

FORTUNA E CARATTERE DA MENANDRO A PLUTARCO  
 CON UNA NOTA TESTUALE  
 SU ALCUNE CITAZIONI DI MENANDRO IN PLUTARCO

**Abstract.** Plutarch severely criticizes the opinion on fortune held by both Stoics and Epicureans, and – while taking these two positions as ideological extremes – repeatedly refers to *Tyche* seen as a force acting in opposition to man’s virtues. He thus falls back on the Peripatetic doctrine and often quotes Menander, who also studies the way fortune affects the attitudes of his characters. In particular, two quotations from Menander (at *De fort. Rom.* 318D and *Quaest. conv.* 3.6, 654D) deserve special attention, not least in view of their importance for establishing Plutarch’s own text.

Vorrei premettere che basta scorrere l’indice delle sue opere conservate e il sommario delle sue opere perdute (il cosiddetto Catalogo di Lampria)<sup>1</sup>, per avere chiaro che Plutarco era critico e fieramente avverso sia agli Epicurei che agli Stoici<sup>2</sup>. E sappiamo che entrambe queste scuole cercavano, in maniera diversa, di sminuire o annullare l’importanza della *tyche*, cioè dell’influenza che l’evento fortuito, la fortuna intesa come caso, può avere nella vita dell’uomo. Non c’è necessità ch’io mi dilunghi in proposito.

Vorrei solo ricordare, rapidamente, la preziosa testimonianza di un contemporaneo di Plutarco, l’epicureo Diogene di Enoanda, che in un bel frammento della sua iscrizione, fa riferimento ad una lettera di Epicuro (fr. 72 Smith = 73 Cas.)<sup>3</sup> col racconto del suo naufragio: Epicuro finisce naufrago in mare in piena tempesta e, quando sembra destinato a sfracellarsi contro le rocce alte di un’isola a forma di tamburo, un’ondata più forte lo butta invece più in alto, direttamente

---

\* La prima stesura fu presentata all’Università di Paris Ouest - Nanterre La Défense (Paris X), al Convegno Plutarco dei giorni 26-27 novembre 2009, e poi pubblicata da F. Frazier - D. Ferreira Leão (eds.), *Tychè et Pronoia. La marche du monde selon Plutarque*, Coimbra: CECH- Universidade de Coimbra, 2010, 239-249.

<sup>1</sup> Naturalmente il primo riferimento va ancora alle pagine di Ziegler 1965, 79-85.

<sup>2</sup> Mi sia concesso di rimandare ancora ad un contributo del mio maestro, Barigazzi 1990, p. V ss. Si veda però l’intero volumetto edito a cura di Italo Gallo nel 1988.

<sup>3</sup> Smith 1993; cf. Casanova 1984.

sull'isola, salvandolo. Osserva dunque che il caso (τὸ αὐτόματον) a volte porta a compimento il meglio (o la cosa sperata: il testo è qui molto lacunoso) e quindi non bisogna trascurare la sorte (τύχη è l'ultima parola del frammento). La sorte esiste, si afferma: nel fr. 71 Smith (72 Cas.) si precisa però che ἡμῖν δύναται συναντᾶν ἢ τύχη,

“la sorte può imbattersi in noi e farci del male, ma per poco (σπανίως): infatti non ha materia, come il fuoco, cui attaccarsi. Epicuro dunque, guardando a queste cose, non volle togliere del tutto la sorte dalle cose – infatti sarebbe stata cosa audace e non degna della grandezza di un filosofo mentire su una cosa così chiara e apertamente palese a tutti –, ma [le sottrasse]<sup>4</sup> non poche cose né piccole. Infatti, come volendo confrontare sempre la disposizione d'animo del saggio agli eventi del caso, attribui tanta forza ad essa (e poco alla sorte, giustamente) che osò dire: «Per piccole cose incide la sorte sul saggio; le maggiori e più importanti le amministra e le ha sempre amministrate il ragionamento» (il λογισμός)<sup>5</sup>.

Questa è in pratica una citazione di una *Kyria doxa* di Epicuro, la *R. Sent.* 16, ma si può anche rinviare ad un famoso passo dell'*Epistola a Meneceo* (§ 134) in cui il filosofo proclama che il saggio epicureo non pensa che la *Tyche* sia un dio, come fa la gente<sup>6</sup>, ma nemmeno la reputa inesistente: può essere principio e causa di grandi beni e grandi mali<sup>7</sup>.

Sull'altro versante, vorrei invece citare un brano delle *Quaest. Conv.* (9.5, 740D), dove Lampria (fratello di P.) sensatamente osserva:

“Bada che è assurdo cercare la ragione delle cose casuali. Infatti se la sorte risulta rientrare in una qualche logica, non avviene più per fortuna né casualmente, ma per una certa predestinazione e provvidenza.”

ὄρα δὴ, μὴ τῶν κατὰ τύχην αἰτίαν ζητεῖν ἄλογόν ἐστιν. ἂν γὰρ ἔν τι λόγῳ φαίνεται γεγονῶς ὁ κληρὸς, οὐκέτι γίνεται κατὰ τύχην οὐδ' αὐτομάτως, ἀλλ' ἕκ τινος εἰμαραμένης καὶ προνοίας.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> La congettura è mia.

<sup>5</sup> La traduzione è presa dalla mia citata edizione di Diogene, 1984, p. 312 s.; per una interpretazione leggermente diversa del testo vd. quella di Smith 1993, p. 401 e 518 ss.

<sup>6</sup> *Tyche* non compare nei poemi omerici, ma è divinizzata in Esiodo (*Theog.* 360), Archiloco (fr. \*16 W.), Pindaro (*Ol.* 12.1 e fr. 41 S.-M.) ecc. Cf. in proposito Becchi 2001, 111 s.

<sup>7</sup> Si veda anche l'essenziale commento di Arrighetti 1973, p. 544 e 550.

<sup>8</sup> Per testo e traduzione francese si veda l'edizione Belles Lettres di Frazier - Sirinelli 1996 (tome IX.3).

Questa, ovviamente, è una obiezione contro gli Stoici. Infatti sappiamo bene che gli Stoici vedevano nella *tyche* una manifestazione della *pronoia*, cioè della grande infallibile Intelligenza che regge il mondo<sup>9</sup>. Per loro gli uomini comuni possono restare smarriti constatando come i beni e i mali vengano distribuiti ‘apparentemente’ a casaccio, ma il sapiente sa che esilii, malattie e rovine economiche procedono da superiori necessità: chi riuscirà a rendersi ragione di questi eventi, e ad accettarli intellettualmente, riuscirà anche a sopportarli fisicamente e spiritualmente. A rigore, *tyche* e *pronoia* divina sono per loro la stessa cosa, in quanto quella è manifestazione di questa. La *pronoia* divina include perciò tutto, compresa la *pronoia* umana: “Anche se si vuole intendere ‘previdenza’ umana, quale aspetto della sapienza – scriveva già Barigazzi<sup>10</sup> –, c’è sempre una connessione con la divinità, che è *logos* supremo, e di esso partecipa anche l’uomo”.

Ebbene, tenendo fermi questi due punti di riferimento, si può dire nel complesso che invece Plutarco studia molto la *tyche*, la osserva, la analizza, puntando a cogliere l’importanza che essa può avere per mettere in evidenza – per contrasto – le virtù dell’uomo, che sono sempre varie e molteplici (non una, come volevano gli Stoici). La sorte mette così in evidenza il *tropos*, ovvero le capacità dell’uomo di reagire alla *tyche*, superandola o subendola.

In questo modo egli ritorna sostanzialmente al Peripato, risalendo a monte dell’epicureismo e dello stoicismo: ritorna a Teofrasto e a Demetrio Falereo, riprendendo una tematica che è pienamente menandrea. Non per caso Plutarco cita spessissimo Menandro<sup>11</sup>: come lui il comico studia ripetutamente le ripercussioni che la *tyche* ha sul carattere dei vari personaggi. È stata ampiamente osservato che le sue commedie sono proprio costruite sulla *tyche* e sul gioco che essa ha sul *tropos*, cioè sul carattere dei vari personaggi<sup>12</sup>. Analogamente avviene nelle *Vite* di Plutarco, che possono essere guardate come una galleria di ritratti studiati nella contrapposizione tra *tyche* e *tropos*.

Certo, il problema non è così semplice a definirsi. In Menandro, quando la *Tyche* viene in scena (nell’*Aspis*, vv. 97-148, presentandosi come *theos prologizousa*) per illustrare la propria capacità assoluta di

<sup>9</sup> Si veda *SIF* II 1106-1186 e cf. in proposito Pohlenz 1967, I, 193-200.

<sup>10</sup> Barigazzi 1984, 264-286 = 1994, 303-330 (in part. 310).

<sup>11</sup> Cf. *supra*, il mio Scritto n° 4, p. 39 ss.

<sup>12</sup> Vogt-Spira 1992.

intervenire nei fatti umani a piacer suo, finisce per comportarsi in modo opposto al suo nome, sia perché mostra di provare simpatia per i buoni e antipatia per i cattivi (e invece la *Tyche* non dovrebbe avere sentimenti), sia perché mostra di avere in mente un piano preordinato (ma ciò che è preordinato non è più *τύχη* nel senso di τὸ τυχόν, bensì πρόνοια, che potrebbe allora anche essere pensata come ἀνάγκη ο εἰμαρμένη)<sup>13</sup>.

Per quanto riguarda Plutarco, Simon Swain, in un articolo sul *De fortuna Romanorum* di vent'anni fa, rilevava che Plutarco nei *Moralia* distingue con cura la provvidenza dal caso, mentre nelle *Vite* usa *tyche* promiscuamente, per indicare sia il caso sia la “guiding force” che amministra il mondo<sup>14</sup>. Secondo Swain – che sul concetto di *tyche* e provvidenza in Plutarco tornò, nello stesso anno, anche in un altro articolo<sup>15</sup> – ciò si spiega con il fatto che nelle *Vite*, che non sono scritti teorico-tecnici, Plutarco si è sentito libero di non usare una terminologia rigorosa. Condivido solo in parte l'essenza di questa spiegazione: è importante aggiungere che anche nelle *Vite*, che pure sono vite di eroi, di condottieri, di uomini di statura tragica, Plutarco può, sì, parlare di una “providence combatting the ἀρετή of virtuous men”<sup>16</sup>, ma non insiste mai in modo unilaterale sul ‘dark side’ della *tyche*, né utilizza mai lo schema ‘alfieriano’ del personaggio generoso iniquamente perseguitato dal fato avverso. In questo, nella relativizzazione di *tyche*, il Plutarco delle *Vite* non è troppo diverso dal Plutarco dei *Moralia*. Se è giusto dire che nel Plutarco dei *libelli* si riflettono concezioni ellenistiche, non sarebbe altrettanto giusto dire che nel Plutarco storico-biografo si riflettano quelle classiche. Anche da questo punto di vista la produzione plutarchea si presenta tendenzialmente unitaria.

Plutarco conosce l'inaffidabilità della *tyche*, ma conosce anche un valido sistema di contrappesi, primo fra tutti la *aretè*. La σύγκρισις fra *Tyche* e *Aretè* (personificate) è sottesa a due fra i più importanti scritti che il Nostro abbia dedicato all'argomento, il già ricordato *De fortuna Romanorum* e il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*. Nel primo

---

<sup>13</sup> Analogamente, nella *Samia* (163 s.) si afferma che “il caso è un dio, a quanto sembra, e salva molte situazioni nascoste” (ταυτόματόν ἐστιν ὡς εἰσὶν θεὸς / σώζει τε πολλὰ τῶν ἀοράτων).

<sup>14</sup> Swain 1989a, 504-516: 506.

<sup>15</sup> Swain 1989b, 272-302.

<sup>16</sup> Swain 1989b, 282.

scritto<sup>17</sup> Plutarco sostiene che l'impero romano si è formato soprattutto per fortuna<sup>18</sup>, nel secondo opuscolo (che in realtà sono due) argomenta che l'impero di Alessandro si è formato soprattutto per virtù. Sintetizzando, la virtù da sola può non bastare alle grandi imprese, ma neppure la *tyche* ha potere su tutto. *Tyche* e *Aretè* si sono eccezionalmente alleate per creare la grandezza di Roma, ma per il resto sono nemiche giurate, e di pari forza<sup>19</sup>.

Nell'uomo *physis* e *phronema* sono altri formidabili contrappesi alla fortuna (cf. *De frat. am.* 484D μετριότης τοῦ φρονήματος, *Pomp.* 53.7 οὕτως ἡ τύχη μικρόν ἐστὶ πρὸς τὴν φύσιν). Riproponendo un motivo topico della diatriba cinico-stoica, occasionalmente Plutarco si avvicina un po' alla posizione epicurea e sostiene che solo una piccola, trascurabile parte di noi è esposta ai capricci della sorte. Ne fa fede il classico esempio di Stilpone, perfettamente padrone di sé anche nella disgrazia della famiglia e della patria (*De tranq. an.* 475C-D)<sup>20</sup>. Plutarco comunque non è così astratto da credere che ciascuno di noi possa elevarsi a tali altezze. Anche se privo della magnanimità di Stilpone, l'uomo può contrastare efficacemente la *tyche* per mezzo della εὐβουλία, che ci mette in condizione di comprendere i mutamenti di fortuna fin dal loro primo manifestarsi. La sorte, dice Plutarco, comincia col μικρόν, e solo in progresso di tempo questo μικρόν diventa qualcosa di μέγα<sup>21</sup>. Ciò non implica un ritorno al 'classico' fatalismo, al sentimento dell'inutilità di ogni sforzo, alla deresponsabilizzazione dell'uomo. Al contrario

<sup>17</sup> Che Barigazzi 1994, 309 definiva tout court una "orazione". Per una rassegna delle varie posizioni critiche sulla cronologia del *De fortuna Romanorum* si veda ora Raimondi 2005, 217-248: spec. 218 e note 4-5.

<sup>18</sup> Illustra bene questa relazione la vicenda di Romolo in 320B: delle fortune di Romolo fu la *Tyche* a gettare le fondamenta, anche se poi fu senz'altro la *Aretè* ad innalzare il resto della costruzione.

<sup>19</sup> Il testo dice: πάνυ πρὸς ἀλλήλας ἀεὶ πολεμοῦσι καὶ διαφέρονται (316E): l'irriducibilità dell'inimicizia è espressa da πάνυ, che spesso viene ommesso nelle traduzioni, ma che ha invece un suo preciso ruolo: *Tyche* e *Aretè* sono in guerra *specialmente* l'una contro l'altra.

<sup>20</sup> Cf. in proposito il commento di Pettine 1984, 640 s. e 240 ss. (comm. a 468A).

<sup>21</sup> Il concetto è illustrato con didascalica chiarezza in *Ag. et Cleom.* 48.8 (*Cleom.* 27.8): ἀλλ' ἢ τὰ μέγιστα τῶν πραγμάτων κρίνουσα τῷ παρὰ μικρόν τύχη τηλικαύτην ἀπεδείξατο ῥοπὴν καιροῦ καὶ δύναμιν... ("Mais la Fortune, qui décide des plus grandes affaires en un instant, fit voir alors l'influence et le pouvoir du moment critique...", trad. di Flacelière - Chambry 1976). Per la sorprendente coincidenza in proposito tra Plutarco e Polibio (2.70.2) vd. il commento di Marasco 1980, II, p. 567 ss.

contiene un messaggio di ottimismo: le piccole innocue dimensioni in cui la *tyche* inizialmente opera ci consentono di intervenire in tempo: cf. 281E-F, ove si afferma che occorre προσέχειν τοῖς πράγμασι καὶ μὴ καταφρονεῖν διὰ μικρότητα τῶν ἐντυγχανόντων. E qui si faccia attenzione: Plutarco rovescia il classico *topos* della imprevedibilità della *tyche* e lo rimpiazza con un'idea che potrebbe essersi modellata, coscientemente o no, sul paradigma epicureo della continuità piccolo-grande (dalla deviazione minima di un corpo piccolissimo si producono masse cosmiche). Questo nesso probabilmente non può essere provato, ma neppure escluso, specie se si considera il curioso fatto che nel *De fortuna Romanorum* il costituirsi della potenza romana, che l'opera di *Tyche* fa emergere progressivamente da un ribollente e caotico disordine, viene paragonato appunto (317A-B) al formarsi di aggregati di particelle (la parola che Plutarco usa è σώματα). Questa comparazione, dice a giusta ragione Françoise Frazier, solleva “la formation de l'empire à une dimension quasi-cosmique, tendent à la confondre avec la terre entière”<sup>22</sup>; ma è comunque significativa la scelta, fra i tanti possibili, del modello democriteo-epicureo. Si noti, ancora, che la comparazione è immediatamente preceduta da una citazione da Democrito (B 148 DK).

Secondo Plutarco, però, sono i nostri τρόποι e i nostri ἦθη a filtrare gli effetti della *tyche*: se noi conosciamo noi stessi e i nostri limiti, niente può veramente coglierci impreparati. Stando alla concezione classica, non c'è difesa contro l'insulto della sorte<sup>23</sup>, mentre a parere di Plutarco solo le cose precedentemente indebolite vengono colpite dalla *tyche* in modo rovinoso (*An vitios. ad inf.* 499D). Anche il teatro menandro insegna che talvolta è proprio il favore della sorte che ci nuoce. Nella parte iniziale dell'*Aspis*, Davo sostiene che una prolungata fortuna si volge prima o poi in disgrazia<sup>24</sup>. L'inizio del discorso lascia presagire

---

<sup>22</sup> In Frazier - Froidefond 1990, 24.

<sup>23</sup> Si ricordi, per non dir altro, il pindarico Τύχα φερέπολις (fr. 39 S.-M.), trasmesso proprio da Plutarco (*De fort. Rom.* 322C). Per l'evoluzione della concezione di *Tyche* nell'antichità (oltre ai classici scritti di Diano 1967<sup>3</sup> e 1952, 84) vd. Kajanto 1981, 525-558. Quest'ultimo segnala giustamente che la *Tyche* è importante in Sofocle e più in Euripide, ma diventa “a dominant figure in the literature of the Hellenistic period” (526 s.). Cf. Becchi 2001, 111 s.

<sup>24</sup> Si tratta naturalmente di un vecchissimo principio (basti ricordare i celebri aneddoti su Creso e su Policrate in Erodoto, 1.30-34 e 3.40-43), ma si noti come è ora

una riedizione del vecchio motivo dell'ira o dell'invidia divina contro gli ἄγαν ὄλβιοι, ma subito dopo si capisce che Davo va a parare in ben altra e ben più laica direzione: la εὐτυχία fa nascere in noi una fiducia eccessiva (che, secondo Davo, ci porta a καταφρονεῖν)<sup>25</sup>, mentre colui a cui le cose vanno talvolta male (ὁ παΐσας τι: chi ha preso qualche "colpo") risulterà molto più pronto ad affrontare i cambi repentini di fortuna quando questi verranno (vv. 27-28).

Mi sembra qui opportuno ricordare che riflessioni analoghe a quella sviluppata da Davo esistevano anche sulla carriera di Alessandro Magno, che è una delle figure-chiave della discussione antica sulla *tyche*. Nel trattato *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* Plutarco insiste sul motivo della *aretè*, ma altri, appunto, avevano insistito soprattutto su quello della *tyche*. Fra costoro vi è ad esempio Curzio Rufo, il quale, attingendo certamente da storici di impostazione peripatetica e quindi ostili ad Alessandro<sup>26</sup>, scriveva che quest'ultimo, *cum plurimum virtuti debuerit, plus debuisse fortunae, quam solus omnium mortalium in potestate habuit* (10.5.35)<sup>27</sup>. Curzio Rufo osserva peraltro che la *tyche*, quando è troppo favorevole, sortisce effetti distruttivi sul carattere. Cocolando Dario<sup>28</sup>, la *tyche* ne prepara la rovina, rendendolo incapace di reagire alle circostanze avverse. E brutti scherzi gioca anche ad Alessandro, il quale si incapriccia di Rossane perché, *inter obsequia fortunae*, ha perso la capacità di tenere a freno le passioni (8.4.24).

Per ragioni di tempo io non voglio entrare troppo in questa tematica, già ampiamente studiata e trattata da grandi specialisti, alcuni dei quali

---

applicato nella vita comune di tutti i giorni, non solo al mondo degli eroi e dei grandi personaggi del passato.

<sup>25</sup> Men. *Aspis*, v. 30.

<sup>26</sup> La questione delle fonti curziane è notoriamente complessa e non è questa la sede per trattarne in modo dettagliato (per una panoramica si veda in particolare Atkinson 2009, 19-32). È certo comunque che tra queste fonti non ne mancarono di peripatetiche, tant'è vero che secondo alcuni (cf. Billows 2000, 286-307: 298) uno dei primi autori, se non addirittura il primo, ad impostare un confronto fra virtù e fortuna in Alessandro Magno fu Demetrio Falereo nel Περὶ τύχης (dietro tale confronto non ci sono dunque solo i dibattiti fasulli delle scuole di retorica ellenistiche, come sembra credere Atkinson 2009, 170). Si veda lo studio specifico di Mensching 1963, 274-282.

<sup>27</sup> Sulla difficoltà di armonizzare questa opinione con altre precedenti (in cui era stata piuttosto la virtù di Alessandro ad affiorare) cf. e.g. Tarn 1948, II, 100.

<sup>28</sup> Così Curzio Rufo su Dario III: *erat Dareo mite ac tractabile ingenium, nisi etiam naturam plerumque fortuna corrumperet* (3.2.17).

sono qui presenti. Voglio invece andare a due casi specifici, a due citazioni menandree di cui mi preme discutere valore e significato.

1. Nel *De fortuna Romanorum*, che – come ho già accennato – è una preziosa declamazione dedicata proprio al tema se sia stata rilevante la fortuna per i grandi del mondo romano, nel cap. 4, 318CD si legge:

La Fortuna, dopo aver preso e levato Cornelio Silla dagli amplessi dell’etera Nicopoli, lo innalza al di sopra dei trionfi sui Cimbri e dei sette consolati di Mario con investiture di comandi assoluti e dittature. Silla si spacciava apertamente, in virtù delle sue imprese, come figlio della Fortuna, proclamando con le parole dell’Edipo di Sofocle «Mi ritengo figlio della Fortuna», e in lingua latina era chiamato *Felix*, ma per i Greci scrisse così: «Lucio Cornelio Silla *Epafrodito*». Anche i trofei che si trovano presso di noi, a Cheronea, per le guerre mitridatiche, recano questa iscrizione. E giustamente: infatti non «la Notte», come dice Menandro, gli portò «il più di Afrodite», bensì la Fortuna.<sup>29</sup>

Per brevità, riporto in greco solo il testo delle ultime righe:

καὶ εἰκότως· «πλεῖστον γὰρ Ἀφροδίτης» οὐ «Νύξ» κατὰ Μένανδρον, ἀλλὰ Τύχη μετέσχηκεν.

È facile riconoscere che Plutarco allude qui all’inizio del *Misoumenos*, vv. A1-2:<sup>30</sup>

ὦ Νύξ, σὺ γὰρ δὴ πλεῖστον Ἀφροδίτης μέρος  
μετέχεις θεῶν κτλ.

“O Notte, (io ti invoco) perché davvero massima la parte di Afrodite tu hai tra gli dei”,

ovvero – come si ricava anche dai versi che seguono – “tu hai parte di Afrodite più che di tutti gli altri dei”, ‘sei il tempo in cui le attività volute e presiedute da Afrodite sono le più importanti e frequenti, rispetto a quelle protette da tutte le altre divinità’<sup>31</sup>.

Ora c’è da osservare che in Plutarco la citazione menandrea è impiegata con un adattamento piuttosto singolare dal punto di vista linguistico. Anzitutto il verbo usato, μετέχειν, è lo stesso, ma in Menandro

<sup>29</sup> La traduzione è mia, ma deve molto a quella di Forni 1989, 51.

<sup>30</sup> Non più fr. 739 Körte (né fr. 789 Körte-Thierfelder), come annotano – anche di recente – alcuni commentatori di Plutarco!

<sup>31</sup> Se ne veda testo e traduzione nell’edizione italiana di Ferrari 2001, 335 o in quella inglese di Arnott 1996, 256 s. Nella classica edizione oxoniense di Sandbach questo brano compare solo nella *Appendix* dell’edizione più recente (1990<sup>2</sup>, p. 351).

ha il significato di “partecipare” o “avere parte” in senso proprio, mentre in Plutarco è volto in accezione per così dire ‘causativa’ di “partecipare” ad altri, cioè di dare o “procurare” parte di qualcosa ad altri. La Fortuna, non la Notte gli ha fatto avere la parte massima di Afrodite. E poi, soprattutto, l’espressione centrale, *πλεῖστον Ἀφροδίτης*, non è impiegata in senso proprio: chiaramente il testo non allude soltanto all’amore e alla sessualità, come avviene in Menandro, ma è volta ad un senso più ampio, che definirei traslato, perché significa in pratica piuttosto “il massimo dei godimenti, delle soddisfazioni” in tutti i campi possibili. Fu infatti la fortuna del successo politico a portare a Silla le più grandi soddisfazioni, non la cortigiana Nicopoli: e pertanto, secondo Plutarco, fu la Fortuna a portargli i maggiori godimenti, non la Notte. Ovvero: Silla si chiamò Epafrodito, “protetto di Afrodite”, perché ne ebbe la protezione sempre, non solo di notte.

L’interpretazione è confermata da un passo della *Vita di Silla* (34.3-4), in cui Plutarco racconta che dopo la cerimonia di trionfo Silla

prese la parola in assemblea (davanti al popolo) celebrando egualmente le sue fortune e le sue virtù, e alla fine chiese (anzi ordinò) di essere chiamato Fortunato (*Εὐτυχής*): infatti questo vuol dire propriamente il latino *Felix*. Ma egli stesso scrivendo ai Greci si dava il titolo di Epafrodito, e presso di noi così c’è scritto sui trofei: «Lucio Cornelio Silla Epafrodito».<sup>32</sup>

Si può notare che qui Plutarco spiega meglio la sua battuta. *Felix* significa Fortunato: in greco andrebbe tradotto con la parola *Eutychés*. Invece Silla si fece chiamare *Epafrodito*, cioè “protetto di Afrodite”. E perciò lo scrittore ci fa una battuta tagliente: protetto da Afrodite non solo di notte, ma sempre. Per lui il massimo potere di Afrodite non lo portò la Notte, come diceva Menandro, ma la Fortuna.

2. Con l’occasione, vorrei segnalare che gli stessi versi menandrei sono ripresi da Plutarco in un altro brano egualmente interessante.

Nelle *Quaest. conv.* 3.6 (654D) si discute se abbia ragione o no Epicuro, che sconsigliava di far l’amore di notte, dopo il banchetto serale: a lui si contrappone il parere di Menandro, ricordando che secondo il

---

<sup>32</sup> La traduzione è mia, ma deve molto a quella di Flacelière - Chambry 1971, p. 280. Sull’importanza che Silla attribuiva alla fortuna si insiste molto nel cap. 6 della sua *Vita* (5-13).

commediografo di notte spetta ad Afrodite addirittura il primato su tutti gli dei. Dice il testo:

Σκοπῶμεν οὖν, εἰ δοκεῖ, πότερον ἐμμελῶς καὶ προσηκόντως ὁ Ἐπίκουρος <ῆ> παρὰ πᾶν δίκαιον ἀφαιρεῖ τὴν Ἀφροδίτην τῆς νυκτός· <ῆς> καὶ τὸ **πλεῖστον** αὐτῇ θεῶν μετεῖναι φησιν ἐρωτικὸς ἀνὴρ Μένανδρος· **αἰνίττεται** γάρ, οἶμαι, καλῶς παρακάλυμμα τῆς ἡδονῆς τὸ σκοτός προθεμένους ταῦτα πράσσειν καὶ μὴ διὰ φωτός κτλ.<sup>33</sup>

Tradurrei: “Riflettiamo dunque (se vi sembra il caso) se Epicuro ragiona in modo appropriato e conveniente, oppure contrario ad ogni giusta norma, quando toglie Afrodite alla notte: (...) Menandro, esperto d’amore, dice che ad essa va addirittura il suo primato tra gli dei. Infatti dice per enigma (?), credo, che opportunamente gli uomini fanno queste cose (cioè l’amore) mettendo il buio a copertura del piacere e non vogliono, incontrandosi di giorno, eliminare la vergogna dagli occhi e dar forza al vizio e a ricordi vivaci, con cui si eccitano nuovi desideri.”

Ho tradotto tutto il periodo, ma ci sono varie cose da precisare. È chiaro che Plutarco allude ancora all’inizio del *Misoumenos*, ma è evidente che si tratta di una parafrasi, come mostrano l’uso della terza persona al posto della prima e l’impiego di μετεῖναι a fronte di μετέχειν. Non c’è quindi ragione di correggere κράτιστον dei codici in πλεῖστον, come fa l’edizione francese accogliendo la vecchia congettura di Wyttenbach. È vero che Menandro diceva πλεῖστον (lo hanno confermato i papiri): ma qui il testo dato dai codici plutarchei è κράτιστον e non è il caso di correggere per imporre il testo ‘giusto’ di Menandro. Plutarco cita a memoria e la variazione del superlativo in κράτιστον è di certo dovuta all’implicita connessione etimologica col sostantivo κράτος, il potere.

Chiarito questo, è ovvio che la congettura <ῆς>, aggiunta al testo tradito da Fuhrmann (e già proposto da Doehner, secondo P. A. Clement)<sup>34</sup> è superflua: anzi, può confondere. Dato che si conosce il testo di Menandro, è chiaro che il passo significa precisamente che il primato di Afrodite tra gli dei (τὸ πλεῖστον Ἀφροδίτης) appartiene alla notte (μετεῖναι αὐτῇ i.e. τῇ νυκτί). Invece, se si introduce il relativo <ῆς>, questo sembra riferirsi piuttosto a νυκτός e provoca un equivoco

<sup>33</sup> Il testo proposto è quello di Fuhrmann 1972, ma ho evidenziato due parole che intendo discutere, perché – come segnala l’apparato dello stesso editore – nel primo caso la lezione tramandata è κράτιστον, nel secondo ἐνετέθη.

<sup>34</sup> Clement - Hoffleit 1969.

ridicolo (la maggior parte della notte spetta ad Afrodite!). Il codice Viennese T (in pratica *codex unicus*: tutti gli altri codici ne derivano)<sup>35</sup> ha semplicemente καὶ τὸ κράτιστον: secondo me non c'è niente da correggere. Tutt'al più, se si sente la mancanza di una congiunzione, si può congetturare <ὥς> καὶ (oppure καὶ <γὰρ>) “perché...”<sup>36</sup>: “perché Menandro dice che a quella (la notte) appartiene addirittura il suo primato tra gli dei”. Il possessivo “suo” (cioè “di Afrodite”) è semplicemente sottinteso.

Un problema del tutto particolare si pone col periodo seguente. Fuhrmann (e con lui Teodorsson)<sup>37</sup> accetta la correzione αὐνίττεται di Doehner e pensa che il soggetto sia Menandro. E questo è di certo sbagliato. Così si crea una lunga testimonianza su Menandro (anzi, una sua interpretazione) che è assolutamente infondata: il testo menandro non dice nulla del genere (e noi ora conosciamo perfettamente i primi 45 versi della commedia). In realtà il verbo tramandato dai codici plutarchei è ἐνετέθη, che è sicuramente corrotto. A mio avviso, o si tenta di recuperare un aoristo passivo con soggetto ταῦτα πράσσειν (ad esempio συνετέθη di Bernardakis o ἐνενοήθη di Wilamowitz) o, se proprio si vuole, si ricorre al presente impersonale ἐνδέχεται (“si ammette”), non certo ad αὐνίττεται. A mio avviso la congettura più probabile è ἐνομίσθη, perché ritengo che il senso sia addirittura ovvio: è sempre stato usuale e legale (conforme ai νενομισμένα ἔθη, direbbe un poeta tragico come Eschilo e Sofocle)<sup>38</sup>, si è sempre usato – e Plutarco aggiunge: credo giustamente (οἶμαι καλῶς) – far sesso nascondendo il piacere col buio, e non di giorno, incontrandosi alla luce del sole, rinunciando al pudore e concedendo troppo alla vista.

Non ho dubbi che questo sia il senso perché qualcosa di molto simile si dice in Clemente Alessandrino<sup>39</sup> e in altri passi di Plutarco: in particolare in *Sept. sap.* 158F (ἀφροδισίων δὲ νύκτα καὶ πολλὸν προβάλλονται σκότος), mentre nel trattato *Non posse suaviter vivi sec. Epi-*

<sup>35</sup> Come ha dimostrato Hubert 1971, p. xi-xx; cf. Fuhrmann 1972, p. xxvii-xxxiv; Irigoien 1992, p. 24 ss.; Chirico 2001, p. 80-83.

<sup>36</sup> La congiunzione ὥς può essere caduta per aplografia dopo νυκτός; lo stesso per γὰρ dopo καὶ (le due parole sono graficamente simili).

<sup>37</sup> Teodorsson 1989, 359.

<sup>38</sup> L'espressione τὰ νενομισμένα ἔθη ricorre in *schol. Aesch. Pers.* 859.

<sup>39</sup> Clem. *Paed.* II 22.6 πάλαι μὲν ἄνθρωποις σωφρονοῦσιν ἐπικάλυμμα ἡδονῆς νύξ ἦν σιωπωμένη (cf. *Paed.* II 99.3 τὸ σκότος αὐτοῖς ἐστὶ προκάλυμμα τῶν παθῶν).

*curum* 1089A si ricorda che persino i Cirenaici, “che pure hanno bevuto allo stesso calice” (cui ha bevuto Epicuro), riconoscevano che l’amore va fatto di notte, col buio, perché le immagini dell’azione non abbiano a provocare ulteriore eccitazione attraverso la vista.

Un piccolo esempio di quanto ci sia ancora da lavorare sul testo di Plutarco<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Per altre note sul testo di *Quaest. conv.* 3.6 vd. *infra*, lo Scritto n° 12.