutarco, come evidenzia Roskam (2002, p. 175) considera il connubio di filosofia e politica, prospettato da Platone, un modello perfetto, modello che egli vede storicamente incarnato nella figura di Numa Pompilio. Egli ritiene che il filosofo non deve limitarsi ad elaborare teorie politiche, ma deve impegnarsi

---

<sup>51</sup> L'espressione ὁ μέγιστε αὐτόκρατος Τραϊανὲ Καῖσαρ è stata analizzata da Beck<sup>a</sup> (2002, pp. 164-165), il quale indica che l'appellativo αὐτόκρατος 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 *optimum*, 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, 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*. In greco l'espressione è tradotta una volta Ἄριστος Αὐτόκρατος ed un'altra Μέγιστος Αὐτόκρατος. "This latter designation exactly parallels and thus supports the usage of the occurrence in the letter".

<sup>52</sup> Il tema, relativo all'importanza della collaborazione tra il saggio ed il politico, come spiega Leão<sup>a</sup> (2008, pp. 481-488), ricorre con frequenza nella letteratura greca a partire dai poemi omerici. Nell'*Iliade*, ad esempio, Priamo è coadiuvato nelle sue attività da un gruppo di uomini saggi; in Erodoto "the image of the advisor ends up by becoming a *Leit-motiv*"; si pensi alla figura di Solone che ammonisce il re Creso di non riporre fiduciose speranze nel futuro, in considerazione della mutabilità delle sorti umane. Celebre è poi il gruppo dei *Sette Saggi*, figure a metà tra storia e leggenda, cui Plutarco dedica l'opuscolo *Septem Sapientium Convivium*. In questo gruppo Plutarco include anche un barbaro, ossia Anacarsi, e al convivio presenziano anche Esopo, uno schiavo affrancato, e la giovane Cleobulina. In genere, osserva lo studioso, "the *sophoi* reflect the sensibility of a more privileged part of the population (they are generally men, Greeks and aristocrats), it was still capable of self-interrogation and enriching itself with new elements". Infatti l'inclusione di personaggi estranei alla tradizione costituisce un esempio di come il "diverso" possa essere accolto ed accettato in un gruppo già caratterizzato dalla presenza di personaggi di varia estrazione ed origine.

concretamente nella vita pubblica, attuando in maniera tangibile i suoi progetti astratti.

Tuttavia il Cheronese è ben consapevole che, rispetto all'epoca di Platone, la situazione politica dei Greci è fortemente condizionata dalla sottomissione al dominio romano. Pertanto i filosofi devono limitarsi solamente al ruolo di consiglieri, ruolo d'altronde molto ridimensionato in età flavia. L'ascesa di Traiano, più mite dei predecessori, costituisce per Plutarco, ed i filosofi in generale, l'occasione per poter esprimere senza timori eccessivi le sue convinzioni politiche<sup>53</sup>, tra cui, in primo luogo, l'importanza della partecipazione del filosofo alla vita politica.

Respingendo "the apolitical attitude" degli Epicurei, sintetizzata nella massima λάθε βιώσας<sup>54</sup>, e criticando gli Stoici i quali, pur avendo sviluppato teorie politiche, non si sono attivamente impegnati nella vita pubblica, Plutarco considera che il filosofo, in virtù della problematica contingenza politica, può aspirare non a governare, ma almeno ad educare chi governa<sup>55</sup>. Questa istanza, continua Roskam, è ben espressa da Plutarco nell'opuscolo *Maxime cum*

---

<sup>53</sup> Roskam (*op. cit.*, p. 176): "The fact that most of his essays were probably composed after the death of Domitian (A.D. 96) shows at least a degree of diplomatic caution, and some passages in his later writings show a rather hostile attitude towards the Flavians". Quando ascese al trono Traiano, "Plutarch did not miss this unexpected κατρός. At last, he could again promote his political ideals in public without continuously running the risk of falling into disfavor with the emperor".

<sup>54</sup> Roskam (*op. cit.*, p. 176-177) si riferisce in particolar modo allo scritto *Adversus Colotem*, ove Plutarco esprime il suo disappunto ed anche disprezzo verso gli Epicurei, per il fatto che tentano di distogliere chiunque dalla partecipazione alla vita politica (1127A e 1127E) e mettono in ridicolo le grandi personalità politiche del passato e del presente (1127AC); inoltre Plutarco tenta di dimostrare che il loro astenersi dalle pubbliche attività è segno di una mentalità ristretta (*Non posse suav.* 1097A-1100D).

<sup>55</sup> Roskam (*op. cit.*, p. 177): "Plutarch advocates a project of moral education of the ruler, and that is in a double sense: on the one hand, the philosopher should lead the ruler towards virtue ("of the ruler" as object genitive), on the other hand, the ruler should himself educate his own people towards ἀρετή ("of the ruler" as subject genitive). In that way, collaboration between philosopher and ruler will finally lead to the good of the whole community".

*principibus philosopho esse disserendum*, ove si legge che, se il filosofo limita il suo insegnamento a pochi privati cittadini, certamente tali persone ne trarranno benefici, ma la sua influenza positiva non si estenderà agli altri; al contrario se egli collabora con i governanti, potrà giovare a molte più persone, per il fatto che queste saranno governate da un uomo temperato ed equilibrato<sup>56</sup>. Il λόγος, di cui si sostanzia la filosofia, consentirà al governante di acquisire la necessaria stabilità, mediante la rimozione di tutti gli elementi e i vizi che possono inficiare il suo potere<sup>57</sup>.

La raccolta apoftegmatica è dunque, secondo lo studioso (*op. cit.*, p. 181) da contestualizzare in questo ambizioso progetto di formazione morale del governante, ed anzi, in virtù della brevità che la contraddistingue, costituisce “an ideal mean of educating busy rulers”.

**172B** Ἀρτοξέρξης ὁ Περσῶν βασιλεύς, ὦ μέγιστε αὐτόκρατορ Τραϊανὲ Καῖσαρ, οὐχ ἦττον οἰόμενος βασιλικὸν καὶ φιλόανθρωπον 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 ὑπολαβῶν προσήνεγκεν ἠδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίασε, τῇ προθυμίᾳ τοῦ διδόντος οὐ τῇ χρεΐᾳ τοῦ διδομένου τὴν χάριν μετρήσας.

In apertura dell'epistola l'autore ricorre ad un aneddoto al fine di indicare all'imperatore il modo in cui desidera che il suo dono semplice venga accolto.

---

<sup>56</sup> *Max. cum princ.* 776F-777A ἐὰν μὲν ιδιώτην ἕνα λάβῃ, χαίροντα ἀπραγμοσύνη καὶ περιγράφοντα ἑαυτὸν ὡς κέντρον καὶ διαστήματι γεωμετρικῶν ταῖς περὶ τὸ σῶμα χρεΐαις, οὐ διαδίδωσιν εἰς ἑτέρους, ἀλλ' ἐν ἐνὶ ποιήσας ἐκείνῳ γαλήνην καὶ ἡσυχίαν ἀπεμαράνθη καὶ συνεξέλιπεν. ἂν δ' ἄρχοντος ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ καὶ πρακτικοῦ καθάψῃται καὶ τοῦτον ἀναπλήσῃ καλοκαγαθίας, πολλοὺς δι' ἑνὸς ὠφέλησεν, ὡς Ἀναξαγόρας Περικλεῖ συγγενόμενος καὶ Πλάτων Δίῳ καὶ Πυθαγόρας τοῖς πρωτεύουσιν Ἰταλιωτῶν.

<sup>57</sup> *Ad princ. iner.* 779F ὁ δ' ἐκ φιλοσοφίας τῷ ἄρχοντι πάρεδρος καὶ φύλαξ ἐγκατοικισθεὶς λόγος, ὥσπερ εὐεξίας τῆς δυνάμεως τὸ ἐπισφαλὲς ἀφαιρῶν, ἀπολείπει τὸ ὑγιαῖνον.

Protagonisti dell'aneddoto sono Artaserse ed un uomo di umile condizione, il quale, trovandosi casualmente 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>58</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 φιλάνθρωπος, come Artaserse, il quale riteneva che ricevere doni di scarso valore non sminuisse l'importanza della sua carica.

L'aspetto che, a mio avviso, risulta interessante è la scelta di un personaggio non greco né romano, ma barbaro<sup>59</sup>, cui viene riconosciuta una serie di qualità

---

<sup>58</sup> L'aneddoto è citato anche nella *Vita di Artaserse* (Art. 5, 1 Ἐπεὶ δ' ἄλλων ἄλλα προσφερόντων καθ' ὁδὸν αὐτουργὸς ἄνθρωπος οὐδὲν ἐπὶ καιροῦ φθάσας εὐρεῖν τῶ ποταμῷ προσέδραμε, καὶ ταῖν χερσῶν ὑπολαβὼν τοῦ ὕδατος προσήνεγκεν, ἦσθεις ὁ Ἀρτοξέρξης φιάλην ἔπεμψεν αὐτῷ χρυσῆν καὶ χιλίους δαρειακούς). Tuttavia Beck<sub>a</sub> (*op. cit.*, 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".

<sup>59</sup> Beck<sub>a</sub> (*op. cit.*, 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.

morali generalmente associate al sistema valoriale ed educativo del mondo greco<sup>60</sup>.

Il richiamo alla *φιλανθρωπία*, valore fondante della civiltà greca, che Traiano deve avere come punto di riferimento, non sembra casuale, se si considera quanto Plutarco scrive nel *De fraterno amore* ed in altre opere, sulla degenerazione del comportamento dei suoi contemporanei nei confronti del prossimo. Proficuo è a tal proposito lo studio di Becchi<sup>a</sup> (2009, pp. 263-273), il quale osserva che nel *Frat. am.* (481BC)<sup>61</sup> Plutarco constata con amarezza che la ricca aristocrazia dei primi secoli di età imperiale ha sostituito sentimenti

---

<sup>60</sup> Riguardo alla visione che Plutarco aveva dei barbari, risulta interessante quanto D'Ippolito scrive (2005, pp. 179-196): "...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: "ἀνὴρ Θραῶν 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' Ἡρακλεΐδαί πατέρες αὐτῶ καὶ Σπάρτη πατρίς, ἧς τὸν ἀφανέστατον ἦν ἄξιον ἀντὶ τοῦ πρώτου Μακεδόνων ἡγεμόνα ποιῆσθαι τοὺς ἐν τινὶ λόγῳ τὴν Ἑλληνικὴν τιθεμένους εὐγένειαν).

<sup>61</sup> *Frat. am.* 481BC οἶονται γὰρ οὐκ ἂν ἐκ τοσσησδε συντροφίας καὶ συνηθείας καὶ οἰκειότητος ἐχθροὺς καὶ πολεμίους γενέσθαι μὴ πολλὰ καὶ πονηρὰ συνειδότας ἀλλήλοις: μεγάλοι γὰρ αἰτίαι μέγαλην διαλύουσιν εὐνοίαν καὶ φιλίαν. οὐδὲ ῥαδίως αὐθις ἐνδέχονται διαλύσεις. ὥσπερ γὰρ τὰ συμπαγένητα, κὰν χαλάσῃ τὸ ἐχέκολλον, ἐνδέχεται πάλιν δεθῆναι καὶ συνελθεῖν, συμφυοῦς δὲ σώματος ῥαγέντος ἢ σχισθέντος ἔργον ἐστὶ κόλλησιν εὐρεῖν καὶ σύμφυσιν, οὕτως αἱ μὲν ὑπὸ χρείας συνημμέναι φιλίαι κὰν διασῶσιν οὐ χαλεπῶς αὐθις ἀναλαμβάνουσιν, ἀδελφοὶ δὲ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκπεσόντες οὔτε ῥαδίως συνέρχονται, κὰν συνέλθωσι, ῥυπαρὰν καὶ ὑποπτον οὐλήν αἱ διαλύσεις ἐφέλκονται.

positivi e costruttivi, quali la φιλαδελφία, la φιλοστοργία, la φιλειταιρία e la φιλανθρωπία, con passioni insane e viziose<sup>62</sup>, come la φιλοχρηματία, la φιλαρχία e la φιλοδοξία; in sintesi, con “la *philia* pour les biens matériels”. Tale ricerca sregolata e insistente di beni ha inevitabilmente compromesso i rapporti umani, fondati oramai solamente sull’utile, dal momento che gli uomini non vivono più secondo l’ideale della μετριότης e della αὐτάρκεια<sup>63</sup>.

Secondo lo studioso è nel *De cupiditate divitiarum* (524CD)<sup>64</sup> che si rinviene l’attacco più sferzante rivolto da Plutarco ai suoi contemporanei, responsabili non solo di condurre una vita degradata, ma anche contro natura (παρὰ

---

<sup>62</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; infatti sono 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)”. 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; invece tale propensione ad amare insita nell’anima umana (τὸ φύσει φιλητικὸν ἐν ἡμῖν καὶ φιλόστοργον) deve essere rivolta non agli animali, ma ai propri simili. La ricerca di ricchezze, rappresentata in questo caso dall’ostentazione in pubblico di cuccioli considerati come persone, ha dunque distolto gli uomini dal prendersi cura delle relazioni umane; infatti 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>63</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, che nella *Vita di Catone* (5, 2) viene duramente 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 (ἀτενοῦς ἄγαν ἠθους ἔγωγε τίθεμαι, καὶ μηδὲν ἀνθρώπῳ πρὸς ἄνθρωπον οἰομένου κοινώνημα τῆς χρείας πλεον ὑπάρχειν).

<sup>64</sup> *De cup. div.* 524CD πενία γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ’ ἀπληστία τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ φιλοπλουτία διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσα· ἦν ἂν μή τις ἐξέληται τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἔλμιγγα πλατεῖαν, οὐ παύσσονται δεόμενοι τῶν περιττῶν, τουτέστιν ἐπιθυμοῦντες ὧν οὐ δέονται.

φύσιν), “d’une manière indigne d’un homme libre (ἀνελευθέρως), c’est-à-dire inhumainement (ἀπανθρώπως)”, quasi che la natura umana fosse incline ad operare solamente se può trarre vantaggi personali da un’azione<sup>65</sup>.

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 φιλανθρωπία, 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, deve accordare il proprio rapporto con gli altri. Artaserse non è affetto da φιλοχρηματία, non instaura relazioni sociali con l’obiettivo di procurarsi profitti, a differenza 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 φιλανθρωπία<sup>66</sup>, da lui designata come una qualità connaturata all’anima “susceptible d’être éduquée et transformée grâce à l’ἔθισμός dans une disposition permanente, au point de devenir une vertu du caractère (ἦθος/*habitus*)”<sup>67</sup>. Plutarco, quindi, pone enfasi sul concetto che la

---

<sup>65</sup> *Am. prol.* 495A κατηγοροῦσι τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μόνης μὴ προΐκα τὸ στέργειν ἐχούσης μηδ’ ἐπισταμένης φιλεῖν ἀνευ χρείας;

<sup>66</sup> Becchi<sup>a</sup> (*op. cit.*, 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>67</sup> Becchi<sup>a</sup> (*op. cit.*, p. 268) osserva che in genere nelle *Vite* l’aggettivo φιλάνθρωπος è usato più specificamente “à la vie de la cité”, assumendo un significato analogo a quello di ἑλληνικός, πολιτικός, δημοτικός e δημοκρατικός. “*Philanthrōpia* finit par caractériser la vertu du citoyen grec (ἀρετὴ πολιτικὴ) – tout comme la φιλονικία caractérise la vertu militaire (ἀρετὴ

φιλανθρωπία 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>68</sup>.

Nell'epistola a Traiano l'autore enfatizza la cordialità e benevolenza di Artaserse, aggiungendo che il re accoglie omaggi non di pregio εὐμενῶς καὶ προθύμως. Nel testo dunque al termine φιλανθρωπία viene conferita una "courtesy-nuance", secondo la definizione di Nikolaidis<sup>a</sup> (2009, pp. 277-278); esso è da intendere come sinonimo di "tactfulness", che spesso si evidenzia nel comportamento di un uomo, che ricopre una posizione preminente (nel nostro caso, il re persiano), nei confronti di persone di grado inferiore.

Lo studioso individua un altro episodio in cui il termine assume questa specifica sfumatura; nelle *Quaestiones convivales* (617B)<sup>70</sup> si legge che Alcinoo aveva

---

στρατιωτική) – au point d'être inséparable de la notion de civilisation hellénique". Nei *Moralia* la φιλανθρωπία, 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>68</sup> Luogo d'elezione per rafforzare i legami tra le persone, continua Becchi<sup>a</sup> (*op. cit.*, 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 (μὴ πρὸς τὸ πίνειν καὶ ἡδυπαθεῖν ἀλλὰ πρὸς φιλίαν καὶ ἀγάπησιν ἀλλήλων προτρέπεται). Analogo concetto è ribadito nelle *Quaestiones convivales* (660SB): εἰς δὲ συμπόσιον οἱ γε νοῦν ἔχοντες ἀφικνοῦνται κτησόμενοι φίλους οὐχ ἧττον ἢ τοὺς ὄντας εὐφρανοῦντες.

<sup>69</sup> Nikolaidis<sup>a</sup> 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 attività umane.

<sup>70</sup> *Quaest. conv.* 516B ἐπαινοῦμεν δὲ καὶ τὸν Ἀλκίνοον, ὅτι τὸν ξένον ἰδρῦει παρ' αὐτόν (η 170) ὑἱὸν ἀναστήσας, ἀγαπήνορα Λαομέδοντα, ὅς οἱ πλησίον ἴζε, μάλιστα δὲ μιν



chiesto al figlio di alzarsi così da consentire ad Odisseo di sedersi accanto a lui. È indizio significativo di educazione e cortesia (ἐπιδέξιον ἐμμελῶς καὶ φιλόανθρωπον), commenta Plutarco, accordare ad un ἰκέτης la possibilità di occupare il posto di una persona cara<sup>71</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>72</sup>. Al contrario, personaggi come Focione o Catone, pur mostrandosi allo sguardo altrui scarsamente affabili e pur evitando quelle occasioni di incontro, come i

---

φιλέεσκεν. τὸ γὰρ εἰς τὴν τοῦ φιλουμένου χώραν καθίσει τὸν ἰκέτην ἐπιδέξιον ἐμμελῶς καὶ φιλόανθρωπον.

<sup>71</sup> Altro caso citato da Nikolaidis<sup>a</sup> (*op. cit.*, p. 278) è quello di Demetrio (*Demetr.* 22, 1), al quale i Rodii, suoi nemici, sottrassero la nave su cui vi erano anche le lettere di sua moglie Phila. I Rodii inviarono tali lettere a Tolomeo, nemico di Demetrio, gesto che, commenta Plutarco, si discostava dalla φιλοανθρωπία degli Ateniesi. Costoro infatti, quando catturarono i messaggeri di Filippo, lessero tutte le lettere che erano destinate al re macedone, ad eccezione di quella scritta dalla moglie Olimpia, che gli fu fatta consegnare. Φιλοανθρωπία assume, dunque, in tale circostanza la sfumatura di discrezione e delicatezza.

<sup>72</sup> Nikolaidis<sup>a</sup> (*op. cit.*, 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 περὶ τὰς δεξιώσεις καὶ ὁμιλίας φιλοφροσύνης εὐνοία 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 di indole imperiosa e celava sotto l'apparenza, propositi tirannici (*Caes.* 4, 8 τὴν ἐν τῷ φιλοανθρώπῳ καὶ ἰλαρῷ κεκρυμμένην δεινότητα τοῦ ἥθους καταμαθὼν Κικέρων ἔλεγε τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐπιβουλεύμασιν αὐτοῦ καὶ πολιτεύμασι τυραννικῆν 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 καθαπτόμενος τοῦ Καίσαρος ὡς σχήματι δημοτικῶ καὶ λόγῳ φιλοανθρώπῳ τὴν πόλιν ἀνατρέποντος).

simposi, nelle quali la φιλανθρωπία si sviluppa, incarnano per Plutarco gli ideali della coerenza e della trasparenza politica<sup>73</sup>.

Il ritratto positivo del sovrano persiano è accentuato ulteriormente dall'uso dell'avverbio ἡδέως e del verbo μειδιάω, che indicano chiaramente l'apprezzamento di Artaserse per il gesto dell'uomo, apprezzamento che si traduce in un sorriso di benevolenza<sup>74</sup>.

Dal punto di vista retorico-stilistico si evidenzia nel testo la struttura simmetrica costituita da due infiniti sostantivati, preceduti da aggettivi sostantivati (τοῦ μεγάλα δίδοναι τὸ μικρὰ λαμβάνειν). Alla simmetria della disposizione degli elementi corrisponde l'opposizione semantica dei medesimi, secondo uno schema che ricorre di frequente negli apotelegmi della raccolta. Si vede infatti che all'aggettivo μεγάλα corrisponde l'aggettivo μικρά, così come al verbo δίδωμι è accostato λαμβάνω.

La disposizione simmetrica è evidente anche nell'espressione τῇ προθυμίᾳ τοῦ δίδοντος οὐ τῇ χρείᾳ τοῦ διδόμενου, ove i due sostantivi sono in rapporto oppositivo ed il verbo è ripetuto mediante poliptoto.

---

<sup>73</sup> Nikolaidis<sub>a</sub> (*op. cit.*, 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 Τῶ δ' ἦθει προσηγέστατος ὢν καὶ φιλανθρωπότατος, ἀπὸ τοῦ προσώπου δυσξύμβολος ἐφαίνετο καὶ σκυθρωπός, ὥστε μὴ ῥαδίως ἄν 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>74</sup> Si veda a tal proposito il commento ad Agatocle, apoft. 2, ove è presente un costrutto analogo (avverbio + verbo: πρῶως e μειδιάω); in entrambi i casi il verbo sembra evocare l'idea di un sorriso contenuto e accennato, non una risata incontrollata; sorriso che è indice di una delicatezza d'animo e di sentimenti, come è desumibile dall'avverbio ἡδέως, riferito ad Artaserse, e πρῶως, riferito ad Agatocle.

Si notano inoltre alcune coppie sinonimiche, artificio retorico ricorrente negli *Apophthegmata* ed, in generale, negli scritti di Plutarco<sup>75</sup>. Il ricorso a tali coppie mira ad intensificare il concetto espresso, come nel caso di βασιλικός/φιλόανθρωπος, εὐμενῶς/προθύμως, αὐτουργός/ιδιώτης. Invece nell'espressione ἡδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίασε il verbo μειδιάω rappresenta l'esplicazione visiva del sentimento di gratitudine indicato dall'avverbio ἡδέως. Si rileva infine il poliptoto προθύμως/προθυμία/προθυμία<sup>76</sup>, che accentua la rilevanza, conferita a questo aspetto, riguardo all'ideale di governante proposto da Plutarco, ossia la disponibilità all'ascolto e la sollecitudine nei confronti dei subalterni.

---

<sup>75</sup> Sull'uso dei sinonimi, accostati a coppie, e talvolta anche in serie di tre elementi, si veda il contributo di Teodorsson (2000, pp. 511-518). Lo studioso spiega che il ricorso a questo espediente retorico ad opera di Plutarco non sempre risponde all'esigenza di enfatizzare o sottolineare un'idea; 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. La frequenza più o meno rilevante dei sinonimi potrebbe essere considerata dunque, 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". 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 prolis* 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".

<sup>76</sup> I primi due termini sono presenti in questa sezione dell'epistola (172B εὐμενῶς καὶ προθύμως /τῇ προθυμίᾳ τοῦ διδόντος), l'altro si trova nella sezione immediatamente seguente (172C ἅμα τῇ προθυμίᾳ).

**172BC** ὁ δὲ Λυκοῦργος εὐτελεστάτας ἐποίησεν ἐν Σπάρτῃ τὰς θυσίας, ἵνα αἰεὶ τοὺς θεοὺς τιμᾶν ἐτοίμως δύνωνται καὶ ῥαδίως ἀπὸ τῶν παρόντων.

Dopo l'aneddoto di Artaserse, l'autore introduce un secondo aneddoto (172BC), che ha come protagonista il legislatore spartano Licurgo; costui aveva disposto che gli Spartani sacrificassero agli dei con parsimonia e sobrietà (εὐτελεστάτας...τὰς θυσίας); in tal modo egli aveva incentivato 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>a</sup> (*op. cit.*, p. 165) 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 alternativa 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 *Dialogus de oratoribus*, giustificherebbe, secondo la riflessione di Desideri<sup>a</sup> (2002, pp. 315-327), perché Plutarco si sofferma in maniera approfondita sull'ἀγωγή spartana nella *Vita di Licurgo*; egli si sarebbe presumibilmente voluto inserire in questa discussione, 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. Non è da trascurare, inoltre, l'introduzione delle *institutiones alimentariae* ad opera di Traiano, che costituisce un segnale rilevante dell'interesse dell'imperatore nell'educazione e formazione dei giovani, interesse maturato in considerazione di "some widespread crisis in the traditional Italian family", come sembrano testimoniare sia Plinio il Giovane sia Messalla nel *Dialogus de oratoribus*.

**172C** τοιαύτη δὴ τινι γνώμη κάμοῦ λιτά σοι 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.

Gli aneddoti di Artaserse e Licurgo fungono da premessa al discorso che l'autore sviluppa in seguito, ricorrendo anche ad alcuni richiami lessicali. In 172C infatti si legge che anche Traiano, ad imitazione del comportamento di Artaserse, è invitato ad accogliere con benevolenza (προθυμία) i doni offerti dall'autore, ossia gli aneddoti della raccolta apoftegmatica. Quest'omaggio, al pari dell'acqua porta al re persiano e alle libagioni degli Spartani, non ha un valore economico di rilievo (λιτά...δῶρα)<sup>77</sup>, ma è testimonianza della volontà di consolidare un legame di ospitalità e rispetto, allo stesso modo in cui il semplice uomo, al

---

<sup>77</sup> Beck (*op. cit.*, 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.

passaggio di Artaserse nella sua terra, aveva manifestato il suo spirito di ospitalità al re porgendo l'acqua.

La natura di questi aneddoti, offerti a Traiano, è esplicitata chiaramente dall'autore; si tratta di ἀπαρχαί, termine che richiama i sacrifici frugali, nominati nell'aneddoto di Licurgo (εὐτελεστάτας...τὰς θυσίας); sono offerte semplici perché non sono costituite da ricchezze materiali, ma da beni incorporei, ossia da precetti e consigli desunti dal pensiero dei filosofi. Il valore di questi aneddoti assume quasi una connotazione di sacralità, se si considera che il termine ἀπαρχή indica con precisione le primizie offerte nel momento iniziale del sacrificio ed il verbo προσφέρω è usato anche in contesti religiosi<sup>78</sup>.

Sul significato dell'espressione κοινὰς ἀπαρχὰς...ἀπὸ φιλοσοφίας si è soffermato Becka (*op. cit.*, pp. 165-166), il quale respinge decisamente quanto scriveva Volkmann (*op. cit.*, p. 216) a riguardo, ossia che tali parole non avessero senso per il fatto che gli apoftegmi non si possono ritenere derivanti dalla filosofia né sono primizie da offrire agli dei. Una convincente spiegazione del concetto invece, secondo lo studioso, si può ravvisare nel *Protagora* di Platone. In 342A<sup>79</sup> Socrate, quale portavoce del pensiero di Platone, esprime la sua ammirazione per Sparta e afferma che, in Grecia, Creta e Sparta furono i luoghi in cui si originò il pensiero filosofico. Poco dopo (342DE)<sup>80</sup> Socrate dice che gli

---

<sup>78</sup> Cf. Liddell-Scott: οὐθὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς Arist. *Fr.* 101; σφάγια καὶ θυσίας LXX *Am.* 5, 25

<sup>79</sup> Plat. *Prot.* 342A Ἐγὼ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἃ γέ μοι δοκεῖ περὶ τοῦ ἄσματος τούτου, πειράσομαι ὑμῖν διεξελθεῖν. φιλοσοφία γὰρ ἐστὶν παλαιότατη τε καὶ πλείστη τῶν Ἑλλήνων ἐν Κρήτῃ τε καὶ ἐν Λακεδαιμόνι, καὶ σοφισταὶ πλείστοι γῆς ἐκεῖ εἰσιν.

<sup>80</sup> Plat. *Prot.* 342DE γνοῖτε δ' ἂν ὅτι ἐγὼ ταῦτα ἀληθῆ λέγω καὶ Λακεδαιμόνιοι πρὸς φιλοσοφίαν καὶ λόγους ἄριστα πεπαιδευνταὶ, ὧδε· εἰ γὰρ ἐθέλει τις Λακεδαιμονίων τῶ φαυλοτάτῳ συγγενέσθαι, τὰ μὲν πολλὰ ἐν τοῖς λόγοις εὐρήσει αὐτὸν φαῦλόν τινα

Spartani erano in grado di condensare la loro saggezza in espressioni concise e memorabili (ῥήματα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής). Tale abilità aveva destato vivo interesse nei Sette Sapienti (343A)<sup>81</sup>, le cui massime, pregni di filosofia (ῥήματα βραχέα ἀξιωμακόμενα), erano scaturite anche dall'influenza che la παιδεία spartana aveva esercitato su di loro. Quindi in 343B<sup>82</sup> Socrate riferisce che i Sette Sapienti si erano recati insieme a Delfi (οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες) per offrire ad Apollo, quali primizie della loro sapienza (ἀπαρχὴν τῆς σοφίας), le celebri frasi sentenziose Ἐγὼθι σαυτόν'ε Ἐμὴδὲν ἄγαν'.

Certamente, continua Beck, l'espressione κοινὰς ἀπαρχὰς, contenuta nell'epistola a Traiano, è un riferimento allusivo all'omaggio dei Sette Sapienti, offerto a Delfi<sup>83</sup> al dio Apollo. A conferma del fatto che Plutarco conoscesse questo passo del *Protagora* vi è la citazione dello stesso nel *De garrulitate* (510E-511A), ove egli attribuisce "this linguistic mastery to Lycurgus' educational reforms". Pertanto l'evocazione di questo contesto nella lettera a Traiano non sembra casuale, considerando anche che poco prima Plutarco ha introdotto proprio un aneddoto di Licurgo, incentrato sul tema dell'offerta

---

φαινόμενον, ἔπειτα, ὅπου ἂν τύχη τῶν λεγομένων, ἐνέβαλεν ῥήματα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής, ὥστε φαίνεσθαι τὸν προσδιαλεγόμενον παιδὸς μὴδὲν βελτίω.

<sup>81</sup> Plat. *Prot.* 343<sup>o</sup> οὗτοι πάντες ζηλωταὶ καὶ ἐρασταὶ καὶ μαθηταὶ ἦσαν τῆς Λακεδαιμονίων παιδείας, καὶ καταμάθοι ἂν τις αὐτῶν τὴν σοφίαν τοιαύτην οὔσαν, ῥήματα βραχέα ἀξιωμακόμενα ἐκάστω εἰρημένα.

<sup>82</sup> Plat. *Prot.* 343B οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεῶν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὑμνοῦσιν, Ἐγὼθι σαυτόν'ε καὶ Ἐμὴδὲν ἄγαν'. τοῦ δὴ ἔνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική.

<sup>83</sup> Beck<sub>a</sub> (*op. cit.*, p. 165): "The allusion to Delphi here also serve to call to mind Plutarch's role as a priest there".



votiva. 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 (*op. cit.*, p. 102) aveva già evidenziato che il termine ἀπαρχή può essere un indizio dell’autenticità dell’opuscolo, dal momento che Plutarco lo usa, con la medesima accezione, nel *De E Delphico* (348DE)<sup>84</sup> in relazione ad alcuni dialoghi (τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὥσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων), che ha intenzione di inviare al poeta ateniese Serapione<sup>85</sup>.

Nel medesimo passo è presente anche un'altra espressione, di cui non fa menzione né lo Flacelière né Beck, che mi sembra evocata nell’epistola a Traiano. Plutarco definisce l’omaggio indirizzato all’amico Serapione τὰ χρηματικὰ δῶρα, che scaturiscono da λόγος e σοφία (ὄρα δ’ ὅσον ἐλευθεριότητι καὶ κάλλει τὰ χρηματικὰ δῶρα λείπεται τῶν ἀπὸ λόγου καὶ σοφίας). Nell’epistola ritroviamo il termine δῶρα, riferito all’opuscolo, dunque ad un’opera dell’intelletto, analogamente a quanto Plutarco scrive nel *De E*

---

<sup>84</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. ὄρα δ’ ὅσον ἐλευθεριότητι καὶ κάλλει τὰ χρηματικὰ δῶρα λείπεται τῶν ἀπὸ λόγου καὶ σοφίας, <ἀ> καὶ διδόναι καλὸν ἐστὶ καὶ διδόντας ἀνταιτεῖν ὅμοια παρὰ τῶν λαμβανόντων. ἐγὼ γοῦν πρὸς σὲ καὶ διὰ σοῦ τοῖς αὐτόθι φίλοις τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὥσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων ὁμολογῶ προσδοκᾶν ἑτέρους καὶ πλείονας καὶ βελτίονας παρ’ ὑμῶν...

<sup>85</sup> Beck registra un ulteriore passo plutarco, non indicato da Flacelière, in cui il termine ricorre con lo stesso significato. Si tratta dell’opuscolo *Adversus Colotem* (1117DE): εἰ δὲ τοιαύταις, ὧ Κωλῶτα, Σωκράτους φωναῖς περιέπεσες, οἷας Ἐπίκουρος γράφει πρὸς Ἴδομενέα· πέμπτε οὖν ἀπαρχὰς ἡμῖν εἰς τὴν τοῦ ἱεροῦ σώματος θεραπείαν ὑπὲρ τε αὐτοῦ καὶ τέκνων· οὕτω γὰρ μοι λέγειν ἐπέρχεται, τίσιν ἂν ῥήμασιν ἀγροικότεροις ἐχρήσω;

*Delphico*, ove il dono è costituito dai dialoghi pitici. Tale dono, anche negli *Apophthegmata*, è frutto ed espressione del sapere filosofico (λιτά σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας). Inoltre anche nell'epistola il dono viene offerto con la pretesa che esso possa giovare all'imperatore, possa essergli utile nelle sue decisioni politiche (ἄμα τῇ προθυμίᾳ καὶ τῆν χρεῖαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων); analogamente nel *De E Delphico* Plutarco invia il dono con la speranza che possa arrecare qualche vantaggio a Serapione (χρηματικὰ δῶρα).

Il discorso dell'autore continua con l'invito, rivolto a Traiano, a ricevere con benevolenza questi ἀπομνημονευματα, per il fatto che essi non solo rappresentano un gesto di devozione e rispetto (προθυμία) da parte dell'offerente, ma anche perché costituiscono un'utile fonte di insegnamento (χρεία) per chi legge; l'insistenza sull'utilità di queste massime è segnata dall'aggiunta del termine πρόσφορον, che rievoca concettualmente la parola χρεία e richiama, mediante figura etimologica, il verbo προσφέρω (προσφέροντος/πρόσφορον), usato poco prima dall'autore per indicare l'atto del donare.

Questi richiami lessicali sembrano dunque adoperati per illustrare e specificare la tipologia di dono che viene offerto; non è solo un gesto di cortesia, come si potrebbe supporre considerando il verbo προσφέρω isolatamente; bensì è un dono che riveste una funzione paideutica nei confronti dell'imperatore e in chi si appropria alla carriera politico-militare. Tali sentenze infatti consentono di

comprendere, e quindi imitare, l'indole (ῆθος) di personaggi illustri e gli impulsi e le intenzioni (προαίρεσις)<sup>86</sup> che sono stati alla base delle loro scelte politiche e delle loro azioni. Questi tratti della personalità dei personaggi si rivelano, secondo l'autore, maggiormente nelle parole pronunciate in tutta spontaneità (οἱ λόγοι) che nello sviluppo delle vicende (αἱ πράξεις), concetto ripreso e spiegato poco più avanti (vd. 172CD).

Dal punto di vista lessicale si nota l'iterazione dei termini προθυμία e χρεία<sup>87</sup>, già usati in associazione nell'aneddoto di Artaserse, ma con un'applicazione differente. Nel caso del re persiano si legge infatti che costui mostra di apprezzare l'offerta del contadino perché giudica il gesto non badando al valore estrinseco del dono (l'acqua), che non procura giovamento materiale al re, ma prestando attenzione al moto interiore che ha spinto il semplice uomo a donare. In sostanza lo zelo e il buon animo dell'uomo sono superiori al valore dell'oggetto. Viceversa, nel caso dell'omaggio da parte dell'autore a Traiano, la premura con cui esso è stato offerto non è da ritenersi superiore all'utilità che il dono procurerà. Se l'acqua, porta con le mani dal povero lavoratore, non arreca reali vantaggi ad Artaserse, gli ἀπομνημονευματα, al contrario, consentiranno all'imperatore di pervenire ad un più alto livello di consapevolezza delle motivazioni e degli slanci interiori che hanno determinato le azioni dei grandi condottieri e politici.

**172CD** καίτοι καὶ βίους ἔχει τὸ σύνταγμα τῶν ἐπιφανεστάτων παρὰ τε Ῥωμαίοις καὶ παρ' Ἑλλησιν ἡγεμόνων καὶ νομοθετῶν καὶ αὐτοκρατόρων

---

<sup>86</sup> Cf. commento ad Aristide, apoft. 1.

<sup>87</sup> 172B τῇ προθυμίᾳ τοῦ δίδοντος οὐ τῇ χρείᾳ τοῦ διδομένου τὴν χάριν μετρήσας; 172 C ἄμα τῇ προθυμίᾳ καὶ τὴν χρείαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων.

ἀλλὰ τῶν μὲν πράξεων αἱ πολλαὶ τύχην ἀναμειγμένην ἔχουσιν, αἱ δὲ γινόμεναι παρὰ τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς τύχας ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις ὡσπερ ἐν κατόπτροις καθαρῶς παρέχουσι τὴν ἐκάστου διάνοιαν ἀποθεωρεῖν.

In questa sezione l'autore chiarisce 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 tale termine in relazione alle *Vite Parallele*, Volkmann (*op. cit.*, p. 216) 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>a</sup> (*op. cit.*, p. 167) replica affermando che è possibile che Plutarco abbia considerato concettualmente le biografie come un unico lavoro, sebbene pubblicato in numerosi volumi<sup>88</sup>. Inoltre lo studioso ritiene che l'uso del termine ben si addice al tono dimesso dell'epistola e potrebbe essere volutamente un "understatement".

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 di rilievo nell'esito delle azioni intraprese dai personaggi di cui si narra nelle sue opere. Pertanto

---

<sup>88</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".

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>89</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>90</sup>, ove il Cheronese scrive che, al fine di conoscere il carattere (τὸ ἦθος) di Catone, è preferibile prestare attenzione alle frasi sentenziose a lui attribuite (τὰ ἀπομνημονευόμενα)<sup>91</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.

---

<sup>89</sup> Cf. Becchi<sup>b</sup> (2010, p. 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 trova riscontro, a mio avviso, proprio nell'epistola a Traiano, ove l'autore scrive che gli apotelemi saranno utili per conoscere l'ἦθος dei personaggi (πρὸς κατανόησιν ἡθῶν), sul quale la τύχη non può esercitare la sua influenza favorevole o meno.

<sup>90</sup> *Cat. Ma.* 7, 3 οὐ μὴν ἀλλὰ ταῦτα μὲν οἷς μᾶλλον ἰδέας λόγων Ῥωμαϊκῶν αἰσθάνεσθαι προσήκει διακρινούσιν, ἡμεῖς δὲ τῶν ἀπομνημονευόμενων βραχέα γράφομεν, οἱ τῷ λόγῳ πολὺ μᾶλλον ἢ τῷ προσώπῳ, καθάπερ ἔνιοι νομίζουσι, τῶν ἀνθρώπων φαιμέν ἐμφαίνεσθαι τὸ ἦθος.

<sup>91</sup> Si veda l'uso dei medesimi termini negli *Aprophthegmata* per esprimere un concetto analogo (172C): τὴν χρεῖαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων, εἰ πρόσφορον ἔχει τι πρὸς κατανόησιν ἡθῶν καὶ προαιρέσεων ἡγεμονικῶν.

Analogamente, di Temistocle (*Them.* 18, 1)<sup>92</sup> si poteva dedurre che fosse spronato ad agire dalla φιλοτιμία, in base alle sentenze (τὰ ἀπομνημονευόμενα) che egli aveva pronunciato. Si veda anche la *Vita di Licurgo* (19, 1)<sup>93</sup>, ove Plutarco ricorda che gli Spartani erano in grado di esprimere pensieri profondi (πολλὴ ἀναθεώρησις) ricorrendo a poche parole (ἀπὸ βραχείας λέξεως). Tali parole richiamano, dal punto di vista lessicale e concettuale, anche la parte conclusiva dell'epistola a Traiano (172E ἐν βραχέσι πολλῶν ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων).

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 ἡ ἦθος, l'autore della raccolta apoftegmatica paragona gli apoftegmi (ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις) a specchi (κατόπτρα) 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>a</sup> (2003/2004, pp. 89-96), il quale cita in prima analisi il proemio della *Vita di Emilio Paolo* (*Aem.* 1, 1)<sup>94</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

---

<sup>92</sup> *Them.* 18, 1 Καὶ γὰρ ἦν τῇ φύσει φιλοτιμότητος, εἰ δεῖ τεκμαίρεσθαι διὰ τῶν ἀπομνημονευόμενων.

<sup>93</sup> *Lyc.* 19, 1 Ἐδίδασκον δὲ τοὺς παῖδας καὶ λόγῳ χρῆσθαι πικρίαν ἔχοντι μεμιγμένην χάριτι καὶ πολλὴν ἀπὸ βραχείας λέξεως ἀναθεώρησιν.

<sup>94</sup> *Aem.* 1, 1 Ἐμοὶ [μὲν] τῆς τῶν βίων ἄψασθαι μὲν γραφῆς συνέβη δι' ἑτέρους, 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.

comportamento. Il testo costituisce una sorta di specchio (ὡσπερ 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.

Ciò che Plutarco propone al lettore non è l'elogio incondizionato di personaggi storici, ma "re-creations of real people", che hanno agito come su un palcoscenico, compiendo nobili azioni, ma anche errori. 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>95</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

---

<sup>95</sup> Stadter<sub>a</sub> (*op. cit.*) fa riferimento al *De cohibenda ira* (456AB): ἐμοὶ δ' εἴ τις ἐμμελῆς καὶ κομψὸς ἀκόλουθος ἦν, οὐκ ἂν ἠχθόμεν αὐτοῦ 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".

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>96</sup>, ove leggiamo che le persone, le quali aspirano a compiere il bene, nel momento in cui intraprendono un'impresa (τοῖς τοιούτοις βαδίζουσιν ἐπὶ πράξεις τινὰς) 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 figurarsi 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 ciò che sottolinea Plutarco è che tali persone non si limitano ad osservare questi esempi; ne traggono anche spunto di riflessione (διανοέω) e tentano di arginare le passioni insane. Il loro persistente impegno nell'osservare i comportamenti altrui per migliorare se stessi è paragonato da Plutarco all'atto di chi si pone dinanzi ad uno specchio

---

<sup>96</sup> *De prof. in virt.* 85AB ἤδη δὲ τοῖς τοιούτοις παρέπεται βαδίζουσιν ἐπὶ πράξεις τινὰς ἢ λαβοῦσιν ἀρχὴν ἢ χρησαμένοις τύχη τίθεσθαι πρὸ ὀφθαλμῶν τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς ἢ γενομένους, καὶ διανοεῖσθαι "τί δ' ἂν ἐπραξεν ἐν τούτῳ Πλάτων, τί δ' ἂν εἶπεν Ἐπαμεινώνδας, ποῖος δ' ἂν ᾤφθη Λυκούργος ἢ Ἀγησίλαος," οἷόν τι πρὸς ἔσοπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρροθμίζοντας 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. 94) 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 ἀρετὰς/*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 μεταρροθμίζοντας).



per adornarsi e apportare degli interventi di miglioramento<sup>97</sup>, ove necessario (οἷόν τι πρὸς ἔσοπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρροθμίζοντας).

**172D** ἢ καὶ Σειράμνης ὁ Πέρσης πρὸς τοὺς θαυμάζοντας, ὅτι τῶν λόγων αὐτοῦ νοῦν ἔχόντων αἰ πράξεις οὐ κατορθοῦνται, τῶν μὲν λόγων ἔφη κύριος αὐτὸς εἶναι, τῶν δὲ πράξεων τὴν τύχην μετὰ τοῦ βασιλέως.

Il concetto espresso nella sezione precedente (172CD), 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 (αἰ πράξεις) risentono dell'incisivo apporto della τύχη, che può sovvertire completamente le intenzioni umane.

La struttura simmetrica dell'aneddoto (τῶν λόγων/αἰ πράξεις; νοῦν ἔχόντων/οὐ κατορθοῦνται e τῶν μὲν λόγων/τῶν δὲ πράξεων; αὐτὸς/τὴν τύχην) sembra sottolineare l'insistenza dell'autore sull'importanza che la τύχη riveste nella sua concezione filosofica; prestando attenzione alla disposizione

---

<sup>97</sup> Come osserva 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".

degli elementi nella frase finale, si nota, in relazione a κύριος, che ad αὐτὸς 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 al re e non che il re è padrone delle azioni insieme alla sorte.

Riguardo al personaggio di Siramne, Volkmann (*op. cit.*, p. 217) aveva giustamente osservato che tale nome non è attestato in altre opere della letteratura greca e che l'aneddoto in questione si ritrovava solo in Diodoro Siculo (XV, 41), 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>a</sup> (*op. cit.*, p. 172 n. 21) 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, destando 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.

**172DE** ἐκεῖ μὲν οὖν ἅμα αἱ ἀποφάσεις τῶν ἀνδρῶν τὰς πράξεις παρακειμένας ἔχουσαι σχολάζουσαν φιληκοῖαν περιμένουσιν· ἐνταῦθα δὲ [καὶ] τοὺς λόγους αὐτοὺς καθ' αὐτοὺς ὥσπερ δείγματα τῶν βίων καὶ σπέσματα συνειλεγμένους οὐδὲν οἴομαί σοι τὸν καιρὸν ἐνοχλήσειν, ἐν

βραχέσι πολλῶν ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων μνήμης γενομένων λαμβάνοντι.

Nella parte conclusiva dell'epistola l'autore indica la sostanziale differenza tra le *Vite* e la raccolta apoftegmatica; nelle biografie (ἐκκεῖ) 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 *Aporhthegmata* (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 letture<sup>98</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>a</sup> (*op. cit.*, p. 167) 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

---

<sup>98</sup> Volkmann (*op. cit.*, 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 Beck<sup>a</sup> (*op. cit.*, 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 (*Tim.* 15, 11 ταῦτα μὲν οὖν οὐκ ἀλλότρια τῆς τῶν βίων ἀναγραφῆς οὐδ' ἄχρηστα δόξειν οἰόμεθα μὴ σπεύδουσι μηδ' ἀσχολουμένοις ἀκροαταῖς).

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 σπέγματα, che Volkmann, al contrario, riteneva non comprensibile. Volkmann infatti si chiedeva se le *Vite* potessero davvero germogliare da una collezione di aneddoti come le piante nascono dai semi. A tale perplessità Beck<sup>a</sup> replica (*op. cit.*, pp. 167-168) che l'espressione σπέγματα τῶν βίων potrebbe costituire un indizio prezioso sulla tecnica adottata da Plutarco per comporre le *Vite*. Sembra infatti che Plutarco, nella composizione delle biografie, sia partito da un nucleo costituito principalmente da apoftegmi, dunque σπέγματα, intorno a cui ha poi organizzato la narrazione<sup>99</sup>.

Infine lo studioso segnala un passo del *De curiositate* in cui i termini σπέγματα 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 μικρὰ ἄττα τῶν λόγων αὐτοῦ σπέγματα καὶ δείγματα λαβῶν), definite un saggio

---

<sup>99</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*".

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”.

### 3.2 AGATOCLE

(176EF)

#### 3.2.1 TESTO

- 176E 1. Ἀγαθοκλῆς υἱὸς ἦν κεραμέως· γενόμενος δὲ κύριος Σικελίας καὶ βασιλεὺς ἀναγορευθεὶς εἰώθει κεραμεῶ ποτήρια τιθέναι παρὰ τὰ χρυσᾶ καὶ τοῖς νέοις ἐπιδεικνύμενος λέγειν ὅτι τοιαῦτα ποιῶν πρότερον νῦν ταῦτα ποιεῖ διὰ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν ἀνδρείαν.
- F 2. Πολιορκουῖντος δὲ πόλιν αὐτοῦ τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους τινὲς ἐλοιδοροῦντο λέγοντες ὅτι ᾧ κεραμεῦ, τὸν μισθὸν πόθεν ἀποδώσεις τοῖς στρατιώταις; ὁ δὲ πράως καὶ μειδιῶν εἶπεν ᾿αῖκα ταύταν ἔλω. λαβῶν δὲ κατὰ κράτος ἐπίπρασκε τοὺς αἰχμαλώτους λέγων ᾿ἐάν με πάλιν λοιδορῆτε, πρὸς τοὺς κυρίους ὑμῶν ἔσται μοι ὁ λόγος.
3. Ἐγκαλούντων δὲ τοῖς ναύταις αὐτοῦ τῶν Ἰθακησίων, ὅτι τῇ νήσῳ προσβαλόντες τῶν θρεμμάτων τινὰ ἀπέσπασαν, ὁ δὲ ὑμέτερος ἔφη βασιλεὺς ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς οὐ μόνον τὰ πρόβατα λαβῶν ἀλλὰ καὶ τὸν ποιμένα προσεκτυφλώσας ἀπῆλθε.

### 3.2.2 TRADUZIONE

#### AGATOCLE

1. Agatocle era figlio di un vasaio. Divenuto poi signore della Sicilia e proclamato re<sup>100</sup>, era solito disporre coppe di terracotta accanto a quelle d'oro e, indicandole ai giovani, diceva che, mentre un tempo aveva prodotto coppe di quel tipo, ora produceva<sup>101</sup> queste grazie alla sua operosità e al suo coraggio.
2. Quando assediava una città, alcuni dalle mura lo schernivano dicendo: "Vasaio, da dove prenderai il denaro per i soldati?"; ma con calma e sorridendo rispondeva: "Se conquisto questa città". Dopo averla presa con la forza, vendette i prigionieri dicendo: "Se mi schernite di nuovo, regolerò i conti con i vostri padroni<sup>102</sup>".

---

<sup>100</sup> Xylander traduce l'espressione γενόμενος δὲ κύριος Σικελίας καὶ βασιλεὺς ἀναγορευθεὶς con tali parole: *Is rex et dominus factus Siciliae*; i due participi vengono sintetizzati nel verbo *facio*; tuttavia credo che debbano essere distinti poiché il primo sta indicando che Agatocle grazie alle sue forze si è imposto come padrone della Sicilia, il secondo vuol specificare che, dopo la presa di potere, Agatocle viene anche riconosciuto legalmente quale re, gli viene conferito il titolo ufficialmente. Cf. Adriani *divenuto padrone della Sicilia, e dichiarato re*; Babbitt *After he had made himself master of Sicily, and had been proclaimed king*; López Salvá *Tras haberse convertido en dueño de Sicilia y haber sido proclamado rey*; Fuhrmann *étant devenu maître de la Sicile et ayant été proclamé roi*; Pettine *Divenuto padrone della Sicilia e proclamato re*.

<sup>101</sup> Nei codici si legge ποιεῖ, che Hartman (*op. cit.*) corregge in ποιούμαι, mentre secondo Nachstädt ci dovrebbe essere ποιεῖται; in 544B, ove l'aneddoto viene nuovamente citato, si legge ποιούμεν. Gli studiosi hanno tradotto il passo in diversi modi: Xylander *solebat...dicere, industria se et fortitudine hoc confectum ut aurea nunc faceret qui lutea finisse antea*; Adriani *Io che già fabbricava questi, per mia diligenza e valore ora fabbrico quest'altri*; Babbitt *"That is the sort of thing which I used to do formerly, but this is what I do now because of my diligence and fortitude"*; López Salvá <<Por haber hecho tales objetos antes, ahora hago éstos a causa de mi buena administración y mi valentía>>; Fuhrmann *qu'après en avoir fabriqué de celles-là auparavant, il fabriquait maintenant celles-ci, grâce à ses efforts et à son courage*; Pettine *Io prima facevo colle mie mani quelle di terracotta, ma ora me le faccio fare d'oro, grazie alla mia diligenza e al mio valore*.

<sup>102</sup> La proposizione ἐάν με πάλιν λοιδορήτε, πρὸς τοὺς κυρίους ὑμῶν ἔσται μοι ὁ λόγος è stata tradotta variamente; il senso è chiaro: Agatocle sta dicendo che se sarà ancora oltraggiato, riferirà ogni cosa alle persone cui ha venduto come schiavi i prigionieri. Cf. Xylander *postea, inquit, si mihi maledicetis, cum dominis vestris expostulabo*; Adriani *Se mi oltraggerete con nuove ingiurie, io ne farò parola a' vostri padroni*; Babbitt *If you revile me again, what I have to say will be said to your masters*; López Salvá *Si de nuevo me insultáis, hablaré ante vuestros dueños*; Fuhrmann *Si vous vous coque encore de moi, c'est avec vos maîtres que je réglerai mes comptes*; Pettine *Se mi insulterete ancora, ne parlerò con i vostri padroni*.

3. Quando gli Itacesi accusarono i suoi marinai, per il fatto che avevano fatto irruzione sull'isola e avevano trascinato via alcuni animali del gregge, disse: "Ma il vostro re, quando giunse presso di noi, non solo si appropriò del bestiame, ma in aggiunta accecò il pastore e andò via.



### 3.2.3 COMMENTO AGATOCLE

Gli elementi nodali dell'apoftegma 1 (176E) sono posti significativamente in apertura e a conclusione dell'aneddoto. Il primo dato, che Plutarco ci fornisce di Agatocle, riguarda la sua umile condizione di nascita, in quanto figlio di un vasaio; condizione che è motivo di irrisione e di oltraggio, come comprovato dall'apoftegma 2 (176EF), in cui il personaggio è oggetto di *λοιδορία*. Tuttavia egli è stato in grado di riscattarsi da una limitazione sociale, derivante dalla sua origine non nobile, in virtù della sua diligenza e della manifestazione di atti di coraggio (*ἡ ἐπιμέλεια καὶ ἡ ἀνδρεία*)<sup>103</sup>, come dichiara proprio lui orgogliosamente<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup> Come osserva Ribeiro Ferreira (2005, pp. 121-131), l'*ἀνδρεία* rientra nel novero delle quattro virtù (*ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φρόνησις*) considerate da Plutarco fondamentali nella formazione del perfetto cittadino, virtù che si possono acquisire mediante la *παιδεία*, come si legge nel *De audiendis poetis* (32A). A chi voglia intraprendere la carriera politica, l'*ἀνδρεία* consente di mettersi in luce attraverso azioni di coraggio e uscire da uno stato di oscurità sociale, proprio come avviene ad Agatocle. "Signe de distinction et tremplin pour qui aspire à une carrière politique, le courage (*andreia*) procure du prestige social, faisant du héros un homme de guerre, capable de servir la patrie dans le moments de danger". Tuttavia, specifica Ribeiro Ferreira, nella concezione plutarchea le manifestazioni di coraggio non devono tradursi in atti di temerarietà e imprudenza, soprattutto da parte di chi svolge funzioni di comando. L'*ἀνδρεία*, utile per distinguersi dagli altri, si deve accompagnare ad altre virtù, in particolare alla *φρόνησις* e alla *σωφροσύνη*; Agatocle rappresenta un valido esempio di commistione di *ἀνδρεία* (apoft. 1) e *φρόνησις/σωφροσύνη* (apoft. 2). "S'il (i.e. *andreia*) est la vertu requise du jeune homme et du soldat, il ne suffit plus chez le général, qui, pour Plutarque, se doit de posséder d'autres qualités...La différence entre chef et soldat passe par une certaine dépréciation implicite de la bravoure purement militaire...Fréquemment associée au courage nous apparaît la *phronesis*, que Plutarque tient pour "la plus divine et la plus réelle" de toutes les vertus (*Moralia* 32A) et à laquelle il confère une valeur proche de la sagesse pratique, du discernement mêlé de prudence...Autre vertu importante-de par aussi la tradition qu'elle représente dans toute la culture grecque-, la maîtrise de soi, la *sophrosyne*, revet, en outre, un caractère social...la *sophrosyne* associe au courage un esprit de grandeur".

<sup>104</sup> L'impegno costante e l'audacia, con cui Agatocle si è accostato alla vita pubblica, sono effetto di una scelta razionale e non qualità insite nella natura dell'uomo. Secondo la riflessione di Pérez Jiménez (1995, p. 364), "Plutarco entiende, a la manera de Aristóteles, la oposición entre φύσις

Plutarco delinea con tratti rapidi ed essenziali la sorprendente evoluzione di Agatocle, che, da modesto cittadino, giunge a rivestire la carica di βασιλεύς<sup>105</sup>.

Si susseguono infatti stringate sequenze sintagmatiche, costituite da sostantivo e verbo (υἱὸς ἦν κεραμέως/γενόμενος κύριος/βασιλεύς ἀναγορευθείς), che tratteggiano, attraverso una climax ascendente, il passaggio da uno stadio all'altro fino al conferimento di pubblici onori<sup>106</sup>.

Rispetto ad una condizione oggettiva di svantaggio sociale, cui sembra immutabilmente ancorato, come segnalato dall'imperfetto di εἰμί, segue una

---

y ἦθος como fundamental y vincula la ἀρετή al carácter y no a la naturaleza, la entrada en la vida pública tiene que ser contemplada como un hecho ético-político cuya valoración, positiva o negativa, se mida por el grado de vocación del personaje y su control sobre las propias acciones; es decir, por su προαίρεσις eligiendo el camino que le llevará a la gloria o a la ruina en el escenario de la historia”.

<sup>105</sup> Albin (1997, pp. 59-71) conduce un'attenta analisi sull'importanza rivestita, nella concezione plutarchea, dal contesto familiare nella formazione del carattere e delle attitudini dei suoi personaggi. Ma Plutarco mostra anche come alcuni uomini, sebbene non possano vantare origini nobili o agiate condizioni economiche, riescono ugualmente ad affermarsi socialmente grazie alla loro φύσις e al costante impegno, proprio come nel caso di Agatocle. “Plutarch is very keen to demonstrate that a strong personality is superior to circumstances; noble birth is not a necessary prerequisite to glory; lack of wealth, nobility or even parents does not stop a great nature from achieving great results”. Cf. Pinheiro (2013, pp. 305-6 n. 22): “F. Albin defende, com razão, que a família pode condicionar o carácter dos heróis das *Vitae*, mas o empenho que cada um coloca na sua formação e a própria experiência de vida são decisivos para o *ethos*”.

<sup>106</sup> L'aneddoto trova attestazione anche in Diodoro (XX, 63, 4-5), ove si legge che Agatocle si mostrava fiero del successo da lui ottenuto in ambito politico-militare, pur partendo da una condizione di svantaggio sociale. La scalata sociale magistralmente compiuta dal tiranno è più estesamente descritta negli *Apophthegmata*, ove l'autore indica le tre tappe significative del suo percorso di vita (υἱὸς κεραμέως/γενόμενος κύριος Σικελίας/βασιλεύς ἀναγορευθείς), tappe che sono condensate da Diodoro nell'uso di due superlativi, altrettanto efficaci stilisticamente nel segnalare la sorprendente ascesa di Agatocle dalla posizione più bassa nella piramide sociale a quella più ragguardevole (ἀποφαινόμενος ἀντὶ τοῦ ταπεινοτάτου βίου τὸν ἐπιφανέστατον μετεληφέναι). Un dettaglio ricorre inoltre in entrambi i testi; Diodoro specifica che il risultato clamoroso conseguito da Agatocle è il frutto delle sue capacità (διὰ τῆς ἰδίας ἀρετῆς); dalla lettura del testo sembra che Diodoro non stia semplicemente commentando l'episodio della coppa d'oro e dell'ascesa del tiranno, ma stia riportando, in discorso indiretto, le parole con cui Agatocle parlava di se stesso. Infatti Diodoro scrive che Agatocle non negava la sua attività precedente di vasaio, anzi se ne vantava, dichiarando (ἀποφαινόμενος) di esservi riuscito grazie alle sue capacità. Nel testo plutarcheo si legge analogamente che Agatocle affermava che il suo successo fosse dovuto alla sua costanza e al suo coraggio (λέγειν ὅτι τοιαῦτα ποιῶν πρότερον νῦν ταῦτα ποιῶ διὰ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν ἀνδρείαν). In entrambi i testi gli autori stanno descrivendo l'orgoglio che Agatocle manifesta riguardo a se stesso, sottolineando il modo in cui si è affermato, grazie alle sue virtù; aspetto questo che negli *Apophthegmata* appare retoricamente più in evidenza, considerata la posizione in clausola dell'espressione διὰ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν ἀνδρείαν.

fase dinamica, marcata dall'uso del δέ, che sembra esprimere non una semplice evoluzione del discorso, ma indicare un momento di forte rottura con lo stadio iniziale. Al δέ infatti è connesso il verbo γίγνομαι, che rappresenta l'alterazione di uno stato, in questo caso specifico un movimento ad un livello di maggiore rilevanza sociale, verificatosi, come suggerisce l'uso aoristico del verbo, mediante un'azione repentina e impreveduta, quale fu il colpo di stato di Agatocle. In questa sorta di climax ascendente l'esito finale è costituito dal riconoscimento ufficiale e legittimato del potere, precedentemente acquisito con un'azione di forza. Da κύριος infatti, tramite un pubblica proclamazione (ἀναγόρευσις)<sup>107</sup>, accede alla carica di βασιλεύς. È da notare la disposizione chiasmica delle subordinate γενόμενος κύριος/βασιλεύς ἀναγορευθείς, con cui vengono accostati sintatticamente i termini κύριος/βασιλεύς, come a voler sottolineare la svolta di natura formale che caratterizza l'ascesa politica del personaggio. Anche i due participi, posti in corrispondenza, rappresentano le due fasi della vicenda politica di Agatocle; γενόμενος, con valore attivo, è indicativo del momento in cui il personaggio, confidando nella sua ἀνδρεία, determina una rottura con il passato, ascrivendo a sé pieni poteri in virtù di un

---

<sup>107</sup> La consacrazione pubblica è la fase finale, cui pervengono i personaggi plutarchei, che si sono distinti per la loro ἀρετή. La riflessione di Pérez Jiménez, relativa a Teseo, è parimenti idonea a descrivere il percorso politico di Agatocle (*op. cit.*, pp. 380-381): "Ofrece Plutarco en esta conducta de nuestro héroe el último aspecto importante de la iniciación pública. El prestigio entre los ciudadanos o los soldados que hace posible el ejercicio de la autoridad exigida al hombre de Estado. La aceptación del pueblo como reconocimiento de esa autoridad gracias a las virtudes que vemos en Teseo, pero también en Cimón, Sertorio, Foción y otros muchos, dará paso a la consagración pública del personaje, dejándole en disposición para emprender cambios o tomar medidas de mayor envergadura".

colpo di mano; ἀναγορευθείς segna il passaggio al momento in cui il suo potere trova formale riconoscimento da parte dei cittadini.

Nella seconda parte dell'aneddoto viene svelato il proposito formativo di Agatocle nel disporre vasi di terracotta e vasi d'oro gli uni accanto agli altri. Egli vuole presentare se stesso come valido ed efficace modello di comportamento, illustrando non astrattamente, ma in maniera tangibile (mediante i vasi), che è possibile pervenire a risultati ammirevoli, pur non essendo di nobile estrazione familiare.

Un dettaglio lessicale interessante è l'uso del verbo ἔθω (...εἰώθει...τιθέναι...καὶ...λέγειν), riferito alla consuetudine del tiranno di disporre i vasi sulla tavola, gesto dunque non occasionale, accompagnato ogni volta dalla ripetizione delle medesime parole (...ὅτι τοιαῦτα ποιῶν πρότερον νῦν ταῦτα ποιῶ διὰ τὴν ἐπιμέλειαν καὶ τὴν ἀνδρείαν), di cui vi è traccia anche nel racconto diodoreo (cf. n. 106). L'aspetto innovativo, che distingue l'aneddoto degli *Apophthegmata* dal testo di Diodoro e soprattutto dal testo del *De se ipsum citra invidiam laudando* (544B), in cui nuovamente ricorre questo episodio (vd. oltre), è proprio l'introduzione del verbo ἔθω, come anche la specificazione che Agatocle era solito rivolgersi in modo mirato ai giovani (...τοῖς νέοις ἐπιδεικνύμενος) presenti al convito per indurli implicitamente a seguire il suo costruttivo esempio di comportamento<sup>108</sup>. L'intento paideutico

---

<sup>108</sup> Nel testo diodoreo (XX, 63, 4-5) leggiamo che l'episodio si era verificato durante un convivio (παρὰ τὸν πότον) e che in quell'occasione Agatocle pronunciò le parole di vanto. Diodoro usa, a mio parere non casualmente, la forma verbale aoristica εἶπεν, che limita ad un momento ben preciso l'affermazione di quelle parole, mentre, come si è visto, negli *Apophthegmata* l'enfasi dell'autore è posta proprio sulla iterazione dell'episodio (...εἰώθει...τιθέναι...καὶ...λέγειν).

dell'aneddoto sembra volutamente suggerito dall'autore, che rappresenta il tiranno come un διδάσκαλος, che, già sollecito e costante (ἐπιμελήης) nel perseguire i suoi obiettivi, si propone con analoga cura ed impegno (ἐπιμέλεια) di indicare un percorso da seguire ai discenti ancora in giovane età<sup>109</sup>.

L'aneddoto è introdotto da Plutarco anche nel *De se ipsum citra invidiam laudando* (544B), ma con un significato completamente diverso. Nei capitoli 13-14 (543-544) l'autore sta sviluppando l'idea che, per stornare da sé l'invidia altrui, sarebbe opportuno ridimensionare l'esaltazione dei successi personali, offuscando τὰ ἄγαν λαμπρά con una σκιά. La σκιά consiste, come spiega

---

Altrettanto rilevante è l'assenza nel testo diodoreo del riferimento ai νέοι, cui Agatocle si rivolge negli *Apothegmata*; in Diodoro sembra che l'attenzione sia volta a rimarcare l'orgoglio (καυχάομαι) che Agatocle manifesta per i suoi traguardi ad una cerchia di invitati imprecisati, negli *Apothegmata* viene posto l'accento sull'aspetto educativo dell'episodio (l'adulto, oramai affermato socialmente, indica ai giovani la strada da percorrere). Nel testo plutarco del *De se ipsum citra invidiam laudando* (544B) ritroviamo invece il riferimento ai νέοι, ma l'episodio, qui come in Diodoro, non si è ripetuto nel tempo, come si osserva dall'uso delle forme verbali all'aoristo (καθάπερ Ἀγαθοκλῆς χρυσᾶ ποτήρια καὶ τορευτὰ τοῖς νέοις προπίνων ἐκέλευσε καὶ κεραμεᾶ κομισθῆναι, καὶ 'τοιούτων ἔστιν' ἔφη...).

<sup>109</sup> Il processo di formazione dei giovani, affidato alla famiglia ed ai precettori, è di fondamentale importanza nella riflessione di Plutarco. Agatocle con il suo esempio concreto si propone come punto di riferimento per i giovani che gli sono vicini, indicando esplicitamente quali siano le virtù da coltivare (ἡ ἐπιμέλεια, ἡ ἀνδρεία, ma anche ἡ πραότης nominata nell'apoft. 2) non solo per affermarsi nella società ed in politica, ma anche per essere riconosciuti come individui retti e saggi. Cf. Pinheiro (*op. cit.*, pp. 305-306): "Usando apenas palavras da mesma raiz para apresentar o processo evolutivo, diríamos que, durante a fase de crescimento, o παῖς precisa de conjugar a parte lúdica (παιδιά, παίζω, παίγνιον) com a formação (παιδεία, παιδεύω), auxiliado pelo παιδεύτης, que se converte num modelo de virtude e sabedoria. A *paideia* dos heróis que se desenvolve ao longo das *Vitae* caracteriza-se por ser um conceito denso e que congrega vários valores que fomos referindo (*dikaiosyne, praotes, philanthropia, andreia, phronesis, sophrosyne, synesis, tolma, eunoia, sophia, euteleia, eukolia, philotimia...*), que acompanha o indivíduo na sua componente física e metafísica, e, por isso, ela tem uma dimensão moral, filosófica, estética e ética. Nesse sentido, a *paideia* é a base enformadora da totalidade do ser humano...Junto da família ou com os *paidagogoi* e *didaskaloi*, cada indivíduo recebe os primeiros ensinamentos que podem condicionar o seu comportamento". Ed anche pp. 117-118: "...a *paideia* tem como objectivo, segundo Plutarco, a educação dos cidadãos com vista a garantir a estes uma vida digna e feliz, devidamente integrada na sociedade. Uma vez que a vida è *praxis*, outro objectivo da *paideia* è ensinar o cidadão a agir...Para se atingirem as coisas mais nobres e excelentes, é preciso cultivar o conhecimento e exercitar [cf. l'ἐπιμέλεια dell'apoft. 1] as facultades intelectuais. Encontraremos em Plutarco este nível e ainda outro, o da educação moral, que forma o *ethos*, evitando que os excessos e as paixões [cf. la πραότης dell'apoft. 2] dominem a *praxis*".

Plutarco, nel mostrare agli altri che il conseguimento dei propri obiettivi non è del tutto privo di insuccessi, fallimenti ed errori<sup>110</sup>. Altro modo per non ingenerare astio, o quantomeno smussarlo (ὁ φθόνος ἀμβλύτερος), consiste nel mitigare l'encomio di se stessi, ricordando ai presenti la precedente condizione di πενία e ἀπορία o confessando la propria δυσγένεια. L'esempio addotto è proprio quello di Agatocle, che si mostra orgoglioso di possedere coppe d'oro, proprio lui che in passato produceva coppe di terracotta, ma afferma che il suo traguardo è frutto del suo τὸ ἐνδελεχὲς καὶ φιλόπονον καὶ ἀνδρεῖον, è quindi un risultato del suo impegno persistente, nonostante il suo svantaggio sociale. In tal caso la sua ricchezza e la sua fama non saranno oggetto di φθόνος, in quanto, osserva Plutarco, le persone sono invidiose solamente di chi ha acquisito un bene materiale o intangibile senza alcuno sforzo (544D): ὡς γὰρ οἰκίαν καὶ χωρίον, οὕτως καὶ δόξαν οἱ πολλοὶ καὶ ἀρετὴν τοῖς προῖκα καὶ ῥαδίως ἔχειν δοκοῦσιν οὐ τοῖς πριαμένοις πόνων πολλῶν καὶ κινδύνων φθονοῦσιν.

In definitiva in questo opuscolo Plutarco mette in relazione la figura di Agatocle con il problema dell'opportunità di elogiare le proprie imprese, mentre negli *Apophthegmata* l'accento viene posto non sul tema dell'invidia di chi è spettatore e testimone di fortune altrui, ma sull'importanza di fornire ai giovani,

---

<sup>110</sup> 543F-544B: Καὶ μὴν ὥσπερ οἱ τοὺς ὀφθαλμίωντας ἐνοχλεῖν φυλαττόμενοι τοῖς ἄγαν λαμπροῖς σκιάν τινα παραμιγνύουσιν, οὕτως ἔνιοι τοὺς αὐτῶν ἐπαίνους μὴ παντελῶς λαμπροὺς μὴδ' ἀκράτους προσφέροντες, ἀλλὰ τινας ἐλλείψεις ἢ ἀποτεύξεις ἢ ἁμαρτίας ἐλαφρὰς ἐμβάλλοντες ἀφαιροῦσι τὸ ἐπαχθὲς αὐτῶν καὶ νεμεσητόν...καὶ ὅπως ὅσοι μὴ παντάπασιν αἰσχροὶ μὴδ' ἀγεννεῖς ἁμαρτίαι, παρατιθέμενοι τοῖς ἐπαίνοις τὸν φθόνον ἀφαιροῦσι.

in modo non occasionale, validi esempi di comportamento (si veda il verbo ἐπιδείκνυμι analizzato in precedenza), attraverso la lode delle proprie azioni<sup>111</sup>.

Nell'apoftegma 2 (176EF) Plutarco sviluppa il discorso introdotto nel primo aneddoto, mostrando un caso concreto in cui si manifesta ἡ ἀνδρεία di Agatocle. Questi infatti riesce a porre l'assedio ad una città κατὰ κράτος, per mezzo delle sue forze, dimostrando ai suoi detrattori che non è necessario poter vantare nobili origini per conseguire i propri obiettivi. Il valore di una persona, come esemplifica Agatocle con le sue azioni, si fonda sulle qualità etiche e sulla costanza (ἡ ἐπιμέλεια καὶ ἀνδρεία), secondo una prospettiva completamente difforme da quella tradizionale, qui rappresentata da τινες τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους. Questi ultimi infatti non gli riconoscono affidabilità e credibilità, basando il loro giudizio sulla discendenza umile di Agatocle, apostrofato, con tono denigratorio, ὦ κερραμεῦ.

È da evidenziare l'uso di πράως e μειδιάω, accostati mediante *variatio* (πράως καὶ μειδιῶν), impiegati dall'autore per descrivere la reazione bonaria e

---

<sup>111</sup> Questo tema, presentato concisamente negli *Apophthegmata*, è sviluppato in maniera più estesa nel cap. 15 del *De se ipsum citra invidiam laudando* (544DE), seppure non in relazione all'aneddoto di Agatocle (cap. 13). Plutarco sostiene che, nel momento in cui si elogia il proprio operato, non bisogna solo porre attenzione a non destare invidie o offese in chi ascolta (ἀλύπως καὶ ἀνεπιφθόνως), ma è opportuno anche offrire esempi che si rivelino utili agli altri (χρησίμως καὶ ὠφελίμως); l'esaltazione di quanto si è compiuto può alimentare in chi ascolta il desiderio di emulazione e la brama di onori (ἐνεκα καὶ ζήλου καὶ φιλοτιμίας τῶν ἀκούοντων), mostrando ed infondendo la speranza che ogni traguardo può essere raggiunto (ἡ...προτροπή...κινεῖ καὶ παροξύνει καὶ μεθ' ὀρμῆς καὶ προαιρέσεως ἐλπίδας ὡς ἐφικτῶν καὶ οὐκ ἀδυνάτων παρίστησι). L'esortazione infatti, conclude Plutarco, può avvenire in pari misura sia mediante l'azione che mediante il racconto delle azioni (ἡ γὰρ ἔργον ὁμοῦ καὶ λόγον ἔχουσα προτροπή καὶ παράδειγμα καὶ ζήλον οἰκείον ἔμψυχός ἐστι).

pacata<sup>112</sup> del personaggio all'oltraggio arrecatogli, reazione che emerge anche dall'apoftegma 3 (176F). Il primo dei due termini, legati da endiadi<sup>113</sup>, designa astrattamente una peculiarità del carattere di Agatocle; il secondo illustra concretamente<sup>114</sup> la sua indulgenza, ravvisabile nel sorriso, che è rivelatore non

---

<sup>112</sup> De Romilly (1979, pp. 296-298) osserva che Plutarco, in particolare nel *De cohibenda ira* e nel *De tranquillitate animi*, condanna la collera, ma il tema in sé non è originale, come si può riscontrare dal confronto con il *De ira* di Seneca. L'originalità di Plutarco consiste nel proporre, rispetto a Seneca, un modello positivo di comportamento: "Pourtant, bien que la thèse générale et certains des exemples soient souvent les mêmes d'un traité à l'autre, il est clair que Plutarque insiste à chaque fois, beaucoup plus que Sénèque, sur la douceur, la bonté, la sociabilité: il ne se contente d'ailleurs pas de condamner la colère, mais dresse un modèle de l'attitude inverse". Per avallare la sua idea, la studiosa compara un passo del *De cohibenda ira* (455AB) ed uno del *De ira* (III, 13,3), in cui Socrate è rappresentato come modello per chi voglia essere in grado di dominare razionalmente la collera "mais Sénèque montre Socrate baissant la voix et se faisant sobre de paroles: Plutarque ajoute une comparaison, et surtout il parle d'un visage <<souriant>> et d'un regard <<adouci>> (*praoteron*)". La reazione di Socrate è la stessa descritta nell'aneddoto di Agatocle, con evidenti richiami linguistici. Riguardo ad Agatocle la De Romilly commenta con tali parole: "Sénèque et Plutarque racontent l'histoire d'Agathocle insulté pour sa laideur et se vengeant plus tard des railleurs (458F - III, 22, 4-5); mais Sénèque lui fait répondre qu'il est ravi de posséder Silène dans son camp et Plutarque, avec une ironique courtoisie: <<Et moi qui croyais avoir les traits réguliers!>>. Puis Sénèque lui fait dire, lors de la vente des railleurs, tombés en esclavage, qu'il a jugé bon de donner un maître à de si mauvaises langues, Plutarque qu'il en parlera à leurs maîtres s'ils se moquent encore de lui: l'urbanité pénètre même ce trait un peu cruel. La même anecdote, ou à peu près, revient d'ailleurs dans le recueil des mots royaux, accompagnée de l'idée qu' Agathocle s'exprime avec douceur (*praos*) et en souriant (176F)".

<sup>113</sup> Ambrosini (1991, pp. 19-34) 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 *πράως καὶ μειδιῶν* dell'apoftegma di Agatocle è di tipo congiuntivo-positivo, in quanto il secondo termine completa il primo, aggiungendo una sfumatura semantica (cf. n. 114). 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) chiastiche, (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".

<sup>114</sup> Martin (1960, pp. 65-73) ha approfondito l'uso del termine *πραότης* nelle opere plutarchee, notando che di frequente esso è associato ad aggettivi, verbi o avverbi che ne sfumano il significato. In linea generale "for Plutarch *prōtēs* is essentially a self-restraint which avoids excess of every kind, whether physical or emotional, whether within the individual or in his relations with other people, but which is out of place in circumstances demanding intensity of feeling and severity of action. It is an inner moral condition that manifests itself in dignity of a person's appearance, his control of an emotional impulse, and the forbearance with which he treats another". Nel dettaglio Plutarco collega spesso la *πραότης* ad una caratteristica fisica, che



tanto di una replica ironica quanto di una scarsa e misurata considerazione dei suoi avversari e di fiducia e consapevolezza delle proprie capacità.

Nella parte conclusiva dell'aneddoto è presentato lo stravolgimento della situazione iniziale. Ad essere in condizione di subalternità sono, in questa fase, i denigratori di Agatocle, che nell'agire concreto si sono rivelati totalmente inadeguati a contrastare il vigore del condottiero.

L'aneddoto è presente anche nel *De cohibenda ira* (458F) quale esempio di uomo che è stato in grado di sottomettere ἡ ὀργή al λόγος, a differenza di personaggi come Pelopida e Ciro, i quali per un impeto di collera sono caduti in rovina (458E ὀργή δὲ μυρίουσ προανειλε τῆσ ἀμύνης, ὡσ Κύρον καὶ Πελοπίδαν τὸν Θηβαῖον). Rispetto alla versione degli *Apophthegmata*, qui l'aneddoto risulta scisso in due parti, di cui una ricondotta ad Agatocle, l'altra riferita ad Antigono<sup>115</sup>. Pur nella sostanziale omogeneità di significato, alcuni

---

traduce visivamente la capacità di autocontrollo e di attenuazione delle passioni violente da parte del personaggio. Uno tra gli esempi commentati da Martin è la descrizione del filosofo Anassagora di Clazomene, posta all'inizio del cap. V della *Vita di Pericle*. Così traduce Martin: "...he not only had, as it seems, a spirit that was solemn and a discourse that was lofty and free from plebeian and reckless effrontery, but also a composure of countenance, that never relaxed into laughter, a gentleness of carriage (πραότησ πορείασ), and cast of attire that suffered no emotion to disturb it while he was speaking, a modulation of voice that was far from boisterous, and many similar characteristics which struck all his hearers with wondering amazement". Come si vede, Plutarco propone una spiegazione in termini concreti (il modo di incedere, la modulazione della voce) di un elemento astratto, la πραότησ. Ben si addice all'analisi di Martin anche l'espressione del viso di Agatocle, segnata da un lieve e bonario sorriso (μειδιάω), anch'esso concreto indizio di πραότησ.

<sup>115</sup> La porzione di aneddoto riferita ad Agatocle è la seguente: Ἀγαθοκλῆσ δὲ πρῶωσ ἔφερε λοιδορούμενοσ ὑπὸ τῶν πολιορκουμένων, καὶ τινοσ εἰπόντοσ 'κεραμεῦ, πόθεν ἀποδώσεισ τοῖσ ξένοισ τὸν μισθόν;' ἐπιγελάσασ 'αἴκα ταύταν ἐξέλω'. Quella relativa ad Antigono è la seguente: καὶ τὸν Ἀντίγονον ἀπὸ τοῦ τείχουσ τινὲσ εἰσ ἀμορφίαν ἔσκαωπτον.

elementi differenti tra le due versioni dell'aneddoto risultano interessanti. Nel *De cohibenda ira* la reazione di Agatocle è descritta con l'avverbio *πράως*, come negli *Apophthegmata*. Tuttavia il verbo associato all'avverbio non è *μειδιάω*, ma *ἐπιγελάω*. Mentre il primo indica l'atto del sorridere, *γελάω* indica con precisione l'atto del ridere fragorosamente (Liddell-Scott traduce *γελάω* "laugh aloud", specificando che esso è "opposite to *μειδιάω*"). Negli *Apophthegmata* sembra che l'autore voglia sottolineare la *πραότης* di Agatocle, la mitezza della sua reazione, da cui traspare grande compostezza, soffermandosi invece sull'aspetto più propriamente beffardo della sua indole nell'apoftegma 3 (176F). L'altro elemento, che manca nel *De cohibenda ira*, è l'espressione *κατὰ κράτος*, che negli *Apophthegmata* sembra costituire il punto di congiunzione tra il primo aneddoto, in cui si parla astrattamente dell'*ἀνδρεία* di Agatocle, ed il secondo in cui viene illustrata una concreta azione di coraggio e valore. Il sintagma *κατὰ κράτος* qualifica l'assedio attuato da Agatocle come il risultato non di astuzia, ma di un'azione di valore.

Il motivo per cui questa specificazione non si legge nel *De cohibenda ira* può essere spiegata in virtù del fatto che la parte di aneddoto in cui si parla dell'esito positivo dell'assedio è attribuita ad Antigono e non ad Agatocle. La differenza tra

---

ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς 'καὶ μὴν ἐδόκουν εὐπρόσωπος εἶναι'. λαβὼν δὲ τὴν πόλιν ἐπίπρασκε τοὺς σκώπτοντας, μαρτυράμενος ὅτι πρὸς τοὺς δεσπότας ἔξει τὸν λόγον, ἂν πάλιν αὐτὸν λοιδορῶσιν.

i due personaggi è qui sostanziale, in quanto Agatocle è schernito dagli assediati perché di umile origine, Antigono è deriso perché esteticamente non gradevole (εἰς ἀμορφίαν). Inoltre Agatocle è oggetto di λοιδορία, Antigono di σκῶμμα, dunque di facezia, di motteggio e non di oltraggio e diffamazione. Di Antigono in definitiva non vengono messe in discussione la sua abilità e le sue qualità, mentre di Agatocle si mette in dubbio proprio questo. L'espressione κατὰ κράτος quindi indicherebbe il momento di riscatto sul piano sociale ed etico dell'uomo, che, pur di infima estrazione, si afferma brillantemente sul campo di battaglia (apoft. 2) sino ad divenire κύριος Σικελίας καὶ βασιλεύς (apoft. 1).

Sulla paternità della risposta, attribuita da una parte ad Agatocle, dall'altra ad Antigono, si è espresso Nachstadt (*op. cit.*, p. 16 n. 2), il quale così commenta: "Ex p. 458F apparet ante λαβῶν deesse sententiam fere eandem, quae ibi est: καὶ τὸν Ἀντίγονον ἀπὸ τοῦ τείχους τινὲς εἰς ἀμορφίαν ἔσκωπτον, ut nomine omisso illud Antigoni apophthegma ad Agathoclem translatum esse cognoscamus"<sup>116</sup>. A supporto dell'ipotesi di Nachstadt si potrebbe prendere in considerazione la testimonianza di Diodoro (XX, 63, 5-6) che riporta l'aneddoto di Agatocle<sup>117</sup> nella medesima versione in cui si legge nel *De cohibenda ira*; potrebbe quindi essere ipoteticamente accaduto che l'autore degli

---

<sup>116</sup> Nachstadt tenta di spiegare in che modo si possa essere verificata una contaminazione tra l'aneddoto di Agatocle e quello di Antigono, pur rinunciando ad una definitiva soluzione del problema: "Quod utrum ab compilatore florilegii ipso parum diligenti neque sibi parcente factum sit an librarius quidam attentus ex Antigoni dicto margini adscripto et iam mutilo textum recensione suae ita constituerit, ut iusto ordine εἶπεν et εἰάν με se exciperent, cum alii notam marginalem mutilam in textum reciperent aut de suo mutarent, difficile est dictu."

<sup>117</sup> Diod. XX 63, 5-6 ...καὶ ποτε πολιορκουῦντος αὐτοῦ τινα τῶν οὐκ ἀδόξων πόλεων καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους βοῶντων Ἐραμεῦ καὶ Καμινεῦ, πότε τοὺς μισθοὺς ἀποδώσεις τοῖς στρατιώταις; ὑπολαβὼν εἶπεν Ὅταν ταύτην ἐξέλω. Come è evidente il testo di Diodoro, con leggere differenze, coincide con la versione dell'aneddoto riferito ad Agatocle nel *De coh. ira*.

*Apophthegmata* abbia aggiunto volontariamente all'aneddoto di Agatocle (che si legge sia nel *De coh. ira* sia in Diodoro) una porzione dell'aneddoto di Antigono, che trattava ugualmente di una città assediata e di calunnie rivolte al personaggio assediante. Un elemento utile a questa ipotesi potrebbe essere proprio l'espressione *κατὰ κράτος*, aggiunta negli *Apophthegmata*, che rievoca semanticamente quanto l'autore racconta di Agatocle nell'apoftegma 1. Inoltre attribuendo ad Agatocle l'espressione "ἐάν με πάλιν λοιδοροῖτε...", l'autore richiama in poliptoto l'espressione con cui si apre l'aneddoto (τινὲς ἐλοιδοροῦντο), riproponendo una struttura consueta nella raccolta, vale a dire la reiterazione, spesso in poliptoto, dei termini semanticamente pregnanti, che vengono posti in apertura e nella clausola dell'aneddoto<sup>118</sup>.

L'aneddoto di Agatocle è analogo a quello di Tolomeo, descritto da Plutarco sempre nel *De cohibenda ira* (458AB)<sup>119</sup>, in cui il re egiziano è oggetto di derisione per i suoi natali oscuri (τὸ δὲ σκῶμμα τῆς δυσγενείας ἦπτετο τοῦ βασιλέως). Anche egli, come Agatocle, non reagisce adirandosi, bensì prende le distanze dai presenti, la cui reazione è ben più infervorata; essi infatti si sdegnano (*ἀγανακτέω*) in quanto ritengono assolutamente sconveniente la battuta del γραμματικός. La risposta di Tolomeo è animata dalla *πρᾶότης*, dal saper contrastare l'insorgere di passioni come la collera mediante la

---

<sup>118</sup> Il gioco linguistico (ἐλοιδοροῦντο/λοιδοροῖτε) non è presente invece nell'aneddoto di Antigono nel *De coh. ira* né in Diodoro.

<sup>119</sup> Πτολεμαῖος δὲ γραμματικὸν εἰς ἀμαθίαν ἐπισκώπτων ἠρώτησε τίς ὁ τοῦ Πηλέως πατήρ ἦν· κἀκεῖνος ἄν σὺ πρότερον εἴπησ' ἔφη 'τίς ὁ τοῦ Λάγου' τὸ δὲ σκῶμμα τῆς δυσγενείας ἦπτετο τοῦ βασιλέως, καὶ πάντες ἠγανάκτησαν ὡς οὐκ ἐπιτήδειον ὄν καὶ ἄκαιρον· ὁ δὲ Πτολεμαῖος 'εἰ μὴ τὸ φέρειν' ἔφη σκωπτόμενον, οὐδὲ τὸ σκώπτειν βασιλικόν ἐστίν.'

μετριοπάθεια. In definitiva Tolomeo, che considera più opportuno τὸ φέρειν σκωπτόμενον, ed Agatocle, che risponde ai detrattori πρῶως καὶ μειδιῶν, rappresentano due tra gli esempi possibili di comportamento da emulare, come Plutarco suggerisce nella sezione 458C che funge da raccordo tra l'aneddoto di Tolomeo e quello di Agatocle: οὕτως ἔστιν εἰπεῖν πρὸς τὸν θυμόν ἄνατρέψαι μὲν δύνασαι καὶ διαφθεῖραι καὶ καταβαλεῖν, ἀναστῆσαι δὲ καὶ σῶσαι καὶ φείσασθαι καὶ καρτερεῖσαι πραότητός ἐστι καὶ συγγνώμης καὶ μετριοπαθείας, καὶ Καμίλλου καὶ Μετέλλου καὶ Ἀριστείδου καὶ Σωκράτους.

Plutarco sviluppa il tema relativo al modo in cui sia più opportuno reagire alle provocazioni verbali dei nemici anche in altri opuscoli, in particolare nel *De capienda ex inimicis utilitate*, nel *De audiendis poetis* e nei *Praecepta gerendae rei publicae*.

Nel *De capienda ex inimicis utilitate* (90BC) Plutarco afferma che costituisce non piccola parte della virtù (οὐ μικρὸν ἀρετῆς μέρος οὔσαν) l'essere in grado di controllare saldamente l'istinto a rispondere (ἢ ἐγκράτεια περὶ γλῶτταν) alle ingiurie dei nemici. Questo istinto altro non è che la manifesta incapacità di dominare l'ὀργή, annoverata tra le passioni più insane (τὰ κάκιστα τῶν παθῶν). Chi invece tiene a freno la lingua è stato in grado di soggiogare l'istinto al razio cinio (ὑπήκοον ἀεὶ τῷ λογισμῷ καὶ πειθήνιον), risultato che è possibile conseguire solo mediante un impegno costante e non privo di sforzi (ἀσκήσει καὶ μελέτη καὶ φιλοπονία). Espressioni proverbiali come

‘ἀκουσίως ἐκπίπτουσα φωνή’ (‘la voce che balza fuori involontariamente’)<sup>120</sup>,  
‘ἔπος φύγεν ἕρκος ὀδόντων’ (‘la parola che fugge dalla chiostra dei denti’),  
‘ἔνια ἐξίπτασθαι τῶν ῥημάτων αὐτόματα’ (‘certe frasi fuoriescono da sole’),  
ben si attagliano agli uomini che, colti impreparati dinanzi dall’affiorare di  
violente passioni per mancanza di costante esercizio alla virtù, deviano dalla  
retta via e prorompono in ingiurie (τοῖς ἀνασκήτοις μάλισθα θυμοῖς οἷον  
ὀλισθάνουσι καὶ διαρρέουσιν ἐπιγίγνεται). Plutarco ribadisce che si mostra  
incline alla collera colui il quale non ha saputo asservirla alla ragione  
δι’ἀσθένειαν θυμοῦ, δι’ἀκρατῆ γνώμην, διὰ τὴν θρασειάν. La reazione  
certamente più dignitosa alla λοιδορία consiste nel mostrarsi ἡσυχος (909D  
οὔτι μὴν τούτου σεμνότερον καὶ κάλλιον ἐστι, τοῦ λοιδοροῦντος ἐχθροῦ  
τὴν ἡσυχίαν ἄγειν; 909E πολὺ δὲ βέλτιον ἐχθρῶν καὶ ἀλλοτριῶν  
ἐγγυμνασάμενον βδελυρίαις καὶ ὀργαῖς καὶ σκώμμασι καὶ λοιδορίαις  
ἐθίσαι τὸν θυμὸν ἡσυχίαν ἄγειν μηδὲ ἀσχάλλειν ἐν τῷ λοιδορεῖσθαι).

Il comportamento di Agatocle, descritto nei *Reg. et imp. apoph.*, si addice  
perfettamente a quanto Plutarco prescrive, in linea astratta, nel *De cap. ex inim.*  
*ut*; egli infatti, reagendo πράως καὶ μειδιῶν alla λοιδορία dei nemici, e quindi  
ἡσυχως, dà dimostrazione di capacità di controllo dell’ὀργή. La πραότης,  
insieme ad altre qualità etiche, risalta maggiormente, secondo Plutarco, proprio  
dallo scontro con i nemici, che mettono a dura prova la capacità di tollerare con

---

<sup>120</sup>La traduzione delle tre espressioni proverbiali è di Capriglione in Capriglione/Jiménez 2008. La prima e la terza, secondo Capriglione, derivano da una “fonte sconosciuta”; la seconda “è un *topos* omerico *Il. IV 350; XIV 83; Od. I 64; XXIII 70*”.

pazienza (90E πραότητα μὲν οὖν καὶ ἀνεξικακίαν οὕτως ἔστιν ἐνεπιδείξασθαι ταῖς ἔχθραις, ἀπλότητα δὲ καὶ μεγαλοφροσύνην καὶ χρηστότητα μᾶλλον <ἢ> ταῖς φιλίαις).

Nel *De audiendis poetis* Plutarco ripropone il motivo della *λοιδορία* volta ad umiliare coloro che si trovano in una condizione di svantaggio derivante dalla *τύχη* e non da demeriti personali. In 35C riporta l'esempio di Omero, dai cui versi appare evidente che egli non considera biasimevoli e vergognosi i difetti fisici e altri aspetti che non dipendono assolutamente dall'azione dell'uomo (οὕτως Ὅμηρος καταγελά τῶν αἰσχυνομένων ἐπὶ χωλότησιν ἢ τυφλότησιν, οὔτε ψεκτὸν ἡγούμενος τὸ μὴ αἰσχροὺν τὸ μὴ δι' ἡμᾶς ἀλλ'ἀπὸ τύχης γιγνόμενον). Dalla lettura di opere poetiche, quali quelle omeriche, si apprende che schernire un uomo per ragioni che sfuggono al suo controllo è una dimostrazione di stoltezza e importunità (35D ...μηδενὶ τύχην ἐπαχθῶς καὶ ἀνοήτως ὄνειδίξειν); d'altra parte è espressione di *μεγαλοφροσύνη* saper reagire senza animosità, bensì in maniera bonaria e pacata alle beffe e alle offese più gravi, proprio come reagisce, in modo esemplare, Agatocle nell'apoftegma 2 (35D ...αὐτοὺς χρησαμένους τύχαις μὴ ταπεινοῦσθαι μηδὲ ταράττεσθαι, φέρειν δὲ πράως καὶ σκώμματα καὶ λοιδορίας καὶ γέλωτας<sup>121</sup>...). A conclusione della riflessione, Plutarco introduce una similitudine (35E), con cui compara coloro che criticano con

---

<sup>121</sup> Ad esemplificazione del concetto, Plutarco ricorre alle parole adoperate dal commediografo Filènone nell'*Epidicazomenus*: ἥδιον οὐδὲν οὐδὲ μουσικώτερον/ἔστ' ἢ δύνασθαι λοιδορούμενον φέρειν.

acredine gli abiti di una persona a quelli che biasimano e scherniscono invano e scioccamente gli altri per una sventura dovuta alla sorte malevola o per i bassi natali, senza rendersi conto che non intaccano minimamente il loro animo e si appigliano ad elementi esteriori che non sono affatto condannabili (καθάπερ γὰρ οἱ τὰ ἱμάτια μαστιγοῦντες οὐχ ἄπτονται τοῦ σώματος, οὕτως οἱ δυστυχίας τινὰς ἢ δυσγενείας ὀνειδίζοντες εἰς τὰ ἐκτὸς ἐντείνονται κενῶς καὶ ἀνοήτως, τῆς ψυχῆς δ' οὐ θιγγάνουσιν οὐδὲ τῶν ἀληθῶς ἐπανορθώσεως δεομένων καὶ δήξεως).

Nel *Praecepta gerendae reipublicae* Plutarco riflette nuovamente su quale possa essere la risposta più adeguata alle parole ingiuriose, ponendo attenzione al contesto specificatamente politico. A premessa della sua argomentazione afferma che è inopportuno e sconveniente che un uomo impegnato in politica ricorra alla λοιδορία nei confronti degli avversari<sup>122</sup> (810C αἱ δὲ λοιδορίαὶ τοῖς πολιτικοῖς ἤκιστα πρέπουσιν), anche perché essa si rivela motivo di disonore più per chi si serve di impropri che per chi viene offeso (810D τὰ γὰρ τοιαῦτα τῶν ἀκουόντων μᾶλλον αἰσχύνει τοὺς λέγοντας). Tuttavia, osserva acutamente Plutarco, nella pratica difficilmente gli uomini sono in grado di trattenersi dal rispondere alle ingiurie<sup>123</sup>; dunque il suo consiglio è che le risposte non siano colleriche e prolisse, ma stemperate dal tono bonario e

---

<sup>122</sup> In *Praec. ger. reip.* 810CD Plutarco compara l'atteggiamento, verso i rispettivi antagonisti, mostrato da Eschine, Demostene, Iperide e Demade da un lato, e da Solone, Pericle, Licurgo e Pittaco dall'altro. I primi ricorsero ampiamente a parole aspre e offensive per contrastarsi reciprocamente; gli altri si astennero saggiamente dall'uso di parole oltraggiose a danno dei rivali.

<sup>123</sup> *Praec. ger. reip.* 810E Ἄλλ' ἐπεὶ πολλοῖς γε δυσκάθεκτόν ἐστι τὸ πρᾶγμα καὶ πολλάκις οὐκ ἀχρήστως οἱ λοιδοροῦντες ἐπιστομίζονται ταῖς ἀπαντήσεσιν...



lievemente pungente (810E ἔστω βραχεῖα τῇ λέξει καὶ μὴ θυμὸν ἐμφαίνουσα μὴδ' ἀκραχολίαν, ἀλλὰ προάτητα μετὰ παιδιᾶς καὶ χάριτος ἀμωσγέπως δάκνουσιν· αἱ δ' ἀντεπιστρέφουσαι μάλιστα τοιαῦται)<sup>124</sup>.

Nell'apoftegma 3 (176F) l'autore riporta un aneddoto da cui traspare la vena canzonatoria di Agatocle, che, in risposta all'imputazione di un furto di bestiame, allude in modo beffardo ad un episodio narrato nell'*Odissea* (IX, 375). Al personaggio vengono addebitate azioni violente, come si può desumere anche dall'uso dei verbi προσβάλλω e ἀποσπάω<sup>125</sup>. I marinai di Agatocle, infatti, non si avvicinano pacificamente all'isola, ma sono responsabili di un assalto premeditato (προσβάλλω) agli Itacesi. E la loro aggressività si manifesta

---

<sup>124</sup> Per illustrare quanto affermato, Plutarco paragona le parole ingiuriose rivolte ad un avversario alle frecce scagliate contro il nemico (*Praec. ger. reip.* 810EF). Le frecce vengono rinviate a chi le ha scagliate in virtù della forza e della fermezza di chi viene colpito (...ὄωμητινὶ ...καὶ στερεότητι τοῦ πληγέντος); analogamente le offese si ritorcono contro chi le ha proferite grazie alla forza e all'intelligenza e perspicacia di chi è stato colpito (...οὕτω τὸ λεχθὲν ὑπὸ ὄωμης καὶ συνέσεως τοῦ λοιδορηθέντος ἐπὶ τοὺς λοιδορήσαντος ἀναστρέφειν ἔοικεν). Tra gli esempi che Plutarco riporta non vi è quello di Agatocle, ma la sua risposta ai nemici che lo offendono rispecchia pienamente quanto esprime l'autore; infatti il suo eloquio è breve e sferzante, ma privo di collera. Cf. Caiazza (1993, p. 237 n. 207): "Cicerone tratta il motteggio felice nelle repliche (*De orat.* 2, 61, 248-65) e, in particolare, l'immagine del rintuzzare le parole dell'avversario come frecce: *Hoc tum venustum, cum in altercatione arripitur ab adversario verbum et ex eo, ... in eum ipsum aliquid, qui lacessivit, infligitur (ibidem, 255)*. Quintiliano ci riporta un'ampia casistica e tipologia di repliche in *Inst. or.* 6, 3, 45-112: *Sed acutior est illa atque velocior in urbanitate brevitatis. Cuius quidem duplex forma est dicendi ac respondendi, sed ratio communis in parte: nihil enim, quod in lacessendo dici potest, non etiam in percutiendo: at quaedam propria sunt respondentium...*".

<sup>125</sup> Il verbo προσβάλλω infatti, come si legge in Liddell-Scott, ha significato sia positivo (*apply, assing to, procure for*) che negativo (*strike, dash against*), quando usato transitivamente. Ma impiegato in forma intransitiva (come nel testo in esame) significa specificamente fare un assalto (*strike against, make an attack or assault upon*). Ed il verbo ἀποσπάω conferma il contesto di violenza. Rispetto al verbo σπάω, che significa principalmente *estrarre, tirare fuori* (vd. Liddell-Scott *draw, carry away*), e secondariamente *scuotere, strappare*, il verbo composto ἀποσπάω ha valenza completamente negativa (*trascinare via, divellere, strappare*; vd. Liddell-Scott *tear or drag away from*).

nell'azione successiva che compiono, sottraggono con prepotenza (ἀποσπάω) alcuni animali<sup>126</sup>.

La reazione di Agatocle alle parole di biasimo non è di collerica né di reale contrattacco; egli infatti non ascrive agli Itacesi azioni illecite commesse nel presente o avvenute di recente, bensì richiama scherzosamente l'episodio mitico di Ulisse e Polifemo, come se le colpe attuali dei marinai di Agatocle e quelle leggendarie del re di Itaca potessero essere poste sullo stesso piano di consistenza e realtà storica. Anzi Agatocle, con un sorriso arguto, capovolge del tutto la sua condizione di accusato, divenendo accusatore. Infatti Ulisse non solo si è reso autore del medesimo torto ai danni degli avi di Agatocle, ma gli è imputabile anche un'aggravante; ha avuto infatti l'audacia di accecare<sup>127</sup> il pastore del gregge.

L'aneddoto si ritrova anche nel *De sera numinis vindicta* (557BC) con l'aggiunta di un ulteriore episodio di cui Agatocle si è reso responsabile. La prima accusa gli viene rivolta dai Corciresi, i quali si domandano perché Agatocle abbia arrecato danni alla loro isola. La risposta del tiranno ricalca quella che si legge nell'apoftegma 3; la colpa dei Corciresi è da ascrivere ai loro antenati, che offrirono ospitalità a Odisseo. Anche in questo caso, dunque, Agatocle giustifica una sua azione oltraggiosa riconducendola ad episodi che sconfinano nel mito.

---

<sup>126</sup> Il termine usato è θρέμμα, che indica specificamente animali allevati (vd. Liddell-Scott *mostly of tame animals, esp. Sheeps and goats*). Agatocle e i suoi compagni dunque commettono un'azione iniqua perché si appropriano di beni altrui. Successivamente, nella risposta arguta di Agatocle, è adoperato il termine πρόβατον, che indica nello specifico greggi di pecore; il termine quindi allude in maniera più specifica all'episodio di Ulisse, che sottrasse pecore a Polifemo.

<sup>127</sup> Il verbo προσεκτυφλός è un *hapax* ed è composto da due preposizioni anteposte al verbo. Nella scrittura di Plutarco, come ha osservato Weissenberger (*op. cit.*, pp. 22-23), non sono rare neoformazioni di questa tipologia: "Egli forma verbi composti con due preposizioni, come ancora non li ha, in questa formazione, la prosa attica (per esempio, con le preposizioni ἀντί e παρά,...ἀντί e περί, ...ἐκ e περί,..., πρό e ἀνά...)."

A questa prima accusa segue quella degli Itacesi, la stessa che leggiamo negli *Apophthegmata* con alcuni variazioni non significative dal punto di vista concettuale<sup>128</sup>.

Un dettaglio interessante, che non è esplicitamente riportato negli *Apophthegmata*, è l'uso dell'espressione σὺν γέλωτι χλευάζων con cui Plutarco commenta preventivamente l'atteggiamento di Agatocle, introducendo i due aneddoti a lui riferiti nel *De sera numinis vindicta*.

L'autore sta ponendo l'accento su un aspetto, quello dell'inclinazione alla celia e al motteggio, su cui si sofferma lo stesso Diodoro, ove si legge che Agatocle era per indole γελωτοποιός (XX, 63). Il γέλως, termine impiegato anche da Plutarco, indica precisamente non tanto il riso di scherno, ma la risata sonora conseguente ad una burla, ad un gioco scherzoso e non offensivo<sup>129</sup>.

---

<sup>128</sup> Le differenze più significative tra le due versioni dell'aneddoto sono le seguenti: a) l'espressione τῆ νήσῳ προσβαλόντες (*Apophth.*) non ricorre nel *De sera num. vind.*, in quanto Plutarco ha già fatto riferimento allo sbarco di Agatocle su un'isola e alla devastazione conseguente nel precedente episodio dei Corcirei (...διὰ τί πορθοίη τὴν νῆσον αὐτῶν...). Invece di iterare questa espressione, la richiama mediante l'avverbio ὁμοίως nell'episodio degli Itacesi; b) l'espressione πρόβατα λαμβάνουσιν (*De sera num. vind.*) trova corrispondenza in τῶν θρεμμάτων τινὰ ἀπέσπασαν (*Apophth.*), in cui sembra accentuata l'arroganza del gesto di Agatocle, in considerazione dell'uso di ἀποσπάω. Tuttavia l'espressione del *De sera num. vind.* appare nella parte conclusiva degli *Apophth.* (...τὰ πρόβατα λαβῶν...); c) la risposta di Agatocle nel *De sera num. vind.* risulta più sintetica; il tiranno afferma che si è comportato in tal modo perché Ulisse aveva anche accecato il pastore (καὶ τὸν ποιμένα προσεξετύφλωσεν); negli *Apophth.* si legge οὐ μόνον τὰ πρόβατα λαβῶν ἀλλὰ καὶ τὸν ποιμένα προσεκτυφλώσας. Come si vede, qui l'autore non si limita a riferire l'accecamento di Polifemo, ma richiama anche la prima colpa da ascrivere ad Odisseo; è questa una modalità ricorrente negli *Apophthegmata*, ossia l'autore richiama concettualmente e spesso anche lessicalmente, nella replica del personaggio, quanto è stato già espresso nella parte iniziale dell'aneddoto (τῶν θρεμμάτων τινὰ ἀπέσπασαν/τὰ πρόβατα λαβῶν). Altro aspetto rilevante della risposta del tiranno negli *Apophth.* consiste nella disposizione simmetrica degli elementi (τὰ πρόβατα/τὸν ποιμένα; λαβῶν/προσεκτυφλώσας), struttura ricorrente nella raccolta apoftegmatica.

<sup>129</sup> Diodoro associa la capacità di Agatocle di saper suscitare il riso (γελωτοποιός, tradotto efficacemente *buffoon* da Russell G., Loeb, Vol X, 1954) ad un'altra caratteristica che lo rendeva molto gradito, la sua arte istrionica, da cui non si asteneva nemmeno durante le assemblee, imitando e prendendo in giro i presenti (ὑπάρχων δὲ καὶ φύσει γελωτοποιός καὶ μῖμος οὐδ' ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἀπείχετο τοῦ σκώπτειν τοὺς καθημένους καὶ τινὰς αὐτῶν εἰκάζειν,

Ciò che sembra variare sensibilmente è invece il contesto in cui l'aneddoto è inserito nel *De sera numinis vindicta*. La condotta di Agatocle, che si vendica per offese ricevute dai suoi antenati, è assimilata da Timone, l'interlocutore di Plutarco, a quella di Alessandro Magno (557B), che fece devastare completamente la città di Branchidi e fece passare per le armi l'intera popolazione *διὰ τὴν γενομένην τοῦ περὶ Μίλητον ἱεροῦ προδοσίαν ὑπὸ τῶν προπάππων αὐτῶν*; azione per la quale certamente non fu elogiato nemmeno da coloro che nutrono grande considerazione e rispetto per la sua personalità<sup>130</sup>. Timone elenca questi ed altri casi analoghi di vendetta tardiva e quantomeno poco assennata, affermando di condividere le parole di biasimo che Euripide rivolgeva agli dei per il fatto che punissero figli innocenti in virtù di colpe commesse dai padri; infatti appare del tutto privo di logica e di equità che gli dèi, per indolenza, tralascino di punire i colpevoli per poi esigere, in maniera tardiva, che a scontare la pena siano i discendenti dei malfattori (556EF)<sup>131</sup>. A conclusione del suo ragionamento Timone si chiede come possano mai considerarsi queste vendette, dilazionate oltre misura, frutto di una scelta

---

ὥστε τὸ πλῆθος πολλάκις εἰς γέλωτα ἐκτρέπεσθαι, καθάπερ τινὰ τῶν ἠθολόγων ἢ θαυματοποιῶν θεωροῦντας).

<sup>130</sup> L'argomentazione di Plutarco è estesa anche alle divinità, nel caso specifico ad Apollo (557C), la cui condotta è definita ancora più assurda e bizzarra, in quanto aveva arrecato devastazione ai Feneati e al loro territorio per vendicarsi del tripode sacro di Delfi sottratto da Eracle e consegnato a Feneo; l'assurdità dell'azione, sottolinea l'autore, consiste nel fatto che la vendetta di Apollo sui Feneati giunge molto tardiva, considerato che il furto di Eracle era avvenuto migliaia di anni prima (ἄρ' οὖν οὐκ ἀτοπώτερος τούτων ὁ Απόλλων, εἰ Φενεάτας ἀπόλλυσι τοὺς νῦν, ἐμφράξας τὸ βάραθρον καὶ κατακλύσας τὴν χώραν ἅπασαν αὐτῶν, ὅτι *πρὸ χιλίων ἐτῶν*, ὡς φασιν, ὁ Ἡρακλῆς ἀνασπάσας τὸν τρίποδα τὸν μαντικὸν εἰς Φενεὸν ἀπήνεγκε...).

<sup>131</sup> *De sera num. vind.* 556EF ἂν γὰρ Εὐριπίδης (fr. 580) ἐγκαλεῖ καὶ παρρησιάζεται πρὸς τοὺς θεοὺς 'τὰ *τῶν τεκόντων σφάλματ'* εἰς *τοὺς ἐγγόνους'* τρέποντας, αἰτιᾶσθαι νόμιζε καὶ τοὺς σιωπῶντας ἡμῶν...εἴτε ῥαθυμῖα καταπροέμενοι *τὴν τιμωρίαν* ἐν *τοῖς πονηροῖς ὀψὲ* παρὰ *τῶν ἀναιτίων* εἰσπράττουσιν, οὐκ εὖ τῷ ἀδίκως τὸ *βραδέως* ἀναλαμβάνουσιν.

ragionata e animate da senso di giustizia (557D ποῦ δὴ ταῦτα τὸ εὐλογον  
ἴσχει καὶ δίκαιον;) e le compara a quei fiumi che sono sommersi per un lungo  
tratto e, quando riemergono dopo molto tempo, arrecano danni devastanti a chi  
fortuitamente si trova in quel luogo (557E αἱ δὲ τῶν θεῶν ὀργαὶ τίνι λόγῳ  
παραχρημα δυνόμεναι καθάπερ ἔνιοι τῶν ποταμῶν εἴθ' ὑστερον ἐπ'  
ἄλλους ἀναφερόμεναι πρὸς ἐσχάτας συμφορὰς τελευτῶσιν;).

Come è possibile desumere dal contesto, l'aneddoto di Agatocle è riportato  
come esempio di illogicità e sconsideratezza, dal momento che il personaggio  
giustifica le razzie da lui compiute, appellandosi ad episodi remoti e mitici. Negli  
*Apophthegmata* sembra invece che l'interesse dell'autore sia rivolto, in modo  
selettivo, a marcare l'indole giocosa e bonaria di Agatocle, soprattutto se si  
considera l'aneddoto che lo precede, in cui è sottolineato proprio l'aspetto  
pacato e scherzoso della sua reazione agli insulti ricevuti (cf. apoft. 2 πρῶως καὶ  
μειδιῶν). È del tutto assente, negli apoftegmi 2 e 3, ma anche nel primo, un  
accenno ad atti commessi ingiustamente o stoltamente, come invece si  
intravede nelle parole di disappunto pronunciate da Timone.

### 3.3 ANTIPATRO

(183EF)

#### 3.3.1 TESTO

183E 1. Ἀντίπατρος ἀκούσας τὴν Παρμενίωνος ὑπ' Ἀλεξάνδρου  
τελευτὴν 'εἰ μὲν ἐπεβούλευσεν' εἶπε 'Παρμενίων  
Ἀλεξάνδρῳ, τί τι πιστευτέον; εἰ δὲ μή, τί πρακτέον;'

F 2. Δημάδου δὲ τοῦ ῥήτορος ἤδη πρεσβύτου γεγονότος ἔφη  
καθάπερ ἱερείου διαπεπραγμένου καταλείπεσθαι μόνην  
τὴν γαστέρα καὶ τὴν γλῶτταν.

### 3.3.2 TRADUZIONE ANTIPATRO

1. Antipatro, avendo udito la notizia della morte<sup>132</sup> di Parmenione per mano di Alessandro, disse: “Se Parmenione complottò contro Alessandro, in chi si deve riporre fiducia? In caso contrario, cosa si deve fare?”.
2. Di Demade l’oratore, oramai divenuto anziano, disse che, simile a una vittima sacrificale dilaniata<sup>133</sup>, gli erano rimasti solamente il ventre e la lingua.

---

<sup>132</sup> L’espressione greca è molto concisa (ἀκούσας τὴν...τελευτήν) ed è stata tradotta generalmente in maniera più estesa nelle varie lingue. Si veda Xylander (*occisum ad Alexandro Parmenionem cum audivisset*), Adriani (*Antipatro udito che Alessandro aveva fatto morir Parmenione*), López Salvá (*al oír cabla de la muerte*) e Pettine (*Avendo sentito che Parmenione era morto*). La resa di Babbitt invece è più aderente al testo greco (*hearing of the death*), come anche quella di Fuhrmann (*Antipatros dit en apprenant la mise à mort, sur l’ordre d’Alexandre, de Parménion*), ma in italiano risulterebbe meno chiaro il senso.

<sup>133</sup> L’espressione καθάπερ ἱερείου διαπεπραγμένου è stata tradotta in vario modo. Xylander (*tanquam victimae confectae*) sembra conferire al verbo il significato di *uccidere*; Adriani (*Come fosse vittima consumata*) e Babbitt (*like an animal which had been eaten at a sacrificial feast*) attribuiscono ad esso il significato di *mangiare*, analogamente traduce López Salvá (*era como una víctima consumida en un sacrificio*). Ma credo che l’autore greco abbia voluto far visualizzare al lettore un’immagine differente, ossia quella di un animale non più riconoscibile come tale perché ridotto a brandelli; e la traduzione di Fuhrmann (*comme d’une victime dépecée*) e di Pettine (*come di una vittima fatta a pezzi*) mi sembrano rispondere meglio a questa idea.

### 3.3.3 COMMENTO ANTIPATRO

Nell'apoftegma 1 (183E) si legge che Antipatro è venuto a conoscenza della morte di Parmenione, fatto uccidere da Alessandro; l'evento suscita in lui sgomento e al medesimo tempo perplessità; è davvero fondato il sospetto che Parmenione possa aver cospirato contro Alessandro? Ha dunque egli realmente meritato di morire? Se la risposta è affermativa, allora è da ripensare in linea generale il valore dei rapporti umani basati sulla πίστις. Se non è più possibile riporre fiducia in chi si è mostrato sempre leale, allora è impensabile arrischiarsi a dare fiducia agli altri.

Nel caso in cui Parmenione invece, pur non colpevole, sia stato ucciso ingiustamente, Antipatro non può constatare altro se non l'irreversibilità di un misfatto oramai compiuto.

L'oscillazione degli stati d'animo del macedone tra l'incredulità riguardo all'accusa di tradimento imputata a Parmenione e il senso di impotenza dinanzi alla fine così drammatica di costui è espressa sintatticamente da due proposizioni interrogative concise, strutturate in maniera parallela. Al pronome τίς in dativo (τίνι) corrisponde, mediante poliptoto, il medesimo pronome in nominativo (τί); all'aggettivo verbale πιστευτέον corrisponde la forma analoga προακτέον con l'aggiunta dell'allitterazione di π<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> La frequenza dell'allitterazione in strutture binarie, secondo Ambrosini (*op. cit.*, pp. 21-22) "è chiaro segno della σπουδή con cui Plutarco sottolineava non solo la combinazione formale ma la coesione logica delle strutture binarie". Cf. n. 113.



L'aneddoto non è riportato in altre opere di Plutarco, ma un passo della *Vita di Alessandro* ed alcune considerazioni contenute nel *De adulatore et amico* risultano utili per la comprensione dello smarrimento emotivo da cui è preso Antipatro.

Nella *Vita di Alessandro* (cap. 48-49) Plutarco descrive le motivazioni che portarono alla morte di Filota e di suo padre Parmenione per volontà di Alessandro, timoroso di una congiura. Dal racconto non emerge alcun coinvolgimento di Parmenione nell'episodio che, secondo alcuni delatori, sarebbe stato la prova di un complotto di Filota contro il re. Tra l'altro Parmenione in tale circostanza si trovava lontano, in Media. Ma oltre a ciò Plutarco sembra voler quasi scagionare Parmenione dall'infamante accusa; infatti dopo aver detto che il generale fu fatto uccidere da Alessandro, l'autore subito aggiunge (49, 13) che un rapporto di estrema fiducia legava Parmenione al re Filippo in particolare; insieme i due avevano condiviso numerose campagne militari; ed era stato proprio Parmenione l'unico, o comunque quello più convincente, tra gli amici di lunga data di Alessandro ad incoraggiarlo e spingerlo ad intraprendere la campagna in Asia (μόνον δ' ἢ μάλιστα τῶν πρεσβυτέρων φίλων). Ed era stato in passato l'equilibrato Parmenione a mostrare di non condividere l'atteggiamento superbo e fuori misura del figlio Filota, al punto da invitarlo ad essere più rispettoso e umile (ὦ παῖ, χείρων μοι γίνου'). Alcuo indizio sembrava dunque tale da ipotizzare la colpevolezza di Parmenione, ragion per cui Antipatro si mostra così dubbioso nell'apoftegma 1. Nel *De adulatore et amico* Plutarco sembra propenso a credere all'innocenza di Parmenione e dunque all'ingiustizia dell'atto commesso a suo danno, ingiustizia

che sembra trasparire dal secondo interrogativo di Antipatro (apoft. 1 τί πρακτέον; - cosa si deve fare?).

In 65C Plutarco scrive che un adulatore tenta in ogni modo di mettere in cattiva luce i veri amici di un uomo potente a suo esclusivo vantaggio. In genere l'adulatore con grande astuzia finge in pubblico (φανερῶς) di lodare e ammirare gli amici dell'uomo di potere, perché è consapevole di essere inferiore a loro; ma di nascosto (λάθρα) ed in maniera subdola diffonde dicerie e calunnie sul conto di quelle persone; sebbene le false accuse non vengano nell'immediato tenute in considerazione, tuttavia con il passare del tempo quelle parole si fissano nella memoria dell'uomo al comando e lo rendono incline a prestare ascolto a sospetti finanche infondati.

A questo punto (65CD) Plutarco riporta il caso concreto della corte di Alessandro, in cui era presente Medio, il quale coordinava, come un maestro, le nefandezze degli adulatori del re contro gli uomini che per le loro qualità si distinguevano (ἦν δ' ὁ Μήδιος τοῦ περὶ τὸν Ἀλέξανδρον χοροῦ τῶν κολάκων οἷον ἑξαρχος καὶ σοφιστῆς κορυφαῖος ἐπὶ τοὺς ἀρίστους συντεταγμένων). Questo Medio aveva insegnato ai suoi discepoli che per danneggiare i migliori era opportuno far circolare calunnie su di loro (ἐκέλευεν οὖν θαρροῦντας ἄπτεσθαι καὶ δάκνειν ταῖς διαβολαῖς) e fare in modo che il re ne venisse a conoscenza; infatti per quanto la puntura possa guarire, rimarrà sempre la cicatrice. Fuor di metafora, Plutarco intende dire che la calunnia, per quanto falsa, insinuerà in ogni caso un sospetto nella mente di chi ne è venuto a conoscenza. E dunque il giudizio di costui sulla persona calunniata non sarà mai

completamente equilibrato ed immune da diffidenza. Vittime di dicerie e pesanti quanto false accuse furono proprio Parmenione e Filota, fatti uccidere da Alessandro perché nell'animo del re era appunto presente la cicatrice della puntura, vale a dire il dubbio sulla loro lealtà insorto a seguito delle διαβολαί.

Come si evince dalla riflessione di Plutarco, non vi è alcun accenno ad una reale e comprovata colpa di complotto da parte di Parmenione e Filota nei confronti di Alessandro. Essi furono solamente vittime della perfidia e viltà dei κόλακες.

Nell'apoftegma 2 (183EF) Antipatro esprime la sua disapprovazione per l'oratore Demade, che pur consunto dalla vecchiaia, non desisteva da uno stile di vita traviato dalla voracità e dalla loquacità. Demade è paragonato ad una vittima sacrificale squarciata<sup>135</sup>, di cui niente è integro nel corpo se non i due organi da cui è stato condizionata la sua esistenza, il ventre e la lingua (καταλείπεσθαι μόνην τὴν γαστέρα καὶ τὴν γλῶτταν)<sup>136</sup>, immagini simboliche dei due vizi da cui è costantemente assediato.

Di supporto alla contestualizzazione dell'aneddoto nella riflessione plutarchea è l'opuscolo *De cupiditate divitiarum*, in cui l'apoftegma nuovamente ricorre (525C). In questo caso Plutarco fa precedere l'aneddoto da un episodio che è addotto a giustificazione delle pungenti parole di Antipatro (525BC)<sup>137</sup>; si legge

---

<sup>135</sup> Sul significato del participio διαπεπραγμένος, ed in generale del verbo διαπράσσω, Wytttenbach (*op. cit.*, p. 352) commenta con tali parole: "Haud dissimili sensu hoc verbum est in aliis Plutarchi lociis, v. c. *Vit. p.* 471C: τὴν πόλιν διαπεπραχθαι, *urbem eversam esse*. 608. A: ἐπεὶ δὲ ἔγνω διαπεπραγμένους, *posteaquam cognovit, eos confectos et interfectos esse*. 663. D: διεπέπρακτο ἄνευ μάχης, *victus fuisset sine pugna*. 721. A: διαπεπραγμένων τῶν καθ' αὐτὸν, *suis militibus confectis et pereuntibus*. Sic est ἐκπράττειν in Euripidis *Hecub.* 515. Similis consuetudo versatur in Latino *peragere, peragi*".

<sup>136</sup> Per l'allitterazione di γ, cf. n. 134.

<sup>137</sup>*De cup. div.* 525BC ὁ γοῦν Δημάδης ἐπιστὰς ἀριστῶντί ποτε Φωκίῳνι καὶ θεασάμενος αὐτοῦ τὴν τράπεζαν αὐστηρὰν καὶ λιτὴν 'θαυμάζω σ' ὦ Φωκίῳν' εἶπεν 'ὅτι οὕτως ἀριστῶν δυνάμενος πολιτεύῃ' (αὐτὸς γὰρ εἰς τὴν γαστέρα ἐδημαγώγει, καὶ τὰς Ἀθήνας

che Demade si era molto sorpreso (θεάομαι, θαυμάζω) nel vedere la tavola di Focione imbandita in modo frugale e senza ornamenti (ἡ τράπεζα αὐστερὰ καὶ λιτή). Infatti, commenta l'autore, il fine dell'attività politica di Demade era rivolto εἰς τὴν γαστέρα<sup>138</sup>.

Focione e Demade, antagonisti sulla scena politica ateniese, vengono dunque contrapposti nel modo in cui si dedicano alla gestione dello Stato, come rimarcato dall'uso del verbo πολιτεύω, in relazione a Focione, e di δημαγωγέω, riferito all'altro. L'uno infatti si preoccupava di curare, in maniera trasparente, gli interessi dello Stato, come si evince anche dal profilo che Plutarco delinea nella *Vita di Focione* e nella sezione degli *Apophthegmata* a lui riservata. L'altro indirizzava le scelte del popolo con false lusinghe, ponendosi come unico obiettivo l'appagamento dei desideri personali<sup>139</sup>. Ed anche la sua

---

μικρὸν ἠγούμενος τῆς ἀσωτίας ἐφόδιον ἐκ τῆς Μακεδονίας ἐπεσιτίζετο· αἱ δὲ διὰ τοῦτ' Ἀντίπατρος εἶπε θεασάμενος αὐτὸν γέροντα 'καθάπερ ἱερείου διαπεπραγμένου μηδὲν ἔτι λοιπὸν ἢ τὴν γλῶσσαν εἶναι καὶ τὴν κοιλίαν'.

<sup>138</sup> Capriglione in Capriglione/Torraca (*op. cit.*, p.176 n. 52): "Quello della tavola parca era...uno dei dettati di vita del buon saggio riassumibile nel verso di Euripide, citato da Telete: <<Il benessere non risiede in un ventre ben nutrito>> (*Suppl.* 865). Per la scena ateniese l'immagine del selvaggio coincide, infatti, con l'uomo 'tutto ventre', come il Ciclope euripideo che grida: <<Bere e mangiare giorno per giorno: questo è lo Zeus dei saggi>> (*Cycl.* vv. 336-7). In *De fort.* 97D Plutarco per esprimere la sua condanna nei confronti di Lastene ed Eutirate afferma che <<mandarono in rovina Olinto misurando la felicità con il ventre e le azioni più turpi>>".

<sup>139</sup> Plácido (1995, pp. 383-389), nell'analizzare le considerazioni di Plutarco sulle problematiche relative alla democrazia, ricorre anche all'esempio della morte di Focione, per dimostrare a quale degenerazione può essere condotto il popolo, se a gestire lo Stato è un demagogo, che blandisce le masse allo scopo di ostacolare l'operato del rivale. La figura di Demade incarna in maniera esemplare la figura del politico senza scrupoli, che contribuisce alla rovina politica e umana di Focione. "Sin embargo, la democracia, en sus relaciones con el individuo, puede llegar a representar un escenario dramático. Tras la muerte de Antípatro, en los *Regum apophthegmata* 17, 189A, al llegar la democracia, Foción fue condenado a muerte por la Asamblea y mostró gran firmeza de ánimo. La segunda posibilidad es que la democracia se convierta, al introducirla un individuo, como Peucesto al unirse a las tropas de Éumenes (*Eum.* 13 ,11), en un modo de alabar a la multitud, comparable a las fiestas, en ambiente demagógico...Si el pueblo puede perjudicar al individuo bueno, también el individuo demagogo tiene en la democracia el mejor ambiente para engañarlo. Realmente, en el caso de Foción se unen ambas circunstancias, pues la democracia había sido introducida, teóricamente, para que se

linea politica orientata all'alleanza con i Macedoni era dettata dalla smoderata ricerca di risorse e compensi, oltre a quelli che già si procurava avidamente ad Atene.

L'avidità (ἡ φιλοπλουτία), che tormenta l'animo di Demade, è considerata da Plutarco un νόσος, che egli condivide con una lunga sequenza di altri personaggi, tutti intenti a rincorrere guadagni, ma mai realmente soddisfatti di quanto posseggono. Essi infatti divengono schiavi del desiderio e non pervengono affatto ad uno stato di felicità, perché trascorrono il loro tempo in continui affanni, invece di vivere in tranquillità con i mezzi di cui già dispongono<sup>140</sup>.

Plutarco introduce un ritratto molto efficace del modo in cui vivono le persone, come Demade, che non cessano mai di accumulare ricchezze, illudendosi che la felicità consista nel possesso e non nel saper usufruire dei beni con moderazione (525CD). L'autore due volte nel medesimo periodo fa ricorso, mediante un poliptoto, al termine ἀνελευθερία<sup>141</sup>

---

governaran *katà tà pátria*, por Polisperconte, pero en realidad, según Plutarco, en la *Vida de Foción*, 32, como forma de atacar al personaje que sería objeto de condena”.

<sup>140</sup> Per rappresentare la schiavitù a cui è sottoposto il φιλόπλουτος, Plutarco ricorre all'immagine di una padrona molesta e scontrosa (βαρεῖα καὶ πικρὰ δέσποινα), che opprime continuamente l'animo del suo subordinato; infatti lo costringe a cercare continuamente ricchezze, impedendogli dunque di provare godimento di esse, perché non gli appaiono mai sufficienti.

<sup>141</sup> Capriglione (in Capriglione/Torraca, p. 175 n. 49) riconduce l'immagine del φιλάργυρος, che è al medesimo tempo πολυτελής e ἀνελεύθερος, al pensiero aristotelico, di cui Plutarco riprende la terminologia: “L'avaro è *aneleutheros* tanto nel senso che non ha alcuna forma di generosità verso gli altri, quanto nel senso che si fa schiavo (come indica il significativo ὑπομένω) di se stesso e della propria mania. Più in generale Aristotele sottolinea come <<il prodigo, quanto l'avaro, pecca di eccesso e, dunque, non pone le premesse per vivere come si dovrebbe, cioè πρὸς τὸ καλὸν>> (EN 1121a; cf. *Rhet.* 1380b 37; 1390a 34). È il caso di ricordare che la ὑπερβολή non è una colpa qualsiasi, ma una vera e propria forma di ὕβρις (EN 1120a 26).” Cf. *ibid.* pag. 41: “La bramosia di ricchezza si caratterizza, dunque, tanto per Democrito quanto per Plutarco, come falso giudizio e, per altro verso, come πάθος (cioè

(ἀνελευθέρως/ἀνελευθερία), per riferirsi alla ignobile esistenza di un uomo che è sopraffatto dalla φιλοπλουτία, al punto da essere definito κακοδαίμων. Questi infatti potrebbe vivere ἀπράγμων ed invece la sua bramosia non si placa nemmeno di notte, impedendogli di dormire (ἀγρυπνέω), angustandolo senza tregua (κακοπαθέω), costringendolo ad un impegno incessante alla ricerca di guadagni ed eredità (ἐργολαβέω/κληρονομέω).

L'aspetto che Plutarco critica più aspramente è il disinteresse che questa tipologia di persona manifesta verso gli altri, ostile ad instaurare rapporti interpersonali basati sulla cortesia e sulla comunicazione (ἀπανθρώπως καὶ ἀμεταδότως), aspro nei confronti degli amici (πρὸς φίλους ἀπηγῶς) e per nulla attento alle esigenze dei cittadini (πρὸς ἀφιλοτίμως); totalmente chiuso al mondo, ciò che gli preme è solamente la sua egoistica avidità, che Plutarco definisce πενία ψυχική<sup>142</sup>.

L'aneddoto di Antipatro e Demade viene ripreso da Plutarco anche nella *Vita di Focione*, posto significativamente in apertura del *Bίος* (*Phoc.* 1, 3). Per introdurre e far risaltare la figura di Focione, politico integro moralmente, Plutarco si serve della rappresentazione assolutamente negativa di Demade, il suo antagonista.

---

alterazione delle δυνάμεις che garantiscono la simmetria nel corpo e nella ψυχή) in grado di rompere l'isonomia che caratterizza il benessere e, comunque, pericoloso come tutti i πάθη”.

<sup>142</sup> *De cup. div.* 524DE Ὅταν ἰατρὸς εἰσελθὼν πρὸς ἄνθρωπον ἐρριμμένον ἐν τῷ κλινιδίῳ καὶ στένοντα καὶ μὴ βουλόμενον τροφήν λαβεῖν ἄψηται καὶ ἀνακρίνη καὶ εὖρη μὴ πυρέττοντα, 'ψυχικὴ νόσος' ἔφη καὶ ἀπήλθεν· οὐκοῦν καὶ ἡμεῖς ὅταν ἴδωμεν ἄνδρα τῷ πορισμῷ προστετηκότα καὶ τοῖς ἀναλώμασιν ἐπιστένοντα καὶ μηδενὸς εἰς χροηματισμὸν συντελοῦντος αἰσχροῦ μηδ' ἀνιαροῦ φειδόμενον, οἰκίας δ' ἔχοντα καὶ χώρας καὶ ἀγέλας καὶ ἀνδράποδα σὺν ἱματίοις, τί φήσομεν εἶναι τοῦ ἀνθρώπου τὸ πάθος ἢ πενίαν ψυχικήν;

In *Phoc.* 1, 1-3 si legge che nel corso della sua attività politica Demade aveva spesso arrecato offese al prestigio della città (πολλὰ δὲ γράφειν καὶ λέγειν ἀναγκαζόμενος παρὰ τὸ ἀξίωμα τῆς πόλεως καὶ τὸ ἦθος...) e che la sua impudenza e sregolatezza (ἀσέλγεια) non si limitavano al solo agire politico, ma si estendevano a tutti gli aspetti della sua vita, al punto che Plutarco lo critica aspramente definendolo ναυάγιον τῆς πόλεως. Ed ancora, a rimarcare la negatività del personaggio, le sue parole vengono considerate il risultato della sua θρασύτης<sup>143</sup>. Ben si addice, dunque, secondo Plutarco, la frase denigratoria pronunciata da Antipatro riguardo a questo oratore, che non seppe affatto eguagliare l'ἀρετή di Focione.

Rispetto a quanto si legge nel *De cupiditate divitiarum*, ove il ragionamento di Plutarco è di carattere filosofico, nella *Vita di Focione* il discorso è più specificatamente di natura etico-politica. Infatti dopo aver introdotto la figura di Demade, Plutarco si sofferma ad analizzare il rapporto che intercorre tra il politico ed il popolo (*Phoc.* 2, 2-5), in particolare quando la città versa in condizioni disperate, come è il caso di Atene al tempo di Focione e Demade.

---

<sup>143</sup> L' ἀσέλγεια e la θρασύτης, accanto ad altre qualità negative, sono adottate da Plutarco per rappresentare due categorie in particolare, quella dei demagoghi e dei tiranni, definite da Frazier (1996, pp. 128-130) "les figures noires", in quanto "la silhouette de ces 'mechants' se précise davantage à travers des présentations morales réprobatrices et aux démagogues s'ajoutent alors les tran: on retrouve les deux grands types d'hommes politiques perversis, adversaires de héros étudiés par A. E. Wardman". In relazione alla categoria dei tiranni Frazier riporta l'esempio Timofane di Corinto, di Alessandro di Fere, di Perseo ed altri, per i quali "on rencontre le plus souvent de la cruauté (*ômotès*) et de la cupidité, auxquelles se joignent éventuellement l'impudence (*aselgeia*) et le mépris de la loi (indiqué par *paranomos*)". Tra i demagoghi descritti da Plutarco Frazier ricorda Clodio, Cleone, Iperbolo, accusati di θρασύτης, βδελυρία, μοχθηρία, πλεονεξία. Essi "apparaissent ainsi à la fois comme des activistes dangereux pour la cité et comme des individus infréquentables, au ban de la bonne société. La lumière se déplace de la politique aux bonnes mœurs et ceux qui lâchent la bride aux passions de la foule, toujours selon le même cliché qui conjugue platonisme philosophique et conservatisme politique, ne peuvent que se laisser eux mêmes emporter par leurs élans vers une action désordonnée et téméraire ou vers une vie dérégulée et impudente".

Quando il popolo si trova ad affrontare pericoli non previsti (ἐν τύχαις ἀβουλήτοις) e dunque è preso dal panico, tende a reagire negativamente nei confronti di chi analizza la situazione con lucidità e parla con franchezza dei problemi che minacciano la città, come accadde per Focione. Infatti nelle συμφοραί gli animi delle persone sono esacerbati e poco disponibili all'ascolto e si lasciano facilmente sopraffare dall'ira; pertanto parole sincere e sagge come quelle di Focione arrecano fastidio ed inaspriscono ancora di più gli animi (οἱ ἀληθινοὶ καὶ νοῦν ἔχοντες λόγοι δάκνουσι καὶ παροξύνουσι τοὺς κακῶς πράττοντας); invece le parole lusinghiere, seppure contrarie alla verità e miranti solamente a trarre vantaggi personali, vengono accolte con favore, come nel caso di Demade.

La riflessione di Plutarco nei primi due capitoli del *Bíos* in relazione al caso concreto di Focione e Demade viene sviluppata, in linea teorica, nei *Praecepta gerendae reipublicae*, in cui viene biasimato chi intraprende la carriera politica ἐπ' ἐργασία καὶ χρηματισμῶ<sup>144</sup> (798E). La tribuna da cui il politico parla ai concittadini è paragonata dall'autore ad un tempio comune (κοινὸν ἱερόν) di Ζεὺς Βουλαῖος e Πολιεύς, di Θέμις e di Δίκη, a significare che il compito del politico è il saper guidare, consigliare e proteggere il popolo e l'attenersi alle regole e far rispettare le legge. E come in un tempio non è ammesso introdurvi

---

<sup>144</sup> Caiazza (*op. cit.*, p. 200 n. 19): “La fonte del pensiero qui espresso (fino alla fine del cap. 10) è Platone (*Resp.* 347 b), il quale dice che gli uomini onesti vogliono governare οὔτε χρημάτων ἔνεκα... οὔτε τιμῆς. Il tema dell'attività politica affrontata per amor di guadagno o di gloria ritorna più estesamente *infra*, 819D-820F (capp. 26-27), come pure in *Cat. Mi.* 19, 3, dove anche l'impianto espressivo οὔτε δόξης χάριν οὔτε πλεονεξίας οὔτ' αὐτομάτως καὶ τύχην è simile a questo”.



l'oro ed il ferro, così nel tempio della politica non bisogna essere in balia della φιλοπλουτία e della φιλοχρηματία, due negative passioni considerate νοσήματα τῆς ψυχῆς, che sono proprio del κάπηλος e del δανειστής.

Il politico, che ha come unico scopo l'impossessarsi del denaro pubblico, è in definitiva una persona senza scrupoli, disposta a commettere qualunque azione ingiusta<sup>145</sup> (οὐδὲ μιᾶς ἀπλῶς καθαρόν ἀδικίας) e, qualsiasi incarico pubblico egli ricopra, agisce in modo subdolo ed ingannevole (σύμβουλον ἄπιστον εἶναι, δικαστήν ἐπίορκον, ἄρχοντα δωροδόκον). A completare questo ritratto negativo è la considerazione che una tale persona non è rispettosa nemmeno della sacralità dei templi, delle tombe e del vincolo dell'amicizia; infatti sottrae denaro ovunque e a chiunque e ricorre in maniera spregiudicata alla προδοσία e alla ψευδομαρτυρία (819DE).

Per il politico è opportuno tenere a mente quanto Platone consigliava ai genitori nell'educazione dei figli, ossia insegnare ai giovani che non è conveniente ricoprirsi di oro né accumulare ricchezze, dal momento che la ricchezza vera è la virtù connaturata all'anima dell'uomo; analogamente l'uomo, che si occupa degli

---

<sup>145</sup> Cf. Pérez Jiménez<sub>a</sub> (2012, pp. 13-17): "En el otro extremo está el mal político, transgresor sin escrúpulos de las leyes. En esa situación, Plutarco las utiliza para caracterizar a los personajes negativos secundarios (tiranos y demagogos) frente al héroe principal, defensor de las normas...tyranos y demagogos – especialmente en los convulsos períodos de las guerras civiles romanas – se caracterizan básicamente por su falta de escrúpulos ante las leyes. En relación con el comportamiento de los romanos a propósito de los bienes culturales de Grecia, una cuestión para la que Plutarco es especialmente sensible, contraponen el respeto hacia ellos por parte de los generales romanos en época anteriores (la de Emilio, Escipión o el propio Marcelo) y el pillaje a que son sometidos en tiempo de Sila y Mario que utilizan esos bienes para beneficio propio". Vd. anche pag. 7: "Que la ley es condición para el orden público, es un principio asumido por Plutarco, que la asocia, de acuerdo con la doctrina del ateniense en las *Leyes* de Platón, a la justicia y al interés público, dos referentes continuos en la valoración ética de las *Vidas Paralelas*...La actitud de los personajes ante ella y ante el conflicto entre el binomio ley/justicia e interés público, prioria del buen político, ofrecen un campo extraordinariamente rico de análisis moral del que Plutarco no se desentiende en sus relatos biográficos". Cf. n. 143.

affari dello Stato, deve essere consapevole che nella sua anima è già presente la ricchezza (...ἐν ἑαυτοῖς ἔχειν χρυσὸν ἀδιάφθορον καὶ ἀκήρατον καὶ ἄχροαντον), che consiste nella τιμή, acquisita e accresciuta grazie ad un'azione politica basata sul λογισμός<sup>146</sup> (820A).

Come osserva Beck<sup>6</sup> (2004, pp. 105-114), Plutarco ritiene indispensabile che l'agire dell'uomo di Stato sia immune da interessi personali. Ogni azione deve fondarsi sul principio che il fine precipuo della politica è garantire il benessere della comunità. Discostandosi da condotte deplorevoli, come quella dei demagoghi, che allettano il popolo con effimere promesse, il politico mediante una comprensione sempre più approfondita degli umori e del carattere dei concittadini, deve riuscire a sviluppare "the appropriate means of bringing it under his control (*Praec. ger. reip.* 800A)". Questo percorso graduale di conoscenza del popolo raggiunge l'apice nel momento in cui il politico si mostra capace di condurre il popolo "gently towards worthy goals (*Praec. ger. reip.* 800AB)".

---

<sup>146</sup> Caiazza (*op. cit.*, p. 270 n. 349): "Cf. Plat. *Resp.* 416e-417a. La ricchezza interiore viene opposta alle ricchezze esteriori. Plutarco non condivide la posizione degli Stoici, perché considerano beni esterni la patria, la famiglia, gli amici insieme agli onori, e degli Epicurei (*De Stoic. rep.* 1038B; *Non posse suav.* 1091D). Platone, riportando un mito fenicio (*Resp.* 414c), afferma che i cittadini di una città sono tutti fratelli, ma la divinità, mentre li plasmava, a quelli che hanno attitudine al governo <<mescolò dell'oro nella loro generazione, e perciò altissimo è il loro pregio>> (*ibidem*, 415a)".

### 3.4.1 TESTO

(186ABC)

#### ARISTIDE

- 186A 1. Ἀριστείδης δὲ ὁ δίκαιος ἀεὶ καθ' ἑαυτὸν ἐπολιτεύετο καὶ τὰς ἐταιρείας ἔφευγεν, ὡς τῆς ἀπὸ τῶν φίλων δυνάμεως ἀδικεῖν ἐπαιρούσης.
2. Ἐπεὶ δὲ τῶν Ἀθηναίων ὀρωμένων ἐπὶ τὸν ἐξοστρακισμὸν ἄνθρωπος ἀγράμματος καὶ ἄγροικος ὄστρακον ἔχων προσῆλθεν αὐτῷ κελεύων ἐγγράψαι τὸ ὄνομα τοῦ Ἀριστείδου, 'γινώσκεις γάρ' ἔφη 'τὸν Ἀριστείδην;' τοῦ δ' ἀνθρώπου γινώσκειν μὲν οὐ φήσαντος, ἄχθεσθαι δὲ τῇ τοῦ δικαίου προσηγορίᾳ, σιωπήσας ἐνέγραψε τὸ ὄνομα τῷ ὄστράκῳ καὶ ἀπέδωκεν.
3. Ἐχθρὸς δ' ὢν τοῦ Θεμιστοκλέους καὶ πρεσβευτῆς ἐκπεμφθεὶς σὺν αὐτῷ 'βούλει' φησὶν 'ἐπὶ τῶν ὄρων, ὦ Θεμιστόκλεις, τὴν ἔχθραν ἀπολίπωμεν; ἂν γὰρ δοκῇ, πάλιν αὐτὴν ἐπανιόντες ληψόμεθα.'
4. Τάξας δὲ τοὺς φόρους τοῖς Ἑλλησι τοσοῦτῳ πτωχότερος ἐπανῆλθεν, ὅσον εἰς τὴν ἀποδημίαν ἀνήλωσεν.
5. Αἰσχύλου δὲ ποιήσαντος εἰς Ἀμφιάραον (Sept. 592)  
'οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἄλλ' εἶναι θέλει,  
βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος,  
ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλεύματα'
- C καὶ λεγομένων τούτων, πάντες εἰς Ἀριστείδην ἀπέβλεψαν.

### 3.4.2 TRADUZIONE ARISTIDE

1. Aristide il Giusto agiva in politica sempre secondo la propria etica<sup>147</sup> e si teneva lontano dalle consorterie politiche<sup>148</sup>, essendo dell'avviso che il potere, che trae origine dalle amicizie<sup>149</sup>, incoraggia a compiere azioni ingiuste.
2. Quando gli Ateniesi in modo frettoloso<sup>150</sup> votarono per il suo ostracismo, un uomo di campagna, che non sapeva scrivere, si accostò a lui con un coccio, chiedendogli di scrivervi il nome di Aristide; "Dunque conosci Aristide<sup>151</sup>?" chiese. Poiché l'uomo rispose che non lo conosceva, ma che era infastidito dall'appellativo di "giusto", Aristide, senza proferir parola, scrisse il nome sul coccio e glielo restituì.

---

<sup>147</sup> L'espressione sta ad indicare che Aristide si occupava degli affari della politica senza ricorrere a favoritismi e a forme di collaborazione clientelare; non si invischiava in situazioni poco trasparenti, ma agiva secondo coscienza. Le traduzioni approntate dai vari studiosi esprimono tutte questo concetto, seppur con scelte lessicali differenti: Xylander (*semper pro se ac solus rempublicam gessit*); Adriani (*sempre da sé maneggiava gli affari del comune*); Babbitt (*was always an independent in politics*); López Salvá (*governaba siempre de acuerdo con su conciencia*); Fuhrmann (*agissait toujours seul en politique*); Pettine (*trattava gli affari pubblici da solo*). Pettine tuttavia non traduce l'avverbio *ἀεί*, che ritengo invece sia rilevante nel testo; l'autore sta infatti dicendo che mai Aristide era stato implicato in vicende compromettenti; quindi la sua condotta era stata sempre scevra da biasimi e critiche.

<sup>148</sup> Convincente appare la traduzione di Xylander (*societates fugit*), come anche di Babbitt (*avoided political parties*), López Salvá (*evitaba las facciones políticas*) e Fuhrmann (*fuyat les hétaires*); la traduzione di Pettine, pur corretta, non restituisce appieno il senso del termine *ἐταίρεια* (*evitava le amicizie politiche*); quella di Adriani risulta la meno efficace (*e fuggiva le compagnie*).

<sup>149</sup> L'espressione *ὡς τῆς ἀπὸ τῶν φίλων δυνάμεως*, molto concisa, è stata tradotta variamente: Xylander (*quod parta amicorum praesidio potentia*); Adriani (*perché la potenza acquistata col mezzo degli amici*); Babbitt (*on the ground that influence derived from friends*); López Salvá (*pues pensaba que la influencia de los amigos*); Fuhrmann (*estimant que la puissance que l'on tire de ses amis*); Pettine (*essendo convinto che il potere acquisito per mezzo degli amici*).

<sup>150</sup> Il verbo *ὀρμᾶω* sembra qui adoperato per esprimere l'impazienza degli Ateniesi che, forse, troppo precipitosamente determinano la condanna di Aristide, senza alcuna riflessione sulle reali motivazioni alla base del provvedimento e sulle possibili conseguenze. Il senso del verbo è ben reso da Adriani (*Assembraronsi gli Ateniesi per far l'ostracismo*), Babbitt (*At one time when the Athenians had impetuously determined to vote on ostracism*), López Salvá (*Cuando los atenienses lo precipitaron al ostracismo*) e Fuhrmann (*Lorsque, les Athéniens accourant au vote pour l'ostracisme*). Meno efficace è la traduzione di Xylander (*Atheniensibus eo tendentibus, ut ostracismo ipsum urbe eiiceret*) e di Pettine (*Al tempo in cui gli Ateniesi si apprestavano a bandirlo con l'ostracismo*).

<sup>151</sup> Aristide sta chiedendo, implicitamente, all'uomo se conosce davvero Aristide; vuole capire per quale ragione il campagnolo ha ostilità nei suoi confronti. Le traduzioni più efficaci sono quella di Xylander e di Babbitt, poiché entrambi hanno dato rilievo a *γὰρ*, che rafforza il significato della domanda (Xylander *Nosti vero, inquit, Aristidem?*; Babbitt "*Why?*", said he, "*do you know Aristides?*"). Negli altri casi questa sfumatura non è stata recepita (Adriani *Conosci tu Aristide?*; López Salvá *¿Conoces a Aristides?*; Fuhrmann *Tu connais Aristide?*; Pettine *Tu conosci Aristide?*).

3. Al tempo in cui era antagonista di Temistocle, inviato come ambasciatore insieme con lui, disse: “Vuoi, o Temistocle, che al confine ci lasciamo alle spalle<sup>152</sup> la nostra rivalità?; Nel caso convenga<sup>153</sup>, al nostro rientro la riprenderemo di nuovo”.
4. Dopo aver definito i tributi per i Greci, rientrò più povero di tanto quanto aveva speso<sup>154</sup> nel corso del viaggio fuori dai confini.
5. Eschilo aveva scritto riguardo ad Anfiarao:  
 ‘Non desidera infatti sembrare il migliore, ma esserlo  
 mietendo nel suo animo un solco profondo<sup>155</sup>,  
 da cui germogliano venerandi disegni’.  
 Quando questi versi furono pronunciati, tutti rivolsero lo sguardo ad Aristide.

---

<sup>152</sup> Il verbo ἀπολείπω sembra suggerire l'immagine dei due uomini che, al momento di varcare i confini, si lasciano indietro, quasi fosse un oggetto visibile, la loro ostilità e proseguono nel cammino. La traduzione di Babbitt appare la più convincente (“*Are you willing, Themistocles, that we should leave our hostility behind us at the boundaries?*”), come anche quella di Fuhrmann (<<*Veux-tu, lui dit-il, Thémistocle, que nous laissions notre inimitié derrière nous, aux frontières?*). Nelle altre traduzioni la sfumatura semantica del verbo è stata tralasciata (Xylander *Visne (inquit) o Themistocles inimicitiam in finibus deponamus?*; Adriani *Vuoi, o Temistocle, che lasciamo in su' confini la nimicizia*; López Salvá *Quieres, Temístocles, que dejemos nuestra enemistad en la frontera?*; Pettine *O Temistocle, vuoi che lasciamo alla frontiera la nostra inimicizia?*).

<sup>153</sup> Alcuni studiosi riferiscono il verbo a Temistocle, come a dire che se Temistocle lo riterrà giusto, torneranno ad essere nemici; credo invece, come intendono Xylander, Babbitt e Fuhrmann, che Aristide si stia riferendo ad entrambi, ossia sta dicendo che se tutti e due, di comune accordo, riterranno opportuno tornare nella condizione antecedente all'ambasceria, ripristineranno quella situazione. La responsabilità, sembra dire Aristide, ricade su entrambi in virtù delle considerazioni che faranno una volta rientrati ad Atene. Cf. da un lato Xylander *Si enim videbitur*; Babbitt *if it be agreeable*; Fuhrmann *si tel est notre avis*; dall'altro López Salvá *y si te parece*; Pettine *Se ti sembrerà opportuno*. Adriani non traduce l'espressione.

<sup>154</sup> Per rendere più chiaro il concetto che Aristide non ha sperperato denaro né si è appropriato di denaro durante la missione, sia Babbitt che Fuhrmann ricorrono ad una forma avverbiale che però non è espressa nel testo greco (Babbitt *the returned poorer by exactly as much as he spent*; Fuhrmann *il rientra apauvri exactement de ce que lui avait coûté*).

<sup>155</sup> L'espressione greca βαθειαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος è resa con molta aderenza da Babbitt (*Reaping in the deep-sown furrow of his mind*), che mediante il compound noun *deep-sown* esprime il concetto dei semi che vengono interrati in profondità. Si riportano di seguito le traduzioni degli altri studiosi: Xylander *sulcum profundum in pectore consitum suo habens*; Adriani *Profondo solco avendo nella mente*; López Salvá *profundo surco cosechando en su ánimo*; Fuhrmann *et cultivate en su cœur le sillon profond*; Pettine *coltivando nella mente il solco profondo*.

### 3.4.3 COMMENTO ARISTIDE

Gli aneddoti, con cui viene presentato Aristide, mettono in luce l'aspetto del personaggio che a Plutarco maggiormente interessa, la sua dedizione completa alle vicende politiche di Atene. L'attenzione è rivolta esclusivamente all'immagine pubblica di Aristide, senza accenni alle sue vicende private<sup>156</sup>.

L'ammirazione del personaggio da parte dell'autore è tutta nel riconoscimento di Aristide quale uomo ἄριστος (apoft. 5 - 186BC), poiché egli, come emerge dagli apoftegmi, è animato dal senso della giustizia (δικαιοσύνη), non è affetto dalla perniciosa φιλοπλουτία, non cede agli interessi faziosi e, grazie alla sua φρόνησις, vaglia le circostanze politiche nell'interesse dello Stato<sup>157</sup>.

Nel primo aneddoto (186A) Plutarco illustra un problema cruciale dell'attività politica, il rapporto che intercorre tra la giustizia e le amicizie dell'uomo impegnato nell'amministrazione della πολιτεία.

Il concetto di δικαιοσύνη ricorre due volte mediante la figura etimologica δίκαιος/ἀδικεῖν, con cui sono poste in antitesi la condotta di chi, come Aristide, opera nell'interesse della πόλις, ispirato da nobili ideali, e chi, invece, si fa condizionare da interessi particolari, maturati nell'ambito ristretto dell'ἐταιρεία. Per Aristide, in cui il valore della giustizia è ben radicato al punto

---

<sup>156</sup> La stessa osservazione è valida per la *Vita di Aristide*, in cui scarse sono le informazioni che Plutarco fornisce su dettagli riguardanti la vita privata del personaggio. Una ragionevole giustificazione è indicata da Conti Jiménez (2003, pp. 20-33): "...no parece casual que sea la faceta privada de Aristides la que Plutarco trata de forma fugaz y sin profundizar en detalles. Todo parece indicar que el autor, en un intento de disculpar al personaje, soslaya sus posibles carencias para no desmerecer con ellas sus grandes cualidades como hombre de Estado".

<sup>157</sup> Conti Jiménez (*op. cit.*): "En efecto, el sentido de la justicia...es para Plutarco uno de los rasgos definitorios de la divinidad y, por tanto, una cualidad a la que todo hombre debe aspirar para aproximarse a la virtud".

da meritare l'appellativo di ὁ δίκαιος, è evidente che i vincoli, che uniscono i membri di una consorteia, possono facilmente tradursi in un incentivo (ἐπαίρω) a favorire e privilegiare i propri amici, commettendo azioni non orientate al rispetto della giustizia (ἀδικέω). È necessario fondare la propria autorità su presupposti che trascendano i rapporti di amicizia e che mirino a garantire il benessere dell'intera comunità.

Significativa appare nel periodo la dislocazione in corrispondenza dei termini καθ'ἑαυτόν e αἱ ἑταιρεῖαι, con cui l'autore sembra porre in risalto il singolo che si staglia al di sopra delle fazioni, non mescolando la sfera del privato con quella pubblica, e intenzionalmente, come suggerisce il verbo φεύγω, evita ogni forma di compromissione<sup>158</sup>. Inoltre l'avverbio ἀεί, accostato a καθ'ἑαυτόν, sta ad indicare che la coerenza politica del personaggio è costante e non è mai intaccata da tentativi di manovre clientelari<sup>159</sup>.

Aristide, dunque, compie una scelta ben precisa quale impulso alla sua azione di governo, una προαίρεσις, secondo la definizione di Pérez Jiménez (*op. cit.*, pp. 363-381). Essa consiste in una "...decisión libremente asumida de actuar εἰς τὸ συμφέρον, entendiendo Bien Común no como el cumplimiento de las

---

<sup>158</sup> Pinheiro (*op. cit.*, pp. 136-144): "...Aristides se define por aquilo que faz em prol da pátria e não tanto por aquilo que consegue para si próprio. Tendo o homem público por primeiro dever o bem comum, também a relação entre justiça e utilidade se define por esse parâmetro, como defende A. Pérez Jiménez, ao apontar três tipos de conflicto que se podem gerar: entre a justiça e a utilidade própria, entre a justiça, o interesse pessoal e o público, e, por fim, entre a justiça e a utilidade pública. Se por um lado, existe justificação para cometer injustiças em benefício da pátria, também há casos em que o rigor pode pôr em causa o interesse público, o que revela que Plutarco prefere a justiça pública à pessoal".

<sup>159</sup> Le osservazioni di Plutarco sulla incessante attività del politico, orientata all'imparzialità, trovano evidente conferma nella *Vita di Aristide* 6, 1, ove si legge: Πασῶν δὲ τῶν περὶ αὐτὸν ἀρετῶν ἡ δικαιοσύνη μάλιστα τοῖς πολλοῖς αἰσθησιν παρεῖχε διὰ τὸ τὴν χρεῖαν ἐνδελεχυστάτην αὐτῆς καὶ κοινοτάτην ὑπάρχειν.

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”.

La tematica trova ampio riscontro nel *Bíos* di Aristide al capitolo 2, incentrato sull’analisi delle motivazioni che erano alla base del persistente antagonismo tra Temistocle e Aristide. Nei paragrafi 5 e 6 viene in particolar modo esaminata il concetto di *δίκη* in relazione al problema della *δύναμις* derivante da interessi di parte<sup>160</sup>.

Aristide è definito *πρὸς τὸ δίκαιον ἀτενής*, dal momento che lo stimolo al suo operato risiede sempre nel principio della rettitudine. L’ *ἀγαθὸς πολίτης* è colui che ha il coraggio (*θαρρέω*)<sup>161</sup> di andare oltre gli interessi delle parti, ponendosi come obiettivo esclusivamente azioni e discorsi improntati all’onestà e giustizia (*χρηστὰ καὶ δίκαια πράττειν καὶ λέγειν*). E ben si attaglia al personaggio l’opinione di un tale, secondo cui per governare bene gli Ateniesi, occorre essere *ἴσος καὶ κοινὸς ἅπασιν*.

A differenza di Temistocle, che ha fondato la sua *δύναμις* οὐκ εὐκαταφρόνητος sull’appoggio dei suoi *ἐταῖροι* e ritiene che, una volta

---

<sup>160</sup> *Arist. 2, 5-6*: Ὁ μὲν οὖν Θεμιστοκλῆς εἰς ἐταιρείαν ἐμβαλὼν ἑαυτὸν εἶχε πρόβλημα καὶ δύναμιν οὐκ εὐκαταφρόνητον, ὥστε καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα καλῶς ἄρξειν αὐτὸν Ἀθηναίων, ἄνπερ ἴσος ἦ καὶ κοινὸς ἅπασιν "Μηδέποτε", εἰπεῖν, "εἰς τοιοῦτον ἐγὼ καθίσαιμι τὸν θρόνον, ἐν ᾧ πλέον οὐδὲν ἔξουσιν οἱ φίλοι παρ' ἐμοὶ τῶν ἀλλοτρίων" Ἀριστείδης δὲ καθ' ἑαυτὸν ὥσπερ ὁδὸν ἰδίαν ἐβάδιζε διὰ τῆς πολιτείας, πρῶτον μὲν οὐ βουλόμενος συναδικεῖν τοῖς ἐταίροις ἢ λυπηρὸς εἶναι μὴ χαριζόμενος, ἔπειτα τὴν ἀπὸ τῶν φίλων δύναμιν οὐκ ὀλίγους ἰδὼν ἐπαίρουσαν ἀδικεῖν ἐφυλάττετο, μόνῳ τῷ χρηστὰ καὶ δίκαια πράττειν καὶ λέγειν ἀξιῶν θαρρεῖν τὸν ἀγαθὸν πολίτην".

<sup>161</sup> L’uso di questo verbo mi sembra abbia una corrispondenza nell’espressione τὰς ἐταιρείας ἔφευγεν presente negli *Apophthegmata*; in entrambi i casi infatti viene sottolineata la scelta di andare controcorrente, di osare nel compiere quello che gli altri, per propria convenienza, non fanno.



assicuratosi il potere, non sia scorretto favorire i propri amici, Aristide svolge le sue funzioni governative percorrendo una strada propria (καθ' ἑαυτὸν ὡσπερ ὁδὸν ἰδίαν ἐβάδιζε διὰ τῆς πολιτείας), ritenendo che il potere acquisito per mezzo degli amici induce ad agire in modo iniquo (συναδικεῖν τοῖς ἐταίροις/ἀδικεῖν) e ad alimentare malcontento, qualora essi non vengano soddisfatti nelle loro richieste (...λυπηρὸς εἶναι μὴ χαριζόμενος).

L'aneddoto della raccolta apoftegmatica presenta, dunque, in forma stringata il contenuto del capitolo 2 del *Bίος*, mostrando evidenti corrispondenze lessicali<sup>162</sup>.

Affinità tematiche si ravvisano inoltre nei *Praecepta gerendae reipublicae* al capitolo 13 (806F; 807A-F; 808A-F; 809AB), in cui Plutarco si appresta a spiegare in che modo l'uomo politico debba scegliere gli amici<sup>163</sup> (ἔπεται δὲ τούτοις ἢ περὶ φίλων κρίσις), mostrando disapprovazione sia per Cleone che per Temistocle; il primo infatti, appena si dedicò alla politica, allontanò da sé gli

---

<sup>162</sup> Si nota la quasi perfetta coincidenza della frase ἔπειτα τὴν ἀπὸ τῶν φίλων δύναμιν οὐκ ὀλίγους ἰδὼν ἐπαίρουσαν ἀδικεῖν ἐφυλάττετο (*Vita di Aristide*) con la proposizione ὡς τῆς ἀπὸ τῶν φίλων δυνάμεως ἀδικεῖν ἐπαιρούσης (*Apophthegmata*).

<sup>163</sup> Rispetto a quanto è scritto nella raccolta apoftegmatica, nei *Praecepta gerendae reipublicae* Plutarco amplia la sua riflessione, specificando che è giusto e corretto agire in modo imparziale e prendere decisioni politiche senza essere soggetti alla volontà e ai desideri degli amici (comportamento ravvisabile in Aristide), ma questo non implica, come conseguenza, che il politico non debba avere amici, bensì che sappia circondarsi di persone sagge (οὐ γὰρ ἀφίλων αἱ πόλεις ἀνδρῶν καὶ ἀνεταίρων ἀλλὰ χρηστῶν καὶ σωφρόνων δέονται) e che condividano con lui valori e ideali (Δεινὸν γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ σχέτλιον, εἰ, ... οὐκ εὐθὺς αἰρήσεται φίλους ὁμοιοπαθεῖς καὶ ὑπηρέτας καὶ συνενθουσιῶντας αὐτῷ πρὸς τὸ καλόν, ἀλλ' οὐκ ἄλλου πρὸς ἄλλην αἰεὶ χρεῖαν κάμπτοντος αὐτὸν ἀδίκως καὶ βιαίως...). In effetti negli *Apophthegmata* si legge non che Aristide fosse privo di amici, ma che si occupasse della gestione dello Stato (πολιτεύω) senza avvalersi del supporto fazioso degli amici (Plutarco parla infatti di ἐταίρεια), di cui avrebbe poi dovuto contraccambiare in qualche misura l'appoggio politico.

amici, circondandosi di adulatori; il secondo antepose favori e privilegi di natura privata agli interessi pubblici.

Per agire correttamente (ὀρθῶς) e non incorrere nell'ἀδικία, l'uomo al potere non deve assolutamente privilegiare gli interessi dei suoi amici (αἱ ἴδιαι χάριτες καὶ σπουδαί), ponendo in secondo piano quanto è di interesse dell'intera comunità (τὰ κοινὰ καὶ δημόσια).

La necessità di rigore e correttezza nell'occuparsi degli affari della πόλις viene ribadita nell' apoftegma 4 (186B), in cui il motivo della δικαιοσύνη è accostato e integrato dal tema della φιλοπλουτία.

Aristide è stato incaricato di intraprendere un viaggio (ἀποδημία) presso le città aderenti alla Lega Delio-Attica per definire l'entità dei tributi (τάσσω τοὺς φόρους) che gli alleati sono tenuti a versare ad Atene<sup>164</sup>.

Quale occasione migliore si potrebbe presentare ad un politico, sembra dire l'autore, per approfittare dell'autorità conferitagli ed appropriarsi dei beni degli alleati, al fine di incrementare il proprio patrimonio personale? Ed invece Aristide, nello svolgimento della sua funzione pubblica, non solo non abusa del suo potere, ma torna ad Atene addirittura più indigente rispetto a quanto lo fosse prima di partire<sup>165</sup>. Ancora più lodevole è poi la condotta di Aristide,

---

<sup>164</sup> Fuhrmann (*op. cit.*, p. 273 n. 2): "l'organisation de la première ligue attico-délienne, en 477, fut confiée à Aristide, son principal promoteur, avec la charge, notamment, de fixer le montant des contributions de chacun des membres; ses décisions - 460 talents pour ceux qui ne fournissaient pas de contingent à la flotte - furent unanimement approuvées".

<sup>165</sup> Il fine dell'azione di Aristide è la salvaguardia della patria e non l'arricchimento personale o l'acquisizione della fama, come si legge anche al cap. 3, 4 della *Vita di Aristide*: ...ὁμοίως ἡγουμένου χρῆναι τῇ πατρίδι παρέχειν ἑαυτὸν οὐ χρημάτων μόνον, ἀλλὰ καὶ δόξης προῖκα καὶ ἀμισθὶ πολιτευομένον. Il modo in cui Aristide si avvicina alla vita politica

considerando che al momento di partire era già estremamente povero, come rimarcato dall'uso di πτωχός<sup>166</sup> (πένης nella biografia); e dunque la sua missione gli avrebbe consentito di venir fuori dalla sua misera condizione economica<sup>167</sup>.

Aristide intenzionalmente predilige la povertà, condizione che consente all'individuo di non essere dominato dalla brama dei beni materiali. Secondo l'interpretazione di Pinheiro<sup>168</sup>, “sendo adverso à luxúria e à ostentação, Plutarco sublinha...a sua pobreza, evidenciando, desse modo, que considera a pobreza voluntária um valor. Dito de outra forma, apesar dos cargos, dos títulos e das vitórias que a vida pode proporcionar, fruto da sorte ou do mérito, conseguir manter a simplicidade (ἀφέλεια) é sinónimo de virtude para

---

rappresenta, per Plutarco, un modello estremamente valido per chi voglia intraprendere questo percorso.

<sup>166</sup> Negli *Apophthegmata* sembra accentuato il motivo della povertà di Aristide. Il πένης, infatti, è propriamente colui che lavora per procurarsi il necessario per la mera sopravvivenza; l'aggettivo πτωχός indica invece la persona che non ha nemmeno il minimo indispensabile per vivere (cf. Ar. *Pl.* 553 πτωχοῦ μὲν γὰρ βίος... ζῆν ἐστιν μηδὲν ἔχοντα· τοῦ δὲ πένητος ζῆν φειδόμενον καὶ τοῖς ἔργοις προσέχοντα).

<sup>167</sup> Dell'indigenza di Aristide Plutarco fornisce indicazioni in alcuni passi del *Bios*. In particolare al cap. 1 si legge che le notizie περὶ οὐσίας sono discordanti; infatti secondo molti, riferisce Plutarco, Aristide avrebbe trascorso la sua vita ἐν πενία συντόνω, ragion per cui non poté procurare una dote alle figlie, che per molto tempo furono nubili δι'ἀπορίαν. Secondo la testimonianza di Demetrio Falereo, invece, vari indizi inducono a ritenere cospicue le ricchezze di Aristide (ἢ περὶ τὸν οἶκον εὐπορία). Tuttavia Plutarco avverte che Demetrio avrebbe indicato Aristide quale persona agiata per un'altra ragione, disattendendo la realtà dei fatti (ἀλλὰ γὰρ ὁ μὲν Δημήτριος οὐ μόνον Ἀριστείδην, ἀλλὰ καὶ Σωκράτη δῆλός ἐστι τῆς πενίας ἐξελέσθαι φιλοτιμούμενος ὡς μέγαλοθ κακοῦ).

<sup>168</sup> Pinheiro (*op. cit.*, pp. 136-144) “Em *Praec. ger. reip.* 20F, considera-se que a melhor honra è a simplicidade; Plutarco usa, com frequência, os vocábulos ἀφέλεια e εὐτέλεια com o sentido de ‘simplicidade’ ... , qualidade que é uma manifestação da *sophrosyne*”. Utili a riguardo le parole di Plutarco sulla povertà di Aristide al cap. 25 della *Vita*, in cui egli è definito ἐνδεόμενος μετὰ τέκνων καὶ γυναικός. In aggiunta Plutarco scrive che, nonostante la sua povertà, Aristide aveva rifiutato in numerose occasioni le offerte di denaro da parte del ricco cugino Callia, ritenendo che fosse motivo di vanto l'essere povero (διὰ πενίαν μέγα φρονεῖν); e, commenta Plutarco, πενίαν δὲ φέρωντι γενναίως οὐ ῥάδιον ἐντυχεῖν.

Plutarco, uma vez que a nobreza de espírito vale mais do que qualquer quantia em ouro”.

Il movente dell’agire politico di Aristide non è, dunque, la φιλοπλουτία; a tal proposito Roskam<sup>169</sup> scrive che, nel pensiero di Plutarco, “it is perfectly clear that the politician should regard φιλοπλουτία as the source of much evil in politics, and reject it as a completely erroneous motivations”.

L’aneddoto ricorre con maggiori dettagli nel Βίος (cap. 24), in cui Plutarco sottolinea che il compito di definire l’entità dei tributi, affidato ad Aristide, era di estrema rilevanza; infatti in quel momento Aristide deteneva il massimo potere e concentrava nella sua esclusiva persona la gestione di una questione molto delicata<sup>170</sup> (Ο δὲ τηλικαύτης ἐξουσίας κύριος γενόμενος καὶ τρόπον τινὰ τῆς Ἑλλάδος ἐπ’ αὐτῷ μόνῳ τὰ πράγματα πάντα θεμένης...).

Nella biografia l’interesse di Plutarco appare maggiormente orientato a proporre una valutazione politica dell’operato di Aristide in rapporto alla futura politica economica di Pericle e soprattutto dei δημαγωγοί, che non solo

---

<sup>169</sup> Roskam (2004/2005, pp. 89-103) analizza dettagliatamente questo aspetto della riflessione plutarca, sviluppato a più riprese nei *Praecepta gerendae reipublicae*, ove Plutarco indica quali debbano essere le motivazioni alla base della buona condotta politica e da quali ambizioni bisogna astenersi per evitare il fallimento. Tra queste ultime, quelle certamente più deleterie sono la φιλοπλουτία, la φιλοτιμία e la φιλονεικία. “The problem of φιλοπλουτία is treated briefly but quite vehemently: the pernicious influence of love of money is perfectly clear, and appears to permeate all domains of political life. It proves to be diametrically opposed to the pure intentions of the good politician, and should as a source of all evil be banished completely from the sanctuary of political life”. La decisione di dedicarsi all’attività politica deve fondarsi “on a strong choice (προαίρεσις), which is based itself on κρίσις and λόγος (798C), γνώμη and λογισμός (798E, 799A)...This insight will keep upright in all political disturbances (cf. οὐδ’ ἀναστρέφεται τὴν γνώμην, (798E), thus guaranteeing continuity not only on the level of concrete action, but also on the theoretical level of personal conviction...he will not give preference to external advantages, but will engage in politics for the sake of political activity (798E). This implies that he will regard τὸ καλὸν as his τέλος”.

<sup>170</sup> Sansone<sup>a</sup> (1988, p. 200 n. 24.2): “A reminiscence of Demosth. 23.209, where we read that, despite his position of authority, Aristides did not enrich himself by as much as a single drachma, but was in fact buried at public expense. This had become a commonplace at Plutarch’s time”.

incrementarono a dismisura la portata dei contributi, ma li sprecarono anche per elargizioni di sussidi statali e per l'erezione di templi. Rispetto all'aneddoto degli *Apophthegmata*, infatti, Plutarco aggiunge che Aristide valutò le risorse degli alleati οὐ μόνον καθαρῶς καὶ δικαίως, ἀλλὰ καὶ προσφιλῶς πᾶσι καὶ ἄρμονίως. La prima coppia avverbiale rinvia alle categorie valoriali, cui Aristide mostra costantemente di uniformarsi; la corretta definizione dei tributi è il risultato del suo *modus vivendi* trasparente e giusto. La seconda coppia avverbiale, in aggiunta, sembra implicare un giudizio politico sul *modus operandi* di Aristide, il quale opera nell'interesse di tutti, evitando il malcontento degli alleati, che in futuro sarà all'origine delle rivolte interne alla Lega.

Negli *Apophthegmata*, invece, il ragionamento appare più circoscritto e finalizzato essenzialmente a illustrare il disinteresse del personaggio riguardo al denaro. La qualità che Plutarco attribuisce ad Aristide è precisamente l'ἐγκράτεια, termine adoperato proprio da Aristide in risposta ad una battuta pungente di Temistocle<sup>171</sup>.

Nell'apoftegma 2 (186AB) Aristide ha un breve scambio di battute con un uomo analfabeta, proveniente dal contado, il quale afferma di voler indicare sull'*ostrakon* il nome di Aristide; la ragione, che egli adduce per giustificare il voto a danno di Aristide, non sembra fondata su una riflessione approfondita. Il semplice uomo dice infatti di essere infastidito dall'appellativo di "Giusto" con cui il politico veniva designato.

---

<sup>171</sup> In *Arist.* 24, 6-7 Plutarco narra che Temistocle, ritenendosi superiore ad Aristide in merito alle capacità strategiche, considerasse ἡ ἀρετὴ μεγίστη essere in grado di prevenire le decisioni e i piani dei nemici. E Aristide replicò, evidentemente per sottolineare la sua superiorità morale rispetto a Temistocle, che ἀναγκαῖόν ἐστιν, ὦ Θεμιστόκλεις, καλὸν δὲ καὶ στρατηγικὸν ἀληθῶς ἢ περὶ τὰς χεῖρας ἐγκράτεια'.

L'irragionevolezza del suo gesto sembra essere anticipata dall'espressione τῶν Ἀθηναίων ὀρωμένων ἐπὶ τὸν ἐξοστρακισμόν, con cui si apre l'aneddoto. Il verbo usato sembra infatti evidenziare una certa avventatezza nel mettere al bando Aristide, che forse non aveva davvero meritato tale provvedimento. Se si legge la versione del medesimo aneddoto nella *Vita di Aristide* (7, 7-8)<sup>172</sup>, si nota che Aristide chiede con più precisione all'uomo le ragioni della sua scelta. Gli domanda infatti se si sia reso responsabile di una qualche azione negativa a danno dell'interlocutore, domanda alla quale riceve risposta negativa.

Inoltre Plutarco sottolinea che Aristide, mentre si allontanava da Atene, non imprecava affatto né inveiva contro i concittadini, anzi sperava che la città non venisse colpita da alcuna sventura in futuro. Anche in *Arist. 8*, 1<sup>173</sup> Plutarco sembra mostrare una lettura dell'episodio secondo una prospettiva favorevole ad Aristide; egli scrive infatti che, tre anni dopo aver ostracizzato Aristide, gli Ateniesi presero la decisione di abrogare la legge dell'ostracismo e richiamarono in città coloro che erano stati banditi. Tale decisione era nata, continua Plutarco, soprattutto dal timore, tra l'altro infondato, che Aristide

---

<sup>172</sup> *Arist. 7, 7-8* Γραφομένων οὖν τότε τῶν ὀστράκων, λέγεται τινα τῶν ἀγραμμάτων καὶ παντελῶς ἀγροίκων ἀναδόντα τῷ Ἀριστείδῃ τὸ ὄστρακον ὡς ἐνὶ τῶν τυχόντων παρακαλεῖν, ὅπως Ἀριστείδῃν ἐγγράψει. τοῦ δὲ θαυμάσαντος καὶ πυθόμενου μὴ τι κακὸν αὐτὸν Ἀριστείδῃς πεποίηκεν, 'οὐδέν' εἰπεῖν, 'οὐδὲ γινώσκω τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ἐνοχλοῦμαι πανταχοῦ τὸν Δίκαιον ἀκούων'. ταῦτ' ἀκούσαντα τὸν Ἀριστείδῃν ἀποκρίνασθαι μὲν οὐδέν, ἐγγράψαι δὲ τοῦνομα τῷ ὀστράκῳ καὶ ἀποδοῦναι. τῆς δὲ πόλεως ἀπαλλαττόμενος ἤδη, τὰς χεῖρας ἀνατείνας πρὸς τὸν οὐρανὸν ἠΰξατο τὴν ἐναντίαν ὡς ἔοικεν εὐχὴν τῷ Ἀχιλλεῖ, μηδένα καιρὸν Ἀθηναίους καταλαβεῖν ὃς ἀναγκάσει τὸν δῆμον Ἀριστείδου μνησθῆναι.

<sup>173</sup> *Arist. 8, 1* Τρίτῳ δ' ἔπειτα Ξέρξου διὰ Θετταλίας καὶ Βοιωτίας ἐλαύνοντος ἐπὶ τὴν Ἀττικὴν, λύσαντες τὸν νόμον ἐψηφίσαντο τοῖς μεθεστώσι κάθοδον, μάλιστα φοβούμενοι τὸν Ἀριστείδῃν μὴ προσθέμενος τοῖς πολεμίοις διαφθείρη καὶ μεταστήσῃ πολλοὺς τῶν πολιτῶν πρὸς τὸν βάρβαρον, οὐκ ὀρθῶς στοχαζόμενοι τοῦ ἀνδρός, ὅς γε καὶ πρὸ τοῦ δόγματος τούτου διετέλει προτρέπων καὶ παροξύνων τοὺς Ἕλληνας ἐπὶ τὴν ἐλευθερίαν, καὶ μετὰ τὸ δόγμα, Θεμιστοκλέους στρατηγούντος αὐτοκράτορος, πάντα συνέπραττε καὶ συνεβούλευεν, ἐνδοξότατον ἐπὶ σωτηρίᾳ κοινῇ ποιῶν τὸν ἔχθιστον.

potesse corrompere i cittadini ed indurli ad unirsi al nemico persiano. Ma gli Ateniesi non giudicavano correttamente Aristide, il quale, anzi, ancor prima di essere richiamato ad Atene, aveva fortemente incitato gli Ateniesi a difendere la loro libertà dall'oppressione del barbaro. Dunque egli non era animato da rancori verso i concittadini, nonostante il torto subito.

Vi è anche un altro passo che conferma l'interpretazione di Plutarco favorevole ad Aristide in relazione alla vicenda. In *Arist. 7, 1* si legge infatti che l'appellativo di "Giusto" aveva generato inizialmente approvazione nei suoi confronti, in seguito odio (φθονέω). In particolare, sottolinea Plutarco, l'invidia e l'odio erano stati causati soprattutto da Temistocle, il quale aveva fatto diffondere in città la voce che Aristide, in modo subdolo, aveva instaurato una sorta di potere monarchico. Infatti Temistocle andava dicendo che il suo rivale aveva privato i tribunali del loro potere giudicante per il fatto che egli giudicava e sentenziava su ogni questione. La conseguenza fu che il popolo iniziò ad odiare quelle personalità che eccellevano, tra cui Aristide (Il verbo qui usato da Plutarco, ἄχθομαι, è lo stesso che ricorre negli *Apophthegmata*). E, conclude Plutarco in *Arist. 7, 2*<sup>174</sup>, il popolo aveva giustificato il provvedimento dell'ostracismo, sostenendo di avere timore della tirannide, ma di fatto Aristide era stato bandito per l'invidia della sua fama (τῷ φθόνῳ τῆς δόξης).

Riguardo alle considerazioni che Plutarco esprime sul problema dell'ostracismo si è soffermato Beneker (2004/2005, pp. 3-10), il quale distingue due visioni nel pensiero del Cheronese, una teorica, l'altra pratica. In teoria Plutarco ritiene che

---

<sup>174</sup> *Arist. 7, 2* καὶ συνελθόντες εἰς ἄστυ πανταχόθεν, ἐξοστρακίζουσι τὸν Ἀριστείδην, ὄνομα τῷ φθόνῳ τῆς δόξης φόβον τυραννίδος θέμενοι.

sia l'invidia del popolo a determinare l'ostracismo di un politico che si distingue per fama, per casato o per eloquenza, come si legge in *Arist. 7, 1* (τῷ δ' ὀστράκῳ πᾶς ὁ διὰ δόξαν ἢ γένος ἢ λόγου δύναμιν ὑπὲρ τοὺς πολλοὺς νομιζόμενος ὑπέπιπτεν). Una riflessione analoga Beneker la individua in *Them. 22, 4-5*<sup>175</sup>, ove Plutarco scrive che il popolo aveva ostracizzato Temistocle “in response to an imbalance in the democratic make-up of the city”, ma, dietro questa volontà di proteggere la democrazia, si celava effettivamente il desiderio della massa invidiosa (φθόνος) di umiliare le persone che avevano riportato successi personali; l'ostracismo diventava, dunque, il modo in cui il popolo dava libero sfogo alla sua avversione (δυσμένεια) nei confronti di coloro che eccellevano.

Per quanto concerne la visione pratica di Plutarco sull'ostracismo, Beneker afferma che “a politician could cast his rival as a danger to the state and turn the people against him”. In sostanza l'invidia che il popolo manifesta verso una persona specifica avrebbe origine dalle manovre ambigue messe in atto da un politico rivale. Costui infatti, manipolando il giudizio e gli umori del popolo, riesce a liberarsi dell'antagonista, senza tuttavia prendere personalmente provvedimenti, ma inducendo la massa a votare per l'ostracismo. Tale situazione, secondo lo studioso, si verifica proprio nel caso di Temistocle e Aristide; Aristide infatti era in viso al popolo, ma era stato proprio Temistocle a

---

<sup>175</sup> *Them. 22, 4-5* Τὸν μὲν οὖν ἐξοστρακισμὸν ἐποίησαντο κατ' αὐτοῦ, κολούοντες τὸ ἀξίωμα καὶ τὴν ὑπεροχὴν, ὥσπερ εἰώθεσαν ἐπὶ πάντων οὓς ᾤοντο τῇ δυνάμει βαρεῖς καὶ πρὸς ἰσότητα δημοκρατικὴν ἀσυμμέτρους εἶναι. κόλασις γὰρ οὐκ ἦν ὁ ἐξοστρακισμὸς, ἀλλὰ παραμυθία φθόνου καὶ κουφισμὸς, ἡδομένου τῷ ταπεινοῦν τοὺς ὑπερέχοντας καὶ τὴν δυσμένειαν εἰς ταύτην τὴν ἀτιμίαν ἀποπνέοντος.



fare in modo che questo odio si alimentasse di giorno in giorno mediante la diffusione di dicerie sul conto del rivale, come si legge nel capitolo 7 della *Vita di Aristide* (in particolare nel paragrafo 7, 1 sopra menzionato).

Spunto di riflessione interessante per l'uomo di Stato è il problema, presentato nell'apoftegma 3 (186B), dell'opportunità di deporre le inimicizie e le faziosità da parte di avversari politici di fronte all'urgere di frangenti critici per lo Stato. Anche in questo caso Aristide si mostra responsabile e dotato di buon senso nel suo operato.

L'aneddoto pone all'attenzione la rivalità politica che separa Aristide da Temistocle, rivalità evidenziata dalla posizione incipitaria del termine ἐχθρός e ribadita dall'autore con la figura etimologica ἐχθρός/ἔχθρα. Si tratta di un'inimicizia che deriva da due diversi modi di interpretare la politica interna ad Atene, ma il problema qui proposto da Plutarco afferisce alla sfera della politica estera, dei rapporti con altri Stati.

È chiarito sin dalle prime parole che i due uomini sono in ostilità, ma si trovano, in una circostanza non precisata<sup>176</sup>, a dover rappresentare le esigenze della propria πόλις in un contesto più ampio di quello cittadino; sono infatti inviati insieme in qualità di ambasciatori (πρεσβυτής σὺν αὐτῶ). La proposta di Aristide al rivale Temistocle dimostra una spiccata propensione al pragmatismo<sup>177</sup>, che comporta il superamento di posizioni ideologiche

---

<sup>176</sup> Fuhrmann (*op. cit.*, p. 273 n. 1: "Il s'agit vraisemblément de l'ambassade envoyée à Sparte en 479 pour discuter du relèvement des remparts d'Athènes ( Thucycide I, 91, 3 )").

<sup>177</sup> Il tema della concretezza nell'agire politico rispetto a inutili manifestazioni di idealismo trova ampio spazio nella riflessione plutarchea. A questo proposito scrive Becchi (1995, pp. 51-63): "la definizione prescrittiva o normativo-progettuale più che descrittiva dell'ἀνήρ πολιτικός καὶ πρακτικός come <<demiurgo di belle azioni>>, che si legge nell' *An seni sit gerenda res publica*, è un'eloquente conferma dell'importanza che Plutarco attribuisce alla prassi che risulta così

antitetiche nel momento in cui appare necessario far valere la posizione del proprio Stato.

Il confine territoriale (οἱ ὄροι), che i due uomini devono concretamente varcare per svolgere la loro funzione all'estero, rinvia all'astratta linea di confine, indicata dalla parola ἔχθρα, che li tiene separati; limite che essi devono temporaneamente travalicare. Solamente dopo che avranno espletato il loro incarico e avranno fatto ritorno in patria (ἐπάνειμι), lo stesso Aristide suggerisce, con una sottile ironia, che potranno tornare ad essere nemici.

La scelta di allearsi con il proprio nemico rappresenta un esempio di mero opportunismo o di una oculata e giudiziosa scelta strategica?<sup>178</sup> La valutazione di questa scelta può intravedersi velatamente nell'espressione ἄν δοκῆ pronunciata da Aristide; anche se l'autore non dice esplicitamente che Aristide

---

l'unico mezzo alternativo rispetto alla vacuità retorica e alle chimere filosofiche, capace di formare i giovani e di educare il popolo". Si veda anche Pinheiro (*op. cit.*, p. 312): "na actividade pública é difícil conjugar a utilidade com a justiça, muitas vezes também é muito exigente para o homem harmonizar os valores que incorporam a *paideia* com as contingências da vida ou com os seus desejos ou *pathe*. Quando assim acontece, a *paideia* teórica ou espiritual diverge da *paideia* prática, e é precisamente nesta conciliação que assinalamos a dificuldade de uma vivência global da *paideia*".

<sup>178</sup> Come osserva Nikolaidis (1995, pp. 301-312), nella concezione di Plutarco è possibile derogare talvolta a principi e regole morali, se il fine è il conseguimento di obiettivi di interesse comune, che arrechino vantaggi allo Stato. E l'ambasceria di Aristide e Temistocle rientra bene in questa casistica. Nikolaidis riconosce in Plutarco, oltre che un "moralist and idealist", anche "an alert pragmatist, a man of real life – predominantly a man of letters but, to some extent, also a public figure charged with state responsibilities – and his moral outlook feeds constantly on his experience and common sense...the realization of some great achievements or the avoidance of some calamities were made possible thanks, *inter alia*, to some transgression of justice or, at times, to outright deception and trickery. Even Aristides, after all, who was exceptionally just in his private relations, in public matters practically recognized that the interests of Athens often required some injustice to others". In definitiva, nell'esprimere il suo giudizio su avvenimenti di natura politica e particolari azioni dei protagonisti delle sue opere, "Plutarch's usual moralism and ethical preoccupations occasionally give way, more often than we would have expected, to evaluations based on common sense and dictated by his practical spirit and the demands of political expediency".

abbia ragione<sup>179</sup>, si comprende che il discorso è incentrato sulla necessità di agire secondo quanto è più opportuno e utile in quella circostanza.

Aristide è dunque dotato di φρόνησις<sup>180</sup>, ossia di saggezza pratica (*practical wisdom, prudence in government and affairs* è la traduzione del Liddell-Scott), che, secondo la Alesse<sub>a</sub> (2013, pp. 9-18)<sup>181</sup>, “al contrario del sapere teoretico, si

---

<sup>179</sup> Sul problematico, e talvolta conflittuale rapporto, tra il valore assoluto e astratto della giustizia e le contingenze della politica espone le sue riflessioni anche Duff<sub>a</sub> (1999, pp. 131-135). All'interrogativo se nella concretezza della vita politica possa essere corretto applicare le categorie valoriali del bene e del male, svincolate dall'aderenza al reale, Duff risponde che, nell'ottica di Plutarco, è ammissibile per l'uomo di Stato venir meno alle regole e ricorrere ad espedienti anche non moralmente corretti, se il fine dell'azione ingiusta è τὸ συμφέρον. Tra i vari esempi rintracciabili nel *corpus* plutarco, Duff adduce anche quello di Aristide. Plutarco “seems to approve of the decision of Aristides, despite his reputation for justice (*Arist. 2, 6; 4, 1-8; 5, 6; 6, 1-5; 7, 7*), not to arrest those suspected of plotting to overthrow the Athenian democracy in 479 BC (13. 2), ‘because it could not be known how many would be implicated in a test whose remit was justice (τοῦ δικαίου) rather than expediency (τοῦ συμφέροντος)”. Anche in *Arist. 22, 3-4*, continua Duff, viene preso in considerazione il medesimo tema. Aristide presenta al popolo il piano di Temistocle, che consiste nel dar fuoco all'intera flotta dei Greci confederati, con la conseguenza che gli Ateniesi sarebbero stati μέγιστοι καὶ κύριοι ἀπάντων. Aristide afferma che nessun'altra proposta sarebbe stata né più vantaggiosa, ma nemmeno più ingiusta (μήτε λυσιτελεστέραν ἄλλην μήτ' ἀδικωτέραν). Ma il δῆμος, definito φιλοδίκαιος, si oppone al piano. “But a little later Plutarch notes Aristides' willingness to put expediency before justice in foreign policy...Aristides encourages the Athenians actually to break their oaths and 'to use affair sto their advantage (ἢ συμφέρει)”. La valutazione morale del passo è ambigua, secondo Duff. Ma lo studioso riporta un ulteriore spunto in *Arist. 25. 1*, in cui Plutarco riprende il giudizio di Teofrasto su Aristide. Teofrasto (fr. 136 W.) scrive che, “although Aristides was ‘strictly just’ (ἄκρως ὄντα δίκαιον) as regards his private affairs, in public life ‘he acted in accordance with his country's policy’ (πρὸς τὴν ὑπόθεσιν τῆς πατρίδος), saying that it needed much actual injustice (ὡς συχνῆς καὶ ἀδικίας δεομένην)”. In conclusione Duff sostiene che Plutarco non fornisce al lettore una chiara interpretazione positiva di questo aspetto della strategia politica di Aristide, ma è significativo che lo scrittore si soffermi su questa tematica proprio nel *Bíos* del personaggio, la cui fama è strettamente legata al suo senso della giustizia.

<sup>180</sup> Ribeiro Ferreira<sub>a</sub> (2008, pp. 99-120): “Frequentemente associada à coragem surge a *phronesis*, que Plutarco considera <<a mais divina e a mais real>> de todas (*Moralia* 32A) e à qual dá o valor aproximado de sabedoria prática, de discernimento mesclado de prudência (cf. *Them.* 16.6; *Fab.* 17.4; *Dion* 6.4; *Caes.* 13.6; *Sol.* 14.5). Para designar esta qualidade, ou pelo menos noções aproximadas, Plutarco recorre ainda a outros termos, como *pronoia*, a “previsão” que permite livrar algum de perigos e desgraças futuras ( e. g. *Lyc.* 7.4 e 29.1 ), ou *euboulia*, a capacidade de reflectir e analisar a situação para toma ras decisões apropriadas”.

<sup>181</sup> La scelta di Aristide di mutare temporaneamente la sua posizione rispetto a Temistocle rappresenta chiaramente una scelta razionale, dettata da esigenze pratiche. Alesse osserva che Plutarco nel *De virtute morali* “propone l'esempio del γεωμέτρης, il quale, non delibera intorno alla somma degli angoli interni del triangolo pari a due angoli retti, perché 'lo sa', οἶδεν, ovvero: lo sa una volta per tutte. Le deliberazioni vertono su cose che sono ora in un modo ora in un altro (αἱ γὰρ βουλαὶ περὶ τῶν ἄλλοτ' ἄλλως ἐχόντων). L'esempio del matematico è addotto per chiarire che la deliberazione è un ragionamento pratico su come ci si debba condurre nei

esercita a fronte di una ‘occasione’, τύχη, di una circostanza particolare fornita dal caso e che richiede la capacità di applicare una regola di condotta in luogo di un’altra”. Secondo la studiosa, il ragionamento plutarco, ampiamente sviluppato nel *De virtute morali*, trae le sue origini dalla riflessione di Aristotele, che “non usa il termine τύχη in questo senso e in stretto rapporto con l’esercizio della *phronesis*, ma sviluppa senz’altro il tema della ‘circostanza’, avvalendosi del termine καιρός, già noto alla tradizione sofistica e frequente in Isocrate”.

Al medesimo tema Aalders (1982, pp. 48-53)<sup>182</sup> aveva già dedicato il capitolo *Political Practice*, in cui osservava che Plutarco mostra di apprezzare l’uomo di Stato che sia mentalmente flessibile e in grado di conformarsi alle circostanze politiche a differenza di quanto sostenuto dai filosofi della Stoa. “The statesman

---

casi particolari della vita, che mutano continuamente e non sono prevedibili o lo sono in misura ridotta e comunque non tramite ragionamenti dimostrativi. Malgrado Plutarco non faccia esplicito riferimento alla definizione aristotelica della *bouleusis* come il ragionamento sui mezzi opportuni per il conseguimento di un fine, è chiaro che ha ben chiaro in mente sia l’assunto che la saggezza pertiene ai particolari sia lo stretto rapporto tra *phronesis* e *bouleusis*”. Analogamente Becchi (*op. cit.*, pp. 51-63) rievoca un’altra metafora plutarca presente nei *Praecepta gerendae reipublicae*, con cui il ruolo del politico viene assimilato a quello dell’attore sulla scena. Plutarco mutua la metafora presumibilmente da Aristone di Chio, ma “nella sostanza Plutarco parte da premesse e giunge a conclusioni che risultano diametralmente opposte a quelle di Aristone, e, più in generale, dello stoicismo antico...La metafora dell’attore che in ambito stoico è impiegata per sottolineare l’indipendenza del politico dalle circostanze esterne e quindi la sua capacità di recitare qualunque parte, in Bione ed in Plutarco risulta introdotta per esemplificare il ruolo che spetta al politico di esercitare la propria virtù, adattandosi al ruolo che le circostanze richiedono e assumendo quegli atteggiamenti che risultino convenienti e adeguati ai tempi...Il tempo, come scrive Plutarco nella *Vita di Sertorio*, è un alleato benevolo solo per quanti sanno accoglierne il καιρός con il λογισμός e in questo senso credo che debbano interpretarsi anche le formule plutarchee del χρήσθαι...τοῖς πράγμασι μετρίως e del τὸ φρονεῖν τὰ δέοντα presenti nei *Praecepta*”.

<sup>182</sup> Nella riflessione di Plutarco, secondo Aalders, non è politicamente opportuno essere inflessibili e rigorosi, come fu Catone e come professato dagli Stoici. “So he Plutarch says about Cato Uticensis (*Phoc.* 3, 3): ‘The old-fashioned character of Cato, which, after a long lapse of time, made its appearance among lives that were debased, enjoyed a great repute and fame, but was not suited to the needs of men because of the weight and grandeur of virtue, which were out of all proportion to the immediate times’. One could get the impression from these words, that there was formerly a possibility for politic in the spirit of Cato; but in Plutarch’s eyes, people were never perfectly good (or perfectly bad), and such an ideal situation appears in none of Plutarch’s numerous biographies; at most, it is approached in a distant past – in the lives of Lycurgus and Numa”.

will have to take circumstances into account. He will also have to take fully into account human nature, which, as Plutarch, in line with Aristotle, says, is not divine and not animal. Absolute moral perfection has not been given to man (cf. *Timol.* 6,7) and that is why Plutarch rejects the intransigent attitude of the ethics and the political ideals of Stoa". Le circostanze richiedono, continua Aalders, "a pragmatic rule", ragion per cui dovrebbe tenersi lontano da un'immotivata rigidità mentale. Questa tematica, ampiamente sviluppata nei *Praecepta gerendae reipublicae*, ma riscontrabile in molti altri passi plutarchei, fu mutuata da Plutarco probabilmente da uno scritto di Teofrasto<sup>183</sup>, a noi non pervenuto, i *Πολιτικά πρὸς τοὺς καιρούς*.

Nei *Praecepta gerendae reipublicae* (809B-F) Plutarco afferma che il politico deve necessariamente riflettere su un problema spinoso e inevitabile dell'attività politica, ossia l'insorgere di ἔχθραι καὶ διαφοραί.

Al fine di preservare l'integrità della πόλις, risulta infruttuoso l'atteggiamento di chi, per ambizione smodata (φιλοτιμία), è incapace di superare i conflitti personali ed è privo di lungimiranza politica. Plutarco stigmatizza fortemente

---

<sup>183</sup> Aalders (*op. cit.*, p. 64). Tra le fonti utilizzate da Plutarco, che hanno avuto influenza rilevante sul pensiero politico dell'autore, Aalders sottolinea l'importanza degli scritti dei Peripatetici. "Plutarch knew their works and he devoted a special discourse to one of Theophrastus's tracts, that deals with political problems, *Πολιτικά πρὸς τοὺς καιρούς* (Lamprias-catalogus no. 53), which has not been preserved. Plutarch's *Praecepta gerendae reipublicae*, in particular, is probably influenced by this work of Theophrastus, the tenor of which, judging from the title, shows striking resemblance to the attitude which Plutarch himself so often recommends". Anche Becchi (*op. cit.*) individua in Teofrasto una delle probabili fonti di Plutarco relative al tema della necessità che il politico sappia adattarsi alle circostanze, superando l'inflessibilità propugnata dagli Stoici. "Teofrasto, che trattò di politica con penetrazione e conoscenza di fatti, traendo l'interesse politico dall'indagine teorica alla prassi di governo, non si può dire che si sia allontanato dai principi della politica aristotelica anche per quanto riguarda la teoria del καιρός". In particolare Becchi ritiene che la convergenza della riflessione plutarchea con quella di Teofrasto sia ravvisabile soprattutto nella "concezione del λαβεῖν τὸν καιρόν, finalizzata all'assunzione di un comportamento che risulti non solo giusto in sé, ma anche in rapporto alle particolari circostanze in cui si trovano ad operare le persone agenti nel pieno rispetto della convenienza (τὸ δέον) e della giusta misura (τὸ μέτριον)".

coloro che assumono posizioni estreme e irremovibili, definendo questa condotta un segno di inciviltà (δεινῶς ἄγχιον καὶ θηριῶδες), e propone la figura dell'ἄρμονικός quale valido modello cui ispirarsi. Infatti l'abilità del politico, secondo Plutarco, risiede nel trattare i nemici con delicatezza e garbo (ἠθικώτερον), ripristinando l'armonia con coloro che sono distanti dalla propria visione politica, senza fare ricorso all'ὀργή e alla ὕβρις, bensì alla πραότης.

A sostegno della sua riflessione, Plutarco adduce l'esempio concreto di Temistocle e Aristide<sup>184</sup>, cui era riconosciuto grande merito nell'aver saputo accantonare la loro ἔχθρα, nel momento in cui erano impegnati insieme ἐπὶ πρεσβείαν ἢ στρατηγίαν.

Nei *Praecepta* Plutarco presenta questa forma di accordo preventivo come una prassi consolidata; infatti l'avverbio ὁσάκις indica con precisione che i due politici ricorrevano costantemente a questo espediente. Negli *Apophthegmata* invece l'uso di questo accorgimento è limitato ad una sola occasione, quasi a scagionare l'operato di Aristide, che esclusivamente in una circostanza e per ragioni di estrema rilevanza viene meno ai suoi principi di correttezza. In aggiunta è da rilevare che nei *Praecepta* entrambi i politici sono autori pariteticamente di questa metodologia cautelativa, mentre nella raccolta di apoftegmi Plutarco attribuisce l'iniziativa solamente ad Aristide.

---

<sup>184</sup> *Praec. ger. reip.* 809B: Οἱ μὲν οὖν πολλοὶ τὸν Θεμιστοκλέα καὶ τὸν Ἀριστείδην ἐπαινοῦσιν ἐπὶ τῶν ὅρων τὴν ἔχθραν ἀποτιθεμένους, ὁσάκις ἐπὶ πρεσβείαν ἢ στρατηγίαν ἐξίειν, εἶτα πάλιν ἀναλαμβάνοντας.

È ipotizzabile che nel primo opuscolo l'intento dell'autore sia quello di fornire all'interlocutore l'esempio di comportamenti e strategie applicabili ogni qual volta si renda necessario; il caso di Temistocle e Aristide è solamente un esempio tra i tanti. Nel secondo opuscolo l'attenzione di Plutarco è focalizzata sulle virtù di Aristide, che è sempre fedele alla sua scelta di evitare compromissioni politiche (cf. apoft. 1...ἀεὶ καθ' ἑαυτὸν ἐπολιτεύετο...), ma che, qualora la circostanza sia di estrema difficoltà per lo Stato, è pronto, in via eccezionale, ad accordarsi con il nemico; comportamento certamente da elogiare, in quanto dimostra che Aristide, dotato di φρόνησις, è in grado di vagliare giudiziosamente le diverse congiunture e adattarsi ad esse. Sembra che Plutarco voglia che la figura di Aristide eccella su quella di Temistocle, che, al contrario, non si era mai fatto promotore di una collaborazione con il rivale; anzi, aveva in numerose occasioni tentato di diffondere maldicenze sul conto di Aristide e di insidiarlo con false accuse (cf. *Arist.* 4; 7, 1-2).

In sintonia con gli *Apophthegmata* è quanto si legge nel *Bíos* di Aristide (cap. 8, 1-6), in cui viene sottolineata la completa abnegazione del personaggio per salvaguardare i Greci dall'attacco persiano; sebbene ostracizzato, Aristide perseverava nell'incoraggiare i Greci a difendere la loro libertà; e, una volta emanato il decreto sul rientro degli esiliati, si mostrava ben disposto a collaborare con Temistocle, che godeva in quel momento di pieni poteri (στρατηγῶν αὐτοκράτωρ). La convinzione che la salvezza comune fosse superiore agli interessi di parte e alle discordie personali lo induceva, dunque, a supportare Temistocle in ogni circostanza sia con utili consigli sia mediante

azioni (πάντα συνέπραττε καὶ συνεβούλευεν) e contribuiva, senza nutrire alcuna invidia, all'accrescere della δόξα del suo peggior nemico (ἐνδοξότατον ἐπὶ σωτηρίᾳ κοινῇ ποιῶν τὸν ἔχθιστον).

Di seguito Plutarco riferisce un episodio, verificatosi poco prima della battaglia di Salamina, da cui emerge la perspicacia e l'acuta intelligenza di Aristide. Questi, a rischio della propria incolumità (παράβολως), accorre di notte alla tenda di Temistocle, per proporgli di appianare i loro conflitti irragionevoli e puerili (ἢ κενὴ καὶ μειρακιώδης στάσις) e rivaleggiare tra loro in modo onesto e corretto<sup>185</sup> al fine di salvare la Grecia. Agendo in questo modo, mostreranno di essere persone assennate (σωφρονέω). Il tono encomiastico nei confronti di Aristide affiora dalle ulteriori parole che il personaggio pronuncia: egli si presta a coadiuvare l'operato di Temistocle in subordine (ὑπουργῶν καὶ συμβουλεύων), riconoscendo all'altro la supremazia (ἄρχων καὶ στρατηγῶν).

In definitiva, al pari dell'aneddoto riportato negli *Apophthegmata*, ad essere fautore della riconciliazione è Aristide, il cui comportamento è elogiato in modo più esplicito nella biografia.

L'apoftegma 5 (186BC), posto a conclusione della sezione relativa ad Aristide, sancisce in modo inequivocabile la valutazione interamente positiva del

---

<sup>185</sup> L'espressione usata da Plutarco è καλὴ φιλονικία. Generalmente l'autore condanna la φιλονικία, che alimenta i dissapori tra le fazioni politiche e comporta la rovina dello Stato (cf. *Arist.* 3,4, ove si legge che Temistocle, sollecitato da un'insana φιλονικία verso Aristide, intenzionalmente ostacolava l'approvazione di valide proposte di legge dell'avversario, disinteressandosi in questo modo di agire per il bene comune, τὸ σύμφερον); ma in questo caso l'aggettivo conferisce al termine un'accezione integralmente positiva. È ammissibile, e addirittura lodevole, che i due personaggi gareggino per un fine nobile e superiore agli interessi di parte.



personaggio, già anticipata dagli aneddoti precedenti e qui racchiusa nel termine ἄριστος.

Secondo l'interpretazione di Plutarco, l'esemplarità della sua condotta è riconosciuta all'unanimità da parte degli Ateniesi presenti in teatro alla rappresentazione della tragedia *I sette contro Tebe* di Eschilo<sup>186</sup>. Ancora una volta si puntualizza, quasi a richiamare l'aneddoto posto in apertura della sezione, che l'attività di Aristide si è svolta al di sopra degli interessi delle parti; tutti (πάντες) infatti, proprio nel momento in cui vengono pronunciate quelle parole sulla scena, distolgono lo sguardo (ἀπό-) dall'attore che sta recitando e per intima convinzione e spontaneamente lo rivolgono (-βλέπω) verso Aristide. L'uso aoristico del verbo suggerisce l'idea di un movimento rapido e istintivo dei presenti in direzione del personaggio, che aveva considerato il conseguimento dell'ἀρετή quale impulso alle sue azioni e non aveva ingannato gli Ateniesi fingendosi virtuoso<sup>187</sup>, ma mettendo in pratica costantemente, come si evince dagli aneddoti, gli ideali di giustizia e onestà<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup>Sull'attendibilità storica dell'aneddoto si veda Flacelière-Chambry (1969, p. 20 n.1): "Cette tragédie d'Eschyle fut représentée pour la première fois en 467, c'est-à-dire vers l'extrême fin de la vie d'Aristide, ou même après sa mort. L'anecdote est donc fort suspecte". Si veda anche Sansone (*op. cit.*, p. 181 n. 3.5): "These are lines 592-594 of Aeschylus' *Seven Against Thebes*, first performed in spring 467. This anecdote provides the only reference that Aristides was alive as late as 467, but it is not reliable evidence. For the anecdote depends upon the identification of Aristides the Just with Amphiarus, who sought not to seem just...The anecdote arose after the time of Plato, who quotes these lines of Aeschylus (*Rep.* 361b-62b) in the course of a discussion on the just man and the unjust man".

<sup>187</sup> Una riflessione non dissimile è dedicata da Plutarco al personaggio di Focione negli *Apophthegmata* (186C). Nell'aneddoto si legge che Alessandro Magno considerava solamente Focione, tra tutti gli Ateniesi, καλὸς καὶ ἀγαθός. Focione orgogliosamente afferma che agli occhi delle persone sembra una persona onesta, ma lo è anche intimamente. Come nell'aneddoto di Aristide, ritornano i due verbi δοκέω ed εἶμι, che rappresentano il nucleo del ragionamento plutarco: il valore di una persona si misura in base alla sua reale disposizione d'animo e non agli artifici che adopera per fingersi onesta in pubblico.

<sup>188</sup> Ribeiro Ferreira<sub>α</sub> (*op. cit.*): "Mas nas *Vidas* a virtude suprema é a justiça que obtém quase sempre a primazia entre as demais. Associada de modo geral à *sophrosyne* para definir a

L'aneddoto è introdotto anche nel *Bίος* di Aristide (3, 5) al termine di un confronto sugli atteggiamenti totalmente divergenti di Temistocle e Aristide; il primo è ritratto come una persona faziosa e assetata di potere, l'altro tratteggiato in modo pienamente positivo, in quanto capace di comportarsi ἀθορύβως καὶ πράως anche nelle sventure, sempre al servizio dello Stato e senza ambire al denaro o alla fama. Tutte queste qualità sono per Plutarco espresse dal termine δικαιοσύνη, virtù che il popolo riconosce in particolar modo nella figura di Aristide (ὡς ἐκεῖνῳ μάλιστα τῆς ἀρετῆς ταύτης προσηκούσης).

La differenza tra le due versioni dell'aneddoto risiede proprio nel termine δίκαιος, usato nel primo verso della citazione, rispetto ad ἄριστος<sup>189</sup>, presente nel testo eschileo e negli *Apophthegmata*". Sull'oscillazione, in Plutarco, tra l'uso di ἄριστος e δίκαιος può risultare utile l'osservazione di Sansone (*op. cit.*, p. 184 n. 6.5), il quale nota che un'alternanza tra δικαιοσύνη e ἀρετή è riscontrabile nel cap. 6 della *Vita di Aristide*: "Plutarch's language appears to be very loose throughout this section. At times he speaks in terms of justice (δικαιοσύνη...Δίκαιον...δίκης...τὴν δικαιοσύνην...ἢ μὲν δικαιοσύνη...ἢ δ' ἀδικία) and at times in terms of virtue (τῆς ἀρετῆς... ἀρετῆ...ἢ ἀρετή...τὴν δ' ἀρετήν). Either Plutarch is being careless or, more likely, he is assuming the

---

conduta do bom e do mau governante, a *dikaiosyne* é, para Plutarco, elemento fundamental para o prestígio do homem público junto do povo e para confiança deste (*Cm.* 44. 12): De nenhuma outra virtude a fama e crédito provocam mais inveja do que os da justiça, pois sobretudo nela reside a influência e a confiança junto da multidão".

<sup>189</sup> Secondo Pettine (1988, p. 221 n. 221) "la sostituzione fu fatta forse dall'attore stesso in teatro quando si accorse della presenza di Aristide".

Platonic doctrine (*Gorg.* 507c) that the possession of one of the virtues implies the possession of all<sup>190</sup>.

Nella biografia l'interesse di Plutarco sembra diretto principalmente a spiegare, mediante l'aneddoto, cosa egli intenda per virtù, mentre negli *Apophthegmata*, in cui l'autore ha già chiarito tangibilmente, nei quattro apoftegmi precedenti, come debba comportarsi un uomo virtuoso, è plausibile che la riflessione sia orientata sul problematico rapporto tra il politico ed il consenso del popolo, consenso che può essere assoluto solo quando si agisce per uno stimolo interiore (ἄριστος εἶναι θέλει) e non per compiacere chi ci osserva (ἄριστος δοκεῖν θέλει).

Il secondo e terzo verso della citazione eschilea vengono ripresi da Plutarco anche nell'opuscolo *De capienda ex inimicis utilitate* (88B) e sono adoperati, in un contesto differente da quello degli *Apophthegmata* e della *Vita*, per offrire al lettore il ritratto dell'uomo nobile d'animo, che, grazie alle sue qualità morali, riesce a preservarsi dalle maldicenze dei nemici. Questi ultimi infatti scrutano ogni comportamento dell'avversario con l'intento di colpirlo nel momento in cui si mostra debole o carente in qualcosa. Per sottrarsi ad accuse infamanti, occorre mostrarsi eticamente superiori al proprio rivale, seguendo l'indicazione di Diogene 'αὐτὸς καλὸς καὶ γαθὸς γενόμενος'. Plutarco illustra nel dettaglio quale significato sia da attribuire alla frase lapidaria del filosofo. Bisogna

---

<sup>190</sup> In effetti l'influenza del pensiero platonico sulla definizione di Aristide quale ἄριστος si può ulteriormente scorgere in *Arist.* 25,9, ove Plutarco, rievocando un passo del *Gorgia* (*Gorg.* 526b), scrive che Platone considerava ἄξιος λόγου solamente Aristide tra gli Ateniesi che godevano di grande fama; mentre infatti statisti come Temistocle e Pericle si erano prefissati come fine della loro attività politica l'ostentazione del potere, facendo costruire edifici, Aristide era la sola persona che aveva governato πρὸς ἀρετήν.

mostrarsi uomini δίκαιοι, ἀρτίφρονες, χρηστοί, ἐν λόγοις εὐδόκιμοι, ἐν πράξεσι καθαροί, ἐν διαίτη κόσμιοι.

Sebbene queste osservazioni non siano in questo passo riferite specificamente ad Aristide, di fatto convergono esattamente con la descrizione del personaggio che emerge dagli *Apophthegmata*. Aristide incarna perfettamente l'ideale di umanità propugnato dallo scrittore, che con tali parole esorta il suo interlocutore (*De cap. ex inim. ut.* 88C): "...αὐτὸς ἀνὴρ ἴσθι καὶ σωφρόνει καὶ ἀλήθευε καὶ χρῶ φιλανθρώπως καὶ δικαίως τοῖς ἐντυγχάνουσιν".

Aristide ha saputo difendersi dai suoi nemici, Temistocle in particolare, in accordo con il ragionamento che Plutarco sviluppa in linea generale nel *De capienda ex inimicis utilitate*. Mentre Temistocle ha tentato in più occasioni di minare il consenso di Aristide con ingiurie e calunnie, Aristide non si è abbandonato agli insulti verso il rivale, ma si è preoccupato di migliorare costantemente se stesso in modo da divenire irreprensibile; questa è l'unica vera ed efficace arma di difesa da chi nutre invidia nei confronti dell'altro.

La citazione eschilea è usata da Plutarco anche nel *De audiendis poetis* (32D) per dimostrare che solamente chi è dotato di φρόνησις (termine ampiamente reiterato nel capitolo) è in grado di acquisire la virtù e di concepire τὰ κεδνὰ βουλεύματα. Chi invece ambisce agli elogi della moltitudine, tendenzialmente maschera la sua vera natura, avendo interesse a sembrare migliore, non ad esserlo, pur di ricevere la pubblica approvazione. Commenta Capriglione (in Capriglione/Pérez Jiménez 2008, p. 101 n. 18) che "il passo è importante perché Plutarco cita questo esempio al fine di dimostrare che ogni genere di virtù è

frutto del *logos* e dell'apprendimento (διδασκαλίας)". In questo contesto l'interesse dell'autore è dunque rivolto a chiarire in che modo i giovani debbano essere educati; Plutarco afferma che è buona consuetudine far ascoltare ai giovani versi, come questi di Eschilo, che li spronino ad essere assennati e avveduti, in quanto la φρόνησις è θειότατον καὶ βασιλικώτατον e tutte le altre virtù sono secondarie rispetto ad essa.

Nel passo considerato del *De aud. poet.*, come già osservato per il *De capienda ex inimicis utilitate*, non vi è un riferimento esplicito ad Aristide, il quale tuttavia rappresenta perfettamente un esempio concreto e storico di uomo dotato di φρόνησις, da imitare al pari del mitico Anfiarao.

### 3.5 ALCIBIADE

(186DEF)

#### 3.5.1 TESTO

- 186D
1. Ἀλκιβιάδης ἔτι παῖς ὢν ἐλήφθη λαβὴν ἐν παλαίστρᾳ· καὶ μὴ δυνάμενος διαφυγεῖν ἔδακε τὴν χεῖρα τοῦ καταπαλαίοντος· εἰπόντος δ' ἐκείνου 'δάκνεις ὡς αἱ γυναῖκες', 'οὐ μὲν οὖν' εἶπεν 'ἀλλ' ὡς οἱ λέοντες.'
  2. Ἔχων δὲ κύνα πάγκαλον ἐωνημένον ἑπτακισχιλίων δραχμῶν ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὴν οὐράν 'ὅπως' ἔφη 'τοῦτο λέγωσιν Ἀθηναῖοι περὶ ἐμοῦ καὶ μηδὲν ἄλλο πολυπραγμονῶσι.'
  3. Προσελθὼν δὲ διδασκαλεῖω ῥαψωδίαν Ἰλιάδος ἦται τοῦ δὲ διδασκάλου μηδὲν ἔχειν Ὀμήρου φήσαντος ἐντρίψας αὐτῷ κόνδυλον παρηλθεν.
- E
4. Ἐλθὼν δ' ἐπὶ θύρας τοῦ Περικλέους καὶ πυθόμενος αὐτὸν μὴ σχολάζειν ἀλλὰ σκοπεῖν, ὅπως ἀποδώσει λόγους Ἀθηναίοις, 'οὐ βέλτιον' ἔφη 'σκοπεῖν ἢν, ὅπως οὐκ ἀποδώσει.'
  5. Καλούμενος δ' ἐπὶ κρίσιν θανατικὴν ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων ἀπὸ Σικελίας ἔκρουψεν ἑαυτόν, εἰπὼν εὐηθες εἶναι τὸ δίκην ἔχοντα ζητεῖν ἀποφυγεῖν, ἐξὸν φυγεῖν.
  6. Εἰπόντος δὲ τινος 'οὐ πιστεύεις τῇ πατρίδι τὴν περὶ σεαυτοῦ κρίσιν;' 'ἐγὼ μὲν' ἔφη 'οὐδὲ τῇ μητρί, μή πως ἀγνοήσασα τὴν μέλαιναν βάλῃ ψῆφον ἀντὶ τῆς λευκῆς.'
  7. Ἀκούσας δὲ ὅτι θάνατος αὐτοῦ κατέγνωσται καὶ τῶν σὺν αὐτῷ 'δείξωμεν οὖν αὐτοῖς' εἶπεν 'ὅτι ζῶμεν.'
- F
- καὶ πρὸς Λακεδαιμονίους τρεψάμενος τὸν Δεκελεικὸν ἠγειρεν ἐπὶ τοὺς Ἀθηναίους πόλεμον.

### 3.5.2 TRADUZIONE ALCIBIADE

1. Alcibiade, quando era ancora fanciullo, fu preso e trattenuto con forza in palestra. Non riuscendo a svincolarsi, morse la mano di colui che lo teneva soggiogato<sup>191</sup> e, quando quello gli disse: “mordi come le donne”, “No di certo<sup>192</sup>” rispose, “ma come i leoni.”
2. Al tempo in cui aveva un cane molto bello, che era costato settemila dramme, gli tagliò la coda “e”, disse, “così parlino gli Ateniesi sul mio conto e non s’intromettono<sup>193</sup> in alcun altro affare.”
3. Entrato in una scuola, chiese un libro dell’*Iliade*; poiché il maestro disse di non avere niente di Omero, gli assestò un pugno e passò oltre<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> Xylander ricorre al verbo *colluctor* per tradurre il verbo καταπαλαίω (*colluctantis manum mormdit*); tuttavia il verbo greco non mi sembra indicare solamente l’atto del lotta tra due contendenti, ma sembra specificare, come in un’istantanea, la fase in cui l’uno è sovrastato fisicamente dall’altro (κατά). Pertanto appaiono più aderenti al testo la traduzione di Babbitt (*he bit the arm of the boy who had him down*) e di López Salvá (*mordió la mano del que estaba debajo*). Meno efficaci appaiono la traduzione di Fuhrmann (*il mordit la main de son adversaire*) e di Pettine (*morse la mano del vincitore*) perché non rende visivamente l’immagine dei due lottatori, di cui uno è posizionato sull’altro. La traduzione dell’intero aneddoto ad opera di Adriani, in cui καταπαλαίω non è reso con efficacia, appare forse anche troppo semplificata rispetto all’originale greco (*Alcibiade ancor fanciulletto, in lottando, fu preso dall’avversario talmenteché non poteva scappare; morse gli la mano, e dicendo colui: Tu mordi come le donne: Ne (rispose Alcibiade) ma come i leoni*).

<sup>192</sup> López Salvá traduce l’espressione οὐ μὲν οὖν con la negazione *no* (*No -respondió-...*), ma ritengo sia più corretto ricorrere ad un rafforzativo in aggiunta alla negazione, perché meglio esprime lo spirito di rivalsa e l’impertinenza del giovane Alcibiade. Anche Xylander dà valore alla parola οὖν; infatti traduce l’intera espressione con *nequaquam*; in maniera analoga traducono Babbitt (*No indeed*), Fuhrmann (*No pas*) e Pettine (*No davvero*).

<sup>193</sup> Il significato del verbo πολυπραγματέω, che indica specificamente l’atto dell’impicciarsi, dell’indagare troppo, dell’essere invadenti e intriganti è reso adeguatamente da Xylander (*neque in alias inquirerent res eius*), da Adriani (*e curiosamente non procedan più oltre*) e da Pettine (*e non s’impiccino di altre cose*); meno efficace appare la resa sia di Babbitt (*may not concern themselves too much with anything else*) sia di López Salvá (*y no se ocupen de ningún otro asunto*) sia di Fuhrmann (*et ne s’occupent de rien d’autre*), per il fatto che il verbo *occuparsi* (sebbene accompagnato dalla forma avverbiale rafforzativa *too much* nella traduzione di Babbitt) non esprime appieno il senso e l’immagine dell’uomo pettegolo che va alla ricerca di notizie sulla vita degli altrui.

<sup>194</sup> Ritengo che il verbo παρόρχομαι stia ad indicare non l’atto di uscire da un luogo (vd. Adriani *gli diede un pugno, e fuggissi* e Pettine *gli sferrò un pugno e andò via*), ma il movimento di chi, muovendosi, sorpassa un’altra persona, come correttamente traduce Xylander (*colapho impacto transiit*), Babbitt (*and passed on*), López Salvá (*y pasó de largo*) e Fuhrmann (*et continua son chemin*).

4. Avvicinatosi alla porta di casa di Pericle e venuto a sapere che quello non aveva tempo libero<sup>195</sup>, ma rifletteva su come rendere i conti agli Ateniesi, disse “Non sarebbe preferibile riflettere su come non renderli?”
5. Richiamato dalla Sicilia ad opera degli Ateniesi per un processo capitale<sup>196</sup>, si nascose, dicendo che è cosa stolta, quando si è incriminati, tentare di essere assolti, pur essendo possibile scappare<sup>197</sup>.
6. Quando un tale gli chiese: “Non ti fidi della patria in merito alla decisione che ti riguarda?”, “Io<sup>198</sup>”, rispose, “nemmeno di mia madre, perché<sup>199</sup>, confondendosi in qualche modo, potrebbe porre nell’urna il sassolino nero al posto di quello bianco.”

---

<sup>195</sup> La traduzione di Adriani risulta poco comprensibile (*udì che non si stava, ma pensava al modo di rendere...*), per cui già Ambrosolo aggiungeva al testo una nota esegetica (*e sentendo che esso era occupato, e pensava ecc.*).

<sup>196</sup> Xylander traduce la sintetica espressione ἐπὶ κρίσιν θανατικὴν con una perifrasi forse troppo lunga (*ad dicendam causam, cum quidem capitis anquireret*); preferisco tradurre l’espressione come è nel testo greco, analogamente a quanto scrive Babbitt (*Summonded from Sicily by the Athenians to be tried for his life*), López Salvá (*Requerido desde Sicilia por los atenienses para un juicio capital*), Fuhrmann (*en vue d’un jugement capital*) e Pettine (*Quando fu richiamato su ordine degli Ateniesi per comparire in un processo capitale*).

<sup>197</sup> Il gioco linguistico che si ha nel testo greco mediante figura etimologica (ζητεῖν ἀποφυγεῖν, ἐξὸν φυγεῖν) è difficilmente riproducibile nella traduzione italiana, analogamente a quanto avviene nella traduzione di Xylander (*qui cum fugere iudicium liceat, quaerat qui in eo se defendat*), Adriani (*Stolto esser colui che accusato cerca l’assoluzione quando può fuggirsi*), di López Salvá (*era necio que el que está procesado intente ser absuelto siéndole posible huir*) e di Pettine (*è davvero stolto quell’imputato che cerca di essere assolto mentre può fuggire*). Nella traduzione inglese di Babbitt è invece reso efficacemente l’effetto di ricerca fonica, presente nel testo greco, mediante l’uso dei phrasal verbs caratteristici della lingua inglese (*it is silly for a man under indictment to seek a way to get off when he can get away*). Riproduce abbastanza fedelmente l’effetto fonico anche la traduzione di Fuhrmann (*de chercher à comparaître pour se disculper, quand il était possible de disparaître*).

<sup>198</sup> Suggestiva è la traduzione di Fuhrmann: *Moi?, répondit-il, je ne me ferais pas à ma propre mère*. Come è ben evidente, dopo il pronome ἐγώ lo studioso aggiunge il punto interrogativo, che non si legge nel testo greco; ma dal punto di vista visivo, la sua scelta è molto efficace; sembra infatti quasi di poter vedere Alcibiade che, pronunciando l’espressione dal sapore retorico, compia un gesto con la mano rivolto a se stesso, come a voler accompagnare le parole.

<sup>199</sup> L’espressione οὐδὲ τῇ μητρὶ, μή πως ἀγνοήσασα è molto sintetica; la traduzione di López Salvá è più aderente al testo greco (*Ni en mi madre, no sea que casualmente se equivocase*), ma risultano più esplicative le traduzioni rispettivamente di Xylander (*ne matri quidem, inquit. Metuerem enim per errorem...*), Adriani (*Chi sa che per errore non mettesse la fava nera in vece della bianca? Si evidenzia l’uso non propriamente corrispondente del termine fava al greco ψῆφος*), Babbitt (*Nor would I trust even my mother, lest in a moment of thoughtlessness...*) e Pettine (*Neppure di mia madre mi fiderei. Avrei paura che per errore...*).



7. Giungendogli voce che a lui e ai suoi compagni era stata comminata la pena di morte, disse: “mostreremo dunque loro che siamo vivi.”, e, voltosi al fianco degli Spartani<sup>200</sup>, fomentò<sup>201</sup> la guerra di Decelea contro gli Ateniesi.

---

<sup>200</sup> Adriani traduce l'espressione πρὸς Λακεδαιμονίους τρεψάμενος con tali parole: *e ritirandosi in Lacedemone*; analoga è la traduzione di Pettine (*E recatosi a Sparta*). Credo tuttavia che l'autore, ricorrendo al verbo τρέπω abbia voluto indicare precisamente il passaggio repentino e proditorio verso la parte avversaria; quest'aspetto semantico viene meno se si usa il verbo *recarsi*. Più appropriata appare la traduzione di Xylander (*Simulque se ad Lacedemonios contulit*; tra l'altro Xylander esprime anche il valore aspettuale insito nel participio aoristo, ricorrendo all'avverbio *simul*, che rende bene l'idea del passaggio di Alcibiade al nemico senza ripensamenti), come anche quella di Babbitt (*turning to the Spartan side*), di López Salvá (*poniéndose al lado de los espartanos*) e di Fuhrmann (*prenant le parti des Lacédémoniens*).

<sup>201</sup> Il verbo ἐγείρω sembra esprimere l'idea della fiamma della guerra che si riaccende dopo un periodo di tregua; pertanto risultano più calzanti la traduzione di Xylander (*et bellum...excitavit*), di Adriani (*suscitò loro contro la guerra Decelica*) e quella di Fuhrmann (*il suscita contre les Athéniens la guerre de Décélie*) rispetto a quelle più generiche di Babbitt (*he started the Decelean war*), di López Salvá (*comenzó la guerra*) e di Pettine (*promosse la guerra*).

### 3.5.3 COMMENTO ALCIBIADE

L'impetuosità dell'indole di Alcibiade ed il suo irrefrenabile desiderio di primeggiare, anche contravvenendo alle regole, sono evidenziati dall'autore nell'apoteigma 1 (186D), che è posto in apertura della sezione su Alcibiade.

Si legge che Alcibiade era impegnato in una lotta in palestra e, non riuscendo a liberarsi dalla presa dell'avversario, aveva morso la mano di quello; ragion per cui era stato schernito, poiché la sua reazione era associata ad un tratto tipicamente femminile. Ma all'ironica battuta il giovane Alcibiade aveva replicato che l'atto del mordere è invece proprio del leone, a sottolineare la sua determinazione a non sottomettersi ad alcuno, anche ricorrendo a metodi non ammessi.

Fulcro dell'aneddoto è dunque il valore da attribuire al gesto del giovane (gesto richiamato due volte mediante il poliptoto ἔδακε/δάκνεις), suscettibile di interpretazioni contrastanti

Frazier (*op. cit.*, p. 86) afferma che nota costante del carattere di Alcibiade è “son désir de briller” e che Plutarco si serve di questo aneddoto proprio per evidenziare tale aspetto. “Le même désir de s'imposer et d'imposer sa volonté s'y traduit successivement par la manière déloyale dont il n'hésite pas à mordre l'adversaire alors qu'il a le dessous à la lutte et le courage mêlé d'incoscience avec lequel il court le risque de se faire reverse plutôt que de céder le passage”. Analoghe riflessioni sono proposte da Russell<sup>a</sup> (2001, p. 194), il quale osserva

che l'aneddoto, insieme ad altri due citati nella *Vita di Alcibiade*<sup>202</sup> rappresenta la chiave di lettura del personaggio, che si contraddistingue, nel corso di tutte le sue vicissitudini, per la smania di emergere e sovrastare gli altri, associata alla φιλοτιμία<sup>203</sup>.

La sua bramosia di essere superiore ai rivali, che Plutarco definisce nella *Vita di Alcibiade* (2, 1) τὸ φιλόνηκον ἰσχυρότατον...καὶ τὸ φιλόπρωτον, si manifesta sin da quando era fanciullo. Plutarco specifica infatti che l'episodio, di cui vuol parlare, è avvenuto quando Alcibiade è ancora in giovanissima età (apoft. 1 ἔτι

---

<sup>202</sup> Nel primo (*Alc.* 2, 3-4), citato da Plutarco subito dopo quello del leone, si racconta che Alcibiade, in tenera età, giocava a dadi con gli amici per strada; al momento di tirare i dadi, un carro sopraggiunse, ma Alcibiade, invece di spostarsi, ingiunse al carrettiere di arrestare la corsa. Poiché quello non obbedì, anzi spinse il cavallo a procedere, il fanciullo si distese dinanzi al carro per impedirgli il passaggio, destando terrore in chi aveva osato sfidarlo e nelle persone che avevano assistito alla scena. Nel secondo aneddoto (*Alc.* 2, 5-7) Plutarco narra che Alcibiade a scuola si rifiutava categoricamente di suonare il flauto ed era riuscito a distogliere anche gli altri dall'apprendere questa disciplina. Anche in questo caso, dunque, aveva sostituito la propria volontà alle regole.

<sup>203</sup> Russell ricorre ad alcuni esempi tratti dalla *Vita di Alcibiade*; "in 6, 3 it is φιλοτιμία –laudable compared with love of pleasure– which exposes Alcibiades to a peculiarly subtle form of flattery; Socrates' attack on his self-esteem attempts to redress the balance". Plutarco commenta (6, 4) infatti che la rovina politica di Alcibiade, il quale di indole non era malvagio (cf. 6, 1 Ὁ δὲ Σωκράτους ἔρωσ πολλοὺς ἔχων καὶ μεγάλους ἀνταγωνιστὰς πῆ μὲν ἐκράτει τοῦ Ἀλκιβιάδου, δι' εὐφροσύνην ἀπτομένων τῶν λόγων αὐτοῦ καὶ τὴν καρδίαν στρεφόντων καὶ δάκρυα ἐκχεόντων,...), derivò dalla sua φιλοτιμία e φιλοδοξία, alimentate dalle parole degli adulatori, che lo spinsero ad intraprendere azioni e imprese di rilievo, che ancora non si addicevano alla sua maturazione umana e politica. Infatti i κόλακες insinuarono nella sua mente l'idea ambiziosa che, appena si fosse dedicato agli affari della politica, avrebbe non solo offuscato δύναμις e δόξα degli altri strateghi, ma finanche di Pericle. Dalla φιλοτιμία è ispirato anche, secondo Russell, l'episodio riportato da Plutarco in 23, 8, ove si dice che Alcibiade aveva sedotto Timea, moglie del re di Sparta Agide, οὐχ ὕβρει τοῦτο πράσσειν οὐδὲ κρατούμενος ὑφ' ἡδονῆς, ἀλλ' ὅπως Λακεδαιμονίων βασιλεύσωσιν οἱ ἐξ αὐτοῦ γεγονότες, azione di cui era orgoglioso e con cui intendeva mostrare il suo disprezzo per Agide. Ed ancora, in 27, 6 Plutarco racconta che la φιλοτιμία aveva cagionato ad Alcibiade la prigionia ad opera di Tissaferne; infatti egli, dopo aver contribuito alla vittoria degli Ateniesi sugli Spartani ad Abido, si era subito recato presso Tissaferne per mettersi in mostra e compiacersi del suo successo (φιλοτιμούμενος εὐθύς ἐγκαλλωπίσασθαι τῷ Τισσαφέρνῃ). Così commenta Russell l'episodio: "an unlikely motive for a political move, but Plutarch wants to represent this striking, if temporary, disappointment as the result not so much of a miscalculation as of an emotional weakness. There is a similar case in 34, 3; if indeed Alcibiades' reason for staying in Athens all the summer of 407 was to wait for the mysteries, this was because he thought the demonstration he had in mind politically important; to say, as Plutarch does, φιλοτιμία τις οὐκ ἀγεννῆς προσπεσοῦσα κατέσχευ αὐτόν, is again to relate a complex decision to a simple emotional cause".

παῖς ὄν). Quest'ultima espressione, pur non presente nella versione dell'aneddoto che si legge nella biografia del personaggio<sup>204</sup>, rievoca le parole ὡς δῆλόν ἐστι τοῖς παιδικοῖς ἀπομνημονεύμασιν, usate da Plutarco nella *Vita* nel paragrafo 2, 1, immediatamente precedente a quello in cui viene presentato l'apoftegma in questione.

In relazione al lessico si nota l'uso della figura etimologica λαμβάνω λαβήν rispetto al verbo semanticamente più generico πιεζέω (stringere), presente nella *Vita*. Il sintagma λαμβάνω λαβήν assume qui significato specifico del linguaggio sportivo; il termine λαβή, come indicato nel Liddell-Scott, ha tra le sue accezioni principali il significato di “*grip* as a pugilistic term” ed è usato, anche da Plutarco, in riferimento alla lotta, nelle espressioni ἐν λαβαῖς εἶναι ο γενέσθαι con il significato di “to be at *grips* of wrestlers<sup>205</sup>”. Verdegem (2010, p. 122) osserva che “since in Athens bicing was allowed neither in wrestling nor in the more violent pancratium, this story shows that the young Alcibiades was willing to break the rules to gain victory”.

Che si tratti di uno scontro fisico tra due contendenti regolato da norme codificate lo suggerisce non solo la specificazione che esso avviene ἐν παλαίστρᾳ, che è propriamente la “*wrestling school*” (così Liddell-Scott), ma

---

<sup>204</sup> *Alc.* 2, 2 ἐν μὲν γὰρ τῷ παλαίειν πιεζόμενος, ὑπὲρ τοῦ μὴ πεσεῖν ἀναγαγὼν πρὸς τὸ στόμα τὰ ἄμματα τοῦ πιεζοῦντος οἷος ἦν διαφαγεῖν τὰς χεῖρας. ἀφέντος οὖν τὴν λαβὴν ἐκείνου καὶ εἰπόντος· “δάκνεις ὦ Ἀλκιβιάδη καθάπερ αἱ γυναῖκες”, “οὐκ ἔγωγε” εἶπεν, “ἀλλ' ὡς οἱ λέοντες.”

<sup>205</sup> Liddell-Scott: *Plu.* 979A (ὥσπερ αὖ πάλιν ὁ κάραβος ἐκείνων μὲν ἐν λαβαῖς γενομένων περιγίγνεται ῥαδίως· ἢ γὰρ ψιλότης οὐ βοηθεῖ πρὸς τὴν τραχύτητα); *Eum.* 7, 10 (πρὸς δὲ τὸν σπαραγμὸν ὑπεκδραμόντων ἅμα τῶν ἵππων, ἀπορρυσθέντες εἰς γῆν καὶ περιπεσόντες ἀλλήλοις, ἐν λαβαῖς ἦσαν καὶ διεπάλαιον).

anche il verbo καταπαλαίω, usato al participio, che ha il significato di “*throw in wrestling*”. I due termini propongono un’ulteriore figura etimologica nel breve aneddoto (ἐν παλαίστρᾳ,/καταπαλαίοντας); infatti entrambi derivano da παλαίω, “*wrestle*”, che indica la pratica della lotta, verbo usato anche nell’aneddoto all’interno della biografia plutarchea (*Alc. 2, 2 ἐν μὲν γὰρ τῷ παλαίειν*).

Mediante l’uso delle parole λαμβάνω λαβήν, παλαίστρα e καταπαλαίω, Plutarco sembra dunque insistere sulla natura che vede contrapposti i due lottatori, l’uno rispettoso delle regole, l’altro, Alcibiade, incurante di esse.

L’episodio, secondo Duff<sup>a</sup> (*op. cit.*, p. 231), mette in risalto non solo che Alcibiade è guidato dal desiderio di conseguire la vittoria, ma anche che le sue azioni sono dettate dalla volontà di mettere in discussione “the norms of acceptable behaviour”.

Mordere l’avversario rappresenta la trasgressione rispetto alle regole<sup>206</sup>, atto che Plutarco evidenzia con l’uso del poliptoto ἔδακε/δάκνεις. Ma l’aspetto che ha destato maggiore curiosità negli studiosi è l’accusa specifica che viene rivolta ad Alcibiade, vale a dire *mordere come una donna*.

Che sia una tattica tradizionalmente associata alla donna, Verdegem lo indica con chiarezza. Ma egli ritiene che in questa battuta possa celarsi una velata allusione ad una presunta effeminatezza del personaggio. Infatti associa questa

---

<sup>206</sup> Verdegem (*op. cit.*, p. 122 n. 19): “According to Luc., *Demon. 49*, the pancratists of the second century A.D. bit each other so often that Demonax cynically observed that their fans rightly called them lions. Alcibiades, on the other hand, was wrestling and belonged to a different age. His behavior must have struck Plutarch’s contemporary readers as unusual”.

espressione a due passi della *Vita di Alcibiade* (16, 1 e 1, 8) in cui si fa riferimento a una “manifestation of some inner femininity”.

In *Alc.* 16, 1 infatti Plutarco così scrive: Ἐν δὲ τοῖς τοιούτοις πολιτεύμασι καὶ λόγοις καὶ φρονήματι καὶ δεινότητι πολλὴν αὖ πάλιν τὴν τρυφήν τῆς διαίτης καὶ περὶ πότους καὶ ἔρωτας ὑβρίσματα, καὶ θηλύτητας ἐσθήτων ἀλουργῶν ἐλκομένων δι' ἀγορᾶς, καὶ πολυτέλειαν ὑπερήφανον...; e in *Alc.* 1, 8 si legge che il poeta comico Archippo metteva in ridicolo il figlio di Alcibiade, perché tentava di imitare il padre: καὶ Ἄρχιππος (fr. 45 CAF I 688) τὸν υἱὸν τοῦ Ἀλκιβιάδου σκώπτων, ᾿βαδίζει, φησί, ᾿διακεχλιδῶς, θοίμάτιον ἔλκων, ὅπως ἐμφερῆς μάλιστα τῷ πατρὶ δόξειεν εἶναι, κλασαυχενεύεται τε καὶ τραυλίζεται.

Anche Duffa (*op. cit.*, p. 231) ritiene che l'espressione *mordere come una donna* possa essere leggermente ambigua e che il modo di lottare di Alcibiade sia “an underhand, female way”. La condotta del personaggio, esaminata nell'intera opera biografica, e ben sintetizzata in questo aneddoto, rappresenta per lo studioso un continua ridefinizione dei confini tra la natura maschile e femminile e tra quella umana e animale.

Interessante è anche la risposta che Alcibiade dà all'avversario, paragonandosi ad un leone che morde. Il leone simboleggia la forza ed il coraggio, ma, come osserva Verdegem (*op. cit.*, pp. 123-24), viene anche messo in relazione all'idea della tirannide e della monarchia (Hdt. V 55-56; VI 131.2; Arist., *Pol.* III 8. 1284). L'associazione leone-tirannide ricorre anche in Plutarco (*Comp. Lys.-Sull.* 3, 1-2; *Alex.* 40, 4), ma lo studioso ritiene ancora più interessante ricordare i versi

1432-33 delle *Rane* di Aristofane, versi citati proprio nella *Vita di Alcibiade* (16, 3):

μάλιστα μὲν λέοντα μὴ 'ν πόλει τρέφειν·

ἦν δ' ἐκτρέφῃ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν.

Sono le parole con cui Eschilo nelle *Rane* risponde al dio Dioniso, che gli chiede il suo parere su Alcibiade.

Il fatto che il giovane Alcibiade si paragoni ad un leone induce a pensare che Plutarco voglia adombrare in quella risposta una velata aspirazione al potere tirannico. Riguardo all'immagine del leone, Duff<sup>a</sup> (*op. cit.*, p. 231) afferma che un qualsiasi giudizio sulla condotta e sui comportamenti di Alcibiade non può essere espresso servendosi dei criteri con cui solitamente si giudicano le azioni degli uomini, per il fatto che "lions have different standards".

Anche De Romilly<sup>a</sup> (2001, pp. 28-29) fa un accenno rapido all'aneddoto, soffermandosi sulle parole del giovane in risposta all'avversario. Colpisce la prontezza con cui Alcibiade risponde, ma anche l'arguzia della battuta. Così scrive la studiosa: "Un bel motto di spirito! Alcibiade avrebbe certo fatto meglio a non mordere ma, per la fierezza della sua replica, restiamo ammirati...I 'motti' di Alcibiade spesso rimarranno nella memoria. In questo era favorito dall'intelligenza, ma anche dalla totale mancanza di timidezza e di riguardi. Con un tale caratterino, il giovane Alcibiade prometteva una carriera segnata dall'insolenza".

Verdegem (*op. cit.*, pp. 122-23) definisce la risposta del giovanetto "a smart answer", una risposta arguta e intelligente, che egli riesce a dare senza esitazione e che rivela una dote innata, la capacità di trovare rapidamente le

parole adatte all'occasione. "Now we learn that he was good at *inventio* too.. the story invites us to pay attention to the role rethoric plays in the rest of his life... he uses rhetoric to justify an objectionable action on his own part".

Sull'aneddoto si è ampiamente soffermata Guedes Ferreira (2012, pp. 169 ss.), la quale considera che non solo Alcibiade, ma anche un altro Alcmenonide, Pericle, era paragonato ad un leone, come si legge nella *Vita di Pericle* (3, 3-4)<sup>207</sup>. Ivi Plutarco scrive che Agariste aveva sognato di partorire un leone, episodio che può essere interpretato come "presságio da liderança que o recém-nascido viria a exercer em Atenas na idade adulta, bem como da sua coragem e capacidade de chefia". Il paragone con il leone, associato sia a Pericle che al nipote Alcibiade, assume dunque due significati differenti; nel primo caso la comparazione riveste una funzione di elogio del personaggio, per il fatto che Pericle sarà in grado di rinnovare radicalmente la società ateniese; nel secondo caso, l'associazione di Alcibiade al leone assume una connotazione negativa. Nella biografia di Pericle il presagio funge da "anúncio divino" della nascita di un uomo fuori dal comune; invece "em Alcibiádes, a anedota (em conjunto com as demais) revela o caráter de alguém que possui demasiados defeitos, propensão para más açõese indica, por isso, falta de caráter".

Un altro aspetto interessante rilevato dalla studiosa è il fatto che, a differenza dell'aneddoto di Pericle, nel caso di Alcibiade è il personaggio in prima persona

---

<sup>207</sup>*Per.* 3, 3-4 αὕτη κατὰ τοὺς ὕπνους ἔδοξε τεκεῖν λέοντα, καὶ μεθ' ἡμέρας ὀλίγας ἔτεκε Περικλέα, τὰ μὲν ἄλλα τὴν ἰδέαν τοῦ σώματος ἄμεμπτον, προμήκη δὲ τῆ κεφαλῇ καὶ ἀσύμμετρον. ὅθεν αἱ μὲν εἰκόνες αὐτοῦ σχεδὸν ἅπασαι κράνεσι περιέχονται, μὴ βουλομένων ὡς ἔοικε τῶν τεχνιτῶν ἐξονειδίζειν. Sebbene Plutarco non indichi la fonte dell'aneddoto di Agariste, madre di Pericle, è possibile che all'origine vi sia il racconto di Erodoto 6, 131 (καὶ ἔγκυος ἐοῦσα εἶδε ὄψιν ἐν τῷ ὕπνῳ, ἐδόκεε δὲ λέοντα τεκεῖν· καὶ μετ'ὀλίγας ἡμέρας τίκτει Περικλέα Ξανθίππῳ).



a paragonarsi ad un leone, con l'obiettivo di affermare la sua supremazia e di suscitare anche un certo timore, comportamento che Pericle dal canto suo aveva tentato sempre di evitare<sup>208</sup>.

Inoltre Guedes Ferreira invita a prestare attenzione al luogo in cui è ambientato l'aneddoto, la palestra, luogo "por excelência para relações de pederastia". Tra l'altro il linguaggio relativo alla lotta spesso aveva connotazioni di tipo sessuale<sup>209</sup>; le parole appartenenti all'area semantica del verbo δάκνω, ad esempio, erano di frequente usate con questa accezione. Il dettaglio dell'ambientazione nella palestra sarebbe da intendersi come un'allusione al gran numero di amanti di cui il personaggio si circondò e alla "feminilidade própria do caráter de Alcibiades".

Questa sottile allusione, associata al fatto che Alcibiade è paragonato, per la sua reazione, ad una donna e che egli stesso si paragona invece ad un leone, propone *in nuce* il motivo dominante della personalità futura del personaggio, ossia "a dificuldade em se formar uma opinião concreta e definitiva sobre a pessoa deste ateniense".

Nel secondo apoftegma (186D) Alcibiade si rende protagonista di un gesto stravagante con il preciso intento di distogliere l'attenzione degli Ateniesi da altre azioni di cui è stato responsabile.

---

<sup>208</sup> Guedes Ferreira (*op. cit.*, p. 171): "Este tentava a custo diluir qualquer ligação que pudesse relacioná-lo com um tirano, nomeadamente Pisístrato, com o qual se parecia fisicamente: é que estava consciente de que tal associação não traria boas consequências".

<sup>209</sup> La studiosa cita a tal proposito due passi di Aristofane, il primo dalle *Ecclesiazusae* (vv. 964-5 ἀλλ' ἐν τῷ σῶ βούλομαι κόλπω/πληκτίζεσθαι μετὰ τῆς σῆς πυγῆς), il secondo dalla *Pax* (vv. 896-98 πλαγίαν καταβάλλειν, εἰς γόνατα κῦβδ' ἰσάναι,/καὶ παγκράτιόν γ' ὑπαλειψαμένοις νεανικῶς /παίειν, ὀρύττειν, πύξ ὁμοῦ καὶ τῷ πέει).

Plutarco racconta che Alcibiade, presumibilmente un ragazzo<sup>210</sup> al momento dell'episodio, aveva tagliato la coda al suo cane e giustificava il suo comportamento sostenendo che in tal modo gli Ateniesi, occupati a discutere di questo episodio, non si sarebbero intromessi in altri suoi affari.

Da un lato sembra che l'autore voglia porre in rilievo due aspetti negativi di Alcibiade, ossia la stravaganza delle sue azioni, ovvero il taglio della coda, e la ricerca del lusso e degli agi (il costo del cane è certamente spropositato). Dall'altro lato anche agli Ateniesi non viene riservato un trattamento di favore, come si deduce dal verbo *πολυπραγμονέω* che indica l'interessarsi indiscreto e invadente di costoro a ciò che riguardava Alcibiade.

Infatti al termine *πολυπραγμοσύνη* Plutarco generalmente conferisce una valenza negativa, come si evince dalla definizione che si legge nel *De curiositate* (515D): Οἷον εὐθύς ἢ πολυπραγμοσύνη φιλομάθειά τις ἐστὶν ἀλλοτρίων κακῶν, οὔτε φθόνου δοκοῦσα καθαρεύειν νόσος οὔτε κακοηθείας.

In realtà, come osserva Volpe Cacciatore (1987, pp. 135 ss.), il Cheronese individua due sfumature semantiche nel concetto di *πολυπραγμοσύνη*, come è evidente dalle seguenti parole (515D): μετάθες ἔξωθεν καὶ μετάστρεψον εἴσω τὴν πολυπραγμοσύνην· εἰ χαίρεις κακῶν μεταχειριζόμενος ἱστορίαν, ἔχεις οἴκοι πολλὴν διατριβήν. La studiosa infatti spiega che “se, nel primo caso, la curiosità è un biasimevole atteggiamento di ricerca precostituita di mali e difetti altrui, nel secondo, invece, essa si delinea come elemento

---

<sup>210</sup> Nel testo non vi è un'indicazione sull'età di Alcibiade; se però si considera che l'aneddoto è posto tra il primo, in cui è definito *παῖς*, ed al terzo, in cui si fa riferimento al *διδασκαλεῖον*, è altamente probabile che l'apoteigma 2 vada ascritto al periodo tra la fanciullezza e l'adolescenza di Alcibiade.

positivo di capacità di scrutare nel fondo del proprio animo<sup>211</sup>. Se proprio l'individuo è trattato dalla *ἱστορία κακῶν*, è bene, però, che rivolga anzitutto a se stesso questa curiosità, dal momento che innanzitutto al suo interno è in grado di incontrare *πολλή διατριβή*".

A suscitare grande riprovazione, secondo Plutarco, è il fatto che il *πολυπράγμων* si predispone ad indagare sulla vita degli altri con il solo scopo di portare allo scoperto i vizi, non di certo per prendersi cura delle affezioni altrui. In aggiunta, la tendenza ad invadere la sfera privata e gli aspetti intimi degli altri non si limita al raccogliere informazioni, ma si accompagna alla *κακολογία*, ossia al diffondere personalmente le dicerie e le chiacchiere di cui si è venuti a conoscenza.

La studiosa riporta un passo del *De garrulitate* (508C), che ben illustra il connubio deleterio di questi *πάθη*: *τῆ δ' ἀδολεσχία καὶ ἡ περιεργία*<sup>212</sup> *κακὸν οὐκ ἔλαττον πρόσεστι· πολλὰ γὰρ ἀκούειν θέλουσιν, ἵνα πολλὰ λέγειν ἔχωσι*<sup>213</sup>. Spesso accade infatti che i vizi, come la loquacità, la collera, la

---

<sup>211</sup> Volpe Cacciatore (*op. cit.*, p. 135 n. 29) indica anche passi di altri autori in cui "la valenza semantica e concettuale del termine registra alcune oscillazioni". Tra gli esempi addotti vi è Thuc. VI 87, 3 (*καθ' ὅσον δέ τι ὑμῖν τῆς ἡμετέρας πολυπραγμοσύνης καὶ τρόπου τὸ αὐτὸ συμφέρει*), ove il termine assume il significato di "attività"; Plat. *ap.* 31c (*Ἴσως ἂν οὖν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, ὅτι δὴ ἐγὼ ἰδίᾳ μὲν ταῦτα συμβουλεύω περιῶν καὶ πολυπραγμονῶ*) e Plat. *leg.* 821a ({AΘ.} *Τὸν μέγιστον θεὸν καὶ ὄλον τὸν κόσμον φαμέν οὔτε ζητεῖν δεῖν οὔτε πολυπραγμονεῖν τὰς αἰτίας ἐρευνῶντας – οὐ γὰρ οὐδ' ὅσιον εἶναι – τὸ δὲ ἔουκεν πᾶν τούτου τὸναντίον γιγνόμενον ὀρθῶς ἂν γίγνεσθαι*), ove il termine, inteso come "ricerca – in questo senso positivo – rientra tra le connotazioni peculiari dell'attività filosofica e pedagogica di Socrate".

<sup>212</sup> Cf. Volpe Cacciatore (*op. cit.*, p. 138 n. 39): "Plutarco usa spesso, come sinonimo di *πολυπραγμοσύνη*, *περιεργία* intesa come la tendenza di chi vuole prendersi cura di troppe cose".

<sup>213</sup>A queste parole fa seguito la descrizione dei ciarlieri impiccioni (*De garr.* 508C): *καὶ μάλιστα τοὺς ἀπορρήτους καὶ κεκρυμμένους τῶν λόγων περιόντες ἐξιχνεύουσι καὶ ἀνερευνῶσιν, ὥσπερ [ὑλὴν] πυλαίαν τινὰ φορτίων τῆ φλυαρία παρατιθέμενοι...*

curiosità, di cui Plutarco si occupa in specifici opuscoli, si trovano in associazione nell'animo della medesima persona, per il fatto che "così come esistono casi nei quali le malattie del corpo si manifestano insieme ad altre patologie, anche in quelle dell'anima può avvenire che il vizio, accresciuto dalla loquacità, derivi dalla curiosità e viceversa, oppure si accresca la tendenza all'ira, quando si vuole ad ogni costo sapere e conoscere molte cose della vita che ci circonda<sup>214</sup>".

L'aneddoto è riportato anche nella *Vita di Alcibiade* (9, 1-2)<sup>215</sup> con l'aggiunta di alcuni dettagli. La battuta di Alcibiade infatti scaturisce dalle parole di biasimo che i suoi amici gli rivolgono per il fatto che il suo gesto stravagante ha provocato reazioni di sdegno negli Ateniesi. Non è solo una componente dei cittadini a mostrare riprovazione, bensì tutta la comunità (πάντες), indizio chiaro che l'interesse e la curiosità nei confronti del giovane Alcibiade non erano circoscritti solo a chi lo conosceva direttamente. Di rilievo sono anche le parole

---

("Soprattutto vanno in giro per rintracciare e scovare notizie segrete ed occulte da affidare alla propria insulsaggine ciarliera, come un ciarpame di merci in vendita"-trad. di E. Pettine, *Plutarco. La loquacità*, D'Auria, Napoli 1992. Così spiega Pettine il termine *πυλαία* (p. 147 n. 118): "Πυλαία (scil. σύνοδος), femm. di Πυλαῖος, <<riunione degli Anfizioni a Pile>>, quindi <<massa eterogenea>>, come quella delle riunioni anfizioniche. Poi <<ciarpame>>. Il termine *πυλαία* significa estensivamente, 'ammasso di favole, ciarlatanerie', (cf. *De E ap. Delph.* 4, 386B: <<queste cose, disse, sono completamente inventate e delle autentiche ciarlatanerie>>; *Artax.* I: <<storie non credibili ed insensate>>), dall'abitudine che aveva il popolo di radunarsi con ciarlatani e giullari al tempo del Consiglio anfizionico").

<sup>214</sup> Sul problema della collera che trae origine dall'incapacità di moderare la propria curiosità la studiosa cita il seguente passo del *De cohibenda ira* (463F-464A): ὅταν οὖν ἐν τούτοις γένωμαι τοῖς ἐπιλογισμοῖς, ἅμα τι πειρῶμαι καὶ τοῦ πολυπράγμονος ἀφαιρεῖν. ἢ τὸ γὰρ ἐξακριβοῦν ἅπαντα καὶ φωρᾶν καὶ πᾶσαν ἔλκειν εἰς μέσον ἀσχολίαν οἰκέτου καὶ πρᾶξιν φίλου καὶ διατριβὴν υἱοῦ καὶ ψιθυρισμὸν γυναικὸς ὀργὰς φέρει πολλὰς καὶ συνεχεῖς καὶ καθημερινὰς, ὧν δυσκολία τρόπου καὶ χαλεπότης τὸ κεφάλαιόν ἐστιν.

<sup>215</sup> *Alc.* 9, 1-2 Ὅντος δὲ κυνὸς αὐτῷ θαυμαστοῦ τὸ μέγεθος καὶ τὸ εἶδος, ὃν ἐβδομήκοντα μῶν ἐωνημένος ἐτύχανεν, ἀπέκοψε τὴν οὐρὰν πάγκαλον οὔσαν. ἐπιτιμώντων δὲ τῶν συνήθων καὶ λεγόντων ὅτι πάντες ἐπὶ τῷ κυνὶ δάκνονται καὶ λοιδοροῦσιν αὐτόν, ἐπιγελάσας· "γίνεται τοίνυν" εἶπεν "ὁ βούλομαι βούλομαι γὰρ Ἀθηναίους τοῦτο λαλεῖν, ἵνα μὴ τι χεῖρον περὶ ἐμοῦ λέγωσι.

che gli amici di Alcibiade usano per riferire la reazione degli Ateniesi, i quali δάκνονται καὶ λοιδοροῦσιν αὐτόν. Negli *Apophthegmata* questo aspetto è attenuato; infatti riguardo agli Ateniesi si dice che parlano del gesto di Alcibiade (ὅπως...τοῦτο λέγωσιν Ἀθηναῖοι περὶ ἐμοῦ); nella biografia è accentuato il clima di forte sospetto nei suoi confronti, dal momento che Alcibiade non solo è oggetto di curiosità intrigante, ma anche bersaglio di attacchi verbali pungenti e sferzanti.

La replica di Alcibiade agli ammonimenti degli amici è sfrontata e rivela la sua scarsa propensione ad ascoltare saggi e prudenti consigli; infatti egli risponde con una risata ironica (ἐπιγελάω) alle preoccupazioni degli amici; allo stesso tempo la sua risata è indicativa della scaltrezza che lo contraddistinguerà nel suo percorso politico. Infatti il suo sogghigno anticipa le parole che Alcibiade pronuncia: egli non si preoccupa degli attacchi degli Ateniesi, anzi è soddisfatto perché con perspicacia e premeditazione è riuscito a far parlare di sé in relazione a ciò che lui voleva e non riguardo ad altro (γίνεται τοίνυν" εἶπεν "ὁ βούλομαι).

Il problema, che emerge dunque dall'aneddoto, è il rapporto tra il politico e la popolarità che egli deve essere in grado di gestire, problematica di cui si è interessato Beck<sup>216</sup> (*op. cit.*, pp. 105-114).

In che modo il δῆμος può influenzare e persino limitare le scelte politiche dello statista? A tale quesito, Beck risponde che occorre prendere in esame il ragionamento di Plutarco nei *Praecepta gerendae rei publicae*. In 799B-800A<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> *Praec. ger. reip.* 799B-800A Οὕτω δὴ τὴν προαίρεσιν ἀπερείσαντας ἐν ἑαυτοῖς καὶ ποιήσαντας ἄτρεπτον καὶ δυσμετάθετον, τρέπεσθαι χρὴ πρὸς κατανόησιν τοῦ ἥθους τῶν πολιτῶν, ὃ μάλιστα συγκραθὲν ἐκ πάντων ἐπιφαίνεται καὶ ἰσχύει...οὕτω τὸν πολιτικόν, ἕως ἂν ἰσχὺν ἀγωγὸν ἐκ δόξης καὶ πίστεως κατασκευάσῃται, τοῖς

l'autore afferma che l'uomo, il quale ha deciso con piena consapevolezza e senza alcuna incertezza di intraprendere la carriera politica, deve porre attenzione e comprendere ἡθὸς τῶν πολιτῶν, uno dei compiti più ardui e importanti. Indirizzare il popolo verso determinati obiettivi, plasmandone dunque l'indole, richiede non solo un costante impegno protratto nel tempo, ma anche il dispendio di grandi energie. Soprattutto al principio della carriera, il politico, che ancora non gode di δόξα e πίστις, non deve contrastare e ostacolare i desideri del δῆμος, bensì tentare di conformarsi, almeno in parte, ad essi.

Ciò che si legge a livello teorico nei *Praecepta*, continua Beck, trova esemplificazione pratica nelle biografie, ove Plutarco mostra che personaggi dalla mentalità più rigida e poco incline ad adeguarsi alle circostanze, come Catone, non godettero di popolarità; al contrario uomini come Alcibiade, fini conoscitori della volubilità del popolo, riuscirono ad imporsi sulla scena politica, prestando sempre attenzione alle possibili reazioni del δῆμος riguardo ad un'azione da intraprendere<sup>217</sup>. Per Plutarco non è da proporre come modello di statista Nicia, che è disposto ad assecondare eccessivamente il popolo,

---

ὑποκειμένοις ἦθεσιν εὐάρμοστον εἶναι καὶ στοχάζεσθαι τούτων, ἐπιστάμενον οἷς χαίρειν ὁ δῆμος καὶ ὑφ' ὧν ἄγασθαι πέφυκεν.

<sup>217</sup> Duffa (*op. cit.*, pp. 113-114): "A second Iron Law pertains to the statesman's dealings with the *dēmos*. Aside from the idealized philosopher kings Numa and Lycurgus perhaps, the leadership of democratic societies is constrained to play to the masses; the masses who, as Plato observed, do not appreciate philosophy and despise those who do (*Rep.* 493E-494A). Statesmen like Cato and Coriolanus who do not play the game do not get elected to high office. In these situations a virtue like justice for example, if espesses without regard to popular sentiment, takes on a caustic quality". Il pensiero politico-filosofico di Plutarco si caratterizza quindi per una spiccata propensione al pragmatismo. Trincerarsi in posizioni intransigenti e inadatte alle circostanze che mutano di frequente, comporta inevitabilmente l'isolamento, se non l'aperta ostilità da parte dei cittadini. Invece "under certain circumstances, ambiguous or even negative behaviors, if they contribute to a statesman's popularity, may escape censure. Alcibiades' chameleon-like behavior is a case in point. It is far more appealing than the stern rigidity of a Cato and no less endearing than Nicias' bumbling fearfulness. It is no accident that Alcibiades relationship with the *dēmos* functions as a key theme in the *Life* (17-22; 26, 1-27; 32, 1; 35, 4)".

mostrando chiaramente di temere le sue reazioni; ma nemmeno è utile considerare quale esempio di riferimento l'esperienza politica di Focione e Catone, nelle cui biografie è illustrata "the other extreme of political insensitivity"<sup>218</sup>. In sintesi, conclude Beck, due sono le insidie, in cui può incappare il politico nella relazione con il popolo: "the first being political intransigence, wherein he opposes too forcefully the general mood, and the second involves a cessation of true leadership, wherein the statesman yields to the mistaken inclinations of the people (*Phoc.* 2, 4). A middle course is required".

L'aneddoto di Alcibiade ed il taglio della coda (apoft. 2) è quindi da contestualizzare, secondo Beck, nella riflessione più ampia che fa da sfondo alle biografie plutarchee. È certamente segno di perspicacia il tener conto degli umori del popolo e dei pericoli e svantaggi derivanti dall'essere una persona su cui si concentrano troppo le attenzioni degli altri. Alcibiade, da abile manipolatore, si mostra in grado, sin da ragazzo, di canalizzare la curiosità intrigante degli Ateniesi verso un gesto stravagante, ma di alcuna importanza politica, così da agire indisturbato e inosservato in altri ambiti. Ed è proprio

---

<sup>218</sup> Beck sottolinea che la riflessione di Plutarco riguardo ai due personaggi nei *Praecepta gerendae reipublicae* è differente da quella che si legge nelle *Vite*. Nei *Praecepta* essi vengono proposti come esempi positivi; in 809DE, ad esempio, si esalta il loro impegno e sacrificio per il bene pubblico ("Certamente agivano meglio i Focioni e i Catoni, poiché mai assolutamente portarono qualche inimicizia personale nei dissidi politici e, mentre erano duri e inflessibili soltanto nelle contese politiche per non trascurare l'interesse pubblico, invece in quelle private trattavano senza risentimento e con umanità quelli che erano in disaccordo politico con loro"- La traduzione è di A. Caiazza (a cura di), *Plutarco. Precetti politici*, D'Auria, Napoli 1993). Lo stesso tono di elogio si rinviene in 810C, 811AB, 818D, 820B, 825D. Invece nella *Vita di Catone* "the tenor...at least is less avowedly enthusiastic"; analogo discorso vale per Focione, che Plutarco presenta in una prospettiva diversa a partire già dalle parole introduttive della *Vita di Focione* (*Phoc.* 1-3). Qui si legge che le circostanze politiche, estremamente critiche, di Atene ed il morale dei cittadini mal si adattavano al "frank-speaking style" di Focione. Da un punto di vista teorico essi sono dunque apprezzabili, ma la loro intransigenza, calata in situazioni concrete (come avviene nelle *Vite*), rivela i limiti di una politica basata su principi troppo rigidi ed avulsi dal contesto storico specifico.

grazie a questa sua innata e spiccata capacità di distogliere, o perlomeno mitigare, l'interesse malevolo dei concittadini da ciò che Beck definisce "the down side of Alcibiades's activities" (ossia l'inclinazione al lusso, alla lussuria, all'ebbrezza) che il personaggio riesce a garantirsi una certa tolleranza e anche supporto politico del δῆμος<sup>219</sup>.

In relazione al problema del rapporto tra lo statista ed il δῆμος si è espressa anche Guedes Ferreira (*op. cit.*, p. 191 ss.), che ha svolto un'analisi comparata tra il modo in cui Pericle si mostrava e si relazionava ai suoi concittadini e quello del nipote Alcibiade. In particolare viene preso in esame il modo in cui i due

---

<sup>219</sup> Il favore popolare, su cui Alcibiade poté fare affidamento per lungo tempo, tuttavia non lo rese esente da future ostilità e sospetti manifestati proprio dal δῆμος, derivanti dalla sua personalità camaleontica e criticabile. Plutarco infatti nei *Praecepta gerendae reipublicae* (800CD) scrive che la massa (l'autore usa qui il termine ὄχλος) difficilmente può essere guidata senza incorrere in impedimenti, per il fatto che essa si comporta nei confronti di chi governa come una belva diffidente e astuta. Una delle occupazioni principali delle masse consiste proprio nell'impicciarsi ed indagare senza freni nella vita privata dei politici (...οὐ γὰρ ὧν λέγουσιν ἐν κοινῷ καὶ πράττουσιν οἱ πολιτευόμενοι μόνον εὐθύνας δίδοασιν, ἀλλὰ καὶ δεῖπνον αὐτῶν πολυπραγμονεῖται καὶ κοίτη καὶ γάμος καὶ παιδιὰ καὶ σπουδὴ πᾶσα. τί γὰρ δεῖ λέγειν Ἀλκιβιάδην, ὃν περὶ τὰ κοινὰ πάντων ἐνεργότατον ὄντα καὶ στρατηγὸν ἀήττητον ἀπώλεσεν ἢ περὶ τὴν διαίταν ἀναγωγία καὶ θρασύτης, καὶ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν αὐτοῦ τὴν πόλιν ἀνόνητον ἐποίησε διὰ τὴν πολυτέλειαν καὶ τὴν ἀκολασίαν...). Il verbo che Plutarco usa per riferirsi a questa inopportuna attività inquisitoria è *πολυπραγμονέω*, verbo che ricorre proprio nell'apoftegma 3. Alcibiade ben conosce l'indole del popolo ateniese, ragion per cui cerca di sfuggire alla *πολυπραγμοσύνη* mediante un gesto eccentrico. Ma i suoi tentativi con il passare del tempo si resero inefficaci, perché il popolo ateniese era sempre attento ad osservare ogni dettaglio della sua condotta. Ed infatti in 800D Plutarco scrive che Alcibiade cadde in rovina proprio perché gli Ateniesi mal tolleravano gli eccessi della sua vita privata, sebbene egli avesse dimostrato nella sfera pubblica di essere il politico più fattivo ed efficiente e lo stratega invincibile. Analogo trattamento aveva ricevuto Cimone, contestato dagli Ateniesi perché dedito al bere, e Scipione, che i Romani, non trovando difetti da rimproverargli, biasimavano per il sonno. Per evitare dunque il biasimo e la censura del popolo è opportuno comportarsi non come Alcibiade che tentava di celare azioni torbide con gesti stravaganti, bensì evitare del tutto anche piccoli errori; infatti, dice Plutarco (800E), agli occhi delle masse un difetto trascurabile appare grande e disdicevole se riguarda la vita di un comandante, perché il popolo considera l'ἀρχή e la πολιτεία cose importanti e di rilievo, che devono essere immuni da ἀτοπία e πλημμέλλεια (ὥς γὰρ ἐν προσώπῳ φακὸς καὶ ἀκροχορδῶν δυσχεραίνεται μᾶλλον ἢ στίγματα καὶ κολοβότητες καὶ οὐλαὶ τοῦ λοιποῦ σώματος, οὕτω τὰ μικρὰ φαίνεται μεγάλα τῶν ἀμαρτημάτων ἐν ἡγεμονικοῖς καὶ πολιτικοῖς ὀρώμενα βίοις διὰ δόξαν, ἦν οἱ πολλοὶ περὶ ἀρχῆς καὶ πολιτείας ἔχουσιν, ὥς πράγματος μεγάλου καὶ καθαρεύειν ἀξίου πάσης ἀτοπίας καὶ πλημμελείας).



uomini, rispettivamente, si accinsero ad intraprendere la carriera politica. “Péricles demonstra desde o início a sua famosa φρόνησις, pois, ao contrário de Teseu e Alcibíades, num primeiro momento, teme enfrentar o povo”. Ponderando bene la situazione e dimostrando dunque di essere in grado di evitare con prudenza impedimenti alla sua affermazione da parte del δῆμος, Pericle si era dedicato, in una prima fase, alla carriera militare, mettendosi in evidenza per le sue qualità (*Per. 7, 2 ἐν δὲ ταῖς στρατείαις ἀνὴρ ἀγαθὸς ἦν καὶ φιλοκίνδυνος*).

Il momento opportuno di fare ingresso nella vita politica era arrivato allorché Aristide era morto, Temistocle era stato esiliato e Cimone, impegnato in campagne militari, era assente da Atene. Ma oltre ad aver aspettato che le circostanze fossero propizie per il suo esordio, Pericle, con una strategia che era segno di grande capacità di autocontrollo e di razionalità, si era disposto “a contrariar a sua própria natureza, que, segundo Plutarco (*Per. 7. 4*), era muito pouco populista (φύσιν ἥκιστα δημοτικήν), e a associar-se ao povo, preferindo a maioria popular à minoria dos ricos”. La sua scelta politica si rivelò fruttuosa, per il fatto che riuscì a distogliere il popolo dal sospetto che egli potesse ambire alla tirannide e al contempo si creò una base solida di consenso contro Cimone. Pericle, dunque, con accorto calcolo, aveva modificato il suo comportamento per raggiungere il suo obiettivo, aspetto comune ad Alcibiade, di cui Plutarco più volte sottolinea la natura camaleontica. Ma, osserva giustamente Guedes Ferreira, il primo si poneva come scopo finale della sua azione politica l’interesse della comunità, il secondo i vantaggi personali. E altrettanto

interessante è il modo in cui i due si mostravano in pubblico. In *Per.* 7, 5 Plutarco scrive che Pericle εὐθύς δὲ καὶ τοῖς περὶ τὴν διαίταν ἑτέραν τάξιν ἐπέθηκεν, “por entender que a exposição não se coaduna com a austeridade que deve caracterizar um verdadeiro político e que pode mesmo comprometer o respeito que o povo lhe tem”. Pericle infatti, come racconta Plutarco, percorreva in città una sola via, quella che conduceva all’ ἀγορά e al βουλευτήριον, ed aveva evitato di prendere parte a conviti o ad impegni che esulassero dall’attività prettamente politica (κλήσεις τε δείπνων καὶ τὴν τοιαύτην ἄπασαν φιλοφροσύνην καὶ συνήθειαν ἐξέλιπεν).

In tutt’altro modo si comportava Alcibiade, che non disdegnava banchetti e altre occasioni di incontro, e, soprattutto, non si preoccupava affatto di essere oggetto di πολυπραγμοσύνη da parte del popolo. Scrive infatti la studiosa che da un lato Pericle evitava con avvedutezza di alimentare chiacchiere sul suo conto soprattutto sulla sua vita privata, dall’altro “Alcibíades parecia fazer questão de ser tema de conversa, como o próprio afirma a propósito do cão cuja cauda cortou. Não surpreende, por isso, que a enorme popularidade de Alcibíades se tenha vindo a transformar em impopularidade”.

Nell’apoftegma 3 (186D) l’autore presenta un altro gesto bizzarro, oltre che violento, di cui si responsabile il giovane Alcibiade, il quale si era recato a scuola ed aveva chiesto al maestro un libro dell’Iliade. Poiché il maestro gli aveva risposto di non avere alcun libro di Omero, Alcibiade, senza proferire parola, gli sferrò un pugno ed andò via. Sorprende la rapidità dell’episodio, come è sottolineato dai due verbi προσέρχομαι e παρέρχομαι, usati all’aoristo

(προσελθών e παρηλθεν), posti rispettivamente in posizione incipitaria ed in chiusura dell'aneddoto, e dal verbo ἐντρίβω, usato, analogamente, all'aoristo (ἐντρίψας), che segna il passaggio repentino tra le due parti dell'aneddoto. La velocità dell'azione descritta sembra alludere al modo di agire di Alcibiade, che è scarsamente incline al ragionamento e facilmente oltrepassa i limiti della saggezza.

Verdegem (*op. cit.*, pp. 151-152) afferma che dall'interpretazione del significato dell'aneddoto non è possibile evincere distintamente il giudizio, positivo o negativo, dell'autore in merito alla vicenda. Infatti da un lato Alcibiade a buon diritto si scaglia contro il διδάσκαλος in quanto è impensabile che quest'ultimo non sia provvisto di una copia del testo di Omero, uno dei testi fondamentali nella formazione dell'uomo greco; dall'altro "It is somewhat ironic, however, to see that Alcibiades is concerned for the quality of the traditional education of the children and the young men in Athens when we have just read that he failed as a pupil of Socrates (*Alc. 6*)".

L'aneddoto è citato da Plutarco anche nella *Vita di Alcibiade* (7, 1)<sup>220</sup> senza alcuna variazione significativa; ad esso segue un altro aneddoto (*Alc. 7, 2*)<sup>221</sup>, in cui protagonisti sono nuovamente Alcibiade ed un maestro.

Verdegem afferma che non è possibile determinare l'origine dei due aneddoti, poiché il primo è riportato solamente da Eliano (*Ael. V.H. XIII 38*), il secondo non è rinvenibile in alcun altro autore<sup>222</sup>.

---

<sup>220</sup> *Alc. 7, 1* Τὴν δὲ παιδικὴν ἡλικίαν παραλλάσσω ἐπέστη γραμματοδιδασκαλίῳ καὶ βιβλίον ἤτησεν Ὀμηρικόν. εἰπόντος δὲ τοῦ διδασκάλου μηδὲν ἔχειν Ὀμήρου, κονδύλω καθιόμενος αὐτοῦ παρηλθεν.

<sup>221</sup> *Alc. 7, 2* ἑτέρου δὲ φήσαντος ἔχειν Ὀμηρον ὑφ' ἑαυτοῦ διωρθωμένον, "εἶτα" ἔφη "γράμματα διδάσκεις Ὀμηρον ἐπανορθοῦν ἰκανὸς ὢν, οὐχὶ τοὺς νέους παιδεύεις;"

Il secondo aneddoto, strettamente connesso al primo per il contenuto, secondo Verdegem è una conferma del carattere ambizioso di Alcibiade, il quale non riesce a comprendere perché un maestro, pur avendo grandi capacità (infatti è perfino in grado di emendare e apportare miglioramenti al testo omerico), si limiti a svolgere un compito di certo inferiore alle sue potenzialità (Il maestro si limita ad insegnare a leggere e scrivere agli studenti, invece di interessarsi all'educazione e formazione dei giovani).

Il significato del secondo aneddoto è chiaro, mentre il primo, come già spiegato, non consente di esprimere né all'autore né al lettore un giudizio netto, in positivo o in negativo, riguardo all'azione intemperante di Alcibiade.

Su questo aspetto contraddittorio della personalità di Alcibiade, da cui deriva anche ambiguità di giudizio da parte di Plutarco, si è soffermato Duff<sup>a</sup> (*op. cit.*, pp. 229-240, cap. 7, 4 *Moral norms confused: Alcibiades*), il quale osserva che uno degli aspetti, rimarcati da Plutarco nel presentare il personaggio all'interno della *Vita di Alcibiade*, è la difficoltà che riscontravano già i contemporanei di Alcibiade "in coming to any moral estimate of him". Secondo lo studioso generalmente Plutarco, nelle altre biografie, offre al lettore una chiave di interpretazione degli episodi raccontati mediante la citazione dei giudizi, chiari e definiti, espressi da chi ne era stato direttamente testimone.

---

<sup>222</sup> Inoltre solamente il primo aneddoto figura negli *Apophthegmata*, problema al quale Verdegem fornisce due spiegazioni alternative. "If Plutarch drew upon a self-made collection of anecdotes when he wrote his *Lives*, this could indicate that he did not know the second story before he started working on the *Life of Alcibiades*". In alternativa il secondo aneddoto potrebbe essere stato presente nella collezione di aneddoti ed in seguito scartato dall'autore nel momento in cui la raccolta degli *Apophthegmata* fu composta. Tale deliberata omissione chiaramente, conclude Verdegem, è "the more likely explanation if the Alcibiades section of *Sayings of Kings and Commanders* goes back to the penultimate draft of the *Life of Alcibiades*, because it is difficult to imagine that the latter did not yet contain the second story of *Alc. 7,1-2*".

Nel caso di Alcibiade invece le opinioni dei suoi contemporanei non erano concordi, ma contraddittorie, a dimostrazione che l'indole di Alcibiade sfuggiva ad una lettura univoca<sup>223</sup>. L'intera sezione posta in apertura della biografia (cap. 1-16), ove è inserito anche l'apoftegma 3, è costituita da una successione di aneddoti, da cui non emerge affatto un ritratto coerente del personaggio<sup>224</sup>, in

---

<sup>223</sup> A questo proposito Duff sottolinea l'importanza del capitolo 16 della *Vita di Alcibiade*, posto a conclusione della sezione introduttiva, ricca di aneddoti relativi all'infanzia di Alcibiade sino all'esordio in campo politico. Plutarco scrive che Alcibiade si era rivelato un politico ed oratore di grande intelligenza e abilità (i termini usati sono φρόνημα e δεινότης); al contempo il suo stile di vita, improntato al lusso e all'ostentazione, aveva destato non poche perplessità. In modo particolare erano i cittadini più illustri che mal tolleravano e provavano disgusto per il modo in cui si comportava e temevano in aggiunta che egli mirasse ad instaurare la tirannide (*Alc.* 16, 2 οἱ μὲν ἔνδοξοι μετὰ τοῦ βδελύττεσθαι καὶ δυσχεραίνειν ἐφοβοῦντο τὴν ὀλιγωρίαν αὐτοῦ καὶ παρανομίαν ὡς τυραννικὰ καὶ ἀλλόκοτα). Il δῆμος invece era animato da sentimenti contrastanti nei confronti di Alcibiade, in quanto, pur riconoscendo l'incostanza del suo carattere e l'illiceità di molte sue azioni, non voleva rinunciare ad un tale personaggio (*Alc.* 16, 2 τοῦ δὲ δήμου τὸ πάθος τὸ πρὸς αὐτὸν οὐ κακῶς ἐξηγούμενος ὁ Ἀριστοφάνης ταῦτ' εἶρηκε (*Ran.* 1425)· ποθεῖ μὲν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ' ἔχειν...). Duff osserva che Tucideide "had stated that everyone (ἕκαστοι) became hostile to Alkibiades because of his life-style, and feared that he wanted to become tyrant" (*Thuc.* 6, 15, 4 φοβηθέντες γὰρ αὐτοῦ οἱ πολλοὶ τὸ μέγεθος τῆς τε κατὰ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παρανομίας ἐς τὴν δίαίταν καὶ τῆς διανοίας ὧν καθ' ἓν ἕκαστον ἐν ὅτῳ γίγνοιτο ἔπρασσεν, ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμιοι καθέστασαν, καὶ δημοσίᾳ κράτιστα διαθέντι τὰ τοῦ πολέμου ἰδίᾳ ἕκαστοι τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτοῦ ἀχθεσθέντες, καὶ ἄλλοις ἐπιτρέψαντες, οὐ διὰ μακροῦ ἔσφηλαν τὴν πόλιν). "For Plutarch, things are more uncertain: different sections of the population have different views. He leaves unclear which view of Alkibiades, if any, is correct". Nel medesimo capitolo Plutarco riporta una serie di episodi che avevano suscitato sentimenti contrastanti tra gli Ateniesi. In 16, 7 viene descritta la reazione degli Ateniesi riguardo al dipinto di Arcestrato, che aveva raffigurato Nemea tra le cui braccia stava Alcibiade. I cittadini erano accorsi a vedere il dipinto e, sottolinea Plutarco, provavano gioia; gli anziani, invece, si erano dissociati dal sentimento generale di letizia, poiché consideravano quel dipinto una conferma della condotta poco trasparente e sin troppo ambiziosa di Alcibiade (*Alc.* 16, 7 ἐθεῶντο καὶ συνέτρехον χαίροντες· οἱ δὲ πρεσβύτεροι καὶ τούτοις ἐδυσχέρανον ὡς τυραννικοῖς καὶ παρανόμοις). A conclusione del capitolo (16, 9) Plutarco riporta un aneddoto che comprova la difficoltà degli Ateniesi di condividere un giudizio unanime sullo statista. Timone, noto misantropo, imbattutosi in Alcibiade che si allontanava dall'assemblea, gli si era avvicinato e stringendogli la mano, "Timon congratulates Alkibiades on growing up; but the reason is shocking: he will be a great evil (μέγα κακόν) to the Athenians. Plutarch again remarks on the different reactions this elicits" [alcuni Ateniesi infatti prorompono in una risata, altri insultano Timone], "and sums up: 'So undecided was opinion (*doxa*) about him due to the unevenness of his nature' (οὕτως ἄκριτος ἦν ἡ δόξα περὶ αὐτοῦ διὰ τὴν τῆς φύσεως ἀνωμαλίαν)". In sintesi Duff ritiene che "in many ways, then, this *Life* is not about Alkibiades himself, but about his *doxa* – that is, his reputation and other people's opinion about him.

<sup>224</sup> Pelling (in Albinia, 2009, pp. XXXVII-LVIII) afferma che non bisogna credere che Plutarco abbia semplicemente accostato l'uno dopo l'altro aneddoti spesso in contrasto tematico. "Certo l'effetto generale è di spezzettamento e frammentazione, ma la tecnica ha una sua espressività. Ci troviamo di fronte a un uomo che non consente di fare previsioni: non abbiamo idea di ciò che

quanto Plutarco presenta “a confusing sequence of snapshots of Alcibiades as seen from numerous different angles, in different lights and focuses”. Plutarco non fornisce inoltre un suo giudizio esplicito e dirimente sugli aneddoti che riporta, lasciando che il personaggio si mostri al lettore in tutta la sua problematicità e singolarità.

Si prenda, ad esempio, l’aneddoto in cui Alcibiade colpisce il ricco e potente Ipponico con un pugno (*Alc.* 8, 1-3)<sup>225</sup>, aneddoto in cui Alcibiade viene presentato come un giovane incline alla violenza, al pari dell’apoftegma 3.

Plutarco specifica che il gesto non era scaturito da un impulso collerico o da una divergenza tra i due (οὐχ ὑπ’ ὀργῆς ἢ διαφορᾶς τινος), ma semplicemente da una scommessa scherzosa tra amici. Sebbene egli non esprima con evidenza la sua opinione a riguardo, aggiunge che quel gesto sfrontato ed insolente (ἀσέλγεια) aveva destato scandalo e clamore (περιβοᾶω) ad Atene e tutti si

---

accadrà dopo, tranne che sarà un’altra storia appassionante”. In sostanza, lo studioso ritiene che Plutarco abbia di proposito presentato Alcibiade in tal modo, per mostrare sin dall’inizio, da quando Alcibiade era fanciullo, che la sua vita e la sua carriera, ricche di colpi di scena e di ripensamenti, non saranno mai prevedibili e dunque anche un giudizio definitivo sulla sua persona non è possibile, in quanto ogni azione da lui compiuta ribalta completamente l’opinione che si aveva di lui sulla base degli atti precedenti. Inoltre Plutarco accentua, rispetto a Tucidide, la sensazione di ambiguità e perplessità che scaturisce dalle azioni di Alcibiade. Pelling parla in termini di reinterpretazione del giudizio di Tucidide, il quale “aveva dato l’impressione che tutti rispondessero ad Alcibiade nello stesso modo: <<Tutti disapprovavano la sua condotta privata>>. (VI 15, 4 φοβηθέντες γὰρ αὐτοῦ οἱ πολλοὶ τὸ μέγεθος τῆς τε κατὰ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παρανομίας ἐς τὴν δίκαιαν καὶ τῆς διανοίας ὧν καθ’ ἕνα ἐκαστον ἐν ὅτῳ γίγνεται ἔπρασεν, ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμοιοι καθέστασαν, καὶ δημοσίᾳ κράτιστα διαθέντι τὰ τοῦ πολέμου ἰδίᾳ ἕκαστοι τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτοῦ ἀχθεσθέντες, καὶ ἄλλοις ἐπιτρέψαντες, οὐ διὰ μακροῦ ἔσφηλαν τὴν πόλιν). È comprensibile che Plutarco non fosse soddisfatto di questa immagine piatta”. La figura dell’Ateniense che Plutarco delinea non consente affatto che tutti possano unanimemente esprimere un giudizio univoco su di lui.

<sup>225</sup> *Alc.* 8, 1-3 Ἰππονίκῳ δὲ τῷ Καλλίου πατρὶ, καὶ δόξαν ἔχοντι μεγάλην καὶ δύναμιν ἀπὸ πλοῦτου καὶ γένους, ἐνέτριψε κόνδυλον, οὐχ ὑπ’ ὀργῆς ἢ διαφορᾶς τινος προαχθεῖς, ἀλλ’ ἐπὶ γέλωτι συνθέμενος πρὸς τοὺς ἐταίρους. περιβοήτου δὲ τῆς ἀσελγείας ἐν τῇ πόλει γενομένης, καὶ συναγανακτούντων ὥσπερ εἰκὸς ἀπάντων, ἅμ’ ἡμέρᾳ παρῆν ὁ Ἀλκιβιάδης ἐπὶ τὴν οἰκίαν τοῦ Ἰππονίκου, καὶ τὴν θύραν κόψας εἰσῆλθε πρὸς αὐτόν, καὶ θείς τὸ ἱμάτιον παρεδίδου τὸ σῶμα, μαστιγοῦν καὶ κολάζειν κελεύων. ὁ δὲ συνέγνω καὶ τὴν ὀργὴν ἀφῆκεν, ὕστερον δὲ τῆς θυγατρὸς Ἰππαρέτης ἐποιήσατο νυμφίον.

erano sdegnati com'era ragionevole e logico che accadesse (ὥσπερ εἰκός). A ribaltare, o perlomeno a sfumare l'impressione negativa che i cittadini hanno del giovane, è quanto accade il giorno seguente; Alcibiade infatti si reca a casa di Ipponico e lo invita a percuoterlo così da ricevere la meritata punizione per la sua precedente impertinza. Ipponico non solo lo perdona, tralasciando ogni forma di vendetta, ma in seguito dà sua figlia in moglie ad Alcibiade.

Come si deve dunque giudicare Alcibiade? Offrirsi alle percosse di Ipponico, si interroga Duffa, "demonstrate commendable repentance, or the outrageous assumption by a male aristocratic of a position suitable only for a slave or woman?". Plutarco non suggerisce una risposta e, nei casi sporadici in cui interviene a commentare un episodio, le sue parole contribuiscono "to confuse, not to settle, the question of the morality of Alcibiades' action".

Nell'apoteigma 4 (186E) l'ambiguità di Alcibiade, già descritto come irrispettoso delle regole nell'apoteigma 1, si manifesta in un episodio che implica una riflessione sui rapporti tra l'uomo di Stato ed i cittadini e sulla trasparenza e correttezza che dovrebbe essere il fondamento di tale rapporto.

L'autore pone a confronto Alcibiade e lo zio Pericle, l'uno propenso all'adozione di espedienti miranti ad aggirare le norme che regolano l'attività politica, l'altro scrupoloso e rispettoso delle leggi e del giudizio del popolo ateniese.

Alcibiade si era recato a casa di Pericle, ma lo zio non aveva potuto dedicargli tempo per il fatto che era completamente assorto in una questione importante, ossia dover giustificare agli Ateniesi alcune spese da lui sostenute, di cui presumibilmente si metteva in dubbio la necessità. La reazione di Alcibiade alle preoccupazioni dello zio è rivelatrice della sua tendenza ad eludere principi

istituzionali ed anche etici, come emerge anche dall'apoftegma 5 (vd. oltre). Egli infatti si mostra perplessa riguardo all'inquietudine dello zio e si domanda se non sarebbe preferibile, per chi è al governo della πόλις, non preoccuparsi di dar conto del proprio operato al popolo, bensì di escogitare accorgimenti al fine di sottrarsi ad ogni forma di controllo<sup>226</sup>. È chiaro che Alcibiade e Pericle hanno una visione opposta dei doveri che concernono la gestione del potere<sup>227</sup>.

Le due posizioni antitetiche sono messe in evidenza dalla struttura dell'aneddoto, in cui il verbo σκοπέω, usato due volte, regge due finali in cui anche il verbo ἀποδίδωμι è usato due volte.

(σκοπεῖν, ὅπως ἀποδώσει λόγους

σκοπεῖν ἦν, ὅπως οὐκ ἀποδώσει)

Come è evidente dallo schema, l'autore ricorre alle medesime parole, riferendole ad entrambi i personaggi, ma l'esito delle riflessioni dei due personaggi è completamente in contrasto; infatti l'uno pensa a giustificarsi, l'altro ad imbrogliare.

---

<sup>226</sup> Verdegem (*op. cit.*, p. 153) pone a confronto l'atteggiamento che emerge dalle parole di Alcibiade con il comportamento di Coriolano, che è accostato a lui nelle *Vite parallele*. Alcibiade non considera affatto necessario che un politico obbedisca alle leggi dello Stato; Coriolano invece, allorché fu accusato di aspirare alla tirannide, si propose di difendersi dinanzi al popolo piuttosto che sottrarsi al processo (*Cor.* 19, 2-20, 2); ed anche quando il rivale Tullo gli intima di rendere conto del suo operato militare al popolo, il generale non tenta di eludere il giudizio ma si mostra pienamente disponibile (*Cor.* 39, 1-3). "In both cases, Marcius observed the democratic rules...and was ruined by his personal enemies (*Cor.* 20, 3-7; 39, 5-8)".

<sup>227</sup> Riguardo alla concezione così contrastante del potere tra Alcibiade e Pericle, che era suo zio e tutore, interessanti risultano le riflessioni di Guedes Ferreira (*op. cit.*, p. 188): "Parece-nos, contudo, que o comportamento de Alcibíades vai ao encontro do que hoje se defende em termos de educação; que os filhos, cujos pais são demasiado permissivos e não lhes impõem limites, sentem falta dessa autoridade. Senão, vejamos: Péricles, apesar de excelente estadista e dos esforços que fez, não se mostrou muito capaz de criar descendentes que seguissem a sua natureza moderada (que, como vimos atrás, se desenvolveu pelo convívio com alcun mestres). Do mesmo modo, Alcibíades, que cresceu sob a sua tutela, assumiu comportamentos desregrados e até teve a audácia de criticar o zelo de Péricles para com o povo e a coisa pública, certa vez que desejava falar com o tutor, que não o pôde atender por estar a estruturar a apresentação das contas aos Atenenses".



L'inclinazione di Alcibiade all'inganno e ad un agire politico non improntato alla trasparenza è più volte rimarcato da Plutarco. Ad esempio nella *Comparatio Alcibiadis et Marcii Coriolani* (1, 3)<sup>228</sup> si legge che le persone assennate (οἱ σῶφρονες) provavano letteralmente disgusto per il modo, impudente oltremisura, con cui Alcibiade si dedicava all'attività politica (ἡ πολιτεία ἄγαν λυμηρά); ed ancora in 2, 1-2, sempre in riferimento alla gestione del potere, Alcibiade è definito un uomo furbo e impostore (ὁ δ' Ἀλκιβιάδης πανούργος ἐν τῇ πολιτείᾳ καὶ ἀναλήθης), cui viene rimproverata la propensione ad ingannare e ad agire con disonestà (μάλιστα δὲ κατηγοροῦσιν αὐτοῦ κακοθήειαν καὶ ἀπάτην); in 3, 2<sup>229</sup> si riferisce dell'uso indiscriminato che egli fece del denaro altrui, speso soprattutto per condurre una vita dissoluta e senza freni (εἰς τρυφήν καὶ ἀκολασίαν); ed infine in 5, 2<sup>230</sup>, a conclusione della *Comparatio*, Plutarco contrappone le due qualità morali che contraddistinguevano Coriolano, σωφροσύνη ed ἐγκράτεια, ai peggiori vizi dell'animo di Alcibiade, θρασύτης e ὀλιγωρία.

Nei passi citati ricorrono tre termini di fondamentale importanza nella riflessione etico-politica di Plutarco, ossia σωφροσύνη, ἐγκράτεια e ἀκολασία, che, insieme ad ἀκρασία, costituiscono, secondo la definizione di DeMaria

---

<sup>228</sup> *Comp. Alc.-Cor.* 1, 3 πολιτείαν δὲ τὴν μὲν Ἀλκιβιάδου τὴν ἄγαν λαμυρὰν καὶ τὸ μὴ καθαρεῦον ἀναγωγίας καὶ βωμολοχίας ἐν τῷ πρὸς χάριν ὀμιλεῖν τοῖς πολλοῖς οἱ σῶφρονες ἐβδελύττοντο...

<sup>229</sup> *Comp. Alc.-Cor.* 3, 2 Χρήματα τοίνυν ὁ μὲν Ἀλκιβιάδης καὶ λαβεῖν οὐκ εὖ πολλάκις ἐκ δωροδοκιῶν, καὶ διαθέσθαι κακῶς εἰς τρυφήν καὶ ἀκολασίαν ἰστόρηται.

<sup>230</sup> *Comp. Alc.-Cor.* 5, 2 σωφροσύνης δὲ καὶ χρημάτων ἐγκρατείας ἕνεκα τοῖς ἀρίστοις καὶ καθαρωτάτοις τῶν Ἑλλήνων ἄξιον αὐτὸν παραβάλλειν, οὐκ Ἀλκιβιάδῃ μὰ Δία τῷ θραυστάτῳ περὶ ταῦτα καὶ ὀλιγοροτάτῳ τοῦ καλοῦ γενομένου.

Smith (2003/04, p. 81) “a continuum for the virtue of self-control (*sophrosunê*, *enkrateia*) and its absence (*akrasía*, *akolasía*) based on Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”.

La studiosa ha condotto un’analisi dei termini in alcune biografie ed opuscoli plutarchei, distinguendo in primo luogo il significato di σωφροσύνη da quello di ἐγκράτεια a partire da quanto si legge nel *De virtute morali*. In 445B<sup>231</sup> Plutarco scrive che la σωφροσύνη consiste nel completo dominio della ragione sulla parte irrazionale dell’anima, che è “come un animale mite e docile alle redini, arrendevole nei desideri e pronto ad accogliere di buon grado la misura giusta e conveniente”<sup>232</sup>; l’ἐγκράτεια invece sta ad indicare che la ragione guida e governa le passioni, ma con sforzo e sofferenza (445BC)<sup>233</sup>; secondo DeMaria, dunque, “the *engkratês*, or self-controlled man, may act in the same manner as the person possessed of *sophrosunê* but appearances are deceptive. The greater inner turmoil of the *engkratês* (self-controlled man) signal a lack of education, or failure of *paideia*”.

Agli antipodi della σωφροσύνη e della ἐγκράτεια vi sono rispettivamente la ἀκολασία e la ἀκρασία; la prima consiste nel massimo grado di vizio, per il

---

<sup>231</sup> *De virt. mor.* 445B οὐ γὰρ ἄν διέφερε σωφροσύνης ἐγκράτεια, καὶ ἀκολασίας ἀκρασία περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας, εἰ ταῦτόν ἦν τῆς ψυχῆς ᾧ ἐπιθυμεῖν ᾧ τε κρίνειν πέφυκε. νῦν δὲ σωφροσύνη μὲν ἐστίν, οὗ τὸ παθητικὸν ὡσπερ εὐήνιον θρέμμα καὶ πρᾶον ὁ λογισμὸς ἡνιοχεῖ καὶ μεταχειρίζεται, περὶ τὰς ἐπιθυμίας χρώμενος ὑπέικοντι καὶ δεχομένῳ τὸ μέτροιον καὶ τὸ εὐσχημον ἐκουσίως...

<sup>232</sup> La traduzione è di F. Becchi (a cura di), *Plutarco. La virtù etica*, D’Auria, Napoli 1990, p. 95.

<sup>233</sup> *De virt. mor.* 445BC. traduzione è di Becchi (cf. n. 232): “Il continente invece guida i desideri con la forza e il potere della ragione e li guida non senza sofferenza, né obbedienti, ma posti di traverso e recalcitranti, tenendoli a freno, per così dire, con colpi di frusta e di morso e tirandoli indietro, in preda a un tumultuoso conflitto...Per questo ritengono che la continenza non sia una virtù, perché non è una medietà che risulta dall’accordo armonioso dell’elemento migliore con quello peggiore, né ha eliminato l’eccesso della passione, ma l’elemento concupiscibile dell’anima, disobbediente e ribelle alla parte razionale, arrecando e subendo molestie, costretto dalla necessità dimora insieme, come in una sollevazione, ostile e nemico...”.

fatto che passione e ragione non sono in contrasto, bensì alleate; accade dunque che la parte irrazionale dell'anima induce l'uomo a desiderare l'eccesso e che la ragione, "mal giudicando, rafforza in lui i desideri e gli toglie persino la percezione degli errori"<sup>234</sup>. Ciò comporta, come afferma DeMaria Smith, che l'ἀκολαστής è una persona priva di rimorsi, che nemmeno prova a contrastare l'emergere di passioni fuori misura. L'ἀκρασία, invece, pur rappresentando un difetto, non è grave quanto l'ἀκολασία, in quanto la passione ha il sopravvento sulla parte razionale, sebbene il λόγος tenti di ostacolarla. L'ἀκραστής vorrebbe stornare da sé le passioni nocive, non s'incammina sicuro verso il vizio, come invece accade per l'ἀκολαστής, che procede senza ripensamenti alla ricerca di continui piaceri (446B)<sup>235</sup>.

Come sottolinea la studiosa, la riflessione etica di Plutarco ha implicazioni politiche rilevanti<sup>236</sup>, in quanto è indispensabile che l'uomo al governo sia

---

<sup>234</sup> *De virt. mor.* 445D αὕτη μὲν γὰρ ἔχουσα καὶ πάθος φαῦλον καὶ λόγον ὑφ' οὗ μὲν ἐξάγεται τῷ ἐπιθυμῆν πρὸς τὸ αἰσχρόν, ὑφ' οὗ δὲ τῷ κακῶς κρίνειν προστιθεμένου ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ τὴν αἴσθησιν ἀποβάλλει τῶν ἀμαρτανομένων. La traduzione è di Becchi (cf. n. 232).

<sup>235</sup> *De virt. mor.* 446B τῷ γὰρ ὄντι πλησίστιος μὲν ἐπὶ τὰς ἡδονὰς ὁ ἀκόλαστος ὑπὸ τῶν ἐπιθυμιῶν φέρεται καὶ δίδωσιν ἑαυτὸν καὶ συγκατευθύνει· πλάγιος δ' ὁ ἀκρατής, οἷον ἐξαναφέρειν γλιχόμενος καὶ διωθεῖσθαι τὸπάθος, ὑποσύρεται καὶ περιπίπτει περὶ τὸ αἰσχρόν.

<sup>236</sup> DeMaria Smith (*op. cit.*, pp. 83-84) cita un esempio dal *De garrulitate* per spiegare l'importanza dell'ἐγκράτεια non solo nella gestione delle relazioni private, ma anche in situazioni politiche complesse. In 505EF Plutarco racconta la storia di Leena, legata sentimentalmente ai tirannicidi Armodio e Aristogitone. Quando i due, insieme agli altri congiurati, furono uccisi, Leena fu interrogata a lungo e le fu chiesto di rivelare i nomi dei congiurati che erano riusciti a fuggire. Ella non cedette affatto, dimostrando in tal modo che i due uomini avevano riposto il loro amore in una donna di grande personalità. In suo onore gli Ateniesi le dedicarono una statua di bronzo che aveva l'effigie di una leonessa senza lingua, a simboleggiare il grande coraggio della donna e la sua capacità di resistere ai tiranni e alle loro richieste. La statua fu il premio ricevuto da Leena per essere stata in grado di dominare l'istinto (505D καλὸν δὲ καὶ Λέαινα τῆς ἐγκρατείας ἔχει γέρας). "This example reinforces the political importance of self-control as well as providing recognition of a woman's ability to achieve this level self-discipline. Therefore as this representative sample of exempla from the

capace di controllare i propri istinti. L'ἐγκράτεια "exists simultaneously as both a private and a social virtue that carries personal and political ramifications".

In considerazione dello studio di DeMaria, appare evidente che nell'apoteigma 4 Alcibiade viene presentato come ἀκολαστής; egli infatti si serve della ragione per assecondare la sua indole ingannevole invece di contrastarla; ritiene sia meglio meditare su come frodare il popolo; dunque non vi è nemmeno un indizio che faccia pensare ad una lotta interiore tra la ragione e la passione, come accade nell'animo dell'ἀκρατής. Ed anzi, Alcibiade tenta di coinvolgere anche Pericle nelle sue azioni disoneste.

L'aneddoto, che ritorna quasi con le stesse parole, e senza alterazioni semantiche, nella *Vita di Alcibiade* (7, 3)<sup>237</sup>, risulta invece differente sia in Diodoro (XII 38)<sup>238</sup> sia in Valerio Massimo (III 1, ext. 1)<sup>239</sup>. Come ha osservato

---

*Moralia* indicates, *enkrateia*, for Plutarch, although it is a less than perfect virtue, is nevertheless a sign of *paideia*".

<sup>237</sup> Alc. 7, 3 Περικλεῖ δὲ βουλόμενος ἐντυχεῖν, ἐπὶ θύρας ἦλθεν αὐτοῦ. πυθόμενος δὲ μὴ σχολάζειν, ἀλλὰ σκοπεῖν καθ' ἑαυτὸν ὅπως ἀποδώσει λόγον Ἀθηναίοις, ἀπιὼν ὁ Ἀλκιβιάδης, "εἶτα" ἔφη "βέλτιον οὐκ ἦν σκοπεῖν αὐτὸν ὅπως οὐκ ἀποδώσει [λόγον Ἀθηναίοις];"

<sup>238</sup> Diod. XII 38. ἀδημονοῦντος δ' αὐτοῦ περὶ τούτων, Ἀλκιβιάδης ὁ ἀδελφιδοῦς, ὄρφανὸς ὢν, τρεφόμενος παρ' αὐτῶ, παῖς ὢν τὴν ἡλικίαν, ἀφορμὴν αὐτῶ παρέσχετο τῆς περὶ τῶν χρημάτων ἀπολογίας. θεωρῶν γὰρ τὸν θεῖον λυπούμενον ἐπηρώτησε τὴν αἰτίαν τῆς λύπης. τοῦ δὲ Περικλέους εἰπόντος, ὅτι τὴν περὶ τῶν χρημάτων ἀπολογίαν αἰτούμενος ζητῶ πῶς ἂν δυναίμην ἀποδοῦναι τὸν περὶ τούτων λόγον τοῖς πολίταις, ὁ Ἀλκιβιάδης ἔφησε δεῖν αὐτὸν ζητεῖν μὴ πῶς ἀποδῶ τὸν λόγον, ἀλλὰ πῶς μὴ ἀποδῶ. διόπερ Περικλῆς ἀποδεξάμενος τὴν τοῦ παιδὸς ἀπόφασιν ἐζήτηε, δι' οὗ τρόπου τοὺς Ἀθηναίους δύναιτ' ἂν ἐμβαλεῖν εἰς μέγαν πόλεμον.

<sup>239</sup> Val. Max. III 1, ext. 1 Et ut a Graecis aliquid, Alcibiades ille, cuius nescio utrum bona an vitia patriae perniciosi ora fuerint – illis enim cives suos decepit, his adflixit – cum adhuc puer ad Periclem avunculum suum venisset eumque secreto tristem sedentem vidisset, interrogavit quid ita tantam in vultu confusionem gereret. At illo dicente mandatu se civitatis propylaea Minervae, quae sunt ianuae arcis, edificasse consumptaque in id opus ingenti pecunia non invenire quo pacto ministerii rationem redderet atque ideo conflictari, <<Ergo>> inquit <<quaere potius quemadmodum rationem non reddas>>. Itaque vir amplissimus et prudentissimus suo consilio defectus puerili usus est atque id egit, ut Athenienses finitimo implicati bello rationibus erigendi

Verdegem, in Plutarco Alcibiade non riesce ad incontrare lo zio, mentre negli altri autori Alcibiade conversa con Pericle. Inoltre nel testo plutarco Alcibiade si chiede se non sarebbe meglio evitare di dar conto agli Ateniesi del suo operato; negli altri testi egli consiglia a Pericle cosa fare, non si pone un interrogativo (*Plut.* 'οὐ βέλτιον' ἔφη 'σκοπεῖν ἦν, ὅπως οὐκ ἀποδώσει'; Val. Max. <<Ergo>> inquit <<quaere potius quemadmodum rationem non reddas>>; Diod. ὁ Ἀλκιβιάδης ἔφησε δεῖν αὐτὸν ζητεῖν μὴ πῶς ἀποδῶ τὸν λόγον, ἀλλὰ πῶς μὴ ἀποδῶ). Ed ancora, dal contesto in cui l'aneddoto è inserito nella *Vita di Alcibiade* sembra si possa dedurre che Alcibiade "had already reached his majority when he made his remark (*Alc.* 7, 1); in all our other authors he is still a child". Ed infine Plutarco è l'unico ad omettere che le parole di Alcibiade avevano indotto Pericle a dare inizio alla guerra contro gli Spartani, in modo che gli Ateniesi, impegnati nel conflitto, evitassero di chiedere ragione delle sue spese.

In che modo, si chiede Verdegem, si possono spiegare queste differenze tra l'aneddoto in Plutarco da una parte e negli altri autori dall'altra? Plutarco ricorre ad una fonte diversa o è possibile un'altra spiegazione?

Per quel che riguarda il legame tra le parole pronunciate da Alcibiade e la decisione di Pericle di dare avvio alla guerra del Peloponneso, Verdegem ritiene che è improbabile che Plutarco non fosse a conoscenza di questo dettaglio, dal momento che esso risale ad Eforo, autore ben noto a Plutarco, di cui egli si serve come fonte nella *Vita di Pericle* (scritta tra l'altro prima della *Vita di Alcibiade*)

---

non vacarent. Sed vident Athenae utrum Alcibiadem lamententur an glorientur, quoniam adhuc inter execrationem hominis et admirationem dubio mentis iudicio fluctuatur.

per discutere delle responsabilità di Pericle nello scoppio della guerra. Pertanto Plutarco “must have consciously deviated from Ephorus (and his followers) at this point, no matter whether he followed another source or not”<sup>240</sup>.

Riguardo all’età che aveva Alcibiade quando pronunciò la battuta, è ipotizzabile che Plutarco, pur essendo a conoscenza che la tradizione riconducesse l’episodio alla fanciullezza di Alcibiade, avrebbe alterato di proposito questo dettaglio, considerando improbabile che un fanciullo si interrogasse su una questione di una certa rilevanza<sup>241</sup>.

Per quanto concerne la battuta di Alcibiade, che Plutarco riporta come una domanda e non come una asserzione, Verdegem presume che l’autore avrebbe modificato questo aspetto deliberatamente per rendere la storia più ambigua, per lasciare un’ombra di dubbio sui reali pensieri di Alcibiade<sup>242</sup>.

Infine lo studioso si sofferma sull’ultimo particolare che differisce tra il racconto di Plutarco e gli altri autori, ossia il mancato incontro tra Alcibiade e lo zio. Poiché gli risulta difficile trovare una valida motivazione per cui Plutarco avrebbe di proposito modificato questo dettaglio, Verdegem afferma che a prima vista si potrebbe pensare che Plutarco effettivamente sia ricorso ad una fonte diversa da quella di Diodoro e Valerio Massimo, “but he may have

---

<sup>240</sup> Sulle motivazioni che avrebbero indotto Plutarco a distaccarsi dal racconto di Eforo, Verdegem così scrive (*op. cit.*, p. 154 n. 177): “he may have been afraid that his readers would focus on Pericles’ behaviour instead of Alcibiades’ and/or may have considered it unlikely that Pericles acted in such a manner. The latter hypothesis could also explain why Plutarch does not recount our story in the *Life of Pericles*”.

<sup>241</sup> Inoltre Verdegem afferma che “if he situated the visit shortly before the beginning of the Peloponnesian War, he may also have had chronological objections, as he claims that Alcibiades was a young adult when he served as a hoplite at Potidaea (*Alc.* 7, 3-6)”.

<sup>242</sup> Verdegem infatti afferma che in numerosi passi dei capitoli 2-9 della *Vita di Alcibiade* (3; 4, 5; 5, 5; 7, 3-6; 8, 1-2; 8, 4-6) si rivela una tendenza caratteriale di Alcibiade, l’ambiguità e scarsa trasparenza dei suoi gesti, che risultano difficilmente comprensibili agli Ateniesi. Lo studioso inoltre cita un passo (*Alc.* 35, 1) “where Plutarch states that it is unclear what thoughts Alcibiades had about tyranny (αὐτὸς μὲν οὖν ἐκεῖνος ἦν εἶχε διάνοιαν περὶ τῆς τυραννίδος, ἄδηλόν ἐστιν)”.

unconsciously deviated from the story as we know it from Diodorus and others if he relied on his memory when he first wrote about Alcibiades' visit to Pericles" (p. 155).

In conclusione non è possibile, secondo lo studioso, poter esprimere un giudizio dirimente sulla questione della tradizione seguita da Plutarco per l'apoftegma 4. Se fosse possibile dimostrare che è in Plutarco ad essere presente per la prima volta la battuta di Alcibiade sotto forma di domanda e non di asserzione, dunque non riconducibile ad un autore precedente, si potrebbe ipotizzare che "the phrasing of the apophthegm in *Reg. et imp. apophth.* 186E was influenced by a draft of the *Life of Alcibiades*, as it is not easy to understand why Plutarch would have transformed Alcibiades' statement into a question when he included the anecdote in a self-made collection" (p. 155).

Nell'apoftegma 5 (186E) il personaggio viene richiamato dagli Ateniesi mentre si trova in Sicilia per essere sottoposto ad un processo che prevede la pena capitale (ἐπὶ κρίσιν θανατικῆν)<sup>243</sup>. Nella *Vita di Alcibiade* (capp. 18, 5 - 22)

---

<sup>243</sup> Il processo, al quale l'autore si riferisce, è quello intentato contro Alcibiade, accusato di essere tra i responsabili della mutilazione delle Erme e della rappresentazione parodica dei Misteri Eleusini prima della spedizione ateniese in Sicilia nel 415 a.c. L'accusa era di ἀσέβεια, colpa considerata molto grave al punto da essere punita con la pena di morte. La ἀσέβεια, infatti, secondo la definizione di Leão (2004, p. 201-26), "é a expressão de um comportamento reprovável à luz da moral divina e social, por constituir uma afronta em domínios que são determinantes para assegurar estabilidade na existência humana e na vida em comunidade: a protecção dos deuses, a hierarquia familiar (bem como a sua memória), a consciência de uma identidade política solidária". Tra le motivazioni che potevano essere alla base di un processo per ἀσέβεια, vi era, ad esempio, la mutilazione di oggetti, la profanazione di misteri, pur permanendo, di fondo, un'indeterminatezza e imprecisione riguardo agli atti che potevano essere considerati empici e, di conseguenza, punibili in quanto reati. Il problema relativo alla definizione precisa del concetto di ἀσέβεια, continua lo studioso, si rinviene ad esempio anche per i processi fondati sull'accusa di ὕβρις. L'assenza di una delimitazione precisa degli atti che potevano configurarsi come reati era una caratteristica del sistema legale attico; a questa vaghezza del diritto si associava anche il fatto che ad Atene erano i cittadini comuni, dunque non specialisti in materia, ad essere i componenti delle giurie giudicanti nei processi; questo aspetto "deixava um maior espaço de manobra à intervenção reguladora da comunidade, representada pelo colectivo de juízes". Altro aspetto interessante sottolineato dallo studioso consiste nel fatto

Plutarco narra l'intera vicenda in modo dettagliato, adducendo le motivazioni all'origine dell'accusa.

Negli *Apophthegmata* l'autore invece sintetizza in modo estremamente conciso la vicenda, fornendo solo le informazioni necessarie a comprendere perché Alcibiade abbia deciso di nascondersi.

In analoghe circostanze Alcibiade, sembra dire Plutarco, avrebbe tentato di sottrarsi alla volontà dei giudici ed infatti, nella parte conclusiva dell'aneddoto, il personaggio afferma che, se si è accusati e implicati in una qualsiasi azione giudiziaria (δίκην ἔχω), è da stolti (εὐθησ) sottoporsi al giudizio invece di darsi alla fuga. La sua riflessione non è dunque legata ad un particolare momento, in quanto generalizzabile, ed egli mostra chiaramente di preferire una soluzione che il contrasta con le leggi<sup>244</sup>.

A conferma di questo suo atteggiamento nella *Vita di Alcibiade* 16, 2 Plutarco scrive che οἱ μὲν ἔνδοξοι μετὰ τοῦ βδελύττεσθαι καὶ δυσχεραίνειν

---

che questa tipologia di processo veniva messa in atto in ragione di deviazioni nella pratica rituale e non per la manifestazione di opinioni religiose considerate in contrasto con l'ortodossia; erano dunque non le parole o le idee espresse ad essere passibili di condanna, bensì le azioni. Solo in una fase successiva sembra che il concetto di ἀσέβεια sia stato esteso anche all'espressione di idee e valori non aderenti alla religione tradizionale. Il caso più documentato è certamente quello di Socrate: "Ora tanto Xenofonte come Platão parecem indicar de forma clara que o motivo próximo da acusação estava ligado, efectivamente, a uma visão pouco abonatória da religião tradicional (ao não crer nos deuses da cidade e ao defender a introdução de outros novos), bem como à divulgação dessas ideias, em particularentre os jovens que auferiam do seu magistério". Per lo scandalo in cui fu coinvolto Alcibiade, da cui derivò l'accusa di ἀσέβεια c.f. n. 247

<sup>244</sup> Cf. De Romilly (*op. cit.*, p. 29-30): "Come se non bastasse, si prende il lusso, per questa sua insolenza, di beffeggiare le leggi stesse della città. Un aneddoto, a dire il vero piuttosto sospetto, racconta che egli avrebbe portato via e distrutto un atto di accusa contro uno dei suoi protetti. Anche se inventato, il fatto rimane comunque significativo di ciò che implicava il suo atteggiamento di credersi libero di fare qualunque cosa. Al limite, si comprende anche la violenza delle parole pronunciate dai suoi avversari. Per esempio, l'autore del *Contro Alcibiade*, falsamente attribuito ad Andocide, si infiamma: 'Derubando gli uni, percuotendo altri, altri ancora sequestrando e ad altri estorcendo denaro, dimostra che la democrazia non ha alcun valore; le sue parole sono quelle di un demagogo, ma le azioni di un tiranno'".



ἐφοβοῦντο τὴν ὀλιγωρίαν αὐτοῦ καὶ παρανομίαν ὡς τυραννικὰ καὶ ἀλλόκοτα.

Le parole di Alcibiade che leggiamo nell'apoftegma, non sono presenti nella *Vita* e la loro assenza è così spiegata da Wytttenbach (*op. cit.*, p. 360): "Hanc historiae partem fortasse librarii omiserunt in *Vita Alcibiadis* p. 202. D, ubi proxima tantum pars refertur".

Verdegem (*op. cit.*, p. 259) ipotizza invece che Plutarco potrebbe aver deliberatamente deciso di non inserire nella *Vita di Alcibiade* questo apoftegma, ritenendolo eccessivamente simile nel significato ad un altro apoftegma presente nella biografia.

Non è corretto, secondo lo studioso, affermare che Plutarco avrebbe sicuramente inserito nella *Vita* l'apoftegma, se gli fosse stato noto al momento di comporre la biografia. Se si dà credito alla teoria di Pelling, gli *Apophthegmata* sarebbero derivati dalla bozza (*draft*) quasi definitiva delle *Vite*; dunque Plutarco potrebbe aver incluso questo apoftegma nella penultima bozza della *Vita di Alcibiade* e aver deciso di ometterlo nella versione definitiva per evitare di creare un doppione.

La struttura dell'apoftegma, perfettamente simmetrica, pone a confronto i verbi ἀποφεύγω e φεύγω.

Sul loro significato si sofferma Wytttenbach, chiarendo che si tratta di espressioni specifiche del linguaggio giuridico (*verba sunt forensia*); φεύγω assume il significato tecnico di *accusari*, ἀποφεύγω di *judicio adsolvi*. Tuttavia, come rileva lo studioso, in questa circostanza Alcibiade usa il verbo ἀποφεύγω

*forensi consuetudine*; infatti egli afferma che è stolto colui che cerca di *essere assolto*. Invece l'uso di φεύγω non è riconducibile al linguaggio giuridico, in quanto ha qui il significato di sottrarsi, fuggire, *effugiendi*, come spiega Wytttenbach, *communi notione*, ossia secondo l'accezione generica e non tecnica (*accusari*). Se non si accogliesse questa ipotesi esegetica, la frase non avrebbe un senso compiuto<sup>245</sup>.

Del resto già Xylander interpretava in questa direzione i due verbi, traducendo l'espressione ἐξὸν φυγεῖν con il costrutto *cum fugere iudicium liceat*, da cui è evidente che il verbo φεύγω non ha l'accezione tecnica *accusari*, ma ha valore generico di sottrarsi al giudizio e quindi scappare. Invece l'espressione ζητεῖν ἀποφυγεῖν viene resa in latino con *qui quaerat, qui in eo se defendat*, da cui emerge con chiarezza che il traduttore interpreta il verbo ἀποφεύγω in senso tecnico e non nella accezione comune di *fuggire*. Tuttavia Wytttenbach ritiene che questa seconda espressione possa essere tradotta più correttamente nel seguente modo: *qui quaerat, quomodo iudicio absolvatur*, conferendo al verbo ἀποφεύγω un significato più specifico rispetto a *se defendere*.

Nell'apoftegma 6 (186E) viene ripreso e ribadito un tema anticipato dagli aneddoti precedenti, ossia il rapporto di reciproca diffidenza tra Alcibiade ed i suoi concittadini. Ad Alcibiade viene chiesto se egli confida nel giudizio che la sua patria, Atene, deve emettere sul processo che lo riguarda, ossia il processo

---

<sup>245</sup> Se si intendesse attribuire ad entrambi i verbi l'accezione propria del linguaggio forense, il detto così andrebbe tradotto: *Stolto é chi, sottoposto ad un processo, tenta di essere assolto, quando gli è possibile essere accusato*. È evidente che l'aneddoto non avrebbe un significato accettabile.

per lo scandalo dei Misteri Eleusini e delle Erme<sup>246</sup> (di cui si parla sinteticamente nell'apoteigma 5). La sua risposta è negativa, ed anzi Alcibiade esprime la sua massima sfiducia nell'agire altrui, arrivando a dire che non si fiderebbe nemmeno della madre, l'unica persona che certamente non potrebbe desiderare il male di un figlio. E alla base della sua circospezione finanche nei confronti della madre, che potrebbe erroneamente votare a suo sfavore, vi è chiaramente quel rapporto così contrastato con la comunità di appartenenza, rapporto problematico e di mutuo sospetto, che aveva accompagnato ogni suo gesto sin da quando era giovane. Indubbiamente Alcibiade aveva, spesso anche di proposito, alimentato chiacchiere e dubbi sulla legittimità delle sue ambizioni politiche, divenendo infine vittima, suo malgrado, dell'opinione non certo positiva che gli Ateniesi avevano di lui<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> L'aneddoto ricorre anche in *Alc.* 22, 2 con le medesime parole e senza alterazioni di significato (ἐπιγνόντος δέ τινος καὶ εἰπόντος· “οὐ πιστεύεις ὃ Ἀλκιβιάδῃ τῇ πατρίδι;” “τὰ μὲν ἄλλ’” ἔφη “πάντα· περὶ δὲ τῆς ἐμῆς ψυχῆς οὐδὲ τῇ μητρὶ, μήπως ἀγνοήσασα τὴν μέλαιναν ἀντὶ τῆς λευκῆς ἐπενέγκῃ ψῆφον”).

<sup>247</sup> La sfiducia di Alcibiade nell'imparzialità del giudizio degli Ateniesi non è del tutto infondata, se si presta attenzione agli episodi del 415 a.c., in cui, secondo l'accusa, era stato coinvolto. Come chiarisce Leão (2012, pp. 181-192), Alcibiade era stato accusato sia di aver partecipato alla mutilazione delle Erme sia di aver rivestito un ruolo non di certo secondario nella rappresentazione parodica dei Misteri Eleusini, ma con buona probabilità egli era stato realmente coinvolto solo nel secondo scandalo. Tuttavia “Alcibiades’ connection to the Mysteries’ case not only potentiated the global dimension of the scandal, as it also made him suspicious of being involved in the disregard for the Ermas, even though he was probably innocent regarding the second accusation”. Lo scandalo delle Erme, in virtù della visibilità dell'episodio che si era verificato in luoghi pubblici rispetto alla parodia, aveva provocato grande sdegno nella comunità, ragion per cui era stato repentinamente predisposto un gruppo di ζητηταί allo scopo di individuare i colpevoli ed era stata incentivata la delazione mediante ricompense. Leão afferma che in conseguenza di questa affannosa ricerca, generata anche dall'ansia e dalla paura insorta nell'opinione pubblica, il nome di Alcibiade fu associato ad entrambi i sacrilegi e si individuò, quale possibile motivazione di quegli episodi, il tentativo di sovvertire la democrazia. La motivazione tuttavia, stando a quanto riferiscono sia Tucidide che Plutarco, era di ben altra natura; essi infatti attribuivano la mutilazione delle Erme ad un gesto inconsulto derivante dall'ebbrezza (“they believe that the mutilation of Herms was just a bad-taste joke, motivated by a night of wine and excesses”). Furono invece gli avversari politici di Alcibiade a percorrere la strada della cospirazione, teoria che trovò ampio riscontro negli Ateniesi, ai quali era noto il suo comportamento spesso ai limiti della legalità. Ed anche la scelta di rinviare il processo, come sottolinea lo studioso, obbediva ad una precisa strategia politica dei suoi rivali; essi apparentemente motivarono la scelta affermando che il momento era propizio

L'apoftegma 7 (186EF), posto a chiusura della sezione di aneddoti relativi ad Alcibiade, richiama dal punto di vista tematico l'apoftegma 1; infatti anche in questo caso Alcibiade mostra di non essere disposto ad accettare una sconfitta personale e che è pronto a compiere azioni eticamente repressibili, oltre che in contrasto con le norme, pur di soddisfare la sua φιλονικία.

L'autore scrive che Alcibiade aveva appreso della sua condanna a morte, unitamente ai suoi compagni, in virtù dell'accusa di aver parodiato i Misteri Eleusini, accusa di cui Plutarco dà un dettagliato resoconto in *Alc.* 22, 4-5. La sua reazione alla notizia non è di sconforto, ma di affermazione della propria capacità di sapersi imporre nuovamente sulla scena politica. Alcibiade infatti contrappone alla pena di morte (θάνατος αὐτοῦ κατέγνωσται), che gli è stata comminata, l'orgogliosa rivendicazione di essere ancora vivo (δείξωμεν οὖν αὐτοῖς' εἶπε 'ὅτι ζῶμεν'). E la sua rivendicazione si traduce repentinamente in azione; infatti Alcibiade si reca presso gli Spartani e si fa promotore della guerra deceleica contro la sua πόλις<sup>248</sup>.

La sua smania di protagonismo lo induce dunque ad arrecare gravi danni ad Atene, contravvenendo alle norme etiche che dovrebbero essere alla base

---

alla spedizione in Sicilia e dunque non si poteva privare l'esercito di un tale generale; di fatto "the spirit of abnegation, apparently observed in the interest of the city, was nothing more than a political ambush destined to under mine Alcibiades' credibility and to prepare a stronger attack when he would be absent from Athens". Anche la parodia dei Misteri fu ricondotta ad un tentativo di cospirazione antidemocratica; ed anche in questo caso, conclude Leão, è opportuno leggere il testo di Tuciddide (6, 28), il quale sottolineava che i nemici avevano sfruttato politicamente quell'episodio, peraltro verificatosi in una dimora privata, per ridimensionare il potere di Alcibiade. "The coincidence of these excesses with a delicate period of Athen history and with the visibility of other careless actions, had a strong impact on public opinion, which led to the inquiries and to the legal processes originated by them".

<sup>248</sup> L'aneddoto è citato anche in *Alc.* 22, 3 con simile parole (ὅσπερον δ' ἀκούσας ὅτι θάνατον αὐτοῦ κατέγνωκεν ἡ πόλις· "ἀλλ' ἐγὼ" εἶπε "δείξω αὐτοῖς ὅτι ζῶ."). La spiegazione di tale affermazione, ossia che Alcibiade promosse la guerra deceleica si trova poco più avanti ed in maniera più estesa in *Alc.* 23, 1-2.

dell'agire politico di uno statista. Come si legge in *Alc.* 23, 2 fu proprio il suggerimento di Alcibiade agli Spartani di fortificare Decelea a contribuire in modo determinante alla disfatta di Atene (οὐ μᾶλλον οὐδὲν διειοργάσατο καὶ κατοικοφθόρησε τὴν πόλιν).

Ancora una volta Alcibiade aveva mostrato di essere un personaggio dalla personalità sfuggente, aspetto che Plutarco ribadisce nel capitolo 23 della *Vita di Alcibiade*<sup>249</sup>, che segue il capitolo in cui è riportato l'aneddoto.

Sull'episodio Guedes Ferreira (*op. cit.*, pp. 235-36) si esprime con tali parole: “O povo e Alcibíades envolvem-se, assim, em uma disputa de «vale-tudo», cujo objetivo cego e teimoso é provar ao inimigo quem é, afinal, o mais poderoso e capaz. Este comportamento, visto pelos olhos de Alcibíades, pode ser entendido (e até desculpabilizado) como o de um inocente que se recusa a pagar por um crime que não cometeu ou o de alguém a quem tudo era permitido e, a quem, de repente, tudo passa a ser negado”. Nonostante ciò, il comportamento di Alcibiade si presenta, ad un osservatore esterno, come una “reação imatura”, comportamento che di certo non si addice ad un uomo di Stato, il cui dovere morale e politico consiste nell'agire per il bene, e non a danno, della sua comunità e nel garantire la concordia<sup>250</sup> (ὁμόνοια) tra i cittadini.

---

<sup>249</sup> Si leggano ad esempio le parole di Plutarco in *Alc.* 23, 4-5 ἦν γὰρ ὡς φασι μία δεινότης αὕτη τῶν πολλῶν ἐν αὐτῷ καὶ μηχανὴ θήρας ἀνθρώπων, συνεξομοιοῦσθαι καὶ συννομοπαθεῖν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ ταῖς διαίταις, ὀξυτέρως τρεπομένῳ τροπὰς τοῦ χαμαιλέοντος. πλὴν ἐκεῖνος μὲν ὡς λέγεται πρὸς ἐν ἑξαδυνατεῖ χρῶμα τὸ λευκὸν ἀφομοιοῦν ἑαυτόν· Ἀλκιβιάδῃ δὲ διὰ χρηστῶν ἰόντι καὶ πονηρῶν ὁμοίως οὐδὲν ἦν ἀμίμητον οὐδ' ἀνεπιτήδευτον...

<sup>250</sup> Riguardo a quest'ultimo aspetto, Guedes Ferreira fa riferimento ai *Praecepta gerendae reipublicae*: “A defesa que Plutarco faz da ὁμόνοια (*Moralia* 823F-825F) prende-se sobretudo ao contexto da atuação de um político grego sob a alçada de Roma, que tudo deve fazer para fomentar a concórdia entre concidadãos e entre estes e o poder dominante, de modo a garantir a manutenção dos benefícios inerentes à pertença ao império latino, nomeadamente a fruição de

Da dove deriva in conclusione questo ritratto così ambiguo e, per molti aspetti, spregiudicato di Alcibiade? A tal quesito ha fornito una risposta Alesse (2005, pp. 187-198), la quale sostiene che la letteratura socratica ha influenzato grandemente la ricostruzione che Plutarco propone di Alcibiade.

La studiosa osserva che negli scritti di V secolo non viene fatto riferimento ad un rapporto tra Alcibiade e Socrate; Tucidide e Antifonte, ad esempio, prendono in esame il personaggio per quel che riguarda il suo coinvolgimento nella sfera politica e per la sua condotta privata, ma non pongono in correlazione la sua figura con Socrate ed il suo insegnamento. All'origine della tradizione di un rapporto maestro-allievo tra i due ci sarebbe, stando alla testimonianza di Isocrate nel paragrafo 5 del *Busiris*, lo scritto *Categoria di Socrate* del sofista Policrate, composto dopo il 396. Il sofista, dunque, “<<creò>> la tradizione di un discepolato di Alcibiade presso il filosofo con l'intento di farne una prova a carico di quest'ultimo. I vizi che fino a quel momento erano stati addebitati al cattivo ἦθος di Alcibiade, potevano trovare, ora, una diversa spiegazione: il magistero di Socrate”.

Quest'opera sarebbe alla base di un “filone nuovo”, riguardante proprio Socrate ed Alcibiade, filone in cui si inserirono i *logoi sokratikoi*, ossia le opere scritte dai discepoli del filosofo, il cui intento era anche quello di discolpare il maestro dalle accuse di non essere stato un valido pedagogo per Alcibiade. Un *topos*, che trovava ampio spazio in questa letteratura e ripreso da Plutarco, riguardava la εὐφυσία di Alcibiade; ad essa si accompagnavano tuttavia la ὕβρις e la

---

paz e segurança”. Alcibiade, invece, non assume mai posizioni concilianti al fine di preservare la concordia della πόλις, anzi, appena gli si presenta l'occasione, cerca di alimentare gli attriti tra i cittadini al fine di trarre benefici personali. “É isso que se passa em *Alc.* 25.3- 26.6, quando propõe aos Sâmios a reposição do regime oligárquico”.

φιλονικία. La studiosa fa riferimento, ad esempio, ad Antistene (SSR V A 198), il quale rappresentava Alcibiade come un giovane ισχυρός e ἀνδρώδης, due qualità che lo rendevano simile a Socrate, ma anche ἀπαίδευτος e τολμηρός. La ragione per cui i Socratici attribuirono ad Alcibiade due aspetti così in contrasto potrebbe derivare da ciò: “Alcibiade è εὐφύης e ciò legittima l’interessamento di Socrate; ma l’eccessiva φιλοτιμία del personaggio...nonché un contesto sociale e politico uso all’adulazione (κολακεία) e perciò inadatto allo sviluppo delle migliori attitudini dei giovani, hanno fatto sì che il progetto educativo di Socrate fallisse<sup>251</sup>”.

---

<sup>251</sup> A tal proposito si veda anche De Romilly<sub>a</sub> (*op. cit.*, pp. 43-45), che, nel capitolo *Alcibiade tra due forme di vita*, delinea il problema dell’educazione impartita da Socrate, cui non fa seguito tuttavia una scelta di vita virtuosa da parte del giovane. La studiosa fa riferimento soprattutto all’*Alcibiade I*, possibilmente attribuibile a Platone, scritto quando Alcibiade aveva già sperimentato il fallimento delle sue scelte politiche ambiziose e spesso immorali. Il fine per cui il dialogo sarebbe stato scritto consisterebbe nel “dimostrare senza ombra di dubbio che l’insegnamento di Socrate non aveva alcuna responsabilità al riguardo, dal momento che Alcibiade non vi si conformò mai”. La studiosa afferma che Platone sottolinea volutamente il momento in cui Alcibiade, ancora non coinvolto nella politica, è posto dinanzi ad una scelta fondamentale, vale a dire, attenersi ai dettami filosofici di Socrate o lasciarsi sedurre dalla possibilità di glorie immediate, ma effimere (“...Alcibiade avrebbe bisogno di Socrate! Diversamente, che cosa sa? Dove ha imparato che cos’è il giusto? E come può affrontare la politica senza sapere che cos’è?...E la conclusione: ‘Se tu vorrai, dunque, trattare giustamente e come si conviene gli affari della città, dovrai far sì che i cittadini ricevano da te virtù’ (134b). Alcibiade, allora, si affretta ad approvare: ‘Come no?’ e a dichiarare buoni propositi “Oh sì! E comincerò da ora a prendermi cura della giustizia” (135e)”. Socrate dunque, come sottolinea Platone, aveva saggiamente avvertito il suo allievo, che invece si era di seguito completamente discostato dal suo insegnamento, ragion per cui la rovina di Atene non era da ravvisarsi nei principi impartiti dal filosofo al giovane, ma nel rifiuto del discepolo di prestarvi ascolto.

### **3.6 IFICRATE**

#### **(186F-187AB)**

##### **3.6.1 TESTO**

- 186F 1. Ἴφικράτης δοκῶν υἱὸς εἶναι σκυτοτόμου κατεφρο-  
187A νεῖτο· δόξαν δὲ τότε πρῶτον ἔσχε, ὅτε τραυ|ματίσας  
πολέμιον ἄνδρα καὶ μετὰ τῶν ὅπλων ζῶντα  
συναρπάσας εἰς τὴν ἑαυτοῦ τριήρη μετήνεγκεν.
2. Ἐν δὲ φιλία καὶ συμμαχῶ χώρᾳ στρατοπεδεύων  
καὶ χάρακα βαλλόμενος καὶ τάφρον ὀρύττων  
ἐπιμελῶς πρὸς τὸν εἰπόντα 'τί γὰρ φοβούμεθα;  
χειρίστην ἔφησε στρατηγοῦ φωνὴν εἶναι τὴν 'οὐκ  
ἂν προσεδόκησα'.
3. Παραταπτόμενος δὲ τοῖς βαρβάροις ἔφη δεδιέναι,  
μὴ τὸν Ἴφικράτην οὐκ ἴσασιν, ᾧ καταπλήττεται  
τοὺς ἄλλους πολεμίους.
4. Κρινόμενος δὲ θανάτου πρὸς τὸν συκοφάντην  
'οἶα ποιεῖς, ᾧ ἄνθρωπε' εἶπε 'πολέμου περιεστῶτο  
B τὴν πόλιν περὶ ἐμοῦ πείθων βουλευέσθαι καὶ μὴ μετ'  
ἐμοῦ;'
5. Πρὸς δὲ Ἀρμόδιον, τὸν τοῦ παλαιοῦ Ἀρμοδίου  
ἀπόγονον, εἰς δυσγένειαν αὐτῷ λοιδορούμενον ἔφη  
'τὸ μὲν ἐμὸν ἀπ' ἐμοῦ γένος ἄρχεται, τὸ δὲ σὸν ἐν  
σοὶ παύεται.'
6. Ῥήτορος δὲ τινος ἐπερωτῶντος αὐτὸν ἐν  
ἐκκλησίᾳ 'τίς ὢν μέγα φρονεῖς; πότερον ἵππευς ἢ  
ὀπλίτης ἢ τοξότης ἢ πελταστής;' 'οὐδεὶς' ἔφη  
'τούτων, ἀλλ' ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιστάμενος  
ἐπιτάττειν.'



### 3.6.2 TRADUZIONE IFICRATE

1. Ificrate, poiché era fama fosse figlio di un calzolaio, veniva denigrato. Per la prima volta guadagnò il rispetto altrui, quando, dopo aver ferito<sup>252</sup> un nemico valoroso e averlo trascinato ancora vivo insieme con le armi, lo portò sulla sua trireme.
2. Quando pose l'accampamento in un territorio amico e confederato, avendo scrupolosamente fatto innalzare una palizzata e scavato un fossato, ad un tale che gli disse "Di cosa dunque abbiamo timore?", rispose che la frase più deprecabile che uno stratega potesse pronunciare fosse "Non me lo sarei aspettato."
3. Mentre schierava le truppe contro i barbari, disse di temere che quelli non conoscessero il nome di Ificrate, con cui terrorizzava gli altri nemici.
4. Giudicato per un delitto capitale, disse al delatore: "Che cosa fai, sciagurato<sup>253</sup>? Nel momento in cui la guerra ci assedia, persuadi la città a prendere decisioni su di me e non insieme con me?"
5. Ad Armodio, discendente dell'antico<sup>254</sup> Armodio, che lo ingiuriava per le sue umili origini, disse "La mia stirpe prende avvio da me, mentre la tua s'interrompe con te."

---

<sup>252</sup> In alcuni codici si legge τραυματίας, in altri τραυματίας. Alcuni studiosi hanno preferito la seconda lezione, come Xylander (*cum saucius ipse hostem una cum armis vivum corripens*), Babbitt (*when, wounded himself, he picked up one of the enemy alive*), López Salvá (*cuando él mismo, herido, recogió a un enemigo vivo y sus armas*), Pettine (*quando, rimasto ferito, prese un nemico vivo con tutte le armi*); altri hanno scelto la prima lezione, come Adriani (*quando portò di peso il nimico vivo ferito ed armato*) e Fuhrmann (*après avoir blessé un combattant ennemi, il l'enleva vivant, avec ses armes*). Ho adottato questa seconda ipotesi in virtù della struttura della proposizione; infatti scegliendo la lezione τραυματίας si produce una disposizione chiasmica degli elementi, struttura frequente negli apoftegmi. Ai due estremi della proposizione vi sono i due participi aoristi τραυματίας e συναρπάσας; al centro gli accusativi πολέμιον ἄνδρα e ζῶντα (ὅτε τραυματίας πολέμιον ἄνδρα καὶ μετὰ τῶν ὀπλῶν ζῶντα συναρπάσας).

<sup>253</sup> Il vocativo ὦ ἄνθρωπε è usato spesso con accezione dispregiativa (cf. Liddell-Scott *in the voc. freq. in a contemptuous sense, as when addressed to slaves, etc.*); in questo contesto ben si addice il tono di disprezzo, considerato che l'uomo in questione è un sicofante. Dunque ritengo che il termine debba essere tradotto, come alcuni studiosi fanno, per accentuare il disappunto che Ificrate mostra nei suoi confronti (cf. Adriani *Che fai, o pover'uomo?*; Babbitt *What are you trying to do, fellow?*; Fuhrmann *Que fais-tu, malheureux*). Altri studiosi non traducono il vocativo (Xylander *Vide quam rem agas*; López Salvá *¿Qué haces?*; Pettine *Ma che fai?*).

<sup>254</sup> L'espressione greca τοῦ παλαιοῦ Ἀρμοδίου è stata tradotta in modo più esteso da Xylander (*unus de prisci illius Harmodii posteris*) e Babbitt (*descendant of the Harmodius of early days*).

6. Quando un oratore in assemblea gli chiese: “Chi sei tu che ti mostri pieno d’orgoglio<sup>255</sup>? Forse un cavaliere o un oplita o un arciere o un peltasta?”; “Nessuno di questi”, disse, “ma colui che ha l’abilità di imporre disposizioni a tutti questi.”

---

<sup>255</sup> L’espressione τίς ὄν μέγα φρονεῖς è stata tradotta in vario modo, ma con la medesima accezione (Xylander *quis tandem esset, qui ita magnifice de seipso sentiret*; Adriani *Chi sei che mostri tanta superbia?*; Babbitt *Who are you that you are so proud?*; López Salvá *¿Quién eres que te enorgulleces tanto?*; Fuhrmann *Qu’es-tu donc, pour te montrer si fier?*; Pettine *Chi sei tu che mostri tanta boria?*).

### 3.6.3 COMMENTO IFICRATE

Nell'apoftegma 1 (186F-187A) Plutarco individua i due tratti salienti del personaggio, su cui intende soffermarsi anche negli altri aneddoti: le umili origini familiari e le abilità fisiche e strategiche in ambito militare.

La riflessione dell'autore verte intorno al concetto di δόξα, la buona reputazione, che ad Ificrate non deriva dalla discendenza nobile, bensì dalla dimostrazione di coraggio nel corso di una battaglia. Vengono dunque poste in contrasto due visioni antitetiche dell'idea di *onore*<sup>256</sup>.

Il verbo καταφρονέω, richiamato semanticamente da λοιδορέω nell'apoftegma 5 (187B), rivela la presenza, all'interno della compagine politica ateniese, di una componente a lui fortemente ostile in considerazione della sua origine familiare non illustre. Ificrate non viene semplicemente ignorato dagli avversari, ma diviene oggetto di attacchi verbali oltraggiosi e di disprezzo.

Questa fase di contrasto è ipoteticamente da ascrivere agli esordi della carriera politico-militare del personaggio, quando ancora non si era distinto per un'azione di rilievo ed era un semplice στρατιώτης e ναυμάχος, come racconta Ulpiano nella *Enarratio in Demosthenis orationes adversus Midiam* (655B)<sup>257</sup>.

---

<sup>256</sup> Questo motivo è sviluppato in maniera analoga negli apoftegmi 1 e 2 di Agatocle (vd. commento pp....), ove questi è oltraggiato per il fatto di essere figlio di un vasaio e, come Ificrate, dimostra con atti di virtù bellica di potersi riscattare dall'infamia di non essere di nobile nascita.

<sup>257</sup> *Enarr. in Dem. or. adv. Mid. 655B* ἦν γὰρ ὁ Ἴφικράτης ἐκ σκυτέων γεγονώς· ἠὺδοκίμησε δὲ διὰ ταύτην τὴν πρόφασιν· στρατιώτης ὢν καὶ ναυμαχῶν, ἐπήδησεν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ νεῶς εἰς πολεμίαν τριήρη, καὶ τὸν στρατηγὸν τῶν πολεμίων ἐναγκαλισάμενος, μετῆλθεν αὐθις ἔχων αὐτὸν εἰς τὴν οἰκείαν τριήρη· καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀριστείας ἐπαινεθεὶς, στρατηγὸς ἐχειροτονήθη· καὶ παρὰ πάντας τοὺς στρατηγοὺς τοὺς τότε μείζων τὴν πόλιν ὠφέλησεν.

Quindi il parametro, in base al quale egli veniva giudicato, era il γένος. Plutarco infatti fa intendere che Ificrate avesse goduto di una considerazione positiva solo dopo l'episodio che descrive. Non era ancora la fase in cui il condottiero incuteva timore ai nemici, se solamente veniva pronunciato il suo nome, come si dice nell'apoftegma 3 (187A).

Ificrate, dopo aver ferito il nemico valoroso (πολέμιος ἀνήρ), lo afferra con forza (συναρπάζω) e lo trascina (μεταφέρω), pur essendo il guerriero ancora vivo (ζάω) ed armato (μετὰ τῶν ὅπλων), quindi ancora in grado di poter opporre resistenza e più difficile da trascinare. Questi dettagli relativi al πολέμιος non si ritrovano in Ulpiano, il quale tuttavia specifica che il nemico non è un semplice soldato, ma è lo stratega dell'esercito avversario. Il coraggioso gesto, definito ἀριστεία nel racconto del retore, viene grandemente elogiato dai presenti, che per alzata di mano lo eleggono stratega, decisione che si dimostrò ben proficua, visto che, conclude Ulpiano, Ificrate, tra tutti gli strateghi di quel periodo, fu colui che arrecò più benefici ad Atene.

Nell'apoftegma 5 (187B) l'accusa oltraggiosa di δυσγένεια rivolta ad Ificrate è più circostanziata; infatti si indica il nome di una delle persone che lo disprezzano. L'accusatore, Armodio, non è un qualunque cittadino ateniese; si tratta, come specifica Plutarco, di un discendente dell'illustre tirannicida Armodio. L'aggettivo παλαιός rimarca l'antichità della famiglia cui appartiene il κατήγορος. La tradizione familiare non solo vanta la presenza di una personalità di alta caratura, ma è anche ben radicata nel tempo. E' una famiglia che ha antiche origini rispetto alla condizione familiare di Ificrate.

Plutarco non racconta l'episodio in altri luoghi, ma è possibile ricostruire la vicenda in modo più dettagliato dalla narrazione di Ulpiano (*Enarr. in Demosth. or. Contra Midiam* 655B). Così egli racconta: Πρῶτος γάρ Ἴφικράτης τιμῶν ἔτυχεν, ὧν Ἀρμόδιος καὶ Ἀριστογείτων. Κόνωνος μὲν γάρ πρῶτου, χαλκοῦς ἀνδριάς ἔστη· ἀλλὰ τοῦτω μονῶ ἐτιμήθη. Ἴφικράτης δὲ καὶ ἄλλας δωρεὰς τὰς ἐκείνοις ψηφισθείσας ἔλαβεν· ὥστε καὶ τινα τῶν ἀφ' Ἀρμοδίου δικάσασθαι τῷ Ἴφικράτει περὶ τῶν δωρεῶν, ὡς ἀναξίως λαβόντι<sup>258</sup>.

La ragione per cui Ificrate viene accusato è sinteticamente spiegata da Wyttenbach (*op. cit.*, p. 362): “Accusatus ab Harmodio propter honores acceptos soli Harmodiorum genti proprios”.

Più precisamente Fuhrmann (*op. cit.*, p. 275 n. 8) spiega che nel corso di un'assemblea (371 a.c.) questo Armodio, discendente del celebre tirannicida, che aveva partecipato alle campagne militari durante la guerra di Corinto, si rivolse con parole insolenti e di biasimo ad Ificrate, poiché era in disaccordo con gli Ateniesi sul conferimento di onori a quello da parte della cittadinanza.

Questo apoftegma, con enfasi maggiore rispetto all'apoftegma 1, è incentrato integralmente sul motivo del γένος, termine che è esplicitamente usato da Plutarco rispetto al sintagma υἱὸς σκυτοτόμου (apoft. 1), che rinvia allusivamente ad una discussione relativa al tema delle origini familiari.

---

<sup>258</sup> Il racconto di Ulpiano continua con queste parole: Καὶ ἔστι Λυσίου λόγος εἰς Ἴφικράτην ἀναφερόμενος, ἔχων τὴν ἐπιγραφὴν Περὶ τῶν αὐτοῦ δωρεῶν· ἐν ᾧ σκωφθεὶς εἰς δυσγένειαν παρὰ τοῦ κατηγοροῦ, φησὶν, ὅτι Τὸ μὲν ἐμὸν γένος ἀπ' ἐμοῦ τὴν ἀρχὴν γνωρίζεσθαι λαμβάνει, τὸ δὲ σὸν μέχρι σοῦ τὴν δόξαν ἔστησεν. Ἦν γὰρ ὁ Ἴφικράτης ἐκ σκυτέων γεγονώς.

Il termine γένος, presente nella battuta di Ificrate (τὸ μὲν ἐμὸν ἀπ' ἐμοῦ γένος ἄρχεται), è anticipato dalle parole ἀπόγονος e δυσγένεια (τὸν τοῦ παλαιοῦ Ἀρμοδίου ἀπόγονον, εἰς δυσγένειαν αὐτῷ λοιδορούμενον). La figura etimologica (γένος, ἀπόγονος, δυσγένεια) fa risaltare la netta opposizione semantica tra i due termini composti, rimarcando la differenza di status sociale tra l'accusatore e l'accusato.

Il periodo finale presenta una costruzione perfettamente simmetrica<sup>259</sup>. Il sintagma τὸ μὲν ἐμὸν (γένος) è collocato in posizione di rilievo, all'inizio della battuta, e ad esso corrisponde, nella medesima posizione, τὸ δὲ σὸν (γένος). Analogamente avviene per le particelle μὲν e δὲ, che rafforzano il senso della contrapposizione tra l'atteggiamento ed il valore di Ificrate e quello di Armodio. Il gioco linguistico è inoltre accentuato dai poliptoti τὸ μὲν ἐμὸν ἀπ' ἐμοῦ e τὸ δὲ σὸν ἐν σοὶ. L'autore sembra voler sottolineare che Ificrate nutre grande orgoglio per se stesso, in considerazione dei suoi successi militari, pur non discendendo da famiglia illustre, e schernisce il suo accusatore per la sua condotta non all'altezza dei suoi nobili predecessori.

Significativo è il confronto, che Plutarco propone, tra i due complementi ἀπ' ἐμοῦ e ἐν σοὶ; il primo esprime il concetto della continuità, di un processo che ha inizio (ἀπό); il secondo, invece, indica un percorso che si conclude, che non prevede ulteriori sviluppi (ἐν).

---

<sup>259</sup> L'apoftegma, nel modo in cui è riportato da Ulpiano, non presenta una struttura perfettamente simmetrica, come invece si nota nella raccolta apoftegmatica; né si ritrova la studiata contrapposizione semantica dei verbi ἄρχω e παύω.

Analoga disposizione hanno nella frase sono i verbi ἄρχω e παύω, che amplificano il concetto condensato in ἀπ' ἐμοῦ e ἐν σοὶ, ossia la rivendicazione di Ificrate di essere l'iniziatore della propria stirpe.

A giustificare l'orgoglio di sé, manifestato da Ificrate in questo aneddoto, era certamente la fama che egli aveva acquisito sul campo (apoft. 1), fama che era ben nota ai nemici, come si legge nell'apoftegma 3 (187A). Ivi si legge che Ificrate si sta approntando a muovere guerra contro un popolo barbaro ed è preoccupato per il fatto che gli avversari potrebbero non conoscere la sua reputazione; infatti era sufficiente solo il pronunciare il nome di Ificrate per incutere timore ai nemici, segno che era ben nota la sua perizia militare, ma anche la sua fermezza nel dare i comandi alle truppe. Questo dettaglio è particolarmente evidenziato da Cornelio Nepote (*Iphicr.* 2, 4)<sup>260</sup>, il quale scrive che le truppe ateniesi erano state addestrate da Ificrate con tale rigore e disciplina che nessun'altro esercito in quel tempo si mostrava più preparato alla battaglia. La perizia bellica di Ificrate era facilmente osservabile quando, appena dato il segnale della battaglia, le sue truppe si disponevano tutte ordinatamente in assetto senza generare confusione.

L'apoftegma 2 (187A), come anche il 6 (187B), focalizza l'attenzione sulla perizia tattica in ambito militare e sulla capacità di coordinamento delle forze a disposizione.

---

<sup>260</sup> Nep. *Iphicr.* 2, 4 Apud Corinthum tanta severitate exercitui praefuit, ut nullae umquam in Graecia neque exercitiores copiae neque magis dicto audientes fuerint duci, in eamque consuetudinem induxit, ut, cum proelii signum ab imperatore esset datum, sine ducis opera ac ordinatae consistent, ut singuli a peritissimo imperatore dispositi viderentur. Hoc exercitu moram Lacedaemoniorum interfecit, quod maxime tota celebratum est Graecia.

Nell'apoftegma 2 Plutarco descrive nel dettaglio le operazioni compiute da Ificrate in previsione di uno scontro bellico; inoltre viene specificato che l'accampamento è allestito nel territorio di una popolazione, con cui intercorrono rapporti di *συμμαχία* e *φιλία*. Nonostante ciò, Ificrate non si limita a far accampare i soldati, ma si preoccupa di far erigere una palizzata a protezione del campo (*χάρακα βαλλόμενος*) e di far scavare in aggiunta un fossato (*τάφρον ὀρύττων*). La cura nel predisporre tutto con zelo è rimarcata dall'uso dell'avverbio *ἐπιμελῶς*, posto a conclusione della sequenza in cui sono enumerate le operazioni tattiche di Ificrate.

Secondo la prospettiva di Ificrate la sua *ἐπιμέλεια* non è sproporzionata rispetto alla situazione che si prospetta, come chiarisce egli stesso in risposta ad un'obiezione che gli viene rivolta. L'interlocutore, non denominato da Plutarco, quasi a voler indicare che qualunque cittadino e soldato avrebbe potuto intravedere in quella scrupolosità un eccesso di zelo, mostra perplessità riguardo alla necessità di trincerare l'accampamento, ritenendo che non si possa incorrere in pericoli (*τί γὰρ φοβούμεθα;*).

Il timore di Ificrate sembra infondato, se si riconsiderano le parole iniziali dell'aneddoto, vale a dire che l'esercito si è accampato in un territorio per nulla ostile. Tuttavia la replica dello stratega chiarisce la ragione di tanta sollecitudine; nella battuta finale è collocato in posizione incipitaria l'aggettivo *χείριστος*, riferito a *φωνή*, e in chiusura vi è un altro termine pregnante, *προσδοκάω*. Per Ificrate non è ammissibile che uno stratega possa lasciare spazio all'imprevedibilità. Uno stratega, in virtù della sua funzione di



ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν (come egli si definisce nell'apoft. 6), deve essere in grado di fronteggiare qualsiasi circostanza, anche quelle che una persona comune non pensa possano verificarsi.

È prerogativa dell'uomo assennato (ὁ νοῦν ἔχων), scrive Plutarco nel *De tranquillitate animi* (474C)<sup>261</sup>, riporre speranze negli eventi futuri, ma aspettarsi anche che il futuro possa riservare spiacevoli sorprese (τὰ βελτίονα προσδοκᾶ δὲ καὶ θάτερα; il verbo προσδοκάω ricorre anche nella battuta di Ificrate οὐκ ἂν προσεδόκησα). L'uomo che dunque si prepara con sollecitudine ad arginare, per quanto gli è possibile, gli impedimenti posti dalla τύχη sa affrontare meglio le situazioni che di volta in volta si prospettano, senza turbarsi eccessivamente (τὸ ἄγαν ἀφαιρῶν).

L'aspetto che dunque emerge dall'aneddoto di Ificrate è che lo stratega è dotato di πρόνοια, vale a dire, secondo la definizione di Scannapieco (2010, p. 213) quella "capacità di previdenza che, sconosciuta allo stolto Epimeteo, è una qualità del saggio Prometeo, come Plutarco sostiene in *fort.* 98D". Se gli altri esseri viventi sono stati provvisti dalla natura di maggiore forza rispetto all'uomo, tuttavia è l'uomo l'unico ad essere dotato di νοῦς. Ed è grazie alla riflessione e al ragionamento che l'uomo può opporsi alla τύχη "intesa come infinita possibilità nel contingente". Il personaggio plutarcheo che, secondo Scannapieco, è stato modellato sulla figura mitologica di Prometeo è il virtuoso

---

<sup>261</sup> *De tranq. an.* 474C ὥστε τούτων ἐκάστου σπέρματα τῶν παθῶν ἀνακεκραμένα δεδεγμένης ἡμῶν τῆς γενέσεως καὶ διὰ τοῦτο πολλὴν ἀνωμαλίαν ἐχούσης, εὔχεται μὲν ὁ νοῦν ἔχων τὰ βελτίονα προσδοκᾶ δὲ καὶ θάτερα, χρήται δ' ἀμφοτέροις τὸ ἄγαν ἀφαιρῶν.

Alessandro Magno, il quale, da uomo saggio e previdente, non aspettandosi nulla dalla sorte, ha conseguito ogni obiettivo prefissato mediante l'esercizio del λογισμός<sup>262</sup>.

L'apoftegma 4 (187B) presenta una situazione analoga a quella degli apoftegmi 1 e 5; infatti vi è da un lato Ificrate, cui è stato intentato un processo capitale, dall'altro vi è un calunniatore, che ha accusato lo stratega.

L'aspetto importante dell'aneddoto è racchiuso nelle parole pronunciate da Ificrate, il quale osserva che il comportamento del sicofante è del tutto insensato ed anche improvvido. Quest'ultimo infatti non ha minimamente consapevolezza che creare divisioni nella comunità ateniese, nel momento in cui la guerra imperversa, è a tutto svantaggio della città stessa. È del tutto irragionevole, agli occhi di Ificrate e di qualunque persona assennata, che si alimentino attriti e scontri intestini, che non portano ad altro se non ad indebolire la città e a renderla più vulnerabile agli attacchi dei nemici. Il sicofante egoisticamente pone in primo piano il suo personale conflitto con lo stratega, non preoccupandosi di privare Atene di un uomo valoroso, mentre Ificrate sottolinea con le sue parole che sarebbe stato più opportuno far prendere agli Ateniesi decisioni insieme con lui e non contro di lui. Ificrate in definitiva conferisce importanza alla salvezza della patria, ha come primario interesse il bene della comunità.

---

<sup>262</sup> Scannapieco (*op. cit.*, p. 224): "Alessandro come un nuovo Prometeo imprigionato dalla τύχη oppone ad essa l'assenza di φόβος che gli deriva dalla sua sapienza e in particolare dalle sue esperienze, ma rispetto al Titano è dotato anche di ἐγκράτεια e σωφροσύνη e per questo è destinato a sopravvivere e a trionfare. La natura di σοφός di Alessandro era del resto dichiarata nel cap. 11 del primo opuscolo (332C-D), perché proprio come il sapiente stoico egli era in possesso di tutte le virtù (coraggio, giustizia, moderazione, mitezza, disciplina, giudizio, filantropia), a cui è improntato il suo agire politico".

Come osserva Frazier (*op. cit.*, pp.144-148), è frequente nei racconti plutarchei l'immagine dello scontro tra due personaggi, che, incuranti dei danni che arrecano allo Stato, perseverano nel conflitto civile a causa dell'ambizione. Caso emblematico è quello di Cesare e Pompeo, i quali sacrificarono l'integrità della patria pur di soddisfare il loro egoistico desiderio di gloria<sup>263</sup>. Ed è un problema, quello delle lotte intestine, che Plutarco considera deplorabile, soprattutto se esso si verifica all'interno delle città greche, per il fatto che in tal modo sono i Greci stessi a favorire l'ingerenza romana negli affari politici interni alla πόλις. Ai tempi del Cheronese scontri tra fazioni interne erano molto frequenti, anche se, rileva Aalders (*op. cit.*, pp. 52-53), egli raramente fa accenno a questa situazione. Nel *De tuenda sanitate* (135DE)<sup>264</sup>, ad esempio, Plutarco esprime con tono critico la sua disapprovazione riguardo alle inutili controversie e contese tra i cittadini, che di certo non comportano benessere alla comunità. Tra l'altro, osserva Plutarco nei *Praecepta gerendae reipublicae* (824F-825A)<sup>265</sup>, tali

---

<sup>263</sup> La narrazione delle guerre civili, scrive Frazier (*op. cit.*, p. 148), consente a Plutarco di esprimere le sue riserve sul comportamento di coloro che, angustati da una sfrenata φιλοτιμία, non si preoccupano di portare la comunità alla rovina; tuttavia Plutarco non manca di proporre anche esempi positivi di personaggi storici che hanno saputo mostrare attaccamento alla patria; "le plus bel exemple en est Sertorius, mais en dehors de ce malheureux héros contraint à la guerre par ses ennemis, même chez Sylla, César ou Antoine, Plutarque exploite avec empressement la moindre étincelle qui se présente, preuve qu'un héros n'est jamais totalement mauvais, preuve aussi qu'il ne faut jamais perdre une occasion d'exalter l'amor de la patrie".

<sup>264</sup> *De tuenda san.* 135DE ἡμεῖς δ' ἂν τοῖς πολιτευομένοις παραινέσαιμεν εἰς τὰ καλὰ χρῆσθαι τοῖς πόνοις καὶ ἀναγκαῖα, μὴ μικρῶν ἔνεκα μηδὲ φαύλων τὸ σῶμα παρατείνοντας, ὥσπερ οἱ πολλοὶ κακοπαθοῦσιν ἐπὶ τοῖς τυχοῦσιν, ἀποκναίοντες ἑαυτοὺς ἀγρουπνίαις καὶ πλάναις καὶ περιδρομαῖς εἰς οὐδὲν χρηστὸν οὐδ' ἀστεῖον, ἀλλ' ἐπηρεάζοντες ἑτέροις ἢ φθονοῦντες ἢ φιλονεικοῦντες ἢ δόξας ἀκάρπους καὶ κενὰς διώκοντες.

<sup>265</sup> *Praec. ger. reip.* 824F-825A ἐπεὶ δέ, ὥσπερ ἔμπρησμός οὐ πολλάκις ἐκ τόπων ἱερῶν ἄρχεται καὶ δημοσίων, ἀλλὰ λύχνος τις ἐν οἰκίᾳ παραμεληθεὶς ἢ συρφετὸς διακαεὶς ἀνήκε φλόγα πολλὴν καὶ δημοσίαν φθορὰν ἀπεργασαμένην, οὕτως οὐκ ἀεὶ στάσιν πόλεως αἰ περὶ τὰ κοινὰ φιλονεικίαι διακάουσιν, ἀλλὰ πολλάκις ἐκ πραγμάτων καὶ προσκρουμάτων ἰδίων εἰς δημοσίον αἰ διαφοραὶ προελθοῦσαι συνετάραξαν ἅπασαν τὴν πόλιν.

controversie spesso hanno origine in dispute nient' affatto di natura politica, ma scaturiscono da rancori personali.

Ificrate, dunque, appare cosciente del comportamento dissennato del sicofante, che con la sua accusa ha minato alle basi l'armonia della città. Infatti, scrive Plutarco (*Praec. ger. reip.* 824AB)<sup>266</sup>, le città lacerate dalla στάσις sono destinate inevitabilmente alla rovina o al massimo possono sopravvivere per effetto di un intervento esterno che ponga fine alle divisioni. Pertanto il compito dell'uomo al governo è molto delicato; e il riuscire ad evitare che nascano lotte interne è, a giudizio del Cheronese, l'obiettivo più nobile che si possa conseguire nell'arte della politica (824BC)<sup>267</sup>; assicurare la concordia (ὁμόνοια) e la solidarietà (φιλία) tra i cittadini, estirpando ogni forma di contrasto, è un compito per nulla inferiore ad altri.

Il modo in cui l'uomo di Stato può far comprendere meglio ai cittadini l'importanza dell'armonia nella comunità cittadina è illustrato chiaramente da Plutarco (824E)<sup>268</sup>; il politico deve spiegare, a ciascuno singolarmente e a tutti, che i Greci si trovano in una condizione politica subalterna rispetto ai

---

<sup>266</sup> *Praec. ger. reip.* 824AB αἱ δὲ δι' ὅλων ἀναταραχθεῖσαι πόλεις κομιδῇ διεφθάρησαν, ἂν μὴ τινος ἀνάγκης ἔξωθεν τυχοῦσαι καὶ κολάσεως ὑπὸ κακῶν βία σωφρονήσωσιν. οὐ μὴν ἀναίσιθτον οὐδ' ἀνάληθτον ἐν στάσει καθῆσθαι προσήκει τὴν περὶ αὐτὸν ἀταραξίαν ὑμνοῦντα καὶ τὸν ἀπράγμονα καὶ μακάριον βίον, ἐν ἑτέροις ἐπιτερόμενον ἀγνωμονοῦσιν.

<sup>267</sup> *Praec. ger. reip.* 824BC δόξεις γὰρ οὐχὶ τῷ μὴ συναδικεῖν ἀλλότριος ἀλλὰ τῷ βοηθεῖν κοινὸς εἶναι πάντων· καὶ τὸ μὴ συνατυχεῖν οὐχ ἔξει φθόνον, ἂν πᾶσι φαίνη συναλγῶν ὁμοίως. κράτιστον δὲ προνοεῖν ὅπως μηδέποτε στασιάζωσι, καὶ τοῦτο τῆς πολιτικῆς ὡσπερ τέχνης μέγιστον ἡγεῖσθαι καὶ κάλλιστον.

<sup>268</sup> *Praec. ger. reip.* 824E ἔπειτα καὶ καθ' ἓνα καὶ κοινῇ διδάσκοντα καὶ φράζοντα τὴν τῶν Ἑλληνικῶν πραγμάτων ἀσθένειαν, ἧς ἐν ἀπολαῦσαι ἄμεινόν ἐστι τοῖς εὖ φρονοῦσι, μεθ' ἡσυχίας καὶ ὁμονοίας καταβιῶναι, μηδὲν ἐν μέσῳ τῆς τύχης ἄθλον ὑπολελοιπυίας. τίς γὰρ ἡγεμονία, τίς δόξα τοῖς περιγενομένοις; ποία δύναμις, ἦν μικρὸν ἀνθυπάτου διάταγμα κατέλυσεν ἢ μετέστησεν εἰς ἄλλον, οὐδὲν οὐδ' ἂν παραμένη σπουδῆς ἄξιον ἔχουσιν;

dominatori Romani; pertanto è preferibile che siano i cittadini greci, in concordia, ad avere la possibilità di gestire i propri affari interni invece che mostrarsi in lotta e provocare l'intervento dei Romani, che, con un semplice editto, possono arbitrariamente determinare le sorti politiche delle città greche<sup>269</sup>.

Nell'apoteigma 6 (187B) Ificrate viene nuovamente attaccato verbalmente da un detrattore, che gli contesta l'importanza del suo ruolo di comandante dell'esercito. Al generale viene rimproverato di essere orgoglioso e superbo senza una giusta motivazione, dal momento che egli non svolge una mansione pratica nell'esercito; egli non è infatti né un cavaliere né un oplita né un arciero. Tra l'altro l'accusa gli viene rivolta in un contesto ad alta visibilità, ἐν ἐκκλησίᾳ, aspetto che fa presumere che alla base dell'attacco vi siano non semplici attriti personali, ma uno scontro e una polemica in ambito politico.

La replica di Ificrate ribalta completamente l'affermazione dell'oratore che lo accusa; se è vero che egli non è impegnato fisicamente nello scontro bellico al pari dei soldati, ciò non vuol dire che la funzione del comandante sia da considerare secondaria; al contrario, essa è indispensabile, poiché l'atto del comandare implica la capacità di saper coordinare tutte le forze in campo, che altrimenti sarebbero allo sbando e agirebbero senza una pianificazione preventiva.

---

<sup>269</sup> Cf. Pinheiro (*op. cit.*, pp. 292-294): "Os políticos gregos não deviam esquecer que o poder pertencia às autoridades romanas, cabendo-lhes, numa posição mais secundária, ser geradores de concórdia e nunca de conflito. Tenta, assim, mostrar a debilidade da situação da Grécia e que é mais sensato tirar o maior e melhor proveito dela e viver em paz e concórdia. O ideal será os próprios Gregos conseguirem ter a capacidade de solucionar os problemas da *polis* sem recorrerem às autoridades romanas...O político modelar é aquele que se interessa continuamente pelos assuntos do foro público e que considera a *politeia* uma forma de vida ou uma actividade e não um passatempo ou a prestação de um serviço".

La struttura della battuta pronunciata da Ificrate presenta un evidente parallelismo degli elementi ('οὐδείς' ἔφη 'τούτων, ἀλλ' ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν'). Al pronome οὐδείς corrisponde in opposizione semantica il pronome πᾶς; οὗτος, iterato mediante poliptoto, è posto in entrambi i casi dopo un pronome. Tale disposizione dei pronomi sembra adottata per enfatizzare la rivendicazione di superiorità da parte di Ificrate rispetto agli altri. Se è vero che la sua funzione non coincide con nessuna mansione svolta dai soldati, tuttavia egli ha un ruolo ancora più importante di quello ricoperto dai sottoposti. Questo moto d'orgoglio appare ancor più accentuato dalla posizione in clausola del verbo ἐπιτάττω, che indica con precisione la funzione di supervisore propria dello stratega. Si nota anche l'allitterazione di ἐπί (ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν), che sembra adottata per far rivolgere l'attenzione di chi legge o ascolta proprio sul verbo posto alla fine.

L'aneddoto è citato anche nel *De fortuna* (99E)<sup>270</sup> al fine di dimostrare che la φρόνησις, intesa come capacità di usufruire al meglio dei beni che si hanno a disposizione, si fonda sulla riflessione e sull'apprendimento ed è da considerarsi uno dei presupposti per il conseguimento della felicità. Nell'aneddoto di Ificrate, che è del tutto analogo alla versione che si legge negli *Apophthegmata*, Plutarco aggiunge il verbo χρώομαι ad ἐπιτάττω ("ὁ τούτοις," ἔφη, "πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος."), come a voler sottolineare che non è rilevante disporre di tanti beni, ma sapersi servire adeguatamente di ciò che si ha. Subito dopo l'aneddoto

---

<sup>270</sup> *De fort.* 99E Ἡρώτα τις Ἴφικράτην τὸν στρατηγόν, ὥσπερ ἐξελέγχων, τίς ἐστιν; "οὔτε γὰρ ὀπλίτης οὔτε τοξότης οὔτε πελταστής." κάκεϊνος "ὁ τούτοις," ἔφη, "πᾶσιν ἐπιτάττων καὶ χρώμενος."

infatti leggiamo che la φρόνησις fa sì che un elemento, come la ricchezza, la bellezza, la salute, possa acquistare valore concreto, perché chi la possiede sa come servirsi di questi beni, che altrimenti sarebbero inutili, se non addirittura dannosi<sup>271</sup>.

Dunque, sembra dire Plutarco, se non ci fosse lo stratega, quale vittoria potrebbero mai riportare i soldati? Se le loro azioni non fossero coordinate, ognuno agirebbe secondo una propria logica e le loro forze e competenze specifiche non costituirebbero un unico organismo compatto; per il nemico sarebbe molto più agevole sconfiggere una massa confusa e indisciplinata di uomini ed il danno per la patria sarebbe grande.

L'aneddoto è riportato anche nell'*An virtus doceri possit* (440B)<sup>272</sup> ed il significato viene spiegato con più precisione rispetto a quanto si legge nel *De fortuna*. Plutarco intende dimostrare che non solo le τέχναι devono essere insegnate, ma che anche le virtù, tra cui la φρόνησις, possono essere acquisite mediante l'insegnamento. Se dunque l'arte di tirare con l'arco o di andare a cavallo si apprendono con lo studio e con la pratica, non è pensabile che attività e mansioni ancora più importanti, come l'abilità di guidare e coordinare tutte le forze che compongono un esercito, vengano affidate al caso e sia svolte da chi non è stato adeguatamente preparato (440B στρατηγία δὲ καὶ τὸ στρατηγεῖν ὡς ἔτυχη παραγίνεται καὶ οἷς ἔτυχη μὴ μαθοῦσιν). La φρόνησις non solo

---

<sup>271</sup> *De fort.* 99F οὐ χρυσίον ἢ φρόνησις ἐστὶν οὐδ' ἀργύριον οὐδὲ δόξα οὐδὲ πλοῦτος οὐδ' ὑγίεια οὐδ' ἰσχύς οὐδὲ κάλλος. τί οὖν ἐστι; τὸ πᾶσι τούτοις καλῶς χρῆσθαι δυνάμενον καὶ δι' ὃ τούτων ἕκαστον ἡδὺ γίγνεται καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον· ἄνευ δὲ τούτου δύσχορηστα καὶ ἄκαρπα καὶ βλαβερά, καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει τὸν κεκτημένον.

<sup>272</sup> *An. virt. doc.* 440B καίτοι γ' ὁ στρατηγὸς Ἰφικράτης πρὸς τὸν Χαβρίου Καλλίαν ἐρωτῶντα καὶ λέγοντα 'τίς εἶ; τοξότης; πελταστής; ἵππεύς; ὀπλίτης;' 'οὐδεὶς' ἔφη 'τούτων ἀλλὰ τούτοις πᾶσιν ὁ ἐπιτάττων.'

può essere insegnata e dunque può essere appresa, ma è anche elemento indispensabile per trarre vantaggi nello svolgimento di qualsiasi funzione e compito. Essa è infatti definita da Plutarco come ἡγεμών, κόσμος e τάξις di ogni attività<sup>273</sup> perché, per mezzo di essa, colui che sovrintende riesce a integrare ed armonizzare tutte le diverse componenti di un gruppo. Ed è proprio in questo che consiste la superiorità dello stratega Ificrate rispetto ai soldati; se essi sono in grado di resistere all'urto della forza nemica, se riescono a riportare una vittoria, che rappresenta un vantaggio (ὄφελος, ὄνησις) non solo per sé, bensì per l'intera comunità cittadina, ciò avviene non solo in virtù delle loro abilità di combattenti, ma anche, o forse soprattutto, grazie allo stratega, che con intelligenza e previdenza adotta ogni strategia valida a guidare gli uomini al suo comando<sup>274</sup>.

Il ruolo dello stratega non è molto diverso, per Plutarco, da colui che, nel corso del convito, ha il ruolo di sorvegliare e dare le giuste disposizioni agli inservienti<sup>275</sup>, i quali hanno compiti distinti, come mescolare il vino o arrostitire le carni. Per fare in modo che il banchetto proceda in modo regolare e senza

---

<sup>273</sup> *An. virt. doc.* 440BC γελοῖος οὖν ὁ λέγων, ὅτι τοξικὴ καὶ ὀπλιτικὴ καὶ τὸ σφενδονᾶν καὶ τὸ ἱππεύειν διδακτόν ἐστι, στρατηγικὴ δὲ καὶ τὸ στρατηγεῖν ὡς ἔτυχε παραγίνεται καὶ οἷς ἔτυχε μὴ μαθοῦσιν. οὐκοῦν ἔτι γελοῖότερος ὁ μόνην τὴν φρόνησιν μὴ διδακτὴν ἀποφαίνων, ἢς ἄνευ τῶν ἄλλων τεχνῶν ὄφελος οὐδὲν οὐδ' ὄνησις ἐστίν. εἰ δ' ἡγεμῶν αὕτη καὶ κόσμος οὕσα πασῶν καὶ τάξις εἰς τὸ χρήσιμον ἕκαστον καθίστησιν,...

<sup>274</sup> Cf. Scannapieco (*op. cit.*, p. 212): "Il fatto poi che il testo del *De fortuna*, almeno nella forma in cui esso ci è giunto, termini proprio con un riferimento alla necessità che l'azione dell'uomo politico sia supportata dalla φρόνησις piuttosto che dalla τύχη, perché quest'ultima da sola è causa più di rovina che di vantaggi, mettendo spesso in luce i limiti di chi la ottiene e non la sa utilizzare con raziocinio, permette di ipotizzare una lettura politica del testo, al di là della sua natura di esercitazione retorica a cui spesso è stato ridotto: per Plutarco la riflessione sulla τύχη, a prescindere dalle posizioni filosofiche che essa rispecchia, doveva convertirsi naturalmente in un discorso innanzi tutto sul profilo del perfetto uomo politico".

<sup>275</sup> *An. virt. doc.* 440C αὐτίκα τίς δεῖπνου χάρις, ἡσκημένων καὶ μεμαθηκότων παίδων 'δαιτρεῦσαι καὶ ὀπτῆσαι καὶ οἰνοχοῆσαι,' εἰ μὴ διάθεσις μηδὲ τάξις εἴη περὶ τοὺς διακονοῦντας;



disordine (διάθεσις e τάξις) è necessaria dunque la presenza di una persona  
atta a dare le giuste disposizioni.

### 3.7 TIMOTEO

(187BC)

#### 3.7.1 TESTO

- 187B 1. Τιμόθεος εὐτυχῆς ἐνομιζέτο στρατηγὸς εἶναι, καὶ  
φθονοῦντες αὐτῷ τινες ἐζωγράφουν τὰς πόλεις εἰς κύρτον  
αὐτομάτως ἐκείνου καθεύδοντας ἐνδουμένας· ἔλεγεν οὖν  
C ὁ Τιμόθεος 'εἰ τηλικαύτας πόλεις λαμβάνω καθεύδων, τί με  
οἴεσθε ποιήσειν ἐγρηγορότα;'
2. Τῶν δὲ τολμηρῶν στρατηγῶν τινος τραῦμα τοῖς  
Ἀθηναίοις δεικνύοντος, 'ἐγὼ δέ' εἶπεν ἠσχύνθη ὅτι μου  
στρατηγοῦντος ὑμῶν ἐν Σάμῳ καταπελτικὸν βέλος ἐγγὺς  
ἔπεσε.'
3. Τῶν δὲ ῥητόρων τὸν Χάρητα προαγόντων καὶ τοιοῦτον  
ἀξιούντων εἶναι τὸν Ἀθηναίων στρατηγόν, 'οὐ τὸν  
στρατηγόν' εἶπεν ὁ Τιμόθεος 'ἀλλὰ τὸν τῷ στρατηγῷ τὰ  
στρώματα κομίζοντα.'

### 3.7.2 TRADUZIONE

#### TIMOTEO

1. Timoteo era considerato uno stratega favorito dalla sorte, e alcuni, invidiosi di lui, raffiguravano in un dipinto le città che s'impigliavano spontaneamente in una rete da pesca<sup>276</sup>, mentre egli dormiva; Timoteo a quelli amava dire: "Se catturo città così potenti<sup>277</sup> mentre dormo, cosa pensate che potrò fare quando sono sveglio?"
2. Quando uno degli strateghi temerari<sup>278</sup> faceva vedere agli Ateniesi una ferita, "Io invece", disse, "provai vergogna per il fatto che un colpo<sup>279</sup> da una catapulta mi cadde vicino, quando ero vostro stratega a Samo."
3. Poiché gli oratori acclamavano Carete e ritenevano opportuno che così fosse uno stratega degli Ateniesi, "Non stratega", disse Timoteo, "ma colui che porta le coperte<sup>280</sup> allo stratega."

---

<sup>276</sup> Xylander traduce il termine κύρτος con il corrispettivo latino *nassa*, che è un particolare tipo di rete usata dai pescatori; così traducono anche Adriani (*nassa da* pescare) e Fuhrmann (*nasse*). Babbitt e López Salvá ricorrono invece ad un termine più generico, che significa trappola (rispettivamente *trap* e *trampa*) e Pettine traduce *rete*, parola che però in italiano può essere associata ad ambiti diversi. Pertanto preferisco tradurre κύρτος non con il termine *nassa*, che può risultare non immediatamente evidente nel suo significato, ma con l'espressione *rete da pesca*, che è più comprensibile e al contempo restituisce l'idea suggerita dal testo greco.

<sup>277</sup> Pettine traduce *prendo queste città*, ma credo sia più corretto rendere in italiano con l'espressione *siffatte città, città così importanti*, perché l'autore sembra voler accentuare le grandi capacità di Timoteo, che, pur inattivo, riesce a conseguire obiettivi di rilievo. Cf. anche Xylander (*Si tantas ego urbes per somnum capio*), Adriani (*se dormendo piglio tali città*), Babbitt (*If I capture such cities as those*), López Salvá (*Si durmiendo tomo tales ciudades*) e Fuhrmann (*Si je prends d'aussi grandes villes en dormant*).

<sup>278</sup> Come spiego anche nel commento all'apoftegma, l'aggettivo πολμηρός assume qui un'accezione negativa, vale a dire che non si dovrebbe intendere come *coraggioso*, bensì *temerario*. La traduzione che meglio esplicita questo significato mi sembra quella di Babbitt (*foolhardy generals*), perché viene messo in evidenza l'insensatezza e la stoltezza (*fool*) di chi intraprende un'azione arrischiandosi troppo. Tale accezione negativa viene conferita anche da Xylander (*audacibus ducibus*), da Fuhrmann (*téméraires*) e da Pettine (*ardimentososi capitani*). La traduzione di Adriani non sembra esprimere integralmente il senso dell'aggettivo; così egli traduce: *Mostrando alcun capitano per vanto agli Ateniesi sue ferite*; l'espressione *per vanto* suggerisce certo l'immagine di uomini troppo pieni di sé, ma non rende a sufficienza l'idea che la loro azione è frutto della scarsa saggezza. Infine poco corretta appare la traduzione di López Salvá (*los soldados más valientes*) per due ragioni: 1) per la scelta del sostantivo *soldado*, poiché nel testo greco c'è στρατηγός e l'autore greco sta instaurando un parallelo proprio tra gli altri strateghi e Timoteo, parimenti stratega; 2) per la scelta dell'aggettivo *valiente* (*valoroso, eccellente*), che non designa la sfumatura negativa dell'aggettivo πολμηρός.

<sup>279</sup> Adriani traduce con il termine tecnico *verrettone*, ma credo sia preferibile ricorrere, come fanno anche gli altri traduttori, ad un termine più comprensibile.

<sup>280</sup> Adriani traduce l'espressione con il termine *bagaglione*, ma, anche in questo caso, come indicato nella n. 5, prediligo una parole più efficace per la comprensione del testo.

### 3.7.3 COMMENTO TIMOTEO

Nella sezione relativa a Timoteo l'autore esprime le sue considerazioni su un problema di primaria importanza nel dibattito politico di Atene, ossia quali devono considerarsi elementi indispensabili per chi voglia rivestire la carica di στρατηγός<sup>281</sup>. La parola è usata numerose volte nei tre aneddoti, indicandone con precisione il nesso tematico (apoft. 1 στρατηγός; apoft. 2 στρατηγῶν/στρατηγούντος; apoft. 3 στρατηγόν/στρατηγόν/στρατηγῶ).

Tra i due modelli antitetici proposti, Carete e Timoteo, differenti per indole e comportamento in battaglia, l'autore accorda il suo favore al secondo, in quanto dotato di assennatezza e prudenza.

Nell'apoftegma 1 (187BC) Timoteo viene presentato in contrapposizione ad un gruppo di persone non ben definite, animate da un sentimento di invidia nei suoi confronti a causa dei suoi successi militari. Essi infatti screditano le abilità strategiche di Timoteo, affermando che la buona riuscita delle sue campagne belliche non deriva dalla sua virtù militare, bensì dal favore della sorte; motivo per cui Timoteo viene raffigurato nell'atto di dormire, dunque completamente disattento alle impellenze della guerra<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup> Sull'evoluzione politico-militare della carica di stratega e dei poteri sempre più ampi conferitigli a discapito dell'arconte polemarco, si veda Ribeiro Ferreira/Leão (2010, pp. 141-143). "Em meados do século V, os estrategos detinham um poder político importante e podiam ser considerados os verdadeiros chefes do poder executivo. Em todo o caso, è muito improvável que detivessem essa autoridade desde o início, pelo que esta afirmação na esfera institucional até pode ter sido uma consequência da sua eleição pelo conjunto do *dēmos* cujo verdadeiro alcance não fora inicialmente previsto. Símbolo da sua crescente influência é também o facto de, pela mesma altura, os arcontes passarem a ser tirados à sorte a partir de uma lista previamente eleita pelos demotas, num claro sinal de perda de influência política em favor dos estrategos – que passariam de futuro a dominar a cena política ateniense".

<sup>282</sup> Le ingiurie ed il motteggio, finalizzati a minimizzare o addirittura negare i risultati conseguiti dal leader, rappresentano una delle cause di destabilizzazione del governo della πόλις. Il fine cui

Nella parte conclusiva dell'aneddoto viene riportata la risposta di Timoteo alle accuse degli avversari, in cui vi è un richiamo lessicale, espresso mediante il poliptoto *καθεύδοντος/καθεύδων*, che funge da elemento di congiunzione tra le due parti; alla conquista già avvenuta di potenti città seguiranno certamente, come lo stratega dichiara con convinzione ed orgoglio, imprese ancora più virtuose.

Interessante è la disposizione chiastica *τὰς πόλεις...ἐκείνου καθεύδοντος ἐνδνομένων/πόλεις λαμβάνω καθεύδων*, da cui emerge la manifesta volontà di Timoteo di ascrivere a sé i meriti delle conquiste militari; il verbo *λαμβάνω* infatti esprime l'impegno energetico dello stratega in contrapposizione a quanto sostengono i detrattori, ossia che lui sta fermo e sono le città a muoversi.

---

tendere nell'azione politica è il benessere della comunità, che può essere garantito solo quando le fazioni collaborano e non tramutano le discordanze ideologiche in dissidi personali. Stadter<sup>c</sup> (2009, pp. 123-130) ha esaminato il problema, prendendo in esame le *Quaestiones Convivales* di Plutarco. Il simposio può essere considerato un esemplare in scala ridotta della *πόλις*, in cui ogni singolo componente deve svolgere una funzione precisa. "The central theme of the *Symposiaca* is *to philopoion*, 'friend-making' (612D). In the words of Plutarch's friend Theon, the aim of a symposium is 'through pleasure to produce or heighten friendship among the participants' (621C). But friend-making is not automatic". Accade infatti spesso che gli ospiti del simposio (e le fazioni politiche della città) si abbandonino al dilleggio e agli insulti, alimentando rabbia e ostilità. "Guests regularly entertained themselves by setting requirements or challenges to one another, or teasing them for habits or predilections. Plutarch warns (621D-622B, cf. 631C-F) that too often these carry a degree of maliciousness or mockery which is not playful but hybristic. Ideally a challenge should give someone a chance to show his talent, not ridicule his incapacity. The object of the symposium is kindness and friendship (*philophrosyne*), not self-assertion or scorn". Stadter sottolinea che non è casuale se il IX libro delle *Quaestiones* termina con un discorso sulle Muse e sul ruolo importante che le arti come la danza e la musica rivestono nel simposio. La presenza delle Muse simbolicamente rappresenta la necessità che nel microcosmo del simposio, e dunque nel macrocosmo della *πόλις*, prevalgano l'armonia e la misura e sia evitata ogni forma di degenerazione verbale. Lo studioso cita anche un passo dei *Praecepta gerendae reipublicae* (825A) in cui si legge che "Violent civil conflict is not always kindled by disputes on public matters, but frequently private differences prompted by personal offences affect public life and throw the whole state into disorder". Da offese che possono sembrare irrilevanti, come quella che gli avversari rivolgono a Timoteo, possono, nella riflessione plutarchea, originarsi conflitti ben più aspri, così come nel simposio battute e scherzi, apparentemente innocenti, possono rovinare l'atmosfera gioiosa del convito. A Plutarco è ben chiaro che il banchetto ideale, come lo Stato ideale, non esiste; è dunque premura e dovere di chi è al vertice e di chi è componente del gruppo pervenire a costanti compromessi per evitare di frantumare la coesione interna. E ciò è possibile "under the protection of the Muses", ossia moderando i toni con cui ci si rivolge agli altri.

Il participio καθεύδων è inoltre disposto in simmetria con il participio ἐγρηγορότα, posti l'uno in clausola alla protasi del periodo ipotetico (εἰ τηλικαύτας πόλεις λαμβάνω καθεύδων), l'altro a conclusione dell'apodosi (τί με οἴεσθε ποιήσειν ἐγρηγορότα). Il verbo καθεύδω sembra assumere in questa seconda circostanza non tanto l'accezione di *dormire*, ma di *essere in ozio*; è come se Timoteo intendesse dire che, anche quando non s'impegna al massimo, riesce ugualmente ad occupare le città nemiche; si provi allora ad immaginare cosa sarebbe in grado di fare, se si adoperasse con tutte le energie disponibili.

La risposta di Timoteo non esprime collera e risentimento per le diffamazioni né è finalizzata a respingere le accuse con altrettante offese agli avversari. Con spirito ironico, indizio di autocontrollo e moderazione interiore, Timoteo ben rappresenta un modello di πραότης<sup>283</sup>, in analogia al personaggio di Agatocle,

---

<sup>283</sup> Cf. Scuderi (2010, p. 470 e 473): "...Poiché πραότης e σωφροσύνη ben si connettono, costituiscono la base di trattati filosofici plutarchei, quali *De cohibenda ira* e *De tranquillitate animi*, ma anche sono cardini del pensiero politico di Plutarco, sia per quanto riguarda l'atteggiamento della Grecia sottomessa a Roma, sia come ideali proposti a chi detiene il potere. Quindi l'autocontrollo è indispensabile per prendere una decisione giusta: personaggi grandi per altre qualità, ma di temperamento irroso, risultarono carenti nelle virtù civiche...Per Plutarco la capacità di non reagire alle provocazioni, senza lasciarsi sviare dal proprio piano, è ben lontana dalla disumana freddezza o filosofica atarassia, poiché la spiegazione più volte ribadita sta nel carattere equilibrato e nella dolcezza piena di dignità". Tra gli esempi addotti dalla studiosa vi è il caso di Pericle, il quale, analogamente a Timoteo, non desisteva dai suoi compiti pur ricevendo offese e insulti dalle fazioni ostili. In particolare si fa riferimento ad un aneddoto raccontato nella *Vita di Pericle* 5, 2, ove si legge che un giorno Pericle si trovava nell'agora per occuparsi di alcune questioni urgenti ed un tale continuava ad inveire (λοιδορέω) contro di lui; Pericle non reagì, ma proseguì in silenzio nello svolgere le sue faccende; sopraggiunta la sera, si diresse verso casa senza scomporsi (κοσμίως), benché quell'uomo lo seguisse e gli rivolgesse ancora ingiurie ed imprecazioni. Giunto all'uscio, come unica reazione ebbe quella di ordinare ad un servo di prendere un lume ed accompagnare quell'uomo a casa. Con simile spirito "durante la guerra del Peloponneso, quando l'Attica fu invasa nella primavera del 431, il grande statista riuscì ad attuare la sua strategia di sicurezza, cercando di calmare quanti volevano pericolosamente combattere e sopportando con calma le ingiurie degli avversari, che lo schernivano come vile (*Per.* 33, 5-34, 1)".

di cui in maniera analoga viene messa in discussione l'abilità strategica nell'assediare le città nemiche (cf. commento ad Agatocle, apoft. 2 – 176EF).

È possibile avanzare un'ipotesi sull'identificazione del gruppo di persone da cui era stata diffusa la calunnia, se si compara l'apoftegma con quanto si legge in altre due versioni dell'aneddoto nella *Vita di Silla* (6, 3-4) e nel *De Herodoti malignitate* (856B).

Nella raccolta apoftegmatica Plutarco scrive genericamente che autori del dipinto sono uomini invidiosi (φθονοῦντες αὐτῶ τινες); il verbo implicitamente rivela l'opinione dell'autore riguardo alla vicenda, dal momento che il giudizio dei denigratori non scaturisce da una valutazione obiettiva delle azioni di Timoteo, ma da un'ostilità palese. Sottolineando questo dettaglio, sembra che Plutarco voglia riabilitare la figura di Timoteo, anche in considerazione degli apoftegmi 2 e 3 in cui viene messa in risalto proprio la sua abilità strategica. Chi sono dunque i calunniatori? Nelle altre due opere menzionate Plutarco omette il verbo φθονέω e ricorre al termine ἐχθρός, riferendosi agli autori del dipinto. Questo termine suggerisce con più precisione con chi possono essere identificati i φθονοῦντες αὐτῶ τινες dell'apoftegma 1. Non si tratterebbe di nemici esterni alla πόλις, ma di una compagine politica interna<sup>284</sup> ostile a Timoteo e favorevole allo stratega Carete, di cui vi è un riferimento più chiaro nell'apoftegma 2 e soprattutto nell'apoftegma 3.

---

<sup>284</sup> Cf. Liddell-Scott “ἐχθρός is one who has been φίλος, but is alienated; πολέμιος one who is at war; δυσμενής one who has long been alienated but refuses to be reconcile.

L'aneddoto è citato nel *De Herodoti malignitate* (856B<sup>285</sup>) a dimostrazione di quanto siano poco attendibili e tendenziosi i racconti di alcuni storici, i quali sminuiscono di proposito la rilevanza delle azioni gloriose compiute dai condottieri. Questa disposizione d'animo malevola, definita κακοθήθεια, è ravvisabile, ad esempio, nel trattamento riservato a Filippo e Alessandro in alcune narrazioni storiche che riguardano le loro imprese. Del primo infatti si riferiva che il movente delle sue azioni era stato il denaro e non l'aspirazione a compiere atti di virtù; al secondo non veniva affatto riconosciuto lo sforzo e l'impegno profuso per raggiungere i suoi obiettivi. Il terzo esempio è quello di Timoteo, i cui detrattori ascrivevano alla buona sorte (εὐτυχῶς), e non alla sua perspicacia (μὴ φρονίμως), la conquista delle città nemiche<sup>286</sup>.

Plutarco mostra di non condividere il giudizio negativo relativo a Timoteo e agli altri due condottieri; infatti asserisce che è un'operazione scorretta il tentativo di alcuni storici di ridimensionare il peso delle qualità personali nel conseguimento di un successo militare. Se lo storico omette di proposito di

---

<sup>285</sup> *De Herod. mal.* 856b Δέχεται δὲ καὶ παρὰ τὸν τρόπον τοῦ ἔργου διήγησις ἱστορικὴ κακοθήθειαν, ἂν χρήμασι φάσκη μὴ δι' ἀρετῆς κατειργάσθαι τὴν προᾶξιν, ὡς Φίλιππον ἔνιοι φάσκουσιν· ἂν σὺν οὐδενὶ πόνῳ καὶ ῥαδίως, ὡς Ἀλέξανδρον· ἂν μὴ φρονίμως ἀλλ' εὐτυχῶς, ὡς Τιμόθεον οἱ ἐχθροί, γράφοντες ἐν πίναξιν εἰς κύρτον τινὰ τὰς πόλεις αὐτάς, ἐκείνου καθεύδοντος, ὑποδυόμενας. δῆλον γὰρ ὅτι τῶν πράξεων ἐλαττοῦσι τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος οἱ τὸ γενναίως καὶ φιλοπόνως καὶ κατ' ἀρετὴν καὶ δι' αὐτῶν ἀφαιροῦντες. 856C οἱ δὲ πλαγίως οἷον ἐξ ἀφανοῦς βέλεσι χρώμενοι ταῖς διαβολαῖς, εἶτα περιούντες ὀπίσω καὶ ἀναδύόμενοι, τῷ φάσκῃ ἀπιστεῖν ἅ πάνυ πιστεῦσθαι θέλουσιν, ἀρνούμενοι κακοθήθειαν ἀνελευθερίαν τῇ κακοθηεῖα προσοφλισκάνουσιν.

<sup>286</sup> L'aneddoto risulta più esteso negli *Apophthegmata*, ove Plutarco riporta anche la risposta di Timoteo ai calunniatori. Tuttavia anche nel *De Herodoti malignitate* è palese che l'autore è incline ad accordare il suo favore a Timoteo, per il fatto che accusa gli storici tendenziosi di voler sminuire di proposito le azioni gloriose di alcuni condottieri. Un dettaglio che invece è presente in questa versione dell'aneddoto ed è assente negli *Apophthegmata* (anche se implicitamente individuabile) è l'uso dell'avverbio φρονίμως in riferimento alla qualità che Plutarco attribuisce a Timoteo. Questi è dotato di φρόνησις, che (Frazier, *op. cit.*, p. 208) “désigne parfois les qualités intellectuelles du général, symétriques du courage et de l'audace, mais plus souvent se dégage de l'action immédiate pour inspirer une prudente analyse de la situation, que les faits confirmeront”.



puntualizzare che la virtù (ἡ ἀρετή), la prodezza (τὸ γενναῖον) e la laboriosità (τὸ φιλοπόνον) sono le basi su cui si fonda la popolarità ed il prestigio dei grandi ed invece attribuisce le loro vittorie alla buona sorte, è evidente che egli mira a ridimensionare l'azione compiuta, sconfessandone sia la rilevanza (τὸ μέγεθος) sia la nobiltà (τὸ κάλλος). Il ricorso a parole di calunnia, di seguito ritrattate, è segno evidente non solo di κακοπάθεια, ma anche di ἀνελευθερία, dal momento che quelle parole, instillate nella mente di chi legge, influenzeranno certamente il loro giudizio in maniera negativa.

L'aneddoto è citato anche nella *Vita di Silla* (6, 3-4)<sup>287</sup> al fine di proporre una comparazione tra l'atteggiamento di Silla e Timoteo, entrambi favoriti dalla Τύχη, ma non parimenti propensi ad attribuire ad essa i benefici ricevuti e i personali trionfi. Silla, dopo aver riportato schiacciati e memorabili vittorie nella guerra civile contro Mario, era stato riconosciuto quale condottiero valoroso dai cittadini romani; in aggiunta grande credito aveva acquisito tra gli amici, che lo ritenevano il condottiero esemplare, e tra i nemici, che riconducevano i suoi successi al favore della buona sorte (*Sull.* 6, 2-3 ἡγεμόνος μεγάλου μὲν παρὰ τοῖς πολίταις, μεγίστου δὲ παρὰ τοῖς φίλοις, εὐτυχεστάτου δὲ καὶ παρὰ τοῖς ἐχθροῖς).

---

<sup>287</sup>*Sull.* 6, 3-4 ἀλλ' οὐκ ἔπαθε ταὐτὸ Τιμοθέω τῷ τοῦ Κόνωνος, ὅς, εἰς τὴν τύχην αὐτοῦ τὰ κατορθώματα τῶν ἐχθρῶν τιθεμένων καὶ γραφόντων ἐν πίναξι κοιμώμενον ἐκείνον, τὴν δὲ Τύχην δικτύω τὰς πόλεις περιβάλλουσαν, ἀγροικιζόμενος καὶ χαλεπαίνων πρὸς τοὺς ταῦτα ποιοῦντας ὡς ἀποστερούμενος ὑπ' αὐτῶν τῆς ἐπὶ ταῖς πράξεσι δόξης, ἔφη ποτὲ πρὸς τὸν δῆμον, ἐπανήκων ἐκ στρατείας εὐ κεχωρηκέναι δοκούσης, "Ἄλλὰ ταύτης γε τῆς στρατείας οὐδέν, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῇ τύχῃ μέτεστι." πρὸς Τιμόθεον μὲν οὖν φασιν οὕτω φανέντα φιλότιμον ἀντιμειρακιεύεσθαι τὸ δαιμόνιον, ὥστε μηδὲν ἔτι πρᾶξαι λαμπρόν, ἀλλὰ ὅλως ἀποτυγχάνοντα ταῖς πράξεσι καὶ προσκρούοντα τῷ δήμῳ τέλος ἐκπεσεῖν τῆς πόλεως.

L'espressione, che Plutarco usa in riferimento a Silla (εὐτυχεστάτου δὲ καὶ παρὰ τοῖς ἐχθροῖς), richiama da vicino le parole con cui inizia l'apoteigma 1 di Timoteo (187B Τιμόθεος εὐτυχῆς ἐνομιζέτο στρατηγὸς εἶναι, καὶ φθονοῦντες αὐτῷ; cf. *De Herod. mal.* 856B ἀλλ' εὐτυχῶς, ὡς Τιμόθεον οἱ ἐχθροί...).

Tuttavia la reazione di Silla alle parole dei nemici, come subito commenta l'autore, si distaccava del tutto da quella di Timoteo (*Sull.* 6, 3 ἀλλ' οὐκ ἔπαθε ταὐτὸ Τιμοθέῳ). Infatti il condottiero romano non solo gradiva di essere considerato dagli altri un uomo favorito dalla sorte, ma proprio lui in prima persona sottolineava, anche con una certa esagerazione, che l'intervento della divinità aveva contribuito in modo considerevole e decisivo alla riuscita delle sue imprese. Questo atteggiamento derivava secondo Plutarco sia da un eccesso di orgoglio sia da una sincera fede nella divinità<sup>288</sup>. Anche nelle *Memorie* da lui scritte, Silla rimarcava di essere stato favorito grandemente dalla Τύχη, quasi ridimensionando l'importanza che il suo temperamento valoroso aveva avuto nel riportare successi militari. Dedicando le sue *Memorie* a Lucullo, Silla ancora una volta riaffermava che niente è da considerarsi realizzabile, se la divinità non interviene ad appoggiare i progetti dell'uomo<sup>289</sup>.

---

<sup>288</sup> *Sull.* 6, 4-5 Σύλλας δὲ οὐ μόνον ἠδέως προσιέμενος τὸν τοιοῦτον εὐδαιμονισμόν καὶ ζῆλον, ἀλλὰ καὶ συναύξων καὶ συνεπιθειάζων τὰ πραττόμενα, τῆς τύχης ἐξῆπτεν, εἴτε κόμπῳ χρώμενος εἴθ' οὕτως ἔχων τῆ δόξῃ πρὸς τὸ θεῖον.

<sup>289</sup> *Sull.* 6, 5 ἔτι δὲ καὶ δι' ὧν φησι πρὸς τύχην εὐ πεφυκέναι μᾶλλον ἢ πρὸς πόλεμον, τῇ τύχῃ τῆς ἀρετῆς πλέον ἔοικε νέμειν καὶ ὅλως ἑαυτὸν τοῦ δαίμονος ποιεῖν ὅς γε καὶ τῆς πρὸς Μέτελλον ὁμονοίας, ισότιμον ἄνδρα καὶ κηδεστήν, εὐτυχίαν τινὰ θεῖαν αἰτιᾶται ... 6, 6 ἔτι δὲ Λευκόλλῳ μὲν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν, ὧν ἐκείνῳ τὴν γραφὴν ἀνατέθεικε, παραινεῖ μηδὲν οὕτως ἡγεῖσθαι βέβαιον ὡς ὅ τι ἂν αὐτῷ προστάξῃ νύκτωρ τὸ δαιμόνιον.

Motivo conduttore del cap. 6, 2-6 è dunque il rapporto che lega indissolubilmente le vicende umane alla volontà della divinità<sup>290</sup>, propensa ad intervenire assecondando o ostacolando le azioni dell'uomo. La divinità, che Plutarco nomina numerose volte e con diversi appellativi in questo capitolo (τύχη, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον, cf. n. 288 e 289), non è invece riconosciuta affatto determinante da Timoteo nell'esito positivo delle sue campagne militari.

Inserito in questo contesto, l'aneddoto di Timoteo fa emergere un giudizio negativo dell'autore riguardo all'eccessivo orgoglio dell'ateniese in relazione

---

<sup>290</sup> Leão<sup>b</sup> (2010, pp. 183-194) ha analizzato in dettaglio questo aspetto nella *Vita di Focione*. Lo studioso parte dalla premessa che il motivo de "l'intervention de la Providence divine" non è sviluppato con uniformità nelle biografie plutarchee; per quanto riguarda l'ambito greco, esso sembra maggiormente attestato nelle *Vite* di personaggi attivi nella fase di declino della πόλις; in ambito romano, invece, "la participation de la Providence est plus régulièr et apparaît dès la fondation de la ville jusqu'à l'instauration du Principat, fait qui pourrait ne pas être étranger à la perception de l'extraordinaire ascension romaine, dont le succès semblait dû, au moins en partie, à une faveur divine spéciale et durable". Lo studio della *Vita di Focione* consente di osservare in che modo si combinano il valore e le qualità dell'individuo rispetto alla τύχη. "Dès l'ouverture de la *Vita*, Plutarque marque bien que l'*arete* ne suffit pas pour garantir le succès escompté, puisqu'il faut compter avec la présence de la *tyche* et dû *kairos* (« l'occasion »), qui peuvent empêcher les potentialités d'un caractère d'exception de se réaliser, de donner toute leur mesure. Cette idée est reprise et amplifiée dans le chapitre suivant de la biographie, qui souligne la relation entre *hybris*, *tyche* et le gouvernement de la polis". Nella raffigurazione plutarchea vengono attribuite a Focione sia qualità innate apprezzabili sia una formazione culturale di rilievo, considerato che aveva avuto il privilegio di seguire le lezioni di Platone e Senocrate. Questi due fattori sembravano essere stati determinanti nel trionfo militare a Nasso, che segnava il momento di ripresa di Atene dopo la cocente sconfitta nella guerra del Peloponneso. "Le lien de Phocion avec ce triomphe, des le début de sa carrière militaire, suggèrait qu'il pouvait infléchir l'histoire recente de l'Attique et permettre a Athènes de recuperer son ancien pouvoir politique et militaire". Leão sottolinea che Plutarco riporta un dettaglio apparentemente irrilevante: al momento della vittoria a Nasso nel 376 a.c., ad Atene si celebravano i Misteri Eleusini. Quando Plutarco racconta l'arrivo dei Macedoni ad Atene e l'insediamento della guarnigione nel 322 a.c., riferisce che anche in quella circostanza ad Atene si celebrava il rito dei Misteri. In questa occasione gli Ateniesi "comprennent que les dieux assistaient indifferents a la souffrance de la Grèce (τὰ δυσχερέστατα πάθη τῆς Ἑλλάδος ἐπισκοπεῖν τοὺς θεοὺς)...Le fait que, dans ce contexte, Plutarque utilise le terme *theoi* (mais aussi *ta theia*) pour designer l'action divine suggère que la decadence de la Grèce correspondait, d'une certaine façon, a un ineluctable dessein superieur, dont la lecture se revelait finalement dans le long deroulement du 'temps chronologique' (*chronos*) mais aussi dans le choix symbolique d'un moment spécifique ou 'temps opportun' (*kairos*) pour rendre evidentes les implications d'une réalité d'une plus grande portée". Non sembra casuale che la biografia termina con la riflessione che la morte di Focione rappresenta un esempio lampante di δυστυχία. Nonostante le sue qualità, la sua ἀρετή e la sua formazione di alto livello, "il lui aurait été nécessaire d'avoir aussi l'appui d'une *tyche* propice et de vivre dans un temps plus favorable (autant dans le sens de *kairos* comme dans celui de *chronos*) afin que ses qualités puissent donner toute leur mesure".

alle vittorie da lui conseguite rispetto all'atteggiamento più moderato e coscienzioso di Silla.

Nella versione che qui si legge dell'aneddoto, Plutarco aggiunge un dettaglio sul dipinto con cui i rivali di Timoteo si prendono gioco di lui; a differenza di quanto si legge negli *Apophthegmata* e nel *De malignitate Herodoti*, ove sono le città che scivolano nella rete di Timoteo, nella *Vita di Silla* Plutarco introduce l'immagine di Τύχη che, a guisa di un pescatore, avvolge le città con la rete e le cattura. Sebbene il significato generale sia il medesimo, ossia che Timoteo riesce a sconfiggere i nemici senza alcuna azione valorosa, mi sembra di poter cogliere una diversa interpretazione del concetto di τύχη. Quando Plutarco rappresenta le città che spontaneamente si gettano nella rete di Timoteo, sembra che la τύχη venga intesa come casualità, come circostanza occasionalmente favorevole all'uomo; nel caso della *Vita di Silla* Τύχη è presentata come una divinità che volontariamente interviene nelle vicende di Timoteo, partecipando attivamente alle sue imprese.

A questo punto sembra ribaltata completamente la prospettiva da cui Plutarco osserva il personaggio di Timoteo. Negli *Apophthegmata* lo stratega viene presentato nell'aneddoto in questione e negli altri due in maniera completamente positiva; parimenti avviene nel *De Herodoti malignitate*, ove Plutarco riconosce a Timoteo il diritto di rivendicare il proprio coraggioso operato a dispetto di chi lo considerava semplicemente fortunato. Nella *Vita di Silla* emerge invece un aspetto del personaggio sinora taciuto, la tendenza

malsana alla φιλοτιμία, che lo induce ad essere anche poco rispettoso della divinità.

Mentre Silla attribuiva grandi meriti alla τύχη per millanteria ma anche, come già osservato, perché effettivamente riponeva fiducia nell'intervento divino (*Sull.* 6, 5 ἔχων τῆ δόξῃ πρὸς τὸ θεῖον), Timoteo al contrario si sentiva defraudato della δόξα, che, a suo dire, traeva origine esclusivamente dalle sue πρᾶξεις<sup>291</sup>; inoltre Plutarco si sofferma ad indicare alcuni particolari sulla risposta di Timoteo ai nemici, particolari assenti nelle altre due versioni dell'aneddoto. Egli scrive infatti che alla provocazione irridente del dipinto, lo stratega aveva risposto non con moderazione ed autocontrollo, bensì in modo rozzo e grossolano (ἀγροικίζομαι) ed in preda allo sdegno (χαλεπαίνω)<sup>292</sup>.

---

<sup>291</sup> Opsomer (2011, pp. 151-173) osserva che nel *De virtute morali* e negli altri opuscoli filosofici il termine τύχη è generalmente tradotto come “chance or luck”; nelle *Vite* sembra assumere anche altri significati, in particolare “there it often bears connotations of divine intervention”. Fatta questa premessa, lo studioso si propone di analizzare la problematica e non risolve la questione inerente al rapporto tra “character (virtue), chance, and success”. La negazione dell'intervento divino nelle sue azioni ad opera di Timoteo rispetto a Silla viene ampiamente ripresa da Plutarco nella *Vita di Dione*, in cui “the combination of virtue and fortune will be a running theme”. In base alla lettura di Opsomer, Plutarco considera entrambi i fattori necessari alla buona riuscita di un'azione; senza l'aiuto della τύχη, l'uomo può compiere, grazie alla virtù (ἀρετή), un'azione nobile, “but ‘grandeur’ (μέγεθος) will surely be found lacking”. Il punto focale della questione riguarda “the tension between those things to which we are related in a passive way and those that we actively determine, through our own virtue... Fortune can render someone's virtue ineffectual, but may also reward it. When it merely affects the outcome of one's actions, we may call it incidental. Plutarch knows that more is needed than philosophical insight into the nature of virtue -not just luck, but also other types of knowledge and abilities. The prudence that takes into account situational contingencies is explicitly mentioned in *De virtute morali*... True contingency exists and is morally relevant, for this is where practical virtues and prudence operate. Plutarch thus adopts a middle position between Aristotelians and Stoics”.

<sup>292</sup> Cf. *Timol.* 4, 8 τοῦ δὲ Τιμοφάνους πρῶτον μὲν αὐτῶν καταγελῶντος, ἔπειτα δὲ πρὸς ὀργὴν ἐκφερομένου καὶ χαλεπαίνοντος, ὁ μὲν Τιμολέων ἀποχωρήσας μικρὸν αὐτοῦ καὶ συγκαλυψάμενος εἰστήκει δακρύων; *Lys.* 8, 2 ὡς δὲ ἦσθετο γινομένην τὴν ἐπανάστασιν, ὀξέως βοηθήσας καὶ παρεισελθὼν εἰς τὴν πόλιν οἷς πρώτοις ἐπιτύχοι τῶν νεωτεριζόντων ἐχαλέπαινε τῆ φωνῇ καὶ προσήγε τροχυνόμενος ὡς ἐπιθήσων δίκην αὐτοῖς,...; *Cic.* 30, 4 ἐκείνου δὲ μεμνημένος ἐπεικῶς αἰεὶ καὶ λόγους εὐγνώμονας ἐνδιδούς, ὡς ἂν τις οὐ μισῶν οὐδὲ χαλεπαίνων, ἀλλ' ἐγκαλῶν μέτρια καὶ φιλικά, παντάπασιν αὐτοῦ τὸν φόβον ἀνήκεν. Dai passi indicati si evince chiaramente la valenza negativa che il

Negli *Apophthegmata* invece non è fornita alcuna precisazione relativa al tono e alla modalità in cui Timoteo risponde; sono riportate solamente le parole con cui egli risponde alle diffamazioni (parole non citate né nella *Vita di Silla* né nel *De Herodoti malignitate*); e da esse non traspare minimamente asprezza o arroganza, ma solo orgogliosa convinzione di essere un valoroso condottiero.

Nella *Vita di Silla* Plutarco aggiunge un'ulteriore indicazione che offusca ulteriormente il ritratto di Timoteo; infatti si legge che, oltre all'episodio del dipinto, anche in un'altra circostanza lo stratega aveva sconfessato l'aiuto della *τύχη* nell'aver condotto a termine con successo una campagna militare (*Sull.* 6, 3-4 ἔφη ποτὲ πρὸς τὸν δῆμον, ἐπανήκων ἐκ στρατείας εὖ κεχωρηκέναι δοκούσης, “Ἀλλὰ ταύτης γε τῆς στρατείας οὐδέν, ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῇ τύχῃ μέτεστι”). La risposta di Timoteo potrebbe apparire analoga, in merito al significato, a quella che si legge negli *Apophthegmata*; Timoteo sembrerebbe ancora una volta rammaricarsi per il mancato riconoscimento della sua ἀρετή. Tuttavia è il commento di Plutarco, che immediatamente segue le parole di Timoteo, ad offrire la chiave di interpretazione corretta.

Già in precedenza Plutarco ha evidenziato il tono, certamente poco edificante, con cui Timoteo tentava di difendersi (*Sull.* 6, 3 ἀγροικιζόμενος καὶ χαλεπαίνων); adesso nuovamente evidenza che le parole di Timoteo sono inappropriate. Infatti il suo smisurato desiderio di gloria aveva ingenerato l'ostilità della divinità nei suoi confronti, ragion per cui egli non fu più in grado di compiere azioni gloriose.

---

verbo χαλεπαίνω assume in Plutarco; esso è spesso associato infatti a parole che esprimono la perdita di controllo e di equilibrio interiore.

Nel pensiero plutarco la φιλοτιμία può assumere una connotazione sia positiva sia negativa; se essa costituisce lo stimolo a compiere azioni gloriose soprattutto per l'interesse della comunità, non è da biasimare; tuttavia quando essa si trasforma in passione smoderata non più arginabile, allora è da condannare.

Nel caso di Timoteo Plutarco scrive chiaramente che lo stratega, nel rinnegare il soccorso divino nelle sue vicende belliche, aveva peccato di presunzione; ed in tal modo aveva suscitato il risentimento della divinità, che si era vendicata della sua puerile insolenza ((*Sull.* 6, 4 πρὸς Τιμόθεον μὲν οὖν φασιν οὕτω φανέντα φιλότιμον ἀντιμειρακιεύεσθαι τὸ δαιμόνιον), ostacolando per il resto della sua vita. Infatti, aggiunge Plutarco, dopo quelle parole di presunzione, Timoteo non era stato in grado di compiere alcuna azione illustre, indizio dunque che la divinità non lo aveva più favorito come in passato. Ed anzi la divinità non solo non lo aveva più assecondato, ma anche osteggiato fortemente; infatti Timoteo, come in una parabola discendente, commise numerosi errori nelle successive campagne militari, ebbe contrasti accesi con il popolo ed in conclusione fu addirittura bandito da Atene<sup>293</sup>.

---

<sup>293</sup> L'involuzione del personaggio dal punto di vista comportamentale e in ambito politico-militare rappresenta un altro dei problemi su cui Opsomer (*op. cit.*, pp. 169-170) si è soffermato ("The case that worries Plutarch is that of a person who on the whole has led a decent and virtuous life deteriorates in later life"). Lo studioso analizza il caso di Sertorio nella biografia a lui dedicata, ove egli "had for most of his life proved to be moderated in good fortune (μέτριος εὐτυχίαν ἐνεγκεῖν, 10.2), and had shown restraint in his punishment of mistakes (10.4)". Tuttavia nella parte conclusiva della sua vita Sertorio si mostrò brutale e feroce, dando l'impressione, a chi lo osservava, di aver celato in precedenza la sua vera natura. Plutarco riporta questa suggestione, ma propone anche una lettura alternativa della vicenda di Sertorio: "virtue that is pure (ἀρετὴν μὲν εἰλικρινῆ) and rationally constituted (καὶ κατὰ λόγον συνεστῶσαν) cannot by some (ill-)fortune be turned into its opposite (τύχη τις ἐκστῆσαι πρὸς τοῦναντίον, 10.6); yet, at the same time, it is possible for excellent natures and moral constitutions, when they are undeservedly hit by extreme bad fortune (προαιρέσεις καὶ φύσεις

Il suo declino militare e politico era evidente manifestazione dell'inopportunità del suo atteggiamento verso la divinità in stridente contrasto, osserva Plutarco, con il comportamento di Silla, sempre ossequioso e rispettoso della divinità, nella consapevolezza che senza l'appoggio divino l'uomo non sarebbe stato capace, con le sue sole forze, di pervenire a risultati positivi.

Dall'analisi del passo emerge in definitiva un ritratto discutibile di Timoteo, di cui Plutarco omette considerazioni negative negli *Apophthegmata* e nel *De Herodoti malignitate*; ritengo che la spiegazione di tali omissioni vada ricercata nel contesto in cui l'aneddoto è introdotto nei due opuscoli.

Negli *Apophthegmata* i tre aneddoti relativi a Timoteo propongono una tematica di natura prettamente politico-militare, riguardante lo scontro, adombrato negli apoftegmi 1 e 2 e rappresentato manifestamente nell'apoftegma 3, tra la fazione di Timoteo e quella di Carete. L'autore della raccolta mira a presentare Timoteo quale autentico esempio di stratega, equilibrato e prudente, rispetto all'inesperto e sprovvisto Carete. In questo contesto la risposta superba di Timoteo, che si legge nella *Vita di Silla*, avrebbe scalfito inevitabilmente il ritratto positivo del personaggio.

---

χρηστὰς ὑπὸ συμφορῶν μεγάλων παρ' ἀξίαν κακωθείσας), to change their characters together with their fortunes (τῷ δαίμονι συµμεταβαλεῖν τὸ ἦθος, 10.6). This is, says Plutarch, what happened to Sertorius when his luck deserted him and fortune treated him undeservedly badly (10.7)". Discostandosi da una "scholarly *idée fixe*" secondo cui gli storiografi antichi, ed anche Plutarco, non prendono in considerazione la possibilità che un personaggio e la sua indole possano subire modifiche ed alterazioni positive o negative nel corso del tempo, Opsomer afferma che secondo Plutarco "a pure form of virtue *may be* unalterable (he expresses himself cautiously). Nevertheless he admits elsewhere (*Sol.* 7, 1-2) that a virtuous disposition may not be indestructible...no perfect virtue can ever be lost; but perfect virtue is not humanly possible, so there is no theoretical problem when humans lose what virtue they have".



Analogo ragionamento può considerarsi valido per il *De Herodoti malignitate*, ove l'interesse di Plutarco è la presentazione di personaggi valorosi che a torto non vengono riconosciuti come condottieri degni di nota.

Nella *Vita di Silla* invece Plutarco sta sviluppando un'argomentazione di tipo filosofico e teologico relativa alla modalità con cui il divino interviene nelle vicende umane. All'esempio di Silla, protagonista della biografia, Plutarco contrappone quello di Timoteo, cui viene contestato non di essere un incapace stratega, ma di essersi mostrato irrispettoso della divinità.

Non è dal punto di vista politico-militare che Plutarco sta condannando Timoteo; anzi, come si è visto negli *Apophtegmata*, Timoteo viene riabilitato sotto quel profilo a scapito dei diffamatori. È invece secondo una prospettiva religiosa che Timoteo assume connotati negativi, per il fatto che non sa ridimensionare il suo protagonismo, riconoscendo alla divinità i benefici ricevuti.

Nella concezione plutarchea ampio spazio è riservato al problema della libertà di azione dell'uomo e le limitazioni che ad esso possono derivare dall'intervento della divinità<sup>294</sup>, problema di cui si è interessato approfonditamente Babut (2003) nella monografia *Plutarco e lo Stoicismo*.

---

<sup>294</sup> Cf. Volpe Cacciatore<sub>a</sub> (2010, pp. 42-44) "Il problema era di 'determinare' in quale misura sia vero e in quale misura sia falso il detto πάντα καθ' εἰμαρμένην ed egli risponde che se pure si ritiene che il fato comprenda o abbraccia tutte le cose, da ciò non si può dedurre che tutto sia sotto la sua dipendenza. La questione era, dunque, πάντα καθ' εἰμαρμένην ο πάντα ἐν εἰμαρμένη; Plutarco era convinto – al pari di Platone – che l'ordine della necessità si combinava con l'ordine della causalità e con il libero arbitrio. È quanto dice Lampria in *Quaest. conv.* 740C. Ancora più significativo *De Hom.* 2, 120, 1309-1315 (p. 59 Kindstrand) nel quale lo stesso Lampria, riprendendo il discorso sul ruolo di ciascuna causa nella vita degli uomini e citando ancora Platone, attribuiva al libero arbitrio la scelta delle nostre vite e associava al fato la scelta di vivere bene o male... La posizione di Plutarco, dunque, è da considerarsi per alcuni aspetti 'mediana' perché egli non rinuncia alla libertà umana ma neppure alla superiorità della Provvidenza sulla necessità e alla concatenazione logica delle cause e degli effetti sul normale fluire del mondo".

Nel capitolo intitolato *L'intervento divino* Babut così scrive: "Emerge, così, una tensione tra l'idea della trascendenza divina - τὸ θεῖον ἡμῶν ἀνεπίμικτον - il desiderio di salvare la libertà umana e di preservare i diritti della ragione, da una parte, e dall'altra parte l'affermazione dell'onnipotenza e della provvidenza di Dio, la quale inevitabilmente tende a riabilitare la vecchia credenza nei prodigi e in altri interventi miracolosi concessi in favore degli uomini" (p.537). Lo studioso cita alcuni esempi tratti dalle opere di Plutarco in cui "si trova posto il principio - tanto importante nella sua rappresentazione del mondo e nella sua concezione della storia - dell'intervento divino nelle vicende umane, che può capovolgere le previsioni e i calcoli più razionali, modificando profondamente il corso normale degli eventi" (p.532).

Nella *Vita di Fabio Massimo*, ad esempio, Annibale, nonostante le sollecitazioni altrui, prende la decisione di non procedere nella sua avanzata contro l'Urbs. Plutarco commenta l'episodio con tali parole (*Fab.* 17, 1): οὐ ῥάδιον εἰπεῖν ὅστις ἀπέτρεψε λογισμός, ἀλλὰ μάλλον δαίμονος ἢ θεοῦ τινος ἐμποδῶν στάντος ἔοικεν ἔργον ἢ πρὸς τοῦτο μέλλησις αὐτοῦ καὶ δειλίασις γενέσθαι<sup>295</sup>.

---

<sup>295</sup> Un altro esempio riportato da Babut è tratto dalla *Vita di Pericle* (34, 4), ove Plutarco scrive che durante la guerra del Peloponneso gli Ateniesi avevano inflitto molte perdite ai Lacedemoni, motivo per cui questi ultimi avrebbero dovuto presto interrompere le operazioni belliche in base ai calcoli di Pericle (ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς ὁ Περικλῆς προηγόρευσεν). Pericle avrebbe avuto ragione, se qualche divinità non avesse ostacolato le previsioni degli uomini (εἰ μὴ τι δαίμόνιον ὑπηναντιώθη τοῖς ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς). Inoltre nella *Vita di Timoleonte* Babut individua quale tema sotteso a tutte le vicende narrate "il favore divino, che accompagna un uomo in ogni tappa della sua esistenza e conferisce a tutte le sue imprese un successo e un lustro eccezionali". Plutarco sottolinea che Timoleonte fu posto al comando dell'esercito corinzio in Sicilia, sebbene non godesse di alcuna fama né avesse ambizioni politiche; eppure nel corso dell'assemblea del popolo un uomo pronunciò il suo nome affinché venisse designato comandante. La spiegazione che l'autore fornisce è la seguente: ἀλλὰ θεοῦ τινος ὡς ἔοικεν εἰς νοῦν ἐμβαλόντος τῷ ἀνθρώπῳ. Nella medesima biografia "la controparte di questo destino è offerta da quello del

Secondo Babut la religiosità di Plutarco si può definire una “tensione cosciente” tra due estremi, l’eccessiva credulità e ingenuità, per cui ogni episodio significativo viene ritenuto un segnale evidente dell’intervento divino, sfociando in tal modo nella superstizione, e l’atteggiamento razionalistico che tende a negare l’esistenza dell’entità divina<sup>296</sup>.

Alla luce delle riflessioni di Babut sembra plausibile che l’episodio di Timoteo, come è raccontato nella *Vita di Silla*, vada interpretato come la critica di Plutarco ad un razionalismo senza alcuna possibilità di mediazione con i principi della fede tradizionale. Timoteo, che pur aveva goduto per lungo tempo dei benefici della divinità, sperimenta poi le conseguenze negative del suo atteggiamento, quando τὸ δαιμόνιον contrasta la sua φιλοτιμία.

Nell’apoftegma 2 (187C) l’autore esprime le sue considerazioni sulla necessità, per il comandante di un esercito, di astenersi da azioni eccessivamente rischiose per la propria vita, dal momento che la morte del comandante potrebbe pregiudicare la salvezza di tutti i soldati. Oggetto d’interesse è dunque la definizione dei limiti entro cui lo stratega deve circoscrivere il proprio intervento bellico.

---

tiranno Dionigi di Siracusa - tipico esempio dei rovesci della fortuna - in cui si può riconoscere <<l’azione potente e velata delle forze divine, e insieme l’evidente debolezza delle cose umane>> (14, 2 πολλὴν ἐν ἀσθενέσι τοῖς ἀνθρωπίνοις καὶ προδήλοισ τὴν τῶν ἀδήλων αἰτιῶν καὶ θεῶν δύναμιν). La vita di Timoleonte è in effetti tutta posta sotto il segno della <<fortuna>> (τύχη, εὐτυχία)”.

<sup>296</sup> Babut (*op. cit.*, p. 576): “...aggiunge Plutarco (*Thes.* 1, 1-3), <<ma in queste materie la fede cieca e l’eccessiva diffidenza sono ugualmente pericolose (καὶ τὸ πιστεύειν σφόδρα καὶ τὸ λίαν ἀπιστεῖν ἐπισφαλές ἐστι), a causa della debolezza umana (διὰ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν), che non ha limiti e non si sa controllare, ma si lascia trascinare ora nella superstizione e nella cecità (εἰς δεισιδαιμονίαν καὶ τυφόν), ora nella negligenza e nel disprezzo delle cose divine (εἰς ὀλιγοψύχον τῶν θεῶν καὶ περιφρόνησιν). Il meglio sarebbe essere prudenti ed evitare ogni eccesso>> (ἢ δ’ εὐλάβεια καὶ τὸ μηδὲν ἄγαν ἄριστον)”.

L'autore presenta due modelli alternativi e antitetici di stratega, ricorrendo alla figura etimologica στρατηγῶν/στρατηγοῦντος, che indica con precisione il *Leit-motiv* dell'aneddoto e funge da raccordo tra le due parti da cui esso è composto.

Nella prima parte viene presentato lo stratega Carete, non esplicitamente nominato, il quale, al pari di strateghi affini per indole, viene considerato *τολμηρός* per il fatto che ha riportato una ferita in battaglia. Carete mostra con orgoglio la ferita agli Ateniesi ed il giudizio dell'autore apparentemente sembra essere positivo. Nobile e valoroso è infatti il comandante che affronta i pericoli della battaglia, esponendosi personalmente accanto ai soldati invece di stare nella retroguardia.

Tuttavia è la seconda parte dell'aneddoto a suggerire una lettura differente dell'azione presumibilmente coraggiosa di Carete; leggiamo infatti che Timoteo giudica un'ignominia l'essere stato quasi colpito da un dardo scagliato dai nemici nella battaglia di Samo. A prima vista Timoteo mostra di non essere stato coraggioso come Carete, dal momento che non ha riportato ferite sul campo.

Ma la valutazione dell'autore sembra essere diversa, anche sulla base del contesto in cui l'aneddoto è citato nella *Vita di Pelopida* (vd. oltre). Timoteo sottolinea che, quando l'episodio si è verificato, era stratega degli Ateniesi, non un semplice soldato. E per uno stratega non è certo opportuno incorrere nel rischio di essere ferito nel corso di una guerra, considerando che il ruolo fondamentale dello stratega è di coordinare le truppe.

Gli Ateniesi, come spettatori di una contesa, sono coinvolti da Carete, che mostra loro le sue ferite (...τινος τραῦμα τοῖς Ἀθηναίοις δεικνύοντος...), e da

Timoteo, che si rivolge a loro direttamente (...μου στρατηγουῦντος ὑμῶν...), a giudicare chi dei due abbia agito correttamente.

Le parole di Timoteo suggeriscono in conclusione il vero significato da assegnare all'aggettivo *τολμηρός*, posto all'inizio dell'aneddoto in riferimento a Carete e ad altri strateghi. Essi si sono mostrati non coraggiosi, ma temerari e incoscienti<sup>297</sup>; si sono resi protagonisti di azioni imprudenti, inconsapevoli del danno che sarebbe derivato all'intero esercito, se fossero deceduti nel corso della battaglia. Dovrebbero provare vergogna per il loro agire impulsivo e irragionevole, non di certo vantarsene in pubblico<sup>298</sup>.

---

<sup>297</sup> Sull'accezione sia positiva che negativa di *τόλμα* cf. Liddell-Scott "*courage, hardihood...τόλμα καλῶν courage for noble acts* Pi.N.7.59; ...in bad sense, *over-boldness, recklessness...τ. ἀλόγιστος* Th.3.82,...*θρασύτης και τ. Pl.La.107b*". Come osserva Cerezo (1996, pp. 77-83), alla base della distinzione plutarchea tra azione coraggiosa e azione temeraria vi è il pensiero di Aristotele, il quale nell'*Etica Nicomachea* 1115a "define el valor como el término medio entre el miedo y la temeridad (*μεσότης ἐστὶ περὶ φόβους καὶ θάρσῃ*)". Plutarco si sofferma spesso ad illustrare cosa egli intende per "valor inútil, o mejor, lo que no es valor". Tra gli esempi citati dallo studioso vi è un passo della *Vita di Artaserse* (8, 3) in cui Plutarco biasima Ciro per il fatto che durante lo scontro a Cunassa si era lanciato nella mischia sconsideratamente (*προπετῶς*) e al contempo rimprovera Clearco per aver adottato in campo una strategia intaccata dall'eccessiva prudenza. Chiaramente per Plutarco "es más digna de censura la excesiva *εὐλάβεια* de Clearco que la temeridad (*θάρσος*) de Ciro", ma il passo è una valida testimonianza del giudizio negativo che l'autore ha per i due estremi, l'eccessiva prudenza e il coraggio oltre misura. Analogo per significato è un passo della *Vita di Fabio Massimo* (14, 1) in cui Varrone si distingue negativamente per *ἀπειρία*, *θρασύτης* e *προπέτεια* (cf. *προπετῶς* riferito a Ciro) e Plutarco commenta che ai Romani era chiaro che quell'atteggiamento insolente e temerario avrebbe arrecato gravi danni allo Stato. Cerezo conclude affermando che "la *ἀνδρεία*, según Plutarco, entra dentro del dominio del *λόγος*, siendo así τὸ θάρσος (*θρασύτης*) producto de algo irracional". Si veda anche Frazier (*op. cit.*, pp. 200-202): "Les emplois de *tolma*, un peu plus nombreux que ceux d'*andreia*, s'inscrivent plus dans la tradition de l'historiographie que dans celle des spéculations philosophiques. Non seulement en effet celles-ci écartent la *tolma* des listes de vertus, mais on constate qu'il faut, dans ce genre de teste, une épithète pour rendre la *tolme* positive, alors qu'à l'inverse, chez les historiens, elle est en soi audace louable, sauf à être accompagnée d'un qualificatif dépréciatif comme *alogistos*". A seguito di un'analisi dell'occorrenza della parola *τόλμα* nelle biografie plutarchee, Frazier ha osservato che nella maggioranza dei casi essa ha un valore positivo; pochi sono i casi in cui la valenza è peggiorativa, come quando Plutarco si riferisce a personaggi poco raccomandabili che aderiscono alla congiura di Catilina (*Cic.* 19, 7) o quando parla di Alessandro di Fere, tiranno per nulla affidabile e arrogante (*Pel.* 27, 7). In genere l'uso *τόλμα*, rispetto ad *ἀνδρεία*, prevale "au cœur de la bataille et dans l'élan de l'action, associé à l'idée de vitesse, de vivacité ou d'urgence".

<sup>298</sup> La contrapposizione tra Timoteo, assennato e prudente, e gli strateghi temerari e irresponsabili è assimilabile al conflitto politico e comportamentale tra Fabio Massimo ed i suoi

La propensione dell'autore per Timoteo appare più esplicita nei capitoli 1 e 2 della *Vita di Pelopida*, in cui Plutarco riporta una serie di aneddoti, tra cui quello di Timoteo, per spiegare come sia stata irragionevole (*παρολόγως*) la morte di Pelopida e Marcello<sup>299</sup>. Essi infatti sottovalutarono la rilevanza del ruolo strategico da loro rivestito, non adeguando lo slancio ardimentoso alle circostanze (*σὺν οὐδενὶ λογισμῶ*), che al contrario richiedevano prudenza; ed in tal modo misero a repentaglio l'integrità dei rispettivi eserciti<sup>300</sup>.

Plutarco insiste sulla necessità di affrontare le situazioni complesse non lasciandosi travolgere dai *πάθη*, ma esaminando i problemi con spirito critico e accortezza. Se tale argomentazione è da tenere in giusta considerazione per un soldato, per il comandante deve costituire il fondamento delle decisioni militari da lui adottate.

---

nemici interni, di cui si parla nella *Vita di Fabio Massimo*. Scuderi (*op. cit.*, pp. 474-484) analizza una serie di episodi della biografia plutarchea al fine di individuare una costante nella condotta del condottiero romano, vale a dire "il superiore equilibrio dell'eroe", che "si manifesta ancora nel non lasciarsi condizionare dalle circostanze". Ad esempio, quando Fabio Massimo decide di non venire subito allo scontro frontale con Annibale in modo da far debilitare le truppe cartaginesi con il passare del tempo, egli viene accusato di essere vile ed a lui si contrappone, per indole e strategia militare, il *magister equitum* Minucio Rufo. Quest'ultimo, ambizioso e smanioso di attaccare battaglia in circostanze inopportune, aizzava le truppe contro Fabio e lo scherniva, proprio come avviene a Timoteo (apoft. 1 e 2). Ma Plutarco "dà risalto alla fermezza del protagonista, che non si lascia influenzare né dalle critiche dei suoi, né dalle provocazioni belliche del nemico". La *φρόνησις* di Fabio si manifesta anche quando consiglia al console Emilio Paolo di evitare lo scontro a canne con Annibale e tenta di ostacolare Terenzio Varrone, "il quale presuntuosamente proclamava che al primo contatto col nemico avrebbe vinto concludendo la guerra, mai finita con generali come Fabio...La sconfitta rovinosa serve ai Romani per capire che la creduta vigliaccheria era in realtà perspicacia sovrumana e addirittura intelligenza sovranaturale e divina".

<sup>299</sup> *Pel.* 2, 9 Ταῦτα δέ μοι παρέστη προαναφωνῆσαι γράφοντι τὸν Πελοπίδου βίον καὶ τὸν Μαρκέλλου, μεγάλων ἀνδρῶν παρολόγως πεσόντων.

<sup>300</sup> *Pel.* 2, 11 ἠφείδισαν ἑαυτῶν σὺν οὐδενὶ λογισμῶ, προέμενοι τὸν βίον ὀπηνίκα μάλιστα τοιούτων καιρὸς ἦν ἀνδρῶν σφισσομένων καὶ ἀρχόντων.

A tal proposito viene presentato l'aneddoto di Catone il Censore<sup>301</sup>, il quale biasimava coloro che tessevano le lodi di un uomo che si era mostrato smoderatamente<sup>302</sup> audace (...ἀλογίστως παράβολον καὶ τολμηρόν...) nel combattimento. Se è onorevole comportarsi virtuosamente, è altrettanto vero che non è opportuno disdegnare la vita e procurarsi la morte irragionevolmente. Plutarco condivide la riflessione di Catone, aggiungendo che è cura e dovere di chi governa una città o guida un esercito evitare innanzitutto di subire danni alla propria persona prima ancora di arrecare danni ai nemici (*Pel.* 1, 10 ...τοῦ μὴ παθεῖν κακῶς πρότερον ἢ τοῦ ποιῆσαι τοὺς πολεμίους ἐκάστῳ μέλειν προσήκει, μάλιστα δ' ἄρχοντι πόλεως ἢ στρατεύματος); lo stratega temerario mostra invece di non curarsi non solo della propria vita, ma nemmeno di quella dei soldati che da lui dipendono (*Pel.* 2, 1 ...κεφαλῇ δ' ὁ στρατηγός, οὐχ αὐτοῦ δόξειεν ἂν ἀποκινδυνεύων παραμελεῖν καὶ

---

<sup>301</sup> *Pel.* 1, 1 Κάτων ὁ πρεσβύτερος πρὸς τινὰς ἐπαινοῦντας ἄνθρωπον ἀλογίστως παράβολον καὶ τολμηρόν ἐν τοῖς πολεμικοῖς διαφέρειν ἔφη τοῦ πολλοῦ τινὰ τὴν ἀρετὴν ἀξίαν καὶ τὸ μὴ πολλοῦ τὸ ζῆν ἀξιὸν νομίζειν, ὀρθῶς ἀποφαινόμενος.

<sup>302</sup> Il coraggio rappresenta una qualità lodevole e apprezzabile quando non sfocia nella temerarietà; per Plutarco dunque non bisogna estirpare dall'animo le passioni, ma canalizzarle in modo che siano proporzionate all'azione da intraprendere. Cf. Volpe Cacciatore, *op. cit.*, p. 133): "L'enorme popolarità di Plutarco e la sua fortuna nei secoli successivi si comprendono – come da più parti è stato sostenuto – proprio a partire dal significato della 'missione' filosofica dell'uomo di cultura, sempre più impegnato nella ricerca dell'ἀρετή come *status* di eccellenza che consenta alla ragione di dominare istinti e passioni su una linea – ci riferiamo anche a tal proposito alla interpretazione di Ziegler che, d'altro canto, ripropone una ipotesi largamente sostenuta e accreditata – di rifiuto dell'ἀπάθεια stoica e di aderenza alla μετριοπάθεια peripatetica". Cf. Opsomer (*op. cit.*, pp. 154-155): "As he argues in his *De virtute morali*, Plato and Aristotle have in common a fundamentally dualistic conception of the soul that entails a view of moral virtue as the right mean between emotions ('passions'). *Metriopatheia*, which Plutarch presents, with some justifications, as a *Platonic* doctrine, is set against the Stoic ideal of *apatheia*. The idea that virtue is a mean follows from the fact that the passions are not, as the Stoic would like to see them, perverted reasonings, but belong to a second, irrational part of the soul, that is essentially different from reason. The Platonic view of the soul entails that the passions constitute the ineradicable disorderly element, but also the dynamic force of our psychic life. This irrational force has to be disciplined and made obedient to reason (*logos*), which is the right mean, the proportion (*logos*) in which consists moral virtue".

θρασυνόμενος, ἀλλ' ἀπάντων, οἷς ἡ σωτηρία γίνεται δι' αὐτοῦ καὶ τούναντίον).

Dopo queste argomentazioni Plutarco introduce le parole di Timoteo<sup>303</sup>, indicando subito che condivide il suo ragionamento (Διὸ καλῶς ὁ Τιμόθεος...εἶπε...). L'aneddoto risulta più dettagliato<sup>304</sup> rispetto alla versione che si legge negli *Apophthegmata*; l'aspetto interessante è che Plutarco, sempre citando in discorso diretto le parole di Timoteo, spiega perché lo stratega aveva considerato un disonore che la lancia dei nemici fosse caduta vicino al suo corpo. Timoteo definisce la sua avventatezza un comportamento da ragazzo inesperto e irresponsabile (μειρακιωδέστερον ἑμαυτῷ χρώμενος; cf. apoft. 2 τῶν τολμηρῶν στρατηγῶν), comportamento che risulta sconveniente per chi, come lui, è al comando di un grande esercito (κατὰ στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα δυνάμεως τοσαύτης).

Plutarco commenta le parole di Timoteo<sup>305</sup>, osservando che lo stratega può e deve esporsi in prima linea e senza timore della morte (καὶ χειρὶ καὶ σώματι

---

<sup>303</sup> *Pel. 2, 6* Διὸ καλῶς ὁ Τιμόθεος, ἐπιδεικνυμένου ποτὲ τοῖς Ἀθηναίοις τοῦ Χάρητος ὠτειλάς τινος ἐν τῷ σώματι καὶ τὴν ἀσπίδα λόγχῃ διακεκομμένην, “ἐγὼ δ’” εἶπε “καὶ λίαν ἠσχύνθην, ὅτι μου πολιορκουῦντος Σάμον ἐγγὺς ἔπεσε βέλος, ὡς μειρακιωδέστερον ἑμαυτῷ χρώμενος ἢ κατὰ στρατηγὸν καὶ ἡγεμόνα δυνάμεως τοσαύτης”.

<sup>304</sup> Rispetto alla versione che si legge negli *Apophthegmata*, nella *Vita di Pelopida* Plutarco indica con precisione il nome del rivale di Timoteo; Carete inoltre non mostra solo la ferita, ma anche lo scudo trapassato dalla lancia; infine il senso di disonore manifestato da Timoteo è accentuato mediante l'uso di λίαν αἰσχύνω. Sono dettagli che in ogni caso non modificano il senso dell'aneddoto.

<sup>305</sup> *Pel. 2, 7-8* ὅπου μὲν γὰρ εἰς τὰ ὅλα μεγάλην φέρει ῥοπήν ὁ τοῦ στρατηγοῦ κίνδυνος, ἐνταῦθα καὶ χειρὶ καὶ σώματι χρηστὸν ἀφειδῶς, χαίρειν φράσαντα τοῖς λέγουσιν, ὡς χρὴ τὸν ἀγαθὸν στρατηγὸν μάλιστα μὲν ὑπὸ γήρωσ, εἰ δὲ μή, γέροντα θνήσκειν· ὅπου δὲ μικρὸν τὸ περιγιγνόμενον ἐκ τοῦ κατορθώματος, τὸ δὲ πᾶν συναπόλλυται σφαλέντος, οὐδεὶς ἀπαιτεῖ στρατιώτου προᾶξιν κινδύνῳ πραττομένην στρατηγοῦ.



χρηστέον ἀφειδῶς), solamente quando il suo sacrificio è determinante per la vittoria; quando invece da un'azione rischiosa del comandante non è certo che derivi una vittoria ed è probabile che in ogni caso i vantaggi saranno scarsi, allora è opportuno, e doveroso, che il comandante si astenga da comportamenti sconsiderati, lasciando che ad affrontare la mischia siano i soldati (οὐδεὶς ἀπαιτεῖ στρατιώτου προᾶξιν κινδύνῳ πραττομένην στρατηγού).

Nell'apoftegma 3 (187C) viene nuovamente messa in discussione l'abilità strategica di Timoteo rispetto al rivale Carete, in questo caso esplicitamente menzionato. La parola στρατηγός ricorre ben tre volte in poliptoto (στρατηγόν/τόν στρατηγόν/τῷ στρατηγῷ), usata la prima volta dai fautori di Carete, che in lui vedono rispecchiato l'autentico modello di stratega; le altre due volte da Timoteo, il quale sconfessa chi elogia Carete, affermando che questi certamente non può dirsi realmente uno stratega; l'unica occupazione che potrebbe ricoprire uno come Carete è quella di servire uno stratega.

L'espressione usata da Timoteo è venata di sarcasmo; infatti egli afferma che Carete potrebbe solamente portare le coperte al comandante; dunque non solo non gli riconosce le doti di stratega, ma nemmeno quelle di un semplice soldato; può solo umilmente e marginalmente servire chi è seriamente impegnato a combattere.

In questo aneddoto, più esplicitamente del primo, viene rappresentata la situazione politica ateniese, in cui due fazioni si contendono il potere e sostengono alternativamente Carete e Timoteo.

L'aneddoto è citato più estesamente nell'*An seni respublica gerenda sit* (788DE)<sup>306</sup>, ove Plutarco scrive che alcuni oratori ateniesi, mettendo a confronto i vecchi strateghi Timoteo e Ificrate con il giovane<sup>307</sup> Carete, davano la loro preferenza al secondo, per il fatto che era nel pieno vigore fisico (ἀκμάζοντα τῷ σώματι καὶ ῥωμαλέον) e dunque l'unico adatto a ricoprire un incarico di comando militare. La risposta di Timoteo coincide con quella che si legge negli *Apophthegmata* con una parte aggiuntiva interessante. Nella raccolta apoftegmatica Timoteo si limitava a screditare la figura di Carete; ora invece spiega anche quali devono essere le caratteristiche dell'autentico stratega. Chi vuole porsi al comando di un esercito deve essere in grado di riflettere sulle proprie esperienze passate, da cui trarre insegnamenti per il futuro (τὸν δὲ

---

<sup>306</sup> *An seni resp.* 788DE οἷον οἱ ῥήτορες Ἀθήνησι Τιμοθέῳ καὶ Ἴφικράτει Χάρητα τὸν Θεοχάρους ἐπαποδύοντες ἀκμάζοντα τῷ σώματι καὶ ῥωμαλέον ἤξιον τοιοῦτον εἶναι τὸν τῶν Ἀθηναίων στρατηγόν, ὁ δὲ Τιμόθεος “οὐ μὰ τοὺς θεούς,” εἶπεν, “ἀλλὰ τοιοῦτον μὲν εἶναι τὸν μέλλοντα τῷ στρατηγῷ τὰ στρώματα κομίζειν, τὸν δὲ στρατηγόν ἄμπα πρόσω καὶ ὀπίσω τῶν πραγμάτων ὀρῶντα καὶ μηδενὶ πάθει τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων λογισμοὺς ἐπιταραττόμενον.

<sup>307</sup> La contrapposizione tra i giovani, inesperti e spesso irruenti, e gli adulti, padroni di sé e capaci di controllare i propri impulsi, rientra nell'ampia riflessione che Plutarco riserva al problema dell'educazione e alla sua influenza sulla formazione del futuro cittadino e guerriero. Non sembra un caso, come si è visto anche nell'apoftegma 2, che ad essere accusato di atti temerari è un giovane (Carete) e che il rimprovero venga mosso da un uomo anziano. Sul problema si è soffermata Soares (2011, pp. 55-60), la quale osserva che in Plutarco “A imprudência de actos e palavras é outro traço de carácter associado aos jovens”. Sebbene non sempre siano gli anziani a mostrarsi ragionevoli e i giovani ad essere manchevoli di assennatezza (un esempio è Focione, che “Foi um aluno tão virtuoso ... que lhe coube corrigir a natureza do mestre, quando esta era caprichosa e violenta.”), in linea generale Plutarco associa alla giovane età l'impulsività. Tra i casi riportati da Soares vi è quello di Leostene, “um *meirakion*”, che aizza il popolo ateniese alla guerra, risultando borioso e tracotante agli occhi di Focione, maturo e ponderato (*Phoc.* 23, 2). Altro esempio è il personaggio di Temistocle: “Os jovens são, por natureza, impulsivos (i.e., entregam-se aos ‘instintos’, ὄρμαί), constatação que Plutarco registra em *Them.* 2. 7, precisamente ao caracterizar a fase da vida em apreço, a juventude. Essa tendência natural, responsável por tornar Temístocles ‘caprichoso’ (ἀνώμαλος) e ‘instável’ (ἀστάθμητος), só poderá ser contrariada através da ‘razão’ (*logos*) e da ‘educação’ (*paideia*)”. A dimostrazione di come sia possibile intervenire sull'indole dei giovani, imbrigliando e incanalando le loro passioni, Plutarco riporta il caso dei Tebani, i cui legislatori “suavizaram o carácter dos jovens (ἦθη τῶν νέων), combatendo a sua tendência inata para serem ‘irascíveis’ (θυμοειδές) e ‘destemperados’ (ἄκρατον), por duas vias, destinadas a amolecê-los: ouvir música de flauta e estimular os relacionamentos homoeróticos no principal espaço de convívio dos rapazes, a palestra (*Pel.* 19. 1)”.

στρατηγόν ἄμα πρόσω καὶ ὀπίσω τῶν πραγμάτων ὀρῶντα); deve saper agire non per mero istinto, ma valutando attentamente le circostanze; deve riuscire a soggiogare il πᾶθος al λογισμός<sup>308</sup> (μηδενὶ πάθει τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων λογισμοὺς ἐπιταραττόμενον).

Non è sufficiente dunque, secondo la visione di Timoteo condivisa da Plutarco, che un uomo sia robusto e nella pienezza delle forze, perché possa ritenersi adatto a comandare. Il ruolo del comandante richiede prudenza, attitudine alla riflessione, come si legge anche nell'apoftegma 2, ove Carete, in veste di stratega, si vanta di essere stato ferito in battaglia e viene biasimato da Timoteo, per il quale invece il comandante non deve essere temerario, ma deve ponderare con grande accortezza i possibili rischi per sé e per l'intero esercito.

Nell'*An seni resp.* Plutarco indica chiaramente le due qualità necessarie al buon governante, la *πρᾶότης* e la *μετρίότης*, più facilmente reperibili negli uomini anziani. In 788C<sup>309</sup> si legge che alla *πολιτεία* possono derivare molti vantaggi se a tenere il comando è un uomo non più giovane, poiché questi è dotato di

---

<sup>308</sup> Volpe Cacciatore (*op. cit.*, p. 130): "Lo schema che Plutarco mostra costantemente di seguire nei suoi trattati morali si ispira così, oltre che a Platone, anche alla distinzione aristotelica tra parte <<ragionevole>> ed <<irragionevole>> dell'anima, concedendo, però, a quest'ultima la possibilità di attenersi alle norme della facoltà intelligente e discorsiva fino a <<lasciarsi modellare>> (*κατασχηματίζεσθαι*)...Non si tratta, dunque, di un impossibile ed anche inutile annullamento delle passioni da parte della ragione (*apatia*), ma della delineazione di un processo di regolamentazione e misurazione dei πάθη, attivando quell'elemento centrale della 'ragione pratica' costituito dalla *φρόνησις*"; (p. 145) "La condizione indispensabile perché possa essere garantita la salute dell'anima resta, dunque, la capacità di controllo e di misurazione delle passioni da parte della ragione che è in grado di indicare, attraverso una serie di utili 'esercizi', i necessari medicinali all'insorgere di qualsiasi 'affezione patologica'."

<sup>309</sup> *An seni resp.* 788C οὐ γὰρ τόσον σώματος ἀσθένεια κακὸν πρόσσει ταῖς πολιτείαις τῶν παρ' ἡλικίαν ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ τὸ στρατήγιον βαδιζόντων, ὅσον ἔχουσιν ἀγαθὸν τὴν εὐλάβειαν καὶ τὴν φρόνησιν, καὶ τὸ μὴ φερόμενον, ἄλλοτε μὲν δι' ἐσφαλμένα ὅτε δ' ὑπὸ δόξης κενῆς, προσπίπτειν πρὸς τὰ κοινὰ καὶ συνεφέλκεσθαι τὸν ὄχλον, ὥσπερ θάλατταν ὑπὸ πνευμάτων ἐκταραττόμενον, ἀλλὰ πρᾶως τε χρῆσθαι καὶ μετρίως τοῖς ἐντυγχάνουσιν.

φρόνησις ed εὐλάβεια<sup>310</sup>, che gli consentono di valutare con equilibrio le decisioni da prendere; inoltre l'uomo anziano commette meno errori in virtù anche della sua esperienza, non è assillato dall'ambizione e non si comporta come un demagogo, che lusinga il popolo per ottenerne il sostegno. Egli invece sa relazionarsi ai suoi sottoposti senza ricorrere alla violenza e con spirito di conciliazione (ἀλλὰ πράως τε χρῆσθαι καὶ μετρίως τοῖς ἐντυγχάνουσιν).

Pertanto non è casuale che gli anziani vengano sollecitati a prendere il comando quando i cittadini attraversano situazioni di grande pericolo<sup>311</sup>.

Plutarco ricorre ad un'immagine appena abbozzata ma molto efficace per illustrare la sua riflessione. L'anziano viene descritto come dedito oramai alla campagna, lontano dagli affari della politica e per nulla interessato ad ottenere benefici o ricompense; i cittadini, desiderosi di essere governati da lui (πρεσβυτέρων ποθοῦσιν ἀρχὴν ἀνθρώπων), lo conducono via dal piccolo campo e lo costringono ad assumere il comando.

L'immagine è diametralmente opposta a quella che segue, in cui sono i giovani a presentarsi ai cittadini e a mostrarsi ambiziosi e desiderosi di potere.

---

<sup>310</sup> Cf. Opsomer (*op. cit.*, pp. 156-157): "Plutarch discusses the nature of our theoretical function, distinguishes its two functions, and then explains that the lower of the two, which is active in the realm of contingency, has to cooperate with the irrational part in order to achieve anything. The two virtues of the theoretical faculty are wisdom (σοφία) and prudence (φρόνησις). The distinction is an Aristotelian one, but when Plutarch distinguishes both virtues by their objects, he does so in terms that suggests Platonic metaphysics: wisdom is concerned with the unchanging intelligibles, whereas prudence operates in the sensible realm...It has to deal with practical issues that have to do with the passions, that is, with the irrational (τὸ πρακτικὸν καὶ παθητικόν, 443F)".

<sup>311</sup> *An seni resp.* 788CD ὅθεν αἱ πόλεις, ὅταν πταίσωσιν ἢ φοβηθῶσι, πρεσβυτέρων ποθοῦσιν ἀρχὴν ἀνθρώπων καὶ πολλάκις ἐξ ἀγροῦ κατάγουσαι γέροντα μὴ δεόμενον μηδὲ βουλόμενον ἠνάγκασαν ὥσπερ οἰάκων ἐφαψάμενον εἰς ἀσφαλὲς καταστῆσαι τὰ πράγματα, παρῳσάμεναί τε στρατηγούς καὶ δημαγωγούς βοᾶν μέγα καὶ λέγειν ἀπνευστὶ καὶ νῆ Δία τοῖς πολεμίοις διαβάντας εὖ μάχεσθαι δυναμένους.

Personaggi di tale genere, come demagoghi e strateghi capaci solo di alzare la voce in pubblico e pronunciare verbosi discorsi senza prendere fiato, non possono affatto giovare allo Stato quando si tratta di proteggerlo dai pericoli. Ed infatti i cittadini saggiamente preferiscono l'anziano, che vive appartato e dignitoso nel suo campo, a giovani inesperti e smoderati.

I giovani, continua Plutarco, sono certamente più adatti alla guerra perché hanno forza e vigore<sup>312</sup>; gli anziani invece, sebbene animati dal desiderio di rendere servizio alla patria, risultano meno efficaci nel combattimento in quanto l'ardore e la volontà di agire non sono supportate dal corpo ormai indebolito dall'avanzare dell'età.

Nell'amministrazione dello Stato, d'altra parte, è preferibile che i cittadini scelgano un uomo anziano, perché ciò che occorre non è l'energia fisica, bensì capacità di riflettere e pianificare con accortezza le azioni da intraprendere (βουλή, πρόνοια e λόγος; cf. la risposta di Timoteo agli oratori (788D): τὸν δὲ στρατηγὸν ἄμα πρόσω καὶ ὀπίσω τῶν πραγμάτων ὄρῶντα καὶ μηδενὶ πάθει τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων λογισμοὺς ἐπιταραττόμενον).

In definitiva secondo Plutarco per la sopravvivenza della πόλις è necessario l'apporto collaborativo sia degli anziani sia dei giovani, ma con compiti di direzione e orientamento gli uni, con mansioni operative gli altri (789E καὶ

---

<sup>312</sup> L'espressione richiama quanto Plutarco ha già scritto riguardo a Carete, adatto a combattere, ma di certo non a comandare (*An seni resp.* 789CD πάνυ μὲν οὖν, ὧ ἑταίρει· τοὺς γὰρ Ἄρειος θεράποντας ἤβᾶν πρέπει καὶ ἀκμάζειν, οἷα δὴ πόλεμον πολέμοιό τε μέρμερα ἔργα διέποντας, ἐν οἷς τοῦ γέροντος κἂν τὸ κράνος ἀποκρύψῃ τὰς πολιὰς, ἀλλὰ τε λάθρη γυῖα βαρύνεται καὶ προαπολείπει τῆς προθυμίας ἢ δύναμις; cf. 788D οἷον οἱ ῥήτορες Ἀθήνησι Τιμοθέω καὶ Ἰφικράτει Χάρητα τὸν Θεοχάρους ἐπαποδύοντες ἀκμάζοντα τῷ σώματι καὶ ὀωμάλειον ἠξίου τοιοῦτον εἶναι τὸν τῶν Ἀθηναίων στρατηγόν).

μάλιστα σώζεται πόλις ἔνθα βουλαὶ γερόντων, καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύουσιν αἰχμαΐ).

Alla luce di quest'ampia argomentazione risulta evidente che Plutarco è propenso a giudicare Timoteo più adatto a ricoprire la carica di stratega, mentre a Carete, in virtù della sua giovinezza, è riservata l'azione prettamente bellica; ma, come notato nell'apoteigma 2, l'autore evidenzia che anche nel combattere non bisogna lasciare che l'istinto prevalga sulla ragione, che il coraggio si trasformi in temerarietà. Carete appare dunque non conforme non solo a quanto si richiede ad uno stratega, ma nemmeno ad un soldato perspicace. Ragion per cui Timoteo, e Plutarco stesso, lo descrive come idoneo solo a portare le coperte ad uno stratega.

### **3.8 FOCIONE**

**(187F-188B-188CD)**

#### **3.8.1 TESTO**

- 187F 1. Μαντείας δὲ γενομένης Ἀθηναίοις, ὡς εἰς ἀνήρ ἔστιν ἐν τῇ πόλει ταῖς πάντων ἐναντιούμενος γνώμαις, καὶ τῶν Ἀθηναίων ζητεῖν κελεύοντων ὅστις ἐστὶ καὶ βούωντων, Φωκίων ἑαυτὸν ἔφησε τοῦτον εἶναι· μόνῳ γὰρ ἑαυτῷ μηδὲν ἀρέσκειν ὧν οἱ πολλοὶ πράττουσι καὶ λέγουσιν.
- 188B 8. Ὀργιζομένων δὲ τοῖς Βυζαντίοις τῶν Ἀθηναίων μὴ δεξαμένοις τῇ πόλει Χάρητα πεμφθέντα μετὰ δυνάμεως βοηθὸν αὐτοῖς πρὸς Φίλιππον, εἰπὼν ὁ Φωκίων ὅτι 'δεῖ μὴ τοῖς ἀπιστοῦσι τῶν συμμάχων, ἀλλὰ τοῖς ἀπιστουμένοις ὀργίζεσθαι τῶν στρατηγῶν' αὐτὸς ἠρέθη στρατηγός· καὶ πιστευθεὶς ὑπὸ τῶν Βυζαντίων ἐποίησε τὸν Φίλιππον ἀπελθεῖν ἄπρακτον.
- 188C 11. Λόγου δὲ περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τελευτῆς ἐμπε-  
D σόντος ἀδεσπότης καὶ τῶν ῥητόρων ἀναπηδώντων εὐθύς ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ μὴ μέλλειν ἀλλὰ πολεμεῖν ἤδη κελεύοντων ὁ Φωκίων ἠξίου περιμεῖναι καὶ γνῶναι βεβαίως. 'εἰ γὰρ τήμερον' ἔφη 'τέθνηκε, καὶ αὔριον ἔσται καὶ εἰς τρίτην τεθνηκώς.'

### 3.8.2 TRADUZIONE

#### FOCIONE

3. Quando fu reso noto agli Ateniesi un oracolo, secondo cui solamente un uomo nella città si poneva in contrasto con le opinioni di tutti, gli Ateniesi esortavano e chiedevano a gran voce di cercare chi fosse costui. Focione disse che questa persona era proprio lui; perché a lui solo non erano affatto gradite le cose che la moltitudine faceva e diceva.
  
8. Quando gli Ateniesi erano incolleriti con i Bizantini<sup>313</sup>, che non avevano accolto in città Carete, mandato con un esercito in loro aiuto contro Filippo, Focione disse: “Bisogna essere adirati non con quegli alleati che non si fidano, ma con quegli strateghi che non meritano la fiducia<sup>314</sup>”. Proprio lui fu scelto come stratega; e accordatagli la fiducia dai Bizantini, fece arretrare Filippo che non riuscì nel suo intento.
  
11. Quando si sparse improvvisamente la voce, di fonte ignota<sup>315</sup>, sulla morte di Alessandro e gli oratori all’istante balzarono<sup>316</sup> sulla tribuna ed esortarono a non indugiare, ma a combattere, Focione ritenne opportuno attendere ed avere una conoscenza certa dell’accaduto<sup>317</sup>. “Infatti se oggi è morto”, disse, “anche domani sarà morto e dopodomani.”

---

<sup>313</sup> La traduzione di Adriani dell’aneddoto invece appare del tutto scorretta (*Si crucciaronο i Bizantini con gli Ateniesi*).

<sup>314</sup> L’effetto fonico creato dal poliptoto τοῖς ἀπιστοῦσι/τοῖς ἀπιστοῦμένοις è riprodotto efficacemente e precisamente da Babbitt (*they must not be enraged at those of their allies who distrusted, but at those of their own generals who were distrusted*); cf. Xylander (*sociis diffidentibus, sed ducibus potius fidem non merentibus*); Adriani (*non con gli amici confederati, ma co’ capitani di corta) fede*; López Salvá (*contra los aliados que desconfiaban, sino contra los generales que provocaban desconfianza*); Fuhrmann (*contre ceus des alliés qui montraient de la méfiance, mais contre ceux de stratèges qui la suscitaient*); Pettine (*contro gli alleati diffidenti bensì contro quei generali nei quali non si aveva alcuna fiducia*).

<sup>315</sup> L’espressione λόγος ἀδέσποτος è stata variamente tradotta: Xylander (*Allatus incerto autore...nuncius*); Adriani (*Erasī sparsa novella, senza autore*); Babbitt (*When word suddenly came, quite unauthenticated*); López Salvá (*Cuando se extendió un rumor infundado*); Fuhrmann (*Un bruit incontrôlé s’étant répandu*); Pettine (*Essendosi diffusa la notizia, peraltro anonima*).

<sup>316</sup> Il verbo ἀναπηδάω non sembra qui riferirsi al semplice atto del salire, ma del fare un balzo repentino; l’autore sembra voler descrivere con questo veloce movimento l’avventatezza degli oratori. Cf. da un lato Xylander (*cum oratores statim in rostra prevolassent*); Babbitt (*the orators immediately leaped to the platform*); López Salvá (*los oratores se lanzaron en seguida a la tribuna*); Fuhrmann (*les orateurs bondissant aussitôt à la tribune*). Dall’altro Adriani (*Salirono incontante oratori in alto*); Pettine (*immediatamente alcuni oratori salirono sulla tribuna*).

<sup>317</sup> L’espressione γνῶναι βεβαίως sta a significare che Focione vuole verificare se la notizia della morte è fondata o meno. Gli studiosi l’hanno tradotta in modi differenti: Xylander (*rem certo explorare*); Adriani (*e saperlo certamente*); Babbitt (*learn the facts*); López Salvá (*conocer*



### 3.8.3 COMMENTO FOCIONE

Nella raccolta apoftegmatica un'ampia sezione è dedicata a Focione, di cui l'autore riporta diciannove apoftegmi (187E-189A), che possono essere raggruppati in base ad alcune tematiche ricorrenti.

Tratti distintivi della sua indole sono la temperanza e la prudenza, che si palesano nel consigliare agli Ateniesi una condotta politica non avventata, ma basata su una disamina corretta delle contingenze.

Inoltre Plutarco lo presenta per nulla incline al pianto, alla collera e al rancore. Focione è il solo, tra gli amici condannati a morte, a non versare lacrime, ma a procedere in silenzio, composto; ed anzi mostra di saper ironizzare anche in un momento così doloroso; infatti ad uno che era stato condannato insieme con lui, il quale si lamentava ed era adirato, Focione ironicamente dice: Τῶν δὲ μελλόντων συναποθνήσκειν ἑνὸς ὀδυρομένου καὶ ἀγανακτοῦντος 'οὐκ ἀγαπᾶς,' εἶπεν, 'ὦ Θούδιππε, μετὰ Φωκίωνος ἀποθανούμενος;' (187A).

La vena ironica del personaggio ritorna anche in altri apoftegmi, ad esempio nel 13 (188E), in cui gli Ateniesi si affannano a dare consigli a Focione su come debba schierare l'esercito in vista della battaglia; e Focione in maniera sbrigativa esclama: 'ὦ Ἡράκλεις' εἶπεν 'ὡς πολλοὺς ὄρω στρατηγούς, στρατιώτας δ' ὀλίγους.'

---

*los hechos con seguridad*); Fuhrmann (*pour connaître avec certitude la vérité*); Pettine (*conoscere i fatti con assoluta certezza*).

Ed ancora, quando è oramai in procinto di bere la cicuta, esorta il figlio a μηδὲν Ἀθηναίους μνησικακεῖν, a non serbare rancore nei confronti degli Ateniesi che hanno comminato la pena di morte a suo padre (189AB).

Un altro aspetto che Plutarco mostra di apprezzare non solo in questo, ma anche in altri opuscoli, ad esempio nei *Praecepta gerendae reipublicae*, è l'abilità di Focione di esprimersi in maniera sintetica, efficace e convincente. Nell'apoftegma 2 (187EF), ad esempio, ad un uomo che gli chiede perché si mostri pensieroso, Focione risponde di essere intento ad abbreviare il discorso che deve pronunciare di fronte agli Ateniesi.

Dopo questa sintetica panoramica sugli aspetti della personalità di Focione, che Plutarco ha inteso porre in evidenza, mi soffermo sull'analisi dettagliata di alcuni apoftegmi.

L'atteggiamento di Focione, prudente e attento alle possibili conseguenze di scelte affrettate in ambito politico e militare, risulta evidente dall'apoftegma 11 (188D).

Alla diffusione della notizia della morte di Alessandro, notizia di cui non si conosce la fonte, gli oratori infiammano la folla con le loro parole, al fine di rompere ogni indugio e dare inizio allo scontro con i Macedoni. A questa reazione intempestiva e incauta, si contrappone l'atteggiamento riflessivo di Focione, il quale ritiene doveroso indagare sulla veridicità della notizia e non prendere decisioni, che si potrebbero rivelare deleterie per Atene<sup>318</sup>. Focione

---

<sup>318</sup> A differenza di molti protagonisti delle opere plutarchee, scrive Do Ceu Fialho (2010, pp. 195-205), Focione non rappresenta "the soul and the fate of the political community of the time, through *synecdoche*. On the contrary, he experiences the problems of his time and fights against them as much as he can by intervening and setting trends of collective behaviour regarding political ethics. His effort is consistent and energetic, but invain, because he is surrounded by

pronuncia la battuta in funzione oppositiva rispetto all'agire di altre persone, come descritto nella sezione incipitaria dell'apoftegma.

Alcuni termini costituiscono il nucleo concettuale del sintetico episodio e sono semanticamente posti in contrasto dall'autore. Da un lato Plutarco fa risaltare l'avventatezza degli altri oratori, dall'altro mette in rilievo la ponderazione di Focione rispetto all'evento.

Il λόγος, la notizia, la diceria che Alessandro è morto, è ἀδέσποτος (Λόγου δὲ περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τελευτῆς ἐμπεσόντος ἀδεσπότου). L'aggettivo, tra l'altro, in posizione predicativa, mostra la volontà di Plutarco di enfatizzare sin dall'inizio quanto possa essere avventato basare il proprio agire su parole dubbie e inaffidabili. Si ignora chi abbia potuto essere all'origine della sua diffusione, concetto rimarcato anche dal verbo ἐμπίπτω, che suggerisce, associato al sostantivo, l'idea di una notizia incontrollata, che letteralmente piomba, fa irruzione, che giunge alle orecchie dei presenti senza essere vagliata. E' dunque una diceria più che un'informazione sicura.

---

traitors, of which he is well aware". L'isolamento che Focione vive in virtù del suo comportamento improntato a nobili valori ricorda, secondo la studiosa, gli eroi tragici di Sofocle. Il modello tragico è più visibile nella figura di Catone, che è accostato a Focione nelle *Vite Parallele*; vi è una scena infatti in *Cat. Mi.* 30, 2 in cui Catone sguaina la spada per darsi la morte, scena che rievoca il personaggio di Aiace nella tragedia sofoclea. Tale modello è percepibile, anche se in modo più sottile, nella descrizione di Focione. "His purpose was to draw the memory of the reader, however weakly, to a tragic Sophoclean theme from another angle which did not focus directly on Phocion". La studiosa fa riferimento al divieto imposto dagli Ateniesi di seppellire il corpo di Focione ad Atene, divieto al quale si sottrae coraggiosamente la moglie di Focione. Ella, nonostante sia debole a causa dell'età avanzata, porta ciò che rimane del corpo di Focione a casa, pronunciando un discorso che "expresses at the same time her civic courage, the bonds of affection and conjugal devotion, as well as the respect owed to the dead and her ties to her ancestors". E afferma che il popolo, quando rinsavirà, darà degna sepoltura a Focione. È molto plausibile che al lettore questa scena avrebbe fatto tornare alla mente l'immagine di Antigone, protagonista dell'omonima tragedia sofoclea. "The hypotext of *Antigone* in the *Life of Phocion*, thanks to the crossed reference with the *Ajax's* hypotext in the *Life of Cato*, gets wider implications. It leads the reader to think on the Sophoclean discussion about Ajax's burial, that the demagogues Agamamnon and Menelaus wanted to deny him. Lastly they had to submit themselves to the will of the gods".

Si contrappone semanticamente al sintagma λόγος ἀδέσποτος l'espressione γινώσκω βεβαίως (ὁ Φωκίων ἤξιον περιμεῖναι καὶ γνῶναι βεβαίως), riferita a Focione. Questi infatti, considerando che non si conosce la fonte della notizia, ritiene sia più prudente indagare a fondo e senza margini di incertezza sull'attendibilità della stessa<sup>319</sup>.

L'autore pone, quindi, in contrasto, in relazione alla diffusione della diceria, la reazione degli altri oratori e quella di Focione. I primi senza frapporre indugio, letteralmente saltano sulla tribuna per parlare alla folla, come è evidente dall'uso, forse non casuale, del verbo ἀναπηδάω, associato ad ἐπὶ τὸ βῆμα, rispetto alla forma più comunemente usata dagli scrittori attici ἀναβαίνω ἐπὶ τὸ βῆμα. Il verbo usato dall'autore indica precisamente l'atto del saltare, dello slanciarsi, che meglio rende visivamente la precipitosità degli oratori, il loro affrettarsi per arringare il popolo. Il verbo ἀναβαίνω esprime, d'altra parte,

---

<sup>319</sup> L'atteggiamento riflessivo e prudente di Focione, come viene presentato da Plutarco, ha indotto Tritle (1988, pp. 141-145) a definire il personaggio "the philosopher in politics", che rispecchia l'ideale dell'uomo politico prospettato da Platone. A differenza della maggior parte dei politici ateniesi, inclini alla litigiosità e spesso disposti a far prevalere gli interessi personali a scapito del bene comune, "Phocion's link with Plato and the Academy suggests that Plutarch's description may be credible". Lo studioso ricorda che anche Eschine, nell'orazione *Sulla corrotta ambasceria* (343BC), definisce Focione come colui che si staglia e si distingue da tutti gli altri per la δικαιοσύνη, termine con cui l'oratore intende definire una persona che "regards solely the law and its equità and who ignores personal advantage and the possibilità of winning or losing friends". Tuttavia il rapporto di Focione con il δῆμος non è affatto agevole, sebbene egli operi nell'interesse comune; tale contrasto è ben dimostrato, continua Tritle, da un aneddoto che si legge sia negli *Apophthegmata* (188A-apoft. 4) sia nella *Vita di Focione* (*Phoc.* 8); in esso si legge che dopo aver espresso la sua opinione dinanzi al popolo, Focione aveva ricevuto manifestazioni di ampio consenso, ragion per cui chiese agli amici se avesse detto forse qualcosa di sconveniente, visto che il popolo lo aveva apprezzato. L'aneddoto in sostanza dimostra che Focione non era abituato ad essere ben accolto dal popolo e che le sue opinioni spesso non si accordavano alle pretese della massa. "His sense of *dikaïosunê*, influencing his perception of what was the best, provoke frequent clashes with his contemporaries. As a result Phocion was often unable to effect the policies which seemed to him to be beneficial. In this respect, then, Phocion's effectiveness as a practical politician was certainly limited. The *dikaïos* and *chrêstos* politician was essentially an aberration within the traditional frame work of Athenian politics and society".

l'idea del movimento regolare, non concitato. Lo slancio fisico traduce plasticamente lo stato d'animo di quegli oratori, che tentano di sfruttare l'occasione per indirizzare la folla verso i loro obiettivi politici.

Al fine di consolidare l'immagine del movimento impetuoso, quasi un guizzo, è l'accostamento dell'avverbio εὐθύς al verbo, che traduce l'immediatezza della reazione degli oratori.

Di seguito Plutarco contrappone semanticamente le forme verbali che rivelano la diversa disposizione d'animo degli oratori e di Focione. I primi incoraggiano ed esortano (κελεύω) ad agire, l'altro ritiene opportuno (ἀξιόω) indugiare e riflettere prima di agire.

Le due infinitive, in dipendenza dei verbi κελεύω e ἀξιόω, presentano analoga struttura (καὶ μὴ μέλλειν ἀλλὰ πολεμεῖν ἤδη κελευόντων ὁ Φωκίων ἠξίου περιμεῖναι καὶ γνῶναι βεβαίως); i verbi sono disposti simmetricamente, come anche gli avverbi che seguono; tuttavia alla simmetria corrisponde in maniera non casuale un'opposizione di significato dei termini messi in correlazione

E' interessante notare che il verbo μέλλω ha significato analogo a περιμένω. Tuttavia μέλλω è preceduto dalla negazione μή, una litote di cui l'autore si serve per produrre un gioco linguistico, da cui emerge con più efficacia la disparità di comportamento di Focione.

Anche gli altri due verbi, πολεμέω e γινώσκω, collocati nella stessa posizione all'interno delle due infinitive, sono in contrasto semantico. Il primo esprime

l'idea dell'azione, dell'intervento; il secondo suggerisce l'esigenza di fermarsi, riflettere e valutare cautamente la situazione.

Al fine di potenziare la valenza di quest'ultimo verbo, e quindi di far spiccare l'assennatezza ed il buonsenso di Focione, l'autore aggiunge l'avverbio *βεβαίως*, che palesa l'esigenza del personaggio di avere una conoscenza scevra da ogni dubbio di quanto viene riferito. Anche in questo caso, l'avverbio *βεβαίως* è posto in posizione simmetrica rispetto all'avverbio *ἤδη* (*subito, ora*), che antitetivamente rafforza l'idea della volontà degli altri oratori di spronare ad agire nell'immediato. L'avverbio *ἤδη* inoltre richiama l'*εὐθύς* precedente, sempre usato in riferimento ai *ῥήτορες*.

L'autore presenta quindi al lettore due differenti tipologie di reazione mediante due immagini, ricche di richiami linguistici interni di natura antitetica e di analogia semantica.

Al dinamismo della prima parte dell'aneddoto, reso linguisticamente dai termini *ἐπίπτω, ἀναπηδάω, εὐθύς, μὴ μέλλω, πολεμέω, ἤδη*, segue l'immagine statica della seconda, suggerita dai termini *περιμένω, γιγνώσκω, βεβαίως*.

Al gruppo, unanime nel modo di agire ed interpretare la realtà, si contrappone, secondo una tipologia ricorrente nella raccolta apoftegmatica, il singolo, che non asseconda gli umori della folla, ma pondera le parole e agisce con discernimento.

La battuta, posta a conclusione dell'aneddoto, è costruita secondo uno schema trimembre (*τῆμερον τέθνηκε/αὐριον ἔσται/εἰς τρίτην τεθνηκώς*); simmetricamente sono collocati in prima posizione termini che esprimono una

determinazione temporale, in seconda posizione sono poste le forme verbali. Nella concisa sentenza l'autore inoltre introduce una *variatio*, in quanto ai due avverbi temporali *τήμερον* e *αὔριον* segue il complemento con valore temporale *εἰς τρίτην*; si rilevano inoltre la tmesi della forma verbale *ἔσται τεθνηκώς* e il poliptoto *τέθνηκε/τεθνηκώς*.

L'aneddoto ricorre in altre due opere plutarchee, la *Vita di Focione* (*Phoc.* 22, 5-6)<sup>320</sup> e il *De cohibenda ira* (459EF), con alcune differenze nella struttura, determinate ipoteticamente dall'adattamento allo specifico contesto in cui l'aneddoto viene citato.

Nel capitolo 11 (459B-E)<sup>321</sup> del *De cohibenda ira* Plutarco sta sviluppando la riflessione sulla necessità di punire chi ha commesso un'azione scorretta, solamente quando si è in grado di valutarne la circostanza razionalmente.

E' necessario infatti che il trascorrere del tempo stemperi la collera e che la punizione non derivi dall'assecondare una passione insana, ma sia frutto di un

---

<sup>320</sup> Nella *Vita di Focione* l'aneddoto viene presentato e interpretato in maniera analoga a quanto avviene negli *Aprophthegmata*. *Phoc.* 22, 5-6 Πρώτου δ' Ἀθηναίοις Ἀσκληπιάδου τοῦ Ἰππάρχου τεθνάναι προσαγγεῖλαντος Ἀλέξανδρον, ὁ μὲν Δημάδης ἐκέλευε μὴ προσέχειν· πάλαι γὰρ ἂν ὅλην ὄζειν νεκροῦ τὴν οἰκουμένην· ὁ δὲ Φωκίων ἐπηρμένον ὁρῶν πρὸς τὸ νεωτερίζειν τὸν δῆμον, ἐπειρᾶτο παρηγορεῖν καὶ κατέχειν. ἀναπηδόντων δὲ πολλῶν ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ βοώντων ἀληθῆ τὸν Ἀσκληπιάδην ἀπαγγέλλειν καὶ τεθνάναι τὸν Ἀλέξανδρον, “οὐκοῦν” εἶπεν “εἰ σήμερον τέθνηκε, καὶ αὔριον ἔσται καὶ εἰς τρίτην τεθνηκώς, ὥσθ' ἡμᾶς ἐν ἡσυχίᾳ βουλευσασθαι, μᾶλλον δὲ μετ' ἀσφαλείας”.

<sup>321</sup> *De coh. ira* 459BCDE ὁρῶν δὲ συνεχεῖς πολλὰ ποιῶνται προσκρούματα καὶ σφάλματα, διὰ τὴν ἐξουσίαν ὥσπερ ἐν ὀλισθηρῶ χωρίῳ μηδενὸς ἐνισταμένου μηδὲ κωλύοντος ὑποφέρουσαι. οὐ γὰρ ἔστιν ἀναμάρτητον ἐν πάθει τὸ ἀνυπεύθυνον κατασχεῖν μὴ πολλῆ τὴν ἐξουσίαν ἐμπεριλαβόντα πραότητι μηδὲ πολλὰς ὑπομείναντα φωνὰς γυναικὸς καὶ φίλων ἐγκαλούντων ἀτονίαν καὶ ῥαθυμίαν... τρίτον αἰεὶ μνημονεύων καὶ διανοοῦμενος πρὸς ἑμαυτόν, ὡς οὔθ' ὁ τοξεύειν ἡμᾶς διδάξας ἐκώλυσε βάλλειν ἀλλὰ μὴ διαμαρτάνειν οὔτε τῷ κολάζειν ἐμποδῶν ἔσται τὸ διδάσκειν εὐκαίρως τοῦτο ποιεῖν καὶ μετρίως καὶ ὠφελίμως καὶ προεπόντως... ὃ τε γὰρ χρόνος ἐμποιεῖ τῷ πάθει διατριβὴν καὶ μέλλῃσιν ἐκλύουσιν ἢ τε κρίσις εὕρισκει καὶ τρόπον πρόποντα καὶ μέγεθος ἀρμόττον κολάσεως.

giudizio (κρίσις) improntato alla misura (μετρίως), utilità (ὠφελίμως) e convenienza (προεπόντως).

In questo contesto si inserisce l'aneddoto relativo a Focione (459EF)<sup>322</sup>. Plutarco, fornendo come esempio l'atteggiamento non precipitoso del personaggio, consiglia a chi è irato nei confronti di un presunto colpevole a non comminare una pena nell'immediato, in quanto la persona potrebbe rivelarsi innocente e, quindi, ingiustamente punita.

La necessità di temporeggiare, invece di reagire sotto l'effetto della collera, è espressa dai due termini sinonimici, διατριβή e μέλλησις, che ricorrono poco prima dell'introduzione dell'aneddoto (ὁ τε γὰρ χρόνος ἐμποιεῖ τῷ πάθει διατριβὴν καὶ μέλλησιν ἐκλύουσιν); il secondo termine richiama etimologicamente l'espressione μὴ μέλλειν, presente nell'apoftegma 11 di Focione, in cui gli oratori preferiscono agire in preda ad un πάθος incontrollato e non indugiano e rinviando il momento in cui decidere, come invece fa Focione (apoft. 11 καὶ μὴ μέλλειν ἀλλὰ πολεμεῖν ἤδη κελευόντων).

Tra le due versioni dell'aneddoto si rilevano alcune differenze, di cui alcune più importanti per l'interpretazione dello stesso.

Nel *De cohibenda ira* Plutarco nomina nelle prime battute il personaggio che parla e le persone cui si rivolge, ossia Focione e gli Ateniesi. A mio avviso ciò si può semplicemente motivare considerando la sezione in cui l'aneddoto è

---

<sup>322</sup> *De coh. ira* 459EF ὥσπερ οὖν ὁ Φωκίων μετὰ τὴν Ἀλεξάνδρου τελευτὴν οὐκ ἔων προεξανίστασθαι τοὺς Ἀθηναίους οὐδὲ ταχὺ πιστεύειν, 'εἰ σήμερον' εἶπεν, 'ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τέθνηκε, καὶ αὐριον ἔσται καὶ εἰς τρίτην τεθνηκώς,' οὕτως οἶμαι δεῖν ὑποβάλλειν ἑαυτῷ τὸν σπεύδοντα δι' ὀργὴν ἐπὶ τὴν τιμωρίαν, 'εἰ σήμερον οὗτος ἠδίκηκε, καὶ αὐριον ἔσται καὶ εἰς τρίτην ἠδικηκώς.



inserito. L'autore infatti nel capitolo sta esponendo alcune riflessioni sull'ira in linea teorica, dunque non si sta soffermando sul carattere collerico di uno specifico personaggio. Pertanto risulta necessario presentare sin dall'inizio i personaggi, al fine di rendere comprensibile l'aneddoto.

Negli *Apophthegmata*, d'altra parte, gli Ateniesi non vengono esplicitamente menzionati; si intuisce che sono presenti, in quanto gli oratori salgono sulla tribuna per parlare; dunque c'è un pubblico presente che ascolta. Inoltre nei due apoftegmi, che precedono l'apoftegma 11, i protagonisti dei brevi episodi sono proprio Alessandro, Focione e gli Ateniesi; leggendo in sequenza i tre apoftegmi, che costituiscono un nucleo tematico, è chiaro che qui gli oratori si possono rivolgere solo agli Ateniesi, implicati negli altri due episodi. Pertanto l'autore non avrebbe avuto ora necessità di menzionarli nuovamente.

Lo stesso Focione viene introdotto solo nella seconda parte dell'apoftegma; Plutarco avrebbe potuto anche non nominarlo, come avviene in altri apoftegmi, in cui l'espressione *disse* non è preceduta dal nome del personaggio, in quanto è chiaro che a pronunciare la battuta è il personaggio cui è dedicata una sezione dell'opuscolo.

Ma ritengo che in questo caso l'autore abbia volutamente nominato Focione, al fine di rendere ancora più evidente, anche visivamente, il rapporto antitetico tra il suo modo di agire e quello degli altri. Nell'aneddoto infatti sono presenti i ῥήτορες, del tutto assenti nella versione del *De cohibenda ira*.

In sintesi nell'apoftegma 11 l'autore propone Focione quale modello di riferimento per l'agire politico, in quanto questi è consapevole del fatto che è spesso inevitabile entrare in contrasto con l'opinione comune, di cui si fanno

portavoce i ῥήτορες; tuttavia è necessario in ogni caso esprimere il proprio punto di vista, ispirato dal senso di moderazione, al fine di salvare la situazione politica di Atene. Ed infatti, come si evince anche dall'apoftegma 8 (188B), alla fine sono proprio gli Ateniesi, che spesso lo avevano osteggiato, a riconoscergli capacità politiche e strategiche superiori agli altri, eleggendolo stratega in una circostanza intricata.

È chiaro dunque che Plutarco pone a fondamento della sua riflessione il principio della complementarità tra politica ed etica<sup>323</sup>.

Nel *De cohibenda ira* il fine dell'autore non sembra quello di contrapporre due differenti approcci alla riflessione in ambito politico, attribuendo solamente ad uno di essi una valenza positiva, ma di instaurare un paragone tra il comportamento retto di Focione e quello che dovrebbe assumere chi è irato.

Tuttavia è da notare che in questo opuscolo l'aneddoto appare riadattato semanticamente al contesto da Plutarco, perché l'intento di Focione non è propriamente quello di dilazionare la punizione di qualcuno, ma quello di attendere che l'entusiasmo della folla si spenga e di prendere una decisione conveniente in ambito politico. Plutarco dunque adegua l'aneddoto ad una

---

<sup>323</sup> Cf. Becchi (*op. cit.*, pp. 51-63): "La figura di politico-filosofo che Plutarco delinea negli scritti politici non è dunque quella di consigliere del principe...né quella dell'irreperibile sapiente stoico o dell'intellettuale preoccupato solo dell'aspetto esteriore, dell'abito, sotto cui spesso si celano vizi mostruosi, bensì quella dell'uomo moderato che presenta una perfetta coerenza tra i fatti e le parole e si distingue per bontà, giustizia, semplicità e franchezza". Lo studioso parla di "connubio tra etica e politica", intendendo dire che Plutarco, in reazione alla decadenza morale e politica della sua epoca, prospetta il modello del politico che agisce virtuosamente e che testimonia in prima persona, nelle proprie parole come nelle azioni, di essere saggio e disinteressato al conseguimento di vantaggi meramente personali. Solo mostrandosi agli altri uomo virtuoso, egli può proporsi quale educatore del popolo; "l'obiettivo della trasformazione del popolo resta per Plutarco comunque subordinato a quello della formazione morale dell'uomo politico". Secondo Becchi, il Cheronese si discosta sia dal modello idealistico platonico, in cui è il filosofo a governare sia dalla dottrina stoica, che prescrive l'isolamento del sapiente dalla sfera politica; egli propone il modello del "politico-professionista", che, dotato di una formazione etica ben radicata nel suo animo, può essere educatore del popolo.

tematica differente e ad un ambito totalmente diverso, dal momento che nel *De cohibenda ira* l'episodio è inserito in un discorso sul rapporto privato tra padrone e servo, invece negli *Apothegmata* l'aneddoto fa riferimento ad un contesto pubblico.

Anche nell'apoftegma 3 (187F) Focione è presentato come il solo uomo in città che si oppone alle opinioni di tutti gli altri. Agli Ateniesi viene riferito, mediante un oracolo, che in città solamente un uomo esprime le sue idee in contrasto con il resto della cittadinanza. Pertanto gli Ateniesi si affrettano a cercare quest'uomo, finché Focione dice di essere lui l'unica persona cui non risulta gradito ciò che i molti, la folla, fanno e dicono<sup>324</sup>.

Per comprendere meglio il significato dell'aneddoto è opportuno fare riferimento al contesto in cui esso è inserito nella *Vita di Focione* (8, 3-4)<sup>325</sup>. Ivi

---

<sup>324</sup> Cf. Bearzot (1985 pp. 18-19): "Plutarco, condotto a ciò in parte dalla natura delle sue fonti, in parte dal suo stesso lavoro di biografo, è impegnato a costruire una figura di politico ideale ricco di tutte le qualità morali; ma i dati storici di cui dispone non sono tale da permettergli di tracciare il quadro di un'attività politica coerente e significativa"; è possibile, secondo la studiosa, che Plutarco abbia sviluppato in maniera ampia il motivo del contrasto tra il politico virtuoso e il popolo, motivo che probabilmente era già presente, forse più sinteticamente, nelle sue fonti. Inoltre è plausibile che il Cheronese abbia fatto ricorso a immagini che rinviano alla tradizione platonica e isocratea, come si può arguire, ad esempio, dalla battuta che Focione pronuncia nel primo capitolo della biografia; Focione afferma di essere alla guida di ciò che resta della nave dello stato in balia della tempesta, immagine riconducibile a Platone. Temi come quello "dell'isolamento del politico saggio e filosoficamente ispirato, della democrazia decaduta e corrotta, del contrasto con il popolo, della necessità di agire con moderazione fanno di Focione il simbolo necessariamente incompreso di una grandezza e di un rigore ormai inadeguati alla decadenza dei tempi". Secondo la studiosa il personaggio di Focione, descritto da Plutarco, ha ben poco di storico, assurge invece a simbolo di modello encomiabile di politico, una figura esemplare, "costruita dalla tradizione biografica sviluppando un dato già presente nella tradizione contemporanea favorevole, quello della δικαιοσύνη di Focione (Aesch. II, 184)". Plutarco avrebbe poi autonomamente sviluppato più ampiamente questo aspetto, facendo di esso il tema centrale della biografia. Sul problema delle fonti all'origine del ritratto di Focione dal tono apologetico si rimanda all'intera monografia della Bearzot ed allo studio specifico di Gehrke, H.-J., *Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt*, Zetemata 64, München 1976.

<sup>325</sup> *Phoc.* 8, 3-4 ὥστε θαυμάζειν τοὺς οὐκ εὖ φρονούντας τὸν δῆμον ὅτι, πλεῖστα τοῦ Φωκίωτος ἀντικρούοντος αὐτῷ καὶ μηδὲν εἰπόντος πώποτε μηδὲ πράξαντος πρὸς χάριν, ὥσπερ ἀξιούσι τοὺς βασιλεῖς τοῖς κόλαξι χρῆσθαι μετὰ τὸ κατὰ χειρὸς ὕδωρ, ἐχρηθ' οὗτος τοῖς μὲν κομψότεροις καὶ ἰλαροῖς ἐν παιδιᾷς μέρει δημαγωγοῖς, ἐπὶ δὲ τὰς ἀρχὰς ἀεὶ νήφων καὶ σπουδάζων τὸν αὐστηρότατον καὶ φρονιμώτατον ἐκάλει τῶν πολιτῶν καὶ

si legge che il rapporto tra il popolo e Focione non era mai stato armonioso, poiché Focione non si preoccupava affatto di compiacere il popolo né con le parole né con le azioni, anzi spesso ostacolava le sue decisioni. Il popolo, tuttavia, era consapevole della grandezza d'animo di Focione, definito il cittadino più severo ed anche più assennato (τὸν αὐστηρότατον καὶ φρονιμώτατον τῶν πολιτῶν), l'unico che in virtù della sua prudenza si opponeva agli umori e alle risoluzioni avventate della massa. Pertanto, sottolinea Plutarco, quando si trattava di conferire magistrature, i cittadini si rivolgevano sempre a Focione rispetto ai demagoghi, di cui essi si servivano all'occorrenza solamente per divertirsi e procurarsi momenti di svago (ἐχρῆθ' οὗτος τοῖς μὲν κομψότεροις καὶ ἰλαροῖς ἐν παιδιᾷς μέρει δημαγωγοῖς).

Il ritratto che emerge dall'apoteigma e dalle parole che si leggono nella biografia presenta molte affinità con la figura di Socrate, come viene presentata in particolare nel *Gorgia* platonico. Alcade Martín (1999, pp.159-171) infatti osserva che l'intento di Focione di contenere e frenare gli impulsi precipitosi della massa è affine al proposito di Socrate che critica i politici di Atene per il fatto che essi assecondano il popolo con le lusinghe senza interrogarsi sull'opportunità di tale condotta politica; Socrate, invece, considera necessario “refrenar los impulsos insensatos de un cuerpo o un alma enfermos para

---

μόνον ἢ μάλιστα ταῖς βουλήσεσιν αὐτοῦ καὶ ὁρμαῖς ἀντιτασσόμενον. χρησιμοῦ μὲν γὰρ ἐκ Δελφῶν ἀναγνωσθέντος, ὅτι τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ὁμοφρονούντων εἰς ἀνήρ ἐναντία φρονοίη τῇ πόλει, παρελθὼν ὁ Φωκίων ἀμελεῖν ἐκέλευσεν, ὡς αὐτὸς ὢν ὁ ζητούμενος· μόνω γὰρ αὐτῷ μηδὲν ἀρέσκειν τῶν πραττομένων.

procurar su salud". E come Focione interpreta l'oracolo delfico, annunciato agli Ateniesi, quale riferimento preciso alla sua persona, analogamente Socrate cita un oracolo di Apollo quale testimonianza del fatto che egli fosse l'uomo più saggio di tutti.

Lo studioso osserva che l'epiteto *χρηστός* con cui Focione era qualificato dalla tradizione ben si accorda con la concezione platonica della giustizia, intesa come operare per il bene altrui (*πρὸς ἕτερον*), che esclude la possibilità di reagire alle ingiustizie con azioni altrettanto ingiuste. Plutarco spiega in cosa consiste la *χρηστότης* di Focione nel capitolo 10 della biografia, ove si legge che nei confronti di coloro che si opponevano ai provvedimenti da lui adottati per il bene della patria, egli si mostrava *τραχύς*, *δυσεκβίαστος* e *ἀπαράιτητος*, ma non compì mai alcuna azione a danno degli avversari né trasformò la lotta politica in uno scontro personale.

La comparazione implicita tra la figura di Focione e Socrate, che Alcade Martín ha indagato anche riguardo ad altri temi<sup>326</sup>, culmina in modo più esplicito nel

---

<sup>326</sup> Lo studioso ha osservato che il ritratto fisico di Focione che si legge nella biografia plutarchea è analogo a quello di Socrate nel *Simposio* platonico. Plutarco scrive che in Focione si riscontrava una forte dissonanza tra il suo carattere e l'espressione del suo viso; sebbene egli fosse di indole filantropica e gradevole, tuttavia la sua espressione sembrava scontrosa e poco socievole, per cui difficilmente le persone gli si avvicinavano. Similmente nell'opera platonica Alcibiade sta tessendo l'elogio di Socrate, di cui si evidenzia il netto contrasto tra l'aspetto esteriore e l'anima, a somiglianza "de las cajas con forma de sileno que guardan bellas estatuillas en su interior". Ed anche il modo in cui Focione e Socrate si esprimono appare del tutto affine. Nel dialogo platonico Alcibiade afferma che i discorsi di Socrate, per quanto possano apparire non curati nello stile, sono gli unici improntati alla saggezza; allo stesso modo Plutarco scrive che i discorsi di Focione erano molto concisi, austeri e disadorni, ma miravano a indirizzare i cittadini verso la giustizia. Ed ancora, lo studioso evidenzia che entrambi si caratterizzano per il disprezzo dei beni materiali e che analogo è il loro comportamento di fronte alla condanna a morte. Come Socrate nel *Critone* (48b-d), anche Focione "prefiere morir antes que obrar injustamente y no le preocupa la muerte, sino si ésta es justa o injusta...La actitud de Foción es de ἀπάθεια y μεγαλοψυχία, algo quei lustra también cada uno de sus dichos. A Tudipo, que se lamentaba de tener que morir con él, le preguntó: ¿Como, no estás contento de morir con Foción? Con esto, nó solo censura las demostraciones de dolor, como hace Sócrates en el *Fedón*, sino que también

capitolo 38 della *Vita*, ove Plutarco scrive che poco dopo la morte di Focione, gli avvenimenti mostrarono che il popolo si era privato della persona, che aveva sempre tutelato l'interesse comune e si era distinto per la sua saggezza (*Phoc.* 38, 1 οἷον ἐπιστάτην καὶ φύλακα σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ὁ δῆμος ἀπώλεσεν). Queste parole, conclude lo studioso, ricordano molto il giudizio che si legge nel *Fedone* riguardo a Socrate: ἀνδρός...τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου.

La prudenza di Focione nel valutare le situazioni e, in particolar modo, il suo non abbandonarsi all'ira indiscriminatamente è il tema centrale dell'apoftegma 8 (188D), che ben si concilia con l'apoftegma 11, precedentemente analizzato.

Nell'apoftegma 8 è usato esplicitamente il verbo ὀργίζω, riferito agli Ateniesi (Ὀργιζομένων δὲ τοῖς Βυζαντίοις τῶν Ἀθηναίων), che in preda alla collera accusano gli alleati sfiduciati nei loro confronti, commettendo in tal modo un grossolano errore di valutazione della circostanza e, di conseguenza, rivolgono la loro furiosa passione nei confronti delle persone sbagliate.

Anche in questo breve episodio, come nell'apoftegma 11, è il singolo individuo, Focione, a contrapporsi al gruppo, che è espressione del sentire comune e manifesta i propri stati d'animo senza prendere in considerazione le possibili conseguenze negative di comportamenti non ponderati.

Focione, d'altro canto, in virtù delle sue parole improntate alla moderazione e cautela, viene riconosciuto quale persona politicamente e militarmente adeguata al difficile frangente; gli viene infatti accordata la fiducia, πίστις, in

---

muestra la perseverancia en las convicciones propias, igual que Sócrates pregunta a Critón, en el dialogo quel leva su nombre, si siguen siendo válidos los principios por los que muere”.

primo luogo dagli Ateniesi, che lo eleggono stratega, in secondo luogo dai Bizantini, per i quali Plutarco usa significativamente il verbo πιστεύω (καὶ πιστευθεὶς ὑπὸ τῶν Βυζαντίων).

Il verbo πιστεύω, pur non presente nella frase αὐτὸς ἠρέθη στρατηγός, è implicitamente anticipato dal verbo αἰρέω, in quanto gli Ateniesi, dopo l'insuccesso di Carete e degli altri strateghi, attuano una scelta precisa e mirata con l'elezione di Focione alla strategia; a seguito delle sue parole concise ed efficaci, viene deliberatamente preferito agli altri ed è, quindi, investito della fiducia degli Ateniesi e poi degli alleati.

La battuta di Focione è collocata in posizione intermedia tra la parte iniziale, in cui l'autore introduce l'episodio, e quella finale, in cui si illustrano le conseguenze derivanti dal parlare di Focione. E' una collocazione non frequente negli *Apophthegmata*, in cui la battuta è generalmente posta a chiusura dell'aneddoto.

Le parole di Focione fungono da raccordo tra le due parti dell'aneddoto, l'una incentrata sul motivo della ὀργή, l'altra su quello della πίστις (εἰπὼν ὁ Φωκίων ὅτι 'δεῖ μὴ τοῖς ἀπιστοῦσι τῶν συμμάχων, ἀλλὰ τοῖς ἀπιστομένοις ὀργίζεσθαι τῶν στρατηγῶν'). Infatti in esse viene ripreso, mediante il poliptoto ὀργιζομένων/ὀργίζεσθαι, il primo nucleo concettuale e viene anticipato il secondo nucleo mediante poliptoto e figura etimologica, τοῖς ἀπιστοῦσι/τοῖς ἀπιστομένοις/πιστευθεὶς<sup>327</sup>.

---

<sup>327</sup> Ὀργιζομένων δὲ τοῖς Βυζαντίοις τῶν Ἀθηναίων μὴ δεξαμένοις τῇ πόλει Χάριτα πεμφθέντα μετὰ δυνάμεως βοηθὸν αὐτοῖς πρὸς Φίλιππον, εἰπὼν ὁ Φωκίων ὅτι 'δεῖ μὴ

I Bizantini e gli Ateniesi, precedentemente sospettosi gli uni degli altri a causa di presunti atti di slealtà di strateghi ateniesi, ora si ricompattano grazie ad un ateniese, Focione, che, non in preda all'ira, ha saputo ben orientare gli umori dei concittadini.

Nella *Vita di Focione* (*Phoc.* 14)<sup>328</sup> l'episodio è descritto molto più diffusamente; ad esso è dedicato un intero capitolo, nel quale Plutarco si sofferma ad indicare le cause, che erano all'origine della mancata fiducia dei Bizantini verso gli Ateniesi.

Negli *Apophthegmata* le vicende precedenti all'intervento di Focione sono estremamente sintetizzate ed è utile leggere il passo della *Vita* per comprendere la ragione per cui Carete non viene accolto dai Bizantini, pur essendosi recato da loro in soccorso. Ma credo che nella raccolta apoftegmatica l'interesse dell'autore non sia tanto quello di fornire dettagli storici e narrativi, come avviene nella *Vita*, quanto di focalizzare l'attenzione sull'aneddoto, costruito secondo un preciso schema retorico, da cui emerge la differenza di

---

τοῖς ἀπιστοῦσι τῶν συμμάχων, ἀλλὰ τοῖς ἀπιστουμένοις ὀργίζεσθαι τῶν στρατηγῶν αὐτὸς ἠρέθη στρατηγός· καὶ πιστευθεὶς ὑπὸ τῶν Βυζαντίων ἐποίησε τὸν Φίλιππον ἀπελθεῖν ἄπρακτον.

<sup>328</sup> *Phoc.* 14, 3-6 Ἐπεὶ δὲ μεγάλα ταῖς ἐλπίσι περινοῶν ὁ Φίλιππος εἰς Ἑλλήσποντον ἦλθε μετὰ πάσης τῆς δυνάμεως, ὡς Χερρόνησον ἐν ταυτῶ καὶ Πέρινθον ἕξων καὶ Βυζάντιον, ὠρημένων δὲ τῶν Ἀθηναίων βοηθεῖν οἱ ῥήτορες ἠγωνίσαντο τὸν Χάρητα στρατηγὸν ἀποσταλῆναι, καὶ πλεύσας ἐκεῖνος οὐδὲν ἄξιον τῆς δυνάμεως ἔπραττεν, οὐδ' αἱ πόλεις ἐδέχοντο τὸν στόλον, ἀλλ' ὑποπτος ὢν πᾶσιν ἐπλανᾶτο, χηματιζόμενος ἀπὸ τῶν συμμάχων καὶ καταφρονούμενος ὑπὸ τῶν πολεμίων, ὁ δὲ δῆμος ὑπὸ τῶν ῥητόρων παροξυνόμενος ἠγανάκτει καὶ μετενόει τοῖς Βυζαντίοις πέμψας τὴν βοήθειαν, ἀναστὰς ὁ Φωκίων εἶπεν, ὅτι δεῖ μὴ τοῖς ἀπιστοῦσιν ὀργίζεσθαι τῶν συμμάχων, ἀλλὰ τοῖς ἀπιστουμένοις τῶν στρατηγῶν· “οὔτοι γὰρ ὑμᾶς ποιοῦσι φοβεροὺς καὶ τοῖς χωρὶς ὑμῶν σῶζεσθαι μὴ δυναμένοις.” κινηθεὶς οὖν ὁ δῆμος ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ μεταπεσών, ἐκέλευεν αὐτὸν ἐκεῖνον ἐτέραν προσλαβόντα δύναμιν βοηθεῖν τοῖς συμμάχοις εἰς τὸν Ἑλλήσποντον.



atteggiamento di Focione rispetto ad un gruppo omogeneo nelle proprie riflessioni.

Ciò che dovrebbe risultare evidente dalla lettura dell'apoftegma è la necessità di adottare un comportamento retto e onesto, che non possa dare adito a diffidenza da parte dell'altro, in questo caso di alleati in ambito politico-militare; ed ancora, la collera non deve insinuarsi nei rapporti con gli altri, motivo che Plutarco affronta ampiamente nel *De cohibenda ira*, in quanto essa non consente una valutazione obiettiva degli eventi, come avviene in questo contesto, in cui i colpevoli non sono i Bizantini, ma gli strateghi ateniesi che non hanno saputo assicurarsi la stima degli alleati.

Non mi sembra casuale quindi che il termine incipitario dell'apoftegma, dunque in posizione di rilievo, sia proprio il verbo ὀργίζω, che nell'intero capitolo 14 della *Vita di Focione* è usato, invece, solo nella frase sentenziosa di Focione, pressoché identica a quella degli *Apophthegmata*.

### **3.9 TELECLO**

**(190A)**

#### **3.9.1 TESTO**

190A Τήλεκλος ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἐγκαλοῦντα τοῖς πολίταις ὡς ἀγνωμονέστερον αὐτῶ προσφερομένοις ἢ ἐκείνῳ, 'σὺ γάρ' εἶπεν 'οὐκ οἶδας ἀδικεῖσθαι.'

### 3.9.2 TRADUZIONE

#### TELECLO

Il re Teleclo rivolgendosi al fratello, che contestava<sup>329</sup> ai cittadini il fatto che si comportassero nei suoi riguardi con minor deferenza che nei confronti del re, disse: “Il motivo<sup>330</sup> è che tu non hai imparato a tollerare le offese”.

---

<sup>329</sup> Il verbo ἐγκαλέω è stato tradotto da alcuni con il senso di *lamentarsi* (Babbitt *his brother, who complained against the citizens*; López Salvá *su hermano que se quejaba de los ciudadanos*; Fuhrmann *son frère, qui se plaignait de ce que leurs concitoyens*), da altri con l'accezione di *accusare, incolpare* (Xylander *fratri cives apud ipsum accusanti*; Adriani *al fratello che accusava i cittadini*; Pettine *al fratello che accusava i cittadini*). Tra le due proposte, la seconda mi sembra più adatta al contesto, per il fatto che il ritratto che emerge del fratello è quello di una persona che rivendica la stessa considerazione di Teleclo e che non si distingue certo per la *προσότης*, come emerge dalla battuta finale del re; sembra più un uomo incline all'ira che al lamento.

<sup>330</sup> L'espressione σὺ γάρ, con cui Teleclo intende spiegare al fratello le ragioni del comportamento differente dei cittadini, è stata tradotta variamente: Xylander (*Causa est quod...*), Babbitt (*The reason is that...*); López Salvá (*Tú, en efecto...*), Fuhrmann (*C'est que toi, tu...*), Pettine (*La ragione è che tu...*). Infine Adriani non traduce γάρ (*Non sai patir l'ingiurie*).

### 3.9.3 COMMENTO TELECLO

L'aneddoto di Teleclo (190A) rappresenta un utile spunto per esaminare due motivi salienti della riflessione plutarca, ossia il rapporto, talvolta conflittuale, tra fratelli e l'incapacità, da parte di molti uomini, di controllare l'ira. La rilevanza di questi due aspetti nella concezione di Plutarco è confermata dalla presenza di due opuscoli interamente dedicati alla loro trattazione, il *De fraterno amore* e il *De cohibenda ira*.

Il contrasto tra il re Teleclo ed il fratello è ingenerato dal fatto che i cittadini riservano un differente trattamento ai due, mostrando maggiore deferenza verso il re.

I termini, ai quali occorre prestare attenzione, sono il verbo ἐγκαλέω, il sostantivo πολίτης e l'avverbio ἀγνωμονέστερον. Ritengo che sia basilare tenere in considerazione il contesto in cui è inserita l'accusa del fratello di Teleclo. Gli accusati non sono amici, parenti o un gruppo limitato di persone, ma è l'intera comunità dei cittadini. Sembra quindi che la rivendicazione del fratello sia precisamente il riconoscimento di prestigio sociale, che invece gli è negato. Il tono con cui il fratello del re si rivolge ai cittadini non appare pacato, come induce a ritenere l'uso del verbo ἐγκαλέω; egli infatti non sta semplicemente dicendo di voler essere trattato con più rispetto, ma sta rimproverando i cittadini; le sue parole sembrano colme di rancore.

Alle recriminazioni del fratello, Teleclo risponde che la differenza tra loro due, da cui deriva anche il diverso atteggiamento dei cittadini, risiede nel fatto che il fratello non è capace di sopportare un'ingiustizia.

L'aneddoto è citato anche negli *Apophthegmata Laconica* (232B)<sup>331</sup> quasi con le stesse parole, a parte alcuni elementi che sembrano accentuare il tono sdegnato del fratello. Questi infatti sottolinea che i cittadini non riservano ad entrambi il medesimo trattamento (οὐχ ὁμοίως), pur essendo nati dagli stessi genitori (ἐκ τῶν αὐτῶν). Sembra adombrata in questa rimostranza del fratello di Teleclo una sorta di invidia, per il fatto che, sebbene entrambi sono figli degli stessi genitori (dunque dovrebbero avere le stesse qualità), il fratello non riesce ad accettare che i cittadini lo considerino inferiore.

Affine per contenuti a questo aneddoto è quello citato da Diogene Laerzio, nelle *Vitae philosophorum*, riguardante l'eforo Chilone (I, 68)<sup>332</sup>, il cui fratello è sdegnato perché non è stato nominato eforo. Analogamente a Teleclo, Chilone risponde alle lagnanze del fratello che questi non è capace di tollerare un'ingiustizia subita.

Questa forma di rivalità tra fratelli, cagionata dalla φιλοτιμία e non da attriti e dissapori che possono insorgere all'interno del nucleo familiare, è finemente analizzata nel *De fraterno amore*, in cui Plutarco si sofferma ampiamente su come possa essere preservato un rapporto di reciproca fiducia tra fratelli,

---

<sup>331</sup> *Apophth. Lac.* 232B Εἰπόντος δὲ τοῦ ἀδελφοῦ, ὅτι οὐχ ὁμοίως αὐτῷ προσφέρονται οἱ πολῖται ὡς ἐκείνῳ ὄντι ἐκ τῶν αὐτῶν, ἀγνωμονέστερον δέ, εἶπε 'σὺ γὰρ οὐκ οἶδας ἀδικεῖσθαι, ἐγὼ δέ.'

<sup>332</sup> *Diog. L. I, 68* πρὸς τε τὸν ἀδελφὸν δυσφοροῦντα ὅτι μὴ ἔφορος ἐγένετο, αὐτοῦ ὄντος, 'ἐγὼ μὲν γὰρ ἐπίσταμαι,' εἶπεν, 'ἀδικεῖσθαι, σὺ δὲ οὐ.'

qualora uno dei due abbia conseguito, soprattutto in ambito politico-militare, risultati più apprezzabili rispetto all'altro.

In 485D<sup>333</sup> Plutarco afferma che provare invidia per un consanguineo illustre è innanzitutto fonte di infelicità personale (κακοδαμονία); è quanto mai deprecabile che, tra tante persone che sono a lui superiori in qualcosa, un fratello provi afflizione e fastidio (ἀνιάω) nei riguardi di colui che è nato dallo stesso seme e verso il quale dovrebbe, al contrario, mostrare affetto. Accade addirittura che alcuni uomini si compiacciono di avere amici ricchi e fortunati, ma vedono la loro immagine offuscata (ἀμαύρωσις) da fratelli che rifulgono (λαμπρότης) per i loro successi (485DE)<sup>334</sup>. In effetti, continua Plutarco, non si dovrebbe alimentare nel proprio animo alcuna invidia nei confronti degli altri, ma, considerando che questa insana passione non è del tutto estirpabile, sarebbe preferibile rivolgerla all'esterno della famiglia. L'esempio che il Cheronese adduce è quello della guerra contro nemici esterni, che viene intrapresa per sedare le rivolte interne; allo stesso modo è meglio invidiare persone non appartenenti alla famiglia che alimentare rivalità con i propri fratelli (485E<sup>335</sup>).

---

<sup>333</sup> *De frat. am.* 485D εἴτε δὴ πᾶσι περινοστεῖ φθονῶν εἴτε μόνος αὐτὸν ἐν τοσοῦτοις εὐτυχοῦσιν ὁ φίλτατος ἀνιᾶ καὶ συγγενέστατος, ὑπερβολὴν ἐτέρῳ κακοδαμονίας οὐ λέλοιπεν.

<sup>334</sup> *De frat. am.* 485DE οἱ δ' οὕτω πεφύκασιν ἀτυχῶς πρὸς τὸ καλόν, ὥστε φίλοις μὲν ἐνδόξοις ἀγάλλεσθαι καὶ μέγα φρονεῖν, ἂν ξένους ἡγεμονικούς καὶ πλουσίους ἔχωσι, τὰς δὲ τῶν ἀδελφῶν λαμπρότητας αὐτῶν ἀμαυρώσεις νομίζουσιν, καὶ πατέρων μὲν εὐτυχίαις ἐπαίρεσθαι καὶ στρατηγίαις προπάππων λεγομέναις, ὧν οὐδὲν ἀπέλαυσαν οὐδὲ μετέσχον, ἀδελφῶν δὲ κληρονομίαις καὶ ἀρχαῖς καὶ γάμοις ἐνδόξοις ἄθυμειν καὶ ταπεινοῦσθαι.

<sup>335</sup> *De frat. am.* 485E καίτοι μάλιστα μὲν ἔδει μὴδ' ἄλλω φθονεῖν, εἰ δὲ μή, τρέπειν ἔξω καὶ πρὸς ἐτέρους ἀποχετεύειν τὸ βάσκανον, ὥσπερ οἱ τὰς στάσεις θύραζε τοῖς πολέμοις περισπῶντες.

In 486A<sup>336</sup> Plutarco indica i nomi di alcuni personaggi storici che, proprio a causa dell'invidia accresciuta dai trionfi e dalla popolarità dei fratelli, si resero autori di azione dannose non solo per sé, ma per un numero molto più ampio di persone. Cratero e Perilao saggiamente si adoperarono a collaborare con i fratelli ben più gloriosi sia nelle attività belliche che nella cura di incombenze familiari; al contrario altri, come Antioco e Seleuco, invidiosi dei fratelli e tormentati dalla sfrenata ambizione di gloria, non tollerarono di ricoprire un ruolo secondario e meno prestigioso, per cui procurarono danni non solo a se stessi ed ai fratelli, ma, conseguenza ancor più grave, arrecarono rovina all'intera Asia.

La soluzione che Plutarco prospetta consiste nel fare in modo che i fratelli si dedichino ad attività differenti, ad esempio all'arte militare e alla carriera politica, dal momento che l'aspirazione ai medesimi incarichi genera inevitabilmente insana competizione, al pari di due uomini che amano la stessa donna e disputano tra loro per avere da lei maggiore considerazione (486C)<sup>337</sup>. A dimostrazione che tra fratelli è possibile instaurare un rapporto basato sull'affetto e sulla solidarietà, Plutarco cita vari esempi, aggiungendo una nota autobiografica; ricorda infatti che il rapporto con suo fratello Timone non fu mai intaccato da invidia, nonostante egli sia stato beneficiato ampiamente dalla

---

<sup>336</sup> *De frat. am.* 486A οὕτω καὶ Κρατερὸς Ἀντιγόνου βασιλεύοντος ἀδελφὸς ὦν καὶ Κασάνδρου Περίλαος ἐπὶ τὸ στρατηγεῖν καὶ οἰκουρεῖν ἔταττον αὐτούς· Ἀντίοχοι δὲ καὶ Σέλευκοι καὶ πάλιν Γρυποὶ καὶ Κυζικηνοὶ τὰ δεύτερα λέγειν οὐ μαθόντες ἀδελφοῖς ἀλλὰ πορφύρας καὶ διαδήματος ὀρεγόμενοι πολλῶν μὲν αὐτοὺς κακῶν καὶ ἀλλήλους πολλῶν δὲ τὴν Ἀσίαν ἐνέπλησαν.

<sup>337</sup> *De frat. am.* 486C τὸ δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς τέχνης ἢ δυνάμεως ζητεῖν ἔνδοξον εἶναι καὶ περιβλεπτον οὐδὲν ἐν φαύλοις διαφέρει τοῦ μιᾶς ἐρῶντας ἀμφοτέρους βούλεσθαι πλεον ἔχειν καὶ μᾶλλον εὐδοκιμεῖν τοῦ ἐτέρου τὸν ἕτερον.

sorte; e di questo rapporto amorevole possono dare testimonianza le persone che hanno avuto modo di conoscere lui e Timone (487E)<sup>338</sup>.

Il problema dell'invidia, che spesso compromette i rapporti umani, è ampiamente sviluppato da Plutarco anche nel *De invidia et odio*, ove si legge che gli invidiosi non tollerano di buon grado che i parenti e i familiari siano felici e prosperino, per cui, come possono, tentano di oscurare la δόξα e la λαμπρότης di questi; è come se gli invidiosi fossero sovrastati da una casa più alta che li adombra, ragion per cui si mettono all'opera per eliminare ciò che li fa stare nell'oscurità (538E)<sup>339</sup>.

Come osserva Lanzi (2004, pp. 27-29), “gli invidiosi dunque (insieme a quelli che non si rendono neppure conto di essere malati, proprio a causa del loro essere troppo malati) appartengono alla categoria incurabile”, per il fatto che essi non si mostrano ben disposti nei confronti di chi li ammonisce per il loro errore, anzi si irritano e non confessano affatto di essere angustiati dall'invidia. Secondo Plutarco, invece, l'unico modo per poter migliorare gradualmente ed avvicinarsi alla perfezione morale consiste nell'ammettere di aver sbagliato e nel sentire dentro di sé l'impulso a chiedere aiuto agli altri. “La filosofia significa confessione e correzione del vizio, ...il non confessare il vizio significa sprofondarvi inesorabilmente ancora di più”. L'aspetto più deleterio di questa

---

<sup>338</sup> *De frat. am.* 487E ἔμοι μὲν γὰρ ὅτι πολλῶν ἀξίων χάριτος παρὰ τῆς τύχης γεγονότων ἢ Τίμωνος εὐνοια τοῦ ἀδελφοῦ πρὸς ἅπαντα τᾶλλα γέγονε καὶ ἔστιν, οὐδεὶς ἀγνοεῖ τῶν ὅπως οὖν ἐντετυχηκότων ἡμῖν, ἤκιστα δ' ὑμεῖς οἱ συνήθεις.

<sup>339</sup> *De inv. et od.* 538E πολλοὺς <γὰρ> οἱ φθονοῦντες τῶν συνήθων καὶ οἰκείων ἀπολέσθαι μὲν οὐκ ἂν ἐθέλοιεν οὐδὲ δυστυχεῖσαι, βαρύνονται δ' εὐτυχοῦντας· καὶ κολούουσι μὲν, εἰ δύνανται, τὴν δόξαν αὐτῶν καὶ λαμπρότητα, συμφορὰς δ' ἀνηκέστους οὐκ ἂν προσβάλοιεν, ἀλλ' ὥσπερ οἰκίας ὑπερεχοῦσης τὸ ἐπισκοτοῦν αὐτοῖς καθελόντες ἀρκοῦνται.



passione, come sottolinea Plutarco, è che essa è rivolta principalmente nei confronti di chi è affine per condizione all'invidioso, dunque soprattutto i parenti e gli amici, concezione che Lanzi ritiene di derivazione aristotelica (*Rhet.* II, 1386b 17-20 *λύπη μὲν γὰρ ταραχώδης καὶ ὁ φθόνος ἐστὶν καὶ ἐπὶ εὐπραγία, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀναξίου ἀλλὰ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου*).

Cerezo (*op. cit.*, pp. 210-217) afferma che nelle opere plutarchee si riscontra in genere che la fonte dell'invidia è la δόξα conseguita da un personaggio, come sembra emergere anche nell'aneddoto di Teleclo, ove costituisce un'aggravante il fatto che l'invidioso sia proprio il fratello del re. Tra i casi più evidenti, lo studioso cita l'esempio di Camillo (*Cam.* 37, 1)<sup>340</sup>, il quale, chiamato a ricoprire la carica di tribuno militare per la sesta volta, preferì non accettare l'incarico per il fatto che aveva timore dell'invidia degli uomini (*φθόνον* δεδιώς καὶ νέμεσιν ἐπὶ δόξῃ τοσαύτῃ καὶ κατορθώμασιν).

Cerezo individua inoltre altre ragioni per cui, secondo Plutarco, si origina l'invidia; vi è innanzitutto l'ambizione e il desiderio di prevalere sull'avversario (*φιλοτιμία*), come nel caso di Fabio Massimo (*Fab.* 25, 3)<sup>341</sup> che tenta di ostacolare in ogni modo le azioni militari di Scipione e all'inizio riesce anche a far credere ai Romani che le sue perplessità riguardo ai piani del rivale sono dettate dalla prudenza (*πρόνοια*); tuttavia appare chiaro, ben presto, che la sua

---

<sup>340</sup> *Cam.* 37, 1 Ὁ δὲ Κάμιλλος ἐπὶ χιλιαρχίαν ἕκτην καλούμενος παρητεῖτο, γεγωνώς μὲν ἡλικίας ἤδη πρόσω, καὶ πού τινα καὶ φθόνον δεδιώς καὶ νέμεσιν ἐπὶ δόξῃ τοσαύτῃ καὶ κατορθώμασιν.

<sup>341</sup> *Fab.* 25, 3 ἔοικε δ' ὀρμησθαι μὲν ἐξ ἀρχῆς ὁ Φάβιος πρὸς τὸ ἀντιλέγειν ὑπὸ πολλῆς ἀσφαλείας καὶ προνοίας, μέγαν ὄντα δεδιώς τὸν κίνδυνον, ἐντεῖναι δὲ πως μᾶλλον ἑαυτὸν καὶ πορρωτέρω προαχθῆναι φιλοτιμία τινὶ καὶ φιλονικία κωλύων τοῦ Σκιπίωνος τὴν αὐξήσιν...

volontà è quella di isolare Scipione e di escogitare ogni espediente per non farlo emergere militarmente. Vi è poi la prosperità dell'antagonista a suscitare tormento interiore in colui che è spettatore del successo altrui, come nel caso di Crasso (*Crass.* 7, 1)<sup>342</sup>, invidioso di Pompeo, poiché questi era εὐήμερος, aveva riportato grandi vittorie nel corso delle campagne militari, aveva celebrato un trionfo ancor prima di ricoprire la carica di senatore ed era appellato "Magno" dai cittadini.

---

<sup>342</sup> *Crass.* 7,1 Ἡνία δὲ Πομπήιος αὐτόν, εὐημερῶν ἐν ἡγεμονίαις, καὶ πρὶν ἢ βουλῆς μεταλαβεῖν θριαμβεύων, καὶ Μᾶγνος, ὅπερ ἐστὶ μέγας, ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἀναγορευθείς.

### 3.10 LISANDRO

#### (190DEF)

##### 3.10.1 TESTO

- 190D 1. Λύσανδρος Διονυσίου τοῦ τυράννου πέμψαντος ἱμάτια ταῖς θυγατράσιν αὐτοῦ τῶν πολυτελῶν οὐκ ἔλαβεν εἰπὼν δεδιέναι, μὴ διὰ ταῦτα μᾶλλον αἰσχροὶ φανῶσιν.
- E 2. Πρὸς δὲ τοὺς ψέγοντας αὐτὸν ἐπὶ τῷ δι' ἀπάτης τὰ πολλὰ πράσσειν ὡς ἀνάξιον τοῦ Ἡρακλέους ἔλεγεν, ὅπου μὴ ἐφικνεῖται ἢ λεοντῇ, προσραπτέον εἶναι τὴν ἄλωπεκῆν.
3. Πρὸς δ' Ἀργεῖους δικαιότερα τῶν Λακεδαιμονίων λέγειν περὶ τῆς ἀμφισβητουμένης χώρας δοκοῦντας σπασάμενος τὴν μάχαιραν 'ὁ ταύτης' ἔφη 'κρατῶν βέλτιστα περὶ γῆς ὄρων διαλέγεται.'
4. Τοὺς δὲ Λακεδαιμονίους ὄρων ὀκνοῦντας προσμάχεσθαι τοῖς τείχεσι τῶν Κορινθίων, ὡς εἶδε λαγῶν ἐξαλλόμενον ἐκ τῆς τάφρου, 'τοιούτους' ἔφη 'φοβεῖσθε πολεμίους, ὧν οἱ λαγοὶ δι' ἀργίαν ἐν τοῖς τείχεσιν ἐγκαθεύδουσιν.'
- F 5. Μεγαρέως δ' ἄνδρὸς ἐν κοινῷ συλλόγῳ παρρησίᾳ χρησαμένου πρὸς αὐτόν, 'οἱ λόγοι σου' εἶπε 'πόλεως δέονται.'

### 3.10.2 TRADUZIONE

#### LISANDRO

1. Quando il tiranno Dioniso inviò alle figlie di Lisandro vesti di gran pregio<sup>343</sup>, Lisandro non le accettò, dicendo di temere che, a causa di queste<sup>344</sup>, le figlie potessero apparire più brutte<sup>345</sup>.
2. A coloro che lo biasimavano per il fatto che compiva molte azioni con l'inganno, metodo indegno di Eracle<sup>346</sup>, diceva che, dove non arriva la pelle del leone, occorre cucirvi in aggiunta<sup>347</sup> la pelle della volpe.
3. Agli Argivi che sembravano presentare argomentazioni più giuste degli Spartani riguardo al territorio conteso, sguainata la spada, disse: "Colui che adopera questa con destrezza<sup>348</sup>, ragiona nel miglior modo sui confini di una terra".

---

<sup>343</sup> L'espressione ἱμάτια...τῶν πολυτελῶν mi sembra voglia indicare la sontuosità e lo sfarzo delle vesti, per cui la traduzione più adeguata appare quella di Babbitt (*garments of a very costly kind*), che usa il superlativo per precisare il significato dell'aggettivo πολυτελής; in modo simile traduce Fuhrmann (*des vêtements d'un grand prix*); questa sottile sfumatura non si coglie invece in Xylander (*preciosas vestes*), Adriani (*le preziose vesti*), López Salvá (*costosas tunicas*) e Pettine (*vesti preziose*).

<sup>344</sup> Xylander traduce διὰ ταῦτα in maniera più estesa (*filiae iis indutae*), ma ho preferito conservare la concisione dell'espressione greca, come si legge anche in Babbitt (*because of them*), López Salvá (*a causa de ellas*) e Pettine (*con esse*).

<sup>345</sup> L'aggettivo, scelto da Adriani (*sozzo*) per tradurre l'espressione αἰσχραὶ φανῶσιν, ha un significato forse troppo peggiorativo (*apparissero più sozze*).

<sup>346</sup> L'espressione Πρὸς δὲ τοὺς ψέγοντας αὐτὸν ἐπὶ τῷ δι' ἀπάτης τὰ πολλὰ πράσσειν ὡς ἀνάξιον τοῦ Ἡρακλέους è tradotta da Xylander e López Salvá con più aderenza alla sintassi del testo greco (*Culpantibus ipsum, quod multa per dolum agendo parum dignum Hercule se gereret; A los que lo vituperaban a causa de hacer muchas cosas mediante engaño por ser indigno de Heracles*); tuttavia mi appare più agevole per la comprensione del testo la soluzione di Babbitt (*To those who found fault with him for accomplishing most things through reception (a procedure which they asserted was unworthy of Heracles)*), di Fuhrmann (*Répondant à ceux qui le blâmaient d'agir en général par tromperie, ce qui était indigne d'Héraclès*) e di Pettine (*A coloro che lo incolpavano di aver compiuto molte imprese servendosi dell'inganno (cosa indegna dei discendenti d'Ercole)*).

<sup>347</sup> Il verbo προσράπτω significa *cucire accanto, sopra, rattoppare* e suggerisce l'immagine di una coperta troppo corta alla quale, di necessità, va aggiunta uno scampolo di altro materiale. L'immagine è suggerita anche dal verbo ἐφικνέομαι, che indica l'atto del distendere, in questo caso la pelle del leone. La traduzione dei due verbi ad opera di Xylander non restituisce pienamente, a mio avviso, l'immagine evocata dall'autore greco (*ubi leonina pellis non sufficit, ibi adfuenda est vulpina*); stesso discorso vale per la traduzione di Adriani (*ove non arriva la pelle del leone, s'appicchi quella della volpe*), di López Salvá (*donde la piel de león no llega, se debe ajustar la de zorro*) e di Pettine (*dove non arriva la pelle del leone occorre aggiungere quella della volpe*). Più convincente appare la resa di Babbitt (*where the lion's skin does not reach it must be pieced out with the skin of the fox*), poiché il verbo *to piece out* suggerisce l'idea di una toppa, un rammendo, di materiale diverso, che viene aggiunto all'altro; appropriata è anche la traduzione di Fuhrmann (*quand la peau de lion ne suffisait pas il fallait y coudre celle du renard*), che esprime con chiarezza l'idea del cucire una parte in aggiunta.

4. Vedendo che gli Spartani erano riluttanti<sup>349</sup> ad assaltare le mura dei Corinzi, appena vide una lepre che balzava fuori dal fossato, disse: “Avete timore di nemici di tal genere, per la cui indolenza<sup>350</sup> le lepri dormono sotto le mura?”
5. Quando un uomo di Megara nel corso di un’assemblea comune si rivolse a lui con eccessiva franchezza<sup>351</sup>, disse: “I tuoi discorsi hanno bisogno di una città.”

---

<sup>348</sup> L’espressione ὁ τάτης κρατῶν è stata tradotta in due modi diversi. Xylander (*Hunc qui tenet*), Adriani (*Qualunque avrà in pugno questa*) e Fuhrmann (*Quand on tient ceci en main*) conferiscono al verbo il significato di *tenere in mano*, ma credo che κρατέω stia indicando qui l’idea del sapere usare bene la spada, del riuscire ad imporsi con la forza; pertanto mi sembrano più convincenti la traduzione di Babbitt (*He who is the master of this*), López Salvá (*El dueño de ésta*) e Pettine (*Chi ben maneggia questa*).

<sup>349</sup> Adriani traduce l’espressione Τοὺς δὲ Λακεδαιμονίους ὄρων ὀκνοῦντας προσμάχρειν con tali parole: *Veggendo i Lacedemoni lentamente assaltare*. Egli suggerisce l’idea che i Lacedemoni siano già impegnati nell’assalto, che procede con lentezza. Credo invece che l’autore greco voglia dire che i Lacedemoni si mostravano proprio refrattari ad intraprendere l’azione per mancanza di coraggio; e questa interpretazione sembra trovare supporto nella traduzione di Xylander (*Cernens Lacedaemonios non satis habere animi ad oppugnandos...*), come anche in quella di Babbitt (*Seeing that the Spartans were reluctant to carry on the battle*), López Salvá (*Al ver que los espartanos vacillaban en llevar la batalla*), di Fuhrmann (*Voyant que les Lacédémoniens hésitaient à donner l’assaut*) e Pettine (*Vedendo che gli Spartani esitavano ad assalire*).

<sup>350</sup> Il termine ἀργία, come spiego anche nel commento, ha in questo contesto non il significato di *essere inoperosi* (cf. Babbitt *because of the men’s inaction*; López Salvá *por cuya inactividad*; Pettine *a causa dell’inerzia*), ma di essere incapaci di prendere una decisione; gli Spartani sembrano essere accusati di essere oziosi, di non assumersi la responsabilità di combattere per difendere gli interessi dello Stato; la traduzione di Xylander risponde bene a quest’idea (*quorum ob ignaviam*), come anche quella di Adriani (*per ozio effeminato*) e Fuhrmann (*ennemis si indolents*).

<sup>351</sup> Il Megarese non sembra essere accusato di aver preso la parola, ma di aver usato un tono e argomentazioni che a Lisandro apparivano sfrontate; il concetto è ben espresso da Xylander (*liberius*), Adriani (*parlò contra di lui troppo arditamente*), Fuhrmann (*lui ayant parlé avec hardiesse*); esprimono più debolmente il concetto la traduzione di Babbitt (*used frank speech towards him*), López Salvá (*hizo uso de la libertad de expresión*) e Pettine (*parlò contro di lui con franchezza*).

### 3.10.3 COMMENTO

#### LISANDRO

Lisandro si mostra, nella descrizione di Plutarco, come un personaggio né assolutamente positivo né totalmente da biasimare; in lui s'intrecciano aspetti da imitare, quali la frugalità, e ed altri da cui prendere le distanze, come l'arroganza e la brama di potere<sup>352</sup>. Ma la singolarità del personaggio è accentuata da alcuni tratti della sua personalità, che hanno indotto gli studiosi a parlare di ritratto paradossale<sup>353</sup>. Basti pensare al motivo della ricchezza, su cui Plutarco si sofferma in particolar modo nella *Vita di Lisandro*. Lo spartano è immune dal desiderio di acquisire ricchezze personali, ma al contempo, e paradossalmente, è responsabile dell'affluire a Sparta di grandi quantità di denaro, contaminando in tal modo i suoi concittadini.

---

<sup>352</sup> Pelling (1988, pp. 257-74) "The moralism in such a case is of a different sort, rather closer to that of tragedy: this is a more descriptive moralism, pointing a truth of human experience rather than building a model for crude imitation or avoidance. Human nature can produce a figure like Lysander, even or especially in a city like Sparta; and figures like that tend to generate their own destruction, in tragically appropriate ways".

<sup>353</sup> Pelling (*op. cit.*); Stadter (1992, pp. 41-55); Duff (1997, pp. 169-187); Candau Morón (2000, pp. 453-478) ritiene che l'origine di questo ritratto paradossale, come quello di Silla, vada ricercata nel fatto che Lisandro, al pari di Silla in ambito romano, occupò una posizione di estrema rilevanza nella storia di Sparta. "The result is that I prefer to consider these two Plutarchian protagonists not simply as persons, as individual subjects of biography, but also as figures whose characters are linked to a larger plot: the history of Sparta, and Rome". Secondo lo studioso, Lisandro rappresenta, in scala ridotta, la visione che Plutarco ha della politica spartana, in particolar modo durante e dopo la Guerra del Peloponneso. Le azioni contraddittorie dei politici spartani vengono ad essere condensate nella figura di Lisandro; in particolare, la promessa di liberare la Grecia dall'egemonia ateniese si rivela ben presto insidiosa, dal momento che Sparta impone regimi oligarchici e guarnigioni; il tradimento degli ideali di libertà propagandati è da vedersi anche nel ricorso ai finanziamenti bellici dei Persiani, cui Sparta promette, in cambio, la supremazia sulle città greche in Asia. "The deterioration of Sparta's reputation is already reflected in Thucydides and is echoed in passages of later literature that accuse Sparta of (among other evils) oligarchic tendencies, duplicity, cruelty, perfidy, injustice, and betrayal of Greek interests. All of these flaws also characterize the political activity of Plutarch's Lysander...The fabric of Plutarch's *Lysander* is invested with the history of Sparta. False appearances...the use of methods that contradict their objectives, the establishment of an international order that cannot be sustained, the betrayal of Greek interests – are all themes in the narrative that extend beyond the character to a concern with the history of his country".

Come evidenziato da Stadter (*op. cit.*), Plutarco è pienamente consapevole del fatto che la φύσις di Lisandro, al pari di Silla, sia “anomalous, even paradoxical”<sup>354</sup>, come si evince dalle sue parole nella Σύγκρισις (3, 8): Σύλλας μὲν γὰρ ἀκόλαστος ὧ <αὐτὸς> καὶ πολυτελῆς ἐσωφρόνιζε τοὺς πολίτας, Λύσανδρος δ' ὧν αὐτὸς ἀπείχετο παθῶν ἐνέπλησεν τὴν πόλιν, ὥσθ' ἀμαρτάνειν τὸν μὲν αὐτὸν ὄντα χείρονα τῶν ἰδίων νόμων, τὸν δ' αὐτοῦ χείρονας ἀπεργαζόμενον τοὺς πολίτας· δεῖσθαι γὰρ ἐδίδαξε τὴν Σπάρτην ὧν αὐτὸς ἔμαθε μὴ προδεῖσθαι.

Piccirilli (pp. XIV-XVI, in Angeli Bertinelli/Manfredini/Piccirilli/Pisani 1997) ipotizza che l'ambigua personalità di Lisandro, nella rappresentazione plutarchea, possa derivare da “due tradizioni indipendenti e complementari, l'una elogiativa fra i Greci d'Asia Minore, l'altra più contraddittoria e complessivamente negativa in ambito sia spartano sia ateniese<sup>355</sup>. Entrambe confluirono in Plutarco, permettendogli di delineare un ritratto più equilibrato ed esauriente, benché permeato di moralismo e storicamente non sempre attendibile“.

---

<sup>354</sup> Stadter (*op. cit.*) parla di “motif of anomaly”, che percorre l'intera biografia plutarchea di Lisandro e che affiora anche dagli aneddoti presenti negli *Apophthegmata*. “Lysander is a true Spartan, faithful to the Lycurgan ideals, not only in hair-style, but in bravery, simplicity, and attitude toward money. His most notable characteristic, his ambition and competitiveness, was encouraged by his Spartan training – yet his nature was un-Spartan in its subservience and ability to manipulate those in power (2, 4)”. Cf. Pelling (*op. cit.*, pp. 269-70).

<sup>355</sup> Piccirilli (*op. cit.*) individua, tra le fonti sfavorevoli a Lisandro, gli oratori attici, in particolar modo Lisia e Isocrate, che nella celebrazione del ritorno alla democrazia esprimevano al contempo riprovazione per Lisandro, considerato il responsabile dell'instaurazione ad Atene del regime dei Trenta Tiranni. Senofonte aveva ridimensionato l'importanza di Lisandro nella storia di Sparta, privilegiando al contrario la figura di Agesilao. Eforo e Diodoro avevano messo in luce molti aspetti negativi dello spartano ed anche Cornelio Nepote non si era mostrato a lui favorevole. L'unica fonte che, secondo Piccirilli, risulta più equilibrata nel giudizio è Teopompo, il quale “si era mostrato un sincero, seppure critico, ammiratore di Lisandro.” Sul problema delle fonti relative a Lisandro si veda la dettagliata analisi di Bommelaer (1981, pp. 25-45 e 236-41)

Nell'apoftegma 2 (190DE) il motivo centrale è indicato dalla parola ἀπάτη, l'astuzia ingannevole con cui Lisandro elude ciò che è di impedimento alle sue azioni. È una modalità non occasionale alla quale fa spesso ricorso, come suggerisce l'espressione τὰ πολλὰ πράσσειν. L'adozione, in numerose congiunture, di metodi non limpidi, che non si conformano agli ideali propri di un discendente di Eracle<sup>356</sup>, gli procura la censura ed il biasimo (ψέγω) da parte dei Lacedemoni<sup>357</sup>. L'accusa deve essergli stata rivolta in varie occasioni, se si considera l'uso all'imperfetto di λέγω; segno che il suo *modus operandi* rispondeva ad una studiata strategia politica.

---

<sup>356</sup> In *Lys.* 7, 1 si legge che Callicratida era stato in grado di rappresentare degnamente l'ideale di cittadino spartano: ἀλλὰ Καλλικρατίδας μὲν ἄξια τῆς Λακεδαιμόνος διανοηθεὶς καὶ γενόμενος τοῖς ἄκροις ἐνάμιλλος τῶν Ἑλλήνων διὰ δικαιοσύνην καὶ μεγαλοψυχίαν καὶ ἀνδρίαν. L'espressione ἄξια τῆς Λακεδαιμόνος διανοηθεὶς rimanda, antiteticamente, all'espressione πράσσειν ὡς ἀνάξιον τοῦ Ἡρακλέους, usata nell'apoftegma 2. Sebbene negli *Aprophthegmata* non vi sia esplicito riferimento a Callicratida, i richiami linguistici, come questo, suggeriscono allusivamente divergenze politiche, di cui Plutarco parla ampiamente nella *Vita*.

<sup>357</sup> Nella *Vita di Lisandro* Plutarco contrappone significativamente questa modalità di operare propria di Lisandro con quella di Callicratida, che incarna il modello di condottiero spartano ligio alle regole e trasparente nella condotta. Tuttavia, osserva criticamente Plutarco, Callicratida non riscontrò il medesimo consenso di Lisandro in quanto non compiaceva amici e sottoposti con incarichi e onorificenze né li lusingava assicurando future ricchezze (*Lys.* 5, 6 διὸ καὶ Καλλικρατίδαν οὐτ' εὐθύς ἠδέως εἶδον ἐλθόντα τῷ Λυσάνδρῳ διάδοχον τῆς ναυαρχίας οὐθ', ὡς ὕστερον διδοῦς πείραν ἀνὴρ ἐφαίνετο πάντων ἄριστος καὶ δικαιοτάτος, ἠρέσκοντο τῷ τρόπῳ τῆς ἡγεμονίας ἀπλοῦν τι καὶ Δώριον ἐχούσης καὶ ἀληθινόν). Secondo Bearzot<sup>a</sup> (2005, pp. 31-50), "Particolarmente interessante appare la volontà di Callicratida di stigmatizzare la φιλοτιμία ἀλαζονική καὶ κενή che induce Lisandro a presentarsi, senza vero fondamento, θαλασσοκράτωρ, soprattutto se si riflette sul fatto che Callicratida appare uomo tutt'altro che privo di personalità, di ambizioni e di capacità di iniziativa: egli, tuttavia, diversamente da Lisandro si presenta esclusivamente come un rappresentante dello Stato, che ripone la propria φιλοτιμία nell'obbedienza alla polis". D'altra parte, come osservato da Duff (*op. cit.*), non è ben chiaro se Plutarco condivida o meno il giudizio negativo di Callicratida. Infatti "the problem of judging Lysander is intensified by the injunction not to blame him 'too much' for this trait since it was engendered by his Spartan education (2, 4)". In definitiva, si interroga Duff, per Plutarco cosa è da preferire? "... a noble but defeated hero, or a trickster who takes his country to the pinnacle of its power? Lysander does not exhibit traditional Spartan values, but unlike Kallikratidas he benefits Sparta. This is one of the major moral questions raised by the *Lysander*: which is preferable, personal virtues or the ruthless championing of the National interest". A questo interrogativo, Plutarco non offre una soluzione netta; l'interpretazione della figura di Lisandro appare al lettore volutamente ambigua.



Uno spartano dovrebbe mostrarsi sempre coraggioso e in grado di affrontare il nemico a viso aperto come un leone e come del resto aveva fatto Eracle, sconfiggendo il temuto leone di Nemèa. Lisandro invece ritiene conveniente, laddove l'audacia e il coraggio non siano sufficienti, compensare con la scaltrezza propria dell' ἀλώπηξ<sup>358</sup>.

È palese che il criterio di giudizio dei suoi detrattori differisce da quello di Lisandro; i primi infatti si appellano al valore della dignità, considerando ἀνάξιον il suo modo di agire; essi danno una valutazione in riferimento ad una categoria etica. Lisandro, invece, mostra di curarsi solo del conseguimento di

---

<sup>358</sup> L'immagine del leone e della volpe è adottata da Plutarco anche per descrivere il modo di agire di Silla (*Sull.* 28, 6), che nelle *Vite Parallele* forma la coppia proprio con Lisandro. Sebbene il suo esercito fosse in cospicua inferiorità numerica, Silla riuscì ad avere il sopravvento sui nemici grazie ad un espediente insidioso. In tale circostanza Papirio Carbone avrebbe affermato che nell'animo di Silla convivessero due temperamenti, l'uno audace, l'altro astuto, e che più insidioso fosse il secondo (ὅτε καὶ Κάροβωνά φασιν εἰπεῖν ὡς ἀλώπεκι καὶ λέοντι πολεμῶν ἐν τῇ Σύλλα ψυχῇ κατοικοῦσιν, ὑπὸ τῆς ἀλώπεκος ἀνιῶτο μάλλον). L'immagine della volpe e del leone, come viene presentata in Plutarco, sembra essere alla base di una nota sentenza di Machiavelli, come ha evidenziato Desideri (1995, pp.115-119). Nel cap. XVIII del *Principe* si legge <<sendo dunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe et il lione >>. "Assai più convincente appare l'idea che siamo qui di fronte ad un'eco di una battuta del re spartano Lisandro, riportata nella *Vita* plutarchea (ma che figura anche nei *Regum et imperatorum apophthegmata* e negli *Apophthegmata Laconica*)...È probabilmente questo carattere di ambiguità del politico plutarcheo, questo suo continuo dover giocare stando in bilico fra l'apparenza e la realtà, l'elemento che ha più fortemente attratto l'attenzione del Machiavelli..., trovando nella descrizione del comportamento di Lisandro una sorta di modello della doppiezza politica: e non è impossibile che a questa così rude interpretazione della personalità del generale spartano il biografo sia stato sollecitato da una particolare sensibilità maturata sulla base dell'esperienza politica contemporanea....L'accentuazione dell'elemento dell'ambiguità politica...in Machiavelli viceversa diventa un connotato fisiologico del politico, essenziale in tutti i tempi in quanto correlato a caratteri permanenti della natura umana". Sull'influenza dell'immagine plutarchea in Machiavelli si veda anche Marnoto (2004, pp. 174-175 e 179): "O bom governante deve saber tirar o melhor partido da simbiose entre, por um lado, a correcta organização cívica, no que diz respeito à criação de um sistema de regulação social, e, por outro lado, a esfera do comportamento animal, no que concerne o uso de uma força semelhante à do leão e de uma astúcia como a da raposa...Os princípios gerais a que obedece o retrato do governante fundam-se na coexistência de duas vertentes, uma, vitalista e enérgica, outra, prudente e controlada. Apesar de a sua dinâmica desencadear um contínuo conflito, nenhuma delas anula a outra".

risultati vantaggiosi, senza interrogarsi sulla liceità ed eticità della sua condotta. Scinde in definitiva l'aspetto etico da quello politico<sup>359</sup>.

Tuttavia è da problematizzare il giudizio morale che Plutarco ha riguardo a questa modalità di agire di Lisandro, se si considera anche il capitolo 7 della *Vita di Lisandro*, ove l'aneddoto è inserito. Plutarco sta comparando l'indole di Callicratida e quella di Lisandro in base a come questi venivano giudicati dagli alleati di Sparta. Del primo evidenzia la schiettezza e il senso della giustizia, del secondo invece mette in rilievo la sua indole subdola e ingannevole. Lisandro è definito *πανούργος καὶ σοφιστής*, in quanto si serve spesso di astuzie per portare a termine azioni militari (*ἀπάταις τὰ πολλὰ διαποικίλλων τοῦ πολέμου*); inoltre esalta il ricorso alla giustizia solo quando possa trarne vantaggi personali; altrimenti considera onesto preoccuparsi esclusivamente dei suoi interessi personali (*τὸ δίκαιον ἐπὶ τῷ λυσιτελοῦντι μεγαλύνων, εἰ δὲ μή, τῷ συμφέροντι χρώμενος ὡς καλῶ*); e non antepone necessariamente la verità alla menzogna, ma ritiene l'una o l'altra più importante in base all'uso vantaggioso che possa farne nelle diverse circostanze (*τὸ ἀληθὲς οὐ φύσει τοῦ ψεύδους κρεῖττον ἡγούμενος, ἀλλ' ἐκατέρου τῆ χρεῖα τὴν τιμὴν ὀρίζων*).

---

<sup>359</sup> Bearzot<sub>α</sub> (*op. cit.*) ha osservato che Plutarco, nel proporre una contrapposizione di caratteri tra il prudente e giudizioso Callicratida e lo spregiudicato Lisandro, sta presentando anche una interpretazione politica degli avvenimenti di cui essi furono protagonisti. "Da una parte troviamo gli uomini della *σωφροσύνη* e della *δικαιοσύνη*, delle virtù tradizionali e dell'autocontrollo, esponenti di orientamenti politici e di gruppi d'opinione che esprimono una politica estera dalle intonazioni panelleniche e 'pacifiste', ...anche a costo di risultati meno brillanti e di una forzata autolimitazione delle ambizioni: è il caso di...Archidamo, di Callicratida...Dall'altra troviamo gli uomini dell'iniziativa militare spregiudicata e dell'indifferenza etica, delle capacità innovative, ma anche, talora, della *παρανομία*, esponenti di orientamenti imperialistici di modello 'ateniese': è il caso di Stenelaida, di Lisandro, di Agesilao. La contrapposizione ha dunque carattere prettamente politico: attraverso i singoli personaggi, si contrappongono sì diversi caratteri, diverse stature morali, diverse impostazioni etiche, ma soprattutto due differenti visioni del ruolo egemonico di Sparta in Grecia...".

Segue l'aneddoto della volpe e del leone, in cui l'espressione μετὰ δόλου sostituisce δι' ἀπάτης presente negli *Apophthegmata*.

Come ha giustamente osservato Duff (*op. cit.*), il passo risulta intenzionalmente ambiguo; ad una prima lettura la comparazione, con cui viene posto in rilievo il ricorso all'inganno da parte di Lisandro, sembra che possa assumere il valore di una condanna per il navarco, "though it is left unclear to what extent this judgement is supported by narrator. Lysander is shown not to fight in the more open, noble way. But...Lysander, unlike Kallicratidas, is successful...noble morality and success do not accompany each other". Inoltre "the use of deception and trickery in warfare was not always regarded in Greek and Roman thought as morally wrong. Indeed it is often seen as one of the marks of the good general, and was considered particularly characteristic of Spartans"<sup>360</sup>.

---

<sup>360</sup> Duff (*op. cit.*); cf. Duff<sub>a</sub> (1999, pp. 171-3): "For Xenophon, Agesilaos' use of reception is a mark of good generalship (1. 17, 6. 5). Similarly, Lysander's use of 'falsehood' in warfare (7, 5) need not of itself be taken as reprehensible: compound of ψεῦδος commonly describes stratagems (e.g. Diodoros 20. 17. 5; Polyainos 3. 9. 32), and may well have formed part of a tecnic vocabulary of military trickery". Riguardo al termine πανούργος, riferito a Lisandro nel cap. 7 della *Vita*, Duff sottolinea che esso può avere accezione sia negativa che positiva; e Plutarco intenzionalmente non indica quale accezione debba prendersi come riferimento per giudicare Lisandro. "The pejorative sense which πανουργία bore in fifth and fourth century Athenian literature, seems to have been lost in many examples from later periods ... The word *could* be used as a compliment; what is more, Plutarch saw it as a quality which the Spartan education system (*agoge*) encouraged (*Lyc.* 17, 5-6). Analogamente si può dire del termine διαποικίλλω, usato nel medesimo capitolo; "ποικίλος is a common epithet for the fox, as is πανούργος. That this reception is most probably to be regarded as culpable is apparent from a comparison with *Alex.* 59, 6-7, where a similar act is said to be a 'stain' (κηλίς) on Alexander's military deeds. But admiration of the fox's cunning was also possible". Si veda anche Powell (1989, pp. 173-192), il quale, nel capitolo *Mendacity and Sparta's Use of the Visual*, ritiene che nella concezione spartana "to mislead an enemy would be taught as good military practice...Sparta's paraded religiosity also discourages thought of underhand behaviour". Tra i casi analizzati dallo studioso, vi è, ad esempio, il racconto di Senofonte (*Agesilaos* I, 10ss.), in cui si dice che Agesilao si rifiuta ostinatamente di venir meno al giuramento fatto in accordo con i Persiani, sebbene sia consapevole che il rivale Tissafarne non si sia attenuto ai patti. Tuttavia appena la guerra viene formalmente dichiarata, "Xenophon writes that Agesilaos thereafter 'appeared to have achieved something characteristic of a proper general (*stratēgikon*): when war was declared and reception as a result became religiously permissible and just, he completely outclassed Tissaphernes in deceit". Altrettanto esperto nell'uso dell' ἀπάτη è Lisandro: "Lysandros' triumphant outwitting of the Athenians at Aigospotamoi may be the most important. Lysandros' technique, of letting a

Nel passo della *Vita* non è dunque scontato un giudizio di condanna da parte di Plutarco, in quanto il δόλος e l' ἀπάτη sono utili strategie militari, soprattutto se conducono alla vittoria contro il nemico. Certamente, conclude Duff, la vittoria di Egospotami, riportata da Lisandro, è attribuita dall'autore proprio alla sua δεινότης. Callicratida, invece, sebbene ritratto positivamente, fu responsabile della disfatta spartana alle Arginuse, una delle più schiacciati sconfitte per Sparta, come sottolineato dallo stesso Plutarco (*Lys.* 7, 1)<sup>361</sup>.

Il medesimo aneddoto ritorna anche negli *Apophthegmata Laconica* (229B n. 3), in cui il concetto racchiuso nel complemento δι' ἀπάτης è ribadito, quasi in ridondanza, dall'espressione δόλω οὐκ ἄντικρυς, che contiene anche una litote. Inoltre è sottolineato un aspetto dell'indole di Lisandro, la sua asprezza nel parlare, che nei *Reg. et imp. apophth.* non è esplicitato in questo apoftegma (ma ricorre negli apoftegmi 3, 4 e 5). Si legge che il navarco ride (γελῶν), prima di rispondere ai detrattori. Che si tratti di una risata ironica e di scherno è avallato dall'uso, nella *Vita*, di καταγελάω, il cui significato specifico è “*laugh scornfully, mock*” (Liddell-Scott). Nella *Vita* in aggiunta questo tratto della sua personalità sembra ancora più accentuato in quanto Plutarco scrive che Lisandro scherniva chi lo accusava di ricorrere ai raggiri, ma istigava allo scherno anche altre persone che fossero accusate per lo stesso motivo (*Lys.* 7, 6 τῶν δ' ἀξιούντων μὴ πολεμεῖν μετὰ δόλου τοὺς ἀφ' Ἡρακλέους γεγονότας καταγελαῶν ἐκέλευεν).

---

pattern of Spartan behaviour implant a false prediction in the enemy's mind (Xen. *Hell.* II, 1, 22-8), recalls the victorious procedure of Kleomenes at Sepeia (Hdt. VI 77f)".

<sup>361</sup> Duff<sub>a</sub> (*op. cit.*): “..the *Lysander* seems to work against such clear-cut moral responses. Though Kallikratidas' virtue (ἀρετή) is admired, its inefficacy is also suggested. In this respect, Plutarch follows what is hinted at in Xenophon, who remains in the *Hellenica* ambivalent in his moral responses to the noble Kallikratidas and the more sinister, but successfully *Lysander*. But Plutarch makes the moral ambiguity much more explicit”.

Rispetto ai *Reg. et imperat. apopht.*, negli *Apopht. Lac.* il tema del ricorso all'astuzia e all'inganno, in operazioni militari e non, da parte degli Spartani<sup>362</sup> ritorna anche in altri aneddoti con evidenti richiami lessicali. In 229A-apoft. 2 si legge, come in *Lys.* 7, 5, che Lisandro pianificava le sue azioni in modo ingannevole e insidioso (ἀπάταις τὰ πολλὰ ποικίλλων). In 229B-apoft. 4 Lisandro viene biasimato per il fatto che viola i giuramenti (ἐπὶ ταῖς παραβάσεσι τῶν ὄρκων); ed egli risponde incisivamente che i bambini vanno ingannati con i dadi, gli adulti con i giuramenti (τοὺς μὲν παῖδας τοῖς ἀστραγάλοις δεῖ ἐξαπατᾶν, τοὺς δὲ ἄνδρας τοῖς ὄρκοις); cf. *Lys.* 8, 4-5, in cui la battuta di Lisandro è riportata ad esemplificazione della sua volubilità nel rispettare i giuramenti (περὶ τοὺς ὄρκους εὐχέρειαν) ed è censurato l'uso strumentale della religione, in quanto, avvalendosi di falsi giuramenti, si arreca oltraggio alla divinità e ci si comporta da tiranni, non da generali (οὐδὲ

---

<sup>362</sup> Santaniello (1993, pp. 370-71 n. 353): "Già in età classica Aristoph., *Lys.*, 1266-68 mette in bocca ad un lacedemone l'invito a rispettare gli accordi e a cessare di comportarsi come <<le volpi astute>>."; si veda anche pp. 372-373 n. 355: "In ambito militare, Plutarco fissa un limite all' <<inganno conforme a giustizia>> (*apátē dikaía*) in *Ages.*, 9, 3: non è lecito ingannare la controparte di un accordo, ma fuorviare i nemici non è solo giusto ma anche fonte di gloria e vantaggi non disgiunti dalla soddisfazione". Santaniello (pp. 414-15 n. 531) invita a considerare anche un altro aneddoto degli *Apopht. Lac.* (238F-apoft. 25; è la sezione degli *Instituta Laconica*), da cui emerge l'alta considerazione che avevano gli Spartani per l'uso di astuzie e inganni in guerra. Si legge, infatti, che gli Spartani, dopo aver sconfitto i nemici, sacrificavano ad Ares un toro, qualora avessero vinto mediante uno στρατήγημα; un gallo nel caso avessero riportato la vittoria ἐκ τοῦ φανεροῦ. In tal modo si intendeva abituare i condottieri οὐ μόνον πολεμικούς, ἀλλὰ καὶ στρατηγικούς εἶναι. "La menzione dell'alternativa riguardo alla vittima da offrire ad Ares ricorre in Plut., *Marc.* 22. Questi osservava che i Lacedemoni, facendo l'offerta più preziosa in caso di vittoria ottenuta con l'inganno e con la persuasione (δι' ἀπάτης ἢ πειθοῦς), dimostravano di ritenere <<più grande e più conveniente all'uomo l'azione condotta per mezzo della parola e dell'intelletto che quella compiuta con violenza e coraggio>>". Lo studioso indica anche altri autori in cui si parla di strategie insidiose adoperate dai Lacedemoni in guerra (*Xen. Ages.*, 1, 17; 2, 19 e 24; 6, 5s; 11, 4 e 12); interessante è un passo delle *Storie* di Erodoto (VI, 77), in cui gli Argivi, nell'imminenza dello scontro con gli Spartani a Sepeia "non temono di essere sconfitti in aperto combattimento (ἐκ τοῦ φανεροῦ), ma di essere sopraffatti con l'inganno (δόλω); e ciò avviene puntualmente (idem, VI, 78; cf. Polyaen., I, 14)".

Λακωνικὸν τὸ χρῆσθαι τοῖς θεοῖς ὡσπερ τοῖς πολεμίοις, μᾶλλον δ' ὑβριστικώτερον· ὁ γὰρ ὄρκῳ παρακρουόμενος τὸν μὲν ἐχθρὸν ὁμολογεῖ δεδιέναι, τοῦ δὲ θεοῦ καταφρονεῖν). In 229B-apoft. 5 si legge che Lisandro sconfigge gli Ateniesi ad Egospotami mediante un'azione insidiosa (ἐξ ἐνέδρας). In 232B-apoft. 2, 3 e 4 è Cleomene a far ricorso all'astuzia per avere il sopravvento sui nemici; infatti viola la tregua precedentemente stipulata e attacca gli Argivi durante il sonno. L'accusa che gli viene rivolta è identica a quella di Lisandro (ἐπὶ ταῖς παραβάσεσι τῶν ὄρκων); ma la sua risposta, a giustificazione della presunta azione sacrilega, è mordace quanto quella di Lisandro: il male arrecato ai nemici è considerato al di là della giustizia sia presso gli dèi sia presso gli uomini<sup>363</sup> (ὅτι ἂν κακὸν τις ποιῇ τοὺς πολεμίους, τοῦτο καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις δίκης ὑπέτερον νομίζεσθαι).

Nell'apoftegma 1 (190D) viene posta l'attenzione sul rapporto di Lisandro con la ricchezza e i beni materiali, di cui il personaggio mostra di avere scarsa considerazione, rifiutando il dono di mantelle fastose che il tiranno Dionisio ha inviato alle sue figlie<sup>364</sup>.

Plutarco inserisce l'episodio anche nella *Vita di Lisandro* quale testimonianza del reale disinteresse del personaggio riguardo al denaro. Al cap. 2, 6-7 si legge che Lisandro era colpevole di aver fatto affluire a Sparta molte ricchezze,

---

<sup>363</sup> Santaniello (*op. cit.*, p. 372 n. 355): "Per quest'ultimo concetto vedi Aeschyl., *inc. fab.*, fr. 301 Radt, cf. fr. 302 R; ove si sostiene la tesi – attribuita a Cleomene 223 b, 3 – secondo la quale, in certe condizioni, l' *apatē* e lo *pseûdos* sono graditi alla divinità stessa".

<sup>364</sup> Negli *Apothegmata Laconica* l'aneddoto è attribuito, oltre a Lisandro, anche ad Archidamo figlio di Zeudassimo, ma, come rileva Santaniello (*op. cit.*, p. 339 n. 171), "Di per sé il passo contiene un grave anacronismo, poiché Dionisio il vecchio conquistò il potere nel 405, oltre vent'anni dopo la morte di Archidamo. Ma qui, come nel caso dell'ap. 7, ad Archidamo viene attribuito un detto che varie altre fonti ascrivono concordemente a Lisandro".

traviando gli abitanti che in precedenza erano ammirati, perché non affetti da φιλοπλουτία. Nonostante questa grave responsabilità, Plutarco sottolinea che egli non aveva mai subito personalmente le lusinghe del denaro, anzi aveva ben tollerato la sua condizione di povertà e non si era appropriato indebitamente nemmeno di una minima quantità di denaro (μηδεμία δραχμή) delle tante ricchezze fatte arrivare proprio da lui in città (Lys. 2, 6)<sup>365</sup>. Il concetto è presentato in modo analogo al capitolo 30, 2, in cui Plutarco, riprendendo, come afferma, alcune indicazioni di Teopompo, evidenzia che Lisandro, pur versando in una situazione di πενία, non aveva mai osato avvalersi, nemmeno in misura esigua (μηδὲ μικρόν), dei tanti doni e omaggi ricevuti dalle πόλεις tributarie e dal re persiano, al fine di adornare splendidamente la sua casa e curarsi del proprio tornaconto (εἰς χρημάτων λόγον)<sup>366</sup>.

Nonostante i giudizi critici relativi, in linea generale, alla condotta di Lisandro (si pensi all'apoftegma 2 e alle riserve espresse nel Βίος), Plutarco sembra mostrare tuttavia apprezzamento per quest'aspetto del personaggio, come si evince dai paragrafi finali della Vita (cap. 30, 6-7), in cui si legge che, alla morte di Lisandro, i pretendenti delle figlie si resero conto che non era πλούσιος, ragion per cui si mostrarono non più intenzionati a contrarre matrimonio. La

---

<sup>365</sup> Lys. 2, 6 ἴδιον δ' αὐτοῦ μάλιστα τὸ καλῶς πενίαν φέροντα, καὶ μηδαμοῦ κρατηθέντα μηδὲ διαφθαρόντα χρήμασιν αὐτόν, ἐμπλήσαι τὴν πατρίδα πλούτου καὶ φιλοπλουτίας καὶ παῦσαι θαυμαζομένην ἐπὶ τῷ μὴ θαυμάζειν πλοῦτον, εἰσάγοντα χρυσοῦ καὶ ἀργυρίου πλῆθος μετὰ τὸν Ἀττικὸν πόλεμον, ἐαυτῷ δὲ μηδεμίαν δραχμὴν ὑπολειπόμενον.

<sup>366</sup> Ulteriore ripresa del tema si riscontra nella *Λυσάνδρον καὶ Σύλλα Σύγκρισις* (3, 6-7), in cui Plutarco scrive che Lisandro donò agli Spartani tutti gli omaggi ricevuti anche a titolo personale; e questo, commenta l'autore, è chiaro indizio dell'assenza di φιλοπλουτία in Lisandro (τεκμήριον τοῦτο ποιοῦμαι τῆς ἀφιλοπλουτίας τοῦ ἀνδρός).

condizione di assoluta povertà, confermata da quest'ultimo episodio, aveva reso chiaro a tutti che Lisandro, in vita, era stato uomo onesto (μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ Λυσάνδρου πένητος εὐρεθέντος...δίκαιον δὲ καὶ χρηστὸν ἐκ τῆς πενίας ἐπιγνόντες...)³⁶⁷.

Un aspetto problematico dell'apoftegma 1 risiede nel confronto con quanto si legge negli *Apophthegmata Laconica* (229A-apoft. 1 e 1a) e nella biografia (*Lys.* 2, 7-8). Nei *Reg. et imp. apophth.* troviamo un solo aneddoto relativo al dono che Dionisio offre a Lisandro; nelle altre due opere, invece, l'aneddoto è seguito dal racconto di un altro episodio, che appare in contrasto con il precedente dal punto di vista concettuale. Infatti Plutarco riferisce che il tiranno di Sicilia tenta nuovamente di omaggiare Lisandro con due vesti femminili; in questa occasione, si legge nella *Vita*, lo spartano, diversamente da quanto accaduto anteriormente, accetta il dono per la figlia³⁶⁸. Negli *Apophthegmata Laconica* ad accettare il dono è uno spartano di nome Aristas.

Due sono gli elementi in presunto contrasto tra i due aneddoti: 1) nel secondo aneddoto è attribuita a Lisandro una sola figlia, nel primo si parla di più figlie

---

<sup>367</sup> A rendere problematica la definizione del giudizio che Plutarco ha in merito alla presunta povertà di Lisandro è un passo della *Vita*. In *Lys.* 18, 3 Plutarco scrive che Anassandrida di Delfi raccontava della presenza a Delfi di un deposito segreto di denaro da parte di Lisandro; ma questa notizia, commenta l'autore, è in disaccordo con quanto ritengono unanimemente tutte le altre fonti, ossia che Lisandro fosse povero (οὐχ ὁμολογούμενα γράφων τοῖς περὶ τῆς πενίας τοῦ ἀνδρὸς ὁμολογουμένοις). Come sottolinea Duff<sub>a</sub> (*op. cit.*), "This is the locus for further ambiguity about his character". La notizia riportata da Anassandrida, infatti, "is neither accepted nor denied; Plutarch simply points out that the report contradicts other evidence of Lysander's poverty (cf. 2, 2). The unresolved contradiction underlines the difficulty of reaching any firm moral conclusions about Lysander".

<sup>368</sup> *Lys.* 2, 8 ἀλλ' ὀλίγον ὕστερον πρὸς τὸν αὐτὸν τύραννον ἐκ τῆς αὐτῆς πόλεως ἀποσταλεῖς πρεσβευτής <τις>, προσπέμφαντος αὐτῷ δύο στολὰς ἐκείνου καὶ κελεύσαντος ἦν βούλεται τούτων ἐλόμενον τῇ θυγατρὶ κομίζειν, αὐτὴν ἐκείνην ἔφη βέλτιον αἰρήσεσθαι, καὶ λαβῶν ἀμφοτέραις ἀπῆλθεν.



dello spartano<sup>369</sup>; 2) nel secondo aneddoto l'autore sembra sconfessare l'assenza di φιλοπλουτία in Lisandro. In aggiunta, come rileva Colonnese (2007, pp. 58-59), "l'espressione 'dalla stessa città...lo stesso tiranno' è apparsa oscura e ridondante e ha indotto a credere che si tratti di due racconti differenti, di cui il secondo avrebbe come protagonista non Lisandro ma un altro spartano".

Ipotesi di soluzione dell'aporia sono state avanzate da alcuni studiosi, che sono pervenuti ad esiti talvolta inconciliabili.

Secondo Bommelaer (*op.cit.*, p. 57) i due aneddoti non sono in contrasto e sono riferibili entrambi al navarco; Plutarco li avrebbe impiegati non per illustrare un problema di natura morale, ossia il presunto mutamento radicale di Lisandro in relazione al disinteresse per il denaro, ma per introdurre un tema di natura prettamente politica. Nel secondo aneddoto Lisandro accetta il dono non perché contagiato anche lui dalla φιλοπλουτία, bensì perché è cambiato il contesto in cui l'omaggio viene offerto.

Nel primo caso il dono inviato da Dionisio potrebbe rappresentare un tentativo di corrompere Lisandro, tentativo risolutamente stroncato dal navarco, che infatti rinvia al mittente le vesti. Nel secondo caso Lisandro, inviato come ambasciatore a Siracusa, dunque in veste ufficiale, avrebbe accettato il dono secondo la tradizionale pratica diplomatica dello scambio di doni<sup>370</sup>. Il primo episodio dovrebbe datarsi alla fine del 405 o del 404, fase in cui Lisandro era

---

<sup>369</sup> Santaniello (*op. cit.*, p. 370 n. 350): "Quanto al numero delle figlie, Lisandro ne aveva più d'una secondo *apoph. Lacon.*, 230A ( Lys. 15 ) e Plut., *Lys.*, 30, 6; una soltanto secondo Ael., *VH*, VI, 4 (cf., tuttavia, *ibid.*, XV, 6)."

<sup>370</sup> Bommelaer (*op. cit.*, p. 57 n.1): "Plus précisément , le texte donne l'impression d'une prise de congé: Lysandre, invité à emporter (κομίζειν) une robe pour sa fille...prit les deux et s' en alla (ἀπὸ τῆς θυγατρὸς)".

all'apice della sua fama, mentre Dionisio non era ancora una figura politicamente e militarmente rilevante<sup>371</sup>. Più problematica è, secondo Bommelaer, la datazione del secondo episodio. Innanzitutto ella ritiene che l'espressione ἀλλ' ὀλίγον ὕστερον, con cui si apre il secondo aneddoto (*Lys.* 2, 8), non debba avere un significato necessariamente letterale. Inoltre la studiosa elenca un numero considerevole di occasioni tra il 404 e il 395 (anno della morte di Lisandro) in cui Dionisio avrebbe potuto richiedere l'intervento militare del navarco<sup>372</sup>. Per cui, se si voglia considerare veritiera la notizia di questa ambasciata, "toutefois l'étude des affaires de Sicile ne nous permet de juger ni de ses effets ni de sa date"(p. 178).

Sansone (1981, pp. 202-206) ritiene che i due aneddoti non possano essere riconducibili entrambi a Lisandro, in quanto Plutarco in nessun altro passo attribuisce al navarco spartano il vizio della cupidigia e, di conseguenza, il mutamento repentino del suo comportamento, segnalato dall'espressione temporale ὀλίγον ὕστερον, non sarebbe attendibile. Altro motivo che genera dubbi è il numero delle figlie, che Plutarco afferma siano state più di una anche in *Lys.* 30, 6. Infine per Sansone è di fondamentale rilevanza il fatto che in nessun'altra fonte si faccia menzione di un'ambasceria dello spartano alla corte di Dionisio. Pertanto la seconda vicenda potrebbe avere come protagonista non

---

<sup>371</sup> Bommelaer (*op. cit.*, pp. 177-78): "[Dionisio] En 405, mal assuré de son pouvoir à Syracuse, il avait dû abandonner Géla aux Carthaginois et conclure avec eux une paix sans gloire. En 404, il fut même temporairement renversé. On sait quelle aide lui fournit le Spartiate Aristos pour confirmer une situation d'abord médiocrement rétablie. Cette aide avait été sollicitée. Lysandre, occupé en mer Égée et à Athènes, ne pouvait évidemment pas intervenir lui-même en Sicile, mais il est très vraisemblable que Denys lui a fait demander d'utiliser son influence en faveur d'une intervention".

<sup>372</sup> Bommelaer (*op. cit.*, p. 178): "En 403 (ou 403 et 402), Denys asservit Catane et Naxos, transplante à Syracuse les habitants de Léontinoi, fonde Halaisa. En 401, il fortifie les Épipoles...En 399, il fait des armements considérables en prévision d'une nouvelle guerre contre les Carthaginois. En 398, il recrute des mercenaires d'un peu partout, mais surtout de Sparte. Dans chaque cas sa méthode s'apparente à celle de Lysandre et il a besoin au moins de la bienveillance lacédémonienne".

Lisandro, ma un altro spartano, che, inviato come ambasciatore a Siracusa, “behaved in decidedly un-Spartan manner in almost identical circumstances”<sup>373</sup>. In definitiva il primo aneddoto risalirebbe al 401 a.c., allorché il tiranno avrebbe tentato invano, con un gesto di *captatio benevolentiae*, di stringere alleanza con Lisandro<sup>374</sup>, che era in quella fase il personaggio politico più potente a Sparta; il secondo aneddoto farebbe riferimento al viaggio di un ambasciatore spartano presso la corte di Dionisio, al fine di stringere alleanza. Il nuovo dono offerto rappresenterebbe un’ulteriore forma di generosità e *captatio benevolentiae* nei confronti di Lisandro.

Dalla ricostruzione di Sansone si discosta Anello (1998, pp. 11-130), la quale ritiene che i due aneddoti possano essere riferiti entrambi a Lisandro. Con il primo aneddoto Plutarco porrebbe in evidenza uno dei tratti tipicamente spartani dell’ambigua personalità del navarco, ossia l’incorruttibilità. In risposta

---

<sup>373</sup> Attribuendo il secondo episodio ad un altro spartano, troverebbe risoluzione, secondo Sansone, anche il problema derivante dall’espressione πρὸς τὸν αὐτὸν τύραννον ἐκ τῆς αὐτῆς πόλεως ἀποσταλείς. Questa espressione avrebbe senso solo riferendola ad un altro uomo, “who was sent as ambassador to the same tyrant from the same city (sc. as Lysander)”. Infruttuosa egli giudica invece la proposta di Flacelière, che, nella sua traduzione, propone di eliminare αὐτῆς. Addirittura, nota Sansone, “I. Scott-Kilvert, the most recent English translator of the *Life* (1960), was so embarrassed by the phrase that he simply omitted it”. Lo studioso propone anche un’articolata ipotesi sul nome di questo spartano; si tratterebbe di un certo Aristas, un ambasciatore spartano nominato nella versione dell’aneddoto che si legge negli *Apophthegmata Laconica* e nominato anche da Diodoro.

<sup>374</sup> Sansone (*op. cit.*) è tuttavia cauto nel ritenere storicamente attendibile questa vicenda narrata da Plutarco, in quanto “the anecdote about Lysander, however, is such a typical Spartan-story that its fictional character is fairly apparent”. Lo studioso avanza anche un’ipotesi sull’origine di questo aneddoto. Mentre per il secondo, da riferire ad Aristas (cf. n. 373), la fonte sarebbe, con un alto grado di certezza, Eforo, per il primo aneddoto non sembra così, in quanto Eforo mostra sempre Lisandro in una luce negativa; ed invece nell’aneddoto è dato rilievo all’assenza di cupidigia in Lisandro. Così conclude lo studioso: “It is apparent, therefore, that the association of the anecdote about Aristas with that about Lysander...is the work either of Plutarch himself or of a source intermediate between Ephorus and Plutarch. But Plutarch needed no intermediary, as he quotes Ephorus frequently and directly, both elsewhere and in the *Life of Lysander*. It therefore seems likely that it is Plutarch who was responsible for the collocation of these two (probably fictional) accounts, the one which he knew to be attributed to Lysander (*Praec. coniug.* 141 d) and perhaps knew to be attributed to others as well (*Apophth. Lac.* 218d-e), and the second, about Aristas (*Apophth. Lac.* 229a), which he read in Ephorus”.

ad un dono di Dionisio, che può essere interpretato come volontà di corrompere il navarco, “Lisandro reagisce esaltando quello che è l’aspetto più spartano del suo carattere, rifiutando il dono con un dono di superiorità morale e forse anche politica”. Nel secondo aneddoto Plutarco, secondo Anello, presenterebbe una situazione differente, in cui Lisandro è inviato in veste ufficiale a Siracusa ed è coinvolto in uno scambio di doni diplomatici. Il fatto che egli accetti il doppio dei doni precedentemente rifiutati, servirebbe a Plutarco per mettere in luce “l’altro aspetto tipico del carattere di Lisandro, la sua disponibilità a corteggiare i potenti <<tanto da sopportare facilmente il peso del loro potere in previsione del suo interesse>>”<sup>375</sup>.

Secondo la ricostruzione della studiosa, la datazione più probabile per il primo aneddoto sarebbe il 405, allorché Dionisio, nella fase germinale della sua ascesa politica, avrebbe tentato di porsi all’attenzione della politica internazionale. Il dono a Lisandro sarebbe da leggere in quest’ottica e il rifiuto del navarco, che in quel periodo era all’apice del potere, indicherebbe la sua scarsa considerazione politica nei confronti del siracusano. La temperie politica, in cui andrebbe inserito il secondo aneddoto, è notevolmente mutata. Già dal 404 si stava delineando un ridimensionamento del potere politico di Lisandro sia all’interno di Sparta che all’esterno<sup>376</sup>. Inoltre tra il 398 e il 397 la Persia stava tentando un

---

<sup>375</sup> La studiosa ritiene che, a differenza del primo aneddoto, nel secondo “Lisandro non tratta in posizione di forza. Che prendendo il doppio di quanto offertogli da Dionisio, lo Spartano – evidentemente per assicurarsi il buon esito della sua missione diplomatica – tentasse di farsi perdonare dal suo interlocutore la scortesia di un tempo, mi pare ipotesi certamente percorribile”.

<sup>376</sup> Anello (*op. cit.*): “Con la vittoria di Egospotami il prestigio di Lisandro aveva raggiunto il punto più alto. Ma paradossalmente la sua posizione era alquanto fragile proprio all’interno della sua città, dove le misure da lui assunte in materia di organizzazione dell’impero potevano essere revocate in qualsiasi momento...La caduta in disgrazia di Ciro, principale interlocutore di Lisandro in Asia, la vivace reazione che dall’interno di Sparta si levò contro i progetti imperiali del navarco...offuscarono anche se non spensero la stella di Lisandro, già tra la fine del 404 e l’estate del 403. Da questo

avvicinamento politico ad Atene, che sarebbe uno dei motivi alla base della spedizione ufficiale di Lisandro in Sicilia presso Dionisio<sup>377</sup> “al fine di sollecitarne una cooperazione che in qualche modo riuscisse a riequilibrare il rapporto di forze tra Sparta e i suoi avversari”.

Dunque l'accettazione del dono da parte di Lisandro indicherebbe un mutamento sostanziale dei rapporti di forza tra Sparta, il cui potere era in fase discendente, e Siracusa, proiettata verso una politica di dominio anche oltre i confini della Sicilia. Lisandro accetterebbe le preziose vesti per far dimenticare lo sprezzante rifiuto di qualche anno prima ed instaurare rapporti di collaborazione con Siracusa.

Sulla scorta delle considerazioni di Anello e di Sansone, Colonnese (*op. cit.*) ipotizza che l'accento a relazioni intercorse tra Dionisio I e Lisandro possa essere un velato indizio di una richiesta di matrimonio ad una figlia dello spartano da parte del tiranno. Alla base di questa proposta ci sarebbe il tentativo di Dionisio, nell'arco di tempo tra il 405/4 e il 395, di instaurare rapporti con altre potenze mediante una politica matrimoniale, al fine di consolidare la sua affermazione politico-militare in Sicilia e in Grecia<sup>378</sup>.

---

momento e fino al 395, anno della sua morte, il nome di Lisandro compare legato solo a pochissimi eventi. Le più importanti vicende militari e politiche non lo vedono protagonista...”.

<sup>377</sup> In questa fase Dionisio non era più agli esordi della sua carriera, come nel primo aneddoto. Infatti (Anello, *op. cit.*) “il signore siracusano, cessato il <<pericolo>> punico, poteva giovare non solo di un consolidato potere all'interno di Siracusa e in relazione a tutta la Sicilia greca, ma anche di una rafforzata posizione internazionale, sia in conseguenza della sua vittoria su Cartagine sia in virtù del considerevole potenziale bellico su cui poteva ancora contare”.

<sup>378</sup> Colonnese (*op. cit.*): “... sia che il passo si riferisca a due aneddoti aventi come protagonista Lisandro, ma collocati in due momenti distinti, sia che si accetti l'ipotesi di Sansone, per cui solo il primo sarebbe riferibile allo Spartano, mi sembra indubbio che il periodo cronologico di riferimento sia il 405/4-395, anno di morte di Lisandro, lo stesso periodo in cui, dopo la morte della prima moglie, Dionisio cercò vantaggiose alleanze matrimoniali, guardando anche ad altre città greche fuori della Sicilia. Queste sue intenzioni dovevano essere ben note agli altri Greci se gli Ateniesi nel 393 gli offrirono in moglie la sorella di Evagora. Perciò cronologia, interessi matrimoniali di Dionisio e le

Duff<sub>a</sub> (*op. cit.*, pp. 182-4), considerando più verosimile l'ipotesi avanzata da Sansone, afferma che i due aneddoti contengano “an implicit *synkrisis* between Lysander and the second, unnamed ambassador”, con cui da un lato Plutarco pone in evidenza l'incorruttibilità di Lisandro, dall'altro mostra come, paradossalmente, proprio Lisandro avesse instillato nei suoi concittadini la φιλοπλουτία. Sebbene egli fosse virtuoso, procurò danni deleteri alla sua patria. Anche in questo aneddoto Plutarco evidenzia, secondo l'interpretazione di Duff, l'ambiguità quale tratto dominante della personalità di Lisandro, in cui convivono e si compenetrano atteggiamenti tipicamente Spartani e aspetti estranei alla tradizionale educazione spartana<sup>379</sup>.

Ma il motivo del suo rifiuto, oltre che nel suo personale disinteresse per i beni materiali, ha anche una possibile seconda giustificazione, suggerita dall'espressione διὰ ταῦτα μᾶλλον αἰσχροῖ φανῶσιν, con cui si conclude l'aneddoto, e approfondita nei *Coniugalia praecepta* (141C-E).

---

tradizionali relazioni tra Siracusa e Sparta sono elementi che concorrono a far ritenere verosimile l'ipotesi di un tentativo di allacciare più stretti legami con Lisandro da parte del tiranno.”

<sup>379</sup> Duff<sub>a</sub> (*op. cit.*): L'aneddoto “reinforces the paradox that, despite his own personal virtue, Lysander's victories harmed his country by encouraging in his countrymen the love of wealth. Lysander was not corrupt, but (ἀλλ'), because of his behaviour, those who came after him were. Such is the implication of a later incident. Here Lysander's sending of booty back to Sparta (16, 1) is implicitly contrasted with Gylippos' attempt of it (16, 2-4)”. Ulteriore ambiguità di giudizio sulla povertà di Lisandro è sollecitata dal discorso con cui si conclude la *Vita*, in cui Plutarco parla nuovamente delle figlie di Lisandro. In 30, 6-7 si legge che i pretendenti alla mano delle figlie non erano più intenzionati a sposarle, dopo che Lisandro era morto e si era appurato che era stato davvero povero in vita. I corteggiatori furono multati, conclude Plutarco, ὅτι πλούσιον μὲν νομίζοντες ἐθεράπευον, δίκαιον δὲ καὶ χρηστὸν ἐκ τῆς πενίας ἐπιγνόντες ἐγκατέλιπον. Secondo Duff<sub>a</sub> (*op. cit.*) questo episodio è un richiamo implicito agli aneddoti di Dionisio e Lisandro, che nella *Vita* sono posti in apertura (cap. 2, 7-8). “As at the start, so at the end, the issue of Lysander's moral status is raised with reference to his daughters. At first sight, the story seems to show Lysander in a good light...But ambiguity is not far away. Although financial incorruptibility is a virtue in Plutarch's *Lives*, exemplified by, for example, Aristides (e.g. *Arist.* 24, 1-7), the leaving of one's family is not, as the criticism of Aristides for doing just that shows (*Arist.-Cato Maj.* 3, 2-5)”.

In quest'opuscolo Plutarco riporta l'aneddoto di Lisandro quale testimonianza di quanto siano importanti, per la rispettabilità di una donna, il suo ἦθος e la sua ἀρετή, requisiti imprescindibili affinché ella diventi ἄμαχος agli occhi dell'uomo e possa acquisire la sua εὐνοία<sup>380</sup> (141C). Le vesti e le collane sfarzose regalate da Dionisio (ἱμάτια καὶ πλόκια τῶν πολυτελῶν), invece, sarebbero motivo di disonore (καταισχύνω) per le fanciulle piuttosto che forma di ornamento e accrescimento della loro bellezza (κοσμέω); dunque esse diventerebbero meno gradevoli (μᾶλλον αἰσχροαί).

Non sono gli ornamenti esterni a rendere una donna κόσμια, come emerge anche dalla citazione plutarchea del filosofo cinico Crisippo. Questi affermava che il decoro consiste in ciò che è di ornamento (κόσμος γὰρ ἐστὶν τὸ κοσμοῦν); Plutarco commenta questa massima dicendo che ad impreziosire e valorizzare una donna è ciò che la adorna ancora di più (κοσμεῖ δὲ τὸ κοσμιωτέραν γυναιῖκα ποιοῦν). E ad esemplificazione della sua riflessione, scrive che non sono gli oggetti e materiali di pregio, quali l'oro, lo smeraldo e il rubino, a conferire decoro alla donna, bensì il suo contegno e le sue qualità

---

<sup>380</sup> Per illustrare quanto dice, Plutarco riferisce un aneddoto relativo a Filippo di Macedonia (141BC). Questi si era invaghito di una fanciulla della Tessaglia, alla quale era stata rivolta l'accusa di averlo ammalato con dei φάρμακα. Olimpiade, la moglie di Filippo, volle vederla e si rese conto che le doti della fanciulla non risiedevano affatto in presunti filtri magici, ma nel suo aspetto decoroso (ὡς δὲ εἰς ὄψιν ἔλθοῦσα τό τε εἶδος εὐπρεπῆς ἐφάνη καὶ διελέχθη πρὸς αὐτὴν οὐκ ἀγεννῶς οὐδὲ ἀσυνέτως, 'χαιρέτωσαν' εἶπεν ἡ Ὀλυμπιάς 'αἱ διαβολαί· σὺ γὰρ ἐν σεαυτῇ τὰ φάρμακα ἔχεις). Ciò che affascina maggiormente un uomo, infatti, non è la προίξ né il γένος né il κάλλος, bensì l' ὁμιλία, l' ἦθος e la συμπεριφορά, di cui sappia dare prova ogni giorno, mostrandosi εὐάρμοστα, ἄλυπα καὶ προσφιλή (141a).

morali, specificatamente la serietà e riservatezza (σεμνότης), l'essere giudiziosa e temperante (εὐταξία) e la verecondia (αἰδώς).

Gli apoftegmi 3 (190E), 4 (190E) e 5 (190EF) ricorrono, in ordine diverso, nel cap. 22 del *Bíos* e sono adottati da Plutarco ad esemplificazione dell'aspro temperamento di Lisandro, che si manifesta anche nel modo di rivolgersi, insolente e fortemente arrogante<sup>381</sup>, a chi si pone in contrasto ai suoi disegni<sup>382</sup> (ἦν δὲ καὶ τῷ λόγῳ θρασύς καὶ καταπληκτικός πρὸς τοὺς ἀντιτείνοντας).

Nell'apoftegma 3 (190E) l'ostacolo è costituito dalle pretese avanzate dagli Argivi su un territorio di confine. Costoro ritengono di poter risolvere pacatamente la contesa, negoziando con gli Spartani. Tuttavia la reazione di

---

<sup>381</sup> In numerosi passi della biografia Plutarco critica aspramente l'insolenza e l'alterigia di Lisandro, che si manifesta sia nelle sue azioni che nei discorsi. In particolare in *Lys.* 18, 4 gli viene rimproverata la sua presunzione e asprezza; egli infatti, sebbene avesse raggiunto il massimo prestigio e potere in Grecia in una determinata fase delle vicende elleniche, esibiva un orgoglio insolente e fuori misura (...ὁ Λύσανδρος...ἐδόκει φρονήματι καὶ ὄγκῳ μείζονι κεχρησθαι τῆς δυνάμεως). Nel cap. 19, 1-7 è sviluppato diffusamente questo motivo. Si legge infatti che Lisandro, oltre ad essere immoderatamente φιλότιμος, risultava ancora più molesto a causa della sua ὑπεροψία e βαρύτης. In aggiunta non era minimamente temperante nell'assegnare onorificenze o punizioni (...οὔτε τιμῆς οὔτε τιμωρίας μέτρον ἦν παρ' αὐτῷ δημοτικόν...) e chi avesse suscitato la sua ira, non avrebbe avuto scampo nemmeno nell'esilio, perché l'unico modo per estinguere il suo θυμός consisteva nell'uccisione dell'ἀπεχθόμενος. Dopo aver sinteticamente ricordato alcuni episodi in cui si manifestò la sua efferatezza, Plutarco conclude icasticamente che era il carattere aspro e violento dello spartano ad incutere timore (τὴν δὲ Λυσάνδρου δύναμιν ἢ τοῦ τρόπου χαλεπότης φοβεράν ἐποίει καὶ βαρεῖαν).

<sup>382</sup> Interessanti sono le considerazioni di Bearzot<sub>a</sub> (*op. cit.*) sulla contrapposizione tra Lisandro e Agesilao in relazione al tema della φιλοτιμία, sviluppato da Plutarco. L'ambizione, connaturata ad entrambi, si traduce, nella figura di Lisandro, in arroganza e desiderio di autoaffermazione, anche in contrasto con la δίκη. "L'ambigua dote della φιλοτιμία viene così a svolgere un ruolo fondamentale nella dialettica tra le due personalità e a costituire la chiave interpretativa del confronto che li oppone: nella *Vita di Agesilao* (7), non a caso, ritroviamo il tema della φιλοτιμία a proposito del contrasto tra lo stile di vita non consono alla tradizione di Lisandro, espresso anche nei suoi modi bruschi e altezzosi, e l'atteggiamento di Agesilao, semplice e affabile come era nella tradizione spartana". Nel cap. 7 infatti Lisandro si caratterizza per la sua σφοδρότης, τραχύτης e βραχυλογία, mentre di Agesilao leggiamo che si mostrava ἀφελῆ καὶ λιτὸν ἐν ταῖς ὁμιλίαις καὶ δημοτικόν. Il modo in cui Plutarco presenta la sostanziale diversità di indole tra i due esprime, secondo la lettura della studiosa, un'interpretazione politica dei loro comportamenti. "Lisandro ed Agesilao sono dunque entrambi φιλότιμοι; ma la φιλοτιμία, con i suoi opposti 'poli assiologici', genera in loro comportamenti diversi, in un caso incompatibili con la migliore tradizione ellenica e segnatamente spartana, nell'altro in linea con i costumi tradizionali, sia nella sostanza sia negli atteggiamenti esteriori".



Lisandro non si pone affatto sullo stesso piano dei contendenti; mentre i primi ricorrono alle parole per manifestare le proprie ragioni, egli considera il ricorso alle armi quale mezzo più appropriato per dirimere la controversia<sup>383</sup>. Significativo a tal proposito appare l'uso aoristico di σπάω, che traduce la rapidità del gesto di Lisandro nello sguainare la spada, esempio palese della sua φύσις καταπληκτική. Rispetto all'uso di δείκνυμι nel Βίος (*Lys.* 22, 2 ...δείξας τὴν μαχαίραν...), qui il verbo σπάω (che ricorre anche nella versione degli *Apophth. Lac.* 229C) sembra accentuare l'intenzione offensiva del personaggio, il quale, senza nemmeno tentare una conciliazione pacifica, non mostra semplicemente la spada quale deterrente, ma la sguaina come se fosse pronto ad ingaggiare lo scontro nell'immediato. Emerge dunque dall'aneddoto il profilo di un uomo impulsivo, poco incline alla mediazione e propenso ad avvalersi della forza invece di valutare in base alla δίκη. Gli Argivi infatti fanno appello al parametro della giustizia per dirimere la contesa (δικαιοτέρα); Lisandro invece usa come termine di riferimento ciò che è più utile e conveniente (βέλτιστα), non ciò che è più giusto. La risposta di Lisandro contiene un significativo accostamento ossimorico dei termini κρατέω e διαλέγω; l'unica forma di

---

<sup>383</sup> Aneddoti simili dal punto di vista tematico si ritrovano negli *Apophthegmata Laconica*, attribuiti ad altri personaggi spartani. In 210E Agesilao, come Lisandro, ritiene che l'unico modo per definire i confini (ὄροι) con gli altri Stati sia il ricorso alla forza; ed anche lui brandisce un'arma (...κραδάνας τὸ δόρυ), quale segno tangibile della sua affermazione. In 217E anche Antalcida si appella all'uso delle armi per la risoluzione di contese sui confini. La difesa dei confini è infatti affidata all'impiego delle lance (...ὄρια δὲ τὰς ἐπιδορατίδας). In 218F vi è ulteriore richiamo all'uso delle lance da parte degli Spartani per assicurarsi il dominio dei territori; Archidamo, figlio di Agesilao, afferma che il confine dei territori di loro possesso è determinato dalla capacità che hanno di conquistarlo con la forza (ὄσης ἄν...τῷ δόρατι ἐφικνῶνται). Nelle *Quaestiones Romanae* 267C al giusto e saggio Numa Pompilio, che aveva ben definito i confini del territorio romano al fine di evitare conflitti con i vicini, Plutarco contrappone Romolo, il quale non aveva segnato i confini affinché i Romani considerassero di proprio possesso tutto quel territorio che sarebbero stati in grado di conquistare con le armi (ὥσπερ ὁ Λάκων εἶπεν, ἧς ἂν τὸ δόρυ ἐφικνῆται).

dialogo che egli adopera non è quella verbale, del confronto ragionato, ma della sopraffazione violenta mediante l'uso delle armi.

Nell'apoftegma 4 (193E) sono i concittadini di Lisandro ad essere bersaglio delle sue invettive, in quanto considerati talmente indolenti da avere timore di nemici che vivono nell'ozio.

Spartani e Corinzi<sup>384</sup> sono assimilati nel loro comportamento, come indicato dai due termini ὀκνέω e ἀργία, che in questo contesto assumono una valenza chiaramente peggiorativa<sup>385</sup>.

Sebbene gli Spartani siano costantemente riluttanti ad assaltare le mura delle città nemiche per ragioni strategiche, come Plutarco spiega in altri passi<sup>386</sup>, in questa circostanza invece la loro reticenza non trova valida giustificazione, considerato che nemmeno le lepri, animali tradizionalmente timorosi, si lasciano intimidire dai Corinzi<sup>387</sup>. Il concetto è introdotto nella prima sequenza

---

<sup>384</sup> Santaniello (*op. cit.*, p. 373 n. 360): "Teoricamente il contesto potrebbe essere quello degli avvenimenti che precedettero la guerra di Corinto, iniziata nel 395; Lisandro, ad ogni modo, morì in quel medesimo anno".

<sup>385</sup> Il verbo ὀκνέω può avere il significato di "*shrink from doing, scruple, hesitate to do a thing*" (Liddell-Scott), ma anche valenza negativa di "*cowardice or idolence*" (ib.). Parimenti il sostantivo ἀργία può significare sia "*rest, leisure, in good sense*" (ib.) sia "*idleness, laziness*" (ib.)

<sup>386</sup> Negli *Apophthegmata Laconica*, ad esempio, in un apoftegma relativo a Licurgo (228D) si legge che lo spartano aveva vietato la pratica militare del πυργομαχεῖν, consistente nel dare l'assalto alle mura fortificate, in quanto anche i più valorosi combattenti avrebbero potuto trovare la morte per mano di persone ritenute generalmente inoffensive, che, tuttavia, dall'alto di una torre, risulterebbero estremamente pericolose (ἵνα' ἔφη 'μὴ ὑπὸ γυναικὸς ἢ παιδὸς ἢ τινος παραπλησίου ἀνθρώπου οἱ ἀμείνονες ἀποθνήσκουσιν'). Santaniello (*op. cit.*, p. 367 n. 342): "L'imperizia dei Lacedemoni in tal genere di combattimento risulta già da Her., IX, 70 e, implicitamente, da Thuc., I, 102, 2".

<sup>387</sup> Un aneddoto simile è attribuito, negli *Apophth. Lac.*, ad Archidamo, che, in procinto di attaccare Corinto, vede alcune lepri uscire ἐκ του περι τὸ τεῖχος τόπου. Questo dettaglio gli infonde coraggio, al punto da dire ai soldati che avrebbero facilmente avuto il sopravvento sui nemici (ἐνάλωτοι ἡμῖν οἱ πολέμοι εἰσι). Infatti le lepri andavano a ripararsi, nell'immaginario greco, in luoghi estremamente sicuri, come emerge anche dall'apoftegma 234D-n. 43 (*Apophth. Lac.*), in cui uno spartano, riferendosi a potenziali nemici, afferma che le lepri vanno stanate nella loro tana,

dell'aneddoto, in cui si legge che una lepre salta fuori dal fossato, ma rilevante è l'uso del verbo ἐγκαθεύδω, posto a conclusione del discorso. Quella lepre, come si intende dalla battuta pungente di Lisandro, non si trova transitoriamente in quel luogo. Le lepri infatti confidano talmente nell'inerzia dei Corinzi da aver scelto il fossato a ridosso delle mura difensive quale loro covo e giaciglio. Il sistema difensivo, che in genere costituisce un'insidia per chi tenta di muovere l'attacco ad una città, riveste al contrario per le lepri una funzione di protezione e sicurezza.

In definitiva ritengo che in questa circostanza il termine ὀκνέω abbia un significato più marcato di *esitare, mostrarsi dubbioso* ed esprima non solo l'indecisione degli Spartani, ma implichi un giudizio etico da parte di Lisandro, il quale li sta accusando di essere accidiosi. Analogamente il termine ἀργία non sembra avere qui il significato generico di *quiete*, ma di *ozio, pigrizia*. Pertanto è estremamente deprecabile, secondo il condottiero, la condotta dei Lacedemoni, in quanto essi si mostrano ancora più neghittosi dei Corinzi che sono sprofondati nell'ozio. A conforto di questa interpretazione dell'aneddoto, può risultare utile il confronto con la versione che si legge nella *Vita di Lisandro* (22, 5) e negli *Apophthegmata Laconica* (229D). In questi due passi Plutarco scrive che gli Spartani sono riluttanti ad assaltare, nonostante la già avvenuta defezione dei Corinzi, e li apostrofa con l'espressione οὐκ αἰσχύνεσθε.

---

unico luogo in cui si sentono in sicurezza (τῶς δὲ λαγῶς ἐπὶ τᾷ σκηναῖ θηρεύομες). Come si vede in questi due aneddoti, la lepre è associata all'idea della pavidità. Dunque è inconcepibile, secondo Lisandro, temere i Corinzi, di cui nemmeno le lepri hanno timore.

Lisandro dunque attribuisce la loro esitazione non ad un gesto di assennatezza e prudenza strategica, ma ad un atto di viltà da biasimare aspramente.

La prospettiva da cui Plutarco riflette su questa tematica sembra mutare nella *Λυσάνδρου καὶ Σύλλα Σύγκρισις*. Al cap. 4, 3-5 Plutarco osserva che gli antichi Spartiati a buon ragione evitavano di combattere a ridosso delle mura (καλῶς ἐφυλάττοντο τὰς τειχομαχίας), poiché in quel luogo insidioso anche il più valente guerriero può trovare la morte non solo per mano di un qualunque uomo (ὑπ' ἀνδρὸς τοῦ τυχόντος), ma addirittura di un giovanetto o una donna (ὑπὸ παιδὸς καὶ γυναικός). Valida testimonianza della giusta convinzione degli Spartani fu proprio la morte di Lisandro, certamente non degna βασιλέων καὶ στρατηγῶν, bensì ignobile (ἀκλεῶς), quasi fosse un semplice πελταστής o un πρόδρομος. Aspetto molto interessante, in questi paragrafi, è il giudizio che Plutarco esprime sulle vicende di Aliarto, ove Lisandro fu ucciso. Egli infatti attribuisce gli accadimenti negativi, solo in minima parte e con qualche perplessità, alla sfortuna (δυστυχία ἴσως τι), ma ritiene più verosimile che essi siano stati una conseguenza della sconsideratezza e avventatezza di Lisandro (κακοβουλία δὲ προσέεικεν), che si arrischiò a spingersi contro le mura nemiche in modo non opportuno (παρὰ καιρόν), privo dunque di competenze in ambito militare. La condanna di questo atteggiamento è sancita ulteriormente dai due termini θυμός e φιλοτιμία, con cui Plutarco censura la sua ambizione smodata che gli impedisce di vagliare giudiziosamente la situazione e lo conduce alla rovina.

Queste osservazioni dell'autore sono del tutto assenti nei *Reg. et imp. apopht.*, ove non si accenna minimamente alla dissennatezza di Lisandro nell'assaltare i nemici a ridosso delle mura; non vi sono parole di disapprovazione nei confronti del condottiero, la cui condotta, anzi, come evidenziato nell'analisi dell'apoftegma, appare apprezzabile in quanto egli sollecita gli Spartani a rendersi operativi e uscire dallo stato di inerzia. In questo apoftegma l'attenzione dell'autore sembra indirizzata al confronto tra due contrastanti disposizioni d'animo; da un lato gli Spartani che sembrano prudenti oltre il necessario, tali da meritare l'accusa di viltà; dall'altro Lisandro, la cui asprezza sembra trovare giustificazione nel fine cui tendono le sue pungenti parole.

Nel cap. 4 della *Σύγκρισις*, invece, Plutarco sta affrontando un problema più specificatamente di tattica militare. Rispetto a Silla, che poté vantare numerose vittorie contro nemici certamente più agguerriti e insidiosi degli avversari dello spartano, Lisandro fu carente in abilità militari e strategiche, come dimostra la sua disfatta ad Aliarto; e Plutarco, quasi a voler sminuire ulteriormente questo aspetto di Lisandro, aggiunge che solo due furono le sue vittorie; e per di più, anche l'assedio di Atene, che fu oggetto di grande approvazione, nei fatti non fu una così grande impresa (*προσθήσω δ' αὐτῷ τὴν Ἀθηνῶν πολιορκίαν, ἔργω μὲν οὐ μεγάλην, τῇ δὲ δόξῃ λαμπροτάτην γενομένην*).

Nell'apoftegma 5 (190EF) si manifesta in particolar modo la *θρασύτης* di Lisandro, che schernisce un cittadino megarese, indegno di esprimere la sua opinione in assemblea<sup>388</sup> in quanto ritenuto originario di una πόλις di scarsa

---

<sup>388</sup> Santaniello (*op. cit.*, p. 373 n. 359): "L' <<assemblea comune>>, come chiarisce il passo in *adulat.*, 71e, è quella degli alleati di Sparta".

rilevanza<sup>389</sup>. Negli *Apophth. Lac.* (229C), così come nel *Bíos* di Lisandro (22, 3), l'aneddoto non presenta variazioni di significato.

Il termine che racchiude il senso dell'aneddoto è *παρρησία*, che in questo contesto sembra acquisire un'accezione negativa, come giustamente sottolineato nella traduzione di Pisani (in M. Angeli Bertinelli/M. Manfredini/L. Piccirilli/G. Pisani 1997). Il megarese è redarguito da Lisandro perché gli si è rivolto "con eccessiva libertà"; le aspre parole di biasimo usate dallo spartano per vendicarsi con chi lo contrasta esemplificano chiaramente un aspetto della sua indole che Plutarco disapprova in più occasioni<sup>390</sup>.

Nell'opuscolo *De adulatore et amico* (71E) sembra invece che l'aneddoto venga adoperato per sviluppare una tematica differente. Qui infatti Plutarco non sta manifestando la sua perplessità riguardo al temperamento arrogante del condottiero; ma sta riflettendo sull'inopportunità della *παρρησία* in

---

<sup>389</sup> Santaniello (*op. cit.*, p. 373 n. 359): "Il modello di quest'apoftegma si può riconoscere forse nelle oltraggiose parole rivolte dal corinzio Adimanto a Temistocle (*Her.*, VIII, 61)". Da questo aneddoto si evince che gli eccessi di collera di Lisandro non erano rivolti solamente ai nemici, ma anche agli alleati. All'origine di tale comportamento Plutarco pone l'ambizione smodata, la *φιλοτιμία*, che si traduce in arroganza verbale e crudeltà nelle azioni. È proprio la rabbia, incontrollabile e crescente con il passare degli anni, che, come ha sottolineato Stadter (*op. cit.*) "also lay at the origin of the two major decisions of his later years, the attempt to revolutionize the Spartan constitution and the expedition to Boeotia. The devolution sprang from his anger at his treatment by Agesilaus (*Ἀγησίλαον δι' ὀργῆς εἶχεν*, 24, 1; *ὀργιζόμενος μὲν τῷ Ἀγησίλαῳ, μισῶν δὲ καὶ τὴν ὅλην πολιτείαν*, 24, 2). The attack in Boeotia, although justified by various actions of the Thebans (27), is an example of the harshness engendered by his melancholic temper: ἤδη δὲ παντάπασι χαλεπὸς διὰ τὴν μελαγχολίαν ἐπιτείνοθσαν διὰ τῆς γῆρας (28, 1)".

<sup>390</sup> Cf. Bearzot<sub>a</sub> (*op. cit.*): "La *φιλοτιμία*, unita ai tratti negativi del carattere, produce effetti deleteri sul piano della prassi politica, facendo perdere a Lisandro la necessaria moderazione, quel *μέτρον δημοτικόν* che appare tipico della migliore tradizione spartana. Unendosi alla superbia e alterigia di Lisandro (*Lys.* 18, 4: *φρόνημα, ὄγκος*; 19, 2 *ὑπεροψία*) e alla sua durezza di carattere (*Lys.* 19, 2: *βαρύτες*; 19, 6: *χαλεπότης τοῦ τρόπου*), la *φιλοτιμία* finisce per rendere 'temibile e insopportabile la sua *δύναμις*' (*Lys.* 19, 6)". L'uomo di Stato, che Plutarco considera agli antipodi di Lisandro, è Pericle; questi infatti, osserva Stadter (*op. cit.*) "combining leadership and self-control, contrast with the ambition and violence of Lysander and Sulla and re-establish an ideal of patriotic statemanship...The stateman show self-control, not violence; he must lead the city by persuasion and character, not faction and military might; he must restrain the desire for money and fame, looking rather to the good of his city".

determinate circostanze. Egli sta argomentando che bisogna prendere le distanze, oltre che da coloro i quali ricorrono alla *παρρησία* per mettersi in mostra (*παρεπιδείκνυμι*) o per lusingare il popolo (*δημαγωγέω*), anche da quelli che parlano in maniera sfrontata, credendo di poter arrecare giovamento e benefici agli altri (*ὀνησιφόρος καὶ θεραπευτικῶς χρῆσθαι τῇ παρρησίᾳ βουλομένους*). Le parole del megarese sono il prodotto della sua presunzione e dunque non è criticabile, inserito in questo ragionamento, il rimprovero di Lisandro. Secondo Plutarco infatti ci si può arrogare il diritto di esprimersi con schiettezza e disinvoltura, se si è realmente immuni da carenze personali; solo in questo caso si può manifestare l'intenzione di ammonire (*νουθετέω*) o correggere il comportamento altrui (*σωφρονίζω*)<sup>391</sup>. Un uomo che, per indole e comportamento (*τὸ ἦθος*), è *έλαφρὸς* e *φαῦλος*, come sembra esserlo il megarese agli occhi di Lisandro, rievoca alla mente, conclude Plutarco, il proverbio *ἄλλων ἰατρὸς αὐτὸς ἔλκεσιν βρῦων*. Come risulta dall'analisi del contesto, in questo opuscolo Plutarco non sembra avere un giudizio negativo riguardo alla risposta di Lisandro, in quanto egli a ragione sanziona insane ambizioni<sup>392</sup>. Qui infatti l'autore non sta prendendo in considerazione l'indole di Lisandro, come avviene negli altri opuscoli e nella biografia, ma sta focalizzando

---

<sup>391</sup> *De adul.* 71E “*παρρησία δὲ παντὸς ἀνδρὸς ἦθους ἴσως δεῖται, καὶ τοῦτ' ἀληθέστατόν ἐστιν ἐπὶ τῶν ἑτέρους νουθετούντων καὶ σωφρονιζόντων λεγόμενον*”. Plutarco considera opportuno, ad esempio, il ricorso alla *παρρησία* da parte dei Corinzi, i quali, come si legge in Tucidide, godevano di una considerazione tale da potersi permettere di biasimare gli altri (*Καὶ μὴν ὅπερ ὁ Θουκιδίδης τοὺς Κορινθίους λέγοντας περὶ αὐτῶν πεποίηκεν, ὡς "ἄξιοι" εἰσιν ἑτέροις "ἐπενεγκεῖν ψόγον"*, οὐ κακῶς εἰρημένον, ἔδει παρεῖναι τοῖς παρρησιαζομένοις).

<sup>392</sup> Gallo/Pettine (1988, p. 195 n. 161): “L'aneddoto...è espressione emblematica di brutale realismo politico: sono inutili critiche e minacce se provengono da un singolo individuo e non sono sostenute da uno Stato che le avvalori e le renda efficaci. Plutarco cerca qui di applicare la battuta ad un ragionamento di carattere morale: la *parrhesia* non ha efficacia se si prescinde da chi la pratica”.

l'attenzione sul problema della *παρρησία*, il cui uso va sapientemente disciplinato.

L'aneddoto viene attribuito negli *Apophthegmata Laconica*, oltre a Lisandro, anche ad Agesilao (212E), ma con un significato che appare sostanzialmente differente. Infatti negli altri passi esaminati il tema proposto è quello della *παρρησία* con cui il megarese si rivolge a Lisandro, generando una reazione collerica. In quest'opuscolo invece il significato dell'aneddoto è indicato dal termine *μεγαλαυχία*; il megarese non sta ammonendo con eccessiva franchezza l'interlocutore, bensì si sta vantando per la sua città, considerata da Agesilao di scarso rilievo. Le sue parole non sono dunque adoperate per criticare il comportamento altrui, ma per millantare le proprie origini.

Un altro elemento assente nell'aneddoto di Agesilao è l'indicazione del contesto in cui avviene lo scambio di battute con il cittadino di Megara. Negli altri opuscoli invece si fa preciso riferimento ad un'assemblea di carattere pubblico. Nei *Reg. et imp. apophth.* si legge ἐν κοινῷ συλλόγῳ, negli *Apophth. Lac.* (sezione su Lisandro) ἐν τῷ κοινῷ συλλόγῳ, nel *Bíos* ἐν τινι συλλόγῳ e nel *De adul.*, con una variazione testuale ma non semantica, ἐν τοῖς συμμάχοις. Questo riferimento preciso al contesto non mi sembra da sottovalutare in quanto Plutarco proprio nel *De adulate et amico* dedica un'ampia riflessione all'importanza di non ricorrere alla *παρρησία* in ambiti pubblici. Plutarco sta spiegando in quali circostanze sia più adeguato esprimere una critica o manifestare la propria disapprovazione nei confronti di un amico che ha commesso un errore. In 70F-71AD il Cheronese consiglia di astenersi



dall'ammonire un uomo in presenza di altre persone (Ἔτι τοίνυν εὐλαβητέον ἐν πολλοῖς παρρησίᾳ χρῆσθαι πρὸς φίλον) e definisce σοφιστικόν, e certamente οὐ φιλικόν, l'atteggiamento di chi tenta di acquisire reputazione a detrimento degli altri, letteralmente pavoneggiandosi (καλλωπίζομαι) dinanzi ai presenti<sup>393</sup>. Esso è sintomo non solo di ὕβρις, ma anche di φιλονικία e ἀνυθάδεια<sup>394</sup>.

A causare la risposta indignata di Lisandro sembra quindi esserci proprio il fatto che il megarese lo abbia biasimato in un contesto pubblico e non privato, specificazione non presente nell'aneddoto di Agesilao.

Un'ulteriore sottile diversità tra l'aneddoto di Lisandro e quello di Agesilao si può intravedere nelle parole con cui essi rispondono. Lisandro infatti frena risolutamente il megarese, non riconoscendo la benché minima importanza alla città da cui proviene (οἱ λόγοι σου πόλεως δέονται); e il suo disprezzo è tale da apostrofarlo ξένος, termine che appare nel *Bíos* e negli *Apophthegmata Laconica*. La risposta di Agesilao sembra meno sferzante; egli infatti appella il megarese μειράκιον, come per riconoscere nella sua millanteria una forma di ingenuità ed inesperienza; e ridimensiona la portata delle sue parole, affermando che, per vantarsi in tale maniera, bisogna provenire non da una città

---

<sup>393</sup> Plutarco paragona questo comportamento malsano a quello dei medici che eseguono le operazioni in pubblico, nei teatri, per garantirsi ulteriori futuri clienti. Essi inscenano uno spettacolo per proprio tornaconto al pari di chi, per accrescere la propria fama, biasima gli altri in pubblico.

<sup>394</sup> A supporto della sua riflessione, Plutarco richiama alla mente un verso dell'Odissea (*Od.* i. 157 ἄγχι σχῶν κεφαλῆν, ἵνα μὴ πευθοῖαθ' οἱ ἄλλοι) al fine di spiegare che le critiche vanno riferite sempre in privato; e usa come esempio, tra gli altri, l'attrito insorto tra Clito e Alessandro Magno, causato, secondo l'autore, non dall'abuso di vino, ma dal fatto che sembrava Clito avesse voluto richiamarlo in presenza di altre persone (ὅτι πολλῶν παρόντων ἐδόκει κολούειν Ἀλέξανδρον).

qualsiasi, ma da una grande potenza (οἱ λόγοι σου πολλῆς δυνάμεως δέονται). Egli tuttavia non nega con disprezzo, come fa Lisandro, che addirittura Megara equivalga a niente.

Il tema individuato nell'aneddoto di Lisandro ritorna negli *Apophthegmata Laconica*, sebbene con parole diverse, nella sezione relativa ad Agide figlio di Archidamo (216A), ad Archidamo figlio di Zeussidamo (218E) e nella sezione degli *ἀποφθέγματα ἄδηλα* (232D).

In 216A Agide contesta ad un uomo di concepire piani velleitari per la libertà dei Greci, piani che, sebbene non ignobili (ἀγεννή), hanno scarsa possibilità di attuazione (δυσχερῆ). Solo a chi è dotato di δύναμις e χρήματα è consentito prefissarsi obiettivi di così grande rilievo.

In 218E Archidamo rimprovera il figlio per il fatto che combatte contro gli Ateniesi con un ardore ed entusiasmo sproporzionato (προπετῶς) rispetto alle sue potenzialità. È ragionevole invece arginare la propria baldanza e superbia (φρόνημα) o accrescere la propria δύναμις in proporzione a ciò che si vuole ottenere<sup>395</sup>.

In 232D i Tebani manifestano le loro rimostranze rispetto ad alcune argomenti, ma uno spartano risponde lapidariamente che bisogna realisticamente essere meno alteri (φρονεῖν ἔλασσον) oppure disporre di maggiore potere (δύνασθαι μεῖζον), se si vuole essere davvero considerati politicamente.

---

<sup>395</sup> Santaniello (*op. cit.*, p. 339 n. 172): "Un interessante antecedente di questo detto si rinviene nella massima respinta da Archidamo, figlio di Agesilao, in Isocr., VI, 34 (μη μεῖζον φρονεῖν τῆς δυνάμεως)".

Nei tre aneddoti, come in quello di Lisandro, Plutarco presenta dunque episodi che hanno come denominatore comune l'idea che sia opportuno frenare irragionevoli aspirazioni, calibrando azioni e discorsi in base alle concrete possibilità di conseguire risultati efficaci. Da un lato vi sono la boria e la vanagloria, disancorate dai dati reali (δυσχερῆ ἐπιτελεσθῆναι in 216A, προπετῶς εὐφρόνημα in 218E, φρονέω in 232D, παρρησία in 190E)< dall'altro vi è il richiamo dell'autore a confrontarsi con le materiali e tangibili condizioni che consentono di conseguire risultati apprezzabili (δύναμις καὶ χρήματα in 216A, δύναμις in 218E, δύναμαι in 232D, πόλις, con valore di *forte potere*, in 190E).

Ulteriore elaborazione del concetto espresso nell'apoftgema di Lisandro si può leggere nella *Vita di Demostene* 1, 1, in cui Plutarco sta riflettendo su quali siano le condizioni affinché un uomo possa considerarsi felice. A differenza del tema politico delineato nell'aneddoto dei *Reg. et imp. apoph.*, qui Plutarco sta affrontando un problema prettamente etico.

L'autore dell'encomio per Alcibiade, relativo alla vittoria ad Olimpia nella gara dell' *ἵπποδρομία*, aveva scritto che requisito imprescindibile per conseguire la *εὐδαιμονία* fosse l'essere nato in una πόλις εὐδόκιμος. La felicità viene, dunque, considerata conseguenza di condizioni esterne al soggetto. Al contrario Plutarco afferma che chi voglia esperire la vera felicità (τῷ εὐδαιμονήσειν μέλλοντι τὴν ἀληθινὴν εὐδαιμονίαν) non deve curarsi di provenire da una città priva di fama e di ricchezze (οὐδὲν διαφέρειν ἡγοῦμαι ἀδόξου καὶ ταπεινῆς πατρίδος); così come non è rilevante, in vista della felicità, essere

nati da una madre non gradevole esteticamente (μητρὸς ἀμόρφου καὶ μικρᾶς γενέσθαι). L'ἀληθινὴ εὐδαιμονία dipende in massima parte dalla nostra condizione interiore e dalla nostra indole, svincolata da limiti imposti da requisiti esterni alla persona (ἐν ἧθει καὶ διαθέσει τὸ πλεῖστον).

Plutarco sta dunque disapprovando interamente, dal punto di vista etico, atteggiamenti come quello arrogante di Lisandro, il quale negava la parola al megarese per il fatto di essere originario di una piccola città. Infatti in *Dem.* 1, 3-4 afferma, al contrario, che la virtù, assimilata ad una pianta resistente e robusta, può radicarsi in ogni luogo, se trova una natura ben predisposta (τὴν δ' ἀρετὴν, ὥσπερ ἰσχυρὸν καὶ διαρκὲς φυτὸν, ἐν ἅπαντι ῥιζοῦσθαι τόπων, φύσεώς τε χρηστῆς καὶ φιλοπόνου ψυχῆς ἐπιλαμβανομένην). La conclusione di questo ragionamento è che qualunque errore o fallimento nelle azioni e nella condotta di una persona debba ascriversi esclusivamente alla persona stessa e non al fatto che possa provenire da una piccola città (ὅθεν οὐδ' ἡμεῖς, εἴ τι τοῦ φρονεῖν ὡς δεῖ καὶ βιοῦν ἐλλείπομεν, τοῦτο τῇ σμικρότητι τῆς πατρίδος, ἀλλ' αὐτοῖς δικαίως ἀναθήσομεν).

### 3.11 PELOPIDA

(194CDE)

#### 3.11.1 TESTO

- 194C 1. Πελοπίδας ὁ συστράτηγος Ἐπαμεινώνδα, τῶν φίλων αὐτὸν ἀμελεῖν λεγόντων πράγματος ἀναγκαίου, χρημάτων συναγωγῆς, ἀναγκαῖα τὰ χρήματα νῆ Δία εἶπε 'τούτῳ' Νικομήδη δείξας, χωλὸν καὶ ἀνάπηρον ἄνθρωπον.
- D 2. Τῆς δὲ γυναικός, ἐπὶ μάχην ἐξιόντος αὐτοῦ, δεομένης σφάζειν ἑαυτὸν, ἄλλοις ἔφη δεῖν τοῦτο παραινεῖν, ἄρχοντι δὲ καὶ στρατηγῷ σφάζειν τοὺς πολίτας.
3. Εἰπόντος δὲ τινος τῶν στρατιωτῶν 'ἐμπεπτώκα ἐν εἰς τοὺς πολεμίους', 'τί μᾶλλον' εἶπεν 'ἢ εἰς ἡμᾶς ἐκεῖνοι.'
4. Ἐπεὶ δὲ παρασπονδηθεὶς ὑπ' Ἀλεξάνδρου τοῦ Φεραίων τυράννου καὶ δεθεὶς κακῶς αὐτὸν ἔλεγεν, εἰπόντος ἐκείνου 'σπεύδεις ἀποθανεῖν;', 'πάνυ μὲν οὖν' εἶπεν 'ἵνα μᾶλλον παροξυνθῶσι Θηβαῖοι καὶ σὺ δίκη δῶς τάχιον.'
- E 5. Θήβης δὲ τῆς τοῦ τυράννου γυναικός ἐλθούσης πρὸς Πελοπίδαν καὶ λεγούσης θαυμάζειν ὅτι οὕτως ἰλαρὸς ἐστὶ δεδεμένος, αὐτὸς ἔφη μᾶλλον θαυμάζειν ἐκείνην, ὅτι μὴ δεδεμένη ὑπομένει Ἀλέξανδρον.
6. Κομισαμένου δ' αὐτὸν τοῦ Ἐπαμεινώνδου, χάριν εἶπεν ἔχειν Ἀλεξάνδρῳ· πεπειρᾶσθαι γὰρ ἑαυτοῦ νῦν μάλιστα οὐ πρὸς πόλεμον <μόνον>, ἀλλὰ καὶ πρὸς θάνατον εὐθαρσῶς ἔχοντος.

### 3.11.2 TRADUZIONE

#### PELOPIDA

- 1 Pelopida, associato nel comando a Epaminonda, poiché gli amici lo accusavano del suo disinteresse per un affare indispensabile, ossia l'accumulo di ricchezze, disse: "Per Zeus, le ricchezze sono indispensabili per costui", indicando Nicomede, un uomo zoppo e invalido.
- 2 Mentre usciva per recarsi a combattere e la moglie lo pregava di preservare la sua vita, egli disse che ad altri era necessario rivolgere questi moniti, invece ad un comandante e stratega bisognava raccomandare di preservare i cittadini.
- 3 Quando uno tra i soldati disse: "Siamo caduti tra i nemici", rispose "Perché non piuttosto che quelli tra noi?<sup>396</sup>"
- 4 Quando, ingannato negli accordi<sup>397</sup> dal tiranno di Fere Alessandro, e tenuto in catene, lo ingiuriava, quello gli disse: "Hai impazienza di morire?"; "Certo", disse, "in modo che i Tebani si sdegnino ulteriormente e tu venga punito più rapidamente."
- 5 Quando Tebe, la moglie del tiranno, giunse accanto a Pelopida e disse di essere meravigliata che fosse così lieto, sebbene incatenato, egli rispose che si meravigliava maggiormente di lei, poiché, pur non incatenata<sup>398</sup>, sottostava ad Alessandro.

---

<sup>396</sup> La risposta di Pelopida è ellittica di alcuni elementi. Alcuni traduttori rispettano la sinteticità dell'espressione (Xylander *Qui magis, respondit, quam illi in nos?*; Babbitt *Why any more than they among us?*; López Salvá *¿Por qué más que ellos entre nosotros?*); altri hanno tentato di rendere più chiaro il testo (Adriani *E perché non più tosto i nemici in noi?*; Fuhrmann *Pourquoi ne pas dire plutôt, répondit-il, qu'ils sont tombés sur nos?*; Pettine *Perché non dici piuttosto che i nemici sono incappati in noi?*).

<sup>397</sup> Alcuni studiosi traducono il verbo παρασπονδέω con il semplice *tradire* (Babbitt *When he fell a victim to the treachery of Alexander*; López Salvá *Cuando fue traicionado por Alejandro*; Fuhrmann *Lorsqu'après avoir été trahi par Alexandros*), ma in tal modo si offusca il significato, indicato da σπονδή, della grave violazione del patto, sancito anche dalla libagione. Più rispondente al testo greco appare la traduzione di Pettine (*Tradito nei patti*), ma soprattutto quella di Xylander (*violata fide*), ove viene evidenziato che il patto si basava su un atto di lealtà, poi tradita. Analogamente traduce anche Adriani (*Essendo, contro alla confederazione e fede data, ritenuto prigioniero*)

<sup>398</sup> Il gioco linguistico, generato dall'uso del participio del verbo δέω mediante poliptoto e litote (δεδεμένος/μὴ δεδεμένη) è perfettamente riprodotto da Babbitt (*he was so cheerful in his bonds/she without being in bonds*), da López Salvá (*estando atado/sin estar atada*) e da Fuhrmann (*emprisonné comme il était/san être emprisonnée*). Xylander riproduce abbastanza

- 6 Quando Epaminonda lo liberò, egli disse di essere riconoscente ad Alessandro; infatti aveva dato prova a se stesso, soprattutto ora<sup>399</sup>, di essere intrepido non solo dinanzi alla guerra, ma anche dinanzi alla morte.

---

fedelmente il testo ricorrendo ad una figura etimologica (*hilaris esset in vinculis/ quae non vincta*). Adriani e Pettine invece si discostano dal testo greco nella scelta delle parole (*Adriani essendo in carcere/ essendo libera e sciolta; Pettine pur stando in carcere/ essendo libera*).

<sup>399</sup> Nella traduzione di López Salvá sembra mancare la locuzione *νῦν μάλιστα* (*dijo que se sentía agradecido a Alejandro, pues había comprobado que se encontraba muy valeroso no sólo ante la guerra, sino también ante la muerte*).

### 3.11.3 COMMENTO

#### PELOPIDA

Nel presentare la figura di Pelopida l'autore segnala in primo luogo il legame politico che intercorreva tra lui ed Epaminonda, colleghi nel rivestire la carica di stratega (apoft. 1-194C συστρατηγός); ma il loro legame non era esclusivamente di natura formale e limitato all'amministrazione della πόλις, come viene spiegato nel capitolo 4 della *Vita di Pelopida*.

In *Pel.* 4, 3 Plutarco scrive che era del tutto appropriato ai due condottieri l'appellativo di συνάρχοντες καὶ συστρατηγοί, in quanto il loro rapporto di collaborazione fu davvero condivisione di ideali, scevro da invidia (φθόνος), discordia (διαφορά) e rivalità (ζηλοτυπία), a differenza di quanto era accaduto per altri celebri statisti, come Aristide e Temistocle o Nicia e Alcibiade, la cui gestione condivisa della πολιτεία non era stata immune da aspri contrasti reciproci, in una continua contesa finalizzata ad assicurarsi maggiore autorità<sup>400</sup>. Ed invece Pelopida ed Epaminonda realmente furono in grado di instaurare un rapporto di collaborazione, fondato sull'εὐνοία e sulla φιλία, mai

---

<sup>400</sup> Georgiadou (1992, pp. 4222-4257) ritiene che le parole di elogio con cui Plutarco descrive l'amicizia di Pelopida ed Epaminonda siano sproporzionate e non pienamente aderenti al contesto storico-politico in cui i due operarono; infatti Plutarco "avoids, for instance, throwing light on other motives which may have necessitated their collaboration. His observations appear to be divorced from the political situation of Thebes at this time, when her politicians had every reason for co-operating peacefully in order to make their country emerge as a leading city-state". La studiosa fa riferimento non solo al cap. 4 del *Bios*, ma anche al paragrafo 23, 6 in cui Plutarco sottolinea nuovamente lo spirito di condivisione che animava il rapporto tra i due, senza riferimenti alle circostanze che richiedevano una fattiva collaborazione tra i comandanti (διὸ τῷ Ἐπαμεινώνδᾳ βιοωταρχοῦντι μὴ βιοωταρχῶν, καὶ πάσης ἡγουμένῳ τῆς δυνάμεως μικροῦ μέρους ἄρχων, ἴσον ἠνέγκατο δόξης τῆς νίκης ἐκείνης καὶ τοῦ κατορθώματος); lo stesso si può dire per il cap. 24, in cui Pelopida è indicato come il primo tra i beotarchi ad appoggiare la proposta, avanzata da Epaminonda, di procedere contro Sparta.



intaccato da gelosia l'un dell'altro; anzi tutti e due, conclude Plutarco, si compiacevano per i successi rispettivamente conseguiti<sup>401</sup> (*Pel.* 4, 4 ὄσπερ ἰδίους ἐπὶ τοῦτο τοῖς αὐτῶν ἐχρῶντο κατορθώμασιν).

Dopo l'accento rapido al rapporto che univa i due condottieri, posto in apertura dell'apoftegma 1, l'autore passa ad esaminare le peculiarità del carattere di Pelopida.

La prima nota che viene messa in risalto è l'indifferenza di Pelopida verso il denaro a confronto degli amici, che gli rimproverano la sua ἀμέλεια. Il gruppo dei φίλοι, contrapposti al personaggio, si mostra unanime nel considerare

---

<sup>401</sup> Il rapporto equilibrato tra i due strateghi, secondo Ingenkamp (2008, pp. 263-276), si fonda principalmente sul bilanciamento e conciliazione di due φύσεις differenti; entrambi sono dotati di ἀνδρεία, ma "Epameinondas' bravery is bravery as it should be while Pelopidas' bravery tends to be rashness". Il coraggio di Epaminonda è moderato dalla σωφροσύνη, in Pelopida invece talvolta prevale l'impulso alla vendetta immediata, che dal punto di vista strategico è discutibile. Infatti per l'uomo di Stato è importante che le due virtù, ἀνδρεία e σωφροσύνη non siano in contrasto, ma siano parte integrante della medesima φύσις. Per illustrare questo concetto, lo studioso introduce un episodio interessante, tratto dalla *Vita di Pelopida* (25, 1-4). Qui Plutarco sta raccontando che, a seguito di numerose vittorie riportate dai due strateghi, i Greci li stimavano ed apprezzavano grandemente la loro ἀρετή; tuttavia al momento del rientro a Tebe essi avevano ricevuto un'accoglienza per niente gradevole (οὐ καλὰς οὐδὲ πρεπούσας ὑποδοχὰς...αὐτοῖς), alla cui origine era l'invidia dei parenti e dei concittadini. Nei loro confronti era stato intentato un processo capitale perché non si erano dimessi dalla carica di beotarca nei termini prescritti dalla legge. A questo punto Plutarco espone una riflessione sulla differente reazione di Pelopida ed Epaminonda rispetto all'accusa: Ἐπαμεινώνδας ἦνεγκε πρώως, μέγα μέρος ἀνδρείας καὶ μεγαλοψυχίας τὴν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἀνεξικακίαν ποιούμενος. Πελοπίδας δὲ καὶ φύσει θυμοειδέστερος ὢν, καὶ παροξυνόμενος ὑπὸ τῶν φίλων ἀμύνασθαι τοὺς ἐχθρούς, ἐπελάβετο τοιαύτης αἰτίας. Lo studioso ritiene che quest'osservazione di Plutarco possa essere intesa "as meaning that self-possession is not contrary to bravery but part of it" e possa essere messa in relazione con il pensiero di Platone; infatti "at the end of his dialogue *Politicus*, Plato tells his reader what the greatest achievement of state-craft is. Bravery (ἀνδρεία) is a virtue, he says, and self-possession (σωφροσύνη) is a virtue as well, but in many cases they will be at variance. This is because the brave deals with many situations differently from how do the self-possessed, for each of the two virtues represents a different character (φύσις). It is no good if either of them gets the upper hand in the state. So, for the statesman, the greatest achievement is to entine these φύσεις". Prova di una probabile influenza del pensiero platonico sulla concezione plutarchèa dell'ἀνδρεία è rintracciabile nel fatto che Plutarco "often mentions ἀνδρεία in combination with virtues as φρόνησις, δικαιοσύνη, εὐβουλία, σωφροσύνη, etc., all of them attitudes and qualities that would soften the impact of a full-scale ἀνδρεία".

l'acquisizione di denaro (χρημάτων συναγωγή) quale occupazione di fondamentale importanza (πράγμα ἀναγκαῖον). All'ἀμέλεια dell'uno, termine che sta ad indicare un rapporto di assoluto non asservimento ai beni materiali, fa da contrasto l'ἀνάγκη degli altri, soggiogati dalla ricerca continua e mai appagante di denaro.

Il contrasto tra le due concezioni è reso ancora più evidente dalla struttura dell'aneddoto; si nota infatti la presenza del chiasmo *πράγματος ἀναγκαίου/ἀναγκαῖα τὰ χρήματα*<sup>402</sup>, che risulta ancora più efficace se si considera che *πράγμα* ha il significato di *χρημάτων συναγωγή*. Di conseguenza il chiasmo assume questo aspetto: *χρημάτων συναγωγῆς ἀναγκαίου/ἀναγκαῖα τὰ χρήματα*. Il punto fondamentale dell'aneddoto è indicato da questi due termini, *ἀνάγκη* e *χρήματα*, richiamati anche mediante poliptoto (*ἀναγκαίου/ἀναγκαῖα; χρημάτων/χρήματα*). Qual è in definitiva il bene necessario per l'uomo? Di certo non le ricchezze, secondo Pelopida; e se sono necessarie, lo sono per chi vive in condizioni di disagio, come Nicomede, l'uomo zoppo additato da Pelopida.

La negligenza del personaggio nell'accumulo di ricchezze viene presentata in modo più approfondito nel capitolo 3 della *Vita di Pelopida*, in cui Plutarco, come premessa alla sua argomentazione, sottolinea la provenienza di Pelopida da una famiglia che non solo godeva di grande fama (*γένος εὐδόκιμον*), ma era dotata anche di un cospicuo patrimonio; infatti egli era stato cresciuto in

---

<sup>402</sup> *Reg. et imp. apophth.* 194C τῶν φίλων αὐτὸν ἀμελεῖν λεγόντων πράγματος ἀναγκαίου, χρημάτων συναγωγῆς, 'ἀναγκαῖα τὰ χρήματα νῆ Δία' εἶπε...

condizioni di grande agiatezza ed aveva anche ereditato in gioventù cospicue ricchezze (τραφείς δ' ἐν οὐσίᾳ μεγάλη, καὶ παραλαβῶν ἔτι νέος λαμπρὸν οἶκον). Nonostante egli avesse grandi disponibilità di risorse personali sin dall'adolescenza, si era tenuto ben distante da una vita di eccessi e di consumi sregolati, diversamente da tanti giovani cresciuti nel benessere, di cui Plutarco dà un ritratto non privo di disprezzo nel *De cupiditate divitiarum*<sup>403</sup>. Infatti Pelopida predilesse uno stile di vita improntato alla frugalità, ad imitazione del grande amico Epaminonda, che dal canto suo era nato in una famiglia di modeste condizioni economiche<sup>404</sup>. Ancora più meritoria appare dunque la

---

<sup>403</sup> Nel *De cupiditate divitiarum* (526DE) Plutarco descrive con disappunto i giovani avidi di denaro, educati in tal modo da padri altrettanto avidi; spinti dalla φιλοπλουτία a sperperare il loro tempo in un'unica occupazione, l'accumulo di ricchezze (μηδ' ἐπ' ἄλλῳ τινὶ ζῆν ἢ τῷ πολλὰ κεκτηθῆναι; cf. apoft. 1 χορημάτων συναγωγή dei φίλοι), improntano i rapporti con gli amici non basandosi sulle qualità interiori, bensì servendosi come metro di giudizio della quantità di ricchezze possedute. E nemmeno il rapporto con i padri è animato dalla fiducia reciproca; infatti questi giovani, travati dal denaro, rubano ai padri e dissipano i beni in compagnia di amici (διὸ καὶ ζώντων μὲν ἔτι τῶν πατέρων λανθάνοντες ἀμωσγέπως παρακλέπτουσι τῆς ἡδονῆς καὶ ἀπολαύουσιν ὥσπερ ἄλλοτρίων, μεταδιδόντες φίλους ἀναλίσκοντες εἰς ἐπιθυμίᾱς); completamente agli antipodi è invece la condotta di Pelopida, che nulla ha della superficialità di questi giovani e ricchi rampolli, pur provenendo anch'egli da una famiglia benestante. L'aspetto interessante di questo passo è l'insistenza di Plutarco sull'importanza dell'educazione ricevuta in famiglia per la formazione di una persona retta moralmente. Se quei giovani sono bramosi di acquisire sempre più denaro, la responsabilità è di chi ha curato la loro crescita umana. In 526C Plutarco scrive che i padri, quando insegnano ai figli che ciò che conta è il guadagno e che il valore individuale non dipende se non da ciò che si possiede (ταῦτα γὰρ ἔστιν ἃ παραινῶσι καὶ διδάσκουσι 'κέρδαινε καὶ φεΐδου, καὶ τοσοῦτου νόμιζε σεαυτὸν ἄξιον ὅσον ἂν ἔχης'), non si rendono conto che non stanno educando i figli, ma li stanno completamente rovinando (γὰρ οἷς δοκοῦσι παιδεύειν, ἀπολλύουσιν καὶ προσδιαστρέφουσιν ἐμφυτεύοντες τὴν αὐτῶν φιλαργυρίαν καὶ μικρολογίαν...); ed ancora Plutarco ribadisce che instillare nei giovani la φιλοπλουτία non vuol dire affatto educare (526D τοῦτο δ' οὐκ ἔστι παιδεύειν,...) e che un insegnamento deviante sarà ben ricompensato dal comportamento irrispettoso dei figli, i quali, invece di amare i genitori, proveranno odio nei loro confronti, perché non saranno ancora i proprietari delle ricchezze dei padri in vita (καὶ μέντοι τῆς διδασκαλίας καὶ μισθοὺς ἀξιῶς ἀποτίνουσιν αὐτοῖς...). Plutarco non fornisce né negli *Apophthegmata* né nella *Vita di Pelopida* precise indicazioni sulla formazione di Pelopida, ma il suo rapporto distaccato con il denaro, pur avendone molto a disposizione, potrebbe essere un indizio del tipo di educazione ricevuta in famiglia, improntata a valori certamente più sani.

<sup>404</sup> Frazier (*op. cit.*, pp. 154-155) individua tuttavia una differenza non trascurabile tra la scelta di Epaminonda di non contrarre matrimonio (...avait sagement choisi le célibat) e quella opposta di Pelopida, che, oltre a sposarsi, genera anche figli e "malgré ces charges de famille, il

scelta di Pelopida, che pur disavvezzo alla povertà, aveva preferito una vita semplice, di cui andava anche fiero (καλλωπίζω)<sup>405</sup>.

Ciò che rivelava la grandezza d'animo del personaggio era non solo il disinteresse per il denaro (Plutarco usa l'espressione ἀμελῶν τοῦ χρηματίζεσθαι, che richiama l'uso di ἀμελεῖν...χρημάτων συναγωγῆς negli *Apothegmata*), ma anche l'aver impiegato e dissipato molte delle sue ricchezze per l'attività politica e, ancora più apprezzabile, l'aver beneficiato

---

continuait à négliger de 'faire de l'argent' (*chrématizesthai*) pour consacrer tout son temps à la cité et amoindrissait ainsi son patri moine...". La studiosa osserva che Plutarco, pur condannando l'arricchimento smodato, considera la gestione economica dell'οἶκος "un devoir social...Doit-on entièrement les négliger et consacrer tous ses efforts à la politique?Oscillant entre le mépris philosophique de la fortune et le réalisme social, Plutarque n'a pas de réponse arrêtée et l'on peut trouver dans la *Comparaison d'Aristide et de Caton* tous les arguments *pro* et *contra*...l'indigence d'Aristide jette une ombre sur une justice responsable d'une triste situation...c'est enfin priver ses descendants des moyens de se distinguer à leur tour dans la cité. On voit combien ce passage est marqué par des préoccupations sociales: l'οικονομία a un rôle important à tenir dans une société qui a besoin de familles aisées et de bons administrateurs, tandis que les hommes publics ont eux-mêmes besoin de fortune pour tenir leur place dans la cité et servir l'Etat". Frazier afferma che la risposta che l'aneddoto di Pelopida negli *Apothegmata* ben illustra il problema, al quale però il condottiero, e attraverso le sue parole, lo stesso Plutarco non danno una risposta pienamente soddisfacente ("éludent la question d'une pirouette...Plutarque ramène ainsi la question à un problème individuel sans répondre sur les responsabilités familiales").

<sup>405</sup> Plutarco indica con precisione in cosa consiste la povertà di Pelopida e cosa è invece importante secondo la scala di valori del Tebano mediante una struttura per membri paralleli (*Pelop.* 3, 4 ...ἐσθήτος ἀφελεία καὶ τραπέζης λιτότητι καὶ τῷ πρὸς τοὺς πόρους ἀόκνω [καὶ] κατὰ <τὰς> στρατείας [ἀδόλω]; cf. 3, 5 αἰσχυνόμενος εἰ φανεῖται πλείοσι χρώμενος εἰς τὸ σῶμα τοῦ τὰ ἐλάχιστα κεκτημένου Θηβαίων). Una tavola riccamente imbandita ed un vestito fastoso sono, nella concezione di Plutarco, beni inutili, come si evince dal *De cupiditate divitiarum* 527-528. Allorché gli uomini si mostreranno saggi nell'astenersi da ciò che è superfluo (527C ...καλῆς καὶ σώφρονος γενομένης ξηνηλασίας τῶν ἀχρήστων), verranno meno le professioni legate alla produzione di questi beni, come l'orafo, il cuoco ed il profumiere. La felicità che deriva dall'ostentazione del lusso è fugace e necessita di chi la osservi e la ammiri come uno spettatore a teatro (527F...τὴν οἰκίαν πάλιν καλλωπίζεις ὡς θέατρον ἢ θυμέλην τοῖς εἰσιούσι; Τοιαύτην ὁ πλοῦτος εὐδαιμονίαν ἔχει θεατῶν καὶ μαοτύρων οἷς δεῖ πᾶσιν ἐμπομπεύειν αὐτὸν...; 528B ...δοῶμα πλουσιακὸν εἰσάγεται); è uno stato momentaneo che dipende da fattori esterni al soggetto, mentre i veri beni sono secondo Plutarco τὸ σωφρονεῖν, τὸ φιλοσοφεῖν, τὸ γινώσκειν ἃ δεῖ περὶ θεῶν ed ancora ἀρετὴ ἀλήθεια μαθημάτων κάλλος [τε] γεωμετρικῶν ἀστρολογικῶν; essi infatti non hanno bisogno di spettatori che li possano apprezzare e illuminano e infondono gioia nell'anima di chi li possiede. Ben si attagliano queste parole al personaggio di Pelopida, che disdegna le cose superflue e pone in primo piano l'interesse dello Stato e il benessere di chi vive in povertà.

molte persone senza alcun tornaconto personale<sup>406</sup>; difatti Plutarco sottolinea la riconoscenza nei confronti di Pelopida da parte di chi aveva ricevuto aiuto (οἱ μὲν οὖν ἄλλοι τῷ Πελοπίδᾳ χάριν ἔχοντες) e definisce il suo modo di agire filantropico e pregno di generosità (ἐλευθεριότης καὶ φιλανθρωπία).

Pelopida quindi, come osserva Plutarco, non era soggetto alla perniciosa schiavitù del denaro<sup>407</sup>, ma era in grado di gestire consapevolmente le sue ricchezze, come è efficacemente sottolineato in *Pel. 3, 1* (ἵνα κύριος ἀληθῶς φαίνοιτο χρημάτων γεγονώς, ἀλλὰ μὴ δοῦλος), ove sono contrapposti i termini κύριος e δοῦλος<sup>408</sup>, che rievocano la dicotomia presentata negli *Apophthegmata* tra Pelopida e gli amici.

Se nel primo aneddoto la virtù del personaggio si manifesta nel rifiuto della ricchezza, nell'apoftegma 2 (194CD) essa si traduce nel costante impegno militare di Pelopida per contribuire alla salvezza e all'integrità della sua patria, aspetto sul quale Plutarco ritorna in più occasioni nella *Vita di Pelopida*. In *Pel. 4*,

---

<sup>407</sup> Cf. Frazier (*op. cit.*, p. 154): "Développant l'idée de grandeur, Plutarque oppose petits soucis (financiers) et grandes actions (politiques); à la richesse facteur de prestige social, il substitue l'autarkeia, l'autosuffisance du sage devenue viatique de l'homme politique. L'argumentation s'épanouit alors en un éloge vigoureux de l'absence de besoins et de la simplicité: on est de plus en plus dans le domaine de la sagesse privée, d'autant que le modèle proposé n'est pas moins que Dieu lui-même, dont la perfection ignore tout besoin".

<sup>408</sup> Per illustrare questo argomento Plutarco cita Aristotele (fr. 56 Rose), il quale considerava schiavi dei piaceri e delle occupazioni (*Pel. 3, 1* ...δουλεύοντες οὔτοι μὲν ἀεὶ ταῖς ἡδοναῖς, ἐκεῖνοι δὲ ταῖς ἀσχολίαις) i dissoluti e gli avari, entrambi sempre alla ricerca di denaro per provare appagamento, seppure effimero. Cf. Capriglione (in Capriglione/Torraca 1996, p. 53; vd. anche p. 180 n. 79): "Credo che l'invito di Plutarco a considerare il denaro come mezzo e non come fine tragga forza proprio dal fatto che già da tempo la filosofia di Platone aveva teorizzato in modo organico, sulla scorta delle importanti riflessioni antifonteo-democritee, il fatto che la φιλοπλουτία nasce da un falso giudizio (correggibile, dunque, attraverso un'adeguata paideia) che ci coinvolge ciecamente nella ricerca di *ploutos*, senza che riusciamo ad avere coscienza piena del fatto che esso è una dismisura, una forma di pericoloso disequilibrio e, dunque, in termini pitagorico-alcmeoniani, ma anche platonico-plutarchei, una malattia".

4, ad esempio, l'autore precisa il significato di ἀρετή in relazione a Pelopida; questi, al pari di Epaminonda, non si adoperava con le sue azioni militari per conseguire vantaggi personali (δόξα, πλοῦτος), ma si era prefissato come fine, peraltro sin dall'inizio della sua attività, il rendere la sua patria illustre e celebrata (ἀλλ' ἔρωτα θεῖον ἀπ' ἀρχῆς ἐρασθέντες ἀμφοτέρωι τοῦ τῆν πατρίδα λαμπροτάτην καὶ μεγίστην ἐφ' ἑαυτῶν ἰδεῖν γενομένην); il suo obiettivo non è dunque di natura privata, ma rivolto all'interesse della comunità. Analogamente in *Pel.* 20, 3 Plutarco commenta che la fiducia accordata a Pelopida dai Tebani era giustamente meritata (ὡς ἤ δίκαιον), dal momento che in numerose circostanze si era reso protagonista di azioni gloriose per preservare la libertà della sua πόλις (...ἄνδρα τηλικαῦτα δεδωκότα τῆν πατρίδι σύμβολ' εἰς τὴν ἐλευθερίαν).

L'insistenza di Plutarco sulla centralità della patria, quale forza propulsiva alla base dell'audacia militare di Pelopida, si ritrova nella parola posta significativamente a conclusione dell'apoftegma 2, οἱ πολῖται. Il condottiero individua chiaramente nella salvezza dei suoi concittadini la sua intraprendenza bellica. L'interesse particolare, rappresentato dalla moglie che lo prega di non mettere a repentaglio la sua vita nella battaglia, viene del tutto trascurato da Pelopida nella prospettiva di un risultato di portata più ampia<sup>409</sup> (la protezione di tutta la comunità).

---

<sup>409</sup> Ed in effetti Pelopida muore proprio durante lo scontro con Alessandro di Fere, per difendere i diritti dei Tessali oppressi dal tiranno. Il suo nobile impegno per preservare gli interessi altrui, commenta Plutarco, trascende non solo i limiti della famiglia, ma anche della sua comunità di appartenenza, dal momento che mostra grande sollecitudine nel soccorrere anche il popolo tessalo.

La struttura stessa dell'aneddoto pone in rilievo le due posizioni: la moglie considera di primaria importanza che il marito salvi se stesso (σώζειν ἑαυτόν); Pelopida, invece, risponde non come marito, ma come uomo investito pubblicamente di un potere politico-militare (ἀρχῶν καὶ στρατηγός), e riconosce come scopo precipuo che i cittadini siano messi in salvo (σώζειν τοὺς πολίτας). La disposizione simmetrica delle due infinitive, poste in apertura e chiusura dell'aneddoto, con la ripresa anaforica della forma verbale, fa ben risaltare la contrapposizione espressa da ciascuno dei due protagonisti.

Quale dunque è l'interesse da privilegiare? La risposta è indicata dalle parole di Pelopida, anch'esse disposte secondo un sistema di parallelismi. Infatti dalla proposizione reggente (ἔφη) dipendono due infinitive, di cui una ellittica di predicato:

1. δεῖν παραινεῖν ἄλλοις τοῦτο (τοῦτο è la forma riassuntiva dell'espressione σώζειν ἑαυτόν)

2. (sott. δεῖν παραινεῖν) ἀρχοντι δὲ καὶ στρατηγῷ σώζειν τοὺς πολίτας.

Alle persone comuni, prive di uno specifico ruolo (οἱ ἄλλοι), è contrapposta in posizione simmetrica, la figura del comandante, così come l'espressione σώζειν ἑαυτόν è nuovamente in antitesi a σώζειν τοὺς πολίτας. Se per il privato cittadino può essere lecito, finanche giustificabile, far prevalere l'istinto di curarsi di se stessi più che della comunità, ciò non è ammissibile, secondo la

concezione di Pelopida, per chi volontariamente si è posto alla guida di un'intera comunità<sup>410</sup>.

L'aneddoto ritorna nella *Vita di Pelopida* (20, 2)<sup>411</sup> con qualche lieve differenza. Negli *Apophthegmata* troviamo l'espressione ἐπί μάχην, che non è presente nel *Bίος*, in quanto è evidente dal paragrafo precedente (20, 1) che l'atto di uscire dalla casa (ἔξειμι, usato in entrambe le versioni dell'aneddoto) è dettato dall'incombere dello scontro con gli Spartani.

Mentre nel *Bίος* la massima appare pronunciata in uno specifico frangente, ossia l'invasione della Beozia ad opera del re Cleombroto, negli *Apophthegmata* l'espressione è generica, non fa riferimento ad un episodio bellico precisato, quasi a voler conferire valore universale alle parole di Pelopida; l'operato e il sacrificio estremo del comandante devono prescindere anche dai legami di affetto e personali, se ciò contribuisce a garantire il bene della comunità.

---

<sup>410</sup> Nella *Vita di Pelopida* Plutarco esprime il suo giudizio su un aspetto importante dell'azione bellica di Pelopida, vale a dire, fino a che punto è ragionevole il sacrificio della vita del comandante durante la battaglia e se non è più opportuno che, in situazioni di pericolo per il suo esercito, egli si curi di non mettere a rischio la sua incolumità, così da essere in grado di coordinare le manovre delle schiere ed evitare la disfatta. Come si desume dall'apoftegma 2, Pelopida è pronto a sacrificare la sua vita per il bene comune, condotta e pensiero certamente lodevoli, se decontestualizzati; ma leggendo la descrizione plutarchea della morte del condottiero nella battaglia contro Alessandro di Fere, si comprende che essa fu cagionata dal suo temperamento troppo impulsivo (*Pel.* 32, 9 οὐ κατέσχε τῷ λογισμῷ τὴν ὀργήν, ἀλλὰ πρὸς τὴν βλέψιν ἀναφλεχθεὶς, καὶ τῷ θυμῷ παραδοὺς τὸ σῶμα καὶ τὴν ἡγεμονίαν τῆς πράξεως,...) e che il giudizio dell'autore non è alieno da critiche; infatti Plutarco commenta che Pelopida, come Marcello, fu artefice della sua morte, in modo completamente irragionevole, proprio nel momento in cui le circostanze richiedevano una guida salda come la sua (*Pel.* 2, 11 ἠφείδησαν ἑαυτῶν σὺν οὐδενὶ λογισμῷ, προέμενοι τὸν βίον ὀπηνίκα μάλιστα τοιούτων καιρὸς ἦν ἀνδρῶν σφροδόμενων καὶ ἀρχόντων).

<sup>411</sup> *Pel.* 20, 2 ἐξιὼν μὲν ἐκ τῆς οἰκίας ὁ Πελοπίδας, καὶ τῆς γυναικὸς ἐν τῷ προπέμπειν δακρυούσης καὶ παρακαλούσης σώζειν ἑαυτόν, "ταῦτ'" εἶπεν "ὦ γύναι τοῖς ιδιώταις [ἀεὶ] χρὴ παραινεῖν, τοῖς δ' ἄρχουσιν ὅπως τοὺς ἄλλους σφύζωσιν."



Nella *Vita* inoltre Plutarco indugia su alcuni particolari, assenti nella raccolta apoftegmatica, che propongono all'immaginazione del lettore un quadretto di vita familiare abbozzato con tratti rapidi: il marito colto nell'atto di varcare la soglia dell'οἰκία, la moglie che fa un cenno di saluto con la mano e, versando le lacrime, lo prega di non mettere a rischio la propria vita.

Qual è l'opinione di Plutarco in relazione al comportamento e alla convinta affermazione di Pelopida? Dalla lettura di alcuni passi della *Vita di Pelopida* (cf. n. 410) sembra che l'autore non approvi in modo incondizionato lo spirito di abnegazione del condottiero. Secondo Ingenkamp (*op. cit.*) occorre esaminare il giudizio che Plutarco esprime a riguardo, considerando non solo i passi in cui esso risulta negativo (*Pel.* 2, 11; 32, 9. cf. n. 410), ma anche analizzando quanto si legge nella *Comparatio Pelopidae et Marcelli* 3, 1-5.

Nella *Comparatio* 3, 1 Plutarco conferma il suo severo giudizio sul modo irragionevole con cui Pelopida andò incontro alla morte (Τὴν τοίνυν τελευτὴν ἐπαινῶ μὲν οὐδετέρου τῶν ἀνδρῶν, ἀλλ' ἀνιῶμαι καὶ ἀγανακτῶ τῷ παραλόγῳ τοῦ συμπτώματος), ma poco dopo "Plutarch says that Pelopida's behaviour is *pardonable*, because his θυμός, which we may translate as 'zeal' as well as 'anger', made him, who was already beat from the battle, not ignobly rush to take revenge". Secondo lo studioso Plutarco si sta avvalendo, in questo caso, di un criterio di giudizio diverso dal precedente, in quanto sembra voler mitigare le parole di biasimo espresse poco prima.

Da un punto di vista puramente tecnico (Ingenkamp parla di τέχνη στρατηγική) Pelopida, non uniformando la sua azione alle regole cui lo stratega

dovrebbe attenersi, è da considerare negligente e condannabile; ma se si considera il fine per cui egli muore, ossia la liberazione dei Tessali dalla tirannide di Alessandro di Fere, egli è “solemnly elevated to epic rank. The underlying criterion is that to be a deed of excellence it has to display κάλλος”<sup>412</sup>. Pelopida è da considerarsi un eroe, in quanto egli morì mentre metteva in atto una ἀριστεία, termine che Plutarco usa sia quando descrive la cerimonia funebre del condottiero (*Pel.* 34, 7 τυραννοκτονία μεμειγμένην ἀριστείαν ἀριστεύων, ὑπὲρ τῆς τῶν Θεσσαλῶν ἐλευθερίας ἀπέθανεν) sia nella *Comparatio* (3, 5 χαλεπὸν γὰρ ἑτέρας οὕτω καλὴν καὶ λαμπρὰν ἐχούσης ὑπόθεσιν ἀριστείας ἐπιλαβέσθαι). “This time”, conclude Ingenkamp, “he combines the criterion κάλλος with the criterion τέχνη, beginning with the criterion τέχνη and modifying it by the divergent criterion, recommending to our consideration that what Pelopidas did was of unsurpassable beauty and nobility, and so substituting one criterion by the other one, τέχνη by κάλλος”.

Il temperamento coraggioso di Pelopida emerge anche dall’apoteigma 3 (194D), in cui al timore manifestato da un soldato semplice dinanzi alla minaccia incombente del nemico si oppone la visione del comandante, fiducioso della prestanza dell’esercito tebano. Consapevole del risvolto psicologico

---

<sup>412</sup> Secondo Ingenkamp (*op. cit.*, p. 273 n. 11) l’aneddoto presente negli *Apothegmata* risponderebbe a questo secondo criterio: “This *might* be taken as a principle different from that one put forward at the beginning (2.7 f., criterion 1). Because Pelopidas would not allow of his strategical expertise laying idle, he was ready to fight for the Thessalians – an attitude that may demonstrate how much he was led by the principle of κάλλος. Also significant is that Pelopidas sometimes is *not* brame when he has acted heedlessly...In the case of Pelopidas, the reader may come to the conclusion that what really upset Plutarch was the hero’s death, i. e. the fact that he was no more. Couldn’t he have taken better care of the precious possession of such a life?”.

negativo sull'umore dei soldati che potrebbe derivare dalla perplessità, espressa dall' ἄρχων, sulla buona riuscita dello scontro, Pelopida ribalta completamente l'affermazione piena di ansia del sottoposto. La disposizione chiasmica delle parole del soldato e quelle di Pelopida (-sott. ἡμεῖς- εἰς τοὺς πολεμίους/εἰς ἡμᾶς ἐκεῖνοι) mette in evidenza i due differenti stati d'animo mediante l'accostamento degli individui che incutono timore al soldato (οἱ πολέμιοι) e il gruppo che, stando alle parole del comandante, sarà realmente da temere (ἡμεῖς).

Il grande coraggio, rivelato dalla battuta di Pelopida, è ancora più evidente, se si presta attenzione al frangente in cui quelle parole vengono pronunciate. Nella *Vita di Pelopida* 17, 1-2 Plutarco sta narrando le fasi immediatamente precedenti alla battaglia di Tegira (375 a.c.), luogo in cui gli eserciti rivali, il tebano e quello spartano, si trovano a passare (συμπίπτω), di ritorno rispettivamente da Orcomeno e, in direzione opposta, dalla Locride. Il verbo usato (συμπίπτω) non consente di intuire a quale dei due eserciti possa essere di nocimento il fatto di trovarsi nel medesimo posto. Tuttavia la situazione diventa chiara nel periodo che immediatamente segue; Plutarco infatti introduce a questo punto l'aneddoto<sup>413</sup> con le stesse parole degli *Apophthegmata*, aggiungendo due dettagli importanti, che consentono di comprendere appieno il significato del verbo ἐκπίπτω, presente nella battuta del soldato.

---

<sup>413</sup> *Pel.* 17, 2 ὡς δὲ πρῶτον ὠφθησαν τὰ στενὰ διεκβάλλοντες, καὶ τις εἶπε τῷ Πελοπίδᾳ προσδραμών "ἐμπεπτώκαμεν εἰς τοὺς πολεμίους", "τί μᾶλλον" εἶπεν "ἢ εἰς ἡμᾶς ἐκεῖνοι;"

Il primo particolare, segnalato dall'espressione τὰ στενὰ διεκβάλλοντες, fornisce una precisa indicazione sulla disposizione dei due eserciti nel momento in cui si incontrano: i Tebani si sono accorti all'improvviso (ὡς δὲ πρῶτον ὤφθησαν) della presenza degli avversari solo nel momento in cui fuoriescono dallo stretto passaggio e si trovano quindi ad essere accerchiati.

Il secondo particolare rilevante è lo stato d'animo del tebano, che pronuncia la battuta; Plutarco infatti fa precedere le sue parole dal participio προσδραμών, che suggerisce l'agitazione dell'uomo accorso in tutta fretta da Pelopida per comunicargli la gravità della situazione. Essi infatti sono caduti nella trappola del nemico (ἐκπίπτω), condizione ben più problematica dell'essersi semplicemente imbattuti nel nemico (συμπίπτω).

Nonostante la consapevolezza della inferiorità numerica e strategica dell'esercito tebano, Pelopida con le parole e con le azioni tenta coraggiosamente di risollevarne l'animo dei suoi soldati. Oltre a pronunciare la battuta, Plutarco aggiunge (*Pel.* 17, 3-10) che il condottiero, appena viene informato dell'accerchiamento ad opera dei nemici, senza esitazione alcuna pianifica un violento assalto al nemico che avrà buona riuscita. Lo scontro con l'invitto esercito spartano ha messo in risalto il grande ardimento (ἡ τόλμα) di Pelopida, come si legge nelle parole di elogio con cui Plutarco commenta l'episodio<sup>414</sup>.

---

<sup>414</sup> In *Pel.* 17, 11-13 Plutarco sottolinea che non era mai accaduto prima della battaglia di Tegera che gli Spartani fossero sconfitti da un esercito inferiore numericamente; questo episodio aveva reso chiaro a tutti i Greci che in terra tebana vi erano uomini valorosi, i quali non si preoccupavano di mettere in pericolo la propria vita, proprio come dice Pelopida nell'apoteigma 2; ciò da cui intendono tenersi al riparo non è il rischio, bensì l'onta che può derivare da una condotta non coraggiosa (...παρ' οἷς ἂν αἰσχύνεσθαι τὰ αἰσχρὰ καὶ τολμᾶν ἐπι τοῖς καλοῖς

Nella *Vita di Pelopida* vi è anche un altro aneddoto (32, 2)<sup>415</sup>, che propone una situazione simile a quella dell'apoftegma 3. Plutarco sta descrivendo concisamente la fase preparatoria degli eserciti rispettivamente di Pelopida e di Alessandro di Fere prima della battaglia di Cinocefale, in cui il tebano trova la morte.

Parimenti a quanto accade nell'apoftegma 3, anche in questo caso l'esercito tebano è di gran lunga inferiore numericamente a quello del tiranno; e analogamente un uomo, preoccupato della potenza di Alessandro, riferisce a Pelopida che il nemico si sta avvicinando con una gran quantità di uomini. Ma il condottiero tebano, come in precedenza, non si perde d'animo ed anzi confida nella forza dei suoi soldati, affermando che è ancora meglio per loro dover affrontare tanti nemici, poiché in definitiva la loro vittoria sarà ancora più schiacciante. Quindi, come per lo scontro a Tegira, egli dà avvio ad un assalto molto violento, riuscendo ad instillare nell'animo dei soldati coraggio e impeto, senza alcun timore per la superiorità numerica dei nemici. Plutarco commenta l'episodio con tali parole (32, 6): καὶ διὰ τῶν ὀπισθεν ὠσάμενος εἰς τοὺς πρώτους, τοσαύτην ἐνεποίησε ῥώμην καὶ προθυμίαν ἅπασιν, ὥστε καὶ τοῖς πολεμίοις ἐτέρους δοκεῖν γεγονότας καὶ σώμασι καὶ ψυχαῖς ἐπέρχεσθαι. Sembra di vedere sulla scena il condottiero che si fa largo tra i soldati, passando attraverso le schiere ed incitandoli a non scoraggiarsi. Grande è la sua efficacia comunicativa tant'è vero che essi appaiono completamente

---

ἐθέλοντες [ἐγ]γένωνται νέοι καὶ τοὺς ψόγους τῶν κινδύνων μᾶλλον φεύγοντες, οὗτοι φοβερῶτατοι τοῖς ἐναντίοις εἰσὶ).

<sup>415</sup> *Pel.* 32, 2 εἰπόντος δέ τινος τῷ Πελοπίδᾳ πολλοὺς ἔχοντα τὸν τύραννον ἐπέρχεσθαι, "βέλτιον" ἔφη, "πλείονας γὰρ νικήσομεν."

mutati agli occhi dei nemici; i loro corpi (σώματα) sembrano essersi rinvigoriti (ζώμη) e contemporaneamente i loro animi (ψυχαί) sono divenuti ardenti e pronti all'assalto (προθυμία).

La sicurezza ostentata da Pelopida nell'affrontare il pericolo e nel considerare la propria efficienza bellica per nulla inferiore a quella del nemico ritorna anche in un aneddoto, relativo allo spartano Leonida (*Apopht. Lac. 225B*)<sup>416</sup>.

Come nel caso di Pelopida, lo scambio di battute avviene tra un semplice soldato, che è agitato perché i nemici si stanno avvicinando, ed il condottiero, che ripone massima fiducia nei propri uomini; sono dunque i nemici a dover essere intimoriti dalla loro vicinanza. In effetti nell'aneddoto non sono presenti né il sostantivo πολέμιος né il verbo ἐκπίπτω, o comunque termini che rinviano ad un contesto bellico; tuttavia leggendo l'aneddoto non isolatamente, bensì in relazione a quelli che lo precedono (*Apopht. Lac. 225AB*), si comprende che la situazione in cui Leonida si trova, alla vigilia della battaglia delle Termopili, è del tutto simile a quella di Pelopida a Tegira. Leonida infatti dispone di un esercito inferiore numericamente a quello del nemico (cf. *Apopht. Lac. 225B* in cui si legge che un tale fa notare al re spartano che è talmente consistente il contingente persiano da non essere più possibile vedere la luce del sole, oscurato dalla gran quantità di frecce scagliate), ma affronta impavidamente il pericolo, convinto che il valore dei suoi soldati è in grado di bilanciare la moltitudine degli altri (cf. *Apopht. Lac. 225BC* ...βραχεῖα γὰρ μοῖρα τοῦ ἐκείνων πλήθους ἐστίν· εἰ δὲ ταῖς ἀρεταῖς, καὶ οὗτος ὁ ἀριθμὸς ἰκανός').

---

<sup>416</sup> *Apopht. Lac. 225B* 'Ἄλλου δ' εἰπόντος 'πάρεσιν ἐγγὺς ἡμῶν,' 'οὐκοῦν' ἔφη 'καὶ ἡμεῖς αὐτῶν [ἐγγύς].'

Ulteriore elemento che assimila i due personaggi è la nobile intenzione di proteggere la patria, con la consapevolezza che ciò può comportare anche il sacrificio della propria vita. Pelopida infatti afferma che la difesa dei πολίται è lo scopo al quale tende la sua azione (cf. apoft. 2), Leonida orgogliosamente asserisce che egli affronta lo scontro alle Termopili con la coscienza che potrà trovarvi la morte, ma anche che il suo gesto eroico è finalizzato alla salvezza e alla libertà dei Greci (cf. *Apoft. Lac.* 225A Πάλιν δ' αὐτῶν εἰπόντων 'μή τι ἕτερον διέγνωκας ποιεῖν ἢ τὰς παρόδους τῶν βαρβάρων κωλύειν;' 'τῶ λόγῳ' ἔφη 'τῶ δ' ἔργῳ ἀποθανούμενος ὑπὲρ τῶν Ἑλλήνων').

Gli apoftegmi 4, 5 e 6 (194DE) costituiscono un unico nucleo tematico relativo allo scontro tra Pelopida, alla guida di Tebe, ed Alessandro, il tiranno di Fere; uno scontro che nella rappresentazione di Plutarco appare non solo di natura politico-militare, ma anche di ideologie e di condotte di vita totalmente differenti. L'uno è strenuo ed ostinato sostenitore della libertà dei suoi concittadini e degli altri popoli, l'altro non solo ha ridotto in sudditanza i suoi concittadini, vessandoli costantemente, ma mira anche ad asservire le altre comunità tessale<sup>417</sup>. Numerose sono le occasioni nella *Vita di Pelopida* in cui

---

<sup>417</sup> Secondo Georgiadou (*op. cit.*) il ritratto negativo di Alessandro nella *Vita di Pelopida*, come anche negli *Apofthegmata*, non ha una funzione puramente decorativa, bensì è finalizzato a far emergere per contrasto il carattere di Pelopida; la totale trasgressione delle leggi dell'uno è contrapposta a "Pelopidas' democratic and peaceful means of operation". Inoltre Plutarco afferma che l'azione del condottiero in Tessaglia era dettata dalla volontà di rendere il tiranno un governante rispettoso delle leggi (*Pel.* 26, 2 καὶ τὸν Ἀλέξανδρον ἐλθόντα καὶ δεόμενον διαλλάττειν ἐπειρᾶτο καὶ ποιεῖν ἐκ τυράννου πρᾶον ἄρχοντα τοῖς Θεσσαλοῖς καὶ νόμιμον), ma Georgiadou sottolinea che l'autore non accenna affatto alle reali motivazioni alla base di quell'azione militare, ossia la preoccupazione di Pelopida per il progetto espansionistico di Alessandro in Tessaglia; progetto che intaccava le ambizioni tebane di estendere la propria egemonia proprio in quell'area. La ragione dell'omissione di questi dettagli storici rilevanti

Plutarco si sofferma sulla brutalità dell'animo di Alessandro, che si traduce in atti di disumana crudeltà; in *Pel.* 26, 3, ad esempio, egli viene definito ἀνήκεστος καὶ θηριώδης e si contraddistingue negativamente per la sua ὠμότης, ἀσέλγεια e πλεονεξία (cf. *Pel.* 28, 9 ἐβαρύνετο γὰρ τὴν ὠμότητα καὶ τὴν ὕβριν τοῦ τυράννου).

Nell'apoftegma 4 (194D) la prima nota relativa ad Alessandro è quella di essere un uomo sleale, in quanto ha violato il patto (παρασπονδέω) con Pelopida, detenendolo ingiustamente. Qui l'autore si limita ad indicare l'atto (la violazione di un patto) in cui si è concretizzata la disonestà del tiranno, mentre nella *Vita di Pelopida* il racconto è dettagliato ed è apertamente finalizzato ad accentuare il profilo negativo di Alessandro in contrasto con il carattere del tebano, animato dal senso della giustizia e della fiducia anche nei confronti dell'avversario, che pure già in passato si era mostrato poco affidabile.

In *Pel.* 26-27 Plutarco sta illustrando la complessa situazione politica tra Alessandro, che vuole estendere la sua signoria a danno dei Tessali, e questi ultimi, che invocano l'intervento militare di Pelopida. Pur avendo ricomposto i rapporti tra i contendenti, Pelopida viene chiamato dai Tessali ad intervenire nuovamente, questa volta in via diplomatica, in seguito al mancato rispetto degli accordi da parte di Alessandro. In *Pel.* 27, 1 viene precisato che, al momento dell'ambasceria, nulla faceva presagire a Pelopida che sarebbe stato ingannato dal tiranno e sarebbe dovuto ricorrere nuovamente alle armi, come dimostra il

---

deriverebbe dall'intenzione dell'autore di non mettere in luce le ambizioni personali del condottiero e di presentarlo, invece, quale paladino di interessi superiori, ad esempio, la libertà dei Tessali dall'oppressore.



fatto che era partito da Tebe senza il supporto dell'esercito (*καὶ παρῆν οὐτ' οἴκοθεν ἄγων δύναμιν, οὔτε πόλεμον προσδοκῆσα...*). L'autore insiste pochi paragrafi dopo (27, 6) sul medesimo dettaglio, scrivendo che Pelopida ed il suo collega Ismenia si erano avvicinati senza alcun timore ad Alessandro, che a differenza loro era giunto a Farsalo con l'esercito (*Ἀλέξανδρος ὁ τύραννος ἐπεφαίνετο μετὰ τῆς δυνάμεως*). E pur vedendo che il tiranno era armato e avendo piena consapevolezza della sua natura sanguinaria e spietata (*ἐξώλη μὲν ὄντα καὶ μαιφόνον εἰδότες*), i due tebani non pensavano affatto, sottolinea Plutarco, che sarebbero stati ingannati e avrebbero subito un'azione oltraggiosa (*οὐδὲν ἂν παθεῖν προσδοκῆσαντες*). Ed invece Alessandro, che già si era mostrato irrispettoso degli accordi con i Tessali, dava ulteriore prova del suo temperamento improntato all'inganno e all'arroganza (26, 3 *πλεονεξία*); infatti proprio in considerazione del fatto che Pelopida ed Ismenia erano senza difese e disarmati (27, 7 *ὁ δ' ὡς εἶδεν ἀνόπλους καὶ μόνους προσσιόντας...*) come viene ribadito ancora una volta, approfittò della situazione e senza alcun indugio li fece trarre in arresto, episodio giudicato dai Tessali un grave esempio di *ἀδικία*. Ecco che il tiranno, irriguardoso verso il fiducioso Pelopida, aveva messo in atto la *παρασπόνδησις*, cui si fa rapido accenno nell'apoftegma 4.

Vittima dell'inganno e sebbene tenuto legato, come si legge nell'aneddoto, il tebano pronuncia invettive contro il tiranno (*κακῶς αὐτὸν ἔλεγεν*), non curandosi dunque della sua palese condizione di svantaggio né temendo la

violenta reazione di quello e dando un chiaro esempio di orgoglio e sprezzo del pericolo (cf. apoft. 2 e 3). Pur minacciato di una morte imminente a causa delle sue pungenti parole, Pelopida reagisce ancora con fierezza, intimidendo a sua volta Alessandro con la promessa di una sicura e prossima morte ad opera dai Tebani.

Lo stato d'animo di Pelopida, per nulla affranto dalla condizione di prigionia, è descritto approfonditamente in *Pel.* 28, 1-5, in cui Plutarco sottolinea l'infondato convincimento del tiranno riguardo alla disposizione psicologica del prigioniero. Egli infatti crede che Pelopida sia in preda alla disperazione e allo sconforto (νομίζων ἐλεεινὸν γεγονέναι καὶ ταπεινὸν ὑπὸ τῆς συμφορᾶς) e dunque incapace di reazione alcuna e futura vendetta; infatti gli permette anche di ricevere persone e di parlare con loro. Ed invece, osserva l'autore, erano gli abitanti di Fere, oppressi dal tiranno, ad essere afflitti (ὀδύρεσθαι) e Pelopida al contrario, nonostante fosse in arresto, li incitava a mostrarsi coraggiosi (παρεκάλει θαρρεῖν).

A dimostrazione della grande personalità del tebano, Plutarco aggiunge che Pelopida si era arrischiato ad inviare un messaggio alquanto insolente al carceriere, nel quale lo definiva stolto e assurdo per il fatto che sottoponeva a sevizie i suoi sudditi, non colpevoli di alcuna azione a suo danno ed invece non faceva mettere a morte il prigioniero, che sicuramente avrebbe posto in atto la vendetta, se avesse trovato il modo di fuggire.

Mediante la reazione meravigliata di Alessandro, Plutarco evidenzia le due peculiarità dell'indole di Pelopida, che lo contraddistinsero per tutta la vita, τὸ

φρόνημα e ἡ ἄδεια (28, 3), ossia la fierezza e la determinazione, scevra da alcun timore. È a questo punto che si ritrova il medesimo aneddoto<sup>418</sup> degli *Apophthegmata*, con alcuni particolari dissimili.

La battuta di Alessandro è la stessa nelle due versioni, ma ciò che muta sensibilmente è il momento in cui essa viene pronunciata; infatti nel *Bíos* Alessandro non ha dinanzi a sé il prigioniero, dal momento che si riferisce a questi usando il verbo alla terza persona singolare (σπεύδει). E la risposta di Pelopida arriva pertanto in un secondo momento, dopo che è venuto a conoscenza delle parole di Alessandro. Negli *Apophthegmata* al contrario Plutarco pone sulla scena contemporaneamente i due personaggi quasi a voler accentuare il temperamento risoluto e fiero del tebano, che, pur essendo al cospetto del tiranno e legato, non si preoccupa di rispondere in modo provocatorio. Alessandro difatti si rivolge a Pelopida usando la seconda persona singolare (σπεύδεις), dunque i due sono l'uno di fronte all'altro, come sembra indicato anche dal fatto che la battuta del tiranno scaturisce dalla provocazione verbale dell'altro e non si accenna all'invio di un messaggio di Pelopida (*Pel.* 28, 3 ἀποστέλλω) al tiranno che non è vicino a lui.

Anche la battuta di Pelopida differisce tra le due versioni. Nella *Vita di Pelopida* la minaccia del tebano sembra più generica; si legge infatti che la morte del tiranno sarà conseguenza del suo comportamento crudele, che lo ha reso esecrabile (θεομισῆς), ma non si specifica chi sarà l'artefice della sua fine,

---

<sup>418</sup> *Pel.* 28, 3-4 θαυμάσας τὸ φρόνημα καὶ τὴν ἄδειαν αὐτοῦ, “τί δὲ” φησὶ “σπεύδει Πελοπίδας ἀποθανεῖν;” κάκεινος ἀκούσας “ὅπως” εἶπε “σὺ τάχιον ἀπολῆ, μᾶλλον ἢ νῦν θεομισῆς γενόμενος.”

anche se il contesto del capitolo 28 suggerisce che sarà la comunità cittadina di Fere, continuamente vessata ingiustamente dal tiranno.

Negli *Apophthegmata*, invece, le parole di Pelopida indicano con precisione quali persone attueranno la vendetta; saranno i Tebani che, sdegnati dall'ennesima azione proditoria di Alessandro, ossia la cattura del loro generale, avranno ancora più impazienza di ucciderlo. Questa versione della battuta sembra voler evidenziare il grande rapporto di fiducia e solidarietà che legava il tebano al suo popolo (cf. apoft. 2). Come aveva preannunciato Pelopida nell'apoft. 4, la sua morte non avrebbe ingenerato sfiducia e un sentimento di disfatta nel suo popolo, anzi avrebbe affrettato la fine del tiranno. In *Pel.* 35, 1-2 si legge infatti che la morte di Pelopida addolorò tutti, Tebani e Tessali, ma contemporaneamente infuse nei loro animi un desiderio di rivalsa ancora maggiore che in passato (μείζονα δ' ὠφέλησε). I Tebani, pur affranti per la perdita del loro grande condottiero, non frapposero indugi alla punizione da infliggere al nemico (οὐδεμίαν ἀναβολὴν ποιησάμενοι τῆς τιμωρίας) e repentinamente (κατὰ τάχος < cf. apoft. 4 σὺ δίκην δῶς τάχιον; *Pel.* 28, 4 σὺ τάχιον ἀπολῆ; *Pel.* 28, 3 ὡς νῦν μάλιστα δώσοντος τοῦ τυράννου δίκην) organizzarono una spedizione militare.

In definitiva nell'aneddoto degli *Apophthegmata* viene sintetizzato selettivamente quanto Plutarco racconta nei capitoli 27, 28 e 35, costruendo un episodio in sé concluso, in cui lo scambio di battute tra i contendenti avviene in contemporanea, come due attori in scena, secondo una tipologia ricorrente nella raccolta apoftegmatica.

Particolarmente interessante per la struttura retorica è l'apoftegma 5 (194DE), in cui il sintetico cenno al contesto rinvia all'episodio in cui Tebe, la moglie del tiranno Alessandro si reca in visita a Pelopida imprigionato. Il passo ritorna nella *Vita di Pelopida* 28, 5-10 con un'articolazione più complessa del discorso e una narrazione più dettagliata dell'episodio. Tuttavia nell'apoftegma è presente un espediente retorico, che non si riscontra nella *Vita*.

Entrambi i protagonisti dell'episodio, Tebe e Pelopida, mostrano meraviglia l'uno per la condizione dell'altro, che giudicano rispettivamente sventurata. Plutarco usa due volte il verbo θαυμάζω, sempre nella forma infinitiva; il medesimo sentimento accomuna l'uomo e la donna.

Nella *Vita di Pelopida* Tebe non mostra meraviglia, bensì compassione per la condizione di Pelopida e per le sofferenze che prova, al punto da scoppiare in lacrime (ἀποδακρῶ). Il verbo θαυμάζω è invece riferito solamente a Pelopida, che prova stupore per la reazione della donna dinanzi a lui<sup>419</sup>.

Altra differenza rilevante è che nella *Vita* il tebano è descritto alla donna dai carcerieri quale uomo coraggioso e nobile (πυνθανομένη παρὰ τῶν φυλακτόντων Πελοπίδαν τὸ θαρραλέον αὐτοῦ καὶ γενναῖον), caratteristiche confermate allorché Tebe si trova di fronte a Pelopida e arguisce

---

<sup>419</sup> *Pel.* 28, 6-9 ὡς δ' ἦλθε πρὸς αὐτόν, ἄτε δὴ γυνὴ τὸ μὲν μέγεθος τοῦ ἦθους οὐκ εὐθὺς ἐν τοσαύτῃ συμφορᾷ κατεῖδε, κουρᾷ δὲ καὶ στολῇ καὶ διαίτῃ τεκμαιρομένη λυπρὰ καὶ μὴ πρόποντα τῇ δόξῃ πάσχειν αὐτόν, ἀπεδάκρυσσε. τὸ μὲν <οὔν> πρῶτον ἀγνοῶν ὁ Πελοπίδας τίς εἶη γυναικῶν, ἐθαύμαζεν· ὡς δ' ἔγνω, προσηγόρευσεν αὐτὴν πατρόθεν· ἦν γὰρ τῷ Ἰάσονι συνήθης καὶ φίλος. εἰπούσης δ' ἐκείνης “ἐλεῶ σου τὴν γυναῖκα”, “καὶ γὰρ <καὶ> ἐγὼ σε” εἶπεν “ὅτι ἄδετος οὔσα ὑπομένεις Ἀλέξανδρον.” οὗτος ἔθιγέ πως ὁ λόγος τῆς γυναικός.

dal taglio dei capelli, dalla sua veste e dal modo in cui veniva trattato che la condizione di carcerato per nulla si addice alla sua fama.

Nella raccolta apoftegmatica, invece, Pelopida è ἰλαρός, felice, sereno, nota del tutto assente nella *Vita*. Ritengo che tale attributo sia funzionale a quanto Plutarco intende sottolineare nelle due subordinate, rette da θαυμάζω e introdotte da ὅτι (1. λεγούσης θαυμάζειν ὅτι οὕτως ἰλαρός ἐστι δεδεμένος; 2. αὐτὸς ἔφη μᾶλλον θαυμάζειν ἐκείνην, ὅτι μὴ δεδεμένη ὑπομένει Ἀλέξανδρον).

Tebe si meraviglia perché Pelopida, pur essendo imprigionato, è sereno; al contrario Pelopida è stupito del fatto che la donna, pur non essendo legata, è rassegnata a sopportare il marito Alessandro. Quale sia la condizione di subalternità di Tebe rispetto ad Alessandro e la sua condizione di sofferenza psicologica, lo chiarisce Plutarco stesso in *Pel.* 28, 9-10, mentre negli *Apophthegmata* lo si evince sommariamente proprio dal fatto che ella, pur non avendo vincoli fisici che le impediscano di andare via, preferisce tollerare Alessandro. Nella *Vita* Tebe è descritta come vittima della crudeltà e arroganza del marito, che si è manifestata anche nell'aver costretto ad essere suo amante il fratello più giovane della moglie.

Plutarco usa nell'apoftegma una struttura chiastica, del tutto assente nella *Vita*, per esprimere il forte contrasto che intercorre tra la condizione fisica e psicologica di Pelopida e quella di Tebe.

Come detto precedentemente, il verbo θαυμάζω è riferito ad entrambi, usato nella medesima forma, all'infinito, e con la reggenza di una proposizione

subordinata; sin qui i due personaggi appaiono essere assimilati da Plutarco per il sentimento che provano; ma è la struttura chiastica delle due subordinate, rafforzata da un poliptoto e da una litote, che fa emergere la differenza tra i due. Alla condizione di serenità di Pelopida (ίλαρός ἐστι) corrisponde antiteticamente la difficoltà emotiva di Tebe (ὑπομένει Ἀλέξανδρον); analogamente alla condizione di uomo imprigionato, letteralmente “legato” (δεδεμένος) dell’uomo è correlata, anche in questo caso in antitesi, la condizione di *non legata* (μὴ δεδεμένη), libera della donna.

Lo schema seguente meglio evidenzia la struttura dell’apoftegma:

θαυμάζειν ὅτι (usato per entrambi i personaggi)

ίλαρός ἐστι

δεδεμένος

μὴ δεδεμένη

ὑπομένει Ἀλέξανδρον

Il gioco linguistico è consolidato e sottolineato dal poliptoto δεδεμένος/δεδεμένη, con l’aggiunta della litote μὴ δεδεμένη; le due figure retoriche non si riscontrano nel passo corrispondente della *Vita*, in cui il verbo δέω è usato esclusivamente in relazione a Tebe nella forma aggettivale ἄδετος.

Paradossalmente, sembra voler suggerire Plutarco, la donna, pur vivendo in condizione di libertà, soccombe al marito, ai suoi atteggiamenti improntati alla ὕβρις; Pelopida, sebbene in cattività, reagisce con serenità e coraggio.

Rispetto alla *Vita*, dunque, qui l’episodio è presentato in modo estremamente sintetico; ed è opportuno leggere la descrizione più dettagliata, presente nella *Vita di Pelopida*, per inquadrare meglio il valore e la pregnanza dell’apoftegma;

tuttavia la versione che Plutarco presenta negli *Apophthegmata* si caratterizza per l'abilità dell'autore di aver condensato l'episodio in poche parole e per la struttura del periodo più elaborata dal punto di vista stilistico e retorico.

Nell'apoftegma 6 (194E), posto a conclusione della sezione, l'autore menziona nuovamente Epaminonda, ricordando che è lui l'artefice della liberazione di Pelopida imprigionato da Alessandro<sup>420</sup>. Tra i sei apoftegmi Epaminonda è nominato nel primo e nell'ultimo, quasi a voler indicare che l'elemento centrale dell'esistenza di Pelopida fu proprio la salda amicizia e solidarietà con il collega, da cui dipese anche la sua salvezza.

L'altro elemento interessante dell'aneddoto è l'uso dell'avverbio εὐθαρσῶς, che ribadisce l'aspetto predominante dell'indole del personaggio, il suo coraggio ed insieme la sua determinazione<sup>421</sup>.

---

<sup>420</sup> L'aneddoto non è presente nel racconto della liberazione di Pelopida ad opera del collega nella *Vita di Pelopida* non per mera casualità secondo Georgiadou, la quale ritiene che l'omissione sia dovuta al fatto che l'episodio "especially illustrates the former's inability to assess the serious consequences his capture has had for Thebes". Sebbene l'aneddoto sia inserito nella raccolta apoftegmatica con il fine di mettere in risalto il coraggio di Pelopida, la sua esclusione dalla *Vita*, secondo la studiosa, "should be attributed to Plutarch's reluctance to contrast Epaminondas' cautiousness in dealing with Alexander with Pelopidas' disregard for the danger involved in his imprisonment by the tyrant". Infatti nel cap. 29, in cui si narra la spedizione di Epaminonda in Tessaglia per liberare Pelopida, Plutarco descrive solamente la condotta e lo stato d'animo del primo, che si mostra estremamente cauto al fine di non stuzzicare l'indole spietata del carceriere (29, 4-5 οὐ μὴν ἀλλ' Ἐπαμεινώνδας τὴν αὐτοῦ δόξαν ἐν ὑστέρω τῆς Πελοπίδου σωτηρίας τιθέμενος, καὶ δεδοικῶς μὴ τῶν πραγμάτων ταραχθέντων ἀπογνοῦς ἑαυτὸν Ἀλέξανδρος ὥσπερ θηρίον τράπηται πρὸς ἐκείνον, ἐπηρωρεῖτο τῷ πολέμῳ ...συνέστελλε τὸν τύραννον, ὡς μήτ' ἐντεῖναι τὸ αὐθαδὲς αὐτοῦ καὶ θρασυνόμενον, μήτε τὸ πικρὸν καὶ θυμοειδὲς ἐξερεθίσαι...), ma sembra che stia intenzionalmente ignorando "Pelopidas' previous rashness, ill-considered and naive reliance on his name and status, which led to his capture by Alexander (27, 6), together with his provoking attitude during his imprisonment (28, 3-5)". Quando Plutarco compara Pelopida ed Epaminonda, mostrando affinità e differenze, conclude la studiosa, l'intento è di far emergere gli aspetti positivi del carattere di Pelopida e non quelli negativi, dai quali sarebbe potuto derivare un ridimensionamento della positività del personaggio; ma Plutarco "is not prepared to go so far for his didactic purposes".

<sup>421</sup> Cf. Frazier (*op. cit.*, pp. 202-204): "Tharsos (ou thrasos) et, plus employé encore, le verbe *tharreïn* et ses composés situent le récit plus près encore de l'action, puisque, si *tolma* marque une qualité permanente qui pousse à l'action décrite, *tharsos* exprime le sentiment d'assurance, de confiance, éprouvé face à l'action engagée...D'une manière générale, il semblerait que *thrasos*



Sinora Plutarco non aveva usato esplicitamente il termine θάρρος, ma ne aveva dato esemplificazione mediante la rievocazione di episodi significativi: coraggioso è Pelopida quando si mostra disposto a sacrificare la sua vita per il bene della comunità (apoft. 2); intrepido quando sfida eroicamente i nemici, pur consapevole della loro superiorità (apoft. 3); temerario quando rivolge parole offensive al suo carceriere, cosciente che ciò potrà condurlo alla morte (apoft. 4); audace quando, a colloquio con la moglie del tiranno, non esita a parlar male di quello (apoft. 5).

A conclusione della sequenza di aneddoti l'autore ricorre direttamente alla parola, dislocandola, tra l'altro, in clausola, come a voler individuare per tutte le sue valorose azioni, narrate estesamente nel *Bίος*, un unico denominatore comune, un fattore determinante per i suoi numerosi successi militari.

Anche l'espressione οὐ πρὸς πόλεμον μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς θάνατον appare come un richiamo allusivo ai precedenti aneddoti, in cui viene presentato il suo coraggio in un contesto bellico (apoft. 2 e 3) e l'imperturbabilità rispetto a concrete minacce di morte derivanti dalla sua ostentazione di sicurezza (apoft. 4 e 5).

In conclusione si nota che dagli *Apophthegmata* emerge un ritratto completamente positivo del personaggio parimenti a quanto si può leggere nella *Vita di Pelopida*; ma come ha osservato Georgiadou (*op. cit.*), "the writing then of the 'Life of Pelopidas' provided Plutarch with the best opportunity to dispel any doubts and ambiguities concerning Pelopidas' career, even if this had to be done

---

dénote dans le *Vies* un certain mépris de l'adversaire, justifié ou non, et *tharsos* un sentiment plus positif de confiance, renforcé par l'arrivée de troupes ou par des succès précédents...Alors que l'admiration pour la *tolma* ou l'*andreia* constitue plutôt un élément de conclusion, l'admiration pour le *tharsos* est ici saisie 'sur le vif', au cœur même de l'action...".

at the expense of his historical truth". Secondo la studiosa, certamente il sentimento patriottico avrà determinato una scelta fortemente selettiva del materiale<sup>422</sup> a disposizione dell'autore, che riserva un trattamento di riguardo a Pelopida, come si deduce sia "from the way he treats the two Theban friendship and cooperation (*Pel* 3-4)" sia dalla centralità della sua figura nel *De genio Socratis* e negli *Apophthegmata*. Analogamente si esprime Vela Tejada (2005, pp. 465-478), il quale precisa che "el tono *panegirico* que se aprecia en la biografía en el tratamiento paralelo de Epaminonda y Pélopidas se entiende inducido por un contexto literario de exaltación que no parece responder, en su totalidad, a la realidad histórica y que no se apoya en las fuentes historiográficas más próximas en el tiempo y en el rigor histórico"<sup>423</sup>.

---

<sup>422</sup> Georgiadou (*op. cit.*) individua con precisione quali particolari Plutarco evita di raccontare nella *Vita di Pelopida* al fine di non oscurare l'immagine di un uomo dalla brillante carriera: "There are some indications in the Theban Life that Pelopidas was overshadowed by Epaminondas, even though Plutarch never explicitly say so. His role during the first invasion of the Peloponnesos and his contribution to the victory at Leuctra were apparently disputed subjects. His unheroic conduct at the trial, a sit is recounted in *Moralia* 540 D-E, but not in the Life, combined with his inefficient policy in Thessaly, which ended with his imprisonment by Alexander of Pherai (*Pel.* 27) are carefully covered by Plutarch".

<sup>423</sup> L'analisi dello studioso prende avvio dal modo in cui Plutarco racconta la liberazione della Cadmea (379 a.c.), occupata da una guarnigione spartana in accordo con la fazione oligarchica di Tebe; Pelopida sarebbe stato uno degli autori dell'impresa, secondo l'ampio resoconto che si legge nella *Vita di Pelopida*. La centralità della figura di Pelopida in relazione a questo episodio trova riscontro nella narrazione di Cornelio Nepote nel *Pelopida*, mentre in Senofonte non c'è alcun cenno a Pelopida e la liberazione di Tebe è attribuita a Melone. Dato altrettanto interessante emerge dalla lettura dello stesso episodio nel *De genio Socratis*, ove il ruolo rivestito dal condottiero sembra ridimensionato, "lo que nos confirma que el proceso de creación literaria maneja los datos históricos en función de 'the different scope of each work (Stadter)' ". Sul complesso problema delle fonti utilizzate da Plutarco per la rappresentazione del personaggio di Pelopida, si rinvia all'esaustivo studio di Georgiadou, *Plutarch's Pelopidas. A historical and philological commentary*, Stuttgart und Leipzig 1997 (in particolare pp. 9-28, ove si prendono in esame le discrepanze tra il racconto di Senofonte, Diodoro e Plutarco. Si vedano inoltre i contributi di H.D. Westlake, *The sources of Plutarch's Pelopidas*, CQ 33 1939, pp. 11-22; Buckler J., *Plutarch on the trials of Pelopidas and Epameinondas (369 b.c)*, Class. Phil. LXXIII, 1978, pp. 36-42; M. Sordi., *Tendenze storiografiche e realtà storica nella liberazione della Cadmea in Plut., Pel.* 5-13, in I. Gallo/B. Scardigli (a cura di), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Convegno plutarco (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993), D'Auria, Napoli 1995, pp. 415-422; C. Pelling, *Parallel Narratives: the liberation of Thebes in 'De Genio Socratis' and in 'Pelopidas'*, in A. NIKOLAIDIS (a cura di), *The unity of Plutarch's work. 'Moralia' themes in the 'Lives', features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 539-556.

## CONCLUSIONI

L'analisi dettagliata degli apoftegmi sia dal punto di vista lessicale sia retorico-stilistico ha consentito di mostrare che essi non rappresentano una forma compendiata e disadorna della versione dei medesimi che appare nelle *Vite Parallele* e nei *Moralia*. Si è osservato infatti che la disposizione degli elementi semantici rilevanti non sembra affatto casuale; accade spesso che i termini pregnanti vengano collocati in posizione incipitaria o in clausola, al fine di rendere chiaramente riconoscibili i temi proposti al lettore. Inoltre l'autore ricorre con frequenza a parallelismi sia all'interno della proposizione sia tra più proposizioni, ponendo in corrispondenza parole che sono sinonimiche o antitetiche. Frequenti sono anche altri espedienti retorici, quali la figura etimologica, il chiasmo, la litote, il poliptoto, con cui viene ripreso un termine che definisce il *Leit-motiv* dell'aneddoto.

L'analisi comparata degli aneddoti, come si leggono nei *Regum et imperatorum apophthegmata*, e la versione in cui si presentano nelle altre opere plutarchee ha permesso di osservare come l'autore riadatta il materiale di cui egli dispone (i cosiddetti ὑπομνήματα) al contesto in cui l'aneddoto è inserito. Tale opera di riadattamento, non sempre ben riuscita, come si è illustrato nel commento, ha determinato mutamenti e alterazioni della struttura e del significato dell'aneddoto talvolta di poco rilievo, altre volte di entità maggiore. In alcuni casi infatti si è osservato che, rispetto ad altre versioni, l'aneddoto che si legge nella raccolta è più sintetico; manca generalmente l'ampia cornice spazio-temporale con cui esso è introdotto in altre opere di Plutarco. In altri casi,

---

l'autore conferisce all'aneddoto un significato differente, facendo confluire l'attenzione del lettore su un aspetto che nelle altre versioni è semplicemente adombrato. Si veda, ad esempio, l'apoteigma 1 di Timoteo, da cui emerge una visione del tutto favorevole del personaggio; tuttavia nella *Vita di Silla* l'aneddoto, nuovamente citato con alcune rilevanti discrepanze, sembra offuscare il ritratto encomiabile del personaggio.

Per quanto riguarda i temi proposti dall'autore, essi afferiscono alla riflessione di tipo etico-politico che Plutarco sviluppa in modo esteso nei suoi scritti. Generalmente l'autore indica esplicitamente qual è il tema che sta presentando al lettore; ma tale indicazione non è fornita mediante un'introduzione all'aneddoto. La voce autoriale infatti è del tutto assente e sono le parole stesse dell'aneddoto a far emergere il tema, parole quali *πραότης*, *τόλμα*, *θάρασος*, che costituiscono l'orizzonte valoriale in base al quale i personaggi della storia vengono implicitamente giudicati. In altri casi il tema affiora indirettamente dalla vicenda esposta, pur non riscontrandosi la presenza di parole, come quelle sopra citate, che si riferiscono alla concezione politico-filosofica di Plutarco.

Di queste due differenti possibilità di presentazione del tema si è dato un resoconto nella tavola sinottica in appendice.

Per quanto riguarda il problema dell'autenticità dell'opuscolo, pur non potendo esprimere un parere dirimente, ritengo che le perplessità manifestate da studiosi, quali Volkman, non siano saldamente fondate, perché dall'analisi da me condotta non sembrano emergere trascuratezza e finanche negligenza nel presentare gli aneddoti. È del tutto evidente che il genere letterario, cui la raccolta apotegmatica va ascritta, non consente all'autore ampie dissertazioni e

divagazioni, di cui Volkmann sottolineava l'assenza; e gli aneddoti non appaiono disadorni in relazione allo stile, se si considerano tutti i giochi linguistici e retorici evidenziati nel commento, che non sembrano casuali. Pertanto mi sembrano convincenti le riflessioni espresse in modo più cauto da Flacelière e Fuhrmann e più apertamente da Beck in merito all'autenticità dell'opuscolo. Nel caso poi non sia Plutarco l'autore, credo tuttavia che non possa trattarsi di un semplice epitomatore, come anche è stato sostenuto, perché la perizia dello scrittore nel condensare in poche righe episodi altrove ampiamente trattati, conferendo al testo una struttura organica e circolare, mi sembra alquanto lampante.

Infine la traduzione del testo è stata condotta attraverso l'attenta comparazione di alcune traduzioni dell'opuscolo, approntate da studiosi di epoca e provenienza diversa; in particolare sono state poste a confronto la traduzione di Xylander, quella di Adriani e quelle del secolo scorso ad opera di Babbitt, López Salvá, Fuhrmann, Pettine. Dal confronto è emerso che la traduzione di Babbitt è quella che meno si discosta dal testo greco, di cui vengono colte le sottili sfumature di significato e di cui si riproducono con precisione anche gli artifici retorici. Anche la traduzione di Xylander rispecchia fedelmente nella scelta dei lemmi l'accezione che essi assumono in greco, anche se talvolta l'autore tende ad ampliare le espressioni concise che si leggono in greco. Ogni osservazione relativa alle difformità nell'interpretazione del testo da parte degli studiosi è stata riportata in nota.

**APPENDICE. TAVOLA SINOTTICA**

Personaggio	Aneddoto	Qualità e temi espressi chiaramente dall'autore	Qualità e temi deducibili dal contesto
<p><b><u>Artaserse</u></b> (Epistola a Traiano) 172B</p>	<p>Ἀρτοξέρξης ὁ Περσῶν βασιλεὺς, ὃς μέγιστε αὐτόκρατος Τραϊανὲ Καῖσαρ, οὐχ ἥττον οἰόμενος βασιλικὸν καὶ <u>φιλόφρονον</u> εἶναι τοῦ μεγάλα διδόναι τὸ μικρὰ λαμβάνειν <u>εὐμενῶς</u> καὶ <u>προθύμως</u>, ἐπεὶ παρελεύνοτος αὐτοῦ καθ' ὁδὸν αὐτουργὸς ἄνθρωπος καὶ ἰδιώτης οὐδὲν ἔχων ἕτερον ἐκ τοῦ ποταμοῦ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ὕδωρ ὑπολαβὼν προσήνεγκεν, ἠδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίασε, <u>τῇ προθυμίᾳ</u> τοῦ διδόντος οὐ τῇ χρεΐᾳ τοῦ δίδομένου τὴν χάριν μετρήσας.</p>	<p>φιλοφροσύνη προθυμία εὐμένεια</p>	<p>πραότης</p>
<p><b><u>Licurgo</u></b> (Epistola a Traiano) 172BC</p>	<p>ὁ δὲ Λυκούργος <u>εὐτελεστάτας</u> ἐποίησεν ἐν Σπάρτῃ τὰς θυσίας, ἵνα αἰεὶ τοὺς θεοὺς τιμᾶν ἐτοιμῶς δύνωνται καὶ ῥαδίως ἀπὸ τῶν παρόντων.</p>	<p>εὐτέλεια</p>	
<p><b><u>Agatocle</u></b> 176E Apoft. 1</p>	<p>Ἀγαθοκλῆς υἱὸς ἦν κεραμέως· γενόμενος δὲ κύριος Σικελίας καὶ βασιλεὺς ἀναγορευθεὶς εἰώθει κεραμεῶν ποτήρια τιθέναι παρὰ τὰ χρυσᾶ καὶ τοῖς νέοις ἐπιδεικνύμενος λέγειν ὅτι τοιαῦτα ποιῶν πρότερον νῦν ταῦτα ποιῶ διὰ <u>τὴν ἐπιμέλειαν</u> καὶ <u>τὴν ἀνδρείαν</u>.</p>	<p>ἐπιμέλεια ἀνδρεία</p>	

<p>176EF Aroft. 2</p>	<p>Πολιορκούντος δὲ πόλιν αὐτοῦ τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους τινὲς ἐλοιδροῦντο λέγοντες ὅτι 'ὦ κεραμεῦ, τὸν μισθὸν πόθεν ἀποδώσεις τοῖς στρατιώταις;' ὁ δὲ <u>πρῶως</u> καὶ μειδιῶν εἶπεν 'αἶκα ταύταν ἔλω.' λαβὼν δὲ κατὰ κράτος ἐπίπρασκε τοὺς αἰχμαλώτους λέγων 'ἐάν με πάλιν λοιδορῆτε, πρὸς τοὺς κυρίου ὑμῶν ἔσται μοι ὁ λόγος.'</p>	<p>πραότης</p>	<p>ἀνδρεία</p>
<p>176F Aroft. 3</p>	<p>Ἐγκαλούντων δὲ τοῖς ναύταις αὐτοῦ τῶν Ἰθακησίων, ὅτι τῇ νήσῳ προσβαλόντες τῶν θρεμμάτων τινὰ ἀπέσπασαν, 'ὁ δὲ ὑμέτερος' ἔφη 'βασιλεὺς ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς οὐ μόνον τὰ πρόβατα λαβὼν ἀλλὰ καὶ τὸν ποιμένα προσεκτυφλώσας ἀπῆλθε.'</p>		<p>ἀδικία</p>
<p><u>Antipatro</u> 183E Aroft. 1</p>	<p>Ἀντίπατρος ἀκούσας τὴν Παρμενίωνος ὑπ' Ἀλεξάνδρου τελευτήν 'εἰ μὲν ἐπεβούλευσεν' εἶπε 'Παρμενίων Ἀλεξάνδρῳ, τίνι <u>πιστευτέον</u>; εἰ δὲ μή, τί πρακτέον;'</p>	<p>πίστις</p>	
<p>183EF Aroft. 2</p>	<p>Δημάδου δὲ τοῦ ῥήτορος ἤδη πρεσβύτου γεγονότος ἔφη καθάπερ ἱερείου διαπεπραγμένου καταλείπεσθαι μόνην τὴν γαστέρα καὶ τὴν γλῶτταν.</p>		<p>φιλοπλουτία</p>
<p><u>Aristide</u> 186A Aroft.1</p>	<p>Ἀριστείδης δὲ ὁ δίκαιος ἀεὶ καθ' ἑαυτὸν ἐπολιτεύετο καὶ τὰς ἐταιρείας ἔφευγεν, ὡς τῆς ἀπὸ τῶν φίλων δυνάμεως <u>ἀδικεῖν</u> ἐπαιρούσης.</p>	<p>δικαιοσύνη</p>	
<p>186AB Aroft. 2</p>	<p>Ἐπεὶ δὲ τῶν Ἀθηναίων ὀρωμένων ἐπὶ τὸν ἐξοστρακισμόν ἄνθρωπος ἀγράμματος καὶ ἄγροικος ὄστρακον ἔχων προσῆλθεν αὐτῷ κελεύων ἐγγράψαι τὸ ὄνομα τοῦ Ἀριστείδου, 'γινώσκεις γάρ' ἔφη</p>	<p>δικαιοσύνη</p>	<p>φθόνος</p>

	<p>‘τὸν Ἀριστείδην;’ τοῦ δ’ ἀνθρώπου γινώσκειν μὲν οὐ φήσαντος, <u>ἄχθεσθαι</u> δὲ τῇ τοῦ δικαίου προσηγορίᾳ, σιωπήσας ἐνέγραψε τὸ ὄνομα τῷ ὀστράκῳ καὶ ἀπέδωκεν.</p>		
<p>186B Aroft. 3</p>	<p>Ἐχθρὸς δ’ ὢν τοῦ Θεμιστοκλέους καὶ πρεσβευτῆς ἐκπεμφθεὶς σὺν αὐτῷ ‘βούλει’ φησὶν ‘ἐπὶ τῶν ὄρων, ὦ Θεμιστόκλεις, τὴν ἔχθραν ἀπολίπωμεν; ἂν γὰρ δοκῇ, πάλιν αὐτὴν ἐπανιόντες ληψόμεθα.’</p>		φρόνησις
<p>186B Aroft. 4</p>	<p>Τάξας δὲ τοὺς φόρους τοῖς Ἑλλησι τοσοῦτῳ πτωχότερος ἐπανῆλθεν, ὅσον εἰς τὴν ἀποδημίαν ἀνήλωσεν.</p>	ἐγκράτεια	φιλοπλουτία
<p>186BC Aroft. 5</p>	<p>Αἰσχύλου δὲ ποιήσαντος εἰς Ἀμφιάραον (Sept. 592) ‘οὐ γὰρ δοκεῖν <u>ἄριστος</u> ἀλλ’ εἶναι θέλει, βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος, ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλεύματα’ καὶ λεγομένων τούτων, πάντες εἰς Ἀριστείδην ἀπέβλεψαν.</p>	ἀριστεία	
<p><b>Alcibiade</b> 186D Aroft. 1</p>	<p>Ἀλκιβιάδης ἔτι παῖς ὢν ἐλήφθη λαβὴν ἐν παλαιίστρᾳ καὶ μὴ δυνάμενος διαφυγεῖν ἔδακε τὴν χεῖρα τοῦ καταπαλαίοντος· εἰπόντος δ’ ἐκείνου ‘δάκνεις ὡς αἱ γυναῖκες’, ‘οὐ μὲν οὖν’ εἶπεν ‘ἀλλ’ ὡς οἱ λέοντες.’</p>		φιλοτιμία φιλονικία
<p>186D Aroft. 2</p>	<p>Ἐχων δὲ κύνα πάγκαλον ἐωνημένον ἐπτακισχιλίων δραχμῶν ἀπέκοψεν αὐτοῦ τὴν οὐρὰν ‘ὅπως’ ἔφη ‘τοῦτο λέγωσιν Ἀθηναῖοι περὶ ἐμοῦ καὶ μηδὲν ἄλλο <u>πολυπραγμονῶσι</u>.’</p>	πολυπραγμοσύνη	



186D Aroft. 3	Προσελθὼν δὲ διδασκαλείῳ ῥαψωδίαν Ἰλιάδος ἤπει τοῦ δὲ διδασκάλου μηδὲν ἔχειν Ὀμήρου φήσαντος ἐντρίψας αὐτῷ κόνδυλον παρῆλθεν.		θρασύτης
186E Aroft.4	Ἐλθὼν δ' ἐπὶ θύρας τοῦ Περικλέους καὶ πυθόμενος αὐτὸν μὴ σχολάζειν ἀλλὰ σκοπεῖν, ὅπως ἀποδώσει λόγους Ἀθηναίοις, 'οὐ βέλτιον' ἔφη 'σκοπεῖν ἦν, ὅπως οὐκ ἀποδώσει'		παρανομία ἀκολασία
186E Aroft. 5	Καλούμενος δ' ἐπὶ κρίσιν θανατικὴν ὑπὸ τῶν Ἀθηναίων ἀπὸ Σικελίας ἔκρυψεν ἑαυτόν, εἰπὼν εὐθηθες εἶναι τὸ δίκην ἔχοντα ζητεῖν ἀποφυγεῖν, ἐξὸν φυγεῖν.		παρανομία
186E Aroft. 6	Εἰπόντος δὲ τινος 'οὐ πιστεύεις τῇ πατρίδι τὴν περὶ σεαυτοῦ κρίσιν; 'ἐγὼ μὲν' ἔφη 'οὐδὲ τῇ μητρὶ, μὴ πως ἀγνοήσασα τὴν μέλαιναν βάλη ψῆφον ἀντὶ τῆς λευκῆς.'	πίστις	
186EF Aroft. 7	Ἀκούσας δὲ ὅτι θάνατος αὐτοῦ κατέγνωσται καὶ τῶν σὺν αὐτῷ 'δείξωμεν οὖν αὐτοῖς' εἶπεν 'ὅτι ζῶμεν' καὶ πρὸς Λακεδαιμονίους τρεψάμενος τὸν Δεκελεικὸν ἤγειρεν ἐπὶ τοὺς Ἀθηναίους πόλεμον.		παρανομία φιλονικία
<b>Ificrate</b> 186F-187A Aroft. 1	Ἴφικράτης δοκῶν υἱὸς εἶναι σκυτοτόμου κατεφρονεῖτο· δόξαν δὲ τότε πρῶτον ἔσχε, ὅτε τραυματίσας πολέμιον ἄνδρα καὶ μετὰ τῶν ὀπλων ζῶντα συναρπάσας εἰς τὴν ἑαυτοῦ τριήρη μετήνεγκεν.		λοιδορία δυσγένεια ἀνδρεία
	Ἐν δὲ φιλία καὶ συμμάχῳ χώρῳ στρατοπεδεύων καὶ χάρακα		

187A Aroft. 2	βαλλόμενος καὶ τάφρον ὀρύττων <u>ἐπιμελῶς</u> πρὸς τὸν εἰπόντα 'τί γὰρ φοβούμεθα;' χειρίστην ἔφησε στρατηγοῦ φωνὴν εἶναι τὴν 'οὐκ ἂν προσεδόκησα'.	ἐπιμέλεια	πρόνοια
187A Aroft. 3	Παραταπτόμενος δὲ τοῖς βαρβάροις ἔφη δεδιέναι, μὴ τὸν Ἴφικράτην οὐκ ἴσασιν, ᾧ καταπλήττεται τοὺς ἄλλους πολεμίους.		δόξα
187AB Aroft. 4	Κρινόμενος δὲ θανάτου πρὸς τὸν συκοφάντην 'οἶα ποιεῖς, ᾧ ἄνθρωπε' εἶπε 'πολέμου περιεστῶτος τὴν πόλιν περὶ ἐμοῦ πείθων βουλεύεσθαι καὶ μὴ μετ' ἐμοῦ;'		ὁμόνοια
187B Aroft. 5	Πρὸς δὲ Ἀρμόδιον, τὸν τοῦ παλαιοῦ Ἀρμοδίου ἀπόγονον, εἰς <u>δυσγένειαν</u> αὐτῶ <u>λοιδορούμενον</u> ἔφη 'τὸ μὲν ἐμὸν ἀπ' ἐμοῦ γένος ἄρχεται, τὸ δὲ σὸν ἐν σοὶ παύεται.'	λοιδορία δυσγένεια	
187B Aroft. 6	Ῥήτορος δὲ τινος ἐπερωτῶντος αὐτὸν ἐν ἐκκλησίᾳ 'τίς ὦν μέγα φρονεῖς; πότερον ἵππευς ἢ ὀπλίτης ἢ τοξότης ἢ πελταστής;' 'οὐδεὶς' ἔφη 'τούτων, ἀλλ' ὁ πᾶσι τούτοις ἐπιστάμενος ἐπιτάττειν.'		φρόνησις
<b>Timoteo</b> 187BC Aroft. 1	Τιμόθεος <u>εὐτυχῆς</u> ἐνομιζέτο στρατηγὸς εἶναι, καὶ φθονοῦντες αὐτῶ τινες ἐζωγράφουν τὰς πόλεις εἰς κύρτον αὐτομάτως ἐκείνου καθεύδοντος ἐνδουόμενας· ἔλεγεν οὖν ὁ Τιμόθεος 'εἰ τηλικαύτας πόλεις λαμβάνω καθεύδων, τί με οἴεσθε ποιήσιν ἐγρηγορότα;'	εὐτυχία	ἀνδρεία
187BC Aroft. 2	<u>Τῶν</u> δὲ <u>τολμηρῶν</u> στρατηγῶν τινος τραῦμα τοῖς Ἀθηναίοις δεικνύοντος, 'ἐγὼ δέ' εἶπεν	τόλμα	

	ἤσχύνθην ὅτι μου στρατηγοῦντος ὑμῶν ἐν Σάμῳ καταπελτικὸν βέλος ἐγγύς ἔπεσε.'		
187C Apoft. 3	Τῶν δὲ ῥητόρων τὸν Χάρητα προαγόντων καὶ τοιοῦτον ἀξιούντων εἶναι τὸν Αθηναίων στρατηγόν, 'οὐ τὸν στρατηγόν' εἶπεν ὁ Τιμόθεος 'ἀλλὰ τὸν τῷ στρατηγῷ τὰ στρώματα κομίζοντα.'		τόλμα φρόνησις
<b>Focione</b> 187F Apoft. 3	Μαντείας δὲ γενομένης Αθηναίοις, ὡς εἷς ἀνὴρ ἔστιν ἐν τῇ πόλει ταῖς πάντων ἐναντιούμενος γνώμαις, καὶ τῶν Αθηναίων ζητεῖν κελευόντων ὅστις ἐστὶ καὶ βοώντων, Φωκίων ἑαυτὸν ἔφησε τοῦτον εἶναι· μόνῳ γὰρ ἑαυτῷ μηδὲν ἀρέσκειν ὧν οἱ πολλοὶ πράττουσι καὶ λέγουσιν.		δικαιοσύνη
188B Apoft. 8	<u>Ὀργιζομένων</u> δὲ τοῖς Βυζαντίοις τῶν Αθηναίων μὴ δεξαμένοις τῇ πόλει Χάρητα πεμφθέντα μετὰ δυνάμεως βοηθὸν αὐτοῖς πρὸς Φίλιππον, εἰπὼν ὁ Φωκίων ὅτι 'δεῖ μὴ <u>τοῖς ἀπιστοῦσι</u> τῶν συμμάχων, ἀλλὰ <u>τοῖς ἀπιστουμένοις</u> ὀργίζεσθαι τῶν στρατηγῶν' αὐτὸς ἠρέθη στρατηγός· καὶ <u>πιστευθεὶς</u> ὑπὸ τῶν Βυζαντίων ἐποίησε τὸν Φίλιππον ἀπελθεῖν ἀπρακτον.	ὀργή πίστις	
188CD Apoft. 11	Λόγου δὲ περὶ τῆς Αλεξάνδρου τελευτῆς ἐμπεσόντος ἀδεσπότου καὶ τῶν ῥητόρων ἀναπηδόντων εὐθύς ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ μὴ μέλλειν ἀλλὰ πολεμεῖν ἤδη κελευόντων ὁ Φωκίων ἠξίου περιμεῖναι καὶ γνῶναι βεβαίως. 'εἰ γὰρ τήμερον' ἔφη 'τέθνηκε, καὶ αὔριον ἔσται καὶ εἰς τρίτην τεθνηκώς.'		φρόνησις

<p><b>Teleclo</b> 190A</p>	<p>Τήλεκλος ὁ βασιλεὺς πρὸς τὸν ἀδελφὸν ἐγκαλοῦντα τοῖς πολίταις ὡς ἀγνωμονέστερον αὐτῶ προσφερομένοις ἢ ἐκείνῳ, 'σὺ γάρ' εἶπεν 'οὐκ οἶδας ἀδικεῖσθαι.'</p>		<p>ὀργή φθόνος</p>
<p><b>Lisandro</b> 190D Apoft. 1</p>	<p>Λύσανδρος Διονυσίου τοῦ τυράννου πέμπαντος ἱμάτια ταῖς θυγατρᾶσιν αὐτοῦ τῶν πολυτελῶν οὐκ ἔλαβεν εἰπὼν δεδιέναι, μὴ διὰ ταῦτα μᾶλλον αἰσχροὶ φανῶσιν.</p>		<p>φιλοπλουτία</p>
<p>190DE Apoft. 2</p>	<p>Πρὸς δὲ τοὺς ψέγοντας αὐτὸν ἐπὶ τῷ δι' ἀπάτης τὰ πολλὰ πράσσειν ὡς ἀνάξιον τοῦ Ἡρακλέους ἔλεγεν, ὅπου μὴ ἐφικνεῖται ἢ λεοντῆ, προσραπτέον εἶναι τὴν ἀλωπεκῆν.</p>	<p>ἀπάτη</p>	
<p>190E Apoft. 3</p>	<p>Πρὸς δ' Ἀργεῖους <u>δικαιότερα</u> τῶν Λακεδαιμονίων λέγειν περὶ τῆς ἀμφισβητουμένης χώρας δοκούντας σπασάμενος τὴν μάχαιραν 'ὁ ταύτης' ἔφη 'κρατῶν βέλτιστα περὶ γῆς ὄρων διαλέγεται.'</p>	<p>δικαιοσύνη</p>	<p>θρασύτης</p>
<p>190E Apoft. 4</p>	<p>Τοὺς δὲ Λακεδαιμονίους ὀρῶν <u>ὀκνοῦντας</u> προσμάχεσθαι τοῖς τείχεσι τῶν Κορινθίων, ὡς εἶδε λαγῶν ἐξαλλόμενον ἐκ τῆς τάφρου, 'τοιούτους' ἔφη 'φοβεῖσθε πολεμίους, ὧν οἱ λαγοὶ δι' <u>ἀργίαν</u> ἐν τοῖς τείχεσιν ἐγκαθεύδουσιν.'</p>	<p>ὄκνος ἀργία</p>	
<p>190EF Apoft. 5</p>	<p>Μεγαρέως δ' ἄνδρὸς ἐν κοινῷ συλλόγῳ παρηρησία χρησαμένου πρὸς αὐτόν, 'οἱ λόγοι σου' εἶπε 'πόλεως δέονται.'</p>	<p>παρηρησία</p>	<p>θρασύτης</p>

<p><b>Pelopida</b> 194C Aroft. 1</p>	<p>Πελοπίδας ὁ συστράτηγος Ἐπαμεινώνδα, τῶν φίλων αὐτὸν ἀμελεῖν λεγόντων πράγματος ἀναγκαίου, χρημάτων συναγωγῆς, 'ἀναγκαῖα τὰ χρήματα νῆ Δία' εἶπε 'τούτω' Νικομήδη δείξας, χωλὸν καὶ ἀνάπηρον ἄνθρωπον.</p>		<p>φιλοπλουτία</p>
<p>194CD Aroft. 2</p>	<p>Τῆς δὲ γυναικός, ἐπὶ μάχην ἐξιόντος αὐτοῦ, δεομένης σῶζειν ἑαυτὸν, ἄλλοις ἔφη δεῖν τοῦτο παραινεῖν, ἄρχοντι δὲ καὶ στρατηγῷ σῶζειν τοὺς πολίτας.</p>		<p>τόλμα</p>
<p>194D Aroft. 3</p>	<p>Εἰπόντος δὲ τινος τῶν στρατιωτῶν 'ἐμπεπτώκαμεν εἰς τοὺς πολεμίους', 'τί μᾶλλον' εἶπεν 'ἢ εἰς ἡμᾶς ἐκεῖνοι'</p>		<p>τόλμα</p>
<p>194D Aroft. 4</p>	<p>Ἐπεὶ δὲ παρασπονδηθεὶς ὑπ' Ἀλεξάνδρου τοῦ Φεραίων τυράννου καὶ δεθεὶς κακῶς αὐτὸν ἔλεγεν, εἰπόντος ἐκείνου 'σπεύδεις ἀποθανεῖν;' 'πάνυ μὲν οὖν' εἶπεν 'ἵνα μᾶλλον παροξυνθῶσι Θηβαῖοι καὶ σὺ δίκην δῶς τάχιον.'</p>		<p>τόλμα ἀδικία</p>
<p>194DE Aroft. 5</p>	<p>Θήβης δὲ τῆς τοῦ τυράννου γυναικός ἐλθούσης πρὸς Πελοπίδαν καὶ λεγούσης θαυμάζειν ὅτι οὕτως ἰλαρός ἐστι δεδεμένος, αὐτὸς ἔφη μᾶλλον θαυμάζειν ἐκείνην, ὅτι μὴ δεδεμένη ὑπομένει Ἀλέξανδρον.</p>		<p>τόλμα</p>
<p>194E Aroft. 6</p>	<p>Κομισαμένου δ' αὐτὸν τοῦ Ἐπαμεινώνδου, χάριν εἶπεν ἔχειν Ἀλεξάνδρῳ· πεπειῶσθαι γὰρ ἑαυτοῦ νῦν μάλιστα οὐ πρὸς πόλεμον &lt;μόνον&gt;, ἀλλὰ καὶ πρὸς θάνατον <u>εὐθαρσῶς</u> ἔχοντος.</p>	<p>θαρσος</p>	

## BIBLIOGRAFIA

### Edizioni critiche, traduzioni e commenti

- M. ADRIANI, *Opuscoli di Plutarco volgarizzati da Marcello Adriani*, nuovamente confrontati col testo e illustrati con note da Francesco Ambrosoli, Milano 1841
- F. ALBINI<sub>a</sub> (a cura di), *Plutarco. Vita di Coriolano. Vita di Alcibiade* (con prefazione di C. Pelling), Garzanti, Milano 2009 (I ediz. 1996)
- M. ANGELI BERTINELLI/M. MANFREDINI/L. PICCIRILLI/G. PISANI (a cura di), *Plutarco. Le Vite di Lisandro e Silla*, Fondazione Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997
- F. C. BABBITT, *Plutarch. Moralia vol. III, Sayings of kings and commanders*, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge-London 1931
- F. BECCHI<sub>b</sub> (a cura di), *Plutarco. La fortuna*, D'Auria, Napoli 2010
- CAIAZZA, Antonio (a cura di), *Plutarco. Precetti politici*, D'Auria, Napoli 1993
- J. CAPRIGLIONE/L. TORRACA (a cura di), *Plutarco. La bramosia di ricchezza*, D'Auria, Napoli 1996
- J. CAPRIGLIONE/A. PÉREZ JIMÉNEZ (a cura di), *Plutarco. Sull'utilità dei nemici*, D'Auria Napoli 2008
- L. CONTI JIMÉNEZ (a cura di), *Plutarco. Vidas de Arístides y de Catón*, Ediciones AKAL, Madrid 2003
- R. FLACELIÈRE/E. CHAMBRY (a cura di), *Plutarque. Vies. Tome V: Aristide-Caton l'Ancien. Philopoemen-Flamininus*, Les Belles Lettres, Paris 1969
- F. FUHRMANN (a cura di), *Plutarque, Œuvres morales, Tome III: Apophtegmes de rois et de généraux*, Les Belles Lettres, Paris 1988
- I. GALLO/E. PETTINE (a cura di), *Plutarco. Come distinguere l'adulatore dall'amico*, D'Auria, Napoli 1988
- J. J. HARTMAN, *De Plutarcho scriptore et philosopho*, Brill, Lugduni-Batavorum 1916
- S. LANZI (a cura di), *Plutarco. L'invidia e l'odio*, D'Auria, Napoli 2004

- M. LÓPEZ SALVÁ/M. A. MEDEL (a cura di), *Obras morales y de costumbres*. Vol. III, (introducciones y notas por López Salvá y Medel, traducciones por López Salvá), Biblioteca clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid 1987
- W. NACHSTADT/W. SIEVEKING/J. B. TITCHENER, *Plutarchi Moralia*, Vol. II, Teubner, Leipzig 1971 (I edizione 1935)
- E. PETTINE (a cura di), *Plutarco. Detti di re e di condottieri*, Palladio, Salerno 198
- C. SANTANIELLO (a cura di), *Plutarco. Detti dei Lacedemoni*, D'Auria, Napoli 1995
- A. TRAGLIA (a cura di), *Plutarco. Vite Parallele*. Vol. I: *Teseo e Romolo, Solone e Publicola, Temistocle e Camillo, Aristide e Catone, Cimone e Lucullo*, UTET, Novara 2013 (I edizione 1992)
- E. VALGIGLIO (a cura di), *Plutarco. Il progresso nella virtù*, D'Auria, Napoli 1989
- A. WESTERMANN, *De Plutarchi vita et scriptis* (premessa all'edizione delle *Vitae*, i, ed. Bekker), Leipzig 1855
- D. WYTTENBACH, *Animadversiones in Plutarchi Opera Moralia ad editionem oxoniensem emendatius expressae* Tomus II, Lipsiae 1821
- G. XYLANDER, *Plutarchi Chaeronensis Moralia, quae usurpantur [...]* G. Xylandro Augustano interprete, Basileae, 1570

## Studi

- G. AALDERS, *Plutarch's Political Thought*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam/Oxford/New York 1982
- F. ALBINI, *Family and the formation of character in Plutarch. Aspects of Plutarch's thought*, in J. MOSSMAN (a cura di), *Plutarch and his intellectual world*, Duckworth & Co. Ltd., London 1997, pp. 59-71
- C. ALCADE MARTÍN, *Rasgos socráticos de la personalidad de Foción en la Vida de Plutarco*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ/J. GARCÍA LÓPEZ/R. AGUILAR (a cura di), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S.

(Madrid-Cuenca, 5-7 de Mayo de 1999), Ediciones Clásicas, Madrid 1999, pp. 159-171

- F. ALESSE, *Fonti socratiche e stoiche nella Vita Alcibiadis*, in L. DE BLOIS/J. B. T. KESSELS/D. M. SCHENKEVELD (a cura di), *The statesman in Plutarch's works*, vol. II, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 187-198
- F. ALESSE<sup>a</sup>, *La buona χρῆσις. Aspetti della saggezza prescrittiva in Plutarco e nel Corpus plutarcheum*, in G. PACE/P. VOLPE CACCIATORE (a cura di), *Gli scritti di Plutarco: Tradizione, traduzione, ricezione, commento*, Atti del IX Convegno Internazionale IPS-Ravello 2011, D'Auria Napoli 2013, pp. 9-18
- R. AMBROSINI, *Funzione espressiva della sintassi nella lingua di Plutarco*, in G. D' IPPOLITO/I. GALLO (a cura di), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*, Atti del III Convegno plutarceo-Palermo 1989, D'Auria, Napoli 1991, pp.19-34
- P. ANELLO, *L'ambasceria di Lisandro a Siracusa: Plut. Lys. 2, 7-8*, <<Hesperia>> n. 9, Roma 1998, pp. 11-130
- D. BABUT, *Plutarco e lo Stoicismo*, Vita e Pensiero, Milano 2003 (edizione originale 1969)
- C. BEARZOT, *Focione tra storia e trasfigurazione ideale*, Vita e Pensiero, Milano 1985
- C. BEARZOT<sup>a</sup>, *Philotimia, tradizione e innovazione. Lisandro e Agesilao a confronto in Plutarco*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ/F. TITCHENER (a cura di), *Historical and biographical values of Plutarch's work. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by The International Plutarch Society*, Malaga-Utah 2005, pp. 31-50
- F. BECCHI, *La saggezza del politico e la saggezza dell'attore*, in I. GALLO/B. SCARDIGLI (a cura di), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Convegno plutarceo-Certosa di Pontignano 1993, D'Auria, Napoli 1995, pp. 51-63
- F. BECCHI<sup>a</sup>, *La notion de philanthrōpia chez Plutarque: contexte social et sources philosophiques*, in J. RIBEIRO FERREIRA/D. LEÃO/M. TRÖSTER/P. BARATA DIAS (a cura di), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2009, pp. 263-273
- M. BECK, *Anecdote and the representation of Plutarch's ethos*, in L. VAN DER STOCKT (a cura di), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch*, Acta of the IVth International Congress of I.P.S.-Leuven July 3-6, Éditions Peeters/Société des études classiques, Louvain/Namur 2000, pp. 15-32



- M. BECK<sup>a</sup>, *Plutarch to Trajan: the dedicatory letter and the apophthegmata collection*, in P. A. STADTER/L. VAN DER STOCKT (a cura di), *Sage and Emperor*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 163-173
- M. BECK<sup>b</sup>, *Plutarch on the statesman's independence of action*, in L. DE BLOIS/J. B. T. KESSELS/D.M. SCHENKEVELD (a cura di), *The statesman in Plutarch's works*, vol. I, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 105-114
- M. BECK<sup>c</sup>, *The presentation of ideology and the use of subliterate forms in Plutarch's works*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ/F. TITCHENER (a cura di), *Historical and biographical values of Plutarch's works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Imagraf Impresores, Malaga-Utah 2005, pp. 51-68
- J. BENEKER, *The theory and practice of ostracism in Plutarch's Lives*, in Atti del Convegno della Red-Réseau, *PLOUTARCHOS*, n. s. 2 (2004/2005), pp. 5-10
- G. E. BENSELER, *De hiatu in oratoribus Atticis et historicis Graecis libri duo*, Freiberg 1841
- M. BERGONZINI, *L'apoftegma tra retorica e letteratura: definizione lessicografica e analisi componenziale. Il contributo della filologia portoghese allo studio della chreia e della tradizione patristica*, in *Linguistica e Filologia* n. 23, 2006, pp. 113-150
- J. F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, vol. 240, Paris 1981
- J. M. CANDAU MORÓN, *Plutarch's Lysander and Sulla: integrated characters in Roman historical perspective*, *American Journal of Philology*, fascicolo 3, vol. 121, 2000, pp. 453-478
- M. CERESO, *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*, Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida 1996
- C. COLONNESE, *Le scelte di Plutarco. Le vite non scritte di greci illustri*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007
- D. DEL CORNO, *Qualche nota sopra lo stile di Plutarco*, in *Estudios clásicos*, Tomo 26 n. 87, Sociedad Española de Estudios clásicos 1984, pp. 405-409
- M. DeMARIA SMITH, *Enkrateia: Plutarch on self-control and the politics of excess*, in Atti del Convegno della Red-Réseau *PLOUTARCHOS*, n. s. 1 (2003/2004), pp. 79-88

- J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1979
- J. DE ROMILLY<sup>a</sup>, *Alcibiade*, Garzanti, Milano 2001 (ediz. originale *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, Edition de Fallois, Paris 1995)
- P. DESIDERI, *Plutarco e Machiavelli*, in I. GALLO/B. SCARDIGLI (a cura di), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Convegno plutarco, Certosa di Pontignano 1993, D'Auria, Napoli 1995, pp. 107-122
- P. DESIDERI<sup>a</sup>, *Lycurgus: the Spartan ideal in the age of Trajan*, in P. A. STADTER/L. VAN DER STOCKT (a cura di), *Sage and Emperor*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 315-327
- G. D'IPPOLITO, *Filantropia, ellenocentrismo e polietnismo in Plutarco*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ/F. TITCHENER (a cura di), *Historical and biographical values of Plutarch's works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by The International Plutarch Society*, Imagraf Impresores, Malaga-Utah 2005, pp. 179-196
- M. DO CÉU FIALHO, *The interplay of textual references in Plutarch's Life of Phocion*, in F. FRAZIER/D. LEÃO (a cura di), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2010, pp. 195-205
- T. DUFF, *Moral ambiguity in Plutarch's Lysander-Sulla*, in J. MOSSMAN, *Plutarch and his intellectual world*, Duckworth in association with The Classical Press of Wales, London 1997, pp.169-187
- T. DUFF<sup>a</sup>, *Plutarch's Lives. Exploring virtue and vice*, Clarendon Press, Oxford 1999
- R. FLACELIÈRE, *Trajan, Delphes et Plutarque*, in CHAMOIX, F. (a cura di), *Recueil Plassart: Études sur l'antiquité grecque offertes à André Plassart par ses collègues de la Sorbonne*, Les Belles Lettres, Paris 1976, pp. 97-103
- F. FRAZIER, *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Les Belles Lettres, Paris 1996
- W. GEMOLL, *Das Apophthegma*, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien 1924
- A. GEORGIADOU, *Bias and character-portrayal in Plutarch's Lives of Pelopidas and Marcellus*, *ANRW II* 33,6 pp. 4222-4257

- A. M. GUEDES FERREIRA, *O homem de Estado ateniense em Plutarco*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2012
- H. G. INGENKAMP, *Moralia in the Lives: the charge of rashness in Pelopidas/Marcellus*, in A. NIKOLAIDIS (a cura di), *The unity of Plutarch's work. 'Moralia' themes in the 'Lives', features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 263-276
- D. LEÃO, *Matéria religiosa: processos de empiedade (asebeia)*, in D. LEÃO/L. ROSSETTI/M. DO CÉU FIALHO (a cura di), *Direito e sociedade na Antiguidade Clássica/Derecho y sociedad en la Antigüedad Clásica*, Imprensa da Universidade de Coimbra-Ediciones Clásicas Madrid, Coimbra-Madrid 2004, pp. 201-226
- D. LEÃO<sup>a</sup>, *Plutarch and the character of the Sapiens*, in A. G. NIKOLAIDIS (a cura di), *The unity of Plutarch's work. 'Moralia' themes in the 'Lives', features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 481-488
- D. LEÃO<sup>b</sup>, *Tyche, Kairos et Kronos dans le Phocion de Plutarque*, in F. FRAZIER/D. LEÃO, *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2010, pp. 183-194
- D. LEÃO<sup>c</sup>, *The Eleusian Mysteries and political timing in the Life of Alcibiades*, in L. R. LANZILLOTTA/I. MUÑOZ GALLARTE (a cura di), *Plutarch in the religious and philosophical discourse of late antiquity*, Leiden, Brill 2012, pp. 181-192
- R. MARNOTO, *Il Principe ou De principatibus de Niccolò Machiavelli. O Príncipe novo que parece antigo*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ/J. RIBEIRO FERREIRA/M. DO CÉU FIALHO (a cura di), *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra-Málaga 2004, pp. 159-180
- H. MARTIN, *The concept of Prāotēs in Plutarch's Lives*, GRBS<sub>3</sub> 1960, pp. 65-73
- A. NIKOLAIDIS, *Plutarch's heroes in action: does the end justify the means?*, in I. GALLO/B. SCARDIGLI (a cura di), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Convegno plutarco, Certosa di Pontignano 1993, D'Auria, Napoli 1995, pp. 301-312
- A. NIKOLAIDIS<sup>a</sup>, *Philanthropia as sociability and Plutarch's unsociable heroes*, in J. RIBEIRO FERREIRA/D. LEÃO/M. TRÖSTER/P. BARATA DIAS (a cura di),

*Symposion and Philanthropia in Plutarch*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2009, pp. 275-288

- J. OPSOMER, *Virtue, fortune, and happiness in theory and practice*, in G. ROSKAM/L. VAN DER STOCKT (a cura di), *Virtues for the people. Aspects of Plutarchian ethics*, Leuven University Press, Leuven 2011, pp. 151-173
- C. PELLING, *Aspects of Plutarch's characterisation*, Illinois Classical Studies vol. 13 n. 2, 1988, pp. 257-274
- C. PELLING<sub>a</sub>, *Plutarch's adaptation of his source-material*, in B. SCARDIGLI (a cura di), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford University Press, New York 1995, pp. 125-154
- C. PELLING<sub>b</sub>, *Plutarch and history*, The Classical Press of Wales and Duckworth, London 2002
- A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Proairesis: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco*, in I. GALLO/B. SCARDIGLI (a cura di), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Convegno plutarqueo- Certosa di Pontignano 1993, D'Auria, Napoli 1995, pp. 363-381
- A. PÉREZ JIMÉNEZ<sub>a</sub>, *NOMOΣ como criterio de valoración ética en las VIDAS PARALELAS*, in D. LEÃO/C. A. MARTINS DE JESUS (a cura di), *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2012, pp. 5-21
- J. PINHEIRO, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2013
- D. PLÁCIDO, *La demokratía de Plutarco*, in I. GALLO I./B. SCARDIGLI (a cura di), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco*, Atti del V Convegno plutarqueo-Certosa di Pontignano 1993, D'Auria, Napoli 1995, pp. 383-389
- A. POWELL, *Classical Sparta: techniques behind her success*, Billing & Sons Ltd., Worcester 1989
- J. RIBEIRO FERREIRA, *Les valeurs de Plutarque et leur actualité*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ/F. TITCHENER (a cura di), *Valori letterari delle Opere di Plutarco. Studi offerti al Professore Italo Gallo dall'International Plutarch Society*, Imagraf Impresores S.A., Málaga-Logan 2005, pp. 121-131
- J. RIBEIRO FERREIRA<sub>a</sub>, *Os valores de Plutarco e a sua actualidade*, in C. SOARES/J. RIBEIRO FERREIRA /M. DO CÉU FIALHO (a cura di), *Ética e*

*Paideia em Plutarco*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2008, pp. 99-120

- J. RIBEIRO FERREIRA/D. LEÃO, *Dez grandes estadistas atenienses*, Edições 70, Lisboa 2010
- G. ROSKAM, *A Παιδεία for the ruler. Plutarch's dream of collaboration between philosopher and ruler*, in P. A. STADTER/L. VAN DER STOCKT (a cura di), *Sage and Emperor*, Leuven University Press, Leuven 2002, pp. 175-189
- G. ROSKAM<sub>a</sub>, *Τὸ καλὸν αὐτό (...) ἔχοντας τέλος (Praec. ger. reip. 799A). Plutarch on the foundation of the politician's career*, in Atti del Convegno della Red-Réseau, *PLOUTARCHOS*, n. s. 2 (2004/2005) pp. 89-104
- D. A. RUSSELL, *Plutarch*, Duckworth, London 1973 (I ediz. 1972)
- D. A. RUSSELL<sub>a</sub>, *Plutarch's Alcibiades 1-16*, in B. SCARDIGLI (a cura di), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford University Press, New York 2001 (I ediz. 1995)
- D. SANSONE, *Lysander and Dionysius (Plut. Lys. 2)*, *Classical Philology* vol. 76 n. 3, 1981, pp. 202-206
- D. SANSONE<sub>a</sub>, *Plutarch. The Lives of Aristides and Cato*, ARIS & PHILLIPS, Warminster 1989
- F. SASS, *Plutarchi Apophthegmata regum et imperatorum I*, Ploen 1881
- R. SCANNAPIECO, *I doni di Zeus, il dono di Prometeo. Strutture retoriche ed istanze etico-politiche nella riflessione plutarchea sulla τύχη*, in F. FRAZIER/D. LEÃO, *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2010, pp. 207-238
- C. SCHMIDT, *De apophthegmatum quae sub Plutarchi nomine feruntur collectionibus I*, Greifswalde 1879
- R. SCUDERI, *L'humanitas di Fabio Massimo nella biografia plutarchea*, in *Atheneum*, Vol. 98, II 2010, pp. 467-487
- C. SOARES, *Crianças e jovens nas Vidas de Plutarco*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2011

- P. A. STADTER, *Paradoxical paradigms. Lysander and Sulla*, in P. A. STADTER (a cura di), *Plutarch and the Historical Tradition*, Routledge, London 1992, pp. 41-55
- P. A. STADTER<sup>a</sup>, *Mirroring virtue in Plutarch's Lives*, Atti del Convegno della Red- Réseau, *PLOUTARCHOS*, n. s. 1 (2003/2004), pp. 89-96
- P. A. STADTER<sup>b</sup>, *Notes and anecdotes: observations on cross-genre of Apophthegmata*, in A. NIKOLAIDIS (a cura di), *The unity of Plutarch's work. 'Moralia' themes in the 'Lives', features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, De Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 53-66
- P. A. STADTER<sup>c</sup>, *Leading the party, leading the city. The symposiarch as politikos*, in J. RIBEIRO FERREIRA/D. LEÃO/M. TRÖSTER/P. BARATA DIAS, *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2009, pp. 123-130
- S. T. TEODORSSON, *Plutarch's use of synonyms: a typical feature of his style*, in L. VAN DER STOCKT (a cura di), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch*, Acta of the IVth International Congress of I.P.S.-Leuven July 3-6, Éditions Peeters/Société des études classiques, Louvain/Namur 2000, pp. 511-518
- L. A. TRITLE, *Phocion the Good*, Croom Helm, New York 1988
- L. VAN DER STOCKT, *Plutarch in Plutarch: the problem of the hypomnemata*, in I. GALLO (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*, Atti del X Convegno plutarceo-Pavia 13-15 giugno 2002, D'Auria, Napoli 2004, pp. 331-340
- B. VAN MEIRVENNE, *Plutarch on the healing power of (a tricky) ΠΑΡΡΗΣΙΑ. Observations in favour of a political reading of De adulate et amico?*, in P. A. STADTER/L. VAN DER STOCKT (a cura di), *Sage and Emperor*, Leuven University Press, Leuven, pp. 141-160
- J. VELA TEJADA, *Historiografía y biografía: a propósito de la reconquista de la Cadmea tebana (Plutarco, Pelópidas 7-13)*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ/F. TITCHENER (a cura di), *Historical and biographical values of Plutarch's works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Imagraf Impresores, Malaga-Utah 2005, pp. 465-478
- S. VERDEGEM, *Plutarch's Life of Alcibiades*, Leuven University Press, Leuven 2010
- R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Verlag von S. Calvary & Co., Berlin 1869

- P. VOLPE CACCIATORE, *Sul concetto di πολυπραγμοσύνη in Plutarco*, in U. CRISCUOLO (a cura di), *Ταλαρίσκος. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, D'Auria, Napoli 1987, pp. 129-145
- P. VOLPE CACCIATORE<sup>a</sup>, *Fato e fortuna negli opuscoli contro gli Stoici di Plutarco: un problema ancora aperto*, in F. FRAZIER, F./D. LEÃO, *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra), Coimbra 2010, pp. 39-46
- B. WEISSENBERGER, *La lingua di Plutarco di Cheronea e gli scritti pseudoplutarchei*, D'Auria, Napoli 1994 (titolo dell'edizione originale: *Die Sprache Plutarchs von Chaeronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Straubing 1895)
- K. ZIEGLER, *Plutarco*, Paideia, Brescia 1965