

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

---

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI



DOTTORATO DI RICERCA IN

Ricerche e studi sull'Antichità, il Medioevo e l'Umanesimo,  
SALERNO

*curriculum*

Scienze filologiche e storiche dell'Antichità e del Medioevo  
XXXV ciclo

Plutarco, *An seni respublica gerenda sit* (783B-791D):  
traduzione e commento

Coordinatore  
Ch.mo Prof.  
Giulio d'Onofrio

Candidata  
Francesca Gaudiano

Tutor  
Ch.ma Prof.ssa Giovanna Pace

Co-Tutor  
Ch.mo Prof. Delfim Ferreira Leão

ANNI ACCADEMICI 2019/2022

## INDICE

Introduzione.....	p. 3
<i>Conspectus siglorum</i> .....	p. 36
Testo.....	p. 38
Traduzione.....	p. 46
Commento.....	p. 59
Cap. 1.....	p. 59
Cap. 2.....	p. 74
Cap. 3.....	p. 83
Cap. 4.....	p. 92
Cap. 5.....	p. 107
Cap. 6.....	p. 121
Cap. 7.....	p. 132
Cap. 8.....	p. 147
Cap. 9.....	p. 168
Cap. 10.....	p. 180
Cap. 11.....	p. 192
Cap. 12.....	p. 201
Cap. 13.....	p. 214
Cap. 14.....	p. 220
Appendice 1.....	p. 228
Appendice 2.....	p. 234
Bibliografia.....	p. 253

## INTRODUZIONE

### *Titolo, data e destinatario dell'opera*

L'opera presenta nella maggioranza dei manoscritti e nel *Catalogo di Lampria* il titolo Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον; nel codice *Marc. gr. 250 (X)* essa ha il titolo Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον ἢ ὅτι καὶ πρεσβύταταις πολιτευτέον, mentre nel codice *Ambros. C. 195 inf. (J)* è intitolata περὶ τοῦ εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον; diversamente, in Stobeo l'opuscolo è ricordato con il titolo Εἰ πολιτευτέον πρεσβυτέρῳ (Stob. IV, 4, 20; 13, 43; cfr. Pohlenz 1960, pp. X; 20; Cuvigny 1984, p. 80). Numerose e diverse sono le traduzioni latine del titolo greco dell'opuscolo: Gilbert de Longueil 1542 dà all'opera il titolo *Num seni gerenda sit respublica*, mentre Xylander 1570 la intitola *An seni gerenda sit respublica*; in Cruserius 1573 l'opuscolo è ricordato come *An tractanda seni respublica sit*. Wyttenbach 1798 traduce invece il titolo del trattato, analogamente a Xylander, con *An seni respublica gerenda sit*, traduzione che si è imposta tra gli studiosi. L'opuscolo è siglato con il numero 75 nel *Catalogo di Lampria* e con il numero 30 nei codici planudei. Nell'*editio princeps* Aldina dei *Moralia* del 1509 l'opera è contrassegnata con il numero 49; nell'edizione di Stephanus 1572, invece, essa presenta il numero 52 (cfr. Irigoien 1987, pp. CCXC; CCCXIII).

Nell'*An seni* Plutarco fornisce importanti informazioni sulla sua vita e sulle circostanze della composizione dell'opera, che hanno rappresentato il punto di partenza per la formulazione di ipotesi circa la possibile datazione del trattato. All'inizio, a 783B, lo scrittore allude esplicitamente alla sua avanzata età (γήρας), ricordando all'amico e destinatario dell'opera Eufane – anziano come lui – che la vecchietta è capace di affievolire l'ambizione politica e di indurre i vecchi governanti ad abbandonare gli incarichi; subito dopo, il Cheroneo dichiara di rivolgere al suo amico le riflessioni περὶ τῆς πρεσβυτικῆς πολιτείας su cui va ragionando tra sé e sé (783C) e sottolinea che ad entrambi resta un breve spazio di tempo (ἐν βραχεῖ τῷ λειπομένῳ). A 792F Plutarco ricorda il lungo servizio prestato come sacerdote di Apollo Pizio, attività che dice di svolgere già da molte pitiadi (Καὶ μὴν οἴσθ' αὖ με τῷ Πυθίῳ λειτουργοῦντα πολλὰς Πυθιάδας). Pomtow 1889, p. 553 sostiene che con il riferimento alle numerose pitiadi (πολλὰς Πυθιάδας) Plutarco abbia inteso alludere ad uno spazio di tempo di circa ventotto anni; pertanto, lo studioso ipotizza che il Cheroneo sia stato eletto sacerdote di

Delfi intorno al 95 d.C. e che rivestisse il suo incarico ancora nel 125-126 d.C., data a cui risalirebbe l'iscrizione CIG 1713 = Syll.<sup>3</sup> 842, in cui compare un riferimento a Mestrio Plutarco sacerdote delfico (ἐπιμελητεύοντος ἀπὸ Δελφῶν Μεστρίου Πλουτάρχου τοῦ ἱερέως). Secondo la ricostruzione cronologica di Pomtow, che ipotizza che Plutarco sia nato nel 45 d.C. circa, il nostro opuscolo sarebbe stato composto intorno al 120 d.C., quando lo scrittore aveva ormai superato la soglia dei settant'anni. In parziale accordo con Pomtow, Ziegler 1965, p. 35 ritiene che il passo di *An seni* 792F dimostri che Plutarco ricoprì la carica di sacerdote delfico per non meno di vent'anni, avendo assunto il suo ufficio tra il 95 e il 100 d.C.; pertanto, esso potrebbe essere datato almeno alla seconda metà del secondo decennio del sec. II d.C (cfr. Ziegler 1965, p. 99). Per Mittelhaus 1911, pp. 1-2; 25-29 non vi sono dubbi sul fatto che Plutarco compose l'*An seni* nell'età della vecchiaia, momento a cui lo studioso fa risalire anche la compilazione di un altro opuscolo politico, i *Praecepta gerendae reipublicae*, per cui propone una datazione che oscilla tra il 115 e il 120 d.C. Analogamente, Arullani 1928, p. 7, nota 1 sostiene che «l'*An seni* appartiene certamente all'ultimo periodo della vita di Plutarco, cioè fu composto da lui nella vecchiaia»; tuttavia, diversamente da Mittelhaus, la studiosa – che concorda con Pomtow nel ritenere che l'opuscolo sia stato composto all'incirca nel 120 d.C., – ipotizza che esista un'ampia distanza cronologica tra i *Praecepta* e l'*An seni*, dimostrata dal fatto che, mentre nel nostro trattato lo scrittore insiste sulla necessità che i vecchi ricoprano gli incarichi più importanti ed onorifici, riservando ai giovani quelli secondari (794A), al contrario, nei *Praecepta* egli si vanta di essere preposto ad uffici di poco conto, assunti per il bene della patria (811B); ne consegue che, per Arullani, «se Plutarco fosse stato vecchio quando scriveva i *Praec. ger. reip.* non si sarebbe vantato di fare appunto quello che nell'*An seni* dice non conveniente a quell'età». Jones 1966, p. 73, definisce quale *terminus post quem* per la composizione dell'opera il 110 d.C., ma avanza anche l'ipotesi che l'opuscolo sia stato composto prima di questa data, forse già intorno al 105 d.C.: tale datazione è proposta sulla base del generico riferimento alla vecchiaia (γῆρας) contenuto a 783B e tiene conto della presunta data di nascita del Cheronese, fissata intorno al 45 d.C. Lo studioso nota, infatti, che con γῆρας Plutarco potrebbe non necessariamente alludere ad un'età anagrafica particolarmente avanzata: in *Cic.* 46, lo scrittore definisce γέρων Cicerone, che al tempo delle vicende raccontate (43 a.C.) aveva all'incirca 63 anni. Purtuttavia, i riferimenti alle molte pitiadi di 792F «might suggest a date of 110 or later». Cuvigny 1984, pp. 40-51 sostiene che al momento della stesura dell'opuscolo lo scrittore aveva probabilmente già raggiunto la soglia della vecchiaia, che per lui doveva

presumibilmente cominciare a sessant'anni; ciò sembra si possa dedurre dall'indicazione contenuta a 794B, dove Plutarco fa dire a Tiberio che non è vergognoso rivolgersi al medico quando si è superata la soglia dei sessant'anni, intesa appunto come inizio dell'età senile. Giacché nell'opera mancano indicazioni temporali precise, Cuvigny ritiene azzardato indicare una datazione sicura per la composizione dell'opuscolo; ciononostante, sulla base dei riferimenti alle *Memorie* di Silla (786E) e agli scritti di Cicerone (797D), lo studioso ipotizza che l'opera sia stata composta quando Plutarco aveva già scritto la *Vita di Cicerone* e la *Vita di Silla*, a cui lavorò prima del 114 d.C. Sulla base degli elementi testuali presi in esame dagli studiosi citati, è dunque possibile ipotizzare che l'opera, pur non potendo essere datata con precisione, sia stata composta verosimilmente tra il 110 d.C. e il 120 d.C.

Il destinatario dell'opera è (come si accennava) un anziano uomo politico, amico e coetaneo di Plutarco (783C), identificato da Colin 1899, p. 89 con l'arconte Flavio Eufane d'Atene, noto grazie a un documento attico (*IG II<sup>2</sup> 2776*) e ad una iscrizione di Delo (*ID 2536*) (Follet 1972, pp. 35; 44). Sorprendentemente, Eufane non è menzionato altrove tra gli amici del Cheronese; nell'*An seni*, tuttavia, Plutarco ci restituisce un chiaro ritratto della personalità e dei gusti del dedicatario dell'opera, che era probabilmente un estimatore dei piaceri intellettuali; la lode che Plutarco rivolge ad Eufane definendolo ἐπαινέτης Πινδάρου (783B) lascia intendere che egli era un uomo colto e dal fine gusto letterario (Arullani 1928, p. 10 nota 1).

Nell'*An seni* Plutarco ricorda con precisione gli incarichi pubblici e politici che Eufane rivestì: egli fu presidente del Consiglio dell'Areopago e rappresentante della sua città natale nel Consiglio dell'Anfizionia delfica (794B); accanto a tali mansioni, ricoprì anche incarichi religiosi, rivestendo l'ufficio di direttore e profeta dei pubblici sacrifici e, secondo Ziegler 1965, p. 53, anche il sacerdozio di Zeus protettore della città (*Polieus*) e dell'assemblea (*Agoraios*) (792F) (vd. anche Cuvigny 1984, pp. 52-53). Relativamente a tale ufficio, Barigazzi 1996, p. 18 sostiene (contrariamente a Ziegler) che non sia possibile dedurre da 792F che Eufane fosse sacerdote di Zeus Polieus e Zeus Agoraios, dal momento che in questo passo Plutarco indicherebbe genericamente l'attività politica svolta sotto la protezione di Zeus. In generale, sembra comunque plausibile credere che Eufane abbia seguito un *cursus honorum* regolare, come lasciano intendere le parole di Plutarco, che suggerisce all'amico di essere orgoglioso del suo passato (786E) (Follet 1972, p. 37).

È possibile credere, con Follet 1972, p. 39, che al tempo della stesura dell'opera Eufane avesse più di cinquant'anni, ma meno di settanta, e fosse più giovane di qualche anno del suo amico Plutarco. Le numerose esortazioni che nell'opera il Cheroneese rivolge all'amico per convincerlo a non abbandonare l'attività di governo (vd. 783C; 792F) sembrerebbero confermare l'ipotesi avanzata da Ziegler (*RE* Plutarchos 2 col. 674), secondo cui Plutarco avrebbe scritto l'*An seni* per distogliere Eufane dal suo proposito di ritirarsi dalla vita politica (Cuvigny 1984, p. 52). Non siamo a conoscenza delle motivazioni che avrebbero spinto l'amico di Plutarco a desiderare il ritiro dall'attività politica: sulla base delle considerazioni esposte a 787C, Cuvigny 1984, p. 52 ipotizza che Eufane avesse pensato di lasciare i suoi incarichi per via delle onerose spese da sostenere.

### ***Struttura e contenuto dell'opera***

L'*An seni respublica gerenda sit* occupa un posto di rilievo tra gli scritti politici di Plutarco. L'opuscolo, che si caratterizza per le buone condizioni del testo, risponde ad una importante finalità pratica: esortare gli anziani governanti a non abbandonare anzitempo la vita politica.

Come è indicato dal titolo dell'opuscolo, l'*An seni respublica gerenda sit* contiene le riflessioni di Plutarco sul tema della partecipazione degli anziani governanti alla vita politica cittadina. Interrogandosi sul rapporto vecchiaia-politica, il Cheroneese tenta di dimostrare che l'età senile non rappresenta un motivo sufficiente per astenersi dall'attività politica che, al contrario, trae importanti benefici dalla saggezza, dalla prudenza e dall'esperienza maturate dagli anziani governanti nel corso della loro lunga carriera. Pertanto, si può a ragione sostenere che con la sua opera Plutarco abbia inteso principalmente esortare coloro che sono impegnati nell'attività pubblica, e soprattutto l'anziano amico Eufane, a non abbandonare la politica per mere ragioni anagrafiche. De Lazzer 1991, p. 69, che individua per l'opera plutarchea due diversi interlocutori, ossia il vero destinatario dell'opuscolo, Eufane, ed il destinatario ideale delle riflessioni del Cheroneese, i cittadini dell'Impero romano, avanza l'ipotesi che il trattato sia «una specie di lettera o, meglio, una lettera aperta come, ad esempio, le epistole di Plinio e di Apollonio di Tiana oppure le orazioni di Dione Crisostomo alle città della Bitinia». Lo studioso insiste, inoltre, sulla modernità e sull'originalità dell'opera plutarchea, giacché lo scrittore articola le sue considerazioni sulla vecchiaia guardando ad essa da una

prospettiva sociale e politica, in cui occupano un posto di rilievo le circostanze che regolano i rapporti tra il corpo civico e gli organi di governo.

L'intelaiatura argomentativa dello scritto è stata indagata da Arullani 1928, pp. 12-19, che ha definito con precisione le parti in cui si articola il trattato. Se si eccettuano il proemio, che contiene la dedica ad Eufane (783B-D), e la chiusa del trattato (797E-F), l'opera risulta divisa in due parti nettamente distinte – come lo stesso Plutarco suggerisce a 793A –, di cui la prima è più ampia della seconda (vd. anche Cuvigny 1984, p. 53). Nella prima sezione (783D-792F), Plutarco espone la sua tesi e riflette sulle motivazioni che inducono gli anziani governanti al ritiro dalla politica, nel tentativo di confutarle e di muovere obiezioni contro i luoghi comuni sulla senilità. La seconda sezione (793A-797D) contiene invece le considerazioni dello scrittore sulle condizioni e sulla natura dell'attività politica in età senile. Per Arullani, tuttavia, lo schema compositivo dell'opera risulta più articolato: la studiosa ritiene di poter riconoscere nel trattato la presenza di più sezioni – chiamate da lei “punti” – che non coincidono con la moderna suddivisione in capitoli, ma sono stabilite sulla base di criteri tematici. Nella prima parte dell'opuscolo la studiosa rintraccia quattordici “punti” di cui, in via del tutto esemplificativa, ricordiamo il punto I, corrispondente ai paragrafi 784A-C, che rappresentano un blocco tematico compatto, dal momento che in essi Plutarco tenta di dimostrare che l'attività politica non deve cominciare in vecchiaia. Nella seconda parte dell'opera, invece, si rintraccia la presenza di soli due “punti”, corrispondenti rispettivamente ai paragrafi 793A-796C e 796C-797D.

## ***Sommario***

Nell'*An seni* Plutarco rivolge la sua attenzione alla figura del vecchio governante, che egli tratteggia come il politico ideale, dotato delle migliori qualità morali, come la prudenza e la saggezza, che rappresentano una conquista dell'età matura e ben si accordano all'equilibrio e alla gravità proprie dell'età senile. I protagonisti del trattato, i vecchi governanti, traggono beneficio dalla loro lunga esperienza in ambito politico e la mettono a disposizione non solo dell'intera comunità, ma anche dei più giovani ed inesperti politici, rispetto ai quali si configurano come eccellenti maestri e guide. Nell'opera, infatti, il Cheronese non si limita a riflettere sull'importanza del ruolo degli anziani negli affari di governo, ma rimarca anche i molteplici vantaggi che la loro *leadership* può apportare alle città e al corpo civico (pensando probabilmente che essi

possono agire da mediatori) in un'epoca che non consente ampi margini di autonomia governativa. Come osserva Desideri 2012, p. 111, nel momento storico in cui il Cheronese vive «il problema politico fondamentale era quello di far convivere nelle città l'anima per così dire amministrativa, quella della subordinazione alle esigenze dell'organizzazione imperiale e l'anima politica, quella dell'autonomia e del patriottismo locale». Il compito del politico al tempo di Plutarco è quindi quello di utilizzare bene le limitate possibilità d'azione che ha sua disposizione, mostrando di possedere esperienza e capacità nel sapere trattare con il popolo e con gli avversari politici (Aalders 1982, p. 48). Nell'*An seni* lo scrittore non manca di deprecare il comportamento di chi briga per ottenere incarichi politici e li assume per mera adulazione e cortigianeria nei confronti di principi e governatori (793D-E; 794A): tale condotta risulta particolarmente penosa quando è assunta da un anziano, giacché suscita le invidie e le antipatie dei più giovani. Pertanto, il Cheronese suggerisce allo statista esperto ed assennato di scegliere con intelligenza i compiti di cui occuparsi, dando la priorità agli incarichi di rilievo, decisione che gli consente di evitare che sorgano invidie politiche tra i maggiorenti delle città, sentimenti che finiscono per interessare anche i cittadini (793F-794B) (cfr. Catanzaro 2009, p. 158).

Nel trattato è possibile riconoscere una articolazione per nuclei tematici. Nella parte introduttiva lo scrittore rivolge al dedicatario Eufane le sue esortazioni a non abbandonare la carriera politica per ragioni d'età (783B-C), mentre, di seguito espone le sue riflessioni sulla possibilità di darsi alla politica in vecchiaia e suffraga con opportuni *exempla* la tesi secondo cui l'età senile è il momento più adatto per dedicarsi alla politica (783D-784F). Prendendo le mosse dalla situazione politica a lui contemporanea, lo scrittore tenta di dimostrare che anche nel limitato spazio di autonomia delle *poleis* greche è ancora possibile dedicarsi alla vita pubblica; pertanto, i vecchi statisti non devono sentirsi inferiori ai politici del passato, e tanto meno ai poeti e agli attori del tempo (784F-785C). Lo scrittore giudica, infatti, indecoroso che un vecchio statista abbandoni gli incarichi di governo per dedicarsi o ad altre più umili occupazioni (785C-D) o per darsi al vizio e alle mollezze (785E-786A). Giacché la vecchiaia rende, inoltre, impossibile agli anziani godere dei piaceri del corpo, Plutarco sostiene che ai vecchi governanti non resta che dilettersi del piacere del fare politica, che è superiore anche ai piaceri procurati dalle attività artistiche e intellettuali (786A-F). Esponendo le sue considerazioni sul tema della reputazione e dell'invidia in ambito politico (787A-D), lo scrittore arriva quindi a riflettere sui danni fisici e morali che l'inattività procura ai vecchi governanti (788A-B). Per svolgere l'attività di governo non è importante che i vecchi governanti godano di



vigore fisico, dal momento l'età senile garantisce l'acquisizione di più importanti qualità (moralì), come la prudenza e la saggezza: esse testimoniano quanto il contributo degli anziani, in momenti di pericolo per la città, sia indispensabile e quanto sia inopportuno, per i vecchi statisti, abbandonare anzitempo la politica (788C-789C). La saggezza dei vecchi, infatti, oltre a rappresentare una qualità decisiva tanto in politica quanto in guerra, garantisce agli anziani di essere oggetto di onore (789C-790A). Alla breve disamina sul tema della βασιλεία e sull'opportunità di consigliare ai vecchi re di abbandonare la politica in vecchiaia (790A-C) fa seguito un'importante riflessione sulla funzione educativa dell'attività politica degli anziani statisti (790D-791C) e sulla natura stessa dell'uomo politico, inteso significativamente nell'accezione aristotelica di ζῷον πολιτικόν (791C-D). Ribadendo, poi, che la debolezza fisica degli anziani governanti non è di impedimento all'attività politica, lo scrittore ricorda che l'inattività è dannosa per i re, per i generali e soprattutto per gli statisti, poiché la mancanza di esercizio delle facoltà mentali contribuisce significativamente alla perdita delle virtù politiche (791D-792E). Sebbene i vecchi governanti siano ancora in grado di ricoprire numerosi ruoli politici, essi dovrebbero, secondo Plutarco, dedicarsi esclusivamente agli incarichi di rilievo, riservando i compiti più modesti ai giovani (793A-794C), verso i quali lo scrittore consiglia di tenere un comportamento moderato, specie in ambito oratorio (794D-795D). Dopo aver riaffermato l'importanza della funzione educativa dei vecchi governanti (795D-796A), suggerendo strategie per accrescere la simpatia dei giovani nei loro confronti (796A-C), il Cheronese costruisce un significativo confronto tra la vita politica e la filosofia. Lo scrittore sostiene, attraverso opportuni *exempla*, che un vero politico è colui che dimostra di avere sempre a cuore la patria e le sorti della città, pur non ricoprendo alcun tipo di incarico (796C-797C). Nella sezione conclusiva dell'opera (797D-F), lo scrittore ribadisce nuovamente che, nonostante la mancanza di vigore fisico, gli anziani governanti possono essere ancora utili alla comunità in virtù delle loro straordinarie qualità morali: senno, franchezza, sollecitudine.

### ***Le fonti dell'An seni e il rapporto con il De senectute di Cicerone***

L'*An seni respublica gerenda sit* rappresenta solo uno dei numerosi scritti prodotti nell'antichità classica sulla vecchiaia, tema verso cui già la poesia lirica greca mostra un vivo e partecipato interesse. Il motivo della vecchiaia non è estraneo nemmeno alla speculazione filosofica. Platone fa cominciare la *Repubblica* con un breve dialogo tra

Socrate e il vecchio Cefalo, al quale il filosofo rivolge le sue domande sulla senilità, esortandolo ad esprimere su di essa il suo giudizio (cfr. Plat. *Rep.* 328e-329d). Nei *Parva Naturalia* di Aristotele si rintraccia una sezione dedicata alla vecchiaia e alla giovinezza (Περὶ γήρωσ καὶ νεότητος, 467b-480b), età oggetto di indagine anche in *Rhet.* 2, 13, 1389b. Da Diogene Laerzio (5, 42) sappiamo che Teofrasto scrisse un'opera sulla vecchiaia (Περὶ γήρωσ) e come lui fece anche Demetrio di Falero (Diog. Laert. 5, 81), del cui scritto si conserva un solo frammento (fr. 82-83 Wherli = Diog. Laert. 1, 13; 9, 20). Cicerone testimonia di conoscere un'opera dialogica sulla vecchiaia composta da Aristone (è dibattuto se si tratti dello stoico di Chio o del peripatetico di Ceo (cfr. *De sen.* 3, 1) (si confronti ad es. Ioppolo 1980, pp. 293-308; Alfonsi 1955, pp. 121-129; Powell 1988, pp. 269-272); il portavoce delle riflessioni di Aristone sulla vecchiaia è il mitico Titono, marito di Aurora, che ottenne da Zeus una vita immortale, ma non l'eterna giovinezza. Oltre ad essere una fonte di informazioni sul Περὶ γήρωσ di Aristone, il *De senectute* di Cicerone è esso stesso un'importante testimonianza dell'interesse dell'Arpinate per il tema della *senectus*, in difesa della quale, nel suo trattato, lo scrittore prova a confutare le numerose accuse che le sono tradizionalmente rivolte, come quella che vedrebbe i vecchi tristemente privati di ogni piacere. Come Cicerone, anche Varrone compose un'opera sulla vecchiaia, una satira menippea dal titolo *Tithonus ἢ περὶ γήρωσ*, di cui possediamo soltanto cinque frammenti, tramandati da Nonio Marcello (fr. 544-548 Bücheler). L'opera di Cicerone sembrerebbe aver avuto una certa influenza sulla composizione delle epistole di Seneca sulla vecchiaia (Sen. *Ep.* 12; 26; 30; 58; 77) e, forse, anche sulla diatriba (n.17) intitolata *Τὶ ἀριστον γήρωσ ἐφόδιον*; di Musonio Rufo (Powell 1988, pp. 27-28). Al già lungo elenco di scritti sulla senilità vanno aggiunti poi il frammentario Περὶ γήρωσ di Favorino di Arelate (cfr. Barigazzi 1966, pp. 153-161) e l'omonima opera, anch'essa frammentaria, di Emilio Iunco (cfr. Stob. IV, 1026-1031, 1049-1052, 1060-1065, 1107-1109 Hense), filosofo atticizzante vissuto verosimilmente tra il I e il II sec. d.C (cfr. Faltin 1910, pp. 8, 50). L'opera di Iunco era forse costituita da un dialogo sulla vecchiaia «in cui un interlocutore esaltava tale età, un altro la denigrava magnificando la gioventù e un terzo fungeva da arbitro» (cfr. Tosi 1995, p. 226). Posteriori a tali scritti sono i frammenti di un'opera *Sulla Vecchiaia* del filosofo epicureo Diogene di Enoanda, vissuto tra la fine del II sec. d.C. e gli inizi del secolo successivo (cfr. Powell 1988, pp. 28-30).

Come si può osservare da questa rapida rassegna, l'*An seni* di Plutarco si inserisce all'interno di un filone letterario già ampiamente esplorato. Nella composizione della sua

opera il Cheronese deve aver verosimilmente tenuto conto di almeno qualcuno dei succitati scritti sulla senilità, dai quali non si può escludere abbia tratto qualche spunto per la composizione del suo trattato. Lo scrittore sembra, in particolare, aver avuto conoscenza (diretta o indiretta) del *De senectute* di Cicerone: a testimoniarlo sarebbe la presenza di massime e pensieri che ricorrono, pressoché identici, tanto nell'opera dell'Arpinate quanto in quella del Cheronese (Zuretti 1891, p. 363). Nel suo contributo, Zuretti segnala nel dettaglio sia i passi dei due autori che presentano una forte coincidenza contenutistica (cfr. *De sen.* 6, 16 – *An seni* 794E; *De sen.* 14, 47 – *An seni* 788E; *De sen.* 6, 20 – *An seni* 789E; *De sen.* 20, 72 – *An seni* 794E-F; *De sen.* 10, 24 – *An seni* 791E-F; *De sen.* 7, 22 – *An seni* 785A; *De sen.* 10, 1 – *An seni* 789F; *De sen.* 18, 63 – *An seni* 795E) sia quelli in cui si avverte una semplice convergenza di idee (cfr. *De sen.* 6, 20; 11, 38; 12, 2; *An seni* 790D; 793A; 791C ecc.). Considerando, dunque, l'identità, nelle due opere, di alcune considerazioni dei due scrittori, e di molti *exempla*, e la somiglianza di pensieri e conclusioni, lo studioso giunge a sostenere la tesi della derivazione dell'opuscolo plutarco dallo scritto di Cicerone. Le somiglianze tra i due scritti sono state indagate anche da Schröter 1911, Kröger 1921, Wuilleumier 1961 e Cuvigny 1984 che, basandosi (in parte) sull'elenco dei passi comuni redatto da Wuilleumier 1961, pp. 54-60 distingue i *loci* delle due opere in cui si rintraccia una reale coincidenza lessicale e contenutistica dai passi in cui la concomitanza di idee può dirsi puramente casuale (cfr. Cuvigny 1984, pp. 57-65). Kröger 1921, p. 62 e Wuilleumier 1961, pp. 63-64 avanzano l'ipotesi di un modello comune alle due opere, sostenendo che Plutarco non possa essersi ispirato a Cicerone perché i due scritti, pur mostrando affinità contenutistiche, non presentano una perfetta somiglianza; tuttavia, mentre Kröger 1921 ipotizza che la fonte comune alle due opere sia Posidonio, Wuilleumier 1961 ritiene che il *De senectute* e l'*An seni* abbiano come modelli sia l'opera di Teofrasto che quella di Aristone. Sembra rilevante ricordare che già Arullani 1928, p. 28 sostiene che Plutarco «poté probabilmente valersi anche di una fonte che egli non cita nell'*An seni*, cioè l'opera περὶ γήρωος di Aristone di Ceo, il filosofo peripatetico». Pur evidenziando che esistono incertezze sulla figura di Aristone di Ceo, talvolta confusa con quella del filosofo stoico Aristone di Chio, la studiosa ritiene che il suo scritto sulla vecchiaia sia la fonte comune di Cicerone e Plutarco. Fornara 1966, pp. 122-123 osserva opportunamente che, pur condividendo elementi comuni – come, ad esempio, il ricorso ad argomenti peripatetici e stoici –, gli intenti perseguiti dall'Arpinate e dal Cheronese nelle loro rispettive opere sono differenti e, pertanto, i due scritti non presentano necessariamente una fonte comune. Lo studioso,

infatti, nota che Cicerone si serve di alcuni argomenti della dottrina peripatetica e stoica in funzione consolatoria, per rendere più supportabili quelli che sono tradizionalmente riconosciuti come fastidi della vecchiaia, mentre Plutarco si preoccupa di rispondere all'interrogativo che egli sceglie come titolo del suo opuscolo, usando argomenti peripatetici per contrastare le idee di un ipotetico avversario – che Fornara immagina essere un seguace dello Stoicismo. La presenza in *An seni* 786F e 795C di due frammenti attribuiti a Demetrio di Falero, inoltre, induce Fornara ad ipotizzare che la fonte dell'*An seni* sia proprio il Περὶ γῆρας del filosofo, al quale sarebbe da ricondurre la coloritura peripatetica di alcuni dei pensieri e degli argomenti utilizzati dal Cheronese (cfr. Fornara 1966, pp. 125-127; vd. anche Hershbell 2004, pp. 157-158). Secondo Cuvigny «Plutarque peut être redevable de quelque chose à Théophraste et à Ariston s'il les a lus, mais qu'il serait surprenant que, connaissant le Cato, il ne lui ait rien emprunté» (Cuvigny 1984, p. 61). L'ipotesi avanzata da Cuvigny circa le modalità compositive dell'*An seni* sembra fornire una soluzione condivisibile, al problema relativo al possibile impiego da parte di Plutarco dell'opera di Cicerone. Non è infatti necessario presumere la presenza di una fonte comune alla base delle opere del Cheronese e dell'Arpinate.

Plutarco aveva senza dubbio accesso ad un numero di opere maggiore di quello di cui oggi noi disponiamo; lo testimoniano le molteplici citazioni di frammenti poetici di cui il Cheronese rappresenta il solo ed unico testimone. La frequente ripetizione di *exempla* ed aneddoti in più opere, appartenenti tanto alle *Vite* quanto ai *Moralia* e talvolta anche molto diverse tra loro, lascia ipotizzare (con Van der Stockt 1999, p. 579) che Plutarco, avvezzo alla compilazione di estratti dalle sue letture, riutilizzasse all'occorrenza il materiale che aveva precedentemente selezionato (e forse catalogato per temi). Se fu davvero questo l'*iter* compositivo seguito dal Cheronese anche per l'*An seni*, si potrebbe forse ipotizzare che, nella fase preparatoria alla stesura dell'opera, lo scrittore realizzò una raccolta di passi (anche poetici) di interesse sul tema della vecchiaia e che compose l'opera distribuendo in essa le idee e gli *exempla* che gli provenivano dalle sue letture, tra cui non si può escludere comparisse anche il *De senectute*. Tale ricostruzione potrebbe ben spiegare la presenza in *An seni* 789E-F di un cospicuo gruppo di idee ed esempi che compaiono anche nell'opera dell'Arpinate e che, pertanto, Cuvigny considera come un centone di citazioni ciceroniane (cfr. Cuvigny 1984, pp. 64-65). Sembra significativo, inoltre, che l'opera di Plutarco presenta anche diversi punti di contatto con il Περὶ γῆρας di Iunco (cfr. Cacciari 1995, pp. 393-395); il Cheronese potrebbe essersi servito sia di questa sia di altre opere sulla vecchiaia (come, ad esempio, quella di Aristone), traendone

spunti di riflessione per la composizione del suo trattato, nel quale inserì anche citazioni poetiche sul tema. È pertanto infruttuoso tentare di rintracciare un'unica fonte dell'opera plutarchea tanto quanto lo è provare a risalire ad un modello comune per Cicerone e Plutarco. A tale proposito, si tenga presente che già Arullani 1928 p. 25 sostiene che «l'argomento trattato nell'*An seni*, il carattere della trattazione e inoltre la mentalità e il metodo di lavoro dello scrittore escludono [...] a priori la possibilità che l'opuscolo risalga ad un'unica, determinata fonte, di cui si dovrebbe sentire l'efficacia preponderante». Se si ipotizza, quindi, che per la stesura dell'*An seni* Plutarco abbia attinto all'intero patrimonio letterario *περὶ γήρωος* a lui precedente (ma anche contemporaneo) piuttosto che limitarsi a prendere come modello una sola (o due opere) sul tema, si riesce più facilmente a comprendere la straordinaria originalità del trattato.

Come già osservato da Fornara 1966, pp. 122-123, lo scrittore non persegue il proposito di parlare, in generale, dell'età della vecchiaia, né tantomeno desidera alleviare i suoi fastidi e i malanni che le sono tradizionalmente imputati, come invece Cicerone: il suo intento è quello di discutere dell'opportunità che i vecchi facciano ancora politica, sottolineando l'urgenza del loro contributo nella gestione pubblica delle *poleis* sottoposte al controllo dell'Impero romano. La vecchiaia, dunque, è osservata e studiata dal Cheroneo da una prospettiva politica e i numerosi *exempla* e aneddoti che compaiono nell'opera servono a suffragare la tesi di fondo dello scritto, cioè che gli anziani possono (e devono) ancora impegnarsi nell'attività di governo. Plutarco sfrutta i *topoi* della tradizione classica sulla vecchiaia (gli stessi che conoscevano anche Cicerone ed altri autori), ma li utilizza in contesto politico, piegandoli così alle esigenze del suo scritto. La sua fonte è, pertanto, l'intero patrimonio della letteratura classica sulla vecchiaia, argomento che nell'opera è declinato nelle sue molteplici sfumature, giacché non mancano in essa accenni a temi tradizionali, ma apparentemente poco pertinenti allo scopo del trattato, come quello delle nozze in età matura (789A-B). Analogamente, alcune citazioni, come quella del fr. 23 K. di Euripide, sembrano avere principalmente lo scopo di vivacizzare la prosa plutarchea e non sono eminentemente funzionali alle finalità dell'opera, ma contribuiscono a gettare luce sul suo possibile *iter* compositivo. Nell'*An seni*, infatti, Plutarco fece presumibilmente confluire anche parte del materiale che era stato preparato (e/o già utilizzato) per altre opere: ne è un esempio proprio il succitato frammento euripideo, che compare anche nel *Non posse suaviter* (1094F) e nelle *Quaest. Rom.* (285B) ed è impiegato, nelle due opere, in contesti diversi da quello politico.

Se si tiene conto delle tecniche compositive di Plutarco e della sua vasta conoscenza della letteratura greca (e romana) sul tema della vecchiaia, sembra plausibile credere, seguendo Fornara 1966, che per la composizione del *De senectute* e dell'*An seni* Cicerone e Plutarco non abbiano necessariamente attinto da una fonte comune; è evidente, infatti, che i due scritti rappresentano piuttosto il risultato di una formazione culturale comune ai due autori, che trova evidentemente in Omero e nella poesia lirica il punto d'inizio delle riflessioni sulla vecchiaia.

### ***L'opera nel pensiero politico-filosofico di Plutarco: i rapporti con i Praecepta gerendae reipublicae e gli altri Moralia***

L'*An seni* è forse l'ultimo degli scritti politici di Plutarco conservati e, pertanto, è da mettere in relazione con le altre opere politiche tenendo conto di tale supposta cronologia (Barigazzi 1984, p. 167). Il Cheronese espone il suo pensiero politico-filosofico in diversi opuscoli dei *Moralia*, tra i quali, oltre all'*An seni*, si annoverano i *Praecepta gerendae reipublicae*, il *De unius in republica dominatione*, il *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* e l'*Ad principem ineruditum*, opere in cui si interroga sulla realtà politica del suo tempo, nel tentativo di fornire soluzioni concrete ai problemi che interessano l'apparato amministrativo delle *poleis* sottoposte al controllo dell'Impero romano.

Le riflessioni che il Cheronese presenta nell'*An seni* non costituiscono un insieme di consigli pratici per svolgere l'attività di governo – come, ad esempio nei *Praecepta gerendae reipublicae* – ma un discorso generale di esortazione alla vita politica, che si iscrive nel panorama della letteratura protrettica (Masaracchia 1994, p. 7). Con lucido realismo, il Cheronese definisce i limiti entro cui l'agire dell'uomo politico può ancora trovare la sua ragion d'essere e, pur dichiarando apertamente che il suo tempo non conosce più tirannidi, guerre e assedi, ma solo contese e rivalità di facile risoluzione, sostiene convintamente che esistano ancora occasioni che consentono ai governanti di far emergere la loro virtù politica (*An seni* 784F; cfr. Aalders 1982, p. 26). Nell'opuscolo, pertanto, Plutarco delinea il profilo dello statista ideale, che corrisponde al ritratto dello ζῷον πολιτικόν di matrice aristotelica: si tratta di un essere mite (ἥμερος) e socievole (κοινωνικός), fatto per partecipare di una comunità sociale e politica (πολιτικόν), un uomo che ha a cuore il bene, la città e i cittadini (791C) ed il cui istinto comunitario e politico

(τὸ κοινωνικὸν καὶ πολιτικόν) è immune alla vecchiaia e perdura inalterato fino alla fine della sua vita (783F). Nel tratteggiare la figura del governante ideale – che coincide con quella dell’anziano politico di lungo corso –, il Cheroneo mette così in risalto la *gravitas* del compito che gli statisti sono chiamati a svolgere: diversamente da chi conduce una spedizione militare o si impegna nell’arte nautica, chi fa politica si dedica ad un’attività che non persegue uno scopo specifico e non termina con il raggiungimento dello stesso, ma è un’occupazione che dura per l’intero corso della vita e finisce per coincidere con l’esistenza stessa dell’uomo (791C-D). Sulle tracce dello Stagirita (vd. ad es. *Pol.* 1, 2, 1253a, 2-3; *E.E.* 7, 10, 1242a, 25), dunque, Plutarco arriva a sostenere significativamente che la politica possiede in sé un fine intrinseco, che è connaturato al βίος dell’uomo. Il pensiero fondamentale che percorre l’intera opera è, infatti, quello secondo cui l’arte politica rappresenta l’attività umana per eccellenza (Masaracchia 1994, p. 8): essa procura agli uomini i piaceri più belli e più grandi, i soli dei quali si diletano le divinità (786B-C). Sostenendo che la politica è capace di procurare siffatti piaceri, Plutarco arriva a teorizzare la possibilità che l’uomo politico realizzi la condizione platonica dell’ὁμοίωσις θεῶ (cfr. Plat. *Theaet.* 176b; cfr. Xenophonos 2012, p. 68). Lo scrittore rintraccia significativamente l’origine di tali ἡδοναί nel vivere moralmente bene (τὸ εὖ ποιεῖν καὶ καλόν τι πράττειν) e nell’esercizio delle virtù che provengono dalle buone azioni e dalle opere rivolte alla comunità e agli uomini (786C). Se, dunque, il vivere moralmente bene si identifica con l’impegno politico, non sorprende che Plutarco individui il fine dell’esistenza umana – in particolare, la sua e quella dell’amico Eufane e, in generale, l’esistenza del politico – nel καλῶς ζῆν (783C) di impronta aristotelica (cfr. Arist. *EE* 1214a, b, 1215a, 1216b; *EN* 1278b, 1280b, 1291a, 1332a, 1332b). Tuttavia, sebbene il riferimento al “vivere secondo il bene” occupi già i primi paragrafi dell’opera, esso trova la sua vera esplicitazione solo nella parte conclusiva del trattato, dove il Cheroneo costruisce il significativo paragone tra l’arte politica e la filosofia (796D-F). L’identità tra le due attività – di evidente ascendenza platonica (cfr. *Rep.* 487e-489d) – è dimostrata dalla figura di Socrate, che comprova con il suo stesso esempio che ogni aspetto e circostanza della vita ospita la filosofia. In questo modo Plutarco chiarisce le precedenti formulazioni teoriche sulla natura dell’uomo politico: analogamente al filosofo (che è tale in ogni circostanza della sua vita), un cittadino socievole, animato da spirito umanitario e amante della patria non smetterà mai di essere e comportarsi da uomo politico, anche qualora non dovesse rivestire alcun incarico pubblico; ne consegue che valori come la φιλανθρωπία, la φιλοκαλία e l’attitudine alla κοινωνία si dimostrano indispensabili per

chiunque desideri assumere incarichi di governo (vd. 783E; 792E). L'impegno e la sollecitudine per la cosa pubblica sono inoltre particolarmente importanti anche per guadagnarsi l'amicizia del popolo (787B).

L'opera ospita anche alcune importanti riflessioni sul tema della βασιλεία, che il Cheroneo definisce come la più perfetta e la più grande fra tutti i regimi politici (790A), riecheggiando così il pensiero di Platone sul buon governo del re-filosofo (Aalders 1982, p. 33). Alle parole di apprezzamento per la monarchia, Plutarco fa seguire la precisazione che anch'essa è afflitta da moltissime preoccupazioni, fatiche ed impegni, che sono ben esemplificate dagli aneddoti su Seleuco e Filippo (790B). La perfetta identificazione che Plutarco opera tra i re e gli statisti – realizzata mediante il diretto confronto tra i sovrani Numa, Agesilao e Dario e i politici Solone, Catone e Pericle (790C) – rinvia all'importanza che lo scrittore accorda alle doti morali del governante, le sole capaci di definire davvero la natura (positiva o negativa) di una forma di governo (cfr. Pérez Jiménez 1988, p. 90; Carsana 1990, p. 49). L'abito morale di chi governa – che nel caso dei vecchi politici è composto da qualità positive, come prudenza e saggezza – determina infatti, per Plutarco, il valore del regime politico. È proprio per questo che, in *An seni*, non si rintraccia un esplicito giudizio negativo sulla tirannide, ma lo scrittore si limita a biasimare in modo significativo il comportamento e la vita dei crudeli tiranni di Siracusa Dionisio I e Dionisio II (783D); per quanto riguarda invece la democrazia, Plutarco ne esalta alcuni rappresentanti come, ad esempio, Pericle, che è oltremodo degno di competere con sovrani del calibro del re ideale Numa (790C). Come osserva Catanzaro 2009, p. 28, nonostante lo scrittore sia favorevole ad un modello monarchico di stampo platonico egli si dimostra «al contempo ben conscio del fatto che si tratti di un'eventualità marginale quella di avere la facoltà di scegliere quale costituzione dare allo stato che ci si trova a governare»; per questa ragione, il compito che il Cheroneo affida al buon politico è quello di agire nel migliore dei modi possibili, avvalendosi degli strumenti di governo che ha a sua disposizione.

I *Praecepta* costituiscono senza dubbio l'opera in cui si rintraccia la più organica trattazione delle idee politiche del Cheroneo; tuttavia, analogamente all'*An seni*, il trattato non si presenta come uno scritto politico dal carattere sistematico, come si evince già dal titolo generico Παραγγέλματα (Desideri 2012, pp. 112-113; Caiazza 1993a, p. 16). L'opuscolo è indirizzato a Menemaco di Sardi, un giovane che, in procinto di dare inizio alla sua carriera politica, si rivolge al Cheroneo per ricevere utili consigli, dal momento



che non può esaminare direttamente la vita di un filosofo impegnato nelle attività pubbliche. Nell'opera è possibile individuare con Desideri 2012, p. 113, due temi principali, che concorrono alla definizione del profilo del governante ideale: «gli obiettivi dell'azione politica e gli strumenti utilizzati per conseguirli». La diversa finalità dello scritto, eminentemente pratica – cioè fornire ad un giovane consigli sull'attività politica ed indicargli strumenti e strategie d'azione – giustifica le numerose differenze che intercorrono tra i *Praecepta* e l'*An seni*. Ad una più attenta analisi emerge, tuttavia, come i due scritti siano accomunati da una notevole coincidenza di temi ed *exempla*, che rende possibile considerare l'*An seni* come l'opera in cui Plutarco porta a maturazione e compimento le premesse contenute nei *Praecepta* (cfr. Desideri 2012, p. 120). Diversamente dall'*An seni*, dove Plutarco si limita ad accennare solo brevemente alla situazione politica in cui il governante si trova ad operare, nei *Praecepta* lo scrittore fornisce un vero e proprio spaccato della realtà socio-politica delle *poleis* sottoposte al controllo dell'Impero romano, un quadro della vita politica del tempo che risulta funzionale allo scopo stesso del trattato. In *Praec. ger. reip.* 805A-B, come in *An seni* 784F, Plutarco nota che la situazione politica delle città non consente di dirigere guerre, rovesciare tirannidi o stringere alleanze, ma fornisce, peraltro, altre possibilità concrete per esercitare l'attività politica, come i processi pubblici e le ambascerie; significativamente a 824C lo scrittore arriva poi a sostenere che i popoli godono di una tale situazione di pace da non aver bisogno dei governanti. Se si tiene conto di tale quadro politico, non sorprende che Plutarco ammonisca apertamente gli statisti a non dimenticare che il loro governo è sottoposto al controllo imperiale (813F) e che li biasimi perché incitano il popolo ad emulare le imprese antiche e a perseguire gli ideali del passato, che sono in contrasto con la situazione politica a lui contemporanea (814A). Nell'opera, più che altrove, il Cheronese definisce a chiare lettere la condizione di subordinazione delle città greche all'Impero, indicando le strategie politiche utili per evitare di inasprire il giogo romano (814E-815A). Il tema del rapporto tra il politico ed il popolo è trattato dal Cheronese in entrambe le opere, ma in *An seni* esso è analizzato in maniera meno estesa che nei *Praecepta*: nell'opera, infatti, lo scrittore non rivolge consigli all'anziano governante su come gestire il δῆμος e dialogare con le masse, ma si limita a descrivere il comportamento assennato e l'eloquenza moderata dei vecchi statisti nei confronti del popolo (788C-D), con il quale hanno stretto un rapporto di stima e fiducia in virtù del loro lungo impegno politica e della sollecitudine dimostrata verso la città (787B). Diversamente, nei *Praecepta* lo scrittore fornisce consigli pratici al giovane governante

ed auspica per lui una politica moderata, che gli consenta di guadagnare la stima del popolo non attraverso le elargizioni – che pure rappresentano, talvolta, un valido strumento di controllo politico delle masse (818A-B) –, ma per la sua virtù (821F-822A). La descrizione delle qualità morali del governante rappresenta il cuore delle riflessioni etiche e politiche che Plutarco espone nei due opuscoli: la φρόνησις è senza dubbio una prerogativa degli anziani statisti dell'*An seni*, i quali ricoprono posizioni di spicco in città proprio in virtù della loro assennatezza (789F), qualità morale che, insieme alla giustizia e alla prudenza, costituisce secondo Plutarco l'abito mentale del governante (792D); i vecchi statisti dell'*An seni* condividono con il saggio uomo politico dei *Praecepta* (ὁ σόφρων ἀνὴρ) anche numerose altre caratteristiche, come la rinuncia al lusso e all'ostentazione (791B; *Praec. ger. reip.* 823) e l'attenzione costante per l'attività politica (823A-B). Tra le qualità indispensabili per esercitare l'attività di governo Plutarco annovera anche l'eloquenza; mentre nei *Praecepta* lo scrittore dedica ampio spazio al tema dell'eloquenza politica, che egli considera sia un importante strumento di persuasione delle masse popolari (801C; 802D), che un mezzo per prevalere sugli avversari politici (804B-C), in *An seni* Plutarco si limita a sottolineare che gli anziani si distinguono per il loro λόγος assennato e accorto, che non suscita nel popolo strepito e frastuono, ma contribuisce alla persuasione (789D). Esortazioni a tenere un comportamento che consenta di rifuggire le invidie (*Praec. ger. reip.* 804D; *An seni* 787F) e le malevole affezioni dell'animo, come la φιλονεικία (*Praec. ger. reip.* 815A-B; *An seni* 788E), si rintracciano in entrambi gli scritti. In modo analogo, anche la descrizione della natura dell'impegno politico tratteggiata nei *Praecepta* (823C) coincide con quella successivamente esposta da Plutarco in *An seni* (791C-D): lo statista non si occupa di politica come se svolgesse un servizio pubblico, ma considera l'attività di governo come la ragione della sua stessa vita e del suo agire (823C, καὶ τὴν πολιτείαν βίον καὶ πρᾶξιν, οὐκ ἀσχολίαν ὥσπερ οἱ πολλοὶ καὶ λειτουργίαν); significativamente, dunque, in entrambi gli opuscoli lo scrittore teorizza la completa identificazione della vita (βίος) con l'attività politica.

La riflessione sulle caratteristiche positive del regime monarchico, che in *An seni* occupa soltanto lo spazio di quale riga, è invece più articolata nell'incompiuto trattato *De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio*, nel quale Plutarco prende in esame le diverse forme di governo e dimostra apertamente il suo favore per la monarchia. Il Cheronese descrive il governo monarchico in termini positivi, sostenendo che esso è il solo regime politico in grado di sostenere il tono perfetto ed elevato della

virtù e l'unico che consente al governante di esercitare il suo controllo sul popolo senza ricorrere a costrizioni o favori (827B). La preferenza che, nei due trattati, Plutarco dichiara per la monarchia, inoltre, appare intimamente legata sia al retroterra platonico delle riflessioni politico-filosofiche del Cheronese, che alle condizioni politiche del tempo: a ben guardare, essa rappresenta la forma costituzionale che davvero è possibile scorgere nella realtà politica contemporanea all'autore, giacché viene a coincidere con il governo del *princeps* romano, simbolo vivente della regalità perfetta descritta dal Cheronese (Caiazza 1993b, p. 24). Attraverso il discorso relativo alla scelta della migliore forma di governo, lo scrittore sottolinea la sua implicita adesione al governo imperiale e altrettanto implicitamente tenta di rendere gradita ai cittadini delle *poleis* greche la forma costituzionale a cui sono necessariamente sottoposti. L'*An seni* riecheggia le riflessioni plutarchee sulla monarchia contenute nell'opuscolo dedicato alle tre forme di governo, ma insiste maggiormente sull'importanza di intrattenere pacifici rapporti con Roma grazie alla mediazione di uno statista anziano, esperto di politica e, soprattutto, saggio e moderato.

L'*An seni* sembra, inoltre, rappresentare il punto d'arrivo delle riflessioni di Plutarco sul rapporto tra politica e filosofia, i cui primi tentativi di teorizzazione sono contenuti negli opuscoli *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* e *Ad principem ineruditum*. Nel primo dei due scritti, il Cheronese evidenzia la necessità che la filosofia sia capace di intervenire in modo concreto sull'educazione del governante, orientando la sua azione politica verso l'utile e il bene (776C-D). Nell'*Ad principem*, invece, lo scrittore riflette più concretamente sui vantaggi che il governante può trarre dall'educazione filosofica; per Plutarco, infatti, il λόγος che proviene dalla filosofia assicura al politico la stabilità del potere, rappresentando un antidoto alla degenerazione dello stesso (cfr. Tirelli 2005, p. 26). Nell'opuscolo è dunque tratteggiato il profilo del governante assennato, dotato di disciplina interiore e capacità di autocontrollo, che si esplica nella soggezione alla ragione che vive nell'animo stesso del governante (λόγος ἔμψυχος). Il politico ἀπαίδευτος dell'opuscolo trova, dunque, la sua ideale realizzazione nella figura del vecchio governante dell'*An seni*: seguendo un ben definito percorso educativo (*An seni* 795D), l'anziano politico porta a compimento gli insegnamenti filosofici, trasformandosi da discente del filosofo in educatore assennato dei più giovani uomini politici.

## ***Usi e riusi di aneddoti e citazioni in An seni***

Nell'*An seni* sono contenuti numerosi aneddoti e citazioni che compaiono anche altrove nel *corpus* delle opere di Plutarco; in particolare, è possibile osservare come alcuni episodi siano presenti, in forma più o meno estesa, anche nelle *Vite*, nei *Praecepta gerendae reipublica*, nel *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* e in numerosi altri opuscoli dei *Moralia*.

Sebbene permangano ancora incertezze sul metodo di composizione delle *Vite* e dei *Moralia*, è possibile ipotizzare che Plutarco abbia fatto precedere la stesura delle proprie opere dalla composizione di scritti e note “preliminari”, definiti ὑπομνήματα (cfr. *De tranq. an.* 464E). Secondo Stadter 2014, pp. 669-670, a partire dall'età giovanile, nel corso delle sue letture Plutarco avrebbe selezionato passi ed aneddoti ritenuti da lui utili ed interessanti, scegliendo non di ricopiarli pedissequamente, ma di riassumerli o parafrasarli. Tali aneddoti, forse sistemati alfabeticamente o tematicamente per facilitarne la consultazione, sarebbero stati poi riordinati al fine di essere inseriti nelle *Vite* – in base allo schema compositivo relativo ad ogni singola biografia – oppure nei *Moralia* (Stadter 2014, p. 671). Per Van der Stockt 2002, p. 334, gli appunti redatti dallo scrittore di Cheronea nel corso delle sue letture, utili a richiamare alla memoria anche a distanza di tempo i suoi pensieri e le sue riflessioni su determinati temi, potevano servire a Plutarco tanto come base su cui elaborare gli scritti prossimi alla pubblicazione, quanto come spunti di discussione per le sue lezioni (vd. anche Citro 2013-2014 pp. 18-19). Il riutilizzo in altre opere plutarchee di materiale (come aneddoti e citazioni) che in un determinato opuscolo costituisce un blocco tematico compatto, ha indotto Van der Stockt a rintracciare nel *corpus* delle opere di Plutarco gruppi di appunti, i cosiddetti “cluster”, che vengono ricontestualizzati all'occorrenza dallo scrittore.

In Plutarco, e più in generale negli scrittori antichi, l'uso degli aneddoti risponde all'esigenza di indicare, mediante *exempla*, comportamenti virtuosi ed eticamente validi al fine di correggere gli atteggiamenti deprecabili ed i cattivi costumi degli uomini. A tale proposito, Beck osserva che Plutarco si serve degli aneddoti relativi a personaggi famosi per i loro vizi e le loro virtù al fine di esprimere il proprio sistema di valori ed i cardini del suo pensiero etico-politico e filosofico, senza fornire al lettore l'impressione di indulgere in giudizi di carattere morale (cfr. Beck 2000, p. 25). Gli esempi che costellano gli scritti di Plutarco non sono impiegati soltanto per il loro valore esornativo e retorico, ma principalmente per il loro carattere filosofico e educativo (cfr. Muccioli 2012, p. 33).

L'impiego degli aneddoti in Plutarco risulta funzionale all'argomentazione sostenuta di volta in volta nelle varie opere, all'interno delle quali gli *exempla* vengono opportunamente contestualizzati, oltre che riadattati al nuovo contesto dal punto di vista lessicale e stilistico. L'ampio uso degli aneddoti riscontrato in *An seni* risponde, generalmente ad una finalità paideutica: fornendo esempi tangibili dei vizi e delle virtù dei governanti, Plutarco intende orientare il lettore – e, nel caso dell'*An seni*, la classe politica – verso l'emulazione degli *exempla* positivi, il cui valore etico è spesso rimarcato mediante il diretto confronto con esempi negativi.

Alcuni degli aneddoti contenuti in *An seni* presentano la forma di *apophthegmata* e si configurano, quindi, come un motto o una frase spiritosa inseriti all'interno di uno scambio di battute tra due interlocutori. In tali apoftegmi si può rintracciare una struttura tripartita, articolata in *occasio*, cioè l'indicazione del contesto in cui il motto arguto si inserisce, *provocatio*, la provocazione o l'accusa da cui nasce lo scambio di battute, e *dictum*, ossia la risposta spiritosa od il motto che conclude l'aneddoto (cfr. Citro 2013-2014, pp. 9-11). Nel nostro opuscolo si rintracciano anche aneddoti che si presentano come sintetiche narrazioni di episodi; essi, pur mancando dello scambio di battute e del motto finale presente negli *apophthegmata*, rispondono al medesimo intento di questi ultimi, quello cioè di fornire un ritratto morale esemplare del protagonista dell'episodio (cfr. Wytttenbach 1821, pp. 1-2; Citro 2013-2014, p. 13).

Relativamente al reimpiego nel *corpus* di Plutarco dei medesimi aneddoti, Muccioli 2012, p. 32, sostiene che «si può certo parlare di processi osmotici tra i *Moralia* e le *Vite*». Significativamente, molti degli aneddoti inclusi dal Cheronese in *An seni* sono contenuti anche nelle *Vite*: tra essi si ricorda il sentenzioso giudizio negativo di Catone il vecchio sulla senilità, che compare a 784A ed è citato anche in *Cato Ma.* 9, 10 (e, ancora, in *De vit. aer.* 829F e in *Reg. et imp. apophth.* 199A.), l'episodio che vede il Censore lamentarsi sulla difficoltà di difendersi davanti a uomini più giovani di lui (cfr. 784D; *Cato Ma.* 15, 4), gli aneddoti relativi allo scambio di rimproveri tra Pompeo e Lucullo sulla scelta del più consono stile di vita per gli anziani (cfr. 785F; *Pomp.* 48, 7; *Luc.* 38,5; vd. anche *Reg. et imp. apophth.* 204B) e il racconto sulla malattia di Pompeo (cfr. 786A; *Luc.* 40, 2; *Pomp.* 2, 11-12; vd. anche *Reg. et imp. apophth.* 204B; per altri aneddoti presenti sia in *An seni* che nelle *Vite* cfr. 785E – *Comp. Dem. Ant.* 3,4; 786B-C – *Marc.* 17, 11; 786D-E – *Cor.* 4, 6; 786F – *Thes.* 23, 1). Nelle *Vite*, Plutarco usa gli aneddoti come un «virtuoso» e, combinando gli *exempla* con indicazioni di carattere storico o con riflessioni personali,

tratteggia la personalità e l'agire del protagonista della biografia da più e diversi punti di vista (Stadter 2008, pp. 59; 64). Diversamente, in *An seni*, gli aneddoti sono utilizzati per rispondere a esigenze argomentative connesse con il tema dell'opera: Plutarco si serve di *exempla* per illustrare al lettore concetti, opinioni, idee con maggiore efficacia e chiarezza. Nel nostro opuscolo, gli aneddoti si presentano pertanto (quasi sempre) meno dettagliati e più brevi di quanto non lo siano nelle *Vite*, dove gli episodi sono spesso narrati con il ricorso al discorso diretto e al dialogo tra personaggi (espediente che in *An seni* è meno utilizzato) (vd. ad es. 784A).

Nella nostra opera compaiono, inoltre, aneddoti che sono inclusi anche in altri opuscoli dei *Moralia*, ed in particolare nei *Regum et imperatorum apophthegmata* (oltre che nelle *Vite*) (cfr. 784A - *Reg. et imp. apophth.* 199A; 785F - *Reg. et imp. apophth.* 204B; 786A - *Reg. et imp. apophth.* 204B; 788D - *Reg. et imp. apophth.* 187C). I medesimi aneddoti, che nella raccolta apoftegmatica sono ordinati per personaggio, città o cronologia e mancano quasi completamente dell'indicazione del contesto, in *An seni* sono selezionati ed impiegati in base a criteri tematici e argomentativi e ricorrono spesso in connessione con citazioni poetiche, similitudini e altri espedienti retorici (cfr. Stadter 2008, p. 58).

L'*An seni* contiene un gran numero di citazioni poetiche, alcune delle quali sono testimoniate dal solo Plutarco (cfr. ad es. Pind. fr. 228 Sn; Sim., fr. 28 P.; Sim. fr. 90 W.) (per l'uso delle citazioni in Plutarco cfr. Helmbold-O'Neil 1959; De Wet 1988). Oltre a poter avere una funzione decorativa, in Plutarco le citazioni poetiche si configurano anche «come veicolo di pensieri etico-filosofici» e vengono impiegate dallo scrittore per conferire maggiore veridicità alle sue riflessioni, che si inscrivono così nel solco di una ideale continuità con la tradizione culturale greca (cfr. Carrara 2008, pp. 65-66). Omero è l'autore più citato nell'intero *corpus* delle opere del Cheroneese; in *An seni* si rintracciano undici citazioni omeriche, che sono tutte tratte dall'*Iliade* e risultano impiegate per la maggior parte nella sezione centrale dell'opera (cfr. 788D: *Il.* 12, 458; 1, 343; 789D: *Il.* 8, 453; 19, 165; 789E: *Il.* 2, 53-54; 789F: *Il.* 2, 372; 790A: *Il.* 3, 8; 792E-F: *Il.* 16, 9; 793F: *Il.* 22,71; 795B: *Il.* 9, 55-57; 795E: *Il.* 9, 443). Che Plutarco avesse grande familiarità con i poemi omerici è dimostrato dalla sua capacità di adattare con facilità – sia sotto il profilo stilistico che dal punto di vista grammaticale – i versi al nuovo contesto (cfr. De Wet 1988, p. 16; vd. *Il.* 12, 458 a 788D). Nell'opera le citazioni omeriche sono talvolta anticipate (o seguite) da una parafrasi dei versi del poeta (cfr. 789F-790A; 789D); esse risultano pertanto così ben ricontestualizzate, in modo da configurarsi come parte

integrante del dettato plutarco, contribuendo in maniera notevole allo sviluppo dell'argomentazione (vd. 790A: *Il.* 2,372; 3, 8; cfr. Fernández-Delgado 2020, pp. 86-97). Non mancano nell'opuscolo citazioni omeriche anonime, come *Il.* 9, 55-57 a 795B (vd. anche *Praec. ger. reip.* 798A), versi che vengono ricordati dal Cheronese senza il riferimento all'autore presumibilmente in virtù della loro riconoscibilità e notorietà (cfr. D'Ippolito 2004, p. 18). I passi omerici citati in *An seni* presentano, inoltre, una diversa estensione: alle citazioni "compendiarie" (che sintetizzano e parafrasano, cioè, il contenuto di più versi; vd. 788B) si affiancano citazioni di un unico verso o di un solo *colon* ("monocoliche"), che possono presentarsi come variate dal punto di vista flessionale o per esigenze legate all'articolazione del discorso (788D: "διαβάντας εὔ"; "ἄμα πρόσω καὶ ὀπίσω") (cfr. D'Ippolito 2004, pp. 17-19).

Nell'*An seni* si rintraccia anche un gran numero di citazioni riprese dal repertorio tragico e comico. Dei tre tragediografi Euripide è senza dubbio il più citato: nel nostro opuscolo sono contenute sette citazioni euripidee, che presentano per lo più carattere gnomico e sentenzioso (cfr. 784A: *Ph.* 1688; 786A: fr. 23 K.; 786D: fr. 911 K.; 788F *Or.* 258; 790A: fr. 200,3-4 K.; 793C: *H.F.* 268-9; 794B: *Bacc.* 66-7). Oltre a godere di una considerevole autorità epistemica in ambito morale, per Plutarco Euripide riveste talvolta un posto di rilievo anche per la medicina, come dimostrato ad esempio dall'uso di *Eur. Or.* 258 a 788F (Opsomer 2020, p. 290).

Le citazioni sofoclee sono meno numerose, ma particolarmente significative, giacché contribuiscono a far luce sull'abitudine di Plutarco all'impiego (e al reimpiego) delle citazioni non soltanto per scopi argomentativi, ma anche in funzione decorativa. Il fr. 864 R. di Sofocle è citato sia a 788B che a 792A ed è impiegato in entrambi i passi in un contesto analogo, cioè in relazione al tema dell'esercizio delle facoltà intellettive, che si affievoliscono se non vengono allenate. A 792A la citazione, che risulta più estesa di quanto si osserva a 788B, è inoltre seguita dall'esplicita menzione dell'autore, fatto che non si verifica di frequente in Plutarco, il quale si serve spesso di citazioni poetiche – verosimilmente note ai suoi lettori – senza indicarne l'autore o l'opera di provenienza. Se si esclude l'ipotesi che il riutilizzo di una medesima citazione poetica nella stessa opera sia il risultato di semplice disattenzione, si potrebbe forse ipotizzare che lo scrittore ricorra ad un uso volontario dello stesso passo poetico, variando l'estensione della citazione, per rimarcare un concetto, un'idea, che ritiene particolarmente utile al fine dello sviluppo del discorso, che viene, in tal modo, anche impreziosito dal punto di vista

stilistico. Un caso analogo si verifica con il fr. 199 Sn. di Pindaro, di cui lo scrittore cita dapprima il v. 3 a 787C e successivamente i vv. 1-2 a 789E.

A 785A-B Plutarco cita, invece, i versi 668-73 dell'*Edipo a Colono*, attribuendoli (forse per un errore di memoria) alla parodo della tragedia, anziché al primo stasimo. L'importanza che i versi rivestono in questo passo è evidenziata dal contesto in cui essi sono inseriti: Plutarco impiega la citazione all'interno di un famoso aneddoto sul processo intentato a Sofocle per demenza; diversamente dagli altri testimoni dell'episodio, tuttavia, Plutarco è l'unico a riportare i versi declamati dal tragediografo davanti ai giudici, probabilmente perché li trovava già nella sua fonte (cfr. Di Gregorio 1979, p. 39). Se si ipotizza che lo scrittore abbia citato i versi di sua iniziativa, piuttosto che leggerli nella sua fonte, si può allora forse supporre che egli abbia impiegato la citazione poetica per la sua forte carica emotiva: per Karanasiou 2020, pp. 453-457, Plutarco sfrutta la duplice natura del passo tragico (come testo poetico e testo performativo) per costruire una vera e propria scena teatrale, della quale il lettore diventa in prima persona spettatore. Che abbia letto o meno i versi sofoclei nella sua fonte, è indubbio che a 785A-B lo scrittore dimostri di saper adeguare in modo originale e personale le citazioni al contesto, costruito *ad hoc* per dare risalto ai versi: con l'espressione ὥσπερ ἐκ θεάτρον il Cheronese evidenzia, infatti, che il passo poetico ed il racconto del processo contro Sofocle sono in diretta relazione tra loro; Plutarco costruisce in questo modo una scena teatrale il cui protagonista è un tragediografo, Sofocle, che recita dinanzi ad una giuria-pubblico i versi di un suo dramma, ricevendo ovazioni e applausi come dopo una *pièce* teatrale.

Nella nostra opera Plutarco utilizza le citazioni comiche collocandole adeguatamente in contesti in cui il registro è meno elevato e il discorso verte su tematiche di minore rilievo. È significativo il caso del fr. *adesp. com.* 738 K.-A. che, inserito all'interno di alcune ironiche considerazioni sul tema delle nozze contratte in tarda età, ridicolizza l'immagine del vecchio sposo, fornendo allo scrittore l'occasione per costruire un confronto tra l'intempestiva scelta dei vecchi di darsi alla politica in tarda età e quella dell'uomo anziano che decide di sposarsi quando oramai è già avanti negli anni.

Le citazioni poetiche ci permettono anche di indagare le tecniche compositive del Cheronese: è esemplare il caso dell'*incipit* dell'*An seni*, in cui è presente una citazione pindarica (fr. 228 Sn), dalla quale prende le mosse l'intera argomentazione di Plutarco. La citazione, che risulta «funzionale a portare immediatamente il lettore in *medias res*», introduce e diviene parte di un'estesa e significativa immagine atletica (783B-C), con la



quale lo scrittore istituisce un confronto tra gli agoni politici e i giochi atletici, nel tentativo di convincere il dedicatario dell'opera, Eufane, che non è giusto accampare pretesti (come la vecchiaia), per allontanarsi dalla politica anzitempo (Catanzaro 2009, p. 121-122). L'utilizzo di un apoftegma o una citazione per dare avvio all'opera rappresenta un espediente stilistico e retorico comunemente usato da Plutarco, che se ne serve con maggiore frequenza nei *Moralia* che nelle *Vite*, dove si rintraccia, in generale, un più esiguo numero di citazioni poetiche (cfr. Bowie 2008, p. 154).

Un nutrito gruppo di citazioni poetiche ed aneddoti compare sia in *An seni* che nel trattato anti-epicureo *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*. Sebbene i due scritti siano notevolmente differenti per temi e finalità, l'evidenza, in entrambe le opere, di un comune utilizzo di episodi e citazioni ha indotto Xenophontos a ravvisare nei due opuscoli l'esistenza di un *cluster* compatto, che potrebbe testimoniare l'uso da parte di Plutarco di uno stesso *ὑπόμνημα* per la stesura delle due opere (cfr. Xenophontos 2012, p. 64). Aneddoti come quello sul pittore Nicia e sul matematico Archimede si rintracciano sia in *An seni* (786B-C) che in *Non posse suaviter* (1093E-1094B), dove risultano meglio contestualizzati, configurandosi come parte integrante del discorso anti-epicureo di Plutarco sui piaceri del corpo. Sebbene, infatti, lo scrittore inserisca gli aneddoti e le citazioni in contesti che, nelle due opere, presentano aspetti comuni, risulta evidente come in *An seni* essi non siano utilizzati esclusivamente in funzione anti-epicurea, ma siano piuttosto connessi principalmente con le finalità etico-politiche del trattato, nel quale Plutarco intende elogiare gli aspetti positivi dell'impegno nella vita pubblica. La forma più elaborata e la maggiore aderenza al contesto degli aneddoti e delle citazioni nel *Non posse suaviter* suggerisce che il materiale presente nel trattato anti-epicureo sia più vicino alla forma del (presunto) *ὑπόμνημα* di quanto non lo sia il materiale contenuto in *An seni* (cfr. Xenophontos 2012, p. 87). Tale evidenza potrebbe indurre a ritenere verisimile che, per la stesura dell'*An seni*, Plutarco si sia rifatto direttamente al *Non posse suaviter* più che al suo *ὑπόμνημα*; tuttavia, l'assenza di dati sicuri circa la data di composizione delle due opere non consente di stabilire con certezza se il trattato anti-epicureo possa aver rappresentato davvero uno dei testi utilizzati dal Cheronese per la composizione del nostro scritto politico (cfr. Xenophontos 2012, p. 87).

Anche i *Praecepta gerendae reipublicae* condividono con l'*An seni* aneddoti e citazioni, che si rintracciano principalmente nella seconda parte dell'opuscolo, dedicata all'analisi degli aspetti caratteristici dell'attività politica degli anziani governanti (793A-797D).

Diversamente da quanto osservato per l'*An seni* e il *Non posse suaviter*, la coincidenza di temi, riflessioni, aneddoti e citazioni nel nostro opuscolo e nei *Praecepta* non sembra presupporre, secondo Xenophontos 2012, pp. 85, 87, un *cluster* compatto. Per la studiosa, il ricorso ad una stessa citazione poetica – come nel caso di *Il. 9, 55-57* in *An seni* 795B e in *Praecepta* 798A – o il richiamo a idee politiche che condividono il medesimo retroterra filosofico (come quelle contenute in *An seni* 796C-E e in *Praecepta* 798B) possono certamente suggerire l'ipotesi dell'utilizzo da parte di Plutarco di uno stesso ὑπόμνημα; tuttavia, se si tiene conto del fatto che le due opere condividono il medesimo argomento – la politica –, si può ipotizzare che le coincidenze ravvisabili nei due trattati derivino non tanto da idee contenute in uno ὑπόμνημα, quanto in generale dal bagaglio di riflessioni e considerazioni che costituivano l'universo intellettuale e culturale di Plutarco. In altri termini, per la studiosa, nella composizione delle due opere politiche lo scrittore avrebbe fatto ricorso ad uno schema di pensiero, più che ad una raccolta scritta di annotazioni (cfr. Xenophontos 2012, p. 85). Tale ipotesi ha certamente il merito di sottolineare la straordinaria capacità del Cheronese di rielaborare idee e concetti (talvolta astratti) in opere che, pur condividendo lo stesso tema, trattano evidentemente l'argomento da diverse angolazioni; tuttavia, per quanto riguarda l'*An seni*, sembra maggiormente plausibile credere che nella stesura della nostra opera – verosimilmente posteriore ai *Praecepta* – Plutarco non si sia limitato a riformulare pensieri, idee e considerazioni che erano evidentemente parte del suo bagaglio filosofico-culturale, ma abbia tratto dagli stessi *Praecepta* (o dai suoi appunti sul tema politico) ciò che poteva ritornare utile alla finalità del suo scritto; a ben vedere, infatti, in *An seni* la riflessione politica si intreccia perfettamente ai consigli di carattere pratico ed etico sul comportamento dello statista (argomento centrale nei *Praecepta*), e ogni considerazione rientra coerentemente in una cornice più ampia, quella del rapporto tra senilità e vita politica.

Se si prende in esame, ad esempio, il caso delle idee di Plutarco sulle diverse modalità di ingresso nella vita politica, si osserva che esse trovano spazio in entrambi gli opuscoli, ma in *An seni* il problema dell'esordio nella carriera pubblica è affrontato da una prospettiva diversa da quella dei *Praecepta*, dove lo scrittore fornisce un dettagliato resoconto delle differenti possibilità (e dei conseguenti rischi o benefici) di un esordio politico rapido e brillante o della scelta di un ingresso lento e sicuro (804C-806F; cfr. Roskam 2008, pp. 325-333). In *An seni* (791A) il Cheronese concentra la propria attenzione su di un argomento specifico, quello dei giovani che esordiscono in politica

sotto l'ala protettiva dei vecchi governanti. Tale scelta risponde evidentemente all'esigenza di sottolineare il ruolo paideutico degli anziani politici, rimarcando che grazie alla loro guida e al loro esempio i giovani possono acquisire familiarità ed esperienza con gli affari di governo. Oltre alla coincidenza contenutistica, *An seni* 790F-791A e *Praec. ger. reip.* 805E-806A condividono anche alcuni *exempla*: si tratta di un elenco di coppie di giovani e vecchi statisti esemplari che – se si eccettua il caso di qualche coppia che compare nell'una ma non nell'altra opera – sono significativamente citate dal Cheronese nei due passi con lo stesso ordine. La presenza di *exempla* comuni induce ad ipotizzare che, accanto ad un processo di rielaborazione dei suoi pensieri e delle sue riflessioni, lo scrittore abbia fatto altresì ricorso, per la stesura dell'*An seni*, al materiale di cui disponeva, servendosi probabilmente, non solo di appunti e note, ma anche del contenuto di quelle opere che aveva già compilato o che erano in fase di elaborazione. Si tenga, inoltre, presente che Plutarco potrebbe aver alluso al tema dell'ingresso in politica anche in *An seni* 788C, luogo che presenta, tuttavia, problemi testuali che non consentono di formulare ipotesi certe sul senso del passo: nel sostenere la tesi della superiorità delle qualità morali dei vecchi statisti sul vigore fisico dei giovani governanti, lo scrittore istituisce (forse) un confronto tra le due categorie di uomini politici, evidenziando verosimilmente che gli anziani non entrano negli affari della politica in modo improvviso e repentino e per vanagloria (come invece farebbero i giovani), ma dopo una meditata riflessione.

Dal rapido confronto tra le strategie di utilizzo degli aneddoti e delle citazioni in *An seni*, nelle *Vite* e negli altri opuscoli dei *Moralia* emerge con chiarezza come Plutarco sia abile nell'adattare gli *exempla*, gli episodi e i passi poetici citati a contesti che, oltre ad essere talvolta molto diversi tra loro, rispondono quasi sempre a differenti finalità. Le citazioni rappresentano uno strumento retorico che Plutarco impiega principalmente per la sua valenza argomentativa: come nota Opsomer 2020, pp. 277-278, lo scrittore si serve delle citazioni poetiche (in special modo quelle euripidee) soprattutto in virtù della loro autorità epistemica e le utilizza, pertanto, per confermare (attraverso l'autorevolezza del poeta) il suo punto di vista. Talvolta, le citazioni sono impiegate anche per impreziosire e abbellire il dettato plutarcheo e per smorzare o accrescere la tensione espressiva del discorso; attraverso il loro impiego, inoltre, Plutarco dà ai lettori prova della sua erudizione. Diversamente dalle citazioni, gli aneddoti rispondono principalmente a un fine paideutico: i protagonisti degli *exempla* nell'*An seni* assurgono al ruolo di paradigmi

universalmente validi e, attraverso l'invito all'emulazione dei modelli del passato, orientano l'uomo politico verso la scelta di comportamenti virtuosi.

### *Lingua e stile*

L'opera si apre con una significativa apostrofe al dedicatario dello scritto, Eufane, al quale Plutarco si rivolge direttamente, utilizzando la seconda persona singolare (783B, ἔχεις). Nel discorrere con l'amico, lo scrittore alterna l'uso della prima persona plurale (783B, οὐκ ἀγνοοῦμεν; 783C ἐμμενοῦμεν; προειλόμεθα; μέλλοιμεν) e singolare (783C, οἶομαι; λογίζομαι; 785E οὐκ οἶδα), che lascia ben presto il posto a riflessioni, espresse in modo impersonale, talvolta con il ricorso al plurale indefinito ο, in altre occasioni, con l'uso di un "noi" generico, nel quale si avverte chiaramente l'intenzione dello scrittore di trasmettere un messaggio universalmente condivisibile dai suoi contemporanei (784C, ὁρῶμεν; 784F, ἡμεῖς δ' οἱ νῦν τρυφῶντες; 785A, ἀποδειλιῶμεν). Nella prosecuzione dell'opera è, tuttavia, raro che Plutarco si esprima usando la prima persona singolare o che si rivolga direttamente ad Eufane, fatto che si verifica, oltre che nell'*incipit*, solo in altri pochissimi luoghi del trattato (cfr. 786C, σὺ γινώσκεις; 786D, ὑπομίμησκε; 792F, Καὶ μὴν οἶσθα; 793A, εἰ βούλει; 794B, καθάπερ...σὺ...μεταχειρίζῃ) (cfr. Arullani 1928, p. 20). Il discorso si articola per lo più in periodi ampi e concettosi (vd. ad es. 783B-D; 785E-786A), caratterizzati da numerosi costrutti participiali ed intervallati da proposizioni incidentali (vd. ad es. 785D, ὅπερ λοιπὸν ἐστι) e, talvolta espressioni esclamative (788D e 794B καὶ νῆ Δία) (cfr. Ziegler 1965, pp. 359-360). L'esposizione è vivacizzata da un consistente numero di proposizioni interrogative dirette retoriche (784F-785A; 785C; 786C; 787B-C), espediente che è frequentemente accostato all'uso di *exempla* esplicativi, quasi come se lo scrittore fosse davvero impegnato a dibattere e confrontarsi direttamente con il suo interlocutore.

Il lessico impiegato è vario e non soltanto riflette la profonda cultura dello scrittore, ma mostra anche la sua abile tecnica compositiva. Plutarco utilizza spesso termini che afferiscono allo stesso ambito semantico, talvolta esprimendo un concetto opposto (come ad es.; πόσις e βρῶσις a 786A; πεινάω e διψάω a 790B); cifra caratteristica del dettato plutarcheo è anche il frequente uso di coppie sinonimiche, che impreziosiscono il fraseggio: a titolo di esempio, si vedano le coppie di aggettivi σύντροφος - συνήθης (a cui rispondono gli avverbi ἀγρίως - χαλεπῶς) (788C) e γυμνός - ἄνοπλος (787F), la coppia

di sostantivi εὐδία - εὐαερία (787E) e i verbi μεταδιδάσκω (al passivo) e μεταμανθάνω (784C); συνοικέω e συμβιόω (789B), ἀποσβέννυμι e καταψύχω (789E), anch'essi impiegati in endiadi. Si osserva anche il frequente impiego di terne di sostantivi, aggettivi e verbi, spesso utilizzati in *climax* (οἰστρωδες καὶ ἀβέβαιον καὶ μεμιγμένον a 786C; ἀπαραμύθητον καὶ πολύπονον καὶ βαρεῖαν 787B; ἀρετῆς καὶ γένους καὶ φιλοτιμίας a 787D; λέγων τι καὶ πράττων καὶ τιμώμενος a 788A). L'uso dello schema ternario rappresenta uno strumento retorico rilevante anche dal punto di vista dell'argomentazione del discorso; il più comune impiego di schemi antitetici binari, nella forma avversativa della *correctio*, οὐ ... ἀλλά (787B; 788A; 789D; 791C; 794B-C) μή ... ἀλλά (789D; 792E; 794B) οὐ μόνον ... ἀλλὰ καί... (785A; 796B) si accompagna all'uso dello schema οὐ ... οὐδέ ... ἀλλά (784B; 784C; 787C; 790E-F) che, oltre a consentire al Cheronese di creare contrapposizioni significative dal punto di vista concettuale e linguistico, conferisce al discorso le caratteristiche di una meditazione ragionata. Anche l'enumerazione degli *exempla* è articolata generalmente per coppie o per terne; esemplari sono i casi degli statisti Epaminonda e Silla (786D) o dei re Seleuco e Filippo (790A-B), a cui Plutarco affianca gruppi di tre personalità esemplari, come gli uomini d'arte e scienza Nicia, Archimede e Cano (786B-C), i re Agesilao, Numa e Dario e i politici Solone, Catone e Pericle (790B-C). Mediante il ricorso a gruppi di esempi e aneddoti lo scrittore accresce la forza espressiva della sua prosa, che si caratterizza anche per l'impiego metaforico di aggettivi, sostantivi e in particolare di verbi, attraverso i quali costruisce intrecci metaforici tra le diverse parti dell'opuscolo. Un esempio significativo è quello relativo all'uso di παραβλαστάνω “germogliare”, che a 791A e a 796B è impiegato per costruire un significativo confronto metaforico tra la crescita (in ambito politico) dei giovani governanti e lo sviluppo delle piante. L'uso metaforico del verbo si dimostra ancor più pregnante se lo si considera in relazione ad altri *loci* dell'opuscolo: a 787E lo scrittore paragona l'attività politica degli anziani ai vecchi alberi (τὰ παλαιὰ δένδρα) difficili da svellere e sorretti da molteplici radici (πολύρριζον), mentre a 789F compara la φρόνησις, qualità precipua degli anziani governanti, a una pianta che produce frutti tardivi (καθάπερ ὀψικάρπου φυτοῦ). Con un raffinato gioco di rimandi, Plutarco costruisce quindi serie metaforiche che travalicano i limiti dello spazio di testo in cui sono inserite, per dare vita ad un fitto gioco di allusioni e richiami lessicali, che rivelano l'alto grado di elaborazione dello scritto.

### ***Edizioni e traduzioni dell'An seni respublica gerenda sit***

Nel corso dei secoli, l'opuscolo *An seni respublica gerenda sit* ha goduto di una fortuna sempre crescente. Esso non compare nel cospicuo numero delle traduzioni latine di opere appartenenti ai *Moralia* approntate nel XV secolo; degli opuscoli politici plutarchei, infatti, l'*An seni* e il *De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio* sono gli unici a non aver suscitato l'interesse degli umanisti del '400 (cfr. Bevegny 1994, pp. 79-80). La ragione di ciò potrebbe risiedere tanto nella scarsità dei manoscritti disponibili, quanto nella specificità dell'argomento trattato e nel carattere non eminentemente pratico degli scritti, aspetti che dovevano mal accordarsi con uno degli scopi per cui le traduzioni latine venivano approntate. Come osserva Bevegny 1994, p. 78, infatti, «per il loro contenuto edificante i *Moralia* risultavano perfetti come omaggio ad un potente, per il fatto che i savi ammonimenti di Plutarco non solo valevano quali nobili (ma, nello stesso tempo, generiche) esortazioni al bene, bensì – soprattutto – venivano a lusingare direttamente il dedicatario, che era in qualche modo portato a vedere se stesso come incarnazione di quegli stessi ideali plutarchei per la virtù dei comportamenti o per le qualità di *optimus princeps*». Un'opera come l'*An seni respublica gerenda sit*, nella quale è lo stesso titolo a denunciare la specificità dell'argomento trattato, poteva forse essere percepita come non adatta a principe o un giovane rampollo di una famiglia illustre.

Nel XVI secolo si assiste ad una crescita dell'interesse verso gli scritti di Plutarco, fenomeno che si deve a una più ampia disponibilità di manoscritti e alla diffusione di scuole di greco ad opera di dotti bizantini (cfr. Stok 1998, p. 124; De Bartolo 2011, p. 283). Risale al primo decennio del secolo la pubblicazione dell'*editio princeps* dei *Moralia*, apparsa a Venezia nel 1509 per i tipi di Aldo Manuzio e curata da Demetrio Ducas, con l'ausilio di Erasmo da Rotterdam, di Girolamo Aleandro e verosimilmente anche di Niccolò Leonico Tomeo e Aldo Musuro (cfr. Martinelli Tempesta 2006, p. 162; Vendruscolo 1996, p. 553). Per gli opuscoli 32-56 – e dunque anche per l'*An seni*, che è contrassegnato con il numero 49 – il testo greco dell'Aldina si basa sul codice J, l'Ambr. C 195 inf. (gr. 881) (cfr. Irigoien 1987, p. CCLXXXIX; Martinelli Tempesta 2006, p. 162). È del 1542, invece, l'edizione di Basilea, una ristampa dell'Aldina a cura di Hieronymus Froben e Nicolaus Episcopus, nella quale vengono corretti numerosi errori materiali presenti nell'*editio princeps* (cfr. Irigoien 1987, p. CCXCV; Martinelli Tempesta 2006, p. 164). Allo stesso anno (1542) si data anche la traduzione latina dell'*An seni* e di altri

opuscoli dei *Moralia* approntata dall'erudito olandese Longolius, che oltre ad avvalersi dell'Aldina – ma difficilmente dell'edizione di Basilea, come crede invece D'Errico 1974, p. 21 – ha avuto sicuramente a disposizione un *exemplar Mediolanense*, che è andato irrimediabilmente perduto; tale manoscritto è stato consultato dallo studioso – come egli stesso dichiara – per la traduzione dei capitoli 32-39 delle *Quaestiones Naturales*, che non compaiono nella tradizione manoscritta greca in nostro possesso (*Hocusque Aldinum exemplar sumus secuti: quae sequuntur, ex Mediolanensi sunt exemplari*; cfr. Irigoien 1987, p. CCLXXXIV-CCLXXXV; D'Errico 1974, p. 7; 21-22; Meeusen 2016, pp. 223-236). Sembra verisimile credere, con Irigoien, che l'*exemplar* di Milano abbia rappresentato per Longolius, oltretutto, un mezzo per migliorare e correggere il testo dell'Aldina e, pertanto, anche quei luoghi dell'*An seni* che si presentavano corrotti (vd. il commento a 784C-D). La sua traduzione, verbosa e spesso ridondante, ha goduto di un'ampia fortuna: essa ha rappresentato uno dei principali modelli per la traduzione dal greco in lingua castigliana di Diego Gracián de Alderete del 1548; inoltre, altri editori, come Vascosanus 1544, Cornarius 1555 e Guillard-Belot 1566 hanno ristampato nelle loro edizioni la traduzione dell'erudito olandese. Anche lo Stephanus, nella sua prima edizione in tredici volumi, realizzata a Ginevra nel 1572, stampa per alcuni opuscoli – tra cui il nostro – la traduzione latina di Longolius. Tali traduzioni sono pubblicate in volumi separati rispetto a quelli che contengono il testo greco, per la cui costituzione l'erudito segue per buona parte il testo dell'Aldina. Per Ziegler 1956, p. 382, «l'edizione completa dello Stephanus superò di gran lunga l'Aldina, grazie all'esame di numerosi eccellenti manoscritti, all'utilizzazione dei contributi di eminenti studiosi (fra i quali il Leonicus, il Muretus e il Turnebus) e ai brillanti emendamenti dello Stephanus stesso; essa, a buon diritto, formò la base di tutte le edizioni successive».

Accanto alla traduzione latina di Longolius occupano un posto di rilievo nella tradizione degli studi sui *Moralia* anche i lavori di Xylander (1570) e di Amyot (1572). Xylander realizza la sua edizione in tre tappe: al 1570 risalgono le due stampe della traduzione latina dei *Moralia*, pubblicate rispettivamente a Parigi presso l'editore Dupuy e a Basilea presso Guarino; due anni dopo (1572), in concomitanza con l'uscita, a Parigi, della traduzione francese di Amyot, Xylander fa ristampare la sua traduzione presso Guarino e la correda di un'appendice contenente le note al testo greco, il quale vede la luce solo nel 1574, nell'edizione episcopiana realizzata a Basilea. La traduzione latina dell'*An seni* di Xylander si caratterizza per la sua estrema chiarezza, che riflette i tentativi dello studioso

di attenersi all'originale greco (cfr. Martinelli Tempesta 2006, pp. 165-166; Taufer 2013, pp. 239-240). La coeva traduzione francese dei *Moralia* di Plutarco ad opera di Amyot (1572) conosce tre riedizioni (1574, 1575, 1581) e numerose ristampe e, grazie ad essa, Plutarco diviene l'autore più letto in Francia tra il XVI e il XVII secolo (cfr. Criniti 1979, pp. 191). La traduzione dell'*An seni* di Amyot si distingue per la sua eleganza, perfezione formale e aderenza al testo greco, oltre che per la scelta di un lessico ricercato (cfr. Ziegler 1965, pp. 382-383; Aulotte 1965; Frazier - Guerrier 2018). Sia la traduzione latina di Xylander che quella francese di Amyot si basano sull'Aldina e sull'edizione di Basilea (cfr. Taufer 2013, p. 238).

Nel XVII secolo si registra una capillare diffusione delle traduzioni delle opere plutarchee, a cui fa da contraltare uno scarso interesse filologico per il testo del Cheroneo, che ritorna ad essere oggetto di studio solo nel XVIII secolo (cfr. Ziegler 1965, p. 385). A questo periodo risale, infatti, l'edizione completa dei *Moralia* di Reiske; essa, datata all'ultimo quarto del secolo (1774-1782), consta di dodici volumi – l'*An seni* è contenuto nel nono del 1778 – e si distingue per la qualità delle congetture del filologo, che nella sua prefazione all'opera cita alcuni manoscritti plutarchei conservati ad Oxford (Irigoin 1987, p. CCXCIX).

L'edizione dei *Moralia* di Daniel Wytttenbach, pubblicata ad Oxford tra il 1795 e il 1830 in otto tomi – dei quali il quarto contiene l'*An seni* (1797) –, rappresenta «una sorta di summa di tutti gli sforzi critici ed ecdotici compiuti sino alla seconda metà del Settecento, a partire dall'*editio princeps* del 1509» (cfr. Martinelli Tempesta 2010, p. 8). L'opera si configura come una vera e propria edizione critica moderna, corredata di apparato (nel quale Wytttenbach informa sulla *constitutio textus*) e della traduzione latina di Xylander, ed impreziosita con le *Animadversiones* e con un *index Graecitatis* (cfr. Irigoin 1987, p. CCXCIX; Martinelli Tempesta 2010, p. 28). Nella prefazione alla sua edizione, Wytttenbach «n'enumere pas moins de trente manuscriys à la plupart desquels il a affecté des sigles» (Irigoin 1987, p. CCXCIX- CCC); per la costituzione del testo, egli, inoltre, non si serve soltanto dei codici, sottoposti ad esame autoptico e collazione, ma si avvale anche dell'apporto dei postillati (cfr. Martinelli Tempesta 2010, p. 30). Tra il 1805 e il 1827 Adamantios Koraes dà vita ad un progetto editoriale, *La Biblioteca Ellenica*, per la cui realizzazione si dedica alla revisione di molteplici testi classici, tra cui quello di Plutarco. Le sue edizioni sono caratterizzate da ampie prefazioni al lettore e da un ricco



commentario. L'*An seni* è contenuto in un volume del 1824 dedicato alle opere politiche di Plutarco (cfr. Xenophonos 2019, p. 547).

L'edizione ottocentesca dei *Moralia* curata da Dübner e pubblicata tra il 1846 e il 1855 presso l'editore Didot non sembra rappresentare un punto di svolta rispetto al precedente lavoro critico e filologico di Wyttenbach. Essa consta di cinque volumi, di cui il terzo e il quarto contengono i *Moralia* e, dunque, anche l'*An seni*, che è parte del secondo tomo (1877). Diversamente dall'edizione di Wyttenbach, la didotiana di Dübner – al cui nome, come osserva Irigoin, sono legate pregevoli correzioni al testo – non è corredata di apparato critico ed il testo è costituito sulla base delle collazioni di manoscritti conservati nella Bibliothèque Nationale de France, effettuate tra il 1821 e il 1823 da un dotto greco, Κόντος, residente a Parigi (cfr. Irigoin 1987, p. CCC; Martinelli Tempesta 2010, pp. 33-35).

Negli ultimi anni del XIX secolo vedono la luce due importanti lavori editoriali: nel 1874 è data alle stampe, presso l'editore John Wilson, la traduzione inglese dei *Moralia* in cinque volumi – di cui l'ultimo contiene l'*An seni* – a cura di William Goodwin, che corregge e supervisiona il lavoro di diversi traduttori. Tra il 1888 e il 1896 è edita, invece, presso Teubner, l'*editio minor* dei *Moralia* in sette volumi – dei quali il quinto (1793) contiene l'*An seni* – a cura di Bernardakis. Per la sua edizione – che porta a compimento il progetto editoriale di Rudolf Hercher, morto prematuramente – lo studioso si avvale della collazione di una trentina di codici (tra cui l'Ambr. C 126 inf.), che visiona personalmente, soprattutto per singoli *loci* (cfr. Martinelli Tempesta 2010, pp. 37-38). Il testo greco si presenta corredato di apparato critico, in cui Bernardakis non manca di segnalare le sue congetture alle quali, secondo Irigoin, lo studioso avrebbe dato più spazio che non alla collazione dei manoscritti (Irigoin 1987, p. CCCI). Come nota Martinelli Tempesta 2010, p. 39, nonostante i tentativi di Bernardakis di effettuare un esame autoptico dei codici «il limite più serio di questa edizione, anche a prescindere da alcune pratiche ecdotiche che non aiutano il lettore, consiste nella quasi totale rinuncia a effettuare una *recensio* su basi scientifiche e nella valutazione assiologica dei manoscritti, nell'ambito dei quali si va alla ricerca, opuscolo per opuscolo, del *codex optimus*».

Il XX secolo vede la pubblicazione di rilevanti traduzioni e edizioni critiche: nel 1908 Teubner dà avvio ad un nuovo progetto editoriale, che giungerà a compimento solo nel 1978: il volume I dei sette che compongono la nuova edizione dei *Moralia*, tuttavia, viene pubblicato soltanto nel 1925, grazie all'impegno di Pohlenz, Hubert e Sieveking, mentre,

il quinto volume (fasc. 1), in cui è contenuto il nostro opuscolo, viene dato alle stampe nella prima metà del 1950, per essere poi ripubblicato in seconda edizione (con gli *addenda* di Drexler) nel 1960. L'edizione si distingue per la sua correttezza dal punto di vista dell'indagine sulla *recensio* e dell'impostazione metodologica, oltre che per l'importanza che le introduzioni ai singoli volumi rivestono nell'ambito dell'indagine sulla tradizione del testo (cfr. Martinelli Tempesta 2010, p. 50). Coeva al lavoro editoriale di Teubner è l'edizione statunitense dei *Moralia* della Loeb Classical Library, i cui primi volumi vengono alle stampe già nel 1927. L'opera consta di sedici volumi curati, tra gli altri, da De Lacy, Einarson e Sandbach; nella sua prima fase editoriale – a cui appartiene anche il decimo volume a cura di Fowler (1936), nel quale è inserito il nostro opuscolo – l'edizione non mostra particolare attenzione per la *recensio* e la *constitutio textus*, giacché essa è pensata principalmente come una traduzione in lingua inglese del testo plutarco, del quale vengono segnalati i passi emendati per congettura. È datata al 1957, invece, l'edizione, con traduzione in greco moderno e commento dell'*An seni* di Ioannes Stamatakos.

Alla fine degli anni Sessanta del secolo Flacelière e Defradas raccolgono un gruppo di studiosi per dare vita ad una nuova edizione critica complessiva dei *Moralia* di Plutarco, per la Collection des Universités de France: si tratta dell'edizione dei *Moralia* de *Les Belles Lettres*. Il nostro opuscolo, contenuto nel nono volume del 1984, è curato da Marcel Cuvigny. L'edizione di Cuvigny si caratterizza (come la maggior parte di quelle della collana) per la presenza di un cospicuo numero di note di commento al testo, nelle quali l'editore dà il suo importante contributo alla possibile soluzione di rilevanti problemi testuali. L'edizione dei *Moralia* de *Les Belles Lettres* occupa un posto di rilievo nel panorama degli studi sulla tradizione manoscritta dell'opera plutarca: il primo volume contiene l'introduzione generale, in cui sono confluiti i risultati delle ricerche sulla storia del testo di Jean Irigoin, che ha contribuito in modo decisivo alla realizzazione di «quella che è tuttora la migliore trattazione d'insieme sulla *Textgeschichte* dei *Moralia*» (cfr. Martinelli Tempesta 2010, p. 55).

Le più recenti traduzioni italiane dell'*An seni* sono quella di De Lazzer del 1989, ristampata nel 1991, e quella di Giardini in Beta-Giardini 2007, di cui è stata pubblicata una riedizione nel 2020. Oltre alla traduzione dell'*An seni*, il lavoro di Beta-Giardini contiene anche le traduzioni delle altre opere politiche di Plutarco. Sia la traduzione di De Lazzer che quella di Giardini danno sinteticamente conto, nelle note di commento, dei

luoghi del testo corrotti. Degna di nota è, inoltre, la traduzione italiana dell'opuscolo a cura di Pisani; essa è inserita nella prima traduzione italiana completa dei *Moralia* di Plutarco, data alle stampe nel 2017. La traduzione di Pisani è corredata di note di commento, a cui è premezza una sintetica descrizione del contenuto dell'opera.

## *Conspectus siglorum*

A = Par. gr. 1671, a. 1296

B = Par. gr. 1675, saec. XV

E = Par. gr. 1672, saec. XIV

J = Ambr. C 195 inf. (gr. 881), saec. XIII

J<sup>2</sup> = correctiones a Demetrio Duca in codice J adhibitae

O = Ambr. M 82 sup. (gr. 528), saec. XIII-XIV

X = Marc. Gr. 250, saec. XI

b = Bruxel. 18967, saec. XIV

v = Vindob. Phil. gr. 46, saec. XV

y = Vat. gr. 1009, saec. XIV

α = Ambr. C 126 inf. (gr. 859), paulo ante 1296

υ = Urb. gr. 98, saec. XIV

La traduzione dell'*An seni respublica gerenda sit* è stata condotta sul testo stabilito da Cuvigny 1984, dal quale mi discosto a 784D, 788C, 789D, passi dei quali discuto nel commento.

## Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον

783B 1. Ὅτι μὲν, ὃ Εὐφανεῖς, ἐπαινέτης ὢν Πινδάρου πολλάκις ἔχεις διὰ στόματος ὡς εἰρημένον εὖ καὶ πιθανῶς ὑπ' αὐτοῦ·

«τιθεμένων ἀγῶνων πρόφασις  
ἀρετὰν ἐς αἰπὺν ἔβαλε σκότον»,

C οὐκ ἀγνοοῦμεν. Ἐπειδὴ δὲ πλείστας αἰεὶ πρὸς τοὺς πολιτικοὺς ἀγῶνας ἀποκνήσεις καὶ μαλακίαι προφάσεις ἔχουσαι τελευταίαν ὥσπερ τὴν «ἀφ' ἱερᾶς» ἐπάγουσιν ἡμῖν τὸ γῆρας, καὶ μάλιστα δὴ τούτῳ τὸ φιλότιμον ἀμβλύνειν καὶ δυσωπεῖν δοκοῦσαι πείθουσιν εἶναι τινα πρέπουσαν οὐκ ἀθλητικῆς μόνον ἀλλὰ καὶ πολιτικῆς περιόδου κατάλυσιν, οἴομαι δεῖν ἂν πρὸς ἐμαυτὸν ἐκάστοτε λογίζομαι καὶ πρὸς σὲ διελθεῖν περὶ τῆς πρεσβυτικῆς πολιτείας· ὅπως μὴδέτερος ἀπολείψει τὴν μακρὰν συνοδίαν μέχρι δεῦρο κοινῇ προερχομένην μὴδὲ τὸν πολιτικὸν βίον ὥσπερ ἡλικιώτην καὶ συνήθη φίλον ἀπορρίψας μεταβαλεῖται πρὸς ἄλλον ἀσυνήθη καὶ χρόνον οὐκ ἔχοντα συνήθη γενέσθαι καὶ οἰκεῖον, ἀλλ' ἐμμενοῦμεν οἷς ἀπ' ἀρχῆς προειλόμεθα, ταῦτο τοῦ ζῆν καὶ τοῦ καλῶς ζῆν ποιησάμενοι πέρας· εἰ γε δὴ μὴ μέλλοιμεν ἐν βραχεῖ τῷ λειπομένῳ τὸν πολὺν ἐλέγχειν χρόνον, ὡς ἐπ' οὐδενὶ καλῷ μάτην ἀνηλωμένον.

D Οὐ γὰρ ἡ τυραννίς, ὡς τις εἶπε Διονυσίῳ, καλὸν ἐντάφιον, ἀλλ' ἐκείνῳ γε τὴν μοναρχίαν μετὰ τῆς ἀδικίας τό γε μὴ παύσασθαι συμφορὰν τελεωτέραν ἐποίησε, καὶ καλῶς Διογένης ὕστερον ἐν Κορίνθῳ τὸν υἱὸν αὐτοῦ θεασάμενος ἰδιώτην ἐκ τυράννου γεγεννημένον· «Ὡς ἀναξίως», ἔφη, «σεαυτοῦ, Διονύσιε, πράττεις· οὐ γὰρ ἐνταῦθά σε μεθ' ἡμῶν ἔδει ζῆν ἐλευθέρως καὶ ἀδεῶς, ἀλλ' ἐκεῖ τοῖς τυραννείοις ἐγκατωκοδομημένον ὥσπερ ὁ πατήρ ἄχρι γήρωσ ἐγκαταβιῶσαι». Πολιτεία δὲ δημοκρατικὴ καὶ νόμιμος ἀνδρὸς εἰθισμένου παρέχειν

E αὐτὸν οὐχ ἦττον ἀρχόμενον ὠφελίμως ἢ ἄρχοντα καλὸν ἐντάφιον ὡς ἀληθῶς τὴν ἀπὸ τοῦ βίου δόξαν τῷ θανάτῳ προστίθησι· τοῦτο γὰρ

«ἔσχατον δύεται κατὰ γᾶς»,

ὡς φησι Σιμωνίδης, πλὴν ὢν προαποθνήσκει τὸ φιλόκλιον καὶ φιλόκαλον καὶ προαπαυδᾷ τῆς τῶν ἀναγκαίων ἐπιθυμίας ὁ τῶν καλῶν ζῆλος, ὡς τὰ πρακτικὰ μέρη καὶ θεῖα τῆς ψυχῆς ἐξιτηλότερα τῶν παθητικῶν καὶ σωματικῶν ἐχούσης· ὅπερ οὐδὲ λέγειν καλὸν οὐδ' ἀποδέχεσθαι τῶν λεγόντων, ὡς κερδαίνοντες μόνον οὐ κοπιῶμεν· ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ Θουκυδίδου παράγειν ἐπὶ τὸ βέλτιον, μὴ τὸ φιλότιμον ἀγῆρω μόνον ἡγουμένους, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κοινωνικὸν καὶ πολιτικόν, ὃ καὶ μύρμηξιν ἄχρι τέλους παραμένει καὶ μελίτταις· οὐδεὶς γὰρ εἶδεν ὑπὸ γήρωσ κηφῆνα γενομένην μέλιτταν, ὥσπερ ἔνιοι τοὺς πολιτικοὺς ἀξιούσιν, ὅταν παρακμάσωσιν, οἴκοι σιτουμένους καθῆσθαι καὶ ἀποκεῖσθαι, καθάπερ ἰῶ σίδηρον ὑπ' ἀργίας τὴν πρακτικὴν ἀρετὴν σβεννυμένην περιορῶντας. |

784A Ὅ γὰρ Κάτων ἔλεγεν ὅτι πολλὰς ἰδίας ἔχοντι τῷ γῆρα κῆρας οὐ δεῖ τὴν ἀπὸ τῆς κακίας ἐκόντας ἐπάγειν αἰσχύνην· πολλῶν δὲ κακιῶν οὐδεμιᾶς ἦττον ἀπραξία καὶ δειλία καὶ μαλακία καταισχύνουσιν ἄνδρα πρεσβύτην, ἐκ πολιτικῶν ἀρχείων καταδυόμενον εἰς οἰκουρίαν γυναικῶν ἢ κατ' ἀγρὸν ἐφορῶντα καλαμητρίδας καὶ θεριστάς·

«Ὁ δ' Οἰδίπους ποῦ καὶ τὰ κλείν' αἰνίγματα;».

B Τὸ μὲν γὰρ ἐν γῆρα πολιτείας ἄρχεσθαι καὶ μὴ πρότερον, ὥσπερ Ἐπιμενίδην λέγουσι κατακοιμηθέντα νεανίαν ἐξεγρέσθαι γέροντα μετὰ πενήκοντα ἔτη, εἶτα τὴν οὕτω μακρὰν καὶ συμβεβιωκυῖαν ἡσυχίαν ἀποθέμενον ἐμβαλεῖν ἑαυτὸν εἰς ἀγῶνας καὶ ἀσχολίας, ἀήθη καὶ ἀγύμναστον ὄντα καὶ μήτε πράγμασιν ἐνωμιληκότα πολιτικοῖς μήτ' ἀνθρώποις, ἴσως ἂν

αἰτιωμένῳ τινὶ παράσχοι τὸ τῆς Πυθίας εἰπεῖν· «Ὅψ' ἦλθες» ἀρχὴν καὶ δημαγωγίαν «διζήμενος», καὶ παρ' ὄραν στρατηγίου κόπτεις θύραν, ὥσπερ τις ἀτεχνότερος ὢν νύκτωρ ἐπίκωμος ἀφιγμένος ἢ ξένος, οὐ τόπον οὐδὲ χώραν ἀλλὰ βίον, οὐ μὴ πεπείρασαι, μεταλλάττων. Τὸ γὰρ

«πόλις ἄνδρα διδάσκει»

C κατὰ Σιμωνίδην ἀληθές ἐστιν ἐπὶ τῶν χρόνον ἔχόντων μεταδιδασθῆναι καὶ μεταμαθεῖν μάθημα διὰ πολλῶν ἀγώνων καὶ πραγμάτων μόλις ἐκπονούμενον, ἄνπερ ἐν καιρῷ φύσεως ἐπιλάβηται καὶ πόνον ἐνεγκεῖν καὶ δυσημερίαν εὐκόλως δυναμένης. Ταῦτα δόξει τις μὴ κακῶς λέγεσθαι πρὸς τὸν ἀρχόμενον ἐν γῆρα πολιτείας.

D **2.** Καίτοι τὸναντίον ὀρῶμεν ὑπὸ τῶν νοῦν ἔχόντων τὰ μεράκια καὶ τοὺς νέους ἀπο τρεπομένους τοῦ τὰ κοινὰ πράττειν· καὶ μαρτυροῦσιν οἱ νόμοι διὰ τοῦ κήρυκος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ Ἀλκιβιάδας οὐδὲ Πυθίας ἀνιστάντες ἐπὶ τὸ βῆμα πρώτους, ἀλλὰ τοὺς ὑπὲρ πεντήκοντ' ἔτη γεγονότας λέγειν καὶ συμβουλεύειν παρακαλοῦντες· οὐ γὰρ τοιοῦτοις ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια ἐμποδῶν (εἰσί) καὶ (τῆς) προτροπῆς ἐκάστων στρατιωτῶν. Ὁ δὲ Κάτων μετ' ὀγδοήκοντ' ἔτη δίκην ἀπολογούμενος ἔφη χαλεπὸν εἶναι βεβιωκότα μετ' ἄλλων ἐν ἄλλοις ἀπολογεῖσθαι. Καίσαρος δὲ τοῦ καταλύσαντος Ἀντώνιον οὐτι μικρῶ βασιλικώτερα καὶ δημωφελέστερα γενέσθαι πολιτεύματα πρὸς τῇ τελευτῇ πάντες ὁμολογοῦσιν· αὐτὸς δὲ τοὺς νέους ἔθεσι καὶ νόμοις αὐστηρῶς σωφρονίζων, ὡς ἐθορύβησαν, «Ἀκούσατ'» εἶπε «νέοι γέροντος οὐ νέου γέροντες ἤκουον». Ἡ δὲ Περικλέους πολιτεία τὸ μέγιστον ἐν γῆρα κράτος ἔσχεν, ὅτε καὶ τὸν πόλεμον ἄρασθαι τοὺς Ἀθηναίους ἔπεισε· καὶ προθυμουμένων οὐ κατὰ καιρὸν μάχεσθαι πρὸς ἑξακισμυρίους ὀπλίτας, ἐνέστη καὶ διεκώλυσε, μονονοῦ τὰ ὄπλα τοῦ δήμου καὶ τὰς κλεῖς τῶν πυλῶν ἀποσφραγισάμενος. Ἀλλὰ μὴν ἄ γε Ξενοφῶν περὶ Ἀγησιλάου γέγραφε, αὐτοῖς ὀνόμασιν ἄξιόν ἐστι παραθέσθαι· «Ποίας γάρ, φησι, νεότητος οὐ κρεῖττον τὸ ἐκείνου γῆρας ἐφάνη; Τίς μὲν γὰρ τοῖς ἐχθροῖς ἀκμάζων οὕτω φοβερὸς ἦν ὡς Ἀγησίλαος τὸ μήκιστον τοῦ αἰῶνος ἔχων; Τίνος δ' ἐκποδῶν γενομένου μᾶλλον ἦσθησαν οἱ πολέμοι ἢ Ἀγησιλάου, καίπερ γηραιῶ τελευτήσαντος; Τίς δὲ συμμάχοις θάρσος παρέσχεν ἢ Ἀγησίλαος, καίπερ ἤδη πρὸς τῷ τέρματι τοῦ βίου ὢν; Τίνα δὲ νέον οἱ φίλοι πλέον ἐπόθησαν ἢ Ἀγησίλαον γηραιὸν ἀποθανόντα;».

F **3.** Εἴτ' ἐκείνους μὲν τηλικαῦτα πράττειν ὁ χρόνος οὐκ ἐκώλυεν, ἡμεῖς δ' οἱ νῦν τρυφῶντες ἐν πολιτείαις, μὴ τυραννίδα, μὴ πόλεμόν τινα, μὴ πολιορκίαν ἐχούσας, ἀπολέμους δ' ἀμίλλας καὶ φιλοτιμίας νόμῳ τὰ πολλὰ καὶ λόγῳ μετὰ δίκης περαινομένας, ἀποδειλιῶμεν, οὐ μόνον στρατηγῶν τῶν τότε καὶ δημαγωγῶν, | ἀλλὰ καὶ ποιητῶν καὶ σοφιστῶν καὶ ὑποκριτῶν ὁμολογοῦντες εἶναι κακίους; Εἶγε Σιμωνίδης μὲν ἐν γῆρα χοροῖς ἐνίκα, ὡς τοῦπίγραμμα δηλοῖ τοῖς τελευταίοις ἔπεσιν·

«Ἄμφι διδασκαλίῃ δὲ Σιμωνίδῃ ἔσπετο κῦδος ὀγδωκονταέτει παιδὶ Λεωπρέπεος».

Σοφοκλῆς δὲ λέγεται μὲν ὑπὸ πολλῶν παρανοίας δίκην φεύγων ἀναγνῶναι τὴν ἐν Οἰδίποδι τῷ ἐπὶ Κολωνῷ πάροδον, ἧς ἐστιν ἀρχή·

«Εὐίππου, ξένε, τᾶσδε χώ-  
ρας ἴκου τὰ κράτιστα γᾶς ἔπαυλα,  
τὸν ἀργῆτα Κολωνόν, ἐνθ'  
ἀλίγεια μινύρεται  
θαμίζουσα μάλιστ' ἀη-  
δῶν χλωραῖς ὑπὸ βασσαῖς»,

B

θαυμαστοῦ δὲ τοῦ μέλους φανέντος, ὥσπερ ἐκ θεάτρου τοῦ δικαστηρίου προπεμφθῆναι μετὰ κρότου καὶ βοῆς τῶν παρόντων. Τουτί δ' ὁμολογουμένως Σοφοκλέους ἐστὶ τὸ ἐπιγραμμάτιον·

«Ὡδὴν Ἡροδότῳ τεύξεν Σοφοκλῆς ἐτέων ὦν  
πέντ' ἐπὶ πεντήκοντα».

Φιλήμονα δὲ τὸν κωμικὸν καὶ Ἄλεξιν ἐπὶ τῆς σκηνῆς ἀγωνιζομένους καὶ στεφανουμένους ὁ θάνατος κατέλαβε. Πῶλον δὲ τὸν τραγωδὸν Ἐρατοσθένης καὶ Φιλόχορος ἱστοροῦσιν ἐβδομήκοντ' ἔτη γεγενημένον ὀκτῶ τραγωδίας ἐν τέτταρσιν ἡμέραις διαγωνίσασθαι μικρὸν ἔμπροσθεν τῆς τελευτῆς.

C

**4.** Ἄρ' οὖν οὐκ αἰσχρὸν ἐστὶ τῶν ἀπὸ σκηνῆς γερόντων τοὺς ἀπὸ τοῦ βήματος ἀγεννεστέρους ὀρᾶσθαι, καὶ τῶν ἱερῶν ὡς ἀληθῶς ἐξισταμένους ἀγόνων ἀποτίθεσθαι τὸ πολιτικὸν πρόσωπον, οὐκ οἶδ' ὅποιον ἀντιμεταλαμβάνοντας; Καὶ γὰρ τὸ τῆς γεωργίας ἐκ βασιλικοῦ ταπεινόν· ὅπου γὰρ ὁ Δημοσθένης ἀνάξια πάσχειν φησὶ τὴν Πάραλον, ἱερὰν οὖσαν τριήρη, ξύλα καὶ χάρακας καὶ βοσκήματα τῷ Μειδίᾳ παρακομίζουσιν, ἣ πού πολιτικὸς ἀνὴρ ἀγωνοθεσίας καὶ βοιωταρχίας καὶ τὰς ἐν Ἀμφικτύοσι προεδρίας ἀπολιπών, εἴθ' ὀρώμενος ἐν ἀλφίτων καὶ στεμφύλων διαμετρήσει καὶ πόκοις προβάτων οὐ παντάπασι δόξει τοῦτο δὴ τὸ καλούμενον «ἵππου γῆρας» ἐπάγεσθαι, μηδενὸς ἀναγκάζοντος; Ἐργασίας γε μὴν βαναύσου καὶ ἀγοραίας ἄπτεσθαι μετὰ πολιτείαν ὁμοίον ἐστὶ τῷ γυναικὸς ἐλευθέρου καὶ σώφρονος ἔνδυμα περισπάσαντα καὶ περίζωμα δόντα συνέχειν ἐπὶ καπηλείου· καὶ γὰρ τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς οὕτως ἀπόλλυται τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ μέγεθος πρὸς τινος οἰκονομίας καὶ χρηματισμοῦ ἀγομένης. Ἄν δ', ὅπερ λοιπὸν ἐστὶ, ῥαστώνας καὶ ἀπολαύσεις τὰς ἡδυπαθείας καὶ τὰς τρυφὰς ὀνομάζοντες ἐν ταύταις μαραινόμενον ἡσυχῇ παρακαλῶσι γηράσκων τὸν πολιτικόν, οὐκ οἶδα ποτέρᾳ δυνεὶ εἰκόνων αἰσχυρῶν πρέπειν δόξει μᾶλλον ὁ βίος αὐτοῦ· πότερον ἀφροδίσια ναύταις ἄγουσι τὸν λοιπὸν ἤδη πάντα χρόνον, οὐκ ἐν λιμένι τὴν ναῦν ἔχουσιν, ἀλλ' ἔτι πλέουσιν ἀπολίπουσι, ἢ καθάπερ ἔνιοι τὸν Ἡρακλέα παίζοντες οὐκ εὖ γράφουσιν ἐν Ὀμφάλῃ κροκωτοφόρον ἐνδιδόντα Λυδαῖς θεραπευνοῦσι ῥιπίζειν καὶ παραπλέκειν ἑαυτόν, οὕτως τὸν πολιτικὸν ἐκδύσαντες τὴν λεοντήν καὶ κατακλίναντες εὐωχῆσομεν αἰεὶ καταπαλλόμενον καὶ καταυλούμενον, οὐδὲ τῆ τοῦ Πομπηίου Μάγνου φωνῆ διατραπέντες, [τῆ] πρὸς Λεύκολλον ἦν εἶπεν, αὐτὸν μὲν εἰς λουτρά καὶ δεῖπνα καὶ συνουσίας μεθημερινὰς καὶ πολὺν ἄλλον καὶ κατασκευὰς οἰκοδομημάτων νεοπρεπεῖς μετὰ τὰς στρατείας καὶ πολιτείας ἀφεικότα, τῷ δὲ Πομπηίῳ φιλαρχίαν ἐγκαλοῦντα καὶ φιλοτιμίαν παρ' ἡλικίαν· ἔφη γὰρ ὁ Πομπηῖος ἀωρότερον εἶναι γέροντι τὸ τρυφᾶν ἢ τὸ ἄρχειν· | ἐπεὶ δὲ νοσοῦντι συνέταξε κίχλην ὁ ἰατρός, ἦν δὲ δυσπόριστον καὶ παρ' ὥραν, ἔφη δὲ τις εἶναι παρὰ Λευκόλλῳ πολλὰς τρεφομένας, οὐκ ἔπεμψεν οὐδ' ἔλαβεν εἰπών· «Οὐκοῦν, εἰ μὴ Λεύκολλος ἐτρύφα, Πομπηῖος οὐκ ἂν ἔζησε;»

D

E

F

786A

**5.** Καὶ γὰρ εἰ ζητεῖ πάντως ἡ φύσις τὸ ἡδὺ καὶ τὸ χαίρειν, τὸ μὲν σῶμα τῶν γερόντων ἀπείρηκε πρὸς πάσας πληρὸν ὀλίγων τῶν ἀναγκαίων, τὰς ἡδονὰς καὶ οὐχ «ἢ Ἀφροδίτῃ τοῖς γέρονσιν ἄχθεται» μόνον, ὡς Εὐριπίδης φησὶν, ἀλλὰ καὶ τὰς περὶ πόσιν καὶ βρῶσιν ἐπιθυμίας ἀπημβλυμμένας τὰ πολλὰ καὶ νωδὰς κατέχοντες μόλις οἷον ἐπιθήγουσι καὶ χαράττουσιν· ἐν δὲ τῇ ψυχῇ παρασκευαστέον ἡδονὰς οὐκ ἀγεννεῖς οὐδ' ἀνελευθέρους, ὡς Σιμωνίδης ἔλεγε πρὸς τοὺς ἐγκαλοῦντας αὐτῷ φιλαργυρίαν, ὅτι τῶν ἄλλων διὰ τὸ γῆρας ἀπεστερημένοι ἡδονῶν ὑπὸ μιᾶς ἔτι γηροβοσκεῖται τῆς ἀπὸ τοῦ κερδαίνειν. Ἄλλ' ἡ πολιτεία καλλίστα μὲν ἡδονὰς ἔχει καὶ μεγίστα, αἷς καὶ τοὺς θεοὺς εἰκός ἐστὶν ἢ μόναις ἢ μάλιστα χαίρειν· αὗται δ' εἰσὶν αἷς τὸ εὖ ποιεῖν καὶ καλὸν τι πράττειν ἀναδίδωσιν. Εἰ γὰρ Νικίας ὁ ζωγράφος οὕτως ἔχαιρε τοῖς τῆς τέχνης ἔργοις, ὥστε τοὺς οἰκέτας ἐρωτᾶν πολλάκις, εἰ λέλονται καὶ ἡρίστηκεν, Ἀρχιμήδην δὲ τῆ σάνιδι προσκείμενον ἀποσπῶντες βία καὶ ἀποδύοντες ἤλειφον οἱ θεράποντες, ὁ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος ἀλλημιμένου διέγραφε τὰ σχήματα, Κάνος δ' ὁ αὐλητής, ὄν καὶ σὺ γινώσκεις, ἔλεγεν ἀγνοεῖν τοὺς ἀνθρώπους, ὅσῳ μᾶλλον αὐτὸν αὐλῶν ἢ ἐτέρους εὐφραίνει, λαμβάνειν γὰρ ἂν μισθὸν οὐ διδόναι τοὺς ἀκούειν ἐθέλοντας, ἄρ' οὐκ ἐπινοοῦμεν

B

C



D ἥλικας ἡδονὰς αἰ ἀρεταὶ τοῖς χρωμένοις ἀπὸ τῶν καλῶν πράξεων καὶ τῶν κοινωνικῶν ἔργων καὶ φιλανθρώπων παρασκευάζουσιν; Οὐ κνῶσαι οὐδὲ θρύπτουσαι ὥσπερ αἰ εἰς σάρκα λεῖαι καὶ προσηνεῖς γινόμεναι κινήσεις· ἀλλ' αὐταὶ μὲν οἰστρῶδες καὶ ἀβέβαιον καὶ μεμιγμένον σφυγμῷ τὸ γαργαλίζον ἔχουσιν, αἰ δ' ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἔργοις οἷον δημιουργὸς ὁ πολιτευόμενος ὀρθῶς ἐστίν, οὐ ταῖς Εὐριπίδου «χρυσαῖς πτέρυξιν», ἀλλὰ τοῖς Πλατωνικοῖς ἐκείνοις καὶ οὐρανίοις πτεροῖς ὅμοια τὴν ψυχὴν μέγεθος καὶ φρόνημα μετὰ γήθους λαμβάνουσιν ἀναφέρουσιν.

E 6. Ὑπομίμησε δὲ σεαυτὸν ὧν πολλάκις ἀκήκοας· ὁ μὲν γὰρ Ἐπαμεινώνδας ἐρωτηθεὶς τί ἡδιστον αὐτῷ γέγονεν, ἀπεκρίνατο τὸ τοῦ πατρὸς ἔτι ζῶντος καὶ τῆς μητρὸς νικῆσαι τὴν ἐν Λεύκτροις μάχην. Ὁ δὲ Σύλλας, ὅτε τῶν ἐμφυλίων πολέμων τὴν Ἰταλίαν καθήρας προσέμιξε τῇ Ῥώμῃ πρῶτον, οὐδὲ μικρὸν ἐν τῇ νυκτὶ κατέδαρθεν, ὑπὸ γήθους καὶ χαρᾶς μεγάλης ὥσπερ πνεύματος ἀναφερόμενος τὴν ψυχὴν· καὶ ταῦτα περὶ αὐτοῦ γέγραφεν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν. Ἄκουσμα μὲν γὰρ ἔστω μηδὲν ἡδίων ἐπαίνου κατὰ τὸν Ξενοφῶντα, θέαμα δὲ καὶ μνημόνευμα καὶ διάνοημα τῶν ὄντων οὐδὲν ἔστιν ὃ τοσαύτην φέρει χάριν ὅσην πράξεων ἰδίων ἐν ἀρχαῖς καὶ πολιτείαις ὥσπερ ἐν τόποις λαμπροῖς καὶ δημοσίοις ἀναθεώρησις. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ χάρις εὐμενῆς ὁμαρτοῦσα τοῖς ἔργοις καὶ συναμιλλώμενος ἔπαινος, εὐνοίας δικαίας ἡγεμών, οἷόν τι φῶς καὶ γάνωμα τῷ χαίροντι τῆς ἀρετῆς προστίθησι· καὶ δεῖ μὴ περιορᾶν ὥσπερ ἀθλητικὸν στέφανον ἐν γῆρα ξηρὰν γενομένην τὴν δόξαν, ἀλλὰ καινὸν αἰεὶ τι καὶ πρόσφατον ἐπιφέροντα τὴν τῶν παλαιῶν χάριν ἐγείρειν καὶ ποιεῖν ἀγήρω καὶ μόνιμον· ὥσπερ οἱ τὸ Δηλιακὸν πλοῖον (...) ἀντὶ τῶν πονούντων (ξύλων) ἐμβάλλοντες ἄλλα καὶ συμπηγνύντες, αἴδιον ἐκ τῶν τότε 787A χρόνων καὶ ἄφθαρτον ἐδόκουν διαφυλάττειν. | Ἔστι δὲ καὶ δόξης καὶ φλογὸς οὐ χαλεπὴ σωτηρία καὶ τήρησις, ἀλλὰ μικρῶν ὑπεκκαυμάτων δεομένη, κατασβεσθὲν δὲ καὶ καταψυχθὲν οὐδέτερον ἂν τις ἀπραγμόνως πάλιν ἐξάψειεν. Ὡς δὲ Λάμπις ὁ ναύκληρος ἐρωτηθεὶς πῶς ἐκτήσατο τὸν πλοῦτον· «Οὐ χαλεπῶς» ἔφη «τὸν μέγαν, τὸν δὲ βραχὺν ἐπιτόνως καὶ βραδέως», οὕτως τῆς πολιτικῆς δόξης καὶ δυνάμεως ἐν ἀρχῇ τυχεῖν οὐ ῥᾶδιόν ἐστι, τὸ δὲ συναυξῆσαι καὶ διαφυλάξαι μεγάλην γενομένην ἀπὸ τῶν τυχόντων ἔτοιμον. Οὕτε γὰρ φίλος ὅταν γένηται πολλὰς λειτουργίας ἐπιζητεῖ καὶ μεγάλας, ἵνα μένη φίλος, μικροῖς δὲ σημείοις τὸ ἐνδελεχὲς αἰεὶ διαφυλάττει τὴν εὐνοίαν, ἢ τε δήμου φιλία καὶ πίστις οὐκ αἰεὶ δεομένη χορηγοῦντος οὐδὲ προδικοῦντος οὐδ' ἄρχοντος αὐτῇ τῇ προθυμίᾳ συνέχεται καὶ τῷ μὴ προαπολείποντι μηδ' ἀπαγορεύοντι τῆς ἐπιμελείας καὶ φροντίδος. Οὐδὲ γὰρ αἰ στρατεῖαι παρατάξεις αἰεὶ καὶ μάχας καὶ πολιορκίας ἔχουσιν, ἀλλὰ καὶ θυσίας ἔστιν ὅτε καὶ συνουσίας διὰ μέσου καὶ σχολὴν ἄφθονον ἐν παιδιαῖς καὶ φλυαρίαις δέχονται. Πόθεν γε δὴ τὴν πολιτείαν φοβητέον, ὡς ἀπαραμύθητον καὶ πολύπονον καὶ βαρεῖαν, ὅπου καὶ θέατρα καὶ C πομπαὶ καὶ νεμήσεις καὶ «χοροὶ καὶ Μοῖσα καὶ Ἀγλαΐα» καὶ θεοῦ τινος αἰεὶ τιμὴ τὰς ὀφρῦς λύουσα παντὸς ἀρχείου καὶ συνεδρίου πολλαπλάσιον τὸ ἐπιτερπὲς καὶ κεχαρισμένον ἀποδίδωσιν;

D 7. Ὁ τοίνυν μέγιστον αἰ πολιτεῖαι κακὸν ἔχουσι, τὸν φθόνον, ἧκιστα διερείδεται πρὸς τὸ γῆρας· «κύνες γὰρ καὶ βαῦζουσιν ὃν ἂν μὴ γινώσκωσι» καθ' Ἡράκλειτον, καὶ πρὸς τὸν ἀρχόμενον ὥσπερ ἐν θύραις τοῦ βήματος μάχεται καὶ πάροδον οὐ δίδωσι, τὴν δὲ σύντροφον καὶ συνήθη δόξαν οὐκ ἀγρίως οὐδὲ χαλεπῶς, ἀλλὰ πράως ἀνέχεται. Διὸ τὸν φθόνον ἐνιοὶ τῷ καπνῷ παρεικάζουσι· πολὺς γὰρ ἐν τοῖς ἀρχομένοις διαφλέγεσθαι προεκπίπτων, ὅταν ἐκλάμψωσιν ἀφανίζεται. Καὶ ταῖς μὲν ἄλλαις ὑπεροχαῖς προσμάχονται καὶ διαμφισβητοῦσιν ἀρετῆς καὶ γένους καὶ φιλοτιμίας, ὡς ἀφαιροῦντες αὐτῶν ὅσον ἄλλοις ὑφίενται· τὸ δ' ἀπὸ τοῦ χρόνου πρωτεῖον, ὃ καλεῖται κυρίως πρεσβεῖον, ἀζηλοτύπητόν ἐστι καὶ παραχωρούμενον· οὐδεμιᾶ γὰρ οὕτως τιμῇ συμβέβηκε τὸν τιμῶντα μᾶλλον ἢ τὸν τιμώμενον κοσμεῖν, ὡς τῇ τῶν γερόντων. Ἔτι τὴν μὲν ἀπὸ τοῦ πλοῦτου δύναμιν ἢ λόγου δεινότητος ἢ σοφίας οὐ πάντες αὐτοῖς γενήσεσθαι προσδοκῶσιν, ἐφ' ἣν δὲ προάγει τὸ γῆρας αἰδῶ καὶ δόξαν, οὐδεὶς ἀπελπίζει τῶν πολιτευομένων. Οὐδὲν οὖν διαφέρει κυβερνήτου πρὸς ἐναντίον E κῦμα καὶ πνεῦμα πλεύσαντος ἐπισφαλῶς, εὐδίας δὲ καὶ εὐαερίας γενομένης ὀρμίσασθαι

ζητοῦντος, ὁ τῷ φθόνῳ διανουμαχήσαςπολὺν χρόνον, εἶτα παυσαμένου καὶ στορεσθέντος ἀνακρουόμενος ἐκ τῆς πολιτείας καὶ προϊέμενος ἅμα ταῖς πράξεσι τὰς κοινωνίας καὶ τὰς ἑταιρείας. Ὅσῳ γὰρ χρόνος γέγονε πλείων, καὶ φίλους πλείονας καὶ συναγωνιστὰς πεποίηκεν, οὐς οὔτε συνεξάγειν ἑαυτῷ πάντα ἐνδέχεται καθάπερ διδασκάλῳ χορὸν οὔτ' ἐγκαταλείπειν δίκαιον· ἀλλ' ὥσπερ τὰ παλαιὰ δένδρα τὴν μακρὰν πολιτείαν οὐ ῥάδιόν ἐστιν ἀνασπᾶσαι πολύρριζον οὕσαν καὶ πράγμασιν ἐμπεπλεγμένην, ἃ πλείονας παρέχει ταραχὰς καὶ σπαραγμοὺς ἀπερχομένοις ἢ μένουσιν. Εἰ δέ τι καὶ περίεστι φθόνου λείψανον ἢ φιλονεικίας πρὸς τοὺς γέροντας ἐκ τῶν πολιτικῶν ἀγώνων, κατασβεστέον τοῦτο τῇ δυνάμει μᾶλλον ἢ δοτέον τὰ νῶτα, γυμνοὺς καὶ ἀνόπλους ἀπιόντας· οὐ γὰρ οὕτως ἀγωνιζόμενοι φθονοῦντες ὡς ἀπειπαμένοις καταφρονήσαντες ἐπιτίθενται. |

- 788A **8.** Μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπ' Ἐπαμεινώνδου τοῦ μεγάλου πρὸς τοὺς Θηβαίους, ὅτε χειμῶνος ὄντος οἱ Ἀρκάδες παρεκάλουν αὐτοὺς ἐν ταῖς οἰκίαις διαιτᾶσθαι παρελθόντας εἰς τὴν πόλιν· οὐ γὰρ εἶασεν, ἀλλὰ «Νῦν μὲν» ἔφη «θαυμάζουσιν ὑμᾶς καὶ θεῶνται περὶ τὰ ὄπλα γυμναζομένους καὶ παλαίοντας· ἂν δὲ πρὸς τῷ πυρὶ καθημένους ὀρῶσι τὸν κύαμον κάπτοντας, οὐδὲν αὐτῶν ἠγήσονται διαφέρειν». Οὕτω δὲ σεμνὸν ἐστὶ θέαμα πρεσβύτης λέγων τι καὶ πράττων καὶ τιμώμενος, ὁ δ' ἐν κλίνῃ διημερεύων ἢ καθήμενος ἐν γωνίᾳ στοᾶς φλυαρῶν καὶ ἀπομυττόμενος εὐκαταφρόνητος. Τοῦτο δ' ἀμέλει καὶ Ὅμηρος διδάσκει τοὺς ὀρθῶς ἀκούοντας· ὁ μὲν γὰρ Νέστωρ στρατευόμενος ἐν Τροίᾳ σεμνὸς ἦν καὶ πολυτίμητος, ὁ δὲ Πηλεὺς καὶ ὁ Λαέρτης οἰκουροῦντες ἀπερρίφησαν καὶ κατεφρονήθησαν. Οὐδὲ γὰρ ἡ τοῦ φρονεῖν ἕξις ὁμοίως παραμένει τοῖς μεθεῖσιν αὐτούς, ἀλλ' ὑπ' ἀργίας ἐξανιεμένη καὶ ἀναλυομένη κατὰ μικρὸν ἀεὶ τινα ποθεῖ φροντίδος μελέτην, τὸ λογιστικὸν καὶ πρακτικὸν ἐγειρούσης καὶ διακαθαιρούσης·

«Λάμπει γὰρ ἐν χρεΐασιν, ὥσπερ εὐπρεπῆς χαλκός».

- C (Οὐ γὰρ τοσοῦτον) σώματος ἀσθένεια κακὸν πρόσεστι ταῖς πολιτείαις τῶν παρ' ἡλικίαν ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ τὸ στρατήγιον βαδιζόντων, ὅσον ἔχουσιν ἀγαθὸν τὴν εὐλάβειαν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὸ μὴ ἴ φερόμενον ἴ [ἀλλὰ] τὰ μὲν ἐσφαλμένους, τὰ 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. Ὅθεν αἱ πόλεις, ὅταν πταίσωσιν ἢ φοβηθῶσι, πρεσβυτέρων ποθοῦσιν ἀρχὴν ἀνθρώπων· καὶ πολλάκις ἐξ ἀγροῦ κατάγουσαι γέροντα μὴ δεόμενον μηδὲ βουλόμενον ἠνάγκασαν ὥσπερ οἰάκων ἐφασάμενον εἰς ἀσφαλὲς καταστῆσαι τὰ πράγματα, παρωσάμεναί τε στρατηγούς καὶ δημαγωγούς βοᾶν μέγα καὶ λέγειν ἀπνευστί καὶ νῆ Δία τοῖς πολεμίοις «διαβάντας εὔ» μάχεσθαι δυναμένους· οἷον οἱ ῥήτορες Ἀθήνησι Τιμοθέῳ καὶ Ἰφικράτει Χάρητα τὸν Θεοχάρους ἐπαποδύοντες ἀκμάζοντα τῷ σώματι καὶ ῥωμαλέον ἠξίουσαν τοιοῦτον εἶναι τὸν τῶν Ἀθηναίων στρατηγόν, ὁ δὲ Τιμόθεος «Οὐ μὰ τοὺς θεοὺς, εἶπεν, ἀλλὰ τοιοῦτον μὲν εἶναι τὸν μέλλοντα τῷ στρατηγῷ τὰ στρώματα κομίζειν, τὸν δὲ στρατηγόν “ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω” τῶν πραγμάτων ὀρῶντα καὶ μηδενὶ πάθει τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων ἐπιλογισμοὺς ἐπιταραττόμενον». Ὁ γὰρ Σοφοκλῆς ἄσμενος ἔφη τὰ ἀφροδίσια γεγηρακῶς ἀποπεφευγέναι καθάπερ ἄγριον καὶ λυσσῶντα δεσπότην· ἐν δὲ ταῖς πολιτείαις οὐχ ἓνα δεῖ δεσπότην, ἔρωτα παίδων ἢ γυναικῶν, ἀποφεύγειν, ἀλλὰ πολλοὺς μανικωτέρους τούτου, φιλονεικίαν, φιλοδοξίαν, τὴν τοῦ πρῶτον εἶναι καὶ μέγιστον ἐπιθυμίαν, γονιμώτατον φθόνου νόσημα καὶ ζηλοτυπίας καὶ διχοστασίας, ὧν τὰ μὲν ἀνίησι καὶ παραμβλύνει, τὰ δ' ὅλως ἀποσβέννυσι καὶ καταψύχει τὸ γῆρας, οὐ τοσοῦτον τῆς πρακτικῆς ὁρμῆς παραιρούμενον ὅσον τῶν ἀκρατῶν καὶ διαπύρων ἀπερύκει παθῶν, ὥστε νήφοντα καὶ καθεστηκότα τὸν λογισμὸν ἐπάγειν ταῖς φροντίσιν.

9. Οὐ μὴν ἄλλ' ἔστω καὶ δοκεῖτω διατρεπτικός εἶναι λόγος πρὸς τὸν ἀρχόμενον ἐν πολιαῖς νεανιεύεσθαι λεγόμενος καὶ καθαπτόμενος ἐκ μακρᾶς οἰκουρίας ὥσπερ νοσηλείας ἐξανισταμένου καὶ κινουμένου γέροντος ἐπὶ στρατηγίαν ἢ γραμματεῖαν,

789A

«Μέν', ὦ ταλαίπωρ', ἀτρέμα σοῖς ἐν δεμνίοις» |

ὁ δὲ τὸν ἐμβεβιωκότα πολιτικάς πράξεισι καὶ διηγωνισμένον οὐκ ἔδων ἐπὶ τὴν δᾶδα καὶ τὴν κορωνίδα τοῦ βίου προελθεῖν, ἀλλ' ἀνακαλούμενος καὶ κελεύων ὥσπερ ἐξ ὁδοῦ μακρᾶς μεταβαλέσθαι, παντάπασιν ἀγνώμων καὶ μηδὲν ἐκείνῳ προσεικώς ἐστίν. Ὡσπερ γὰρ ὁ γαμεῖν παρασκευαζόμενον γέροντ' ἐστεφανωμένον καὶ μυριζόμενον ἀποτρέπων καὶ λέγων τὰ πρὸς τὸν Φιλοκτήτην·

«Τίς δ' ἄν σε νύμφη, τίς δὲ παρθένος νέα  
δέξαιτ' ἄν; Εὖ γοῦν ὡς γαμεῖν ἔχεις τάλας»,

B οὐκ ἄτοπός ἐστι (καὶ γὰρ αὐτοὶ πολλὰ τοιαῦτα παίζουσιν εἰς ἑαυτούς·

«Γαμῶ γέρον, εὖ οἶδα, καὶ τοῖς γείτοσιν),

ὁ δὲ τὸν πάλαι συνοικοῦντα καὶ συμβιοῦντα πολλὸν χρόνον ἀμέμπτως οἰόμενος δεῖν ἀφεῖναι διὰ τὸ γῆρας τὴν γυναῖκα καὶ ζῆν καθ' ἑαυτὸν ἢ παλλακίδιον ἀντὶ τῆς γαμετῆς ἐπισπάσασθαι, σκαιότητος ὑπερβολὴν οὐκ ἀπολέλοιπεν, οὕτως ἔχει τινὰ λόγον τὸ προσιόντα δήμῳ πρεσβύτην, ἢ Χλίδωνα τὸν γεωργὸν ἢ Λάμπωνα τὸν ναύκληρον ἢ τινα τῶν ἐκ τοῦ κήπου φιλοσόφων, νουθετῆσαι καὶ κατασχεῖν ἐπὶ τῆς συνήθους ἀπραγμοσύνης, ὁ δὲ Φωκίωνος ἢ

C Κάτωνος ἢ Περικλέους ἐπιλαβόμενος καὶ λέγων· «Ἔξέν' Ἀθηναῖε ἢ Ῥωμαῖε, ἀζαλέῳ γήρα † κατανθιδῶν κήδη †, γραψάμενος ἀπόλειπιν τῇ πολιτείᾳ καὶ τὰς περὶ τὸ βῆμα καὶ τὸ στρατήγιον ἀφεις διατριβὰς καὶ [τὰς] φροντίδας εἰς ἀγρὸν ἐπέιγου σὺν ἀμφιπόλῳ τῇ γεωργίᾳ συνεσόμενος ἢ πρὸς οἰκονομία τινὶ καὶ λογισμοῖς διαθησόμενος τὸν λοιπὸν χρόνον», ἄδικα πείθει καὶ ἀχάρισταπράττει τὸν πολιτικόν.

10. Τί οὖν; φῆσαι τις ἄν, οὐκ ἀκούομεν ἐν κωμῳδίᾳ στρατιώτου λέγοντος·

«Λευκή με θριζὶ ἀπόμισθον ἐντεῦθεν ποιεῖ;».

D Πάνυ μὲν οὖν, ὦ ἑταῖρε· τοὺς γὰρ Ἄρεος θεράποντας ἡβᾶν πρέπει καὶ ἀκμάζειν, οἷα δὴ «πόλεμον πολέμοιό τε μέρμερα ἔργα» διέποντας, ἐν οἷς τοῦ γέροντος κἂν τὸ κράνος ἀποκρύψη τὰς πολιὰς, «ἀλλὰ τε λάθρη γυῖα βαρύνεται» καὶ προαπολείπει τῆς προθυμίας ἢ δύναμις· τοὺς δὲ τοῦ Βουλαίου καὶ Ἀγοραίου καὶ Πολιέως Διὸς ὑπηρέτας οὐ ποδῶν ἔργα καὶ χειρῶν ἀπαιτοῦμεν, ἀλλὰ βουλῆς καὶ προνοίας καὶ λόγου, μὴ ῥαχίαν ποιοῦντος ἐν δήμῳ καὶ ψόφον, ἀλλὰ νοῦν ἔχοντος καὶ φροντίδα πεπνυμένην καὶ ἀσφάλειαν· οἷς ἢ γελωμένη πολιὰ καὶ ῥυτίς ἐμπειρίας μάρτυς ἐπιφαίνεται, καὶ πειθοῦς συνεργὸν αὐτῷ καὶ δόξαν ἡθους

E προστίθησι. Πειθαρχικὸν γὰρ ἢ νεότης, ἡγεμονικὸν δὲ τὸ γῆρας, καὶ μάλιστα σφάζεται πόλις

«ἔνθα βουλαὶ γερόντων, καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύουσιν αἰχμαί»,

καὶ τὸ

«Βουλὴν δὲ πρῶτον μεγαθύμων ἴζε γερόντων  
Νεστορέη παρὰ νηὶ»

θαυμαστῶς ἐπαινεῖται. Διὸ τὴν μὲν ἐν Λακεδαιμόνι παραζευχθεῖσαν ἀριστοκρατίαν τοῖς βασιλεῦσιν ὁ Πύθιος «πρεσβυγενέας», ὁ δὲ Λυκοῦργος ἀντικρυς «γέροντας» ὠνόμασεν, ἢ

F δὲ Ῥωμαίων σύγκλητος ἄχρι νῦν «γερουσία» καλεῖται. Καὶ καθάπερ ὁ νόμος τὸ διάδημα καὶ τὸν στέφανον, οὕτω τὴν πολιὰν ἢ φύσιν ἔντιμον ἡγεμονικοῦ σύμβολον ἀξιώματος ἐπιτίθησι καὶ τὸ «γέρας» οἶμαι καὶ τὸ «γεραίρειν» ὄνομα σεμνὸν ἀπὸ τῶν γερόντων γενόμενον διαμένει, οὐχ ὅτι θερμολουτοῦσι καὶ καθεύδουσι μαλακώτερον, ἀλλ' ὡς βασιλικὴν ἐχόντων τάξιν ἐν ταῖς πόλεσι κατὰ τὴν φρόνησιν, ἧς καθάπερ ὀψικάρπου φυτοῦ τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν καὶ τέλειον ἐν γῆρα μάλιστα ἢ φύσιν ἀποδίδωσι. Τὸν γοῦν βασιλέα τῶν βασιλέων εὐχόμενον τοῖς θεοῖς·

«Τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδμονες εἶεν Ἀχαιῶν»,

790A οἷος ἦν ὁ Νέστωρ, | οὐδεὶς ἐμέμψατο τῶν «ἀρηίων» καὶ «μένεα πνεόντων Ἀχαιῶν», ἀλλὰ συνεχώρουσαν ἅπαντες οὐκ ἐν πολιτεία μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν πολέμῳ μεγάλην ἔχειν ῥοπήν τὸ γῆρας·

«Σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας  
νικᾷ»

καὶ μία γνώμη λόγον ἔχουσα καὶ πειθῶ τὰ κάλλιστα καὶ μέγιστα διαπράττεται τῶν κοινῶν.

B **11.** Ἀλλὰ μὴν ἢ γε βασιλεία, τελεωτάτη πασῶν οὐσα καὶ μεγίστη τῶν πολιτειῶν, πλείστας φροντίδας ἔχει καὶ πόνους καὶ ἀσχολίας· τὸν γοῦν Σέλευκον ἐκάστοτε λέγειν ἔφασαν, εἰ γνοῖεν οἱ πολλοὶ τὸ γράφειν μόνον ἐπιστολὰς τοσαύτας καὶ ἀναγινώσκειν ὡς ἐργῶδες ἐστίν, ἐρριμμένον οὐκ ἂν (ἀν)ελέσθαι διάδημα· τὸν δὲ Φίλιππον ἐν καλῷ χωρίῳ μέλλοντα καταστρατοπεδεύειν, ὡς ἤκουσεν ὅτι χόρτος οὐκ ἔστι τοῖς ὑποζυγίοις, «Ὡ Ἡράκλεις, εἰπεῖν, οἷος ἡμῶν ὁ βίος, εἰ καὶ πρὸς τὸν τῶν ὄνων καιρὸν ὀφείλομεν ζῆν». Ὡρα τοίνυν καὶ βασιλεῖ παραινεῖν πρεσβύτη γενομένῳ τὸ μὲν διάδημα καταθέσθαι καὶ τὴν πορφύραν, ἱμάτιον δ' ἀναλαμβάνοντα καὶ καμπύλην ἐν ἀγρῷ διατρίβειν, μὴ δοκῆ περιέργα καὶ ἄωρα πράττειν ἐν πολιαῖς βασιλεύων. Εἰ δ' οὐκ ἄξιον ταῦτα λέγειν περὶ Ἀγησιλάου καὶ Νομᾶ καὶ Δαρείου, C μηδὲ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς Σόλωνα μηδὲ τῆς συγκλήτου Κάτωνα διὰ τὸ γῆρας ἐξάγωμεν· οὐκοῦν μηδὲ Περικλεῖ συμβουλευόμεν ἐγκαταλιπεῖν τὴν δημοκρατίαν· οὐδὲ γὰρ ἄλλως λόγον ἔχει νέον ὄντα κατασκιρτῆσαι τοῦ βήματος, εἴτ' ἐκχέαντα τὰς μανικὰς ἐκεῖνας φιλοτιμίας καὶ ὀρμὰς εἰς τὸ δημόσιον, ὅταν ἢ τὸ φρονεῖν ἐπιφέρουσα δι' ἐμπειρίαν ἢλικία παραγένηται, προέσθαι καὶ καταλιπεῖν ὥσπερ γυναῖκα τὴν πολιτείαν ἀποχρησάμενον.

D **12.** Ἡ μὲν γὰρ Αἰσώπειος ἀλώπηξ τὸν ἐχθῖνον οὐκ εἶα τοὺς κρότωνας αὐτῆς ἀφαιρεῖν βουλόμενον· «Ἄν γὰρ τούτους, ἔφη, μεστοὺς ἀπαλλάξῃς, ἕτεροι προσίασι πεινῶντες»· τὴν δὲ πολιτείαν ἀεὶ τοὺς γέροντας ἀποβάλλουσιν ἀναπίμπλασθαι νέων ἀνάγκη διψῶντων δόξης καὶ δυνάμεως, νοῦν δὲ πολιτικὸν οὐκ ἐχόντων· πόθεν γὰρ, εἰ μηδενὸς ἔσονται μαθηταὶ μηδὲ θεαταὶ πολιτευομένου γέροντος; Ἡ πλοίων μὲν ἄρχοντας οὐ ποιεῖ γράμματα κυβερνητικά, μὴ πολλάκις γενομένους ἐν πρύμνῃ θεατὰς τῶν πρὸς κῦμα καὶ πνεῦμα καὶ νύκτα χειμέριον ἀγώνων,

«ὅτε Τυνδαριδᾶν ἀδελ-  
φῶν ἄλιον ναύταν πόθος  
βάλλει»,

E πόλιν δὲ μεταχειρίσασθαι καὶ κυβερνήσαι δῆμον ἢ βουλήν ὀρθῶς δύναται ἂν νέος ἀναγνοὺς βίβλον ἢ σχολὴν περὶ πολιτείας ἐν Λυκείῳ γραψάμενος, ἂν μὴ παρ' ἠνίαν καὶ παρ' οἶακα πολλάκις στάς, δημαγωγῶν καὶ στρατηγῶν ἀγωνιζομένων ἐμπειρίας ἅμα καὶ τύχαις συναποκλίνων ἐπ' ἀμφοτέρα, μετὰ κινδύνων καὶ πραγμάτων λάβῃ τὴν μάθησιν; Οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. Ἀλλ' εἰ διὰ μηδὲν ἄλλο, τῷ γέροντι παιδείας ἕνεκα τῶν νέων καὶ διδασκαλίας πολιτευτέον ἐστίν. Ὡς γὰρ οἱ γράμματα καὶ μουσικὴν διδάσκοντες αὐτοὶ προανακροῦνται

καὶ προαναγινώσκουσιν ὑψηγόμενοι τοῖς μανθάνουσιν, οὕτως ὁ πολιτικὸς οὐ λέγων μόνον οὐδ' ὑπαγορεύων ἔξωθεν, ἀλλὰ πράττων τὰ κοινὰ καὶ διοικῶν ἐπευθύνει τὸν νέον, ἔργοις ἅμα καὶ λόγοις πλαττόμενον ἐμψύχως καὶ κατασχηματιζόμενον. Ὁ γὰρ τοῦτον ἀσκηθεὶς τὸν τρόπον οὐκ ἐν παλαίστραις καὶ κηρώμασιν ἀκινδύνοις εὐρύθμων σοφιστῶν, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς ἐν Ὀλυμπιακοῖς καὶ Πυθικοῖς ἀγῶσιν «ἄθλητος ἵππῳ πῶλος ὡς ἅμα τρέχει», κατὰ Σημωνίδην, ὡς Ἀριστείδης Κλεισθένει καὶ Κίμων Ἀριστείδῃ καὶ Φωκίων | Χαβρία καὶ Κάτων Μαξίμῳ Φαβίῳ καὶ Σύλλα Πομπήιος καὶ Φιλοποίμενι Πολύβιος· νέοι γὰρ οὗτοι πρεσβυτέροις ἐπιβάλλοντες, εἶθ' οἷον παραβλαστάνοντες καὶ συνεξανιστάμενοι ταῖς ἐκείνων πολιτείαις καὶ πράξεσιν, ἐμπειρίαν καὶ συνήθειαν ἐκτῶντο πρὸς τὰ κοινὰ μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως.

**13.** Ὁ μὲν οὖν Ἀκαδημαϊκὸς Αἰσχίνης, σοφιστῶν τινῶν λεγόντων ὅτι προσποιεῖται γεγονέναι Καρνεάδου μὴ γεγονῶς μαθητῆς, «Ἀλλὰ τότε γ', εἶπεν, ἐγὼ Καρνεάδου διήκουον, ὅτε τὴν ῥαχίαν καὶ τὸν ψόφον ἀφεικῶς ὁ λόγος αὐτοῦ διὰ τὸ γῆρας εἰς τὸ χρήσιμον συνῆκτο καὶ πραγματικόν»· τῆς δὲ πρεσβυτικῆς πολιτείας οὐ τῷ λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς πράξεσιν ἀπηλλαγμένης πανηγυρισμοῦ καὶ δοξοκοπίας, ὥσπερ τὴν ἴριν λέγουσιν ὅταν παλαιὰ γενομένη τὸ βρομῶδες ἀποπνεύσῃ καὶ θολερὸν εὐωδέστερον τὸ ἀρωματικὸν ἴσχειν, οὕτως οὐδὲν ἐστὶ δόγμα ῥωπικὸν οὐδὲ βούλευμα τεταραγμένον ἀλλ' ἐμβριθῆ πάντα καὶ καθεστῶτα. Διὸ καὶ τῶν νέων ἕνεκα δεῖ, καθάπερ εἴρηται, πολιτεύεσθαι τὸν πρεσβύτην ἵνα, ὄν τρόπον φησὶ Πλάτων ἐπὶ τοῦ μινυμένου πρὸς ὕδωρ ἀκράτου μαινόμενον θεὸν ἐτέρῳ θεῷ νήφοντι σωφρονίζεσθαι κολαζόμενον, οὕτως εὐλάβεια γεροντικῆ κεραυνυμένη πρὸς ζέουσαν ἐν δήμῳ νεότητα, βακχεύουσαν ὑπὸ δόξης καὶ φιλοτιμίας, ἀφαιρῆ τὸ μανικὸν καὶ λίαν ἄκρατον.

**14.** Ἄνευ δὲ τούτων ἀμαρτάνουσιν οἱ οἷον τὸ πλεῦσαι καὶ τὸ στρατεύσασθαι τοιοῦτον ἡγούμενοι καὶ τὸ πολιτεύσασθαι πρὸς ἄλλο (τι) πραττόμενον, εἶτα καταλήγον ἐν τῷ τυχεῖν ἐκείνου· λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρεῖαν ἔχουσα πέρας, ἀλλὰ βίος ἡμέρου καὶ κοινωνικοῦ καὶ πολιτικοῦ ζῆου καὶ πεφυκῶτος ὅσον χρῆ χρόνον πολιτικῶς καὶ φιλοκάλως καὶ φιλανθρώπως ζῆν. Διὸ πολιτεύεσθαι καθῆκόν ἐστιν οὐ πεπολιτεῦσθαι, καθάπερ ἀληθεύειν οὐκ ἀληθεῦσαι καὶ δικαιοπραγεῖν οὐ δικαιοπραγῆσαι καὶ φιλεῖν οὐ φιλεῖσαι τὴν πατρίδα καὶ τοὺς πολίτας. Ἐπὶ ταῦτα γὰρ ἡ φύσις ἄγει καὶ ταύτας ὑπαγορεύει τὰς φωνὰς τοῖς μὴ διεφθορόσι τελείως ὑπ' ἀργίας καὶ μαλακίας·

«Πολλοῦ σε θνητοῖς ἄξιον τίκτει πατήρ»  
«Καὶ μὴ τι παυσώμεσθα δρωῶντες εὖ βροτούς».

## *Se un vecchio debba fare politica*

783B 1. Non ignoriamo che tu, Eufane, in quanto estimatore di Pindaro, vai ripetendo spesso quanto è stato da lui detto bene e in maniera convincente

“istituite le gare, un pretesto  
precipitò la virtù nella profonda tenebra”

ma, dal momento che esitazioni e mollezze rispetto agli agoni politici offrono moltissimi pretesti e da ultimo – come chi fa la mossa dalla linea sacra – muovono contro di noi la vecchiaia e, poiché sembra che soprattutto per mezzo di essa smorzino e affievoliscano l’ambizione, ci convincono che è opportuno congedarsi non solo dagli agoni ma anche dall’attività politica, io penso di dover esporre anche a te le considerazioni sull’attività politica degli anziani su cui rifletto continuamente tra me e me; affinché nessuno dei due abbandoni il lungo cammino percorso insieme fino a qui né, trascurando la vita politica, come un amico intimo e coetaneo, lo sostituisca con un altro con il quale non è in confidenza e che non ha il tempo di diventare intimo e familiare, ma restiamo fedeli a quegli ideali che abbiamo scelto fin dall’inizio, avendo stabilito che la compiuta realizzazione della vita coincida con il vivere bene. A meno che, nel breve spazio di tempo che ci rimane, non intendiamo disdegnare tutto il lungo tempo passato, come se l’avessimo sprecato invano e per non realizzare niente di onorevole. Infatti, la tirannide non è un bel sudario, come qualcuno disse a Dionisio, ma non aver messo fine a una monarchia retta sull’ingiustizia rese la sua sventura più completa, e Diogene, quando più tardi vide a Corinto il figlio di Dioniso che da tiranno era diventato privato cittadino, bene gli disse “Dionisio, in che condizione indegna di te ti trovi! Infatti, non dovevi vivere qui con noi libero e senza timori, ma trascorrere la tua vita lì, barricato nelle dimore regali come tuo padre, fino alla vecchiaia”. Ma il governo democratico e conforme alla legge di un uomo che è abituato a mettersi a disposizione quando è suddito, in modo non meno utile rispetto a quando governa, procura alla morte un bel sudario davvero, l’onore che deriva dalla vita. Infatti questo, come dice Simonide,

“sprofonda sotto terra per ultimo”,

eccetto per coloro nei quali la benevolenza nei confronti del prossimo e l'amore per il bello non muoiano prima e la sollecitudine per il bene non si esaurisca di fronte al desiderio del necessario, come se l'anima avesse le parti attive e divine più evanescenti rispetto a quelle sensibili e corporee; e ciò non è bello dire né permettere che lo dicano altri, e cioè che soltanto di guadagnare non ci stanchiamo mai, ma si dovrebbe anche modificare in meglio il detto di Tucidide, ritenendo che non è la sola ambizione ad essere immune da vecchiaia, ma ancor di più lo sono il vivere in comunità e in uno stato, disposizione che permane fino alla fine sia tra le formiche che tra le api. Infatti, nessuno ha mai visto un'ape diventata un fuco per la vecchiaia, allo stesso modo in cui alcuni credono che i politici, quando abbiano ormai oltrepassato la loro età migliore, debbano starsene seduti a casa a mangiare e mantenersi in disparte, permettendo che, proprio come il ferro è corroso dalla ruggine, la virtù pratica si spenga a causa dell'inattività.

784A Catone, infatti, diceva che, poiché la vecchiaia ha le sue proprie sventure, non c'è bisogno di aggiungere volontariamente la vergogna che deriva dal vizio: ma l'inattività, l'ignavia e la mollezza disonorano non meno di nessuno di molti vizi l'uomo ormai vecchio, che è disceso dai luoghi di governo alla vita casalinga delle donne o che si è ridotto a sorvegliare spigolatrici e mietitori nel campo. "Dove sono Edipo ed i famosi enigmi?"

B Infatti, iniziare a dedicarsi alla politica durante la vecchiaia e non prima – come raccontano di Epimenide che, addormentatosi giovane, si svegliò vecchio dopo cinquant'anni – ed in seguito, dopo aver abbandonato la tranquillità con la quale si è convissuto per tanto tempo, gettarsi nelle contese e in fastidiose occupazioni, essendo non abituato, inesperto e scarsamente familiare con gli affari e gli uomini della politica, forse potrebbe concedere a chi volesse muovere accuse contro di lui di pronunciare il detto della Pizia: "sei arrivato tardi" in cerca del potere e della possibilità di guidare il popolo e bussare fuori stagione alla porta del palazzo degli strateghi come un inesperto giunto di notte a festeggiare o come uno straniero, non cambiando luogo e regione, ma vita, per una di cui non hai fatto mai esperienza. Il detto

"La città educa l'uomo"

C che si legge in Simonide è vero in relazione a coloro che hanno ancora il tempo di reimparare e approfondire le conoscenze che a stento si ottengono con sforzo passando attraverso molte lotte e molti impegni, a condizione che nel momento opportuno si fruisca

di una natura che sia in grado di sopportare la fatica e la sventura serenamente. Sembrerà che queste considerazioni non siano dette male a colui che vuole iniziare a dedicarsi alla politica in vecchiaia.

D 2. Tuttavia, al contrario, noi vediamo che i ragazzi ed i giovani sono dissuasi dal fare politica dalle persone assennate: lo testimoniano anche le leggi, che nelle assemblee non fanno salire per primi sulla tribuna mediante l'araldo gli Alcibiadi ed i Pitea, ma invitano a parlare e a dare consigli quelli che hanno più di cinquant'anni; infatti, la disabitudine al coraggio e la mancanza di esercizio non sono di impedimento a tali uomini anche nell'esortare ciascuno dei soldati. Catone, difendendosi da un'accusa dopo gli ottant'anni, disse che, avendo vissuto insieme a certi uomini, era difficile difendersi davanti ad altri. Tutti concordano sul fatto che i provvedimenti politici di Cesare Augusto, che sconfisse Antonio, divennero non di poco più regali e più utili al popolo, quando era prossimo alla fine: egli stesso, cercando di correggere austeramente i giovani con usanze e leggi, quando essi esprimevano disapprovazione «Ascoltate, giovani – disse – un anziano che, quando era giovane, i vecchi ascoltavano» La condotta politica di Pericle raggiunse la sua maggiore potenza in vecchiaia, quando persuase gli Ateniesi ad intraprendere la guerra: e quando desideravano combattere contro sessantamila soldati in un momento inopportuno, si oppose e lo impedì, mettendo quasi i sigilli alle armi del popolo e ai chiavistelli delle porte. Ma ciò che Senofonte ha scritto riguardo Agesilao è degno di essere raccontato con le sue stesse parole: «Di quale giovinezza – disse – non apparve migliore la sua vecchiaia? Chi, infatti, nel momento del pieno vigore, era così temibile per i nemici come Agesilao, che aveva già trascorso la parte più lunga della vita? Dell'assenza di quale persona i nemici si rallegrarono di più che di quella di Agesilao, benché fosse morto vecchio? Chi infuse negli alleati coraggio più di Agesilao, sebbene fosse già alla fine della sua vita? Quale giovane gli amici rimpiansero più di Agesilao, sebbene morto vecchio?».

E

F

785A 3. Ebbene, mentre l'età non impediva a quelli di realizzare azioni così importanti, invece noi che oggi viviamo mollemente in forme di governo che non conoscono né tiranno, né guerra alcuna, né assedio, ma contese senza guerra e rivalità che sono limitate per lo più dalla legge e dal discorrere secondo giustizia, dovremmo forse aver paura, ammettendo di essere peggiori non solo degli strateghi e dei capi del popolo del passato, ma anche dei poeti, dei sofisti, degli attori? Simonide, invero, in vecchiaia riportava vittorie con i cori, come mostra questo epigramma con i suoi versi conclusivi:



“La gloria per la regia del coro toccò all’ottantenne Simonide, figlio di Leoprepe”.

Si dice che Sofocle, per sfuggire alla accusa di follia rivoltagli da molti leggesse la parodo dell’*Edipo a Colono*, che inizia così:

“Ospite, hai raggiunto le migliori dimore di questa terra dai bei cavalli, la biancheggianti Colono, dove il melodioso usignolo abitualmente gorgheggia nelle verdi gole”;

- B poiché il canto apparve meraviglioso, fu accompagnato fuori dal tribunale come se fosse uscito dal teatro, con gli applausi e l’acclamazione dei presenti. Per consenso comune è di Sofocle questo epigramma: “Sofocle all’età di cinquantacinque anni compose un canto per Erodoto”. La morte colse il poeta comico Filemone ed Alessi sulla scena mentre partecipavano agli agoni e ricevevano la corona (della vittoria). Inoltre, Eratostene e Filocoro riferiscono che l’attore tragico Polo, all’età di settant’anni, gareggiò fino all’ultimo
- C recitando otto tragedie in quattro giorni, poco tempo prima di morire.

4. Dunque, non è forse vergognoso che gli anziani che parlano dalla tribuna appaiano meno nobili di quelli che parlano dalla scena e, ritirandosi dagli agoni realmente sacri, depongano la maschera politica, prendendone in cambio non si sa bene quale? È umiliante indossare la maschera del contadino dopo quella del re: e, infatti, dal momento che Demostene dice che la nave Paralo, trireme sacra, era sottoposta a un compito indegno quando trasportava per Midia legna, pali, capi di bestiame, forse l’uomo politico che abbandonasse le cariche di agonoteta e di beotarca e di proedro nell’Anfizionia e fosse poi visto nell’atto di pesare
- D farine e sansa e di trattare pelli di pecora, non sembrerebbe proprio cercare di procurarsi ciò che è chiamato “vecchiaia del cavallo”, anche se nessuno lo costringe? Dedicarsi ai lavori di artigiano e commerciante dopo aver esercitato un’attività politica, è come strappare via la veste ad una donna libera e assennata e tenerla in una taverna dopo averle dato un grembiule: e infatti in questo modo vanno in rovina il valore e la grandezza della virtù politica, se essa si rivolge all’amministrazione della casa ed ai guadagni. E se, – cosa che
- E uomo politico ad invecchiare consumandosi con tranquillità in essi, non so a quale delle due vergognose immagini la sua vita sembrerà adattarsi meglio, se ai marinai che trascorrono ormai tutto il tempo che resta loro nei piaceri sessuali e che non hanno la nave nel porto,

ma l'hanno abbandonata mentre ancora navigava, oppure, come taluni, prendendosi gioco di Eracle, lo raffigurano indegnamente mentre nel palazzo di Onfale, con indosso una veste color zafferano, si abbandona alle ancelle lidie per essere ventilato e acconciato con trecce; così, dopo aver spogliato il politico della pelle di leone e averlo fatto distendere, lo intratterremo a banchetto mentre si diverte al suono degli strumenti a corda e dell'auro, senza esserne distolti dalle parole che Pompeo Magno rivolse a Lucullo, lui che aveva abbandonato la vita militare e politica per i bagni, i pranzi, gli incontri amorosi diurni, molta dissipazione e la costruzione di edifici moderni, rimproverando a Pompeo la brama di potere e di onori, in contrasto con la sua età. Pompeo, allora, rispose che per un vecchio è più sconveniente vivere nella mollezza che comandare. Ma quando, mentre era ammalato, il medico gli prescrisse di mangiare un tordo, che era difficile da procurarsi e fuori stagione, e un tale gli disse che presso Lucullo se ne allevavano molti, non mandò nessuno da lui né se ne prese uno, ma disse: "Dunque, se Lucullo non vivesse nella mollezza, Pompeo non potrebbe neppure vivere?".

5. Se, infatti, la natura va alla ricerca in ogni modo del piacere e del godimento, il corpo degli anziani ha rinunciato a tutti i piaceri, ad eccezione dei pochi necessari, e non soltanto "Afrodite detesta i vecchi" come dice Euripide, ma anche i loro desideri di bere e di mangiare si sono per lo più affievoliti e hanno perso i denti e a malapena i vecchi riescono per così dire a stimolarli ed aguzzarli. Ma bisogna provvedere a che nell'anima vi siano piaceri non ignobili né indegni di una persona libera, come diceva Simonide a coloro che lo incolpavano di avidità, cioè che, privato a causa dell'età senile degli altri piaceri, era ancora sorretto in vecchiaia da un solo piacere, quello di guadagnare. Ma la vita politica possiede in sé i piaceri più belli e più grandi i quali verosimilmente sono o i soli di cui gli dèi gioiscano o quelli di cui gioiscono in modo particolare; questi piaceri sono quelli che vengono procurati dall'agire bene e dal compiere qualcosa di buono. Se, infatti, il pittore Nicia gioiva a tal punto per le opere della sua arte che spesso domandava ai servi se avesse fatto il bagno e se avesse pranzato; e se la servitù di Archimede, che stava sempre vicino alla sua tavoletta, lo tirava via con la forza e, dopo averlo spogliato, lo ungeva con l'olio, mentre lui continuava a disegnare figure sulla pelle unta, e se l'auleta Cano, che conosci anche tu, diceva che gli uomini ignoravano quanto maggiormente, suonando l'auro, rallegrasse sé stesso piuttosto che gli altri e, altrimenti, quelli che volevano ascoltarlo avrebbero piuttosto preteso di prendere un compenso, invece di darlo – non comprendiamo forse quali piaceri le virtù procurino a coloro che le praticano quando esse provengano da

buone azioni e da attività che riguardano la comunità e sono utili all'uomo, senza che essi stuzzichino né fiacchino, come fanno, invece i movimenti che si verificano nella carne in maniera lieve e piacevole? Ma mentre questi producono uno stimolo incontrollabile, instabile e commisto a sussulti, invece i piaceri che derivano dalle buone azioni, come quelle di cui è artefice chi governa in modo corretto, sollevano l'anima, non come le "ali dorate" di Euripide, ma come le ali celesti di Platone, facendole acquistare, insieme alla gioia, grandezza e nobile sentire.

6. Richiama alla mente ciò che hai spesso ascoltato: quando ad Epaminonda fu chiesto che cosa fosse stato per lui più piacevole rispose l'aver vinto la battaglia di Leuttra mentre suo padre e sua madre erano ancora vivi. Silla, invece, non appena giunse a Roma dopo aver liberato l'Italia dalle guerre civili, non dormì neanche un po' durante la notte, sollevato nell'anima, come da un soffio di vento, dalla gioia e dalla grande letizia; e questo aneddoto sul suo conto lo ha riportato nei suoi *Commentarii*. "Nulla di ciò che si ode, infatti, sia più dolce di un elogio", come dice Senofonte, ma, tra tutte le cose, non c'è visione, ricordo, pensiero che procuri un piacere tanto grande quanto il riesaminare le proprie azioni compiute nell'esercizio di incarichi pubblici e nella partecipazione alla vita politica come se si fosse in luoghi luminosi e aperti al pubblico. Peraltro, la benevola gratitudine che accompagna le azioni e la lode che fa a gara con essa, quale guida di un giusto affetto, aggiunge come una luce e uno splendore alla gioia che deriva dalla virtù: è necessario non permettere che in vecchiaia la nostra buona fama sfiorisca come una corona d'atleta, ma aggiungendo sempre qualcosa di nuovo e fresco risvegliare la gratitudine per le antiche azioni e renderla immune da vecchiaia e duratura. Come quelli (che si occupavano) della nave della (...), inserendo al posto delle tavole di legno danneggiate delle altre e collegandole insieme, davano l'impressione di conservarla eterna ed indistruttibile fin da quei tempi antichi. La conservazione e la custodia sia della buona reputazione che della fiamma non sono difficili ma, pur necessitando di piccoli alimenti, una volta spente e raffreddate non si potrebbe riaccendere di nuovo senza fatica nessuna delle due. Quando all'armatore Lampide fu chiesto come si fosse procurato la sua ricchezza, rispose: "la parte grande senza difficoltà, quella piccola con fatica e lentamente"; allo stesso modo all'inizio non è facile ottenere buona reputazione e potere in campo politico, ma, una volta che siano diventate grandi è agevole accrescerle e preservarle sfruttando le occasioni. Né infatti un amico, quando lo sia diventati davvero, richiede molti e grandi servizi affinché resti tale, ma la continuità manifestata con pochi segni conserva per sempre l'affetto; e l'amicizia e la fiducia del

popolo, non avendo sempre bisogno né che si assuma la coregia, né che si assuma una difesa, né che si eserciti una magistratura, sono mantenute dall'impegno stesso e dal non tirarsi indietro anzitempo e dal non abbandonare la cura e la preoccupazione per la cosa pubblica. Infatti, anche le spedizioni militari non comportano sempre schieramenti, battaglie ed assedi, ma talora anche sacrifici e concedono intervalli per stare insieme e abbondante tempo libero da trascorrere in passatempo e in scherzi. Per quale motivo, allora, bisogna temere l'attività politica, come qualcosa di inesorabile, molto faticoso e gravoso, quando ci sono spettacoli e processioni e pubbliche elargizioni e "le danze e la Musa e Aglaia" e sempre una manifestazione di culto in onore di qualche divinità che spiana le sopracciglia di ogni collegio di magistrati e consiglio e restituisce in quantità molto maggiore piacere e lietezza?

7. Dunque, i regimi politici soffrono il malanno più grande, l'invidia, che non si oppone minimamente alla vecchiaia ("i cani, infatti, abbaiano proprio contro chi non conoscono", come dice Eraclito) e come mettendosi sulle porte della tribuna, combatte contro chi inizia la carriera politica e non gli consente l'ingresso; invece sopporta non in maniera sgarbata né in modo ostile, ma mitemente la buona reputazione di chi è cresciuto insieme a lei e le è familiare. Perciò alcuni paragonano l'invidia al fumo; infatti, nel momento in cui il fuoco inizia ad ardere esso si diffonde dapprima abbondante, ma scompare quando la fiamma divampa. E le persone combattono contro le altre eccellenze e contestano il valore, la stirpe e l'ambizione, come se sottraessero a sé stesse quanto lasciano ad altri; ma la preminenza che proviene dal tempo, la quale è chiamata propriamente *presbeion*, non suscita gelosia e viene concessa: infatti, con nessuna onorificenza è accaduto di dare lustro a chi onora più che a chi è onorato, come a quella onorificenza riservata agli anziani. Inoltre, non tutti si aspettano di raggiungere il potere che deriva dalla ricchezza o dalla bravura oratoria o dalla saggezza, ma nessuno degli uomini politici dispera di ottenere il rispetto e la buona reputazione a cui conduce la vecchiaia. Dunque, nulla distingue un timoniere che, dopo aver navigato pericolosamente contro le onde avverse ed il vento, una volta sopraggiunti il cielo sereno ed il bel tempo, cerca di condurre la nave nel porto, da colui che, avendo a lungo combattuto contro l'onda dell'invidia, quando poi essa sia cessata e si sia calmata, si ritira dalla vita politica e abbandona, insieme agli affari politici, anche i suoi compagni e fautori. Infatti, quanto più il tempo è stato lungo, tanto più numerosi sono gli amici e gli alleati nella lotta che si è procurato, e questi né gli è possibile portare via tutti con sé, come a un maestro il coro, né è giusto abbandonare; ma una lunga carriera politica, come i vecchi alberi, non è

facile da abbattere, poiché è saldamente radicata e implicata nelle attività politiche, le quali procurano più sconvolgimenti e lacerazioni in chi se ne allontana che in chi rimane. Ma se anche resta qualche invidia residua o rivalità nei confronti degli anziani in seguito alle lotte politiche, bisogna spegnerle con la propria forza piuttosto che volgere le spalle, allontanandosi nudi e disarmati; infatti, le persone non attaccano per invidia coloro che lottano così come, invece, per disprezzo coloro che si tirano indietro.

788A **8.** Lo conferma anche ciò che Epaminonda “il Grande” disse ai Tebani, quando, durante l’inverno, gli Arcadi li invitavano ad entrare in città e a vivere nelle loro case; Epaminonda non lo consentì, ma disse: “Ora vi ammirano e vi guardano mentre vi esercitate ad usare le armi e vi allenate nella lotta; tuttavia, qualora vi vedessero mentre state seduti accanto al fuoco a divorare fave, penserebbero che non siete per nulla diversi da loro”. Così, è uno spettacolo degno di rispetto un anziano che parla, agisce ed è onorato, mentre è disprezzabile chi trascorre l’intera giornata a letto oppure siede in un angolo del portico a dire sciocchezze e a soffiarsi il naso. E senza dubbio questo insegna anche Omero a coloro che gli prestano ascolto nel modo giusto: Nestore, che partecipava alla guerra contro Troia, era degno di rispetto e meritevole di molto onore, mentre Peleo e Laerte, che stavano a casa, furono disprezzati e denigrati. La condizione della saggezza, infatti, non resta immutata in coloro che sono indolenti, ma è affievolita dall’inattività e gradualmente svanisce, ed ha sempre bisogno di qualche esercizio di riflessione, che risveglia e purifica la facoltà intellettuale e quella pratica;

“Brilla nell’uso come bronzo lucente”

La debolezza del corpo non è tanto un male per l’attività politica di chi in contrasto con l’età va sulla tribuna e nel palazzo degli strateghi, di quanto, invece, essi non trovino un vantaggio nella prudenza, nella saggezza e nel fatto che non cadono negli affari pubblici, ora scivolandovi/vacillando, ora per vanagloria, e si trascinano dietro la folla, agitata come il mare dai venti, ma si servono con moderazione e con misura delle circostanze.

Ragion per cui le città, quando subiscono una sconfitta oppure hanno paura, desiderano la guida degli uomini anziani; e spesso, richiamando dal campo un vecchio che non lo richiede e nemmeno lo desidera, lo costringono, come se afferrasse un timone, a mettere al sicuro la situazione, dopo aver allontanato strateghi e demagoghi che sono in grado solamente di urlare forte, di parlare senza prendere fiato e, per Zeus, di combattere contro i nemici

“stando ben saldi sulle gambe”; ad esempio, ad Atene, gli oratori contrapponevano a Timoteo e ad Ificrate il figlio di Teocare, Carete, che era nel pieno del vigore del corpo ed era forte, e ritenevano che tale dovesse essere lo stratego degli Ateniesi, ma Timoteo disse: “No, per gli Dèi! tale sia colui che deve portare le coperte allo stratego, mentre il generale sia colui che guarda “contemporaneamente al futuro e al passato” dei fatti e non è turbato da nessuna passione circa le riflessioni su ciò che è utile.”. Sofocle, infatti, diceva di essere contento di essersi allontanato, in vecchiaia, dai piaceri di Afrodite, come se si fosse allontanato da un padrone violento e furioso; ma in politica non bisogna sfuggire ad un padrone solo, l’amore per i fanciulli e per le donne, ma a molti padroni più folli di questo, la competizione, l’amore per la gloria, il desiderio di essere il primo ed il più potente, malattia che è molto feconda di invidia, di gelosia, di discordia; e di queste passioni la vecchiaia alcune le placa e le allevia, mentre altre le spegne completamente e le raffredda, e non porta tanto via lo slancio ad agire quanto, invece, respinge le passioni intemperanti e infuocate, così da introdurre nei suoi pensieri un ragionamento sobrio ed equilibrato.

**9.** Tuttavia, si conceda che sia e sembri essere persuasivo un tale discorso:

“Rimani tranquillamente, o infelice, nel tuo letto”,

789A rivolto a chi, con i capelli bianchi, comincia a comportarsi come un giovane, e volto ad attaccare un vecchio che si alzi dopo da un lungo periodo a casa, come dopo una malattia, e si agiti per ottenere la strategia o ricoprire la funzione di segretario; ma colui che non permette a chi ha trascorso la sua esistenza nelle faccende della politica e ha fatto esperienza delle lotte di giungere alla fiaccola funebre e al coronamento della vita, ma lo richiama e lo incita, come dopo un lungo cammino, a cambiare strada è completamente sconsiderato e le sue parole non sono per nulla simili al discorso precedente. Come infatti chi tenta di dissuadere un vecchio che si appresta a sposarsi, coronato e profumato, e gli rivolge le parole dette a Filottete

“Quale sposa, quale giovane vergine  
potrebbe prenderti? Stai proprio bene per sposarti, sventurato!”

non è inopportuno (e infatti gli anziani fanno molte battute di tal genere su sé stessi:

B “mi sposo vecchio, lo so bene, ma lo faccio anche per i vicini!”),

ma chi pensa che un uomo che coabita e convive con sua moglie da lungo tempo senza lagnarsene debba ripudiarla per via della vecchiaia e vivere da solo oppure trascinarsi in casa una concubina al posto di una moglie legittima, è giunto al culmine della stoltezza; così pure, quando si presenta in assemblea un vecchio come il contadino Clidone o l’armatore Lampone oppure uno dei filosofi del Giardino, ha un certo senso rimproverarlo e trattenerlo nell’abituale inattività, mentre chi attacca Focione, Catone, Pericle e dice: “Oh amico ateniese o romano, dalla vecchiaia avvizzita † sottoscrivendo l’allontanamento dalla politica e abbandonando le occupazioni e le preoccupazioni che riguardano la tribuna e il palazzo degli strateghi, affrettati al campo con una serva per occuparti di agricoltura o per gestire l’amministrazione della casa e i conti per il tempo che ti rimane”, cerca di convincere il politico a compiere azioni ingiuste e sgradevoli.

**10.** E allora? Qualcuno potrebbe replicare: in una commedia non udiamo un soldato che dice

“la chioma bianca d’ora in avanti mi priva del salario”?

Certamente, amico! È infatti opportuno che i servitori di Ares siano giovani e nel pieno delle forze, perché essi conducono “la guerra e della guerra le terribili imprese”, nelle quali anche se l’elmo nasconde i capelli bianchi di un vecchio “le membra insensibilmente si appesantiscono” e le forze vengono meno prima della volontà. Ma ai ministri di Zeus, protettore del Consiglio, dell’Assemblea e della Città, noi non chiediamo di operare con i piedi e le mani, ma con riflessione, previdenza ed eloquenza, non quella che produce nel popolo strepito e frastuono, ma quella dotata di saggezza, pensiero assennato e sicurezza; in loro l’irrisa canizie e le rughe si mostrano quali testimoni dell’esperienza, e in aggiunta conferiscono una buona reputazione morale che coopera con l’eloquenza alla persuasione. Infatti, la giovinezza è adatta ad obbedire, mentre la vecchiaia lo è a comandare, ed è particolarmente al sicuro una città

“dove eccellono i consigli degli anziani e le lance dei giovani”

e sono straordinariamente lodati i versi

“dapprima riuniva il consiglio dei magnanimi vecchi  
presso la nave di Nestore”.

Per questo motivo Apollo Pizio chiamò l’aristocrazia che a Sparta è associata ai re *presbugheneis* (anziani) e Licurgo definì senz’altro gli aristocratici *gherontes* (vecchi), mentre l’assemblea dei Romani è ancora oggi chiamata *gherousia* (Senato). E come la legge attribuisce il diadema e la corona, così la natura conferisce la canizie, onorato simbolo della dignità sovrana; e credo che i termini *gheras* (onore) e *gherairein* (onorare) facciano perdurare nel nome la nobiltà che deriva loro dai *gherontes* (anziani), non perché essi fanno  
F bagni caldi o dormono più comodamente, ma perché nelle città ricoprono una posizione regale in virtù della loro saggezza, il cui proprio e perfetto bene, come nel caso di una pianta che produce frutti tardivi, la natura realizza a fatica in vecchiaia. Quando, ad esempio, il re dei re rivolgeva preghiere agli dèi dicendo

“potessi io avere tra gli Achei dieci consiglieri tali”

790A quale era Nestore, nessuno “degli Achei bellicosi e spiranti furore” lo biasimò, ma concordavano tutti insieme che la vecchiaia riveste un compito rilevante non solo in politica, ma anche in guerra:

“infatti un solo consiglio assennato prevale su molte mani”

e una sola decisione che abbia buon senso e capacità di persuasione può realizzare i provvedimenti pubblici più belli e più importanti.

**11.** Ma in realtà la monarchia, che è la più perfetta e la più grande fra tutte le forme di governo, implica moltissime preoccupazioni, fatiche ed impegni; si raccontava, ad esempio,  
B che Seleuco ripetesse in ogni occasione che se gli uomini comuni avessero saputo quanto era faticoso il solo scrivere e leggere un tal numero di lettere, non avrebbero raccolto una corona gettata per terra; ma quando Filippo, che era in procinto di porre l’accampamento in un luogo favorevole, venne a sapere che non c’era foraggio per gli animali da soma disse: “Per Eracle, che specie di esistenza è la nostra, se dobbiamo vivere anche preoccupandoci di ciò che è conveniente per agli asini!”. Arriva, dunque, il momento di consigliare anche



C ad un re diventato anziano di deporre la corona e la veste di porpora, e di prendere, invece, il mantello ed il bastone ricurvo e andare a vivere in campagna, perché non sembri che, continuando a regnare malgrado la canizie, si impegni in maniera eccessiva e inopportuna. Ma se non è giusto dire questo di Agesilao, di Numa e di Dario, non dobbiamo neanche allontanare Solone dall'Areopago o Catone dal Senato per via della loro vecchiaia; e neppure dobbiamo consigliare a Pericle di abbandonare la democrazia; del resto, non c'è motivo per saltare sulla tribuna quando si è giovani e diffondere quelle folli ambizioni e slanci in pubblico, e invece quando arriva l'età che, attraverso l'esperienza, produce la saggezza, abbandonare e mettere da parte la politica, come si fa con una donna di cui si è pienamente goduto.

D **12.** La volpe di Esopo non permetteva al riccio che voleva toglierle le zecche di dosso: “se tu allontani da me queste che sono sazie – disse – ne giungeranno altre affamate”, ma è inevitabile che un regime politico che scaccia continuamente i vecchi si riempia di giovani assetati di gloria e potere, ma che mancano di intelligenza politica; infatti, da dove dovrebbero acquisirla, se non potranno essere discepoli e nemmeno osservatori di un anziano che governa? I trattati di navigazione non creano capitani di navi, se questi, sulla poppa, non sono stati spesso spettatori delle lotte contro i flutti, il vento e le notti di tempesta,

“quando il desiderio dei fratelli figli di Tindaro coglie il marinaio sul mare”;

B ma un giovane potrebbe mai amministrare nel modo giusto una città e guidare l'assemblea popolare o il consiglio dopo aver letto un libro o dopo aver trascritto una lezione sulla politica al Liceo, se non l'ha appresa tra pericoli e circostanze concrete, essendo stato più volte alle redini o presso il timone, piegandosi dall'una e dall'altra parte tra demagoghi e strateghi che lottano basandosi sull'aiuto della loro esperienza e insieme della buona sorte? Non lo si può dire! Ma se non c'è un altro motivo, un anziano deve fare politica per l'educazione e l'istruzione dei giovani. Come, infatti, chi insegna a leggere o a suonare guida gli allievi suonando e leggendo per primo, allo stesso modo un politico non solo parlando o dando consigli dall'esterno, ma amministrando e governando guida un giovane, che viene plasmato e formato “con l'insegnamento vivo” attraverso parole e azioni. Chi è stato allenato in questa maniera, e non nelle palestre e nelle lotte prive di pericoli dei sofisti dalla parola armoniosa, ma realmente negli agoni olimpici e pitici, come dice Semonide,

C

791A “corre insieme alla madre come un puledro svezzato”; così fecero Aristide con Clistene, Cimone con Aristide, Focione con Cabria, Catone con Fabio Massimo, Silla con Pompeo e Polibio con Filopemene: costoro, infatti, ponendosi da giovani al seguito di uomini più anziani e poi, per così dire, germogliando e crescendo con l’attività politica e le azioni di quelli, acquisivano esperienza e familiarità con la vita politica e insieme fama e potere.

B **13.** L’accademico Eschine, poiché certi sofisti sostenevano che fingeva di essere stato allievo di Carneade, senza esserlo in realtà mai stato, “Ma io, dunque – disse – ascoltavo Carneade quando la sua parola, abbandonata per la vecchiaia lo strepito e il frastuono, si era ristretta all’utile e al pratico”; ma l’attività politica degli anziani non solo nelle parole, ma anche nei fatti, si è liberata dell’esibizionismo e della brama di onori, come raccontano che l’iris, quando, una volta appassito, cessa di emettere il suo fetore marcio, conserva fragranza più profumata, così (negli anziani) non c’è alcuna opinione che sia di poco valore né consiglio confuso, ma ogni cosa è seria ed equilibrata. Perciò, anche per i giovani è necessario, come è stato detto, che l’anziano si occupi di politica affinché, come Platone, riguardo al vino puro mescolato con l’acqua, dice che un dio in preda alla follia rinsavisce quando è castigato da un altro dio sobrio, allo stesso modo la prudenza senile, mescolandosi in assemblea con il fervore della gioventù, che è invasata dalla gloria e dall’ambizione, porti via ciò che è folle e non temperato.

D **14.** A parte queste ragioni, sbagliano quelli che pensano che governare sia come navigare e condurre una campagna militare, e che lo si faccia per qualche altra finalità, e poi si smetta quando la si realizza: l’attività politica, infatti, non è una funzione pubblica che ha come termine il servizio, ma è l’esistenza di un essere mite, socievole, fatto per prendere parte ad una comunità sociale e politica e nato per vivere, per quanto tempo gli è concesso, da cittadino e da amante del bene e degli uomini. Perciò è un dovere governare, non aver governato, così come lo è dire la verità, non averla detta e praticare la giustizia, non averla praticata, amare la patria e i cittadini, non averli amati. Infatti, la natura ci conduce a ciò e suggerisce queste parole a chi non è stato completamente rovinato dall’inattività e dalla mollezza:

“Tuo padre ti genera come un uomo di grande valore per i mortali”

“e noi non smetteremo di fare del bene ai mortali”.

## Commento

### Capitolo 1.

**783B** Nell'apostrofe all'amico e dedicatario dell'opera, Plutarco fa menzione di un frammento di Pindaro (228 Sn.), poeta citato nel *corpus* delle sue opere centoventisei volte, ed autore particolarmente apprezzato da Eufane, come mostrano l'utilizzo dell'aggettivo in funzione predicativa ἐπαινέτης e l'uso della coppia di avverbi εὖ καὶ πιθανῶς; tale passo, che l'amico di Plutarco ripete spesso (πολλάκις ἔχεις διὰ στόματος), è forse oltremodo noto in virtù del suo carattere proverbiale. In esso, infatti, Pindaro potrebbe aver espresso in forma poetica la massima proverbiale secondo cui la partecipazione ad un agone (ἀγών) non ammette che si accampino pretesti; una γνώμη di questo tipo è attribuita da Zenobio già al poeta Ibico (Ibyc. fr. 344 Page *ap.* Zenob. II, 45) e ricorre anche in Aesch. *TrGF* 37, Aristoph. *PCG* 349, *Acarn.* 392, Plat. *Crat.* 421D, *Leg.* 6, 751D 7-8 (cfr. Cannatà Fera 1992, pp. 139-140).

Intendendo persuadere il vecchio arconte a non allontanarsi dall'esercizio della politica, Plutarco si serve del frammento distaccandosi verosimilmente dal contesto originario, che gli era presumibilmente noto, vista la sua grande familiarità con il *corpus* delle opere di Pindaro (cfr. De Wet 1998, p. 21). Ricostruire con sicurezza tale contesto risulta impossibile, giacché il frammento è tramandato per tradizione indiretta solo da Plutarco, qui e in *Soll. anim.* 975D. Sembra tuttavia probabile che esso si riferisse agli agoni atletici (cfr. ἀθλητικῆς ... περιόδου). Come in tali agoni un pretesto qualsiasi addotto dall'atleta può gettare nell'ombra l'ἀρετή, allo stesso modo negli agoni politici accampare scuse – in particolare quella della vecchiaia – fa venire meno l'ambizione e allontana dall'attività l'uomo politico. Dando avvio alla sua riflessione sull'attività politica dei γέροντες a partire dal frammento di Pindaro, quindi, Plutarco non vuole far altro che persuadere Eufane a mettere da parte scuse e perplessità sul fare politica, a danno della sua consolidata ἀρετή, e ad abbracciarne, invece, tutte le sfide.

In *Soll. anim.* 975D, invece, la citazione pindarica è pronunciata da Fedimo che, definendosi – come già Eufane in *An seni* 783B – estimatore di Pindaro (Πινδάρου ζηλωτῆς ὄν), dichiara di non voler sentire, riferite a lui stesso, le parole del poeta di Cinoscefale, dal momento che ha accettato l'invito di Eracleone ad intervenire nella disputa contro Aristotimo, tessendo un elogio degli animali acquatici.

L'utilizzo in *incipit* di una citazione poetica non rappresenta un *unicum* nelle opere di carattere politico di Plutarco, che anche nell'apostrofe all'amico Menemaco in *Praec. ger. reip.* 798A-B si serve di un passo poetico (*Il.* 9, 55-56) (vd. Bowie 2008, p. 156). Appare significativo che già Cicerone all'inizio al *De senectute* si rivolga al suo interlocutore Tito Quinzio Flaminio con una citazione poetica, tratta dagli *Annales* di Ennio (*Ann.* 10, 335-337 Sk.) (cfr. Cic. *De sen.* 1, 1).

Tra le molte προφάσεις che potrebbero indurre a tenersi lontani dalle beghe della politica, l'ultimo pretesto (in ordine di tempo) è quello della vecchiaia. L'espressione ἀφ' ἱερᾶς appartiene al lessico del gioco ed è divenuta proverbiale nel corso dei secoli. Il detto è presente, corredato di una nota esplicativa, anche nel catalogo paremiografico pseudo-plutarco (cfr. *Proverbia quibus Alexandrini usi sunt*, I, 67, Κινήσω τὸν ἀφ' ἱερᾶς· ἐπὶ τῶν τὴν ἐσχάτην βοήθειαν κινούντων τέτακται. \* \* δὲ ἀπὸ τῶν πεττευόντων· περὶ τούτοις κυκείον † τις ψῆφος οἶον ἱερῆ καὶ ἀκίνητος τεῶν νομιζομένη) e nella raccolta di detti greci di Diogeniano (cfr. Diogen. 3, 36 CPG Ἀφ' ἱερᾶς· ἀπὸ τῶν πεττευόντων μετῆκται· ἐν γὰρ τῇ πεττεία ἔστι τις κύκλος καλούμενος ἱερὸς, ὃν κινούσιν ὕστατον; 5, 41 CPG κινήσω τὸν ἀφ' ἱερᾶς ἐπὶ τῶν τὰ ἔσχατα κινδυνεύόντων); in entrambi i cataloghi il proverbio si collega direttamente al movimento di una pedina detta "sacra", inamovibile o che viene mossa per ultima. In Eustath., *ad Il.* 6, 169, ad essere ἱερά è la linea centrale della scacchiera (μέση γραμμὴ ὠνομάζετο ἱερά, ἐπειδὴ ὁ ἠτῶμενος ἐπ' ἐσχάτην αὐτὴν ἴετο· ὅθεν καὶ παροιμία, κινεῖν τὸν ἀφ' ἱερᾶς, ἐπὶ τῶν ἐν ἀπογνώσει δεομένων βοηθείας ἐσχάτης) alla quale il perdente ricorre per ultima; da qui sarebbe nato l'utilizzo del proverbio "muoversi dalla linea sacra", riferito in senso metaforico a coloro che, trovandosi in una condizione di difficoltà o di pericolo, si rivolgono a un estremo aiuto. Come esempi di tale utilizzo metaforico Eustazio cita Sophr. fr. 122 Hordern (fr. 127 Kai.) κινήσω δ' ἤδη καὶ τὸν ἀφ' ἱερᾶς; Alc., fr. 351 v. 2 Voigt κινήσαις τὸν ἀπ' ἱεράς † πικινὸν † λίθον; a tali attestazioni va aggiunto Theocr. 6, 18 καὶ τὸν ἀπὸ γραμμᾶς κινεῖ λίθον. Precedente alla compilazione dei cataloghi paremiografici e dei lessici bizantini, la testimonianza di Plat. *Leg.* 5, 739A (ἤδη τὸ μετὰ τοῦτο φορά, καθάπερ πεττῶν ἀφ' ἱεροῦ, τῆς τῶν νόμων κατασκευῆς, ἀήθης οὔσα, τάχ' ἂν θαυμάσαι τὸν ἀκούοντα τὸ πρῶτον ποιήσειεν) lascia intravedere un diverso significato del proverbio: la mossa dalla linea sacra è ἀήθης "insolita", rappresenta, cioè, un movimento percepito come "eccezionale" (tale eccezionalità non implica peraltro necessariamente che la mossa non possa essere anche "estrema"). Dalle testimonianze sopramenzionate emerge chiaramente la presenza di una confusione rispetto al referente del proverbio: nelle raccolte paremiografiche di

Diogeniano e Pseudo-Plutarco, infatti, l'espressione ἀφ' ἱερᾶς è riferita al movimento di una pedina detta "sacra", mentre, stando alle testimonianze antiche trādite da Eustazio – cioè quelle di Alceo e Sofrone –, a quella di Teocrito e, come sembra, anche di Platone, la caratteristica della sacralità è da attribuirsi alla linea centrale della scacchiera, non ad una delle pedine in gioco; è verisimile, quindi, che al tempo della compilazione delle raccolte paremiografiche il gioco fosse caduto a tal punto in disuso da generare un fraintendimento relativamente alle sue stesse regole (cfr. Kidd 2017, pp. 83-99).

Tenendo conto delle testimonianze elencate, in particolar modo di quelle più vicine al tempo di Plutarco, si può ipotizzare che nel nostro passo la vecchiaia rappresenti l'ultimo (τελευταίαν) e decisivo (cfr. μάλιστα) colpo inferto all'ambizione, ossia, metaforicamente, la pedina (forse considerata inamovibile) che per ultima si muove dalla linea sacra, ἀφ' ἱερᾶς, la mossa finale che il giocatore avversario compirebbe in caso di estrema necessità, per vincere la partita. Per un uso analogo dell'espressione ἀφ' ἱερᾶς in Plutarco cfr. *Soll. anim.* 975A, *Adv. Col.* 1116F.

**783B-C** Nello spazio di poche righe Plutarco costruisce un'articolata riflessione che intreccia metafore e gioca sulle differenti accezioni di alcuni termini. L'utilizzo *in incipit* di una citazione poetica, verosimilmente inserita originariamente in un contesto di carattere atletico, costituisce il punto di partenza tanto per il riferimento al gioco degli scacchi, quanto per il paragone tra il ritiro dell'atleta dagli agoni atletici e quello del politico dagli agoni della politica. Il gioco lessicale che si snoda tra la citazione poetica ed il paragone tra la κατάλυσις atletica e quella politica ha il suo centro nell'ambivalenza lessicale del termine περίοδος che rimanda contemporaneamente al significato di "periodo della vita" e a quello di "circuito", cioè "periodo" che comprende i quattro giochi olimpici, istmici, pitici e nemei (cfr. Ath. 10, 415a; Arr. *Epict.D* 3.25.5.), a sottolineare quanto l'ultima πρόφασις in ordine di tempo, la vecchiaia, giochi un ruolo decisivo tanto nella scelta degli atleti di abbandonare gli agoni quanto in quella dei politici di ritirarsi dalla vita politica (cfr. anche Plut. *Luc.* 38, 4, εἶναι γάρ τινα καὶ πολιτικῆς περιόδου κατάλυσιν· τῶν γὰρ ἀθλητικῶν ἀγῶνων τοὺς πολιτικοὺς οὐδὲν ἦττον ἀκμῆς καὶ ὄρας ἐπιλιπούσης ἐλέγχεσθαι).

**783C** Plutarco dichiara qui di voler esporre ad Eufane le considerazioni sull'attività politica degli anziani su cui spesso va riflettendo. L'espressione, che potrebbe

riecheggiare Cic. *De Sen.* 1, 1 (*Nunc autem mihi est visum de senectute aliquid ad te conscribere*), è significativa giacché con essa lo scrittore definisce a chiare lettere l'argomento del suo trattato: in esso non si occuperà di politica in termini generali, ma discuterà dell'attività di governo dei vecchi statisti.

Nell'opera il termine πολιτεία è impiegato da Plutarco nelle sue molteplici accezioni: qui il sostantivo «refers to a regular commitment of a citizen, thereby being equivalent to the global idea of engagement in public life or in politics, especially in old age» (cfr. Leão 2017, p. 128).

L'invito rivolto al destinatario dell'opera affinché non abbandoni l'attività politica è espresso in termini metaforici: Plutarco paragona l'esperienza che lui ed Eufane hanno acquisito nel corso del loro lungo tirocinio politico ad una μακρὰ συνοδία, un lungo cammino insieme che essi hanno già percorso, esattamente come hanno percorso buona parte del cammino della loro esistenza. Un'immagine simile si rintraccia già in Cic. *De sen.* 2, 6, dove è utilizzata in riferimento alla lunga vita di Catone il Vecchio (*Volumus sane, nisi molestum est Cato, tamquam longam aliquam viam confeceris quam nobis quoque ingrediendum sit, istuc quo pervenisti, videre quale sit*).

Alle metafore introdotte in 783B e all'immagine della μακρὰ συνοδία, si aggiunge la similitudine che vede l'attività politica irrinunciabile ed insostituibile quanto la compagnia di un amico di vecchia data, ormai intimo e fidato. Per il valore etico-morale di tale metafora si veda il *De amicorum multitudine*, dove l'amicizia rappresenta un rapporto esclusivo tra due individui (93E), nato dalla somiglianza (96D), basato sulla condivisione di un lungo spazio di tempo, nonché di interessi e di valori (cfr. 96F e inoltre Aristot. *E.N.* 1056B, ἔτι δὲ προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας: κατὰ τὴν παροιμίαν γὰρ οὐκ ἔστιν εἰδῆσαι ἀλλήλους πρὶν τοὺς λεγομένους ἄλλας συναλαῶσαι), una comunione di intenti che non può essere interrotta dall'abitudine di inseguire nuove amicizie (93D-E).

La condivisione di ideali e di scelte, come quella di identificare la realizzazione della vita con καλῶς ζῆν, riguarda evidentemente anche Eufane e Plutarco, che, nell'esortare l'amico a non ritirarsi dall'attività politica, gli ricorda di mantenere fede a principii condivisi. Per Xenophontos 2016, p. 144, l'uso di προειλόμεθα per indicare la scelta dello scrittore e del suo amico di dedicarsi alla politica risponde ad un duplice scopo, cioè, da una parte alludere alla parola προαίρεσις “scelta”, che il Cheronese usa altrove per indicare la decisione (basata su ragionamento razionale e non dettata dall'impulso) di

dedicarsi alla vita pubblica (*Praec. ger. reip.* 789C; 799B), dall'altra evidenziare il fine della scelta dei due uomini politici, quello di vivere moralmente bene (καλῶς ζῆν).

Il nesso καλῶς ζάω è attestato in *De aud.* 48D in relazione alla capacità di saper “ascoltare” gli insegnamenti morali dei maestri, che rappresenta il punto di partenza per imparare a vivere bene moralmente; il nesso ricorre di frequente in Aristotele (*Arist. E.E.* 1214A, B, 1215A, 1216B; *E.N.* 1278B, 1280B, 1291A, 1332A, 1332B) per il quale il “vivere bene” in senso etico-morale rappresenta il fine della vita della comunità civile, che trova la sua massima espressione nella struttura sociale della polis ed è utilizzato anche da Epicuro (*Epic. ep. ad Moenec.* 123, 126). In *Adv. Col.* 1108C il verbo ζάω, accompagnato dall'avverbio εὔ, fa riferimento ad un atteggiamento di socievolezza abbinato ad un sentimento di reciprocità, temperanza e giustizia. Altrove il concetto di “vivere bene” in senso morale e secondo virtù è espresso dall'uso del nesso εὔ βιώω (*De Hom.* 144; *An virtus* 439C; *Quaest. Conv.* IX 5, 2, B, 741D).

**783D** Plutarco menziona un aneddoto relativo al tiranno di Siracusa Dionisio I. Minacciato dall'assedio da parte dei Cartaginesi nel 397/396 a.C. e fortemente osteggiato dal popolo, il tiranno siracusano, disperando della vittoria, si sarebbe dato alla fuga per mare se non fosse stato trattenuto – ed inorgoglito – dalle parole di uno dei suoi, che lo avrebbe convinto a riprendere la guerra pronunciando l'espressione “la tirannide è un bel sudario”. La massima e l'intero aneddoto risultano attestati sia in *Isocr.* 6, 44 (καλόν ἐστὶν ἐντάφιον ἢ τυραννίς), in cui la vicenda funge da *exemplum* di virtù dell'uomo politico, pronto – anche in circostanze avverse – a fronteggiare il nemico e a consolidare il proprio potere, sia in *Isocr.* 6, 45, in cui è il re macedone Aminta III ad apprendere da qualcuno a lui vicino l'aneddoto su Dionisio I. Per la menzione dell'episodio si vedano anche *Diod.* 14, 8, 4-5; 20, 78, 2; *Claud. Ael.* 7, 4, 8; si veda anche *Plut. Cato Maior* 24, 11. Contrariamente ad Isocrate, Plutarco si serve della vicenda del tiranno di Siracusa per stigmatizzare la pessima condotta di Dioniso I, ricordato dalla tradizione per aver abbattuto la democrazia (*Diod.* 11, 68, 6) e, come dice lo stesso Plutarco, per essere stato un tiranno particolarmente crudele (*Quomodo adulator* 56E; *Non posse suaviter* 1090E), al punto da far uccidere Antifonte (*Vit. dec. orat.* 833C). Perciò, sarebbe stato meglio, scrive Plutarco, che il Vecchio avesse depresso il proprio governo tirannico, una μοναρχία μετὰ τῆς ἀδικίας, che ha accresciuto la sua sventura. Al ricordo dell'aneddoto su Dionisio il Vecchio, lo scrittore di Cheronea fa seguire il racconto sull'esilio a Corinto di suo figlio,

Dionisio il Giovane, morto in povertà. L'esilio di Dionisio II diede origine al detto, divenuto proverbiale, Διονύσιος ἐν Κορίνθῳ, rivolto dagli Spartani a Filippo il Macedone cfr. *De Garrul.* 511A; per altre attestazioni dell'uso del proverbio cfr. Cic. *Ad Att.* 9, 9; Quint. *Instit. Or.* 8, 6, 52 (*Nam ut "Dionysium Corinthi esse", quo Graeci omnes utuntur, ita plurima similia dici possunt*). Plutarco allude alla vicenda dell'esilio di Dionisio II, riportando lo scambio di battute che sarebbe avvenuto tra lui stesso, ormai esiliato a Corinto, ed il filosofo Diogene di Sinope, che avrebbe deprecato il terribile destino toccato al tiranno (cfr. *Tim.* 15, 8) aiutato, in passato, da una sorte favorevole (*Tim.* 1, 4). Nelle parole di Diogene, ed in particolare nell'espressione ἄχρι γήρωος, si può forse cogliere una nota di sarcasmo, giacché in *Septem Sapientium Convivium* (152A) Plutarco fa dire a Talete che un sovrano è felice se muore in vecchiaia, per cause naturali.

Dionisio II diventa così un *exemplum* negativo: perseguendo una condotta politica lontana dai principi democratici, si finisce per incorrere nella sfortunata circostanza di perdere il proprio *status* sociale (ιδιώτης ἐκ τυράννου).

I due *exempla* sui tiranni di Siracusa si dimostrano funzionali all'argomentazione di Plutarco: per Barigazzi 1984, p. 167, lo scrittore intende qui sostenere che la scelta di dedicarsi alla carriera politica – realizzando il proposito del καλῶς ζῆν – non ha nulla a che fare con regimi di governo tirannici, che costringono ad una vita di infelicità e paure, ma riguarda piuttosto l'attività democratica e conforme a legge (πολιτεία δὲ δημοκρατικὴ καὶ νόμιμος) di chi sa essere utile alla comunità sia da governante che da governato. Il termine πολιτεία è qui utilizzato nel senso tecnico di "governo", come suggeriscono gli attributi ad esso riferiti (δημοκρατικὴ καὶ νόμιμος) (cfr. Leão 2017, p. 129); questo tipo di πολιτεία democratica e rispettosa della legge si contrappone, evidentemente, alla tirannide (τυραννίς) e alla monarchia retta sull'ingiustizi (μοναρχία μετὰ τῆς ἀδικίας).

**783E** Con il riferimento alla duplice condizione di ἄρχομενος/ἄρχων Plutarco descrive la natura del regime democratico nel quale, diversamente dalla tirannide, colui che detiene il potere trascorre più tempo da governato che da governante e, pertanto, è chiamato a partecipare alla vita pubblica osservando sempre un comportamento rispettoso nei confronti della legge (cfr. *Praec. ger. reip.* 816F; Catanzaro 2009, pp. 93; 123). Si noti che per già Aristotele la libertà, principio su cui si fonda la democrazia, prevede che le medesime persone a turno obbediscano e detengano il comando (cfr. Arist. *Pol.* 5, 1317b,



4-5 τούτου γὰρ στοχάζεσθαι φασι πᾶσαν δημοκρατίαν· ἐλευθερίας δὲ ἔν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν; vd. anche Pol. 2, 1261b 4; cfr. Cuvigny 1984, p. 136).

Secondo Plutarco, a dispetto di quanti scelgono di esercitare il potere tirannico, coloro che si mettono al servizio della democrazia, anche da governati, una volta morti potranno godere della gloria, che rappresenterà il solo vero καλὸν ἐντάφιον. Il richiamo alle vicende dei succitati tiranni di Siracusa, infatti, trova giustificazione nelle intenzioni dello scrittore di Cheronea, che desidera spingere gli anziani a partecipare alla vita politica democratica: questo, e non la tirannide, sarebbe da considerarsi un bel sudario in prossimità della morte. Il frammento 89 P. (= 305 Polt.) di Simonide è tramandato per tradizione indiretta solo in questo passo ed è considerato dagli editori di provenienza incerta. Nell'edizione di Page 1962 e nella più recente edizione di Poltera 2008 il frammento è limitato a ἔσχατον δύεται κατὰ γᾶς; altri editori, come Edmonds 1924 e Fränkel 1969<sup>4</sup>, ritengono lecito riconoscere nel testo plutarcoo una citazione simonidea più estesa (Edmonds 1924, p. 298 καλὸν ἐντάφιον... τοῦτο γὰρ ἔσχατον δύεται κατὰ γᾶς, in forse l'attribuzione al frammento simonideo di καλὸν ἐντάφιον; Fränkel 1969<sup>4</sup>, p. 349, καλὸν ἐντάφιον ... ἔσχατον δύεται κατὰ γᾶς). Per Burzacchini 1977 l'inserimento del frammento all'interno delle riflessioni plutarcoo sulla πολιτεία δημοκρατικὴ καὶ νόμιμος potrebbe trovare la propria giustificazione se si ammette che il fr. 89 P. (= 305 Polt.) ed il famoso frammento simonideo 26 P. (= 261 Polt.), l'encomio per i caduti alle Termopili (tràdito da Diodoro, 11, 11, 6), appartengano ad uno stesso componimento; il contenuto del fr. 26 P. (= 261 Polt.), risulterebbe, infatti, particolarmente vicino a quello della sezione del testo plutarcoo dedicata alla contrapposizione tra i regimi tirannici ed i governi democratici, tanto da poter ipotizzare che qui Plutarco stia parafrasando i versi del θρηῆνος per i morti alle Termopili, avendoli forse a disposizione, oppure ricordandone il contenuto a memoria (cfr. Burzacchini 1977, p. 32). Un'ulteriore prova del fatto che i due frammenti potrebbero essere parte del medesimo componimento sarebbe fornita, inoltre, dall'uso del termine raro ἐντάφιον, che ricorre sia nel θρηῆνος per i caduti alle Termopili (v. 4) sia in Plutarco (783D-E).

Come i soldati caduti alle Termopili ed il virtuoso re spartano Leonida del fr. 26 P. (= 261 Polt.) godranno di una fama che travalicherà i confini della vita sulla terra, a tal punto che la loro veste funebre non sarà corrosa né dalla muffa né dal tempo (ἐντάφιον δὲ τοιοῦτον οὔτ' εὐρώς / οὔθ' ὁ πανδαμάτωρ ἀμαυρώσει χρόνος, fr. 26 P., 4-5), ugualmente godrà di imperitura lode (δόξα ἀπὸ τοῦ βίου) l'uomo politico che saprà agire a vantaggio dei governi democratici; anche a quest'ultimo spetterà il καλὸν ἐντάφιον che si tributa agli

uomini morti valorosamente, *exemplum* tangibile di un onore che “scende per ultimo sotto terra”. Il testo del fr. 89 P. (= 305 Polt.) rappresenterebbe, quindi, una γνώμη di tipo generico sull’eternità della gloria per chi ha dato prova del proprio valore (cfr. Burzacchini 1977, p. 35).

In alternativa a quanto sostenuto da Burzacchini 1977, Citti 1987 ritiene che sia dimostrabile l’esistenza di una tradizione autonoma dello stilema gnomico del καλὸν ἐντάφιον – quasi sempre usato in riferimento alla tirannide – che ricorre non solo in Isocr. 6, 44 (καλὸν ἐστὶν ἐντάφιον ἢ τυραννίς), ma anche in Diod. 14, 8, 4-5; 20, 78, 2; Plut. *Cato Ma.* 24, 11; Claud. Ael. 7, 4, 8 e nella forma κάλλιστον ἐντάφιον in Pol. 15, 10, 3. Per lo studioso è, infatti, plausibile che l’espressione καλὸν ἐστὶν ἐντάφιον ἢ τυραννίς di Isocr. 6, 44 rappresenti, nella sua forma breve e sentenziosa, un’eco di una citazione poetica; per tale motivo potrebbe essere verisimile (cf. già Edmonds 1924 e Fränkel 1969<sup>4</sup>) che καλὸν ἐντάφιον sia parte del frammento 89 P. (= 305 Polt.), il quale non apparterebbe, come invece ritiene Burzacchini 1977, ad un componimento comprendente anche il fr. 26 P. (= 261 Polt.).

La funzione eternatrice della gloria trova i suoi limiti di fronte agli atteggiamenti di coloro che, preoccupati di soddisfare i propri bisogni materiali, si dimenticano di perseguire i nobili ideali democratici e rendersi utili alla comunità. Mediante l’uso delle due coppie di aggettivi τὰ πρακτικὰ... καὶ θεῖα e τὰ παθητικὰ καὶ σωματικά, che costituiscono qui quasi due endiadi, Plutarco intende far riferimento all’opposizione tra due facoltà dell’anima degli individui, quella razionale e quella irrazionale. Infatti, poiché l’anima dell’uomo è μέρος/μίμημα dell’anima del mondo (*De Virt. mor.* 441F; cfr. Plat. *Tim.* 41d 4-7; ved. Ferrari 2007-2008, pp. 22-24), essa si presenta bipartita: la parte razionale, definita τὸ νοερόν καὶ λογιστικόν (*De Virt. mor.* 442A), ma anche τὸ λογιστικόν καὶ πρακτικόν (*An seni* 788B) o, più semplicemente, πρακτικὸς λόγος (*De Virt. mor.* 444C; 443E τὸ βουλευτικόν καὶ πρακτικόν) ed indicata qui con τὰ πρακτικὰ μέρη καὶ θεῖα, è il principio dell’ordine e della capacità di guardare all’intelligibile, mentre la parte irrazionale, τὸ παθητικόν καὶ ἄλογον (*De Virt. mor.* 442A, 444B; *De Facie* 943D; *Parsne an facultas* 1), che qui corrisponde a τὰ παθητικὰ καὶ σωματικά μέρη (cf. anche *De def. orac.* 428C), costituisce il caotico principio del movimento e delle passioni e affezioni corporee (*De Virt. mor.* 442A, ἕτερον δὲ τὸ παθητικόν καὶ ἄλογον καὶ πολυπλανές καὶ ἄτακτον ἐξεταστοῦ δεόμενον) (cfr. Opsomer 2012, pp. 313-315; Opsomer 2014, pp. 94-96).

Per la natura divina della parte razionale dell'anima, cfr. *De an. procr.* 1026D, dove essa è definita θεῖα καὶ ἀπαθής in contrapposizione alla parte irrazionale, περὶ τὰ σώματα παθητή; *De Virt. Mor.* 450E, dove il λογισμός è definito θεῖος; *Quaest. Plat.* II, 1001C ἢ δὲ ψυχῆ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἀρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν, dove si osserva che l'anima non è solo creazione della divinità, ma anche parte di essa.

Le parti sensibili e corporee dell'anima individuale, riproducendo le caratteristiche della ψυχῆ καθ' ἑαυτήν disordinata e malvagia dell'anima del mondo, necessitano di essere guidate ed ordinate dalla facoltà razionale (*De Virt. mor.* 443C, 450E φύσει γὰρ προσήκει θεῖον ὄντα τὸν λογισμὸν ἡγεῖσθαι καὶ ἄρχειν τοῦ ἀλόγου τοῦ τὴν γένεσιν αὐτόθεν ἔχοντος ἐκ τοῦ σώματος), rispetto alla quale sono in una relazione di dipendenza e di connessione, dal momento che le parti dell'anima non sono pure, separate, ma mescolate tra loro (*De Virt. mor.* 450E; *De an. procr.* 1026C; *Parsne an facultas* 2; cfr. Ferrari 2011-2012). Quando la parte razionale dell'anima non riesce ad avere la meglio sugli impulsi irrazionali sopraggiungono τὰ πάθη, le emozioni, che impediscono di emettere corretti giudizi (*Parsne an facultas* 7). Con il trascorrere degli anni, però, la facoltà razionale insita nell'anima individuale si rinvigorisce, mentre la componente passionale diventa più debole; cfr. *De Virt. mor.* 450F τῶν δὲ πρεσβυτῶν ἢ περὶ τὸ ἦπαρ ἀρχὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ κατασβέννυται καὶ γίνεται μικρὰ καὶ ἀσθενής, ἰσχύει δὲ μᾶλλον ὁ λόγος τοῦ παθητικοῦ τῷ σώματι συναπομαραιομένου. Proprio per tale motivo, Plutarco sembra qui non riuscire ad immaginare come, in un uomo divenuto ormai anziano, la facoltà razionale possa presentarsi meno energica di quella irrazionale e passionale, tanto più che la ragione domina sulle passioni infondendo in esse le virtù etiche mediante l'ausilio della φρόνησις (*De Virt. mor.* 443D). In 788C si affermerà che l'attività politica degli anziani è meno limitata dall'indebolimento del vigore fisico di quanto non sia accresciuta dalla saggezza e dalla prudenza; cfr. il commento *ad loc.*

**783E-F** Il discorso sui bisogni materiali riconduce Plutarco nel solco della riflessione sull'ambizione e sulla politica. Se infatti – come si legge nel discorso di Pericle per i caduti, passo spesso citato nei *Moralia* (cfr. Titchener 1995 pp. 190) – per Tuciddide è il solo φιλότιμον ad essere immune dalla vecchiaia, giacché durante l'età senile la gioia deriva non dall'accumulare ricchezze, ma dall'essere onorati (cfr. 2, 44, 4 τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων μόνον, καὶ οὐκ ἐν τῷ ἀχρείῳ τῆς ἡλικίας τὸ κερδαίνειν, ὥσπερ τινές

φασι, μᾶλλον τέρπει, ἀλλὰ τὸ τιμᾶσθαι) per Plutarco – che intende correggere lo storico e riadatta alle sue esigenze argomentative il celebre discorso di Pericle, antepoendo al sintagma tucidideo τὸ γὰρ φιλότιμον ἀγήρων μόνον la negazione μή (cfr. Catanzaro 2009, p. 124) – rientrano negli atteggiamenti che non subiscono modifiche con il sopraggiungere della vecchiaia, non soltanto la mania di accumulare ricchezze e quella di ottenere onori, ma anche τὸ κοινωνικὸν καὶ πολιτικόν, cioè l'istintiva propensione alla socievolezza e alla vita politica.

**783F** Per l'idea che l'istinto a vivere in una comunità organizzata è comune tanto alle formiche e alle api quanto agli uomini cfr. Aristot. *HA.* 1, 488a, dove sono inclusi nel novero degli animali gregari che vivono in comunità, tra gli altri, l'uomo, le api e le formiche (πολιτικά δ' ἐστὶν ὧν ἔν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον· ὅπερ οὐ πάντα ποιεῖ τὰ ἀγελαῖα. Ἔστι δὲ τοιοῦτον ἄνθρωπος, μέλιττα, σφήξ, μύρμηξ, γέρανος; cfr. Varr. *Res rus.* 3, 16, 4), entrambe modelli di operosità (cfr. Aristot. *HA.* 9, 622b), sebbene le formiche differiscano dalle api per il fatto di non essere sottoposte al comando di un capo (*HA.* I, 488A). Rispetto alle api e alle formiche, l'uomo, secondo Aristotele è μᾶλλον πολιτικόν (cfr. Aristot. *Pol.* 1, 1253a, 7-8), giacché non si limita a vivere in una comunità, ma tende alla realizzazione della κοινωνία di valori morali e sentimenti, che è alla base della famiglia e della società (cfr. Aristot. *Pol.* 1, 1253A, 18). Alle api, paradigma di operosità, si oppone il fuco, κηφήν, simbolo di inerzia (cfr. Hes. *Theog.* 594 ss.; Aristot. *HA* 5, 553b, 5); esso, nato nell'alveare, è σμήνους νόσημα (cfr. Plat. *Rep.* 8, 552c), elemento che disturba l'equilibrio del favo, la cui organizzazione gerarchica è speculare alle complesse strutture della società degli uomini. L'alveare, *exemplum* di una perfetta organizzazione sociale, diventa metafora della πόλις, in cui ogni singolo cittadino coopera per la realizzazione di intenti comuni. Riferimenti ai tratti comuni tra la struttura politico-sociale delle api e quella degli uomini si rintracciano inoltre in Plat. *Rep.* 7, 520b; Cic. *De Off.* 1, 157; Verg. *Georg.* 4, 149-227; cfr. anche Plut. *Lyc.* 25, 5. La possibilità di sovrapporre i due modelli politico-sociali rappresenta il punto di partenza per la riflessione plutarca: se un'ape operaia, che agisce a vantaggio e a sostentamento del proprio alveare, non si tramuterà in fuco inoperoso con il sopraggiungere della vecchiaia, allo stesso modo un cittadino, e ancor più un uomo politico, abituato ad operare a favore della collettività, non cesserà di voler fare gli interessi della città, solo perché anziano.

Come osserva Catanzaro 2009, p. 125, l'inoperosità ed il disinteresse per il bene della comunità «hanno un'ulteriore negativa ricaduta che Plutarco illustra attraverso il ricorso all'immagine della corrosione del ferro ad opera della ruggine: cessare di esercitare un'arte complessa come quella di governo, provoca una progressiva atrofia delle capacità dei singoli di poter tornare, qualora essi decidano di recedere da tale decisione, ad occuparsi di politica in maniera proficua ed efficace». Per il Cheronese, dunque, una prolungata ἀργία agirebbe sugli anziani uomini politici in modo irreversibile tale quale la ruggine sul ferro.

**784A** Il giudizio negativo di Catone il Vecchio sulla senilità, ai cui mali non bisogna aggiungere l'aggravio di comportamenti disonorevoli, ricorre anche altrove in Plutarco; cfr. *Cato Ma.* 9, 10; *De Vit. aer.* 829F; *Reg. et imp. apophth.* 199A.

Nella biografia dedicata a Catone e in *De vit. aer.* 829F la massima è significativamente rivolta ad un anziano malvagio (πρὸς πρεσβύτην πονηρευόμενον); in particolare, nel *De vitando aere alieno*, l'espressione assume la forma di un'interrogativa indiretta ed è inserita all'interno delle riflessioni di Plutarco sull'abitudine di prendere danaro in prestito. Il Cheronese paragona il costume di chiedere soldi in prestito, che aggrava la condizione di povertà, alla vergogna proveniente dai comportamenti disonorevoli, che Catone sostiene non debbano essere aggiunti ai mali della vecchiaia. Analogamente al nostro passo, in *Reg. et imp. apophth.* 199A la massima di Catone è sinteticamente parafrasata (Τῷ δὲ γήρᾳ πολλῶν αἰσχυρῶν παρόντων ἡξίου μὴ προστιθέναι τὴν ἀπὸ τῆς κακίας αἰσχύνην).

La vergogna ἀπὸ τῆς κακίας nasce, nello specifico, dagli atteggiamenti di ἀπραξία, δειλία e μαλακία che disonorano l'uomo politico ormai anziano più di qualsiasi altro vizio, al punto da declassarlo al rango di donna di casa o a quello di proprietario terriero, che sorveglia nei campi spigolatrici e mietitori. Il termine οἰκουρία ricorre spesso in Plutarco per indicare la vita appartata e domestica femminile, lontana dai pubblici uffici (cfr. *Con. Praec.* 142D; *De Is.* 381E; *De tranq. an.* 465D; *Cor.* 35, 2). Il dedicarsi alla coltivazione dei campi, infatti, è considerato già da Sallustio (cfr. *Cat.* 4, 1) un *servile officium*, non adatto allo storico che, allontanatosi volontariamente dalla politica, non vuole abbandonarsi alla *socordia* e alla *desidia*; anche in Cic. *Fin.* 1, 1, 3 il coltivare i campi è giudicata attività indecorosa.

Eur. *Ph.* 1688 è pronunciato da Antigone nella sticomitia in cui si rivolge a Edipo, rassegnato al proprio doloroso destino di esule, rimproverandolo con affetto e richiamando alla mente il suo nobile passato. In *De adul. et am.* 72C-D il verso è riportato tra gli esempi di rimproveri attenuati dalle lodi insieme a *Il.* 13, 116; *Il.* 5, 171 e Eur. *Her.* 1250, versi che, rivolti ad un interlocutore in condizioni di difficoltà, non soltanto addolciscono i rimproveri che gli sono mossi, ma lo inducono a migliorare sé stesso attraverso il richiamo a precedenti atti virtuosi, che generano in lui la vergogna per le sue azioni disonorevoli (cfr. 72D). Plutarco si serve qui di tale verso – che presenta la forma di una domanda retorica – per concludere le riflessioni sulla condotta di vita di chi, ormai anziano, abbandona volontariamente la politica (cancellando dalla memoria, come il vecchio re Edipo, le azioni lodevoli che hanno scandito il suo percorso di vita fino alla vecchiaia) per disonorare sé stesso nell’ozio.

**784A-B** Nel suggerire ai suoi lettori di avvicinarsi alla politica in gioventù piuttosto che in vecchiaia, Plutarco ricorda l’aneddoto sul lungo sonno del cretese Epimenide; mandato al pascolo da suo padre, Epimenide cade addormentato in una grotta per un tempo lunghissimo - qui πεντήκοντα ἔτη -, nel corso del quale apprende l’arte della mantica e della poesia, assumendo al suo risveglio le caratteristiche di uomo *extra ordinem* (cfr. Coppola 2015, pp. 39-40). In Diog. Laert. 1, 109 e Plin. *N.H.* 7, 175 il sonno di Epimenide dura cinquantasette anni, in Paus. 1, 14, 4 quarant’anni, mentre Max. Tyr. 38 si limita a definirlo ὕπνος μακρός. Per Barigazzi 1984, p. 168, Plutarco sceglie di far durare il sonno di Epimenide πεντήκοντα ἔτη poiché riterrebbe che la carriera politica iniziata in tale età sia da considerarsi tardiva (si tenga presente che l’età dei 50 anni presenta valore discriminante anche in 784C); al contrario, Platone, in *Rep.* 7, 540a-b, ritiene che siano proprio gli uomini di cinquant’anni – purché essi abbiano portato a termine il percorso di formazione, una *paideia* divisa per tappe, distinte per fasce d’età – a dover assumere incarichi politici, fornendo un ordinamento allo Stato, ai cittadini e a sé stessi. La similitudine tra chi si dedica alla politica da anziano ed Epimenide trova, forse, una spiegazione non solo nella straordinaria durata del sonno del mitico purificatore di Atene, ma anche nelle caratteristiche del sonno stesso, paragonabile ad una sorta di rito di passaggio, che determina un cambiamento di *status*, da uomo ordinario ad uomo *extra ordinem* – nel caso di Epimenide – e da semplice πολίτης ad uomo politico – nel caso dei γέροντες a cui Plutarco si rivolge.

**784B** Chi ha trascorso πεντήκοντα ἔτη in una condizione di ἡσυχία e decide di darsi in ritardo alla vita politica, aspirando ad una carica pubblica o ad un incarico di governo, potrebbe sentirsi ripetere le parole di rimprovero che la sacerdotessa di Apollo rivolse ad Ergino, l'argonauta figlio di Climeno. Il responso oracolare – qui citato solo in parte – è tramandato da Paus. 9, 37, 4 (Ἐργῖνε Κλυμένοιο πάι Πρεσβωνιάδαο, / ὄψ' ἦλθες γενεῖην διζήμενος, ἀλλ' ἔτι καὶ νῦν / ἱστοβοῆι γέροντι νέην ποτίβαλλε κορώνην): con esso la Pizia rimprovera l'uomo per aver preso in considerazione tardi l'idea di generare figli; tuttavia, da lui nasceranno in seguito Trofonio e Agamede (cfr. Paus., 9, 37, 4-5). Il figlio di Climeno, *exemplum* di intempestività in Pausania e Plutarco, è però lo stesso che in Pind. O. 4, 29 ss. dà prova del proprio valore nei giochi funebri in onore di Toante, risultando vincitore a dispetto della sua evidente canizie, che sia legata o meno alla vecchiaia (cfr. Mandruzzato 2010 p. 172; Rocha 2018, pp. 76-77).

Al responso oracolare segue una similitudine che mette a confronto, da una parte, l'intempestività e l'ingenuità di chi, ἀτεχνότερος, disturbi di notte qualcuno per far festa o per essere ospitato e, dall'altra, l'intempestività e l'inesperienza degli anziani che, bussando metaforicamente tardi alla porta dello στρατήγιον, vogliono entrare in politica ormai fuori tempo. Il comparativo ἀτεχνότερος – usato qui in senso dispregiativo – ricorre già in Plat. Leg. 3, 679d, dove qualifica la condizione degli uomini agli albori della civiltà, prima della nascita degli Stati (οὐκοῦν εἶπωμεν ὅτι γενεαὶ διαβιοῦσαι πολλαὶ τοῦτον τὸν τρόπον τῶν πρὸ κατακλυσμοῦ γεγονότων καὶ τῶν νῦν ἀτεχνότεροι μὲν καὶ ἀμαθέστεροι πρὸς τε τὰς ἄλλας μέλλουσιν εἶναι τέχνας καὶ πρὸς τὰς πολεμικάς...).

Se l'argonauta Ergino non sembra aver trovato nell'età che avanza un ostacolo alla procreazione dei figli o alla vittoria nei giochi funebri – ammesso che si ritenga che la sua canizie dipenda dalla vecchiaia – per un γέρων, ἀήθης e ἀγύμναστος delle lotte politiche, al contrario, ambire ad intraprendere la carriera politica in vecchiaia, privo della necessaria esperienza, potrebbe essere considerata, da parte di un ipotetico accusatore, una scelta imprudente. L'aggettivo ἀήθης potrebbe rappresentare un richiamo a quanto Plutarco afferma a 783C, dove il ritiro dalla vita pubblica è paragonato alla scelta di sostituire la compagnia di un amico intimo (συνήθης) con quella di un amico con cui non si è in confidenza (ἀσυνήθης). L'impiego dell'aggettivo ἀγύμναστος (che a 793B qualifica i corpi privi di allenamento e incapaci di muoversi, σώματα παντελῶς ἀκίνητα καὶ ἀγύμναστα) è significativo: il termine è qui usato metaforicamente in riferimento agli

agoni politici (ἀγῶνας) e rappresenta un probabile richiamo all'immagine che si rintraccia a 783B; attraverso di esso, Plutarco ribadisce l'importanza dell'esercizio della politica, che è (di nuovo) implicitamente paragonata ad un'attività atletica.

**784B-C** Simonide nel fr. 90 W., πόλις ἄνδρα διδάσκει – tramandato solo in questo passo – secondo Gentili 1965<sup>2</sup> apre una nuova prospettiva etico-politica additando nella comunità della *polis* il potere formativo del cittadino (cfr. Gentili 1965<sup>2</sup>, p. 321).

Per Oates 1932 il fr. 90 W. condivide con il succitato frammento simonideo 89 P. (= 305 Polt.) il motivo della virtù civile; tale comunanza di temi ha indotto lo studioso ad ipotizzare che i due frammenti fossero parte di un unico componimento, forse un'“Ode on civic virtue” simonidea, alla quale Orazio si sarebbe ispirato per la composizione dell'ode 3, 2 (cfr. Oates 1932, p. 46; Burzacchini 1977, p. 37 ss.). Nel proporre una ricostruzione del contenuto di tale ode, Oates 1932 mette in relazione i fr. 90 W. e 89 P. (= 305 Polt.) in questo modo: la città educa l'uomo (πόλις ἄνδρα διδάσκει) insegnandogli ad acquisire una virtù imperitura – che mai verrà dimenticata dagli uomini – e tributandogli, una volta morto, gli onori funebri che per ultimi scendono sottoterra (ἔσχατον δύεται κατὰ γᾶς) (cfr. Oates 1932, p. 54).

Plutarco considera tale frammento un'asserzione valida in relazione ai soli uomini che abbiano il tempo a disposizione per acquisire gli apprendimenti che la città può offrire, ossia i giovani. La menzione di ἀγῶνες e πράγματα, che indicano, quasi in endiadi, tappe obbligate nel percorso che conduce all'apprendimento delle conoscenze che la *polis* impartisce ai suoi cittadini in fatto di politica, lascerebbe intravedere un riferimento al lungo tirocinio politico che possono compiere quanti decidano di avvicinarsi alla politica in gioventù piuttosto che in vecchiaia. Più avanti nell'opera Plutarco tratteggia la figura degli anziani governanti quali maestri dei più giovani politici (790C-791A), rimarcando l'idea che l'arte politica si apprende attraverso l'esperienza diretta dei pericoli e delle circostanze concrete (790E, μετὰ κινδύνων καὶ πραγμάτων λάβη τὴν μάθησιν). Come nota Roskam 2022, p. 274 l'uso del frammento simonideo nel nostro passo – lungi dall'essere in contrapposizione con quanto lo scrittore afferma nel corso dell'opera – testimonierebbe l'intuizione politica del Cheronese che, consapevole della reale complessità della situazione politica del suo tempo, suggerisce l'idea che l'uomo politico che intende educare il corpo civico dovrebbe, a propria volta, essere istruito dalla *polis*. Tale tipo di educazione è evidentemente impartita ai politici dalla realtà stessa della città



che, pur non fornendo più ai governanti occasioni per impegnarsi in guerre e lotte contro i tiranni, consente loro di prendere attivamente parte alla vita pubblica attraverso la partecipazione a processi pubblici ed ambascerie (cfr. 784F; *Praec. ger. reip.* 805A-B). L'uso pleonastico dei verbi μεταδιδάσκω e μεταμανθάνω – a cui si aggiunge il raffinato utilizzo della figura etimologica μεταμανθάνω/μάθημα – è reso ancor più pregnante dalla reiterazione della preposizione μετά usata in funzione di preverbio per indicare “cambiamento”, “alterazione” (cfr. Harrison 1858, pp. 344-345). Per Gargiulo 2014, p. 279 – che ritiene vi sia affinità tra il significato del verbo μεταμανθάνω in questo passo ed in Arist. *Pol.* 4, 1289a4 – i verbi μανθάνω e διδάσκω preceduti dal preverbio μετα-veicolano l'idea di un apprendimento che avviene mediante un processo di progressione e di approfondimento caratterizzato da difficoltà ed ostacoli e dal ripensamento delle conoscenze già acquisite. Tale processo, che consiste nell'esperienza diretta di ἀγῶνες e πράγματα e nel tirocinio politico – alle cui attività giovano gli insegnamenti acquisiti mediante la pratica – è sentito da Plutarco come difficilmente realizzabile per uomini ormai anziani che, differentemente dai giovani, sono poco avvezzi o addirittura incapaci – proprio in virtù della loro età – di apprendere nuove conoscenze e di ripensare e perfezionare le vecchie conoscenze già acquisite al solo scopo di darsi, tardivamente, alla politica (cfr. Barigazzi 1984, p. 168). Sfruttando con raffinatezza le potenzialità espressive del lessico, Plutarco mette quindi in diretta relazione il più generico motivo del cambiamento (μεταλλάττω) di vita di chi si avvicina tardi alla politica (οὐ τόπον οὐδὲ χώραν ἀλλὰ βίον, οὐ μὴ πεπείρασται, μεταλλάττων) con la concreta difficoltà di reimparare e approfondire (μεταδιδάσκω-μεταμανθάνω) le conoscenze acquisite nel corso di una lunga esistenza, trascorsa lontano dagli affari di governo.

## Capitolo 2.

**784C** Se, sul piano della mera speculazione teorica, Plutarco asserisce che sarebbe opportuno distogliere gli anziani dall'intraprendere in tarda età la carriera politica a favore di un ingresso in politica dei più giovani, al contrario (τουναντίον), sul piano della prassi lo scrittore di Cheronea non può non rivolgere lo sguardo (ὀρῶμεν) alle consuetudini politiche del suo tempo: i giovani, infatti, pur potendo godere di un più esteso lasso di tempo in cui dedicarsi all'esperienza del tirocinio politico, sono distolti da chi ha senno (ὕπὸ τῶν νοῦν ἔχόντων) dalla vita politica più che essere incoraggiati ad intraprenderla. Che si attribuisca, infatti, particolare importanza alla voce degli anziani quando si tratta della vita politica cittadina è testimoniato, per Plutarco, dalla presenza di una legge, già menzionata in Aeschn. 1, 23 (= fr. 80/1a Leão-Rhodes) – ed attribuita dall'oratore a Solone – (Τίς ἀγορεύειν βούλεται τῶν ὑπὲρ πεντήκοντα ἔτη γεγονότων;) che conferisce a chi abbia superato i cinquant'anni d'età la facoltà di intervenire per primo in assemblea.

Anche in Aeschn. 3, 2 (= fr. 80/1b Leão-Rhodes) l'oratore fa riferimento ad una norma soloniana che, garantendo una condotta ordinata da parte degli oratori in assemblea, prescrive che prendano parola prima i più anziani – che si avvalgono della loro esperienza per fornire buoni consigli – e poi gli altri cittadini in ordine di età (καὶ τοὺς νόμους οὗς ἐνομοθέτησεν ὁ Σόλων περὶ τῆς τῶν ῥητόρων εὐκοσμίας ἰσχύειν, ἵνα ἐξῆν πρῶτον μὲν τῷ πρεσβυτάτῳ τῶν πολιτῶν, ὥσπερ οἱ νόμοι προστάττουσι, σωφρόνως ἐπὶ τὸ βῆμα παρελθόντι ἄνευ θορύβου καὶ ταραχῆς ἐξ ἐμπειρίας τὰ βέλτιστα τῇ πόλει συμβουλεύειν, δεύτερον δ' ἤδη καὶ τῶν ἄλλων πολιτῶν τὸν βουλόμενον καθ' ἡλικίαν χωρὶς καὶ ἐν μέρει περὶ ἐκάστου γνώμην ἀποφαίνεσθαι). Subito dopo, tuttavia, l'oratore precisa che tale procedura non è più seguita (cfr. Aeschn. 3, 3, ἐπειδὴ δὲ πάντα τὰ πρότερον ὁμολογημένα καλῶς ἔχειν νυνὶ καταλέλυται).

Mentre Griffith 1966, pp. 119-121; Ruschenbusch 1966, pp. 109-110 e Lane Fox 1994, pp. 147-149 dubitano che la legge sia soloniana, Kapparis 1998, p. 258, sostiene che Eschine si riferisca ad una legge di Solone molto antica, che era fuori uso da più di un secolo. Anche Leão e Rhodes 2016, p. 138 osservano che «no other texts mention a law giving priority in the assembly to older speakers, and we can be confident that in the classical period no such law was in force». Per Loddo 2018, p. 21 la legge è da considerarsi «genuinamente soloniana»; essa, pur non essendo stata mai ufficialmente

abrogata, era forse però già in disuso al tempo dell'oratore. Per la studiosa, la norma «può essere agevolmente ricondotta alla riforma soloniana dell'assemblea popolare e all'apertura ai teti»

Gli ultracinquantenni godono del diritto di prendere parola in assemblea prima di “Alcibiadi” e “Pitea”: i due personaggi vengono citati con molta probabilità – in senso dispregiativo – come emblematici della categoria dei giovani demagoghi sfrontati ed abili nell'arte dell'eloquenza. Per Plutarco, infatti, Alcibiade è il più grande degli adulatori e demagoghi (cfr. *Quomodo adulator* 52E), giovane dotato di straordinarie capacità dialettiche (cfr. *Alc.* 10, 3) oltre che politico-militari, troppo spesso oscurate da una condotta di vita dissoluta e spregiudicata (cfr. *Praec. ger. reip.* 800D; vd. anche Thuc. 6. 15, 4). Un breve ritratto dell'oratore filomacedone Pitea ci è tramandato da Demostene (*Dem. Epist.* III, 29-30), del quale Pitea rappresenta la controparte politica e anche oratoria (cfr. *Praec. ger. reip.* 802E; *Dem.* 8, 4-5), un uomo sagace e sfrontato, il cui ardimento, come racconta Plutarco, arriva a superare di gran lunga l'ossequio per Alessandro III di Macedonia (cfr. *Reg. et imp. apophth.* 187E; *Praec. ger. reip.* 804B).

**784D** Il periodo con cui si apre questo paragrafo è viziato da gravi problemi testuali ed esegetici, passati sotto silenzio almeno fino alla seconda metà del XVI secolo. Le prime edizioni a stampa (come l'Aldina, l'edizione di Froben 1542 e quella di Stephanus 1572) riproducono il testo dei manoscritti: οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια καὶ προτρόπαιον ἐκάστῳ στρατιωτῶν.

Il passo lacunoso presenta difficoltà esegetiche relative alla ricostruzione della struttura sintattica dell'intero periodo, al cui interno editori come Reiske 1778, Wytttenbach 1797, Hubert e Pohlenz 1960 hanno postulato la presenza di un confronto integrando <ὄσον>, in correlazione con τοσοῦτον; al contempo, risulta altrettanto difficile stabilire quale parola si celi dietro la lezione corrotta προτρόπαιον e quali siano i significati da attribuire ai termini τόλμα e τριβή (per la trattazione del significato dei due termini in Plutarco e in particolare nel nostro passo si rimanda all'appendice 1).

Gilbert de Longueil (Longolius) (1542) traduce il passo corrotto nel modo seguente: *Nondum enim militaris disciplina, ab ea consuetudine adeo abhorret, neque credendum, illam usum atque tractationem eius rei tantum neglexisse, ut ista patiaturs oblivione obrui.* Tale traduzione si distacca in maniera significativa dal testo tràdito, giacché sembra quasi

che Longolius, più che tradurlo, abbia inteso fornire un commento alla sezione immediatamente precedente (mostrando che l'antica consuetudine militare di ricorrere ai consigli degli anziani prima di quelli dei giovani non è caduta in disuso) oppure che abbia sostituito un testo che riteneva corrotto con quanto pensava fosse opportuno che esso dicesse. Non è da escludere, inoltre, l'ipotesi che Longolius faccia qui riferimento a una tradizione manoscritta differente: egli era infatti in possesso di un codice andato irrimediabilmente perduto, l'*exemplar* milanese, che avrebbe utilizzato per la traduzione di *Quaest. Nat.* 32-39, le quali non compaiono nella tradizione manoscritta greca. Potrebbe essere plausibile ipotizzare, quindi, che l'erudito si sia servito del manoscritto milanese anche per il nostro passo, essendosi accorto dei suoi problemi testuali ed esegetici; al contempo, non si può escludere che Longolius abbia potuto integrare il luogo corrotto *ope ingenii*, senza collazionare l'*exemplar* di Milano (cfr. Pearson-Sandbach 1965, p. 142).

Nel tradurre in latino il testo greco trådito dai manoscritti, Xylander 1570 utilizza il termine *impulsio* per rendere la lezione corrotta προτρόπαιον, mostrando di ravvisare in essa la radice comune al verbo προτρέπω (“spingere in avanti, incitare”) e al sostantivo προτροπή (“esortazione, impulso”).

Reiske 1778, che nella sua edizione riproduce il testo dei manoscritti corredandolo della traduzione latina di Xylander, segnala la presenza di un *locus mutilatus* ed avanza in nota la proposta di integrare il testo costruendo un paragone – suggerito da τοσοῦτον in *incipit* – tra le qualità di un uomo d'arme e quelle di un uomo politico, per il quale difettare di τόλμα e di τριβή rappresenterebbe una mancanza più grave che per un soldato (*F(ortasse) sic integrandus est locus: οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης ἐμπόδιον, καὶ τριβῆς ἔνδεια ἀποτροπή ἐκάστῳ τῶν στρατιωτῶν [sed quare non simpliciter τοῖς στρατιώταις?] ὅσον ἀνδρὶ πολιτικῷ*). Servendosi dell'integrazione ἐμπόδιον e dell'emendamento di προτρόπαιον in ἀποτροπή, Reiske crea una perfetta corrispondenza sintattica tra le due espressioni coordinate rappresentate da ἀήθεια τόλμης ἐμπόδιον e τριβῆς ἔνδεια ἀποτροπή, laddove ἐμπόδιον e ἀποτροπή sono usati come sinonimi e sottintendono ἐστί.

Wytttenbach 1797 suggerisce di emendare ed integrare il testo lacunoso costruendo un paragone (τοσοῦτον...ὅσον) tra due attitudini di uno stratego – cioè la τόλμα e la τριβή – , operando l'inversione della posizione di ἀήθεια e ἔνδεια e leggendo nella lezione προτρόπαιον un riferimento a τρόπαιον, trofeo della vittoria (οὐ γὰρ τοσοῦτον ἔνδεια τόλμης, ὅσον ἀήθεια τριβῆς ποιεῖ τρόπαιον ἐκστῆναι στρατηγόν). Per il filologo, quindi,

colui che si trovi a ricoprire il ruolo di stratego o generale non potrà ottenere la vittoria con l'ausilio della sola audacia (τόλμα), ma dovrà servirsi anche e soprattutto dell'esperienza che deriva dalla pratica e dall'esercizio (τριβή).

Oltre a ravvisare, come già Wyttenbach, un riferimento al trofeo della vittoria (πρὸς τροπαῖον) nella lezione corrotta προτρόπαιον, Fowler 1936 segue Babbit nella correzione di τοσοῦτον in τοιούτους e δι καὶ in καλεῖ, mentre accoglie la proposta di Capps di correggere la lezione dei codici ἐκάστῳ στρατιωτῶν in κατ'ἀντιστασιωτῶν (οὐ γὰρ τοιούτους ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια καλεῖ πρὸς τροπαῖον κατ'ἀντιστασιωτῶν), traducendo «For such men are not incited by lack of the habit of daring or by want of practice to try to score a victory over their political opponents». Per Fowler la disabitudine alla τόλμα e la mancanza di τριβή indeboliscono lo spirito competitivo degli anziani uomini di governo (τοιούτους), i quali, ormai avanti negli anni, vengono invitati a salire alla tribuna per primi poiché non si mostrano interessati a rivaleggiare con i loro avversari politici – più giovani e più ardimentosi – ma desiderano fare da guida alle nuove generazioni.

Stamatakos 1957, come Fowler, legge in προτρόπαιον la forma πρὸς τροπαῖον, alla quale premette l'integrazione <ἐστί>, ponendosi in questo modo sulla linea interpretativa di Reiske (ἐμπόδιον). Lo studioso ritiene che il passo esprima un esplicito confronto tra l'ambito militare (ἐκάστῳ στρατιωτῶν) e quello politico; pertanto, egli integra la supposta lacuna nel modo seguente: <ὅσον ἐκάστῳ τῶν πολιτικῶν>.

Nell'edizione teubneriana del 1960, Hubert, Pohlenz e Drexler stampano il testo trådito ponendo la *crux* prima di προτρόπαιον. In apparato vengono segnalate le proposte di Hubert e Pohlenz; il primo suggerisce di servirsi della integrazione di Reiske (ἐμπόδιον *aliquo loco inserendum*) e della congettura di Fowler (πρὸς τροπαῖον) e – analogamente a Stamatakos –, integra in questo modo la porzione di testo corrotta: πρὸς τρῶπαιον ἐκάσ<τῳ> τῶν στρατιωτῶν <ὅσον τῶν πολιτικῶν>. Come Reiske, Hubert ritiene evidentemente che il passo contenesse un confronto tra il modo in cui la mancanza di alcune qualità può incidere sul conseguimento della vittoria per soldati, da una parte, e per gli uomini politici, dall'altra. Pohlenz, invece, pur servendosi ugualmente delle proposte di Reiske e di Fowler, ricostruisce un testo che presenta più ampie integrazioni: καὶ <ἀπειρία τέχνης ἐμπόδιον> πρὸς τρῶπαιον ἐκάστῳ τῶν στρατιωτῶν, <ὅσον πρὸς τοὺς στεφάνους ἐν δημοσίῳ ἀγῶσιν ἀνδρὶ πολιτικῷ>.

Barigazzi 1984, p. 169 propone di intervenire sul testo correggendo καὶ dopo ἔνδεια in κακῇ (ο κακαὶ) – sottintendendo ἐστὶ ο εἰσὶ –, di accogliere la congettura πρὸς τροπαῖον di Fowler e di integrare ἐν davanti ad ἐκάστῳ στρατιωτῶν (ο di leggere con Hubert ἐκάσ<τω> τῶν στρατιωτῶν); la proposta di sistemazione del luogo corrotto sarebbe, dunque, questa: οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια <κακαὶ εἰσιν> πρὸς τρόπαιον <ἐν> ἐκάστῳ στρατιωτῶν e il senso sarebbe il seguente: “Se in un politico non c'è l'esperienza, come accade nei giovani, non c'è alcun successo, e l'inesperienza nel campo politico è peggiore che nel campo militare per il conseguimento di una vittoria”. Al contempo, lo studioso prospetta la possibilità di scrivere <ἐμποδίζει> dopo τόλμης, ricalcando l'integrazione di Reiske ἐμπόδιον, e di accogliere le congetture τοιούτους e πρὸς τροπαῖον stampate in Fowler, ma, pur ritenendo che in questo modo si otterrebbe un buon senso, osserva che ci si allontanerebbe troppo dalla lezione tràdita. Secondo questa esegesi, la disabitudine alla τόλμα e la mancanza di τριβή non impedirebbero il conseguimento di una vittoria militare (πρὸς τρόπαιον).

Ritenendo che l'intervento di risanamento del testo corrotto debba limitarsi al solo προτρόπαιον, De Lazzer 1987, pp. 192-193 emenda προτρόπαιον in ἀποτρόπαιον ed interpreta il periodo come una proposizione interrogativa diretta: οὐ γὰρ τοσοῦτον ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια καὶ ἀποτρόπαιον ἐκάστῳ στρατιωτῶν; “non sono infatti inesperienza di valore e mancanza di esercizio elementi pur altrettanto da scongiurare da parte di ciascun soldato?” Per lo studioso, nel nostro passo Plutarco starebbe elogiando la capacità degli anziani di dare consigli, qualità che è importante in ambito oratorio tanto quanto lo sono τόλμα e τριβή in ambito militare.

Tenendo conto delle succitate linee interpretative e recuperando l'emendamento di τοσοῦτον in τοιούτους di Fowler, l'integrazione <ἐμπόδιον> di Reiske e, ancora, leggendo – come già Xylander – in προτρόπαιον una parola esprime l'idea di “incitare” (cf. προτρέπω, προτροπή), sembrerebbe possibile avanzare l'ipotesi che il senso generale del passo sia il seguente: la disabitudine all'audacia e la mancanza di esercizio in campo bellico non impedirebbero a tali uomini (cioè agli anziani) di incitare i giovani soldati, quando essi siano disposti ad ascoltare i loro consigli.

Dunque, pur senza arrischiarsi a proporre una sistemazione definitiva del testo, che, vista la presenza della lacuna e la probabile corruzione, appare difficile da restituire con certezza, si potrebbe avanzare, in via del tutto ipotetica, la seguente congettura diagnostica, sulla base della quale ho approntato la mia traduzione: οὐ γὰρ τοιούτους

ἀήθεια τόλμης καὶ τριβῆς ἔνδεια ἐμποδῶν (εἰσὶ) καὶ (τῆς) προτροπῆς ἐκάστων στρατιωτῶν (per ἐμποδῶν in Plutarco con il dativo della persona ed il genitivo della cosa cfr. *Them.* 4, 6; *Ages.* 39, 5; *Alex.* 33, 7; per l'uso del genitivo della persona in dipendenza da προτροπή cfr. Plat. *Clit.* 408d.).

A sostegno della suddetta interpretazione del passo, sembra oltremodo significativo, infatti, che ai paragrafi seguenti (784D-E) Plutarco fornisca *exempla* che vedono per protagonisti uomini politici anziani impegnati tanto a farsi ascoltare dalle nuove generazioni (come Catone il Censore e Ottaviano), quanto a adempiere al ruolo di guida per i giovani soldati che, spesso troppo audaci, necessitano dei consigli degli uomini di esperienza.

Con l'aneddoto su Catone Maggiore, Plutarco dà inizio ad un serrato elenco di detti, racconti e citazioni che hanno per protagonisti alcuni degli uomini politici più illustri del mondo greco e romano; in particolare, si può notare come lo scrittore preferisca anteporre la menzione degli aneddoti relativi alle personalità del mondo romano a quella degli aneddoti sulle insigni personalità politiche e militari del mondo greco.

Tali uomini, pur avendo superato la soglia dell'età senile, non smettono di configurarsi come *exempla* di virtù e capacità politica, in un aperto confronto con i più giovani, spesso da redarguire o consigliare. L'aneddoto su Catone il Vecchio, chiamato a difendere sé stesso in un processo all'età di oltre ottant'anni, è testimoniato, oltre che qui, anche in Liv. 39, 40, 12 (*sexum et octogesimum annum agens causam*), Val. Max. 8, 7, 1 e *Cato Ma.* 15, 4, dove lo scrittore riferisce – come nel presente paragrafo – le lamentele dell'accusato sulla difficoltà di difendersi davanti a uomini più giovani di lui (χαλεπὸν ἔστιν ἐν ἄλλοις βεβιωκότα ἀνθρώποις ἐν ἄλλοις ἀπολογεῖσθαι). Le succitate fonti sono concordi nel ritenere che Catone abbia difeso sé stesso, una prima volta, all'età di ottantasei anni e che abbia tenuto, alcuni anni dopo, un discorso contro Servio Galba, all'età di novant'anni (cfr. Liv. 39, 40, 12 *nonagesimo anno Ser. Galbam ad populi adduxerit iudicium*; *Cato Ma.* 15, 5; vd. anche Val. Max. 8, 7, 1); Cicerone, al contrario, riferisce che Catone pronunciò un discorso di accusa contro Servio Galba all'età di ottantacinque anni, nel suo ultimo anno di vita (cfr. Cic. *Brut.* 20, 80). Smith 1940, p. 108, sostiene che Catone abbia pronunciato l'orazione contro Galba quando era ormai nel suo ottantaseiesimo anno di età, ritenendo poco plausibile fissare la data di nascita del Censore al 239 a.C.; per Meyer (*ORF*) 1842, p. 111, l'orazione pronunciata da Catone il

Vecchio all'età di ottantasei anni potrebbe essere la *Pro se contra Cassium*, di cui possediamo un frammento tramandato da Gellio, 10, 14, 3 (cfr. *ORF*<sup>4</sup> fr. 176).

**784D-E** Il *Catalogo di Lampria* attribuisce a Plutarco, tra le vite singole, una biografia di Cesare Augusto, di cui possediamo solo il titolo (cfr. Irigoien 1987, pp. CCCIII-CCCX). Non possiamo escludere, con Casadio 2012, p. 77, che gli aneddoti sul *princeps* disseminati nei *Moralia* – come quello relativo all'ammonimento ai giovani raccontato nel presente paragrafo – abbiano rappresentato parti di un bozzetto preparatorio confluito, più tardi, nella biografia plutarchea del primo imperatore di Roma. Plutarco fornisce qui una sintesi degli anni di buon governo del *princeps*, i cui provvedimenti divengono βασιλικώτερα e δημοφελέστερα, cioè in linea con una più adeguata manifestazione del potere regale ed utili alla cittadinanza, negli ultimi anni del suo impero, forse – più precisamente – nello spazio di tempo compreso tra la fine delle ostilità con Antonio (Καίσαρος δὲ τοῦ καταλύσαντος Ἀντώνιον) e la sua morte (πρὸς τῇ τελευτῇ), avvenuta nel 14 d.C., all'età di settantasei anni (cfr. Svet. *Vit. Caes.* 2, 100, 1). Non possiamo stabilire con precisione quali siano i provvedimenti governativi a cui Plutarco alluda; è possibile che essi rientrino nell'ambito del programma imperiale di restaurazione degli antichi *mores* repubblicani, visto che è il *princeps* in persona a dichiarare di aver promulgato nuove leggi per restaurare le consuetudini avute cadute in disuso (Aug. *Res Gestae* 8, 5, *Legibus noui[s] m[e auctore l]atis m[ulta e]xempla maiorum exolescentia iam ex nostro [saeculo] red[uxi et ipse] multarum rer[um exe]mpla imitanda pos[teris tradidi]*; cfr. anche Svet. *Vit. Caes.* 2, 28, 1; 40, 1-4). Tali provvedimenti regolavano diversi aspetti della vita dei cittadini romani, come il matrimonio e le spese per i banchetti nuziali, l'adulterio, i brogli, il lusso, l'abbigliamento, la procreazione (cfr. Svet. *Vit. Caes.* 2, 34, 1; 40, 5; Dio. Cass. 54, 16, 1-7; 54, 17, 1-3; cfr. anche Zanker 1989, pp. 166-172); è, forse, all'introduzione di siffatti provvedimenti che si sarebbero opposti i giovani (ὡς ἐθορύβησαν) di cui Augusto voleva correggere la condotta (αὐτὸς δὲ τοὺς νέους ἔθεσι καὶ νόμοις αὐστηρῶς σωφρονίζων) e ai quali il *princeps* avrebbe rivolto il monito ad ascoltarlo («ἀκούσατε» εἶπε «νέοι γέροντος, οἳ νέου γέροντες ἤκουον.»). L'aneddoto è presente anche in *Reg. et imp. apophth.* 207E (Θορυβοῦντας δὲ τοὺς ἐν ἀξιώματι νέους καταστεῖλαι βουλόμενος, ὡς οὐ προσεῖχον ἀλλ' ἐθορύβουν, «ἀκούσατε» εἶπε «νέοι γέροντος, οἳ νέου γέροντες ἤκουον»), dove il contesto in cui sono pronunciate le parole di Augusto sembra essere più chiaramente definito, giacché l'imperatore rivolge il suo



rimprovero a giovani di alto rango (ἐν ἀξιώματι) e presumibilmente appartenenti alla classe politica (cfr. Casadio 2012, p. 82). Senza dubbio, oltre a riprendere il tema della distanza psicologica-comportamentale che intercorre tra le vecchie e le nuove generazioni – come già per Catone in 784D – in questo paragrafo l’aneddoto è utilizzato per comprovare la validità dei provvedimenti governativi emanati da un politico, Cesare Augusto, che sa fare uso, già da giovane, e poi anche da vecchio, della sua autorevole voce di governante.

**784E** Ancor prima dell’*imperium* di Ottaviano Augusto, anche il governo dell’ateniese Pericle trova nella vecchiaia non un ostacolo, ma un’occasione per raggiungere la sua maggior potenza (τὸ μέγιστον κράτος). Al fine di confermare la validità delle scelte politiche operate dagli anziani governanti, Plutarco descrive la prudente strategia bellica adottata da Pericle, ultrasessantenne, nel corso della prima fase della guerra del Peloponneso: convinti gli Ateniesi ad entrare in guerra (cfr. Thuc. 1, 27, 3 ἐς τὸν πόλεμον ὄρμα τοὺς Ἀθηναίους) risponde all’offensiva del generale spartano Archidamo II opponendosi a quanti vogliono, avventatamente, scendere in campo contro il nemico, ritenendo rischioso battersi contro sessantamila opliti peloponnesiaci (cfr. *Per.* 33, 5). La strategia di Pericle, ostativa a tal punto da interdire ai cittadini l’accesso alle armi e alle porte della città con sigilli (cfr. anche *Per.* 33, 6) rivela la tempra dell’anziano uomo politico, la cui esperienza in ambito bellico può risultare determinante al fine di preservare la città e la vita dei suoi abitanti.

**784E-F** Alle parole di Senofonte (cfr. Xen. *Ag.* 11, 15) – che meritano di essere riportate con precisione (αὐτοῖς ὀνόμασιν ἄξιόν ἐστι παραθέσθαι) – Plutarco affida la descrizione dello straordinario valore della vecchiaia del re e generale spartano Agesilao II che, ultraottantenne, decide – non senza incorrere in critiche – di mettersi a capo delle truppe mercenarie dell’egiziano Taco, ritenendo indecoroso aspettare la morte restando inattivo in città (cfr. *Ag.* 36, 1-5). All’interno della biografia senofontea di Agesilao, le cinque domande retoriche – che qui tratteggiano, in breve, l’esemplare condotta del vecchio generale spartano – sono inserite nei paragrafi conclusivi dell’opera, anticipate da una riflessione sull’eccezionale personalità di Agesilao, testimonianza del fatto che il decadimento fisico conseguente alla vecchiaia non intacca la statura morale degli uomini

buoni (cfr. Xen. *Ag.* 11, 14 δοκεῖ δ' ἔμοιγε καὶ τόδε μόνος ἀνθρώπων ἐπιδειῖξαι, ὅτι ἡ μὲν τοῦ σώματος ἰσχυρὸς γηράσκει, ἡ δὲ τῆς ψυχῆς ῥώμη τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἀγήρατος ἔστιν). L'encomiabile vecchiaia di Agesilao è imparagonabile alla giovinezza di qualsiasi suo contemporaneo; i giovani, infatti, non trovano possibilità di rivaleggiare con le indiscusse capacità politiche e militari del re e generale di Sparta del quale, pur morendo vecchio, gli amici rimpiangono le sue virtù, il coraggio, la giovinezza dello spirito, il cui valore, come si è visto, non invecchia mai (ἀγήρατος) (cfr. Xen. *Ag.* 11, 14).

Come si può osservare, Plutarco crea un raffinato gioco di contrasti e corrispondenze tra gli aneddoti che riguardano le personalità del mondo romano e quelli relativi alla condotta dei personaggi del mondo greco: nel caso di Pericle e Agesilao, gli episodi menzionati riguardano, nello specifico, la condotta dei due illustri uomini in ambito politico-militare ed evidenziano, da una parte, la mirabile capacità del generale greco di orientare l'azione politica e bellica, dall'altra, l'abilità di Agesilao di infondere, pur senza combattere, ardore negli alleati e timore nei nemici; al contrario, nel caso di Catone il Vecchio ed Augusto, il racconto relativo alla difesa in processo del Censore e la menzione del tentativo di moralizzare la condotta e i costumi dei più giovani sono orientati, piuttosto, a tratteggiare le due personalità sotto il profilo personale ed umano, sottolineando la statura morale del Censore e ponendo l'accento sul desiderio del *princeps* di correggere ed educare i costumi dei più giovani; è, tuttavia, possibile notare come, diversamente da Catone, che si dimostra incapace di dialogare con le nuove generazioni, Augusto sia in grado di farsi ascoltare dai più giovani, orientandone la condotta con i suoi buoni consigli. Pericle ed Agesilao, invece, sembrano limitare al solo ambito politico-militare la loro capacità di influenzare positivamente l'azione e la condotta dei giovani.

### Capitolo 3.

**784F** Il paragrafo si apre con un breve confronto tra le importanti gesta compiute dagli anziani uomini politici del passato (ἐκείνους μὲν), cioè i sopramenzionati Catone, Ottaviano, Pericle, Agesilao (784D-F) e le condizioni di maggiore sicurezza o di minor pericolo in cui versano le πόλεις greche sottoposte al controllo dell'Impero romano. Il confronto, segnalato dalla presenza delle particelle μὲν e δέ in correlazione, è introdotto dall'avverbio εἶτα che, al contempo, conclude il discorso articolato nel precedente paragrafo ed introduce, esprimendo meraviglia, una proposizione interrogativa diretta dubitativa (Εἶτ'... ἀποδειλιῶμεν); si tratta di una domanda retorica a cui lo scrittore di Cheronea risponde con una serie di puntuali *exempla*, nel tentativo di dimostrare, ancora una volta, che la vecchiaia non rappresenta, oggi come in passato, alcun tipo di ostacolo in nessuno dei campi dell'agire umano.

Qui ed altrove (cfr. *Praec. ger. reip.* 805A; 824C), tuttavia, Plutarco si mostra consapevole dei limiti che interessano, nello specifico, l'agire della classe politica greca nel momento storico in cui vive: l'assenza di guerre da dirigere e nemici da fronteggiare, la mancanza di tirannidi da rovesciare e la presenza di leggi che regolamentano le contese non forniscono uno stimolo adeguato all'utilità dell'azione degli uomini politici all'interno della città (cfr. Desideri 2012, p. 113), sebbene non possano rappresentare una valida giustificazione alla timorosa rinuncia all'azione di quanti, ammettendo di essere peggiori del loro predecessori, smettano di voler contribuire all'amministrazione della città. Al contempo, Plutarco si dice contento dell'attuale clima di tranquillità e pace (cfr. *Pyth. Or.* 408B-C), condizione che consente di svolgere un'attività politica che non si espliciti nella guerra od in altre imprese straordinarie (cfr. Aalders 1981 pp. 54-55; Barigazzi 1984, pp. 265-266).

In particolare, in *An seni* la condizione di tranquillità politica prodotta dall'assenza di guerre e tirannidi è garantita non solo dall'uso della legge (νόμος), ma anche dal λόγος, termine che è stato interpretato nel significato di "parola" (cfr. Longolius 1542 "*praeceptis*"; Xylander 1570 "*orationibus*"; Amyot 1572 "avec paroles"; Goodwin 1874 "words") e nel significato di "ragione" (cfr. Bètolaud 1870, Cuvigny 1984 "la raison"; vd. anche *Sol.* 14, 5; *Virt. Mor.* 442E; *De stoic. rep.* 1038A); Fowler 1936 traduce λόγος

con il termine “argument”, che contiene in sé la medesima ambivalenza semantica rintracciabile nel sostantivo greco, il cui significato sembra qui oscillare, appunto, tra “parola” e “ragionamento”. Il termine λόγος sembra alludere alla capacità dei governanti di ricorrere a strumenti come la riflessione e la persuasione per sedare pacificamente e secondo giustizia le contese intestine che affliggono la città; in *Praec. ger. reip.* 815A-C; 825D-E, infatti, Plutarco tratteggia con chiarezza il ruolo del governante che, nella complessa realtà politica delle città greche sottoposte al controllo romano, è chiamato a fungere da interlocutore e mediatore tra le classi sociali in contesa, al fine di scongiurare l'intervento di Roma nei conflitti cittadini; per tale ragione, è possibile credere che qui il termine λόγος sia da intendere nel significato di “discorrere”, “argomentare”, in riferimento alla capacità degli anziani di servirsi dello strumento dell'eloquenza con lungimiranza e buon senso (cfr. 789D).

**785A** Se, da un lato, quindi, la riflessione di Plutarco assume le caratteristiche di un nostalgico rimpianto per il luminoso passato della Grecia e di Roma, quando gli uomini politici, anche quelli più anziani, potevano farsi carico delle difficoltà e dei pericoli della guida dello Stato, dall'altro lato lo scrittore di Cheronea continua ad esortare gli anziani uomini di governo a non ritirarsi dalla scena politica perché pervasi dal timore di non essere all'altezza dei generali e dei capi del passato, sentendosi addirittura peggiori dei poeti, dei sofisti e degli attori dei tempi antichi.

In Plutarco, il termine σοφιστής risulta variamente impiegato; oltre ad essere utilizzato per qualificare i sofisti propriamente detti (*De def. or.* 420D; *De vit. pud.* 536A; *Quaest. conv.* 667D; 727E) ed i famosi Sette Sapienti (*De e ap. Delph.* 385E; *De Her. Mal.* 854F), ricorre, in senso dispregiativo, per descrivere uomini abili nell'arte della retorica (*De aud.* 46E; *De laude* 543E; *Dem.* 16, 4); talvolta, il sostantivo diviene sinonimo di ciarlatano (*Quomodo quis suos* 80A; anche *Apopht. lac.* 229A), adulatore (*Quomodo adulator* 65D; *Reg. et imp. apopht.* 176C), retore (*De glor. Ath.* 351A; *Comp. Dem. Cic.* 1, 3; insieme a ῥήτωρ in *De tuend. san.* 131A). Il termine è, inoltre, impiegato per evidenziare posizioni filosofiche antitetiche tra loro, che si esplicano nel contrasto tra coloro che sono considerati da Plutarco veri filosofi e maestri di virtù e coloro che, invece, sono lontani – come gli epicurei (*Comp. Nic. Cras.* 2, 6) – dall'impartire ai giovani i veri insegnamenti filosofici, quali sono quelli della scuola platonica (*De aud.* 43F;48D; *De Alex.* 328B; *De*

*virt. mor.* 449B; *Plat. Quaest.* 999E; *De lat. viv.* 1128A. Sull'impiego del termine σοφιστής in Plutarco vd. Mestre 1999, pp. 383-395).

Nel nostro passo, il sostantivo σοφιστής – da intendersi, forse, come sinonimo di “retore”, “uomo abile nell’arte della parola” – si accompagna ai termini ποιητής e ὑποκριτής, che sembrano qui assumere un valore dispregiativo. In particolare, per ὑποκριτής, Catanzaro 2009, p. 128 nota che nel nostro passo il paragone tra uomo politico e attore (che si rintraccia anche in *Praec. ger. reip.* 799A; 800B; 805D; 806A; 813E; 816F) «è meramente funzionale ad introdurre un richiamo ai vari poeti – tra cui Simonide e Sofocle – capaci di scrivere opere di altissimo livello anche in età avanzata e non ha alcuna relazione con l’esercizio o la gestione del potere».

Per Plutarco, le opere dei poeti, dei retori e degli attori, che sono accomunate da una più o meno forte tendenza alla mimesi, non possono essere paragonate alle straordinarie imprese dei generali e degli uomini di governo del passato. Più dettagliatamente che in *An seni*, nel trattato *De gloria Atheniensium*, lo scrittore di Cheronea espone la sua teoria sulla superiorità dell’azione (πρᾶξις) sulla parola (λόγος) (e sull’immagine): egli attribuisce la gloria di Atene alle formidabili gesta degli statisti e dei generali del passato piuttosto che a quanti hanno reso eterne tali imprese attraverso la poesia, la pittura, la composizione di opere teatrali o la produzione di scritti retorici; lo scrittore ritiene, infatti, che la fama tributata agli artisti sia proporzionale al grado di verisimiglianza con cui essi hanno rappresentato le imprese degli uomini illustri. (cfr. Gallo-Mocci 1992, pp. 9-12; Gallo 1994, p. 316; Berardi 2017, p. 185)

Plutarco subordina, dunque, l’utilità dell’azione a quella della parola; pertanto, gli uomini di governo suoi contemporanei, che si trovano ad operare in un contesto politico-sociale che non offre loro la possibilità di dare prova di sé stessi con azioni illustri e memorabili, avvertono la sensazione di essere non soltanto peggiori degli statisti del passato, ma anche di coloro che, in vario modo, attraverso la poesia, i discorsi e la rappresentazione scenica, hanno restituito alla memoria dei posteri le grandiose imprese degli antichi generali ed uomini politici.

A sostegno della tesi secondo cui l’età senile non ha rappresentato e non rappresenta un ostacolo al compimento di azioni memorabili né per gli uomini politici né per poeti ed

attori, Plutarco ricorda alcuni aneddoti che vedono protagonisti il poeta lirico Simonide, il poeta tragico Sofocle, i poeti comici Filemone ed Alessi e l'attore tragico Polo.

Relativamente a Simonide – a cui la tradizione attribuisce cinquantasei vittorie in contesto ditirambico (cfr. *Anth. Pal.* VI, 213), verosimilmente non tutte conseguite ad Atene (cfr. Pickard-Cambridge 1927, p. 26) –, Plutarco menziona i due versi conclusivi di un epigramma (28 Page = 147 Bergk = 77 Diehl), parafrasati da Val. Max. 8,7,13 (*poeta octagesimo anno et docuisse se carmina et in eorum certamen descendisse ipse gloriatur*), in cui si elogia il poeta lirico di Ceo, ormai ottantenne, per aver conseguito una vittoria con i cori ad Atene, sotto l'arcontato di Adimanto, nell'anno 477/476 a.C. L'epigramma, che non compare all'interno dell'*Anthologia Palatina*, è tramandato nella sua interezza da Siriano – che vi premette un breve commento sull'attività poetica e sulle vittorie di Simonide – (cfr. Syrian. in *Hermog. Comm.* 1792, I, p. 86, 389, 22 Rabe, πάσης γὰρ ἐπιστήμων ἀνὴρ ποιητικῆς τε καὶ μουσικῆς ὑπῆρχεν, ὡς ἐκ νεότητος μέχρις ὀγδοήκοντα ἐτῶν νικᾶν ἐν τοῖς ἀγῶσιν Ἀθήνησιν, ὡς καὶ τὸ ἐπίγραμμα δηλοῖ) e, più tardi, da Tzetzes, che riprende il testo tradito da Siriano (cfr. *Schol. Tzetz. Chil.* 1968, 1, 624, p. 552 s.); tanto Plutarco quanto Siriano non attribuiscono la paternità del componimento a Simonide (cfr. Page 1981, p. 242; Bowie 2016, p. 83). Stella 1946, pp. 5-10, avanza l'ipotesi che il componimento sia stato realizzato in età tardo ellenistica. De Nazaré Ferreira 2013, p. 132 ritiene possibile che l'epigramma – il cui inserimento nel *corpus* simonideo potrebbe essere frutto delle congetture dei filologi moderni, dal momento che né Plutarco né Siriano attribuiscono i versi a Simonide – «remonte a uma tradição verdadeira, já que a vitória a que se refere foi registada no Marm. Par. Ep. 54».

**785A-B** L'episodio relativo all'accusa di demenza (παράνοια) portata contro Sofocle da uno (o più di uno) dei suoi figli è tradito, oltre che da Plutarco, anche da Cic. *De sen.* 22, da Apul. *Apol.* 37, da Luc. *Macr.* 24 e da *Vita Soph.* 13 (TrGF IV, pp. 34-35 Radt). Aristoph. *Nub.* 845, Plat. *Leg.* 928e e Xen. *Mem.* 1, 2, 49 testimoniano la prassi giuridica relativa all'accusa di infermità mentale: ad Atene, il processo per demenza (παρανοίας γραφή) può essere intentato dalla progenie o dai parenti di chiunque sia sospettato di incapacità nella gestione del patrimonio, a causa di una presunta follia; il rischio che un uomo anziano dilapidi l'intero patrimonio per via della sua demenza può spingere suo figlio a denunciarlo e a sottoporlo al giudizio, al fine di precludergli la facoltà di godere delle sue ricchezze (cfr. Smith 1849 s.v. παρανοίας γραφή). Plutarco qualifica il processo

per demenza intentato contro Sofocle come δίκη, termine che, nel lessico giuridico, indica le azioni giudiziarie di natura privata. Harrison 1971, p. 80 osserva che «the action παρανοίας was also almost certainly a γραφή», sostenendo, dunque, che il procedimento per demenza sia un'azione di carattere pubblico. A sostegno di tale tesi, Loddo 2016, pp. 42-43 evidenzia che in *Athen. Pol.* 56, 6, il processo per demenza è incluso in un elenco di azioni giudiziarie in cui non si specifica quali di esse siano γραφαί e quali δίκαι; tuttavia, la studiosa ritiene che dalla testimonianza si può evincere che «l'elenco di azioni giudiziarie (...) è costituito da cause di interesse collettivo, il cui patrocinio era consentito a ciascun cittadino». Analogamente ai processi per παράνοια, anche i procedimenti giudiziari per ἀργίας sono variamente qualificati nelle fonti come γραφαί o δίκαι; pur rientrando verosimilmente nel novero delle γραφαί, tali azioni giudiziarie sono ricordate da Plutarco (in contesti aneddotici) come δίκαι (*Lyc.* 24, 3; *Apophth. Lac.* 221C, dove compare anche γραφή) (cfr. Loddo 2016, p. 40). È possibile ipotizzare che, come altrove nel *corpus*, anche nel nostro passo Plutarco usi il termine δίκη non in senso tecnico, ma per indicare una generica “azione legale”.

Sebbene tutti i testimoni della vicenda concordino nel riferire che Sofocle recitò dinanzi ai giudici il suo *Edipo a Colono*, Plutarco è il solo riportare i versi declamati dall'accusato in sede di processo; tali versi, per Di Gregorio 1979, p. 39, potrebbero essere stati letti da Plutarco nella fonte da cui ha tratto l'aneddoto. In Luciano e nella più tarda *Vita Sophoclis* si rintraccia, invece, il preciso riferimento all'identità dell'accusatore, Iofonte, figlio di Sofocle, laddove le altre testimonianze attribuiscono l'azione legale, più genericamente, ai figli del tragediografo; nella *Vita Sophoclis*, inoltre, l'anonimo autore attribuisce il motivo dell'accusa di demenza all'invidia di Iofonte per la predilezione del tragediografo nei confronti del giovane nipote Sofocle, nato dal secondogenito Aristone (cfr. *Vita Soph.* 13 = TrGF IV, pp. 34-36 Radt, Φέρεται δὲ καὶ παρὰ πολλοῖς ἢ πρὸς τὸν υἱὸν Ἰοφῶντα γενομένη αὐτῷ δίκη. ἔχων γὰρ ἐκ μὲν Νικοστράτης Ἰοφῶντα, ἐκ δὲ Θεωρίδος Σικυωνίας Ἀρίστωνα, τὸν ἐκ τούτου γενόμενον παῖδα Σοφοκλέα τούνομα πλέον ἔστεργε. καὶ ποτε ἐν δράματι εἰσήγαγε <...> τὸν Ἰοφῶντα αὐτῷ φθονοῦντα καὶ πρὸς τοὺς φράτορας ἐγκαλοῦντα τῷ πατρὶ ὡς ὑπὸ γήρωσ παραφρονοῦντι· οἱ δὲ τῷ Ἰοφῶντι ἐπέτιμησαν).

È ancora l'anonimo autore della *Vita Sophoclis* a tramandare la notizia, attribuita al biografo peripatetico Satiro, di una battuta sarcastica che Sofocle, accusato di demenza, avrebbe pronunciato di fronte ai membri della fratria (πρὸς τοὺς φράτορας) per convincerli della sua sanità mentale (cfr. *FHG* 3, 162, Σάτυρος δὲ φησιν αὐτὸν εἰπεῖν “εἰ

μέν εἰμι Σοφοκλῆς, οὐ παραφρονῶ· εἰ δὲ παραφρονῶ, οὐκ εἰμι Σοφοκλῆς”, καὶ τότε τὸν Οἰδίποδα παραναγνῶναι.); la locuzione, che è introdotta dall’espressione – giudicata lacunosa – καὶ ποτε ἐν δράματι εἰσήγαγε <...> τὸν Ἴοφῶντα, sembra inserirsi nell’ambito della finzione teatrale: tra la voce verbale εἰσήγαγε ed il riferimento a Iofonte (τὸν Ἴοφῶντα), infatti, è stata ipotizzata la perdita, in lacuna, del nome di un commediografo, che avrebbe messo in scena la lite tra Sofocle e suo figlio (cfr. Jebb 1907, XLI; Powell 1988, 84-85; Lefkowitz 2012, 82-83; Sidoti 2016-2017 p. 210); Jebb 1907, pp. XL-XLI ritiene che il motto sarcastico di Sofocle abbia “the ring of Old Comedy” e considera possibile scandire metricamente la frase spiritosa del tragediografo in due trimetri comici; è verisimile credere, dunque, che la vicenda dell’accusa di demenza contro Sofocle abbia avuto origine nell’ambito di una rappresentazione teatrale di carattere comico (cfr. Powell 1988, 84-85; Lefkowitz 2012, pp. 82-83); al contrario, per Mazon 1954, pp. 89-90 l’episodio dell’accusa e il motto pronunciato dal tragediografo non rappresenterebbero il ricordo di una scena comica, ma attesterebbero la veridicità storica del processo intentato a Sofocle.

Nel *De senectute* il racconto dell’aneddoto su Sofocle si inserisce all’interno di una riflessione sulla perdita della memoria causata dall’età senile: non solo gli uomini politici – come giureconsulti, pontefici ed auguri –, ma anche i privati cittadini possono conservare intatte le capacità intellettive se, con il trascorrere degli anni, non perdono interesse nello svolgere le loro consuete attività (cfr. Cic. *De sen.* 22). Accusato dai suoi figli di amministrare male i beni di famiglia per via della sua demenza, il vecchio Sofocle è assolto dai giudici dopo aver dimostrato, con una pubblica lettura della tragedia composta nel suo ultimo anno di vita, l’*Edipo a Colono*, di essere ancora nel pieno delle sue facoltà intellettive (cfr. Cic. *De sen.* 22).

A differenza di quanto tradito da Cicerone, qui Plutarco tralascia di riferire sia il motivo dell’accusa che l’identità degli accusatori del tragediografo, preferendo dare maggior risalto alla descrizione del momento della difesa di Sofocle, che dà lettura dei primi versi del primo stasimo dell’*Edipo a Colono* (vv. 668-673) – versi che Plutarco ritiene erroneamente essere della parodo – e del momento dell’assoluzione del tragediografo da parte dei giudici, a cui fanno seguito l’acclamazione e l’applauso dei presenti, quasi si trattasse dell’ovazione del pubblico dopo una *pièce* teatrale (ὄσπερ ἐκ θεάτρου); in Plutarco, dunque, la recitazione dei versi da parte di Sofocle trasforma il tribunale in un teatro, per cui il tragediografo, oltre a sfuggire all’accusa di demenza, diviene oggetto di



acclamazione da parte degli astanti. È significativo che anche in *Aem.* 24, 5 si rintraccia l'espressione *μετὰ κρότου καὶ βοῆς*, in base alla quale Dubreuil 2016, p. 101 ha osservato che lo scrittore considera l'applauso e le grida come una risposta che afferisce all'ambito teatrale, più che all'ambito politico. Per Karanasiou 2020, pp. 454-458, il riferimento agli applausi e alle ovazioni, nel nostro passo, rappresenta un marcatore deittico di suono, al quale si accompagnano altri richiami alla sfera sonora, come l'uso della forma verbale *ἀναγνῶναι* "leggere a voce alta" o l'impiego del termine *μέλος* per definire i versi recitati dal tragediografo. Attraverso tale deissi fittizia il lettore può scorgere il rapporto intertestuale tra il passo plutarcheo e la citazione letteraria, scoprendo in questo modo una dimensione visiva e sonora che travalica il testo scritto. A 785A-B la citazione poetica svolgerebbe dunque la funzione di "inter-mediality", che è messa in evidenza proprio dall'espressione plutarchea *ὥσπερ ἐκ θεάτρου*, oltre che dagli altri riferimenti alla dimensione scenica.

Apuleio, diversamente da Plutarco, si serve dell'aneddoto sul processo intentato a Sofocle ritenendo che possa rappresentare un precedente utile per la sua difesa dall'accusa di magia contro Emiliano e di fronte al proconsole Claudio Massimo: il filosofo, infatti, chiede che vengano letti i suoi scritti sulla magia così come il vecchio Sofocle lesse in tribunale il suo *Edipo a Colono*, suscitando l'ammirazione dei giudici e scampando alla condanna (cfr. *Apul. Apol.* 37, *Sophocles poeta Euripidi aemulus et superstes, vixit enim ad extrema senectam, cum igitur accusaretur a filio suomet dementiae, quasi iam per aetatem desiperet, protulisse dicitur Coloneum suam, per egregiam tragoediarum, quam forte tum in eo tempore conscribebat, eam iudicibus legisse nec quicquam amplius pro defensione sua addidisse, nisi ut audacter dementiae condemnarent, si carmina senis displicerent. Ibi ego comperior omnis iudices tanto poetae assurrexisse, miris laudibus eum tulisse ob argumenti sollertiam et coturnum facundiae, nec ita multum omnis afuisse quin accusatorem potius dementiae condemnarent*).

Senza discostarsi troppo da quanto trádito dalle fonti sopramenzionate, Luciano racconta sinteticamente la vicenda relativa al processo intentato a Sofocle facendo esplicita menzione dell'accusatore, il figlio del tragediografo, Iofante, su cui, alla fine, i giudici fanno ricadere l'accusa di pazzia (cfr. *Luc. Macrob.* 24, *οὗτος ὑπὸ Ἰοφῶντος τοῦ υἱέος ἐπὶ τέλει τοῦ βίου παρανοίας κρινόμενος ἀνέγνω τοῖς δικασταῖς Οἰδίπου τὸν ἐπὶ Κολωνῶ, ἐπιδεικνύμενος διὰ τοῦ δράματος ὅπως τὸν νοῦν ὑγιαίνει, ὡς τοὺς δικαστὰς τὸν μὲν ὑπερθαυμάσαι, καταψηφίσασθαι δὲ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ μανίαν*).

**785B** Plutarco è unico testimone del distico che attribuisce a Sofocle la composizione di un canto in onore di Erodoto (fr. 5 W.), forse un'ode all'amico in partenza per Turi (cfr. Canfora 2013, p. 171). Il componimento – che avrebbe come *incipit* proprio il distico trádito da Plutarco – è da considerarsi autenticamente sofocleo e potrebbe testimoniare l'intensificarsi del rapporto di amicizia tra lo storico ed il tragediografo negli anni in cui Sofocle si trova a ricoprire importanti incarichi pubblici, cioè o nell'anno in cui riveste la carica di Ellenotamo (443/442 a.C.) – che corrisponde all'incirca al momento della fondazione della colonia di Turi – o più tardi, al tempo del suo ingresso nel collegio degli strateghi (441/440 a.C.) (cfr. Jacoby, *RE* suppl. 1903, s.v. *Herodotos*, col. 233; Canfora 2013, p. 171); indizi di tale rapporto di amicizia sono rintracciabili, inoltre, nella presenza di numerose citazioni erodotee all'interno delle tragedie di Sofocle (cfr. Schmid-Stählin 1908, p. 297; Canfora 2013, pp. 172-174). Oltre a gettare luce sull'amicizia tra lo storico ed il tragediografo, il distico risponde perfettamente all'esigenza di Plutarco di comprovare che superare la soglia dell'età senile non rappresenta un ostacolo all'esercizio delle capacità intellettive.

Stando a Plutarco, il commediografo Alessi, zio di Menandro, visse il doppio di Metrodoro, superando verosimilmente la soglia dei cento anni (cfr. *De def. orac.* 420D), e trovò la morte sulla scena insieme a Filemone, mentre venivano incoronati dopo aver riportato la vittoria in un agone teatrale. Differentemente da quanto sappiamo di Alessi, sulla cui morte possediamo solo le notizie trádite qui da Plutarco, sulle circostanze della morte del commediografo Filemone esistono diverse testimonianze: per il lessico *Suida*, Filemone visse centouno anni (cfr. *Suid.* φ 327 Adler s.v. Φιλίμων), mentre per Diodoro Siculo il commediografo morì all'età di novantanove anni (Diod., 23, 6); Eliano testimonia che Filemone visse a lungo e si spense durante la guerra tra Atene ed Antigono, dopo aver sognato le Muse (cfr. fr. 11 *apud Suid.* φ 328 Adler s.v. Φιλίμων); Luciano, al contrario, attesta che il commediografo si spense all'età di novantasette anni e, in accordo con quanto trádito da Valerio Massimo, testimonia che morì soffocato da una risata per aver visto un asino mangiare dei fichi preparati da lui (cfr. Val. Max. 9, 12, ext. 6; Luc. *Macrob.* 25); anche per Esichio, il commediografo trovò la morte in seguito ad una eccessiva risata (cfr. *Suid.* φ 327 Adler s.v. Φιλίμων). Diverso il racconto della morte di Filemone trádito da Apuleio: il commediografo, che a causa della pioggia aveva sospeso la messa in scena della sua commedia con la promessa di proseguirla il giorno seguente,

venne trovato morto nel suo letto, prima di poter adempiere alla promessa fatta al suo pubblico (cfr. *Apul. Flor.* 16).

Per Flickinger 1904, la menzione dell'episodio che vede la morte sulla scena (ἐπὶ τῆς σκηνῆς) di Filemone e Alessi è in perfetta armonia con gli intenti persuasivi di Plutarco, che rimprovera agli uomini di governo il fatto di ritirarsi dalla vita politica prima ancora di generali, statisti, poeti e attori; nel nostro contesto, infatti, i due artisti sono ricordati da Plutarco poiché esemplificano la dedizione ad una attività, come quella teatrale, per la quale mantennero vivo il loro interesse fino alla morte (Flickinger 1904, pp. 33-35).

**785B-C** Poche le informazioni biografiche che possediamo sull'attore tragico Polo, che visse presumibilmente nella seconda metà del sec. IV a.C. (cfr. Jebb 1885, p. XXXI; O' Connor 1908, pp. 129). Plutarco attesta che egli, il migliore tra gli attori tragici, originario di Egina, fu discepolo dell'attore Archia di Turi (cfr. *Dem.* 28, 3). Polo è ricordato insieme all'attore tragico Teodoro in *Praec. ger. reip.* 816F e in *De glor. Ath.* 348E (dove i due compaiono citati in un nutrito elenco di attori tragici); in *Vit. dec. or.* 848B, lo scrittore riferisce la notizia di un breve scambio di battute tra Demostene e l'attore: alle lamentele di Polo, che racconta di aver ricevuto un solo talento di paga dopo aver recitato per due giorni, l'oratore si vanta di guadagnarne cinque per tacere. L'aneddoto, che per Muñoz Gallarte 2013, p. 79 «seems to belong more to fiction than to reality», è raccontato diversamente da Gellio, che sostituisce la figura di Polo con quella dell'attore comico Aristodemo (cfr. *Noct. Att.* 11, 9, 2; l'episodio è ricordato con nomi parzialmente diversi per i protagonisti anche in *Noct. Att.* 11, 10, 6). In *Noct. Att.* 6, 5, Gellio elogia inoltre le abilità attoriali di Polo e ricorda di quando, nel rappresentare l'*Elettra* di Sofocle ad Atene, portò sulla scena l'urna con le ossa del figlio morto prematuramente, fingendo di piangere, con grande dolore, Oreste (cfr. O' Connor 1908, pp. 128-130; Holdford Strevens 2005, pp. 499-502; Muñoz Gallarte 2013, pp. 78-79; vd. anche Stewart 2017, pp. 37; 173; 220).

## Capitolo 4.

**785C** Plutarco continua a svolgere, in forma di domanda retorica, il tema trattato a 785B-C: così come, infatti, alcuni noti uomini di spettacolo – quali, ad esempio, commediografo Alessi e l'attore tragico Polo – sono stati in grado, pur avendo già superato la soglia dell'età senile, di eccellere nei campi di loro pertinenza e di conseguire vittorie, allo stesso modo appare vergognosa la scelta degli anziani uomini di governo di abbandonare, solo perché vecchi, la tribuna per darsi ad occupazioni meno dignitose. Per Plutarco, infatti, nel deporre la maschera politica (ἀποτίθεσθαι τὸ πολιτικὸν πρόσωπον) per sostituirla con altre di poco conto – come quella del contadino – gli uomini politici anziani forniscono di sé un'immagine meno decorosa di quella degli anziani poeti e attori, che hanno continuato a svolgere la loro attività.

Il confronto tra i partecipanti agli agoni drammatici, gli anziani attori, ed i partecipanti agli agoni politici, gli anziani uomini di governo, è metaforicamente espresso mediante il riferimento al luogo di pertinenza delle due diverse categorie di uomini: gli attori, infatti, agiscono e parlano dal palco (ἀπὸ σκηνῆς), gli uomini politici, invece, dalla tribuna (ἀπὸ τοῦ βήματος); i primi si trovano a dover cambiare maschera conformemente al loro ruolo di attori, i secondi, invece, dismettendo anzitempo i panni degli uomini di governo per ricoprire ruoli di minor pregio, vengono meno al compito che sono chiamati a svolgere.

O'Donnell 1975, pp. 130, 134 osserva che il motivo del cambio della maschera dell'attore è generalmente usato da Plutarco per suggerirne il mutamento di personalità, che può derivare dall'assumere un nuovo ruolo. Nel nostro passo, il tema del cambiamento della maschera è metaforicamente usato per descrivere il cambio di mansioni di un vecchio politico, che decide di completare la sua vita lontano dagli uffici pubblici, dandosi alle attività agricole (per il richiamo al mondo della campagna vd. 784A; 789C; 790B). L'immagine metaforica sembra quindi evidenziare che un comportamento che appare giustificabile e adeguato a un attore diventa negativo se trasportato nella realtà della vita politica.

L'utilizzo metaforico, in contesti di natura politica, di termini ed immagini afferenti all'ambito degli spettacoli teatrali è comune in Plutarco. I termini σκηνή e πρόσωπον sono metaforicamente impiegati anche a 791E; qui Plutarco paragona il giovane Arrideo al personaggio muto della scena teatrale, definendolo significativamente come re solo di

nome ed equiparandolo ad una maschera schernita da chi si succede al potere (ὁ δ' ὥσπερ ἐπὶ σκηνῆς δορυφόρημα κωφὸν ἦν ὄνομα βασιλέως καὶ πρόσωπον ὑπὸ τῶν ἀεὶ κρατούντων παροινούμενον). Nei *Praecepta gerendae rei publicae* ricorrono, infatti, diversi riferimenti al mondo del teatro, i cui protagonisti, gli attori, sono spesso messi a confronto con gli uomini di governo. Plutarco paragona, ad esempio, ai protagonisti della scena gli uomini che si avvicinano alla politica per solo spirito di competizione e desiderio di gloria; gli attori, infatti, recitando in teatro e rivestendo il ruolo di vari personaggi, devono necessariamente fingere per ragioni sceniche, così come fanno gli uomini di governo che, occupandosi di politica senza esserne davvero interessati, si accorgono di aver finto di essere altri da sé e finiscono per pentirsi della propria scelta (*Praec. ger. reip.* 799A, τούς τε πρὸς ἄμιλλαν ἢ δόξαν ὥσπερ ὑποκριτὰς εἰς θέατρον ἀναπλάττοντας ἑαυτοὺς ἀνάγκη μετανοεῖν, ἢ δουλεύοντας ὧν ἄρχειν ἀξιοῦσιν ἢ προσκρούοντας οἷς ἀρέσκειν ἐθέλουσιν; cfr. Pace 2017, pp. 140-141). Altrove, Plutarco suggerisce agli uomini di governo di vivere la propria vita sottoponendosi allo sguardo e al giudizio della cittadinanza, come a quello del pubblico in teatro (*Praec. ger. reip.* 800B, ὥσπερ ἐν θεάτρῳ; cfr. Becchi 1995, p. 59), e consiglia loro di rendere splendido l'ingresso in politica, come una parodo teatrale (τὴν πάροδον ὥσπερ), opponendosi non agli avversari politici onesti e virtuosi, ma a coloro che hanno commesso atti scellerati nei confronti della città e dei cittadini (*Praec. ger. reip.* 805D).

Nello stabilire un confronto tra i protagonisti degli ἀγῶνες politici e quelli degli ἀγῶνες poetici e drammatici Plutarco sottolinea, inoltre, la preminenza dei primi agoni sui secondi; lo scrittore infatti, afferma che, abbandonando la tribuna, gli uomini politici rinunciano a concorsi che sono veramente sacri (καὶ τῶν ἱερῶν ὡς ἀληθῶς ἐξισταμένους ἀγῶνων): questa affermazione sembra lasciare intendere che, nell'opinione di Plutarco, le competizioni politiche rivestano per la πόλις un'importanza maggiore di quella dei concorsi poetici e drammatici.

Sebbene tutte le competizioni, sia quelle poetiche-drammatiche che quelle atletiche, possano dirsi “sacre” perché partecipano del culto di una divinità (cfr. Le Guen 2007, p. 101, nota 29), non è possibile rintracciare riferimenti ad agoni caratterizzati esplicitamente come ἱεροί prima della seconda metà del II sec. a.C. La prima attestazione di competizioni definite come sacre, infatti, è testimoniata da un'iscrizione databile tra il 150 ed il 130 a.C., in cui si celebrano le vittorie conseguite da Menodoro di Atene (ID 1957, Μηνόδωρον Γναίου Ἀθηναῖον, νικήσαντα τὴν περίοδον καὶ τοὺς ἄλλους ἱεροὺς

ἀγῶνας). Nello specifico, l'aggettivo ἱερός, talvolta accostato all'aggettivo στεφανίτης (cfr., tra l'altro, *Praec. ger. reip.* 820D) ed utilizzato in sostituzione di quest'ultimo a partire dal I sec. d.C. (cfr. Remijsen 2011, p. 100) connota generalmente un agone nel quale non si compete per vincere un premio, una ricompensa economica – come accade invece negli agoni θεματικοί di età imperiale – ma per ottenere un riconoscimento simbolico, una corona di foglie (cfr. Poll. 3, 153, τοὺς μὲν οὖν καλουμένους ἱεροὺς ἀγῶνας, ὧν τὰ ἄθλα ἐν στεφάνῳ μόνῳ, στεφανίτας ἐκάλεσαν καὶ φυλλίνας, τοὺς δ' ὀνομαζομένους θεματικούς ἀργυρίτας); tuttavia, è da escludere che in età imperiale l'aggettivo ἱερός rappresentasse un termine tecnico utilizzato per connotare una precisa categoria di giochi agonistici (cfr. Remijsen 2011, pp. 99-109).

Mentre i partecipanti agli agoni ἱεροί ricevono, come premio, la simbolica corona del vincitore, e la gloria che da essa deriva, gli uomini politici, chiamati a partecipare ad agoni che Plutarco reputa essere davvero sacri, cioè gli ἀγῶνες politici, ottengono, invece, il simbolico premio della benevolenza e della riconoscenza dei cittadini per aver servito la πόλις conformemente agli ideali di una condotta politica fondata sullo spirito democratico ed attenta ad osservare le leggi. Che gli agoni politici vengano definiti da Plutarco “veramente sacri” in relazione al fatto che essi non prevedono per i vincitori una ricompensa materiale, ma solo simbolica, è ipotizzabile sulla base del confronto con *Praec. ger. reip.* 820C-D: qui lo scrittore di Cheronea afferma che le lotte politiche devono essere simili agli agoni sacri e stefaniti, giacché la benevolenza del popolo nei confronti degli uomini di governo deve essere mostrata attraverso riconoscimenti solo simbolici (Ἄν δ' ἢ μὴ ῥάδιον δήμου τινὰ χάριν ἀπόσασθαι καὶ φιλοφροσύνην πρὸς τοῦτο ῥυέντος, ὥσπερ οὐκ ἀργυρίτην οὐδὲ δωρίτην ἀγῶνα πολιτείας ἀγωνιζομένοις ἀλλ' ἱερὸν ὡς ἀληθῶς καὶ στεφανίτην, ἐπιγραφὴ τις ἀρκεῖ καὶ πινάκιον καὶ ψήφισμα καὶ θαλλός, ὡς Ἐπιμενίδης ἔλαβεν ἐξ ἀκροπόλεως, καθήρας τὴν πόλιν). Del resto, Plutarco ribadisce, in seguito, che l'onore non deve corrispondere ad un compenso per un'azione, ma ad un simbolo, se si desidera che la gloria resti immutata per molto tempo (*Praec. ger. reip.* 820E, Οὐ γὰρ μισθὸν εἶναι δεῖ τῆς πράξεως ἀλλὰ σύμβολον τὴν τιμὴν, ἵνα καὶ διαμένη πολὺν χρόνον, ὥσπερ ἐκεῖναι διέμειναν).

Al paragone tra gli anziani uomini politici e gli anziani protagonisti della scena Plutarco fa seguire un nuovo confronto: la trireme sacra Paralo, indegnamente utilizzata da Midia per trasportare legna, pali e capi di bestiame, è paragonata alla disonorevole condizione di quegli uomini di governo che, una volta abbandonati gli incarichi politici, come quello di agonoteta, beotarca e proedro dell'Anfizionia, siano poi visti impegnarsi in più umili

attività, come la distribuzione di farine e di sansa e il trattamento di pelli di pecora, procurando volontariamente a sé stessi quella condizione che è chiamata “vecchiaia del cavallo”.

L’aneddoto sull’utilizzo improprio della nave sacra Paralo da parte di Midia è attribuito da Plutarco a Demostene (ὁ Δημοσθένης...φησὶ); nell’orazione demostenica *Contro Midia*, invero, l’avversario politico e nemico dell’oratore è accusato di aver indegnamente sostenuto la liturgia della trierarchia, servendosi di una nave da lui equipaggiata – e non, come ricorda Plutarco, della nave Paralo – per trasportare, a scopi personali, legna, pali per vigneti, bestiame e disertando le operazioni di rientro della flotta ateniese da Stura (Dem. 21, 167-168). In effetti, dall’orazione si apprende che Midia ricoprì in modo altrettanto indecoroso anche l’incarico di tesoriere della nave Paralo, depredando ingiustamente i mercanti di Cizico e facendo mancare il suo aiuto ai soldati e alla flotta nel corso della spedizione ateniese in Eubea contro i Tebani (Dem. 21, 171-174). È verisimile credere che qui – come altrove – Plutarco abbia affidato alla propria memoria il racconto dell’aneddoto sulla trierarchia di Midia, confondendolo con gli episodi relativi alla sua attività come tesoriere della Paralo; in entrambi i casi, infatti, sembra trattarsi di incarichi che, stando al racconto di Demostene, Midia avrebbe ricoperto in modo indegno ed oltraggioso.

Nelle città greche di età imperiale l’ἀγωνοθεσία, cioè l’incarico che prevede l’istituzione e la direzione delle gare e dei concorsi pubblici, rappresenta una delle liturgie più onerose (cfr. Geagan 1968, p. 69). Istituito durante il governo di Demetrio Falereo in sostituzione della più antica liturgia della coregia, l’incarico di agonoteta è ricoperto da un funzionario statale, scelto tra i cittadini più abbienti della città e deputato a contribuire economicamente all’organizzazione delle competizioni (cfr. E. Saglio, s.v. *Agonothetes*, in Daremberg-Saglio, vol. I, pp. 148-150; Wilson 2007, pp. 140). I doveri degli agonoteti, talvolta simili a quelli dei funzionari di culto, richiedono capacità amministrative, organizzative, dialettiche e diplomatiche (cfr. Bekker Nielsen 2008, p. 74): essi sono responsabili, oltre che dell’organizzazione dei giochi, anche della scelta dei premi per i vincitori e delle offerte votive, dell’allestimento dei banchetti, dell’intrattenimento che fa seguito allo svolgimento delle competizioni e dell’accoglienza di illustri ospiti provenienti da altri paesi (cfr. Summa 2003, pp. 524 ss.; Gleason 2006, p. 235; cfr. Bekker-Nielsen 2008, p. 74). Per città come Corinto, testimonianze epigrafiche di età imperiale attestano la presenza della liturgia dell’agonotesia accanto alle regolari

magistrature dell'edilità e del duovirato; pur non rientrando nel novero delle magistrature ordinarie, infatti, in alcune città della Grecia l'ἀγωνοθεσία è percepita come parte integrante del *cursus honorum* e rappresenta, in alcuni casi, l'apice della carriera municipale (cfr. Geagan 1968, pp. 69 ss.; Rizakis-Camia 2008, pp. 234 ss.).

Ancor più antica dell'agonotesia è la beotarchia, suprema magistratura della lega beotica. Non ritenendo le leghe delle città greche ostative nei confronti del potere centrale, i Romani acconsentono alla restaurazione del κοινόν beotico dopo il suo temporaneo scioglimento a seguito della distruzione di Corinto. Le iscrizioni testimoniano l'attività della lega beotica per tutta la durata dei primi due secoli d.C., sebbene sia ipotizzabile che in età imperiale essa rivestisse ruoli ormai solo marginali (cfr. E. Saglio, *s.v. Boeoticum foedum*, in Daremberg-Saglio, vol. I, pp. 714-719; sulla lega beotica in età imperiale cfr. Rzepka 2010, pp. 116-118, Beck-Ganter 2015, pp. 156-157; Giroux 2021, pp. 237-238); Caiazza 1993a, p. 244 osserva, infatti, che la beotarchia aveva ormai perso i suoi compiti religiosi. Per Knoepfler 2012, p. 227, nei primi secoli dell'Impero la beotarchia rimase una magistratura collegiale. Potrebbe essere possibile che, tra gli altri incarichi politici, Plutarco abbia rivestito anche l'ufficio di beotarca (cfr. *Praec. ger. reip.* 813D; Ziegler 1965, p. 32; Pisani 2017, XIII). Sembra infatti probabile che, in qualità di beotarca, il Cheronese abbia rappresentato il suo distretto – la Beozia occidentale – nel collegio dei sette (o otto) beotarchi del tempo (cfr. Knoepfler 2012, p. 237).

È certo, invece, che fu sacerdote del tempio di Apollo a Delfi (792F; *Quaest. Conv.* 700E; cfr. Casanova 2012, pp. 151-158) e membro del consiglio dell'Anfizionia delfica (*Quaest. Conv.* 674E), incarichi politici e religiosi ai quali sembra far riferimento qui, quando annovera, tra gli altri, il prestigioso ufficio di proedro dell'Anfizionia. Per Casanova 2012, p. 145, si potrebbe ipotizzare che nel nostro passo Plutarco stia rivolgendo le considerazioni sull'abbandono dell'ufficio della proedria nell'Anfizionia o a sé stesso oppure a qualcuno dei suoi amici e colleghi.

Come la lega beotica, infatti, anche l'Anfizionia delfica, restaurata già in età repubblicana, conosce un momento di rinnovamento in età imperiale: Augusto inserisce la città di Nicopoli all'interno del sinedrio anfizionico, attribuendole il maggior numero di seggi (Pausania, 10, 8, 3; cfr. Daux 1975, p. 354) mentre, più tardi, Traiano provvederà alla riorganizzazione del sinedrio degli anfizioni in un consiglio comune delle province di Acaia e Macedonia; sarà, infine, sotto il governo dell'imperatore Adriano che l'attività



delle istituzioni municipali in Grecia e del sinedrio anfizionico conoscerà un periodo di rinnovata vitalità (Finlay 1857, pp. 74, 77).

L'interesse degli imperatori romani per l'istituzione dell'Anfizionia delfica è testimoniato, inoltre, dalla nascita dell'incarico di ἐπιμελητής del concilio anfizionico, ufficio che fu probabilmente rivestito, tra gli altri, dallo stesso Plutarco (*SIG*<sup>3</sup> 829A; *Quaest. Conv.* 704C; cfr. Casanova 2012, p. 154; vd. anche Ziegler 1965, pp. 34-37), e che è attestato fino al tempo dell'imperatore Commodo (cfr. Pouilloux 1980, p. 203).

**785D** Il motivo della vecchiaia del cavallo (ἵππου γῆρας) è tipico e presenta carattere proverbiale, come è testimoniato dalla sua presenza in *App. Prov.* 3, 29; *Macar.* 4, 80, e dalla sua ripresa negli *Adagia* di Erasmo (*Adag.* 2, 1, 32; cfr. Tosi 2017, p. 1314); esso si rintraccia per la prima volta in Ibico. Nel *Parmenide* 137a il filosofo eleatico, invitato da Socrate e Zenone ad esporre le proprie teorie filosofiche e sentendosi costretto giocoforza ad accogliere l'invito, si paragona al vecchio cavallo di Ibico (ἵππος Ἰβύκειος); il poeta (come testimonia Proclo in *Plat. Parmen.* 137a, V 316 Cousin = p. 808 Stallbaum), infatti, lamentando nei suoi versi i ripetuti assalti di Cipride, si mostra preoccupato ed intimorito di fronte alla possibilità di un nuovo amore e paragona la propria condizione di uomo anziano, costretto malvolentieri a prendere parte ad un nuovo e tardivo agone amoroso, a quella di un cavallo vecchio dal passato costellato di vittorie, ma non più avvezzo alle competizioni (*Ibyc. PMG* 287, 5-7 ἦ μὰν τρομέω νιν ἐπερχόμενον, / ὥστε φερέζυγος ἵππος ἀεθλοφόρος ποτὶ γῆραι / ἀέκων σὺν ὄχεσφι θοοῖς ἐς ἄμιλλαν ἔβα; cfr. Pieri 2012, pp. 222-223).

Se in Ibico la metafora del cavallo anziano sottolinea come in vecchiaia sia difficile affrontare nuove avventure amorose, nell'*Elettra* sofoclea il motivo della vecchiaia del cavallo risulta variato al fine di elogiare le qualità positive che permangono negli uomini anche in età avanzata: Oreste compara la forza d'animo del suo anziano pedagogo a quella di un vecchio destriero che, nonostante l'età, non perde il proprio coraggio di fronte ai pericoli (*Soph. El.* 25 ss.).

Anche Ennio sembra rifarsi alla descrizione della proverbiale vecchiezza dell'ἵππος Ἰβύκειος: discutendo della serenità dell'età senile di quanti hanno vissuto bene la propria giovinezza, Cicerone (*De sen.* 5, 14) cita due esametri di Ennio, nei quali il vecchio poeta paragona sé stesso ad un vittorioso destriero ormai a riposo, non più adatto a competere negli agoni olimpici (*Ann.* 522-523 s. Sk., *sicuti fortis equus spatium qui saepe supremo /*

*vicit Olympia nunc senio confectus quiescit*). A sua volta, la metafora del cavallo vecchio di Ennio rappresenta senz'altro un modello per i poeti latini di età augustea: in Verg. *Georg.* 3, 95-100 Il riferimento alla vecchiaia del cavallo compare in contesto erotico in relazione all'incapacità dei destrieri vecchi o malati di accoppiarsi e di riprodursi; in Hor. *Ep.* 1, 1-9 il motivo è utilizzato dal poeta per giustificare la propria *recusatio* di fronte alla richiesta di Mecenate di scrivere nuovi versi e per spiegare la propria scelta di dedicarsi ad un nuovo campo del sapere, la filosofia; in Tib. 1, 4, 31-32 la metafora è connessa, invece, al tema del rimpianto per il perduto tempo della giovinezza e degli amori (cfr. Perelli 1993, pp. 119-136).

Costretti a una vecchiaia misera ed ingloriosa sono, inoltre, i destrieri protagonisti di tre epigrammi contenuti nell'*Anthologia Palatina* (IX, 19; 20; 21); si tratta di componimenti – forse esercizi letterari – in cui emerge evidente il contrasto tra la descrizione della trascorsa giovinezza dei corsieri, più volte vincitori nelle gare, e quella della loro presente vecchiaia, che li vede ridotti ad usare le forze residue per far girare la macina (cfr. Denys-Page 1981, pp. 364-365). Dei tre, particolare attenzione merita l'epigramma IX, 19 – l'unico di cui conosciamo il nome dell'autore, Archia di Mitilene – nel quale la condizione di schiavitù del cavallo vecchio è paragonata a quella di Eracle che, dopo tante eroiche imprese, soggiace al giogo della servitù; la poco dignitosa condizione di Eracle, schiavo presso Onfale, funge da *exemplum* negativo anche a 785E (cf. il commento *ad l.*).

In età imperiale, Dione di Prusa testimonia un nuovo utilizzo della metafora, che trova posto all'interno delle riflessioni politiche sulla tirannide; per il Crisostomo la vecchiaia del tiranno è difficile ed imparagonabile alla proverbiale vecchiaia del cavallo, giacché, differentemente dai vecchi destrieri ai quali non sono più demandati i compiti che essi solevano svolgere durante la giovinezza, i tiranni non possono sottrarsi, seppur vecchi, agli impegni e alle preoccupazioni della vita politica, né possono sperare, come gli altri uomini, di mettere fine alle proprie sofferenze (Dio Chrys. 6, 40; 41, οὐ ῥάδιον μὲν γὰρ ἄνδρα γηρᾶσαι τύραννον, χαλεπὸν δὲ τυράννου γῆρας, οὐχ οἷον ἵππου φασίν.). Il tiranno è, quindi, destinato ad una miserabile vecchiaia, la cui lunga durata ne accresce la meschinità (cfr. Waters 1922, pp. 87-88).

Tenuto conto del non esiguo numero delle testimonianze sopraelencate, sembrerebbe lecito immaginare che Plutarco fosse a conoscenza di almeno una parte della tradizione attestante l'uso – ed il riuso in nuovi contesti – della proverbiale metafora della vecchiaia del cavallo. Come Dione di Prusa, anche lo scrittore di Cheronea trasferisce questo motivo dal suo originario contesto erotico ed agonale a quello della riflessione politica sui governanti; i due scrittori, tuttavia, divergono sul valore da attribuire alla condizione stessa della vecchiaia del cavallo, che in Dione Crisostomo – diversamente che in Plutarco – è considerata più vantaggiosa di quella destinata all'anziano tiranno. Nel nostro passo, infatti, gli anziani uomini di governo finiscono per umiliare sé stessi, degradandosi alla misera condizione dell'ἵππου γῆρας, quando smettono volontariamente (μηδενὸς ἀναγκάζοντος) di assolvere i prestigiosi uffici di governo per impiegare il tempo che resta loro in attività meno prestigiose. L'uso in Plutarco del motivo topico della vecchiaia del cavallo è scevro di qualsiasi riferimento al rimpianto per la trascorsa giovinezza: lo scopo dello scrittore è quello di esortare la classe dirigente ad un continuo ed incessante impegno nell'attività politica, che non trova, come più volte ribadito, alcuno ostacolo nella vecchiaia.

Si potrebbe, inoltre, – pur con le dovute cautele – ravvisare nel nostro passo un tentativo di rovesciamento della *recusatio* presente in Hor. *Ep.* 1, 1-9: mentre il poeta si serve della metafora del cavallo vecchio per giustificare il suo allontanamento dalla poesia in favore di un avvicinamento ad una materia più consona alla sua età – la filosofia –, lo scrittore di Cheronea prospetta la possibilità di raggiungere la ἵππου γῆρας a quanti, durante la vecchiaia, si ritirino dai propri consueti uffici – gli incarichi politici – per darsi ad altre attività. La ripresa di Hor. *Ep.* 1, 6, 40-44 nella biografia plutarchea su Lucullo (*Luc.* 39, 5) potrebbe dimostrare che lo scrittore possedeva una certa familiarità con il contenuto delle epistole morali del poeta venosino (cfr. Stadter 2015, pp. 138 ss.).

Non da ultimo, potrebbe essere possibile ravvisare significative affinità tra l'utilizzo della locuzione ἵππου γῆρας in Plutarco e la descrizione della misera vecchiaia dei destrieri protagonisti degli epigrammi dell'*Antologia Palatina*. I tre corsieri dell'*Antologia* sono accomunati da un'indecorsa vecchiaia, tale quale sarebbe l'età senile degli anziani uomini di governo, qualora essi fossero visti impegnati in più umili uffici dopo aver ricoperto incarichi politici di primo ordine: come, infatti, i cavalli, un tempo destrieri vittoriosi nelle gare, terminano malvolentieri i propri giorni alla mercè di contadini e

mugnai, che li utilizzano per l'umile compito di muovere la ruota della macina, allo stesso modo, gli anziani governanti che decidano, solo perché vecchi, di ritirarsi dalla politica, terminerebbero i propri giorni impegnati in compiti indegni della loro brillante carriera politica precedente.

Servendosi di una nuova e pregnante similitudine, Plutarco paragona il prematuro abbandono della vita politica da parte degli uomini di governo al cambiamento di condizioni di vita e *status* sociale di una donna libera e assennata, costretta ad indossare il grembiule e a servire in taverna (καπελειῶν). La presenza di figure femminili nelle botteghe alimentari e nelle taverne è attestata già nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane dove, accanto al ruolo di κάπελος “taverniere” compare quello di καπηλίσ “ostessa” (Aristoph. *Th.* 347; *Pl.* 435); con il termine καπηλίσ si indicava, generalmente, una commerciante di vini, addetta, forse, anche alla vendita di prodotti alimentari, come miele e fichi secchi (Aristoph. *Pl.* 1120; cfr. Herfst 1922, pp. 40-41; Schofield Klos 2012, pp. 43-44).

**785D-E** Plutarco passa qui, in ultima analisi (ὅπερ λοιπόν ἔστι), a muovere le proprie critiche nei confronti di chi, esortando gli anziani governanti al ritiro, presenta le comodità ed i vantaggi della vita oziosa e tranquilla come elementi positivi. La dissoluta vecchiaia degli anziani governanti è metaforicamente accostata a due turpi immagini rispetto alle quali Plutarco dichiara di non saper stabilire quale meglio si confaccia allo stile di vita disdicevole dei governanti che abbandonano l'attività politica per darsi ai piaceri e alle mollezze; le due immagini, descritte all'interno di un'estesa proposizione interrogativa indiretta disgiuntiva (πότερον...ἢ), rappresentano infatti, seppur diversamente, *exempla* di stili di vita disdicevoli, tratti rispettivamente dall'ampio repertorio delle metafore nautiche e da quello del mito.

Xenophontos 2012, p. 66 sostiene che i termini ἀπολαύσεις e ἡδυπαθείας impiegati qui da Plutarco possano facilmente rappresentare un richiamo alla nozione epicurea di piacere (per ἀπόλαυσις vd. *Non posse suav.* 1088D; 1089B; 1099A; 1106C; 1107A; *De lat. viv.* 1130B; per ἡδυπάθεια vd. *Non posse suav.* 1100C); la studiosa, che ipotizza l'impiego da parte del Cheronese di uno ὑπόμνημα comune per la stesura dell'*An seni* e del *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, nota che a 785E lo scrittore inizia dapprima ad articolare allusivamente la polemica anti-epicurea (omettendo, ad esempio, di indicare i

filosofi del Giardino quale soggetto di παρακαλῶσι), per renderla poi più esplicita con il riferimento ai marinai che si abbandonano agli ἄφροδίσια.

La prima immagine metaforica – che rappresenta una delle molteplici rielaborazioni plutarchee della metafora della nave (787E-F; *Praec. ger. reip.* 801C-D; 807C-D; 811C-D; cfr. Catanzaro 2007, pp. 474-489), che tanta fortuna ha avuto a partire dal Alceo (Alc. fr. 208 Voigt) – descrive l'inconsueto comportamento di marinai che, intenti – per tutto il tempo che gli resta (τὸν λοιπὸν ἤδη πάντα χρόνον) – a soddisfare il desiderio di piaceri carnali (ἄφροδίσια), non si preoccupano di condurre in porto la propria imbarcazione, ma la abbandonano mentre è ancora per mare. Come gli anziani governanti, anche i marinai si concedono, per un tempo imprecisato – forse gli ultimi anni di vita –, una sosta, una pausa non necessaria, frutto di un capriccio, gli ἄφροδίσια, ed abbandonano la nave – metafora dello Stato e, più in generale, della vita politica – mentre questa è ancora in viaggio e prima, quindi, che abbia raggiunto la meta stabilita. L'utilizzo della metafora è qui volto a stigmatizzare non solo l'atteggiamento dei marinai-politici che si sottraggono ai rispettivi compiti, ma anche e soprattutto le motivazioni per le quali la nave-Stato è abbandonata, cioè la rincorsa di effimeri piaceri.

L'immagine dei marinai ricorre anche in *Non posse suaviter* 1097E: qui Plutarco descrive il compiacersi di Epicuro per la sua vita godereccia paragonandolo ai marinai che celebrano gli Ἀφροδίσια. Per Xenophontos 2012, p. 74, il termine Ἀφροδίσια, nel *Non posse* oltre ad indicare le feste in onore della dea Afrodite ed il clima gioioso dei marinai che hanno completato il loro viaggio, potrebbe essere interpretato metaforicamente ed essere inteso, analogamente a quanto si osserva in 785E, come un riferimento ai piaceri carnali. La studiosa ritiene possibile che Plutarco abbia collegato (nel suo ὑπόμνημα e prima ancora nella sua mente) l'idea dei piaceri afrodisiaci con l'immagine dei marinai. Tale ipotesi sembrerebbe trovare conferma in *De tuenda san.* 136C: nel passo lo scrittore rivolge le sue critiche a chi, dopo essersi abbandonato ai piaceri per trovare ristoro dalle fatiche, ritorna di nuovo alle attività e agli affari e paragona tale comportamento a quello dei marinai che si abbandonano all'incontinenza e ai piaceri. Non è da escludere, con Xenophontos, che in Plutarco ἄφροδίσια rappresenti una *vox media*, impiegata dallo scrittore sia nella sua accezione negativa (legata al piacere fisico) che nel suo significato positivo (relativo ai momenti di festa e gioia; cfr. *Non posse suaviter* 1095A).

Anche il mitico protagonista della seconda immagine metaforica, Eracle, è descritto da Plutarco nell'atto di abbandonarsi alle mollezze e ai piaceri durante il suo servizio presso

la regina Onfale. Per volere dell'oracolo di Apollo, Eracle è venduto come schiavo alla sovrana della Lidia, figlia di Iardano, Onfale, per espiare la colpa dell'uccisione di Ifito (Diod. 4, 31, 5 ss.; Ps.-Apollod. 2, 6, 3 ss; Plut. *Thes.* 6, 6); al termine del periodo di schiavitù – che in Soph. *Trach.* 69-70 dura il tempo di un solo anno – Onfale, reso libero Eracle, lo sposa e genera con lui un figlio, Lamo (Diod. 4, 31, 8). Nelle fonti latine Eracle al servizio della regina di Lidia è descritto nell'atto di svolgere compiti femminili, come quello di cardare la lana (Prop. 3, 2, 17-20; 3, 11, 17; 4, 9, 45-50; Ov. *Her.* 9, 15-6, 79-80; *Ars* 220-221; Stat. *Theb.* 10, 646-649), di impomatarsi i capelli con la mirra (Sen., *Herc. Oet.* 371-6; cfr. Scarpi-Ciani 1996, p. 525), di indossare accessori da donna (Ov. *Her.* 9, 61-65).

In Plutarco, la descrizione della disdicevole schiavitù di Eracle presso Onfale è filtrata, con fine gioco letterario, attraverso lo sguardo delle maestranze artistiche che hanno illustrato le scene del mito: lo scrittore ricorda le irriverenti e derisorie raffigurazioni degli artisti che ritraggono l'eroe al servizio di Onfale (ἐνίοι τὸν Ἡρακλέα παίζοντες οὐκ εὖ γράφουσιν) mentre indossa una tunica color zafferano e si abbandona alle ancelle lidie, che gli fanno vento e gli intrecciano i capelli; similmente, nel confronto che conclude le *Vite* di Demetrio e di Marco Antonio, la rappresentazione dell'eroe, privato della caratteristica pelle leonina, è quella che Plutarco dice di poter osservare ἐν ταῖς γραφαῖς (*Comp. Demetr. Ant.* 3, 4). Un riferimento alla presenza di rappresentazioni di Eracle schiavo di Onfale, mentre, intento a cardare la lana, indossa un abito color zafferano ed un mantello purpureo si rintraccia anche in Luc. *Quomodo hist. conscr.* 10, 286-289. Come ricorda Ritter 1992, pp. 90-91, nella glittica sono numerose le raffigurazioni della vita amorosa di Eracle, tra le cui amanti Onfale è la meglio rappresentata. Il tema dell'amore tra la regina di Lidia ed il figlio di Alcmena era particolarmente popolare nell'arte ellenistica, dove furono realizzati i modelli per le rappresentazioni del mito in epoca romana. Per i Romani l'eroe si configurava come un *exemplum* del piacere di vivere, indifferente ai valori ideali e alle virtù tradizionali (cfr. Ritter 1992, p. 102).

Come in *An seni*, anche in *Comp. Demetr. Ant.* 3, 4, il motivo della schiavitù di Eracle ricorre in relazione alla troppo rilassata condotta di vita dei governanti: simile ad Eracle, Marco Antonio si è abbandonato alle seduzioni di una donna, Cleopatra, e come il figlio di Alcmena – che si è lasciato spogliare della clava e della pelle di leone da Onfale – ha permesso che l'amore di una donna lo distogliesse dai suoi compiti, le imprese e le spedizioni militari. Si noti che anche in *Per.* 24, 9 il Cheronese ricorda che la relazione

di Pericle con Aspasia fu schernita, nella commedia, attraverso l'associazione simbolica con la coppia mitica Eracle-Onfale (cfr. Ritter 1992, p. 93).

Concludendo il discorso metaforico che vede accomunate la condotta degli anziani governanti a quella di Eracle, Plutarco immagina che, (metaforicamente) spogliati della *leonté*– allontanati, cioè, dagli uffici politici di loro pertinenza – gli anziani uomini di governo finiscano per spendere i loro ultimi anni di vita distesi a banchetto, mentre si divertono al suono degli strumenti a corda e dell'aulo, proprio come sembra sia stato allietato Eracle dalla sua ospite ed amata nel dramma satiresco *Onfale* di Ione di Chio (Ion, fr. 20, 22, 23 Snell-Kannicht = fr. 25, 26 a-b, 27 Leurini 1992; cfr. Easterling-Hall 2007, pp. 286-289;)

**785F-786A** I due aneddoti che vedono protagonisti Pompeo e Lucullo ricorrono, nello stesso ordine in cui sono menzionati qui, anche in *Reg. et imp. apopht.* 204B; il loro utilizzo in successione potrebbe far supporre la presenza di un *cluster*. Il racconto dell'episodio relativo allo scambio di rimproveri tra Lucullo e Pompeo sulla scelta del più consona stile di vita per gli anziani si rintraccia anche in *Pomp.* 48,7; *Luc.* 38,5. Alla descrizione del lussuoso stile di vita di Lucullo e dei suoi sontuosi banchetti Plutarco riserva alcuni dei capitoli conclusivi della biografia dedicata al generale romano (*Luc.* 39, 4) dove ricorre l'aneddoto relativo alla malattia di Pompeo e alla sua ricerca di un tordo (*Luc.* 40, 2), episodio che risulta attestato anche in *Pomp.* 2, 11-12.

Qui l'aneddoto sullo scambio di rimproveri tra Pompeo e Lucullo continua a sviluppare il tema del ritiro degli anziani dall'attività politica in favore di una vita di piaceri e mollezze. Plutarco pone l'accento sulla rilassata condotta di vita di Lucullo in contrasto con la saggezza e la statura morale di Pompeo Magno; l'elenco dei diletti per cui Lucullo ha abbandonato la politica (bagni, pranzi, incontri amorosi, dissipazione, costruzione di edifici) si snoda in una sorta di *climax* ascendente, che rende con precisione l'idea della progressiva degenerazione della condotta dello statista dopo il suo ritiro dalla politica. A Lucullo, che rimprovera a Pompeo una smania di potere (*φιλαρχία*) e di onori (*φιλοτιμία*) ingiustificabile per la sua età (*παρ'ἡλικίαν*), Pompeo Magno risponde, in modo sentenzioso, che per un vecchio è più sconveniente vivere nella mollezza che comandare.

In *Reg. et imp. apopht.* 204B l'aneddoto è inserito tra i detti di Pompeo e si presenta più scarno ed essenziale rispetto al racconto dell'episodio nel nostro passo; Plutarco, infatti,

accenna solo all'allontanamento di Lucullo dalla vita militare (μετὰ τὰς στρατείας) (senza fare riferimento alla politica) e più brevemente alla sua scelta di dedicarsi ad una vita di piaceri (εἰς ἡδονὰς καὶ πολυτελεῶς ζῶντος); come in *An seni*, il *dictum* sagace di Pompeo Magno trova giustificazione nel biasimo di Lucullo, che rimprovera a Pompeo la scelta di dedicarsi alla politica nonostante l'età. Il motto conclusivo (μᾶλλον ἔφη γέροντι τὸ τρυφᾶν ἢ τὸ ἄρχειν εἶναι παρ' ἡλικίαν) è quasi identico per forma e lessico a quello di 785F. Nella *Vita di Pompeo* Plutarco presenta l'aneddoto in maniera molto simile a quella osservata in *Reg. et. imp. apophth.* Di fronte all'approvazione degli editti e dei provvedimenti di Pompeo – su cui non era d'accordo – (*Pomp.* 48, 7), Lucullo si ritira dalla politica e sceglie la via del silenzio e dell'inattività, quasi che rivesta nella vicenda il ruolo del personaggio muto della tragedia. La sua silenziosa rassegnazione per le vicende politiche del suo tempo è giustificata dal senso di inadeguatezza che prova verso la politica, per cui si sente troppo vecchio (Λεύκολλος δ'ἀπειπὼν ἡσυχίαν ἤγεν, ὡς οὐκέτι πρὸς πολιτείαν ὠραῖος). Nella *Vita* l'episodio non allude con chiarezza alla scelta di Lucullo di abbandonare la politica per darsi agli agi e ai piaceri; tuttavia, un richiamo alla sua condotta è presente implicitamente nel motto finale (ὅτε δὴ καὶ Πομπήϊος ἔφη γέροντι τὸ τρυφᾶν ἀωρότερον εἶναι τοῦ πολιτεύεσθαι), che non differisce molto per brevità e lessico dal *dictum* presente a 785F; nella biografia, il motto conclusivo diviene significativo giacché contrasta con il silenzio di Lucullo, che si è volontariamente allontanato dalla politica. Nella sua brevità, l'aneddoto esalta l'abnegazione di Pompeo e la sua scelta di non abbandonare l'impegno politico.

Nella *Vita* di Lucullo, l'aneddoto si inserisce in una lunga riflessione sui vecchi governanti che abbandonano la politica. Differentemente dal nostro passo, qui Lucullo è deriso da Pompeo – e da Crasso – per la scelta di dedicarsi al lusso e ai piaceri (Οἱ δὲ περὶ τὸν Κράσσον καὶ Πομπήϊον ἐχλεύαζον τὸν Λεύκολλον εἰς ἡδονὴν ἀφεικότα καὶ πολυτέλειαν αὐτόν, ὥσπερ οὐ τοῦ τρυφᾶν μᾶλλον τοῖς τηλικούτοις παρ' ἡλικίαν ὄντος ἢ τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ στρατηγεῖν). L'episodio non presenta le caratteristiche di un vero e proprio aneddoto (manca, ad esempio, il *dictum* finale); esso è, piuttosto, l'esposizione in forma discorsiva delle riflessioni di Crasso e Pompeo sulla condotta di Lucullo e sul suo ritiro dalla politica per ragioni d'età.

Nel nostro passo, l'aneddoto sulla malattia di Pompeo, che è riferito dallo scrittore subito dopo il racconto dello scambio di rimproveri tra Pompeo e Lucullo, risulta più sintetico che altrove in Plutarco; qui, infatti, egli non indulge nel racconto della ricerca del tordo



da parte dei servi di Pompeo, che invece è narrata in *Reg. et. imp. apophht.* e nelle *Vite*, ma si limita a precisare che il tordo è difficile da procurarsi e fuori stagione (ἤν δὲ δυσπόριστον καὶ παρ' ὄραν). Alla notizia che Lucullo possiede dei tordi, Pompeo decide di non inviare nessuno dei suoi servi a richiedere il volatile e pronuncia lo spiritoso *dictum* conclusivo – in forma di domanda retorica – con cui irride Lucullo per il suo lusso. L'arguta battuta finale esalta il sobrio stile di vita di Pompeo, che assurge ad *exemplum* di uomo politico virtuoso; tuttavia, nel nostro passo, l'aneddoto appare un po' fuori di contesto, poiché si fa genericamente riferimento al rifiuto del lusso da parte di un governante e non alla scelta di dedicarsi alla politica più che darsi ai piaceri in vecchiaia. Si può pertanto ipotizzare che Plutarco abbia riportato integralmente un *cluster* su Lucullo e Pompeo senza badare troppo al contesto.

In *Reg. et. imp. apophht.* 204B l'aneddoto si trova in una sezione dedicata ai detti di Pompeo. Diversamente da *An seni*, l'episodio non si conclude con il *dictum* di Pompeo: alla battuta sagace, infatti, segue il breve racconto della scelta di Pompeo di cibarsi di ciò che ha a sua disposizione, dopo aver congedato il medico (καὶ χαίρειν ἔασας τὸν ἰατρὸν ἔλαβέ τι τῶν εὐπορίστων). Nella *Vita di Lucullo* 40, 2, l'episodio è parte di generiche considerazioni sulla dieta poco frugale del protagonista, famoso per i suoi sontuosi banchetti. Diversamente da *An seni* e *Reg. et. imp. apophht.*, Plutarco inserisce nell'aneddoto l'indicazione della stagione in cui l'episodio si svolge: l'estate (θέρους ὄρα). Il *dictum* finale, che è quasi identico nella forma e nel lessico ai *dicta* presenti a 786A, *Reg. et. imp. apophht* e *Pomp.*, si differenzia dagli altri perché qui Pompeo rivolge la sua battuta proprio al medico, che non viene poi congedato (ἀλλ' εἰπὼν πρὸς τὸν ἰατρὸν «οὐκοῦν εἰ μὴ Λεύκολλος ἐτρύφα, Πομπήϊος οὐκ ἂν ἔζησεν;» Ἄλλο τι παρασκευάσαι τῶν εὐπορίστων ἐκέλευσε).

Nella *Vita di Pompeo* 2, 11-12 l'episodio è narrato in una sezione dedicata all'elogio delle qualità positive del generale romano, che si distingue per la sua temperanza. Con l'aneddoto Plutarco elogia la frugalità e la semplicità della dieta di Pompeo contrapponendola al lussuoso stile di vita di Lucullo. Per esaltare la semplicità della dieta di Pompeo, lo scrittore ricorda che l'uomo, ammalato, non aveva appetito (κακῶς ἔχοντι πρὸς τὰ σιτία), dettaglio omissso nella narrazione degli aneddoti in *An seni*, *Reg. et. imp. apophht* e *Luc.*. Al termine dell'episodio il Cheronese ricorda che i fatti narrati si svolsero più avanti negli anni (Ταῦτα μὲν οὖν ὕστερον); l'aneddoto, infatti, è collocato nella

sezione dedicata alla giovinezza di Pompeo e la interrompe per accennare alla sua frugalità nel cibo, dopo aver trattato della continenza sessuale del generale.

## Capitolo 5.

**786A** Dopo aver illustrato con pertinenti *exempla* i tipi di piaceri e mollezze che possono sedurre gli uomini, siano essi semplici marinai, semidei o generali e uomini politici, Plutarco passa ad esporre sinteticamente la propria teoria etica del piacere che, senza la pretesa di configurarsi come una riflessione sistematica sull'ἡδονή, si pone, tuttavia, in evidente contrasto con quella formulata da Epicuro. Pur nella sua asistemica formulazione, la riflessione plutarchea sul piacere risulta essere funzionale al contesto in cui essa è inserita, giacché contribuisce a comprovare la superiorità del piacere della vita politica su tutti gli altri tipi di piaceri, non soltanto in generale, ma in particolare per gli anziani, che non godono più dei piaceri del corpo.

Le considerazioni di Plutarco sul tema del piacere e la sua accesa polemica contro la dottrina etica del filosofo del Giardino, ben testimoniata dai tre trattati anti-epicurei che ci sono pervenuti – *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, *Adversus Colotem*, *De latenter vivendo* – e da sei titoli di opere perdute conservati nel Catalogo di Lampria (80, Πρὸς τὴν τοῦ Ἐπικούρου ἀκρόασιν περὶ θεῶν; 129, Περὶ τῶν Ἐπικουρείων ἐναντιωμάτων; 133, Περὶ τοῦ ἐφ'ἡμῖν πρὸς Ἐπίκουρον; 143, Ὅτι παραδοξότερα οἱ Ἐπικούρειοι τῶν ποιητῶν λέγουσι; 148, Στωϊκῶν καὶ Ἐπικουρείων ἐκλογαὶ καὶ ἔλεγχοι; 159, Περὶ βίων πρὸς Ἐπίκουρον; cfr. Irigoien 1987, p. CXLI), rientrano nell'alveo di un ancor vivo dibattito e confronto polemico tra platonismo – a cui lo scrittore di Cheronea è vicino – ed epicureismo (cfr. Warren 2014, pp. 84-86; Kechagia-Ovseiko 2014, pp. 105-106).

Che le riflessioni presenti nel nostro passo possano considerarsi uno dei tentativi di Plutarco di confutare alcuni dei capisaldi della dottrina etica di Epicuro sembra dimostrarlo soprattutto il richiamo più o meno allusivo ai cardini della dottrina etica dei filosofi del Giardino, espressa sia nel riferimento alla naturale propensione degli esseri umani alla ricerca del piacere e del godimento (καὶ γὰρ εἰ ζητεῖ πάντως ἡ φύσις τὸ ἡδὸν καὶ τὸ χαίρειν), sia nel richiamo al soddisfacimento dei bisogni necessari, come quelli del mangiare e del bere, e ancora, in 786C, nel riferimento ai piaceri come movimenti che penetrano nella carne.

Sebbene Plutarco non sembri in disaccordo con la dottrina di Epicuro nel momento in cui afferma che gli uomini vanno naturalmente alla ricerca di piaceri e godimenti (cfr. *Epic. Ep. ad Moenec.* 129; *Cic. De Fin.* 1, 9, 30; cfr. Tsouna 2020, pp. 145-149), appare tuttavia convinto del fatto che la propensione al raggiungimento del piacere fisico non riguardi gli uomini anziani; in maniera più esplicita, in *Non posse suaviter* 1095A-B, lo scrittore muove le sue critiche nei confronti dei filosofi del Giardino i quali, anche di fronte al decadimento fisico provocato dalla vecchiaia, desiderano ad ogni costo i piaceri del corpo e, ricordando i piaceri passati o riaccendendo le ormai sopite passioni, compiono azioni turpi e inadatte alla loro età. Contrariamente agli Epicurei, Plutarco ritiene, invece, che sia proprio il corpo degli anziani ad aver ormai rinunciato non soltanto alle gioie ed ai dilette dell'amore, ma anche, in parte, a molti piaceri, con la sola possibilità di soddisfare i bisogni correlati ai piaceri necessari. Il riferimento a questi ultimi (ἡδοναὶ ἀναγκαῖαι) potrebbe rappresentare un richiamo alla classificazione epicurea dei desideri in naturali e necessari, naturali e non necessari, non naturali né necessari, presente in *Epic. Ep. ad Moenec.* 128 (cfr. anche *Epic. Sent. Vat.* 20 = *M. C.* 29; cfr. Xenophontos 2012, p. 67, nota 18); per Epicuro, infatti, rientrano nella categoria dei desideri naturali e necessari quelli che liberano il corpo dalla sofferenza ed evitano la morte, come il bere quando si ha sete, mentre sono parte della categoria dei desideri naturali ma non necessari, tra gli altri, quelli che hanno a che fare con il piacere erotico, indispensabile al progredire della specie, ma non alla sopravvivenza del singolo. L'ambizione ed il desiderio di potere, invece, sono considerati dal filosofo del Giardino piaceri non naturali e non necessari (cfr. Rist 1972, pp. 117-119; Pesce 1981, pp. 103-104). Sembra opportuno precisare, tuttavia, che il riferimento plutarco ai piaceri necessari (ἡδοναὶ ἀναγκαῖαι) potrebbe, al contempo, rappresentare un rimando alla classificazione platonica dei desideri (ἐπιθυμῖαι) presente in *Rep.* 8, 558d-559c; per Platone, infatti, sono necessari quei desideri la cui soddisfazione reca dei vantaggi e che ci consentono di mantenerci in vita, come il bere o il mangiare, mentre sono non necessari quei desideri che non procurano un giovamento, ma un danno, come il mangiare cibi raffinati o il darsi ai piaceri sessuali (sul rapporto tra Epicuro e Platone cfr. Arenson 2019; vd. anche Goodman-Aikin 2017).

Plutarco ricorda con Euripide (ὥς Εὐριπίδης φησίν) che gli anziani sono disprezzati da Afrodite (Ἀφροδίτη τοῖς γέρουσιν ἄχθεται); conosciamo il frammento in forma più ampia (fr. 23 K., ἀλλ' ἢ τὸ γῆρας τὴν Κύπριν χαίρειν ἐᾷ, / ἢ τ' Ἀφροδίτη τοῖς γέρουσιν ἄχθεται) da Stobeo, che lo attribuisce alla perduta tragedia *Eolo* (cfr. *Stob. Flor.* 4, 50, 71). La citazione del frammento euripideo, nella sua interezza, è presente anche in *Non posse*

*suaviter* 1094F ed in *Quaest. Rom.* 285B. Mentre in *Quaest. Rom.* 285B la citazione si inserisce all'interno di una riflessione sui mesi più consoni per convolare a nozze, qui ed in *Non posse suaviter* 1094F la citazione del verso tragico risponde all'esigenza di comprovare che i piaceri del corpo non soltanto non possono essere goduti dagli anziani ma, al contempo, possono essere sostituiti da occupazioni più virtuose (*Non posse suaviter* 1095B); ai piaceri della carne, di cui i vecchi non possono più godere, si sostituiscono, dunque, i piaceri procurati dall'attività politica (nel passo in questione) e culturale (nel *Non posse*). La citazione euripidea nel nostro passo è, inoltre, contenutisticamente vicina sia a Plat. *Symp.* 195b, dove si dice che Ἔρως fugge e odia la vecchiaia (φεύγων [sc. Ἔρως] φυγῆ τὸ γῆρας, ταχὺ ὄν δηλον ὅτι· θᾶπτον γοῦν τοῦ δέοντος ἡμῖν προσέρχεται. ὃ δὴ πέφυκεν Ἔρως μισεῖν καὶ οὐδ' ἐντὸς πολλοῦ πλησιάζειν.) e si accompagna sempre ai giovani (μετὰ δὲ νέων ἀεὶ σύνεστί τε καὶ ἔστιν·), sia a *Carm. Pop.* 872 P. (ἀνάβαλλ' ἄνω τὸ γῆρας, ὃ καλὰ ἴφροδίτα), dove si chiede ad Afrodite di differire il tempo della vecchiaia, frammento citato da Plutarco in *Quaest. Conv.* 654D per sottolineare che la giovinezza è l'età adatta all'amore.

Oltre alla perdita della libido, per Plutarco gli uomini in età senile sperimentano anche la perdita di altri desideri, riuscendo a stento a riaccendere e stimolare gli ormai deboli desideri di bere e di cibarsi (ἀλλὰ καὶ τὰς περὶ πόσιν καὶ βρῶσιν ἐπιθυμίας ἀπημβλυμμένας τὰ πολλὰ καὶ νωδὰς κατέχοντες μόλις οἶον ἐπιθήγουσι καὶ χαράττουσιν·) Tali desideri (ἐπιθυμίας) sono definiti dallo scrittore di Cheronea νωδαί, cioè, letteralmente, “sprovvisti di denti”, ossia, in senso figurato, “deboli” (cfr. in contesto analogo *Non posse suaviter* 1095A). In questo modo, Plutarco sembra quasi personificare l'idea di “desiderio” attribuendole una delle caratteristiche fisiche proprie degli uomini in età senile, cioè l'essere sdentati; l'immagine è inoltre evidenziata e resa più pregnante dall'utilizzo di verbi ἐπιθήγω e χαράττω, al cui significato letterale di “affilare”, “aguzzare”, riferito talvolta proprio ai denti (cfr. Hes. *Sc.* 235), lo scrittore sovrappone il significato figurato e metaforico di “eccitare”, “stimolare” (cfr. anche *De cap. ex. inim.* 92B). Con fine gioco letterario, Plutarco utilizza, dunque, l'immagine dei piaceri sdentati, che necessitano di essere stuzzicati, per esprimere l'idea che gli anziani non possano più godere dei piaceri del cibo.

**786B** Conclusa la disamina sui piaceri del corpo, Plutarco concentra ora la propria attenzione sui piaceri e sui dilette non ignobili né indegni di una persona libera (οὐκ

ἀγεννεῖς οὐδ' ἀνελεύθεροι) dei quali l'anima deve essere provvista (ἐν δὲ τῇ ψυχῇ παρασκευαστέον): si tratta, come spiegherà, dei piaceri che derivano dall'impegno nella vita politica e dalle buone azioni, e più in generale, da tutte le dilettevoli attività che coinvolgono l'intelletto e forniscono un piacere all'anima più che al corpo.

A conferma del fatto che l'età senile necessita di avere nell'anima il conforto di alcuni piaceri, Plutarco ricorda qui un aneddoto su Simonide e sulla sua proverbiale avarizia, già nota ad Aristofane ed Aristotele (cfr. Aristoph. *Pax* 697-699; Aristot. *E.N.* 1121A 1-7; *Rh.* 2, 16, 1391a 8-14; 3, 3, 2, 1405b 23-28; cfr. anche *Ser. num. vind.* 555F; Poltera 2016, pp. 64-68; Rawles 2018, pp. 156-186). Nell'episodio menzionato, Simonide risponde alle accuse di avarizia dei suoi detrattori dichiarando di aver abbandonato tutti i piaceri a causa della vecchiaia, ma di poter godere ancora dell'unico piacere del guadagno. Tale piacere, pur rappresentando un godimento per l'anima e non per il corpo, è presentato da Plutarco come un piacere ignobile, a cui si oppone il nobile piacere procurato dalla partecipazione alla vita politica. Con la menzione dell'aneddoto su Simonide, quindi, lo scrittore di Cheronea non intende indicare nell'accumulo di ricchezze o in vizi simili una strada per affrontare bene l'età della vecchiaia, ma, al contrario, desidera esortare gli uomini politici a mantenere vivi, anche in età senile, il piacere ed il diletto generati dall'impegno nelle consuete attività di governo. Subito dopo, infatti, Plutarco si affretta a precisare che la vita politica possiede in sé quelli che sono i piaceri maggiori ed i più grandi, tali da essere apprezzati anche dalle divinità, giacché essi derivano dalle buone azioni. Potrebbe essere lecito leggere nelle parole di Plutarco, oltre che un elogio della vita politica, anche una nuova allusione polemica alla dottrina etica di Epicuro, nel cui orizzonte filosofico lo spazio destinato all'attività politica risulta limitato.

Nel trattato plutarco *De latenter vivendo*, infatti, lo scrittore polemizza contro il noto precetto epicureo λάθε βιώσας, con il quale il filosofo del Giardino invitava i suoi seguaci a preferire una vita appartata, rifuggendo gli onori e tenendosi lontani dalle beghe dell'attività politica e della vita pubblica (cfr. anche Epic. *Rat. Sent.* 14), considerando l'agire politico un'occupazione adatta soltanto a coloro che sono inabili a vivere in modo inattivo (cfr. Epic. 555 Us. cit. in *De tranq. anim.* 465F-466A). Se, quindi, Epicuro indica nell'atteggiamento di distacco e disinteresse per le vicende politiche il modo per raggiungere una condizione di felicità e di assenza di turbamento (*Pyr.* 20, 6), relegando la brama di pubblici riconoscimenti, di gloria e di potere al rango di desideri non naturali e non necessari, al contrario Plutarco identifica il vivere moralmente bene (τὸ εὖ ποιεῖν

καὶ καλὸν τι πράττειν) con l'impegno politico, ritenendo che sia la partecipazione all'attività politica, quando ispirata a solidi principi morali, a procurare i piaceri più grandi. Nell'orizzonte etico di Plutarco, infatti, l'agire del filosofo-politico, uomo moderato e provvisto di una solida educazione morale, deve configurarsi come un *exemplum* di virtù positiva, di cui l'attivo impegno in ambito politico risulta essere espressione (Becchi 1995, pp. 51-56).

L'importanza che l'agire moralmente bene riveste all'interno del pensiero etico-politico del Cheronese è enfatizzata dall'allusione al divino: i piaceri che derivano dai comportamenti moralmente virtuosi rappresentano, infatti, motivo di gioia anche per le divinità. Inserito all'interno della polemica filosofica presente nel nostro passo, il riferimento agli dèi non sembra essere casuale; al contrario, come osserva Xenophontos 2012, p. 68 l'allusione al mondo divino disvela il retroterra platonico del pensiero di Plutarco in merito al tema dei piaceri. Per la studiosa, asserire che le divinità gioiscono dei piaceri che derivano dall'impegno nella vita politica consente a Plutarco non solo di elevare gli uomini di governo al rango di "servitori di Zeus" (cfr. 789D), ma rende loro possibile addirittura il raggiungimento della platonica condizione di assimilazione alla divinità, ὁμοίωσις θεῶ (cfr. Plat. *Theaet.* 176b). Il raggiungimento di tale condizione (ὁμοίωσις θεῶ) rappresenta sia per Platone che per Plutarco il fine della vita umana e della filosofia, nonché il motivo della soddisfazione e del compiacimento degli uomini; essa, tuttavia, non è raggiungibile mediante la mera contemplazione del divino, ma attraverso la pratica quotidiana della giustizia, che aiuta gli uomini a ricreare sulla terra la condizione di ordine e di armonia presente nel mondo celeste (cfr. *De sera num. vind.* 550 D-E; Trapp 2004, pp. 194-195; Bonazzi 2012, pp. 146-150). Come osserva Becchi 1996, pp. 334-335, «è infatti attraverso l'esercizio della virtù umana, riflesso di quella divina, che l'uomo può imitare dio»; pertanto, se per Plutarco gli uomini non posseggono una virtù più perfetta di quella politica (cfr. *Comp. Arist. Cato Ma.* 3, 1, Ὅτι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἀνθρώπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελειοτέραν, ὁμολογούμενόν ἐστι) sarà proprio mediante l'impegno nella vita pubblica che essi potranno aspirare a rendersi simili alla divinità.

Oltre al piacere procurato dall'attivo impegno nella vita politica, per il Cheronese gli uomini – in particolare quelli anziani – possono godere anche dei piaceri che derivano dall'impegno nei campi delle arti e delle scienze; a ben vedere, Plutarco intende qui dimostrare che, se è possibile godere dei piaceri di tipo "culturale", è ancor più possibile

trovare godimento in quei piaceri che derivano dal compiere buone azioni. In contraddizione con la dottrina etica epicurea, improntata ad una generale svalutazione delle scienze teoriche, Plutarco tenta qui di restituire dignità alle attività artistiche ed intellettuali disprezzate dai filosofi del Giardino; questi ultimi, infatti, come afferma Plutarco, privandosi, tra gli altri, dei piaceri che derivano dalle scienze matematiche, come la geometria, l'astrologia e la musica (*Non posse suaviter* 1093D), rinunciano ai piaceri e alle gioie che sono davvero connaturati all'anima e che traggono origine o dalla facoltà contemplativa della mente, oppure dalla facoltà pratica ed amante del bello (*Non posse suaviter* 1092E). Per confermare la tesi secondo cui l'impegno nelle attività intellettuali è in grado di procurare all'animo piaceri non ignobili, Plutarco si serve di tre aneddoti che riguardano altrettanti ambiti del sapere – l'arte della pittura, la geometria e la musica – e che sembrano essere in parte riconducibili all'alveo dei piaceri dell'anima di cui parla Platone. Tali piaceri, che Platone definisce “non mescolati” (ἄμεικτοι) e quindi “puri” (καθαρά), sono quelli che non trovano origine nella necessità di soddisfare un bisogno e non comportano alcuna sofferenza per l'anima la quale, al contrario, può soltanto gioire e godere della loro presenza: essi sono i piaceri estetici, cioè quelli che nascono dalla contemplazione della bellezza dei colori, delle forme, della musica, degli odori, piaceri che non sono belli in relazione ad altro, ma sono belli di per sé (Plat. *Phil.* 51b-d; Migliori 1998, pp. 256-260; Mori 2017, p. 160).

Relativamente alla geometria e alla musica, Van der Stockt 1992, p. 290, osserva che il Cheroneo classifica queste due τέχναι, insieme all'aritmetica e all'astrologia, quali arti che vengono coltivate per amore dell'attendibilità, della precisione e dell'eleganza (cfr. *Περὶ μαντικῆς* fr. 147).

L'aneddoto sul pittore ateniese Nicia compare, in forma più dettagliata, anche in *Non posse suaviter* 1093E, inserito nell'ambito del discorso sui piaceri della vita contemplativa, in opposizione ai piaceri materiali degli epicurei. Benché in entrambe le opere Plutarco descriva il pittore intento a godere dei capolavori della propria arte a tal punto da essere costretto a domandare ai servi se avesse pranzato o fatto il bagno, nel *Non posse* l'episodio risulta meglio contestualizzato, giacché non soltanto esso è riconducibile ad un momento preciso della carriera di Nicia, ossia al tempo della realizzazione della *Nekyia*, ma contribuisce a tratteggiare anche il carattere dell'artista, che rifiuta di vendere la propria opera a Tolomeo I, desideroso di comprarla per sessanta talenti (cfr. anche Plin. *N.H.* 35, 132). Una dettagliata descrizione del gusto pittorico di Nicia e delle sue opere si



trova in Plinio il Vecchio (cfr. Plin. *N.H.* 35, 27; 131-133): Nicia, il cui *floruit* è da collocarsi nell'anno della centodicesima Olimpiade (332-329 a.C.), eccellea, oltre che nella rappresentazione di figure femminili, anche nella tecnica dell'encausto e del chiaroscuro – con la quale conferiva plasticità quasi scultorea ai soggetti delle sue opere – e nella raffigurazione di quadrupedi, cani e cavalli, come confermato anche da Pausania, che sottolinea la bravura del pittore nella rappresentazione di soggetti dal vivo (Paus. 1, 29, 15; cfr. Conte-Ranucci 1998, vol. V, pp. 439-441); è verisimile, dunque, che la connotazione del pittore Nicia come ζωγράφος da parte di Plutarco sia da ricondurre alla sua straordinaria abilità di raffigurare i soggetti animati con verosimiglianza (per tale abilità dei pittori cfr. Plat. *Gorg.* 453c-d; *De Fort.* 99B; *De Alex.* 335A).

**786B-C** L'episodio che vede protagonista il matematico e fisico siceliota Archimede è presente anche in *Non posse suaviter* 1094B ed in *Marc.* 17, 11; se nella *Vita* l'aneddoto si inserisce all'interno di una articolata riflessione sulla straordinaria intelligenza di Archimede e sulle sue eccezionali competenze tecniche (*Marc.* 17, 5-11), nel *Non posse* l'episodio è parte integrante del discorso anti-epicureo sul piacere del corpo: dopo il racconto dell'aneddoto sul pittore Nicia, Plutarco menziona brevi episodi che vedono per protagonisti illustri uomini di scienza, sono menzionati anche altri tra i quali Archimede, nel tentativo di dimostrare, che non è opportuno preferire il piacere della carne ai piaceri intellettuali (*Non posse suaviter* 1093E-1094B). In particolare, il significato polemico e provocatorio dell'aneddoto su Archimede che, strappato dai servi dalla sua tavoletta e trascinato al bagno, continua a disegnare figure geometriche sulla sua pelle unta, è reso più evidente dall'indicazione della parte del corpo su cui il matematico continua a tracciare i propri disegni: il ventre. Tale precisazione, assente nel nostro passo, per Xenophontos 2012, p. 72, rappresenta il simbolico trionfo del piacere intellettuale sul piacere del corpo che, nella dottrina etica epicurea, vede nel ventre l'origine e la radice di ogni bene (cfr. Epic. fr. 409 Us. = Athen. XII 546f).

**786C** Protagonista del terzo aneddoto è Cano, famoso suonatore di aulo vissuto nel I sec. d.C. (cfr. Mart. 4, 5; 10, 3); il musicista era apprezzato per la sua arte (anche) dall'imperatore Galba che, in occasione di una esibizione dell'auleta durante un banchetto, volle ricompensarlo attingendo dalle sue sostanze personali, senza ricorrere ai

denari delle casse pubbliche (cfr. Galb. 16, 2; Svet. 12, 7). Sembra significativo che Plutarco affermi che l'auleta è conosciuto anche dal destinatario del suo trattato, Eufane; tale precisazione ci consente di ipotizzare che Cano fosse un personaggio particolarmente noto, forse citato qui – ma non nel *Non posse* – anche perché conosciuto dal destinatario.

Come osserva Xenophontos 2012, p. 71 dei tre aneddoti quello sull'auleta Cano è il solo a non comparire anche nel *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*: l'aneddoto sviluppa in *An seni* il tema che l'episodio di Nicia tratta più ampiamente in *Non posse suaviter* 1093E. In entrambi gli episodi i due protagonisti si dimostrano poco interessati ai risvolti economici delle proprie attività artistiche, tenendo in massimo conto, invece, il piacere ed il godimento estetico che generano nel loro animo i prodotti della loro arte.

Ai tre *exempla* relativi ai piaceri intellettuali lo scrittore di Cheronea fa seguire una sintetica riflessione – in forma di domanda retorica – sul tema dei piaceri derivanti dall'esercizio delle virtù (ἀρεταί): se, infatti, l'anima è in grado di godere dei piaceri che derivano dall'esercizio delle arti e delle scienze, a maggior ragione l'esercizio delle virtù, che si esplica nelle buone azioni e nelle attività rivolte sia alla comunità che ai singoli uomini, procura a chi le pratica dei piaceri. Come osservato da Boulogne 2003, p. 141, la polemica anti-epicurea di Plutarco non si limita ad una critica dell'edonismo, ma investe diversi aspetti della dottrina etica dei filosofi del Giardino. Plutarco osserva, ad esempio, che gli epicurei hanno affidato al corpo un ruolo preminente nella ricerca del piacere, lasciando all'anima la possibilità di provare felicità solo attraverso la mediazione della carne (*Non posse suaviter* 1088E). In contrasto con questa concezione, Plutarco sostiene qui che i maggiori piaceri derivano invece proprio dalla virtù.

**786C-D** La descrizione dei piaceri corporei come movimenti che si verificano nella carne lievemente e piacevolmente e, stuzzicando e fiaccando il corpo, suscitando in esso uno stimolo furioso ed instabile rappresenta un nuovo ed esplicito richiamo alla dottrina etica del Giardino.

Plutarco impiega qui i verbi κνάω e θρύπτω per definire il logorante pungolo a cui è sottoposto il corpo quando entra in contatto con i piaceri della carne. Il verbo κνάω è presente – in endiadi con γαργαλίζω – anche in *Non posse suaviter* 1088A, dove Teone prova a dimostrare che il dolore penetra nei πόροι del corpo in maniera più diffusa e durevole di quanto non facciano i piaceri, che stimolano e solleticano solo alcune parti

del corpo. κνάω è, inoltre, utilizzato in senso metaforico (ancora una volta con γαργαλίζω) anche in *Quomodo adulator* 61D, dove Plutarco ricorda che, diversamente dall'amico, l'adulatore stuzzica, solletica e lusinga la parte passionale e irrazionale dell'anima, escogitando per essa piaceri spregevoli. Il verbo θρύπτω, invece, è presente in *Amat.* 751B, dove è impiegato per definire un tipo di amore che indulge ai piaceri.

La definizione del piacere come movimento è comune agli epicurei e ai filosofi della scuola di Cirene (cfr. Epic. fr. 67 Us. = Athen. 12, 546e); da Diogene Laerzio sappiamo, infatti, che il cirenaico Aristippo descrisse i piaceri come movimenti dell'anima, stabilendo quale loro fine (τέλος) il movimento lieve che si risolve nella sensazione fisica (cfr. Diog. Laert. 2, 85, τέλος δ' ἀπέφαινε τὴν λείαν κίνησιν εἰς αἴσθησιν ἀναδιδομένην). Differentemente dai filosofi cirenaici, Epicuro distingue i piaceri cinetici da quelli statici, cioè catastematici (cfr. Epic. fr. 2 Us.; Epic. fr. 411 Us. = *Adv. Col.* 1122E; Epic. fr. 398 Us. = Cic. *De fin.* 2, 10, 32; Diog. Laert. *Vit. Phil.* 10, 136), secondo una classificazione che si ispira, come crede Rist 1972, p. 101, ad Arist. *E.N.* 1153a 14-15.

Il riferimento plutarco ai movimenti lievi e piacevoli all'interno del corpo (λεῖαι καὶ προσηνεῖς γινόμεναι κινήσεις) (cfr. *Adv. Col.* 1122E, λεῖα καὶ προσηνῆ κινήματα τῆς σαρκός; *Non posse suaviter* 1087B) è stato inteso da Rist 1972, p. 102, come un richiamo ai piaceri catastematici, i quali, non essendo del tutto privi di movimento, rappresentano il risultato di uno stato di equilibrio degli atomi in movimento all'interno delle parti sensibili del corpo; tuttavia, Nikolsky 2001, p. 453, propone una differente interpretazione dell'espressione: essa definirebbe la natura corporea del piacere e corrisponderebbe, cioè, al moto di ingresso nel corpo degli atomi che, provenienti dall'esterno, influenzano la composizione atomica della parte interna dell'organismo (cfr. anche Arenson 2019, pp. 110-111).

Il risultato dei movimenti nella carne è il sopraggiungere di uno stato di eccitazione, definito da Plutarco mediante l'uso del participio sostantivato del verbo γαργαλίζω, termine che, insieme al sostantivo γαργαλισμός, è parte del lessico relativo alla riflessione filosofica sull'ἡδονή. Stando alla testimonianza di Ateneo, infatti, i γαργαλισμοί "le solleticazioni" rientrano tra gli argomenti trattati nell'opera epicurea *Sul fine* (cfr. Epic. fr. 67 Us. = Athen. 12, 546e); al contempo, l'uso del sostantivo γαργαλισμός si rintraccia nel *Fedro* platonico, in riferimento all'anima dell'auriga del cocchio alato, la quale è presa dall'eccitazione e dal desiderio che fanno seguito alla visione amorosa (cfr. Plat. *Phaedr.* 253e). Il verbo γαργαλίζω ricorre, invece, nel *Filebo* platonico, in un luogo in cui Socrate

illustra al suo interlocutore Protarco i vari tipi di piaceri “misti” (cfr. Plat. *Phil.* 46c-47a); tra questi, Platone annovera quelli che, pur essendo mescolati al dolore, lo superano in intensità: se il dolore fisico, infatti, si manifesta come un prurito, un’eccitazione lieve, il piacere, invece, coinvolge l’intero corpo e alimenta un bisogno di dilette e piaceri, che diventa insaziabile (Plat. *Phil.* 47a; cfr. Migliori 1998, pp. 246-247). Aristotele si serve, invece, del verbo γαργαλίζω in riferimento al tema dell’intemperanza (Aristot. *E.N.* 1050b).

Sembra, inoltre, significativo notare che in *De Sen.* 47, discutendo dei piaceri della carne, Cicerone fa riferimento al solletico dei sensi, definito *titillatio*. Per Powell 1988 p. 198, il termine, che ricorre per la prima volta in Lucrezio (cfr. *Lucr.* 2, 429, *titillare magis sensus quam laedere possint*), è usato come equivalente del greco γαργαλίζειν / γαργαλισμός (vd. anche Cic. *Tusc.* 3, 47; Hor. *Sat.* 2, 3, 179; Sen. *Ep.* 99, 27; 113, 21; *Vit. beat.* 5,4).

Plutarco, inoltre, pone l’accento sulla descrizione dell’intensità del piacere corporeo, definendo l’eccitazione che esso provoca incontrollabile (οἰστρώδες) instabile (ἀβέβαιον) e mescolata ad un sussulto (σφυγμός). Il termine σφυγμός è impiegato (specie in ambito medico) per indicare il pulsare delle parti del corpo che, coinvolte in un processo di infiammazione, risultano doloranti (cfr. *De tuend. san.* 136E; *Anim. an corp.* 500E; 581F). In *Non posse suaviter* 1092E il sostantivo è usato da Teone per descrivere la natura delle letizie e delle gioie (dell’anima), che sono pure (καθαρά), poiché non mescolate a nessuna passione, sofferenza o rimpianto. La qualificazione “in negativo” dei dilette dell’anima contenuta nel *Non posse suaviter* trova riscontro con quanto affermato da Plutarco in *An seni*, dove si sottolinea l’aspetto furioso e doloroso del piacere corporeo. Il sostantivo è utilizzato (ancora in riferimento ai piaceri) in *De tuenda. san.* 134C, dove σφυγμός si accompagna a οἶστρος (cfr. Cuvigny 1984, p. 140).

L’aggettivo οἰστρώδης “furioso” è impiegato in Epicuro per descrivere l’assillo dei piaceri (Epic. *Sent. Vat.* 80, Νέω σωτηρίας μοῖρα τῆς ἡλικίας τήρησις καὶ φυλακὴ τῶν πάντα μολυόντων κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τὰς οἰστρώδεις); in Plutarco il termine è usato per qualificare i movimenti dei desideri connessi al piacere del corpo (cfr. *De virt. mor.* 446D) o, più in generale, per definire aspetto impetuoso del piacere (*Quaest. conv.* 746F; *Non posse suaviter* 1089C).

Alla descrizione delle caratteristiche del piacere della carne, che produce nel corpo uno stato di incontrollabile eccitazione, Plutarco contrappone una riflessione sui vantaggi che arreca all’anima il piacere che deriva dalle buone azioni (ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἔργοις), come

quelle di cui è artefice chi governa in modo corretto (οἴων δημιουργός ὁ πολιτευόμενος ὀρθῶς ἐστίν). Plutarco usa il termine δημιουργός per definire l'azione politica di chi compie τὰ καλὰ ἔργα; il sostantivo – che si richiama evidentemente all'immagine platonica del demiurgo, principio ordinatore (cfr. *Tim.* 28a; 41a-b; 68e) – è usato in contesto politico anche in *Praec. ger. reip.* 807C, dove lo scrittore si serve dei versi di Pindaro (fr. 57 Sn. = 48 Bowra) per qualificare la natura del πολιτικός (ὁ δὲ πολιτικός, «ἀριστοτέχνας» τις ὢν, κατὰ Πίνδαρον, καὶ «δημιουργός εὐνομίας καὶ δίκης»). Se si tiene conto del fatto che per Van der Stockt 2022, p. 290 nei *Praecepta* il Cheronese usa la citazione pindarica per comparare il politico alla divinità (Zeus), è forse possibile credere che nel nostro passo lo scrittore tenti di portare a compimento quel processo di assimilazione al divino già presente a 786B: se l'arte politica produce piaceri di cui si dilettano anche gli dèi, il governante giusto non può non essere accostato (almeno dal punto di vista linguistico) alla divinità.

La contrapposizione tra i due diversi tipi di piacere, evidenziata dall'utilizzo delle particelle μέν e δέ (ἀλλ' αὐτὰι μέν... αἱ δ'), si configura qui come un nuovo esplicito confronto, sul tema dell'ἡδονή, tra due differenti scuole filosofiche, quella epicurea e quella platonica.

Per Plutarco, i piaceri che derivano all'anima dall'agire moralmente bene non producono nel corpo alcun tipo di stimolo (cfr. Xenophontos 2012, pp. 69-70): essi, al contrario, permettono all'anima di elevarsi non come le “ali dorate” di Euripide (οὐ ταῖς Εὐριπίδου «χρυσαῖς πτέρυξιν»), ma come quelle celesti di Platone (τοῖς Πλατωνικοῖς ἐκείνοις καὶ οὐρανίοις πτεροῖς ὅμοια), che le consentono di attingere ad una più alta forma di piacere, di tipo morale: grandezza d'animo, nobile sentire e gioia (μέγεθος καὶ φρόνημα μετὰ γήθους).

Della citazione euripidea χρυσαῖς πτέρυξιν conosciamo il contesto: si tratta del frammento 911 K. (χρύσειαι δὴ μοι πτέρυγες περί νωτῶ / καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλα ἀρμόζεται / βάσομαι δ'ἀν' αἰθέρα πουλὺν ἀερθεῖς / Ζηνὶ προσμείξων), di incerta collocazione, tramandato dal biografo Satiro nella *Vita di Euripide* (*POxy* 9.1176 fr. 39, col. 17, 19) e da Clemente Alessandrino (*Str.* 4, 172). Mentre Weil 1889, p. 341, crede che il passo rappresenti una porzione della monodia di Icaro nei *Cretesi*, Cataudella 1939, pp. 41-46, ritiene, invece, che il frammento sia parte della tragedia *Archelao*; seguendo Wagner 1878, Barigazzi 1984, pp. 171-172, attribuisce il passo al *Bellerofonte*; diversamente, per Di Gregorio 1988, p. 49, nota 25, non è da escludere che il fr. 911 K.

possa appartenere alla tragedia *Antiope* – come ipotizzato già da Kambitsis 1972, pp. 134-135.

Nel frammento, un personaggio dall'identità imprecisata dichiara la propria intenzione di compiere un viaggio per l'etere fino a raggiungere Zeus, indossando ali dorate e calzari delle Sirene. Per Cataudella 1939, pp. 41-42, è verisimile che il frammento descriva non una partenza reale, ma un viaggio allegorico, come suggerirebbe l'esegesi del passo fornitaci da Satiro nella *Vita di Euripide*; nella porzione di testo leggibile, il biografo spiega alla sua interlocutrice Diodora che il viaggio alluderebbe all'allontanamento volontario di Euripide da Atene per raggiungere le dimore di Archelao, identificabile con il dio Zeus (cfr. Satyr. *Vit. Eur. POxy* 9.1176 fr. 39, coll. 17-18: il passo descriverebbe allegoricamente lo stato d'animo del tragediografo che, dileggiato dai suoi concittadini, esprime l'intenzione di raggiungere la Macedonia al fine di accrescere la potenza di Archelao-Zeus, che lo onora per la sua poesia (Satyr. *Vit. Eur. POxy* 9.1176 fr. 39, col. 18). Altrettanto significativo è il riutilizzo del frammento euripideo da parte di Clemente Alessandrino: il teologo ed apologeta cristiano cita il passo all'interno di una riflessione sul tema dell'ὁμοίωσις θεῶν, sostenendo che gli uomini saggi desiderano somigliare alla divinità, come avevano già osservato i poeti dell'antica Grecia, tra i quali Euripide con i suoi versi; alla riflessione seguono una preghiera dell'apologeta allo Spirito Santo, affinché gli fornisca le ali per raggiungere Gerusalemme, ed una disamina delle città celesti e terrene (cfr. Clem. *Str.* 4, 171-172; Cueva-Martínez 2016, p. 340).

In Plutarco l'espressione χρυσαῖς πτέρυξιν presenta carattere proverbiale; per Schorn 2004, p. 322, essa potrebbe essere stata particolarmente nota in virtù della sua presenza nei florilegi. A conferma del valore proverbiale della citazione tragica in Plutarco, Kannicht 2004, 5, p. 919, fa riferimento al riutilizzo dell'espressione come aforisma da parte del teologo Giovanni Damasceno in *Vit. Barlaam et Joasaph* 1, 6. Nel nostro passo, lo scrittore di Cheronea si serve della citazione tragica metaforicamente, come suggerisce il suo accostamento al noto passo del *Fedro* platonico, che descrive, attraverso il celebre mito della biga alata, l'ascesa dell'anima al mondo iperuranio (cfr. Plat. *Phaedr.* 246a-c; cfr. Cueva-Martínez 2016, p. 340); egli accosta quindi un'espressione poetica divenuta probabilmente proverbiale a un richiamo a un passo filosofico ben noto, di cui fornisce l'esegesi altrove (cfr. *Quaest. Plat.* 1008 C-D; cfr. anche *Quaest. Conv.* 740B; *Hom.* 2, 122).

Per Platone, ogni anima è alata e per sua stessa natura aspira ad elevarsi verso il mondo sovrasensibile, giacché il compito dell'ala è esattamente quello di portare in alto ciò che è pesante (cfr. Plat. *Phaedr.* 246d-e; Sala 2007, p. 161); nel tentativo di realizzare la condizione di ὁμοίωσις θεῶν ed avere accesso alla Pianura della Verità, le anime individuali lottano contro sé stesse, cercando di subordinare la propria parte concupiscibile alla parte razionale, per arrivare al mondo delle Idee.

Se per Platone è l'anima del filosofo la sola che, riuscendo a dominare i suoi desideri e le opposte forze delle passioni, mette le ali ed ottiene di poter contemplare la Pianura della Verità (cfr. Plat. *Phaedr.* 248d; 249c; cfr. Yunis 2011, p. 144), per Plutarco l'anima di chi si impegna rettamente nell'attività politica è quella che, ponendo un freno ai desideri e alle passioni ignobili, meglio delle altre sa orientare il corso della propria vita verso il raggiungimento della virtù. Il tentativo di Plutarco sembra, quindi, essere quello di trasferire le qualità positive della parte razionale dell'anima del filosofo, a cui Platone affida la guida della città, a quelle dell'anima di chi, attraverso l'onesto esercizio della politica, acquisisce virtù morali, come la grandezza d'animo (μέγεθος) ed il nobile sentire (φρόνημα), che si accompagnano alla gioia (γῆθος). Risemantizzando il mito platonico dell'anima alata, dunque, lo scrittore di Cheronea attribuisce ai piaceri procurati agli uomini dall'agire politico la funzione che nel *Fedro* è assolta dal desiderio amoroso, sotto la cui spinta le anime mettono le ali.

Il Cheronese si serve del sostantivo γῆθος per indicare uno stato di letizia che riguarda l'anima (cfr. *De virt.* 100D; 101B; *De tranq. an.* 477D). Tale sentimento si accompagna qui a due importanti qualità morali, cioè la grandezza d'animo (μέγεθος) ed il nobile sentire (φρόνημα), termini il cui utilizzo in endiadi ricorre anche altrove in Plutarco (cfr. *De laud. ips.* 540C; *Maxime cum principibus* 776D; *Ad princ. iner.* 782A; *Praec. ger.* 824E; *Per.* 36, 7-8; *Cleom.* 22, 2; *Cor.* 14, 4). Sottolineando l'importanza del valore della grandezza d'animo all'interno del paradigma delle virtù morali tratteggiato da Plutarco nelle *Vite*, Becchi 2019, pp. 159-164, osserva che le nobili virtù dell'anima consentono agli uomini di governo che hanno ricevuto una buona educazione filosofica, come Pericle e Cleomene, di fronteggiare le avversità della sorte senza sperimentare lo stato d'animo dell'afflizione. In quest'ottica, si potrebbe interpretare il riferimento alle "ali celesti di Platone" come una più generica allusione all'educazione filosofica, che contribuisce all'elevazione morale degli uomini impegnati nell'attività politica.

L'accostamento di un'espressione poetica (divenuta probabilmente proverbiale) ad un passo filosofico ben noto, di cui Plutarco fornisce l'esegesi altrove (cfr. *Quaest. Plat.* 1008 C-D; cfr. anche *Quaest. Conv.* 740B; *Hom.* 2, 122), non sembra casuale.

Nel riferimento alle ali di Euripide e Platone sembra possibile scorgere una contrapposizione tra il semplice desiderio di volare altrove con l'ausilio di uno strumento materiale (le ali) e quello di innalzarsi spiritualmente attraverso le azioni moralmente elevate, alla cui realizzazione contribuiscono l'educazione filosofica e l'impegno politico. Al contempo, il riferimento alle "ali dorate" di Euripide potrebbe celare un'allusione all'arte poetica: Plutarco, quindi, ammonirebbe i governanti a perseguire la virtù non sotto la guida della poesia, ma affidandosi agli insegnamenti dell'educazione filosofica. Pur riconoscendo, infatti, all'arte poetica una funzione educativa – giacché essa è parte del percorso paideutico che conduce l'uomo alla filosofia (cfr. *De aud. poet.* 37A-B) – lo scrittore si mostra consapevole dei limiti della poesia, in quanto indulge all'imitazione della realtà e alla menzogna (cfr. *De aud. poet.* 16B-C; 17 F). L'invito rivolto ai governanti potrebbe essere, quindi, quello di procurare all'anima piaceri che derivino dall'agire politico fondato sull'educazione filosofica di impronta platonica, lasciando da parte tanto le seduzioni che provengono dalla filosofia del Giardino, che invita al ritiro dalla vita politica, tanto le lusinghe della poesia, che non è sempre eticamente utile all'uomo.



## Capitolo 6.

Il capitolo è innervato da un'implicita polemica anti-epicurea, i cui motivi compaiono, in ordine analogo, anche in *Non posse suaviter* 1097D-1100D; il trattato anti-epicureo, infatti, condivide con *An seni* un buon numero di citazioni, *exempla* ed aneddoti tali da indurre Xenophonos 2012, pp. 86-87 a credere che Plutarco si sia servito di un unico ὑπόμνημα per la stesura di tali passi delle due opere.

I motivi della polemica anti-epicurea contenuti nel *Non posse suaviter* divengono in *An seni* spunti di riflessione di cui lo scrittore si serve per convincere a non abbandonare in vecchiaia la vita politica, giacché essa procura all'animo un piacere autentico, luminoso, superiore a qualsiasi tipo di piacere fisico e materiale. Al paradigma epicureo della vita serena, aliena dalle doglie del presente – alle quali si può far fronte con il dolce ricordo dei piaceri del passato – e lontana dall'attivo impegno politico, Plutarco sostituisce il modello dell'esistenza autentica di chi ha profuso il suo impegno nell'attività politica o, più in generale, in attività volte a favore dell'intera comunità.

**786D-E** Rivolgendosi al suo interlocutore, Eufane, lo scrittore di Cheronea lo invita a riflettere su alcuni episodi ed aneddoti verosimilmente ben noti a quei tempi, come mostra l'espressione ὧν πολλάκις ακήκοας. L'episodio relativo alla vittoria della battaglia di Leuttra da parte del generale tebano Epaminonda è citato, oltre che qui, anche in *Reg. et imp. apoph.* 193A, in *Non posse suaviter* 1098A e in *Cor.* 4, 6. Se in *Reg. et imp. apoph.* la menzione dell'aneddoto si inserisce all'interno di una breve sezione dedicata ai detti memorabili del generale tebano, nella *Vita* di Gaio Marcio Coriolano l'episodio è parte di una riflessione sul tema della gloria e della lode che da essa deriva; in particolare, Plutarco stabilisce un confronto tra il generale romano Coriolano ed il greco Epaminonda in relazione alla gioia che entrambi riuscirono a procurare alle proprie madri – o, come nel caso del generale tebano, ad entrambi i genitori – inorgolite dalle lodi tributate ai figli per le loro azioni.

Nel trattato anti-epicureo, al contrario, il racconto dell'episodio è inserito all'interno di una riflessione, di carattere filosofico, sul tema dei piaceri procurati dalla vita pratica, in contrapposizione ai piaceri fisici coltivati dagli epicurei, i quali si tenevano invece lontani dalla politica (1097D-1099A); l'aneddoto lascia spazio, infatti, ad un confronto polemico e sarcastico tra la gioia e la soddisfazione provata dai genitori di Epaminonda in occasione della sua vittoria nella battaglia di Leuttra e la felicità della madre di Epicuro, il cui unico motivo potrebbe essere stato, secondo Plutarco, quello di aver visto suo figlio immerso nel suo giardinetto ed impegnato a generare figli, in cattiva compagnia (*Non posse suaviter* 1098B). Come osserva Xenophontos 2012, p. 75, servendosi dell'aneddoto su Epaminonda sia qui che nel trattato *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Plutarco intende dimostrare che il piacere procurato dalla vita pratica è davvero considerevole; nel nostro passo l'episodio è utilizzato come *exemplum* per comprovare che l'impegno nella vita politica e nell'attività bellica garantisce all'animo un senso di letizia e soddisfazione tale da essere preferito alla gioia procurata dal godimento di piaceri materiali.

Si tenga inoltre presente che per Xenophontos 2016, p. 96 esiste una relazione tra il nostro aneddoto su Epaminonda e *De prof. in virt.* 85C-D, dove lo scrittore afferma che un giovane uomo che sta migliorando il suo ἦθος prova rammarico nel non poter mostrare al padre o al maestro defunti la sua vita e le sue buone azioni. Per la studiosa – secondo cui dalle parole di Epaminonda si può desumere che il generale era anziano – «the wish expressed by the adult in *On Progress in virtue*, so reminiscent of Epaminondas in the context of *Whether old men should engage in public affairs*, may also function as a bridge for the transition from adulthood to old age».

Alla medesima finalità dell'episodio relativo ad Epaminonda risponde anche l'utilizzo dell'aneddoto sul dittatore romano Lucio Cornelio Silla (cfr. *HRR* fr. 10A, vol. I, p. 199), del quale sono descritte qui la gioia e la contentezza provate durante la sua prima notte nell'Urbe, una volta sbaragliate le forze mariane nella battaglia di Porta Collina (82 a.C.); nel passo è attribuito grande risalto alla descrizione dei sentimenti gioiosi che, pervadendo l'animo di Silla, lo sollevano in alto come un soffio di vento (ὥσπερ πνεύματος ἀναφερόμενος) e ne impediscono il riposo che, per Plutarco, rappresenta il premio più gradito per chi ha riportato un successo militare (cfr. *Mar.* 20, 1). L'aneddoto, che non compare altrove nel *corpus* delle opere del Cheronese, era verosimilmente contenuto all'interno dei *Commentarii* di Silla; Plutarco precisa, infatti, che l'episodio è stato registrato dal dittatore all'interno dei suoi ὑπομνήματα, dei quali possediamo solo

testimonianze di tradizione indiretta, per lo più tradite dalle biografie plutarchee di Silla (cfr. *Syl.* 6, 8-10; 14, 3, 10; 17, 2; 23, 5; 37, 1; cfr. anche *Syl.* 4, 5; 16, 1; 19, 8; 27, 6; 28, 15), Mario (cfr. *Mar.* 35, 4; cfr. anche *Mar.* 26, 5) e Lucullo (cfr. *Luc.* 1,4); cfr. *HRR* vol. I, pp. 195-204, delle diciassette testimonianze dei *Commentarii* sillani presenti nel *corpus* delle opere di Plutarco, l'unica ad essere contenuta nei *Moralia* è quella di cui stiamo trattando (cfr. Noble 2014, p. 137). Come osservato da Russo 2002, pp. 284-285, in Plutarco oltre alle citazioni dell'opera di Silla introdotte da espressioni generiche come φησιν αὐτός, si trovano spesso precisi riferimenti ai *Commentarii* sillani, la cui menzione è talvolta introdotta da locuzioni come γέγραφεν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν, presente nel nostro passo (cfr. *Syl.* 6, 8; cfr. anche 17, 2), oppure come λέγει (φησι) δ' αὐτὸς ὁ Σύλλας ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν (cfr. *Syl.* 14, 3); in particolare, in *Syl.* 6, 10; 14, 10; 23, 5; 37, 1 Plutarco indica con precisione anche i libri dei *Commentarii* da cui trae le sue citazioni.

Noble 2014, p. 138, crede all'autenticità dell'aneddoto su Silla: partendo dalle indagini di Xenophontos 2012, pp. 86-87 che ipotizza l'utilizzo di uno ὑπόμνημα comune per la stesura del *Non posse suaviter* e dell'*An seni*, lo studioso sostiene il nostro aneddoto (e gli altri riferimenti alla biografia di Silla contenuti nel *corpus* plutarcheo) siano stati registrati in taccuini preparatori, messi insieme dal Cheronese o durante le ricerche preliminari per la stesura delle *Vite*, oppure creati *ex novo* al fine di supportare la composizione di questa sezione dell'*An seni*.

È plausibile che i sentimenti di gioia e di letizia provati da Silla dopo la sconfitta delle forze mariane rappresentassero un tratto caratteristico della descrizione che il dittatore romano elaborò della sua condizione emotiva nella autobiografia, non soltanto con l'intento di elogiarsi, ma anche con quello di fornire una adeguata motivazione della sua azione bellica, che si giustificerebbe con la liberazione dell'Italia dalla guerra civile. Per Noble 2014, pp. 139-140, infatti, il sentimento di gioia e letizia provato da Silla dopo il suo ingresso vittorioso a Roma non deriverebbe dalla soddisfazione per la vittoria conseguita contro i nemici, ma sarebbe frutto della consapevolezza di aver fornito un grande servizio all'Urbe e all'Italia, liberando entrambe dalla guerra civile. Anche la descrizione di Silla sollevato dalla gioia come da un soffio di vento (ὡσπερ πνεύματος) potrebbe essere contenuta già nell'autobiografia sillana (cfr. Cuvigny 1984, p. 140); al contempo, è possibile rintracciare similitudini con il vento (πνεῦμα) anche altrove in Plutarco (cfr. *Cor.* 4, 1; *Num.* 20, 4; *Fab. Max.* 3, 6).

**786E** La citazione senofontea (cfr. Xen. *Mem.* 2, 1, 31, τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ), adattata, è utilizzata da Plutarco, oltre che qui, anche in *De laude ipsius*, dove lo scrittore discute su quanto sia fastidioso ascoltare gli elogi di coloro che si lodano da soli (539D, αὐτῶ μὲν γὰρ ὁ παρ' ἄλλων ἔπαινος ἡδίστον ἀκουσμάτων ἐστίν, ὥσπερ ὁ Ξενοφῶν εἶρηκεν, ἑτέροις δ' ὁ περὶ αὐτοῦ λυπηρότατον). Nei *Memorabili* la riflessione sulla dolcezza delle lodi compare all'interno del famoso apologo del filosofo Prodicò sul giovane Eracle che, trovatosi di fronte ad un bivio, viene avvicinato da due donne, le personificazioni della Felicità-Vizio e della Virtù, che lo esortano a scegliere tra due diversi tipi di vita, l'una dedita esclusivamente ai piaceri e l'altra improntata al perseguimento della virtù e del bene collettivo; il passo in questione, dunque, corrisponde alle parole con le quali la Virtù si rivolge alla Felicità-Vizio, evidenziando che quest'ultima è disprezzata dagli uomini buoni e, pertanto, non viene mai elogiata. Come osserva Sacco 2017, pp. 193-194, è possibile accostare Xen. *Mem.* 2, 1, 31 a Xen. *Hier.* 1, 14, dove il poeta Simonide dialoga con il tiranno Ierone, che lamenta l'impossibilità di godere del piacere di partecipare agli eventi e agli spettacoli pubblici; Simonide gli ricorda di poter godere del piacere dell'udito, giacché ad un tiranno non manca mai la musica più dolce: la lode (cfr. Xen. *Hier.* 1, 14, ἐπεὶ τοῦ μὲν ἡδίστου ἀκροάματος, ἐπαίνου, οὔποτε σπανίζετε: [...] τοῦ δ' αὖ χαλεπωτάτου ἀκροάματος, λοιδορίας, ἀνήκοοί ἐστε).

Se, dunque, in Senofonte il tema della dolcezza dell'ascoltare gli elogi si inserisce, da una parte, all'interno di un discorso di carattere etico-morale sui piaceri e sulle virtù, dall'altra in una riflessione sulla piacevolezza della vita del tiranno, nel nostro passo l'ascolto delle lodi è considerato da Plutarco un piacere di secondo ordine se confrontato con la dolcezza del ricordo delle gesta compiute da un uomo politico durante la sua carriera. Il ricordo delle imprese del passato risulta particolarmente piacevole anche perché esse sono state compiute sotto lo sguardo del popolo. Per O'Donnell 1975, p. 103 le espressioni ἐν τόποις λαμπροῖς e δημοσίοις ἀναθεώρησις sembrano suggerire un riferimento al palcoscenico teatrale. Tale interpretazione potrebbe trovare conferma nel precedente uso di θέαμα che, accanto al generico significato di "visione", presenta anche quello di "spettacolo teatrale" (su θέαμα in Plutarco cfr. Papadi 2007, p. 155, che osserva un uso metaforico del termine in *Pomp.* 80, 2; vd. anche *Brut.* 31, 8; *Tim.* 34, 4; *Cons. ad ux.* 609D).

Plutarco si serve del tema della piacevolezza del ricordo anche altrove nei *Moralia*; nel *De tranquillitate animi* 477B il motivo è inserito all'interno di una riflessione sul tema

della serenità dell'anima che interessa coloro che hanno compiuto azioni nobili ed oneste, in contrapposizione a quanti sono presi dal rimorso e dalla vergogna per essersi macchiati di atti turpi e disdicevoli; in questo passo, lo scrittore di Cheronea cita Carneade ricordando che, come gli incensieri, anche se svuotati, continuano ad emanare profumo, così le azioni moralmente buone producono nell'anima di chi le ha compiute un ricordo fresco e piacevole che procura gioia (sul tema del ricordo si vd. anche *De tranquillitate animi* 473B-E). In *Praec. ger. reip.* 820A invece, ammonendo coloro che sono desiderosi di ottenere riconoscimenti ed onori, Plutarco suggerisce ai governanti di fregiarsi di un onore incorruttibile, che non può essere fatto oggetto di invidia, quello, cioè, che deriva dal ricordo e dal ripensamento delle azioni compiute nel corso della propria carriera politica. In *Mar.* 46, 3, ancora, la memoria è considerata come il deposito più sicuro in cui l'uomo possa conservare i suoi beni. Sulla piacevolezza del ricordo del passato si vd. *Sen. Ep.* 99, 5, in cui il filosofo invita a godere del sicuro bene del piacevole ricordo delle gioie provate nel passato.

Il motivo del gradito ricordo dei beni (fisici e materiali) goduti nel passato è già argomento di interesse nel pensiero etico epicureo, come testimoniato da *Non posse suaviter* 1099D; 1089A (fr. 436; 579 Us.) e da Hier., *Comm. in Iesaiam*, 11, 38 (fr. 437 Us.); in particolare, in *Ep. ad Moenec.* 122 ed in *Ep. Gnom. Vat.* 17; 19 il tema del grato ricordo del tempo passato risulta connesso con il motivo della vecchiaia, la quale trova nella memoria delle piacevoli gioie del passato un rimedio agli affanni e alle preoccupazioni del presente. Un'eco del pensiero epicureo si rintraccia, inoltre, in *Sen. De benef.* 3, 4, 1, dove il filosofo romano invita a considerare sicuri solo i beni già goduti, senza preoccuparsi di quelli presenti e futuri (*Memoria gratum facit; memoriae minimum tribuit, quisquis spei plurimum*; sullo stesso tema ved. *Sen. De brev.* 10, 3-5).

Nel tentativo di dimostrare l'infondatezza dell'assunto epicureo secondo cui il ricordo dei piaceri materiali rappresenta il vero fondamento della vita felice (fr. 346 Us.), nel *Non posse suaviter*, ai paragrafi 1099D-1099F, lo scrittore di Cheronea sostiene che il vero motivo di diletto per l'anima degli uomini è rappresentato dal ripensamento delle nobili imprese compiute; egli menziona, quindi, le celebrazioni che, ancora al suo tempo, vengono organizzate per ricordare azioni memorabili – come le vittorie di Maratona e di Leuttra – nell'intento di sottolineare quanto il ricordo di gesta eccezionali non soltanto abbia procurato gioia nell'animo degli autori di quelle stesse imprese, ma non smetta, anche a distanza di anni, di dilettere gli animi degli uomini. Laddove, dunque, Epicuro

suggerisce ai suoi seguaci di far ricorso al ricordo dei piaceri del passato per alleviare le sofferenze della vita nel presente, Plutarco indica all'uomo politico la via del ripensamento delle belle imprese che egli ha compiuto nel corso della sua lunga carriera politica.

È da osservare che, connesso col tema della vecchiaia, il motivo del gradito ricordo delle azioni nobili del passato ricorre anche nel *De Senectute*, dove Cicerone definisce quale motivo di gioia per gli anziani la soddisfazione che deriva loro dall'aver speso bene la propria vita; ripensare alle buone azioni compiute nel passato rappresenta, infatti, un ricordo oltremodo piacevole (cfr. Cic. *De sen.* 9, *verum etiam quia conscientia bene actae vitae multorumque bene factorum recordatio iucundissima est.*; sul tema del ricordo vd. anche Cic. *De Fin.* 1, 17, 57); il ricordo del passato è gradito anche all'ultrasettantenne Marco Antonino Primo, protagonista di un epigramma di Marziale (cfr. Mart. 10, 23, 5-8 *Nulla recordanti lux est ingrata gravisque; / nulla fuit cuius non meminisse velit. / Ampliat aetatis spatium sibi vir bonus: hoc est / vivere bis, vita posse priore frui*).

Al tema del ricordo per le buone azioni compiute, lo scrittore di Cheronea accosta qui quello della gratitudine (χάρις), che accompagna (ὀμαρτέω) i nobili atti del passato e gareggia (συναμλλάομαι) con la lode (ἔπαινος). In *An seni* il motivo della χάρις risulta, dunque, strettamente connesso al tema della partecipazione alla vita politica e all'esercizio degli incarichi pubblici; l'anziano uomo di governo, infatti, è investito da pubbliche manifestazioni di gratitudine e di lode per il suo continuo impegno in ambito politico.

Le riflessioni su questo tema trovano spazio anche nel *Non posse suaviter* (1100A-1100D); esaminando l'atteggiamento dei filosofi del Giardino nei confronti della buona reputazione (δόξα) e della lode (ἔπαινος), Plutarco non manca di criticare la brama di fama e di elogi di Epicuro e dei suoi seguaci, i quali cercano di procurarseli non attraverso la partecipazione attiva alla vita politica e nella realizzazione di imprese mirabili, ma ricorrendo all'auto-elogio. Lo scrittore disapprova, infatti, l'atteggiamento di rifiuto del filosofo e dei suoi discepoli rispetto alla partecipazione alla vita politica, giacché ritiene che essi, per apatia, rinuncino volontariamente ai grandi piaceri che derivano non solo dall'esercizio di incarichi pubblici e attività politiche, ma anche dal culto per gli dèi, dalla divinazione e dall'amicizia.

**786F** Plutarco fa ricorso ad una similitudine atletica introdotta da ὅσπερ per svolgere il tema della transitorietà e della mutevolezza della buona reputazione di un uomo politico: essa, per la sua natura effimera, è paragonata delle foglie di una corona d'atleta (ὅσπερ ἀθλητικὸν στέφανον), che avvizziscono se non vi si presta la dovuta cura. Il consiglio dello scrittore di Cheronea è, dunque, quello di alimentare con qualcosa di sempre nuovo (καινός) e fresco (πρόσφατος) la corona, cioè la buona fama, rendendo immune da vecchiaia (ἀγήραος) e duratura (μόνιμος) la gratitudine per le nobili imprese compiute nell'ambito dell'esercizio della politica. L'immagine atletica è preceduta dal riferimento alla contesa metaforica tra la riconoscenza (χάρις) e la lode (ἔπαινος), espressa dall'uso del verbo συναμιλλάομαι, nel suo significato di “gareggiare” “contendere” (cfr. Eur. *HF* 1205; *De tuend. san.* 137D). Il ricorso ad immagini, tratte dal mondo dell'atletismo è comune in Plutarco; come osserva Fuhrmann 1964, p. 48, all'interno dell'intero *corpus* si rintracciano ben 129 immagini atletiche, delle quali circa i due terzi si riferiscono a competizioni negli stadi e all'allenamento degli atleti (per le immagini relative alla corona d'atleta, στέφανος si vd. appendice 2).

Plutarco si serve poi di un'altra similitudine, anch'essa introdotta da ὅσπερ, in cui è svolto il paragone tra l'attività degli uomini di governo, che aggiungono sempre nuovi motivi di riconoscenza alla propria buona fama, e gli addetti alla nave delia, impegnati nella sostituzione delle travi dell'imbarcazione, nel tentativo di preservarla eterna (αἰδῖος) ed indistruttibile (ἄφθαρτος); poiché, come osserva Cuvigny 1984, p. 90, i due aggettivi αἰδῖος e ἄφθαρτος sono spesso impiegati da Plutarco per qualificare il divino o l'intelligibile (cfr. *De def. orac.* 420A; *De comm. notit.* 1074F; 1075 A; *Adv. Col.* 1114D; *Arist.* 6, 4), sembra possibile avanzare l'ipotesi che lo scrittore tenti qui quasi di attribuire natura divina alla gratitudine.

La similitudine è viziata da problemi testuali che, tuttavia, non impediscono di coglierne il senso generale, ricostruibile anche grazie al confronto con *Thes.* 23, 1, in cui si racconta del tentativo degli Ateniesi di conservare intatta la nave di Teseo, alla quale venivano periodicamente sostituite le travi di legno rovinare con altre più solide (Τὸ δὲ πλοῖον ἐν ᾧ μετὰ τῶν ἠιθέων ἔπλευσε καὶ πάλιν ἐσώθη, τὴν τριακόντορον, ἄχρι τῶν Δημητρίου τοῦ Φαληρέως χρόνων διεφύλαττον οἱ Ἀθηναῖοι, τὰ μὲν παλαιὰ τῶν ξύλων ὑφαιροῦντες, ἄλλα δ' ἐμβάλλοντες ἰσχυρὰ καὶ συμπηγνύντες οὕτως, ὥστε καὶ τοῖς φιλοσόφοις εἰς τὸν αὐξόμενον λόγον ἀμφιδοξούμενον παράδειγμα τὸ πλοῖον εἶναι, τῶν μὲν ὡς τὸ αὐτό, τῶν δ' ὡς οὐ τὸ αὐτὸ διαμένοι λεγόντων; cfr. Leão 2018, p. 451). La notizia relativa alla

conservazione della nave di Teseo trova conferma nell'*Inno a Delo* di Callimaco (*Hymn.* 4, 314-315, ἔνθεν ἀειζῶοντα θεωρίδος ἱερὰ Φοῖβῳ / Κεκροπίδαι πέμπουσι τοπήϊα νηὸς ἐκείνης; cfr. Ampolo-Manfredini 1988, p. 234; Stephens 2015, p. 272).

I manoscritti yE tramandano il testo nella forma ὥσπερ οἱ τὸ Δηλιακὸν πλοῖον ἀντὶ τῶν πονούντων ἐμβάλλοντες [...]; nei codici XJaA tra ὥσπερ e οἱ si legge γάρ, la cui ridondanza è segnalata da Reiske 1778, p. 144 (*Vel γάρ abundat, vel deest aliquid. Prius puto verum.*). Il manoscritto B, invece, tramanda il seguente testo: ὥσπερ γὰρ οἱ τεχνῖται οἷς ἐπέκειτο φροντίζειν σῶον εἶναι τὸ Δελιακὸν πλοῖον ἀντὶ τῶν πονούντων ἐμβάλλοντες [...]).

Stephanus 1572 stampa il testo di B inserendo, tra πονούντων e ἐμβάλλοντες, l'integrazione <ξύλων> che, verosimilmente proposta in base al confronto con *Thes.* 23, 1 (τὰ μὲν παλαιὰ τῶν ξύλων ὑφαιροῦντες), è accolta da tutti gli editori successivi (sul testo dell'edizione di Stephanus si rimanda a Becchi 2008, pp. 20-21, e a Martinelli Tempesta 2006, pp. 164-165, il quale sostiene che lo Stephanus ricavava lezioni diverse da quelle dell'Aldina da raccolte di *marginalia*); le (coeve) traduzioni latine di Longolius 1542 (*Sic enim factitare solent, quibus Deliacae navis cura commissa est. Nam quotiescunque illa vitium alicubi facit, adsunt qui eximant et abiiciant corrupta, nova vero alia suppingendo sufficient*) e di Cruserius 1573 (*Quomodo enim artifices, quibus ea cura inbumbebat, ut navigium Deliacum incolume esset, corruptorum asserum loco reponendis aliis*) sembrano basarsi su un testo affine a quello di B (sulle traduzioni latine di Longolius cfr. D'Errico 1974, pp. 8; 21-22; Irigoien 1987, CCLXXXIV-CCLXXXV; Morales-Ortiz 1999, pp. 144-145; Meeusen 2016, pp. 223-236).

Degli editori moderni, Fowler 1936 è il solo a stampare il testo trådito da B con l'integrazione di ξύλων proposta da Stephanus; Hubert 1960, che stampa il testo di yE, accoglie la proposta di Pohlenz di congetturare una lacuna dopo πλοῖον e suggerisce di integrarla con <περιέποντες>, ottenendo così un participio sostantivato. Respingendo la proposta di Pohlenz, Barigazzi 1984 avanza l'ipotesi di sanare la costruzione sintattica del periodo servendosi del costrutto οἱ περί τι, attestato già in Plat. *Phaedr.* 69C e *Soph.* 220D, ed integrando, dunque <περί> dopo οἱ.

Svolgendo il tema della persistenza dell'identità della materia e quello della memoria, la similitudine si inserisce perfettamente all'interno del discorso di impianto filosofico-moralistico sviluppato a 786F. Stando a quanto riportato in *Thes.* 23, 1, l'aneddoto sulla sostituzione delle travi della nave delia al fine della sua stessa conservazione avrebbe



rappresentato un argomento ampiamente sfruttato dai filosofi, interessati al problema dell'accrescimento (αὔξησις), che, secondo Crisippo sarebbe stato posto per la prima volta da Epicarmo fr. B 2 D.-K. (cfr. *De comm. notit.* 1083A; *De sera* 559B). Un accenno (polemico) al problema filosofico dell'accrescimento è presente anche in *De tranq. an.* 473 C-E, dove Plutarco riflette sull'importanza del ricordo del passato, che permette agli uomini assennati di sottrarre ad un oblio (λήθη) insensibile (ἀναίσθητος) e privo di gratitudine (ἀχάριστος) la memoria dei piacevoli momenti di vita trascorsa, la quale assicura la serenità interiore (sul tema dell'αὔξησις vd. Pettine 1984, pp. 526-532). Nel passo in questione Plutarco impiega il paradosso della nave di Teseo al solo scopo di evidenziare come la gratitudine per le azioni del passato e la buona fama necessitino di essere conservate ed accresciute dagli anziani uomini politici con nuove azioni e nuovi motivi di gratitudine.

**787A** Riflettendo ancora sul tema della buona reputazione, Plutarco paragona ora la δόξα ad una fiamma (φλόξ); se risulta facile conservare e preservare (σωτηρία καὶ τήρησις) entrambe, è, al contrario, compito non semplice ravvivarle, una volta che si siano spente e raffreddate (κατασβεσθὲν δὲ καὶ καταψυχθέν). Il confronto tra la fama (δόξα) ed il fuoco (πῦρ) è presente anche, in diverso contesto, in *Praec. ger. reip.* 804E.

Nell'aneddoto l'egineta Lampide, che ha fama di essere il più grande armatore della Grecia (cfr. Dem. 23, 211), oltre che un uomo molto ricco (cfr. *Apophth. lac.* 234F), rivela al suo ignoto interlocutore, curioso di conoscere come si sia procurato le sue ingenti sostanze, di aver accumulato a fatica e nel tempo una piccola parte dei suoi averi; partendo, dunque, da una ricchezza modesta, accumulata con sforzo, l'armatore avrebbe poi acquisito la restante parte, quella grande, facilmente. Paragonando la lenta acquisizione delle ricchezze da parte di Lampide al lungo tirocinio che interessa i governanti e che rappresenta una delle due possibili vie per accedere alla politica (cfr. *Praec. ger. reip.* 804C-D), Plutarco mette in evidenza quanto sia difficile per i giovani ed inesperti uomini politici costruire una buona reputazione (δόξα) ed acquisire autorità (δύναμις) negli anni del loro primo ingresso in politica; tuttavia, lo scrittore non tralascia di ricordare quanto sia agevole, per chi goda ormai di autorità e buona fama, sfruttare le circostanze per accrescerle e preservarle (come si fa con le foglie della corona d'atleta, la fiamma, le ricchezze): questo è appunto, secondo Plutarco, il compito degli anziani governanti, che devono preservare la buona fama acquisita nel tempo. Anche Seneca

osserva che l'ottenimento del prestigio (*dignitas*) e delle ricchezze è difficile nella fase iniziale, mentre successivamente diventa più facile e rapido (cfr. Sen. *Ep. ad Luc.* 101, 1-2 *Facilius enim crescit dignitas quam incipit. Pecunia quoque circa paupertatem plurimum morae habet, dum ex illa erepat haeret*).

**787A-B** Dopo aver illustrato come acquisire e mantenere inalterate la buona reputazione e l'autorità, Plutarco passa a delineare alcuni aspetti del rapporto che si instaura tra un uomo politico ed il popolo. Utilizzando come termine di confronto l'amicizia – come già a 783C –, lo scrittore di Cheronea istituisce un parallelismo tra il sentimento d'affetto nutrito dal vero amico (φίλος) e la fiducia e l'amicizia che il popolo dimostra verso i suoi governanti. Così come l'amicizia non è alimentata dai grandi servizi resi agli amici, ma dalla continuità dei piccoli gesti affettuosi (su questo tema cfr. anche *De adul. et am.* 62C), la benevolenza del popolo nei confronti di un governante non si misura in base al numero di coregie e magistrature sostenute, ma in base all'impegno e allo zelo di chi governa, mai stanco di curare gli interessi della cosa pubblica. In particolare, Plutarco pone nuovamente l'accento sulla necessità, per il popolo, di un governante che non abbandoni anzitempo la scena politica e, servendosi del paragone con l'amico, non perde l'occasione per ribadire quanto sia importante procurarsi la benevolenza degli altri senza ricorrere a concessioni ed elargizioni.

Nel tentativo di evidenziare gli aspetti piacevoli dell'esercizio della politica – al fine di convincere l'amico Eufane a non allontanarsene anzitempo – Plutarco costruisce poi un confronto tra la vita dei soldati e quella degli uomini di governo. Se, infatti, persino la dura vita militare è intervallata da momenti di divertimento e di socialità, allo stesso modo anche l'impegno politico accorda agli uomini di governo momenti di riposo e di diletto, in occasione di spettacoli e feste religiose; pertanto, lo scrittore di Cheronea ritiene che non si debba temere di esercitare l'attività di governo, giudicandola faticosa.

Tra i momenti di svago di cui i soldati possono godere, quando non siano impegnati in spedizioni militari, battaglie e assedi, vi è la partecipazione ai sacrifici (θυσίαι); in età imperiale, gli uomini in armi possono infatti rivestire ruoli di primo piano nelle celebrazioni di sacrifici e durante le cerimonie religiose, celebrate secondo un calendario ufficiale stabilito dall'imperatore. La partecipazione dei soldati alle cerimonie ufficiali, tra cui si ricorda, ad esempio, in ambito romano, il culto dei *signa militaria*, garantisce la

tenuta e la stabilità dell'esercito, le cui componenti multiculturali sono tenute insieme dalla professione della religione ufficiale dell'impero e dal giuramento di fedeltà (*sacramentum*) all'imperatore. Al tempo di Plutarco, dunque, le cerimonie religiose rappresentano uno strumento importante per la costruzione dell'identità del corpo militare, nonché un momento di pausa dal quotidiano esercizio delle arti belliche (cfr. Herz 2002, pp. 81- 94; Dziurdzik 2016, pp. 376-384). In riferimento ai passatempi di cui l'esercito può godere durante i momenti di pausa si vd. *Agid. Cleom.* 33, 4-5, in cui Plutarco riferisce dell'abitudine dei sovrani ellenistici di portare con sé, durante le campagne militari, persone che offrono svago come mimi, giocolieri, danzatrici e suonatrici di cetra (sul tema si vd. Launey 1950, p. 786).

**787C** Con il riferimento a “le danze e la Musa e Aglaia” («χοροὶ καὶ Μοῖσα καὶ Ἀγλαΐα») Plutarco conclude l'elenco delle occasioni religiose e culturali (θέατρα, πομπαί, νεμήσεις) che egli ritiene interessino gli uomini di governo; lo scrittore cita qui il v. 3 del fr. 199 Sn. di Pindaro, tradito integralmente in *Lyc.* 21, 6 (ἔνθα βουλαὶ γερόντων, / καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύουσιν αἰχμαί / χοροὶ καὶ Μοῖσα καὶ Ἀγλαΐα) e citato anche in *An seni* 789E, dove sono riportati i primi due versi. Caratterizzando sinteticamente Sparta ed il suo ordinamento politico-militare, il frammento pindarico sottolinea l'importanza attribuita dai Lacedemoni al canto e alla danza, che concorrono alla formazione dei giovani, ed allude, con il riferimento ad Aglaia, una delle tre Càriti, allo splendore delle feste spartane (cfr. Sevieri 2010, p. 247; Meriani 1998, p. 85). Se in *Lyc.* 21, 6 il frammento, esplicitamente attribuito da Plutarco a Pindaro (Πίνδαρος δέ φησιν), è impiegato per dare prova dell'attitudine degli Spartani per la guerra e per la musica, qui la citazione pindarica evidenzia il forte legame che esiste tra la vita politico-militare e gli aspetti culturali e religiosi della vita degli abitanti di una città. Per Cannatà-Fera 1992, p. 128 il verso conclusivo del frammento è parte di un elenco di attività positive, come le processioni e gli spettacoli, che ricompensano gli uomini politici delle fatiche connesse all'attività di governo.

## Capitolo 7.

**787C** Illustrando i motivi per i quali gli anziani governanti sono più adatti dei giovani uomini politici a sostenere gli incarichi di governo, Plutarco dà inizio ad una breve riflessione sul tema dell'invidia (φθόνος) che, in ambito politico, sembra interessare tendenzialmente (ma non esclusivamente) i giovani esordienti; tuttavia, esistono in Plutarco esempi di anziani governanti invidiosi (cfr. *Praec. ger. reip.* 806C; vd. anche *Lyc.* 3, 8; *Cam.* 37, 3).

Il Cheronese considera l'invidia (φθόνος) il maggiore dei mali (μέγιστον κακόν) che affliggono la vita pubblica (cfr. *De cap. inim.* 86C; sul significato di πολιτεῖα vd. Leão 2017, p. 128); i caratteri di tale malevolo sentimento sono tratteggiati nel breve e frammentario trattato *De invidia et odio*, nel quale lo scrittore di Cheronea illustra le motivazioni alla base dell'origine del vizio dell'invidia nell'animo degli uomini. Lungi dall'essere assimilata all'odio (μῖσος), l'invidia si configura come un sentimento esclusivamente umano (*De invidia* 537B), che si prova nei confronti di chi si considera fortunato e di chi progredisce in virtù e cresce in reputazione (*De invidia* 537A; E-F); Plutarco precisa, tuttavia, che l'invidia, diversamente dall'odio, non interessa né coloro che hanno ottenuto successi straordinari e compiuto imprese illustri (come Alessandro o Ciro), né chi è caduto in disgrazia (*De invidia* 538A-B).

Plutarco qualifica, inoltre, l'invidia come un sentimento che non dura nel tempo; significativamente, in *Num.* 22, 9, discutendo della morte dell'ultraottantenne re Numa, lo scrittore osserva che lo φθόνος che si prova nei confronti degli uomini saggi e buoni, diversamente dalla lode, non sopravvive per lungo tempo, ma si estingue ancor prima che essi giungano al termine della propria esistenza (Πᾶσι μὲν οὖν ἔπεται τοῖς δικαίοις καὶ ἀγαθοῖς ἀνδράσι μείζων ὁ κατόπιν καὶ μετὰ τὴν τελευτὴν ἔπαινος, τοῦ φθόνου πολὺν χρόνον οὐκ ἐπιζῶντος, ἐνίων δὲ καὶ προαποθνήσκοντος). Dunque, in virtù della loro età, oltre che della loro buona reputazione, gli anziani governanti sono lontani dall'essere oggetto di invidie politiche, che interessano invece i più giovani (cfr. *Praec. ger. reip.* 806C); a conferma di ciò, lo scrittore di Cheronea cita un frammento di Eraclito (fr. 22 B 97 D.-K., κύνες γὰρ καὶ βαύζουσιν ὄν ἄν μὴ γινώσκωσι); esso, che deve considerarsi un adagio popolare dall'implicazione oscura e dal chiaro tono polemico (Marcovich 1967, p. 86), è tramandato dal solo Plutarco e presenta difficoltà interpretative, legate non solo

all'assenza del contesto originario, ma anche all'esegesi della congiunzione καί, a cui sembra verisimile attribuire il significato (enfatico) di "solamente" ("seulement" cfr. Conché 1986, p. 60) o di "precisamente" "appunto" ("just" "exactly", cfr. Marcovich 1967, p. 86; Diano 1987, p. 183), più che quello di "addirittura" come suggerisce Mazzantini 1945, p. 252 (vd. anche Saffrey in D.-K. 1960, vol. I p. 494, 27, che traduce καί come "sogar"). Diano osserva che l'interpretazione di Mazzantini è da respingere, dal momento che per i cani è abbastanza naturale abbaiare agli sconosciuti; lo studioso avanza inoltre l'ipotesi che, come γάρ, anche καί sia di Plutarco.

Alcuni editori, come Koraes 1824, p. 125, seguito da Hubert 1960, preferiscono emendare il testo trådito leggendo in καὶ βαύζουσιν la forma verbale καταβαύζουσιν (cfr. anche Wakefield; Schuster 1873, p. 72; Diels-Kranz 1960 vol. 1, p. 173; Walzer 1964, p. 133), proponendo così un'alternativa alla costruzione di βαύζω con l'accusativo (ὄν), che è attestata in Aesch. *Pers.* 13. (cfr. Mazon 1950, che legge nel passo tragico un riferimento a *Od.* 20, 14-15; Amendola 2008); la lezione ὄν è, invece, corretta da Diels-Kranz in ὄν e da Wilamowitz. Mazzantini, che conserva la lezione dei manoscritti καὶ βαύζουσιν e non corregge ὄν in ὄν, giustifica la sua scelta sostenendo che «col semplice βαύζουσιν, l'accusativo va benissimo; ragione in più per non mettere il verbo composto con κατά, che renderebbe necessaria una correzione (dall'accusativo nel genitivo)».

Mazon 1950, p. 12 osserva che βαύζω veicola sempre l'idea di ostilità: tutti i passi in cui esso ricorre sono relativi o a cani che abbaiano furiosamente (Theocr. 6, 18) oppure a persone irritate che "ringhiano". Il verbo è usato assolutamente, oltre che nel passo di Teocrito, in Aristoph. *Thesm.* 173; 895, mentre altrove presenta costruzioni differenti.

Walzer 1939, p. 133 mette in relazione il nostro frammento con la testimonianza di Neante di Cizico tramandata in Diog. Laert. 9, 4: per curare la sua idropisia (che era sopraggiunta in conseguenza al suo tenore di vita frugale e appartato) Eraclito si ricoprì di sterco bovino e, diventato irriconoscibile, fu sbranato dai cani (Νεάνθης δ' ὁ Κυζικηνός φησι μὴ δυνηθέντ' αὐτὸν ἀποσπάσαι τὰ βόλιτα μείναι καὶ διὰ τὴν μεταβολὴν ἀγνοηθέντα κυνόβρωτον γενέσθαι); per Mazzantini il passo di Diogene Laerzio testimonia che il fr. 97 D.-K. non rappresenta una frase pronunciata occasionalmente da Eraclito, ma è un'affermazione legata alla sua dottrina. Seguendo Brecht 1936, pp. 58-59, lo studioso avvicina il fr. 97 D.-K. al fr. 87 D.-K. (Βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ) e suggerisce di interpretare l'abbaiare dei cani contro chi non conoscono come una reazione

analoga all'intontimento dell'uomo stolto a cui piace restare inebetito di fronte ad ogni discorso (λόγος), senza sforzarsi di comprenderlo o di giudicarlo per conto proprio.

Lontano dall'essere inerente al tema dello φθόνος, il frammento eracliteo sembrerebbe descrivere l'atteggiamento ostile di un gruppo sociale – i cani – nei confronti di chi si distingue per la sua diversità e stranezza, come accade ai filosofi (cfr. Conché 1986, pp. 60-61); più precisamente, il frammento sembrerebbe alludere all'ostilità degli Efesini nei confronti di ogni nuova dottrina (compresa quella di Eraclito), giudicata negativamente dal popolo prima che esso abbia potuto davvero comprenderla (cfr. Marcovich 1967, p. 86). L'aggressività, veicolata dall'utilizzo del verbo (onomatopeico) βαύζω e dal contrasto di molti (κύνες) contro uno (ὄν), diviene qui cifra caratteristica degli uomini politici e, più in generale, del popolo che, temendo l'ingresso in politica di giovani esordienti, si scagliano contro i nuovi arrivati, come i cani contro chi non gli è familiare.

Lo scrittore di Cheronea si serve, dunque, della citazione filosofica per descrivere la *facies* aggressiva del sentimento dell'invidia che, in ambito politico, ostacola coloro che desiderano farsi un buon nome e costruirsi una buona reputazione. Accanto al motivo dell'aggressività dello φθόνος, il frammento è impiegato per evidenziare anche l'atteggiamento ostile nei confronti di chi è “nuovo” alla vita politica (mentre in Eraclito l'ostilità era manifestata nei confronti del “diverso”). L'atteggiamento ostativo degli uomini invidiosi nei confronti dei giovani esordienti è tratteggiato con lucido sarcasmo da Plutarco che, personificando il sentimento dell'invidia, la descrive nell'atto di combattere (μάχεται) contro chi si accinge a cominciare la sua carriera politica (πρὸς τὸν ἀρχόμενον), limitandogli l'accesso alla tribuna (πάροδον οὐ δίδωσι), come se essa fosse posizionata sulla porta della stessa (ὥσπερ ἐν θύραις τοῦ βήματος). L'uso di πάροδος per descrivere l'ingresso nella carriera politica è significativo e rimanda al lessico teatrale: πάροδος è, infatti, il termine impiegato per indicare l'entrata del coro. Il sostantivo ricorre anche in *Praec. ger. reip.* 805D, dove il Cheronese sostiene che, ribellandosi ai governanti spregevoli, i politici si procurano uno splendido ingresso in politica, come una parodo teatrale; Plutarco definisce πάροδος l'ingresso sulla scena politica anche a 805E e in *Alc.* 10,1 (per l'uso di πάροδος in contesto politico vd. anche *Praec. ger. reip.* 821C e *Pomp.* 22, 6). Papadi 2007, p. 134 nota che «in all these passages the use of πάροδος for ‘entry’ powerfully creates a visual image which presents a political procedure, that of the entrance of a person onto the political ‘stage’ or, generally, into public life, in theatrical terms». La studiosa osserva, inoltre, che il paragone tra la vita pubblica ed il teatro rivela

in maniera chiara la complessa rete di allusioni che Plutarco costruisce nelle sue opere. Nel nostro passo l'uso metaforico del termine πάροδος potrebbe anticipare la più ampia similitudine teatrale contenuta a 787E.

L'immagine dello φθόνος che impedisce l'accesso alla vita politica consente di evidenziare l'implicita affinità tra il comportamento ostativo dell'invidia personificata ed i cani, che difendono la casa dagli estranei. Di contro, l'invidia si mostra ben disposta a lasciare il passo alla buona reputazione (δόξα), che è qui connotata dalla coppia di aggettivi σύντροφος (allevato insieme) e συνήθης (familiare), altrove impiegata per qualificare il rapporto di familiarità che si instaura con gli animali (*Quaest. conv.* 669D; *vd.* anche *Arist. HA* 629b), in particolare con i cani (*Praec. ger. reip.* 821A; *Cato Ma.* 5, 4), o con i fratelli (*De frat. am.* 481B-C; 483E).

Nelle *Vite*, la coppia di aggettivi ἄγριος e χαλεπός è impiegata da Plutarco, in senso dispregiativo, per qualificare il sentimento di gelosia degli uomini persiani nei confronti delle loro donne (cfr. *Them.* 26, 6) e, in senso più generico, l'atteggiamento malvagio (κακία) dell'essere umano (cfr. *Dio* 47, 9); tuttavia, i due termini sono attestati, in coppia, anche per indicare il comportamento selvaggio e crudele degli animali (cfr. *Pomp.* 28, 3).

L'impiego, qui in *An seni*, dei due aggettivi σύντροφος e συνήθης, a cui si accompagna l'utilizzo (in endiadi) delle forme avverbiali di ἄγριος e χαλεπός, potrebbe, dunque, alludere implicitamente alla citazione filosofica di Eraclito, che sembra riverberare sull'intera riflessione sull'invidia: comportandosi come i cani (κύνες) di Eraclito, l'invidia popolare si mostra selvaggia e crudele verso alcuni, quelli che sono poco noti (come i giovani esordienti), mentre si comporta in modo dolce e mansueto con coloro che le sono familiari (come gli uomini politici ormai affermati).

Il motivo del paragone tra l'invidia (φθόνος) ed il fumo (καπνός) ricorre, oltre che qui, anche in *Praec. ger. reip.* 804D-E (Οὔτε γὰρ πῦρ φησιν ὁ Ἄριστων καπνὸν ποιεῖν οὔτε δόξαν φθόνον, ἦν εὐθὺς ἐκλάμψη καὶ ταχέως, ἀλλὰ τῶν κατὰ μικρὸν αὐξανομένων καὶ σχολαίως ἄλλον ἀλλαχόθεν ἐπιλαμβάνεσθαι.) e in un frammento del trattato *Sulla calunnia* (fr. 154 Sandbach), tradito da Stob. 3, 38, 31 (Πλουτάρχου ἐκ τοῦ <Περὶ τοῦ> διαβάλλειν. Τὸν φθόνον ἔνιοι τῷ καπνῷ εἰκάζουσι· πολὺς γὰρ ἐν τοῖς ἀρχομένοις ὢν, ὅταν ἐκλάμψωσιν ἀφανίζεται. ἤκιστα γοῦν τοῖς πρεσβυτέροις φθονοῦσιν.); se in *An seni* e nel frammento del trattato *Sulla calunnia* – che potrebbe essere considerato una sintesi

del passo dell'*An seni* – il confronto tra invidia e fumo si configura alla stregua di un motto popolare, pronunciato da un generico gruppo di persone (ἔνιοι), in *Praec. ger. reip.* 804D-E Plutarco attribuisce la locuzione ad Aristone, senza specificare se si tratti di Aristone il peripatetico di Ceo, come crede Wehrli 1952 (fr. 25 W.) (già Mayer 1907-1910, p. 488; Jensen 1911, pp. 403-404) oppure di Aristone filosofo stoico di Chio, come suggerisce Arnim 1978 (*SVF* 1, fr. 402; cfr. Cuvigny 1984, p. 171).

In *An seni*, l'associazione tra invidia e fumo è presentata con esattezza quasi scientifica: Plutarco illustra brevemente le fasi della reazione chimica della combustione, che vengono paragonate ai diversi stadi della carriera politica; nei primi momenti del processo di combustione (ἐν τοῖς ἀρχομένοις διαφλέγεσθαι), il fumo si propaga copiosamente, così come, agli esordi della carriera politica, l'invidia investe i politici emergenti. Alla fine, quando la fiamma è ormai divampata, il fumo si dilegua, e lo stesso accade per l'invidia in ambito politico, la quale si dissolve di fronte al raggiungimento del successo e della buona reputazione (ὅταν ἐκλάμψωσιν). La medesima idea è espressa nel *De invidia et odio*, dove a 538A-B Plutarco asserisce che le imprese straordinarie e luminose possono spegnere (κατασβεννύουσιν) l'invidia così come il sole a mezzogiorno è capace, con il suo bagliore, di ridurre o eliminare le ombre (Ἄλλ' ὥσπερ ὁ ἥλιος, ὃν ἂν ὑπὲρ κορυφῆς γένηται, καταχεόμενος τὸ φῶς, ἢ παντάπασι τὴν σκιὰν ἀνεῖλεν ἢ μικρὰν ἐποίησεν, οὕτως πολὺ τῶν εὐτυχημάτων ὕψος λαβόντων καὶ γενομένων κατὰ κεφαλῆς τοῦ φθόνου, συστέλλεται καὶ ἀναχωρεῖ καταλαμπόμενος). Dal punto di vista lessicale, nel *De invidia* la similitudine si presenta più ampia ed articolata: mentre, infatti, nel nostro passo Plutarco allude allo splendore della fiamma servendosi del solo verbo ἐκλάμπω, in *De inv.* 538A-B lo scrittore impiega un lessico più vario per descrivere sia la luminosità (λαμπρότης) delle imprese che il chiarore (φῶς) dei raggi del sole (ἥλιος) ed il rifulgere (καταλάμπω) delle azioni di successo, che non suscitano invidia. È significativo che, in contrasto con quanto sostenuto da Plutarco, Polibio ritiene che le azioni brillanti siano causa di profonde gelosie e calunnie (cfr. Pol. 1, 36, 3, αἱ γὰρ ἐπιφανεῖς καὶ παράδοξοι πράξεις βαρεῖς μὲν τοὺς φθόνους, ὀξείας δὲ τὰς διαβολὰς γεννῶσιν).

In *Praec. ger. reip.* 804D-E, l'associazione invidia-fumo si inserisce all'interno di una riflessione sulle modalità di accesso alla vita politica, a cui si può giungere in maniera rapida e brillante, oppure in modo lento e sicuro (*Praec. ger. reip.* 804C-D); diversamente che nel nostro passo, in *Praec. ger. reip.* il sentimento dell'invidia non interessa coloro che esordiscono sulla scena politica, ma investe, al contrario, i politici ormai affermati,



nei confronti dei quali il popolo si dimostra insofferente; a tenere lontana l'invidia dai politici in erba è, infatti, il raggiungimento dell'autorità e del potere attraverso azioni brillanti e rapide.

**787C-D** Allargando lo sguardo ai motivi di invidia diversi dallo φθόνος di natura politica, lo scrittore di Cheronea accenna qui brevemente ad alcune delle ragioni del contendere tra uomini; questi combattono (προσμάχονται) contro le altre eccellenze e contestano (διαμφισβητοῦσιν) la virtù (ἀρετή), la stirpe (γένος) e l'ambizione (φιλοτιμία), quasi credendo di sottrarre a sé tutti i meriti che attribuiscono agli altri. Sembra rilevante notare che in *Comp. Arist. Cato Ma.* 5, 4 il Cheronese sostiene che l'essere privi di ambizione rappresenta una risorsa per la mitezza dell'uomo politico; la φιλοτιμία, infatti, è detestabile e costituisce la maggiore fonte di invidia (τὸ γὰρ ἀφιλότιμον οὐ μικρὸν εἰς πρότητα πολιτικὴν ἐφόδιον, καὶ τούναντίον ἢ φιλοτιμία χαλεπὸν καὶ φθόνου γονιμώτατον, cfr. Verdegem 2005, p. 675).

Le riflessioni di Plutarco nel nostro passo potrebbero contenere un'eco del pensiero aristotelico sull'invidia e sugli invidiosi (cfr. *Rhet.* 2, 1387b 25-30); definendo lo φθόνος come un dolore (λύπη) che riguarda persone di pari condizioni (ὅμοιοι) e che, cioè, sono uguali o simili in relazione alla nascita (κατὰ γένος) alla parentela (κατὰ συγγένειαν), all'età (καθ' ἡλικίας), alle condizioni (κατὰ ἔξεις), alla fama (κατὰ δόξαν) ed ai possedimenti (κατὰ τὰ ὑπάρχοντα), lo Stagirita descrive gli invidiosi come coloro a cui manca poco per possedere tutto, ma che credono che tutti vogliano privarli di ciò che gli spetta (*Aristot. Rhet.* 2, 1387b 30 καὶ οἷς μικρὸν ἐλλείπει τοῦ μὴ πάντα ὑπάρχειν (διὸ οἱ μεγάλα πράττοντες καὶ οἱ εὐτυχοῦντες φθόνεροί εἰσιν·) πάντας γὰρ οἴονται τὰ αὐτῶν φέρειν); poco oltre, il filosofo precisa che l'invidia riguarda tutto ciò per cui si ambisce alla fama e alla costruzione della buona reputazione (*Aristot. Rhet.* 2, 1388a 1-5). Gli invidiosi in Aristotele ed in Plutarco, dunque, sembrano condividere, oltre alla preoccupazione di subire una illecita privazione di meriti e virtù, anche i motivi da cui scaturisce l'invidia, che sono (generalmente) inerenti all'onore e alla buona reputazione.

**787D** Al riparo dall'invidia è invece il privilegio chiamato πρεσβεῖον, che è conferito in relazione all'età; in *Publ.* 12, 5 tale privilegio è tributato all'anziano console Lucrezio, a cui il giovane collega Valerio Publicola attribuisce il posto di maggior prestigio e l'onore di essere preceduto per primo dai littori, un privilegio che Plutarco dice essersi conservato

sino ai suoi giorni (Ταῦτα δὲ διοικήσας, ἀπέδειξεν ἑαυτῷ συνάρχοντα τὸν Λουκρητίας πατέρα Λουκρήτιον, ᾧ τῆς ἡγεμονικωτέρας ἐξιστάμενος ὄντι πρεσβυτέρῳ τάξεως παρέδωκε τοὺς καλουμένους φάσκης· καὶ τοῦτο διέμεινεν εἰς ἡμᾶς τὸ πρεσβεῖον ἀπ' ἐκείνου τοῖς γεραιτέροις φυλαττόμενον.; in *Art.* 26, 1, invece, il termine πρεσβεῖον qualifica il diritto di primogenitura (ἔλαβεν αὐτός, οὕτως ἀπολιπεῖν πρεσβεῖα Δαρείῳ τὴν ἀρχήν.; *vd.* anche *Dem.* 39, 29); se, tuttavia, nei passi illustrati si osserva un impiego tecnico del termine πρεσβεῖον, che indica un privilegio o una prerogativa specifica relativa all'età, nel nostro passo il sostantivo probabilmente risulta utilizzato nella sua valenza generica. Più estesamente che in *An seni*, nel *De senectute* 17, 61; 18, 63-64 si rintracciano alcuni riferimenti (altrettanto generici) ai privilegi e agli onori concessi agli anziani (cfr. *Cic. De sen.* 3, 8; 17, 61; 18, 63-64); sullo stesso argomento si vedano anche *Xen. Mem.* 2, 3, 16; *Cyrop.* 8, 7, 10; *Aristot. E.N.* 9, 2, 1165a, 25-30.

Una conferma di quanto riferito da Plutarco circa i privilegi e l'alta considerazione di cui gli anziani godono all'interno della società romana, in particolare quella delle origini, potrebbe essere fornita dalla più tarda opera di Gellio; in *Noc. Att.* 2, 15, 1 lo scrittore romano ricorda gli onori resi presso i più antichi dei Romani agli anziani, venerati dai giovani al pari delle divinità e dei genitori (*Apud antiquissimos Romanorum neque generi neque pecuniae praestantior honos tribui quam aetati solitus, maioresque natu a minoribus colebantur ad deum prope et parentum vicem atque omni in loco inque omni specie honoris priores potioresque habiti.*).

Sembra significativo notare che, analogamente al nostro passo, anche in *Praec. ger. reip.* 817B Plutarco sostiene che onorare è meglio che essere onorati (οὐκ εἰδότες οὐδὲ μαθάνοντες ὅτι τοῦ τιμᾶσθαι τὸ τιμᾶν πολλάκις ἐστὶν ἐνδοξότερον). In *De aud.* 44B-C, discutendo degli elogi, lo scrittore asserisce che per le persone buone tributare onori a chi lo merita rappresenta un motivo di soddisfazione, dal momento che non esiste onore più bello che onorare un altro (cfr. Caiazza 1993a, p. 259).

**787D-E** Il metaforico confronto tra il nocchiero (κυβερνήτης) che, superata la tempesta, approfitta del cielo sereno per condurre la nave nel porto, ed il governante che, fronteggiate le onde dell'invidia, decide di abbandonare gli incarichi di governo, evidenzia le profonde differenze che intercorrono tra le due attività, come Plutarco esporrà più chiaramente a 791C; se, infatti, il compito del timoniere (o quello del

condottiero) è finalizzato al raggiungimento di uno scopo e, pertanto, presenta un suo termine naturale, al contrario il fare politica non è un servizio che trova il suo esito al termine di un mandato, ma è una scelta di vita. Servendosi dell'immagine metaforica, Plutarco stigmatizza la condotta negativa dell'uomo politico, che si comporta in maniera inadeguata al suo ruolo: se, infatti, non suscita biasimo il fatto che un marinaio, condotta la nave nel porto, abbandoni la navigazione, al contrario, è oggetto di critiche il comportamento del governante che abbandona l'attività politica, dopo aver raggiunto una certa notorietà e aver placato l'invidia dei rivali nei suoi confronti. Il paragone tra le due diverse attività evidenzia la differenza del valore della condotta del nocchiero e del politico: un comportamento che risulta positivo per un timoniere non è altrettanto positivo quando si tratta di un uomo politico. È significativo notare che la metafora è costruita sull'analogia tra la battaglia che il nocchiero e il governante combattono contro i pericoli, rispettivamente del mare e dell'invidia; tuttavia, mentre la lotta del timoniere contro i flutti si esaurisce in breve tempo con il sopraggiungere del cielo sereno, la lotta del governante contro i pericoli dell'invidia dura a lungo e lo impegna per buona parte della sua carriera, rendendo così biasimevole il suo allontanamento dalla politica una volta che ha ormai stornato le invidie.

Sotto il profilo lessicale, il confronto tra il nocchiero e l'uomo politico è favorito dall'impiego metaforico del verbo *διανουμαχέω*, utilizzato qui per descrivere i tentativi dell'uomo di governo di arginare i moti di invidia nei suoi confronti, quasi come se, al pari di un marinaio, fosse impegnato a contrastare (in mare) le onde dello *φθόνο*; l'identificazione tra le onde del mare e l'invidia è confermata dall'uso metaforico di *σπορέννυμι*, che è impiegato già in Omero per indicare il placare dei flutti marini (cfr. *Od.* 3, 158; *Hom.* 33, 15; *Bacchyl. Epin.* 13, 129; *Hdt.* 7, 193; *Theocr.* 7, 57; *DCass.* 39, 42, 2; 74, 13, 6; cfr. *LSJ* s.v. *σπόρνυμι*), mentre nel nostro passo è utilizzato per descrivere l'attenuarsi delle invidie verso il governante. Anche l'impiego del termine *εὐδία* sembra essere finalizzato alla costruzione della metafora marina: il sostantivo, utilizzato qui per indicare il "cielo sereno" congiuntamente al termine *εὐαερία* "bel tempo", è impiegato, altrove in Plutarco, nel significato metaforico di "serenità", "tranquillità" dell'animo (cfr. *De tranq. an.* 477A) e del corpo (cfr. *Quaest. conv.* 686B; *De tuend. san.* 126C). Analogamente, il verbo *ἀνακρούω* è utilizzato in senso metaforico per indicare l'allontanamento dall'attività politica (*ἐκ τῆς πολιτείας*); il termine è talvolta impiegato con *πρόμνα* o *ναῦς* per indicare il retrocedere della nave (*Hdt.* 8, 84; *Aristoph., Ve.* 399; *LSJ* s.v. *ἀνακρούω*). *Ἀνακρούω* sembra dunque suggerire l'immagine del politico-

nocchiero che decide di tirare metaforicamente in secco la nave dello Stato, abbandonando gli uffici politici. Si noti, inoltre, che anche altrove Plutarco esprime un giudizio negativo nei confronti di chi abbandona il timone della vita politica nel bel mezzo delle difficoltà-tempeste (cfr. *Arat.* 38, 5; *Cleom.* 36, 1).

**787E** Plutarco fa riferimento ai sodalizi ed ai rapporti di amicizia che il governante instaura nel corso della sua lunga militanza in politica qualificandoli come *κοινωνία* e come *ἐταιρεία*, e definendo gli amici quali φίλοι. Il termine *κοινωνία* sembra essere qui utilizzato qui per qualificare i rapporti di amicizia di natura politica, come suggerisce l'accostamento a *ἐταιρεία*, che rappresenta un riferimento più diretto alle compagnie di partito (cfr. *Reg. imp. apoph.* 186A; *Praec. ger. rep.* 813A; *Arist.* 2, 5-6; *Crass.* 14, 2; *Brut.* 7, 7; cfr. Cuvigny 1984, p. 142). Sembra significativo osservare che, a 791C il Cheronese impiega l'aggettivo *κοινωνικός* per indicare, più in generale, l'istinto alla socialità dell'uomo politico. Si noti che in *Reg. imp. apoph.* 186A e in *Praec. ger. rep.* 813A il termine è significativamente associato a *φιλία*

Ben attestato in Plutarco è anche l'uso del sostantivo *συναγωνιστής* per indicare i rapporti di alleanza e collaborazione instaurati tra coloro che sono a vario titolo implicati nelle vicende della politica e nell'attività bellica (cfr. *Lys.* 22, 10; 26, 2; *Nic.* 12, 3; *Tim.* 2, 4; *Mar.* 24, 1); tuttavia, poiché il sostantivo è parte di una riflessione costruita sul confronto tra l'uomo politico ed il maestro del coro, sembra possibile credere che assuma qui una duplice valenza lessicale: esso, infatti, risulta attestato anche per indicare il ruolo svolto da coloro che facevano parte, come attori o come esperti di varie discipline o arti, delle compagnie degli "Artisti di Dioniso" (οἱ Διονυσιακοὶ τεχνῖται); esso, dunque, rientra a buon diritto nell'ambito dei termini afferenti al lessico del teatro e degli agoni teatrali, a cui Plutarco allude con la laconica similitudine *καθάπερ διδασκάλῳ χορὸν*. In particolare, come rileva Aneziri 1997, p. 60, già in età ellenistica il sostantivo *συναγωνιστής*, accompagnato dagli aggettivi *τραγικός* o *κωμικός*, costituisce un termine tecnico per indicare gli attori di secondo ordine, non protagonisti, membri dei *Διονυσιακοὶ τεχνῖται*, mentre, in età imperiale, entrato a far parte della dicitura ufficiale del Sinodo degli Artisti di Dioniso (ἡ ἱερὰ σύνοδος τῶν ἀπὸ τῆς οἰκουμένης περὶ τὸν Διόνυσον καὶ αὐτοκράτορα...τεχνειτῶν ἱερονεικῶν στεφανειτῶν καὶ τῶν τούτων συναγωνιστῶν), il termine *συναγωνιστής* è impiegato per qualificare gli addetti alle arti e alle discipline (come gli attori secondari, i maestri o i membri del coro, gli addetti ai costumi) che, pur

essendo indispensabili allo svolgimento degli agoni, non gareggiano nelle competizioni e non vengono insigniti di un premio per la vittoria (cfr. Aneziri 1997, pp. 53-71; sugli Artisti di Dioniso vd. anche Sifakis 1965, pp. 206-2014; Pickard-Cambridge 1968, pp. 279-305).

Si potrebbe, dunque, ipotizzare che Plutarco abbia scelto di servirsi del sostantivo συναγωνιστής e della sua duplice valenza per estendere la similitudine (καθάπερ διδασκάλῳ χορὸν) che, introdotta da καθάπερ, è impiegata per costruire un confronto tra l'agire dell'uomo di governo nei confronti dei suoi amici e alleati politici e quella del maestro del coro nei confronti dei coreuti (cfr. O'Donnell 1975, p. 104).

Nei *Moralia* il verbo συνεξάγω è variamente impiegato (cfr. *De cohib. ira* 455C; *De soll. anim* 977C; *Quaest. Plat.* 1000E); in *De soll. anim.* 972C il termine è usato in riferimento al comportamento dei leoni giovani, che conducono con sé a caccia i leoni lenti ed anziani.

Nell'orizzonte politico di Plutarco, gli anziani governanti occupano un posto importante, non solo in virtù della loro lunga e consolidata esperienza, ma anche in relazione alla loro capacità di rappresentare un esempio ed una guida per i politici più giovani; essi, dunque, al pari del maestro (διδάσκαλος) che istruisce e guida il suo coro – e similmente ai leoni giovani in *De soll. anim* 972C, che conducono con sé a caccia gli elementi del branco più anziani e stanchi – assumono il comando e guidano le forze politiche, gli alleati nella lotta, i giovani e la cittadinanza tutta; tuttavia, chi decida di ritirarsi anzitempo dalla politica è costretto a rinunciare, oltre che al suo ruolo di guida, anche a buona parte delle numerosissime amicizie che si è procurato nel corso della sua lunga carriera.

In quest'ottica, servendosi del breve paragone con il maestro del coro, lo scrittore di Cheronea tenta di spiegare quanto sia difficile per un governante, una volta dismessi i panni del leader politico, continuare a condurre con sé (συνεξάγειν ἑαυτῷ) quella fitta schiera di amici ed alleati nella lotta, che non meritano di essere abbandonati.

Tuttavia, se, da una parte, il significato del verbo συνεξάγω in relazione al ruolo del governante risulta essere sufficientemente intellegibile, dall'altra, il senso del termine in relazione alla figura del maestro del coro appare di più difficile comprensione. Di contro, non è da escludere che i lettori di Plutarco – suoi contemporanei – fossero perfettamente capaci di cogliere il significato della similitudine e l'accezione da attribuire al verbo συνεξάγω in relazione alla figura del corodidascalo.

Sebbene non sembri del tutto inverosimile attribuire al verbo συνεξάγω il significato generico di “guidare” “condurre” (e forse, in senso figurato, “istruire”) anche quando si tratta di descrivere (metaforicamente) l’attività del corodidascalo, al contempo, non sembra nemmeno da escludere la possibilità che Plutarco abbia inteso alludere al ruolo ricoperto dal διδάσκαλος all’interno delle compagnie teatrali itineranti degli “Artisti di Dioniso”. L’organizzazione di giochi e competizioni in età imperiale presenta, infatti, un respiro internazionale, che si esplica nella partecipazione alle gare e alle competizioni di artisti professionisti provenienti dalle più diverse parti della Grecia (cfr. Aneziri 2009); per tale ragione, potremmo forse credere che qui in *An seni* il termine συνεξάγω alluda alla natura itinerante dell’attività artistica di professionisti – tra cui i maestri del coro – teatrali di età ellenistica-imperiale; tuttavia, resta incerto se fosse in uso da parte del διδάσκαλος partecipare alle competizioni accompagnato dai suoi propri coreuti – ed in questo senso, si spiegherebbe il motivo per cui il maestro porterebbe con sé (συνεξάγειν ἑαυτῷ) il suo coro – oppure se partecipasse come professionista singolo. Si potrebbe anche ipotizzare, più semplicemente, che nel nostro passo il verbo sia usato per indicare l’uscita del coro dopo lo spettacolo (cfr. O’Donnell 1975, p. 104 «The politician has made many friends and co-actors, συναγωνιστάς, whom he must desert. He is not like the trainer, διδάσκαλος who can leadout his chorus after the performance»).

Interessante è la traduzione latina di Longolius, che sembra aver inteso diversamente il significato della similitudine: “*Eos vero omnes, ut a scenico magistro chorus solet, simul producere non licet; relinquere vero et deserere.*”. L’umanista olandese traduce il verbo greco συνεξάγω con la locuzione latina “*simul producere*”, utilizzando verosimilmente il verbo *produco* nel suo significato di “condurre in pubblico”, “esporre sulla scena”. Longolius, dunque, si sarebbe servito del verbo *produco* non solo per descrivere la mansione propria del maestro del coro, cioè portare sulla scena i coreuti, ma anche per tratteggiare, metaforicamente, la condizione del governante che non porta con sé i suoi compagni.

Plutarco paragona la lunga militanza politica dell’anziano uomo di governo, coinvolto in prima persona negli affari e nelle vicende politiche della città e dello Stato, alla condizione in cui versano gli antichi alberi, sostenuti da molteplici radici e, per questo, difficili da svellere; l’allontanamento dalla vita politica è presentato, dunque, come un’attività difficile – quanto lo è estirpare dalle radici gli alberi secolari – oltre che svantaggiosa; ritirarsi dalla politica, infatti, equivale ad allontanarsi da situazioni che

producono un turbamento maggiore in chi sceglie la via del congedo che in coloro i quali, al contrario, continuano ad impegnarsi nell'attività di governo. Ancora una volta, Plutarco non perde occasione per evidenziare quanto sia sconveniente per un governante ritirarsi anzitempo dalla scena politica. Se si tiene conto del contesto in cui l'immagine è inserita, si può forse ipotizzare che essa rappresenti un richiamo anche ai molteplici legami stabiliti dall'uomo politico, dai quali è difficile allontanarsi (per l'immagine dei politici come alberi vd. anche 796B)

Diversamente che in *An seni*, in *Praec. ger. reip.* 805F Plutarco si serve dell'immagine degli arbusti e delle radici per descrivere la natura dell'ingresso e della partecipazione attiva alla vita politica; i giovani agli esordi della loro carriera si comportano come l'edera che, attorcigliandosi alle piante più robuste, si serve di queste per crescere; parimenti, accompagnandosi ad uomini politici più vecchi ed esperti i giovani riescono ad emergere e, alla fine, gettano le proprie solide radici nell'attività politica (τούτων γὰρ ἕκαστος, ὥσπερ οἱ κίττοι τοῖς ἰσχύουσι τῶν δένδρων περιπλεκόμενοι συνεξάνιστανται, προσδραμῶν ἀνδρὶ πρεσβυτέρῳ νέος ἔτι καὶ ἄδοξος ἐνδόξῳ, κατὰ μικρὸν αἰρόμενος ὑπὸ τῆς περὶ ἐκεῖνον δυνάμεως καὶ συναυξανόμενος, ἤρεισε καὶ κατερρίζωσεν ἑαυτὸν εἰς τὴν πολιτείαν).

**787F** A conclusione del suo discorso sull'invidia in ambito politico, lo scrittore di Cheronea esorta gli anziani governanti che, nonostante l'età avanzata, siano divenuti bersaglio di gelosie e rivalità, a non tirarsi indietro di fronte agli attacchi degli avversari politici; Plutarco, infatti, consiglia loro di estinguere i restanti moti di invidia e di rivalità (φιλονεικία) servendosi solamente della propria forza così che, lungi dal dimostrarsi arrendevoli, non si attirino il disprezzo che tocca a chi è riluttante a scendere in campo e a confrontarsi con i rivali.

Il sentimento della rivalità (φιλονεικία), da intendersi come l'attitudine alla litigiosità e alla competitività, è spesso accostato in Plutarco allo φθόνος (cfr. *Praec. ger. reip.* 807A; *Quomodo quis suos* 84D; *De tuend. san.* 135E; *De fort. Rom.* 321F; *Eum.* 13, 4; *Dio* 47, 5; *Phoc.* 10, 6); entrambe le affezioni sono, infatti, considerate dal Cheronese come la diretta ed inevitabile conseguenza dell'attività politica (cfr. *De cap. inim.* 86C). Evidenziando che il termine ricorre nei *Moralia* pressoché sempre in senso negativo, Stadter 2011, pp. 243-244 osserva che lo scrittore – seguendo Platone (*Rep.* 586c; 548c)

nell'annoverare la φιλονεικία tra le passioni (πάθη) (cfr. *De cap. inim.* 91E; *De frat. am.* 488B; *De vit. pud.* 532C-D; *Praec. ger. reip.* 825E) – si serve del sostantivo per qualificare l'atteggiamento violento ed irrazionale di chi desidera prevaricare su di un avversario in ambito dialettico o politico.

In ambito politico, la φιλονεικία non sembra configurarsi come una delle qualità che meglio si addicono all'uomo di governo, specie se anziano (cfr. 794A); quest'ultimo, infatti, dopo aver allontanato da sé, oltre ai desideri della carne, anche il sentimento di rivalità, la brama di gloria e l'aspirazione a primeggiare (788E), è piuttosto chiamato ad assolvere il ruolo di mediatore nelle dispute dei più giovani, contribuendo a stemperare i toni della lite e a dissipare l'aggressività e la rivalità dei contendenti (795A; vd. anche *Praec. ger. reip.* 815B).

Si noti che per Plutarco coloro che desiderano soddisfare il desiderio di vanagloria e l'amore per le contese (φιλονεικία) devono tenersi lontani dall'attività politica (cfr. *Praec. ger. reip.* 798C; vd. Stadter 2011, pp. 244-245)

Senza sottrarsi al confronto con gli avversari invidiosi, gli anziani governanti devono far dileguare – letteralmente, spegnere – i residui di invidia con l'ausilio delle proprie forze; è da osservare che lo scrittore si serve qui dell'aggettivo verbale κατασβεστέον nella sua valenza metaforica, forse alludendo alla similitudine contenuta a 787C, dove l'invidia è paragonata al fumo, che si estingue quando la fiamma risplende; tuttavia, si può forse ravvisare nella scelta del verbo κατασβέννυμι anche un rimando a *Praec. ger. reip.* 825A, in cui Plutarco discute del divampare dei conflitti politici, sostenendo che spesso le contese (φιλονεικία) pubbliche traggono origine da quelle private.

A κατασβεστέον corrisponde δοτέον che, introdotto dalla congiunzione comparativa ἢ, è parte della locuzione δοτέον τὰ νῶτα, il cui significato può essere avvicinato a quello dell'espressione δειῖσαι τὰ νῶτα, una locuzione comune attestata anche in *Marc.* 12, 5, dove è impiegata dallo scrittore di Cheronea per descrivere la fuga dei Cartaginesi di Annibale di fronte all'inatteso attacco dei Romani, istruiti da Marcello a combattere con lunghe lance e da lontano.

La riflessione dello scrittore sull'invidia assume, dunque, le caratteristiche di una immagine metaforica di carattere bellico, che per Cuvigny 1984 p. 142, presenta affinità con *Max. Tyr. Diss.* 15, 10 (ἐπαναχωρῶν δὲ καὶ δεικνὺς τὰ νῶτα, θρασύτητος μὲν καὶ



ἀπειροκαλίας καὶ τόλμης τὸ μοχθηρὸν πᾶν {ἄν} ἀπέπλησεν, τὸ δὲ ἑαυτοῦ προΐεται. “πῆ φεύγεις μετὰ νῶτα βαλὼν κακὸς ὡς ἐν ὀμίλῳ”);).

Quasi come se il confronto tra gli anziani governanti e gli invidiosi oppositori politici si disputasse su di un campo di battaglia, Plutarco consiglia ai governanti di reagire agli attacchi dei nemici, piuttosto che arrendersi ad essi, dando loro le spalle (δοτέον τὰ νῶτα) e allontanandosi inermi (γυμνοὺς καὶ ἀνόπλους), preferendo così alla lotta il ritiro dalla scena politica. Servendosi del lessico bellico (a cui afferisce anche la coppia di aggettivi γυμνός e ἄνοπλος), lo scrittore paragona (metaforicamente) l’agire degli uomini politici nei confronti gli attacchi dei nemici alla lotta tra rivali in battaglia. L’immagine trova il suo pieno compimento nelle considerazioni, dal carattere sentenzioso, che concludono l’intero paragrafo: chi si mostra disposto alla metaforica lotta contro gli avversari invidiosi attira meno l’invidia di questi ultimi di quanto, invece, non attirino su di sé il disprezzo dei rivali e dei nemici coloro che si dimostrano arrendevoli (sull’antagonismo in politica cfr. *Praec. ger. reip.* 819B).

La coppia di aggettivi γυμνός e ἄνοπλος, il cui utilizzo potrebbe qui essere spia di una un’allusione a Plat. *Protag.* 321C (citato in *De Fort.* 98 D, μόνος δ’ ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν Πλάτωνα «γυμνός καὶ ἄνοπλος καὶ ἀνυπόδετος καὶ ἄστρωτος» ὑπὸ τῆς φύσεως ἀπολέλειπται) è impiegata metaforicamente anche in *Galb.* 15, 4, dove ricorre per descrivere l’innocuità del vecchio Turpiliano. Altrove nelle *Vite* i due aggettivi sono usati in senso proprio per indicare una condizione di inferiorità o difficoltà di fronte ai nemici (cfr. *Cato Mi.* 27, 5; *Comp. Cim. Luc.* 3, 2), mentre in *De Her. mal.* 873F il nesso è usato per descrivere il modo di combattere dei barbari.

L’espressione sentenziosa che conclude il discorso sullo φθόνος è introdotta da γάρ epesegetico ed è impiegata per spiegare le ragioni per le quali è giusto esortare gli anziani governanti a difendersi con forza dalle accuse degli invidiosi, senza soccombere ad esse: servendosi del verbo ἐπιτίθημι nella sua accezione ostile di “attaccare” e della forma verbale ἀπεῖπον, nel suo significato di “rinunciare”, lo scrittore di Cheronea costruisce un confronto, espresso dalla correlazione οὕτως... ὡς, tra coloro che combattono contro l’ostilità degli invidiosi e coloro che, al contrario, rinunciano alla lotta. Per tratteggiare il diverso atteggiamento di questi due tipi di uomini lo scrittore impiega, in senso metaforico, i participi ἀγωνιζομένοις e ἀπειπαμένοις. È significativo notare che l’utilizzo del participio di ἀπεῖπον si rintraccia pressoché nel medesimo significato ed in contesto bellico anche in *Agis Cleom.* 51, 3 (vd. anche *Quaest. Conv.* 742D). Nelle *Vite*, il verbo

ricorre per descrivere il rifiuto a compiere azioni militari offensive nei confronti dei nemici (cfr. *Cam.* 18, 9; *Luc.* 31, 9) e per indicare la resa (cfr. *Alex.* 25, 3; 60, 11; *Per.* 34, 4); altrove in Plutarco il verbo è usato per indicare l'atto di deposizione di un incarico, militare o politico (*Marc.* 4, 4; *Cor.* 8, 6; *Eum.* 5, 4; *Caes.* 37, 2; *Agis Cleom.* 36, 1; *Ant.* 11, 3; *Quaest. Rom.* 276F).

## Capitolo 8.

**788A** Richiamandosi al tema del disprezzo nei confronti degli avversari che si dimostrano arrendevoli, Plutarco ricorda le parole pronunciate (τὸ λεχθὲν) da Epaminonda ai Tebani al fine di convincerli a non accettare l'invito degli Arcadi a svernare nelle loro abitazioni; il generale proibisce (οὐ γὰρ εἶασεν) all'esercito di trascorrere l'inverno nelle dimore degli Arcadi e ammonisce i Tebani a non farsi sorprendere (dagli alleati) in condizione di inattività, lontano dall'esercizio e dalla pratica delle arti belliche, per le quali sono ammirati ed osservati («Νῦν μὲν» ἔφη «θαυμάζουσιν ὑμᾶς καὶ θεῶνται πρὸς τὰ ὄπλα γυμναζομένους καὶ παλαίοντας»). Epaminonda, infatti, ritiene che gli Arcadi possano sottostimare la grandezza dell'esercito tebano, paragonandola alla propria, qualora vedano i Tebani inattivi, lontani dall'esercizio delle armi ed intenti a trascorrere il tempo seduti intorno al fuoco a divorare fave (ἄν δὲ πρὸς τῷ πυρὶ καθημένους ὀρῶσι τὸν κύαμον κάπτοντας).

Sulla base dell'esplicito riferimento alla stagione invernale (χειμῶνος ὄντος) contenuto nell'episodio, Peper 1912, p. 95 ritiene che l'aneddoto plutarcheo sia da riferirsi al tempo della prima spedizione militare di Epaminonda nel Peloponneso (370-369 a.C.), che si svolse proprio durante l'inverno (vd. anche Cuvigny 1984, p. 142); la città in cui i Tebani sono invitati ad entrare (παρελθόντας εἰς τὴν πόλιν) secondo Peper, in base al confronto con Xen. *Hell.* 6, 5, 22, potrebbe essere Mantinea. Si tenga presente che l'episodio non compare altrove nel *corpus* delle opere di Plutarco e non è testimoniato da nessun altro autore prima dello scrittore di Cheronea. Se si considera che l'episodio è raccontato mediante il ricorso al discorso diretto, che trova una larga attestazione nelle *Vite*, si potrebbe, forse, ipotizzare, che l'aneddoto fosse contenuto all'interno della perduta *Vita di Epaminonda*.

**788A-B** L'inattività, deplorable per i soldati tebani, è altrettanto deplorable per gli uomini anziani, soprattutto se uomini politici; diversamente, per lo scrittore di Cheronea è uno spettacolo degno di rispetto (σεμνὸν θέαμα) quello fornito da un uomo anziano che, a dispetto dell'età, sia ancora impegnato in conversazioni (λέγων), in attività pratiche (πράττων), e sia onorato (τιμώμενος). Le tre attività (congeniali all'età senile) sono elencate da Plutarco in ordine di importanza e di utilità per la comunità cittadina e

costituiscono una sorta di *climax* ascendente: al parlare (λέγω) si affianca l'agire (πράττω) ed entrambe le attività trovano il loro riconoscimento nel ricevere onori (τιμάομαι).

A tale visione si contrappone la disprezzabile (εὐκαταφρόνητος) condotta di un vecchio che trascorre le sue giornate inattivo, dedito a passatempi privi di utilità per la collettività. In particolare, Plutarco dileggia il comportamento di coloro che, divenuti vecchi, o trascorrono la vita a letto (ἐν κλίνῃ διημερεύων) o si rintanano in un angolino del portico (καθήμενος ἐν γωνίᾳ στοᾶς), intenti in chiacchiere sciocche (φλυαρῶν) ed in attività prive di decoro, come soffiarsi il naso (ἀπομυττόμενος). All'impiego dei verbi λέγω e πράττω, di cui Plutarco si serve per definire l'orizzonte entro il quale gli anziani possono ancora fornire il loro attivo contributo alla comunità, si contrappone l'uso di φλυαρέω e ἀπομύσσω, che rappresentano rispettivamente delle forme degenerate delle nobili azioni del "parlare" e dell'"agire".

Nel nostro passo, Plutarco manifesta apertamente il suo disprezzo per lo stile di vita ozioso, appartato e tranquillo, del quale sono forniti due *exempla* antitetici: da una parte, infatti, lo scrittore ritiene indegna la condotta di vita di chi si abbandona completamente all'ozio e alla pigrizia (ἐν κλίνῃ διημερεύων), dall'altra muove le sue critiche anche nei confronti di coloro che, pur non essendo del tutto inattivi, si dedicano ad occupazioni che non presentano alcuna finalità utile, come frequentare il portico (στοᾶ) ed indulgere in sterili conversazioni. Se si tiene conto della dichiarata avversione di Plutarco nei confronti delle dottrine filosofiche che, sulla scorta di una falsa promessa di felicità, favoriscono in vario modo l'allontanamento degli uomini dall'attivo impegno civile e politico-militare, non sembra del tutto impossibile scorgere nel riferimento ad una vita trascorsa nella tranquillità dell'ozio e nel richiamo ad un'esistenza impegnata in inutili occupazioni una nota polemica nei confronti, rispettivamente, dell'epicureismo e dello stoicismo, verso i cui precetti lo scrittore non perde occasione di mostrare profonda ostilità.

L'invito all'astensione dalla vita politica, che gli epicurei sintetizzavano attraverso il precetto λάθε βιώσας è motivo di biasimo per Plutarco, che ne discute nel trattato *De latenter vivendo*, dove a 1129C-E tenta di dimostrare, servendosi delle esemplari figure di condottieri e governanti, l'importanza di un impegno attivo in ambito bellico e politico, al quale si contrappone l'oziosità di una vita tranquilla e sedentaria – auspicata dagli epicurei – che non arreca solo danno al corpo, ma anche all'anima. Proprio come nel trattato anti-epicureo, anche in *An seni* Plutarco contrappone alla bellezza dell'immagine di un uomo anziano dedito alla vita attiva, la turpitudine e l'indecenza – espressa mediante

il ricorso all'aggettivo εὐκαταφρόνητος – di chi si dedica ad una vita sedentaria ed inattiva. Sembra significativo notare che nel *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* è giudicato εὐκαταφρόνητος lo stesso principio epicureo del vivere piacevolmente (cfr. *Non posse suaviter* 1091A-B). In *An seni*, l'aggettivo potrebbe quindi, forse, segnalare la presenza di un riferimento polemico alla dottrina dei filosofi del Giardino.

Al contempo, sotto la cattiva definizione di εὐκαταφρόνητος, lo scrittore annovera anche attività come frequentare il portico (στοά) ed impegnarsi in occupazioni di scarsa utilità, quali sono il dire sciocchezze ed il soffiarsi il naso. Potrebbe essere lecito, forse, leggere nel riferimento alla στοά anche un'allusione ai filosofi del Portico che diverrebbero qui, insieme agli Epicurei, bersaglio polemico dello scrittore di Cheroinea. Barigazzi 1984 pp. 163-165 ipotizza che l'intero trattato plutarco sia volto a polemizzare sia contro la dottrina epicurea che contro quella stoica. Per quanto riguarda questo specifico passo, si può osservare che, benché gli Stoici propugnino la partecipazione attiva alla vita politica, sia Plutarco nel *De stoicorum repugnantiis* che Seneca nel *De otio* indicano quali siano i limiti del loro attivo intervento nella vita politica. Nello scritto *De stoicorum repugnantiis*, Plutarco evidenzia la contraddittorietà dei comportamenti degli stoici e muove le sue critiche nei confronti di filosofi come Zenone, Cleante e Crisippo che, pur elogiando l'attività politica, hanno trascorso le loro vite lontano dall'impegno politico, dai comandi militari, dai pubblici uffici, per dedicarsi alle letture, alle passeggiate e alle conversazioni (cfr. *De stoic. rep.* 1033B-E); per il Cheronese, dunque, i filosofi del Portico che hanno consacrato la propria vita alla tranquillità hanno vissuto seguendo più i precetti di Epicuro e di Ieronimo di Rodi che quelli della scuola stoica (cfr. *De stoic. rep.* 1033C, οὐκ ἄδηλον ὅτι τοῖς ὑφ' ἐτέρων γραφομένοις καὶ λεγομένοις μᾶλλον ἢ τοῖς ὑφ' αὐτῶν ὁμολογουμένως ἔζησαν, ἦν Ἐπίκουρος ἡσυχίαν ἐπαινεῖ καὶ Ἰερώνυμος, ἐν ταύτῃ τὸ παράπαν καταβίωσαντες). Anche lo stoicismo propugnava, in certe condizioni, l'astensione dalla vita politica, come testimonia Seneca, il quale, nel *De otio*, osserva che le due scuole filosofiche, seppure in modo differente, indirizzano verso una vita ritirata, lontana dagli affari pubblici (cfr. Sen. *Dial.* 8, 3, 2-3, *Duae maxime et in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum, sed utraque ad otium diversa via mittit. Epicurus ait: "non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit"; Zenon ait: "accedet ad rem publicam, nisi si quid impedierit"*); tuttavia, mentre, il proponimento generale degli Epicurei è quello di condurre un'esistenza lontana dalla politica, gli Stoici si rivolgono al ritiro solo in seguito ad una causa eccezionale, perché mancano, ad esempio, di un temperamento autorevole o perché hanno una cattiva salute (Sen. *Dial.* 8, 3, 3).

**788B** Plutarco si serve qui di un rapido, ma pregnante, richiamo ad Omero per suffragare nuovamente la sua tesi circa l'importanza di perseguire un ideale di vita attiva in ambito politico-militare. Attribuendo alla poesia di Omero un valore dichiaratamente didascalico (Τοῦτο δ' ἀμέλει καὶ Ὅμηρος διδάσκει τοὺς ὀρθῶς ἀκούοντας), Plutarco costruisce un confronto, segnalato dalla presenza delle particelle μέν...δέ in correlazione, tra la figura positiva del vecchio Nestore e i deprecabili *exempla* rappresentati da Peleo e Laerte, accomunati dall'attitudine ad una condotta di vita inattiva e appartata. Servendosi dei testi omerici, lo scrittore mostra «la differente considerazione che gli Achei avevano da un lato per Nestore, dall'altra per Peleo e Laerte» (cfr. Catanzaro 2009, p. 140).

Alla sua saggezza ed abilità oratoria il vecchio re di Pilo unisce un'attiva partecipazione alle vicende della guerra di Troia: se, infatti, in *Il. 2*, 434-440, il vecchio re segnala la sua volontà di prendere parte alla guerra in un discorso parenetico (espresso utilizzando la prima persona plurale), nella sezione del secondo libro dedicata al *Catalogo delle navi*, gli è esplicitamente affidato il comando sugli uomini provenienti da Pilo, Arene, Trio e altre località della Grecia (cfr. *Il. 2*, 591-602); descrivendo, inoltre, le splendide armi del re di Pilo, Omero ricorda che l'anziano Nestore continua a servirsi della sua cintura, poiché incapace di arrendersi alla sua vecchiaia (cfr. *Il. 10*, 73-79).

Come nell'*Iliade*, anche in *An seni* Nestore si configura come un *exemplum* positivo per la sua capacità di esercitare il suo ruolo di guida politico-militare non soltanto mediante la partecipazione attiva alla battaglia – come in questo passo – ma anche attraverso la distribuzione di saggi consigli ai più giovani ed inesperti combattenti (789F-790A), al punto da divenire, altrove in Plutarco, sia esempio di smodata loquacità (*De garr.* 513D) sia emblema dell'utilità dell'autoelogio al fine di ridimensionare uomini arroganti (*De laud. ips.* 544F).

Ponendo l'accento sulla buona fama del Nestore omerico, del quale Plutarco ricorda che era (ῆν) degno di rispetto (σεμνός) e molto onorato (πολυτίμητος), Plutarco intende evidenziare la cattiva considerazione di cui godevano, al contrario, altre due differenti figure di anziani re, Peleo e Laerte che, stando alla narrazione omerica, non prendono parte alle vicende belliche. In *Il. 18*, 432-441, infatti, Teti accenna alla penosa vecchiaia di Peleo, che trascorre giorni nella sua dimora, e contrappone la condizione di vita dell'anziano sposo alla sua, che soffre per le sorti del figlio Achille.

Anche Laerte, come Peleo, vive una vita appartata, dedicata al lavoro nei campi (cfr. *Od.* 1, 191; vd. anche *Od.* 24, 226-231; Plin. 17, 50); la descrizione omerica della vecchiaia dell'anziano re di Itaca è ripresa da Plutarco in *De tranq. an.* 465E dove, muovendo le sue critiche contro i precetti epicurei che invitano all'inattività al fine di ottenere la serenità dell'animo, lo scrittore cita *Od.* 1, 191-192 e ricorda che Laerte trascorse vent'anni della sua esistenza in campagna, abbandonando gli uffici di governo e conducendo una vita inattiva e malinconica, evidentemente perché rattristato dalla presunta morte del figlio (cfr. Pettine 1984, p. 127). La tranquilla vecchiaia di Peleo era, forse, divenuta proverbiale già nel I sec. a.C. se, come ricorda il Cheronese nella *Vita* di Cicerone, l'Arpinate, allontanatosi dagli impegni politici in seguito alla morte della figlia Tullia (45 a.C.), era solito scrivere ai suoi amici di condurre una "vita da Laerte", in ritiro presso i suoi poderi a Tuscolo (cfr. Cic. 40, 3, Τὸ μὲν οὖν πλεῖστον τοῦ χρόνου τούτου περὶ Τοῦσκλον ἐν χωρίοις αὐτοῦ διάγων ἔγραφε πρὸς τοὺς φίλους Λαέρτου βίον ζῆν, εἶτε παίζων, ὡς ἔθος εἶχεν, εἶθ' ὑπὸ φιλοτιμίας σπαργῶν πρὸς τὴν πολιτείαν καὶ ἀδημονῶν τοῖς καθεστῶσι; cfr. Powell 1988, p. 217; vd. anche Cic. *De sen.* 54).

Dopo aver esposto le sue considerazioni sul tema dell'inattività sul piano pratico, Plutarco rivolge la sua attenzione al motivo dell'esercizio delle facoltà intellettive, sostenendo che l'ozio indebolisce la naturale disposizione alla saggezza, la quale, al contrario, richiede di essere tenuta in costante esercizio attraverso la riflessione, capace di svegliare e raffinare la facoltà intellettuale e quella pratica; tali facoltà sono definite mediante la coppia di aggettivi neutri sostantivati (impiegati in endiadi) τὸ λογιστικὸν καὶ πρακτικὸν, che qualificano la parte razionale dell'anima in contrasto con quella irrazionale (τὰ παθητικὰ καὶ σωματικά, cfr. 783E e il relativo commento). Analogamente a quanto osservato a 783F, dove la logorante azione dell'inattività (ἀργία) sulla virtù pratica è paragonata a quella della ruggine sul ferro, anche qui lo scrittore si serve dell'immagine di un metallo, il bronzo, per sottolineare la necessità dell'esercizio delle facoltà intellettive e pratiche.

Il frammento 864 Radt di Sofocle, incluso tra le *incertae fabulae*, è tramandato dal solo Plutarco in *An seni* 788B, 792A e in *De lat. viv.* 1129D. Se a 788B il Cheronese cita solo il v.1 ed il primo piede del v.2 («Λάμπει γὰρ ἐν χρείαισιν, ὥσπερ εὐπρεπῆς / χαλκός»), a 792A lo scrittore riporta l'intero distico, attribuendone la paternità a Sofocle («Λάμπει γὰρ ἐν χρείαισιν ὥσπερ εὐπρεπῆς χαλκός· χρόνω δ' ἀργῆσαν ἤμυσε στέγος», ὡς φησι Σοφοκλῆς); in *De lat. viv.* 1129D, invece, si legge – dopo ὥσπερ – l'aggettivo εὐγενῆς

(che sostituisce la forma εὐπρεπῆς trādita in *An seni*); particolarmente vicino al passo sofocleo è, inoltre, Ov. *Am.* 1, 8, 51-52 (*aera nitent usu vestis bona quaerit haberi, canescunt turpi tecta relicta situ*) (cfr. Rodighiero 2013, p. 327).

Nel nostro contesto, l'impiego del v. 1 del fr. 864 Radt contribuisce a sintetizzare efficacemente il pensiero di Plutarco circa l'importanza dell'esercizio delle abilità cognitive, unico deterrente contro il deterioramento delle facoltà della parte razionale dell'anima; a 792A lo scrittore impiega il distico sofocleo per creare un più esplicito paragone tra la lucentezza del bronzo sottoposto ad un uso continuo – a cui si contrappone nel frammento sofocleo la sorte della casa che va in rovina con il tempo e l'abbandono – e lo splendore (τὸ γάνωμα καὶ τὸ φέγγος) della parte (razionale) dell'anima impiegata per ragionare, ricordare e pensare (λογιζόμεθα καὶ μνημονεύομεν καὶ φρονοῦμεν), attività che si configurano, dunque, come strumenti attraverso cui si esercitano le facoltà mentali. Il tema dell'esercizio delle facoltà intellettive è ripreso a 792D-E, dove lo scrittore insiste nuovamente sull'importanza del costante allenamento delle abilità mentali per gli uomini politici e, più in generale, per chiunque pratici – come i musicisti, i geometri e i matematici – una disciplina che richieda un esercizio continuo. In particolare, nel passo Plutarco evidenzia che l'abito mentale dei politici – che si contraddistinguono per buon senso, saggezza, giustizia ed esperienza – si conserva attraverso il costante esercizio dei discorsi, delle azioni, dei ragionamenti e dei giudizi. In *De lat. viv.* 1129D il frammento di Sofocle è, invece, impiegato da Plutarco per confutare la validità del precetto epicureo del λάθε βιώσας, che condanna gli uomini alla ἀπραξία, invitandoli a disinteressarsi della vita politica; lo scrittore ricorda, infatti, che l'invito epicureo all'inattività danneggia il carattere (ἦθος) dell'uomo, oltre che l'anima ed il corpo (cfr. Roskam 2007, pp. 131-132).

**788B-C** Al frammento sofocleo segue un'estesa porzione di testo che, pur presentando evidenti corrotte, risulta comprensibile nel suo significato generale: Plutarco sostiene che gli anziani governanti non sono ostacolati nella loro attività politica dalla debolezza fisica causata dalla vecchiaia, ma sono, al contrario, favoriti da qualità senili come la prudenza, la saggezza e la capacità di ponderare le scelte e le azioni politiche. A vantaggio degli anziani governanti vi è, inoltre, la favorevole condizione dell'assenza delle passioni, a cui lo scrittore sembra accennare prima nella porzione di testo corrotta ed in seguito, in maniera più dettagliata, e con riferimento anche alle passioni fisiche, a 788E-F.



I codici riportano il seguente testo: ὅσον ἔχουσιν ἀγαθὸν τὴν εὐλάβειαν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τὸ μὴ φαινόμενον ἀλλὰ τὰ μὲν ἐσφαλμένα, τὰ δ' ὑπὸ δόξης κενῆς προσπίπτειν πρὸς τὰ κοινὰ καὶ συνεφέλκεσθαι τὸν ὄχλον (...).

L'articolato periodo preso in esame è viziato da problemi di carattere morfologico-lessicale ed interpretativo, dal momento che risultano poco chiari sia il valore del participio (sostantivato?) φαινόμενον, che regge la serie di infiniti προσπίπτειν, συνεφέλκεσθαι, χρῆσθαι, sia il significato del sintagma ἀλλὰ τὰ μὲν ἐσφαλμένα, che è divenuto oggetto di numerosi emendamenti.

Già Xylander 1570 nella sua traduzione latina segnala la presenza di un problema testuale con un asterisco (*Usu enim rerum instructi, non vana ambitione \* impulsu rempublicam capessunt. neque populum vi secum rapiunt tanquam mare ventis exagitatum: sed placide ac moderate cum iis agunt, cum quibus res est*). Reiske 1778, che stampa il testo trådito dai manoscritti corredandolo della traduzione di Xylander 1570, è tra i primi editori e traduttori ad emendare (in nota) il testo: corregge ἀλλὰ in ἅμα ed emenda la lezione ἐσφαλμένα nella forma ἐσφαλμένον, participio in caso accusativo legato ad un soggetto generico non definito (*sc. τινα*), come il precedente φαινόμενον. In nota fornisce, inoltre, una traduzione latina del testo greco da lui costituito (καὶ τὸ μὴ, φαινόμενον ἅμα, τὰ μὲν ἐσφαλμένον, τὰ δ' ὑπὸ δόξης κενῆς, προσπίπτειν πρὸς τὰ κοινὰ, *neque, simul atque prodieris in lucem, partim errore, partim vana gloria ductum, praecipitem ferri ad rem publicam gerendam*). La traduzione latina evidenzia una correlazione (μὲν ... δέ = *partim ... partim*) tra due differenti modalità di accesso alla politica, a cui gli anziani governanti non sarebbero avvezzi: i vecchi uomini politici non sono spinti (*ductum*) verso l'attività di governo né da un errore, né da vanagloria.

Wytttenbach 1797 stampa il testo tramandato dai codici e fornisce in apparato la sua proposta di emendamento: καὶ τὸ μὴ, τὰ μὲν φλεγόμενον, τὰ δὲ σφαλλόμενον, ὑπὸ δόξης κενῆς (...). Lo studioso legge in φαινόμενον la forma φλεγόμενον ed in ἐσφαλμένα il participio σφαλλόμενον, mantenendo la correlazione espressa da τὰ μὲν... τὰ δέ, ed espungendo ἀλλὰ. I due participi medio-passivi in correlazione chiariscono le motivazioni per cui (i vecchi) non cadono in politica: essi non sono né infiammati dalla vanagloria, né solo ingannati da essa.

Bernardakis 1893 formula in apparato la sua proposta di emendamento: ἅτε μὴ φαινομένων, ἄλλοτε μὲν ἐσφαλμένως ὅτε δ' ὑπὸ δόξης κενῆς (...). Lo studioso tenta di risolvere il problema interpretativo legato al sintagma ἀλλὰ τὰ μὲν ἐσφαλμένα leggendo

in ἀλλὰ τὰ la congiunzione ἄλλοτε, a cui correla ὅτε, e correggendo la forma di participio perfetto medio neutro plurale ἐσφαλμένα nel corrispondente avverbio ἐσφαλμένως (“erroneamente”). Rilevante è la scelta di emendare il participio neutro τὸ φαινόμενον con la congiunzione causale ἅτε e la forma di participio al genitivo maschile plurale φαινομένων, concordata con il participio sostantivato τῶν βαδίζόντων, con cui Plutarco si riferisce agli uomini politici anziani che si presentano fuori tempo alla tribuna o al palazzo degli strateghi (τῶν παρ’ ἡλικίαν ἐπὶ τὸ βῆμα καὶ τὸ στρατήγιον βαδίζόντων). Servendosi di ἄλλοτε... ὅτε in correlazione, lo studioso restituisce un testo il cui senso è che gli anziani non sembrano entrare in politica per un calcolo errato/in modo accidentale né per vanagloria.

Sulla scorta della proposta di Bernardakis 1893, Fowler 1936 stampa il seguente testo: καὶ τὸ μὴ φερόμενον, ἄλλοτε μὲν δι’ ἐσφαλμένα ὅτε δι’ ὑπὸ δόξης κενῆς προσπίπτειν. Se, da un lato, Fowler ripropone l’emendamento di Bernardakis ἄλλοτε... ὅτε, dall’altro sembra recuperare la proposta interpretativa di Reiske, *ductum*, correggendo la lezione dei codici τὸ μὴ φαινόμενον nella forma τὸ μὴ φερόμενον, dalla quale dipende la serie di infiniti προσπίπτειν, συνεφέλκεσθαι, χρῆσθαι. Rafforzando la correlazione μὲν ... δέ presente nel testo tradito dai manoscritti, Fowler integra la preposizione διὰ tra μὲν e ἐσφαλμένα, per creare una perfetta simmetria tra il complemento di causa introdotto dalla preposizione διὰ (μὲν δι’ ἐσφαλμένα), ed il complemento di causa/agente espresso con ὑπὸ e genitivo (δι’ ὑπὸ δόξης κενῆς). Fowler traduce: “(...) in the fact that they do not, borne along sometimes because of past failures and sometimes as the result of vain opinion, dash headlong upon public affairs (...)”.

Hubert 1960 conserva il testo tradito dai codici e appone una *crux* tra τὸ μὴ e φαινόμενον (τὸ μὴ † φαινόμενον); seguendo la linea interpretativa di Reiske 1778 e di Fowler 1936, in apparato lo studioso suggerisce (dubbiosamente) di leggere καὶ τὸ μὴ φερόμενον ἅμα τὰ μὲν ἐσφαλμένον τὰ δι’ ὑπὸ δόξης κενῆς. Hubert segnala in apparato anche la proposta di Pohlenz 1960: καὶ τὸ μὴ φερόμενον <ἄλλοτ’ ἐπ’> ἄλλα τὰ μὲν <ὑπ’ ἀγνοίας> ἐσφαλμένα. Riprendendo la proposta di Fowler 1936, Pohlenz suggerisce di leggere τὸ μὴ φερόμενον ed interpreta ἀλλὰ come ἄλλα, integrando prima di tale forma <ἄλλοτ’ ἐπ’>; a questi interventi si aggiunge l’integrazione del complemento d’agente <ὑπ’ ἀγνοίας> che, in relazione con il successivo ὑπὸ δόξης κενῆς, restituisce una certa simmetria al testo corrotto. In questo modo, nel passo si suggerisce l’idea che gli anziani non cadono in politica né per errori dovuti all’ignoranza né per una vana opinione.

Cuvigny 1984 riprende la congettura di Reiske, sostituendo la lezione φαινόμενον con φερόμενον; nel commento al testo (p. 143), lo studioso spiega che la scelta trova ragione nella facile confusione tra i due verbi, testimoniata anche a 794A, passo per cui i codici XJy tramandano φαίνεσθαι, mentre gli altri φέρεσθαι. Altrettanto significativa è la scelta dell'editore di espungere ἀλλὰ ed emendare ἐσφαλμένα con ὑφ'ἀμίλλης; tale correzione è giudicata soddisfacente dal punto di vista paleografico, risultando inoltre in linea con quanto Plutarco afferma in *Praec. ger. reip.* 799A (τούς τε πρὸς ἄμιλλαν ἢ δόξαν ὥσπερ ὑποκριτὰς εἰς θέατρον ἀναπλάττοντας ἑαυτοὺς ἀνάγκη ... Ἄλλ' ὥσπερ εἰς φρέαρ οἴμαι τὴν πολιτείαν τοὺς μὲν ἐμπίπτοντας αὐτομάτως καὶ παραλόγως ταράττεσθαι καὶ μετανοεῖν, τοὺς δὲ καταβαίνοντας ἐκ παρασκευῆς καὶ λογισμοῦ καθ' ἡσυχίαν χρῆσθαί τε τοῖς πράγμασι μετρίως καὶ πρὸς μηδὲν δυσκολαίνειν...) e a 798C, dove Cuvigny evidenzia che il riferimento a δόξα κενὴ compare associato a φιλονεικία (termine che è vicino nel significato a ἄμιλλα) (Πρῶτον μὲν οὖν ὑποκείσθω πολιτεία καθάπερ ἔδαφος βέβαιον καὶ ἰσχυρὸν ἢ προαίρεσις ἀρχὴν ἔχουσα κρίσιν καὶ λόγον, ἀλλὰ μὴ πτοίαν ὑπὸ δόξης κενῆς ἢ φιλονεικίας τινὸς ἢ πράξεων ἐτέρων ἀπορίας). In particolare, *Praec. ger. reip.* 799A ha fornito a Cuvigny uno spunto importante per l'interpretazione generale del passo, che traduce così: "... et le fait qu'ils ne se jettent pas dans la politique par esprit de compétition ou par désir d'une gloire creuse ...".

Barigazzi 1984, p. 153 difende la lezione τὸ μὴ φαινόμενον trādita dai codici ed interpreta il participio «come sostantivo» (dando al verbo il significato di “sembrare”), proponendo per il participio sostantivato neutro un confronto con 787B (... αὐτῇ τῇ προθυμῖα συνέχεται καὶ τῷ μὴ προαπολείποντι μηδ' ἀπαγορεύοντι τῆς ἐπιμελείας καὶ φροντίδος). Evidenziando, come Cuvigny, la presenza di coincidenze tematiche e di ripetizioni formali (cfr. ὑπὸ δόξης κενῆς) tra il nostro passo e *Praec. ger. reip.* 798C e 799A, lo studioso suggerisce di leggere in τὰ μὲν ἐσφαλμένα, τὰ δ' ὑπὸ δόξης κενῆς i due tipi di motivazioni (τὰ μὲν... τὰ δέ) che spingono ad entrare in politica in modo irrazionale, ed ipotizza che dopo τὰ μὲν sia caduto un complemento (in simmetria con ὑπὸ δόξης κενῆς), la cui preposizione (διά) si celerebbe dietro il corrotto ἀλλὰ. Egli avanza, pertanto, la seguente proposta testuale, corredata da traduzione: ...καὶ τὸ μὴ φαινόμενον διὰ τὰ μὲν (ὑπὸ πάθους) ἐσφαλμένα, τὰ δ' ὑπὸ δόξης κενῆς προσπίπτειν πρὸς τὰ κοινὰ..., "...e dal fatto che paiono non giungere all'improvviso negli affari pubblici per errori commessi, talvolta per una passione, talaltra per una vana opinione...". L'integrazione (ὑπὸ πάθους) è suggerita sulla base del confronto con 788D (μηδενὶ πάθει... ἐπιταραττόμενον), 788E (τῶν ἀκρατῶν καὶ διαπύρων... παθῶν) e *Praec. ger. reip.* 798F (ἐπιλήπτους ὑπὸ πάθους

ἄφνω γενομένου); l'intervento è evidentemente volto a restaurare la simmetria del testo e la scelta del termine πάθος sembra ben accordarsi al discorso sulle passioni che Plutarco sviluppa a 788E-F.

La porzione di testo corrotta rappresenta senza dubbio il (logico) completamento della frase che la precede (ὅσον ἔχουσιν ἀγαθὸν τὴν εὐλάβειαν καὶ τὴν φρόνησιν): gli anziani governanti, che non trovano nell'età avanzata alcun limite all'attività politica, sono al contrario avvantaggiati dall'εὐλάβεια, dalla φρόνησις e – come suggerisce l'uso di καὶ ... καὶ in correlazione – e spinti ad entrare in politica da motivi che verosimilmente dovevano essere precisati nella sezione di testo corrotta, compresa tra τὸ μὴ ... προσπίπτειν πρὸς τὰ κοινά.

L'uso di προσπίπτω in riferimento a τὰ κοινά è significativo: lo scrittore sembra ribadire qui quanto espresso in *Praec. ger. reip.* 799A dove, paragonando la politica ad un pozzo, sostiene che alcuni vi accedono in maniera accidentale e inaspettata, cadendovi dentro (τοὺς μὲν ἐμπίπτοντας), altri invece in modo tranquillo, a seguito di una preparazione e riflessione (per il testo greco cfr. *supra*); a 798F (utilizzando anche in questo caso il composto di πίπτω), Plutarco descrive l'ingresso in politica di Caio Gracco, ricordando che vi si gettò spinto dalla rabbia (ὕπ' ὀργῆς ἐνέπεσε τοῖς κοινοῖς). Oltre a testimoniare l'impiego metaforico dei composti di πίπτω in contesto politico, i passi citati chiariscono il pensiero di Plutarco sulle modalità di accesso alla politica, a cui non bisogna avvicinarsi in modo improvviso e accidentale, né sulla spinta delle passioni. Nel nostro passo, dunque, gli anziani governanti rappresentano un modello positivo non solo per la loro prudenza e saggezza, ma anche per la ponderatezza, la riflessione e la misura con cui hanno deciso di avvicinarsi alla politica; tali qualità si contrappongono, evidentemente, alla temerarietà e all'imprudenza giovanile (cfr. Barigazzi 1984, p. 173).

Φερόμενον, congetturato da Reiske, è stato interpretato come un participio volto a indicare che gli anziani non sono “spinti” o “portati” verso l'attività politica da motivazioni inadeguate; esso potrebbe però forse essere interpretato anche (secondo un uso ben documentato del participio medio-passivo di φέρω) come rafforzativo del verbo di movimento προσπίπτειν (cfr. LSJ s.v. φέρω); in Hdt. 8, 91 è significativo l'uso del participio φερόμενοι accanto a ἐσπίπτω, per indicare la rapidità e l'impetuosità con cui le navi (dei nemici) cadono nelle mani degli Egineci (φερόμενοι ἐσέπιπτον ἐς τοὺς Αἰγινήτας; vd. anche Plat. *Phaed.* 98b; Aeschn. 3, 89). Non sembra, quindi, del tutto da escludere che nel nostro passo Plutarco abbia inteso rafforzare il significato di προσπίπτω

allo scopo di evidenziare che – diversamente dai giovani irruenti – gli anziani governanti non scelgono l'attività politica in modo improvviso e repentino (come in una caduta ruzzoloni), ma con assennatezza e ponderazione.

Τὰ μὲν ... τὰ δέ sono in evidente correlazione: in questa porzione di testo Plutarco sembrerebbe aver indicato le motivazioni che spingerebbero gli uomini, specie i più giovani, ad entrare in politica in modo rapido e irrazionale. La congiunzione avversativa ἀλλά tramandata dai codici non sembra dare senso (e pertanto si potrebbe anche eliminare o correggere, come fanno tutti gli editori); essa potrebbe forse essere conservata solo ipotizzando la presenza di una consistente lacuna dopo μή a cui ἀλλά verrebbe poi a contrapporsi. Nella lezione dei codici ἐσφαλμένα si può leggere un generico riferimento agli “errori” (forse di valutazione o relativi alle ingannevoli aspettative nutrite verso l'attività politica), che insieme alla vanagloria, spingerebbero alcuni uomini ad entrare in politica in modo repentino e avventato. Tuttavia, questa potrebbe non essere l'unica interpretazione plausibile.

Il perfetto medio-passivo del verbo σφάλλω è talvolta usato assolutamente in Plutarco per indicare, in senso fisico, il vacillare o il cadere (cfr. *Dem.* 29, 7; *Ant.* 85, 7; *Artax.* 11, 8; *Quaest. conv.* 701B, *De soll. an.* 973F; in senso figurato vd. anche *Praec. ger. reip* 815D). In *Comp. Thes. Rom.* 5, 2 il verbo è significativamente impiegato, insieme a καταπίπτω, per descrivere la rovinosa caduta di Egeo dall'acropoli (τὸν Αἰγέα... σφαλλόμενον καταπεσεῖν). Se si considerano tali occorrenze, non sembra del tutto da escludere l'ipotesi che nel nostro passo il verbo sia stato impiegato in senso fisico, ma con una valenza metaforica, sia per indicare che i giovani non accedono alla politica per una precisa (o ponderata) scelta, ma piuttosto scivolandovi, sia per rappresentare icasticamente la loro mancanza di ἀσφάλεια nelle scelte e nelle decisioni. A tale riguardo, è significativo che in *Arat.* 4, 2 il Cheronese elogi la γνώμη del giovane Arato, dicendo che essa è più salda (ἀσφαλεστέρα) di quella abitualmente riscontrata in età giovanile (ἐμβριθὲς δὲ καὶ παρ' ἡλικίαν ἀσφαλεστέρα γνώμη κεκραμένον); in *Comp. Ages. Pomp.* 4, 3 lo scrittore ricorda, invece, che è naturale che un giovane condottiero, per via di influenze e accuse esterne, abbandoni i suoi propositi più saldi (νέον μὲν γὰρ ἄρχοντα θορύβοις καὶ καταβοήσεσιν εἰς μαλακίαν καὶ δειλίαν ἐπιταραχθέντα τῶν ἀσφαλεστάτων ἐκπεσεῖν λογισμῶν εἰκός ἐστι καὶ συγγνωστόν). I passi presi in esame sembrano suggerire che i giovani sono, per natura, meno capaci di ἀσφάλεια rispetto agli uomini più anziani.

Oltretutto, nei *Praecepta gerendae reipublicae* Plutarco insiste sull'importanza, per un governante, di compiere scelte in maniera assennata. Nell'opera Plutarco sottolinea più volte la necessità di entrare in politica spinti da una solida motivazione: a 798C lo scrittore sostiene che la scelta di darsi alla politica deve essere fondata su basi stabili e su presupposti razionali, non su di una decisione improvvisa dettata dalla vanagloria, dall'amore per le contese o dall'inattività (per il testo greco cfr. *supra*; si noti che l'espressione ὑπὸ δόξης κενῆς contenuta a 798C si rintraccia anche nel nostro passo, a 788C). A 804C, prendendo in esame le due modalità di accesso alla vita politica, Plutarco usa l'aggettivo ἀσφαλῆς per qualificare l'ingresso in politica lento e sicuro, a cui si contrappone un esordio rapido e brillante (Εἰσβολαὶ δὲ καὶ ὁδοὶ δύο τῆς πολιτείας εἰσίν, ἢ μὲν ταχεῖα καὶ λαμπρὰ πρὸς δόξαν, οὐ μὴν ἀκίνδυνος, ἢ δὲ πεζότερα καὶ βραδυτέρα, τὸ δ' ἀσφαλὲς ἔχουσα μᾶλλον); l'aggettivo ricorre poi nuovamente a 805E per indicare la sicura via d'accesso alla politica scelta da uomini illustri come Aristide, Focione e altri (Τὴν δ' ἀσφαλῆ καὶ σχολαίαν εἴλοντο πολλοὶ τῶν ἐνδόξων, Ἀριστείδης, Φωκίων, Παμμένης ὁ Θηβαῖος, Λεύκολλος ἐν Ῥώμῃ, Κάτων, Ἀγησίλαος ὁ Λακεδαιμόνιος). Con ἐσφαλμένα Plutarco potrebbe voler rimarcare che gli anziani scelgono la strada della politica senza esitazioni o tentennamenti, ma con assennatezza e convinzione: con questa interpretazione si potrebbe forse proporre la congettura ἐσφαλμένους.

Senza arrischiarsi ad avanzare una proposta testuale, si potrebbe quindi leggere nel nostro passo il tentativo del Cheronese di enfatizzare le caratteristiche positive del governo degli anziani che, oltre a distinguersi per la loro εὐλάβεια e la loro φρόνησις, dimostrano di non avvicinarsi alla politica per una mera casualità, ma in seguito ad un'accorta riflessione: essi infatti non piombano repentinamente negli affari pubblici e, diversamente dai più giovani, non si avvicinano alla politica scivolandovi casualmente o (se si accoglie la seconda interpretazione) vacillando (quindi con incertezze ed esitazioni) (τὰ μὲν ἐσφαλμένους) né sotto la spinta di impulsi irrazionali, come la vanagloria (τὰ δ' ὑπὸ δόξης κενῆς). In *Praec. ger. reip.* 815C Plutarco sostiene, infatti, che oltre a garantire la sicurezza delle città, il fine dell'agire politico è rifuggire gli impulsi folli e turbolenti della vanagloria (Ἡ μὲν γὰρ προαίρεσις ἔστω τοῦ πολιτικοῦ τῆς ἀσφαλείας ἐχομένη καὶ φεύγουσα τὸ ταρακτικὸν τῆς κενῆς δόξης καὶ μανικόν, ὡς εἴρηται). Si noti che il passo presenta una terminologia comune a 788C (cfr. 815C, ἀσφαλείας, κενῆς δόξης; 788C, ἐσφαλμένα, δόξης κενῆς).

**788C** Il verbo *συνεφέλω* è significativamente usato anche in *Praec. ger. reip.* 813B, dove Plutarco sostiene che la diffidenza delle masse nei confronti di provvedimenti politici importanti può essere superata attraverso una finta disputa tra i governanti ed alcuni loro amici, che si persuadono presto a cambiare opinione: in questo modo i politici riescono a trascinare (*συνεφέλκονται*) il *δῆμος*, che si convince di essere guidato da chi ha a cuore solo il pubblico interesse.

Il paragone tra le masse popolari ed il mare agitato dal vento è topico. Nell'*Iliade* Omero paragona la folla dell'assemblea dei Danai e il fragore degli Argivi alle onde agitate dal vento (cfr. *Il.* 2, 144-146; 394-397). L'immagine del mare agitato dai venti ricorre in contesto politico nel fr. 12 W. di Solone (*ἔξ ἀνέμων δὲ θάλασσα ταρασσεται: ἦν δέ τις αὐτήν / μὴ κινῆ, πάντων ἐστὶ δικαιοσύνη*), che è tramandato da Plutarco in *Sol.* 3, 7 in unione con i vv. 1-2 del fr. 9 W. (*ἐκ νεφέλης πέλεται χιόνος μένος ἠδὲ χαλάζης: / βροντὴ δ' ἐκ λαμπρᾶς γίνεται ἀστεροπῆς*). Nel distico Solone descrive il mare come il "più giusto" tra gli elementi naturali, soggetto tuttavia a perdere la sua condizione di immobilità quando turbato dai venti. Per Gentili 1975, p. 161 «la metafora del mare (...) aveva la funzione di raffigurare la condizione di immobilità e di equilibrio del popolo, quando non vi è chi lo sommuove dal suo stato naturale». Per Solone, tale sommovimento metaforico avviene per opera dei venti-demagoghi/capi politici.

La metafora politica elaborata da Solone, trasformatasi ben presto in similitudine, ha goduto di una lunga fortuna nella letteratura greca e latina: essa è reimpiegata, in ambito politico, in *Hdt.* 7, 16, α 1; *Pol.* 11, 29, 9; *Cic. Pro Cluent.* 49, 138; *Liv.* 28, 27, 11; *Dio Chrys.* 3, 49; *Lib. Or.* 25, 44, 3. In Erodoto, l'immagine è inserita nel discorso rivolto al giovane Serse dall'anziano Artabano, che tenta di persuadere il nipote a non ascoltare i cattivi consigli degli uomini malvagi, sostenitori della guerra. Lo storico varia in maniera significativa l'immagine soloniana, istituendo il paragone tra il mare, utilissimo agli uomini quando non è agitato dai venti, e Serse, che possiede le doti per garantire il benessere dei cittadini, a patto che non dia ascolto ai cattivi consiglieri, capaci di turbare il suo animo come i venti i flutti. Come osserva Frassoni 2005, p. 238, in Erodoto «il mare sconvolto dai venti non è più l'immagine topica del popolo influenzato da demagoghi e tiranni (come accadrà in tutte le riprese successive del distico soloniano), ma diventa lo specchio fedele della tormentata interiorità *di un tiranno*, della sua volontà troppe volte fatta oggetto di violente pressioni esterne e inevitabilmente trascinata nell'errore». In Polibio e Livio la similitudine è impiegata all'interno del discorso rivolto da Scipione ai

soldati in rivolta; mentre, tuttavia, Polibio usa l'immagine con l'intento di sostenere che la massa è simile alla natura dei suoi capi e dei suoi consiglieri, Livio la utilizza per costruire il confronto tra l'azione negativa dei sobillatori sugli animi dei rivoltosi e quella dei soffi del vento sul mare. Nella *Pro Cluentio* Cicerone osserva, invece, che con le loro parole i demagoghi sollevano il popolo romano, di per sé pacifico, come le tempeste turbano violentemente il mare. Analogamente, anche in Dio Chrys. 3, 49 l'irruenza del vento che sommuove i flutti è paragonata a quella dei demagoghi che eccitano le folle.

Nel nostro passo Plutarco reimpiega l'immagine soloniana e si richiama ad essa attraverso precise scelte lessicali, come l'uso di θάλαττα e del composto di ταραττω (ἐκταραττόμενον); la similitudine è qui utilizzata per caratterizzare positivamente la figura degli anziani governanti che, distinguendosi dai giovani politici e dai demagoghi (citati a 788D), non trascinano con sé il popolo agitandolo come fanno i venti con il mare. Attraverso l'immagine, lo scrittore suggerisce l'idea che gli anziani governanti svolgano nei confronti del popolo un'azione benefica, tutt'altro che perturbativa, come è chiarito dal successivo uso degli avverbi πρῶως e μετρίως per qualificare la misurata azione politica dei vecchi statisti.

Il riferimento all'anziano richiamato dal suo potere per adempiere agli incarichi di governo e salvare le sorti della città in pericolo è considerato da Cuvigny 1984, p. 143 un'allusione alla proverbiale vicenda di Lucio Quinzio Cincinnato che, nel corso delle operazioni di guerra contro gli Equi, ottiene la nomina a dittatore mentre è impegnato ad arare il suo campo (458 a.C.). L'episodio è menzionato in Cic. *De sen.* 56 in relazione ai piaceri che la cura dei campi e la vita in campagna possono procurare ad un uomo anziano (cfr. Powell 1988, p. 219); è da notare che in Cicerone il racconto della famosa vicenda del dittatore romano è preceduto dal richiamo alla vecchiaia di Laerte, che tenta di lenire il dolore per la morte del figlio dandosi alla coltivazione dei campi (cfr. *De sen.* 54). L'aneddoto sull'elezione a dittatore di Cincinnato è narrato anche in Dion. 10, 24, in Liv. 3, 26, che rappresenta la fonte più dettagliata sull'episodio, in Val. Max. 4, 4, 7 e in Plin. *Nat. Hist.* 18, 19-21. Similmente a quanto si osserva in Livio, dove la figura di Cincinnato è ricordata, oltre che come esempio delle più alte virtù romane, anche come espressione della capacità di disprezzare le ricchezze, in Val. Max. 4, 4, 7 il dittatore, accostato alle figure di un non altrimenti noto Attilio e del più famoso consanguineo ed omonimo Attilio Regolo, rientra tra gli *exempla* di indigenza (*de paupertate*) connessi al motivo del richiamo alle armi di illustri uomini romani impegnati nei loro latifondi. In Plinio, il



racconto dell'episodio di Cincinnato, a cui è giustapposto un sintetico riferimento a Serrano (*agnomen* di Attilio Regolo), è invece anticipato da una breve riflessione sull'antico costume dei generali vittoriosi di coltivare i loro poteri con la stessa perizia dimostrata sul campo di battaglia.

**788D** Richiamato dal campo, l'uomo politico è invitato ad impegnarsi per la salvaguardia della città come se afferrasse un timone (ὥσπερ οἰάκων ἐφραψάμενον); per l'impiego metaforico del termine οἶαξ cfr. *Per.* 15, 2; *De Is.* 369C; per οἶαξ in relazione alla tradizionale immagine della nave dello Stato cfr. *Cleom.* 15, 1; *Arat.* 38, 5; *Phoc.* 3, 2; *Praec. ger. rep.* 801D. Per l'impegno del politico in vista della salvezza della città cfr. *Praec. ger. reip.* 815C. Come osserva Catanzaro 2009, p. 141, «il riferimento al timone rimanda sempre all'immagine della nave, ma ben più significativa appare in questa occasione la presa di posizione contro strateghi e demagoghi, accusati di produrre solo parole vuote e, come mostra l'ironica citazione del passo omerico, di essere privi di coraggio».

Δημαγωγός compare accostato a στρατηγός anche in *An seni* 784F e 790E (vd. anche *Alc.* 6, 4; *Cato Ma.* 28, 2; *Sull.* 42, 9; *De frat. am.* 486C). Per Urso 2019, p. 100, il sostantivo δημαγωγός, usato in coppia con termini indicanti cariche politiche e militari, assume in Plutarco generalmente una valenza neutra, già evidenziata da Aalders 1982, p. 30; nel nostro passo, tuttavia, la coppia di termini δημαγωγός e στρατηγός sembra essere impiegata in senso dispregiativo, come emerge sia dall'uso del verbo παρωθέω per descrivere l'atto di allontanamento di strateghi e demagoghi da parte delle città – sostituiti nel comando del corpo cittadino dall'anziano uomo politico con esperienza – sia dalla malcelata critica al loro modo di parlare alle masse (βοᾶν μέγα καὶ λέγειν ἄπνευστὶ καὶ νῆ Δία τοῖς πολεμίοις «διαβάντας εὖ» μάχεσθαι) (sull'uso di δημαγωγός in Plutarco cfr. Urso 2019, pp. 97-105). In particolare, si può osservare come Plutarco sembri riferire agli strateghi la prerogativa di urlare forte e di parlare senza prendere fiato, e ai demagoghi quella di combattere contro i nemici “stando ben saldi sulle gambe” (*Il.* 12, 458).

Per descrivere l'ostinazione e la fermezza degli strateghi in ambito bellico Plutarco si serve dell'espressione omerica εὖ διαβάς (*Il.* 12, 458), qui volta all'accusativo plurale διαβάντας εὖ per motivi di concordanza; in Omero, il participio è riferito a Ettore che, tenendosi ben saldo sulle gambe, colpisce con un pesante macigno i cardini di una porta;

l'espressione ricorre anche in Tirteo (fr. 10, 31 W. Ἀλλά τις εὖ διαβὰς μενέτω ποσὶν ἀμφοτέροισι), che rivolge ai giovani soldati l'invito a combattere con ostinazione e ferocia. Il sintagma διαβάντας εὖ ricorre anche in Plat. *Leg.* 630b dove, discutendo delle capacità belliche dei mercenari, il filosofo accenna a Tirteo (διαβάντες δ' εὖ καὶ μαχόμενοι ἐθέλοντες ἀποθνήσκειν ἐν ᾧ πολέμῳ φράζει Τύρταιος τῶν μισθοφόρων εἰσὶν πάμπολλοι ...).

L'episodio che vede Timoteo pronunciare parole di spregio nei confronti del giovane avversario Carete – che gli oratori contrapponevano ad Ificrate e a Timoteo, ritenendo che dovesse diventare stratego – è presente anche in *Reg. et imp. apoph.* 187C, dove Plutarco si limita a riferire, sinteticamente, le parole che Timoteo rivolge ai retori che giudicano Carete degno di comandare sugli Ateniesi (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»). Diversamente da quanto si osserva in *Reg. imp. apoph.*, dove il breve aneddoto è inserito all'interno di una più ampia serie di apoftegmi che consentono di far luce sulla personalità di Timoteo e sulle caratteristiche che lo rendono un buono stratego, qui l'episodio, che si presenta più complesso e ricco di dettagli, è utilizzato da Plutarco per dimostrare che, per un buon politico, il vigore fisico non rappresenta una qualità necessaria ed indispensabile al comando. In entrambi i passi, la figura del giovane e vigoroso Carete è contrapposta a quella del vecchio generale Timoteo – a cui, a 788D, si accompagna anche Ificrate –, che ritiene l'avversario inadatto a ricoprire la strategia, ma idoneo soltanto a portare le coperte ad uno stratego (τῷ στρατηγῷ τὰ στρώματα κομίζειν). Come osserva Citro 2013-2014, p. 231, attraverso le sue sarcastiche parole non soltanto Timoteo nega che Carete posseda le qualità e le doti di uno stratega, ma sconfessa anche le abilità del giovane come soldato, relegandolo all'umile ruolo di servitore di un combattente. Nel nostro passo, la derisoria risposta di Timoteo è significativamente completata dalla sintetica enumerazione delle qualità mentali che uno stratego deve possedere per dirsi tale, cioè la capacità di previsione degli eventi sulla base dell'esperienza e l'attitudine alla lucida riflessione su ciò che è utile. Sembra rilevante osservare che anche in *Comp. Per. Fab. Max.* 2, 3 lo scrittore sostiene che il buon comandante non deve solo sfruttare bene il presente, ma deve essere in grado di prevedere il futuro.

Servendosi dell'aneddoto, Plutarco ha qui inteso tratteggiare il profilo del buon comandante e politico, che coincide con quello dell'anziano governante. Non

casualmente, rifacendosi ad Omero, Plutarco fa dire a Timoteo che uno στρατηγός è colui che sa osservare i fatti “ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω”; l’espressione è contenuta, nella forma ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω, in *Il.* 1, 343; 3, 109 (per il solo πρόσω καὶ ὀπίσω cf. *Il.* 18, 250; *Od.* 24, 452) ed è impiegata da Plutarco anche in *Quaest. Rom.* 279C, dove è esplicitamente attribuita ad Omero, e in *De stoic. rep.* 1035D. In Omero, l’espressione è anticipata da verbi di percezione, come ὁράω, νοέω e λεύσσω; in particolare, in *Il.* 1, 343 (οὐδέ τι οἶδε νοῆσαι ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω) essa è introdotta dall’impiego dal pleonastico sintagma οἶδε νοῆσαι ed è rivolta da Achille ad Agamennone che, accusato di essere incapace di valutare la strategia migliore per salvare i suoi soldati, dimostra di non possedere un modo d’agire che tenga conto delle sue conseguenze future, sulla base della valutazione dell’esperienza dei fatti del passato, come invece sa fare Achille. In *Il.* 3, 109-110 e in *Od.* 24, 451-452, τοῖσι δὲ καὶ μετέειπε γέρων ἦρωσ Ἀλιθέρσης Μαστορίδης: ὁ γὰρ οἶος ὄρα πρόσω καὶ ὀπίσω l’espressione è utilizzata per evidenziare l’attitudine degli anziani a cogliere con lucido intelletto le connessioni logiche tra eventi del passato e del futuro. Non sorprende, dunque, la scelta di Plutarco di riutilizzare, all’interno dell’aneddoto su Timoteo e Carete, la formula ἅμα πρόσω καὶ ὀπίσω, con la quale Omero definisce tanto le eccezionali capacità predittive del giovane indovino Polidamante (*Il.* 18, 250), quanto la πρόνοια degli anziani. Lo στρατηγός tratteggiato nel nostro passo da Timoteo, inoltre, deve essere anche in grado di riflettere su ciò che è utile, senza essere turbato da alcuna passione. L’uso del composto di ταραττώ (ἐπιταραττόμενον) è significativo: oltre a rappresentare un diretto richiamo a 788C – dove è utilizzato per evidenziare che gli anziani governanti non turbano le masse come fanno i venti con il mare – il verbo ταραττώ è impiegato da Plutarco anche a 799A per descrivere lo stato di agitazione e ansia dei politici che si avvicinano la vita pubblica in modo accidentale ed inaspettato; a questi, lo scrittore contrappone coloro che entrano in politica con tranquillità, dopo opportuna preparazione e riflessione (λογισμοῦ) e, pertanto, affrontano con serenità le vicende politiche. L’uomo politico ideale descritto da Plutarco è evidentemente educato al controllo delle passioni e, dunque, possiede una stabilità caratteriale che gli consente di sostenere con equilibrio le difficoltà connesse all’attività di governo (Xenophontos 2016, p. 130). Gli anziani governanti, nei quali l’età avanzata smorza e affievolisce le passioni, si dimostrano perciò più abili dei giovani nel fronteggiare malevoli sentimenti politici (come la φιλονεικία e la φιλοδοξία).

**788E** Plutarco passa qui a esaminare alcune delle caratteristiche dell'età senile, di cui descrive la capacità di spegnere e raffreddare le passioni più smodate (come il desiderio erotico) senza intaccare lo slancio all'azione. Lo scrittore dà avvio alla sua riflessione citando un famoso aneddoto su Sofocle, traddito da Plat. *Rep.* 329b-c e ricordato in Aeschn. *Epist.* 5, 5 e in Cic. *De Sen.* 47. L'episodio, che è ripreso da Plutarco in *De cup.* 525A e in *Non posse suaviter* 1094E, è inoltre citato sinteticamente in Val. Max. 4, 3 ext. 2, in Clem. *Paed.* 2, 10, 95 e in Stob. *Anth.* 3, 6, 42; le parole del tragediografo sono parafrasate da Athen. 12, 510b; Philostr. *Ap.* 1,13; Amm. Marc. 25, 4, 2; Olymp. *In Gorg.* 5,10,6-9.

In *Rep.* 329b-c Cefalo ricorda che, a chi chiedeva a Sofocle se fosse in grado di godere ancora di una donna, il tragediografo rispondeva che era contento di essersi liberato della passione amorosa come se fosse fuggito da un padrone furioso e selvaggio (Καὶ δὴ καὶ Σοφοκλεῖ ποτε τῷ ποιητῇ παρεγενόμενην ἐρωτωμένῳ ὑπὸ τινος: “πῶς” ἔφη, “ὦ Σοφοκλείς, ἔχεις πρὸς τὰ φροδίσια; ἔτι οἷός τε εἶ γυναικὶ συγγίγνεσθαι ;” καὶ ὃς “εὐφήμεῖ” ἔφη, “ὦ ἄνθρωπε· ἀσμενέστατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποφυγῶν”). Attraverso tale aneddoto Platone tenta di dimostrare non soltanto che il rimpianto per i piaceri giovanili non interessa indistintamente tutti gli uomini, ma anche che, in vecchiaia, l'assenza dei desideri carnali rappresenta una condizione piacevole. In Aeschn., *Epist.* 5, 5 l'aneddoto è usato dall'oratore per descrivere la sua felice condizione di esiliato: egli, infatti, gioisce per essersi liberato dalla passione di amministrare lo Stato come se si fosse liberato da una cagna furiosa, similmente a quanto si racconta che fece il vecchio Sofocle con un altro tipo di passione (καὶ ὅτε μὲν ὑπεραγαπῶ τὰ παρόντα, καὶ ὅπερ φασὶ Σοφοκλέα ἤδη γέροντα ὑπὲρ ἄλλης ἡδονῆς εἰπεῖν, ὥσπερ κυνὸς λυττώσης ἀπηλλάχθαι ποτὲ τῆς τοῦ πολιτεύεσθαι ἡδονῆς δοκῶ...). Analogamente a Platone, invece, Cicerone si serve dell'aneddoto per sostenere che in vecchiaia non si prova rimpianto per il piacere carnale, poiché non se ne avverte la mancanza (*De sen.* 47, *Credo sed ne desideratur quidem; nihil autem est molestum quod non desideres*).

Facendo dell'aneddoto un impiego diverso da quello degli scrittori che lo hanno preceduto, Plutarco si serve qui dell'episodio su Sofocle per evidenziare che la vecchiaia favorisce positivamente l'attività politica di un anziano governante, perché ne indebolisce o ne spegne completamente gli impulsi irrazionali, tra cui, oltre alle smanie amorose, rientrano l'amore per le contese (φιλονεικία) e per la gloria (φιλοδοξία) e la mania di primeggiare. A ben vedere, nel nostro passo l'impiego dell'aneddoto risulta quasi

“rovesciato” rispetto al suo uso in Eschine: mentre, infatti, l’oratore cita l’episodio per esprimere la sua gioia per essersi allontanato dalla politica, Plutarco utilizza l’*exemplum* di Sofocle per sostenere che la vecchiaia è l’età più adatta alla politica stessa.

Diversamente che a 788E, in *Non posse suaviter* 1094F-1095A l’aneddoto su Sofocle è utilizzato, unitamente al fr. 23K. di Euripide (citato anche a 786A), per criticare Epicuro e i suoi seguaci, che desiderano godere a tutti i costi dei piaceri carnali, anche quando il corpo viene meno (1095B). Alla figura di Epicuro, che si interroga sulla possibilità che l’anziano riesca a godere ancora dei piaceri d’amore, Plutarco contrappone l’*exemplum* virtuoso di Sofocle, sottolineando così il contrasto tra due modelli di vita differenti (*Non posse suaviter* 1094E-F, διαπορεῖ γούν, εἰ γέρον ὁ σοφὸς ὦν καὶ μὴ δυνάμενος πλησιάζειν ἔτι ταῖς τῶν καλῶν ἀφαῖς χαίρει καὶ ψηλαφήσειν, οὐ τὰ αὐτὰ μέντοι Σοφοκλεῖ διανοούμενος ἀσμένως ἐκφυγόντι τὴν ἡδονὴν ταύτην ὥσπερ ἄγριον καὶ λυττῶντα δεσπότην). Inserito nel contesto della polemica anti-epicurea, l’aneddoto introduce la critica di Plutarco all’attitudine dei filosofi del Giardino a cercare di richiamare alla memoria o di riattizzare in vecchiaia i piaceri del corpo, anziché provare a godere di quelli dello spirito.

In *De cupiditate* 525A l’aneddoto è invece inserito in una più ampia riflessione sull’avarizia, vista come un desiderio che ostacola il suo stesso soddisfacimento. Plutarco considera positivo il fatto che i desideri vengano meno insieme ai piaceri, ma sottolinea che questa circostanza non si verifica con l’avarizia poiché essa, costringendo ad accumulare senza poter usare, suscita il desiderio di ricchezza, ma elimina il piacere.

Nei tre passi plutarchei, il racconto dell’aneddoto è più stringato che nella *Repubblica*, poiché il Cheronese si limita a parafrasare solo la risposta di Sofocle; dal punto di vista lessicale, tuttavia, le menzioni plutarchee dell’episodio contengono molti dei termini impiegati da Platone (ad es., Plutarco utilizza, come Platone, l’aggettivo ἄγριος ed il participio di λύσσαω in riferimento al δεσπότης; si confronti anche ἀσμενέστατα in Platone con ἄσμενος in *An seni* e ἀσμένως in *Non posse suaviter*).

Le considerazioni espresse nel nostro passo contribuiscono a chiarire il pensiero di Plutarco in merito allo φθόνος in ambito politico; se, infatti, a 787C-D lo scrittore afferma che gli anziani sono (generalmente) al riparo dalle invidie dei rivali in virtù della luminosità della loro fama, qui Plutarco precisa che gli anziani governanti sono addirittura poco avvezzi a provare invidia e gelosia verso gli altri, poiché tali passioni sono raffreddate dalla condizione stessa della vecchiaia; seppur in via del tutto teorica, quindi,

lo scrittore di Cheronea ritiene che gli anziani governanti non siano in grado né di provare invidia né di esserne investiti. Si noti che in Plutarco il termine φθόνος compare spesso accostato a ζηλοτυπία (cfr. *Per.* 10, 7; *Pelop.* 4, 3; *Arat.* 54, 7; *Quom. quis suos* 78E; *De cap. ex. in.* 91E anche con φιλονεικία; *De tranq. an.* 468B; *De frat. am.* 486B; *De cur.* 517F; *De laud. ips.* 540B; *De soll. an.* 961D).

Il verbo παραμβλύνω è *hapax* ed è qui usato metaforicamente per indicare la capacità della vecchiaia di alleviare le passioni dell'anima; già a 783B ἀμβλύνω è utilizzato in riferimento a γῆρας, di cui si dice che è in grado di smorzare l'ambizione. In *Quaest. conv.* 716A il verbo è significativamente usato per descrivere la capacità del vino di affievolire gli impulsi irrazionali, mentre in *De tuend. san* 132A lo scrittore utilizza ἀμβλύνω per sostenere che gli altri cibi smorzano meno le capacità intellettive (τὸ λογικόν) di quanto non faccia il consumo di carne. Altrove il verbo è impiegato anche per l'indebolirsi delle facoltà sensibili (*De def. or.* 433A), dei nervi (*Quaest. conv.* 647B), e per l'attenuarsi del dolore (*Cons. ad ux.* 610B). Si noti, inoltre, che ἀμβλύνω è usato insieme al composto ἀνασβέννυμι in *Quaest. nat.* 917D, dove Plutarco si interroga sulla possibilità che gli impulsi (ὄρμαι) dei suini selvatici siano affievoliti e spenti dalla loro riluttanza all'accoppiamento.

I verbi (dal significato affine) ἀποσβέννυμι e καταψύχω sono qui usati con valore metaforico. Σβέννυμι ricorre impiegato in maniera analoga al nostro passo anche in *Pomp.* 8, 6, dove Plutarco ricorda che l'età senile ha ormai spento la combattività e il coraggio di Metello, riaccesi nuovamente da Pompeo (καὶ τοῦ Μετέλλου τὸ μάχιμον καὶ θαρσαλέον ἤδη σβεννύμενον ὑπὸ γήρωσ). Καταψύχω ricorre anche altrove in *An seni*: a 787A esso è significativamente impiegato con κατασβέννυμι all'interno del metaforico confronto tra il fuoco e la δόξα che, proprio come una fiamma, viene riaccesa con difficoltà dopo che è stata spenta e raffreddata. A 793B, invece, Plutarco utilizza il verbo per sostenere che gli anziani non devono farsi irrigidire e raffreddare dall'inattività. In *Pomp.* 46, 6 il Cheronese ricorda che l'ozio e il piacere sono causa del raffreddamento di τὸ πρακτικόν di Lucullo, che egli qualifica, in maniera pregnante, come ἀμβλύς.

La proposizione comparativa che conclude il paragrafo (τοσοῦτον... ὅσον) completa la disamina di Plutarco sulla capacità della vecchiaia di smorzare le passioni, sottolineando nuovamente che l'età senile arreca ai governanti importanti vantaggi; essa, infatti, preserva nei vecchi lo slancio all'azione e, contribuendo a stornare da loro le passioni

eccessive ed infuocate (come quelle dei giovani), riesce ad indirizzare i governanti verso ragionamenti sobri ed equilibrati.

L'uso (metaforico) dell'aggettivo διάπυρος per qualificare i πάθη rappresenta un diretto richiamo ai precedenti ἀποσβέννυσι e καταψύχει. In *Alc.* 18, 2 il termine è impiegato per descrivere il carattere di Lamaco che, pur essendo più vecchio di Alcibiade, non si dimostra inferiore a lui in fatto di audacia e combattività (Λάμαχος ἡλικία προήκων ὁμως ἐδόκει μηδὲν ἥττον εἶναι τοῦ Ἀλκιβιάδου διάπυρος καὶ φιλοκίνδυνος ἐν τοῖς ἀγῶσι).

Ἄκρατος è evidentemente in relazione con νήφω; il verbo è qui utilizzato da Plutarco per definire le passioni da cui siano stati liberati gli anziani. I due termini, utilizzati generalmente in relazione al vino (in Plutarco per ἄκρατος vd. ad es. *De cohib. ira* 456E; *Quaest. conv.* 716E; per νήφω vd. ad es. *Quaest. conv.* 716A; fr. 134 Sandbach), ricorrono anche a 791C dove, servendosi di un'immagine platonica, lo scrittore ricorda che la prudenza senile tempera la schiettezza giovanile (τὸ ἄκρατον) proprio come il dio folle, il vino, è corretto dal dio sobrio, l'acqua (θεῶν νήφοντι). In *Alc.* 18, 8 ἄκρατον definisce l'intemperanza giovanile.

## Capitolo 9.

**788F** Ribadendo l'idea – già espressa a 788B – secondo cui i malanni della vecchiaia non impediscono di procedere sulla strada di una carriera politica già avviata, a 788F-789A Plutarco prende in esame il motivo dell'inattività e della debolezza fisica degli anziani in relazione al tema del tardivo ingresso in politica. Ritenendo che si possa invitare al riposo soltanto chi, divenuto vecchio, non abbia mai esercitato gli incarichi politici e non, al contrario, l'anziano governante con esperienza, lo scrittore rivolge parole di biasimo nei confronti di quanti, ormai vecchi ed inesperti di incarichi di governo, decidono di entrare in politica. Plutarco fa oggetto delle sue critiche gli anziani che si dimostrano incuranti della propria età ed iniziano a comportarsi come i giovani (νεανιεύομαι) e, in particolare, biasima quelli che, spinti da una malcelata ambizione, abbandonano il consueto riposo domestico (οικουρία) brigando per ottenere qualche incarico politico.

L'aggettivo διατρεπτικός è impiegato da Plutarco per qualificare il carattere dissuasivo del suo λόγος, rivolto ai vecchi desiderosi di entrare in politica. Non esistono altre attestazioni dell'aggettivo al grado positivo; in Clem. *Str.* 2, 10, 47, 4 si rintraccia l'unica attestazione come superlativo neutro avverbiale (διατρεπικώτατα).

In Plutarco il verbo νεανιεύομαι è altrove utilizzato per indicare il comportamento leggero, scanzonato e temerario dei giovani (cfr. *Cato Ma.* 5, 7; *Dem.* 3, 2; *Lys.* 9, 1; *Num.* 12, 11; *Marc.* 14, 12) o i loro atti insolenti (cfr. *Mar.* 26, 9). Nel nostro contesto, dove è accostato in una raffinata espressione ossimorica al sostantivo πολιά, che indica la canizie, è impiegato in senso dispregiativo per descrivere l'atteggiamento imprudente e baldanzoso di chi, non più giovane, vuole avvicinarsi avventatamente e in maniera inesperta alla vita politica.

L'impiego del termine οικουρία per indicare la vita domestica sembra rappresentare un richiamo alle riflessioni contenute a 784A, dove la condizione degli anziani governanti in ritiro dalla vita politica è accostata all'ozio casalingo delle donne (οικουρίαν γυναικῶν). Differentemente da quanto avviene a 784A, l'inattività domestica è qui paragonata alla malattia (ὥσπερ νοσηλείας) ed il termine οικουρία è impiegato per definire la condizione degli anziani che non hanno mai fatto esperienza della vita politica. Si osserva una significativa coincidenza contenutistica tra il passo in questione e una *sententia* attribuita



a Seneca, nella quale si definisce più rispettabile chi dedica la sua vecchiaia al riposo di chi, già anziano, decide di intraprendere un'attività o iniziare un lavoro (cfr. Sen. *Mor.* 88 *Honestior est qui senectutem ad otium rettulit, quam qui in senectutem venit et tunc incipiat laborare*; cfr. Lelli 2021, p. 766)

J<sup>2</sup>αAE tramandano la lezione *πραγματείαν* che, in quanto termine più generico, potrebbe essere una banalizzazione della lezione *γραμματείαν*, trådita da XJy. Cuvigny 1984, p. 144, che accoglie *γραμματείαν*, ritiene che Plutarco alluda qui alla funzione del segretario del Consiglio e del popolo (*γραμματεὺς βουλῆς καὶ δήμου*). Jones 1940, p. 239 ricorda che il ruolo del segretario acquista particolare prestigio in epoca romana, divenendo un ufficio di rilevanza politica; il segretario, infatti, era spesso chiamato a presiedere l'assemblea e il Consiglio. In *An seni* 796E accanto alla funzione di stratego (*στρατηγῶσιν*) Plutarco ricorda quella di segretario (*γραμματεῦσιν*); in *Comp. Eum. Sert.* 1, 6 il Cheronese sembra impiegare i termini *στρατηγία* e *γραμματεία* in antitesi, sottolineando che Sertorio ottenne il comando perché ammirato per il suo incarico di senatore e magistrato, mentre Eumene lo ottenne nonostante fosse poco apprezzato per il suo ufficio di segretario (*καὶ Σερτώριος μὲν ἀπὸ βουλῆς καὶ στρατηγίας θαυμαζόμενος, Εὐμενῆς δὲ διὰ τὴν γραμματείαν καταφρονούμενος, ἐφ' ἡγεμονίαν προῆλθεν*). Qui lo scrittore potrebbe aver utilizzato *γραμματεία* per indicare un ufficio politico, in contrapposizione a *στρατηγία*, con cui si definisce l'incarico militare di stratego. (Per uno studio dettagliato sulla funzione del segretario in Atene e nel Peloponneso cfr. Abbott 2012)

La condanna del tardivo ingresso in politica da parte degli anziani è introdotta dalla citazione del v. 258 dell'*Oreste* di Euripide, rivolto da Elettra al fratello delirante, quando cerca di invitarlo al riposo e alla tranquillità; nella tragedia euripidea, infatti, il matricida Oreste è descritto come un uomo intimamente logorato dal tarlo della colpa, sprofondato in uno stato di inerzia che lo costringe ad un riposo a letto, condizione a cui si alternano momenti di follia e terribili visioni.

La citazione tragica era presente già in Crisippo di Soli, che cita il verso (insieme al successivo e dopo i vv. 255-257) all'interno di una riflessione sul motivo della *φαντασία*, intesa come "allucinazione" causata ad un alterato stato mentale (cfr. Chrysip. *Aet. Plac.* IV 12, 1 = SVF II, fr. 54, p. 22 von Arnim = Ps.-Plut. *Plac. Phil.* 901A). Nel *Glossario* ippocratico di Erotiano il v. 258 è invece citato insieme al v. 259 per spiegare il lemma *σάφα* (Erot., p. 118 Klein).

La citazione è impiegata anche in *De tranq. an.* 465C; *Animine an corporis* 501C; *Adv. Col.* 1126A, (e nel già ricordato *Plac. Phil.* 901A). Come osserva Schubert 2017, p. 47, Plutarco è l'unico autore antico che cita il passo tragico più di una volta; nei diversi trattati la citazione non è inserita in modo incoerente, ma è ben inclusa nei differenti contesti. Nel nostro passo, Plutarco sovrappone alla condizione di malattia e astenia fisica dell'Oreste euripideo quella degli uomini che, dopo aver trascorso lunghi anni in casa, a riposo, pretendono di diventare strateghi o segretari, come se fossero d'improvviso guariti da una malattia (ὥσπερ νοσηλείας). Sembra particolarmente significativo che anche in *De tranq. an.* 465C la citazione tragica è inserita all'interno di una riflessione sul tema dell'inattività in ambito politico: per Plutarco, infatti, sarebbe inefficace consigliare l'inattività come mezzo per raggiungere la tranquillità dell'animo, così come risulterebbe infruttuoso rivolgere ad un malato le parole pronunciate da Elettra al fratello delirante (Ἴον ἀρρώστῳ παραινῶν ἐκάστῳ) (cfr. Pettine 1984, p. 135); in *Adv. Col.* 1126A, invece, le parole di Elettra sono utilizzate per difendere i filosofi e le scuole filosofiche criticate da Colote. Plutarco ricorda, infatti, che Colote aveva scritto contro Antidoro e Bione e, dato il suo disinteresse per la vita politica, avrebbe potuto ricevere in risposta alle sue critiche l'esortazione a starsene buono. In *Animine an corporis* 501C, lo scrittore di Cheronea si serve della citazione euripidea all'interno di una più ampia considerazione sulle malattie del corpo e sul comportamento dei malati. Il passo è inoltre citato in Gal. *De meth. med.* 1, 946, 12, in *Lib. Or.* 23, 1, 69.

**789A** La locuzione ὁ δὲ, a cui sono riferiti i participi maschili singolari οὐκ ἔδῶν, ἀνακαλούμενος e κελεύων, è stata variamente interpretata: Fowler 1936, Barigazzi 1984, Pisani 2017, Giardini 2020 leggono in ὁ δὲ un riferimento al sostantivo λόγος, soggetto del periodo contenuto a 788F (Οὐ ... δεμνίσις»); in particolare, Barigazzi 1984, p. 175 suggerisce di integrare l'articolo ὁ prima di πρὸς (λόγος <ὁ> πρὸς...), giustificando la sua proposta sulla base della contrapposizione espressa nel periodo immediatamente seguente (ὁ δὲ... οὐκ ἔδῶν...); tale contrapposizione si osserva anche a 789A-B, in riferimento a persone (ὁ ἀποτρέπων καὶ λέγων... ὁ δὲ οἰόμενος).

Goodwin 1874, Cuvigny 1984 e De Lazzer 1991 interpretano il passo in modo analogo, dando al testo un senso generale: Goodwin interpreta ὁ δὲ come un soggetto generico («is he who will not suffer...shall call back and command»), mentre Cuvigny traduce i tre participi greci (οὐκ ἔδῶν, καλούμενος e κελεύων) come infiniti (sostantivati) in funzione

di soggetto («refuse ... rappeler ... inviter»). De Lazzer 1991 rende, invece, i participi con forme verbali riferite a un “noi” generico («non permettiamo ... chiamiamo ... invitiamo»).

Pur non potendo escludere che con ὁ δὲ Plutarco abbia inteso richiamarsi al precedente λόγος, l'interpretazione di Goodwin sembra da preferire, sulla base dell'intera struttura del capitolo, in cui si rintraccia la presenza di participi sostantivati sia a 789A (ὁ...ἀποτρέπων καὶ λέγων) che a 789B (ὁ δὲ... οἰόμενος). Sembra, inoltre, significativo che non esistono attestazioni dell'impiego dell'aggettivo ἀγνώμων in riferimento a λόγος.

Le espressioni ἐπὶ τὴν δᾶδα προελθεῖν e κορωνίς τοῦ βίου sono impiegate con valore metaforico per indicare il termine ultimo della vita (cfr. LSJ s.v. δαίς; κορωνίς). Δαίς fa riferimento alla “fiaccola funebre”, utilizzata durante il rito funerario. Nel corso della processione funebre, le torce accompagnavano il defunto verso il luogo della sepoltura; è verosimile credere che esse, oltre a ricordare l'antica usanza di seppellire di notte i defunti – specie i bambini – avessero anche un significato allegorico, simboleggiando la luce che illumina la strada verso il mondo degli inferi (cfr. Hope 2009, p. 76). Il termine κορωνίς indica la corona di fiori in Stesich. fr. 189 P; il sostantivo è anche impiegato per indicare la coronide usata al termine di un libro o di un capitolo (cfr. Dion. *Rhet.* 4, 109). In *Quom. adul.* 66E Plutarco impiega κορωνίς in riferimento alla fine dell'opera, mentre in *De Alex.* 334C lo scrittore ricorre alla perifrasi ἀπὸ τῆς ἀρχῆς μέχρι τῆς κορωνίδος per indicare il processo creativo del poeta Filosseno che, incaricato da Dioniso di correggere una sua tragedia, riscrisse l'opera di nuovo dall'inizio alle fine. Analogamente al nostro passo, in *De comm. not.* 1066A il termine è usato metaforicamente, in riferimento a βίος, per definire il termine dell'esistenza (καὶ πᾶς ὁ βίος εὐθὺς ἐκ παρόδου καὶ ἀρχῆς ἄχρι κορωνίδος).

Non è chiaro a cosa/chi Plutarco intenda riferirsi con ἐκεῖνω, la cui interpretazione dipende evidentemente dal senso del precedente ὁ δὲ. In Fowler 1936, Pisani 2017 e Giardini 2020 ἐκεῖνω (come ὁ δὲ) è riferito a λόγος (788F): Plutarco sosterebbe che il discorso che esorta i vecchi governanti ad allontanarsi dalla politica dopo un lungo tirocinio è sconsiderato e per nulla simile al discorso precedente, nel quale, in modo giusto, si consiglia il riposo ai vecchi smaniosi di entrare in politica. Lo scrittore sosterebbe così che non è sempre opportuno consigliare ad un vecchio di tenersi lontano dagli affari pubblici. Goodwin 1874 e Cuvigny 1984, che interpretano ὁ δὲ come un soggetto generico, forniscono due diverse traduzioni ed interpretazioni di ἐκεῖνω.

Goodwin antepone la traduzione di παντάπασιν ἀγνώμων καὶ μηδὲν ἐκείνω προσεικώς ἐστὶν a quella di ὁ δὲ (...) e traduce il pronome dimostrativo ἐκείνω con un generico “this”. Nella traduzione inglese, this sembra riferirsi a ἐξανισταμένου... κινουμένου... γέροντος, “old man who... shall set ...or perform...”; pertanto, stando a tale interpretazione, Plutarco evidenzerebbe la profonda differenza che intercorre tra l’anziano che briga per ottenere gli incarichi politici e colui (ὁ δὲ) che incita il vecchio governante con esperienza ad abbandonare la politica. Non sembra, tuttavia, da escludere l’ipotesi che this sia riferito (come ὁ δὲ) ad un generico soggetto sottinteso, la persona (indicata nella traduzione di Goodwin come il poeta di cui è citato il verso) che rivolgerebbe il λόγος διατρεπτικός a chi desidera iniziare l’attività politica in tarda età, consigliandogli il riposo; a costui si contrapporrebbe quell’ὁ δὲ, che ingiustamente suggerisce agli anziani governanti di allontanarsi dalla politica. Cuvigny traduce ἐκείνω con “attitude”, termine che si riferisce al comportamento di chi, in modo giusto, consiglia il riposo ai vecchi che bramano di entrare in politica.

L’articolato periodo introdotto da ὥσπερ sviluppa il tema dell’allontanamento degli anziani governanti dalla politica attraverso il ricorso a due esemplari paralleli con la vita coniugale. Come Plutarco ritiene sia insensato ostacolare la già avviata carriera politica di un vecchio governante, esortandolo al ritiro (789A), allo stesso modo giudica inopportuno consigliare ad un vecchio di ripudiare l’anziana moglie, che vive con lui da tempo, per sostituirla con una più giovane concubina; al contrario, ritiene invece opportuno tanto consigliare di non intraprendere la vita politica ad un anziano che ne sia inesperto (788F), quanto dissuadere un vecchio dal contrarre nozze fuori tempo, sposando una donna più giovane.

L’anziano uomo in procinto di sposarsi è descritto da Plutarco come già incoronato e profumato (ἐστεφανωμένον καὶ μυριζόμενον). Sebbene non vi siano molte testimonianze circa l’uso delle corone negli antichi riti nuziali, alcuni scrittori latini come Plauto, Stazio e Apuleio (cfr. Pl. *Cas.* 767–768; Stat. *Silv.* 1, 2; Apul. *Met.* 4, 27) menzionano l’impiego di corone come ornamento per lo sposo (cfr. Hersh 2010, pp. 90, 92); in Aristofane, invece, è contenuto un riferimento alla pratica di cospargere di profumo il futuro marito (cfr. Aristoph. *Plut.* 529; Oakley-Sinos 1993, p.16).

Plutarco immagina che siano pronunciate contro l’anziano sposo le medesime parole di scherno rivolte a Filottete, in procinto di prender moglie. Lo scrittore di Cheronea riporta qui, inserendoli all’interno di un discorso diretto, i due versi di un frammento incerta

attribuzione, riportato tra gli *adespota* tragici in Nauck<sup>2</sup> 1964, p. 841 e in Snell-Kannicht 1981, II, p. 22 (fr. *adesp. tr.* 10 K.-Sn.). Musgrave 1797, p. 21 riportava il distico tra i frammenti euripidei del perduto dramma *Filottete*; Matthiae 1829, p. 289 attribuiva i versi al poeta comico Strattide, autore di un'opera dal titolo *Filottete (fortasse locus est Strattidis comici, cuius Philoctetes ab Athenaeo, Polluce et Suida commemoratur)*; tale attribuzione è tuttavia ritenuta erronea da Herwerden 1862, p. 87 sulla base dell'impiego della forma del vocativo τάλας nei soli poeti tragici (*soli tragici utuntur in vocativo forma τάλας, comici contra constanter τάλαν*). Kock 1888, III, p. 609, riporta il distico tra i frammenti comici adespoti (fr. *adesp.* 1215), mentre Kassel-Austin non lo accolgono nella raccolta. Koraes 1824, p. 127, attribuisce il distico ad un dramma perduto di Euripide ed avanza l'ipotesi che i versi siano rivolti da Odisseo a Filottete.

Il richiamo alla figura di Filottete sembra qui completare il discorso sulla malattia e l'infermità esposto a 788F. Il distico – verosimilmente canzonatorio – rivolto a Filottete si inserisce perfettamente all'interno delle riflessioni del Cheronese circa la condizione di coloro che decidono di intraprendere un nuovo percorso di vita fuori tempo. Sovrapponendo la condizione del malato e claudicante Filottete a quella dell'anziano sposo, Plutarco rende particolarmente risibile l'atteggiamento e la figura di quest'ultimo, che agisce in contrasto con l'età, sottolineando attraverso una litote (οὐκ ἄτοπός ἐστι) quanto sia importante distogliere gli anziani dall'intraprendere progetti incompatibili con la loro età. Il secondo verso del distico presente in *An seni* è inoltre citato da Plutarco anche in *Sol.* 20, 8, a conclusione di una disamina sulle norme promosse da Solone in ambito matrimoniale. Dopo aver ammonito a non contrarre nozze in contrasto con l'età, il Cheronese immagina (similmente a quanto fa nel passo in questione) che un magistrato o un legislatore possano rivolgere ad un anziano che desidera sposare una giovane donna le parole rivolte a Filottete (Εὖ γοῦν ὡς γαμεῖν ἔχεις τάλας).

Anche in *Cato Ma.* 33, 6 Plutarco esprime parole di biasimo nei confronti dei matrimoni tra un uomo anziano ed una giovane donna; ricordando, infatti, le seconde nozze contratte da Catone in età avanzata, lo scrittore si dimostra critico nei confronti della scelta di vita del censore, ritenendo tali nozze e le motivazioni su cui sono fondate – come quella di generare nuovi bravi figli – a dir poco vergognose (cfr. anche *Cato Ma.* 24, 1-7). In *Flam.* 16, 1 e *Phil.* 17, 1 Plutarco condanna le nozze di Antioco, che ormai avanti negli anni sposa la figlia di Cleotolemo.

**789B** Il tema del matrimonio tardivo degli uomini anziani è considerato da Plutarco oggetto di divertimento e scherzo (παίζουσιν) per gli stessi vecchi che, ironizzando sul tema, si dimostrano consapevoli della risibilità delle nozze contratte in tarda età. A riprova di tale consapevolezza, lo scrittore cita in via esemplificativa un frammento comico anonimo, in cui un uomo anziano dichiara di sposarsi in tarda età in favore del suo vicinato (fr. *adesp. com.* 738 K.-A., Γαμῶ γέρων, εὖ οἶδα, καὶ τοῖς γείτοσιν). Tale frammento è messo in relazione da Kock 1884, II, p. 158 e da Kassel-Austin 1995, vol. 8 p. 212 con alcuni versi del poeta comico Alessandride sul matrimonio (fr. 53 K.-A., 11-12, ἀλλ' ἔλαβεν ὠραίαν τις· οὐδὲν γίνεται / μᾶλλον τι τοῦ γήμαντος ἢ τῶν γειτόνων), in cui si sostiene che lo sposo dovrà condividere la bellezza di sua moglie con il vicinato; il nostro frammento è inoltre tematicamente vicino anche ad un trimetro giambico, verosimilmente comico, relativo ad uno sposo anziano, in cui si dice che un vecchio fico è capace di rallegrare i vicini (cfr. *Macar.* 2, 97 = *App. prov.* 1, 73 Γέρων ἐρινὸς εὐφρανεῖ τοὺς γείτονας: ὁ λόγος ἐπὶ γεγαμηκότος γέροντος). Il verso è incluso da Kock 1888, vol. III p. 457 tra i frammenti comici adespoti. Il frammento è invece escluso dall'edizione di Kassel-Austin.

Se risulta ragionevole distogliere un anziano dalle nozze tardive è, al contrario, completamente insensato ripudiare con il pretesto della vecchiaia una moglie legittima, per sostituirla con una giovane concubina. Per il motivo del ripudio della anziana moglie legittima, che esemplifica l'abbandono dell'attività politica anzitempo, è utilizzato un parallelo simile all'immagine metaforica presente a 783C; qui, infatti, esortando l'amico Eufane a non abbandonare prematuramente la sua lunga carriera politica con il pretesto la vecchiaia, Plutarco instaura un paragone tra il lungo tirocinio politico e la familiarità e l'intimità instaurata con un amico di lunga data, invitando il suo interlocutore a non sostituire un amico vecchio con uno appena conosciuto. Come a 783C, anche qui Plutarco insiste sul tema della familiarità e dell'intimità, espressa mediante l'impiego dei verbi συνοικέω e συμβιώω, in endiadi; in particolare, συνοικέω sembra configurarsi come un verbo tecnico indicante la condizione dell'uomo all'interno del matrimonio, come convivente della sua sposa (cfr. *Hdt.* 1, 91, 6; 196, 3; *Eur. Med.* 242; *Aristoph. Pax* 708, *Plat. Criti.* 113d).

**789B-C** Plutarco continua ad articolare le sue riflessioni sull'allontanamento dall'attività politica istituendo un confronto tra alcuni illustri uomini di governo (Focione, Catone,

Pericle) e altri meno noti uomini del popolo, come il contadino Clidone e l'armatore Lampone. Questi ultimi, sulle cui personalità ed attività non si possiedono notizie, sono menzionati da Plutarco insieme ai filosofi del Giardino, in ragione del comune disinteresse per la vita politica, in contrapposizione ai succitati famosi statisti. Koraes 1824, p. 127 identifica il Lampone del nostro passo con l'armatore Lampide citato a 787A; per lo studioso, l'uso variato del nome non si deve ad un errore dei copisti, ma trova spiegazione nell'utilizzo da parte di Plutarco di nomi polimorfi, come si osserva per il nome proprio Stennone. L'uomo, capo del partito mariano, è chiamato da Plutarco Σθένιος in *Reg. et. imp. apophth.* 203C-D, Σθένιος in *Pomp.* 10, 11 e Σθέννων in *Praec. ger. reip.* 815E (cfr. Caiazza 1993a, p. 254).

Al fine di evidenziare la distanza che intercorre tra le due scelte di vita – quella dedita agli uffici di governo e quella appartata e tranquilla degli uomini del popolo e degli epicurei –, Plutarco immagina che a presentarsi all'assemblea sia proprio un uomo come Clidone o Lampone, vecchio e privo di esperienza, oppure un epicureo, figure inadatte a sostenere una carica. Tale situazione paradossale, oltre a richiamare quelle presentate a 788F-789B, consente al Cheronese di ribadire, con maggiore chiarezza, la necessità di distogliere dalla vita politica, anche attraverso rimproveri (νουθετῆσαι), coloro che non sono nella condizione di praticarla per colpa sia dell'età che dell'inesperienza e del disinteresse.

A differenza di chi riesce a persuadere uomini come Clidone, Lampone e gli epicurei ad allontanarsi dalla politica, per lo scrittore di Cheronea chi consiglia ad un esperto uomo di governo, come Focione, Catone e Pericle, di ritirarsi dall'attività governativa lo induce a compiere azioni ingiuste e sgradevoli (ἄδικα πείθει καὶ ἀχάριστα πράττειν). Le cattive esortazioni rivolte a siffatti uomini di governo sono espresse da Plutarco con il ricorso ad un discorso diretto, che, anche a causa di una lacuna, presenta un problema testuale.

Il termine ἀπραγμοσύνη è impiegato da Plutarco per indicare la tranquillità di chi si è tenuto lontano dagli impegni politici, come nel caso degli epicurei o dei vecchi Clidone e Lampone. Il sostantivo è significativamente usato insieme all'aggettivo συνήθης anche in *Galb.* 6, 4., dove si ricorda che il protagonista della *Vita* rimproverava sé stesso per la sua consueta inerzia. Il termine ricorre inoltre in *Cato Ma.* 24, 11, dove è usato per descrivere l'inattività che caratterizzò gli ultimi della vita di Scipione Africano; in *Dem.* 52, 3 ἀπραγμοσύνη è utilizzato insieme a σχολή e ἀνάπαυσις per indicare la condizione di inattività di Demetrio che scopre, durante la prigionia, il piacere di vivere nell'ozio e

nel riposo. Il termine è usato per indicare il disimpegno dalla vita politica anche in *Quom. adul.* 53B; *De tranq. an.* 465F; 472B; *De ex.* 600A; 604C; *Maxim. cum princ.* 776F.

**789C** La corruzione, che segue l'apostrofe iniziale agli interlocutori ateniesi e romani (Ξ ξέν' Ἀθηναῖε ἢ Ῥωμαῖε, ἀζαλέω γήρα † κατανθιδῶν κήδη †), è stata oggetto di numerosi emendamenti e proposte di integrazione. Il manoscritto X presenta una lacuna di cinque-sei lettere tra κατανθιδῶν e κήδη, mentre nel codice y è presente una lacuna di sette lettere; in J<sup>2</sup> κήδη è eraso ed è presente una lacuna di dodici lettere.

*Κατανθιδῶν* è una *vox nihili*; Reiske 1778, p. 154 propone di leggere in κατανθιδῶν il participio presente singolare maschile del verbo καταφθίνω (καταφθίνων); inoltre, seguendo Xylander 1570, il filologo legge in κήδη l'avverbio ἤδη. L'interpretazione di Reiske, che pone l'accento sul deperimento (fisico?) causato dalla vecchiaia, è ripresa da Koraes 1824, p. 29 che, giudicando incomprensibile la lezione κατανθιδῶν κήδη, legge ed integra il testo come segue: καταφθίνων, <τί οὐ>κ ἤδη, introducendo un punto interrogativo dopo χρόνον.

Franke 1858, p. 42 ritiene che il periodo lacunoso contenga una citazione poetica, forse pindarica, che tenta di ricostruire nel modo seguente: – Ὑ Ὑ ἀζαλέω γήρα κάκ' ἀνθοῦντ' εἰσιδῶν / κάδεα. Ritenendo verisimile credere che Plutarco abbia citato a memoria il verso poetico, il filologo ipotizza che il testo pindarico originario fosse: ἀζαλέω γήρα κάκ' ἀνθοῦντ' ἰδῶν κήδη (*scorgendo nella vecchiaia avvizzita le tristi preoccupazioni che fioriscono*). Madvig 1871, p. 660 propone di leggere κατανθίζων κ<άρα>, ἤδη, interpretando κατανθιδῶν come participio del verbo κατανθίζω “adornare”, e leggendo in κήδη la forma ἤδη (già proposta da Xylander 1570 e Reiske 1778), introducendo κάρα attraverso un'integrazione. Rifacendosi a Madvig, Bernardakis 1893, p. 36 propone in nota il seguente testo, di andamento dattilico: κρᾶτ ἀνθίζων ἤδη. Relativamente alle proposte di Madvig e Bernardakis, Barigazzi 1984, p. 175 nota che la forma ἤδη è fuori dal verso ed è da intendersi come congiunta all'imperativo ἐπέιγου. L'interpretazione di Madvig e Bernardakis è orientata ad evidenziare la condizione dello ξένος a cui ci si rivolge, cioè quella della vecchiaia, dal momento che ἀνθίζων o κατανθίζων sembrano riferirsi alla fioritura dei capelli canuti in vecchiaia. Fowler 1936 accoglie κρᾶτ ἀνθίζων di Bernardakis e muta κήδη in κήδει, dativo singolare di κηδος, traducendo “With withered age bedecked for funeral rites”. Hubert 1960, p. 36 in apparato suggerisce di



interpretare il passo corrotto come un coliambo e fornisce la seguente proposta testuale: (ξεῖν',) ἀζαλέω γήρα κάκ' ἀνθινῶν κήδη?

Sulla scia di Madvig (per l'integrazione di κάρα) e di Koraes e Hubert, per l'individuazione di una interrogativa diretta, Barigazzi 1984 p. 176 legge: ἀζαλέω γήρα κατανθίζων <κάρα, τί> κήδη [...] “tu che adorni il capo dall'arida vecchiaia, perché ti preoccupi?” La proposta di Barigazzi ha il merito di conservare la forma verbale, tradata dai codici, κήδη, alla quale è connesso <τί> (perché?), che conferirebbe al discorso un andamento più vivace.

Pur essendo viziato da una grave ed insanabile corruzione, nelle sue linee generali il testo si presenta comprensibile: in virtù della loro vecchiezza, gli anziani governanti sono erroneamente esortati ad abbandonare la gestione degli affari pubblici per dedicarsi all'amministrazione dei beni privati e alla cura del campo. Che le esortazioni siano rivolte a uomini politici anziani si deduce dalla presenza del termine γῆρας, a cui è riferito l'aggettivo ἀζαλέος, che trova particolare impiego nella poesia epica (cfr. *Il.* 7, 239; 11, 494; 20, 491; *Od.* 9, 234; *Apoll. Rhod. Arg.* 1, 405; 2, 53, 59, 115; 4, 144, 679). Il sintagma ἀζαλέος γῆρας, che Wilamowitz 1928, p. 13 interpreta come un nesso poetico non conservato altrove, si rintraccia anche in un esametro in *IG* 14.1389 i 12 (Γῆρα ἐν ἀζαλέω χήρη περιχείμενον ἐυνῆ), dove è impiegato per descrivere la triste condizione, in vecchiaia, di Erode Attico, rimasto vedovo della moglie Regilla (cfr. Toma 2008, pp. 62-63).

La maggior parte degli editori interpreta la *vox nihili* κατανθιδῶν come una forma verbale corrotta derivante da ἀνθίζω “ornare di fiori” o dal composto κατανθίζω “adornare”. Il verbo ἀνθίζω è impiegato nella forma del participio perfetto medio-passivo (ἠνθισμένον) in *Soph. El.* 43, (γνῶσ', οὐδ' ὑποπτεύουσιν ᾧδ' ἠνθισμένον), dove è utilizzato per indicare il fiorire di capelli bianchi sul capo del pedagogo di Oreste. Il processo di incanutimento è descritto mediante il ricorso a ἄνθος o a un verbo da esso derivato anche in *Aristoph. Vesp.* 1064-1065 (πολιώτεραι δὴ / αἴδ' ἐπανθοῦσιν τρίχες) e in *Erin. SH* 401, 46 (πραῦλόγοι πολιαί, ταὶ γήραος ἄνθεα θνατοῖς). In particolare, come osserva Neri 2003 pp. 412-413, nell'esametro di Erinna sono celebrati i “fiori della vecchiaia”, i capelli bianchi, che sono messi in relazione con la saggia mitezza e l'eloquio sobrio e misurato dell'età senile. Significativa è anche la testimonianza del profeta minore Osea, in cui è presente l'immagine della “fioritura” dei capelli bianchi, che compaiono sul capo di un

uomo che non è consapevole del suo invecchiamento (cfr. Hosea 7, 9 *πολιαὶ ἐξήνθησαν αὐτῷ καὶ αὐτὸς οὐκ ἔγνω*).

Sulla base delle testimonianze elencate sembra verisimile credere che Plutarco si rifaccia qui alla tradizione poetica a lui precedente (forse attraverso una vera e propria citazione, di cui però è difficile individuare l'estensione e stabilire l'esatto assetto testuale); è plausibile, infatti, ritenere, con Madvig e Bernardakis, che *κατανθιδῶν* rappresenti una forma verbale corrotta di *ἀνθίζω* o un suo composto. L'espressione "adorna il capo con la vecchiaia avvizzita" indica lo sbocciare dei fiori dell'arida vecchiaia (i capelli bianchi) sulla testa dell'anziano governante. A sostegno di tale interpretazione si può osservare che ai paragrafi 789C-E Plutarco discorre della canizie – simbolo della dignità senile – sottolineando, con una citazione comica (*adesp. tr. 739 K.-A.*), che i capelli bianchi forzano al congedo anche chi è impegnato in ambito militare.

Sembra inoltre significativo che il verbo *ἀνθίζω*, che veicola l'idea del rigoglioso fiorire della vegetazione, sarebbe accostato, per contrasto, all'aggettivo poetico *ἀζαλέος* "disseccato", "avvizzito", che ben descrive le caratteristiche della vecchiaia. Va notato, inoltre, che permangono incertezze rispetto a cosa si celi dietro *κήδη* e che, più in generale, la ricostruzione dell'assetto testuale è complicata dalla presenza della lacuna in alcuni manoscritti.

Il sostantivo *ἀπόλειψις* (in nesso con il verbo *γράφω* ed i suoi composti) è un termine tecnico-giuridico utilizzato per indicare l'allontanamento della moglie dal marito attraverso formale istanza di divorzio. Nel nostro passo Plutarco si serve dell'espressione in senso metaforico, esortando il governante a "divorziare" dalla politica, come si fa con un coniuge. L'espressione è utilizzata in senso metaforico anche in *De Virt.* 100E, dove lo scrittore sottolinea l'impossibilità per gli uomini di allontanarsi dai loro vizi, diversamente da quanto possono fare con una moglie.

Per Koraes 1824, p. 137 l'espressione *ἐπείγου σὺν ἀμφιπόλῳ* riecheggia *Od.* 1, 190-191 (*ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐπ' ἀγροῦ πήματα πάσχειν / γρηὶ σὺν ἀμφιπόλῳ*), versi in cui la dea Atena dice che il vecchio Laerte vive in disparte e addolorato, nei campi, in compagnia di una anziana ancella.

Plutarco ritiene che chi invita il politico ad abbandonare gli incarichi per trascorrere la restante parte della vita dedito ad attività agricole o impegnato nella gestione della casa, lo esorti a compiere azioni ingiuste e sgradevoli. Anche altrove Plutarco accenna al ritiro

degli anziani governanti nella dimensione agreste: in *Aem.* 39, 2 lo scrittore ricorda che Emilio Paolo trascorse la sua vecchiaia in una casa di campagna, nei pressi del mare, mentre in *Cato Ma.* 24, 11 racconta, invece, che Catone il Vecchio continuò ad occuparsi di politica anche una volta sopraggiunta l'età senile e dedicò il suo tempo libero alla scrittura e alla campagna; di lui il Cheronese ricorda che non fu soltanto un abile politico, ma anche un buon capofamiglia, capace di incrementare le sue sostanze diventando, con i suoi precetti ed i suoi scritti, maestro di economia e di agricoltura. (*Comp. Arist. Cato. Ma.* 30, 2).

## Capitolo 10.

**789C-D** Riprendendo il discorso sulla debolezza corporea degli anziani governanti (788C), il Cheronese si interroga sull'importanza del vigore fisico in ambito bellico e politico; egli stabilisce qui un confronto tra l'attività miliare, che necessita di giovani vigorosi e nel pieno delle forze, e l'attività politica che, al contrario, trae particolare vantaggio dalle qualità tipiche degli anziani, come la saggezza e la prudenza.

Plutarco immagina che un (ipotetico) interlocutore (ὃ ἑταῖρε) provi a confutare la validità delle sue riflessioni sull'attività politica degli anziani governanti: lo scrittore contrappone alle considerazioni espresse in precedenza un verso comico adespoto (fr. 739 K.-A.), verosimilmente famoso, pronunciato da un soldato, che afferma di essere rimasto privo del suo salario a causa della sua chioma canuta. Il verso comico è inserito all'interno di una domanda retorica, alla quale Plutarco risponde in modo affermativo, spiegando (come evidenziato dal γάρ epesegetico) che i servitori di Ares, dio della guerra, devono essere giovani e nel pieno delle forze, dal momento che essi si occupano di condurre azioni belliche, a cui si allude (anche) mediante la citazione di *Il.* 8, 453.

**789D** All'immagine dei vigorosi giovani soldati Plutarco contrappone quella del vecchio combattente che, pur riuscendo a nascondere sotto l'elmo la chioma canuta, manca della forza necessaria al combattimento. Per descrivere la mancanza di vigore fisico dell'anziano soldato Plutarco fa ricorso alla citazione di *Il.* 19, 165; il verso (citato qui solo in parte) è pronunciato da Odisseo in risposta ad Achille, che incalza i soldati achei alla battaglia contro i Troiani; Odisseo suggerisce al Pelide di condurre gli Achei in battaglia solo quando essi saranno sazi di cibo e vino, dal momento che l'inedia procura debolezza fisica anche in coloro in cui sia forte il desiderio di combattere. La citazione omerica è qui piegata alle esigenze argomentative dello scrittore: Plutarco imputa alla vecchiaia la debolezza delle membra, che Odisseo, nell'*Iliade*, ascrive invece al digiuno. Lo scrittore di Cheronea sembra inoltre completare la citazione con la parafrasi del contenuto di *Il.* 19, 164 (εἶ περ γὰρ θυμῷ γε μενοινάα πολεμίζειν), a cui alluderebbe con l'espressione καὶ προαπολείπει τῆς προθυμίας ἢ δύναμις. Un pensiero analogo è espresso a 797D, dove Plutarco asserisce che la volontà non deve venir meno prima delle forze e,

se ciò si verifica, non bisogna forzare sé stessi (δεῖ γὰρ μὴ προαπολιπεῖν τὴν προθυμίαν τῆς δυνάμεως, ἐγκαταλειφθεῖσαν δὲ μὴ βιάζεσθαι). A 793C, invece, esortando gli anziani politici a non eccedere nel farsi carico di troppi uffici pubblici, lo scrittore cita Eur. *H.F.* 268-9, versi della parodo in cui il coro dei vecchi Tebani si lamenta della debolezza senile, che rappresenta un ostacolo alla volontà di azione (ὦ δεξιὰ χεῖρ, ὡς ποθεῖς λαβεῖν δόρυ· ἐν δ' ἀσθενείᾳ τὸν πόθον διώλεσας; cfr. Karanasiou 2013, p. 99).

È rilevante, tuttavia, osservare che mentre nel nostro passo il Cheronese sembra ammettere che la mancanza di vigore fisico rende gli anziani meno adatti dei giovani a ricoprire incarichi bellici, a 791E, rovesciando il suo precedente discorso, lo scrittore sostiene che la forza fisica di alcuni anziani è talvolta superiore a quella di uomini giovani, ma cagionevoli. Attraverso gli *exempla* di Focione e Massinissa, che guidarono spedizioni militari quando avevano già raggiunto e superato gli ottant'anni di età, Plutarco intende dimostrare che, in alcuni casi, anche un anziano governante può rivestire incarichi bellici ottenendo importanti successi.

Plutarco ricorda qui tre epiteti di Zeus, utilizzati anche per altre divinità; l'epiteto Βουλαῖος qualifica le divinità, come Atena, Artemide, Temi, le cui statue sono poste nella sede del Consiglio (βουλή) (cfr. Antifho. 6, 45; LSJ s.v. βουλαῖος). L'epiteto Ἀγοραῖος, declinato al femminile per le dee Artemide e Atene, è impiegato per le divinità protettrici delle assemblee popolari (cfr. Hdt. 5.46, Aesch. *Eum.* 973, Eur. *Heracl.*70; Paus. 5, 15; 9, 25; cfr. LSJ s.v. Ἀγοραῖος). A Zeus Πολιεύς erano dedicati un altare e una statua posti sull'acropoli di Atene (cfr. Cook 1940, vol. III, p. 317). Oltre che nel nostro passo, l'epiteto Ἀγοραῖος ricorre per Zeus insieme a Πολιεύς a 792F. Πολιεύς è epiteto di Zeus anche in Plut. *Cor.* 3, 7; Paus. 1, 24; 1, 28. In *Praec. ger. reip.* 819E l'epiteto Πολιεύς è utilizzato insieme a Βουλαῖος.

Per Cuvigny 1984, p. 144, con l'espressione τοὺς δὲ τοῦ Βουλαίου καὶ Ἀγοραίου καὶ Πολιέως Διὸς ὑπέρετας Plutarco intende alludere agli uomini di governo. Ad Atene, il termine ὑπέρετης sembrerebbe essere impiegato per designare i funzionari pubblici, come si evince anche da Aristot. *Pol.* 6, 5 (cfr. Smith 1848, p. 623, s.v. *hyperetes*) In epoca romana, il termine ὑπηρεσία era impiegato per designare incarichi religiosi, militari e amministrativi, anche al di fuori del contesto cittadino. A partire dal I sec. a.C., soprattutto nelle province asiatiche, lo ὑπέρετης acquisisce un sempre maggiore prestigio, poiché diviene un finanziatore privato di servizi, erogati alla città sotto forma di ufficio pubblico,

donazione o partecipazione alla realizzazione di progetti costosi (cfr. Sviatoslav 2005, pp. 122-124).

Plutarco osserva che ai ministri (ὕπηρέται) di Zeus, ossia ai politici, non si richiede di agire con la forza delle mani e dei piedi, ma con riflessione, previdenza ed eloquenza, che si configurano quali caratteristiche dell'età senile, come è indicato dal successivo riferimento alla canizie (πολιά) e alle rughe (ῥυτίς) degli stessi ὕπηρέται. Lo scrittore precisa, tuttavia, che la loro eloquenza non deve suscitare nel popolo strepito (ῥαχία) e frastuono (ψόφος); i due termini compaiono in nesso anche a 791A, dove il Cheronese ricorda che Carnade, per la vecchiaia, abbandonò i toni fragorosi per concentrarsi sull'utilità dei suoi discorsi. Per Plutarco, infatti, l'attività politica degli anziani, sia nelle azioni che nelle parole, è lontana da ogni forma di esibizionismo (cfr. 791B). Il sostantivo ῥαχία è qui usato in senso figurato: il termine indica generalmente un luogo battuto dalle onde del mare ed il suo impiego metaforico si rintraccia già in Posidippo 27, 11 (νόει / ὄχλου τοιούτου ῥαχίαν ἠθροισμένην), dove si riferisce al rumore della folla (cfr. anche Diogenian. 7, 99; cfr. *DELG* s.v. ῥαχία; *LSJ* s.v. ῥαχία).

L'eloquenza (λόγος) che si addice ad un governante è, per Plutarco, quella dotata di saggezza, pensiero assennato e sicurezza; il medesimo concetto è espresso, in maniera più articolata, in *Praec. ger. reip.* 802B; 802E-803A, dove lo scrittore definisce con precisione le caratteristiche del λόγος del politico, che non deve aspirare alla teatralità e all'eccessiva raffinatezza stilistica, ma deve essere genuino, schietto, intelligente e persuasivo. Si noti, inoltre, che a 801C lo scrittore sostiene che l'arte della retorica è συνεργός della persuasione (πειθώ).

Sembra significativo osservare che già in Cic. *De sen.* 19 è possibile rintracciare riflessioni sulla preminenza, negli anziani, delle doti intellettive (*consilio, ratione, sententia*) a dispetto delle capacità e forze fisiche, per cui i vecchi non sono più in grado di correre, saltare, combattere corpo a corpo (cfr. Cic. *De sen.* 19, *Nec enim excursione nec saltu nec eminus hastis aut comminus gladiis uteretur, sed consilio ratione sententia*). La vicinanza contenutistica tra i due passi è evidenziata da Powell 1988, p. 140.

I codici tramandano la lezione αὐτῶ, pronome verosimilmente riferito a λόγου. Reiske 1778 corregge αὐτῶ in αὐτῆ, riferito a πολιά, e legge in καί la forma καλοῦ/χρηστοῦ. Il senso così sarebbe “una reputazione di buon carattere che coopera con la canizie alla persuasione”. Fowler 1936 stampa la lezione dei manoscritti, dandone una traduzione libera (“and in these the hoary hair and the wrinkles that people make fun of appear as

witnesses to a man's experience and strengthen him by the aid of persuasiveness and the reputation for character”); Hubert 1960 introduce nel testo un trattino dopo λόγου, evidentemente interpretando la proposizione seguente come un genitivo assoluto con soggetto generico (καὶ λόγου - μὴ ῥαχίαν ποιῶντος ἐν δήμῳ καὶ ψόφον, ἀλλὰ νοῦν ἔχοντος καὶ φροντίδα πεπνυμένην καὶ ἀσφάλειαν); inoltre, l'editore accoglie la proposta di Wilamowitz e Kronberg 1941, p. 39, che correggono αὐτῶ in αἰδῶ. In particolare, Kronberg 1941 propone αἰδῶ sulla base del confronto con 787D (αἰδῶ καὶ δόξαν) e 794D (τὴν πρὸς αὐτὸν αἰδῶ τῶν νέων). Seguendo Kronberg, Cuvigny 1984 stampa αἰδῶ, ritenendo che la lezione dei manoscritti (αὐτῶ) renda il testo incomprensibile. L'editore riporta, inoltre, nel commento anche la proposta di Stamatakos 1957, p. 224, συνεργὸν αὐτῇ (*scil.* τῇ ἐμπειρίᾳ) τὴν δόξαν ἦθους, giudicandola «aussi séduisante» e sottolineando che essa produrrebbe un testo contenutisticamente affine a *Praec. ger. reip.* 801C (Οὕτως μεγάλην ἔχει ῥοπὴν ἐν πολιτείᾳ πίστις ἦθους καὶ τούναντίον). È, tuttavia, possibile notare come Stamatakos sembri rifarsi a Reiske, che propone di leggere αὐτῇ, ma riferito a *πολιά*. Barigazzi 1984, p. 176 ritiene che non sia necessario intervenire sul testo tramandato dai codici (αὐτῶ), dal momento che l'eloquenza e la persuasione rappresentano qualità che accompagnano la buona reputazione dell'uomo politico, come si evince dai paragrafi 801D- 804C dei *Praecepta*.

**789E** Il paragrafo si apre con un sintetico confronto tra la giovinezza (νεότης) e la vecchiaia (γῆρας), che vengono qualificate con due aggettivi dal significato antitetico, rispettivamente πειθαρχικός e ἡγεμονικός. Attraverso il ricorso alle citazioni poetiche (Pind. fr.199 M.; *Il.* 2, 53-54) Plutarco approfondisce qui le riflessioni espresse a 789D, dove il contrasto tra la saggezza della vecchiaia ed il vigore giovanile è appena accennato. La citazione del frammento pindarico, che si inserisce perfettamente all'interno delle considerazioni di Plutarco, non è segnalata come tale, diversamente da quanto si osserva in *Lyc.* 21, 6, dove il frammento, menzionato a proposito di Sparta, è anticipato dall'indicazione “Πίνδαρος δέ φησιν·” ed è citato anche il verso successivo (ἐνθα βουλαὶ γερόντων / καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύουσιν αἰχμαὶ / καὶ χοροὶ καὶ Μοῦσα καὶ ἀγλαΐα). È opportuno ricordare che il v. 3 del fr. 199 M. di Pindaro è citato anche a 787C; come osserva Cannatà Fera 1992, p. 128, a 789E la prima parte della citazione è impiegata per illustrare il diverso ruolo ricoperto dai giovani e dagli anziani all'interno del contesto cittadino, mentre il v. 3 ricordato a 787C è parte di un elenco di attività positive, come le

processioni e gli spettacoli, che ricompensano gli uomini politici delle fatiche connesse all'attività di governo.

Il frammento di Pindaro presenta alcune affinità lessicali con il fr. 321 M.-W. (Ἔργα νέων, βουλαὶ δὲ μέσων, εὐχαὶ δὲ γερόντων'), attribuito ad Esiodo e registrato dal Aristofane di Bisanzio nella sua raccolta di *Proverbi Metrici* (cfr. Aristoph. Byz. fr. 358 Slater 1986, p. 127; sul fr. 321 M.-W. vd. Vecchiato 2014-2015, pp. 111-113; Tosi 2017, pp. 426). Diversamente da Esiodo, che confina il ruolo degli anziani alla dimensione religiosa (εὐχαί) ed attribuisce agli uomini di mezza età la prerogativa di fornire consigli (βουλαί), in Pindaro sono invece i γέροντες a fornire βουλαί; agli anziani, dunque, Pindaro contrappone i giovani, a cui spetta il compito di difendere la città con le lance (αἰχμαί), attività che si sostituisce al più generico riferimento esiodico agli ἔργα giovanili. È significativo osservare che già in *Il.* 4, 322-325 la saggezza è prerogativa degli anziani – di Nestore in particolare – mentre ai giovani vigorosi spetta il compito di scuotere le lance (cfr. *Il.* 4, 322-325 ἀλλὰ καὶ ὧς ἱππεῦσι μετέσσομαι ἠδὲ κελεύσω / βουλῆ καὶ μῦθοισι: τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων. / αἰχμάς δ' αἰχμάσσοισι νεώτεροι, οἳ περ ἐμεῖο / ὀπλότεροι γεγάασι πεποίθασίν τε βίηφιν; cfr. Tosi 2017, p. 426).

La classificazione bipolare (νέοι / γέροντες) della società è ravvisata da Fercia 1996, pp. 57-58 anche in Pind. *Pyth.* 4, 281 ss. e in *Pyth.* 2, 63 ss.; in particolare, in *Pyth.* 4, 281 ss. Damofilo è descritto come un (giovane) uomo che sa comportarsi da giovane tra i suoi coetanei, ma diviene πρέσβυς nei momenti in cui deve dimostrare la propria saggezza (ἐν δὲ βουλαῖς), mentre in *Pyth.* 2, 63 ss., nell'elogiare il valore militare di Ierone, il poeta associa alla giovinezza le abilità militari e alla vecchiaia quelle relative alla saggezza (cfr. Cingano 1995, pp. 389; Giannini 1995, pp. 506-507).

L'opposizione νέοι / γέροντες presente nel fr. 199 M. di Pindaro si rintraccia anche in una massima proverbiale in giambi, attestata nell'*Appendix Proverbiorum* 4, 6 (Νέοις μὲν ἔργα, βουλαὶ δὲ γεραιτέροις) e considerata da Tosi 2017, p. 303 «di probabile ascendenza poetica». Anche in questo caso l'opposizione è basata sul binomio ἔργα / βουλαί. Risultano particolarmente vicini al fr. 199 M. di Pindaro anche due frammenti euripidei, il fr. 508 K. dalla Melanippe (παλαιὸς αἴνος· ἔργα μὲν νεωτέρων, / βουλαὶ δ' ἔχουσι τῶν γεραιτέρων κράτος) e il fr. 291 K. dal Bellerofonte (ὧ παῖ, νέων τοὶ δρᾶν μὲν ἔντονοι χέρες, / γνῶμαι δ' ἀμείνους εἰσὶ τῶν γεραιτέρων· / ὁ γὰρ χρόνος δίδαγμα ποικιλώτατον); al contempo, è significativa anche la massima contenuta in Aristot. *Pol.* 7, 1329a, dove il filosofo sostiene che per natura i giovani godono di forza, mentre i vecchi di saggezza



(πέφυκεν ἢ μὲν δύναμις ἐν νεωτέροις, ἢ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις εἶναι). La preminenza degli anziani in fatto di buoni consigli e saggezza è evidenziata anche da Democrito 68 B 294 D.-K. (ἰσχυρὸς καὶ εὐμορφίῃ νεότητος ἀγαθὰ, γήραος δὲ σωφροσύνη ἄνθος) e da Menandro (*Sent.* 164, Γνώμη γερόντων ἀσφαλεστέρα νέων). In *Ov. Fast.* 5, 59-62 è esplicitamente attribuita ai giovani la prerogativa di combattere, mentre agli anziani spetta il compito di fornire utili consigli alla cittadinanza (*Martis opus iuvenes animosaque bella gerebant / et pro dis aderant in statione suis: / viribus illa minor nec habendis utilis armis / consilio patriae saepe ferebat opem.*; vd. anche *Macr. Sat.* 1, 12, 16.).

Per ribadire l'idea secondo cui i consigli degli anziani sono indispensabili alla sicurezza della città – tanto quanto lo sono le lance dei giovani – Plutarco cita *Il.* 2, 53-54, in cui emerge il ruolo preminente dei γέροντες, che vengono convocati da Agamennone prima (πρῶτον) che si radunino le schiere dei giovani Achei. Mediante la citazione il Cheronese intende evidentemente ricordare che la sicurezza di una città dipende anche dalla considerazione di cui godono i consigli degli anziani.

In *Lyc.* 5, 10 Plutarco ricorda che la prima e più importante riforma di Licurgo fu l'istituzione del Consiglio degli anziani, composto da ventotto uomini, di età superiore ai 60 anni, che affiancavano i due re, parte del medesimo Consiglio (vd. anche *Lyc.* 26, 1); al contempo, in *Lyc.* 6, 1, il Cheronese ricorda che Licurgo si preoccupò a tal punto di questo organo da portare da Delfi un oracolo, chiamato Rhetra. In *An seni* Plutarco sembra sottolineare la differenza tra l'impiego del termine “tecnico” πρεσβυγενεῖς, utilizzato nell'emendamento di Polidoro e Teopompo alla Grande Rhetra, in cui i membri della γερουσία sono definiti πρεσβυγενεῖς (cfr. *Lyc.* 6, 7-8; Pisani 2017, p. 2817), ed il più generico γέροντες, usato da Licurgo (cfr. *Lyc.* 5, 10). Pavese 1995, p. 320 osserva che in *Lyc.* 6, 8 i membri del consiglio degli anziani sono definiti πρεσβυγενεῖς come in *Tyrt.* 4, 5; lo studioso sostiene, inoltre, che il termine πρεσβυγενεῖς «non era propriamente laconico, ma apparteneva alla tradizione mantica di Delfi».

Riguardo al Senato romano, invece, Plutarco rileva che ancora ai suoi tempi (ἄχρι νῦν) a Roma il Consiglio degli anziani è denominato γερουσία, ovvero *Senatus* (da *senex*) in latino; tuttavia, come osserva Pisani 2017, p. 2817, già nel 180 a.C., con la *lex Villia Annalis*, l'accesso al Senato è garantito ai giovani di ventisette anni, soglia d'età innalzata a trent'anni da Silla; Cuvigny 1984, p. 145, ricorda, inoltre, che a partire dall'età di Augusto erano legalmente ammessi al Senato coloro che avessero compiuto i 25 anni di

età. Sembra opportuno notare che così come in Plutarco, anche nel *De Senectute* di Cicerone è contenuto un riferimento al fatto che il senato romano e la γερουσία spartana derivano il nome dall'età avanzata dei loro membri (cfr. *De Sen.* 19-20 *Quae nisi essent in senibus, non summum consilium maiores nostri appellasset senatum. Apud Lacedaemonios quidem ii qui amplissimum magistratum gerunt, ut sunt sic etiam nominantur senes*). Powell 1988, p. 143 ricorda che l'etimologia del termine Senato compare anche in *De sen.* 56 (*senatores id est senes*) e in *De Rep.* 2, 50, passo in cui Cicerone richiama la derivazione del *senatus* dalla γερουσία spartana, introdotta da Licurgo (cfr. *De Rep.* 2, 50 ...<La> *cedaemone appellavit, nimis is quidem paucos, XXVIII, quos penes summam consilii voluit esse, cum imperii summam rex teneret; ex quo nostri idem illud secuti atque interpretati, quos senes ille appellavit, nominaverunt senatum, ut iam Romulum patribus lectis fecisse diximus; tamen excellit atque eminet vis potestas nomenque regium*; per l'istituzione del Senato da parte di Romolo cfr. Liv. 1, 8). In *Fast.* 5, 63-64 Ovidio sottolinea che la sede del Senato era anticamente aperta agli uomini anziani ed il suo nome deriva dalla mite età della vita, la senilità (*nec nisi post annos patuit tum curia seros, / nomen et aetatis mite senatus habet*).

Plutarco istituisce qui un paragone (καθάπερ... οὕτω) tra la norma (νόμος), in base alla quale sono conferiti i simboli della regalità (διάδημα e στέφανος), e la legge della natura (φύσις) che orna il capo dei vecchi con la canizie (πολία); per Plutarco, i capelli bianchi rappresentano un onorato simbolo della dignità di comando attribuita dalla natura agli anziani, i quali godono di tale privilegio in virtù della loro saggezza, come Plutarco spiegherà a 789F. Già in *Fast.* 5, 57 Ovidio ricorda, con una sineddوحة, che le teste canute erano oggetto di onore (*magna fuit quondam capitis reverentia cani*).

Il confronto è seguito da riflessioni di carattere lessicale, attraverso le quali lo scrittore tenta di mostrare come gli onori tributati alla vecchiaia si riflettano anche sul lessico. Prendendo in esame i termini γέρας “onore” e γεραίρειν “onorare”, il Cheronese evidenzia come essi conservino nel loro significato un riferimento alla dignità e al prestigio di cui godono i γέροντες “vecchi”, sostantivo che, evidentemente, presenta per Plutarco una radice comune a γέρας e γεραίρω. Il termine γέρας è già accostato a γέρον in *Il.* 4, 323; 9, 422 (τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ γερόντων); in *Il.* 4, 323 l'espressione è connessa all'abilità dell'anziano Nestore di guidare i cavalieri con il senno e la parola, dal momento che la vecchiaia gli impedisce di combattere. In *DELG* (s.v. γέρας) Chantraine spiega la relazione etimologica tra γέρας, da una parte, e γῆρας “vecchiaia” e γέρων “vecchio”,

dall'altra, ricordando che il sostantivo γέρας indica, in origine, la parte d'onore riservata all'anziano. Benveniste 1969, pp. 43-49 esclude invece qualsiasi rapporto etimologico tra i sostantivi γέρας e γέρων, giudicando che la relazione tra i due termini «n'est rien de plus qu'une étymologie populaire»; inoltre, lo studioso nega che γέρας – termine con cui in età omerica si fa riferimento alle prerogative reali del βασιλεύς – derivi dalla stessa radice di γῆρας.

**789E-F** Plutarco sottolinea che la dignità (σεμνόν) connessa all'età senile trova fondamento nella posizione regale occupata dagli anziani in ragione della loro φρόνησις e non nella condizione di agiatezza e comodità di cui essi godono ossia dal fare bagni caldi o dormire su letti particolarmente comodi (οὐχ ὅτι θερμολουτοῦσι καὶ καθεύδουσι μαλακώτερον). Sembra significativo ricordare che Platone teorizzava, per il suo Stato ideale, la presenza di bagni caldi per i vecchi (Plat. *Leg.* 6, 761c; cfr. Richardson 1933, p. 5). In Clitarco, *Sent.* 54, la φρόνησις assume un valore rilevante nel definire la figura del re (βασιλέα φρόνησις, οὐ διάδημα ποιεῖ).

**789F** Plutarco costruisce qui un confronto tra la φρόνησις, di cui la natura con sforzo (μόλις) porta a compimento, nell'estrema età della vita (ἐν γήρα), il suo proprio bene e una pianta che per sua natura produce frutti tardivi (καθάπερ ὀψικάρπου φυτοῦ). Il pensiero di Plutarco è messo in relazione da Powell 1988, p. 233 con Cic. *De Sen.* 62, in cui si ricorda che gli anziani godono dei frutti del loro onorevole passato (*Non cani nec rugae repente auctoritatem arripere possunt, sed honeste acta superior aetas fructus capit auctoritatis extremos*).

Non sorprende che Plutarco ricorra ad immagini botaniche in ambito politico, dal momento che esse sono usate nelle *Vite* per descrivere alcuni tratti dell'ἦθος degli statisti. In *Cato Ma.* 3, 3 Catone, per la sua indole gentile e educata, è paragonato ad una pianta (φυτόν) che necessita di essere coltivata e trapiantata in un campo aperto, quale è Roma (cfr.). In *Alc.* 4, 1 il Cheronese racconta che Socrate si occupò di difendere la virtù di Alcibiade, preoccupato che il giovane potesse rovinare il suo frutto (φυτόν) come una pianta durante la fioritura. Anche in *Dem.* 1, 3 lo scrittore paragona la virtù ad una pianta forte e resistente, capace di mettere radici in chi ha un animo buono e adatto a sopportare le fatiche (vd. anche *De sera num.* 552B-C).

**789F-790A** Il re dei re (Τὸν γοῦν βασιλέα τῶν βασιλέων) a cui Plutarco allude è Agamennone, come si evince dalla citazione di *Il.* 2, 372 (Τοιοῦτοι δέκα μοι συμφράδμονες εἶεν Ἀχαιῶν), verso da lui pronunciato in risposta al discorso del saggio e vecchio Nestore. Il passo citato è anticipato dal riferimento alle preghiere rivolte dal re agli dèi (εὐχόμενον τοῖς θεοῖς): l'indicazione sembra parafrasare *Il.* 2, 371, dove Agamennone si rivolge a Zeus, Atena e Apollo, a cui nel verso successivo manifesta – con rimpianto e disillusione rispetto ai presenti eventi bellici – il vivo desiderio di avere dieci consiglieri come Nestore (cfr. *Il.* 2, 371, αἶ γὰρ Ζεῦ τε πάτερ καὶ Ἀθηναίη καὶ Ἄπολλον; per il commento ai versi cfr. Kirk 1985, vol. I, p. 155; cfr. anche Fernández-Delgado 2020, p. 96). La citazione introduce le riflessioni di Plutarco, che sostiene l'idea che gli anziani possano ricoprire un ruolo importante non soltanto in ambito politico, ma anche in contesto bellico, dove si dimostrano abili consiglieri. Il verso è citato anche in Aristot. *Pol.* 3, 1287b dove, argomentando contro la monarchia assoluta a favore del governo delle leggi, il filosofo sostiene che il governo di più uomini perbene è migliore del governo di uno solo. Al verso allude anche Cicerone in *De sen.* 31 dove, elogiando l'eloquenza di Nestore, ricorda che Agamennone non auspicò mai di avere per consiglieri uomini come Aiace ma, al contrario, desiderò di avere dieci consiglieri come Nestore (*et tamen dux ille Graeciae nusquam optat ut Aiacis similes habeat decem, sed ut Nestoris; quod si sibi acciderit, non dubitat quin brevi sit Troia peritura*). Il passo è inoltre parafrasato da Dione di Prusa in *Or.* 2, 21 (ὥστε καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα εὔχεσθαι δέκα γέροντας αὐτῷ τοιούτους εἶναι μᾶλλον συμβούλους ἢ νεανίσκους οἷος ὁ τ' Αἴας καὶ ὁ Ἀχιλλεύς, ὡς θᾶπτον ἂν ἀλούσης τῆς Τροίας.), dove è discussa l'importanza della retorica in Omero attraverso gli *exempla* di Diomede, Odisseo e Nestore (cfr. Dio Chrys. *Or.* 2, 20). La citazione è impiegata anche nell'*Ars Rhetorica* attribuita a Dionigi di Alicarnasso (cfr. *Rhet.* 8, 12, 36; 60; *vd.* anche *Rhet.* 9, 6, 64-70, dove è citato *Il.* 2, 370-374.).

L'epiteto ἀρήϊος è impiegato in Omero principalmente per qualificare i guerrieri e ricorre spesso in riferimento ai giovani soldati achei (ἀρήϊοι υἱες Ἀχαιῶν, cfr. *Il.* 4, 114; 11, 800; 18, 200; 20, 317; 21, 376; *Od.* 23, 220; cfr. LSJ *s.v.* ἀρήϊος). L'espressione (formulare?) μένεα πνεόντων Ἀχαιῶν è attestata, in clausola, in *Il.* 3, 8; 11, 508; 24, 364; in *Il.* 2, 536 il participio del verbo πνέω è impiegato in riferimento agli Abanti, popolo dell'Eubea (μένεα πνείοντες Ἄβαντες). Sembra significativo che in *Il.* 3, 8 l'espressione sia anticipata dal riferimento al silenzioso (σγῆ) incedere degli Achei, che contrasta con lo strepito

delle schiere troiane (cfr. *Il.* 3, 1-6); anche in *An seni* Plutarco insiste sul silenzio degli Achei, che non replicano alle parole di Agamennone (οὐδεις ἐμέμψατο τῶν «ἀρηίων» καὶ «μένεα πνεόντων Ἀχαιῶν»).

Plutarco cita i vv. 3-4 del fr. 200 K. dell' *Antiope* di Euripide (Σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας / νικᾷ); il frammento è inoltre riportato in forma più ampia in *De Hom.* 2, 156, dove lo scrittore ne ricorda la paternità euripidea (Εὐριπίδης παρὰ τοῦτο ἐποίησε «γνώμαις γὰρ ἀνδρὸς εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις, / εὖ δ' οἶκος, εἰς δ' αὖ πόλεμον ἰσχύει μέγα· / σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας / νικᾷ, σὺν ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλεῖστον κακόν»).

I versi citati sono (verosimilmente) pronunciati da Amfione nell'agone in cui risponde alle accuse di debolezza fisica rivoltegli dal fratello Zeto, a cui ricorda a più riprese la superiorità della riflessione sulla forza corporea (cfr. fr. 199K., 200K. vd. Castellaneta 2020, p. 7). Il v. 3 ed il primo piede del v. 4 (νικᾷ) hanno goduto di una particolare fortuna, giacché essi sono citati, oltre che da Plutarco, anche da Polibio (1, 35, 4), Filodemo (*De bono rege* col. XXXII, 10-15 Dorandi), Filone di Alessandria (*De spec. leg.* 4, 47, 5) e Temistio (*Or.* 16, 207); la *sententia* euripidea, inoltre, è graffita su un muro di Ercolano (cfr. *Inscr. Herculan.* CIL 10492.). I vv. 3-4 sono invece tramandati per esteso da Gal., *Protr.* 13, 35 e da Sext., *Adv. Math.* 1, 279; Stob. 4, 13, 3 e Orion, *flor. Eur.* 17 tramandano i vv. 1-4. Il tema della superiorità della saggezza sulla forza fisica si rintraccia anche in Clitarco, *Sent.* 104 (εἷς ἀνὴρ μυρίων περιγίνεται τῇ φρονήσει).

Il frammento euripideo contiene una riflessione di Amfione sul ruolo della facoltà decisionale degli uomini (γνώμη), che risulta determinante per governare le città (πόλεις), per amministrare la casa (οἶκος) e per prevalere in guerra (πόλεμον); il figlio di Antiope, infatti, esalta qui il valore della decisione assennata (σοφὸν βούλευμα), che è capace di vincere la forza fisica (τὰς πολλὰς χέρας / νικᾷ). Il frammento si conclude con una riflessione sulla stoltezza (ἀμαθία), che dispiega i suoi effetti dannosi quando si accompagna alla folla (σὺν ὄχλῳ). Il passo, dunque, sembra costruito sulla contrapposizione tra il vantaggioso impiego di γνώμη e βούλευμα nei diversi ambiti della vita cittadina e il rischio dell'ἀμαθία e, più in generale, si iscrive nell'ambito del confronto ideologico tra la vita attiva (difesa da Zeto) e la vita contemplativa (supportata da Amfione) (cfr. Natanblut 2009, p. 134; Biga 2015, p. 401).

In Polibio, dove il testo euripideo è adattato al nuovo contesto letterario grazie ad alcuni espedienti retorici, come l'inversione dei termini σοφὸν ἐν e l'omissione del γὰρ

epesegetico, la citazione è impiegata per evidenziare che le capacità belliche di un individuo risiedono nella sua intelligenza e che, quindi, non bisogna riporre troppa fiducia nella fortuna; lo storico ricorda che Santippo fu in grado di risollevare le sorti di Cartagine, in guerra contro Roma, soppiantando le forze dell'avversario Attilio Regolo con l'aiuto della sola γνώμη (cfr. Pol. 1, 35, 5). Sembra rilevante notare che lo storico attribuisce veridicità alla sentenza euripidea, (cfr. Pol. 1, 35, 4 μὴν τὸ παρ' Εὐριπίδη πάλαι καλῶς εἰρήσθαι δοκοῦν ὡς ἐν σοφὸν βούλευμα τὰς πολλὰς χεῖρας νικᾷ), forse anche perché il frammento era già alquanto famoso, al punto che è possibile ipotizzare con Martinez Bermejo 2017, p. 185 che esso circolasse in raccolte gnomologiche.

In Filodemo (ἀλλ' ἐν ἑκατέραι τῶν περιστάσεων· “ἐν σοφ[ὸν] βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας [νικ]ᾶν” | καὶ τὸ πολὺ τούτῳ κατορθοῦσθαι τὰ πράγματα καὶ | χωρὶς ὀπλῶν καὶ μετὰ συμμέτρου δυνάμεως) la citazione è anticipata da un riferimento a due circostanze (ἐν ἑκατέραι τῶν περιστάσεων), che Dorandi 1982, p. 186 interpreta e traduce come “in guerra e in pace”; il verso è chiosato da Filodemo, con l'affermazione che ogni azione può andare a buon fine anche senza l'ausilio delle armi e con una forza proporzionata. Nel *De bono rege*, inoltre, la citazione compare accostata ad una sintetica allusione a *Il. 2*, 371-374 (Col. XXXII, 20-25, ὅ[τι] μάλιστ' αὐτῶν πεῖραν | εἰληφῶς τῶν εἰδῶν ἀμ|φ[οτ]έρων, εἰ δέκα τῷ φρο|[νοῦ]ντι παραπλησίους Εἰν[- - - | . . . . . ] ΕΟΘΑΙ δέκα ΠΑ[- - - | . . . . . ] Τροίαν ὑπ[ο]βε| [βληκ]έναι φησίν, οὐκ Αἰ[- - - | Πρι]άμου πόλιν οὔτος [- - - | . . . ] ΔΕ βούλεταιί τι C[- - - ] ).

Dorandi 1982, p. 185 osserva che Filodemo nel passo in questione esprime la propria idea circa l'importanza, per un buon re, di virtù come il senno e la saggezza, che devono essere anteposte alla forza fisica; a tali considerazioni il filosofo epicureo fa seguire alcuni esempi tratti dai poemi omerici, tra cui *Il. 2*, 371-372, in cui è implicitamente lodata la saggezza di Nestore. In *An seni* Plutarco sottolinea, invece, la rilevanza dei consigli degli anziani, che rivestono un ruolo decisivo tanto in politica quanto in guerra; le sue osservazioni vengono dapprima suffragate dalla citazione di *Il. 2*, 372, e poi riprese mediante la citazione dei vv. 3-4 del fr. 200 K., che sono inseriti in una più ampia considerazione sulla capacità decisionale (γνώμη) degli anziani governanti. Le osservazioni di Plutarco sulla γνώμη sembrano, inoltre, richiamarsi al contenuto dei vv. 1-2 del fr. 200 K. (a lui noto; cfr. *supra*), in cui si fa riferimento all'importanza della facoltà decisionale in ambito cittadino.

Considerato che in *Schol. BTG ad Hom. Erbse Il. 2, 372* è accostato a Eur. fr. 200 K. vv. 3-4 (così poi anche in Eustazio *ad loc.*; cfr. Dorandi 1982, p. 186), non sembra da escludere l'ipotesi che i due passi comparissero in associazione già nella tradizione grammaticale e che, nel tempo, si fosse consolidata la consuetudine di citarli insieme per descrivere la capacità di re o governanti di fornire buoni consigli.

Sembra inoltre significativo osservare che in *An seni* la citazione di *Il. 2, 372* e Eur. fr. 200 K. vv. 3-4 anticipa un'articolata riflessione sul tema della regalità (βασιλεία) (790A-C), motivo che è centrale nell'intera opera di Filodemo, in cui si tratteggia l'immagine del buon βασιλεύς attraverso gli *exempla* omerici. Non è (tuttavia) possibile stabilire con certezza se Plutarco abbia letto il *De bono rege*; si può (forse) soltanto ipotizzare che, per la stesura dei paragrafi sulla βασιλεία, il Cheronese abbia preso spunto da un'opera sulla regalità. A tale proposito, appare rilevante ricordare che Plutarco sembra conoscere (almeno in parte) il contenuto della perduta opera di Epicuro *Sul regno* (περὶ βασιλείας), come testimoniato in *Non posse suaviter* 1095D (5 Us.).

Discutendo dei possibili rapporti di dipendenza tra il *De cohibenda ira* di Plutarco, il *De ira* di Filodemo e l'omonima opera di Seneca, Tsouna 2011, pp. 183-184 sottolinea che esistono alcune ragioni per ritenere che Seneca e il Cheronese abbiano avuto accesso al materiale di Filodemo o, in alternativa, a quello dello scolarca Zenone di Sidone, maestro di Filodemo; Plutarco, in particolare, potrebbe essere entrato in contatto con le opere di Filodemo e/o di Zenone in virtù della sua profonda conoscenza della filosofia epicurea e dei suoi soggiorni a Roma e ad Atene (sul soggiorno di Plutarco a Roma cfr. *Dem. 2, 2*). La tesi di Tsouna è in contrasto con quella sostenuta da Indelli 1998, pp. 57, 64, che ritiene che la coincidenza di motivi e contenuti osservata nel *De ira* di Filodemo e nel *De cohibenda ira* di Plutarco trovi una spiegazione nella dipendenza delle due opere da una fonte comune.

## Capitolo 11.

**790A-B** Dopo aver elogiato le capacità decisionali degli anziani governanti, Plutarco passa ad analizzare le caratteristiche della monarchia (βασιλεία), che considera superiore alle altre forme di governo; la caratterizzazione positiva è espressa mediante il ricorso ai superlativi τελεωτάτη e μεγίστη, a cui fa da contraltare il riferimento ai numerosi fastidi connessi al ruolo di re (πλείστας φροντίδας ... καὶ πόνους καὶ ἀσχολίας), ben esemplificati dagli aneddoti su Seleuco I e Filippo di Macedonia. Dal punto di vista lessicale, si noti che il Cheroneuse usa l'aggettivo τέλε(τι)ος per qualificare sia la βασιλεία (τελεωτάτη), sia, altrove, l'ἀρετὴ πολιτική, che è considerata la più perfetta delle virtù (cfr. *Comp. Arist. Cato Ma.* 3, 1, Ὅτι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἀνθρώπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελειότεραν, ὁμολογούμενόν ἐστι).

Plutarco non fornisce in nessun luogo una trattazione sistematica ed organica delle varie forme di governo; tuttavia, i suoi scritti politici – come il *De unius in re publica dominatione* – lasciano ipotizzare che propendesse per la tradizionale classificazione in sei forme di governo: monarchia, aristocrazia, democrazia e le rispettive forme degenerate, tirannide, oligarchia, oclocrazia (cfr. Aalders 1982, p. 28). Lo scrittore si appropria, quindi, delle definizioni dei sistemi politici elaborate da Platone e Aristotele e costruisce su di esse le sue opinioni sulla monarchia (e sugli altri sistemi politici); le sue idee sulla βασιλεία, tuttavia, risentono talvolta di elementi propri della riflessione stoica e cinica, riecheggiata anche negli scritti sul buon re elaborati nel I e II sec. d.C. (cfr. Pérez Jiménez 1988, pp. 91-92). Dione di Prusa, contemporaneo di Plutarco, delinea la figura del monarca esemplare nella terza orazione *Sulla Regalità* nella quale è discusso, seppur sinteticamente, il tema delle costituzioni politiche e delle loro forme degenerate (Dio Chrys. 3, 43-50; cfr. Caiazza 1993b, pp. 23-24).

Nel trattato *De unius in re publica dominatione*, il Cheroneuse esprime il suo apprezzamento per la monarchia: qui, discutendo delle varie forme di governo, lo scrittore sostiene che, chiamato a scegliere tra i diversi regimi politici, un governante opterebbe (seguendo Platone) per il governo monarchico, poiché esso è l'unico capace di conservare il tono elevato della virtù e di non cedere ai favoritismi (cfr. *De un. rep. dom.* 827B εἰ δ' αἴρεσις αὐτῷ δοθείη καθάπερ ὀργάνων τῶν πολιτειῶν, οὐκ ἂν ἄλλην ἔλοιτο πλὴν τὴν



μοναρχίαν, Πλάτωνι πειθόμενος, τὴν μόνην δυναμένην τὸν ἐντελῆ καὶ ὄρθιον ἐκεῖνον ὡς ἀληθῶς τῆς ἀρετῆς τόνον ἀνασχέσθαι καὶ μήτε πρὸς ἀνάγκην μήτε πρὸς χάριν ἀρμόσαι τοῦ συμφέροντος). La preminenza che il Cheronese assegna alla monarchia trova, dunque, riscontro in Plat. *Pol.* 302e-303a, dove il filosofo asserisce che la monarchia che rispetta la legge è la forma di governo migliore (cfr. Caiazza 1993b, p. 17). In *Num.* 20, 8-10 Plutarco sostiene che il re Numa, rappresentando il modello ideale di sovrano, testimonia quanto Platone avrebbe in seguito affermato sulla forma di governo in cui il potere regale si incontra con la filosofia (Plat. *Resp.* 487e; 499b; 501e).

Pur mostrando una preferenza per la monarchia sul piano teorico, Plutarco, tuttavia, avverte la necessità di preservare i tradizionali valori della πόλις, che egli ritiene possano essere salvaguardati unicamente dalla realtà politica dell'impero. Secondo Masaracchia 1994, p. 18, per lo scrittore «la monarchia rappresenta il culmine e lo sbocco degli ideali morali e politici della Grecia classica e della Roma repubblicana, su una linea di continuità che attraversa la storia ellenistica, con il suo incontro della Grecia con l'Oriente e con la prima grandiosa realizzazione degli ideali ecumenici ed evergetici». In effetti, la monarchia costituisce l'unica forma di governo davvero riscontrabile nella realtà contemporanea, giacché essa trova nella figura del *Princeps* romano la sua realizzazione (cfr. Caiazza 1993b, p. 24).

Dal punto di vista lessicale, nel *De unius in re publica dominatione* lo scrittore usa indistintamente i termini μοναρχία e βασιλεία per indicare il buon governo di uno solo, nella sua forma costituzionale (cfr. *De un. rep. dom.* 826E; 827A; 827B; vd. D'Errico 1974, p. 30, Caiazza 1993b, p. 21); già Aristot. *Pol.* 3, 1284b ricordava che la βασιλεία è una forma di costituzione retta. In quest'uso lessicale il Cheronese si differenzia da Polibio, che impiega il termine μοναρχία sia nella sua accezione etimologica, per indicare il governo di uno solo, da cui possono scaturire la βασιλεία o il suo opposto, la τυραννίς (*Pol.* 6, 4, 8), sia per qualificare una forma degenerata di regalità (*Pol.* 6, 4, 4; 6, 4, 7; cfr. D'Errico 1974, pp. 39-40).

L'aneddoto su Seleuco è trádito soltanto da Plutarco e si configura come un *exemplum* della serietà e della gravità del ruolo del re, sottoposto a numerose fatiche ed impegni. Per Cuvigny 1984, p. 98 il protagonista dell'aneddoto è verosimilmente Seleuco I Nicatore, fondatore della dinastia seleucide. L'episodio presenta evidenti affinità contenutistiche con Val. Max. 7, 2, 5, in cui un re (di cui non si precisa il nome) esclama che se si fosse a conoscenza di quali ansie e pericoli derivano dall'indossare un diadema,

nessuno vorrebbe sollevarlo da terra (*Rex etiam ille subtilis iudicii, quem ferunt traditum sibi diadema prius quam capiti inponeret retentum diu considerasse ac dixisse “o nobilem magis quam felice pannum! Quem, si quis penitus cognoscat quam multis sollicitudinibus et periculis et miseriis sit refertus, ne humi quidem iacentem tollere velit!”*). Al contempo, la vicenda narrata da Plutarco presenta notevoli somiglianze anche con un aneddoto trádito da Stobeo 4, 8, 20, che vede per protagonista Antigono Gonata. Mostrando il diadema ad una anziana donna, Antigono afferma che il simbolo del potere regio è colmo di mali e che la sua interlocutrice non lo solleverebbe nemmeno se si trovasse in un letamaio (cfr. Stob. 4, 8, 20, Ἀντίγονος πρὸς τινα μακαρίζουσιν αὐτὸν γραῦν ‘εἰ ἦδεις’ ἔφη ὧ μῆτερ, ὅσων κακῶν μεστόν ἐστι τοῦτὶ τὸ ράκος’ δείξας τὸ διάδημα ‘οὐκ ἂν ἐπὶ κοπρίας αὐτὸ κείμενον ἐβάστασας’). L’apoftegma trádito dal Valerio Massimo presenta un *dictum* conclusivo molto simile a quello contenuto in Plutarco; tuttavia, mentre nel nostro passo Seleuco riferisce i fastidi della regalità principalmente allo scrivere e al leggere un grande numero di lettere, nei *Dicta et Facta Memorabilia* l’ignoto re depreca in generale le ansie e i pericoli della vita da sovrano. In Stobeo, le riflessioni sui fastidi della regalità sono inserite all’interno di una cornice dialogica, in cui il re Antigono risponde alle parole di apprezzamento di un’anziana, evidenziando che il diadema è latore di mali. Il riferimento al letamaio (κοπρία) contribuisce a descrivere in modo icastico i fastidi, le noie e le preoccupazioni della vita da re.

Come suggerisce Zanette 2017, p. 147, l’aneddoto su Antigono rientra nell’alveo del *Leitmotiv* dello spregio del diadema, a cui si può ascrivere anche l’episodio su Seleuco I (e quello tramandato da Valerio Massimo). Per Virgilio 2003<sup>2</sup>, pp. 68-69, in Plutarco il tema della smitizzazione della regalità si rintraccia anche in *Luc.* 18, 5-6, in cui si racconta la tragica fine di una delle mogli di Mitridate, la regina Monime di Mileto che, dopo aver tentato invano di darsi la morte impiccandosi con il diadema, inveisce contro il simbolo regale e lo getta via a terra con disprezzo.

È significativo, inoltre, che il riferimento al diadema sollevato da terra è presente già in Cic. *Phil.* 2, 34, dove l’oratore accusa Antonio di aver premeditato di donare a Cesare il simbolo regale, imputandogli di non averlo di certo raccolto per caso da terra (*Unde diadema? non enim abiectum sustuleras, sed attuleras domo meditatam et cogitatum scelus.* cfr. Virgilio 2003<sup>2</sup>, p. 69).

L’aneddoto che vede protagonista il re macedone Filippo contribuisce, insieme all’episodio su Seleuco, a comprovare la tesi di Plutarco sulla difficile condizione di vita

dei monarchi. Esso è tramandato anche in *Reg. imp. apophth.* 178A, tra gli apoftegmi attribuiti a Filippo (Μέλλων δὲ καταστρατοπεδεύειν ἐν χωρίῳ καλῶ καὶ πυθόμενος ὅτι χόρτος οὐκ ἔστι τοῖς ὑποζυγίοις, «οἷος» εἶπεν «ἡμῶν ὁ βίος ἐστίν, εἰ καὶ πρὸς τὸν τῶν ὄνων καιρὸν ὀφείλομεν ζῆν;»); dal punto di vista lessicale, la descrizione dell'episodio in *An seni* differisce in minima parte da quella presente in *Reg. imp. apophth.* 178A, dove manca, però, l'apostrofe a Eracle (Ἔρα Ἡράκλεις). L'aneddoto è, inoltre, trådito da Eunapio di Sardi, che lo impiega in relazione al tema del valore degli asini al tempo di Teodosio; nell'episodio è ricordato che la mancanza di foraggio per gli asini impedisce a Filippo di lasciare l'accampamento (Eunap. *HGM* fr. 56, Ὅτι ἐπὶ Θεοδοσίου τοῦ βασιλέως ἐς τοῦτο ἤδη συνέπεσεν ἅπαντα καὶ περιηνέχθη κατὰ τινα βίαν ἀπαραίτητον καὶ ἀνάγκην ἀνυπόστατον καὶ θεήλατον, ὡς καὶ τὸ τῶν ὄνων γένος, μὴ ὅτι τῶν ἵπων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐλεφάντων γενέσθαι τιμιώτερον. Ὁ μὲν οὖν Μακεδὼν Φίλιππος καταζευγνύει μέλλων περὶ ἑσπέραν ἤδη, εἶτα πυθόμενος ὡς οὐ δυνατὸν, εἰπόντων τῶν κωλυόντων, χιλὸν οὐχ ὑπάρχειν ἰκανὸν τοῖς ὑποζυγίοις, ἀνέζευξε τοῦτ' εἰπὼν, ὡς οὐδὲν βασιλέως ἀτυχέστερον, ὅς καὶ πρὸς τὸν τῶν ὄνων καιρὸν ζῆν ἀναγκάζεται. Ὁ δὲ καθ' ἡμᾶς χρόνος ἐκινδύνευσε ὅλως ἐπὶ τοῖς ὄνοις σαλεύειν).

**790B** Agli *exempla* relativi alla difficile condizione di βασιλεύς, Plutarco fa seguire un'articolata riflessione sul tema del ritiro dalla politica, che egli ritiene possa essere a ragione consigliato ad un re divenuto vecchio; tuttavia, come osserva Cuvigny 1984, p. 146, l'idea che per un sovrano il momento del ritiro giunga all'improvviso, oltre a non essere in linea con le finalità del trattato – con il quale Plutarco sconsiglia agli anziani governanti di abbandonare anzitempo la politica – non sembra argomentata con coerenza, dal momento che lo scrittore non chiarisce il motivo per cui si debba consigliare ad un vecchio re di lasciare il suo ufficio, ma non si possa, invece, esortare un anziano statista a fare lo stesso. Per Cuvigny 1984, p. 146, infatti, Ἔρα τοίνυν è in contrasto con quanto affermato dal testo, del quale lo studioso fornisce la sua (alternativa) proposta di traduzione: “Il serait inconvenant de dire à un roi devenu vieux qu'il doit se retirer. Mais s'il n'est pas just de tenir de pareils propos à Agésilas, etc., il ne faut pas non plus demander, etc.” Hubert 1960, p. 38 segnala in apparato la proposta di Bases e Wilamowitz, che correggono ἔρα in ἄρα e la presenza, in J, di una lacuna di 14 lettere dopo ζῆν e di una lettera erasa dopo βασιλεῖ. Per Hubert la lezione ἔρα troverebbe conferma nel confronto con *Nic.* 1, 1 (ἔρα παραιτεῖσθαι καὶ παρακαλεῖν ὑπὲρ ἐμοῦ ...).

Sebbene, ad una prima lettura, il consiglio rivolto da Plutarco ai vecchi re appaia essere incoerente, se si tiene conto dell'intero contesto in cui esso è inserito si può ipotizzare che lo scrittore abbia inteso rimarcare l'eccezionalità di alcuni sovrani, per i quali non è ammissibile il ritiro per ragioni d'età; il Cheronese, dunque, sembrerebbe operare qui una distinzione tra la consuetudine generale, che imporrebbe di esortare i vecchi re al ritiro, ed il caso eccezionale di alcuni governanti (come Agesilao, Numa e Dario), ai quali non è giusto rivolgere l'invito ad abbandonare la politica. Pertanto, se si conserva la lezione ὄρα, è necessario attribuire a δέ (dopo εἰ) un forte valore avversativo.

Plutarco si serve della tradizionale immagine della campagna (ἐν ἀγρῶ) quale luogo in cui l'uomo politico anziano può ritirarsi dopo aver abbandonato gli incarichi governativi (vd. anche 789C); tuttavia a 790B l'esortazione ad abbandonare la politica è esplicitamente indirizzata ad un βασιλεύς, che deve spogliarsi (metaforicamente) dei suoi attributi regali per assumere più umili vesti e trascorrere il suo tempo in campagna. Sembra rilevante notare che in *De Sen.* 59 Cicerone afferma che, nell'*Economico*, Senofonte tesse l'elogio dell'agricoltura, che è da lui considerata la passione maggiormente degna di un re (*Quam copiose ab eo agri cultura laudatur in eo libro qui est de tuenda re familiari, qui Oeconomicus inscribitur Atque ut intellegatis nihil ei tam regale videri quam studium agri colendi [...]*); tali considerazioni anticipano il racconto di un aneddoto – trådito in *Xen. Oec.* 4, 20-25 – in cui si ricorda che, a Sardi, Ciro il giovane impressionò Lisandro per le sue doti da agricoltore.

Il diadema, striscia di stoffa o metallo che cinge la testa, ha origini orientali e rappresenta il simbolo della monarchia assoluta; il re di Persia indossa un diadema di lino blu e bianco, che circonda la corona (*Xen. Cyr.* 8, 3, 13, *Plut. De frat. am.* 488D; *Curt.* 3, 3, 19). Dopo la conquista della Persia, l'indumento è adottato da Alessandro, che lo indossa senza tiara, come faranno, in seguito, anche i sovrani dei regni ellenistici. A Roma, l'indumento è invisibile agli imperatori fino ai tempi di Costantino: esso, infatti, è interpretato come il simbolo di smodate e inaccettabili ambizioni regali (cfr. Smith 1890 s.v. διάδημα; Cleland - Davies - Llewellyn - Jones 2007, p. 47). Il bastone ricurvo (καμπύλη) è un accessorio di uomini anziani e rustici (*Poll. Onom.* 4. 119; cfr. Smith 1890 s.v. *baculum*; Mireille-Lee 2015, p. 170; 180).

**790B-C** Il Cheronese sembra articolare il suo discorso sul ruolo del βασιλεύς con riflessioni che si snodano dal generale al particolare: a 790B lo scrittore ha preso in considerazione l'ipotesi che si consigli ad un anziano re di ritirarsi dalla politica per darsi

a più umili occupazioni; tuttavia, ciò che è auspicabile in generale non può valere per re eccezionali del calibro di Agesilao, Numa e Dario. Per tale ragione, se non è giusto consigliare il ritiro a sovrani esemplari, non è lecito consigliarlo nemmeno ad illustri statisti come Solone e Catone, e ancor meno a Pericle. Paragonando i governanti ai re, Plutarco opera una perfetta identificazione tra le due figure politiche: per lo scrittore, infatti, il buon governante possiede le qualità morali che sono tipiche del monarca ideale (Pérez Jiménez 1988, p. 90).

La figura di Agesilao II, a cui lo scrittore dedica una biografia, è tratteggiata positivamente già a 784F dove, citando Senofonte (cfr. Xen. *Ag.* 11, 15), Plutarco ne ricorda le qualità, che continuarono a manifestarsi fino alla sua morte, avvenuta all'età di ottantaquattro anni (*Ag.* 40, 3). Diversamente da Senofonte, che costruisce un ritratto encomiastico del re e generale spartano, lo scrittore di Cheronea, nella *Vita*, delinea la personalità di Agesilao non solo attraverso l'elogio delle sue qualità morali, come la semplicità dello stile di vita e la benevolenza nei confronti degli amici, ma anche attraverso severe critiche alla sua condotta politica (Giannattasio Andria 1998, pp. 440-441; vd. anche Beck 1999, pp. 181-185; sulle caratteristiche positive e negative dell'ἦθος di Agesilao vd. Shipley 1997, pp. 12-14). Nei *Moralia* è dedicato ampio spazio alla figura di Agesilao, a cui sono attribuiti un gran numero di apoftegmi (*Reg. et. imp. apopht.* 190F-191D; *Apopht. lac.* 208C-215A). In *praec. ger. reip.* 805E Agesilao è ricordato, insieme a Catone ed altri, tra quelli che scelsero una strada lenta, ma sicura per entrare in politica, mentre a 809B il re spartano è citato, sulla base della testimonianza di Senofonte (*Ages.* 4) per la sua prodigalità.

Nella *Vita* di Numa Plutarco fornisce un ritratto positivo del re romano, di cui sono ricordate le qualità morali ed i giusti provvedimenti politici. In particolare, Aalders 1982, p. 42 sottolinea che Numa è l'unico personaggio romano ad essere considerato da Plutarco quale "re ideale". Come Agesilao, Numa morì dopo aver superato la soglia degli ottant'anni; dopo la sua dipartita Roma conobbe la reggenza di sovrani dalle sorti sventurate, che riportarono la guerra nell'Urbe (cfr. *Num.* 21, 7; 22, 9-10; *Comp. Lyc.* *Num.* 4, 11-12).

Dario I, padre di Serse, figura tra i re ed i generali di cui si parla nei *Reg. et. imp. apopht.* (172F-173A). Il sovrano trovò la morte in tarda età, poco dopo l'inizio della rivolta nella satrapia d'Egitto (486 a.C.) (cfr. *Hdt.* 7, 4). In *De frat. am.* 490A Plutarco descrive Dario in termini positivi, ricordando che fu capace di rendere partecipi fratelli ed amici

nell'esercizio del potere e negli affari. Plutarco menziona il sovrano anche a 792C, dove è ricordato per la sua saggezza (Δαρείος ὁ Ξέρξου πατήρ ἔλεγεν αὐτὸς αὐτοῦ παρὰ τὰ δεινὰ γίνεσθαι φρονιμώτερος).

**790C** Nel nostro passo, Plutarco confronta Solone, Catone e Pericle con i re: essi sono ricordati per il loro straordinario impegno politico, che trova espressione nelle forme del governo democratico (δημοκρατία) e nelle istituzioni ad esso associate, come l'Areopago e il Senato romano. Aalders 1982, p. 37 nota che il Cheronese mostra particolare ammirazione per la politica moderata di Solone – che nell'opuscolo *Septem sapientium convivium* (152A-D) si esprime a difesa della democrazia ateniese (vd. anche *Comp. Sol. Publ.* 2,1) – e per Catone il Vecchio che, tra i protagonisti del mondo romano, occupa un posto di rilievo.

Nel nostro passo le figure di Solone e Catone sono in evidente relazione tra loro – sia sotto il profilo sintattico (μηδὲ ... Σόλωνα μηδὲ ... Κάτωνα ... ἐξάγωμεν) che relativamente al piano concettuale, dal momento che rappresentano l'uno (Solone) la controparte greca dell'*exemplum* romano (Catone) e viceversa; Pericle, invece, sembra occupare una posizione a sé stante, che gli conferisce un particolare rilievo, anche in relazione all'esplicito richiamo al regime politico (δημοκρατία) nel quale operò.

Il termine δημοκρατία per Aalders 1982, p. 29 è qui utilizzato in senso generale e neutro. Placido 1995, p. 386, sostiene, invece, che la parola δημοκρατία, riferita a Pericle, assuma una diversa sfumatura di significato, che consente l'identificazione del regime politico dello statista con forme di potere personale, come suggerito dalla tradizione tucididea, che considera la δημοκρατία di Pericle come espressione del governo di uno solo (cfr. Thuc. 2, 65, 9). Placido osserva, infatti, che Plutarco mette qui a confronto la democrazia periclea con altri governi personali, per sostenere che nessun governante abbandona la vita politica per ragioni d'età (διὰ τὸ γῆρας), men che meno Pericle (cfr. anche Masaracchia 1994, p. 34). Lo statista, infatti, rappresenta la perfetta sintesi del pensiero politico del Cheronese che, pur mostrando ammirazione verso forme di governo monarchico (come quello dell'Impero romano), è fautore di una politica “moderata” ed aristocratica (che trova spazi di attuazione concreta nella realtà cittadina) (cfr. Masaracchia 1994, pp. 28-34; vd. anche Aalders 1982, pp. 33-36).

Si tenga inoltre presente che nella *Vita di Pericle*, discutendo della scelta demagogica dello statista di parteggiare per il popolo (piuttosto che per l'aristocrazia), Plutarco accenna alla natura "non democratica" di Pericle (*Per.* 7, 3-4, ἀντὶ τῶν πλουσίων καὶ ὀλίγων τὰ τῶν πολλῶν καὶ πενήτων ἐλόμενος παρὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἤκιστα δημοτικὴν οὔσαν); Banfi 2003, p. 228 evidenzia che l'espressione assume una connotazione positiva, dal momento che il Cheroneo «intende dire che le qualità straordinarie della persona (Pericle) le conferivano le caratteristiche ideali per una politica "monarchica" intesa come prevalenza dell'individuo migliore all'interno della società». È nella fase quasi "monarchica" della sua politica (cfr. *Per.* 15, 1), successiva alla stabilizzazione del corpo civico, che Pericle trasforma la (precedente) demagogia trasandata e molle in un governo aristocratico e monarchico (ἀλλ' ἐκ τῆς ἀνειμένης ἐκείνης καὶ ὑποθρυπτομένης ἔνια δημαγωγίας ὥσπερ ἀνθηρᾶς καὶ μαλακῆς ἀρμονίας ἀριστοκρατικὴν καὶ βασιλικὴν ἐντεινάμενος πολιτείαν; cfr. Banfi 2003, pp. 230; 237-238).

Le considerazioni sul ritiro dalla politica in vecchiaia trovano conclusione nell'articolato periodo che chiude il paragrafo: qui il Cheroneo ribadisce che la vecchiaia non rappresenta un valido pretesto per abbandonare l'esercizio della politica che, invece, trae beneficio dalla saggezza dell'età senile. Lo scrittore articola le sue riflessioni sottolineando l'insensatezza del comportamento dei governanti che, dopo un giovanile ed impetuoso ingresso in politica decidono di abbandonare gli incarichi di governo in età senile, quando si può godere della saggezza (τὸ φρονεῖν) maturata attraverso l'esperienza (δι' ἐμπειρίαν).

Il Cheroneo ritrae icasticamente il comportamento dei giovani governanti: essi saltano sulla tribuna e riversano in pubblico le loro folli ambizioni. All'atteggiamento irruento e ambizioso dei giovani politici lo scrittore allude anche a 791C, dove ricorda che, in assemblea (ἐν δῆμῳ), la prudenza senile può stemperare la turbolenza e la bramosia giovanile, mescolandosi ad esse come il vino con l'acqua. In entrambi i passi lo scrittore insiste sul comportamento esuberante ed irrazionale dei giovani, a cui allude mediamente l'impiego di κατασκιρτάω e ἐκχέω a 790C e di βακχεύω a 791C, a cui si accompagna il significativo utilizzo di ζέω "ribollire" per descrivere la vivacità dell'età giovanile (ζέουσιν νεότητα); a questi verbi si aggiunge l'aggettivo μανικός, che a 790C è usato come attributo, per qualificare la natura dell'ambizione (φιλοτιμία) e dell'ardore (ὄρμη) giovanile, mentre a 791C ricorre in forma sostantivata (τὸ μανικόν). Per ὄρμη come caratteristica dell'età giovanile cfr. *Them.* 2, 7; *De lib. ed.* 12A.

*An seni* costituisce la prima attestazione del composto κατασκιρτάω; in *De lib. ed.* 13E, Plutarco utilizza σκιρτάω in riferimento alla giovinezza (νεότης), la cui frenesia è implicitamente paragonata allo scalpitare di un cavallo (Οὔτω σκιρτῶσα νεότης πολοδαμνεῖται; per l'irruenza giovanile *vd.* anche *De lib. ed.* 12B).

L'impiego del participio ἀποχρησάμενον è significativo: Plutarco mette in risalto il fatto che, analogamente a quanto si fa con una donna, che si abbandona dopo averne goduto, il ritiro dalla vita politica in età avanzata avviene dopo che lo statista si è servito a sufficienza dell'attività governativa. Una simile metafora si trova a 789B.



## Capitolo 12.

**790C-D** Nel tentativo di evidenziare che è pericoloso affidare la guida del governo a uomini politici giovani e assetati di gloria e potere, Plutarco ricorda una favola di Esopo, in cui una volpe, caduta in un dirupo e divenuta preda delle zecche, rifiuta l'offerta di aiuto di un riccio che vuole liberarla dai parassiti; la volpe motiva la sua decisione sostenendo che, una volta allontanate dal suo corpo le zecche sazie di sangue, subito ne sopraggiungeranno altre affamate. L'apologo è ricordato in forma più estesa già da Aristotele in *Rhet.* 1393b–1394a, dove il filosofo rammenta che la favola è raccontata dallo stesso Esopo in occasione della condanna di un demagogo alla pena capitale. L'Esopo di Aristotele si rivolge agli abitanti di Samo per convincerli che dare la morte al demagogo, ormai arricchito e non più dannoso per i cittadini, apre la strada a nuovi uomini poveri e pronti a derubare il popolo.

Sia in Aristotele che in Plutarco la favola esopica dimostra che sostituire i vecchi uomini politici (di cui sono già note aspirazione e bramosie) con nuovi amministratori e governanti rappresenta un pericolo per la stabilità del sistema politico. È significativo che un'analogia riflessione si rintraccia anche in un aneddoto trådito da Flavio Giuseppe, che si configura come un vero e proprio rifacimento della favola esopica (cfr. *Ios. A.I.*, 18, 174-176). La vicenda vede per protagonista un uomo ferito, infastidito da un fitto sciame di mosche; ad un passante che si propone di liberare il malcapitato dal fastidio degli insetti, l'uomo risponde in modo analogo alla volpe di Esopo, sostenendo che, allontanando le mosche già sazie di sangue, si favorirà l'arrivo di nuove mosche affamate. L'apologo è inserito all'interno di una lunga riflessione sulla decisione dell'imperatore Tiberio di non rimpiazzare con nuovi politici i governatori o i procuratori delle province da lui designati, per evitare che l'avvicinarsi al potere di uomini sempre nuovi danneggi il popolo; tanto più a lungo, infatti, un governatore conserverà la sua posizione, tanto più sarà pago delle ruberie e sazio dei guadagni (cfr. *Ios., A.I.*, 18, 170-173).

Nelle sue due differenti versioni, l'apologo – che rende i parassiti i veri protagonisti della vicenda – evidenzia come una situazione giudicata in un primo tempo dannosa e fastidiosa possa peggiorare, arrecando un danno ed un fastidio più grave di quello iniziale (cfr. Magnoli Bocchi 2017-2018, p. 195). Dal punto di vista lessicale, sembra significativo

osservare che, mentre le zecche di Esopo sono descritte come realmente affamate (πεινῶντες), i giovani uomini politici di Plutarco sono qualificati come metaforicamente assetati (διψῶντων) di δόξα e δύναμις; l'uso dei verbi πεινάω e διψάω, che afferiscono allo stesso ambito lessicale, consente una completa sovrapposizione dei parassiti protagonisti della favola con i nuovi politici.

In Plutarco, la favola è parte di una riflessione sull'utilità del governo degli anziani, il cui allontanamento dagli incarichi politici apicali ha come conseguenza inevitabile (ἀνάγκη) la sostituzione dei vecchi governanti con più giovani politici, inesperti ed assetati di fama e potere. Diversamente da Aristotele e Flavio Giuseppe, che riflettono soprattutto sull'avidità dei nuovi governanti, nel nostro passo il Cheronese tratteggia un più articolato profilo dell'uomo politico in erba, sottolineandone l'inesperienza politica e l'ambizione ad ottenere buona reputazione e potere. Come osserva Calero Secall 2004, pp. 171-172, le considerazioni del Cheronese sull'inesperienza politica dei giovani statisti sembrano inoltre riecheggiare il pensiero platonico e aristotelico: mentre in *Rep.* 412c Platone si limita a sostenere (brevemente) che le funzioni di governo spettano ai vecchi (Οὐκοῦν ὅτι μὲν πρεσβυτέρους τοὺς ἄρχοντας δεῖ εἶναι, νεωτέρους δὲ τοὺς ἀρχομένους, δῆλον; vd. anche *Leg.* 690a), in *E.N.* 1095a Aristotele afferma che il giovane non è un buon ascoltatore delle lezioni di politica, poiché non ha esperienza dei fatti dell'esistenza, che sono l'oggetto di interesse dell'attività di governo (διὸ τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατῆς ὁ νέος· ἄπειρος γὰρ τῶν κατὰ τὸν βίον πράξεων, οἱ λόγοι δ' ἐκ τούτων καὶ περὶ τούτων; considerazioni analoghe sono espresse anche in *E.N.* 1142a). In ideale continuità con il pensiero platonico ed aristotelico, Plutarco assegna importanti prerogative in ambito politico agli anziani, i quali diventano, pertanto, una guida indispensabile per l'educazione dei giovani statisti.

Oltre al succitato apologo, nel *corpus* plutarcheo si contano almeno altri ventisette riferimenti a racconti esopici, segno dell'interesse del Cheronese per la favolistica. L'apologo presente a 790C è catalogato da Jedrkiewicz 1997, pp. 105-106 tra le favole che sono narrate da Plutarco per esteso e svolgono una funzione didattica in riferimento a precisi ambiti della vita cittadina, come appunto la politica. Plutarco, infatti, utilizza (spesso) le favole esopiche per migliorare la trasmissione del messaggio al lettore ed agevolare la comprensione delle problematiche politiche e filosofiche trattate (Jedrkiewicz 1997, pp. 117-118).

**790D** I giovani uomini sono contraddistinti anche dalla mancanza di intelligenza politica, caratteristica che il Cheronese sembra ascrivere all'assenza di anziani governanti da cui trarre esempio; lo scrittore si domanda, infatti, da dove le nuove generazioni di statisti dovranno acquisire l'intelligenza e l'arte politica se essi non possono farsi spettatori degli anziani uomini di governo: la domanda (retorica) dà inizio ad una lunga riflessione sulla rilevanza del ruolo dei vecchi governanti come guida dei più giovani e sull'importanza dell'esperienza, che si matura (soltanto) assistendo effettivamente alla vita politica. Tali considerazioni sono introdotte da una significativa immagine nautica, in cui è sviluppato il tema dell'apprendimento della disciplina della navigazione, esplicitamente paragonata all'arte politica.

Plutarco sostiene che è l'esperienza diretta dei pericoli in mare a formare i capitani delle navi, non i trattati di navigazione; gli aspiranti marinai, infatti, devono farsi spettatori sulla poppa delle circostanze avverse in cui possono imbattersi durante la navigazione. Medas 2004, p. 109 osserva che, nel mondo antico, un giovane aspirante marinaio apprendeva l'arte nautica da un pilota anziano «che diventava il suo maestro (διδάσκαλος) e lo istruiva nella professione tenendolo al suo fianco sulla nave, trasmettendogli i suoi precetti e facendogli fare esperienza pratica, dunque attraverso il complesso azione-parola». Lo studioso ricorda, inoltre, che Plutarco non è il solo ad attestare l'uso di trattati di navigazione in epoca romana; la letteratura tecnica di argomento nautico è testimoniata, infatti, già nel I sec. a.C. dai *Libri Navales* di Varrone Atacino, ricordati da Vegezio in *De re mil.* 5, 11; alla metà del I sec. d.C. risalirebbe, invece, lo *Stadiasmo*, il primo ed il più importante portolano dell'antichità (cfr. Medas 2004, pp. 109-111; 123-125; sullo *Stadiasmo* vd. Medas 2009-2010, pp. 333-364).

L'immagine nautica – che rappresenta forse anche un richiamo all'allegoria alcaica della nave-Stato – è resa particolarmente significativa dal riferimento alla poppa (πρύμνα), metonimia per “nave”, ma anche luogo fisico di controllo e comando dell'imbarcazione. Per Catanzaro 2009, p. 151 «l'immagine del politico-timoniere che manovra da poppa (πρύμνα) è molto simile a quella presente nei *Praecepta* (801C-D) che, a sua volta, riprende un'analogia espressione impiegata da Platone nel *Crizia* (109c)»; nel dialogo platonico il filosofo afferma che, una volta colonizzate le regioni della terra, le divinità dirigevano e conducevano gli uomini “dalla poppa”, maneggiando la loro anima, come se fosse un timone, con lo strumento della persuasione (...ἀλλ' ἢ μάλιστα εὔστροφον ζῶον, ἐκ πρύμνης ἀπευθύνοντες, οἷον οἶακι πειθοῖ ψυχῆς ἐραπτόμενοι κατὰ τὴν αὐτῶν

διάνοιαν, οὕτως ἄγοντες τὸ θνητὸν πᾶν ἐκυβέρνων). Sia in *Praec. ger. reip.* 801C-D (dove lo scrittore fa esplicito riferimento a Platone e usa l'immagine in relazione al tema della persuasione in politica) che nel nostro passo, il Cheronese si serve evidentemente dell'immagine della poppa in senso metaforico, per alludere alla posizione di comando e guida rivestita dall'uomo politico (sulle metafore nautiche in *Praec. ger. reip.* e *An seni* cfr. Catanzaro 2007, pp. 473-489) Qui, in particolare, questo aspetto è suggerito anche dal richiamo al timone (παρ' οἴακα) – e alle redini (παρ' ἡνίαν) – a 790E, che si inserisce nell'ambito del confronto tra l'apprendimento dell'arte nautica e quello dell'attività politica, a proposito della quale si sottolinea l'importanza, per un giovane, di imparare l'arte del governare maturando esperienza ai posti di comando (vd. anche *Praec. ger. reip.* 807C; 812C). Sembra significativo che già in Aesch. *Sept.* 2; 760 si faccia riferimento alla poppa della città (πρύμνα πόλεως) come luogo da cui si guida lo Stato (sull'uso dell'immagine della città-nave in Plutarco cfr. Pérez Jiménez 2022, pp. 253-268).

I pericoli della navigazione sono definiti da Plutarco come “lotte” (ἀγῶνες) contro gli elementi della natura e i fenomeni atmosferici, ordinati secondo una *climax* ascendente (κῦμα, πνεῦμα, νύξ χειμέριος); questo paesaggio notturno e tempestoso fa da cornice al frammento lirico adespoto 1004 P. (ὅτε Τυνδαριδᾶν ἀδελφῶν ἄλιον ναύταν πόθος βάλλει). I Tindaridi – che, secondo Càssola 1975, p. 350 «vennero identificati coi Dioscuri in un'epoca non necessariamente “postomerica”, ma certo non antichissima» – sono ricordati dalle fonti come soccorritori dei marinai dai pericoli della navigazione. Nell'*Inno* pseudomerico XXXIII i fratelli divini sono definiti salvatori (σωτῆρες) di uomini e navi durante le tempeste invernali (vv. 6-8); essi, invocati dai marinai con sacrifici, si manifestano in maniera improvvisa e placano l'impeto dei venti e delle onde (vv. 8-16) (cfr. Càssola 1975, pp. 589-590; Romè 1994, pp.101-104). Nel fr. 34 V. di Alceo è invocata l'epifania dei Dioscuri, che giungono in sella a veloci cavalli per salvare i naviganti dalla morte (vv. 1-8); essi si manifestano sotto forma di rapidi bagliori e rischiarano la nave circondata dal buio della notte (vv. 9-12). La loro luminosa apparizione rappresenta la spiegazione (mitica) del fenomeno dei “Fuochi di Sant'Elmo” (cfr. Càssola 1975, p. 590; Romè 1994, pp. 97-100). Analogamente, nell'*Inno* XXII di Teocrito i Dioscuri – salvatori (σωτῆρες) di uomini in estrema difficoltà, cavalli e navi (vv. 6-8) – soccorrono i naviganti salvandoli dal naufragio; la loro epifania coincide con il ritorno del tempo sereno (vv. 16-22) (cfr. Sens 1997, pp. 75-76; 80-83; 88). Anche in

Luc. *Dial. deor.* 26, 2, Hermes ricorda che i Dioscuri hanno il compito di salvare dal naufragio i marinai, posandosi sulla loro imbarcazione.

I Tindaridi sono rappresentati come stelle luminose in Hor. *Od.* 1, 3, 2 (*lucida sidera*), 1, 12, 27 (*alba stella*) e 4, 8, 37 (*clarum sidus*), dove sono ricordati per il soccorso che prestano ai marinai in pericolo (vv. 38-40). Nell'*Ode* 1, 12, 29-32 i Dioscuri placano i venti e i flutti marini (*defluit saxis agitated umor / concidunt venti fugiuntque nubes / et minax quod sic voluere ponto / unda recumbit*).

La scelta del Cheronese di impiegare il fr. 1004 P. unitamente alla descrizione delle difficoltà e delle sfide della navigazione sembrerebbe trovare, dunque, una ragione nel ruolo salvifico dei Dioscuri. In *An seni*, il frammento contribuisce a tratteggiare una situazione di estrema difficoltà: i pericoli del mare (come quelli della politica a 790E) sono tali da suscitare nei marinai il desiderio (πόθος) dell'intervento dei fratelli divini. L'immagine della nave tra flutti tempestosi è impiegata da Plutarco anche in contesto filosofico: in *Non posse suaviter* 1103C-D, per dimostrare che la filosofia epicurea non lascia agli uomini nessuna speranza di essere soccorsi dalla divinità nelle avversità, ma, al contrario, vede nella dissoluzione e nell'assenza di percezione l'unica salvezza, lo scrittore paragona la dottrina del Giardino a chi, volendo incoraggiare quanti si trovano su una nave in balia delle onde, profetizza il mancato intervento dei Dioscuri, affermando che in esso non vi è nulla di terribile perché la nave ben presto sarà distrutta (ὥσπερ εἴ τις ἐν πελάγει καὶ χειμῶνι θαρρυνῶν ἐπιστὰς λέγοι μήτε τινα τὴν ναῦν ἔχειν κυβερνήτην μήτε τοὺς Διοσκόρους αὐτοῖς ἀφίξεσθαι «ἐπερχόμενόν τε μαλάζοντα βίαιον πόντον ὠκείας τ' ἀνέμων ριπᾶς», οὐδὲν δ' ὅμως εἶναι δεινόν, ἀλλ' ὅσον οὐδέπω καταποθήσεσθαι τὴν ναῦν ὑπὸ τῆς θαλάττης ἢ συντριβήσεσθαι ταχὺ πρὸς πέτρας ἐκπεσοῦσαν).

Se, per apprendere l'arte nautica, i marinai non hanno bisogno dei trattati di navigazione, ma di fare esperienza in prima persona delle difficoltà e dei pericoli del mare, allo stesso modo un giovane governante non apprenderà l'arte politica solo per aver letto un libro o per aver seguito lezioni sul tema, ma facendo esperienza al posto di comando e confrontandosi con pericoli e circostanze concrete. Per σχολή nel significato di lezione cfr. *De Aud.* 37C, dove il termine è usato con γράφω (cfr. anche Phil. *I Ac.* Coll. XXI, 1; XXII, 14 Dorandi, σχολὰς ἀναγράφας; Diog. Laert.10, 26). Per l'interpretazione di γράφω Cuvigny 1984, p. 146 suggerisce il confronto con *Lyc.* 4, 5, dove il verbo è impiegato nel significato di "trascrivere". Come osserva Rovira Reich von Häussler 2012, p. 228 «en este pasaje de Plutarco puede advertirse no poca ironía al referirse a los jóvenes

que pretenden saber “porque han leído un libro o tomado apuntes en un curso sobre política”». Nel nostro passo lo scrittore intende evidenziare che è illusorio credere che, in ambito politico (così come in altre discipline) sia sufficiente possedere una conoscenza di nozioni teoriche, senza aver maturato la giusta esperienza sul campo.

Il confronto tra l'arte della navigazione e l'attività politica è segnalato sin dall'impiego di κυβερνάω per indicare l'atto di guidare organi politici come l'assemblea popolare (δῆμος) o il consiglio (βουλή); il verbo funge qui da *trait d'union* tra la precedente immagine nautica ed il riferimento (metaforico) al timone (οἴαξ), a cui è accostato il sostantivo ἡνία “redini”, termine che afferisce all'ambito lessicale dell'equitazione (cfr. Mosconi 2009, p. 121); esso è impiegato in senso metaforico già in Aristoph., *Eccl.* 466, dove si fa riferimento alle redini della città (τῆς πόλεως τὰς ἡνίας) per indicarne il governo (vd. anche Aristoph. *Eq.* 1009, τῆς Πυκνὸς τὰς ἡνίας) Analogamente in Plat. *Pol.* 266e, gli uomini di governo sono paragonati all'auriga che tiene le redini della città (τὸν πολιτικὸν καὶ βασιλικὸν οἶον ἡνίοχον εἰς αὐτὴν ἐνστήσαντα, παραδοῦναι τὰς τῆς πόλεως ἡνίας ὡς οἰκείας καὶ αὐτῷ ταύτης οὔσης τῆς ἐπιστήμης) (cfr. Brock 2013, p. 121). Ἥνια è usato metaforicamente anche in *Per.* 11, 4, dove Plutarco ricorda che Pericle governava con lo sguardo rivolto alla ricerca del favore popolare e lasciava il δῆμος a briglie sciolte.

Mosconi 2009, p. 121 sostiene che «non sorprende vedere spesso associate, in Plutarco, le metafore legate all'equitazione e quelle marinaresche applicate entrambe all'ambito della vita politica» (cfr. ad. es. *Praec. ger. reip.* 801C-D). Per Brock 2013, p. 86, l'immagine del timoniere e quella dell'auriga sono quasi interscambiabili, sebbene non omologhe (esse sono strutturalmente simili nel modo in cui raffigurano un individuo esperto alla guida di un sistema più ampio e complesso). In *An seni* 795C, invece, il ruolo paideutico del governante nei confronti di un giovane politico è paragonato a quello del maestro di equitazione, che insegna all'allievo a “cavalcare” il popolo (ὥσπερ οἱ διδάσκοντες ἰππεύειν, ἐν ἀρχῇ χειροθήτη καὶ πρᾶον ἐπιβῆναι τὸν δῆμον, εἰ δέ τι σφαλεῖη, μὴ περιορῶν ἐξαθυμοῦντα τὸν νέον, ἀλλ' ἀνιστὰς καὶ παραμυθούμενος).

In *Phil. Op.* 46, 6, l'immagine dell'auriga che tiene le redini è accostata a quella del timoniere che manovra il timone ed è impiegata per descrivere l'azione direttiva e provvidenziale di Dio (οἷα γὰρ ἡνίοχος ἡνιῶν ἢ κυβερνήτης οἰάκων; vd. anche *Op.* 88; cfr. Ruina 2001, p. 191).

**790E** Per l'accostamento di *δημαγωγέω* a *στρατηγέω* si veda il commento a 788D. Il verbo *συναποκλίνω* è presente già in *Ios. BI* 1, 473, dove è usato (metaforicamente) per indicare il cambiamento di atteggiamento dei dignitari della corte del re Erode il Grande nei confronti dei suoi figli Alessandro e Aristobulo, ai quali essi preferiscono il primogenito del sovrano, Antipatro. *ἀποκλίνω* è usato in contesto politico in *Arist. Pol.* 1293b; 1307a per indicare rispettivamente il tendere delle costituzioni (definite *πολιτεῖαι*) verso la democrazia e il tendere all'oligarchia delle costituzioni aristocratiche. Nel nostro passo *συναποκλίνω* potrebbe indicare metaforicamente l'inclinarsi del giovane governante verso opposte parti politiche (*ἐπ' ἀμφοτέρα*), forse rappresentate proprio dai succitati demagoghi e strateghi in lotta (*δημαγωγῶν καὶ στρατηγῶν ἀγωνιζομένων*).

È significativo che in *Phoc.* 3, 4 il verbo *κλίνω* sia metaforicamente impiegato insieme a *πατρίς* nell'introdurre un'articolata immagine nautica: per sostenere che Catone ricoprì un ruolo secondario nella guerra tra Cesare e Pompeo, Plutarco scrive che egli si interessò alla politica non quando la patria era già inclinata (cioè prostrata) (*αὐτὸς οὐ κεκλιμένης μὲν ἤδη τῆς πατρίδος*), ma quando era preda della tempesta, nel corso della quale non gli fu consentito di reggere il timone, ma poté solo manovrare vele e gomene insieme a uomini più potenti (*καὶ γὰρ αὐτὸς οὐ κεκλιμένης μὲν ἤδη τῆς πατρίδος, ὥσπερ ὁ Φωκίων, πολὺν δὲ χειμῶνα καὶ σάλον ἐχούσης, ὅσον ἰστίων καὶ κάλων ἐπιλαβέσθαι καὶ παραστῆναι τοῖς πλέον δυναμένοις πολιτευσάμενος, οἰάκων δὲ καὶ κυβερνήσεως ἀπωσθεῖς, ὅμως μέγαν ἀγῶνα τῇ τύχῃ περιέστησεν.*). Per Pérez Jiménez 2022, p. 258 «in this passage, the reference that links metaphor and city is made clear by the beginning (*οὐ κεκλιμένης μὲν ἤδη τῆς πατρίδος*/for his native city was not already prostrate) where, even though the term *πατρίς* relates to the political world, the graphic verb *κλίνω* is clearly metaphorical, and by the end, where we find the public sphere to which the figure is connected (*καὶ παραστῆναι τοῖς πλέον δυναμένοις πολιτευσάμενος*/and by supporting men of greater influence)».

Se si considera che a 790D-E il Cheronese sta sviluppando il confronto tra l'arte della navigazione, che si apprende con l'esperienza delle tempeste e dei pericoli del mare, e la pratica di governo, che si impara solo mediante il tirocinio politico e l'esperienza ai posti di comando, come il timone (*παρ'οἴακα*), sembra forse più probabile che con *συναποκλίνω* intenda alludere alla circostanza in cui il governante è chiamato a reggere la città-nave quando essa si trova ad ondeggiare fra i pericoli e le beghe della politica; il

politico, pertanto, deve scegliere l'orientamento adatto alle circostanze, come una nave che si inclina seguendo l'ondeggiare dei flutti.

Plutarco ribadisce l'idea dell'utilità degli anziani governanti, che svolgono l'importante ruolo di istruire i giovani in fatto di politica. Come osserva Leão 2017, p. 127, l'aggettivo verbale πολιτευτέον che è qui impiegato «to express the need of having old man engaged in State affairs, if for no other motive, at least in order to educate an instruct the young», ricorre raramente nella letteratura greca, ma si rintraccia già in Dicaarco di Messana (fr. 31, 14 Wehrli), occorrenza che rende probabile che Plutarco abbia tratto il termine dall'allievo di Aristotele, menzionato a 796D.

Per spiegare la funzione paideutica degli anziani politici Plutarco costruisce un paragone (ὡς... οὕτως) tra i vecchi governanti e chi insegna a leggere e a suonare (le due discipline sono accostate anche in *De prof. virt.* 75B); sia i maestri che i politici istruiscono i giovani allievi con il loro esempio, a cui si allude, implicitamente, con l'uso dei verbi προανακρούομαι (vd. *Sept. conv.* 161D) e προαναγιγνώσκω (vd. *De aud. poet.* 36F) – in cui è significativa la presenza della preposizione πρό – ed in modo esplicito con il riferimento alla pratica politica e alle azioni, che accompagnano le parole.

Il verbo ὑφηγέομαι è impiegato più volte in relazione al ruolo del maestro in Filone (cfr. *Post.* 148, ὅσα ἂν ὁ διδάσκων ὑφηγῆται; *Somn.* 1, 191, τοῖς δὲ ὡς γνωρίμοις διδάσκαλος τὰ πρὸς ὠφέλειαν; *Praem.* 49, ἐπειδὴ τὸν μαθητόντα πιστεῦσαι δεῖ τῷ διδάσκοντι περὶ ὧν ὑφηγεῖται); Plutarco usa il verbo anche a 796F, dove descrive le caratteristiche di chi, pur non rivestendo un incarico politico, si comporta come un buon governante e si preoccupa di fare da guida a coloro che ne hanno bisogno (ὑφηγεῖσθαι τοῖς δεομένοις).

Come osserva Xenophontos 2016, p. 140, qui Plutarco sostiene che l'apprendistato dei giovani politici accanto ai più anziani è finalizzato alla costruzione del loro carattere, che si forma attraverso l'emulazione delle parole e delle azioni dei vecchi governanti. È significativo notare che nell'*incipit* dei *Praecepta gerendae rei publicae* Plutarco sembra sostenere che i suoi consigli politici a Menemaco di Sardi si sostituiscono al (forse tradizionale) apprendimento dell'arte politica attraverso esempi concreti: lo scrittore, infatti, dichiara che Menemaco non ha tempo per considerare la condotta di vita di un filosofo impegnato negli affari politici e per diventare spettatore di esempi che non sono solo verbali, ma anche concreti (789B, καὶ γενέσθαι παραδειγμάτων ἔργῳ μὴ λόγῳ περαιομένων θεατής).



Il verbo ἐπευθύνω, con cui Plutarco tratteggia il ruolo di guida degli anziani governanti, è usato in contesto politico già in Aesch. *Pers.* 860, per indicare il governo delle leggi su ogni cosa (νομίσματα πύργινα πάντ' ἐπεύθυνον: il testo è però incerto). Significativo è, inoltre, l'impiego di κατασχηματίζω (congiunto a πλάττω), per descrivere il ruolo delle parole e degli esempi nell'educazione dei giovani; un impiego analogo di κατασχηματίζω si rintraccia in *Lyc.* 27, 5, dove il Cheronese ricorda che Licurgo riempì la città di un così gran numero di esempi che i cittadini furono condotti verso la virtù e si conformarono ad essa (per l'uso del verbo in relazione all'anima cfr. *De virt. mor.* 442C; D; *Aquane an ignis* 958E).

**790F** Plutarco usa ἀσκέω per evidenziare la natura dell'apprendimento dell'arte politica, che è inteso come un vero e proprio esercizio. La *paideia* politica teorizzata da Plutarco presenta, infatti, una evidente componente pratica (ἄσκησις) che, opportunamente combinata con la teoria, contribuisce al graduale miglioramento delle capacità morali del governante (cfr. Pinheiro 2019, pp. 538-539) Nel nostro passo ἀσκέω introduce una significativa immagine atletica, in cui l'arte politica è contrapposta all'allenamento fisico privo di rischi che si pratica nelle palestre e all'esercizio dell'eloquenza presso le scuole dei sofisti. La superiorità del (rischioso) esercizio della politica è sottolineata sia dall'uso (in senso dispregiativo) dell'aggettivo ἀκίνδυνος, per qualificare le lotte dialettiche dei sofisti, sia dal riferimento agli agoni olimpici e pitici, importanti concorsi stefaniti in cui, secondo Plutarco, l'atleta-politico trova veramente (ἄληθῶς) l'occasione per allenarsi. È significativo notare che in *Dem.* 6, 2 Plutarco paragona le contese politiche in cui Demostene rivaleggia alle gare atletiche i cui vincitori sono premiati con la corona (sull'uso delle immagini atletiche in Plutarco si veda l'appendice 2).

Cuvigny 1984, p. 147 suggerisce di intendere κήρωμα nel senso di «endroit où l'on s'entraîne à la lutte» come emerge dal confronto con Sen., *De brev. vit.* 12, 2 (*Qui in ceromate - nam pro facinus! ne Romanis quidem vitiis laboramus - spectator puerorum rixantium sedet?*); in età imperiale, il termine indicava lo strato di fango e argilla su cui gareggiavano i lottatori (cfr. LSJ s.v. κήρωμα). In *Quaest. Conv.* 638C Plutarco dice che la lotta è la sola delle competizioni per cui è necessario che il terreno della palestra sia fatto di argilla (πηλός), di polvere/sabbia (κονίστρα) e di fango (κήρωμα) (sul termine κήρωμα vd. anche Poliakoff 1989, pp. 289-291). Per Cuvigny, inoltre, il termine σοφισταί suggerisce che «Plutarque vise ici les représentants de la deuxième sophistique, qui

pratiquaient l'éloquence épideictique et soignaient particulièrement le rythme de leurs phrases»; una critica allo stile morbido e dolce dei sofisti si rintraccia in *De aud.* 41D.

Il fr. 5W. di Semonide ricorre, oltre che qui, anche in *De prof. in virt.* 84D; *De tuend. san.* 136A; *De virt. mor.* 446E; *De esu carn.* 997D; fr. 210 Sandbach *apud* Stob. 4, 50; soltanto in *An seni*, in *De prof. in virt.* e nel fr. 210 Sandbach la citazione è esplicitamente attribuita a Semonide.

In *An seni* il frammento è parte delle riflessioni di Plutarco sull'importanza della guida degli anziani governanti per i giovani desiderosi di apprendere l'arte politica; in particolare, la citazione anticipa una lunga serie di *exempla* con cui il Cheronese intende dimostrare che anche i più illustri politici, da giovani, si sono avvalsi della guida di governanti più anziani.

In *De prof. in virt.* 84D il frammento è citato in relazione al sentimento di emulazione che prova chi, valutando i suoi progressi nell'acquisire la virtù, si confronta con uomo buono e perfetto e lo prende a modello. In *De tuend. san.* 136A, invece, il passo conclude una metafora nautica, in cui l'uomo politico, che ha deciso di riposarsi e di preservare il fisico in vista di impegni particolarmente gravosi, è paragonato ad una nave in darsena; per Senzasono 1992 p. 197 «la similitudine contenuta nel verso conclude il periodo con l'espansione gioiosa del senso di freschezza e di forza recuperate dal corpo per azioni importanti». Il governante che non abbia il corpo affaticato, quindi, può affrontare i nuovi impegni politici con lo stesso vigore del neonato puledro che corre insieme alla madre. In *De virt. mor.* 446E il frammento è usato in contesto filosofico per descrivere l'attitudine degli uomini temperanti (come i filosofi) a tenere a freno e rendere più docili i desideri e gli impulsi irrazionali, che sono guidati dalla capacità di autocontrollo come un puledro che corre accanto alla madre. Diversamente, in *De esu carn.* 997D la citazione è utilizzata metaforicamente per sostenere che la lussuria e la smodatezza nei costumi tengono dietro ad uno stile di vita poco frugale. Nel frammento 210 Sandbach, tramandato da Stobeo 4, 50, 19, la citazione è anticipata dall'indicazione che i giovani devono emulare gli anziani (Νέοις δὲ ζηλωτέον τοὺς γέροντας); si noti, inoltre, che il frammento poetico è seguito da una citazione platonica (Plat. *Leg.* 773d), che compare anche in *An seni* 791C, dove è utilizzata per sostenere che la prudenza senile, se mescolata al fermento della gioventù, può mitigarne gli impulsi irrazionali.

Come osservato in Pellizer-Tedeschi 1990 p. 102, il frammento semonideo è citato frequentemente da Plutarco per evidenziare «come i più giovani seguano di solito

l'esempio – buono o cattivo – dei maggiori»; il passo, infatti, divenne un *exemplum* proverbiale (cfr. CPG II, 541, 2 L.-Schnw.) nelle raccomandazioni ai giovani a seguire l'esempio di chi è più anziano.

Tuttavia, dall'analisi dei passi emerge che Plutarco si serve del frammento in contesti molto diversi tra loro, per veicolare messaggi differenti: se, infatti, a 790F, in *De prof. in virt.* 84D e nel frammento 210 Sandbach il Cheronese insiste sul tema dell'emulazione del comportamento di chi ha più esperienza (sia in ambito politico che filosofico), diversamente in *De virt. mor.* 446E e in *De esu carn.* 997D lo scrittore impiega la citazione per evidenziare, in positivo, il ruolo di guida dell'autocontrollo sugli impulsi e i desideri dell'anima e, in negativo, per sostenere che la scelta di uno stile di vita sfarzoso ha come conseguenza la smodatezza e il lusso. Significativo è, ancora, l'uso del frammento in *De tuend. san.* 136A, dove il Cheronese insiste sul motivo della freschezza e del vigore fisico, tratto comune al neonato puledro e al politico che ha saputo concedersi un periodo di riposo dagli impegni di governo.

**790F-791A** Plutarco accosta al frammento semonideo un elenco di famosi politici greci e romani, che si posero sotto la guida di più anziani (e altrettanto famosi) governanti. La dettagliata enumerazione trova un parziale riscontro in *Praec. ger. reip.* 805E-806A dove, discutendo della più sicura via di accesso alla vita politica, il Cheronese ricorda che Clistene favorì l'ascesa di Aristide, e lo stesso fecero Cabria con Focione, Silla con Lucullo, Fabio Massimo con Catone, Epaminonda con Pammene e Lisandro con Agesilao. Ad esclusione delle coppie Epaminonda-Pammene e Lisandro-Agesilao ed eccettuato il caso di Silla e Lucullo, le coppie di statisti citate in entrambi i passi compaiono nello stesso ordine, ma in ciascuno di essi sono menzionate coppie assenti nell'altro passo.

In *Arist.* 2,1 lo scrittore accenna al rapporto di amicizia del protagonista con Clistene; in *Cim.* 5, 6, Aristide è ricordato per aver favorito l'ascesa di Cimone. In *Phoc.* 6, 1 Plutarco insiste sul carattere di reciprocità dell'amicizia politica tra Focione e Cabria: il primo, infatti, si giovò molto dell'esperienza bellica di Cabria, che gli consentì di procurarsi buona fama nella battaglia di Nasso; al contempo, con la sua indole prudente, Focione riuscì a moderare e correggere il temperamento incostante e irruento di Cabria. Catone il Vecchio scelse come modello politico Fabio Massimo, che si distingueva per il suo stile

di vita, la sua autorità e la sua buona reputazione; per favorire l'anziano politico, inoltre, il Censore si impegnò attivamente ad avversare Scipione, che si opponeva a Fabio Massimo (cfr. *Cato Ma.* 3, 4-6). Diversamente da *Praec. ger. reip.* 805F, dove Silla è descritto come guida politica di Lucullo, in *Praec. ger. reip.* 806E-F il Cheroneese sostiene che Silla favorì l'ascesa politica di Pompeo sin dalla sua giovinezza, incoraggiandolo con i suoi gesti ossequiosi a divenire grande. Nella *Vita di Pompeo*, Plutarco, come nei *Praecepta*, ricorda che il dittatore diede pubblica manifestazione di benevolenza verso il giovane Pompeo attraverso gesti fortemente rispettosi (*Pomp.* 8, 3-4). Nella *Vita di Filopemene* lo scrittore ricorda che lo statista prese come modello Epaminonda, che non riuscì ad emularlo del tutto a causa della sua litigiosità (*Phil.* 3, 3).

Secondo Rovira Reich von Häussler 2012, p. 230, elencando le coppie di giovani politici e vecchi statisti Plutarco potrebbe aver alluso alla consuetudine, diffusa nel mondo romano, di affidare ad un uomo anziano, opportunamente selezionato tra gli amici di famiglia, l'educazione politica di un giovane.

Il Cheroneese conclude le sue considerazioni sul rapporto tra anziani governanti e giovani politici con una significativa immagine botanica che, insieme all'elenco delle coppie di giovani allievi e vecchi maestri di politica, fornisce allo scrittore l'occasione di tratteggiare il ruolo educativo degli anziani statisti «in familiar (i.e. Platonising) educational terms» (cfr. Xenophontos 2016, p. 140). Per descrivere la crescita dei giovani statisti sotto la guida dei più vecchi ed esperti politici lo scrittore impiega (metaforicamente) il verbo παραβλαστάνω “germogliare”, che ricorre anche a 796B in contesto analogo. Duff 1999, p. 315 osserva che l'impiego di immagini vegetali per descrivere il processo educativo si rintraccia già in Platone: in *Rep.* 491d-492a il filosofo paragona la natura (filosofica) degli uomini che ricevono una cattiva educazione (e, pertanto non raggiungono la virtù) ai semi coltivati in un terreno inadatto (491d, Παντός, ἦν δ' ἐγώ, σπέρματος πέρι ἢ φυτοῦ, εἴτε ἐγγείων εἴτε τῶν ζώων, ἴσμεν ὅτι τὸ μὴ τυχὸν τροφῆς ἧς προσήκει ἐκάστῳ μὴδ' ὥρας μὴδὲ τόπου, ὅσῳ ἂν ἐρρωμενέστερον ἦ, τοσοῦτῳ πλειόνων ἐνδεῖ τῶν πρεπόντων· ἀγαθῷ γὰρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ; 492a Ἦν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν, ἂν μὲν οἶμαι μαθήσεως προσηκούσης τύχῃ, εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι, ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσά τε καὶ φυτευθεῖσα τρέφηται, εἰς πάντα τὰναντία αὐτῷ, ἐὰν μὴ τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχῃ).

È significativo che anche in *Praec. ger. reip.* 805E-F Plutarco si serva di una immagine botanica in cui paragona i giovani Aristide, Focione, Pammene, Lucullo, Catone e Agesilao a piante di edera che, attorcigliandosi agli anziani, piante robuste, crescono grazie al loro sostegno; a 806C, invece, consigliando ai giovani di non limitarsi a scegliere come guida un politico anziano famoso, ma privo di virtù, lo scrittore paragona i governanti agli alberi, sottolineando che non tutti sono capaci di sopportare che la vite (cioè, un giovane) si attorcigli al loro fusto. È altrettanto degno di nota che in *Cato Ma.* 3, 3 il giovane Censore è paragonato, nel suo primo avvicinamento alla politica, ad una pianta bisognosa di essere coltivata e trapiantata in un campo aperto, quale era la città di Roma.

## Capitolo 13.

**791A-B** Il capitolo continua a sviluppare il tema dell'importanza del ruolo degli anziani governanti come guida dei più giovani politici. Nel corso dell'opera il motivo dell'educazione dei giovani da parte dei vecchi politici acquista sfumature morali sempre crescenti, come dimostra il paragone tra la formazione dei giovani politici e la crescita delle piante (791A, παραβλαστάνοντες) che sembrerebbe riecheggiare la platonica immagine botanica sul rapporto tra φύσις e *paideia* (cfr. *Rep.* 491d; cfr. Duff 1991, pp. 314-317) e, in particolare, il richiamo al passo delle *Leggi* di Platone a 791B (cfr. Xenophontos 2016, p. 140). Nel tratteggiare la figura dell'anziano politico, guida delle più giovani generazioni, il Cheroneo riflette sulle caratteristiche positive dell'età senile, come la mancanza del desiderio di ostentazione (πανηγυρισμός) e l'assenza della brama d'onori (δοξοκοπία), condizioni che assicurano agli anziani saggezza nei consigli, equilibrio e prudenza.

Nel *De oratore* Cicerone ricorda che intorno al 110 a.C. la Nuova Accademia aveva raggiunto il suo più alto splendore con filosofi come Carmada, Clitomaco, Eschine e Metrodoro, che insieme agli altri tre fu allievo di Carneade, il più illustre ed eloquente oratore (cfr. Cic. *De orat.* I, 45 *audivi enim summos homines, cum quaestor ex Macedonia venissem Athenas, florente Academia, ut temporibus illis ferebatur, cum eam Charmadas et Clitomachus et Aeschines obtinebant; erat etiam Metrodorus, qui cum illis una ipsum illum Carneadem diligentius audierat, hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum*; cfr. *RE* vol. 1, 1893, p. 1063 s.v. *Aischines* 20).

Plutarco evidenzia la straordinaria eloquenza di Carneade anche in *Cato Ma.* 22, dove è sottolineata l'avversione del Censore per il filosofo, particolarmente ammirato dai giovani romani per i suoi discorsi. In *De gar.* 513C il filosofo accademico è inoltre ricordato per il suo alto tono di voce (vd. anche Diog. Laert. 4, 63).

Per Demulder 2022, p. 48 con l'*exemplum* di Eschine, che afferma di essere stato allievo di Carneade quando il filosofo era ormai vecchio, Plutarco intende evidenziare che l'età senile «shows philosophy in its purest form»; lo studioso osserva, infatti, che sia il filosofo che il politico si occupano di attività che concernono l'anima e, in vecchiaia, riescono ad esercitare tali attività nel modo migliore (sulla sovrapposizione tra attività

politica e filosofia vd. 796D). In particolare, lo scrittore insiste sul tema dell'abbandono dell'esibizionismo da parte degli anziani; analogamente a Carneade, che ha attenuato i toni roboanti della sua oratoria con il passare degli anni, anche i vecchi governanti abbandonano, con il tempo, le loro pretese esibizionistiche. È significativo notare che i sostantivi ῥαχία e ψόφον, impiegati per descrivere l'eloquenza di Carneade, sono utilizzati già a 789D in relazione al λόγος degli anziani, che deve esserne privo (vd. commento *ad loc.*).

**791B** Plutarco ritiene che l'età senile abbia ormai allontanato i vecchi politici da ogni forma di esibizionismo e brama di onore, sia nelle parole che nei fatti. Significativo è l'uso del termine πανηγυρισμός, impiegato in senso metaforico per indicare la predisposizione dei governanti a spettacolarizzare il loro ruolo politico. Motivi analoghi ricorrono in *Praec. ger. reip.*: a 815C lo scrittore sostiene che uno dei compiti del politico è quello di rifuggire da ogni turbamento e vanagloria; a 819E-820F, invece, osserva che la brama di onori riguarda i politici dal temperamento forte, nei quali tale bramosia è accresciuta e resa irrefrenabile dagli elogi e dalle lodi del popolo. Sembra rilevante osservare che in *Nic.* 4, 1 Plutarco attribuisce alla propaganda e all'ostentazione per ottenere la gloria il comportamento di Nicia, che si impegna in alcune meravigliose manifestazioni di ossequio religioso per la divinità di Delo.

Dopo aver lodato le caratteristiche positive dell'attività politica dei vecchi governanti, lo scrittore passa ad istituire un confronto (ὅσπερ...οὕτως) tra il gradevole profumo dell'iris ormai sfiorito e l'atteggiamento saggio ed equilibrato degli anziani politici.

I manoscritti riportano la lezione ἴβιν, che è corretta da Koraes 1824, p. 33 in ἴριν. Già Teofrasto descrive il singolare profumo dell'iris: la pianta rientra tra quelle che, quando sono in fiore, emanano un odore pungente, che con il tempo diventa più dolce; in particolare, l'iris sprigiona il suo miglior profumo tre anni dopo essere stato raccolto (cfr. *Thphr. De od.* 7, 32; 34; vedi anche *De od.* 5, 23). In *Nat. Hist.* 21, 19, Plinio menziona diverse specie di piante di iris, tra cui la migliore è quella dell'Illirico.

In linea con quanto osservato a 789F-790A, Plutarco ribadisce qui la serietà e l'equilibrio delle parole e dei consigli degli anziani politici. Si noti l'uso metaforico dell'aggettivo ῥωπικός, che in *Lyc.* 9, 5, invece, è impiegato per qualificare lo scarso valore di prodotti non acquistabili con la moneta in vigore prima della riforma di Licurgo.

Nelle *Vite*, l'aggettivo ἐμβριθής ricorre spesso (in senso metaforico) per definire la statura morale e la *gravitas* dei governanti (*Per.* 4, 6; *Di.* 2, 5); esso è usato indistintamente per gli uomini politici giovani (cfr. *Cor.* 4, 1; *T.G.* 10, 5; *Arat.* 4, 1) e per gli anziani (cfr. *Marc.* 28, 6; *Br.* 1, 3; 6, 8; vd. anche *Demetr.* 5, 6). L'aggettivo è utilizzato anche per definire l'autorevolezza dell'oratore Demostene (cfr. *Comp. Demosth. Cic.* 2, 3).

**791C** Gli anziani governanti sono utili ai giovani in virtù della loro εὐλάβεια, che esercita sul fervore giovanile la stessa azione che Platone dice verificarsi sul vino puro, quando è mescolato con l'acqua. L'immagine in Plat. *Leg.* 773d è utilizzata dal filosofo per sostenere i benefici delle unioni matrimoniali miste – relativamente al censo e alle disposizioni caratteriali degli sposi –, che sono utili allo Stato in vista della generazione dei figli: la popolazione, infatti, deve essere mescolata come il vino nella coppa, dove il ribollire della bevanda pura viene temperato dall'acqua, metaforicamente definita νήφρον θεός (οὐ γὰρ ῥάδιον ἐννοεῖν ὅτι πόλιν εἶναι δεῖ δίκην κρατῆρος κεκραμένην, οὐ μαινόμενος μὲν οἶνος ἐγκεχυμένος ζεῖ, κολαζόμενος δὲ ὑπὸ νήφροντος ἑτέρου θεοῦ καλὴν κοινωνίαν λαβὼν ἀγαθὸν πῶμα καὶ μέτριον ἀπεργάζεται. τοῦτ' οὖν γιγνόμενον ἐν τῇ τῶν παίδων μείξει διορθῶν ὡς ἔπος εἰπεῖν δυνατὸς οὐδεὶς). Oltre che qui, l'immagine platonica è citata anche in *De aud. poet.* 15E e nel fr. 210 Sandbach *apud* Stob. 4, 50; sintetiche allusioni si rintracciano invece in *Quaest. Conv.* 613D; 657E. Il passo è citato, inoltre, anche nel trattato Περὶ Ὑψους 32, 7 e in *Athen.* 10, 443f, 61.

Boyancé 1951, p. 9 sostiene che l'immagine platonica della mescolanza dei due liquidi nel cratere sia collegata al mito relativo all'educazione di Dioniso (il vino) da parte delle Ninfe (l'acqua); è a tale narrazione che Plutarco allude in *Quaest. Conv.* 613D; 657E. Belfiore 1986, pp. 428-430 osserva che nella metafora l'acqua corrisponde all'elemento razionale, che è chiamato a moderare l'elemento irrazionale, il vino, definito come μαινόμενος (cfr. anche Zichi 2018, p. 104). Lo studioso sottolinea che, tra le due sostanze, il vino è l'elemento primario e resta tale anche con l'aggiunta dell'acqua, che entra in “conflitto” con esso; tale conflitto aiuta a spiegare la teoria della παιδεία contenuta in *Leg.* 653a-671e: qui, discutendo del canto e della danza, che rappresentano la componente fondamentale delle celebrazioni religiose e delle feste, Platone affronta il tema dell'educazione, intesa come controllo degli impulsi irrazionali attraverso l'uso delle facoltà razionali; il filosofo afferma, infatti, che la sana educazione dipende dal corretto uso del vino (*Leg.* 653a) (e, quindi, dal corretto uso politico di momenti di aggregazione,



come i simposi) (*Leg.* 670c-e; 673e); nella danza e nel canto si manifesta la natura irruenta dei giovani, che usano in modo indisciplinato il corpo e la voce; gli anziani, invece, per la loro sobrietà sono ritrosi a partecipare ai canti corali e vincono il loro pudore con il vino (*Leg.* 665d-e; 666a-d). La partecipazione dei vecchi al simposio, tuttavia, è importante perché essi, come i legislatori, hanno il compito di fissare le regole per i convitati, indirizzando così i più giovani al rispetto dell'ordine e delle leggi (671b-d). In questa maniera, i partecipanti ai conviti ottengono una virtù temperata.

Per Belfiore 1986, p. 429, Platone considera la saggezza come qualcosa che si rinnova grazie alla lotta contro l'elemento irrazionale; pertanto, se da una parte l'irruenza irrazionale dei giovani (il vino) necessita della sobrietà (l'acqua) degli insegnamenti degli anziani, dall'altra, i vecchi, incorrendo nel pericolo di veder rovinata, con il passare degli anni, la loro educazione alla virtù, hanno bisogno di rinnovarla nelle occasioni di convivialità e nelle feste attraverso il vino, che riaccende in loro il conflitto con gli elementi irrazionali (vd. anche Gastaldi 1984, pp. 428-434).

Qui Plutarco parafrasa il passo platonico e ne sottopone il lessico a parziali modifiche, per evidenziare che, in politica, l'impegno degli anziani governanti è necessario all'educazione dei giovani, naturalmente votati a comportamenti irrazionali. Come osserva Doroszewski 2021, p. 106, il participio *μαινόμενος*, riferito da Platone a *οἶνος*, diviene in Plutarco attributo di *θεός* (Dioniso); tuttavia, diversamente da *Leg.* 773d, in cui è implicita l'identificazione di Dioniso con il vino, nel nostro passo lo scrittore costruisce un più chiaro confronto tra il *νήφων θεός* e il dio folle, espediente che gli consente di introdurre con maggiore facilità il paragone tra i vecchi e i giovani.

L'immagine del vino mescolato con l'acqua diviene, quindi, la cornice tematica entro cui si snoda il discorso del Cheronese, che trasferisce le prerogative del dio sobrio agli anziani governanti, la cui prudenza si mescola (*κεράννυμι*) al fervore della gioventù, temperandolo. L'uso del verbo *κεράννυμι* è significativo: esso, infatti, è impiegato metaforicamente ed allusivamente per richiamare il motivo della mescolanza di vino e acqua. La commistione tra i due liquidi è espressa in *Leg.* 773d proprio con l'impiego di *κεράννυμι*, che nel nostro passo è variato dal Cheronese in *μείγνυμι*. In Plutarco, inoltre, il verbo *κεράννυμι* è correlato all'aggettivo *ἄκρατος*, che indica il vino puro nella ripresa dell'immagine platonica e poi, metaforicamente, la natura irruenta dei giovani. In maniera altrettanto significativa, il Cheronese tratteggia il fervore giovanile attraverso l'uso metaforico del verbo *ζέω*, che è invece utilizzato da Platone per indicare il ribollire del

vino. Si noti che già in Hdt. 7, 13, 2 si rintraccia l'impiego (figurato) del verbo ἐπιζέω per descrivere l'ardore della gioventù di Serse (παραυτικά μὲν ἢ νεότης ἐπέζεσε). Il commediografo Alessi usa il verbo per descrivere il ribollire del vino nei primi momenti del processo di vinificazione, le cui tappe sono paragonate ai cambiamenti del temperamento dell'uomo. La natura dell'essere umano è simile a quella del vino, dal momento che quando è giovane è necessario che ribolla (ἀποζέσαι) e fermenti, ma una volta che questi fenomeni si sono verificati ed è stata corretta la sua follia (ἄνοια), la bevanda si può bere e si conserva dolce e tranquilla per il resto del tempo (Alex. fr. 46 K.-A., ὁμοιότατος ἄνθρωπος οἴνω τὴν φύσιν τρόπον τιν' ἐστί. τὸν γὰρ οἶνον τὸν νέον πολλή 'στ' ἀνάγκη καὶ τὸν ἄνδρ' ἀποζέσαι πρῶτιστον ἀφυβρίσαι τ', ἀπανθήσαντα δὲ σκληρὸν γενέσθαι, παρακμάσαντα δ' ὧν λέγω τούτων ἀπάντων, ἀπαρυθέντα τὴν ἄνω ταύτην ἄνοιαν ἐπιπολάζουσαν, τότε πότιμον γενέσθαι καὶ καταστῆναι πάλιν ἡδὺν θ' ἅπασι τοῦπίλοιπον διατελεῖν).

Degno di nota nel nostro passo è inoltre l'impiego del verbo βακχεύω per qualificare il comportamento irrazionale dei giovani, che sono resi smansiosi dalla gloria e dall'ambizione; in esso, infatti, è evidente il riferimento a Dioniso, dio del vino e della sregolatezza. Il verbo ricorre significativamente anche a 796C, dove lo scrittore lo usa per sostenere che il fare politica (πολιτεύεσθαι) è diverso dal dimenarsi sulla tribuna discutendo e presentando proposte di legge. Si tenga presente che altrove in Plutarco βακχεύω è usato metaforicamente per indicare il comportamento smansioso del δῆμος (cfr. *Cato Ma.* 27, 4; *Tib. Cai. Gracch.* 22, 3).

Mediante l'uso di ἄκρατος, βακχεύω e ζέω, la gioventù viene presentata dal Cheronese come la componente irrazionale della società, che suscita l'attivo coinvolgimento della parte razionale del corpo civico, gli anziani, i quali garantiscono il giusto equilibrio tra le due componenti. Lo scrittore, dunque, accorderebbe all'elemento folle l'importante prerogativa di garantire stabilità alle realtà politiche e sociali, a patto che esso sia controbilanciato dalla presenza dell'elemento razionale (cfr. Doroszewski 2021, p. 106).

In *De aud. poet.* 15E il passo platonico è impiegato per sostenere che non bisogna allontanare completamente i giovani dalla poesia, dal momento che essa rappresenta un pericolo solo quando il suo elemento favoloso e teatrale si spinge alla vacuità. L'immagine è anticipata dalla citazione di *Il.* 6, 130, che introduce un sintetico riferimento al tentativo di Licurgo, figlio di Driante, di correggere l'ebbrezza della gente tagliando le viti, anziché usare l'acqua per far rinsavire, come dice, Platone il dio folle

con il dio sobrio. Il Cheronese chiosa il passo evidenziando che la nocività del vino è attenuata dall'acqua, che non ha però il potere di alterarne le proprietà positive. Analogamente a quanto osservato a 791B-C, qui Plutarco si serve dell'immagine platonica (perfettamente ricontestualizzata) per sottolineare i vantaggi della mescolanza dell'elemento razionale con l'elemento irrazionale: esattamente come la vite, che non deve essere recisa ma coltivata in modo adeguato a produrre buoni frutti, per Plutarco la poesia deve essere mescolata alla filosofia (cfr. Hunter-Russel 2011, pp. 80-81). Come osserva Doroszewski 2021, p. 105, «Plutarch builds up recurring imagery of equilibrium between uncompromising logic and explosive emotionality, or between rigid self-control and intemperance, in which teaching poetry along with philosophy has an exact parallel in diluting wine with water as well as in pruning vines».

Nel fr. 210 Sandbach (*apud* Stob. 4, 50, 19) Plutarco fornisce una breve parafrasi dell'immagine platonica, che è preceduta dalla citazione del fr. 5W. di Semonide, menzionato anche a 790F. I due passi in coppia sono impiegati per sostenere che i giovani devono emulare i più anziani.

Appare significativo osservare che anche in *Praec. ger. reip.* 799B Plutarco impiega, in contesto politico, un'immagine metaforica relativa al vino: lo scrittore sostiene che occorre tempo per modificare il carattere del popolo, come fa il vino che, entrando in circolo gradualmente, altera l'umore di chi lo ha bevuto (sul rapporto politica-vino cfr. Stadter 2009, p. 128).

## Capitolo 14.

**791C** Plutarco espone le sue considerazioni sulla natura dell'attività politica, che è da lui considerata connaturata all'uomo; per tale ragione, egli sostiene che essa non può essere paragonata alla navigazione o alla conduzione di una campagna militare, giacché non si fa politica per il raggiungimento di uno scopo e, di conseguenza, non la si abbandona dopo averlo ottenuto. Sembra significativo che, in contrasto con 790D, lo scrittore non opera qui una sovrapposizione (in positivo) tra l'agire del politico e quello dell'esperto di navigazione ma, al contrario, confronta le due attività evidenziando che il rapporto tra esse è sbilanciato a favore dell'impegno politico, che risulta superiore non solo all'arte nautica, ma anche all'attività militare. Come osserva Trapp 2004, p. 193, per il Cheronese la scelta di dedicarsi alla vita politica non rappresenta «one respectable choice among several, but as the only creditable choice for the thinking, responsible individual who is in a position realistically to make it».

L'espressione plutarchea λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρεῖαν ἔχουσα πέρας è stata variamente interpretata dai traduttori e dai commentatori, attribuendo a χρεῖαν o il significato di servizio (Fowler 1936; Cuvigny 1984; Pisani 2017) o di utile (cfr. Reiske 1778; De Lazzer 1991; Masaracchia 1995; Giardini 2020; Roskam 2007). La prima interpretazione sembra da preferire, in quanto Plutarco potrebbe intendere rimarcare la profonda differenza che intercorre tra un istituto come la λειτουργία che, in qualità di servizio pubblico imposto per legge, si conclude nel momento in cui il servizio stesso è portato a compimento, e la politica che, configurandosi come una scelta di vita, non si esaurisce quando termina il mandato di governo ma viene a coincidere con il βίος stesso dello ζῶον κοινωνικόν e πολιτικόν.

Il pensiero politico espresso dal Cheronese in questo passo sembra mostrare un retroterra platonico ed aristotelico, oltre a influssi di matrice epicurea. Per Masaracchia 1995, pp. 227-228 qui Plutarco si rifà evidentemente alle riflessioni contenute in Arist. *E.N.* 1094a-b, che sono identificate quale fonte delle considerazioni dello scrittore sulla natura dell'attività politica descritta nel nostro passo.

Nell'*incipit* dell'*Etica Nicomachea*, infatti, il filosofo sostiene che esiste una molteplicità di arti e discipline che mirano ad un bene e tendono ad una pluralità di fini, che sono

esterni alle attività stesse (tra essi, significativamente, Aristotele ricorda che il fine dell'ingegneria navale è la nave, mentre quello della strategia è la vittoria). Alcune arti e discipline si trovano in un rapporto di subordinazione rispetto ad altre, che tendono ad un fine più elevato; il fine per eccellenza è identificato dal filosofo con il bene supremo, cioè quello della più alta τέχνη: la politica. Pertanto, secondo Masaracchia – che interpreta e traduce l'espressione λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρεῖαν ἔχουσα πέρασ: “la politica non è una prestazione d'opera (liturgia) che cessa con il realizzarsi dell'utile da lei perseguito” – a 791C «il ragionamento di Plutarco è tutto fondato sulla distinzione emergente nel passo aristotelico tra attività che perseguono un fine a loro estraneo e attività che hanno in sé stesse il loro fine». In linea con il pensiero dello Stagirita, Plutarco sostiene che la politica ha un fine intrinseco, che egli considera come connaturato al βίος dell'uomo. Si noti che Plutarco sembra riecheggiare il passo aristotelico anche mediante il significativo confronto tra l'arte politica ed attività come la navigazione e l'impegno militare.

Plutarco esprime sulla πολιτεία considerazioni analoghe anche in *Praec. ger. reip.* 823C, dove tratteggia il comportamento del buon governante evidenziando che quest'ultimo si preoccupa costantemente della vita pubblica poiché considera l'attività politica come un modo di vivere e di agire, e non come un servizio obbligatorio da rendere allo Stato (δημοσιεύων ἀεὶ ταῖς φροντίσι, καὶ τὴν πολιτείαν βίον καὶ πρᾶξι, οὐκ ἀσχολίαν ὥσπερ οἱ πολλοὶ καὶ λειτουργίαν, ἡγούμενος). Sia in *An seni* che nei *Praecepta* la πολιτεία coincide con il βίος dell'uomo (essendo a lui connaturata), ma si distingue dalla λειτουργία, nella generica accezione di “servizio pubblico” (sull'uso del termine per definire l'attività politica cfr. anche *Cato Ma.* 24, 11). Nei due passi – che presentano un'analoga formulazione – Plutarco avrebbe inteso quindi contrapporre la propria idea di politica alle pratiche evergetiche a lui contemporanee, che riducono l'arte di governare a strumento di adulazione e seduzione delle masse (cfr. Masaracchia 1995, p. 228).

Roskam 2007, p. 126 interpreta il passo plutarco in chiave anti-epicurea, evidenziando significativi punti di contatto con *De lat. viv.* 1129B: qui, interrogandosi su quali siano i vantaggi del vivere secondo il precetto epicureo del λάθη βιώσας, il Cheroneo ricorda che in politica si loda ciò che è (moralmente) bello, e non l'utilità (χρεία); per lo scrittore, il precetto epicureo non giova alla collettività giacché – diversamente da chi governa – chi non si interessa di politica non contribuisce a educare gli altri e non può diventare modello di virtù. Roskam 2007, p. 127 nota inoltre, che nel passo Plutarco rimarca la sua

distanza dall'edonismo egoistico di Epicuro e, contrapponendo ad esso l'ideale di una vita moralmente buona, fondata sulla virtù, rifiuta la consuetudine epicurea di ridurre ogni azione ad un fondamento utilitaristico. Quanto osservato per *De lat. viv.* 1129B trova riscontro anche nelle considerazioni espresse da Plutarco in *An seni* 791C, dove lo scrittore esplicita chiaramente il suo totale rifiuto della dottrina epicurea, dimostrando che non bisogna cercare i fondamenti dell'impegno sociale nell'utile personale, ma nella natura dell'uomo inteso come ζῷον πολιτικόν (cfr. Roskam 2007, p. 126).

Per sostenere che l'attività politica ha le sue radici nella natura stessa dell'essere umano, Plutarco impiega termini che si rifanno alla tradizione filosofica platonica e aristotelica. Masaracchia 1995, p. 229, osserva che gli aggettivi ἥμερος e πολιτικός sono usati in connessione già in *Phaed.* 82b, dove descrivono la reincarnazione degli uomini che praticarono la virtù politica in animali socievoli e mansueti, come le api e le formiche (πολιτικὸν καὶ ἥμερον γένος); significativamente, inoltre, in Plat. *Soph.* 222b l'uomo è definito ἥμερον ζῷον (vd. anche *Leg.* 766a); in Plutarco ἥμερος qualifica positivamente il carattere di Licurgo (*Lyc.* 11, 4) Camillo (*Cam.* 11, 3) e Sertorio (*Sert.* 22, 12).

Numerosi sono i luoghi del *corpus* aristotelico in cui compare la definizione di uomo come ζῷον πολιτικόν, evidentemente richiamata qui da Plutarco (cfr. Aristot. *Pol.* 1, 2, 1253a 2-9; 3, 1278b 19; *E.E.* 7, 10, 1242a 22-24; *E.N.* 1, 5, 1097b 8-11; 7, 14, 1162a 16-19; 9, 9, 1169b 16-22; *H.A.* 1, 1, 488a 8; 8, 1, 589a 3). Nella *Politica*, lo Stagirita sostiene che l'uomo è per natura un animale politico ed è tale in virtù della sua istintiva propensione a vivere in una κοινωμία (*Pol.* 1, 1253a 29); non casualmente, in *E.E.* 7, 10, 1242a 25 il filosofo definisce l'uomo come ζῷον κοινωνικόν, giacché ritiene che sia proprio della sua natura il dare vita ad una comunità. Plutarco impiega in coppia i due aggettivi κοινωνικός e πολιτικός per qualificare l'istinto sociale e politico dell'uomo (ζῷον) (per l'accostamento cfr. anche *Num.* 19, 10; 783F). Tuttavia, come nota Calero Secall 2004, p. 164, Plutarco fa proprio il pensiero aristotelico, ma circoscrive l'impiego del concetto di uomo come ζῷον κοινωνικόν e πολιτικόν alla sola dimensione politica, piegandolo evidentemente alle sue esigenze argomentative: «si esa condición natural del hombre que le otorga la capacidad de hablar y que le hace distinto de los otros animales gregarios es contemplada por Aristóteles tanto en su integración como miembro de la ciudad como en el medio familiar, Plutarco la circunscribe al ámbito político y le sirve para apoyar su idea de que el hombre al estar dotado de instinto social y político ha nacido para consagrar su vida al servicio de la ciudad».

Relativamente a πολιτικός, Leão 2017, p. 128 osserva che nel nostro passo l'aggettivo è usato in connessione con termini (ἡμερος e κοινωνικός) che rimandano all'idea di bene comune e sottolinea l'ideale di una vita interamente dedicata alla comunità e allo Stato. I due aggettivi κοινωνικός e πολιτικός sono impiegati insieme a ἡμερος in una significativa *climax* ascendente: il *tricolon*, infatti, definisce nella sua complessità la natura (politica) dell'uomo, che assomma alla sua naturale condizione di ἡμερον ζῶον (dove ἡμερος richiama l'idea della mansuetudine degli animali) l'attitudine innata a vivere in un sistema ordinato ed insieme ad altri esseri viventi.

Nel nostro passo, Plutarco usa un lessico fortemente moralizzante per tratteggiare la partecipazione alla vita politica, che è descritta come un processo di formazione ed (auto)educazione dell'individuo, nel quale occupano un posto rilevate comportamenti improntati alla φιλοκαλία e alla φιλανθρωπία (cfr. Xenophonos 2016, p. 127). Tali attitudini rappresentano significativamente le virtù etiche proprie non solo del governante ideale, ma anche del filosofo-consigliere politico. In *Maxime cum principibus* 776A-B, infatti, Plutarco sostiene che, coltivando l'amicizia con il sovrano, il filosofo dà prova del suo amore per ciò che è onorevole, del suo spirito politico e della sua filantropia (σωρκανὸν † ἐγκολπίσασθαι καὶ φιλίαν τιμᾶν καὶ μετιέναι καὶ προσδέχεσθαι καὶ γεωργεῖν, πολλοῖς μὲν ἰδίᾳ πολλοῖς δὲ καὶ δημοσίᾳ χρήσιμον καὶ ἔγκαρπον γενησομένην, φιλοκάλων ἐστὶ καὶ πολιτικῶν καὶ φιλανθρώπων, οὐχ ὡς ἔνιοι νομίζουσι, φιλοδόξων). Per lo scrittore, dunque, è un uomo veramente politico non solo chi governa, ma anche chi è politicamente attivo nel guidare e nell'aiutare chi si occupa dello Stato. Rivestendo una funzione consultiva, il filosofo-politico dimostra di occuparsi degli affari pubblici non per perseguire l'utile personale, ma a ragione del suo sincero interesse per il bene della collettività (cfr. Roskam 2009, pp. 75-76). La descrizione del filosofo-politico presenta evidenti tratti comuni con la rappresentazione dello ζῶον πολιτικόν dell'*An seni*: utilizzando il medesimo lessico impiegato in *Max. cum princ.* 776A-B, lo scrittore sostiene che l'essenza sociale e politica dell'uomo non si esaurisce nel mero ufficio politico, ma attiene alla sua naturale attitudine a vivere un'esistenza da cittadino e da amante del bene e degli uomini. Analogamente, a 796E, paragonando l'attività del politico a quella del filosofo – che pratica la filosofia in ogni circostanza e momento della sua esistenza – lo scrittore osserva che, chi dimostra di essere animato da sentimenti di socialità e amore per l'uomo e per la patria, pur non rivestendo nessun incarico di governo, esercita sempre l'attività politica, stimolando i potenti, dando consigli a chi ne ha bisogno, dissuadendo i malvagi e incoraggiando gli onesti (Οὕτω δὴ διανοητέον καὶ

περὶ πολιτείας, ὡς τοὺς μὲν ἀνοήτους, οὐδ' ὅταν στρατηγῶσιν ἢ γραμματεύωσιν ἢ δημηγορῶσι, πολιτευομένους, ἀλλ' ὀχλοκοποῦντας ἢ πανηγυρίζοντας ἢ στασιάζοντας ἢ λειτουργοῦντας ἀναγκαίως, τὸν δὲ κοινωνικὸν καὶ φιλόπολιον καὶ φιλόπολιον καὶ κηδεμονικὸν καὶ πολιτικὸν ἀληθῶς, κἂν μηδέποτε τὴν χλαμύδα περιίθῃται, πολιτευόμενον ἀεὶ τῷ παρορμᾶν τοὺς δυναμένους, ὑψηγεῖσθαι τοῖς δεομένοις, συμπαρεῖναι τοῖς βουλευομένοις, διατρέπειν τοὺς κακοπραγμονοῦντας, ἐπιρρωννύναι τοὺς εὐγνώμονας, φανερόν εἶναι μὴ παρέργως προσέχοντα τοῖς κοινοῖς).

Ritornando a 791C, si può osservare come l'uso degli avverbi πολιτικῶς, φιλοκάλως e φιλανθρώπως sia fortemente significativo: i tre termini, disposti a formare una nuova *climax* ascendente, sembrano qui descrivere l'essere umano in relazione a tre modi (interrelati) di vivere nella dimensione cittadina. In particolare, Leão 2017, p. 128 osserva che qui πολιτικῶς “occurs as well combined with the obligation of devoting the entire lifetime to the public interest”. L'uomo (politico) per natura trascorre tutta la sua esistenza all'interno di una dimensione comunitaria, come la città, della quale è parte integrante; la sua innata attitudine alla socialità è tuttavia sublimata dalla partecipazione attiva alla vita politica – non necessariamente nei ruoli di comando, come per filosofo-politico del *Maxime cum principibus* – che si esplica nell'interesse verso cioè che è moralmente bello (φιλοκάλως) e nell'amore verso gli altri uomini (φιλανθρώπως). Nel pensiero etico-politico del Cheronese, pertanto, la φιλανθρωπία si configura come una tra le più importanti virtù dell'uomo politico; essa è impiegata di volta in volta per qualificare il carattere del protagonista della biografia, il suo modo di vivere, le sue azioni. Il termine è variamente usato per indicare atteggiamenti improntati alla cortesia, alla gentilezza, alla clemenza (cfr. Frazier 2016, pp. 233-234); nella sua accezione di “socievolezza”, inoltre, la φιλανθρωπία rappresenta talvolta un espediente politico per guadagnarsi il favore popolare (cfr. Nikolaidis 2009, p. 276). Becchi 2009, p. 267-269 nota che nel *corpus* plutarco il termine rappresenta (in generale) una qualità naturale o un'attitudine che può essere educata e trasformata in una virtù caratteriale permanente.

Il vocabolo è ampiamente attestato in Plutarco: se ne contano complessivamente duecentottanta occorrenze, delle quali trentatré sono quelle registrate per l'avverbio φιλανθρώπως (cfr. Becchi 2009, pp. 267-268). Analizzando l'uso della forma avverbiale nelle *Vite*, Martin 1961, p. 171 evidenzia che essa ricorre sia per qualificare la cortesia e la gentilezza del politico, sia per sottolinearne la generosità e la clemenza, anche nei confronti degli avversari politici (cfr. *Cleom.* 30, 1; *Alex.* 44, 3-5; *Ant.* 32, 1); con un



significato analogo a quello individuato da Martin, φιλανθρώπως ricorre anche in *De cohib. ira* 457E e in *Praec. ger. reip.* 809E; in *De sera num.* 551F la forma è invece usata per segnalare il cambiamento del governo di Cecrope che, da temibile, diventa mite e “umano”.

Se la φιλανθρωπία rappresenta una delle virtù morali positive dell’uomo politico, non sorprende osservare in *Non posse suaviter* 1098D l’impiego dell’aggettivo ἀφιλόανθρωπος, significativamente accostato a ἀπολίτευτος, per qualificare gli Epicurei, che manifestano apertamente il loro disinteresse per la vita politica e per la cittadinanza. Dal punto di vista di Plutarco, dunque, il disinteresse per la politica tipico degli Epicurei equivale al non interessarsi degli uomini.

Nei *Moralia*, la φιλανθρωπία è talvolta assimilata e accostata alla φιλοκαλία (cfr. Becchi 2009, pp. 268-269; vd. 783E; *Amat.* 767A; *Ad princ. ind.* 781A). Tale sentimento attiene alla parte razionale dell’anima e si configura come la virtù caratteristica della *vita activa*; pertanto, è particolarmente rilevante in ambito politico in quanto essa si contrappone all’etica dell’utile (Roskam 2009 pp. 73-74). Si noti che, diversamente da φιλανθρώπως, ben attestato nel *corpus*, l’avverbio φιλοκάλως è *hapax* in Plutarco.

**791D** In linea con l’affermazione di 791C, secondo cui la natura politica e sociale dell’uomo lo spinge ad occuparsi di politica per tutta la vita (ὅσον χρόνῳ χρόνον), Plutarco evidenzia la necessità di un duraturo impegno nelle attività di governo. A livello verbale, il dovere di impegnarsi in politica nel presente è segnalato dall’impiego dell’infinito presente πολιτεύεσθαι, a cui si contrappone l’uso dell’infinito perfetto πεπολιτεῦεσθαι. Lo scrittore, rimarca l’idea secondo cui non è sufficiente poter dire di aver fatto politica, ma è invece doveroso, anche in vecchiaia, continuare ad esercitarla. I due verbi sono i primi di una serie di tre coppie di infiniti (presenti e aoristi), impiegati per sostenere che, analogamente alla politica, atteggiamenti e sentimenti positivi connaturati all’essere umano (come dire la verità, essere giusti, amare la patria), non si esauriscono nel tempo, ma sono permanenti e, pertanto, doverosi. Secondo Plutarco, infatti, non bisogna smettere di impegnarsi in queste attività con il pretesto di averle già compiute nel passato.

Con il verbo δικαιοπραγέω Plutarco rimarca l’importanza, per il politico, di perseguire e mettere in pratica la δικαιοσύνη, che rientra nel novero delle quattro virtù cardinali e, come la φρόνησις, riveste un ruolo di primo piano in ambito politico; in *Max. cum princ.*

776D il verbo è accostato a φρονεῖν e σωφρονεῖν per indicare le attività a cui è preposta l'anima (del politico), che ha a cuore l'interesse della comunità. In maniera altrettanto significativa, a 792D lo scrittore ricorda che l'attitudine (ἔξις) dell'uomo politico è composta dal buon senso, dalla saggezza e dalla giustizia, combinate insieme con l'esperienza. Sul sentimento di amore per la patria cfr. 796E.

Lo scrittore cita due frammenti tragici adespoti, fr. 410, 410a K.-Sn., tramandati in coppia anche in *Non posse suaviter* 1099A (ὄθεν οὐδὲ κάμνουσιν ὠφελοῦντες οὐδ' ἀπαγορεύουσιν, ἀλλὰ τοιαύτας αὐτῶν ἀκούομεν φωνάς «πολλοῦ σε θνητοῖς ἄξιον τίκτει πατήρ» καὶ «μή γε παυσώμεσθα δρῶντες εὖ βροτούς»). In entrambi i passi, le due citazioni sono definite da Plutarco come φωναί e, significativamente, qui si precisa che esse sono suggerite agli uomini dalla φύσις. Zadorojnyi 2020, p. 36 osserva che il Cheronese qualifica i riferimenti intertestuali come φωναί per presentare il testo «as a 'live,' immediate and intimate readerly experience». Tale strategia retorica consente al lettore di sentirsi parte del discorso pedagogico plutarco, i cui valori etici vengono “ravvivati” grazie al riferimento alla parola orale. Lo studioso osserva, infatti, che il termine φωνή è spesso impiegato da Plutarco in circostanze in cui intende offrire esempi etici: essi sono messi in scena attraverso le “voci”, agenti morali che si sostituiscono ai personaggi letterari parlanti. Seguendo la consuetudine filosofica di invocare la natura come matrice cognitiva ed etica, nel nostro passo Plutarco trasforma la φύσις “into an intertextually savvy instructor!” (cfr. Zadorojnyi 2020, p. 37). A 791D, dunque, la φύσις (personificata) non rappresenta soltanto la ragione che conduce gli uomini ad interessarsi di politica, ma fornisce loro anche consigli di carattere etico a patto che essi non siano stati completamente corrotti da una vita di inattività e mollezza e che, quindi, implicitamente, continuino ad occuparsi di politica.

Il riferimento ai cattivi effetti di ἀργία e μαλακία sugli uomini sembra rappresentare un ennesimo richiamo polemico alla dottrina dei filosofi del giardino; non appare casuale, infatti, che le citazioni tragiche contenute a 791D compaiano anche in *Non posse suaviter* 1099A, dove sono impiegate per sostenere la superiorità della vita attiva e filantropica degli uomini moralmente buoni rispetto alla scelta degli Epicurei di vivere lontano dalle attività di governo, perseguendo come unico fine il piacere. In maniera più incisiva, in *An seni* i due frammenti rimarcano l'eccezionalità dell'uomo politico, che rappresenta un vero e proprio “dono” per l'umanità. Essi, inoltre, sembrano essere utilizzati con una diversa enfasi nel *Non posse suaviter* e nell'*An seni*: mentre, infatti, nel trattato anti-

epicureo i versi tratteggiano l'immagine di un benefattore "ideale" ed ineguagliabile dai più, nel nostro passo, invece, la figura del benefattore rappresenta ciò che il politico anziano può aspirare a diventare (cfr. Xenophontos 2012, p. 75). Come osserva Xenophontos, a 791D «the quotations are an appeal to live the practical life of the statesman, just as the essay is an appeal to the dedicatee to continue to experience the active». La presenza della coppia di frammenti nel *Non posse suaviter* e nell'*An seni* sembrerebbe confermare l'uso, da parte di Plutarco, di uno ὑπόμνημα, di cui i succitati versi tragici rappresenterebbero sezioni di un *cluster* (cfr. Xenophontos 2012, p. 56; Zadorojnyi 2020 p. 38).

## APPENDICE 1

### **Τόλμα e τριβή in Plutarco (a proposito di An seni 784D)**

Le difficoltà esegetiche che interessano *An seni 784D* non risultano solo legate alla ricostruzione della struttura sintattica dell'intero periodo e al significato della lezione corrotta προτρόπαιον, ma riguardano anche i valori dei sostantivi τόλμα e τριβή, sui quali ci si concentrerà in questa sede.

La *vox media* τόλμα presenta sia il significato positivo di “coraggio” sia quello negativo di “temerarietà”; Pinheiro 2021, pp. 214-224 sottolinea l'ambiguità concettuale del termine, osservando che Plutarco è consapevole della sua ricchezza semantica. Nella descrizione di un personaggio eroico, talvolta il Cheronese giustappone a τόλμα il termine ἀνδρεία (cfr. *Quomodo quis suos* 84B; *De fort. Rom.* 323E; *Comp. Alc. Cor.* 40, 1), considerandoli, evidentemente, non del tutto sovrapponibili; esemplare è il caso di *Quomodo adulator* 56C, dove τόλμα si distingue da ἀνδρεία poiché ne rappresenta un'estremizzazione in senso negativo.

Più in generale, il sostantivo τόλμα – che per Frazier 2016, p. 201 possiede un carattere dinamico e rappresenta la spinta all'azione venata da un certo gusto per il rischio – è utilizzato spesso da Plutarco in riferimento ad azioni militari (cfr. *Rom.* 25, 4; *Cam.* 27, 5; *Luc.* 16, 1; *Brut.* 31, 7; *Mar.* 11, 13; 20, 9; 30, 1; *Sul.* 27, 10; *Pomp.* 12, 7; *Aem.* 12, 1; *Ant.* 3, 9; *Comp. Phil. Flam.* 2, 5) talvolta rapide (cfr. *Cato Ma.* 13, 5; *Caes.* 32, 2; *Pelop.* 23, 5) oppure in relazione a comportamenti od eventi atti a suscitare sentimenti di ammirazione e meraviglia (cfr. cfr. *Mul. Virt.* 246D; 250D; 251F; *Them.* 28,6; *Pomp.* 14, 5; *Caes.* 6, 2; *Thes.* 30, 2), ma anche di paura e sbigottimento (cfr. *Nic.* 21, 3; *Fab. Max.* 15,1; in alcuni casi timore ed ammirazione si mescolano: cfr. *Ages.* 16, 4; *Apophth. lac.* 221D), al punto da risultare δαιμόνιος (Cfr. *Mul. virt.* 245D); di frequente, inoltre, il termine, generalmente nella sua accezione positiva, è accostato a δεινότης (cfr. *Flam.* 13, 3; *Luc.* 36, 7; *Comp. Dion. Brut.* 1, 2).

La τόλμα è attribuita, in senso positivo, anche a generali e uomini di governo anziani, come dimostra la *Vita* di Camillo. Durante il suo sesto tribunato militare Camillo, ormai vecchio e malato, viene convinto dal popolo ad assumere il comando della guerra contro

Preneſtini e Volſci inſieme a Lucio Furio; non gli viene chieſto di combattere ſchierandoſi nelle file dell’eſercito, ma di guidare l’azione militare con i ſuoi conſigli (cfr. *Cam.* 37, 1-2). Il giovane e ambizioso Furio, al contrario, ignorando i buoni conſigli di Camillo, provoca la ſconfitta dell’eſercito romano; alla fine, il tempeſtivo intervento militare di Camillo ſalva le ſorti della guerra e conduce l’eſercito alla vittoria (cfr. *Cam.* 37, 3-6). Plutarco fa ſeguire al racconto della battaglia una breve riſſione: ſi ſono dimoſtrati ſaggi quei cittadini che, ſenza laſciariſi intimorire dalla vecchiaia e dalla malattia del vecchio tribuno militare, hanno deciso di affidare a Camillo, che è dotato di ἐμπειρία e τόλμα, il comando della ſpedizione, agognato da molti uomini più giovani (*Cam.* 38, 1, Ἐπανελθὼν δὲ μετὰ πολλῶν λαφύρων εἰς Ῥώμην, ἐπέδειξε φρονιμωτάτους ἀπάντων τοὺς μὴ φοβηθέντας ἀσθένειαν καὶ γῆρας ἡγεμόνος ἐμπειρίαν καὶ τόλμαν ἔχοντος, ἀλλ’ ἐλομένους ἐκεῖνον ἄκοντα καὶ νοσοῦντα μᾶλλον ἢ τῶν ἐν ἡλικίᾳ τοὺς δεομένων καὶ ſπουδάζοντα ἄρχειν).

Nel caſo del vecchio tribuno militare Camillo, le doti di ἐμπειρία e τόλμα riſultano quindi decisive al fine della vittoria tanto quanto lo è la capacità di orientare e conſigliare coloro che ſono direttamente coinvolti nel conflitto.

Anche ſe la τόλμα può rappreſentare una qualità di generali e governanti anziani (vd. anche *Caes.* 40, 3), eſſa ſembra però eſſere piuttosto una delle cifre caratteriſtiche (in ſenſo poſitivo) dei condottieri e degli uomini di governo giovani (cfr. *Rom.* 6, 1; *Cato Maior* 27, 5; *Luc.* 2,1; *Sert.* 3, 4; 4, 3; *Ant.* 3, 9; *Agid.* 15, 1; *Pyr.* 26, 1; *Mul. virt.* 261E; *De Alex. Magni* 343 A), oltre che una qualità dei ſoldati ſemplici (cfr. *De glor. Athen.* 350D; *Dion.* 22, 8; *Caes.* 16, 5; *Sul.* 27, 10; *Mar.* 32, 6) e degli ſchiavi (*De Herod. mal.* 862D). Viceveſa, la ἀτολμία (o la perdita della τόλμα) ſembra intereſſare ſoprattutto gli uomini anziani (cfr. *Alex.* 33, 10; *Comp. Agis Cl. T.G. C.G.* 4, 1; vd. *Fab. Max.* 26, 3; *Mar.* 33, 2; *Pomp.* 8, 6). Il termine τόλμα è uſato, inoltre, in riferimento a un’azione ardimentosa che può dare ai giovani un rapido (ma riſchioso) acceſſo alla carriera politica, in contraſto con un percorso più lento e ſicuro (cfr. *Praec. ger. reip.* 804D).

Sebbene in Plutarco ſembri prevalere un uſo di τόλμα in ſenſo poſitivo (cfr. Frazier 2016, p. 200), è poſſibile rintracciare nelle *Vite* un uſo del termine nel ſignificato negativo di “temerarietà”, “ſfrontatezza” (cfr. *Nic.* 2, 2; *Pelop.* 27, 7; *Cato Minor* 47, 1; *Pomp.* 24, 1; *Sul.* 8, 2; *Galb.* 8, 4; 29, 3; *Brut.* 10, 1; *Ages.* 34, 6; *Mar.* 30, 1; *Cic.* 19, 7). Il termine è anche impiegato per deſcrivere un comportamento di ſconſiderata audacia (cfr. *Amat.*

*Narr.* 773C; *Cato* 13, 5; *Galb.* 29, 3; cfr. anche *Reg. imp.* 187C; *Pel.* 1, 1), conseguenza dell'inesperienza (cfr. *Fab. Max.* 14,1-15,1).

Per quanto riguarda τριβή, il sostantivo ricorre in Plutarco più volte e in diverse accezioni. Meritano particolare attenzione *Luc.* 28, 8 e *Nic.* 21, 1-4, in cui, in contesto bellico, τριβή è utilizzato in contrapposizione a τόλμα.

In *Luc.* 28, 8, Plutarco descrive la duplice e vincente strategia bellica di Lucullo che, da una parte, sconfigge Mitridate con una tattica di logoramento, servendosi di χρόνος e τριβή, dall'altra batte Tigrane con la rapidità dell'attacco, τῷ σπεῦσαι ('Ρωμαίων δ' οἱ δεινότατοι στρατηγοὶ καὶ πλεῖστα πολέμοις ὠμιληκότες ἐπήνουν μάλιστα τοῦ Λουκούλλου τὸ δύο βασιλεῖς τοὺς ἐπιφανεστάτους καὶ μεγίστους δυσὶ τοῖς ἐναντιωτάτοις, τάχει καὶ βραδυτήτι, καταστρατηγήσαι. Μιθριδάτην μὲν γὰρ ἀκμάζοντα χρόνω καὶ τριβῇ κατανάλωσε, Τιγράνην δὲ τῷ σπεῦσαι συνέτριψεν). In maniera pleonastica, il biografo precisa che Lucullo è stato uno dei pochi generali ad essersi servito di μέλλησις e τόλμα per ottenere la salvezza (ἐν ὀλίγοις τῶν πρόποτε ἡγεμόνων τῇ μελλήσει μὲν ἔργω, τῇ τόλμῃ δ' ὑπὲρ ἀσφαλείας χρῆσάμενος). Τριβή e τόλμα esprimono qui due opposti modi di agire in ambito militare (rispettivamente il temporaggiamento e l'attacco immediato), che possono egualmente condurre il capo di un esercito alla vittoria sull'avversario.

Anche in *Nic.* 21, 1-4 τριβή sembra fare riferimento ad una tattica militare improntata all'indugio volontario, al fine di logorare le forze nemiche. Nicia resta sbigottito dalla prontezza (ὀξύτης) e dalla temerarietà (τόλμα) del condottiero Demostene che, corso in suo aiuto durante la spedizione ateniese in Sicilia, vuole convincere il generale a conquistare quanto prima Siracusa (*Nic.* 21, 3 Τὸν δὲ Νικίαν οὐ πολλὸν χρόνον εὐφρανεν ἢ παρουσία τῆς δυνάμεως, ἀλλ' ἅμα τῷ πρῶτον ἐν λόγοις γενέσθαι, τοῦ Δημοσθένους εὐθύς ἐπιχειρεῖν τοῖς πολεμίοις κελεύοντος καὶ τῷ ταχίστῳ τῶν κινδύνων περὶ τοῦ παντὸς διαγωνισαμένους ἐλεῖν Συρακούσας ἢ ἀποπλεῖν οἴκαδε, δείσας καὶ θαυμάσας τὴν ὀξύτητα καὶ τόλμαν, ἐδεῖτο μηδὲν ἀπεγνωσμένως πράττειν μὴδ' ἀνοήτως).

Nicia, al contrario, preferirebbe temporeggiare (τριβή), al fine di indurre i nemici a chiedere il suo intervento (*Nic.* 21, 4, Τὴν γὰρ τριβὴν εἶναι κατὰ τῶν πολεμίων, οὕτε χρήματα κεκτημένων ἔτι, μήτε τῶν συμμάχων αὐτοῖς πολλὸν χρόνον παραμενούτων, εἰ δὲ θλίβονται ταῖς ἀπορίαις, ταχὺ πάλιν ἐπ' αὐτὸν ἐπὶ συμβάσει τραπησομένων ὡς πρότερον); alla fine, il piano ardito di Demostene si rivela disastroso per gli Ateniesi (*Nic.*

21, 11), a testimonianza del fatto che un atteggiamento improntato ad un'azione rapida e temeraria può non condurre alla vittoria.

Anche in *Sert.* 16, 1, ed in *Per.* 27, 2 il termine *τριβή* indica l'“indugio” in ambito militare; se nella *Vita* di Sertorio Plutarco descrive la strategia di attacco audace, non avvezza al temporeggiamento, dei popoli barbari confluiti nell'esercito del generale romano, nella *Vita* di Pericle, invece, lo scrittore ricorda la smania di combattere degli Ateniesi che, mal sopportando gli indugi, vogliono scontrarsi contro gli abitanti di Samo.

L'uso di *τριβή* nell'accezione di “esercizio”, “pratica” è attestato in *Phil.* 13, 5, dove viene descritta la dedizione con cui Filopemene si occupa dell'esercizio quotidiano (*τριβή*) delle arti belliche (*ἦν γὰρ ἀλλότριος σχολῆς, καθάπερ ἄλλο τι κτήμα τὴν στρατηγικὴν καὶ πολεμικὴν ἀρετὴν ἔχειν διὰ παντὸς ἐν χρήσει καὶ τριβῇ βουλόμενος, ὡς καὶ τῷ περὶ Πτολεμαίου ποτὲ ρηθέν τι τοῦ βασιλέως ἀπεδήλωσεν*). Anche Mario, pur fiaccato dall'età, è descritto da Plutarco mentre continua ad esercitarsi (*ἀποτριβόμενος*) con i soldati più giovani (cfr. *Mar.* 34, 5-6, *οὐ μὴν ἀλλὰ Μάριος φιλοτίμως πάνυ καὶ μεираκιωδῶς ἀποτριβόμενος τὸ γῆρας καὶ τὴν ἀσθένειαν, ὁσημέραι κατέβαινε εἰς τὸ πεδῖον, καὶ μετὰ τῶν νεανίσκων γυμναζόμενος ἐπεδείκνυε τὸ σῶμα κοῦφον μὲν ὄπλοις, ἔποχον δὲ ταῖς ἵππασίαις, καίπερ οὐκ εὐσταλῆς γεγωνῶς ἐν γῆρα τὸν ὄγκον, ἀλλ' εἰς σάρκα περιπληθῆ καὶ βαρεῖαν ἐνδεδωκῶς*).

In *An virtus* 440A la *τριβή* è qualificata come *ἄλογος*, in riferimento all'insegnamento della virtù agli adulti, i quali ritengono a torto di poterla apprendere attraverso una pratica istintiva, senza l'ausilio dei precetti dei pedagoghi.

Supponendo che in *An seni* 784D il termine *τόλμα* indichi l'ardimento e la velocità di azione tipici dell'età giovanile, resta da stabilire il significato da attribuire a *τριβή*. L'ambito è, presumibilmente, quello militare, come indurrebbe a credere l'ultima porzione di testo (*ἐκάστῳ στρατιωτῶν*) prima della presunta lacuna (784D). Nel passo corrotto, Plutarco potrebbe aver inteso parlare della possibilità per gli uomini politici anziani di influire sui più giovani; poco prima, a 784C-D, infatti, lo scrittore ricorda la consuetudine di far salire per primi sulla tribuna gli uomini anziani, quelli che hanno già raggiunto la soglia dei cinquant'anni.

Plutarco potrebbe aver voluto sostenere che gli anziani politici sono (generalmente) disabituati all'ardimento (*τόλμα*) dell'età giovanile ed altrettanto manchevoli di *τριβή*, se si intende il termine come “esercizio”, “pratica” dell'arte militare. Ciononostante, essi

possono rappresentare un valido sostegno per gli eserciti ed i giovani soldati, quando questi ultimi siano disposti ad ascoltare i loro consigli. Sembra significativo che, nella sezione di testo successiva a 784D, Plutarco fornisca degli *exempla* che vedono come protagonisti uomini politici anziani che sono impegnati tanto a farsi ascoltare dalle nuove generazioni (come nel caso di Catone il Vecchio e Ottaviano), quanto (come nel caso di Pericle e Agesilao) a fare da guida ai giovani soldati che, per la loro audacia, necessitano dei consigli degli uomini di esperienza.

Non mancano, poi, altri luoghi dell'*An seni* cui Plutarco tenta di dimostrare quanto, in ambito politico-militare, i buoni consigli, l'esperienza, la prudenza e la saggezza tipiche dell'età senile, più che il vigore giovanile, siano fondamentali per la stabilità e l'incolumità dell'intera comunità. In particolare, a 788C lo scrittore asserisce che, in ambito politico, gli uomini anziani sono meno ostacolati dalla loro debolezza fisica di quanto, al contrario, siano favoriti dalla loro saggezza e prudenza, mentre a 789D osserva che agli anziani è demandato non il compito di intervenire militarmente nei conflitti, ma di orientare le azioni militari dei più giovani con sagge riflessioni, lungimiranza e capacità di persuasione, attitudini che derivano loro dall'esperienza (ἐμπειρία), giacché la sicurezza della città risulta determinata tanto dai buoni consigli dei vecchi quanto dalle azioni militari dei giovani. Il tema dell'utilità dei consigli degli uomini politici anziani è ripreso a 789F-790A dove, servendosi di un passo dell'*Antiope* di Euripide (Eur. fr. 200, 3-4 K., σοφὸν γὰρ ἐν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας / νικᾷ), lo scrittore di Cheronea insiste sull'importanza rivestita dalle proposte e dai consigli saggi degli anziani in ambito militare, dal momento che i buoni consigli degli anziani non favoriscono soltanto la vittoria su molti avversari, ma consentono la realizzazione dei provvedimenti pubblici più belli e più grandi. Alla fine dell'opera, a 797E, Plutarco ribadisce che gli anziani non sono ostacolati (dall'età avanzata) nel rendersi utili all'intera cittadinanza, giacché essi sono in possesso delle migliori virtù e qualità: la ragione (λόγος), il buon senso (γνώμη), la libertà di espressione (παρρησία) e la sollecitudine (φροντίς) (Οὕτω διὰ πολλῶν τρόπων τῆς πολιτείας οὐδὲν ἀποκωλύει τοὺς γέροντας ὠφελεῖν τὸ κοινὸν ἀπὸ τῶν βελτίστων, λόγου καὶ γνώμης καὶ παρρησίας καὶ φροντίδος «πινυτῆς», ὡς δὴ ποιηταὶ λέγουσιν. Οὐ γὰρ αἱ χεῖρες ἡμῶν οὐδ' οἱ πόδες, οὐδ' ἡ τοῦ σώματος ῥώμη κτῆμα καὶ μέρος ἐστὶ τῆς πόλεως μόνον, ἀλλὰ πρῶτον ἡ ψυχὴ καὶ τὰ τῆς ψυχῆς κάλλη, δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ φρόνησις).



Anche in *De laud. ips.* 544D-E (seppur in modo meno esplicito) Plutarco sottolinea l'importanza dell'influenza positiva delle parole degli anziani sulle nuove generazioni; il vecchio Nestore, infatti, raccontando ai più giovani le sue prodezze in battaglia, li persuade a combattere (*De laud. ips.* 544D-E, Ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἀλύπως καὶ ἀνεπιφθόνως, ἀλλὰ καὶ χρησίμως καὶ ὠφελίμως προσοιστέον ἐστὶ τοὺς ἐπαίνους, ἵνα μὴ τοῦτο πράττειν, ἀλλ' ἕτερόν τι διὰ τούτου δοκῶμεν, ὅρα πρῶτον εἰ προτροπῆς ἔνεκα καὶ ζήλου καὶ φιλοτιμίας τῶν ἀκουόντων αὐτὸν ἂν τις ἐπαινέσειεν, ὡς ὁ Νέστωρ, τὰς ἑαυτοῦ διηγούμενος ἀριστείας καὶ μάχας, τόν τε Πάτροκλον παρώρμησε καὶ τοὺς ἑννέα πρὸς τὴν μονομαχίαν ἀνέστησεν. Ἡ γὰρ ἔργον ὁμοῦ καὶ λόγον ἔχουσα προτροπὴ καὶ παράδειγμα καὶ ζῆλον οἰκεῖον ἔμψυχός ἐστι καὶ κινεῖ καὶ παροξύνει καὶ μεθ' ὀρμῆς καὶ προαιρέσεως ἐλπίδας ὡς ἐφικτῶν καὶ οὐκ ἀδυνάτων παρίστησι; si noti anche la duplice ricorrenza nel passo del termine προτροπή, che “ricorda” la lezione corrotta προτρόπαιον si 784D).

Ai fini dell'interpretazione di τόλμα e τριβή nel contesto di 784D sembra significativo anche un passo del *De senectute* di Cicerone (4, 20), dove è possibile ravvisare una implicita contrapposizione tra l'audacia tipica dei giovani e la capacità degli anziani di offrire buoni consigli (*Quod si legere aut audire voletis externa, maximas res publicas ab adolescentibus labefactatas, a senibus sustentatas et restitutas reperietis. Cedo qui vestram rem publicam tantam amisistis tam cito? sic enim percontantur in Naevi poetae Lupo. Respondentur et alia et hoc in primis: “proveniebant oratores novi, stulti adolescentuli”. Temeritas est videlicet florenti aetatis, prudentia senescentis*).

Nello specifico, un punto di contatto tra il passo ciceroniano e *An seni* 784C-D potrebbe essere rintracciato nel comune riferimento all'accesso dei giovani ardimentosi all'oratoria e, quindi, alla politica; differentemente da Plutarco, che non stigmatizza apertamente l'ingresso dei giovani in politica, Cicerone attribuisce la responsabilità della decadenza degli Stati ai giovani oratori senza esperienza, la cui *temeritas* si contrappone alla saggezza dell'età della maturità. Si potrebbe credere che Plutarco e Cicerone, attingendo forse da una fonte comune, abbiano variato e adattato alle proprie esigenze il *topos* del conflitto che interessa le vecchie e le nuove generazioni in ambito politico.

## APPENDICE 2

### *Immagini atletiche in Plutarco*

La varietà stilistica e tematica della prosa plutarchea è caratterizzata, oltre che da un ampio uso di citazioni ed aneddoti, anche da un raffinato impiego di figure retoriche di significato (o semantiche), quali similitudini e metafore. Il largo utilizzo di immagini, attinte dai più disparati ambiti del sapere – come la scienza medica o l'arte bellica (si confrontino ad es. Sacco 2017, pp. 211-228; Valverde Sanchez 2004-2005, pp. 123-140) –, contribuisce, sul piano stilistico e retorico, a rendere più vivace la prosa, accrescendo il potere espressivo e comunicativo del testo; nella maggior parte dei casi, infatti, l'impiego da parte di Plutarco di immagini, similitudini e metafore concorre a rendere al lettore più immediata la comprensione del messaggio veicolato dal testo, contribuendo talvolta anche a stemperare la serietà dell'argomento trattato.

Il mondo dello sport e delle competizioni atletiche è per Plutarco fonte di un gran numero di immagini – sono 129 secondo Fuhrmann 1964, p. 48 –, sia nei *Moralia* che nelle *Vite*, principalmente all'interno delle descrizioni di pratiche ed esercizi militari, di avvenimenti bellici e combattimenti, ma anche di vittorie sul campo di battaglia. In particolare, secondo Fuhrmann, due terzi delle immagini atletiche in Plutarco si riferiscono ad eventi negli stadi e all'allenamento degli atleti. In questa sede saranno prese in esame in particolar modo le immagini atletiche dell'*An seni* e quelle ad esse affini presenti in altre opere di Plutarco.

#### ***Anziani statisti-atleti: uso delle immagini atletiche in contesto politico***

L'*An seni res publica gerenda sit* sembra meglio degli altri opuscoli dei *Moralia* esemplificare l'uso di immagini agonistiche in riferimento all'ambito politico-militare; sin dall'*incipit* dell'opera, infatti, Plutarco dimostra il proprio interesse per il mondo dello sport e dell'agonismo, al quale si richiama mediante la citazione di un frammento pindarico (fr. 228 Sn., τιθεμένων ἀγώνων πρόφασις / ... ἀρετὰν ἐς αἰπὺν ἔβαλε σκότον), una massima proverbiale secondo cui la partecipazione ad una competizione (ἀγών) – verosimilmente atletica – non ammette che si accampino pretesti. La possibilità che il

frammento pindarico si riferisse agli agoni atletici potrebbe trovare sostegno, oltre che, in senso generale, nella frequentazione pindarica del genere dell'epinicio, nell'immagine atletica che si snoda poco oltre, a 783C.

Discutendo del prematuro allontanamento degli anziani uomini di governo dall'agone politico, Plutarco nota che, come negli agoni atletici un pretesto qualsiasi può gettare nell'ombra l'ἀρετή, allo stesso modo negli agoni politici l'accampare scuse, come quella della vecchiaia, affievolisce l'ambizione dell'uomo di governo, convincendolo a credere che il momento del ritiro non giunga solo per gli agoni atletici, ma anche per quelli politici.

Il confronto tra il mondo dell'atletismo e quello della politica è favorito dall'utilizzo di termini comune ad entrambi gli ambiti e in particolare dall'ambivalenza – oltre che di ἀγών – di περίοδος, che presenta tanto il significato di “periodo della vita” quanto quello di “ciclo”, cioè “periodo” che comprende i quattro giochi olimpici, istmici, pitici e nemei (cfr. Ath. 10, 415a; Arr. *Epict.D* 3.25.5.).

Il paragone tra il ritiro degli anziani atleti dai giochi atletici e quello degli anziani governanti dagli agoni politici ricorre anche in *Luc.* 38, 4 (εἶναι γὰρ τινα καὶ πολιτικῆς περιόδου κατάλυσιν· τῶν γὰρ ἀθλητικῶν ἀγῶνων τοὺς πολιτικοὺς οὐδὲν ἧττον ἀκμῆς καὶ ὥρας ἐπιλιπούσης ἐλέγχεσθαι), dove si osserva, come in *An seni* 783C, l'uso del sintagma πολιτικῆς περιόδου κατάλυσιν. Nella *Vita* di Lucullo, l'immagine atletica si inserisce all'interno di una riflessione sulla scelta del generale romano di abbandonare anzitempo la vita politica, preferendole un'esistenza di piaceri, mollezze e lusso. Per Plutarco, la giustificazione di tale scelta risiede nel confronto tra atleti e uomini politici: per gli uomini di governo il ritiro dall'agone politico è condizionato dall'avanzare dell'età, esattamente come accade per gli atleti.

Nell'*An seni* Plutarco utilizza il paragone tra la κατάλυσις atletica e quella politica per stigmatizzare apertamente l'abitudine degli anziani uomini politici di accampare pretesti, come la vecchiaia, per abbandonare l'agone politico anzitempo, intendendo convincere il vecchio arconte Eufane a non allontanarsi dall'esercizio della politica; nella *Vita* di Lucullo, invece, lo scrittore – senza alcun intento persuasivo – si limita a fornire una ragionevole spiegazione alla scelta del generale romano di ritirarsi dall'agone politico. Plutarco precisa infatti che, pur essendo stato elogiato da alcuni (cfr. *Luc.* 38, 3), il cambiamento dello stile di vita di Lucullo è fatto oggetto di critiche da parte di Pompeo e Crasso. Tuttavia, l'immagine atletica contribuisce a restituire un ritratto positivo di

Lucullo che, diversamente da altri uomini di governo, ha scelto – come gli atleti – il momento giusto per allontanarsi dalla scena politica.

Diversamente da Lucullo, Catone il Vecchio non si allontana dalla vita politica, pur avendo superato la soglia dell'età senile. In *Comp. Arist. Cato Ma.* 2, 4, Plutarco opera un confronto tra Aristide e Catone: se, in ambito bellico, entrambi risultano invincibili (ἀήττητοι), nelle lotte della politica, tuttavia, Catone si distingue da Aristide per essere riuscito a non soccombere ai nemici (Πολεμοῦντες μὲν οὖν ἀήττητοι γεγόνασιν ἀμφοτέρω, τὰ δὲ περὶ τὴν πολιτείαν Ἀριστείδης μὲν ἔπταισεν ἐξοστρακισθεὶς καὶ καταστασιασθεὶς ὑπὸ Θεμιστοκλέους, Κάτων δ', οἵπερ ἦσαν ἐν Ῥώμῃ δυνατώτατοι καὶ μέγιστοι, πᾶσιν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀντιπάλους χρώμενος, καὶ μέχρι γήρωσ ὥσπερ ἀθλητῆς ἀγωνιζόμενος, ἀπτῶτα διετήρησεν αὐτόν). La capacità del Censore di fronteggiare i nemici politici lo rende simile ad un atleta (ὥσπερ ἀθλητῆς) che non si arrende di fronte all'avversario. L'immagine atletica, costruita sul tema della continuità della lotta politica in vecchiaia, è ampliata attraverso l'impiego metaforico, in ambito politico, di termini afferenti al lessico agonistico quali ἀντίπαλος e ἀγωνίζομαι. È da osservare, inoltre, che il confronto tra la figura di Aristide e quella di Catone è costruito su di un raffinato gioco lessicale, che vede il comportamento dei due caratterizzato dall'uso metaforico di termini fortemente icastici e di segno opposto: laddove, infatti, per Aristide è utilizzato il verbo πταίω “cadere” per indicare il soccombere del politico greco di fronte al nemico Temistocle, per il Censore è usato ἀπτῶς “che non cade”, che definire la capacità di Catone di resistere ai nemici politici. Il termine ἀπτῶς è già attestato in Pind. *O.* 9, 92 in riferimento al lottatore; ἀήττητος e ἀπτῶς ricorrono anche in *Eum.* 16, 7 in riferimento ai soldati, paragonati agli atleti (καὶ γὰρ ἦσαν οἱ πρεσβύτατοι τῶν περὶ Φίλιππον καὶ Ἀλέξανδρον, ὥσπερ ἀθληταὶ πολέμων ἀήττητοι καὶ ἀπτῶτες εἰς ἐκεῖνο χρόνου, πολλοὶ μὲν ἐβδομήκοντ' ἔτη γεγονότες, νεώτερος δ' οὐδεὶς ἐξηκονταετοῦς).

### ***Competizioni atletiche come metafora dell'esistenza umana***

L'uso delle immagini atletiche è talvolta esteso al confronto con l'esistenza stessa degli uomini: emblematico è un passo della *Vita di Filopemene* (18, 3-4); mediante una similitudine, Plutarco paragona l'ormai anziano Filopemene, eletto stratego degli Achei per l'ottava volta all'età di settant'anni, ad un atleta che ha corso bene fino al termine dei

suoi giorni (οὐ μὴν ἀλλὰ Νέμεσις τις ὥσπερ ἀθλητὴν εὐδρομοῦντα πρὸς τέρματι τοῦ βίου κατέβαλε).

Filopemene trova la morte in guerra, in seguito ad una rovinosa caduta da cavallo: ad atterrarlo è la Nemesi divina la quale, riequilibrando l'eccesso di tracotanza del generale, che ha manifestato disprezzo nei confronti di un comandante catturato vivo dai suoi nemici, gli riserva la stessa triste sorte (18, 4-13). Filopemene, dunque, desideroso di trascorrere una vecchiaia tranquilla (18, 1), taglia, invece, il traguardo dell'esistenza inaspettatamente, dopo una onorabile carriera politica e militare.

Il confronto tra Filopemene e l'atleta è costruito sull'ambivalenza di *τέρμα*, afferente al linguaggio atletico, e sull'uso di *εὐδρομέω*. In Omero (cfr. *Il.* 22, 162; 23, 462) ed in Pindaro (cfr. *P.* 9, 114) il sostantivo *τέρμα* segnala il punto intorno al quale i carri girano nella corsa; in *Od.* 8, 192 il termine definisce il punto di arrivo del disco dopo il suo lancio, mentre in *Il.* 23, 757 indica la meta da raggiungere per ottenere il premio nella gara di corsa in onore di Patroclo. L'espressione *τέρμα βίου* (ο βιότου), indicante il limite dell'esistenza, la morte, è attestata in Sim. fr. 20,15 W.; Aesch. fr. 362, 2 Radt *apud* [Plut.] *De Hom.* 2, 157; Soph. *O.T.* 1530; Eur. *Alc.* 643, nonché in Plut. *Cons. Ap.* 115F, *An seni* 784F.

In *Phil.* 18, 3-4, analogamente a quanto si osserva nel frammento di Eschilo (*εἰ μὴ τέρμα συντρέχοι βίου*), il sintagma *πρὸς τέρματι τοῦ βίου* è usato metaforicamente insieme al verbo *εὐδρομέω*, che, indicando l'atto di correre bene da parte di un atleta, rimanda anche all'idea del compiere un giusto corso di vita, toccandone la linea di arrivo.

### ***Uso metaforico dell'immagine della corona del vincitore***

In *An seni* 786F la corona (*στέφανος*), simbolico premio conferito ai vincitori delle competizioni atletiche, diviene metafora della buona reputazione (*δόξα*) dell'uomo politico. Dopo un'articolata riflessione sul tema della lode e della gratitudine, che accompagna le buone azioni, lo scrittore di Cheronea esorta gli anziani uomini di governo a perseverare nell'impegno politico, al fine di preservare anche in vecchiaia la buona reputazione, evitando che essa, al pari di una corona d'atleta, finisca per avvizzire. Il consiglio è quello di alimentare con azioni nuove e fresche la corona, cioè la buona fama, rendendo stabile ed immune da vecchiaia la gratitudine per le nobili imprese compiute in passato. L'immagine atletica è preceduta dal riferimento alla contesa metaforica tra la

riconoscenza (χάρις) e la lode (ἔπαινος), espressa dal verbo συναμιλλάομαι, nel suo significato di “gareggiare” “contendere” (cfr. Eur. *HF* 1205; Plut. *De tuend. san.* 137D).

L’argomento su cui Plutarco costruisce la similitudine è quello della transitorietà e della mutevolezza della buona fama di un governante, paragonata alla natura effimera della corona di foglie.

In *Per.* 28, 4-5, lo stratego Pericle è descritto nell’atto di abbandonare la tribuna tra gli elogi, dopo aver pronunciato un discorso funebre per i soldati morti nella vittoriosa guerra contro Samo; le donne del popolo, manifestando apertamente ammirazione ed ossequio per lui, lo onorano con corone e bende, come si fa con gli atleti vittoriosi (cfr. *Per.* 28, 4-5 Ὁ δὲ Περικλῆς καταστρεψάμενος τὴν Σάμον ὡς ἐπανῆλθεν εἰς τὰς Ἀθήνας, ταφάς τε τῶν ἀποθανόντων κατὰ τὸν πόλεμον ἐνδόξους ἐποίησε, καὶ τὸν λόγον εἰπὼν, ὥσπερ ἔθος ἐστίν, ἐπὶ τῶν σημάτων ἐθαυμάσθη; καταβαίνοντα δ’ αὐτὸν ἀπὸ τοῦ βήματος αἱ μὲν ἄλλαι γυναῖκες ἐδεξιούντο καὶ στεφάνοις ἀνέδουν καὶ ταινίαις ὥσπερ ἀθλητὴν νικηφόρον). Le bende di lana rossa (ταινία) erano, insieme alle corone, simbolo di vittoria; esse simboleggiavano, tuttavia, anche la devozione o la consacrazione dell’atleta vittorioso alla divinità. Tali bende, inoltre, erano attributo non solo dell’atleta, ma anche della vittima sacrificale e di colui che offriva un sacrificio alla divinità (cfr. Sansone 1992, pp. 81-82).

Il paragone tra la corona che le donne offrono a Pericle e quella di un atleta vittorioso rende evidente la natura celebrativa del gesto, volto a far risaltare tanto la vittoria di Pericle in guerra quanto la sua eloquenza.

Sansone 1988, pp. 313-314 rintraccia in tale paragone un’eco tucididea. In *Th.* 4, 121, 1 lo spartano Brasida riceve a Scione onori pari a quelli conferiti ad un atleta; egli è insignito della corona d’oro a spese pubbliche, mentre gli sono tributate onorificenze simili a quelle di un atleta in privato (Λακεδαιμονίων φίλους καὶ τᾶλλα τιμήσειν. καὶ οἱ μὲν Σκιωναῖοι ἐπήρθησάν τε τοῖς λόγοις καὶ θαρσήσαντες πάντες ὁμοίως, καὶ οἷς πρότερον μὴ ἤρεσκε τὰ πρᾶσσόμενα, τόν τε πόλεμον διεννοοῦντο προθύμως οἴσειν καὶ τὸν Βρασίδαν τὰ τ’ ἄλλα καλῶς ἐδέξαντο καὶ δημοσίᾳ μὲν χρυσῷ στεφάνῳ ἀνέδησαν ὡς ἐλευθεροῦντα τὴν Ἑλλάδα, ἰδίᾳ δὲ ἐταίνιουν τε καὶ προσήρχοντο ὥσπερ ἀθλητῆ). Sia Pericle che Brasida ricevono pubblici riconoscimenti in virtù delle loro qualità politiche e belliche, così come gli atleti sono omaggiati per via della loro abilità e prestanza fisica; il paragone tra ambito politico ed ambito sportivo è evidenziato, pertanto, non soltanto dal riferimento alla corona (στέφανος), ma anche dal verbo ἀναδέω – il cui uso in relazione all’atto di cingere

con le corone è già pindarico (cfr. *P.* 2, 6; *I.* 5, 9-10) – e dal rimando all’impiego delle bende per ornare il capo ed il corpo dell’atleta.

Sansone 1988 osserva, inoltre, che una versione simile dell’episodio narrato da Tucidide ricorre anche in *Nep. Alc.* 6, 3, dove Alcibiade, sbarcato al Pireo, riceve la calorosa accoglienza del popolo che gli conferisce onorificenze tipicamente atletiche quali corone d’oro e d’argento (*Nep. Alc.* 6, 3 *Hic ut e navi egressus est, quamquam Theramenes et Thrasybulus eisdem rebus praefuerant simulque venerant in Piraeum, tamen unum omnes illum prosequabantur, et, id quod numquam antea usu venerat nisi Olympiae victoribus, coronis laureis taeniisque vulgo donabatur. Ille lacrumans talem benevolentiam civium suorum accipiebat reminiscens pristini temporis acerbiteratem*). È forse possibile ipotizzare che, per la descrizione dello sbarco ad Atene dell’Alcmeonide, Plutarco e Cornelio Nepote abbiano attinto informazioni dalla medesima fonte (cfr. *Plut. Alc.* 32, 3-4 *ἐπεὶ δ’ ἀπέβη, τοὺς μὲν ἄλλους στρατηγούς οὐδ’ ὄρᾶν ἐδόκουν ἀπαντῶντες οἱ ἄνθρωποι, πρὸς δ’ ἐκεῖνον συντρέχοντες ἐβόων, ἠσπάζοντο, παρέπεμπον, ἐστεφάνουν προσιόντες, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι προσελθεῖν ἄπωθεν ἐθεῶντο, καὶ τοῖς νέοις ἐδείκνυσαν οἱ πρεσβύτεροι*; cfr. Verdegem 2010, p. 334).

In *Caes.* 30, 3 Plutarco introduce una similitudine analoga a quella presente nella *Vita di Pericle*: il tribuno della plebe Gaio Scribonio Curione, chiamato a leggere in Senato un’istanza di Cesare, con la quale si chiedeva a Pompeo di deporre le armi e di rilasciare l’esercito, è acclamato dalla folla, che lo omaggia, come si fa con gli atleti, di corone di fiori (cfr. *Caes.* 30, 3, *ταῦτα προκαλούμενος ἐν τῷ δήμῳ Κουρίων ὑπὲρ Καίσαρος ἐκροτεῖτο λαμπρῶς, οἱ δὲ καὶ στεφάνους ἐπ’ αὐτὸν ὥσπερ ἀθλητὴν ἀνθοβολοῦντες ἠφίεσαν*).

L’episodio ricorre pressoché identico in Appiano, dove si rintraccia, come in Plutarco, sia la presenza della similitudine atletica (ὥσπερ ἀθλητὴν), che l’uso del verbo ἀνθοβολέω “cospargere di fiori” indicante la pratica della *Phyllobolia* (cfr. *App. Hist. Bell.* II, 4, 27, *Εὐπρεποῦς δὲ τῆς γνώμης οὔσης ὁ δῆμος ἐπῆνει τὸν Κουρίωνα ὡς μόνον ἀξίων τῆς πόλεως τὴν πρὸς ἀμφοτέρους αἰρόμενον ἔχθραν, καί ποτε καὶ παρέπεμψαν αὐτὸν ἀνθοβολοῦντες ὥσπερ ἀθλητὴν μεγάλου καὶ δυσχεροῦς ἀγῶνος· οὐδὲν γὰρ ἐδόκει τότε εἶναι φοβερότερον τῆς Πομπηίου διαφορᾶς*; per l’uso di ἀνθοβολέω vd. anche *Pomp.* 57, 2).

Sia in Plutarco che in Appiano il paragone con l’atleta è utilizzato in riferimento ad un episodio inserito all’interno di un contesto celebrativo. In particolare, si può notare come

l'autore delle *Storie Romane* sviluppi più ampiamente la similitudine, paragonando il tribuno della plebe Curione non ad un atleta vittorioso qualsiasi, ma ad un atleta che ha vinto una competizione grande e difficile (μεγάλου καὶ δυσχεροῦς ἀγῶνος), quale è, appunto, l'aver tentato la pacificazione tra Cesare e Pompeo.

L'evidente affinità tra i due passi potrebbe trovare una spiegazione nell'utilizzo di una fonte comune, forse l'opera perduta di Asinio Pollione, da cui avrebbero attinto sia Plutarco che Appiano; non è da escludere, tuttavia, che Appiano conoscesse alcune delle *Vite* plutarchee, come quella di Cesare, che fu verosimilmente una tra le prime ad essere composte insieme alle *Vite* di Lucullo, Pompeo, Crasso, Cicerone, Catone, Bruto e Antonio. Pelling 1979, pp. 84-86 osserva, infatti, che per le vicende romane relative agli anni successivi al 58 a.C. le *Vite* plutarchee mostrano una certa vicinanza contenutistica e lessicale con Appiano, riscontrabile in vari casi, tra i quali quello dei passi in esame (per uno studio dei passi plutarchei che presentano affinità contenutistiche e linguistiche con Appiano cfr. Kornemann 1896, pp. 672-691).

In *Alex.* 53, 3 è, invece, il filosofo greco Callistene di Olinto ad essere omaggiato, da parte dei commensali intervenuti ad un banchetto, dal plauso e dal lancio di corone, per aver tessuto l'elogio dei Macedoni alla presenza dello stesso Alessandro (cfr. *Alex.* 53, 3 Λέγεται δέ ποτε πολλῶν παρακεκλημένων ἐπὶ τὸ δεῖπνον ἐπαινέσαι κελευσθεὶς ἐπὶ τοῦ ποτηρίου Μακεδόνας ὁ Καλλισθένης οὕτως εὐροῆσαι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, ὥστ' ἀνισταμένους κροτεῖν καὶ βάλλειν τοὺς στεφάνους ἐπ' αὐτόν). Pur mancando nel passo un esplicito confronto con l'atleta è possibile ipotizzare che Plutarco abbia inteso implicitamente paragonare le manifestazioni di apprezzamento dimostrate al filosofo per il suo elogio, al tripudio e agli onori tributati ad un atleta vittorioso negli agoni.

### ***Una duplice immagine: la vita come una gara e il premio della corona***

Una similitudine atletica che associa all'immagine della corona la metafora della vita come gara si rintraccia in *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*; qui Plutarco costruisce un confronto tra gli atleti, che ricevono il premio solo dopo aver gareggiato, e gli uomini virtuosi, che si nutrono della speranza di poter godere, dopo la morte, del premio e della ricompensa per aver vissuto onestamente (cfr. *Non posse suaviter* 1105C τί δῆτα τῶν ἀγαθῶν οἰόμεθα καὶ βεβιωκότων ὀσίως καὶ δικαίως, (οἷ) κακὸν μὲν οὐθὲν ἐκεῖ τὰ δὲ κάλλιστα καὶ θεϊότατα προσδοκῶσι; πρῶτον μὲν γάρ, (ὡς) ἀθληταὶ στέφανον



οὐκ ἀγωνιζόμενοι λαμβάνουσιν ἀλλ' ἀγωνισάμενοι καὶ νικήσαντες, οὕτως ἡγούμενοι τοῖς ἀγαθοῖς τὰ νικητήρια τοῦ βίου μετὰ τὸν βίον ὑπάρχειν θαυμάσιον οἷον φρονοῦσι τῇ ἀρετῇ πρὸς ἐκείνας τὰς ἐλπίδας).

Tentando di dimostrare che la felicità degli uomini è condizionata dalla paura o dall'attesa della vita nell'aldilà, Plutarco li distingue in tre categorie: malvagi, uomini comuni e buoni (*Non posse suaviter* 1104A-B). I buoni si differenziano dai malvagi e dalla massa poiché vivono la propria vita nell'attesa di future ricompense; essi si aspettano di poter essere ricompensati per la loro virtù dopo la morte e si allontanano dalle cose mortali, credendo che la vera vita si collochi nell'aldilà. Per questo, dunque, assomigliano agli atleti che ricevono il premio della corona al termine della gara, non durante la competizione (cfr. Roskam 2007, pp. 166; Postiglione 2010-2011, pp. 32-33).

L'elemento che accomuna uomini virtuosi ed atleti è il raggiungimento di premi e ricompense (νικητήρια); al metaforico utilizzo dell'immagine della corona d'atleta, dunque, Plutarco giustappone l'implicita metafora della vita come gara, già rintracciata in *Phil.* 18, 3.

In *De sera numinis vindicta* 561A lo scrittore stabilisce un paragone tra l'anima, sopravvissuta alla morte del corpo, e l'atleta (οὔση δὲ τῇ ψυχῇ μετὰ τὴν τελευτὴν μᾶλλον εἰκὸς ἔτι καὶ τιμὰς ἀποδίδοσθαι καὶ τιμωρίας· ἀγωνίζεται γὰρ ὥσπερ ἀθλητὴς τὸν βίον, ὅταν δὲ διαγωνίσῃται, τότε τυγχάνει τῶν προσηκόντων). Come in *Non posse suaviter* 1105C, il motivo del confronto riguarda il premio e il riconoscimento che spetta all'atleta, dopo aver gareggiato, e all'anima, dopo aver vissuto. Significativo risulta l'uso metaforico del verbo ἀγωνίζομαι, variato nella forma διαγωνίζομαι, per indicare la travagliata esistenza dell'anima durante la vita.

L'immagine metaforica della vita come una gara, dopo la quale è possibile ottenere un premio, sembra inserirsi perfettamente all'interno delle riflessioni filosofiche che interessano sia il trattato anti-epicureo *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, che il *De sera numinis vindicta*. In entrambi i casi, infatti, Plutarco tenta di dimostrare quanto le teorie platoniche e pitagoriche sull'immortalità dell'anima siano preferibili agli altri sistemi di pensiero, come quello epicureo che, tentando di liberare gli uomini dalla paura della morte, sopprime la speranza nel futuro (cfr. Boulogne 2003, pp. 129-130).

Nella *Vita di Solone* trova spazio il famoso aneddoto erodoteo (I, 30-32) sul dialogo tra Solone e Creso in merito alla felicità dell'esistenza (*Sol.* 27); dopo aver fatto sfoggio delle

sue ricchezze, il sovrano di Lidia, Creso, chiede a Solone quale sia per lui l'uomo più felice sulla terra. Il saggio arconte risponde ricordando la felice sorte dell'onesto ateniese Tello e quella dei fratelli Cleobi e Bitone, ai quali la dea Era concesse una bella morte, per essersi mostrati ossequiosi nei confronti della loro madre. Sia in Erodoto che in Plutarco, il discorso di Solone è concluso da osservazioni di carattere filosofico-morale sulla felicità degli uomini, che possono dirsi felici solo al termine della loro vita (Hdt. I, 32; *Sol.* 27, 8-9).

Sebbene la trattazione dell'episodio nella *Vita* si mostri contenutisticamente molto vicina a quella presente nelle *Storie*, Plutarco non manca di personalizzare il celebre aneddoto con l'utilizzo dell'immagine della corona d'atleta, che è assente nel passo erodoteo. Accostando metaforicamente l'esistenza umana ad una competizione, lo scrittore propone un confronto tra l'uomo (in generale) e l'atleta: come il giudizio sulla felicità dell'esistenza di un uomo è condizionato dalla buona conclusione della sua vita, allo stesso modo l'ottenimento della corona del vincitore per un atleta è subordinato all'esito positivo della gara. (cfr. *Sol.* 27, 9, ὁ δὲ ζῶντος ἔτι καὶ κινδυνεύοντος ἐν τῷ βίῳ μακαρισμὸς ὥσπερ ἀγωνιζομένου κήρυγμα καὶ στέφανος ἐστὶν ἀβέβαιος καὶ ἄκυρος.' ταῦτ' εἰπὼν ὁ Σόλων ἀπηλλάττετο, λυπήσας μὲν, οὐ νοθετήσας δὲ τὸν Κροῖσον).

Nella *Vita*, dunque, l'impiego della similitudine atletica risulta significativo sotto il profilo dell'evidenza del messaggio, giacché attraverso di essa Plutarco riesce a rendere di più facile comprensione il contenuto filosofico del discorso di Solone.

### ***Allenamento atletico e pratica politica***

In *An seni* 793F Plutarco stabilisce un nuovo confronto tra ambito politico ed ambito atletico, espresso non attraverso il ricorso alla similitudine – come si osserva per alcuni dei passi fin qui analizzati – ma mediante l'uso delle particelle μὲν e δέ, che istituiscono un'opposizione forte tra due differenti sistemi di valori e tra due diverse attività pratiche, quella atletica e quella politica (Οἱ μὲν γὰρ ἀθληταὶ τὰ σώματα τῶν ἀναγκαίων πόνων ἄθικτα τηροῦσι καὶ ἀκέραια πρὸς τοὺς ἀχρήστους· ἡμεῖς δὲ τοῦναντίον, ἐὼντες τὰ μικρὰ καὶ φαῦλα, τοῖς ἀξίοις σπουδῆς φυλάξομεν ἑαυτούς). Attraverso il confronto tra la scelta degli atleti di impegnarsi in attività di secondo ordine, come le competizioni agonistiche, e quella degli uomini di governo di occuparsi della gestione dello Stato e di partecipare agli agoni politici, Plutarco intende evidenziare la serietà dell'impegno politico, in

contrasto con la futilità delle occupazioni degli atleti. L'opposizione tra le due attività è resa ancor più evidente dall'uso dell'aggettivo φαῦλος "da poco", usato da Plutarco per qualificare le occupazioni degli atleti, in contrapposizione all'utilizzo del sostantivo σπουδή "impegno", che qualifica l'aspetto serio ed impegnativo dell'attività politica.

Il tema del confronto tra attività atletica e attività politica ricorre anche in *An seni* 795E; al fine di elogiare l'importanza e l'utilità del ruolo degli uomini politici anziani quali guida ed esempio per i più giovani, Plutarco costruisce un paragone tra il compito del preparatore atletico e quello dello statista d'esperienza, che guida i più giovani nel corso del loro tirocinio politico (τὸ μὲν γὰρ ἐπιστατεῖν ἀθλοῦσιν ἑτέροις οὐκ ἔστιν αὐτὸν ἀθλεῖν, ὁ δὲ παιδοτριβῶν νέον ἐν πράγμασι κοινοῖς καὶ δημοσίοις ἀγῶσι καὶ παρασκευάζων τῇ πατρίδι «μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτιῆρά τε ἔργων» ἐν οὐ μικρῷ μέρει πολιτείας οὐδὲ φαύλω χρήσιμός ἐστιν, ἀλλ' εἰς ὃ μάλιστα καὶ πρῶτον ὁ Λυκοῦργος ἐντείνας ἑαυτὸν εἴθισε τοὺς νέους παντὶ πρεσβύτη καθάπερ νομοθέτη πειθομένους διατελεῖν).

Come, infatti, allenare gli atleti è un'attività diversa dal partecipare in prima persona alle competizioni, giacché l'allenatore, lontano ormai dalle gare, ha l'importante compito di preparare al meglio gli atleti per le competizioni, allo stesso modo istruire i più giovani ad affrontare i pubblici affari e le lotte della politica rappresenta un'attività seria ed impegnativa, diversa dal fare politica in prima persona; un uomo politico che non si occupi più direttamente della gestione dello Stato per via dell'età, diventando παιδοτριβῆς dei più giovani nell'ambito del tirocinio politico, assolve ad un compito non piccolo e né di poca importanza.

Spostando l'utilizzo del termine παιδοτριβέω dall'ambito atletico a quello politico, lo scrittore crea una sovrapposizione tra il ruolo sociale del maestro di ginnastica e quello dell'uomo politico anziano posto alla guida dei più giovani. Il confronto tra allenatori e uomini politici anziani risulta favorito dall'ambivalenza di tale verbo, che può assumere anche il valore generico di "insegnare" già in Demostene (25, 7), e del sostantivo ἀγών, che qualifica sia le competizioni atletiche che gli agoni politici. Il valore attribuito da Plutarco al ruolo degli anziani politici è reso ancor più rilevante dal confronto con lo sforzo fatto dal legislatore Licurgo nell'educare i giovani a prestare ascolto ed obbedire agli anziani.

In *Per.* 4, 1-2 Pericle è definito da Plutarco "atleta della politica" (ἀθλητής τῶν πολιτικῶν); discutendo dell'educazione dello statista, lo scrittore ricorda, tra gli altri, il

maestro di musica Damone, che avrebbe nascosto sotto la fama di musicista le sue capacità di consigliere e la sua abilità nell'arte dell'oratoria. Egli, infatti, si comporta nei confronti di Pericle, atleta della politica, come un massaggiatore ed un maestro si comporta nei confronti degli atleti (Διδάσκαλον δ' αὐτοῦ τῶν μουσικῶν οἱ πλείστοι Δάμωνα γενέσθαι λέγουσιν, οὗ φασι δεῖν τοῦνομα βραχύνοντας τὴν προτέραν συλλαβὴν ἐκφέρειν, Ἀριστοτέλης (fr. 364) δὲ παρὰ Πυθοκλείδῃ μουσικὴν διαπονηθῆναι τὸν ἄνδρα φησίν. ὁ δὲ Δάμων ἔοικεν ἄκρος ὢν σοφιστῆς καταδύεσθαι μὲν εἰς τὸ τῆς μουσικῆς ὄνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐπικρυπτόμενος τὴν δεινότητα, τῷ δὲ Περικλεῖ συνῆν καθάπερ ἀθλητῆ τῶν πολιτικῶν ἀλείπτῃς καὶ διδάσκαλος).

Plutarco costruisce qui un confronto tra ambito politico ed ambito atletico sul tema della preparazione e dell'allenamento. Ad una prima similitudine, che vede paragonato Pericle ad un atleta in ambito politico (καθάπερ ἀθλητῆ τῶν πολιτικῶν), lo scrittore di Cheronea fa seguire una nuova immagine, costruita sull'uso metaforico dei termini ἀλείπτῃς e διδάσκαλος, che favoriscono l'identificazione del maestro Damone con la figura tecnica dell'allenatore/massaggiatore e del preparatore atletico. Con il termine ἀλείπτῃς si designa, infatti, colui che è addetto all'unzione degli atleti prima e dopo lo svolgimento degli esercizi fisici in palestra, ma anche l'allenatore (come testimoniato in *Dion.* 1, 4, dove ἀλείπτῃς è usato come sinonimo di παιδοτρίβης).

Plutarco ritorna sul tema dell'esercizio e dell'allenamento (ἄσκησις) in ambito atletico e politico anche in *Cato Maior* 4, 3. Raccontando della giovinezza del Censore e del suo esordio in politica, lo scrittore di Cheronea attribuisce la buona fama dell'Uticense presso i Romani al suo modo di vivere sobrio (*Cato Ma.* 4, 1-2); egli, infatti, suscita ammirazione per la sua capacità di resistere alle fatiche e di non lasciarsi andare ai piaceri, qualità morali che non lo accompagnano solo durante gli anni della giovinezza, ma sono presenti in lui ancora da anziano. Anche da vecchio, infatti, Catone mantiene inalterata la propria attitudine alla continenza e, pur avendo già raggiunto i vertici della carriera politica, si comporta come un atleta che, sebbene già proclamato vincitore, prosegue senza variazioni nel suo sistema di allenamento (*Cato Maior* 4, 3 εἰκότως οὖν ἐθαύμαζον τὸν Κάτωνα, τοὺς μὲν ἄλλους ὑπὸ τῶν πόνων θραυομένους καὶ μαλασσομένους ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ὀρῶντες, ἐκεῖνον δ' ὑπ' ἀμφοῖν ἀήττητον, οὐ μόνον ἕως ἔτι νέος καὶ φιλότιμος ἦν, ἀλλὰ καὶ γέροντα πολὺν ἤδη μεθ' ὑπατείαν καὶ θρίαμβον, ὥσπερ ἀθλητὴν νικηφόρον, ἐγκαρτεροῦντα τῇ τάξει τῆς ἀσκήσεως καὶ διομαλίζοντα μέχρι τῆς τελευτῆς).

Il paragone tra lo stile di vita dell'Uticense e quello dell'atleta è costruito, come in *Per.* 4, 2, sul tema dell'esercizio; l'uso del termine ambivalente ἄσκησις, che fa riferimento qui non solo alla preparazione fisica, ma anche alla pratica di un comportamento virtuoso (vd ad. es. *Lyc.* 15, 5; *Cato Mi.* 8, 2, nonché *Xen. Mem.* 1, 2, 20; *Plat. Leg.* 791b), favorisce il confronto tra la condotta di Catone e quella del campione nelle competizioni. Servendosi dei verbi ἐγκατερέρω e διομαλίζω Plutarco definisce, da una parte, l'ostinazione e la perseveranza che caratterizza gli atleti nell'esercizio quotidiano del corpo, dall'altra la fermezza di Catone, che fino al termine dei suoi giorni mantiene fede al temperante atteggiamento che è alla base dei suoi successi politici.

### *Allenamento atletico ed esercizio della virtù*

Anche in *De genio Socratis* 584F si rintraccia un'immagine atletica costruita sull'impiego del termine ἄσκησις e sviluppata attraverso un più ampio utilizzo (in senso proprio) del lessico atletico, a cui afferiscono termini come ἀντίπαλος, ἄμιλλα, γυμνασία (ἢ οὐ δοκεῖ σοι;)» ὠμολόγησεν ὁ ξένος. «ἄρ' οὖν» ἔφη «διαφορὰν ὀρθῶς ἀσκήσεως καὶ τοῦ πρὸς ὃ ἢ ἄσκησις ἔργου, καὶ καθάπερ ἀθλητικῆς ἔργον μὲν ἂν εἴποις τὴν ὑπὲρ τοῦ στεφάνου πρὸς τὸν ἀντίπαλον ἄμιλλαν, ἄσκησιν δὲ τὴν ἐπὶ τοῦτο διὰ τῶν γυμνασίων παρασκευὴν τοῦ σώματος, οὕτω καὶ ἀρετῆς ὁμολογεῖς τὸ μὲν ἔργον εἶναι τὸ δ' ἄσκησιν;).

Nella porzione di testo dedicata alla riflessione sull'educazione etica (*De gen. Socr.* 582C-588B) Epaminonda discorre con lo straniero Teanore sulla ricchezza, sulla continenza e sulla capacità di dominare, mediante l'esercizio, le passioni per i desideri non necessari. Il generale tebano cerca di persuadere il suo interlocutore che è giusto rifiutare l'acquisizione di ricchezze, anche qualora esse provengano da buone azioni; rifacendosi alla dottrina etica aristotelica (*E.N.* 1103b), Epaminonda prova ad illustrare a Teanore la strada per sviluppare le virtù dell'autocontrollo e della giustizia, sulla base dell'assunto filosofico per cui la capacità di agire rettamente proviene dall'abitudine e dalla pratica (ἄσκησις) dell'astinenza dalle passioni e dai vizi (cfr. Riley 1977, p. 263).

Per facilitare all'interlocutore la comprensione del suo discorso, Epaminonda sviluppa una efficace immagine atletica, nella quale è espresso il confronto, costruito sullo schema καθάπερ... οὕτω, tra l'esercizio atletico finalizzato ad ottenere la vittoria negli agoni, e l'esercizio della continenza e della temperanza volto ad accrescere le virtù, evidenziando le differenze che intercorrono tra il raggiungimento di uno scopo e l'esercizio

preparatorio. Come, dunque, l'allenamento del corpo da parte degli atleti non rappresenta lo scopo della loro attività, ma il mezzo attraverso cui è possibile ottenere la corona della vittoria, allo stesso modo l'abitudine e la mera pratica del tenersi lontano dalle passioni non rappresentano lo scopo della virtù, ma una strada per ottenerla ed accrescerla.

### ***Immagini atletiche in ambito militare: atletismo e lotta armata***

Se numerose sono le immagini atletiche inserite da Plutarco all'interno di riflessioni di carattere politico o filosofico, non mancano immagini agonistiche riferite all'ambito militare.

In *Fab. Max.* 5, 3-4, il militare romano Quinto Fabio Massimo attua contro Annibale una tattica di logoramento, che non è ben compresa dal suo esercito; il cartaginese, al contrario, intuisce le ragioni del suo astuto proposito e, cercando di impedirgli di attuare il suo piano militare, sfrutta ogni astuzia per metterlo in difficoltà, come fa un atleta abile che cerca di trovare la presa (*Fab. Max.* 5, 4 ἐπὶ πᾶσαν ιδέαν στρατηγικῶν σοφισμάτων καὶ παλαισμάτων τρεπόμενος καὶ πειρώμενος ὥσπερ δεινὸς ἀθλητῆς λαβὴν ζητῶν, προσέβαλλε καὶ διετάραττε καὶ μετῆγε πολλαχόσε τὸν Φάβιον, ἐκστῆσαι τῶν ὑπὲρ τῆς ἀσφαλείας λογισμῶν βουλόμενος).

Nel passo, Plutarco svolge un puntuale confronto, introdotto da ὥσπερ, tra la tattica militare utilizzata da Annibale, che con ogni mezzo desidera scatenare il conflitto con Fabio Massimo, e la pratica atletica del pugile o del lottatore che cerca di afferrare la presa (λαβή). Il termine λαβή è afferente al lessico agonistico del pugilato (cfr. LSJ s.v. λαβή), ma risulta attestato anche nel significato metaforico di “appiglio”, “occasione”, ad esempio, in Plat. *Rep.* 544B, dove è presente un'immagine agonistica simile a quella contenuta nella *Vita di Fabio*, utilizzata in questo caso in riferimento alla capacità di saper riprendere il filo del discorso dopo essere stati interrotti (cfr. *Rep.* 544B, ὥσπερ παλαιστής, τὴν αὐτὴν λαβὴν, παρέχε). Con λαβή, forse, lo scrittore di Cheronea intende alludere non solo ad una particolare modalità di combattimento (verosimilmente corpo a corpo), ma anche all'intenzione di Annibale di usare una “occasione” per indurre l'avversario a battersi con lui. È inoltre possibile che con λαβή lo scrittore abbia inteso far riferimento anche alla “presa” come inizio della lotta vera e propria.

In *Fab. Max.* 23, 2, è Fabio ad essere paragonato ad un atleta ἀγαθός, per la sua capacità di lottare (ἐπαγωνίζομαι) con l'avversario Annibale evitandone gli assalti ed i colpi,

riuscendo a riconquistare la città di Taranto e a celebrare il suo secondo trionfo nel 209 a.C. (Τοῦτον δεύτερον θρίαμβον ἐθρίαμβευσε λαμπρότερον τοῦ προτέρου Φάβιος, ὥσπερ ἀθλητῆς ἀγαθὸς ἐπαγωνιζόμενος τῷ Ἀννίβᾳ καὶ ῥαδίως ἀπολυόμενος αὐτοῦ τὰς πράξεις, ὥσπερ ἄμματα καὶ λαβὰς οὐκέτι τὸν αὐτὸν ἐχούσας τόνον). Plutarco si serve di alcuni termini tecnici afferenti al lessico atletico per descrivere l'abilità bellica di Fabio Massimo, che ha fronteggiato gli attacchi diretti del rivale, definiti vere e proprie mosse atletiche (ὥσπερ ἄμματα καὶ λαβὰς); con il termine ἄμμα, infatti, si indica la mossa degli atleti che incrociano le braccia, stringendo l'avversario (cfr. *Alc.* 2, 2) mentre, il termine λαβή potrebbe alludere, ad esempio, alla manovra che prevedeva la presa dell'avversario per la vita o a quella che si effettuava prendendo il rivale per il collo, per scaraventarlo poi a terra (per la descrizione delle mosse nella lotta cfr. Miller 2006, pp. 48-50). L'immagine atletica, dunque, non si esaurisce nel confronto tra Fabio Massimo e l'atleta abile nella lotta, ma si estende fino a riguardare il conflitto bellico che interessa i due avversari.

Un paragone tra le azioni militari e le competizioni atletiche è contenuto anche in *Luc.* 30, 2 (ὡς οὖν ταῦθ' ὁ Λεύκολλος ἦσθετο, Τιγράνην μὲν ἔγνω καὶ Μιθριδάτην παρελθεῖν ὥσπερ ἀνταγωνιστὰς ἀπειρηκότας, ἀποπειρᾶσθαι δὲ τῆς Πάρθων δυνάμεως καὶ στρατεύειν ἐπ' αὐτούς, καλὸν ἠγούμενος μιᾷ ῥύμῃ πολέμου τρεῖς ἐφεξῆς ὥσπερ ἀθλητῆς βασιλεῖς καταπαλαῖσαι καὶ διὰ τριῶν τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον μεγίστων ἡγεμονιῶν ἀήττητος καὶ νικῶν διεξελθεῖν); dopo la vittoria a Tigranocerta (69 a.C.), Lucullo concepisce un ardito piano militare, che consiste nel mettere da parte le ostilità con Tigrane e Mitridate, considerandoli come già vinti, per impegnarsi nella guerra contro i Parti. Il passo contiene un'ampia immagine atletica articolata in due similitudini, introdotte da ὥσπερ: dapprima, Plutarco paragona i nemici di Lucullo, Tigrane e Mitridate, a due rivali (nella lotta), servendosi del sostantivo ἀνταγωνιστής; in seguito, è Lucullo ad essere paragonato ad un atleta (ὥσπερ ἀθλητῆς), il cui intento è quello di vincere, con un solo assalto di guerra, tutti e tre gli avversari. Significativo risulta l'utilizzo del verbo καταπαλαίω “vincere nella lotta”, formato su πάλη, termine tecnico utilizzato per indicare la lotta libera. Attraverso questo verbo Plutarco costruisce un confronto tra l'attività agonistica della lotta (πάλη), il cui scopo è quello di gettare al suolo il nemico, e quella dello scontro bellico, il cui scopo è prevalere sull'avversario. L'immagine atletica contribuisce a delineare l'ambizioso progetto politico-militare di Lucullo (cfr. Tröster 2008, p. 127).

Nella σύγκρισις che conclude le *Vite* di Cimone e Lucullo è contenuta un'altra, breve, similitudine atletica, che si configura come un'osservazione di carattere generale che trae spunto dall'abilità militare dimostrata dal generale romano nello sconfiggere ed indebolire i suoi nemici. Plutarco, mettendo a confronto Lucullo e Cimone, evidenzia la superiorità del primo sul secondo in materia di imprese belliche (*Comp. Cim. Luc. 3, 1*), la quale trova una dimostrazione nel fatto che sia Mitridate che Tigrane, indeboliti dai conflitti contro di lui, non osano riaccendere la guerra contro Roma e, dunque, contro Gneo Pompeo (*Cim. Luc. 3, 2*).

Per la sua capacità di restituire a Roma i due nemici ormai indeboliti, Lucullo è paragonato ad un atleta che riesce a consegnare al combattente che deve battersi dopo di lui un avversario ormai fiaccato e stremato dalla lotta (*Comp. Cim. Luc. 3, 3* μείζων οὖν στρατηγὸς ὥσπερ ἀθλητῆς ὁ τῶ μεθ' ἑαυτὸν ἀσθενέστερον παραδούς τὸν ἀντίπαλον [...]). Oltre al confronto con l'atleta, come in *Luc. 30, 2* nella similitudine si osserva l'uso del lessico relativo alla lotta e, in particolare, dell'aggettivo ἀντίπαλος, impiegato per qualificare gli avversari politici di Lucullo.

L'immagine dell'atleta sfinito e fiaccato dalla lotta con il suo avversario è centrale nella similitudine atletica presente in *Sul. 29, 1* (Τὸν μέντοι τελευταῖον ἀγῶνα καθάπερ ἔφεδρος ἀθλητῆ καταπόνῳ προσενεχθεὶς ὁ Σαννίτης Τελεσῖνος ἐγγὺς ἦλθε τοῦ σφῆλαι καὶ καταβαλεῖν ἐπὶ θύραις τῆς Ῥώμης). Plutarco dedica parte del capitolo 29 della *Vita* alla descrizione dello scontro tra l'esercito italico di Porzio Telesino, alleato di Mario nella guerra civile, e l'esercito di Silla, che sconfigge il condottiero sannita nella battaglia di Porta Collina (82 a.C.). Il paragone tra il Telesino e l'atleta è favorito dall'uso del termine tecnico ἔφεδρος, connesso all'impiego del sostantivo ἀγών. Con il termine ἔφεδρος si indica generalmente l'atleta "seduto", cioè quello che attende il proprio turno per gareggiare e/o si comporta come una riserva; ἔφεδρος può essere, infatti, quel lottatore che per sorteggio non rientra nel primo turno di competizioni e, dunque, ottiene il vantaggio di battersi contro l'atleta risultato vincitore nel precedente combattimento (cfr. Miller 2006, p. 50).

Il paragone tra Porzio Telesino e l'atleta ἔφεδρος (τὸν μέντοι τελευταῖον ἀγῶνα) è giustificato dall'indicazione che il condottiero si batte nell'ultimo combattimento, proprio come quel lottatore che ha il privilegio di saltare una sfida per gareggiare, alla fine, con il vincitore; Plutarco sembra lasciar intendere, infatti, che Telesino avrebbe facilmente potuto sconfiggere definitivamente Silla (anche se ciò non si verificò), il quale



assume nel passo le caratteristiche di un atleta fiaccato dalle sfide precedentemente sostenute (ἀθλητῆ καταπόνῳ). La similitudine, dunque, risulta funzionale alla caratterizzazione dello stato d'animo di Porzio, che confida (sia pure invano) nella possibilità di avere la meglio su Silla (*Sul.* 29, 4).

In *Caes.* 28, 3-4, il linguaggio atletico è impiegato per descrivere la tattica militare adottata dal generale romano nello scontro con l'avversario politico Pompeo. Beneker 2005, pp. 321-323 osserva che Plutarco si serve del lessico agonistico per descrivere la lotta tra i triumviri sia nella *Vita* di Cesare che in quella di Pompeo: in *Caes.* 28, 1 ed in *Pomp.* 53, 9 Crasso è qualificato come ἔφεδρος, ed assume il ruolo che ha il terzo concorrente in gara; dopo la sua morte, cresciute le ostilità tra i due triumviri, Cesare e Pompeo vengono allo scontro decisivo presso la pianura di Farsalo (48 a.C.), che viene paragonata ad uno stadio in *Comp. Ages. Pomp.* 4, 6.

Servendosi di un'articolata immagine atletica, in *Caes.* 28, 3-4 Plutarco descrive l'atteggiamento di Cesare nei confronti del suo avversario (ἀντίπαλος) Pompeo (Καῖσαρ δ' ἀπ' ἀρχῆς ὑπόθεσιν ταύτην πεποιημένος, [ἐπι] τῶν ἀνταγωνιστῶν ὥσπερ ἀθλητῆς ἑαυτὸν ἀποστήσας μακρὰν καὶ τοῖς Κελτικοῖς ἐγγυμνασάμενος πολέμοις, ἐπήσκησε μὲν τὴν δύναμιν, ἠῤῥξησε δὲ τὴν δόξαν ἀπὸ τῶν ἔργων εἰς ἀντίπαλον ἀρθεῖσαν τοῖς Πομπηίου κατορθώμασι [...]); per la sua scaltrezza, in contrasto con l'ignavia di Pompeo (*Caes.* 28, 2), Cesare è paragonato ad un lottatore (ὥσπερ ἀθλητῆς) che, tenendosi alla larga dal rivale e dalla competizione, accresce la sua forza e la sua fama prima dello scontro decisivo con l'avversario. Dal punto di vista linguistico, il riferimento al tenersi lontano dal rivale, espresso dal verbo ἀφίστημι, potrebbe alludere alla tecnica dei lottatori di evitare il contatto ravvicinato con l'avversario, muovendosi in quella che Miller 2006, p. 47 definisce come “chicken fighting”, nel tentativo di rovesciare a terra il contendente afferrandolo per le braccia o per le gambe.

Le guerre contro i Galli, descritte quale un vero e proprio allenamento (ἐγγυμνάζω), offrono a Cesare la possibilità di esercitare la propria forza (ἐπήσκησε μὲν τὴν δύναμιν). Partendo dalla similitudine con il lottatore, Plutarco estende quindi l'immagine atletica alla descrizione della condotta militare di Cesare, tratteggiata mediante l'utilizzo di termini afferenti al linguaggio atletico.

In *Pomp.* 8, 7 il confronto tra l'atleta vittorioso ed il giovane Pompeo si estende, come in *Caes.* 28, 3-4, fino alla descrizione delle imprese del generale romano (ἀλλὰ γάρ, ὥσπερ ἀθλητοῦ πρωτεύσαντος ἐν ἀνδράσι καὶ τοὺς πανταχοῦ καθελόντος ἐνδόξως

ἀγῶνας εἰς οὐδένα λόγον τὰς παιδικὰς τίθενται νίκας οὐδ' ἀναγράφουσιν, οὕτως ἄς ἔπραξε τότε πράξεις ὁ Πομπήϊος, αὐτὰς καθ' ἑαυτὰς ὑπερφυεῖς οὔσας, πλήθει δὲ καὶ μεγέθει τῶν ὑστέρων ἀγώνων καὶ πολέμων κατακεχωσμένας, ἐδεδίειν κινεῖν, μὴ περὶ τὰ πρῶτα πολλῆς διατριβῆς γενομένης τῶν μεγίστων καὶ μάλιστα δηλούντων τὸ ἦθος ἔργων καὶ παθημάτων τοῦ ἀνδρὸς ἀπολειφθῶμεν); le gesta militari di Pompeo sono definite, oltre che con il sostantivo πόλεμος, anche con il termine ἀγών.

Il paragone con l'atleta, espresso secondo lo schema ὥσπερ... οὕτως, è funzionale alla spiegazione della scelta di limitare la narrazione delle imprese giovanili di Pompeo per dare spazio alle vicende più importanti: così come, infatti, di un atleta vittorioso i successi giovanili vengono tenuti in poco conto, allo stesso modo le vittorie giovanili di Pompeo vengono tralasciate da Plutarco per trattare delle imprese che hanno un maggiore rilievo.

Il paragone con l'atleta vincitore nelle gare è utilizzato da Plutarco anche per caratterizzare la figura del politico ateniese Cimone; sia in *Cim.* 13, 3 che in *Comp. Cim. Luc.* 2,1 Plutarco ricorda la memorabile vittoria dal generale nella battaglia dell'Eurimedonte, che si risolve in una duplice azione militare, terrestre e navale. In *Cim.* 13, 3 lo scrittore paragona Cimone ad un atleta δεινός “abile”, “straordinario”, che, in gara con sé stesso ed i suoi successi, riesce a superare le due importanti vittorie (ἀγωνίσματα) riportate nelle battaglie di Salamina e Platea, dimostrando la propria capacità militare nella battaglia dell'Eurimedonte (Κίμων δ' ὥσπερ ἀθλητῆς δεινὸς ἡμέρα μᾶ δὺο καθηρηκῶς ἀγωνίσματα, καὶ τὸ μὲν ἐν Σαλαμῖνι πεζομαχία, τὸ δ' ἐν Πλαταιαῖς ναυμαχία παρεληλυθῶς τρόπαιον, ἐπηγωνίσαστο ταῖς νίκαις, καὶ τὰς ὀγδοήκοντα Φοινίσσας τριήρεις, αἱ τῆς μάχης ἀπελείφθησαν, Ὑδρῷ προσβεβληκέναι πυθόμενος, διὰ τάχους ἔπλευσεν, οὐδὲν εἰδόντων βέβαιον οὔπω περὶ τῆς μείζονος δυνάμεως τῶν στρατηγῶν, ἀλλὰ δυσπίστως ἔτι καὶ μετεώρως ἐχόντων). L'uso del lessico atletico permea l'intera immagine: i successi a Salamina e Platea (ai quali Cimone contribuisce) sono definiti dapprima come ἀγωνίσματα, poi, in riferimento a Platea, è usato τρόπαιον, termine che qualifica il trofeo o il monumento della vittoria; la gara che Cimone, paragonato ad un atleta (ἀθλητῆς), ingaggia con i suoi stessi trionfi è, invece, espressa mediante l'uso del verbo ἐπαγωνίζομαι.

In *Comp. Cim. Luc.* 2,1 il paragone tra Cimone e l'atleta vittorioso è espresso da una proposizione comparativa (ὥσπερ... οὕτω) ed è volto ad esaltare la figura del generale, al quale Plutarco attribuisce la προεδρία, la preminenza tra gli strateghi (Ἐν δὲ τοῖς πολεμικοῖς ὅτι μὲν ἀμφοτέρω καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλασσαν ἀγαθοὶ γεγόνασιν

ἀγωνισταί, δῆλον· ὥσπερ δὲ τῶν ἀθλητῶν τοὺς ἡμέρα μιᾷ πάλη [μιᾷ] καὶ παγκρατίῳ στεφανουμένου, ἔθει τινὶ παραδοξονίκας καλοῦσιν, οὕτω Κίμων, ἐν ἡμέρα μιᾷ πεζομαχίας καὶ ναυμαχίας ἅμα τροπαίῳ στεφανώσας τὴν Ἑλλάδα, δίκαιός ἐστιν ἔχειν τινὰ προεδρίαν ἐν τοῖς στρατηγοῖς). Le molteplici vittorie riportate da Cimone consentono a Plutarco di paragonare il generale ad un atleta παραδοξονίκης, cioè ad un vincitore straordinario, che riporta in un solo giorno la vittoria nella lotta (πάλη) e nel pancrazio (παγκράτιον). Al contempo, l'immagine metaforica è resa ancor più significativa dal tentativo dello scrittore di personificare l'Ellade: al pari di un atleta, infatti, la Grecia viene incoronata dal vincitore Cimone con il trofeo di una duplice battaglia, per terra e per mare. Impiegando il verbo στεφανόω in senso metaforico, il Cheronese intreccia l'immagine di Cimone atleta vittorioso con quella della Grecia vincitrice contro il nemico persiano.

Dall'indagine condotta sulle similitudini e le metafore atletiche in Plutarco emerge con chiarezza come lo scrittore si serva di questo tipo di immagini adattandole perfettamente a contesti che talvolta si presentano anche molto diversi tra loro. In ambito politico e militare le immagini atletiche sono utilizzate, generalmente, per qualificare in termini positivi il protagonista della *Vita*, che viene ad essere paragonato ad un atleta vittorioso in virtù della sua capacità di prevalere sull'avversario. In molti dei passi analizzati, infatti, il confronto con il rivale (ἀντίπαλος) viene a configurarsi come una vera e propria lotta armata, paragone suggerito dall'impiego di termini tecnici afferenti al lessico degli agoni, come πάλη "lotta".

In *An seni*, Plutarco usa le immagini agonistiche in modo particolarmente significativo, sia per sottolineare le analogie che intercorrono tra la partecipazione agli agoni politici e a quelli atletici, sia per evidenziare che entrambe le attività (politica e atletica) richiedono un costante allenamento ed esercizio (ἄσκησις). Le metafore agonistiche consentono allo scrittore di mostrare i tratti e le caratteristiche che accomunano l'uomo politico e l'atleta: entrambi, ad esempio, possono contribuire – nei loro ambiti di pertinenza – alla preparazione dei più giovani. La sovrapposizione tra il ruolo del preparatore atletico e quello del governante esperto, maestro e guida dei più giovani, è resa possibile in Plutarco dall'uso di termini dalla forte ambivalenza lessicale, come παιδοτριβέω. Inoltre, esattamente come gli atleti, che allenano il corpo per fronteggiare i rivali, gli uomini

politici di Plutarco si impegnano nell'esercitare le virtù politiche e morali, che consentono loro di mantenersi saldi nella lotta contro gli avversari politici.

L'uso dell'immagine metaforica della corona (στέφανος) d'atleta si rintraccia soprattutto in contesto politico: lo scrittore la impiega, infatti, per rimarcare l'importanza, per uno statista, del pubblico riconoscimento e della buona reputazione: emblematico è il caso dell'*An seni*, in cui la corona diviene il simbolo della transitorietà e della instabilità della buona reputazione degli anziani governanti.

Lo scrittore dimostra, inoltre, di saper impiegare il lessico e le immagini atletiche anche in contesti diversi da quelli politico-militari. In *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* 1105C l'immagine della corona si intreccia con eleganza alla metafora della vita come lotta, il cui uso è ben attestato già nella lirica e in tragedia. Facendo propria la tradizione poetica a lui precedente, Plutarco costruisce raffinate immagini atletiche, che si contraddistinguono per l'accurata scelta e l'impiego del lessico. In molte delle immagini prese in esame, infatti, è possibile notare come lo scrittore utilizzi (talvolta al di là dei confini della metafora o della similitudine stessa) termini che presentano una forte ambivalenza semantica o un duplice significato, proprio o figurato. Servendosi delle immagini atletiche – che si accompagnano, nel *corpus*, a numerosi altri tipi di metafore e figure retoriche – Plutarco impreziosisce con eleganza il suo dettato, nel quale pone in rilievo, in questo modo, alcuni aspetti precipui del suo pensiero etico, politico e filosofico.

## BIBLIOGRAFIA

### ***Edizioni, traduzioni e commenti dei Moralia comprendenti l'An seni respublica gerenda sit***

Doukas D.-Manuzio A., (1509), *Plutarchi Opuscula LXXXXII. Index Moralium omnium, et eorum quae in ipsis tractantur, habetur hoc quaternione*, Venetiis 1509.

Longolius G. (1542), *Plutarchi Chaeronei moralibus opuscula aliquot hactenus non conversa. D. Gilberto Longolio interprete*, Coloniae 1542.

Frobenius J., Episcopus N. (1542), *Plutarchi Chaeronei Moralia Opuscula, multis mendarum milibus expurgata*, Basel 1542.

Vascosanus M. (1544), *Plutarchi Chaeronei, Philosophi & Historici gravissimi, ethica, seu moralia opuscula, quae quidem in hunc usque diem e graeco in latinum conversa extant, universa*, Parisiis 1544.

Gracián de Aldrete D. (1548), *Morales de Plutarco, traduzidos de lengua griega en castellana*, Alcalá de Henares 1548.

Cornarius J. (1555), *Plutarchi Chaeronei, Philosophi & Historici gravissimi, ethica sive Moralia opera, quae in hunc usque diem de Graecis in Latinum conuersa extabant, uniuersa, a Iano Cornario nunc primum recognita, & nouorum aliquot librorum translatione ab eodem locupletata ita ut qui haec habuerit, eum bibliothecam habere iure dici possit*, Basileae 1555.

Guillard G., Belot T. (1566), *Plutarchi Moralium Opusculorum tomus secundus*, Parisiis 1566.

Xylander G. (1570), *Plutarchi Chaeronensis Moralia, quae usurpantur. Sunt autem omnis Elegantis doctrinae Penus: Id est, varij libri: morales, historici, physici, mathematici, denique ad politioem litteraturam pertinentes et humanitatem: omnes de Graeca in Latinam linguam transcripti summo labore, cura, ac fide. G. Xylandro Augustano interprete*, Basileae 1570.

Amyot J. (1572), *Les Œuvres Morales, meslees de Plutarque translatees du Grec en François par Messire Iacques Amyot*, Paris 1572.

Stephanus H. (1572), *Plutarchi Chaeronensis quae extant opera, cum Latina interpretatione. Ex vetustis codicibus plurima nunc primum emendata sunt, ut ex Henr. Stephanii, annotationibus intelleges: quibus et suam quorundam libellorum interpretationem adiunxit*, Genevae 1572.

Cruserius H. (1573), *Plutarchi Chaeronei, Ethica, sive Moralia, Opera quae extant, omnia: Interprete Hermanno Cruserio I.C. atque illustrissimi Ducis Cliuensis & Iuliacensis Consiliario. Accesserunt rerum & verborum fidelissimi indices. Cum gratia et priuilegio Regio*, Basileae 1573.

Reiske J. J. (1778), *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia opera graece et latini principibus ex editionibus castigavit, virorumque doctorum suisque annotationibus instruxit Ioa. Iac. Reiske*, 12 vols., Leipzig 1774-1782.

Bernardakis G. N. (1793), *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, V, Lipsiae 1793.

Wytttenbach D. (1797), *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua graeca emendavit, notationem emendationum et latina Xylandri interpretationem castigatam subiunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos adiecit Dan. Wytttenbach*, 8 vols., Oxford 1795-1830.

Koraes A. (1824), *Πλουτάρχου τὰ Πολιτικά τουτέστι, Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι, Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον, Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον, Πολιτικὰ παραγγέλματα. Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας, Ἐκδιδόντος καὶ διορθοῦντος*, Paris 1824.

Bétolaud V. (1870), *Œuvres complètes de Plutarque, Œuvres Morales et Œuvres Diverses, traduites en français*, I, Paris 1870.

Goodwin W. (1874), *Plutarch's Morals*. Translated from the Greek by several hands. Corrected and revised by. William W. Goodwin, PH. D. Boston. Little, Brown, and Company, Cambridge 1874.

Koraes A. (1824), *Πλουτάρχου τὰ Πολιτικά τουτέστι, Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι, Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον, Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον, Πολιτικὰ παραγγέλματα. Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας, Ἐκδιδόντος καὶ διορθοῦντος*, Paris 1824.

Fowler H. N. (1936), *Plutarch's Moralia* in fourteen volumes with an English translation, X, Cambridge 1936.

Hubert C., Pohlenz M., Drexler H. (1960), *Plutarchi Moralia*, V, fasc. I, Lipsiae 1960.

Cuvigny M. (1984), *Plutarque Œuvres Morales*, XI, 1, *Traité 49-51*, Paris 1984.

Pisani G. (2017), ΕΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΙ ΠΟΛΙΤΕΥΤΕΟΝ, in Lelli E., Pisani G. (eds.), *Plutarco, Tutti i Moralia*, Testo greco a fronte, Milano 2017, pp. 1502-1529.

Giardini G. (2020), *Se un vecchio debba fare politica*, in Beta S., Giardini G. (eds.), *Consigli ai politici*, Milano 2020, pp. 63-94.

### ***Edizioni, traduzioni e commenti dell'An seni respublica gerenda sit***

Stamatakos I. (1957), *Πλουτάρχου Ηθικών, Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*, Athina 1957.

De Lazzer A. (1991), *Plutarco. Anziani e politica*, Palermo 1991.

### ***Traduzioni ed edizioni di altre opere di Plutarco***

Ampolo C. - Manfredini M. (1988), *Plutarco, Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988.

Meriani A. - Giannattasio Andria R. (1998), *Vite di Plutarco*, VI, Torino 1998.

Shipley D. R. (1997), *A commentary on Plutarch's Life of Agesilaos. Response to Sources in the Presentation of Character*, Oxford 1997.

Verdegem S. (2010), *Plutarch's Life of Alcibiades, Story, Text and Moralism*, Leuven 2010.

Tröster M. (2008), *Themes, Character, and Politics in Plutarch's Life of Lucullus. The Construction of a Roman Aristocrat*, Stuttgart 2008.

Caiazza A. (1993)a, *Plutarco. Precetti Politici*, Napoli 1993.

Caiazza A. (1993)b, *Plutarco. Monarchia, democrazia, oligarchia*, Napoli 1993.

Citro S. (2013-2014), *Traduzione e Commento ai Regum et imperatorum apophthegmata di Plutarco*, Diss., Università degli Studi di Salerno 2013-2014.

D'Errico A. (1974), *Plutarco. Περί μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας. Testo critico, traduzione, commentario*, Napoli 1974.

Gallo I. - Mocchi M. (1992), *La Gloria di Atene. Introduzione e testo critico, traduzione e commento*, Napoli 1992.

Hunter R.-Russel D. (2011), *Plutarch How to study poetry (De audiendis poetis)*, Cambridge-New York, 2011.

Mittelhaus K. (1911), *De Plutarchi praeceptis gerendae reipublicae*, Berolini 1911.

Pearson, L. - Sandbach, F. H. (1965), *Plutarch, Moralia, XI*, Cambridge, 1965.

Pettine E. (1984), *Plutarco. La tranquillità dell'animo*, Salerno 1984.

Postiglione S., (2010-2011), *Commento retorico-filosofico a Plutarco, Non posse suaviter vivi secundum Epicurum (1086-1093) con saggio di edizione critica (1086C-1088D)*, Diss., Università degli Studi di Salerno 2010-2011.

Roskam G. (2007), *A commentary on Plutarch's De latenter vivendo*, Leuven 2007.

Roskam G. (2009), *Plutarch's Maxime cum principibus philosopho esse disserendum. An Interpretation with Commentary*, Leuven 2009.

Sacco A. (2017), *Il De laude ipsius di Plutarco: analisi critico-testuale, traduzione e commento*. Diss., Università Ca' Foscari Venezia 2017.

Senzasono L. (2005), *Plutarco, Precetti igienici*, Napoli 1992.

Tirelli A. (2005), *Plutarco. Ad un governante incolto*, Napoli 2005.

### ***Edizioni e commenti di altre opere***

- Kirk G. S. (1985), *The Iliad: A commentary*, I, Books 1-4, Cambridge 1985.
- Càssola F. (1975), *Inni Omerici*, Milano 1975.
- Perrotta G.- Gentili B., *Polinnia*, Messina - Firenze 1965<sup>2</sup>.
- Ruschenbusch E. (1966), *ΣΟΛΩΝΟΣ ΝΟΜΟΙ: die Fragmente des solonischen Gesetzeswerkes mit einer Text-und Überlieferungsgeschichte*, "Historia Einzelschriften" 9, Wiesbaden 1966.
- Leão D. F. -Rhodes P. J., (2015), *The laws of Solon*, A new edition with introduction, translation and commentary, London 2015.
- Edmonds J. L. (1924), *Lyra Graeca*, II, London 1924.
- Page D. L. (1962), *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- Pellizer A.-Tedeschi I. (1990), *Semonides. Testimonia et fragmenta*, Roma 1990.
- Poltera O. (2008), *Simonides lyricus. Testimonia und Fragmente. Einleitung, kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Basel 2008.
- De Nazaré Ferreira L. (2013), *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides*, Coimbra 2013.
- Walzer R. (1939), *Eraclito*, Raccolta dei frammenti e traduzione italiana, Firenze 1939
- Mazzantini C. (1945), *I frammenti di Eraclito*, Testo e traduzione, introduzione e commento, con un indice delle fonti, dei nomi, appendici critiche e bibliografia, Torino 1945.
- Marcovich M. (1967), *Heraclitus*, Greek text with a short commentary, Merida-Venezuela 1967.
- Diano C.- Serra G. (1980), *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, testo critico e traduzione, Milano 1980.
- Conché M. (1986), *Héraclite Fragments*, texte établi, traduit, commenté, Paris 1986.
- Mandrizzato E. (2010), *Pindaro. Tutte le opere. Olimpiche-Pitiche-Nemee-Istmiche-Frammenti*. Testo greco a fronte, Milano 2010.
- Sevieri R. (2010<sup>2</sup>), *Pindaro. Frammenti*, Testo greco a fronte, Milano 2010<sup>2</sup>.
- Rocha R. (2018), *Pindaro: epinícios e fragmentos*, Tradução, introdução e notas, Curitiba 2018.
- Leurini A. (1992), *Ionis Chii testimonia et fragmenta*, Amsterdam 1992.
- Jebb R. C. (1885), *Sophocles the Plays and Fragments with Critical Notes, Commentary, and Translation in English Prose*, Cambridge 1885.



- Jebb R. C. (1907), *Sophocles. The Plays and Fragments*, II, *The Oedipus Coloneus*, Cambridge 1907.
- Musgrave S. (1797), Εὐριπίδου τὰ σωζόμενα, *Euripidis tragoediae quae supersunt*, X, Glasgow 1797.
- Matthiae A. H. (1829), *Euripidis Tragoediae et Fragmenta*, IX, Lipsia 1829.
- Wagner G (1878)., *Euripidis fragmenta*, Paris 1878.
- Kambitsis J. (1972), *L'Antiope d'Euripide*, Édition commentée des fragments, Athènes 1972.
- Biga A. M. (2015), *L'Antiope di Euripide*, Trento 2015.
- Kannicht R. (2004), *Tragicorum Graecorum fragmenta (TrGF)*, V, 1, *Euripides*, Göttingen 2004.
- Sala E. (2007), *Il Fedro di Platone. Commento*, Diss., Padova 2007.
- Yunis H. (2011), *Plato. Phaedrus*, Cambridge 2011.
- Migliori M. (1993), *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al Filebo di Platone*, Milano 1993.
- Neri C. (2003), *Erinna. Testimonianze e frammenti*, Bologna 2003.
- Kassel R.- Austin C. (1991), *Poetae comici Graeci*, II, Berolini 1991.
- Kassel R.- Austin C. (1995), *Poetae comici Graeci*, VIII, Berolini 1995.
- Kock T. (1884), *Comicorum atticorum fragmenta*, II, *Novae Comoediae Fragmenta I*, Lipsiae 1884.
- Kock T. (1888), *Comicorum atticorum fragmenta*, III, *Novae Comoediae Fragmenta II, Comicorum incertae aetatis Fragmenta. Fragmenta incertorum poetarum. Indices. Supplementa*, Lipsiae 1888.
- Sens A. (1997), *Theocritus: Dioscuri (Idyll 22)*. Introduction, Text and Commentary, Göttingen 1997.
- Stephens, S. (2015), *Callimachus. The Hymns*, Oxford 2015.
- Schorn S. (2004), *Satyros aus Kallatis*, Sammlung der Fragmente mit Kommentar, Basel 2004.
- Page D. L. (1981), *Further Greek Epigrams*, Cambridge-New York 1981.
- Scarpi P.- Ciani M. G. (1996), *Apollodoro. I Miti Greci*, Milano 1996.
- Dorandi T. (1982), *Filodemo. Il buon re secondo Omero*, Napoli 1982.

- Ruina D. (2001), *Philo of Alexandria. On the creation of the Cosmos according to Moses*, Introduction, translation and commentary, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Barigazzi A. (1966), *Favorino di Arelate. Opere*. Introduzione, testo critico e commento, Firenze 1966.
- Toma A. (2008), *Le iscrizioni poetiche relative a Erode Attico*, testo rivisto, traduzione e commento, Diss., Universität Freiburg 2008.
- Wuilleumier P. (1961), *Cicero, Cato l'ancien (de la vieillesse)*, Paris 1961.
- Powell J.G.F. (1988), *Cicero: Cato Maior de Senectute*, Cambridge 1988.
- Conte G. B. – Ranucci G. (1988), *Gaio Plinio Secondo. Storia Naturale, V, Libri 33-37*, Torino 1988.
- Meyer H. (1842), *Oratorum Romanorum fragmenta*, Turici 1842.
- Lelli E. (2021), *Proverbi, Sentenze e Massime di saggezza in Grecia e a Roma. Tutte le raccolte da Pitagora all'Umanesimo*, Testi greci e latini a fronte, Milano 2021.

### **Studi**

- Aalders G. J. D. (1982), *Plutarch's political Thought*, Amsterdam-Oxford-New York 1982.
- Abbott T. J. (2012), *The Ancient Greek Secretary. A study of secretaries in Athens and the Peloponnese*, Diss., University of Manchester 2012.
- Alfonsi L. (1955), *Sulle fonti del De Senectute*, “La Parola del Passato”, 10, 1955, pp. 121-129.
- Amendola S. (2008), *Ad Aesch. Pers. 13: sul significato del verbo bauzein*, “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, 119, 2008, pp. 65-75.
- Aneziri S. (2009), *World Travellers: The Associations of Artists of Dionysos*, in Hunter R., Rutherford I. (eds.), *Wandering poets in ancient Greek culture: travel, locality, and pan-hellenism*, Cambridge-New York 2009.
- Aneziri S., (1997), *Les synagonistes du théâtre grec aux époques hellénistique et romaine: une question de terminologie et de fonction* in Le Guen B. (ed.), *De la scène aux gradins; Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand*, “Pallas”, 47, 1997, pp. 53-71.
- Arenson K. (2019), *Health and Hedonism in Plato and Epicurus*, London-New York 2019.
- Arullani M. (1928), *Ricerche intorno all'opuscolo plutarcheo Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον*, Roma 1928.

- Aulotte R. (1965), *Amyot et Plutarque: la tradition des Moralia au XVIIe siècle*, Geneva 1965.
- Banfi A. (2003), *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Napoli 2003.
- Barigazzi A. (1996), *Introduzione generale*, in Traglia A., *Vite di Plutarco. Introduzione di Adelmo Barigazzi*, I, Torino 1996.
- Barigazzi A. (1984), *Note critiche ed esegetiche agli scritti politici di Plutarco* (IV), "Prometheus", 10, 1984, pp. 161-185.
- Becchi F. (1995), *La saggezza del politico e la saggezza dell'attore: una questione di Quellenforschung*, in Gallo I., Scardigli B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: atti del V convegno plutarco, Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993*, Napoli 1995, pp. 51-63.
- Becchi F. (1996), *Plutarco e la dottrina dell'ΩΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ tra platonismo e aristotelismo*, in Gallo I. (ed.), *Plutarco e la religione, Atti del VI convegno plutarco*, Napoli 1996, pp. 320-333.
- Becchi F. (2008), *Le edizioni a stampa del De fortuna di Plutarco*, Napoli 2008.
- Becchi F. (2009), *La notion de Philanthropia chez Plutarque; contexte social et sources philosophiques*, in Ferreira R., Leão D., Tröster M., Barata Dias P. (eds.), *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009, pp. 263-274.
- Becchi F. (2019), *Il saggio di fronte all'afflizione*, in Leão D., Guerrier O. (eds), *Figures de sages, figures de philosophes dans l'oeuvre de Plutarque*, Coimbra 2019, pp. 155-165.
- Beck H. - Ganter A. (2015), *Boiotia and the Boiotian Leagues*, in Beck H., Funke P. (eds.), *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge 2015, pp. 132-157.
- Beck M. (1999), *Plato, Plutarch, and the Use and Manipulation of Anecdotes in The Lives of Lycurgus and Agesilaus. History of the Laconic Apophtegm*, in Pérez Jiménez A., García López J., Aguilar R. M. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid-Cenca, 4-7 de Mayo de 1999*, Madrid 1999, pp. 173-187.
- Beck M. (2000), *Anecdote and the representation of Plutarch's ethos*, in Van Der Stockt L. (ed.) *Rhetorical theory and praxis in Plutarch, Acta of the IVth International Congress of I.P.S.-Leuven July 3-6*, Louvain-Namur 2000, pp. 15-32.
- Bekker Nielsen T. (2008), *Urban Life and Local Politics in Roman Bithynia: The Small World of Dion Chrysostomos*, Aarhus 2008.
- Belfiore E. (1986), *Wine and Catharsis of the Emotions in Plato's Laws*, "The Classical Quarterly", 36, 2, 1986, pp. 421-437.
- Beneker J. (2005), *Thematic correspondences in Plutarch's Lives of Caesar, Pompey and Crassus*, in de Blois L., Bons J., T. Kessels T., D.M. Schenkeveld D. M (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, II, 2005, pp. 315-325.
- Benveniste E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, Paris 1969.

- Berardi E. (2017), *Modelli del passato in due conferenze di Plutarco: De gloria Atheniensium e De audiendo*, in Georgiadou A., Oikonomopoulou K. (eds.), *Space, Time and Language in Plutarch*, Berlin-Boston 2017, pp. 183-190.
- Bevegni C. (1994), *Appunti sulle traduzioni latine dei Moralia di Plutarco nel Quattrocento*, “Studi Umanistici Piceni”, 14, 1994, pp. 71–84.
- Bonazzi M. (2012), *Theoria and Praxis: On Plutarch's Platonism*, in Bénatouil T., Bonazzi M. (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden-Boston 2012, pp. 139-162.
- Boulogne, J. (2003), *Plutarque dans le miroir d'Épicure: analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Villeneuve-d'Ascq 2003.
- Bowie E. L. (2008), *Plutarch's habits of citation: aspects of difference*, in Nikolaidis A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's work: Moralia themes in the Lives, features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008, pp. 153-158.
- Bowie E. (2016), *Plutarch's Simonides: A Versatile Gentleman?*, in Opsomer J., Roskam G., Titchener F. B. (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writings. Studies Offered to Luc Van der Stockt on the Occasion of His Retirement*, Leuven 2016, pp. 71-88.
- Boyancé P. (1951), *Platon et le vin*, “Bulletin de l'Association Guillaume Budé: Lettres d'humanité”, 10, 1951, pp. 3-19.
- Brecht F. J. (1936), *Heraklit: Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie*, Heidelberg 1936.
- Brock R. (2013), *Greek Political Imagery from Homer to Aristotle*, London-New York 2013.
- Burzacchini G. (1977), “Ἐσχατον δύεται κατὰ γᾶς (= Simon. 89 P.)”, “Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, 25, 1977, pp. 31-41.
- Cacciari A. (1995), *Plutarco*, in Mattioli U. (ed.), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico. I, Grecia*, Bologna 1995, pp. 361-396.
- Calero Secall I. (2004), *Presencia de las ideas políticas de Aristóteles en Plutarco*, in De Blois L., Bons J., Kessels T., Schenkeveld D. M., *The Statesman in Plutarch's Works, I*, Leiden-Boston 2004, pp. 163-173.
- Canfora L. (2013), *Storia della letteratura greca*, Bari 2013.
- Cannatà Fera M. (1992), *Il Pindaro di Plutarco*, Messina 1992.
- Carrara P. (2008) *I poeti tragici maestri di virtù nelle opere di Plutarco*, in Ribeiro Ferreira J. R., Van der Stockt L., Fialho M. C. (eds.), *Philosophy in Society. Virtues and Values in Plutarch*, Coimbra 2008, pp. 65-74.
- Carsana C. (1990), *La teoria della “costituzione mista” nell'età imperiale romana*, Como 1990.

- Casadio V. (2012), *L'ira di Augusto (Plut. Mor. 194a-208a)*, "Paideia", 67, 2012, pp. 77-89.
- Casanova A. (2012), *Plutarch as Apollo's Priest at Delphi in Plutarch Plutarch*, in Roig Lanzillotta L., Muñoz Gallarte I. (eds.), *The Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden-Boston 2012, pp. 151-157.
- Castellaneta S., *Sulla datazione dell'Antiope di Euripide*, "Frammenti sulla Scena. Studi sul dramma antico frammentario", vol. speciale, 2020, pp. 1-19.
- Catanzaro A. (2007), *La metafora della nave nei Praecepta gerendae rei publicae e nell'An seni sit gerenda res publica di Plutarco*, "Il pensiero politico", 40, 3, 2007, pp. 473-489.
- Catanzaro A. (2009), *L'attore e il regista. L'uomo politico nei Moralia di Plutarco*, Firenze 2009.
- Cataudella Q. (1939), *Intorno al frammento di Euripide 911 n.<sup>2</sup> e all'Archelao*, "Atene e Roma", 41, 1939, pp. 41-46.
- Citti V. (1987), *Il lenzuolo funebre della tirannide. A proposito di Simon. 89P.*, "Prometheus", 13, 1, 1987, pp. 11-12.
- Cleland L.- Davies G.- Llewellyn-Jones L. (2007), *Greek and roman dress from A to Z*, London-New York 2007.
- Colin G. (1899), *Inscription de Delphes*, "Bulletin de Correspondance Hellénique", 23, 1899, pp. 551-557.
- Cook A. B. (1940), *Zeus. A study in Ancient Religion*, III, Cambridge 1940.
- Coppola G. (2015), *"Il sogno di Epimenide". Un'esperienza didattica*, "Mosaico", 2, 2015, pp. 38-42.
- Criniti N. (1979), *Per una storia del plutarchismo occidentale*, "Nuova Rivista Storica", 63, 1979, pp. 87-203.
- Cueva E. P.- Martínez J. (2016), *Splendide Mendax. Rethinking Fakes and Forgeries in Classical, Late Antique, and Early Christian Literature*, Groningen 2016.
- D'Ippolito G. (2004), *L'Omero Di Plutarco*, in Gallo I. (ed.), *La Biblioteca di Plutarco. Atti dell'IX convegno plutarcho, Pavia, 13-15 giugno 2002*, Napoli 2004, pp. 11-35.
- Daux G. (1975), *Les empereurs romains et l'amphictionie pyléo-delphique*, "Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", 119, 3, 1975, pp. 348-362.
- De Bartolo D. (2011), *La fortuna dei Moralia in età moderna*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", 99, 3, 2011, pp. 281-287.
- De Wet B. X. (1988), *Plutarch's use of the poets*, "Acta Classica" 31, 1988, pp. 13-26.

De Lazzer A. (1987), *Plut. Mor. 784D*, “Giornale filologico ferrarese”, 10, 1987, pp. 189-194.

Demulder B. (2022), *Plutarch's Cosmological Ethics*, Leuven 2022.

Desideri P. (2012), *La vita politica cittadina nell'impero: lettura dei Praecepta gerendae rei publicae e dell'An seni res publica gerenda sit*, in Idem, *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, a cura di A. Casanova, Firenze 2012, pp. 111-123.

Di Gregorio, L. (1979), *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici I*, “Aevum”, 53, 1979, pp. 11-50.

Di Gregorio L. (1980), *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici II*, “Aevum”, 54, 1, 1980, pp. 46-79.

Di Gregorio L. (1988), *L'Archelao di Euripide: Tentativo di ricostruzione*, “Aevum”, 62, 1, 1988, pp. 16-49.

Doroszewski F. (2021), *The state as crater: Dionysus and politics in Plutarch's Lives of Crassus, Antony and Caesar*, in Doroszewski F., Karłowicz D. (eds.), *Dionysus and Politics. Constructing authority in the Graeco-Roman world*, London-New York 2021, pp. 103-123.

Dubreuil R. J. (2016), *Theatrical and Political Action in Plutarch's Parallel Lives*, Diss., The University of Edinburgh 2016.

Duff T. (1999), *Plutarch, Plato and “Great Natures”*, in Pérez Jiménez A., García López J., Aguilar R. M. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid-Cenca, 4-7 de Mayo de 1999*, Madrid 1999, pp. 313-32.

Dziurdzik T. (2016), *Roman Soldiers in Official Cult Ceremonies: Performance, Participation and Religious Experience*, in Ulanowski K. (ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome*, Leiden-Boston 2016, pp. 376-386.

Easterling P. - Hall E. (eds.) (2007), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2007.

Faltin J. A. A. (1910), *Die Juncus Fragmente bei Stobaeus*, Diss., Freiburg 1910.

Fercia R. (1996), *Prestigio e crisi del ruolo dell'anziano nella poesia greca da Omero al V secolo (lettura di Hes. fr. 321 M.-W.)*, “Lexis”, 14, 1996, pp. 41-60.

Fernández-Delgado J. A. (2020), *Homer as a Model for Plutarchan Advice on Good Governance*, in Schmidt T. S., Vamvouri M., Hirsch-Luipold R. (eds.), *The dynamics of intertextuality in Plutarch*, Leiden 2020, pp. 86-97.

Ferrari F. (2007-2008), *I fondamenti metafisici dell'etica di Plutarco*, “Ploutarchos”, 5, pp. 19-32.

Ferrari F. (2010-2011), *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco*, “Ploutarchos”, 9, 2010-2011, pp. 15-36.

- Finlay G. (1857), *Greece under the Romans. A historical view of the condition of the Greek nation from B. C. 146 to A. D. 716*, Edinburgh-London 1857.
- Flickinger R. C. (1972), *Plutarch as Source of Information on the Greek Theater*, Chicago 1904.
- Follet S. (1972), *Flavius Euphanes d'Athènes, ami de Plutarque*, in *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris, 1972, pp. 35-50.
- Fornara C. W. (1966), *Sources of Plutarch's An Seni Sit Gerenda Res Publica*, "Philologus", 110, 1966, pp. 119-27.
- Franke F. (1858), *Memoriam anniversariam dedicatae ante hos CCCXV annos Scholae Regiae Afranae D. I. Iul. MDCCCLVIII. Pie Recondendam Indicit Friedericus Franke; Praemissa est Theodori Doehneri Quaestionum Plutarchearum particula altera*, Misena 1858.
- Fränkel H. (1969), *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1969<sup>4</sup>.
- Frassoni M. (2005), *Una citazione soloniana in Erodoto*, "Prometheus", 31, 229-242.
- Frazier F. (2016), *Histoire et morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris 2016.
- Frazier F. - Guerrier O. (eds.) (2018), *La langue de Jacques Amyot*, Paris 2018.
- Fuhrmann F. (1964), *Les Images de Plutarque*, Paris 1964.
- Gallo I. (1994), *Un pamphlet antiteatrale di Plutarco*, in García Valdés M. (ed.), *Estudios sobre Plutarco. Ideas religiosas. Actas del III Simposio Internacional sobre Plutarco. Oviedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992*, Madrid 1994, pp. 315-319.
- Gargiulo T. (2014), *Μεταμανθάνειν in Aristotele 'Pol.' 4.1289a 4 s.*, "Lexis", 32, 2014, pp. 278-281.
- Gastaldi S. (1984), *Educazione e consenso nelle Leggi di Platone*, "Rivista di storia della filosofia", 39, 3, 1984, pp. 419-452.
- Geagan D. J. (1968), *Notes on the Agonistic Institutions of Roman Corinth*, "Greek, Roman and Byzantine Studies", 9, 1968, pp. 69-80.
- Gentili B. (1975), *La giustizia del mare: Solone, fr. 11 D., 12 West: Semiotica del concetto di dike in greco arcaico*, "Quaderni Urbinati di Cultura Classica", 20, 1975, pp. 159-162.
- Giroux C. (2021), *Plutarch's Chaironeia: The Local Horizon of World Empire*, Diss., Montreal 2021.
- Gleason M. W. (2006), *Greek Cities Under Roman Rule* in Potter D. S. (eds.), *A Companion to the Roman Empire*, Oxford 2006, pp. 228-249.
- Goodman L. E. -Aikin S., (2017) *What did Epicurus Learn from Plato?*, "Philosophy", 92, 3, 2017 pp. 421-447.

- Griffith G. T. (1966), *Isegoria in the assembly at Athens*, in *Ancient society and institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th birthday*, Oxford 1966, pp. 115-138.
- Harrison A. R. W. (1971), *The Law of Athens* vol. 2, Oxford 1971.
- Harrison G., *A treatise on the Greek prepositions and on the cases of nouns with which these are used*, Philadelphia 1858.
- Helmbold W. C.- O'Neil E. N. (1959), *Plutarch's Quotations*, Oxford 1959.
- Herfst P. (1992), *Le travail de la femme dans la Grèce ancienn*, Diss., Utrecht 1922.
- Hersh K. (2010), *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge 2010.
- Hershbell J. P. (2004), *Plutarch's Political Philosophy: Peripatetic and Platonic*, in De Blois L., Bons J., Kessels T., Schenkeveld D. M., *The Statesman in Plutarch's Works*, I, Leiden-Boston 2004, pp. 151-162.
- Herwerden van H. (1862), *Exercitationes criticae in poeticis et prosaicis quibusdam atticorum monumentis, Accedit descriptio codicis ambrosiani, quo continetur fragmentum Onomastici cum praecipuarum lectionum elencho*, Hagae Comitum 1862.
- Herz P. (2002), *Sacrifice and sacrificial ceremonies of the Roman imperial army*, in Baumgarten A. I. (ed.), *Sacrifice in religious experience*, Leiden 2002, pp. 81-100.
- Holdford Strevens L. (2005), *Polus and His Urn: A Case Study in the Theory of Acting, c. 300 B.C. - c. A.D. 2000*, "International Journal of the Classical Tradition", 11, 4, 2005, pp. 499- 523.
- Hope V. M. (2009), *Roman Death: the Dying and the Dead in Ancient Rome*, London 2009.
- Indelli G. (1998), *Considerazioni sugli opuscoli de Ira di Filodemo e Plutarco*, in Gallo I. (ed.) *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987*, ("Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese", 9), Ferrara 1998, pp. 57-64.
- Ioppolo A. M. (1980), *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980.
- Irigoin J. (1987), *Histoire du texte des "Œuvres morales" de Plutarque* in Flacelière R., Irigoin J., *Plutarque, Œuvres morales, I, 1 Introduction générale*, Paris 1987.
- Jedrkiewicz S. (1997), *Il convitato sullo sgabello. Plutarco, Esopo ed i Sette Savi*, Pisa-Roma 1997.
- Jensen C. (1911), *Ariston von Keos bei Philodem*, "Hermes", 46, 3, 1911, pp. 393-406.
- Jones A. H. M. (1940), *The Greek city from Alexander to Justinian*, Oxford 1940.
- Jones C. P. (1966), *Towards a Chronology of Plutarch's Works*, "The Journal of Roman Studies", 56, 1966, pp. 61-74.



- Kapparis K. (1998), *The Law on the age of the speakers in the Athenian assembly*, "Rheinisches Museum für Philologie", N.F. 141, 3/4, 1998, pp. 255-259.
- Karanasiou, A. (2013), *Euripidean Geras and the Theme of Escape*, "Rosetta", 13, 2013, pp. 89-103.
- Karanasiou A. G. (2020), *From Inter-textuality to Inter-mediality: Plutarch's Lyric Quotations from Greek Tragedy*, in Schmidt T. S., Vamvouri M., Hirsch-Luipold R. (eds.), *The dynamics of intertextuality in Plutarch*, Leiden 2020, pp. 440-459.
- Kechagia-Ovseiko E. (2014), *Plutarch and Epicureanism* in Beck M. (ed.), *A Companion to Plutarch*, Oxford 2014, pp. 104-120.
- Kidd S. (2017), *Pente Grammai and the 'Holy Line'*, "Board Game Studies Journal", 11, 2017, pp. 83-99.
- Knoepfler D. (2012) *L'exercice de la magistrature fédérale béotienne par des "étrangers" à l'époque impériale: conséquence de l'extension du Koinon en dehors des frontières de la Béotie ou simple effet d'une multi-citoyenneté individuelle?*, in Heller A., Pont A. V., (eds.), *Patrie d'origine et patries électives: les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine* ("Scripta antiqua", 40), Bordeaux 2012, pp. 223-248.
- Kornemann E. (1896), *Die historische Schriftstellerei des C. Asinius Pollio*, "Jahrbücher für classische Philologie", Supplementband 22, 1986, pp. 555-691.
- Kröger H. (1921), *De Ciceronis in Catone Majore auctoribus*, Rostock 1912.
- Kronberg A. J. (1941), *Ad Plutarchi Moralia (Continued)*, "Mnemosyne", 10, fasc. 1, 1941, pp. 33-47.
- Lane Fox R. J. (1994) *Aeschines and Athenian democracy*, in Osborne R.-Hornblower S. (eds.), *Ritual, finance, politics: Athenian democratic accounts presented to David Lewis*, Oxford 1994, pp. 135-155.
- Launey M. (1950), *Recherches sur les armées hellénistique*, Paris 1950.
- Le Guen B. (2007), *Le Palmarès de l'acteur-athlète: retour sur Syll.<sup>3</sup> 1080 (Tégée)*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 160, 2007, pp. 97-107.
- Leão D. F. (2018), *Plutarch on Demetrius of Phalerum: the Intellectual, the Legislator and the Expatriate* in Thür G., Yiftach U., Zelnick-Abramovitz R. (eds.), *Symposion 2017. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Tel Aviv, 20.–23. August 2017)*, Wien 2018, pp. 441-458.
- Leão D. F. (2017), *The use of «politeuma» and other «polis»-related terms as «conceptual iconograph» in Plutarch's «An seni respublica gerenda sit»*, in Amendola S., Pace G., Cacciatori P. V. (eds.), *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*, Madrid 2017, pp. 125-132.
- Lefkowitz M. R. (2018), *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 2012.
- Loddo L. (2016), *È esistita l'epidikasia arghias? Considerazioni intorno a Bekker Anecd. Graeca I, 310*, "Aevum", 90, fasc. 1, 2016, pp. 37- 49.

- Loddo L. (2018), *Eschine e il progetto di Solone sull'educazione dei giovani: l'interpretazione delle leggi soloniane nell'orazione Contro Timarco*, "Istituto Lombardo (Rend. Lettere)", 152, 2018, pp. 3-33.
- Madvig I. N. (1871), *Adversaria critica ad scriptores graecos et latinos*, I, *De arte coniecturali. Emendariones graecae*, Hauniae 1871.
- Martin H. Jr. (1961), *The Concept of Philanthropia in Plutarch's Lives*, "The American Journal of Philology", 82, 2, 1961, pp. 164-175.
- Martinelli Tempesta S. (2006), *Studi sulla tradizione testuale del De tranquillitate animi di Plutarco*, Firenze 2006.
- Martinelli Tempesta, S. (2010), *Pubblicare Plutarco: L'eredità di Daniel Wyttenbach e l'ecdotica plutarchea moderna*, in Martinelli Tempesta S., Zanetto G. (eds.), *Plutarco. Lingua e testo. Atti dell'XI Convegno plutarcheo della International Plutarch Society - Sezione italiana (Milano, 18-20 giugno 2009)*, Milano 2010, pp. 5-68.
- Martinez Bermejo M. (2017), *La recepción de la tragedia fragmentaria de Eurípides*, Diss., Salamanca 2017.
- Masaracchia A. (1994), *Sul Plutarco politico*, "Rivista di cultura classica e medievale", 36, 1/2, 1994, pp. 5-40.
- Masaracchia A. (1995), *Tracce aristoteliche nell'An seni resp. e nei Praec. ger. reip.*, in Gallo I., Scardigli B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: atti del V convegno plutarcheo [e III congresso internazionale della International Plutarch Society] (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, ("Collectanea", 8), Napoli 1995, pp. 227-234.
- Mayer A. (1907-1910), *Aristonstudien*, "Philologus" Suppl. 11, 1907-1910, pp. 485-610.
- Mazon P. (1950), *Sur deux passages d'Eschyle et sur une formule d'Homère*, "Revue des Études Grecques", 63, 1950, pp. 11-19.
- Mazon P. (2004), *Sophocle devant ses juges*, "Revue des Études Anciennes", 47, 1945, pp. 82-96.
- Medas S. (2004), *De rebus nauticis, l'arte della navigazione nel mondo antico*, Roma 2004.
- Medas S. (2009-2010), *Il più antico testo portolanico attualmente noto: lo Stadiasmo o Periplo del Mare Grande*, "Mayurqa", 33, 2009-2010, pp. 333-364.
- Meeusen M. (2016), *Natural problems lost and found: Gisbert Longolius translating Plutarch's "Quaestiones Naturales"*, "Humanistica Lovaniensia", 65, 2016, pp. 223-236.
- Mestre F. (1999), *Plutarco contra el sofista*, in Pérez Jiménez A., J. García López J., Aguilar R. M. (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid-Cenca, 4-7 de Mayo de 1999*, Madrid 1999, pp. 383-395.
- Miller S. G. (2006), *Ancient Greek Athletics*, New Haven-London 2006.

- Mireille Lee M. (2015), *Body, Dress and Identity in Ancient Greece*, Cambridge 2015.
- Morales Ortiz A. (1999), *Observaciones a la traducción latina de G. Longueil de Aetia Physica de Plutarco*, "Myrtia", 14, 1999, pp. 144-145.
- Mori M. (2017), *Felicità e piacere. Corsi e ricorsi*, "Accademia delle Scienze di Torino, Quaderni" 28, 2017, pp. 157-176.
- Mosconi G. (2009), "Governare in armonia": *Struttura e significato ideologico di un campo metaforico in Plutarco*, in Castaldo D., Restani D., Tassi C. (eds.), *Il sapere musicale e i suoi contesti da Teofrasto a Claudio Tolomeo*, Ravenna 2009, pp. 105-128.
- Muccioli F. (2012), *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine 2012.
- Muñoz Gallarte I. (2013), *The tragic actor in Plutarch*, in Casanova A. (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze 2013, pp. 69-81.
- Natanblut E. (2009), *Amphion in Euripides Antiope*, "Rheinisches Museum für Philologie", 152, 2009, pp. 133-140.
- Nikolaidis A. G. (2009), *Philanthropia as sociability and Plutarch's unsociable heroes*, in Ferreira R., Leão D., Tröster M., Barata Dias P. (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009.
- Nikolsky B. (2001), *Epicurus on Pleasure*, "Phronesis", 46, 4, 2001, pp. 440-465.
- Noble F. M. (2014), *Sulla and the Gods: Religion, Politics, and Propaganda in the Autobiography of Lucius Cornelius Sulla*, Diss., Newcastle University 2014.
- O' Connor J. B. (1908), *Chapters in the historical actors and acting in ancient Greece*, Chicago 1908.
- O'Donnel E. A. (1975), *The transferred Use of Theater Terms as a Feature of Plutarch's Style*, Diss., Pennsylvania 1975.
- Oakley J. H.-Sinos R. H. (1993), *The Wedding in Ancient Athens*, Wisconsin 1993.
- Oates W. J. (1932), *The Influence of Simonides of Ceos upon Horace*, Diss., Princeton University, London-Milford, 1932.
- Opsomer J. (2020), *Plutarch and the Epistemic Authority of Euripides*, in Schramm M. (ed.), *Euripides-Rezeption in Kaiserzeit und Spätantike*, Berlin-Boston 2020, pp. 275-300.
- Opsomer J. (2014), *Plutarch and the Stoics*, in Beck M. (ed.), *A Companion to Plutarch*, Malden-Oxford 2014, pp. 88-103 2014.
- Opsomer J. (2012), *Plutarch on the division of soul*, in Barney R., Brennan T., Brittain C. (eds.), *Plato and the divided self*, New York 2012, pp. 311-330.
- Pace G. (2017), *Mimesi attoriale e vita politica nelle immagini letterarie di Plutarco*, in Amendola S., Pace G., Volpe Cacciatore P. (eds.), *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*, Madrid 2017, pp. 133-142.

- Papadi D. (2007), *Tragedy and Theatricality in Plutarch*, Diss., London 2007.
- Pavese C. O. (1995), *La Rhetra di Licurgo in Plutarco*, in Gallo I., Scardigli B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: atti del V convegno plutarqueo, Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993*, Napoli 1995, pp. 314-341.
- Pelling C. B. R. (1979), *Plutarch's Method of Work in the Roman Lives*, "The Journal of Hellenic Studies", 99, 1979, pp. 75-96.
- Peper L. (1912), *De Plutarchi Epaminonda*, Diss., Weidae 1912.
- Perelli A. (1993), *Variazioni sul cavallo vecchio (Tibullo e altri)*, "Rivista di cultura classica e medioevale", 35, 1, 1993, pp. 119-136.
- Pérez Jiménez A. (1988), *El ideal de buen rey segun Plutarco*, in Candau Morón J.M, F. Gascó F., Ramírez de Verger A. (eds), *La imagen de la realeza en la Antigüedad*, Madrid 1988 pp. 89-113.
- Pérez Jiménez A. (2022), *The City and the Ship. Reception and the Use of a Metaphor in Plutarch's Parallel Lives*, in Athanassaki L., Titchener F. B. (eds.), *Plutarch's cities*, Oxford 2022, pp. 253-268.
- Pesce D. (1981), *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari 1981.
- Pickard-Cambridge A. W. (1927), *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927.
- Pickard-Cambridge A. (1968), *The Dramatic Festivals of Athens* second edition revised by John Gould and D. M. Lewis, Oxford 1968.
- Pieri B. (2012), *Cavalli vecchi per poeti nuovi (Verg. Georg. III 95-100)*, "Eikasmós", 23, 2012, pp. 215-233.
- Pinheiro J. (2019), *Plutarco transmissor da Paideia e da Politeia; o tratado Ad principem indoctum*, in Martos Montiel J. F., Macías Villalobos C., Caballero Sánchez R. (eds.), *Plutarco, entre dioses y astros. Homenaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, Zaragoza 2019, pp. 525-539.
- Pinheiro J. (2021), *Le valeur de la tolma dans les Moralia de Plutarque*, in Roig Lanzillotta L., R. Hirsch-Luipold R. (eds.), *Plutarch's Religious Landscapes*, Leiden-Boston 2021, pp. 208-225.
- Placido D. (1995), *La democratia de Plutarco*, in Gallo I., Scardigli B. (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: atti del V convegno plutarqueo (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, Collectanea 8, Napoli 1995, pp. 383-389.
- Poliakoff M. B., (1989), Πήλωμα and κήρωμα: *Refinement of the Greco-Roman Gymnasium*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 79, 1989, pp. 289-291.
- Pomtow H. (1889), *Fasti Delphici*, "Jahrbücher für Philologie und Pädagogik", 139, 1889, pp. 513-578.
- Pouilloux J. (1980), *Delphes et les Romains*, in ΣΤΗΛΗ, Τόμος εις μνήμη ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΟΝΤΟΛΕΟΝΤΟΣ, *Volume à la mémoire de N. Condoléon*, Athens 1980, pp. 201-207.

- Rawles R. (2018), *Simonides the Poet. Intertextuality and Reception*, Cambridge 2018.
- Remijsen S. (2011), *The so-called "Crown-Games": Terminology and Historical Context of the Ancient Categories for Agones*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 177, 2011, pp. 97-109.
- Richardson B. E. (1933), *Old Age among the Ancient Greeks. The Greek Portrayal of Old Age in Literature, Art, and Inscriptions, with a study of Duration of Life among the Ancient Greeks on the basis of Inscriptional Evidence*, Baltimore 1933.
- Riley M. T., *The Purpose and Unity of Plutarch's De genio Socratis*, "Greek, Roman and Byzantine Studies", 18, 1977, pp. 257-273.
- Rist J. M. (1972), *Epicurus. An introduction*, Cambridge 1972.
- Ritter S. (1992), *Eracle e Onfale nell'arte romana dell'età tardo-repubblicana e augustea*, in Jourdain-Annequin C. (ed.), *Ile Rencontre Héracléenne, Héraclès les Femmes et le Féminin. Etudes de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes*, 31, 1992, pp. 89-102.
- Rizakis A. D. - Camia F. (2008), *Magistrati municipali e svolgimento delle carriere nelle colonie romane nella provincia d'Acaia*, in Berrendonner C., Cébeillac-Gervasoni M. (eds.), *Le quotidien municipal dans l'Occident Roman*, Clermont-Ferrand 2008, pp. 233-245.
- Rodighiero A. (2013), *La casa che crolla: considerazioni su una metafora tragica*, "Seminari Romani di Cultura Greca", 2, 2013, pp. 307-340.
- Romè A. (1994), *Osservazioni ad Alceo fr. 34V. e H. Hom. XXXIII*, "Studi Classici e Orientali", 42, 1994, pp. 95-104.
- Roskam G. (2008), *Two Roads to Politics. Plutarch on the Statesman's Entry in Political Life*, in Nikolaidis A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's work: Moralia themes in the Lives, features of the Lives in the Moralia*. Berlin-New York 2008, pp. 325-37.
- Roskam G. (2022), *The Place of the Polis in Plutarch's Political Thinking*, in Athanassaki L., Titchener F. B. (eds.), *Plutarch's cities*, Oxford 2022, pp. 269-289.
- Rovira Reich von Häussler R. (2012), *El buen gobernante en la antigüedad clásica. Indagación de un enfoque sapiencial en Plutarco*, Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona 2012.
- Russo F. (2002), *I Commentarii sillani come fonte della Vita plutarchea di Silla*, "Studi Classici e Orientali", 48, 2002, pp. 281-305.
- Rzepka J. (2010), *Plutarch on the Theban Uprising of 379 B.C. and the boiotarchoi of the Boeotian Confederacy under the Principate*, "Zeitschrift für Alte Geschichte", 59, 2010, pp. 115-118.

- Sacco A., (2017), “*Come i malati di oftalmia*”: funzioni e variazioni di un'immagine medica in Plutarco, “Prometheus”, 43, 2017, pp. 211-228.
- Sansone D. (1992), *Notes on Plutarch: Pericles and Fabius*, “Illinois Classical Studies”, 13, 2, 1992, pp. 311-318.
- Sansone D. (1988), *Greek Athletics and the Genesis of sport*, Los Angeles-London 1988.
- Schmid W. - Stählin O. (1908), *Geschichte der griechischen Literatur*, I, *Die klassische Periode der Griechischen Literatur*, München 1908.
- Schofield Klos K. T. (2012), *Women's work in Attic Comedy*, Diss., University of Florida 2012.
- Schröter J. (1911), *De Ciceronis Catone Majore*, Lipsia 1911.
- Schubert C. (2017), *Die Arbeitsweise Plutarchs: Notizen, Zitate und Placita*, “Rheinisches Museum”, 160, 2017, pp. 43-57.
- Schuster P. (1873), *Heraklit von Ephesus*, Leipzig 1873.
- Sidoti N. (2016-2017), *La circolazione della tragedia in età pre-alessandrina: le testimonianze*, Diss., Università degli studi di Urbino Carlo Bo 2016-2017.
- Sifakis G. M. (1965), *Organization of Festivals and the Dionysiac Guilds*, “The Classical Quarterly”, 15, 2, 1965, pp. 206-214.
- Smith R. E. (1940), *The Cato Censorius of Plutarch*, “The Classical Quarterly”, 34, 3/4, 1940, pp. 105-112.
- Stadter P. A. (2008), *Notes and Anecdotes: Observations on Cross-Genre Apophthegmata*, in Nikolaidis A. G. (ed.), *The Unity of Plutarch's work: Moralia themes in the Lives, features of the Lives in the Moralia*, Berlin-New York 2008, pp. 53-66.
- Stadter P. A. (2014), *Plutarch's Compositional Technique: The Anecdote Collections and the Parallel Lives*, “Greek, Roman, and Byzantine Studies”, 54, 2014, pp. 665-686.
- Stadter P. A. (2011), *Competition and its Costs: Φιλονικία in Plutarch's Society and Heroes*, in Roskam G., Van Der Stockt L. (eds.), *Virtue for people*, Leuven 2011, pp. 237-255.
- Stadter P. A. (2009), *Leading the party, Leading the City: the Symposiarch as politikos*, in J. Ribeiro J. F., Leão D., Tröster M., Barata Dias P. (eds.), *Symposion and philanthropia in Plutarch*, Coimbra 2009, pp. 123-30.
- Stadter P. A. (2015), *Plutarch and his roman readers*, Oxford 2015.
- Stella L. A. (1946), *Studi Simonidei*, “Rivista di Filologia Classica”, 24, 1946, pp. 1-24.
- Stewart E. (2017), *Greek Tragedy on the Move. The Birth of a Panhellenic Art Form C. 500-300 BC*, Oxford 2017.

- Stok F. (1998), *Le traduzioni latine dei Moralia di Plutarco*, “Fontes”, 1, 1998, pp. 117-136.
- Summa D. (2001), *Dalla coregia all’agonotesia attraverso i documenti epigrafici*, in Martina A. (ed.), *Teatro greco postclassico e teatro latino. Teorie e prassi drammatica. Atti del Convegno Internazionale*, Roma, 16–18 Ottobre 2001, Roma 2001, pp. 511-532.
- Sviatoslav D. (2005), *City Government in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford-New York 2005.
- Taufer, M. (2013), *Xylander e Amyot interpreti del mito di Tespesio (Plut. Ser. num. vind. 563 B–568 A)*, “Prometheus”, 39, 2013, pp. 237-251.
- Titchener F. B. (1995), *Plutarch's Use of Thucydides in the Moralia*, “Phoenix”, 49, 3, 1995, pp. 189-200.
- Tosi R. (1995), *La tradizione proverbiale* in Mattioli U. (ed.), *Senectus. La vecchiaia nel mondo classico*, II, Roma, Bologna 1995, pp. 365-378.
- Tosi R. (2017), *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 2017.
- Trapp M. (2004), *Statesmanship in a Minor Key?*, in De Blois L. et al. (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*, I, Leiden – Boston 2004, pp. 189–200.
- Tsouna V (2020), *Hedonism* in Mitsis P. (ed.), *Oxford Handbook of Epicurus and Epicureanism*, Oxford 2020, pp. 141–88.
- Tsouna V. (2011), *Philodemus, Seneca and Plutarch on Anger*, in Fish J., Sanders K. R. (eds.), *Epicurus and the Epicurean Tradition*, Cambridge 2011, pp. 183-210.
- Urso G. (2019), *Δημαγωγοί e δημαγωγία nella storiografia greca d’età romana*, “Erga-Logoi”, 7, 2019, pp. 83-116.
- Valverde Sánchez M. (2004-2005), *Metáforas de la guerra en lo Erótico de Plutarco*, “Ploutarchos”, 2, 2004/2005, pp. 123-140.
- Van der Stockt (1992), *Plutarch on τέχνη*, in Gallo I. (ed.), *Plutarco e le scienze. Atti del IV Convegno plutarcheo. Genova-Bocca di Magna 22-25 aprile 1991*, Genova 1992, pp. 287-296.
- Van der Stockt L. (1999), *A Plutarchan Hypomnema on Self-love*, “American Journal of Philology”, 120, 1999, pp. 575-99.
- Van der Stokt L. (2002), *Plutarch in Plutarch: The problem of the Hypomnemata*, in Gallo I. (ed.), *La Biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo Pavia, 13–15 giugno 2002*, Napoli 2002, pp. 331-340.
- Van der Stockt (2022), *Plutarch’s civitas dei*, in Athanassaki L., Titchener F. B. (eds.), *Plutarch’s cities*, Oxford 2022, pp. 281-292.
- Vecchiato S. (2014-2015), *Incertezze esiodee. Commento a una selezione di frammenti incertae sedis*, Diss., Università Ca’ Foscari 2014-2015.

Vendruscolo F. (1996), *Manoscritti greci copiati dall'umanista e filosofo Niccolò Leonico Tomeo*, in Funghi M. S. (ed.), ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. *Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno*, Firenze 1996, pp. 543-555.

Verdegem, S. (2005), *Envy at Work: Φθόνος in Plutarch's Lives of Fifth-Century Athenian Statesmen*, in Jufresa M., Mestre F., Gómez P., Gilabert P. (eds.), *Plutarc a la seva època: Paideia i societat. Actas del VIII Simposio Español sobre Plutarco (Barcelona 6-8 de noviembre, 2003)*, Barcellona 2005, pp. 673-678.

Virgilio B. (2003<sup>2</sup>), *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica* (“Studi Ellenistici”, 14), Pisa 2003<sup>2</sup>.

Warren J. (2014), *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonists*, Cambridge 2014.

Waters W. E. (1922), *The Old Age of a Horse*, “Classical Philology”, 17, 1, 1922, pp. 87-88.

Weil H. (1889), *Observations sur les fragments d'Euripide à propos d'une nouvelle édition des fragments des Tragiques grecs*, “Revue des Études Grecques”, 2, fasc. 8, 1889, pp. 322-342.

Wilamowitz-Möllendorff von U. (1928), *Marcellus von Side*, “Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse”, 1928, pp. 3-30.

Wilson P. (2007), *The Greek Theatre and Festivals. Documentary Studies*, Oxford 2007.

Wytttenbach D. (1821), *Animadversiones in Plutarchi Opera Moralia ad editionem oxoniensem emendatius expressae*, II, Lipsiae 1821.

Xenophontos S. (2012), *Plutarch's compositional technique in the An seni respublica gerenda sit: Cluster vs. Patterns*, “The American Journal of Philology”, 133, 1, 2012, pp. 61-91.

Xenophontos S. (2016), *Ethical Education in Plutarch. Moralising agents and contexts*, Berlin-Boston 2016.

Xenophontos S. (2019), *Plutarch and Adamantios Koraes*, in Xenophontos S., Oikonomopoulou K. (eds.), *Brill's companion to the Reception of Plutarch*, Leiden-Boston 2019, pp. 546-563.

Zadorojnyi A. V. (2020), *Hearing Voices: φωνή and Intertextual Orality in Plutarch*, in Schmidt T. S., Vamvouri M., Hirsch-Luipold R. (eds.), *The dynamics of intertextuality in Plutarch*, Leiden 2020, pp. 28-44.

Zanette L. (2017-2018), *Antigono Gonata. Il re filosofo che vinse i Galati*, Diss., Università Ca' Foscari Venezia 2017-2018.

Zanker P. (1989), *Augusto e il potere delle immagini*, Torino 1989.



Zichi C. (2018), *Poetic Diction and Poetic References in the Preludes of Plato's Laws*, Diss., Lund University 2018.

Ziegler K. (1965), *Plutarco*, a cura di B. Zucchelli, trad. it. di R.M. Zancan Rinaldini (= "Plutarchos von Chaironeia", *RE*, XXI, 1, 1951, 636-692), Brescia 1965.

Zuretti C. O. (1891), *Sull'εί presbutέρω πολιτευτέον di Plutarco e la sua fonte*, "Rivista di filologia", 19, 1891, pp. 362-378.