

STUDI E TESTI  
di Scienze dell'Antichità

29

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE  
DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ,  
MEDIOEVO E RINASCIMENTO  
E LINGUISTICA



PAOLO DESIDERI

SAGGI SU PLUTARCO  
E LA SUA FORTUNA

raccolti a cura di  
ANGELO CASANOVA

FIRENZE UNIVERSITY PRESS  
2012

Paolo Desideri / Saggi su Plutarco e la sua fortuna / raccolti  
a cura di Angelo Casanova. – Firenze : Firenze University  
Press, 2012.

(Studi e Testi di Scienze dell'Antichità ; 29)

<http://digital.casalini.it/9788866551799>

ISBN 978-88-6655-178-2 (print)

ISBN 978-88-6655-179-9 (online PDF)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

*Certificazione scientifica delle Opere*

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

*Consiglio editoriale Firenze University Press*

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, F. Cambi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, G. Mari, M. Marini, M. Verga, A. Zorzi.

© 2012 Firenze University Press  
Università degli Studi di Firenze  
Firenze University Press  
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy  
<http://www.fupress.com/>  
*Printed in Italy*

## PREFAZIONE DEL CURATORE

Quando, per onorare i settant'anni di Paolo Desideri, il Consiglio del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Medioevo e Rinascimento e Linguistica dell'Università degli Studi di Firenze decise di raccogliere in un apposito volume una parte dei suoi cosiddetti scritti minori, pubblicati negli anni nelle migliori riviste di filologia classica e storia antica, e/o in vari volumi miscellanei di rilevanza internazionale, non ho avuto dubbi di sorta e ho suggerito con entusiasmo di scegliere gli scritti da lui dedicati a Plutarco e alla sua fortuna.

Le ragioni della scelta sono molteplici: prima di tutto perché Paolo Desideri ha pubblicato nello spazio di trent'anni molti contributi esegetici preziosi per l'inquadramento storico-letterario e metodologico di molte delle opere di Plutarco, rivelandosi lettore attento e interprete sagace sia delle *Vite* che dei *Moralia*, soprattutto per gli aspetti più propriamente storici, storiografici e politici, e anche per l'influenza e l'ampia eredità che Plutarco ha lasciato nella tradizione del pensiero europeo. In secondo luogo, perché la dispersione di tali scritti in tante e svariate sedi, benché tutte prestigiose, non ha giovato alla loro conoscenza e all'utilizzazione da parte di chi opera nelle sedi non adeguatamente fornite di servizi di biblioteca (oggi purtroppo in numero crescente). E, infine, perché ritengo che la loro riunione possa risultare utile e produttiva, anche perché viene ad evidenziare le linee metodiche di un approccio di lettura delle fonti che risulta vieppiù rilevante e foriero di approfondimenti esegetici. L'attenzione all'uso dei documenti nella scrittura storica, e alle varie forme dell'impegno politico, sono solo alcuni dei punti qualificanti di tale metodo d'indagine. Più in generale l'obiettivo di Paolo Desideri sembra essere quello di evidenziare il radicamento di Plutarco nella cultura della sua età, ma insieme anche la sua capacità di parlare direttamente agli uomini delle età successive.

La raccolta dei vari scritti si presentava ovviamente difficile, date le differenze tipografiche tra le diverse pubblicazioni e la varietà dei criteri bibliografici in esse seguiti. Per questo ho scelto di impegnarmi io stesso nel lavoro di raccolta: ottenuto il permesso dei vari editori – che ringrazio vivamente per la pronta disponibilità e la fattiva collaborazione – tutti gli scritti sono stati ricomposti (se pure con l'ausilio parziale di un certo numero di *files* messi a disposizione dall'autore e con l'impiego saltuario di uno *scanner*, per cui sono grato al dr. Giovanni Martellucci, responsabile del Gabinetto Fotografico della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze). In un secondo tempo, tutte le citazioni sono state controllate (e unificate le abbreviazioni), tutti i rimandi bibliografici sono stati uniformati

e resi omogenei con l'impiego delle indicazioni 'all'americana' (cognome e anno) e sono stati raccolti in un'unica sezione finale di "Riferimenti bibliografici".

In questo lavoro lungo e paziente ho avuto la collaborazione di Elisabetta Secci e di Enrico Magnelli, che vorrei qui ringraziare di cuore.

Un ringraziamento tutto speciale va naturalmente a Paolo Desideri, che mi ha assistito nella scelta degli scritti, nel loro raggruppamento in "parti" e nei controlli finali. A lui vorrei però rivolgere un cenno di ringraziamento più ampio, anche a nome di tutti i colleghi del Dipartimento, per i molteplici contributi da lui dati da un lato alla ricerca scientifica e dall'altro alla sua organizzazione, prima nella fondazione e poi nella conduzione del Dipartimento di Scienze dell'Antichità "Giorgio Pasquali", di cui egli fu il primo Direttore (e io l'ultimo!), aggiungendo l'augurio sincero che ci si possa vedere ancora per tanti anni a studiare nella biblioteca del nostro Dipartimento, comunque si chiami, coltivando il nostro comune interesse per Plutarco e gli altri testi classici, greci e latini.

Angelo Casanova

Parte prima

IL CONTESTO CULTURALE





## ROMA E LA GRECIA: UNA CULTURA PER DUE POPOLI \*

Il processo dell'acculturazione romana alla Grecia, cioè dell'assunzione e della incorporazione da parte della cultura romano-italica dell'intero complesso di valori culturali che erano stati elaborati dal mondo greco, è un fenomeno di portata epocale, probabilmente unico nel suo genere nella storia delle civiltà, o almeno di quella dell'Occidente. Questo fenomeno si è sviluppato sull'arco di diversi secoli: prima, in una forma più lenta e graduale, nella fase di formazione delle culture italiche, esposte al contatto con gli insediamenti greci delle aree costiere dell'Italia meridionale; poi, con un ritmo accelerato, in concomitanza con gli eventi politico-militari che segnarono l'emergere della dimensione mediterranea del dominio romano, negli ultimi due secoli e mezzo dell'evo antico. E si potrebbe anche sostenere che è stato un processo analogo, di riacculturazione greca, per così dire, dell'Occidente europeo, che ha portato molti secoli dopo un contributo decisivo al profondo rinnovamento intellettuale dal quale è nata l'Europa quale noi la conosciamo: alludo evidentemente al ritrapianto nella coscienza europea del patrimonio culturale greco, realizzatosi attraverso la migrazione in Italia dei dotti bizantini, e dei codici delle biblioteche bizantine, a partire dai primi decenni del XV secolo<sup>1</sup>.

Quest'ultimo episodio della storia culturale dell'Occidente è probabilmente anche quello grazie al quale noi europei abbiamo di nuovo acquistato la consapevolezza del nostro debito originario nei confronti della Grecia; ma in questa sede dovremo trascurare completamente questo aspetto del problema, così come dovremo sorvolare sulla fase più antica del processo di acculturazione, che toccheremo solo in quanto episodi o momenti di quella fase abbiano poi costituito punti di riferimento della riflessione successiva, svoltasi nel periodo nel quale il processo di acculturazione è stato più intenso e rapido. È a questa seconda fase dunque che dedicheremo ora la nostra attenzione, in modo tale tuttavia da prendere in considerazione anche l'aspetto complementare del processo, vale a dire il modo in cui i Greci hanno dal canto loro reagito all'acculturazione romana. Questa reazione è stata in effet-

\* B. Virgilio (ed.), *Studi Ellenistici XV*, Pisa 2003, 229-243.

Si presenta qui, con qualche modifica e un corredo di note, il testo della relazione letta al Convegno su "Filohelenismo y helenización" svoltosi presso l'Universidad Pablo de Olavide (Sevilla) dal 2 al 5 aprile 2002. Ringrazio l'amico Biagio Virgilio di accoglierlo in questo numero dei suoi "Studi ellenistici".

<sup>1</sup> Su questo passaggio, fondamentale anche se ultimamente sottovalutato, vd. ora Saladin 2000.

ti parte integrante del processo complessivo, e ha rappresentato il presupposto della successiva auto-identificazione di una parte almeno del mondo greco con l'impero romano; questa auto-identificazione si è poi tradotta nella costruzione politica dell'impero di Bisanzio, che era greco ma si definiva romano.

Ha scritto ultimamente un grande conoscitore dell'umanesimo italiano, James Hankins, che la presenza della lingua e della letteratura greche nelle scuole dell'Occidente antico, anche nel periodo della sua massima diffusione, fra Cicerone e Quintiliano, non è quantitativamente comparabile con lo spazio che gli venne riconosciuto nella scuola dell'età rinascimentale e moderna<sup>2</sup>. Se ciò è vero, lo è solo nel senso che la scuola stessa romana non è stata, per quanto ne sappiamo, così capillarmente distribuita sul territorio come quelle tardo-medievale e moderna; non certo nel senso che l'insegnamento letterario del latino potesse prescindere, in quell'epoca, dalla conoscenza del greco. E del resto il livello della nostra informazione sull'organizzazione e il funzionamento della scuola romana, in questo come in quasi tutti i periodi della sua storia – eccettuato in parte l'epoca tardo-antica – non è tale da consentirci neppure di avanzare delle ipotesi sul piano quantitativo. Ma se guardiamo ai principi generali, dobbiamo per lo meno tener conto del modo in cui Quintiliano parla dell'insegnamento del greco nella scuola dell'infanzia. «Voglio» dice il grande maestro «che il bambino cominci con la lingua greca, non solo perché il latino, che è più comunemente usato, lo assorbirà anche se noi non volessimo, ma anche perché è giusto che venga educato prima nelle discipline greche, dalle quali sono poi derivate (*fluxerunt*) anche le nostre» (1.1.12). Quintiliano critica anzi l'abitudine, che sarebbe propria della maggior parte dei maestri, di continuare a lungo col solo greco: abitudine dalla quale deriverebbero poi difetti di pronuncia e di espressione latina; la padronanza di entrambe le lingue, conclude, deve procedere di pari passo, e nessuna delle due deve creare difficoltà all'altra<sup>3</sup>.

La successiva trattazione quintiliana dell'ordinamento grammaticale è in ogni caso sviluppata all'insegna dell'affinità fra le due lingue, conseguenza, questa, di una tradizione d'indagine scientifica che analizzava il latino con la stessa strumentazione teorica con la quale era già stato analizzato il greco: probabilmente sulla base di una premessa linguistica generale quale quella formulata da Dionigi d'Alicarnasso alla fine del I libro della sua *Storia di Roma arcaica* (1.90), che il latino fosse da considerare un dialetto greco,

<sup>2</sup> Hankins 2001, 1246.

<sup>3</sup> Per la priorità del greco vd. anche 1.4.1 (a proposito della scuola del *grammaticus*): *Primus in eo qui scribendi legendique adeptus erit facultatem grammaticis est locus. Nec refert de Graeco an de Latino loquar, quamquam Graecum esse priorem placet: utrique eadem via est.*

anche se con commistioni barbare<sup>4</sup>. Allo stesso modo Quintiliano insisteva sul parallelismo delle due letterature, che gli apparivano come due valve di uno stesso dittico<sup>5</sup>. Ciò è particolarmente evidente nella ricognizione “nel medesimo ordine”<sup>6</sup> degli autori più significativi, dal punto di vista della preparazione dell’oratore, prima della letteratura greca e poi di quella romana che Quintiliano sviluppa nel decimo libro della sua *Institutio Oratoria* (10.1.46-131): una ricognizione che sottolinea peraltro anche i caratteri specifici delle due diverse storie culturali. Credo che ci siano davvero pochi dubbi che la scuola proposta dal maestro spagnolo desse allo studio della lingua e della cultura letteraria greca uno spazio almeno pari a quello riservato alla lingua e alla cultura letteraria latina. In questo modo egli seguiva naturalmente le orme di Cicerone, che più di un secolo prima, a conclusione della fase più tumultuaria del processo di acculturazione, aveva cercato di definire gli elementi di convergenza e quelli di divergenza fra i due mondi; l’obiettivo di Cicerone era stato in effetti quello di diffondere il più possibile a Roma, dopo essersene personalmente appropriato, il messaggio culturale greco, ma nella consapevolezza della necessità di tutelare gli aspetti a suo parere più vitali della cultura e del sistema di valori “nazionale” romano, che rischiava seriamente di smarrire la propria identità sotto l’incalzare di una cultura superiore.

\* \* \*

Richiameremo i passaggi essenziali di questo difficile percorso di Cicerone, quali si ricavano dalle riflessioni proemiali di alcune tra le più importanti delle sue opere filosofiche e da passi significativi di quelle retoriche<sup>7</sup>. Prima di tutto deve però essere necessariamente considerato, anche per il contesto confidenziale nel quale si situa, che appare garanzia di sincerità, un passo di una lettera al fratello Quinto, a lui indirizzata al momento in cui si accinge ad esercitare la carica di governatore della provincia d’Asia. In questa lettera, scritta fra il 60 e il 59 a.C., Cicerone raccomanda al fratello di trattare le popolazioni della provincia con uno spirito di particolare benevolenza: si tratta infatti, afferma, di «una stirpe di uomini a partire dalla quale la *humanitas* stessa – oltre a risiedervi stabilmente – si ritiene sia pervenuta

<sup>4</sup> Vd. Gabba 1963.

<sup>5</sup> A cominciare già dal parallelo istituito fra Empedocle da una parte, Varrone e Lucrezio dall’altra (1.4.4).

<sup>6</sup> *Idem nobis per Romanos quoque auctores ordo ducendus est* (10.1.85).

<sup>7</sup> Faccio qui riferimento a quanto ho scritto in Desideri 1998a, 926-932 [*infra*, saggio n. II], specialmente per quanto riguarda le tematiche dei rapporti cronologici. Per una nuova discussione dei passi ciceroniani, nel contesto di una più generale riflessione (sulla quale ho molti dubbi) in merito ai caratteri dell’influenza greca sulla letteratura e la cultura latina in età repubblicana vd. Habinek 1998.

agli altri»; è dunque evidente, prosegue, che a loro dobbiamo in modo particolarissimo ricambiarla. «Non mi vergogno (aggiunge Cicerone) di dire addirittura questo – dato specialmente che la mia vita e le mie azioni sono e sono state tali da non consentire alcun sospetto di pigrizia o di leggerezza – che tutto quello che ho conseguito l’ho ottenuto grazie a quegli studi e a quelle arti che ci sono stati trasmessi dai testi e dalle discipline (*monumentis disciplinisque*) della Grecia. E per questo motivo, al di là della generica lealtà che si deve a tutti, sono convinto che con questa stirpe di uomini siamo tenuti a manifestare una disponibilità del tutto particolare a mostrare ciò che abbiamo appreso, perché sono quelli stessi dai quali noi siamo stati educati»<sup>8</sup>. Qui Cicerone fa evidentemente proprio, anche a nome dei Romani, il principio generale già formulato da Isocrate, secondo il quale la παιδεία – l’*humanitas* in termini latini – non è riservata ai Greci per un diritto diciamo genetico, ma si può estendere indefinitamente ad altri popoli. Aveva scritto in effetti Isocrate nel *Panegirico*, lodando Atene per i suoi meriti in campo culturale: «la nostra città ha fatto sì che il nome di Elleni designi non più la stirpe ma il modo di pensare (διάνοια), e che siano chiamati Elleni non quelli che hanno la nostra stessa origine, ma quelli che hanno in comune con noi la nostra cultura (παίδευσις)»<sup>9</sup>.

Sulla base di questa premessa Cicerone dichiara in più luoghi di sentirsi personalmente investito della responsabilità di offrire anche ai suoi concittadini la possibilità di accedere ai tesori della letteratura greca, procurandone delle traduzioni o degli adattamenti in lingua latina. Basterà qui fare riferimento al *Proemio* generale del *De officiis* (l’ultima sua opera), dove Cicerone raccomanda al figlio di attenersi ad un principio metodologico fondamentale, quello che egli stesso ha sempre seguito: «come io ho sempre congiunto con mio vantaggio l’esperienza culturale latina alla greca, non solo nello studio della filosofia, ma anche nell’esercizio dell’eloquenza, così penso che tu debba fare la stessa cosa, in modo da essere ugualmente esperto nell’uso dell’una e dell’altra lingua». E prosegue: «In questo credo di avere offerto un grande aiuto ai nostri connazionali, tanto che non solo gli inesperti, ma anche gli esperti, delle lettere greche sono convinti di averne tratto qualche giovamento per quanto riguarda sia l’abilità espressiva che la capacità di giudizio»<sup>10</sup>. È uno sguardo retrospettivo che Cicerone rivolge con compiacimento alla sua opera di divulgatore della cultura greca a Roma, un’opera alla

<sup>8</sup> *Ad Q. fr.* 1.1.27-28; vd. Ferrary 1988, 511 sgg.

<sup>9</sup> 4.50: καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκεν μηκέτι τοῦ γένους, ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἑλλήνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας. Per una discussione su questo passo vd. Desideri 1998a, 922-923 [*infra*, saggio n. II].

<sup>10</sup> *De officiis* 1.1.

quale già aveva fatto poco prima riferimento, in maniera più impegnativa e dialettica, nel *Proemio* del *De finibus bonorum et malorum*. Qui, difendendo dalle accuse che gli erano state rivolte proprio per questa sua opera di divulgazione, egli aveva in particolare affermato che il latino disponeva delle potenzialità espressive necessarie a rendere i concetti filosofici dei grandi testi greci, non meno di quelle che servivano per la traduzione di testi poetici, e segnatamente teatrali, scritti in quella stessa lingua (1.4). E aveva anche rivendicato la dignità di questo suo lavoro intellettuale, che aveva avuto di mira, attraverso la promozione del greco, l'innalzamento del livello culturale dei concittadini: questo lavoro doveva a suo parere essere considerato non meno importante dell'attività politica e giudiziaria (1.7).

Nello stesso contesto però Cicerone insisteva anche sull'autonomo valore ormai acquisito dalla tradizione letteraria latina: «non mi sembrano in verità abbastanza colti (aveva affermato) coloro che non conoscono la nostra letteratura» (1.5). E qui si può cogliere l'altra istanza forte presente nel pensiero di Cicerone: quella che lo spingeva a tutelare e valorizzare il patrimonio culturale romano. Dalla forza equivalente delle due istanze, potenzialmente contraddittorie, deriva l'idea di una sorta di complementarità fra i sistemi di valori dei due diversi popoli, quale è espressa nella forma più comprensiva nel *Proemio* generale delle *Tusculanae disputationes*, dove è peraltro affermata in termini assoluti la maggiore versatilità dei Romani. «Sono sempre stato convinto (dichiara Cicerone) che in ogni campo i Romani o hanno inventato loro stessi con maggiore abilità dei Greci, o hanno saputo perfezionare quanto avevano appreso da questi ultimi, naturalmente nei campi ai quali avessero ritenuto opportuno dedicare i loro sforzi» (1.1). I Romani, o i loro antenati, prosegue, sono stati superiori per quanto riguarda i costumi e le istituzioni familiari, sociali e politiche, nonché naturalmente per le arti della guerra, e infine per un complesso di doti naturali: gravità, fermezza, magnanimità, onestà, lealtà (1.2). I Greci viceversa hanno vinto nel campo della scienza e della letteratura (*doctrina et omni litterarum genere*): «vittoria facile (commenta Cicerone), visto che noi non ci difendevamo». E così la poesia è arrivata a Roma tardi (mentre in Grecia, con Omero ed Esiodo, si è posta alle origini stesse di quella civiltà); e tardi è arrivata la musica, come la geometria e la matematica; per non parlare della filosofia, che a Roma è tuttora completamente trascurata. L'oratoria invece, conclude Cicerone, appartiene alla più antica tradizione romana, e anche se per molto tempo gli oratori romani non hanno provveduto ad irrobustire con lo studio la disposizione naturale, da quando di recente hanno iniziato a farlo «hanno raggiunto un livello così alto che l'inferiorità rispetto ai Greci si è ridotta a poco o è addirittura scomparsa» (1.3-5). Cicerone rivendica chiaramente a se stesso il vanto di aver saputo uguagliare e anzi superare Demostene.

Nell'ottica romana di Cicerone l'acculturazione di Roma alla Grecia tendeva dunque a configurarsi come un processo di acquisizione da parte romana di un patrimonio culturale, quello greco, sentito certo come di valore universale, ma di cui ci si doveva appropriare in modo tale da non perdere certe qualità naturali considerate caratteristicamente romane, che Cicerone riteneva costituissero motivo di superiorità rispetto al mondo greco. Si capisce bene a questo punto il senso dello sforzo intellettuale compiuto da Cicerone stesso nel *De re publica* per limitare il peso che poteva essere attribuito alle influenze greche su Roma nel corso della storia più antica della città, e in maniera del tutto particolare per escludere la possibilità cronologica di un rapporto di discepolato fra Numa e Pitagora. Accettare l'idea, largamente diffusa nella Roma medio-repubblicana (come pure Cicerone ammette), che il grande re Numa Pompilio fosse stato un allievo del filosofo greco Pitagora, significava infatti mettere in discussione l'autoctonia italica, se non romana, dei principi etico-religiosi ai quali secondo la tradizione era stata improntato il suo operato di "legislatore", affermandone viceversa l'ascendenza greca. Ecco la ragione del sospiro di sollievo col quale Manilio, uno degli interlocutori del *De re publica*, accoglie la dimostrazione di Scipione Emiliano che «Pitagora venne a Sibari ed a Crotone ... dopo tre anni dall'ascesa al trono di Tarquinio il Superbo, ... circa centoquarant'anni dopo la morte di Numa». «Per gli dei immortali (commenta appunto Manilio) qual grosso e radicato sbaglio degli uomini è mai questo! E certo non mi dispiace che non si sia stati istruiti in arti importate da oltremare, ma in originali e patrie virtù» (2.28-29). È inutile dire che questo stesso passo ciceroniano dimostra come il problema dell'autoctonia dei valori "numaici" si sia posto solo nel momento in cui la cultura romana si è sentita minacciata dal ritmo e dall'intensità della nuova ondata acculturativa greca, dopo la metà del II secolo (il *De re publica*, come si ricorderà, è infatti ambientato nel 129 a.C.).

\* \* \*

Questo che si ricava da Cicerone è un punto di vista romano particolarmente autorevole sui rapporti acculturativi col mondo greco; e il famoso passo dell'*Eneide* virgiliana del *tu regere imperio populos Romane memento*, che assegna ai due popoli compiti diversi e complementari in una sorta di missione comune di realizzazione di un governo civile dell'umanità, mostra come poi esso sia diventato canonico. Ci si può ora domandare quale o quali siano i punti di vista greci sul rapporto col mondo romano. Le cose appaiono qui più complesse. Prima di tutto è chiaro che i Greci si sono posti in età assai più antica il problema di come giudicare, se non specificamente i Romani, almeno le popolazioni centroitaliche gravitanti sul Tirreno (così

come, del resto, quelle gravitanti sull'Adriatico), nell'ambito di un interesse generale di tipo etnografico collegato naturalmente al fenomeno della colonizzazione greca d'Occidente: di questo interesse sono prova evidente i racconti delle peregrinazioni di Odisseo, e quelli che dovevano costituire l'ossatura dei Νόστοι, il poema del *Ciclo* epico più strettamente connesso con l'*Odissea*. In questo contesto si saranno poste le condizioni per una lenta elaborazione dell'idea che ha collegato più specificamente alla costa laziale l'avventura occidentale di Enea, creando le premesse della più tarda formazione del mito nazionale romano delle origini troiane<sup>11</sup>. Di questa elaborazione saranno stati principali responsabili i coloni greci dell'Italia meridionale, e nella sua fase conclusiva, da attribuire ai decenni finali del IV secolo, verosimilmente i Tarantini. Questa è anche l'epoca a partire dalla quale comincia a manifestarsi un'attenzione specifica per le popolazioni del Lazio, e per Roma in particolare, da parte della contemporanea storiografia greca, o per meglio dire siceliota: è infatti a cavallo tra IV e III secolo che vive il siciliano Timeo di Tauromenio, lo storico che, per ripetere un'espressione fortunata di Arnaldo Momigliano, ha scoperto Roma<sup>12</sup>.

Il vero punto di svolta, nella storia dell'interesse greco per Roma, è in realtà costituito dall'avventura magno-greca di Pirro. È allora che per la prima volta si verifica un contatto diretto fra Romani e Greci peninsulari, e che, non per caso, l'antefatto troiano viene interpretato dai Greci come segno di contrapposizione fra Roma, progenie del troiano Enea, e il greco Pirro, che vanta come suo ascendente l'acheo Achille<sup>13</sup>. Questa contrapposizione implica ovviamente da parte greca quella connotazione dei Romani come barbari, che continuerà a contraddistinguerli per tutto il periodo della conquista dell'Oriente mediterraneo, e scomparirà solo lentamente, quando si sarà compiuto il processo di acculturazione romana alla Grecia nei termini sopra descritti. I Romani stessi, del resto, almeno all'inizio l'accettano, come indica nel modo migliore l'espressione *Plautus vortit barbare* (cioè "in latino"), con la quale il grande poeta comico definisce la propria attività letteraria<sup>14</sup>. Il mito troiano inteso in questo senso diventa anzi uno strumento politico-ideologico di penetrazione nel mondo greco d'Asia, dopo che già i Segestani in Sicilia, e poi gli Acarnani, hanno fatto appello, sulla base di quel mito, alla *cognatio* (ο συγγένεια) con i Romani per invocare il loro aiuto, rispettivamente contro i Cartaginesi e contro gli Etolì. Si spiega così, in particola-

<sup>11</sup> Vanotti 1995; Gabba 1976 e 1997. Il mito occidentale di Enea è riesaminato, nel contesto di una ricostruzione complessiva dei rapporti fra Troia e Roma, in Erskine 2001. [Cfr. successivamente Desideri 2005-06.]

<sup>12</sup> Momigliano 1959.

<sup>13</sup> Desideri 1998a, 914 sgg. [infra, saggio n. III].

<sup>14</sup> *Trinummus* 19; cfr. *Asinaria* 11 (*Maccus vortit barbare*), ecc.

re, la protezione accordata a Lampsaco e altre città della Troade al tempo della guerra con Antioco, e nello stesso contesto soprattutto l'episodio del "pellegrinaggio" compiuto alla cittadella della Nuova Ilio da parte di Scipione Africano, subito dopo il suo sbarco in Asia, che è ricordato con grande enfasi da Giustino nella sua *Epitome delle Storie filippiche* di Pompeo Trogo (31.8.1-4). Più avanti nel tempo la distruzione di Corinto ad opera di Mummius sarà presentata dall'epigrammatista greco Polistrato come una vendetta troiana per la distruzione di Troia da parte degli Achei<sup>15</sup>.

Qui siamo ormai alla metà del II secolo, cioè all'epoca in cui è evidente a tutti che la presenza romana nel Mediterraneo orientale non è un episodio contingente, ma una situazione di fatto che si avvia a diventare durevole, e con la quale i Greci devono abituarsi a convivere. Polibio, l'uomo politico della Lega achea che è stato deportato a Roma dopo la dissoluzione della Macedonia, ha già iniziato una riflessione approfondita sulle ragioni dell'espansione della potenza romana: essa condurrà lo storico greco, come è ben noto, alla teorizzazione della superiorità della struttura politico-istituzionale di Roma rispetto a quella di tutti gli altri stati dell'ecumene, presenti e passati. I Greci non potevano più cullarsi nell'illusione che fosse stata la *τύχη* responsabile della loro vittoria, e dovevano elaborare una strategia di sopravvivenza nel nuovo ordine mondiale che si stava formando. Polibio tuttavia non indicava ancora una soluzione del problema del ruolo che avrebbero potuto assumere i Greci in quel contesto; anzi, si ha l'impressione che nell'ultima fase della sua vita, in concomitanza con una serie di difficoltà che si addensano, dall'interno e dall'esterno, sulla politica romana, abbia assunto un atteggiamento più distaccato e possibilista circa le prospettive future di quel dominio. E non bisogna naturalmente dimenticare che Polibio non rappresenta che una, per quanto autorevole, delle voci del mondo greco, e che l'opposta idea della resistenza a Roma continuerà ad alimentare i comportamenti politici di importanti stati ellenistici fino ad Azio (abbiamo tutti davanti agli occhi la grande figura di combattente anti-romano che fu Mitridate VI Eupatore, re del Ponto)<sup>16</sup>.

Ma alla fine la linea dell'integrazione prevalse, certo avvantaggiata, oltre che dalla realtà politica concreta, anche dal precoce imporsi a Roma (come abbiamo visto sopra) di un orientamento culturale compatibile con tale linea, che si è soliti definire "filellenismo"; questo orientamento filellenico era uscito vincente da un serrato confronto con quello (solitamente identificato col personaggio di Catone il Censore) che viceversa mirava ad una difesa a

<sup>15</sup> AP 7.297.5-6 = HE 3052 s.

<sup>16</sup> Gabba 1974; Ferrary 1998; su Mitridate in particolare vd. Desideri 1990. [Per Polibio vd. poi Desideri 2009.]



oltranza delle tradizioni e dei valori romani. Non si trattò comunque di una scelta facile per gli esponenti dell'élite intellettuale e politica greco-ellenistica, che alla fine sembrano essersi convinti della sua opportunità soprattutto in considerazione del fatto che il dominio romano era nel frattempo diventato il più efficace strumento di difesa dai rischi di sovversione sociale, sempre incombente nelle città della Grecia e d'Asia a seguito del collasso dei poteri centrali dei regni ellenistici. Questa almeno sembra l'interpretazione migliore da dare della linea politica e storiografica di una personalità importante come quella del filosofo Posidonio di Apamea, fieramente ostile a Mitridate e ai suoi sostenitori greci, e molto vicino invece alle posizioni di Cicerone<sup>17</sup>. Nel nuovo mondo governato da Roma i Greci assunsero così prima di tutto il ruolo di "intellettuali", con funzioni di rappresentanti viventi di quel sistema di valori culturali che era stato creato dai loro progenitori; e quindi di educatori di quei Romani che sentivano il bisogno di farlo proprio, ma anche di consiglieri degli uomini di potere romani (comandanti militari, o amministratori civili, o operatori economici che fossero)<sup>18</sup>: compiti che assai spesso si assommavano nelle stesse persone. E più in generale l'élite greca cominciò poi ad assumere, nell'interesse proprio non meno che di quello dell'amministrazione romana, importanti cariche pubbliche all'interno delle strutture cittadine e provinciali, rendendo visibile in forma più esplicita il sostegno offerto al governo di Roma<sup>19</sup>.

Ci fu anche, da parte dei Greci, una spinta nella direzione del riconoscimento ai Romani di uno status etnico particolare, che superava la canonica opposizione Greci-barbari che era caratteristica della loro tradizione culturale. Il momento forte di questo indirizzo è rappresentato in età augustea dalla già ricordata *Storia di Roma arcaica* di Dionigi d'Alicarnasso. Come è ben noto, questo intellettuale asiatico adduce una grande quantità di argomenti a favore dell'ipotesi che i Romani siano in realtà un popolo di origine greca; in particolare egli sostiene il carattere greco di tutte le successive migrazioni che egli considera costitutive della popolazione romana, ivi compresa quella dei Troiani di Enea, che a suo parere sarebbero stati originari del Peloponneso (1.61-62). In questo modo Greci e Romani finivano per essere uno stesso popolo, anche se l'isolamento italico in cui i Romani erano vissuti per secoli aveva garantito loro, secondo Dionigi, una migliore conservazione dei valori originari<sup>20</sup>. Qualunque possa essere il valore di questa teoria – che sembra comunque avere un curioso precedente ad esempio nella definizione

<sup>17</sup> Vd. Giua 1998; Desideri 2001a e 2002a.

<sup>18</sup> Vd. Rawson 1989.

<sup>19</sup> Per la storia di una specifica carica vd. Campanile 1994. Cfr., in generale, Desideri 1998b [*infra*, saggio n. III].

<sup>20</sup> Su quest'opera (e sul suo autore) vd. specialmente Gabba 1996.

di Roma come πόλις Ἑλληνίς, quale si trovava, secondo Plutarco, in Eraclide Pontico<sup>21</sup> – essa poté costituire un punto di riferimento per tutti coloro che puntarono a smussare la contrapposizione fra Romani e Greci, e quindi a consentire ai Greci uno spazio maggiore di partecipazione all'impero di Roma. Così si creavano le premesse di quello che sarà in seguito, a partire specialmente dalla fine del I secolo dopo Cristo, il fenomeno della totale assunzione di corresponsabilità da parte dei Greci della gestione dell'*imperium Romanum*, in misura anche maggiore di quanto non sia avvenuto con le popolazioni indigene della sua parte occidentale<sup>22</sup>. I Greci finirono poi per autoidentificarsi a tal punto con le ragioni di questo impero da continuare a chiamarlo romano, e chiamando se stessi Romani, anche quando i suoi rapporti con Roma furono diventati un puro ricordo del passato.

In questo processo di auto-corresponsabilizzazione un ruolo importante spetta, a cavallo tra I e II secolo della nostra era, all'opera storiografica di Plutarco, caratterizzata dall'idea del parallelismo fra la Grecia e Roma. Possiamo qui limitarci a dire che l'idea di fondo più significativa delle *Vite parallele* è che Greci e Romani partecipano fin dall'inizio della loro storia, dall'epoca di Teseo e Romolo, di una cultura sostanzialmente affine, che non appare mai l'effetto di un processo di acculturazione da parte romana; quale che ne sia il motivo, passioni, valori costumi degli uni e degli altri trovano facilmente un denominatore comune, e possono essere definiti con gli stessi termini. È chiaro che per Plutarco nel dittico Roma-Grecia si riassume il complesso dei valori di umanità; è un mondo a due valve per così dire speculari, al di fuori del quale non esiste nulla che possa integrarne la compiutezza in modo significativo. Va anche da sé, però, nonostante che Plutarco non ne faccia ostentazione, che la Grecia rappresenta per lui la pietra di paragone sulla quale si misurano i valori comuni. Il Plutarco politico locale della sua Cheronea e del santuario di Delfi non ignora certo che l'amministrazione romana rappresenta un limite della tradizionale libertà della polis, ma non arriva a lamentarsene; il suo pensiero sull'argomento è ben sintetizzato in una frase famosa dei *Praecepta gerendae rei publicae*: «di libertà le città ne hanno quanto basta, e di più forse è meglio che non ce ne sia» (824C). Anche per lui, come già per Posidonio, era bene che i Romani si fossero assunti il compito di custodi di una libertà, della quale i Greci avevano abusato a loro danno; e il fatto che egli si sia dedicato attivamente alla politica a livello cittadino prova comunque la sua disponibilità ad operare nel mondo governato da Roma<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Plut. *Cam.* 22.2-3.

<sup>22</sup> Gascó 1998; Salmeri 1999.

<sup>23</sup> Vd. Desideri 1986 [*infra*, saggio n. VII].

Plutarco ha manifestato invece esplicitamente la sua indisponibilità all'assunzione di cariche interne all'amministrazione romana, lucrose procurate e amministrazioni provinciali, «per correre dietro alle quali – afferma – i più invecchiano alle porte altrui» (*Praec.* 814D). Era un'estrema linea di difesa, di tipo moralistico, di fronte ad una tendenza delle élites greche ad integrarsi nelle strutture politico-amministrative imperiali che anche questa sua testimonianza indica essere largamente diffusa. Egli stesso del resto aveva ottenuto la cittadinanza romana, anche se non ce lo rivela nei suoi scritti (lo sappiamo da un documento epigrafico<sup>24</sup>). Nel corso del secondo secolo queste linee di difesa furono decisamente superate, e altri grandi storici del periodo (Arriano, Appiano, Cassio Dione) furono funzionari imperiali, anche di rango elevatissimo. Non è un caso che proprio a questo secolo appartenga il documento che meglio di qualunque altro esprime il senso di soddisfazione che i ceti elevati della parte orientale dell'impero provavano nel collaborare al funzionamento e alla perpetuazione di quella struttura: alludo naturalmente al discorso *A Roma* di Elio Aristide, che da allora ne rappresenta la più convinta celebrazione. Questo testo può essere considerato il punto di arrivo del processo di autoidentificazione greca nell'impero romano che abbiamo qui cercato di delineare molto sommariamente.

\* \* \*

L'integrazione fra cultura romana e cultura greca, quale si è realizzata negli ultimi due secoli dell'evo antico e nei primi due di quello cristiano, è stato di per sé un fenomeno singolarmente importante, anzi decisivo, per la storia dell'ecumene antica, e ancora, molto più tardi, per la rinascita della cultura occidentale e la formazione dell'Europa moderna. Questa integrazione è stato il prodotto di due fenomeni convergenti: da una parte il riconoscimento da parte romana della superiorità della cultura greca, che si rivelava depositaria di valori assoluti che anche i Romani dovevano far propri, pur senza rinunciare alla propria identità “nazionale”; dall'altra il riconoscimento da parte greca della superiore abilità dei Romani nel campo dell'organizzazione politica, e quindi l'accettazione delle strutture politiche da essi create, entro le quali potevano non solo continuare a funzionare le antiche cellule di base della politica greca, le città, ma addirittura crearsi le condizioni per realizzare una struttura territoriale unitaria di tutto il mondo greco<sup>25</sup>. Credo che dobbiamo riconoscere che questa vicenda, con gli specifici elementi che l'hanno caratterizzata, e anche indipendentemente dal

<sup>24</sup> SIG<sup>3</sup> 829A.

<sup>25</sup> Vd. su questo Desideri 2002b [*infra*, saggio n. V], a cui rinvio anche per una bibliografia aggiornata sul tema.

significato che ha avuto finora, può essere considerata ancora oggi esemplare, se non altro del ruolo che gli intellettuali possono giocare nella costruzione dei grandi processi storici. Senza voler con questo mettere in discussione l'importanza per lo sviluppo storico dei fatti sociali, politici, economici, militari, e altri ancora, mi pare che sarebbe del tutto inadeguato a cogliere il significato storico più profondo del confronto secolare fra la Grecia e Roma nel mondo antico un discorso che non desse uno spazio ancora maggiore al fattore culturale. Senza l'opera in qualche modo convergente di intellettuali come Plauto, Cicerone, Orazio, Quintiliano da parte romana, Polibio, Posidonio, Dionigi, Plutarco da parte greca – per citare solo qualcuno dei nomi più universalmente noti – la realizzazione del grande impero mediterraneo sarebbe rimasta priva dei suoi caratteri più specifici: quelli per i quali esso è entrato a far parte del patrimonio culturale dell'Europa moderna, e può tuttora costituire un punto di riferimento utile per le nuove sfide che l'attendono.

## II

### L'IMPERO BILINGUE E IL PARALLELISMO GRECI/ROMANI \*

#### 1. "Scarse ed esili tracce".

L'interesse dei Greci per Roma non è un fenomeno di alta antichità. Una serie apparentemente nutrita di 'testimonianze'<sup>1</sup>, risalenti addirittura ad Esiodo, potrebbero indurre a ritenere che fin da epoca remota essi si fossero posto il problema di riconoscere matrici epiche (troiane e/o achee) ad una città delle cui origini gli stessi abitanti sapevano in realtà ben poco. Sarebbe però un'impressione fallace. È vero che i Greci erano portati a ricostruire connessioni mitiche fra loro e gli altri popoli<sup>2</sup>, e che fino da Omero, e dai poemi del cosiddetto *Ciclo epico*, il mito della guerra di Troia, e della dispersione degli eroi seguita alla sua conclusione, aveva costituito il luogo privilegiato per la tessitura di una grande tela 'storica', comprensiva dei popoli e le città stanziati attorno al bacino del Mediterraneo – una tela al cui centro, punto di riferimento di tutto il sistema, si collocavano naturalmente i Greci stessi. Ma è altrettanto vero che, in questa costruzione postuma di una rete di relazioni tra i popoli, a Roma e al Lazio non spettava all'inizio, e non spettò a lungo, alcun ruolo privilegiato<sup>3</sup>. L'impressione contraria è solo il frutto di una distorsione ottica, derivante dall'influenza esercitata sulla conservazione selettiva di quelle "testimonianze" dall'assai più tardo imporsi dell'egemonia, e poi del dominio, romano su tutta l'ecumene antica: un fenomeno che indusse i Greci dei tempi nuovi a ricercare, per svilupparle in più complesse costruzioni, le "scarse ed esili tracce"<sup>4</sup> di una presenza remota di Roma nell'universo intellettuale dei loro antenati di qualche secolo prima – favorendone con ciò la conservazione nel momento in cui andarono perdute per sempre le opere degli autori più antichi che essi avevano diligentemente compulsato. Con quelle opere scomparvero viceversa i più generali contesti epici, o comunque narrativi, nei quali quei singoli dati erano incorporati, e quindi le notizie relative ad altri centri e popoli verosimilmente presenti, allo stesso modo, in quell'universo referenziale.

È certo che già a partire dalle fasi più remote della sua vicenda storica, seppure non in modo uniforme e continuo, e per lo più attraverso la media-

\* S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, II: *Una storia greca*, 3: *Trasformazioni*, Torino 1998, 909-939.

<sup>1</sup> Ripercorse ora analiticamente da Vanotti 1999.

<sup>2</sup> Bickerman 1952.

<sup>3</sup> Gabba 1997; in generale il mio quadro di riferimento per quanto segue è costituito da Gabba 1993a.

<sup>4</sup> Prendo in prestito l'espressione da Plutarco (*Vita di Flaminio* 11.4).

zione etrusca, anche Roma è stata esposta, nonostante la sua marginalità geografica, alle influenze culturali provenienti dal mondo greco, e specialmente magno-greco<sup>5</sup>. Tali influenze riguardano la sfera della religione, del diritto, dell'economia, della lingua, dell'arte, della tecnologia, del costume, ecc.; e nel loro complesso configurano un processo acculturativo di grande portata, che si è sviluppato in maniera per così dire naturale, cioè senza, o con ben limitate, interferenze di carattere propriamente politico o militare. Ma non è il fenomeno acculturativo in sé, né in questa prima forma né in quella successiva, più imponente e politicamente e ideologicamente connotata, per tradizione identificata con la celebre formula oraziana del *Graecia capta*<sup>6</sup>, che qui interessa. Il nostro problema è piuttosto quello di capire come il mondo greco abbia vissuto il rapporto con Roma, nella misura in cui, e a partire dal momento in cui, è possibile ritrovare le tracce di una specifica attenzione per esso; e in particolare il ruolo che questo specifico modo di rapportarsi a Roma in quanto alterità – nelle varietà delle sue manifestazioni nel tempo e nello spazio, e nel gioco di sponda ben presto instauratosi con le reazioni degli stessi Romani – ha avuto nel continuo rimodellarsi dell'autopercezione dei Greci<sup>7</sup> nei secoli in cui si è progressivamente imposto il dominio romano nel Mediterraneo. È inutile dire che si tratta di un processo “parallelo”, non solo in senso cronologico, a quello per cui è venuta a prender forma l'autopercezione degli stessi Romani, in quanto vissuta come contraddittorio confronto col mondo greco.

Bisogna naturalmente distinguere i due assai diversi contesti nei quali, pur all'interno del mondo greco, vennero elaborandosi nozioni ed idee su Roma a partire dal quarto secolo. Per quanto riguarda la Grecia vera e propria, ancora nella prima metà del quarto secolo – diciamo al tempo delle leggi Licinie-Sestie a Roma – neppure un uomo avido di notizie storiche, antiquarie, e di costumi di popoli, qual era Aristotele, che sapeva molto di Cartagine e della sua costituzione, aveva un'informazione men che vaga della storia più antica della lontana cittadina sul Tevere<sup>8</sup>. Dionigi di Alicarnasso, il più sistematico e motivato dei più tardi cacciatori di tracce antiche

<sup>5</sup> Su una tematica così complessa (e controversa) mi limito a rinviare ai profili sintetici (e alle bibliografie) di Horsfall 1993 e di Maddoli 1996, 1022-1023. Per l'età più antica cfr. i contributi delle prime due sezioni del vol. I (*Roma in Italia*) della *Storia di Roma*, Torino 1988; in generale voglio qui ringraziare C. Ampolo per aver letto e migliorato questo saggio, offrendo generosamente il supporto della sua specifica competenza su molti dei temi in esso trattati.

<sup>6</sup> La documentazione complessiva è stata riesaminata da Gruen 1992. Resta d'obbligo il rinvio a Fraenkel 1935; cfr. inoltre Veyne 1979, e in contesto più generale Momigliano 1980. Per un approccio nuovo e stimolante cfr. ora il saggio di Wallace-Hadrill 1998.

<sup>7</sup> Cfr. Asheri 1997.

<sup>8</sup> Gabba 1997, 426.

di conoscenza greca di Roma, tre secoli dopo ci assicura che anche il filosofo aveva voluto avanzare una sua personale, quanto apparentemente oziosa, versione delle origini della città, sempre ricollegandole alle storie del dopo-Troia<sup>9</sup>. A Dionigi, interessato com'era a dimostrare il carattere ellenico di Roma, non pareva vero che Aristotele avesse parlato (forse nei Νόμιμα βαρβαρικά) di Achei sbandati come autori, per quanto involontari, di uno stanziamento nel Lazio. È strano invece che gli fosse sfuggita, sembrerebbe, la definizione di Roma come πόλις Ἑλληνίς che, stando alla *Vita di Camillo* di Plutarco, aveva dato poco più tardi, non sappiamo su quali basi, l'allievo dello stesso Aristotele (ma anche membro dell'Accademia platonica) Eraclide Pontico. Quest'ultimo parlava in un suo trattato *Sull'anima* (non si capisce a che proposito) dell'assalto che i Galli avevano dato a Roma, rivelando peraltro di avere idee molto incerte su che cosa fosse la città al suo tempo, e addirittura sulla sua collocazione geografica; perfino Plutarco, che ci conserva la notizia, appare propenso a dare scarso credito ad uno scrittore che definisce "favolistico e bugiardo"<sup>10</sup>: si potrà dunque pensare che per questo motivo Dionigi abbia preferito omettere una simile "testimonianza".

Sempre ad un contesto greco-continentale sembra riconducibile la notizia, risalente ad una data imprecisata di fine IV o inizio III secolo, secondo la quale il re Demetrio Poliorcete avrebbe conosciuto una "parentela" (συγγένεια) fra Romani e Greci: proprio in omaggio a questa parentela il re macedone avrebbe infatti restituito ai Romani i pirati anziati che aveva catturato. La notizia proviene da Strabone, che la dà parlando di Anzio, e senza menzionare la sua fonte; non è detto che questa συγγένεια vi fosse connessa alla tradizione dei *Nostoi*: potrebbe invece implicare una qualche relazione istituitasi di recente fra Roma e il mondo greco (magari con l'ambasceria ad Alessandro, sulla quale subito torneremo). Il re si sarebbe infatti in tale circostanza dichiarato sorpreso «che gli stessi uomini fossero al comando dell'Italia e intanto inviassero bande di pirati; e che, avendo costruito nel Foro un tempio ai Dioscuri, onorassero quelli che tutti chiamano 'Salvatori', ma poi mandassero in Grecia, la patria dei Dioscuri, gente che andava lì per depredare»<sup>11</sup>. La conclusione fu, secondo (la fonte di) Strabone, che «allora i Romani imposero agli Anziati la cessazione di questa attività». Un segno di condiscendenza da parte romana, che ricorda quello, assai più marcato nel senso della sottomissione, dell'invio ad Alessandro, non molti anni prima, di

<sup>9</sup> D. H. AR 1.72.3-4 (Arist. fr. 609 Rose).

<sup>10</sup> Plut. *Cam.* 22.2-3 (Heraclid. fr. 102 Wehrli); cfr. Musti 1988, 48-49, e Cassola 1996, 22.

<sup>11</sup> Strab. 5.3-5 (trad. Biraschi); Canali De Rossi 1997, n. 462 (con bibliografia). Di particolare interesse l'analisi che fa dell'episodio Veyne 1979, 10.

un cospicuo donativo in oro; un evento di cui parla Memnone di Eraclea<sup>12</sup> – pur se non coerente in tutti i dettagli – ma sul quale non occorre qui soffermarci, perché nessun autore parla in questo contesto di una “parentela” fra Romani e Greci, e ancor meno di un’origine comune.

I rapporti con Roma erano per forza di cose più diretti, e quindi l’informazione più accurata, nella grecità di Magna Grecia e Sicilia (all’interno della quale, peraltro, sarebbero necessarie ulteriori più articolate distinzioni); anche qui tuttavia un particolare interesse per la città e i suoi abitanti si riscontra solo a partire dalla metà del IV secolo, in evidente connessione con la progressiva espansione politica di Roma verso il Mezzogiorno d’Italia<sup>13</sup>. La prima cosa che è dato osservare è che in questo ambiente a nessuno veniva in mente di considerare i Romani altro che come barbari. Ciò risulta con chiarezza almeno da un passo di Aristosseno di Taranto, vissuto nei decenni centrali del IV secolo. Nei Σύμμικτα συμποτικά lo scrittore afferma che i «Posidoniati che abitano nel golfo tirrenico, essendo stati elleni all’origine, si erano imbarbariti divenendo etruschi o romani». «Allo stesso modo – ammonisce i suoi concittadini Aristosseno – anche noi, ora che anche i teatri si sono barbarizzati, e che questa musica volgare si è completamente corrotta, siamo in pochi a ricordarci, ritrovandoci fra noi, che cosa era la musica»<sup>14</sup>. Ma anche l’autore dal quale Strabone traeva il giudizio che la grecità della Magna Grecia era ormai ridotta – non è chiaro quando – alle città di Taranto, Reggio e Napoli, collocava i Romani, insieme a Lucani, Bruzzi, Campani, fra i popoli responsabili di questo imbarbarimento<sup>15</sup>. Immediatamente a ridosso (282 a.C.) dell’arrivo di Pirro in Italia si situa poi l’episodio, narrato da Dionigi, dell’ambasciatore Postumio Megello fatto oggetto dei sarcasmi dei Tarantini per il suo modo, considerato barbaro<sup>16</sup>, di esprimersi in greco. E tuttavia non è possibile sottovalutare una testimonianza come quella di Eratostene di Cirene, che, come vedremo meglio più avanti, attribuisce tanto ai Romani quanto ai Cartaginesi una struttura politica eccellente. Dietro una presa di posizione del genere si intravede una lunga storia

<sup>12</sup> *FGrHist* 434 F 18; cfr. la discussione su questo e altri passi connessi in Braccesi 1977, 250 sgg.

<sup>13</sup> Questo non esclude naturalmente che anche in precedenza accenni a Roma possano esser stati presenti in contesti letterari greci di quest’area, come l’ipotetica *Cronaca Cumana*: cfr. la discussione di Gabba 1967, 144 sgg.

<sup>14</sup> Ath. 14, 632AB; cfr. Fraschetti 1981; Prosdocimi 1989, 68-72. In un altro passo, probabilmente dalla *Vita di Pitagora*, si parla dei Romani come di una delle popolazioni italiche (sono citati insieme Messapi, Lucani, Peucezi) tra le quali si sarebbero diffuse le teorie pitagoriche (sulla circostanza cfr. Gabba 1967, 157); ma non è specificato che si tratti di barbari. Sulla tradizione del discepolato Pitagora-Numa cfr. oltre.

<sup>15</sup> Str. 6.1.2; cfr. Asheri 1996, 91.

<sup>16</sup> D. H. AR 19.5.1; cfr. App. *Samn.* 7.2.



di contatti, probabilmente mediati dalla Sicilia, tra grecità africana e Roma, nel cui contesto la connotazione dei Romani (e dei Cartaginesi) come barbari si rivelava assai scarsamente significativa.

## 2. *L'origine troiana di Roma*

È in ogni caso dall'ambiente greco di Sicilia che proviene lo storico che per la prima volta dedicò a Roma e al mondo romano una specifica attenzione: quel Timeo di Tauromenio che specialmente da Momigliano in poi è d'uso considerare il vero "scopritore" del ruolo e dell'importanza, ormai non solo italica, della città sul Tevere<sup>17</sup>. Secondo Dionigi Timeo fu il primo (a non considerare la sbrigativa sintesi di Ieronimo di Cardia) che dedicò uno spazio adeguato a Roma, e ciò non solo in quanto raccontò in una specifica monografia la guerra con Pirro, ma perché già prima aveva trattato della parte più antica della storia della città nella sua *Storia Universale*<sup>18</sup>. In realtà, nel valutare la posizione di Timeo su Roma, è inevitabile che si attribuisca maggior peso all'episodio della guerra di Pirro; non sarà infatti un caso che proprio dall'opera su Pirro provenga la testimonianza che meglio documenta la convinzione di Timeo che l'origine dei Romani dovesse essere ricondotta ad Ilio. Si tratta dell'argomento – che Polibio ridicolizza – ricavato dalla cerimonia dell' "Equus October": secondo lo storico siceliota, una sorta di rievocazione annuale della distruzione di Ilio<sup>19</sup>. Non è da escludere che l'idea dell'origine troiana della città fosse già presente nelle *Storie*, ma si può ragionevolmente ritenere che sia stato il tentativo epirota di espansione in Magna Grecia, e il sempre più forte coinvolgimento di Roma negli affari politici del Sud d'Italia seguito al suo fallimento, a spingere Timeo a cercare un fondamento più solido ad una tradizione che, come si è visto, era già presente da tempo nella letteratura sui *Nostoi*<sup>20</sup>.

È difficile dire se, oltre a produrre nuovi argomenti, anche sulla base di una ricognizione autoptica nel Lazio<sup>21</sup>, a favore di questa tradizione, Timeo l'abbia orientata nel senso dell'integrazione (come era stato fino ad allora)<sup>22</sup>, o non viceversa per la prima volta in quello dell'opposizione, rispetto al mondo greco. Il fatto certo è che, in concomitanza con l'avventura italiana di

<sup>17</sup> Momigliano 1959.

<sup>18</sup> D.H. AR 1.6.1 (*FGrHist* 566 T 9b); è possibile che nella monografia l'«archeologia» di Roma sia stata trattata di nuovo (cfr. Vattuone 1991, 269 sgg.).

<sup>19</sup> Pol. 12.4b (*FGrHist* 566 F 36); cfr. Vattuone 1991, 282 sgg.

<sup>20</sup> Sulla storia della diffusione del mito dell'origine troiana di Roma cfr. ultimamente Gruen 1992, 6-51; Vanotti 1995 (per l'epoca che ci interessa cfr. specialmente 41 sgg.).

<sup>21</sup> Cfr. *FGrHist* 566 F 59 (da D.H. AR 1.67.4) sulle reliquie troiane a Lavinio; in realtà non è sicuro che questo frammento sia da attribuire alla monografia (cfr. Vattuone 1991, 283).

<sup>22</sup> Cfr. Ampolo 1992.

Pirro (che rappresentò, come sottolinea Pausania<sup>23</sup>, probabilmente da Ierónimo di Cardia, il primo vero e proprio confronto militare fra Romani e Greci), per la prima volta l'antefatto mitico dei rapporti fra questi stessi popoli – o i loro remoti progenitori – appare configurarsi, almeno nell'ottica di Pirro, in termini oppositivi. «In Pirro si destò il ricordo della presa di Troia e la speranza che la sua impresa bellica gli sarebbe riuscita allo stesso modo: infatti lui, discendente di Achille, avrebbe portato guerra a una colonia di Troia»<sup>24</sup>. La conseguenza sembra essere che, per Pirro, i Romani non abbiano in comune con i Greci se non la mitica conflittualità di un tempo lontanissimo, e quindi debbano essere senz'altro considerati barbari. Lo prova in effetti un episodio ricordato da Plutarco nella *Vita* del re epirota, la riflessione comunicata ad uno degli "amici", poco prima della battaglia di Eraclea, alla vista dell'esercito romano: «La disposizione di questi barbari, o Megacle, non è barbara; ma li vedremo alla prova»<sup>25</sup>. È solo a partire da questo momento che l'origine troiana, depurata dell'originaria mistione con la componente achea, viene a connotarsi come antefatto mitico, e quindi strumento ideologico, dell'opposizione fra i Greci (in quanto eredi degli Achei, nemici dei Troiani) e Roma (in quanto discendenza del troiano Enea). Sembra iniziare dunque qui, apparentemente per una suggestione "romantica" del re d'Epiro, il lungo viaggio che condurrà, nel contesto culturale romano, alla formulazione compiuta del mito troiano come connotato di identità "nazionale" dell'*Eneide* di Virgilio – un'identità definita come alternativa, se non oppositiva, rispetto a quella greca<sup>26</sup>.

Ma noi ci occuperemo ora degli sviluppi che tale nuovo orientamento ebbe nel mondo greco. Non era naturalmente una novità una lettura del mito

<sup>23</sup> Paus. 1.11.7. Musti (in Musti - Beschi 1982, 301), comm. *ad l.*, scrive: «Pirro è sentito come un autentico nodo storico sia nei rapporti intragreci, sia in quelli tra greci e romani».

<sup>24</sup> Paus. 1.12.1 (trad. S. Rizzo). Gabba 1976 (= 1993b, 108 sgg.) insiste a buon diritto sul fatto che dal punto di vista romano l'accettazione del mito di fondazione eneadico non implica almeno nel III secolo un atteggiamento anti-greco (così anche Gruen 1992, 29 sgg.); dal punto di vista greco però le cose sembrano diverse. Già in Erodoto la guerra fra Troiani e Achei è considerata un episodio del conflitto 'storico' fra Europa e Asia (cfr. più avanti); i Troiani sono considerati esplicitamente barbari da Isocrate (*Paneg.* 158 sgg.); l'*Alessandra* di Licofrone (vv. 1226-1282) concepisce il futuro impero di Roma, fondato da Enea, come una delle sventure a cui andranno incontro i distruttori di Troia (sulla profezia eneadica dell'*Alessandra* cfr. ultimamente la discussione di Vanotti 1995, 41 sgg.).

<sup>25</sup> Plut., *Pyrrh.* 16.5 (trad. N. Marasco, Torino 1994); cfr. *Flam.* 5.4-5 (dove Plutarco istituisce un confronto tra questa battuta di Pirro e il controverso giudizio dei Greci sui Romani al tempo della prima vera campagna militare romana in Grecia). Sull'episodio cfr. ora Hartog 1996, 174 sg.

<sup>26</sup> Sulle modalità dell'uso romano del mito di Enea cfr. Momigliano 1989; Canfora 1994, 34 sgg.; e ultimamente Giardina 1997, 62 sgg.

troiano che ne facesse un prototipo di ostilità fra popoli – e incidentalmente un fattore di identità greca. Alle origini stesse della storiografia, Erodoto aveva formulato l'ipotesi che il conflitto greco-persiano non fosse che la versione attuale di un più generale e reiterato antagonismo fra l'Europa e l'Asia, di cui la guerra di Troia aveva rappresentato l'episodio fino ad allora più grandioso. Un tale genere di lettura è fra l'altro attestato abbastanza precocemente anche in ambito italico: nel terzo quarto del IV secolo a.C.<sup>27</sup>, negli affreschi della tomba François di Vulci, alla contrapposizione Achei-Troiani della scena del sacrificio dei prigionieri risponde la contrapposizione Romani-Etruschi di quella del massacro dei seguaci di Cneve Tarchunies<sup>28</sup>. La novità introdotta da Pirro nell'incipiente III secolo sta nel fatto che ora per la prima volta la coppia oppositiva Achei-Troiani diventa il punto di riferimento mitico del conflitto greco-romano in Magna Grecia, in funzione di un'identificazione dei Romani come barbari in quanto Troiani – l'equazione Troiani = barbari si poteva già trovare in Isocrate – e quindi di una connotazione in senso “nazionale” di tale conflitto. Diversi episodi mostrano come in seguito, e almeno fino alla fine della guerra con Antioco III, questa tematica abbia giocato un ruolo importante nella politica e nella diplomazia greca, e come i Romani l'abbiano a loro volta saputa sfruttare a proprio vantaggio.

Prima di tutto va menzionato un episodio accaduto in Sicilia nel corso della prima guerra punica: la città di Segesta, che appartiene all'area dell'egemonia cartaginese, sopprime il presidio punico e si dà ai consoli romani «in ragione dell'affinità (οἰκείωσις) con i Romani: dicevano infatti di discendere da Enea»<sup>29</sup>. Anche se qui l'elemento oppositivo è rappresentato dai Cartaginesi, abbiamo uno schema che si ritroverà poi più volte applicato in ambito greco: città o popolazioni che invocano protezione romana richiamandosi al mito troiano; è caratteristico che, pur trattandosi di Greci, queste comunità mettono per così dire tra parentesi la propria ellenicità per rivendicare benemerienze troiane. Il primo caso, quello che vede come protagonisti gli Acarnani, si verifica attorno al 240 a.C.. Questa popolazione chiede aiuto a Roma contro gli Etoli, ottenendo che un'ambasceria romana richieda a questi ultimi di sgomberare le città acarnane occupate, con la motivazione che gli Acarnani «erano stati i soli a non mandare un tempo aiuti ai Greci

<sup>27</sup> Vd. Cristofani 1967, ripreso da Coarelli 1983. Sul significato degli affreschi cfr. ora Giardina 1997, 65.

<sup>28</sup> Per un tentativo di recuperare il punto di vista etrusco cfr. Briquel 1997, 57-116 (e spec. 96 sgg.).

<sup>29</sup> Zonaras 8.9 (Cassio Dione, l. 11); questa *cognatio* è ricordata anche da Cicerone (*Verr.* 2.4.72), mentre l'origine troiana della città figura già in Tucidide (6.2.3).

contro i Troiani, che erano i loro progenitori»<sup>30</sup>. Sembra ragionevole ipotizzare che il richiamo omerico sia stato originariamente d'iniziativa acarnana; ma anche il semplice fatto che il senato romano l'abbia fatto proprio indica che a Roma si è capito il vantaggio che si poteva trarre da un simile argomento. Naturalmente non è in discussione il carattere barbaro, o comunque non-greco, dei Romani: vedremo in effetti che ancora una generazione più tardi un Licisco, pure acarnano, parla senz'altro dei Romani come di barbari – e non sarà il solo. Ma, anche così, l'origine troiana della città sembra consentire almeno a qualche spezzone di grecità di reclamarne, anche contro altri greci, speciali condizioni di favore.

I casi più significativi sono quelli delle città della Troade, che (come Lampsaco) chiedono aiuto ai romani contro il re Antioco in nome della *συγγένεια* prima ancora che essi sbarchino in Asia, o che (come Dardano o Ilio) si schierano dalla loro parte subito dopo lo sbarco. Il quadro politico-diplomatico è sempre quello da cui è scaturita la guerra contro Filippo V: i Romani intervengono in Grecia, e poi in Asia, non solo e non tanto per diretti motivi di risentimento che li oppongano alla potenza ellenistica, prima i Macedoni, poi i Siriaci, quanto perché si ergono a paladini di singole città greche (o addirittura del principio stesso della libertà delle città greche) minacciate dall'invasione dei re, che appaiono invece i portatori del principio politico opposto della negazione della libertà delle città. In questo contesto, vediamo che una serie di città d'Asia, minacciate dai progetti dei Seleucidi di riaffermazione dei propri diritti dinastici su tutta l'Anatolia, fanno appello a Roma contro Antioco. Si tratta di Lampsaco, Smirne e Ales-sandria Troas<sup>31</sup>, e almeno per quanto riguarda Lampsaco, che è sita in realtà all'estremo nord-occidentale della Frigia ellespontiaca, sappiamo che l'appello trae il proprio fondamento da una invocata *συγγένεια* con Roma.

Una lunga iscrizione ci conserva il testo di un decreto votato dalla città in onore del cittadino Egesia, per come ha operato nell'interesse dei concittadini in tale circostanza<sup>32</sup>. Veniamo così a sapere che su richiesta degli stessi lampsaceni Egesia si è recato, quando ancora era in corso la guerra romano-macedone, presso il comandante navale Lucio<sup>33</sup> in Grecia; poi a Marsiglia, i

<sup>30</sup> Iust. 28.1 (cfr. Canali de Rossi 1997, n. 2).

<sup>31</sup> La notizia proviene da Polibio (21.13.3; cfr. poi Diodoro Siculo 29.7; Appiano, *Syr.* 2.5). Sul contesto storico e ideologico cfr. Desideri 1970-71, 498 sgg.; Gruen 1984, 538 sgg.; Ferrary 1988, 133 sgg.

<sup>32</sup> *SIG*<sup>3</sup> 591; *IGR* IV 179; Frisch 1978, n. 4; e ora Canali De Rossi 1997, n. 236.

<sup>33</sup> Ll. 17-18. Si tratta di L. Quinzio Flaminio legato del fratello Tito, comandante in capo della spedizione romana; la missione di Egesia è cominciata probabilmente fra autunno e inverno del 197.

cui cittadini sono “fratelli” dei Lampsaceni<sup>34</sup>; poi insieme ad una delegazione marsigliese a Roma<sup>35</sup>; infine di nuovo in Grecia, a Corinto, presso il console Tito (Quinzio Flaminio) e i dieci commissari incaricati della sistemazione delle questioni post-belliche<sup>36</sup>. Ovunque Egesia raccomanda ai Romani la sua città – riuscendo alla fine ad ottenerne l'*adscriptio* al trattato di pace che chiude la “seconda guerra macedonica” – in nome di questa più volte richiamata συγγένεια<sup>37</sup>, della quale tuttavia non è mai specificata la natura. La spiegazione più verosimile di tale omissione, dal momento che la controparte romana mostra di accettare subito questa “parentela”, potrebbe risiedere proprio nel fatto che non sono necessarie precisazioni: nel senso che entrambe le città possano per così dire automaticamente riconoscersi nel mito di Enea, Lampsaco come terra di origine dell'eroe, Roma come città derivata dalle sue peregrinazioni in Occidente. Lampsaco è in ogni caso una delle città che costituiscono il κοινόν religioso centrato sul santuario di Athena Ilias della nuova Ilio<sup>38</sup>, e questa circostanza – cioè il collegamento con Ilio – potrebbe apparire sufficiente a legittimare il richiamo al mito troiano.

In effetti i rapporti fra Roma e Ilio, stretti all'insegna della parentela mitica, sembrano aver avuto inizio qualche tempo prima. Ad un momento imprecisabile, ma in ogni caso anteriore all'inizio del regno di Antioco III, risale la lettera, “scritta in greco”, con la quale Roma avrebbe «promesso ad un re Seleuco l'amicizia e l'alleanza del senato e del popolo, alla sola condizione che assicurasse l'immunità da ogni carico (fiscale) agli Iliesi, suoi consanguinei»<sup>39</sup>. Di questa lettera, secondo Svetonio, dette lettura l'imperatore Claudio in senato per motivare la decisione di rimettere in perpetuo i tributi ai medesimi Iliesi. Gli Iliesi avrebbero poi figurato fra gli *adscripti* alla pace di Fenice (205 a.C.), con cui si chiude la “prima guerra macedonica” – aprendone addirittura la lista di parte romana<sup>40</sup>. L'attendibilità di entrambe queste notizie è contestata<sup>41</sup>, ma a favore dell'accettazione si può addurre anche la considerazione che difficilmente i Lampsaceni avrebbero potuto proporre una loro parentela, se quella degli Iliesi non fosse già stata ampiamente riconosciuta. Lo stesso argomento vale a maggior ragione se si

<sup>34</sup> Il. 26-27; 42-48; per l'ἀδελφότης fra Lampsaco e Marsiglia cfr. anche l. 54.

<sup>35</sup> Il. 48-69.

<sup>36</sup> Il. 69-77.

<sup>37</sup> Vd. Il. 18/19, 21, 25, 31, 55, 60 [in corsivo i luoghi in cui il termine è in gran parte integrato]; alla l. 31/32 è usato anche il termine di οἰκειότης (nella lettera di Lucio).

<sup>38</sup> Frisch 1978, 24.

<sup>39</sup> Suet. *Claud.* 25.3 (*consanguineos suos Ilienses*); cfr. Giardina 1997, 62 sg.

<sup>40</sup> Liv. 29.12.14.

<sup>41</sup> Cfr. ultimamente la discussione di Coppola 1994, 180-181 (favorevole ad accettarla); contrario invece ad es. Mastrocinque 1983a, 127-128.

prendono in considerazione gli episodi, ricordati da Livio, relativi alle prese di contatto con città della Troade – e in particolare con Ilio – da parte dell'esercito romano dopo lo sbarco in Asia<sup>42</sup>. Il più importante di questi episodi, quello che potrebbe definirsi il “pellegrinaggio” di Scipione Africano alla cittadella di Ilio, compare con grande enfasi anche nell'*Epitome* di Giustino delle perdute *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo<sup>43</sup>. Anche qui è difficile pensare che comandanti romani potessero prendere iniziative del genere senza che “il senato e il popolo romano” ne avessero da tempo creato le premesse diplomatiche e ideologiche – certamente anche sulla spinta di sollecitazioni provenienti dalla stessa cittadina della Troade.

### 3. *I Romani come barbari.*

Ci si può domandare quale risonanza possano aver avuto questi richiami troiani, specie i più antichi, anteriori al primo apparire di una forza militare romana nelle acque e sulle coste della Grecia vera e propria, nel modo di vedere e valutare Roma da parte dell'opinione pubblica greca del tempo. L'impressione è che abbiano agito nel senso di rafforzare l'idea che i Romani fossero barbari; certo non l'hanno indebolita. Come abbiamo anticipato, l'acarnano Licisco basava in effetti gran parte della sua argomentazione contro la richiesta etolica a Sparta di partecipare alla lega militare contro Filippo – siamo nel 210 a.C. – sul fatto che tale alleanza era egemonizzata da una città barbara: Roma, per l'appunto; Sparta avrebbe tradito i suoi più celebrati meriti storici nei confronti della grecità tutta se avesse accettato la responsabilità di aprire ora ai barbari d'Occidente quelle porte della Grecia che i suoi antenati avevano così eroicamente difeso contro i Persiani. Possiamo certo pensare che Polibio, lo storico che riporta questo discorso (insieme a quello di segno opposto dell'etolo Clenea) in una parte delle sue *Storie* scritta forse cinquanta anni dopo, lo caricasse di valenze e sfumature derivanti dall'esperienza dei fatti nel frattempo intercorsi; ma sarebbe ingiustificato dubitare che Licisco possa aver sviluppato argomenti di questo genere, che lo stesso contraddittore Clenea non contesta<sup>44</sup>.

La proposizione di tali argomenti appariva fra l'altro pienamente legittimata dall'odiosità (dal punto di vista greco) di una particolare clausola del

<sup>42</sup> Liv. 37.9.7; 37.37.2-3.

<sup>43</sup> Iust. 31.8.1-4. È notevole, come testimonianza di una percezione diffusa, nel mondo greco, dell'origine troiana dei Romani, il famoso oracolo relativo all'emersione dell'Isola Sacra, ricordato da Plutarco in *De Pythiae oraculis* 399C, dove essi sono definiti appunto Τρώων γεναί: siamo, sembrerebbe, attorno al 197 a.C. (Parke 1988, 131).

<sup>44</sup> Su questo discorso (e gli altri relativi al carattere barbaro dei Romani) cfr. Deininger 1971, 29 sgg.

trattato di alleanza anti-macedone stipulato fra i Romani e gli Etoli<sup>45</sup>, al quale gli Spartani erano ora invitati ad aderire: quella in base alla quale la parte mobile – e specialmente le persone – della preda bellica realizzata dagli alleati sarebbe stata di proprietà romana, mentre agli Etoli sarebbe spettata la parte non asportabile, terre e case. Questa clausola aveva già mostrato, al momento in cui Licisco pronuncia il suo discorso, i suoi effetti facilmente prevedibili: la vendita in schiavitù – ad opera dei Romani – degli abitanti di alcuni centri acarnani saccheggianti. Ma avrebbe continuato a mostrarne anche in seguito, quando la stessa sorte colpì popolazioni greche molto meno periferiche, come gli abitanti di Egina e di Oreo nell'Eubea. E furono questa volta i Rodiesi, pur legati a Roma se non da trattati da vincoli operativi di antica data<sup>46</sup>, a qualificare senza mezzi termini questi loro “amici” dell'epiteto di barbari, in un altro non meno celebre discorso, quello pronunciato da Trasirate<sup>47</sup> in un contesto polibiano non ricostruibile con certezza, ma che apparteneva comunque al libro XI delle *Storie* (e quindi da collocare all'interno della stessa guerra, apparentemente poco prima della conclusione della pace di Fenice, del 205).

Anche in questo caso non sembra che ne siano seguiti incidenti diplomatici o obiezioni polemiche; così come quando, al concilio panetolico di Napatto della primavera del 199, i delegati macedoni cercano di dissuadere gli Etoli dal raccogliere l'invito romano a muovere di nuovo contro Filippo. È questa volta Livio (certamente da Polibio, che manca per questa parte) a riportare il loro discorso, nel quale si cerca di mettere in guardia dagli speciosi argomenti dei Romani. Essi ricordano ironicamente come sia stata mal tutelata la libertà delle città greche di Sicilia e Magna Grecia da coloro che pretendono ora di difendere quella di Atene o di altre comunità elleniche. Per esse non è certo la Macedonia a rappresentare un pericolo, ma proprio «questi stranieri (*alienigenae*), separati da noi più per la lingua, gli usi, le leggi che non da distanza di mare o di terra... Lasciate che legioni straniere (*externas*) si avvezzino a queste terre, e ne subirete il giogo... Cause minori possono per qualche tempo tenere divisi o alleati Etoli, Acarnani, Macedoni, tutta gente che parla la stessa lingua; ma con gli stranieri (*alienigenis*), con i barbari, tutti i Greci sono e saranno sempre in eterna guerra: sono nemici infatti per natura, che è sempre la stessa, e non per cause che continuamente mutano»<sup>48</sup>. Nel successivo intervento gli Ateniesi non contestano la definizione dei Romani come *alienigenae* e *barbari*, anche se rilevano che le de-

<sup>45</sup> Per una presentazione di questo trattato (del 212 o 211 a.C.) cfr. Moretti 1976, n. 87.

<sup>46</sup> Canali De Rossi 1997, n. 233.

<sup>47</sup> Pol. 11.4-5 (in particolare 5.7).

<sup>48</sup> Liv. 31.29 (trad. di C. Vitali, con modifiche).

vastazioni compiute da Filippo nel territorio dell'Attica tolgono peso ad argomenti di questo genere<sup>49</sup>; né la contestano i Romani stessi nell'intervento col quale si conclude il concilio<sup>50</sup>.

Del resto, dall'uso linguistico della commedia di Plauto sembra risultare una pacifica accettazione da parte dei Romani del proprio status, per chiamarlo così, di barbari: basta pensare al celebre *Plautus vortit barbare* del Prologo del *Trinummus*<sup>51</sup>, e ai numerosi altri passi plautini, anche di qualche decennio più tardi, nei quali col termine *barbari* si allude ai Romani (e con *barbaria* all'Italia)<sup>52</sup>; Catone peraltro si rende conto del carattere spregiativo, dal punto di vista greco, della definizione, e chiaramente se ne sente offeso<sup>53</sup>. In ogni caso i Romani rivendicano orgogliosamente di fronte ai Greci, e anche in senso anti-greco, la loro natura di Troiani. Così, nel racconto liviano dell'istituzione dei *ludi Apollinares*, troviamo documentata una lettura romana del mito delle origini troiane, che ne sottolinea gli elementi di opposizione alla Grecia; risultò infatti dalla ricognizione dei testi profetici noti come *Carmina Marciana*, fatta nel 212 a.C. per disposizione del senato, che l'esito infausto della battaglia di Canne vi era prevista in questi termini: *Amnem, Troiugena, fuge Cannam, ne te alienigenae cogant in campo Diomedis conserere manus...*<sup>54</sup>. E allo stesso modo dovranno leggersi le dediche apposte da Flaminino ai propri donativi delfici, quali risultano da un passo della plutarchea *Vita di Flaminino*, sul cui contesto torneremo più avanti. «Tito stesso fu molto orgoglioso d'aver liberato la Grecia: offrendo infatti a Delfi degli scudi d'argento e il proprio grande usbergo, vi fece incidere queste parole: 'Figli di Zeus che godete delle veloci cavalle, Tindaridi signori di Sparta: un dono grandissimo vi diede Tito, discendente di Enea, costruendo la libertà per i figli dei Greci'. Anche ad Apollo dedicò una corona d'oro con questa iscrizione: 'Questa corona d'oro posò sulle ambrosie chiome del figlio di Latona il grande condottiero degli Eneadi. Tu che da lungi saetti, concedi al divino Tito la gloria del valore'»<sup>55</sup>. Non può essere casuale questa sottolineatura delle proprie origini troiane nel momento stesso in cui si concede la libertà alla Grecia. Nel pensiero di Flaminino questa concessione doveva essere interpretata come una quintessenza di magnanimità: i Romani avrebbero anche potuto approfittare della vittoria sulla Macedonia per vendi-

<sup>49</sup> *Ibid.* 31.30.

<sup>50</sup> *Ibid.* 31.32.

<sup>51</sup> Plaut. *Trinummus* 19; cfr. *Asinaria* 11, *Maccus vortit barbare*.

<sup>52</sup> Cfr. *Miles gloriosus* 211, *poetae... barbaro* (Nevio); *Poenulus* 598, *barbaria* (Italia); *Captivi* 883, *urbes barbaricas* (città italiche); *Curculio* 150; *Stichus* 193; ecc.

<sup>53</sup> Plin. *NH* 29.14.

<sup>54</sup> Liv. 25.12.5 sgg.

<sup>55</sup> Plut. *Flam.* 12.7 (trad. D. Magnino).



carsi legittimamente sui “figli dei Greci” dell’antica distruzione della loro città di origine. Così in effetti sarà presentata qualche decennio più tardi dall’epigrammatista greco Polistrato la distruzione di Corinto ad opera di Mummio: «gli Eneadi lasciarono incompianti gli Achei che avevano incendiato la reggia di Priamo, sottraendo loro gli onori funebri»<sup>56</sup>.

#### 4. *Una via di mezzo fra Greci e barbari.*

L’argomento usato dagli Ateniesi contro Filippo ci ricorda però che la teoria, o meglio l’ideologia, della contrapposizione “naturale” fra Greci e barbari (alla quale si richiamava la delegazione macedone) era stata sì molto forte in Grecia per tutto il V secolo e fino ai primi decenni del IV (basta pensare ad Aristotele) – in concomitanza col periodo di massima pressione espansiva del mondo persiano; ma aveva poi cominciato a lasciare spazio ad una visione sostanzialmente diversa, quella secondo la quale l’elemento fondamentale della distinzione doveva essere identificato, piuttosto che con connotati naturali (come l’appartenenza ad un determinato ἔθνος), con la disposizione o meno ad acquisire una cultura che, pur essendo per definizione greca, a nessuno, neppure ai Greci, era offerta in modo per così dire automatico. Un’idea di questo genere si può forse trovare già in Isocrate, il quale dichiara nel *Panegirico* (380 a.C.) che la vera gloria di Atene consiste nell’aver fatto sì «che il nome di Elleni designi non più la stirpe, ma il modo di pensare, e che siano chiamati Elleni non quelli che hanno la nostra stessa origine, ma quelli che hanno in comune con noi la nostra cultura»<sup>57</sup>. È stata però soprattutto l’età che ha seguito le imprese di Alessandro a vedere applicato concretamente questo principio in tutte le aree geografiche nelle quali si è poi consolidato, con l’instaurazione delle monarchie ellenistiche, il dominio politico dell’élite macedone. Il fenomeno non può certo essere descritto o analizzato in questa sede, ma vale la pena di ricordare un aneddoto famoso, nel quale si riassume emblematicamente la problematica che ci interessa.

Racconta dunque Strabone, a chiusura del primo libro della sua *Geografia*, all’interno di una polemica con Eratostene relativa al modo di distinguere le zone abitate nella descrizione geografica, che Eratostene stesso avrebbe negato il valore di una distinzione in tale sede fra Greci e barbari, polemizzando a sua volta con chi aveva dato ad Alessandro il famoso consi-

<sup>56</sup> AP 7.297.5-6 = HE 3052 s. Cfr. Touloumakos 1971, 24.

<sup>57</sup> Isocr. *Paneg.* 50 (trad. di F. Cassola); su questo passo cfr. anche Asheri 1997, 13, e, con un’interpretazione diversa e probabilmente più corretta («gli unici Greci ad essere genuinamente tali sono quelli che hanno assorbito la cultura ateniese»), Most 1997, 1346-1347; 1351-1352. Sulla possibilità che popolazioni barbare si ellenizzino cfr. comunque Isocrate, *Evag.* 49-50 (365 a.C.).

glio<sup>58</sup> di «trattare i Greci come amici e i barbari come nemici»; consiglio che Alessandro non avrebbe in realtà seguito, «accogliendo con favore e beneficiando quanti poteva tra gli uomini di valore». L'argomento, riportato da Strabone, che secondo Eratostene militava a favore della decisione di Alessandro, era che «in effetti molti dei Greci sono spregevoli (κακοί), mentre molti dei barbari sono civili (ἀστέῖοι), come gli Indiani e gli Ariani, o ancora i Romani e i Cartaginesi, che hanno degli ordinamenti politici così splendidi»<sup>59</sup>. Strabone sosteneva che in realtà Alessandro aveva seguito il senso, se non la lettera, del consiglio: «presso gli uni (sc. i Greci) infatti domina l'ordine, il senso politico, e tutto ciò che si accompagna all'educazione e al ragionamento, mentre presso gli altri (sc. i barbari) il contrario»; in tal modo negando l'evidenza delle simpatie "orientali" di Alessandro. Ma quello che qui interessa sottolineare è che per Eratostene l'ordinamento politico romano era già molto prima di Polibio un modello di perfezione, ed era di per sé la prova di quanto fosse angusta la posizione di chi pensava di poter riproporre la contrapposizione Greci/barbari come strumento di classificazione dei popoli.

È difficile dire se ad un'idea del genere fosse ispirata la decisione, presa nel 228 a.C. dai Corinzi, di ammettere i Romani ai giochi istmici, che Polibio colloca nel contesto di una ricognizione dei movimenti diplomatici romani al tempo della prima δόβασις in Grecia<sup>60</sup>. Certo le testimonianze polibiane sopra esaminate indicano che nell'opinione pubblica greca i Romani continuavano ad essere considerati barbari, con tutte le implicazioni politiche e propagandistiche del caso, ancora decenni più tardi; e non c'è bisogno di ricordare che in piena età augustea è per sradicare un'idea del genere che Dionigi di Alicarnasso ritiene di dover scrivere le sue *Antichità romane*<sup>61</sup>. È importante in tale contesto un passo come quello celebre in cui Plutarco (presumibilmente da Polibio<sup>62</sup>, ma non senza aggiungere qualcosa di proprio, come si vedrà meglio più avanti) riferisce le riflessioni dei Greci nella lunga notte seguita alla proclamazione della loro libertà da parte di Flaminio, ai giochi istmici del 196. Al centro di tali riflessioni un paradosso: quegli stessi Greci tradizionalmente ossessionati dalla preoccupazione per la libertà, al

<sup>58</sup> Si trattava di Aristotele, secondo Plutarco (*De Alexandri Magni fortuna aut virtute* 1.6, 329B).

<sup>59</sup> Str. 1.4.9; sul passo cfr. Momigliano 1980, 6 e 18 (datazione al 240-230 a.C.); Thollard 1987, 29-31; Desideri 1992a; ultimamente Nippel 1996, 179; Hartog 1996, 111 sgg.; Gabba 1998.

<sup>60</sup> Pol. 2.12.8 (cfr. Gabba 1976 = 1993b, 111; Forte 1972, 13-14); la notizia è amplificata in Dione Cassio (Zon. 8.19).

<sup>61</sup> D.H. AR 1.4; cfr. Gabba 1996, 171 sgg.; Hartog 1996, 183 sgg.

<sup>62</sup> Cfr. Pol. 18.46.14.

punto di aver combattuto per essa una serie continua di guerre, si trovavano ora liberi (dai Macedoni) praticamente senza aver versato una goccia di sangue, grazie ai Romani. Tutti i grandi condottieri greci, che avevano vinto famose battaglie, le avevano vinte in realtà per asservire la Grecia. «Viceversa uomini di una stirpe diversa, che sembrano avere pochi ed esili rapporti di antica comunanza d'origine con la Grecia, dai quali non ci sarebbe stato da aspettarsi che potesse derivarle qualche vantaggio anche solo con una parola o un consiglio, proprio questi con grandissimi pericoli e fatiche l'avevano sottratta a odiosi padroni e tiranni, rendendola libera»<sup>63</sup>.

Le tradizioni mitiche, diventate da Pirro in poi un argomento di separazione, piuttosto che di unificazione, fra Greci (Achei) e Romani (Troiani) si stavano in effetti rapidamente trasformando per i Romani stessi, come si è visto, in strumento di un'autopercezione che tendeva a escludere l'elemento greco, e a contrapporsi ad esso. Ma il loro comportamento sorprendente nei confronti del mondo greco sembrava tradire il desiderio di impostare i rapporti con esso in termini del tutto particolari, e in qualche modo implicava il riconoscimento di una differenza dei Greci rispetto a qualunque altro popolo. Per i Greci i Romani restavano comunque *ἄλλόφυλοι*, che è un modo eufemistico per dire barbari; ma – a far uso della concettualizzazione eratostenica – si doveva trattare di quel tipo di barbari che istituzioni, costumi, ma anche atteggiamenti politici collocavano di diritto in una categoria per così dire intermedia<sup>64</sup>. Molto più tardi, in piena età augustea, Strabone ci presenta questo concetto in forma esplicita, quando, polemizzando con Eforo, contrappone il modo romano di trattare con i Greci a quello che avevano avuto gli stessi Greci (in particolare i Tebani) nei confronti dei loro “connazionali”. L'egemonia dei Tebani sulla Grecia era fallita, aveva osservato Eforo, «perché si erano curati solo della virtù militare, trascurando gli aspetti civili dei rapporti fra gli uomini. Ma avrebbe dovuto precisare – aggiungeva Strabone – che quest'ultimo elemento è utile con i Greci, mentre con i barbari la forza è più utile della ragione. Così i Romani, in età antica, combattendo con popolazioni selvagge, non avevano alcun bisogno di un'educazione siffatta, mentre a partire dal momento in cui cominciarono ad avere contatti con popoli e stirpi civili puntarono all'acquisizione anche di quella, diventando così padroni del mondo»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> Plut. *Flam.* 11.4 (cfr. Forte 1972, 73 n. 110).

<sup>64</sup> Cfr. Gabba 1974 = 1993, 27.

<sup>65</sup> Str. 9.2.2 (cfr. Forte 1972, 185-186; Ferrary 1988, 507 sgg., con riferimento alla probabile matrice posidoniana). Naturalmente, per Strabone i Romani continuano ancora al suo tempo l'opera di “civilizzazione” dei barbari d'occidente (cfr. specialmente 2.5.26, Biraschi 1998, e Hartog 1996, 203 sgg.).

Già Polibio deve aver avuto una posizione di questo genere: certo sulla base di considerazioni di ordine pratico, che suggerivano l'opportunità di non esasperare sul piano ideologico un contrasto politico fra i due popoli che alla metà del secolo appariva definitivamente risolto a favore di Roma; ma probabilmente anche per l'autentica convinzione, maturata nei decenni di residenza romana, che esistessero i presupposti per un'*interpretatio Graeca* almeno di alcuni aspetti importanti di quel mondo<sup>66</sup>. La propensione a far propri i valori del mondo greco poteva spiegare del resto gli atteggiamenti filellenici di una parte significativa della sua élite politica – pur se debba considerarsi troppo schematica la tradizionale (e già antica) contrapposizione fra filelleni e antielleni. In tal senso potrebbe essere letta la reticenza, a dire il meno, di Polibio circa la leggenda delle origini troiane, quale emerge, oltre che dalla mancata menzione di Enea, anche dalla già ricordata polemica con Timeo a proposito dell'"Equus October"<sup>67</sup>; tale leggenda stava ormai assumendo a Roma caratteri decisamente anti-greci. Molto più significativa, in positivo, la sua accentuazione della disponibilità, e del volenteroso interesse, dei Romani a recepire la cultura greca, come si vede in particolare nei passi in cui Polibio ripercorre la storia dei suoi rapporti "educativi" con il giovane Scipione Emiliano, il figlio del vincitore di Pidna. Di per sé il fatto che in una storia rigorosamente pragmatica – per usare la terminologia dello stesso Polibio – sia inserita una sezione così scopertamente autobiografica fa pensare all'urgenza di un particolare messaggio. Ma quando si guarda ai contenuti di questa sezione, si capisce che Polibio intende in effetti proporvi, attraverso la rievocazione di una vicenda specifica, quella che potrebbe essere una configurazione ideale del ruolo della Grecia in un mondo egemonizzato da Roma: una competenza di tipo educativo nei confronti dell'élite romana, nella quale i valori tradizionali che hanno fatto grande la città non vadano perduti, ma vengano anzi meglio fondati in una rinnovata consapevolezza di una missione imperiale<sup>68</sup>.

Per quanto riguarda la questione delle origini della città, Polibio poteva ben sentirsi legittimato dal taglio contemporaneistico e pragmatico della sua *Storia* a sorvolare su di esso e a trattarlo in modo evasivo; ma almeno sul piano ideologico il problema restava, tanto più in quanto i Romani continuavano sulla loro strada di incorporazione del racconto di Enea – costruito in senso anti-greco – all'interno del proprio mito "nazionale".

<sup>66</sup> Così ad esempio l'interpretazione come "costituzione mista" della struttura costituzionale romana (su cui cfr. il saggio di Gabba 1998).

<sup>67</sup> Cfr. Musti 1974, 130 sgg. (con bibliografia precedente).

<sup>68</sup> Pol. 31.23-30; cfr. Ferrary 1988, 539 sgg. È notevole che, secondo quanto testimonia Cicerone (*De re publica* 4.3), Polibio considerasse una grave carenza dell'ordinamento politico romano la mancanza di un sistema educativo.

### 5. Cicerone e l'idea di un rapporto speciale tra Greci e Roma.

È dubbio che già a Polibio debba esser fatta risalire l'idea – che si trova in Cicerone, e in forma per così dire sistematica nelle *Vite* di Plutarco – secondo la quale esisterebbe un rapporto privilegiato, un vero e proprio parallelismo per così dire bipolare, fra Greci e Romani, tale che l'integrazione “funzionale” fra i due popoli possa esser considerata come un fenomeno unico nella storia, diverso da qualunque altro processo di natura che noi definiremmo acculturativa<sup>69</sup>. Un'idea del genere potrebbe essere di origine romana, e forse è apparsa chiara proprio a Cicerone, nei cui testi di fatto la troviamo per la prima volta. È qui il caso di ribadire che il livello del nostro discorso è quello della riflessione sul modo in cui gli antichi hanno interpretato il fenomeno dell'acculturazione greco-romana, in particolare in quanto essa serva a evidenziare aspetti dell'autocoscienza greca nel contesto romano; e non quello della ricognizione dei suoi concreti elementi costitutivi. Da questo punto di vista inoltre è evidentemente opportuno, anche se difficile, cercare di valutare separatamente l'apporto dato alla riflessione greca da quella romana – che a partire da un certo momento è significativa – in quanto questa è comunque prioritariamente finalizzata, anche se attraverso un confronto con l'identità greca, ad una definizione di quella romana<sup>70</sup>.

Non si può dunque fare a meno di ricordare almeno gli elementi essenziali, e più generali, del discorso che Cicerone fa sui Greci, o meglio sul peculiare rapporto che lega Roma alla Grecia: un rapporto tanto vitale quanto pericoloso, nella misura in cui da quella stessa inesauribile ricchezza intellettuale che la seconda può offrirle, la prima rischia di derivare contemporaneamente lo smarrimento dei motivi originari della propria grandezza. Da qui l'impegno costante che Cicerone dedica a porre in rilievo l'irriducibilità e l'autonoma dignità dei valori romani, nonché la qualità e la quantità delle risorse di cui il popolo romano dispone, che gli consentirebbero di superare agevolmente il greco anche sui terreni da questo preferiti, solo che reputasse utile misurarsi anche su quelli<sup>71</sup>. Tuttavia è chiaro che Cicerone giudica proprio preciso dovere – almeno nei momenti o nei periodi nei quali non per propria scelta gli viene meno la possibilità di operare in senso direttamente politico – di promuovere la diffusione a Roma della cultura greca: un sistema di conoscenze e di valori che, opportunamente adattato al *mos* romano, e integrato in esso, è in grado di assicurare la crescita intellettuale e morale dei suoi concittadini.

<sup>69</sup> Hartog 1996, 180.

<sup>70</sup> Questo è in effetti il punto prospettico da cui si colloca ad es. Gruen 1992.

<sup>71</sup> Vd. specialmente il *Proemio* delle *Tusculanae*.

Mai forse la paradigmaticità della παιδεία greca è affermata con tanta decisione e partecipazione come in un passo famoso della prima lettera al fratello Quinto (60-59 a.C.), dove Cicerone lo ammonisce delle responsabilità che gli incombono come governatore della provincia d'Asia. «Se la sorte ti avesse collocato al governo di Afri, o Ispani, o Galli, genti selvagge e barbare, la tua umanità ti richiederebbe comunque di provvedere alle loro esigenze, ai loro interessi, e alla loro salute; ma dal momento che abbiamo la responsabilità di quella stirpe di uomini a partire dalla quale l'umanità stessa – oltre a risiedervi stabilmente – si ritiene sia pervenuta agli altri, è evidente che dobbiamo in modo particolarissimo ricambiarla a coloro dai quali l'abbiamo ricevuta. Non mi vergogno di dire addirittura questo – dato specialmente che la mia vita e le mie azioni sono e sono state tali da non consentire alcun sospetto di pigrizia o di leggerezza – che tutto quello che ho conseguito l'ho ottenuto grazie a quegli studi e a quelle arti che ci sono stati trasmessi dai monumenti e dalle discipline della Grecia. Motivo per cui, al di là della generica lealtà che si deve a tutti, sono convinto che con questa stirpe di uomini siamo tenuti a manifestare una disponibilità del tutto particolare a mostrare ciò che abbiamo appreso, perché sono quelli stessi dai quali siamo stati educati»<sup>72</sup>.

Si può pensare che il carattere privato (o semi-privato) della comunicazione abbia spinto Cicerone a dichiarare più di quanto sarebbe stato disposto a fare in pubblico. Viceversa avrà operato in senso opposto, cioè esasperandone il “nazionalismo”, la destinazione ad un largo pubblico di altri pronunziamenti di Cicerone, di natura ben diversa. In questa categoria rientra ad esempio l'altrettanto celebre uscita polemica del secondo libro del *De republica* (51 a.C.)<sup>73</sup> contro la tradizione del discepolato pitagorico di Numa. Alla domanda esplicita – questo discepolato è vero o è falso? – di Manilio, Scipione Emiliano, il vero protagonista del dialogo e portaparola di Cicerone, ribatte con inconsueta durezza: «Tutto ciò, Manilio, è falso, e non soltanto inventato, ma per di più inventato in maniera ignorante e assurda; non si può infatti sopportare nella menzogna quello che non soltanto è inventato, ma che vediamo non aver nemmeno avuto la possibilità di accadere». Segue la dimostrazione dell'impossibilità cronologica di un incontro fra Pitagora e Numa, mentre la riflessione conclusiva di Manilio scopre la vera posta in gioco della discussione: «Per gli dèi immortali, qual grosso e radicato sbaglio degli uomini è mai questo! Eppure non mi dispiace che non si sia stati

<sup>72</sup> Cic. *ad. Q. fr.* 1.1.27-28; cfr. Ferrary 1988, 511 sgg.

<sup>73</sup> La scena del dialogo naturalmente riporta indietro al 129 a.C.

istruiti in arti importati da oltremare, sibbene in originali e patrie virtù»<sup>74</sup>. Altrettanto e più duri i toni di Livio<sup>75</sup>, mentre i Greci Dionigi e Plutarco prudentemente si defileranno<sup>76</sup>, non senza tuttavia mostrare forte scetticismo sul valore di calcoli cronologici applicati ad epoche così remote. È abbastanza chiaro che il rifiuto di questa tradizione, presumibilmente già a partire dalla metà del II secolo a.C., rispondeva all'esigenza di affermare l'importanza che avevano avuto nella storia di Roma i valori romani, o latini, o sabini, contro una tendenza opposta a dare la priorità all'elemento greco; una tendenza, bisogna aggiungere, che era stata largamente condivisa a Roma fino a poco tempo prima<sup>77</sup>, ma che doveva essere contrastata nel momento in cui l'invasione culturale greca minacciava di compromettere la stessa identità romana.

Diventava a questo punto importante riesaminare i rapporti cronologici che erano intercorsi fra le due culture – un problema che già si era posto Polibio, da un punto di vista per così dire scientifico, ma andava ora ripreso con una maggiore consapevolezza delle sue implicazioni ideologiche<sup>78</sup>. Cicerone paga generosamente nello stesso contesto del *De republica* – con le parole di Scipione – il suo debito di riconoscenza nei confronti del «nostro Polibio, nessuno più del quale fu diligente nelle ricerche cronologiche»<sup>79</sup> (bisogna pensare che a questa data erano già disponibili i *Chronica* di Cornelio Nepote); ma il quadro d'insieme che egli qui configura della cronologia relativa dei due mondi – e dei loro rari momenti d'incontro – sembra andare molto al di là del campo d'interessi dello storico greco. Cicerone svolge un ragionamento che pretende di ricavare dalla divinizzazione di Romolo argomenti a favore della grandezza del primo re di Roma, e del popolo romano stesso. La credenza nella sua immortalità, egli dice, si sviluppò in un'epoca in cui «la vita umana era già avanzata e perfezionata dall'esperienza e dalla rifles-

<sup>74</sup> Cic. *De republ.* 2.28-29. C. Ampolo mi ricorda giustamente che nello stesso *De republica* (2.34) Cicerone viceversa enfatizza l'origine corinzia di Tarquinio Prisco (da Demarato); sembra perciò chiaro che Cicerone non intendesse tanto negare la presenza di influenze greche a Roma già in età regia, quanto tutelare la specificità del patrimonio etico-politico romano-italico nel suo nucleo originario (quale si esprimeva appunto nella figura di Numa).

<sup>75</sup> Liv. 1.18.2-4. Non deve sorprendere che qualche decennio più tardi Ovidio (*Metamorfosi* 17.7 sgg.) riproponga la versione tradizionale: il panorama culturale e ideologico romano è completamente mutato nella tarda età augustea (ringrazio il collega ed amico Mario Labate per un prezioso scambio di idee sulla questione).

<sup>76</sup> D. H. *AR* 2.59; Plut. *Num.* 1; 8. Per una discussione sull'origine della tradizione, e la sua storia, cfr. Gabba 1967, 155-164.

<sup>77</sup> Cfr. le considerazioni di Plutarco nel già citato cap. 8 della *Vita di Numa*.

<sup>78</sup> Per quanto segue cfr. Desideri 1992b, 4481 sgg. [*infra*, saggio n. XV].

<sup>79</sup> Cic. *De rep.* 2.27 (= Pol. 6.11a.5); più generale lode a Polibio (e Panezio) per l'esperienza politica a 1.34.

sione» – molto lontana cioè dalle età fantastiche delle origini, quando era più facile che si attribuisse una natura divina a uomini dotati di grandi qualità. In effetti, «tanta fu in lui la forza dell'ingegno e della virtù che il rozzo Giulio Proculo credette intorno a Romolo ciò che già da molti secoli gli uomini non avevano più creduto intorno a nessun altro mortale»: Romolo cioè, apparso-gli sul Quirinale, gli avrebbe dichiarato di essere un dio e di chiamarsi Quirino<sup>80</sup>. La divinizzazione avvenne dunque in un'epoca di pieno razionalismo, perché il popolo romano, nonostante fosse nato da poco, alla morte del fondatore Romolo era “già adulto e quasi virile”. Alla base di queste considerazioni l'idea – o, nel modo di esprimersi di Scipione-Cicerone, il fatto – che quando Roma fu fondata la Grecia, dove fiorivano ormai le lettere e le scienze, già da un pezzo aveva smesso di divinizzare uomini, avendo assunto un atteggiamento del tutto razionalistico. Non sembra sfiorare Cicerone l'idea che il tempo di Roma sia diverso dal tempo della Grecia: ovvero che la divinizzazione di Romolo possa per l'appunto costituire la prova di un'originaria fase fantastica nella storia della città.

Ciò che in ogni caso più interessa dal nostro punto di vista è che nel *De republica* il rapporto fra Grecia e Roma è considerato allo stesso tempo esclusivo (altri popoli non vi sono ammessi) e totalizzante (la somma dei due popoli realizza il complesso dei valori umani). È significativo in tal senso lo scambio di battute fra Scipione e Lelio con cui presumibilmente si chiudeva, con i Romani, l'elenco dei popoli barbari presso i quali si era potuta riscontrare la forma di governo monarchica. «SCIPIONE ... Or dunque, Romolo fu forse re di barbari? LELIO Se come dicono i Greci che tutti sono o Greci o barbari, temo che sia stato re di barbari; ma se poi il nome dobbiamo darlo ai costumi e non alla lingua, non considero i Greci meno barbari dei Romani»<sup>81</sup>. Qui viene rivendicata, in uno spirito erastostenico (se non già isocrateo) l'opportunità del superamento di una concezione angustamente etnica di grecità e barbarie; ma la rivendicazione avviene ad esclusivo beneficio del popolo romano. Secondo Cicerone le vicende attraversate dalle due diverse ma convergenti realtà culturali e politico-istituzionali della Grecia e di Roma – e solo da quelle – si collocano in un ordine cronologico che è unico, anche se quelle realtà hanno conosciuto (e conoscono) delle sequenze differenziate: è chiaro infatti dai passi sopra esaminati che la Grecia si è sviluppata e pienamente realizzata prima di Roma – come è affermato del resto anche nell'ultimo contesto ricordato, quando si dice che al tempo di Romolo «la Grecia era ormai prossima alla vecchiaia»<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Cic. *De rep.* 2.20.

<sup>81</sup> *Ibid.* 1.58.

<sup>82</sup> *Ibid.*



Questo secondo aspetto appare approfondito (anche correggendo affermazioni precedenti) in anni più tardi, certo sulla spinta delle più accurate indagini cronologiche svolte nel frattempo da T. Pomponio Attico, il cui *Liber Annalis* fu noto a Cicerone nel 47, già nell'“esilio” di Brindisi o subito dopo il ritorno a Roma<sup>83</sup>. Attico non a caso soppianta Polibio come autore di riferimento di Cicerone per i problemi di questa natura<sup>84</sup>, come mostra fra l'altro – al di là dei numerosi riconoscimenti espliciti – l'abbandono del sistema di datazione per Olimpiadi, a favore di quello *ab urbe condita*. Secondo la testimonianza di Plutarco, Cicerone stesso avrebbe progettato in questo periodo, ma non realizzato, una «storia nazionale inframmezzata di molti dati storici greci»<sup>85</sup>. Certo è che all'inizio del *Brutus* (primi mesi del 46 a.C.) Cicerone traccia un sintetico quadro di storia dell'oratoria greca, il cui scopo primario sembra essere quello di mostrare come l'oratoria, che pure è uno dei vanti della cultura greca (o meglio ateniese), si sia sviluppata ad Atene molto tardi rispetto alle altre arti. «Non vedi allora, in quella stessa città in cui l'eloquenza è nata ed è stata nutrita, quanto tardi essa sia uscita alla luce? Giacché, prima dell'età di Solone e di Pisistrato, di nessuno è stata tramandata alla memoria la facondia. Ma costoro, riguardo all'età del popolo romano, devono apparire come dei vecchi; invece, se si contano le generazioni degli Ateniesi, come dei giovani. Infatti, anche se fiorirono all'epoca del regno di Servio Tullio, tuttavia allora Atene esisteva già da molto più tempo che Roma a tutt'oggi»<sup>86</sup>. In altri termini l'oratoria a Roma si è sviluppata prima che ad Atene (a Solone e Pisistrato corrisponderebbe infatti, a Roma, lo stesso Cicerone), e quindi in questo campo la cultura romana può essere considerata superiore a quella greca.

Prima di venire al parallelismo cronologico e situazionale istituito fra Temistocle e Coriolano, con cui il passo si chiude, osserviamo subito che siamo qui, molto più chiaramente che nel *De republica*, di fronte all'idea di un'affinità – sfasata nel tempo – fra l'evoluzione di Atene (ovvero della Grecia) e quella di Roma: un'idea, vale la pena di anticipare, che avrà poi un ruolo importante nelle *Vite* di Plutarco. Roma sembra cioè ripercorrere, secondo Cicerone, anche se a tappe più veloci, le orme dello sviluppo greco. Ciò però non avviene (e soprattutto non è avvenuto) perché i Romani consapevolmente o inconsapevolmente imitano (o abbiano imitato) i Greci, o se li siano posti come modelli; si tratta di un parallelismo per così dire naturale – pur non essendo semplicemente riconducibile ad un'universale legge biolo-

<sup>83</sup> Narducci 1995, 14.

<sup>84</sup> Cfr. la definizione di Attico come «la più scrupolosa autorità in materia di cose romane» (sc. in ambito storico) (Cic. *Brut.* 44).

<sup>85</sup> Plut. *Cic.* 41.1

<sup>86</sup> Cic. *Brut.* 39; cfr. anche 26, 27, 29.

gica – che non esclude differenze anche rilevanti fra i rispettivi caratteri e comportamenti, ma è comunque tale da configurare – di nuovo – fra i due popoli un rapporto biunivoco, dal quale tutti gli altri sembrano esclusi. È a un'idea del genere che potrà ricondursi la riflessione su Temistocle, col quale Cicerone conclude questa sorta di carrellata sulla fase di formazione dell'oratoria greca. «Seguì nel secolo successivo Temistocle, molto antico rispetto a noi, ma non poi così vetusto in rapporto agli Ateniesi. Visse infatti quando la Grecia era al culmine della sua potenza, non molto dopo che la nostra città era stata liberata dal dominio dei re. Difatti la tremenda guerra contro i Volsci, cui prese parte Coriolano esule, fu all'incirca contemporanea della guerra contro i persiani, e simile fu la sorte dei due illustri personaggi: ambedue, dopo essere stati cittadini eccellenti, ingiustamente cacciati da un popolo ingrato si rifugiarono presso i nemici, e troncirono con la morte l'avventura cui li aveva trascinati il risentimento»<sup>87</sup>.

Lasciando stare la garbata polemica che segue fra Attico e Cicerone, relativa ai modi della morte dei due uomini e al «diritto dei retori di alterare la storia», ci si deve domandare per quale motivo, come osserva Attico, a Cicerone «torni tanto bene che in Temistocle e in Coriolano ogni cosa fosse compagna». La spiegazione più plausibile, per quanto generica, è che la contemporaneità di queste personalità dalla vicenda così simile venga proposta come una sorta di simbolo dell'affinità fra i due popoli. Vale la pena di osservare come sia diversa l'idea ispiratrice dell'opera biografica di Cornelio Nepote, nella quale alle vite dei grandi Romani vengono giustapposte, per blocchi tipologici, quelle dei grandi uomini “*exterarum gentium*”: Greci sì, ma anche Persiani o Cartaginesi, senza alcuna riconoscibile gerarchia fra di loro per quanto riguarda la relazione con i Romani.

#### 6. *Plutarco e l'impero greco-romano.*

Con ciò abbiamo in mano gli elementi utili per affrontare il problema del significato dell'opera più importante – dal punto di vista letterario – e più famosa di Plutarco, le *Vite parallele*: un'opera che ha evidentemente nell'idea di un rapporto privilegiato fra la Grecia e Roma il suo centro d'interesse e il suo motore intellettuale. Se i cent'anni, più o meno, intercorsi fra la morte di Cicerone e la nascita di Plutarco avevano sdrammatizzato, pur non facendolo scomparire, il tema della difesa dell'identità romana, non avevano certo diminuito l'attualità di quello del rapporto fra cultura greca e romana. Esso diventava anzi sempre più importante nell'ottica dei Greci, man mano che essi si riprendevano dall'annichilimento politico che avevano subito ad opera della potenza militare romana: quello che veniva ora in primo piano era in

<sup>87</sup> *Ibid.*, 41-42.

effetti il problema della ridefinizione di un'identità greca rispetto a Roma. Il contributo offerto da Plutarco alla sua soluzione è stato determinante, nonostante che né nelle *Vite* né nei *Moralia* si possa ritrovare un'esplicita teorizzazione di un impegno in tal senso, e in particolare una spiegazione del perché lo scrittore abbia ritenuto utile procedere per coppie di biografie, congegnate secondo un rigido schema bipolare, anziché per biografie singole. Non mancano però dichiarazioni e osservazioni sparse che consentano di farsene autonomamente un'idea.

Senza ripercorrerle analiticamente – un lavoro che è stato rifatto anche di recente<sup>88</sup> – riassumiamo senz'altro quelle che sembrano essere le implicazioni concettuali meno contestabili di un'opera che bene o male ha ripercorso, attraverso l'angolo visuale delle biografie di una cinquantina di grandi uomini, una gran parte della storia politica della Grecia fino al secondo secolo, da una parte, e di Roma fino alla fine della repubblica, dall'altra. L'idea di fondo più generale è forse quella che Greci e Romani partecipano di una cultura sostanzialmente affine, che Plutarco non dichiara mai effetto di un processo di acculturazione da parte romana; quale che ne sia il motivo, passioni, valori, costumi degli uni e degli altri trovano facilmente un denominatore comune, e possono essere definiti con gli stessi termini. La Grecia ha una storia più antica di Roma, ma le sequenze politiche che hanno avuto luogo nelle sue città più eminenti (Atene e Sparta) sono – di nuovo – analoghe a quelle che hanno avuto luogo a Roma; e questo fa sì che sia sensato istituire paralleli fra personaggi distanti tra loro di secoli, in quanto si sono in realtà trovati ad agire in situazioni simili, e i loro modi di rispondere ai rispettivi contesti storici costituiscono una parte importante del sistema comparativo di quella coppia. È inoltre pacifico che per Plutarco, come già per Cicerone, nel dittico Grecia-Roma si riassume il complesso dei valori di umanità; è un mondo a due valve per così dire speculari, al di fuori del quale non esiste nulla che possa integrarne la compiutezza in modo significativo. E va da sé, anche se Plutarco non ne fa ostentazione, che la Grecia rappresenta comunque la pietra di paragone sulla quale si misurano i valori comuni.

Con ciò, naturalmente, non si è detto tutto. Resta rilevante il problema delle condizioni della convivenza politica fra Greci e Romani, anche al tempo stesso in cui vive Plutarco. Il nostro autore soffre comunque – come si vede specialmente negli scritti di carattere politico – la subordinazione del mondo greco, e non sa ancora sentirsi, come avverrà per un numero sempre maggiore di intellettuali greci dalla metà del II secolo in poi, elemento costitutivo (e a poco a poco dominante) dell'impero di Roma. Da questo punto

<sup>88</sup> Cfr. Desideri 1992b e Scuderi 1996, 66. Le sedi privilegiate delle riflessioni plutarchee su questo tema sono naturalmente i *proemi* (o almeno alcuni di essi): cfr. Stadter 1988.

di vista è di rilevante interesse quanto emerge dall'analisi della coppia Filopemene-Flaminino, l'unica in cui siano messi a confronto due contemporanei, che per di più hanno avuto rapporti diretti fra di loro: per questo motivo questa coppia può essere considerata depositaria di un messaggio particolare, forse in qualche modo orientativa rispetto alle altre – specialmente se, come pare, è stata una delle prime ad essere composta<sup>89</sup>. È chiaro che essa vive della tensione ideale fra l'“ultimo dei Greci”, combattente infaticabile, ma alla fine sconfitto, in nome di un concetto di libertà che si rivela per l'ennesima volta incompatibile con l'unità politica del popolo greco, e il giovane esponente del popolo nuovo favorito dalla sorte, che del concetto incarna la versione destinata a prevalere, superando la contraddizione al prezzo di una delimitazione rigorosa, dall'esterno, dei margini di quella libertà. Il passo già sopra considerato, nel quale Plutarco si sofferma sui commenti dei Greci alla dichiarazione di libertà di Corinto, rende esplicita questa tensione, dando insieme la chiave di lettura della coppia stessa; in particolare è significativa la già ricordata sottolineatura della circostanza che tale libertà è stata ottenuta «quasi senza spargimento di sangue e senza lutti»<sup>90</sup>.

Flaminino appare a Plutarco come il prototipo del politico capace del comportamento che secondo Strabone ci si poteva augurare che i Romani tenessero nei confronti dei Greci. Ma a suo parere fu soprattutto fortuna dei Romani di poter disporre di un uomo come lui, al cospetto di un popolo «che non richiedeva un comandante che facesse ricorso per ogni evenienza alla violenza delle armi», e in situazioni «che potevano piuttosto essere risolte con la discussione e la persuasione»<sup>91</sup>; contro Filippo, al momento dello sbarco in Macedonia, era vitale per i Romani poter contare sull'aiuto dei Greci, e grande fu l'abilità di Flaminino nell'attirarsi le loro simpatie. Plutarco rivendica ai Greci un ruolo determinante nel successo romano su Filippo; non certo per l'aiuto militare degli Etoli, che viene del tutto sottovalutato, ma per il sostegno logistico e di opinione che fu offerto al comandante romano: la dichiarazione di libertà viene così a configurarsi come un'adeguata ricompensa per queste benemerenze. Non è certo un caso che proprio in questo contesto Plutarco faccia riferimento all'analogo provvedimento preso da Nerone “al nostro tempo”<sup>92</sup>: nonostante la conclusione rovinosa di quel regno, e la stampa negativa che di seguito lo connotò – e nonostante che il provvedimento stesso sia stato immediatamente revocato dopo

<sup>89</sup> Jones 1966, 68. Su questa coppia cfr. ultimamente Swain 1988; Scuderi 1996.

<sup>90</sup> Plut. *Flam.* 11.4.

<sup>91</sup> *Ibid.* 2.2; cfr. anche 2.4.

<sup>92</sup> *Ibid.* 12.8; il provvedimento è ricordato (come attenuante per i crimini dell'imperatore) anche in Id., *De sera numinis vindicta* 32, 568A.

la morte dell'imperatore – sembra evidente che Plutarco consideri la concessione di libertà e immunità all'Acaia un atto dovuto, sulla base delle condizioni che avevano caratterizzato l'istituzione dei primi rapporti fra Roma e la Grecia, appunto grazie all'opera di Flaminio. Numerosi altri passi di questa *Vita* mostrano i conseguenti sviluppi derivati secondo Plutarco da questa originaria impostazione<sup>93</sup>.

Quella che qui si delinea è dunque l'idea di un particolare tipo di *consortium imperii*, nel quale la funzione specifica dei Greci dovrebbe essere quella di una legittimazione del dominio romano – e relativa assunzione e promozione di consenso nei confronti di esso – in cambio di un privilegio di libertà, anche se non illimitata come un tempo. L'accostamento tra Filopemene e Flaminio, espressione emblematica della sostituzione a un modo vecchio di uno nuovo di concepire la libertà, potrebbe voler significare un richiamo alle regole a quel tempo fissate della convivenza tra Romani e Greci in un impero comune. Piacerebbe poter credere che sia stato muovendo da queste premesse che Plutarco ha sviluppato il suo programma di *Vite parallele*: almeno nel senso che la ricognizione degli elementi caratterizzanti del rapporto fra Greci e Romani, quali gli apparvero definirsi – attraverso il confronto fra due protagonisti come Filopemene e Flaminio – al momento del primo significativo contatto diretto fra i due popoli, costituì il punto di riferimento per una generale rivisitazione della loro storia secolare. Ma poiché la documentazione disponibile non consente certezze per quanto riguarda la cronologia relativa delle *Vite*, dovremo contentarci di porre la questione in termini di logica; senza che sia necessario manifestare nei confronti della cronologia il disprezzo che mostra Plutarco per chi vorrebbe negare, appunto per motivi cronologici, la storicità dell'incontro fra Solone e Creso<sup>94</sup>.

### 7. Bilinguismo romano e intellettualità greca

La formula biografica di Plutarco non ebbe seguito, nonostante la fortuna ininterrotta dell'autore, e delle sue *Vite parallele* in particolare. Corrispose ad un periodo in cui i Greci cercavano di ricostruirsi un'identità nell'impero, e fu superata da posizioni più radicali: dal III secolo in poi, e soprattutto a partire dalla rinascita di Bisanzio come Costantinopoli, cioè da quando

<sup>93</sup> Cfr. Id. *Flam.* 12; 15; 16 (interventi di Flaminio a tutela di varie comunità greche durante la guerra contro Antioco).

<sup>94</sup> «Io non sono disposto a rinunciare, sacrificandolo a sedicenti canoni cronologici, ad un racconto così famoso e così ben attestato, e soprattutto, che è la cosa più importante, così consono col carattere di Solone e con la sua nobiltà e saggezza; sono canoni continuamente ricorretti fino ai nostri giorni da un'infinità di persone, che non sono in grado di riportare ad una minima piattaforma comune di discussione i reciproci dissensi» (Id., *Sol.* 27).

l'Oriente ebbe una sua capitale, i Greci si sentirono sempre più come i veri Ῥωμαῖοι. All'origine, come abbiamo visto, quella del parallelismo era stata in effetti un'idea romana, ed era servita ad aprire a Roma, alla sua cultura, alla sua lingua, e alla sua nascente letteratura, uno spazio adeguato a quella che era diventata la sua supremazia politica. Se Fabio Pittore aveva potuto, alla fine del III secolo, scrivere tranquillamente in greco la sua storia della città, una generazione o due più tardi il vecchio Catone riteneva di dover ridicolizzare il senatore Postumio Albino per lo spirito servile con cui aveva scritto in un greco del resto approssimativo le sue storie<sup>95</sup>. I Romani, o almeno i loro esponenti più autorevoli, avevano ormai acquisito la consapevolezza e la convinzione che anche la lingua latina potesse essere impiegata con successo per esprimere contenuti elevati di pensiero, e l'ambizione di contendere in questo campo con i Greci. Così Catone scriverà in latino le sue *Origines*, con l'intento di inaugurare una storiografia romana che peraltro dovette aspettare a lungo per affermarsi. E più tardi Cicerone potrà teorizzare (ad esempio nel *Proemio* del *De finibus bonorum et malorum*) che la lingua latina può a buon diritto essere usata anche per la trattazione filosofica<sup>96</sup>, e ribadire nel *Proemio* del *De officiis* la necessità di «unire sempre *cum Graecis Latina*, non solo nella filosofia, ma anche nell'esercizio dell'eloquenza»<sup>97</sup>.

Anche il bilinguismo greco-romano, così come la concezione parallelistica alla quale esso si appoggiava, rimase peraltro un fenomeno con assoluta prevalenza romano, specie in ambito intellettuale – in quanto distinto da quelli dell'amministrazione e del diritto, nei quali per forza di cose l'apprendimento e l'uso della lingua latina rappresentò un *sine qua non* per i Greci. Nell'ultimo dei passi citati Cicerone si rivolgeva al figlio Marco, residente pro tempore ad Atene per i suoi studi di filosofia, ricordandogli l'opportunità di acquisire pari padronanza dell'una e dell'altra lingua; e in effetti almeno a partire dalla generazione anteriore a quella di Cicerone il viaggio di studio in Grecia sembra aver caratterizzato il curriculum educativo del giovane romano di buona famiglia<sup>98</sup>. Ma nella più tarda riflessione “tecnica” di un maestro come Quintiliano si troverà addirittura l'indicazione di cominciare dal greco l'educazione linguistica del bambino romano. «Non solo perché – precisa – il latino, che è più diffuso, lo assorbirà anche se noi non lo volessimo, ma anche perché egli deve essere istruito prima nelle discipline greche, dalle

<sup>95</sup> Pol. 39.1; per quanto segue cfr. Wallace-Hadrill 1998 e Cassio 1998.

<sup>96</sup> Vd. specialmente Cic. *De fin.* 1.4 sgg. (sul modo ciceroniano di rapportarsi alla filosofia greca cfr. Ioppolo 1998). Resta naturalmente l'idea della superiorità espressiva del greco: cfr. Canfora 1994, 23 sgg.

<sup>97</sup> Cic. *De off.* 1.1.

<sup>98</sup> Cfr. Id., *De or.* 2.1-4.

quali le nostre sono derivate»<sup>99</sup>. Dal seguito del passo si ricava che in verità l'uso corrente a Roma era quello di privilegiare il greco, tanto che Quintiliano appare piuttosto preoccupato di ridurre il periodo di tempo in cui lo si insegna da solo; possono infatti derivare da ciò – osserva – difetti nella pronuncia del latino e nel modo di esprimersi in quest'ultima lingua: difetti che in età successiva è difficile correggere.

Sarebbe tuttavia un errore pensare che l'istanza di fondo di Plutarco, quella per la quale si attribuiva ai Greci un ruolo essenziale nell'impero dei Romani, sia venuta meno con l'esaurimento di una formula biografica. Sempre più chiaramente nel corso del secondo secolo i Greci si assunsero il compito di "intellettuali", nel senso che si considerarono investiti del compito di sorvegliare l'esercizio del potere politico da parte dei Romani, riservandosi di concedere o negare legittimità all'imperatore che di volta in volta lo rappresentava, e operando conseguentemente per ottenergli il consenso da parte delle popolazioni, o al contrario per sottrarglielo. Non si può sostenere che sia stato questo il pensiero esclusivo o dominante degli uomini di cultura greci dell'epoca, ma è certo che una preoccupazione e un impegno del genere sono riscontrabili in Plutarco come in Dione di Prusa, in Elio Aristide come in Luciano, in Apollonio di Tyana come in Galeno, in Pausania come in Dione Cassio; in una parola, in tutti o gran parte di quelli che hanno concepito la loro attività come necessariamente legata al contesto socio-culturale nel quale si sono trovati ad operare. Da questo punto di vista, non è improprio riconoscere in particolare a Plutarco, proprio in quanto inventore del sistema delle *Vite parallele*, una funzione determinante nel creare le premesse per la nascita di una figura di questo genere. Il mondo greco accettò questa valorizzazione, e cercò di evitare di far entrare in conflitto la nuova figura di intellettuale con la sua antica e tradizionale dimensione civica: giacché anche il rilancio della città come centro di autonoma vita politica (ed economica) fu oggetto delle cure congiunte di imperatori romani e operatori culturali greci. In ogni caso gli eroi di Plutarco, greci e romani, poterono fornire un modello per l'uno e per l'altro tipo di impegno culturale.

<sup>99</sup> Quint. 1.1.12.





### III

#### FORME DELL'IMPEGNO POLITICO DI INTELLETTUALI GRECI DELL'IMPERO \*

##### 1. *Da Dionigi al Sublime: la crisi della polis.*

Tra le conseguenze della battaglia di Azio una di quelle comunemente più trascurate è la fine della polis, in quanto centro di autonoma vita politica. Non si trattò di una fine repentina; si può dire che veniva ora a compimento un lungo processo iniziato con l'ascesa politica della Macedonia, alla metà del IV secolo, proseguito con alterne vicende, e differenziazioni da luogo a luogo, per tutta l'età che noi chiamiamo ellenistica, e con un ritmo accelerato dal momento in cui Roma cominciò a imporre la sua egemonia in Oriente. Un sussulto in controtendenza si verificò in concomitanza con l'esplosione del fenomeno Mitridate. Ma il presentarsi sulla scena "internazionale" di una forza come quella del re pontico, che appariva, almeno in principio, in grado di opporsi vittoriosamente a Roma – e proprio per questo aprì, o riaprì, una dialettica politica all'interno delle singole città – fece consumare molto rapidamente ogni idea di recupero di un significato politico reale che in qualche città potesse essere stata concepita. Anzi, se si guarda a un aspetto importante della riflessione politologica e della prassi politica greca, come il ruolo che può o deve avere nel determinare le scelte della sua città l'uomo di cultura, in particolare il filosofo – un tema che riassume in sé l'idea della polis come costruzione intellettuale – l'episodio mitridatico provocò quella che, per l'importanza della città coinvolta, può essere considerata la prima denuncia clamorosa dell'esaurimento di quella figura: in effetti il disastro di Atene nella prima guerra mitridatica conservò poi a lungo un valore quasi esemplare<sup>1</sup>. Atene – così venne letta la storia già da Posidonio, contemporaneo dei fatti<sup>2</sup> – si era lasciata coinvolgere, contro Roma, in una politica suicida i cui promotori e sostenitori erano stati dei filosofi irresponsabili; facendo proprie parole d'ordine demagogiche, e assumendo poi i provvedimenti conseguenti, essi avevano governato la città con l'appoggio della plebe, finché l'assedio e l'assalto finale dei Romani non aveva riportato l'ordine sociale e politico nella città – un risultato felice e meritorio (Strabone 9.1.20), nonostante il grande spargimento di sangue. Prima che ad

\* «RSI» 110, 1998, 60-87.

<sup>1</sup> Appiano (*Mithr.* 110-111) ne trae occasione per una violenta tirata contro i filosofi in politica, che «hanno esercitato un potere più violento e tirannico dei normali tiranni».

<sup>2</sup> Vd. Desideri 1973. Il racconto base è naturalmente quello del *Mithridateios* di Appiano (108 sgg.).

Atene, in molte altre città, greche o ellenizzate, d'Asia Minore, l'avanzata di Mitridate aveva provocato contraccolpi dello stesso genere<sup>3</sup>; in quel contesto in effetti si erano realizzate condizioni favorevoli all'emergere di personalità dotate di qualità intellettuali, e specialmente oratorie<sup>4</sup>. Ciò comunque è documentato con sicurezza solo per un'epoca successiva, quando la persistente situazione di guerra civile romana – che proprio in Oriente fece registrare gran parte degli episodi militari più rilevanti – produsse una fioritura di intellettuali<sup>5</sup>, che fecero da punto di riferimento alle città, poste continuamente di fronte alla necessità di scegliere da quale parte schierarsi fra i numerosi “signori della guerra” che scorrazzavano sui loro territori. Strabone, nei libri dedicati alla descrizione dell'Asia Minore, e in particolare nelle sezioni relative agli uomini di cultura più famosi delle varie città, ci conserva una documentazione singolarmente ricca di questo fenomeno<sup>6</sup>; una documentazione certo orientata ideologicamente in senso filo-romano e “augusteo”, ma non per questo meno illuminante.

Con la vittoria definitiva di Augusto le città – tanto d'Oriente quanto d'Occidente – non ebbero più scelte importanti da fare. Poteva piacere o non piacere, e si poteva argomentare nell'uno e nell'altro senso. In un passo in questi ultimi anni molto e variamente esaminato<sup>7</sup>, col quale apriva una sua trattazione sugli oratori attici antichi (*De antiquis oratoribus*), il retore greco Dionigi, originario di un'antica città dorica d'Asia, Alicarnasso, riassumeva

<sup>3</sup> Vd. ora Campanile 1996.

<sup>4</sup> Bowersock 1965, 5-6.

<sup>5</sup> L'uso di questo termine per l'epoca che ci interessa è naturalmente convenzionale, ma sono ben convinto della sua legittimità (vd. le considerazioni introduttive in Desideri 1991a, 235-240). È bene tuttavia precisare che, come risulterà del resto evidente dalla trattazione che segue, ciò che in questa sede interessa è analizzare le modalità d'intervento pubblico, e specificamente in contesti di tipo assembleare, di “comunicatori” di qualunque natura, cioè indipendentemente dalle definizioni – filosofo, oratore, sofista – che essi stessi davano di sé, o altri davano di loro, in generale o volta per volta; e tentare di valutarne le conseguenze sul piano della definizione delle idee politiche, o delle ideologie, correnti. Piuttosto che di figure (più o meno) professionali, mi occupo dunque dell'attività oratoria in quanto tale, in quanto essa si configura come il più ovvio strumento di formazione di una pubblica opinione nell'Antichità. Perciò sono anch'io per la “flessibilità” (vd. Anderson 1994, 3-4), piuttosto che per il rigore classificatorio (così invece, per “filosofo”, Hahn 1989, 12 sgg.; per “sofista”, ultimamente Brunt 1994, 26-33; 38-43; 48-50), che finisce del resto per urtare quasi sempre in contraddizioni non superabili senza virtuosismi “sofistici”.

<sup>6</sup> Per una rassegna degli episodi rilevanti vd. ora Desideri 2000a. Per il caso meglio noto vd. Noè 1996.

<sup>7</sup> Mi limito a ricordare Dihle 1977, 164 sgg.; Desideri 1978, 78 sg.; 524 sgg.; Bowersock 1979, 59 sgg.; 76 sg.; Gabba 1982, 44 sgg.; Swain 1996, 25 sg. Per una riconsiderazione complessiva vd. Gabba 1996, 32 sgg.

con cristallina chiarezza – proprio dal punto di vista della capacità di mettere in evidenza le interconnessioni fra fenomeni politici e culturali – gli argomenti di coloro a cui piaceva. La felicità dei nostri tempi – scriveva dunque Dionigi da Roma, il nuovo centro dell'ecumene, dove ormai risiedeva – si misura anche dal fatto che c'è stato un grande miglioramento di qualità dell'oratoria politica, un genere che il lungo periodo di decadenza iniziato con la morte di Alessandro il Macedone aveva condotto quasi all'estinzione. «L'aveva soppiantata un'altra oratoria, insopportabile per la sua spudoratezza teatrale, triviale, inesperta di qualunque rudimento filosofico o anche semplicemente liberale, che facendo presa sull'ignoranza delle masse da lei ingannate non solo otteneva ricchezza, lusso e riconoscimenti superiori alla prima, ma era riuscita ad accaparrarsi le cariche e i ruoli più importanti entro le città, che sarebbero invece spettati all'oratoria filosofica». Come una donna di facili costumi che ha preso il posto della padrona di casa in una famiglia già ordinata e prospera, così «in ogni città, ivi comprese – questo il guaio peggiore – anche le più colte, la Musa attica, antica e autoctona, aveva perduto i suoi beni e il suo rango; mentre aveva preteso di governare città greche, soppiantando l'altra dagli affari pubblici, quella arrivata ieri o il giorno prima da certe voragini d'Asia, originaria della Misia o della Frigia, o un vero malanno di Caria: l'incultura al posto della filosofia, la follia al posto della saggezza»<sup>8</sup>.

È facile capire che il principale elemento di avversione nei confronti di questa oratoria d'Asia<sup>9</sup> stava nel fatto che, a differenza di quella “filosofica”, le si attribuiva un carattere fortemente demagogico: proprio per questo sarebbe riuscita a scalzare l'altra dai posti di comando da lei tradizionalmente occupati nella politica cittadina. Ciò implica evidentemente – cosa che Dionigi omette di notare – che si fossero alterati, rispetto alla situazione antecedente considerata positiva, i meccanismi che presiedevano al reclutamento del personale della politica: cioè che la plebe cittadina si fosse trovata nella condizione di far sentire la sua voce a questo livello. Dionigi non omette però di sottolineare come il rovesciamento, che è iniziato e sta procedendo speditamente, di questa ingiusta situazione di privilegio dell'oratoria d'Asia, sia stato merito di «Roma che tutto domina», «che costringe le singole città a rivolgere verso di sé la propria attenzione»; e in particolare

<sup>8</sup> Il testo di Dionigi si legge nell'ed. di Usher 1974 o in quella di Aujac 1978.

<sup>9</sup> Non entrerei qui nella discussione sui rapporti, a proposito degli “asiani”, fra Dionigi e Cicerone, molto sottolineati da Bowersock 1979, limitandomi a rinviare, per l'essenziale, a Narducci 1997, 124 sgg. Ricordo però che un giudizio analogo a quello di Dionigi si ritrova in Strabone (14.1.41; 14.2.25), e rinvio a Gabba 1982, 59-61, per le generali connessioni fra i due autori.

dei suoi capi, «che amministrano la cosa pubblica secondo virtù e con la massima cura». È grazie alle loro qualità umane e intellettuali che «la parte assennata dello Stato (*scil.* in ogni singola città) ha rafforzato le proprie posizioni, mentre la parte che difetta di ragione è stata costretta a mettere la testa a partito».

Fin qui è tutto abbastanza chiaro; nel senso che, secondo Dionigi, il ristabilimento del dominio romano – definitivo, a quello che si poteva giudicare – aveva posto fine al lungo periodo di “libera uscita” delle forze sociali tradizionalmente prive di rappresentanza e significato politico: queste forze “irrazionali” erano state rinchiusi nei loro recinti, e l’esercizio del potere aveva potuto essere ricollocato nelle mani da sempre abituate a gestirlo. Nelle voragini da cui era uscita stava ora conseguentemente rientrando anche quell’oratoria “spudorata” che era stata lo strumento di cui gli oratori si erano serviti per comunicare con queste forze. Ed ecco che, a parere di Dionigi, cominciava a rifiorire l’antico stile: «gli autori di oggi scrivono storie di buon livello, circolano molti eleganti scritti politici, e trattazioni filosofiche, per Zeus, non spregevoli, sono state pubblicate (e verosimilmente lo saranno nel prossimo futuro) molte altre e belle composizioni, opere davvero ben elaborate sia di Romani che di Greci». La riflessione sui più famosi oratori e storici antichi che Dionigi propone ai suoi lettori nasce proprio dal desiderio di assecondare e rafforzare un processo del genere, ad uso di «coloro che esercitano la filosofia politica», nella convinzione che comunque «quella voga di discorsi folli sia destinata ormai a non durare più di una generazione».

È qui che cominciano i problemi. Dionigi non sembra rendersi conto che i problemi politici sono più complicati di quelli letterari o stilistici, con i quali pure sono intrecciati (molto strettamente in tutto il periodo che c’interessa<sup>10</sup>); che non è semplice (ammesso che sia auspicabile) sigillare la plebe nelle viscere della terra; che non necessariamente l’ordine sociale e la pace favoriscono la fioritura di grandi opere di letteratura, e dell’oratoria in particolare. Per cominciare con quest’ultimo punto, che tocca direttamente l’ottimistica descrizione dionigiana della situazione culturale al suo tempo, e la sua previsione per il futuro, bisogna osservare che Dionigi è forse il solo scrittore a sostenere in tutto il primo secolo dell’Impero la tesi (fatta poi propria, in età flavia, dall’Apro del *Dialogus* tacitano<sup>11</sup>) di una ripresa del genere. Anzi è più o meno un topos in quest’epoca l’opposta idea che ci si trovi in una fase di decadenza culturale, e specialmente di crisi dell’oratoria.

<sup>10</sup> Vd. ora Swain 1996, 7; 17 sgg.

<sup>11</sup> Vd. su questo Desideri 1985a.

Ad insistere su questo punto non sono solo gli scrittori latini, da Seneca il Vecchio allo stesso Tacito, che spiegano il fenomeno col fatto che la vittoria di Augusto, in qualunque modo si voglia definire il regime da lui instaurato, ha significato la fine della libertà politica a Roma, e quindi del presupposto stesso dell'oratoria. Non ha dubbi in proposito neppure uno scrittore greco come l'autore del *Sublime* (un testo che oggi si attribuisce correntemente al primo secolo, forse alla prima metà di quel secolo<sup>12</sup>); o meglio non li ha l'anonimo filosofo, al cui parere viene dato ampio risalto nel celebre capitolo finale dell'operetta (44). Il filosofo si fa in effetti portavoce di quella che viene presentata come un'«opinione corrente» (θρυλουμένω), cioè «che la democrazia è ottima nutrice degli spiriti grandi, ed è forse solamente per causa sua che i grandi nomi dell'oratoria hanno avuto la loro stagione e si sono spenti»; è la libertà – precisa – che nutre i sentimenti degli spiriti grandi, ed «è attraverso gli onori che sono la posta dei regimi democratici, che in ogni occasione le superiori qualità psichiche degli oratori si aguzzano mediante l'esercizio, e quasi si affinano»<sup>13</sup>. L'autore non concorda in verità con questa opinione, ma non contesta il punto di partenza, la situazione di crisi dell'oratoria, che appare un dato di fatto.

Anche se l'«opinione corrente», almeno come è presentata dal filosofo anonimo, non si occupa dello stile oratorio – che è viceversa il problema principale di Dionigi – è lecito pensare che le fosse ben presente lo sfondo socio-politico – che Dionigi cerca di rimuovere – sul quale giocavano le ambizioni degli oratori; che necessariamente dovevano far leva sui contrasti interni al corpo cittadino, del quale si trattava di conquistare, con la forza dell'argomentazione, l'assenso ad un ragionamento, ad un'iniziativa, ad un provvedimento, piuttosto che ad un altro. L'oratoria insomma doveva mirare, in un autentico contesto politico quale quello che qui viene considerato caratteristico di un'epoca ormai trascorsa, a creare un orientamento di pensiero collettivo – che possiamo anche chiamare “opinione pubblica” – capace di tradursi in una decisione politica, o in una serie di decisioni politiche conseguenti. Ed è qui che tocchiamo il secondo dei punti sopra indicati, nei quali emerge l'insufficienza dell'approccio di Dionigi: cioè il fatto che egli sembra ignorare che l'attività oratoria, in particolare quella politica, presuppone necessariamente un pubblico che ascolta, giudica, e sceglie; può darsi che le scelte non siano dettate da considerazioni di natura razionale, o che il pubblico non sia qualificato a decidere: ma se si elimina il pubblico, si elimina anche l'oratoria.

<sup>12</sup> Gabba 1996, 47 n. 55; e Hatüssler 1995, il quale propende per l'età tiberiana.

<sup>13</sup> Donadi 1991, 395-397.

È proprio l'eliminazione del pubblico che sembra si sia verificata, tanto a Roma quanto – ed è questo che ora esclusivamente ci interessa – nelle singole città dell'Oriente ellenizzato, in conseguenza della vittoria di Azio. Può essere utile cercare di trovare una conferma concreta del «rovesciamento» (Dionigi usa spesso il termine μεταβολή, o simili, per definire il fenomeno) intervenuto dopo questo evento, certo epocale anche da questo punto di vista. Si vedrà che, anche se fosse vero – cosa in realtà dubbia – che con Azio è cominciata la fine dell'“asianesimo” deprecato da Dionigi, si è in realtà sviluppato un esasperato purismo atticistico, non solo stilistico ma anche linguistico, destinato ad acquisire, in quanto connotato specifico di una ristretta *élite* sociale, posizioni dominanti nell'alta cultura letteraria greca; mentre, nonostante la sua previsione ottimistica, l'oratoria politica di tipo cittadino è scomparsa, lasciando il campo a forme di comunicazione socio-culturale di tutt'altra natura. Si constaterà cioè quanto si è ricordato all'inizio, cioè che nel frattempo è venuta meno la polis, intesa non solo come libera istanza politica, ma anche come punto di riferimento ideologico e sociale.

## 2. Nuovi connettivi socio-culturali: il ruolo di Dione di Prusa.

Per la verità, sembra proprio che quello di Dionigi (e di Strabone) sia, per un bel po' di tempo, quasi un canto del cigno della produzione letteraria greca in generale; cosa che viene, tra l'altro, evidenziata per contrasto dal fatto che nello stesso periodo continua invece la fioritura della grande letteratura latina, iniziata con l'ultimo secolo della Repubblica. Non è facile indicare qualche nome significativo di prosatore greco (considerando naturalmente a sé la produzione in lingua greca di ambito ebraico) per tutta l'età giulio-claudia, prima cioè delle grandi personalità attive a partire dagli ultimi decenni del secolo, Plutarco, Dione, Epitteto<sup>14</sup>. Ma in particolare mancano gli oratori, intesi, prima e più che come scrittori, come comunicatori sociali, e cioè in quanto distinti da una parte da coloro che più propriamente possono definirsi maestri di retorica (o eventualmente autori di trattati di retorica), dall'altra da coloro che esercitano un'eloquenza tecnica di tipo giudiziario, o si producono in contesti molto selezionati (conferenzieri, ecc.): tipologie, queste, di attività oratoria che si possono chiamare politiche – quindi paragonabili a quelle dei grandi modelli evocati da Dionigi nel *De antiquis oratoribus*: Lisia, Isocrate, Iseo, Demostene, etc. – solo a patto di dimenticare appunto le essenziali valenze socio-politiche di quell'oratoria. Possiamo

<sup>14</sup> Un caso a parte (anche per le incertezze cronologiche) è il “romanzo”, per la cui gestazione e le prime manifestazioni colte vd. Bowie 1985.

anche pensare di liberarci facilmente – accusando il suo autore di ignoranza – dell'implicita testimonianza in tal senso di Filostrato, il quale, parlando della "Seconda Sofistica" (di cui tratteremo più avanti), afferma che fu nella seconda metà del I secolo che il suo (re)inventore, Nicete di Smirne, «avendo ereditato l'arte oratoria in condizioni di estremo disagio, le aperse vie molto più splendide di quelle che aveva costruito per Smirne»<sup>15</sup>, e comunque conosce ben pochi nomi di sofisti prima dell'età di Traiano. Ma il fatto è che non si riesce a integrare in maniera significativa, per il primo secolo dell'Impero, i dati che ci fornisce Filostrato<sup>16</sup>; senza dire che il Messalla del *Dialogus* tacitano dichiara esplicitamente che l'oratoria greca è in crisi tanto quanto quella romana (15.7). Il problema è in effetti se in quel periodo esista una qualche forma di oratoria politica, che Dionigi potrebbe considerare corretta secondo i suoi standard; e la risposta sembra essere invariabilmente no.

Non si può dire però che manchino del tutto nella parte greco-orientale dell'Impero, tra Augusto e i Flavi, tracce di comunicazione diretta tra intellettuali e masse sociali, finalizzate alla creazione di orientamenti in senso lato politici – quali possono rientrare nel concetto di opinione pubblica. Le testimonianze, comunque scarse, disegnano però contesti che, in quanto più o meno radicalmente prescindono dall'organizzazione poliadica (a parte il fatto di aver luogo, eventualmente, in uno spazio urbano), più appropriatamente si potrebbero forse chiamare pre-politici. Nel loro complesso costituiscono insomma di per sé la prova del fatto che la polis non costituisce più un elemento importante di aggregazione politica, e c'è da dubitare che Dionigi o altri avrebbero potuto rintracciarvi elementi da prendere in considerazione per un'analisi di natura stilistica o letteraria. Il più consistente e diffuso di questi fenomeni è forse quello della "predicazione" popolare dei filosofi di strada, per lo più connotati come cinici, operanti sia nelle città che nelle campagne<sup>17</sup>. Sono note almeno dall'età di

<sup>15</sup> V.S. 1.19 (511); cfr. Tac., *Dial.* 15.7 e Plin., *Ep.* 6.6.3. La datazione oscilla fra l'età di Nerone e quella di Nerva, perché i codici presentano entrambe le varianti a proposito di un episodio in cui Nicete è coinvolto: vd. Rademacher 1936. Il Wilamowitz (1925, 126 = 1969, 421) definisce la Seconda Sofistica un'«invenzione di Filostrato». Ultimamente la tesi è stata ripresa da Brunt 1994, 33 sgg., che argomenta a favore di una decadenza, anziché una rinascita, del mondo greco a partire dalla fine del I secolo.

<sup>16</sup> Non cambia certo le cose l'accenno di Dione (18.12) ad Antipatro, Teodoro, Plutone, Conone, che hanno del resto (per quanto ne sappiamo) la fisionomia del retore piuttosto che del sofista, e sono comunque almeno di un paio di generazioni anteriori a Dione.

<sup>17</sup> Il termine "predicazione", usato spesso in questo contesto nella letteratura scientifica di fine Ottocento, implica uno sforzo per collegare il cinismo di strada alla diffusione del cristianesimo (specialmente paolino), il più fortunato dei numerosi movimenti religiosi che si

Claudio in poi a Roma figure individuali di veri e propri filosofi cinici – a partire dal famoso Demetrio, «la prima persona che noi conosciamo per nome, nota come cinico a Roma»<sup>18</sup>, guida spirituale di Peto Trasea, e in seguito antagonista accanito dell'imperatore Vespasiano, dal quale fu esiliato. Come proprio questa vicenda mostra (e confermano altri casi analoghi, anche prima delle formulazioni icastiche di Epitteto), nel patrimonio genetico del cinico è iscritta l'affermazione dell'assoluta indipendenza del filosofo rispetto al potere politico, specialmente in quanto si incarni nella figura di un re (ovvero tiranno): un tema che rinvia direttamente al confronto prototipico fra Diogene e Alessandro. Ma quello che in questa sede ci interessa è piuttosto il cinismo per così dire diffuso, quale si esprime, oltre che a Roma essenzialmente nella parte greco-orientale dell'Impero, in una molteplicità di anonimi rappresentanti, comunemente identificati per una sorta di divisa – il rozzo mantello e la barba incolta –, i quali intrattengono con la gente comune un rapporto centrato sulla provocazione, fatto di dialoghi brevi e serrati con singoli, ma anche di invettive, allocuzioni, incitamenti, requisitorie, indirizzate a folle occasionalmente raccolte. In comune con il cinismo per così dire “alto” questa predicazione ha la tendenza a promuovere un forte senso individualistico e anarchico, e dunque di estraneità, e di avversione, nei confronti dell'ordinamento politico, in qualunque forma esso si configuri. In quanto il cinico di strada sia in condizione di instaurare un rapporto con una massa, c'è perciò da aspettarsi che egli tenda ad orientarla nello stesso senso, del rifiuto dell'ordine politico e della resistenza alle sue leggi<sup>19</sup>.

Le notizie relative alla predicazione cinica non sono anteriori all'epoca flavia, ma ci mostrano una situazione per così dire consolidata, che fa pensare ad un più o meno lungo periodo precedente di gestazione e di sviluppo del fenomeno. La più antica testimonianza che ne possediamo – a tacere di quella relativa all'“opposizione filosofica” stoico-cinica a Vespasiano, che secondo Cassio Dione godé a Roma di un seguito di massa<sup>20</sup> – è un passo del *Discorso di Alessandria* (32) di Dione di Prusa (pronunciato, a mio parere,

sviluppano in quest'epoca. Personalmente sono convinto che la dimensione apostolica e il proselitismo connotino il cristianesimo in maniera tale da farne comunque un caso diverso, ma ritengo che il concetto di predicazione di per sé, in quanto fa riferimento a una modalità comunicativa, si adatti bene a comprendere anche il fenomeno che qui ci interessa, a prescindere da possibili punti di contatto sul piano dottrinale (su cui vd. ultimamente Gascó 1985; Downing 1993; Jones 1993; Anderson 1994, 6).

<sup>18</sup> Billerbeck 1979, 10. Sul cinismo di età imperiale vd. in generale Goulet-Cazé 1990; Moles 1983a; Brancacci 1994.

<sup>19</sup> Rostovzev 1933, 132-133; Dudley 1937, 125-201.

<sup>20</sup> Vd. specialmente 65 (66).12-13; Desideri 1978, 28-29.



sotto il regno di Vespasiano<sup>21</sup>). Qui il fenomeno, in effetti, non solo è analizzato in termini quasi “sociologici”, ma è anche criticato proprio come modo inadeguato di impostare il rapporto fra intellettuale e pubblico di massa, al quale viene contrapposto il modo che Dione stesso ha di interpretare questo rapporto – che è poi la chiave di lettura del suo intervento di fronte alla popolazione di Alessandria. Parlando all’indomani di una rivolta antiromana, che appunto i cinici avrebbero provocato, Dione propone una distinzione fondamentale tra intellettuali che affrontano la massa, e intellettuali che non l’affrontano. Egli dichiara la propria insoddisfazione per il comportamento di questi ultimi, i “cosiddetti filosofi”, si manifesti come vero e proprio rifiuto di apparire in pubblico, o come disponibilità a parlare solo «tra ascoltatori addomesticati e arrendevoli» (32.9)<sup>22</sup>; è a loro che si deve attribuire la principale responsabilità di quanto è successo, in quanto essi hanno tradito il loro compito di «migliorare la massa», lasciando via libera – con la loro latitanza – per l’appunto a «quelli che vengono detti cinici», il cui modo di operare viene descritto come segue. «Si tratta di una razza di bastardi ignobili, che non fanno niente, per modo di dire, salvo il bisogno di mangiare. Questi radunano nei crocicchi, nelle strettoie delle strade, nei vestiboli dei templi, schiavi, marinai, e gentaglia del genere, che attirano con facezie e spiritosaggini varie, e con un contraddittorio volgare; in tal modo non fanno alcun bene, anzi il massimo possibile di male, in quanto abitano la gente a disprezzare i veri filosofi (come se uno abituasse i bambini a disprezzare i maestri), e mentre sarebbe necessario porre un freno alla sua arroganza, essi l’accrescono ancora di più» (32.10).

Altri discorsi dionei, di quelli tenuti in contesti affini, ed anche in epoca successiva, in altre grandi città ellenizzate (Tarso, Apamea di Frigia), ma anche l’*Olimpico* (12), contengono riferimenti e accenni polemici della stessa natura, confermati del resto, assai più tardi, da passi ben noti di Luciano, specialmente nel *Fugitivi*. Sintetizzando in poche parole quanto ho già avuto modo di esporre con maggiori dettagli altrove<sup>23</sup>, contro questi intellettuali Dione sembra interpretare, probabilmente anche in consonanza

<sup>21</sup> Seguo Rostovzev 1933, 132, e specialmente Jones 1973; per un’attribuzione all’età di Traiano, già sostenuta da H. von Arnim (1898, 435-438), vd. ultimamente Salmeri 1982, 97-98; Sidebottom 1992 e 1996; Swain 1996, 429. Il problema generale del rapporto di Dione con i Flavi, sul quale sono tornato anche in Desideri 1994a, 843-844, non può essere ritrattato qui (per recentissimi nuovi orientamenti vd. Sidebottom 1996).

<sup>22</sup> Vd. Desideri 1991b, 3904-3908.

<sup>23</sup> Desideri 1978, specialmente il cap. II (*Il discorso di Alessandria e la linea politica di Dione sotto Vespasiano*).

con indirizzi autorevolmente formulati nelle sedi del potere romano<sup>24</sup>, una strategia di rilancio dell'oratoria come strumento di controllo e di orientamento delle grandi masse cittadine. Come risulta da numerosi passaggi dei suoi discorsi di questa natura, l'idea è quella di presentarsi all'uditorio con un aspetto simile o identico a quello dei «cosiddetti cinici», per sviluppare naturalmente un messaggio del tutto diverso, anzi alternativo, rispetto a quello proposto da costoro: il messaggio del «vero cinico». Potremmo definire questo atteggiamento come una sorta di mimetismo, che dovrebbe consentire a chi lo usa di profittare del vantaggio della sorpresa; come anche potrebbe trattarsi di una difesa in buona fede di una figura ideale di filosofo cinico, che rifugga non già il contatto con la massa, ma una compiacenza demagogica nei suoi confronti, tale da degradare la filosofia a puro strumento di corruzione<sup>25</sup>. In ogni caso abbiamo qui una conferma ulteriore della forza, anche d'immagine, già acquisita da questi «filosofi di strada», e delle difficoltà che incontra il tentativo di scalzarne le posizioni. In una certa misura, le modalità di questo intervento oratorio pubblico di Dione possono apparire conformi all'esigenza di una «nuova oratoria antica» a suo tempo prospettata da Dionigi, priva peraltro del necessario contesto di tipo poliadico<sup>26</sup>.

Il cinismo di strada non è l'unica risposta “intellettuale” del mondo ellenistico alla crisi della politica sancita dalla vittoria definitiva di Roma. Altre forme di comunicazione, che producono aggregazione sociale ed eventualmente opinione politica, sono costituite da fenomeni nei quali l'ascendente intellettuale acquista forti venature di carattere religioso. L'insorgere di nuove esigenze religiose, e il corrispondente diffondersi di varie e inusitate forme devozionali, da un capo all'altro dell'Impero, non può

<sup>24</sup> C'è ora una tendenza a negare la possibilità di rapporti “operativi” fra potere imperiale e intellettuali (ultimamente Sidebottom 1996, *passim*); è una tendenza che non condivido.

<sup>25</sup> Sul cinismo “ideale” di Dione vd. ultimamente la mia discussione in Desideri 1994a, 854-856, e Billerbeck 1993, 327-329.

<sup>26</sup> Sulle qualità atticistiche del greco dioneo (su cui non sono in grado di formulare giudizi personali) vd. Schmid 1887, 82-187; Id. 1898, 19. Lo Schmid insiste comunque decisamente sulla “semplicità” del tessuto espressivo dei testi dionei. Ciò di cui oserei dichiararmi certo è che molti di quelli che per noi sono testi scritti di Dione sono stati originariamente discorsi pronunciati da Dione in specifiche situazioni pubbliche, come tali verosimilmente compresi dai loro destinatari (vd. Desideri 1991b, 3926-3929). Da questo punto di vista non mi convince l'accentuazione che fa Swain (1996, 27 sgg.) della divaricazione, prima di tutto linguistica, fra élite sociale e culturale greca, e strati sociali inferiori della popolazione: che talora fa pensare a una vera e propria incomunicabilità fra i due elementi. Il gap va in qualche modo sanato, se non ci si vuole precludere la possibilità di comprendere il senso storico non solo della gran parte dei testi dionei, ma anche della “Seconda Sofistica” stessa, che è prima di tutto un fenomeno oratorio (vd. oltre).

essere qui naturalmente altro che menzionato come caratteristica saliente dell'epoca nella quale si è imposta la pace romana. Così come non ci si potrà soffermare sulla considerazione ovvia – per quanto importante dal nostro punto di vista – che, se si indeboliscono, a favore di nuovi verbi, fedi o pratiche religiose precedentemente sentite come esaustive del bisogno di divino, comunemente presente in singoli e comunità, in una certa misura ciò è dovuto anche al fatto che si è usurata la dimensione poliadica, con il senso di radicamento politico, morale e religioso che assicurava all'individuo<sup>27</sup>. Ciò che più interessa in questa sede è il fatto che si assiste in particolare al manifestarsi di un nuovo tipo di carisma, a forte contenuto intellettuale, esercitato su masse più o meno consistenti da parte di “uomini divini”, ovvero “saggi, santi e sofisti” (per riprendere l'emblematica sfaccettatura essenziale che ne propone G. Anderson) – tra i quali sarebbe, incidentalmente, immetodica una distinzione troppo netta fra contesto greco-romano e contesto giudeo-cristiano<sup>28</sup>. Allo strumento della parola questi uomini sanno associare la proposizione di una vita altamente scenografica, se non sempre esemplare, ed eventualmente capacità superiori, ad esempio terapeutiche, o profetiche, o di altra natura<sup>29</sup>; ma non è questo il punto su cui ci si deve soffermare ora.

Tra coloro per i quali appare meglio rilevata la connotazione più propriamente politica – nel senso di una disposizione a dare uno spazio consistente, nella propria predicazione, a problematiche di tipo politico, o comunque a operare per conto di una comunità cittadina – l'esempio forse più antico e più completo, una sorta di prototipo, di questa nuova versione di personalità religiosa auto-legittimante, è quello rappresentato dal saggio asiatico Apollonio di Tiana (nella Cappadocia meridionale, immediatamente a Nord del Tauro), attivo già dal regno di Nerone, nella cui storia sono presenti momenti di confronto, anche violento, con tutti gli imperatori della casa flavia<sup>30</sup>. Per questo aspetto essa comprende in sé elementi caratteristici della filosofia alto-imperiale (come il cinismo, del quale già abbiamo parlato, o lo stoicismo) – anche se più propriamente Apollonio si richiama ad un modello neopitagorico, che pure gode di grande fortuna all'epoca. A lui ha dedicato una biografia a forte carattere agiografico (la *Vita di Apollonio*), a circa un secolo e mezzo di distanza, quello stesso Filostrato di Lemno che abbiamo

<sup>27</sup> Per un'importante, ben nota, discussione antica sulla crisi, ad es., della religiosità oracolare vd. Desideri 1996a.

<sup>28</sup> Anderson 1994, 32-33.

<sup>29</sup> Anderson 1994, 34-53.

<sup>30</sup> Su di lui vd. ultimamente Flinterman 1995; Anderson 1994, 102 sgg. (per la dimensione cittadina); 160 sgg. (per i rapporti con gli imperatori).

ricordato (e ritroveremo) come autore delle *Vite dei sofisti*: in tale biografia è in particolare evidente la “normalizzazione” del personaggio in senso intellettualistico, rispetto ad una tradizione precedente che verosimilmente ne poneva in rilievo soprattutto la dimensione magica e taumaturgica<sup>31</sup>. Apollonio si presenta, nella *Vita* di Filostrato, come un grande viaggiatore, e non solo entro i confini dell’Impero: specialmente perché l’acquisizione della sapienza non può prescindere da contatti diretti con esperienze e forme culturali lontane da quelle consuete. Ma egli è soprattutto un grande predicatore, nonostante il suo modo ascetico di vita – che sembrerebbe doverlo isolare dalla società umana –, e la sua predicazione si indirizza agli abitanti delle più grandi città del mondo greco-orientale, dalla Grecia vera e propria all’Egitto, e specialmente dell’Asia Minore. Il suo messaggio è di natura essenzialmente morale, ma uno spazio importante è lasciato alla rivendicazione dei valori dell’ellenismo, un patrimonio di cultura che tende a configurarsi con caratteri “nazionali”<sup>32</sup>. È questo un punto che deve essere sottolineato, perché vi si può intravedere la prefigurazione di un orientamento ideologico destinato a futuri importanti sviluppi – anche se, dato il limitato valore documentario che può essere riconosciuto alla *Vita* filostratea, si dovesse propendere per l’ipotesi che la presenza in essa di questo elemento sia dovuta a Filostrato piuttosto che ad Apollonio.

Una dimensione religiosa è presente in ogni caso anche in molti dei discorsi di quel Dione di Prusa che abbiamo già incontrato come primo testimone dell’attività dei cinici ad Alessandria e in altre città dell’Oriente greco, discorsi che sono stati certamente pronunciati fra l’età di Vespasiano e quella di Traiano. Si potrà dunque pensare anche per lui – e, dal momento che ci resta una cospicua selezione dei suoi discorsi, con garanzie di attendibilità sicuramente maggiori di quelle disponibili per Apollonio – ad un intento di configurare la sua stessa figura, almeno in parte, in termini di “uomo divino”. Basta ricordare che in almeno due di questi discorsi, fra i più impegnativi, il già ricordato *Agli Alessandrini*, e il cosiddetto *Secondo Tarsico* (34), egli dichiara di essere lì, ad Alessandria e a Tarso, in qualità di

<sup>31</sup> Sui limiti del valore documentario di questa *Vita* vd. ora specialmente Flinterman 1995, 52 sg.

<sup>32</sup> Flinterman 1995, 89-124. “Nazione” e derivati sono naturalmente usati qui in modo convenzionale, ma sembrano inevitabili (e comunque, almeno in italiano, preferibili a “etnia” e derivati), in quanto sia necessario distinguere questo tipo di “identità” (un concetto complementare, su cui vd. oltre) da quella poliadica: deve essere comunque chiaro che l’uso che ne facciamo presuppone la consapevolezza del carattere “culturale”, e non “etnico” di questo concetto (diversamente ad es. Schmid 1898, 3, 5, 9, ecc.). Sulla questione vd. Dihle 1994, 4, e ora Swain 1996, 6 sgg.; 68 sg.; 87.

inviato dal dio, paragonandosi ad Ermete messaggero di Zeus<sup>33</sup>. È probabile che sia un modo di dire, una metafora per designare una presenza che è in realtà una sorta di missione “ufficiale”, ispirata direttamente dall'imperatore: ma il fatto che, almeno nel caso di Tarso, Dione dichiarò esplicitamente di indossare la veste caratteristica del cinico, può lasciare qualche dubbio in proposito<sup>34</sup>. Inoltre contesti situazionali come quelli costruiti per l'*Olimpico* (12) e il *Boristenitico* (36), anche al di là dei contenuti specifici dei due discorsi – nel primo Dione espone (prendendo lo spunto dalla statua fidiaca di Zeus ad Olimpia), la teoria della funzione religiosa delle immagini di culto, nel secondo disegna un mito cosmologico di origine zoroastriana – sembrano fatti apposta per evidenziare un ruolo, che l'oratore si assume, di interprete e predicatore del divino. È lo stesso ruolo che Dione dichiara di assolvere anche di fronte all'imperatore, quando, nel primo dei suoi discorsi *Sulla regalità* (1), indirizzato a Traiano, rievoca l'antico mito prodico di Eracle al bivio, che una vecchia sacerdotessa (e profetessa) dell'Elide conosciuta durante l'esilio gli avrebbe raccontato, impegnandolo a riferirlo all'“uomo potente, signore di moltissima terra e uomini”, in cui si sarebbe un giorno imbattuto (1.49 sgg.).

Non è certo un caso che un antico intelligente lettore di Dione, Sinesio di Cirene, abbia dato una valenza profondamente religiosa alla “conversione” dalla sofistica alla filosofia, che a suo parere aveva segnato in maniera decisiva la vita di Dione, in concomitanza con l'esperienza drammatica dell'esilio. In effetti Sinesio sviluppava a fondo le riflessioni proposte dallo stesso Dione all'inizio del discorso *In Atene sull'esilio* (13), dove quella che era stata una vicenda per eccellenza personale veniva assunta a significare, in modo emblematico, la violenza del potere e la necessità di richiamarsi ai valori religiosi per fronteggiarla<sup>35</sup>. Ma Sinesio aveva torto a sottovalutare (nell'opuscolo *Dione, o sull'educazione secondo il suo modello*) la persistente attenzione prestata da Dione, anche dopo la conversione, o comunque dopo l'esilio, al problema dell'impegno politico intellettuale. Nelle *Vite dei sofisti* Filostrato, che incontrava con Dione problemi di classificazione, apertamente dichiarati, aveva preferito collocarlo senz'altro fra i filosofi, ma aveva inventato appositamente per lui (e per il suo allievo Favorino) una categoria di «filosofi che avevano avuto fama di sofisti»<sup>36</sup>. Si trattava di un espediente, ma aveva il pregio di rispettare la fondamentale istanza di comunicazione politica, che è propria di questa singolare personalità, senza

<sup>33</sup> 32.12; 21; 34.4.

<sup>34</sup> Dubbi di altra natura formulati dal Sidebottom (1996, 449).

<sup>35</sup> Vd. Moles 1978; Desideri 1991b, 3939.

<sup>36</sup> Sulla figura dello “Halbphilosoph” vd. Desideri 1994a, 852-853.

però svilirne la forte componente speculativa, che fra l'altro costituisce parte integrante della sua stessa attività di predicazione popolare. Di fatto, prima ancora di porsi il problema di una sua autoconfigurazione come uomo divino, Dione aveva dovuto porsi quello di come ricostruire quel linguaggio, appropriato a istituire un rapporto corretto con la gente comune, che Dionigi aveva ottimisticamente dato per rinato sulle ceneri dell'asianismo tre generazioni prima. Ed è possibile che su questa strada Dione avesse avuto come battistrada proprio quell'Apollonio del quale Filostrato farà, come si è ricordato, un modello di «uomo divino»<sup>37</sup>.

Se comunque il problema era quello di sottrarre all'azione “diseducativa” dei cinici le plebi grecofone delle città (e verosimilmente non solo delle città) dell'Oriente ellenistico, bisognava sintonizzarsi, per così dire, sulle loro lunghezze d'onda, cioè assumere come uditorio quello costituito potenzialmente da tutti i parlanti greco nelle più varie parti dell'impero, e trovare il modo espressivo più adatto ad assicurare la comunicazione con costoro. Ho esaminato altrove analiticamente gli accorgimenti “tecnici” messi in opera a questo fine da Dione, complessivamente interpretabili come frutto dell'intento di assicurare al messaggio la più ampia possibile ricezione, ma non per questo rinunciando ad un livello apprezzabile di profondità<sup>38</sup>. Nel conseguimento di questo difficile obiettivo un ruolo importante gioca, oltre alla semplicità del linguaggio, la capacità, propria del discorso di Dione – e da lui anche teorizzata – di risolvere in immagini i passaggi concettuali più ardui; così come, parallelamente, quella sorta di riscoperta di un discorso “mitologico”, che si traduce nell'adattamento a nuovi significati di frammenti del patrimonio mitologico tradizionale, ma anche in una vera e propria invenzione di miti nuovi. L'essenziale era naturalmente il contenuto del messaggio; e da questo punto di vista, l'aspetto forse più significativo del discorso dioneo è la sua capacità di fare appello a valori universali, ma al tempo stesso presentandoli come quelli più propri del mondo ellenico, quasi suo patrimonio genetico pur all'interno del mondo unificato da Roma<sup>39</sup>. Si potrebbe parlare in effetti di un tentativo di (ri)creazione di una vera e propria “identità culturale ellenica”, che non si contrappone ad una cultura romana semplicemente perché Dione ha poco o nulla da dire a proposito di

<sup>37</sup> Nella *Vita di Apollonio*, in effetti, dove Filostrato tratta ampiamente dei rapporti intercorsi fra Dione e Apollonio, Dione definisce Apollonio suo maestro (5.38): su ciò vd. Desideri 1978, 21 sgg.

<sup>38</sup> Desideri 1978, 469-523; 1991b, 3929 sgg.

<sup>39</sup> Vd. Gascó 1992a, 48 sgg.; Swain 1996, 9.

quest'ultima<sup>40</sup>. Probabilmente l'atteggiamento di fondo è simile – a dispetto delle differenze che intercorrono fra i due personaggi quanto al modo stesso di concepire e svolgere un'attività culturale – a quello di Plutarco, di poco più giovane: il meglio che i Romani possono fare è cercare di omologarsi ai Greci, perché Grecia significa tout-court civiltà. L'impero romano è una realtà che si deve accettare, naturalmente, forse anche una realtà provvidenziale; ma il suo valore non oltrepassa i limiti della costruzione politica. Rovesciando l'enfasi del famoso passo virgiliano, Dione e Plutarco rivendicano ai Greci il primato delle realizzazioni nel campo culturale; e cercano di (ri)fondare su questa base un senso di identità collettiva del popolo greco.

### 3. *Identità ellenica, identità cittadina.*

L'impegno dell'intellettuale nella (ri)costruzione dei connettivi socio-culturali della società ellenistica non era però esaurito con l'elaborazione di un modello di discorso valido per ogni contesto geografico, da Alessandria a Boristene, da Marsiglia a Seleucia sul Tigri, di fatto cosmopolitico anche se di un cosmopolitismo ellenocentrico. La grave depoliticizzazione, della quale abbiamo parlato, della città greco-orientale, che Roma aveva puntato a ridurre al ruolo – tradizionale delle colonie romano-latine – di puro e semplice punto di snodo dell'amministrazione imperiale del territorio, aveva col tempo evidenziato il rischio di una deriva sociale e morale di questa stessa città, minacciata dalla disaffezione dei cittadini, e dalla impossibilità pratica dei suoi maggiorenti di adempiere la loro funzione di garanti dell'ordine sociale: una funzione che richiedeva pure un livello minimo di autonomia e responsabilità politica<sup>41</sup>. Apparve dunque necessario anche agli occhi del governo romano, almeno a partire dall'età flavia, proprio al fine di assicurare un più efficace e stabile controllo del territorio, fare corrispondere alla politica di intensa urbanizzazione e reurbanizzazione delle aree dell'impero a più scarsa densità urbana – un'iniziativa, questa, che per la verità non era mai venuta meno per tutto il primo secolo dell'Impero – un impegno volto alla ricostituzione, o alla rivitalizzazione, del contesto politico-culturale cittadino<sup>42</sup>. Questo processo è stato spesso definito “rinascita” (se non “rinasci-

<sup>40</sup> Vd. Desideri 1991c. Sul rapporto fra cultura romana e identità greca vd. Woolf 1994, 125-130. L'idea di un'identità greca, o meglio un sistema di identità greche, era già stata “inventata” nel V secolo (vd. Asheri 1997); naturalmente i suoi caratteri erano almeno in parte diversi da questi.

<sup>41</sup> Su questo punto mi soffermo in Desideri 2000b. Sulla città greca in età romana vd. ultimamente Millar 1993; Lewin 1996.

<sup>42</sup> Vd. Desideri 1994b [*infra*, saggio n. IV].

mento”) del mondo greco<sup>43</sup>; viste le obiezioni che l’uso di tale termine ha suscitato ultimamente, si può anche convenire sull’opportunità di lasciarlo cadere: ma questo non deve significare misconoscimento di quanto di nuovo la cultura greca ha prodotto, su quelle premesse, a partire dalla fine del I secolo d.C. Se poi i frutti migliori di questo rilancio debbano essere imputati alla oratoria o alla filosofia, è questione che in questa sede può rimanere impregiudicata<sup>44</sup>; a noi interessano ora solo le condizioni di ordine socio-culturale che furono allora create, e che resero possibile il rilancio, quali che ne siano stati gli effetti più significativi e duraturi. In particolare interessa la parte che nella creazione e nel consolidamento di queste condizioni ebbero una serie di intellettuali greci, che furono particolarmente impegnati su questo versante.

Di nuovo appare qui fondamentale la personalità di Dione, il quale non solo ripropone (verosimilmente nell’ultima parte della sua vita, dopo la fine dell’esilio e il rientro nella sua piccola patria Prusa) temi ormai dimenticati da tempo, come quello della necessità di un impegno politico da parte del filosofo<sup>45</sup>, ma opera anche attivamente per una riqualificazione delle strutture politiche della sua città; e in particolare – per quanto ha più direttamente a che vedere col tema che qui interessa – promuove iniziative di coinvolgimento dei suoi concittadini che, al di là dei risultati conseguiti, comportano comunque un dibattito e una discussione all’interno della cittadinanza, definibili in termini di formazione e mobilitazione di un’opinione pubblica. Anche in questo caso non ripeterò quanto ho già scritto altrove, limitandomi a ricordare che nel *corpus* dioneo si conservano una dozzina di discorsi – i cosiddetti *Bitinici*<sup>46</sup> – che costituiscono un vero e proprio dossier di significativi interventi oratori tenuti da Dione in varie sedi politiche cittadine (in consiglio, in assemblea, in occasione di missioni “diplomatiche” presso altre città della Bitinia, come Apamea, Nicea, Nicomedia). In questi discorsi è frequente il riferimento al modo in cui maturano le decisioni in ambito cittadino; o eventualmente al modo in cui dovrebbero correttamente maturare; o all’uso strumentale che secondo Dione i suoi avversari politici fanno dell’opinione pubblica, mettendogli contro i cittadini con argomenti demagogici e capziosi. In particolare in tutta la vicenda dell’incriminazione di

<sup>43</sup> Così già con particolare enfasi Schmid 1898; vd. ultimamente la discussione di Reardon 1984.

<sup>44</sup> Per interpretazioni opposte vd. Schmid 1898, 8-9 (oratoria); Brunt 1994, 46 (filosofia).

<sup>45</sup> Desideri 1978, 376-382. Per le considerazioni che seguono *ibid.*, 382-422, nonché Jones 1978, 83-114; Salmeri 1982, 30-66.

<sup>46</sup> Ora disponibili nella traduzione francese di Cuvigny 1994, che ne offre anche un ricco commento.



Dione davanti al governatore romano giocano un ruolo determinante le accuse, secondo Dione ad arte confezionate contro di lui e ripetute in coro dai cittadini ben imbeccati. In un punto Dione esprime il suo rammarico perché i suoi avversari continuano ad usare lo strumento delle “eterie”, mentre egli ha inteso introdurre un sistema che noi definiremmo autenticamente democratico, sollecitando, anche a rischio di offrire spazi alle manovre altrui, magari dirette contro di lui, la formazione di autonomi convincimenti politici da parte dei cittadini (45.7-8); se è stato effettivamente così, il nostro Dione sarebbe stato severamente censurato da Plutarco, il quale dichiara esplicitamente che la democrazia deve essere un'apparenza, piuttosto che una realtà<sup>47</sup>. Ma è probabile che Dione credesse veramente a quello che diceva, se perfino nel più o meno fantasioso racconto filostrato dell'incontro ad Alessandria di fronte a Vespasiano di Eufrate, Apollonio e Dione, proprio a lui viene messa in bocca la proposta – ridicolizzata da Apollonio – di tenere un referendum popolare sulla forma di governo (V.A. 5.34)<sup>48</sup>.

Oltre che a Dione possiamo in effetti richiamarci su questo punto al Plutarco politico, un personaggio al quale solo in tempi recenti si è dedicato l'interesse che merita<sup>49</sup>, anche se, a differenza di quello di Dione, il suo *corpus* non ci propone documenti di un'attività intellettuale di carattere oratorio, di nessuno dei due tipi che abbiamo individuati in Dione. Prevale decisamente in lui la dimensione letteraria, e quindi l'attenzione agli aspetti formali dell'elaborazione del discorso, e i suoi testi non sono stati predisposti per essere pronunciati in pubblico, ma per essere letti; tuttavia l'interesse per la politica, e specialmente per la politica locale, è ben vivo, come risulta da una serie di scritti, dai *Praecepta gerendae rei publicae*, all'*An seni res publica gerenda sit*, al *De vitando aere alieno* ecc.<sup>50</sup>. Si tratta di un complesso solo apparentemente disorganico di riflessioni e suggerimenti, indirizzati a vari destinatari, che consentono di disegnare un quadro del modo in cui secondo l'autore si doveva svolgere attività politica nella città greca del suo tempo; nessuna attenzione Plutarco manifesta invece, apparentemente, per il nuovo modello di intervento intellettuale – quello di livello globale, valido per tutto il territorio dell'impero – che abbiamo visto elaborato da Dione. A parte questo, è di per sé rilevante, e merita dunque di essere sotto-

<sup>47</sup> *Praec.* 802B (con riferimento a Thuc. 2.65.9).

<sup>48</sup> Sull'episodio vd. ora Sidebottom 1996, 447-448.

<sup>49</sup> Jones 1971; Carrière 1977; Desideri 1986 [*infra*, saggio n. VII].

<sup>50</sup> Su cui vd. Desideri 1985b; 1986 [*infra*, saggio n. VII]; 1994b [*infra*, saggio n. IV]. È evidente che non condivido l'opinione di Brunt (1994, 35), che Plutarco e Dione rappresentino l'ultima voce dell'autonomia cittadina greca.

lineato, il fatto che anche questi testi – come del resto i contemporanei *Bitinici* di Dione – interrompono decenni, per non dire secoli, di silenzio di testimonianze del genere.

Dal nostro punto di vista è particolarmente importante notare quanto sia centrale il ruolo che Plutarco assegna alla formazione oratoria del politico cittadino<sup>51</sup>. La capacità di parlare in pubbliche assemblee viene considerata un requisito essenziale per l'esercizio efficace di un'attività politica a livello locale; si potrebbe interpretare questa insistenza come adesione ad un modello tradizionale, ma in realtà appare chiaro che questa abilità è prevista anche in funzione di prestazioni di tipo particolare che il politico del tempo di Plutarco deve essere in grado di produrre. Si deve infatti osservare che al vero centro dell'interesse politologico di Plutarco sta l'analisi delle possibilità che esistono di rendere credibili, e di far funzionare, delle strutture politiche che hanno un'autonomia più apparente che reale; è immediatamente evidente dall'articolazione del discorso che secondo Plutarco la politica deve essere concepita come strumento per la creazione del massimo consenso possibile – piuttosto che come libero confronto di posizioni, che possono anche esprimere interessi contrastanti, tra i quali si deve trovare una composizione. Anche la considerazione, più volte ribadita, che obiettivo primario dei politici è quello di evitare la *stasis*, ovvero la lotta civile, è meno ovvia di quanto possa sembrare, quando ci si renda conto che per Plutarco la *stasis* implica il rischio di provocare un intervento romano, e per conseguenza di mostrare clamorosamente i limiti dell'autonomia cittadina. L'esigenza di un necessario addomesticamento della contesa politica incide comunque molto più in profondità nella riflessione teorica, e arriva a suggerimenti assai significativi, che riguardano sia i modi di funzionamento delle istituzioni popolari, sia i processi di formazione della mentalità collettiva in ambito cittadino. Per il primo punto, basta ricordare il famoso passo "machiavellico"<sup>52</sup> dei *Praecepta*, quello nel quale Plutarco raccomanda al suo interlocutore, Menemaco di Sardi, l'opportunità che i maggiorenti della città si accordino fra loro sul modo di gestire la discussione nell'assemblea popolare quando siano in discussione provvedimenti importanti e che devono comunque essere presi: fingendo cioè un dissenso interno che in realtà non esiste, al fine di evitare, presso il popolo, appunto il sospetto di un accordo preventivo (813B-C). Per il secondo punto, sempre dai *Praecepta*, la raccomandazione agli oratori politici ad evitare riferimenti ad episodi del glorioso passato greco «non consoni alla situazione presente», in quanto suscettibili di

<sup>51</sup> Desideri 1986, 375-376.

<sup>52</sup> Carrière 1977, 239 sgg.

provocare l'insorgere nelle popolazioni di modi di pensiero "ipernazionalistici", che potrebbero destare sospetti nel governo romano, e favorire lo scoppio di episodi di violenza e di ribellione. Plutarco cita ad esempio, emblematicamente, i casi delle battaglie di Maratona, Salamina e Platea (814A-C)<sup>53</sup>. È interessante rilevare – anche in vista di quanto si dirà a proposito della "Seconda Sofistica" – da una parte che Plutarco allude apertamente alle scuole di retorica come alle sedi nelle quali atteggiamenti del genere trovano la loro sede naturale di gestazione; dall'altra che abbiamo su questo punto una conferma implicita, in almeno due passi di discorsi di Dione, dell'uso di questo genere di argomenti, con le conseguenze temute da Plutarco, da parte di oratori politici cittadini (34.49-51; 38.25-26)<sup>54</sup>.

È evidente qui che il richiamo al passato è un ingrediente inevitabile (come del resto lo era stato nelle città greche, o almeno ad Atene, nel V e specialmente nel IV secolo) nella discussione politica. Ma la novità sta nel fatto che dal III secolo la storia si era ridotta a strumento dell'educazione retorica, in quanto repertorio di *exempla* che l'oratore, specie forense, doveva essere in grado di maneggiare per meglio servire alla sua causa<sup>55</sup>; mentre ora il rilancio ideologico della città la sta reimmettendo nel circuito politico cittadino, e il problema diventa quello di controllare le modalità del suo uso, per evitarne effetti indesiderati. Parallelamente è chiaro che la stimolazione della vita politica cittadina rischia di suscitare autentici dibattiti e contese, e quindi di ridare fiato ad un'oratoria che certamente Dionigi avrebbe definito "asiana": Plutarco parla infatti, a proposito dell'uso di certi esempi storici, di magistrati che «aizzano le masse» (ἐξαιρουσι τὰ πλήθη).

#### 4. La "Seconda Sofistica".

Il ripensamento e l'attualizzazione del passato sarebbe comunque diventato, dal II secolo in poi, l'elemento dominante della cultura e del modo di essere del mondo ellenistico: o per lo meno della parte di quel mondo che confermò definitivamente la sua opzione per Roma, accettando lo spazio che Roma poteva offrire senza mettere a repentaglio la stabilità dell'assetto politico dell'Impero<sup>56</sup>. La manifestazione più vistosa di questa tendenza, da un punto di vista storico-letterario, è la grande produzione storiografica che, da Plutarco a Cassio Dione, passando per Appiano, Arriano, e, nella sua peculiare ottica antiquaria, Pausania, riscrive integralmente in lingua greca la

<sup>53</sup> Vd. Gascó 1990.

<sup>54</sup> Vd. anche il sarcasmo di Luciano in *Rhet. Praec.* 18.

<sup>55</sup> Nicolai 1992.

<sup>56</sup> Vd. ora in generale Swain 1996, 65-100, con una ricca ricognizione della documentazione tanto letteraria quanto epigrafica e monumentale.

storia universale del mondo greco (e romano): e ci limitiamo a menzionare gli autori la cui opera si è almeno in parte conservata<sup>57</sup>. Il richiamo al passato è inoltre un elemento importante nella storia dell'arte figurativa, dell'architettura, dell'urbanistica, del periodo: anche a questo proposito deve bastare un cenno al fenomeno, senza che si ci possa soffermare su di esso<sup>58</sup>. Ciò su cui invece si deve qui appuntare la nostra attenzione è il terreno della produzione e del consumo delle idee destinate a fungere da connettivo sociale, e quindi a sostanziare nella vita di tutti i giorni l'impegno e la responsabilità degli intellettuali. Da questo punto di vista si impone la considerazione di quel complesso di evidenze culturali che si riassumono sotto il nome di "Seconda Sofistica": sulla base delle *Vite dei sofisti* di Filostrato<sup>59</sup>, certo, ma non senza puntuali conferme in presa diretta dai *Discorsi sacri* di Elio Aristide, o in chiave polemica dal *Rhetorum praeceptor*<sup>60</sup> o dallo *Pseudologista*<sup>61</sup> (5-6) di Luciano, per non richiamare ancora passi dionei come il proemio dell'*Olimpico* o del *Boristenitico*. Con quel nome viene in effetti ad essere identificato un terzo tipo di intervento oratorio, che aggiunto ai due che abbiamo ritrovato in Dione completa il quadro del discorso di fronte a grandi uditorii in età alto-imperiale; in quanto, s'intende, abbia per obiettivo insieme la stimolazione nell'opinione pubblica di un interesse per un'identità ellenica, tanto "nazionale" quanto poliadica, da riscoprire, e la promozione del consenso nei confronti della realtà politica romana.

La chiave di volta di quest'ultimo tipo di discorso è dunque l'insistente riproposizione, in contesti performativi che offrono la garanzia della massima possibile partecipazione pubblica<sup>62</sup>, di una serie di episodi e momenti particolarmente illustri della grande tradizione storico-culturale ellenica. È inutile dire che Filostrato non si esprime in questi termini, anche se significa forse qualcosa il fatto che egli veda nella *historia*, in quanto contrapposta alla filosofia, l'elemento distintivo fra l'antica e la "seconda" sofistica<sup>63</sup>. In

<sup>57</sup> Un quadro completo offre Bowie 1970.

<sup>58</sup> Vd. Walker – Cameron 1989. Preziosa conferma del fenomeno offrono ora le riflessioni di P. Zanker sulla ritrattistica del periodo (1997, cap. V *La barba di Adriano*).

<sup>59</sup> I motivi che dimostrano la sensatezza del taglio filostrato sono ultimamente discussi in Nicosia 1994, § 1, con la cui interpretazione del fenomeno per l'essenziale concordo. Tra gli studi recenti più significativi sulla Seconda Sofistica ricordo Bowersock 1969; Bowie 1970; Bowersock 1974; Bowie 1982; Anderson 1989; Bowie 1989; Anderson 1993; Brunt 1994.

<sup>60</sup> Vd. Gascó 1992b.

<sup>61</sup> Vd. Billault 1994.

<sup>62</sup> Vd. Anderson 1989, 90-91.

<sup>63</sup> Vd. Desideri 1992c, 62 sgg.

ogni caso è certo che i protagonisti del suo sistema di biografie – i sofisti<sup>64</sup> – sono dei personaggi la cui dimensione fondamentale – che è anche il motivo per cui sono presenti nelle *Vite* – è un'attività oratoria di tipo epidittico, nella particolare variante della declamazione<sup>65</sup>, che si svolge per lo più in ambito cittadino – ma anche in contesti panellenici, come ad Olimpia – nell'intero mondo ellenistico, e verte prevalentemente su temi di carattere storico, e precisamente di storia della Grecia fino ad Alessandro Magno (e non oltre)<sup>66</sup>. Per lo più i sofisti uniscono a questa attività interventi politici di natura oratoria all'interno o per conto delle città di origine, o di adozione, per le quali molti di essi sono anche munifici evergeti, e talora vi rivestono vere e proprie cariche pubbliche<sup>67</sup>. È in effetti evidente che il “brodo di coltura” di questa sofistica, il luogo nel quale essa nasce e può prosperare, è appunto la città, quale Dione e Plutarco la rilanciano ideologicamente e politicamente; la città che non a caso è spesso oggetto in quest'epoca di consistenti trasformazioni e rinnovamenti di carattere urbanistico, che sembrano avere il senso generale di un potenziamento non solo amministrativo; la città che diventa in Elio Aristide, lui stesso sofista dei più prestigiosi, il punto di riferimento di un'interpretazione – certo forzata – dell'Impero come una sorta di federazione poliadica, coordinata da Roma, la più grande e la più splendida fra tutte le città.

Ciò che salta prima di tutto agli occhi nell'esposizione di Filostrato è la “risonanza” popolare che accompagna la gran parte di queste esibizioni oratorie; anche se è difficile ipotizzare l'esistenza di un largo pubblico in grado di apprezzare da un punto di vista tecnico – come invece sanno fare gli specialisti, e Filostrato lo rileva spesso – sfumature di forma e di contenuto nel modo in cui sono “interpretati” i temi, non si può fare a meno di riconoscere il ruolo determinante che riveste nelle *Vitae sophistarum* il contesto socio-politico nel quale si produce – e si consuma – questa particolare forma oratoria<sup>68</sup>. L'attività dei sofisti è in effetti finalizzata prioritariamente ad un'esibizione pubblica, in linea di principio irripetibile, che vive dell'istituzione di una comunità d'ascolto tra sofista e pubblico; è dunque per eccellenza un fatto di comunicazione, e più precisamente di comunicazione orale,

<sup>64</sup> Un utile elenco ne forniscono G.W. Bowersock e C.P. Jones, in Bowersock 1974, *Appendix II. A Guide to the Sophists in Philostratus' Vitae Sophistarum*, 35-40.

<sup>65</sup> Vd. Kennedy 1974; Gascó 1992c. Non intendo naturalmente sottovalutare la differenza che c'è fra oratoria politica e declamazione (vd. soprattutto Brunt 1994, 36); ma la novità sta nel fatto che la declamazione diventa ora un fenomeno che coinvolge le popolazioni cittadine.

<sup>66</sup> Per un elenco di temi vd. Bowie 1970, 6-8; Desideri 1992c, 59-60.

<sup>67</sup> Vd. Gascó 1995.

<sup>68</sup> Vd. Desideri 1992c, 66 sgg.; Nicosia 1994, 98 sgg. Esistono naturalmente anche altri contesti di declamazione, come la scuola, o audizioni private (vd. Anderson 1989, 90).

e cioè a carattere propriamente spettacolare<sup>69</sup>. Non c'è dubbio che i temi di per sé appartengono alla lunga storia della declamazione retorica<sup>70</sup>; come non c'è dubbio che le scuole di retorica continuano ad essere una realtà importante della vita cittadina anche in età romana, e per così dire la sede naturale della formazione degli stessi sofisti<sup>71</sup>. Ma non esiste traccia, prima dell'epoca di cui stiamo trattando, di un'uscita di questi temi da tali scuole, e tanto meno di spettacoli destinati al largo pubblico, consistenti – giacché è questa particolare competenza che fa il sofista – in recitazioni, improvvisate o no, di discorsi che grandi personaggi del passato avrebbero pronunciato in determinate, universalmente note, circostanze<sup>72</sup>. Il passato viene in questo modo coralmemente rivissuto attraverso la reinterpretazione delle passioni e degli stati d'animo dei protagonisti – e naturalmente il successo della rappresentazione dipende tanto dalla credibilità, rispetto alla situazione di partenza, delle parole e dei concetti che vengono posti in bocca ai personaggi interpretati, quanto dalle qualità propriamente sceniche dell'esibizione del sofista-attore. Viene da pensare che una tale forma di spettacolarizzazione presupponga in qualche modo la concezione biografica di Plutarco, con la sua idea dell'evocazione dei grandi a spiegare i motivi e le intenzioni delle loro imprese<sup>73</sup>; o quanto meno che i due fenomeni si possano considerare prodotti di una medesima atmosfera culturale. Ma quello che dal nostro punto di vista deve essere soprattutto sottolineato è la forza dell'impatto emotivo che questo tipo di spettacolo può esercitare sul pubblico – come del resto ne fa fede in più punti il testo stesso di Filostrato – e l'effetto finale di duratura acquisizione di un patrimonio di idee, o di idee-passione, con cui ci si accosta a un lontano e nobile passato sentito sempre più come proprio: specie se, come sembrerebbe, esibizioni del genere vengono a rappresentare, sull'arco di diverse generazioni, un'occasione frequente e importante d'incontro pubblico di una comunità cittadina, o per meglio dire di un sistema di comunità cittadine.

La “Seconda Sofistica” rappresenta dunque prima di tutto un capitolo nella storia della formazione di un'opinione pubblica, e almeno da questo punto di vista non c'è dubbio, a mio parere, che «abbia più importanza per la

<sup>69</sup> Naturalmente in un secondo momento i testi possono essere pubblicati: vd. ad es. VS 1.19, 512 (Nicete).

<sup>70</sup> Vd. Russell 1983, 107; lo attesta già Polibio nella sua polemica con Timeo (12.25a.5; 26b.5; 26.9).

<sup>71</sup> Vd. VS 1.20, 513 (Iseo), scuola e discepoli; 1.24, 529 (Marco); 1.25, 531 (Polemone).

<sup>72</sup> Nicosia (1994, 94-95), parla di «trasformazione di quella che era pratica scolastica o esercizio per intenditori in un imponente fenomeno sociale e culturale».

<sup>73</sup> Vd. Desideri 1989 [*infra*, saggio n. XIII].

storia romana che per la letteratura greca»<sup>74</sup>: in quanto cioè si tratta di un fenomeno che nel complesso ha operato nel senso della creazione di un consenso popolare nei confronti delle strutture del potere imperiale romano. Questo si vede bene solo che si consideri l'altro aspetto rilevante dell'attività dei sofisti, quello che è stato finora più evidenziato dalla critica: il rapporto diretto che spesso essi hanno con l'imperatore romano stesso o con i funzionari dell'amministrazione imperiale<sup>75</sup>. Per quanto riguarda in particolare il primo punto, non si tratta solo del fatto che l'imperatore è talora destinatario di ambascerie cittadine di cui un sofista è protagonista, o è spettatore di esibizioni o confronti oratori o addirittura li promuove (essendo a volte personalmente un intenditore); ciò che soprattutto conta è che il sofista ha la possibilità di accedere a nome della città a colui che è visto come la suprema istanza di giustizia, e dunque il garante dei fondamenti stessi della vita cittadina<sup>76</sup>: un fatto che diventa come il simbolo della sua potenza, e rendendo visibile l'unità sotterranea delle diverse modalità in cui si esprime l'azione intellettuale del sofista, consente a noi di capire le ragioni più profonde della sua forza. L'imperatore, centro del potere, deve intrattenere un rapporto diretto e a più livelli con la figura che detiene idealmente le chiavi di un sistema di consenso sociale, che ha ormai sostituito in larga misura l'apparato militare come strumento di controllo politico. I costi sociali ed economici di un ritorno al sistema precedente – cosa che del resto nessuno auspica – sarebbero insostenibili; ed è per questo che l'Impero, già da Vespasiano, ma specialmente da Adriano, in poi punta decisamente al potenziamento delle strutture che rafforzano istituzionalmente le figure professionali dell'intellettuale<sup>77</sup>.

Una visione esclusivamente o prevalentemente letteraria del fenomeno sofisticato rischia di non coglierne il più autentico significato storico proprio perché non è in grado di vedere la forza politica di cui i sofisti stessi dispongono: essi sono titolari e gestori di un patrimonio ideale che può trasformarsi in strumento di manovra di masse cittadine, e la cui sistematica riproposizione diventa comunque col tempo un sistema di idee, una mentalità diffusa, un'opinione pubblica consolidata, con la quale l'Impero deve necessariamente fare i conti. Se si tiene conto di tutto ciò, si potrà evitare di cadere nella tentazione di considerare il fenomeno come una manifestazione esclu-

<sup>74</sup> Bowersock 1969, 58 (il Bowersock però non sottolinea il punto per me più rilevante); la dimensione intellettuale del fenomeno è negata da Brunt 1994, 34.

<sup>75</sup> Nicosia 1994, 105 sgg.

<sup>76</sup> Vd. Aristide, *A Roma* 38.

<sup>77</sup> Sull'iniziativa imperiale nel campo dell'organizzazione scolastica di livello superiore vd. Desideri 1978, 65-67.

sivamente “retrospettiva”, con tutto quello che ne consegue di nostalgie, rimpianti per il grande passato, e quindi, implicitamente, insoddisfazione per il dominio romano presente, che dovrebbe essere la cifra essenziale del mondo greco dell’epoca. D’altro canto, e per lo stesso motivo, non si possono vedere i sofisti solo dal punto di vista del sistema di potere romano al quale ineriscono, come se il semplice fatto di essere intellettuali di successo costituisse titolo preferenziale per essere cooptati nei ranghi dell’amministrazione, e divenire così membri della classe dirigente imperiale, e dei più esclusivi circoli di potere della capitale. A questa stregua, è facile obiettare, come è stato fatto<sup>78</sup>, che non tanto in quanto intellettuali, ma in quanto di regola personaggi di rango delle aristocrazie locali, i sofisti sono stati introdotti ai vertici della società romana<sup>79</sup>. Bisogna invece ammettere che la posizione di eminenza sociale e politica da molti di essi detenuta a livello locale è diventata un fattore di promozione al livello politico centrale nel momento in cui si è saldata con la nuova forza da essi acquisita in quanto punto di riferimento di un’ideologia “nazionale”. La Seconda Sofistica mostra in effetti l’acquisita consapevolezza che l’Impero è almeno tanto greco quanto romano<sup>80</sup>; non passerà molto tempo che gli stessi Greci, rivendicando come propria l’eredità dell’Impero, potranno definire se stessi “Romani”.

### 5. Conclusioni.

Se ripensiamo la vicenda dal principio, si ha l’impressione che nel complesso essa mostri un profilo sensato: cioè che vi si disegni una linea intelligibile di sviluppo di un capitolo della storia della funzione dell’intellettuale, in quanto creatore di orientamenti ideologici che penetrano nel contesto sociale e diventano pensiero diffuso, opinione pubblica. In sostanza è la storia della costruzione nel mondo greco-orientale di età imperiale, sulle ceneri di un connettivo socio-culturale a valenza essenzialmente intracittadina esaurito con la fine dell’esperienza della *polis*, di un complesso ed originale sistema di comunicazione sociale a carattere inter-cittadino, che contribuì ad assicurare la stabilità delle strutture politiche dell’Impero; si trattava di strutture che erano state create dalla forza militare di Roma, ma in tal modo esse furono messe in condizione di funzionare di regola – non mancarono naturalmente le resistenze, le opposizioni, i momenti di tensione – attraverso meccanismi di produzione di consenso. È però anche la storia della formazione di un’identità “nazionale” ellenica, che costituirà poi un

<sup>78</sup> Bowie 1982 (contro Bowersock).

<sup>79</sup> Per la discussione Bowersock-Bowie e seguito vd. ora Flintermann 1995, 34 sgg.

<sup>80</sup> Vd. Swain 1996, 88-89.



punto di forza nel processo di autonomizzazione della parte orientale dell'Impero, e nella mutazione dell'Impero stesso da romano in bizantino.

Se fra gli effetti della consistente adesione intellettuale ad un progetto di gestione consensuale dell'Impero dovessimo annoverare anche, almeno in una certa misura, il fatto che dell'età antonina si è continuamente rinnovato nei secoli il ricordo come di uno dei periodi più felici dell'umanità, avremmo un ulteriore motivo per considerare importante la nostra vicenda nella lunga storia dei rapporti fra l'intellettuale e il potere. Ma questo potrebbe essere il tema di un'altra ricerca.



LA LETTERATURA POLITICA DELLE *ÉLITES* PROVINCIALI \*1. *Premessa.*

La *polis* rappresenta ancora nell'età alto-imperiale uno dei referenti e una delle sedi principali della produzione letteraria di lingua greca. Numerosi sono infatti in questo periodo i testi direttamente o indirettamente connessi con l'esercizio di un'attività politica di livello cittadino; e più in generale si può dire che l'organizzazione cittadina offre di nuovo, come nell'età classica, condizioni favorevoli all'espletamento di un'attività culturale intensa, pur se forse meno originale di un tempo.

È naturalmente chiaro che l'imporsi dell'unico dominio romano su gran parte del mondo di lingua greca ha ormai portato ad una conclusione irreversibile il processo di concentrazione politica messo in moto dalla costituzione degli stati ellenistici; ma se la *polis* è venuta con ciò a perdere definitivamente la sua antica libertà di movimento verso l'esterno, i suoi ordinamenti interni continuano a funzionare più o meno come in passato nella nuova dimensione municipale per essa creata, e in quei limiti garantita, dall'*imperium sine fine*. Se l'Impero, anche quello illuminato degli Antonini, non riesce nell'impossibile miracolo di conciliare il dominio e la libertà, sa però almeno dare l'illusione che la vita politica cittadina conservi un senso anche nelle nuove condizioni; e in ogni caso promuove con ogni mezzo l'urbanizzazione anche nelle sue regioni più periferiche, proclama la funzione civilizzatrice della città in mezzo alle popolazioni culturalmente più arretrate, cerca di sostenerne la vitalità e la solidità economica e sociale<sup>1</sup>.

Di questa illusione si è così alimentata, fino alla grande mutazione dell'età severiana, la vita culturale delle città dell'Oriente ellenistico, e ancora oggi è difficile sottrarsi all'impressione, ampiamente diffusa fra i contemporanei, che a partire dalla seconda metà del I secolo la produzione non solo letteraria, ma più in generale artistica greca abbia, proprio in conseguenza di ciò, conosciuto una consistente ripresa<sup>2</sup>.

\* G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica* I 3, Roma 1994, 11-33.

<sup>1</sup> Per questo quadro storico il punto di riferimento fondamentale resta Rostovzev 1933. Segnaliamo anche, tra i titoli più recenti e più significativi che offrono una panoramica del periodo, Crawford 1986; Schiavone 1990-92; Jacques – Scheid 1992. Per la situazione particolare del mondo greco-orientale, Sartre 1991. Per il rapporto fra Impero e città Nörr 1966 e 1979; Stahl 1978. Sintetiche interpretazioni complessive del rapporto fra Greci e Romani in quest'epoca: Syme 1963; Jones 1963.

<sup>2</sup> Walker – Cameron 1989.

Agli intellettuali pensanti dell'epoca non sfugge certo il carattere almeno in parte artificiale di questa rinascita, anche se di regola essi condividono gli slogan ufficiali, e magari partecipano agli entusiasmi degli eruditi per la riesumazione dei mezzi espressivi, linguistici o figurativi, del passato. In ogni caso, a parte gli assetti politici generali, essi sono bene in grado di rendersi conto di un fatto fondamentale che, dal punto di vista delle modalità di espletamento dell'attività culturale, fa la reale differenza tra l'età in cui vivono e quella classica: quello della *polis* è ora uno spazio aperto e cosmopolita, che si allarga a comprendere tutte le *poleis* disseminate sull'enorme estensione del mondo egemonizzato dalla cultura greca, al di là dell'infinita varietà delle popolazioni che le abitano, e delle forme di convivenza che si sono venute definendo nelle singole situazioni. Nella convinzione di potersi in realtà rivolgere ad un pubblico molto più vasto di quello della loro città, un pubblico costituito in linea di principio da tutti i parlanti greco entro e fuori l'impero, essi dunque per lo più viaggiano da un capo all'altro di questo gigantesco comprensorio, o vi fanno circolare i propri scritti, e, per quello che qui ci interessa, utilizzano questo spazio anche per la loro attività politica, intesa naturalmente in senso lato, come "predicazione popolare"<sup>3</sup>. Tuttavia questi intellettuali conservano quasi sempre un rapporto privilegiato con una singola città, che sia quella di origine o una di elezione: spesso vi esercitano cariche pubbliche o vi svolgono attività politica e di intervento pubblico, volentieri ne rappresentano gli interessi di fronte ai governatori provinciali o allo stesso imperatore, non di rado ne raccolgono le tradizioni e le glorie in scritti destinati a conservarne il ricordo nel tempo. Di tutta questa attività a livello di "piccola patria" abbiamo ampia testimonianza per quanto riguarda tanto le vicende biografiche dei singoli, quanto gli scritti che di alcuni di essi si conservano; così come d'altra parte si conservano tracce, anche nella produzione letteraria, degli interessi di tipo più cosmopolitico di cui si è detto. È chiaro comunque che sempre di più, via via che ci si inoltra nel II secolo, questi intellettuali si rendono conto che solo facendosi conoscere ed apprezzare nei nuovi centri del potere, a Roma presso la corte imperiale, o nelle sedi amministrative locali del governo romano, potranno ottenere autentica fama e prestigio. Ed è in realtà da questa parte che proviene la minaccia più temibile al restaurato mondo della *polis*: Roma esercita sugli ingegni più vivaci un'attrazione alla quale alla lunga sarà sempre più difficile resistere; e ciò non solo per grette considerazioni di opportunismo, come pretende Plutarco, il quale parla con disprezzo, nei suoi

<sup>3</sup> Per questo concetto vd. Desideri 1978, 151.

*Praecepta gerendae rei publicae*, di coloro che ricercano le «lucrosissime funzioni di procuratori, e le amministrazioni provinciali»<sup>4</sup>.

Proprio Plutarco ci fornisce forse la migliore introduzione a questo mondo politico locale, alla cui vitalità egli ha sinceramente creduto, pur non nascondendosene i limiti<sup>5</sup>.

## 2. Plutarco e i problemi della politica cittadina.

Un nutrito gruppo di scritti compresi nei *Moralia* ruotano in modo vario attorno ai problemi della vita politica cittadina, e testimoniano dell'attenzione che l'intellettuale greco ha dedicato a questa realtà, della quale ha avuto esperienza diretta. Del resto anche le *Vite* rivelano un forte interesse per i temi politici; e non è certo un caso che molti degli episodi e delle riflessioni che compaiono nelle biografie si ritrovino spesso negli scritti politici, usate in modo per così dire sistematico (questo non significa necessariamente che questi siano stati composti più tardi). Due sono i testi che affrontano direttamente questioni di questa natura, i già menzionati *Praecepta gerendae rei publicae*, e l'*An seni res publica gerenda sit*<sup>6</sup>; altri, come il *De vitando aere alieno*, o il *De capienda ex inimicis utilitate*, li presuppongono come sfondo di riflessioni che hanno un carattere più spiccatamente morale. Dei primi, i *Praecepta* si presentano come una lettera di risposta indirizzata ad un giovane aristocratico, Menemaco di Sardi, che ha chiesto a Plutarco di iniziarlo alla vita politica, mentre l'*An seni* è dedicato all'amico Eufane, un anziano uomo politico ateniese. Né l'uno né l'altro di questi scritti possono essere considerati, a parte la configurazione letteraria, dei veri e propri trattati politici<sup>7</sup>; si potrebbero definire piuttosto dei manuali pratici di attività politica, che indicano quelli che devono essere gli obiettivi di questa attività,

<sup>4</sup> 814D. Sul fenomeno del progressivo reclutamento provinciale della classe dirigente dell'Impero vd. Salmeri 1991. Per l'integrazione intellettuale resta fondamentale Gabba 1959.

<sup>5</sup> Su questo aspetto di Plutarco vd. Jones 1971, 110-121; Carrière 1977; Desideri 1986 [*infra*, saggio n. VII]; e la letteratura citata alla n. 6.

<sup>6</sup> Il primo dei due opuscoli è stato in questi ultimi anni ripetutamente edito, con introduzione, traduzione in lingua moderna e commento: nella Coll. Les Belles Lettres (Carrière, in Carrière – Cuvigny 1984); nella collana Clásicos Políticos (Gascó 1991); in Pisani 1992, 1-166; nel *Corpus Plutarchi Moralium* (Caiazza 1993a). Resta sempre molto utile l'edizione, di poco più vecchia, di Valgiglio 1976. Quanto al secondo, se ne veda la recente edizione, con introd., trad. franc. e comm., nella Coll. Les Belles Lettres (Cuvigny 1984); nonché quella, corredata da trad. ital., di Pisani 1992, 167-251. Una trad. ital. commentata, seguita da un saggio *Il buon uso della vecchiaia*, ne ha curata De Lazzer 1989.

<sup>7</sup> A questa categoria si potrebbe viceversa ricondurre il frammento *De unius in re publica dominatione, populari statu, et paucorum imperio* (826A-827C), di cui vd. l'ed. nella Coll. Les Belles Lettres (Cuvigny, in Carrière – Cuvigny 1984), quella di Pisani (1992, 403-418), e ora quella (con intr., trad. ital. e comm.) di Caiazza 1993b nel *Corpus Plutarchi Moralium*.

e gli strumenti più adeguati per conseguirli. È dunque un discorso che ha di mira gli uomini, e i loro comportamenti, non le istituzioni o le strutture politiche, e che tuttavia ha poco a che vedere anche con la precettistica di tipo “regale” (un tipo di scrittura che peraltro proprio in questo periodo conosce, come vedremo, un rigoglioso sviluppo), nella quale si manifesta, più o meno apertamente, un intento encomiastico qui decisamente assente. L’idea fondamentale è che l’esercizio della politica a livello cittadino è un obbligo al quale coloro che hanno le qualità per dedicarvisi non possono sottrarsi, e dal quale non li esime neppure l’età avanzata. Nei *Praecepta* Plutarco afferma che la passione per la politica è un requisito necessario ma non sufficiente; si deve poter disporre anche di una serie di doti morali e di una adeguata preparazione culturale, che consentano di affrontare con senso di responsabilità ma anche con freddezza e spregiudicatezza i problemi spesso difficili che si pongono di giorno in giorno nella vita di una città. È vero che non ci si deve più preoccupare di problemi una volta cruciali, come in primo luogo quelli di carattere militare; la pace universale instaurata dall’Impero di Roma ha spostato ben lontano dall’orizzonte delle singole città questioni di tale natura. Ma questo non significa che siano scomparsi i tradizionali problemi sociali ed economici, la cui soluzione deve restare affidata alle capacità di governo della classe politica locale; la sua insufficienza infatti apre di necessità la strada all’intervento repressivo del potere centrale romano. Emerge chiaramente in più passaggi di questi testi che il vero problema politico della vita cittadina non è tanto la limitatezza della sua autonomia, quanto il fatto che questi limiti debbano essere occultati, perché altrimenti le istituzioni perdono la loro credibilità. Questa situazione pone i politici in una situazione particolarmente difficile: essi devono stimolare lo spirito civico della popolazione, ma non fino al punto da rischiare che si determinino atteggiamenti di insofferenza nei confronti di Roma; d’altra parte non si può nemmeno premere troppo sul tasto del campanilismo, cioè dell’antagonismo con città vicine, per non destare o ridestare contrasti che possono diventare accesi, e, di nuovo, difficilmente controllabili. Si creano così le premesse di un’ambiguità per così dire esistenziale di questo politico, al quale Plutarco raccomanda comportamenti di tipo opportunistico assai poco nobili, e al limite decisamente cinici, come nel passo che segue:

«Quando il popolo sospetta di qualche provvedimento importante e salutare, gli uomini politici non devono esprimere tutti la stessa opinione, come se venissero in assemblea dopo essersi messi d’accordo, ma due o tre tra gli amici, staccatisi dagli altri, devono parlare in tutta calma contro il provvedimento, e, ad un certo punto, figurandosi convinti, cambiare opinione; in tal modo, infatti, essi trascinano con sé il popolo, in quanto danno a vedere di essere mossi dall’utile pubblico. Tuttavia, nelle questioni minori,

destinate ad approdare a nulla di importante, non è inopportuno anche il lasciare che gli amici siano realmente discordi, ognuno col suo modo di ragionare, e ciò affinché, sulle questioni principali e di maggiore importanza, per il bene supremo dello Stato, diano l'impressione di pensarla allo stesso modo non per previo accordo» (*Praec.* 813BC, trad. Valgiglio)<sup>8</sup>.

È evidente, qui ed altrove, che in realtà Plutarco presuppone, o comunque considera essenziale, un'intesa ferrea all'interno della classe dirigente, se deve essere in grado di gestire comportamenti concertati di tale complessità; e del resto è proprio con la drammatica raccomandazione ad evitare l'insorgere delle discordie all'interno di essa che si conclude la lettera a Menemaco (*Praec.* 823E-825F). Ci si può peraltro domandare se Plutarco avesse in mente qualcosa di più convincente, oltre agli inviti accorati alla concordia, per ovviare a questa difficoltà, e assicurare di conseguenza l'ordine nella città. Forse la risposta sta nell'altro scritto sopra menzionato, l'*An seni res publica gerenda sit*, dedicato alla definizione dello specifico ruolo politico che secondo Plutarco deve essere riconosciuto agli anziani. Plutarco spiega come gli uomini che hanno speso tutta una vita nella politica, e perciò sono ormai solidamente in possesso di quella autorità e di quel consenso sociale che i giovani devono faticare per procurarsi, non siano solo gli educatori dei futuri politici, o il naturale punto di riferimento quando insorgano maggiori difficoltà. Proprio perché alla loro età non si addice più la contesa per le cariche pubbliche, e, se non in casi del tutto eccezionali, l'esercizio delle medesime, essi possono rappresentare quel necessario elemento di ponderatezza e di equilibrio che finisce per fare di loro, più che non dei titolari ufficiali dell'autorità, il baricentro della politica cittadina.

Ma al di là del contenuto di pensiero e dei risvolti politici concreti, quello che in questa sede è forse più rilevante osservare è che scritti come questi costituiscono una novità nella storia letteraria greca, anche se è naturalmente possibile individuare dei prodotti parzialmente simili nella più antica letteratura parentetica o in quella consolatoria. Inoltre, per quanto attiene al tipo di circolazione, sembra da presumere che l'omogeneità delle situazioni istituzionali in buona parte delle città dell'Oriente greco (attestata, oltre che dalla documentazione giuridica ed epigrafica, anche dagli scrittori dell'epoca che andiamo esaminando), abbia assicurato a questi testi una larga diffusione, naturalmente all'interno della classe fornita di cultura di governo (da questo punto di vista, è viceversa del tutto improbabile, tenuto conto di quanto si è

<sup>8</sup> Sull'impronta "machiavelliana" di questi passi vd. ora Desideri 1995b [*infra*, saggio n. XVII].

osservato circa il realismo politico di molte riflessioni plutarchee, la definizione “lettera aperta ai Greci” che è stata data dei *Praecepta*<sup>9</sup>).

Come accennavamo, caratteri simili a questi che abbiamo rilevato nei *Praecepta* e nell’*An seni*, presentano altri scritti “moralistici” di Plutarco, che toccano in maniera meno marginale di quello che può sembrare i problemi dell’organizzazione politica, e anche sociale ed economica, delle città greche. Al di là delle considerazioni propriamente moralistiche, come quelle che fanno discendere la raccomandazione di non indebitarsi dall’esigenza di contenere le proprie esigenze, e di non farsi asservire dalle passioni, il *De vitando aere alieno*, ad esempio, lascia filtrare con assoluta chiarezza messaggi di natura più generale<sup>10</sup>. Così emerge la preoccupazione per la situazione di indebitamento generalizzato delle città della Grecia, che non è più un fatto privato, ma ha gravi conseguenze per l’economia e la società della regione: gli usurai «portano contro la Grecia vasi pieni di obbligazioni e di contratti che sono altrettanti ceppi [...] seminano radici di debiti che producono in quantità affanni e interessi di cui sarà difficile liberarsi [...] queste radici, attorcigliandosi e proliferando torno torno, piegano e soffocano le città» (829A-B). E nell’attacco agli usurai è notevole la considerazione «non coltivano i campi che strappano ai loro debitori, né abitano le case dalle quali li cacciano, né apparecchiano le loro tavole né indossano le loro vesti» (829D): dove si esprime la consapevolezza del carattere parassitario dell’attività finanziaria. Mentre in uno scritto che Plutarco stesso definisce una sorta di integrazione dei *Praecepta* (86C-D), il *De capienda ex inimicis utilitate*<sup>11</sup>, una lettera ad un amico (come i *Praecepta* e l’*An seni*), questa volta Cornelio Pulcro, vengono approfonditi aspetti importanti del costume politico cittadino, considerato dal punto di vista delle dinamiche dei rapporti interpersonali nell’ambito della classe emergente. Considerazioni analoghe potrebbero farsi per il *De cupiditate divitiarum*<sup>12</sup> o il *De se ipsum citra invidiam laudando*<sup>13</sup>, e altri ancora dei *Moralia*; ma anche alcuni dei discorsi di Dione di Prusa, contemporaneo di Plutarco e per certi aspetti a lui molto vicino, rivelano un analogo forte sfondo politico di riflessioni

<sup>9</sup> Renoirte 1951; il libro resta comunque un importante contributo all’interpretazione del testo plutarcheo.

<sup>10</sup> Vd. l’ed. nella Coll. Les Belles Lettres (Cuvigny – Lachenaud 1981).

<sup>11</sup> Vd. l’ed. nella Coll. Les Belles Lettres (Klaerr – Philippon – Sirinelli 1989), e quella a cura di Pisani 1992, 253-294.

<sup>12</sup> Vd. l’ed. a cura di Pisani 1989, 471-499.

<sup>13</sup> Vd. l’ed. nella Coll. Les Belles Lettres (Klaerr – Vernière 1974), e quella a cura di Pisani 1992, 295-353.



apparentemente solo moralistiche: basta pensare al primo *Sulla fama* (LXVI) o al secondo *Sull'invidia* (LXXVIII).

### 3. *La nuova oratoria politica.*

Tra le forme espressive in prosa nessuna forse era stata caratteristica della *polis* classica come l'oratoria. L'arte della parola pubblica, o retorica, strumento essenziale della vita della città democratica, si era anzi costituita in titolare per antonomasia della competenza della fissazione delle norme che regolano l'organizzazione del discorso; regole destinate a valere tanto per il discorso parlato quanto per quello scritto, così come un tutt'uno avrebbero dovuto essere considerate la vera e propria prestazione oratoria e la sua redazione scritta.

L'oratoria politica e quella giudiziaria furono fin dall'inizio le due forme più importanti di questa attività, certo perché erano quelle delle quali, in quanto funzionali a specifiche situazioni di rilevanza istituzionale nella vita della *polis*, meglio si identificavano le caratteristiche specifiche<sup>14</sup>; ma era emersa ben presto l'opportunità di attribuire il giusto rilievo, in una classificazione generale, a discorsi pubblici diversi, che rispondevano ad altri momenti di quella vita, non tanto meno significativi quanto più dispersi: e per questi si parlò, in forma per così dire cumulativa, di oratoria epidittica, cioè di esibizioni a carattere più propriamente declamatorio<sup>15</sup>. Poteva trattarsi di discorsi destinati ad essere pronunciati in occasione di feste cittadine e panelleniche, oppure di elogi funebri di singoli personaggi o di caduti in guerra, oppure più genericamente di conferenze sugli argomenti più vari, di fronte ad uditorii altrettanto vari. Per tutte queste manifestazioni di oratoria, che scandivano il tempo della sua esistenza quotidiana, la *polis* era venuta col tempo creando uno specifico apparato di addestramento dei giovani, che costituì di fatto il nucleo della scuola superiore ellenistica, e poi romana<sup>16</sup>. Si erano anche formate, relativamente alle modalità di esercizio dell'attività oratoria, scuole di pensiero diverse, che propugnavano tecniche formative diverse; ciò risulta specialmente dalle notizie che ce ne fornisce un osservatore e discepolo attento come Cicerone, in particolare nel *De oratore*.

Queste divergenze finirono anche per interferire, almeno nella tarda età ellenistica, e in concomitanza con la progressiva acquisizione da parte di Roma del predominio sul mondo greco, con i diversi orientamenti politici assunti nei confronti di quella potenza da singoli e da comunità. Una celebre testimonianza ce ne ha lasciato, proprio agli inizi dell'Impero, il retore e

<sup>14</sup> Vd. ora rispettivamente Canfora 1992 e Avezzi 1992.

<sup>15</sup> Russell 1983.

<sup>16</sup> Marrou 1950, 265-278.

storico Dionigi di Alicarnasso nell'introduzione del *De antiquis rhetoribus*<sup>17</sup>. Qui viene istituito un collegamento esplicito fra forme oratorie e atteggiamenti politici, nella misura in cui si identifica un tipo di discorso (definito di origine asiatica) di cui viene denunciata, tanto per i modi espressivi che per i contenuti, la connotazione demagogica, al quale ne viene contrapposto un altro, ben diversamente ispirato, atto a frenare anziché ad eccitare le passioni popolari. Dionigi esulta perché quella che appare ormai, con Azio e l'ascesa di Augusto, la definitiva vittoria romana, ha segnato contemporaneamente la fine del primo tipo di oratoria, e quindi anche, a suo parere, delle minacce di sovvertimento sociale che avevano agitato gli ultimi decenni di vita politica nelle città<sup>18</sup>. A questo modo di vedere se ne giustappongono altri di segno diverso. Specialmente in ambiente romano sembra prevalere l'opinione di chi ritiene che la fine della libertà repubblicana abbia portato con sé la decadenza della vera oratoria politica, anche se non manca neppure qui chi è convinto viceversa che la moderna oratoria sia di gran lunga superiore all'antica: si ricorderà l'articolato dibattito che Tacito mette in scena nel *Dialogus de oratoribus*, dove sembra possibile riconoscere le posizioni politiche e sociali che stanno a monte delle tesi sostenute dai singoli intervenuti<sup>19</sup>. Ma anche uno scrittore greco della prima età imperiale come l'anonimo autore del *Sublime* richiama l'opinione (attribuita a "uno dei filosofi") di chi sostiene che la libertà politica è un alimento necessario per l'oratoria<sup>20</sup>.

All'inizio del secondo secolo dell'Impero, comunque, Plutarco dedica largo spazio, nei suoi *Praecepta gerendae rei publicae* (del quale si sono già esaminati alcuni aspetti), ad un accurato esame dei caratteri dell'oratoria, che si continua a considerare elemento essenziale del bagaglio tecnico dell'uomo politico<sup>21</sup>. Anche Plutarco, come Dionigi, raccomanda inoltre al politico di non cedere alla tentazione di parlare in pubblico in modo demagogico per forma e per contenuti<sup>22</sup>, mettendolo in guardia in particolare dal richiamarsi alle grandi imprese militari del passato greco, che possono produrre turbamento ed eccitazione negli ascoltatori<sup>23</sup>, e mettere in forse il delicato equilibrio istituzionale che garantisce alle città una certa libertà. Plutarco d'altra

<sup>17</sup> Vd. l'ed. degli opuscoli retorici di Dionigi nella Coll. Les Belles Lettres (Aujac 1978).

<sup>18</sup> Vd. Desideri 1978, 78 sgg.; Gabba 1996.

<sup>19</sup> Desideri 1985a.

<sup>20</sup> 44.2-5; l'autore del saggio non condivide peraltro questa tesi (44.6-11). Il *Περὶ ὑψους* è ora comodamente accessibile al lettore italiano nell'ed. B.U.R. di Donadi 1991.

<sup>21</sup> Capp. 5-9 (801C-804C). Desideri 1986, 375-376 [*infra*, saggio n. VII].

<sup>22</sup> Per quanto riguarda i contenuti vd. anche 818C.

<sup>23</sup> *Praec.* 814AC; su questo avvertimento vd. Gascó 1990; Desideri 1992c, 66-67. La denuncia dell'oratoria demagogica, che ha per obiettivo di creare conflittualità a livello cittadino o provinciale, si trova anche in Dione (ad es. 32.10), e in Elio Aristide (23.1; 5).

parte non manca di precisare con brutale franchezza quelli che sono i limiti dell'autonomia cittadina rispetto agli organi di governo provinciale romano<sup>24</sup>.

Il quadro che dell'attività oratoria degli intellettuali greci del II secolo disegna assai più tardi, in età severiana, il sofista<sup>25</sup> Filostrato nelle sue *Vitae sophistarum*<sup>26</sup> è certamente parziale, anche se non del tutto inattendibile. Filostrato è specialmente interessato a quel vasto settore di discorsi pubblici che secondo la teoria retorica antica si definiscono epidittici, e ancora più precisamente a quelli che si configurano come rievocazioni di avvenimenti famosi del passato, sorta di reinterpretazioni teatrali di grandi personaggi della Grecia del V e del IV secolo; in effetti tale è stata in quest'epoca la fortuna di questo particolare tipo di esibizione oratoria (di cui si possono dare diverse spiegazioni)<sup>27</sup> che per Filostrato la scelta di soggetti storici è la caratteristica principale di quello che egli considera il più grande movimento culturale del tempo, la "seconda sofistica" (*Vite dei Sofisti* 1, p. 481)<sup>28</sup>. In ogni caso Filostrato non manca neppure di fare qualche cenno all'oratoria politica, che risulta anche per lui parte cospicua dell'attività di certi oratori, come Dione, di cui ricorda espressamente i discorsi alle città (che, come vedremo, ci sono pervenuti in una quantità apprezzabile). Analogamente Filostrato fa menzione, per quanto incidentalmente, di discorsi politici di Scopeliano di Clazomene (*Vite dei Sofisti* 1.21, p. 519), e del padre di Alessandro Peloplatone di Seleucia (*Vite dei Sofisti* 2.5, p. 570); e ricorda che Marco Aurelio affidò a Teodoto di Atene la direzione dell'educazione dei giovani, "in quanto maestro di discorsi politici e vanto della retorica" (*Vite dei Sofisti* 2.2, p. 567).

Tuttavia, per avere un'idea di quella che è stata l'importanza dell'oratoria politica in questo periodo, si può più utilmente rifarsi ai non pochi testi che se ne sono conservati; naturalmente bisogna subito precisare che le tipologie di questi discorsi sono molto varie, e che in certi casi la dimensione politica è più apparente che reale, prevalendo su di essa l'aspetto epidittico. Il gruppo più consistente di questi testi è certamente quello costituito da una larga parte degli ottanta *logoi* del *corpus* di Dione, il famoso filosofo-sofista di

<sup>24</sup> *Praec.* 813DE; 824C, F. Ma vd. anche 815A. Il rischio di un intervento militare romano per risolvere situazioni di conflittualità sociale che le dirigenze locali non hanno saputo affrontare è chiaro anche in Dione (vd. ad es. 46.14) e in Elio Aristide (vd. 24.22).

<sup>25</sup> Sul concetto e il termine (e sul parallelo-concorrente "filosofo") vd. Bowersock 1969, 11-12; Stanton 1973; Anderson 1990, 92-94.

<sup>26</sup> Si leggono nell'ed. di Kayser 1870-71, alla quale si è rifatto Wright 1922. Per il lettore italiano si raccomanda la traduzione (con intr. e comm.) di Brussich 1987. Sulla personalità di Filostrato vd. Anderson 1986; sui suoi personaggi Anderson 1989.

<sup>27</sup> Per un orientamento bibliografico vd. Desideri 1992c, 55 n. 2.

<sup>28</sup> Desideri 1992c, 57-61.

Prusa di Bitinia, soprannominato Crisostomo, vissuto fra l'età dei Flavi e il principato di Traiano<sup>29</sup>. Di questa parte, i testi che meglio corrispondono al tipo tradizionale di discorso politico sono i cosiddetti "Bitinici" (38-51), che Dione ha pronunciato in massima parte nella sua città di origine (qualcuno in altre città della provincia, come Apamea, Nicomedia, Nicea, legate però a Prusa da interessi comuni) nella prima età traiana<sup>30</sup>. C'è poi una serie di interventi su temi politici generali, svolti in tempi diversi in varie importanti città dell'Oriente greco: Rodi (31), Alessandria d'Egitto (32), Tarso (33-34), Apamea-Celene (35). Altri discorsi, pur pronunciati in contesti cittadini, come il 13 (ad Atene), o il 36 (a Prusa), o altri ancora che lasciano presupporre un contesto analogo (7, *Euboico*; 11, *Troiano*), anche se toccano temi di possibile interesse politico hanno caratteristiche formali del tutto diverse. Limitandoci dunque a prendere in considerazione i primi due gruppi, possiamo dire che i "Bitinici" sono testi di discorsi pronunciati in sedi politiche (assemblee popolari, consigli ristretti), il cui obiettivo è quello di proporre e cercare di realizzare un progetto di trasformazione urbanistica e sociale della città di Prusa e del suo territorio, sullo sfondo di un ancor più ambizioso piano di riorganizzazione in senso politico dell'intera provincia di Bitinia<sup>31</sup>; tutta questa azione sviluppata da Dione, che rivestì in qualche momento anche cariche pubbliche (ed ebbe fino a un certo punto l'appoggio di Traiano), trova conferma in alcune delle lettere "bitiniche" di Plinio<sup>32</sup>. Siamo dunque di fronte ad un complesso di testi che possono essere posti sullo stesso piano dei discorsi politici di Demostene, o di Cicerone, anche se in Dione i limiti dell'autonomia dell'azione politica cittadina appaiono talora evidenti.

Per quanto riguarda i discorsi del secondo gruppo, in questo caso Dione non parla evidentemente in qualità di cittadino di quelle città, e l'intervento non si svolge necessariamente in una sede per così dire istituzionale; esso acquista perciò connotati parzialmente diversi, in quanto all'elemento politico si affianca più decisamente quello morale; inoltre emerge talvolta, in maniera più o meno esplicita, la circostanza che Dione è stato espressamente inviato dall'autorità imperiale per esercitare opera di persuasione nei

<sup>29</sup> Per una analisi sistematica dei tipi di questi *logoi* vd. Desideri 1991b, 3926-3929. Sulla personalità di Dione resta fondamentale von Arnim 1898; vd. anche Desideri 1978; Jones 1978; Salmeri 1982; Desideri 1994a.

<sup>30</sup> Con l'eccezione del discorso 46 (*Prima di filosofare, in patria*), che si colloca in un contesto del tutto diverso (Desideri 1978, 131-135).

<sup>31</sup> Per un'analisi dettagliata di questo progetto vd. Desideri 1978, cap. VI; vd. anche Jones 1978, cap. 11.

<sup>32</sup> *Ep.* 10.81; 82; etc.

confronti di città che hanno suscitato sospetti e preoccupazioni a Roma<sup>33</sup>. Se da una parte dunque questi discorsi richiamano temi tipici della predicazione cinica dell'epoca (quali li conosciamo da altri discorsi di Dione stesso, come i cosiddetti "Diogenici", o dalla descrizione che ne dà Luciano nel *Fugitivi*), dall'altra si spiegano con una seconda dimensione politica del personaggio, quella che fa capo ai suoi rapporti, di altissimo livello, col mondo romano, ai quali si riconducono poi discorsi politici a carattere teorico come i *Sulla Regalità* (1-4), su cui torneremo più avanti. In ogni caso questi discorsi pronunciati in diverse città dell'Impero del tempo, nei quali viene messa in opera una strumentazione tecnica e viene presupposto un sistema di referenti culturali assolutamente omogenei, sono la prova migliore del carattere cosmopolitico di quel mondo, e dell'egemonia che in esso esercita la cultura greca.

Numerosi testi oratori di tipo politico compaiono anche nel *corpus* di Elio Aristide di Smirne<sup>34</sup>, un altro celebre sofista d'Asia minore, di un paio di generazioni più giovane di Dione; e anche qui, come nel *corpus* dioneo (ma in misura decisamente minore), compaiono tanto discorsi pronunciati nella propria città o nella provincia (in questo caso l'Asia), quanto in altre città dell'Oriente greco. La dimensione più letteraria dell'intellettuale di Smirne si rivela già nel fatto che alcuni di questi discorsi sono in realtà delle lettere, pur scritte per essere recitate in pubblico, e con finalità in senso lato politiche<sup>35</sup>. La fisionomia del personaggio è in ogni caso molto diversa da quella di Dione<sup>36</sup>: in particolare non c'è traccia in lui di quella passione politica cittadina che caratterizza in maniera così decisa l'intellettuale di Prusa. Per Aristide si può parlare senz'altro di amore per la sua "piccola patria", che però non si traduce in desiderio di adoperarsi nel quotidiano della politica locale, neppure al fine di conseguire degli obiettivi di maggiore respiro: un campo nel quale si era cimentato non solo Dione, ma anche Plutarco. I suoi interventi oratori di tipo civico, a differenza di quelli di Dione, in particolare dei "Bitinici", sono perciò sempre, per così dire, al di sopra della mischia, e sempre si configurano come discorsi d'occasione, anche se i contenuti hanno spesso, come si è detto, concreta rilevanza politica.

<sup>33</sup> Vd. specialmente 32.12; 34.4.

<sup>34</sup> Citati secondo l'ed. di Keil 1898. Un'analisi tipologica di questi discorsi dà Reardon 1971, 124-142.

<sup>35</sup> 18; 21; 24. Una lettera è anche il 19 (*Lettera su Smirne agli imperatori*), i cui contenuti fanno però capo ad un contesto diverso.

<sup>36</sup> L'unica monografia complessiva resta quella di Boulanger 1923; vd. però la ricca voce di Pernot 1989. Ha dedicato inoltre grandi cure al testo e all'interpretazione di questo autore C.A. Behr, di cui segnaliamo in particolare l'ottima trad. inglese, con note ed appendice (Behr 1981-86).

Uno solo di questi discorsi, la cui paternità aristidea non è per la verità al di là di ogni ragionevole dubbio<sup>37</sup>, è stato pronunciato fuori della provincia d'Asia: il *Rodiese* (25), che ha del resto ben poco di politico, in quanto si tratta di un discorso di consolazione e incitamento alla città che è stata colpita da un terremoto rovinoso (142 d. C.)<sup>38</sup>. È però sicuramente aristidea una lettera inviata a Rodi da Smirne (24, *Ai Rodiesi sulla concordia*, del 149), nella quale l'oratore svolge un appassionato intervento al fine di convincere gli abitanti della città a ripristinare un'atmosfera di civile convivenza, che ponga fine alla conflittualità che si è instaurata presso di loro, pericolosa anche perché può rendere necessario l'uso della forza da parte di Roma<sup>39</sup>. Al gruppo dei discorsi asiani devono essere assegnati prima di tutto quelli (17; 18; 20; 21) che sono stati pronunciati (nel caso della lettera, 18, fatta leggere) a Smirne; poi i due pronunciati a Pergamo (23) e a Cizico (27). Tra tutti questi il discorso che ha più propriamente carattere politico è quello di Pergamo, *Sulla concordia alle città*, indirizzato al *koinón* d'Asia, cioè all'assemblea generale delle città della provincia, il 3 gennaio del 167<sup>40</sup>. Il tema è ancora, come nella lettera ai Rodiesi, quello della concordia, questa volta però a livello non cittadino, ma provinciale. Il problema è quello della conflittualità, sempre molto accesa, fra le tre città più importanti d'Asia, Pergamo stessa, Smirne e Efeso; Elio Aristide produce gli argomenti che dovrebbero indurre queste città a porre un freno ad uno spirito di campanile che va molto al di là di quello che potrebbe essere definito amore di patria, e viceversa contagia tutta la provincia di un'atmosfera rissosa, tanto più pericolosa quanto più ingiustificata nella situazione generale di pace che domina l'Impero. È una tematica già presente negli stessi termini, con riferimento alla Bitinia, nel discorso di Dione *Ai Nicomediesi, sulla concordia con i Niceni* (38), e con riferimento alla Cilicia nel *Tarsico secondo* (34); manca però in Elio Aristide ogni considerazione in merito ad un punto che invece Dione sottolinea con forza, cioè l'interesse che i governatori romani hanno a stimolare questi contrasti interni nelle province. Forse è un'altra prova della sua scarsa sensibilità politica; o forse non gli è possibile toccare un punto del genere, data l'ufficialità della sede in cui parla. Certo Elio Aristide preferisce contesti di questo genere, in cui si sente

<sup>37</sup> Keil 1898, in app.; così anche Behr 1981-86, II 371.

<sup>38</sup> Lo stesso carattere ha un altro dei testi che fanno parte di questa sezione del *corpus* aristideo (18, *Monodia su Smirne*), una lettera indirizzata alla città in occasione del terremoto del 177.

<sup>39</sup> Il tema della *homonoia* è centrale nella pubblicistica politica dell'epoca, come si è già accennato trattando di Plutarco.

<sup>40</sup> Behr 1981-86, II 365.

investito di una funzione di rappresentanza: la sua dimensione politica non prevede un contraddittorio. Così il primo *Smirneo* (17) è un indirizzo ufficiale rivolto a nome della città ad un governatore che fa il suo ingresso in città, forse nel 157<sup>41</sup>, per la sessione giudiziaria; la situazione si presta ad una descrizione di Smirne, delle sue bellezze naturali e artistiche, delle sue glorie storiche. Identica è la situazione del secondo *Smirneo* (21), del 179<sup>42</sup>, che però è una lettera che Elio Aristide invia, perché sia letta davanti al governatore, dalla sua residenza di campagna in Misia. E non c'è bisogno di sottolineare il carattere ufficiale del *Panegirico a Cizico sul tempio* (27), pronunciato nel settembre del 166 nella città della Propontide, in occasione della seconda inaugurazione del famoso tempio di Adriano, ad opera di Marco Aurelio e Lucio Vero; qui, come nel già ricordato discorso di Pergamo, l'oratore rappresenta addirittura l'intera provincia. Tuttavia anche qui, prendendo per l'occasione lo spunto dal sistema diarchico realizzato dai due imperatori, egli ripropone con energia il tema politico che più gli sta a cuore, quello della concordia tra le città (41 sgg.), che devono diventare «sorelle fra di loro».

Analoga funzione di rappresentanza, ma in un contesto ben diverso, Elio Aristide assume in una lettera<sup>43</sup> indirizzata agli imperatori Marco Aurelio e Commodo per chiedere aiuto in nome della città di Smirne colpita da un disastroso terremoto. Questo testo è in effetti un esempio concreto di tipo di discorso politico che esula per così dire istituzionalmente dal mondo della *polis*, anche allargato al livello dell'organizzazione intercittadina del *koinon* provinciale; il discorso di fronte all'imperatore nel contesto di un'ambasceria cittadina (di cui questa lettera è la versione scritta) è ovviamente un momento importante della vita della nuova *polis*<sup>44</sup>, ma sottolinea il carattere di subordinazione della struttura cittadina ad un organismo territoriale che la ingloba.

#### 4. Roma e il principe.

Tra i discorsi di Elio Aristide ce n'è ancora uno che deve essere ricordato; è un discorso che l'oratore pronunciò a Roma alla presenza dell'imperatore Antonino Pio e della corte in una data non precisabile con certezza<sup>45</sup>, e

<sup>41</sup> Behr 1981-86, II 356.

<sup>42</sup> Behr 1981-86, II 361.

<sup>43</sup> 21, *Lettera su Smirne agli imperatori*, del 177.

<sup>44</sup> Vd. ad esempio il riferimento plutarco in *Praec.* 805A, con il commento storico del Gascó; Plutarco parla anche di missioni in generale a 819A, e di missioni al governatore a 816D.

<sup>45</sup> Vd. Behr 1981-86, II 373.

che è conservato nel *corpus* col titolo *A Roma* (26). Si tratta evidentemente di un discorso epidittico, ma il contenuto di pensiero politico travalica ampiamente i limiti del genere; sicché è legittimo trattarne in questa sede: forse più di quanto non lo sia dei discorsi aristidei che abbiamo finora esaminato, nei quali troppo spesso la dimensione celebrativa oscura la sede politica. Più che ad un elogio della città di Roma siamo qui di fronte ad una descrizione, certamente encomiastica, ma non priva di intelligenza, delle strutture dell'Impero, nei loro aspetti politici, sociali, economici, militari, religiosi<sup>46</sup>. Qui basterà sottolineare due elementi, che appaiono particolarmente importanti. Da una parte c'è l'idea dell'Impero come una sorta di federazione di città, unite fra loro dal fatto di partecipare della comune cultura greca; dall'altra la convinzione che la superiorità dell'Impero romano su tutti i precedenti, tanto per estensione che per durata, dipende dal fatto di aver coinvolto nell'amministrazione le popolazioni a suo tempo vinte, concedendo agli elementi migliori, con la cittadinanza, la possibilità di colmare ogni differenza rispetto agli antichi vincitori. Per l'azione congiunta di questi due fattori, secondo Elio Aristide, il mondo è diventato veramente una "casa comune"; e si può dire perciò che i Romani «hanno aperto tutte le porte della terra, dato a chiunque la possibilità di vedere ogni cosa con i propri occhi, fissato norme comuni per tutti» (102), e mantengono ovunque la pace e il benessere (103-104). Ben al di là di quelli che sono gli schemi collaudati dell'"elogio di città"<sup>47</sup>, abbiamo dunque qui una teorizzazione politica, che naturalmente ingloba una consistente porzione di aspirazioni collettive della classe superiore della parte orientale dell'Impero, alla quale Elio Aristide appartiene, e comprende anche personali suggerimenti e raccomandazioni dell'oratore all'imperatore stesso. Da questo punto di vista il discorso di Elio Aristide ha molto in comune con un indirizzo di pensiero, e una produzione letteraria, che da tempo si proponeva l'ambizioso obiettivo di esercitare una funzione di controllo, o almeno di orientamento politico-ideologico, appunto nei confronti dell'imperatore. Nel *corpus* dello stesso Elio Aristide si è anzi conservato uno scritto (35, *All'imperatore*), peraltro quasi certamente pseudepigrafo, che si configura come il testo di un discorso in onore di un imperatore, non identificabile con certezza: e per la verità si tratta di un discorso che, a parte le debolezze stilistiche, si segnala solo per una tonalità fortemente adulatoria.

È possibile, anche se non se ne hanno tracce sicure, che una pubblicistica politica con al centro la figura del sovrano si sia avuta già in età ellenistica; è

<sup>46</sup> È stato il Rostovzev il primo a sfruttare in modo sistematico questo testo come documento storico (1933, 151 sgg.); vd. poi Bleicken 1966 e i due volumi di Klein 1981 e 1983.

<sup>47</sup> Una codificazione se ne può vedere in Quintiliano (3.7.26-27).



però certo che nella teoria politica accademica è sempre stata fondamentale l'idea del filosofo-re e, in subordine, del filosofo consigliere del re<sup>48</sup>; e che pure la media Stoa ha fatto propria questa dottrina<sup>49</sup>: anche se nella prima età imperiale romana lo Stoicismo è stata piuttosto la filosofia della resistenza al potere autocratico. L'idea del filosofo consigliere aveva comunque trovato a Roma larga applicazione già dalla tarda età repubblicana<sup>50</sup>, ed era stata poi recepita da filosofi di tendenze stoiche come Seneca e Musonio; essa si ritrova in due figure significative del platonismo eclettico del tempo, come quel Dione di Prusa e quel Plutarco che per molti aspetti sono risultati importanti in questa nostra panoramica. Dione afferma in più luoghi che compito del filosofo è il governo degli uomini, “se gli è consentito”, e quanto meno il consiglio a chi governa<sup>51</sup>; e di Plutarco basta ricordare i due brevi scritti *Ad principem ineruditum*, e *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*<sup>52</sup>.

Ma Dione non si limitava a teorizzare questo dovere del filosofo. Almeno in quattro dei suoi discorsi, i già menzionati *Sulla regalità* (1-4), la cui redazione definitiva è da attribuire all'età traianea (ma che contengono elementi sicuramente riconducibili alla tarda età flaviana)<sup>53</sup>, egli affronta in maniera diversa il tema delle virtù del sovrano, producendo così il complesso più importante sull'argomento in tutta la letteratura antica, destinato a grande fortuna fino all'età bizantina<sup>54</sup>. Diverso è prima di tutto il contesto performativo: mentre il primo e il terzo sono certamente discorsi pronunciati di fronte all'imperatore (Traiano), per il secondo e il quarto quest'ipotesi appare a me improbabile. Diversa è anche la struttura dei discorsi, per nessuno dei quali è comunque possibile parlare di una esposizione di tipo sistematico, cioè di una sorta di trattato. Non è naturalmente possibile qui entrare in dettagli<sup>55</sup>, data anche la complessità dell'articolazione interna di

<sup>48</sup> Prima che accademica del resto questa concezione è pitagorica (vd. ora le messe a punto rispettivamente di Casertano 1988a e di Isnardi Parente 1988).

<sup>49</sup> Erskine 1990, 64 sgg.

<sup>50</sup> Vd. Rawson 1989.

<sup>51</sup> Vd. specialmente il 49, *Rifiuto di carica in consiglio*; in generale Desideri 1978, 376-382.

<sup>52</sup> Su cui vd. ultimamente Squilloni 1989.

<sup>53</sup> Resto dell'avviso che nella prima parte del 4 si debba riconoscere una sorta di pamphlet anti-imperiale, pensato al tempo dell'esilio sotto Domiziano. Non credo invece più (convinto dagli argomenti di Moles 1984) che si possa pensare ad una datazione all'epoca di Nerva per il 3, *Sulla regalità*.

<sup>54</sup> Alla stessa tematica si riconducono anche altri testi dionei: 56; 57; 58; 62.

<sup>55</sup> Vd. il resoconto che ne ho fatto in Desideri 1978, cap. V, parr. 2-5; e le analisi di Moles 1983b e 1990.

alcuni di essi, e ci limiteremo pertanto a qualche cenno sommario. Il primo della serie (1) si apre con il richiamo ad un *exemplum* storico (il rapporto che c'era stato fra il musico Timoteo ed Alessandro) per definire (per contrasto) il rapporto che Dione intende instaurare con Traiano: che dovrà configurarsi come una costante rammemorazione al sovrano di quelli che sono i suoi obblighi verso i sudditi e verso la divinità. L'elenco di questi obblighi assume naturalmente l'aspetto di un elogio delle sue virtù; ma con la elaborata ricostruzione (alla quale è dedicata tutta la seconda parte di questo discorso) che Dione fa del mito di Eracle al bivio (Xen. *Mem.* 2.1.21-22) si intende presumibilmente ricordare al sovrano che l'osservanza di queste virtù richiede un impegno superumano. Il secondo *Sulla regalità* (2) si presenta come il resoconto di un dialogo che avrebbe avuto luogo fra Alessandro e il padre Filippo, re di Macedonia, sul tema se qualunque tipo di composizione poetica sia adatta ad un re. Alessandro, che è il vero protagonista del dialogo, sostiene di no, e afferma che guida adeguata del re può essere solo Omero. Sullo sfondo la figura di Aristotele, il maestro di Alessandro, una sorta di autorevole prefigurazione dello stesso Dione. Il terzo (3), che per più aspetti sembra un discorso incompiuto, si apre con il parallelo istituito da Dione fra se stesso e Socrate; anche in questo caso per contrasto, perché se Socrate non poteva parlare del re dei Persiani, che non conosceva, Dione invece può parlare dell'imperatore, che conosce bene. Così si apre la via ad una celebrazione delle virtù imperiali, che dovrebbe suonare come una responsabilizzazione del sovrano rispetto ai difficili compiti che incombono su di lui; in particolare Dione sembra sollecitare la sua attenzione sulla necessità di offrire spazio alla collaborazione delle *élites* provinciali all'attività di governo. Il quarto infine (4) si compone di una prima parte, che pretende di essere una ricostruzione verosimile del famoso incontro fra Diogene e Alessandro a Corinto; e di una seconda, che contiene la descrizione dei "demoni" che rappresentano la personificazione di alcuni gravi vizi, quelli dai quali un sovrano dovrebbe particolarmente guardarsi. La prima parte è in realtà una requisitoria di Diogene contro Alessandro, del quale vengono messe seriamente in dubbio le qualità regali; se si tiene conto della funzione ideologica che è attribuita a Diogene, chiaro simbolo e modello di vita "anarchica", in una serie di altri discorsi di Dione (6; 7; 9; 10, detti appunto "Diogenici", che è ragionevole supporre risalgano all'epoca dell'esilio di Dione<sup>56</sup>), è difficile sfuggire alla conclusione che questa parte corrisponda ad una fase del pensiero di Dione nella quale c'è poco spazio per un apprezzamento dell'istituzione imperiale, e molto per un'esaltazione

<sup>56</sup> Su questo periodo della vita di Dione vd. Desideri 1978, 187-260.

della libertà intellettuale. Ma anche la seconda, con la descrizione dei "demoni" dell'avidità, della passione erotica, e dell'ambizione, fatta naturalmente in funzione deterrente, non lascia filtrare concreti elementi di positività; e manca, anche se è anticipata nella fase finale del discorso, la descrizione del «demone e dio buono e saggio», cioè del vero modello del re.

Un bilancio complessivo di questi quattro discorsi non può dunque non tener conto degli elementi di riserva, non irrilevanti, che in essi si manifestano nei confronti dell'istituzione imperiale, sia fondata o meno l'ipotesi che risalgano all'epoca in cui Dione fu messo al bando dell'impero; in questo caso questi elementi sarebbero stati rifiutati, ma non tanto da diventare irriconoscibili, nel nuovo contesto discorsivo e ideologico dell'apprezzamento dell'Impero: un apprezzamento che resta, appunto, condizionato dalla verifica, affidata al filosofo, dell'effettiva presenza nel titolare del potere di quelle virtù che sole possono fare di lui un re. Diverso l'impianto di una serie di testi *Sulla regalità* dei quali si sono conservati estratti nella *Antologia* di Stobeo, che li attribuisce ai pitagorici Ecfanto, Diotogene, Stenida<sup>57</sup>; testi della cui datazione all'età imperiale romana, pur probabile, non si può del resto essere certi<sup>58</sup>. Qui domina una concezione decisamente ieratica del potere del re, che è quasi assimilato alla divinità, e il cui effettivo possesso delle virtù regie non sembra poter essere messo in discussione se non dalla divinità stessa. La forma dell'esposizione è in questi testi quella propria del trattato filosofico; e l'apoditticità del tono appare ben lontana dall'andamento discorsivo e dal frequente contraddittorio degli scritti dionei. È improbabile che essi possano essere considerati il prodotto di un'élite politica cittadina greca, almeno dell'età alto-imperiale; essi hanno il sapore inconfondibile della produzione di palazzo.

<sup>57</sup> Vedine l'edizione, corredata da una traduzione francese, da un'introduzione, e da un ricco commento, che ne ha curata Delatte 1942.

<sup>58</sup> Per i diversi punti di vista vd. Desideri 1978, 55 n. 68.



DIMENSIONI DELLA POLIS  
IN ETÀ ALTO-IMPERIALE ROMANA\*

*Premessa.*

Svolgerò alcune considerazioni sulla presenza della storia nel mondo greco di età romana, specialmente per quanto attiene al ruolo che il ricordo della passata grandezza politica ha avuto per l'autocoscienza della πόλις. Riconsidererò in quest'ottica le *Vite Parallele* di Plutarco, e per un altro verso le sezioni di storia greca presenti nell'*Eiς Πώμην* di Elio Aristide. Cercherò di far vedere conclusivamente come nell'interpretazione dell'intellettuale di Smirne quella sorta di "consorzio fra le città" che l'impero romano a suo parere realizza possa definire uno spazio che non esclude del tutto la dimensione politica della πόλις. Tale consorzio potrebbe in effetti rappresentare un superamento del rigido sbarramento che la concezione politica classica da una parte, e dall'altra la deplorabile conflittualità reciproca fra le città greche delle epoche passate, avevano posto ad ogni possibilità di individuare uno spazio intermedio fra il mondo della libertà e il mondo del dispotismo. Se e in che misura questa interpretazione dell'impero romano possa essere considerata attendibile è naturalmente materia di discussione; ma qui ci occuperemo solo del ruolo che giocano il ragionamento storico, e l'uso della storia, nel creare la possibilità di proporla.

1. *La fine della politica cittadina.*

Quello di πόλις appare, nell'alta età imperiale romana, un concetto bisognoso di definizione, o di ridefinizione. I centri urbani della parte orientale dell'impero, per la gran parte di origine greca, o di fondazione ellenistica, o comunque ellenizzati dopo la conquista di Alessandro, hanno per lo più una tradizione di autonomia politica che deve fare conti non facili – indipendentemente dalla condizione giuridica che definisce i rapporti con Roma di ciascuno di essi – con le strutture tanto centrali quanto periferiche del dominio romano. L'impero non è certo interessato ad una smobilitazione degli apparati amministrativi e burocratici locali, se e nella misura in cui essi possano essere recuperati ad una funzione di gangli su cui si incardini

\* «Prometheus» 28, 2002, 139-150.

Si pubblica qui, con qualche modifica (e con l'aggiunta di una breve nota bibliografica), il testo della comunicazione letta in occasione di un Convegno di studi dal titolo *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica*, svoltosi il 23 e il 24 novembre 2000 presso l'Istituto Archeologico Germanico di Roma.

l'ordine e la lealtà a Roma delle popolazioni; ma la fondata convinzione che le decisioni più importanti per la vita della comunità fossero prese al di fuori dei suoi organi istituzionali deve avere avuto effetti deleteri sul senso di identità e di appartenenza che ne garantivano la credibilità ai cittadini. Se e come fosse possibile in queste condizioni parlare di πόλις, e quali fossero i limiti non oltrepassabili di rivendicazione di libertà nei confronti di Roma, deve essere stato un problema reale. La sensazione che uno dei termini più antichi e comuni del lessico greco si sia rivelato a un certo punto carente di contenuti significativi si affaccia con insistenza, a cavallo tra I e II secolo, da una quantità di contesti oratori di Dione di Prusa, lo scrittore che, insieme a Plutarco, segna la rinascita della prosa greca dopo più di mezzo secolo di silenzio. L'idea generale – o per meglio dire, la raccomandazione che Dione rivolge ai destinatari dei suoi discorsi cittadini, ad esempio in passi ben noti del discorso *Ai Nicomediesi*, del *Secondo Tarsico*, del *Rodiese* – è naturalmente quella che la dimensione propriamente politica della *polis* è un ricordo del passato; e anche un ricordo di quelli che meglio sarebbe non coltivare, se non nella misura in cui esso consenta di conservare un minimo di dignità nei confronti dei Romani. Dagli stessi contesti appare però chiaro che viceversa almeno alcune *poleis* sembrano voler ignorare lo stato di inferiorità in cui si trovano, e cercano di allargare il proprio spazio politico, rischiando in questo modo – secondo Dione – di aggravare ulteriormente la propria soggezione nei confronti del potere soverchiante dell'impero. È d'altra parte Dione stesso, specialmente ma non solo nel *Rodiese*, che incita i suoi ascoltatori ad evitare comportamenti servili, indegni delle loro tradizioni patrie.

A parte il caso-limite di Alessandria, dove l'oratore interviene all'indomani di una vera e propria rivolta contro Roma, i discorsi di Tarso e di Nicomedia appena menzionati ci propongono due diversi tipi di azione politica – o di progetto di azione politica – di città greche pur all'interno dell'impero romano. Nel *Secondo Tarsico* (34) lo scenario è quello di una città, appunto Tarso, che punta a dare un contenuto politico al proprio ruolo di metropoli di Cilicia, entrando in competizione col governatore romano da una parte, e con le città minori della provincia dall'altra. Sembra di poter individuare nella dirigenza politica locale un progetto tutto sommato coerente, nonostante le critiche dionee: la città ha ultimamente promosso la denuncia – verosimilmente per malversazione – di ben due governatori di Cilicia, riuscendo a ottenerne la condanna: in questo modo si è guadagnata il rispetto e l'ammirazione degli abitanti della provincia, che sono ora indotti a identificare nella città la rappresentanza gli interessi comuni, in quanto collidenti con quelli di Roma – o meglio del governatore romano. D'altra parte Tarso appare impegnata a difendere quella che è in effetti una posizione di primazia politica – e certo anche economica – rispetto ad altre città, della

provincia, che vorrebbero eroderla: da qui la resistenza accanita che essa oppone a rivendicazioni di tipo autonomistico come quelle avanzate da Egee, Soli, Adana, o addirittura di natura territoriale, come nel caso di Mallo. Più complessa la situazione della Bitinia (la provincia della quale Dione stesso è originario), quale si ricava dal discorso *Ai Nicomediesi*. Anche Nicomedia è metropoli, ma in questo caso è proprio il suo ruolo di città capitale che viene messo in discussione, ad opera di Nicea che tenta di scalzarla per sostituirsi ad essa. Anche qui si delinea una sorta di rapporto triangolare fra metropoli, altre città della provincia, governatore, ma in forme diverse dalla Cilicia. In Bitinia infatti il contrasto fra le due città più importanti determina il formarsi di due sistemi contrapposti di città minori, schierate con l'una o con l'altra delle dominanti: una situazione nella quale il governatore romano trova facilmente il suo tornaconto. Come dichiara platealmente Dione, «chi vuole tiranneggiare la gente di Bitinia, quando arriva qui sa già che cosa deve fare per non dover rispondere del proprio comportamento. O appoggia il partito (ἐταρεία) di quelli di Nicea, e ha in cambio l'aiuto di quella parte, o sceglie quelli di Nicomedia, e sono loro a salvarlo» (38.36). Come si fa con i bambini, continua Dione in un passo celebre, vi si abbindola con i titoli – inutili segni di primato – per mettervi gli uni contro gli altri, e in cambio «non vi si rende giustizia, vi si saccheggiano le città, vi si deruba, vi si insulta, vi si schernisce» (38.37).

In questo caso Dione non segnala contrasti interni alle città (né a Nicomedia né altrove) circa la linea politica da seguire; tutta la popolazione sembra condividere unanimemente la posizione della dirigenza – e c'è da pensare che Dione avrebbe messo in evidenza dei contrasti se ce ne fossero stati. Viceversa il titolo dell'intervento a Nicea (39) – *Sulla concordia, dopo la fine della contesa* (Περὶ ὁμονοίας, πεπαυμένης τῆς στάσεως) – allude chiaramente ad una pregressa situazione di discordia in città, anche se dal contenuto del breve discorso non si capisce a che cosa sia stata dovuta. Nel discorso di Tarso ricordato sopra la situazione da questo punto di vista è più complicata. Dione insiste sulle divisioni interne alla città, e specialmente sul suo disordine istituzionale (34.16), ma sembra che si tratti di un argomento capzioso: all'oratore viene fatto osservare, dal pubblico, che sulla materia in discussione (rapporti col governatore) la cittadinanza ha raggiunto un accordo (34.17); e a Dione non resta a questo punto che denunciare il carattere artificioso e malcerto di questa ὁμόνοια, che è oltretutto messa in forse dalla scarsa rappresentatività degli organismi politici che prendono le decisioni o le convalidano (34.19-20; qui si apre il discorso sui λινουργοί, che sono “fuori della cittadinanza”: 21-22). In ogni modo lotte politiche vivaci, che coinvolgono lo stesso Dione, sono evidenti a Prusa, la patria dell'oratore, sia prima dell'esilio che dopo il ritorno in città, quando egli appare

impegnato, con l'appoggio di Traiano, in un complesso e contestato progetto di riorganizzazione urbanistica e istituzionale della città, sul quale ora non ci soffermeremo. Già nel discorso *Prima di filosofare, in patria* (Πρὸ τοῦ φιλοσοφεῖν ἐν τῇ πατρίδι), che risalirà all'epoca di Domiziano, o anche di Vespasiano, l'oratore si presenta in effetti come reduce da un tentativo di assalto alla sua casa nel corso di una sollevazione popolare; egli denuncia le responsabilità che altri esponenti dell'élite – ben più coinvolti di lui, a suo parere, nella situazione che ha dato origine al malumore popolare – si sono presi nello scaricarlo su di lui. La raccomandazione, rivolta specialmente a costoro, è di evitare che la situazione di disordine provochi interventi repressivi da parte dei Romani: «perché nulla di quanto accade nelle città sfugge ai capi (ἡγεμόνες) – dico quelli che sono ben più potenti dei capi di qui, ai quali vengono denunciati i falli dei popoli, come ai maestri quelli degli scolari da parte dei parenti» (46.14).

Il potere coercitivo dei Romani fa da corposo sfondo di contemporaneità al desiderio, o all'illusione, degli abitanti della città di operare in una situazione di libertà politica reale; il paragone con la scuola serve a fissare i limiti di quella libertà, e a definirne il carattere di convenzionalità. Ma vi si può forse percepire anche un'allusione alle responsabilità che proprio alla scuola possono viceversa ricondursi per il perpetuarsi di un immaginario che finisce per alimentare l'illusione di vivere in un mondo senza Romani. È troppo ben noto per dover essere commentato il passo dei *Praecepta gerendae rei publicae* (813E) nel quale Plutarco, subito dopo aver ricordato l'incombenza dei “calzari romani”, raccomanda ai politici locali di «lasciare alle scuole dei sofisti (ταῖς σχολαῖς τῶν σοφιστῶν) gli esempi storici (παραδείγματα) che fanno gonfiare e insolentire vanamente la gente (τοὺς πολλοὺς)» (814C), e di andare viceversa a cercare negli archivi della memoria del lontano passato ellenico quelli più consoni alla situazione presente (e ne propone alcuni). Del resto anche Dione, sia nel discorso di Nicomedia che in quello di Tarso, richiama esempi tratti dallo stesso armamentario in funzione contrastiva – cioè per contrapporli al basso profilo del presente, e in concreto per dissuadere da comportamenti dei quali il confronto col passato consente di evidenziare la ridicolezza. C'è però una differenza importante fra i passi dei due autori. Mentre Plutarco fa riferimento ad episodi del passato la cui evocazione è da evitare, perché pericolosa – Maratona, Eurimedonte, Platea sono le battaglie-simbolo dell'orgoglio “nazionale” ellenico, che evidentemente si potevano usare, e venivano usate, in funzione anti-romana – Dione implica nel suo uditorio un richiamo alle contese fra Sparta ed Atene, le città egemoni della Grecia di un tempo: contese, osserva, che, a differenza di quelle odierne, avevano una posta in gioco reale, e cioè l'effettiva egemonia, politica ed economica, all'interno del mondo greco. In questo caso il



problema non è quello di operare una sorta di rimozione della memoria – almeno a livello simbolico – quanto quello di effettuare una lettura più corretta degli episodi storici che si richiamavano a legittimare comportamenti attuali: questi episodi non potevano essere meccanicamente trasposti, con rudimentali interpretazioni analogistiche, ad un presente caratterizzato da troppi e sostanziali elementi di diversità rispetto al preteso modello.

Quello che è comune tuttavia ad entrambi gli autori è naturalmente il fatto stesso della presupposta dimestichezza dei destinatari dei loro testi con l'esperienza storica del passato greco – sovente utilizzata in forme politicamente sbagliate – e quindi la consapevolezza della possibilità di operare su un tale patrimonio di conoscenze di base ai fini dello sviluppo di un determinato discorso ideologico. Un altro passo di Dione indica chiaramente che anche per lui è alle scuole che deve ricondursi, nel bene e nel male, la responsabilità di questa informazione di base. Nel discorso *Troiano, sul fatto che Ilio non è stata presa*, dopo aver preannunziato quello che sarà l'argomento della sua conferenza – e cioè la confutazione della manipolazione che a suo dire Omero avrebbe fatto della vera storia della guerra di Troia – Dione aggiunge: «so bene che alcuni sofisti mi accuseranno di empietà perché mi oppongo ad Omero, e cercheranno di denigrarmi presso i loro sventurati allievi; ma io li considero meno che scimmie» (11.14; cfr. 4). Qui si parla evidentemente di quella che noi chiameremmo scuola media, cioè quella che prevedeva la lettura dei poeti: e dunque il termine “sofista” è usato – come del resto quasi sempre in Dione – in senso spregiativo, nel senso che la categoria è abbassata al livello di quella dei grammatici, i veri responsabili di questa fascia di età scolare; ma è a maggior ragione chiaro che l'informazione storica è considerata come largamente veicolata dalla scuola, media o superiore che sia. Non diverse conclusioni si ricavano, per quanto riguarda questa volta una fascia di età di discenti più elevata, ed epoche per noi più propriamente storiche – la cui conoscenza si basa dunque sulle opere di prosatori, i veri e propri storici – da un altro testo dioneo, il *Sull'esercizio oratorio*, che contiene una sorta di programma di studi superiori per un giovane di alto rango, non identificabile con sicurezza, destinato ad una carriera politica di primo piano: qui una parte importante nel curriculum formativo è prevista per gli storici, presenti con Erodoto, Tucideide, Teopompo, Eforo (18.9-10), e in una posizione di assoluto rilievo Senofonte, di cui è specialmente raccomandata la lettura dell'*Anabasi* (18.14-17). Raccomandazioni analoghe, relative alla presenza degli storici nella preparazione dell'oratore, provengono come è noto dall'*Institutio oratoria* di Quintiliano (10.1). Va da sé che all'educazione propriamente scolastica si sarà affiancata, per alcuni – come il destinatario dell'opuscolo dioneo – una lettura personale e diretta di opere storiche (o contenenti

notizie di carattere storico): ma questo tipo di esperienza sarà stata sicuramente riservata a pochi.

## 2. Dal parallelismo di Plutarco alla Seconda Sofistica.

Questa informazione scolastica di base doveva mettere in linea di principio gran parte della popolazione delle varie città greche o ellenizzate dell'impero romano in condizioni di orientarsi approssimativamente sulle grandi linee dello sviluppo storico del mondo greco – naturalmente, è bene ribadirlo, in quanto fosse coperto nelle narrazioni dei grandi storici del passato – il che equivale a dire sui grandi eventi di quella storia, fino ad Alessandro Magno. Su questa base doveva potersi impostare, tanto nelle scuole di retorica quanto sulle piazze, il tipo di argomentazione politico-ideologico che abbiamo visto all'opera nei passi citati di Plutarco e Dione di Prusa. Tuttavia, proprio nel momento in cui tanto Dione quanto Plutarco esercitavano la loro attività di publicisti filosofi e politici, lo stesso Plutarco aveva avviato, nella forma della creazione di una grande enciclopedia biografica, un generale ripensamento e aggiornamento di quella storia; essa veniva ricostruita, tenendo conto di quello che sembrava esserne il punto di arrivo – una sorta di *consortium imperii*, sia pure su piani diversi, fra le due culture egemoni – come ricomposizione in un quadro unitario e parallelo delle tradizioni storiche della Grecia e di Roma. Questa linea di pensiero storiografico avrebbe poi dato origine nel corso del II secolo, in modo vario, ma sostanzialmente coerente, a molte delle opere di Appiano, di Arriano e di Cassio Dione. Ci furono naturalmente in questa stessa epoca altri indirizzi storiografici, non meno vivaci anche se per noi più difficili da ricostruire e valutare, perché si tratta di opere quasi completamente perdute. In particolare deve essere stata rilevante la produzione a carattere storico-antiquario e localistico (basta pensare alla storia locale di Memnone di Eraclea Pontica). Ma questo tipo di produzione non sembra aver avuto delle ricadute significative sul piano dell'utilizzo della storia ai fini politico-ideologici che abbiamo visto. Viceversa ripensamenti della storia generale quali quelli sopra ricordati, e in particolare quello di Plutarco, possono essere ben visti come raccordati con quell'esigenza.

Plutarco riscriveva la storia prima di tutto, come si è già detto, installando a posteriori – per così dire – la storia di Roma sulla stessa radice di quella della Grecia. Il messaggio di fondo era che i Romani c'erano sempre stati, e che dunque non doveva essere impossibile accettarli anche ora che avevano costruito un impero, nel quale peraltro ai Greci era stato assicurato un posto di riguardo: era infatti il sistema di valori etici, politici, e culturali in senso lato dei Greci, che i Romani stessi avevano fatto proprio e imposto al resto dell'ecumene. Vale la pena di sottolineare gli elementi di novità, sia di

contenuto che di forma, che contrassegnano la costruzione plutarchea rispetto ad elaborazioni precedenti che possono apparire simili. Subito dopo Azio Dionigi di Alicarnasso era stato pronto a raccomandare al mondo greco di prendere le distanze da quella storiografia antiromana che puntava a mettere in evidenza il carattere per così dire meticcio della società romana, e l'ignobiltà delle sue origini, macchiate fin dall'inizio da un istituto come l'asilo di Romolo. I Romani, dimostrava Dionigi, non erano altro che Greci, anzi i migliori tra i Greci, quelli che avevano conservato più a lungo nel tempo i caratteri originari della cultura che si rifaceva ad Omero. Una prospettiva di questo genere sarà certo apparsa a Plutarco talmente adulatoria da rischiare addirittura di suscitare fastidio e disgusto nei Romani, che dopotutto ci tenevano alle loro tradizioni – come proprio la politica culturale di Augusto aveva mostrato. Ma il rapporto della Grecia con Roma non si poteva neppure mettere nei termini di un puro e semplice comparatismo fra popoli diversi, come lo avevano posto intellettuali romani tipo Cornelio Nepote o Valerio Massimo, che avevano annegato la Grecia fra le “*exterae gentes*” destinate a fare da sfondo ai cortei trionfali del popolo dominante. Il rapporto con la Grecia era per Plutarco quello di un parallelismo esclusivo tra due popoli che avevano vissuto una storia per più versi intersecata, nella quale però al greco era sempre spettato il ruolo di guida e di riferimento: qui Plutarco recepiva e faceva propria, con gli opportuni aggiustamenti, quella che era stata la prospettiva del Cicerone privato – penso in particolare alla celebre lettera 1.1. al fratello Quinto (27-28) – meno esposto alle esigenze dell'edificazione nazionalistica che caratterizzano passi non meno noti del *De finibus* (1.1-6) o delle *Tusculanae* (1.1-2).

La formula storiografica della quale Plutarco si serviva per lanciare questo suo messaggio di peculiare integrazione greco-romana – quella della sequenza di coppie parallele destinato a configurare alla fine un sistema complessivo di parallelismo fra le due culture – può essere giudicata, almeno a posteriori, particolarmente felice, ed adeguata allo scopo. Non si può in effetti affermare (ma neppure negare) che Plutarco avesse chiaro fin dall'inizio il programma completo dell'operazione a cui si accingeva, dal momento che è perduta la coppia *Epaminonda-Scipione* – la prima della raccolta, secondo l'opinione corrente – che forse conteneva indicazioni in tal senso. In ogni modo quello che qui interessa soprattutto è evidenziare il peculiare significato che poteva assumere nella prospettiva sopra delineata il fatto di utilizzare il genere biografico. La biografia, nella sua variante della biografia politica, era un tipo di discorso storiografico dal quale ci si aspettava la costruzione-ricostruzione di una personalità storica, e quindi la valorizzazione, tra gli elementi di una vicenda, di quelli più immediatamente riconducibili alla natura e alla psicologia di un protagonista. Nel modo

“parallelo” in cui la impostava Plutarco, essa offriva la possibilità di individuare, a questo livello, caratteri di comune umanità tra i due membri della coppia, tali che le differenze storico-culturali tra di loro, che pure venivano spesso rilevate, potevano essere interpretate semplicemente come un modo per far meglio risaltare le rispettive doti e caratteri naturali, in quanto messe a confronto con contingenze esterne diversamente sollecitanti. In effetti anche la “filosofia della storia” di Plutarco – ammesso che si possa utilizzare per il nostro biografo un concetto come questo – sembra prevedere un parallelismo, per quanto sfasato, fra lo sviluppo storico della Grecia (o per meglio dire di Atene) e di Roma: in tempi diversi, le due culture e società avrebbero attraversato vicissitudini storiche sostanzialmente simili (questo almeno è quello che Plutarco implica specialmente nell’introduzione al *Focione* e nel *Confronto fra Aristide e Catone*). E naturalmente non si possono sottovalutare, per un altro verso, le opportunità che dal genere biografico discendevano di una rappresentazione in senso visivo – come effetto della stessa impostazione personalistica – delle grandi figure del passato: ciò già per lo scrittore, prima ancora che per il lettore. Anche da questo punto di vista restano fondamentali le considerazioni sviluppate all’inizio dell’*Emilio Paolo*, dove Plutarco definisce la propria attività storiografica nei termini di una evocazione delle anime dei suoi eroi: il dialogo che con essi si instaura “come in uno specchio” ne definisce emblematicamente la dimensione iconografica.

A me pare che questa globale rivisitazione in senso biografico operata da Plutarco della grande storia della Grecia e di Roma – anche per quanto, inevitabilmente ma non inconsapevolmente, essa ha avuto di selettivo – possa essere considerata una premessa significativa del fenomeno culturale della Seconda Sofistica: almeno altrettanto significativa di quell’attività di esercizio retorico dalla quale tradizionalmente si ritiene che i sofisti del II secolo siano per così dire promanati. Fondamentale mi pare la considerazione che l’opera di Plutarco reimmetteva dopo un lungo silenzio nel circuito culturale greco non solo la letteratura in prosa, ma in particolare una nuova storia del passato greco (oltre che romano, naturalmente). Anche se non ce ne sono prove dirette, non c’è motivo di non pensare che le *Vite* si siano inserite ben presto in tale circuito, e che il rinnovamento di modi e prospettive storiografiche del quale l’opera era portatrice abbia potuto avere degli effetti importanti anche sulle forme nelle quali si è espressa la vita culturale dell’epoca immediatamente successiva. Filostrato dice che la sofistica più antica si poneva dei temi filosofici, mentre quella che egli chiama “seconda” è caratterizzata dal fatto di sbizzare (ὑπετυπώσατο) quelli contrassegnati da nomi, che appartengono alla storia (τὰς ἐξ ὄνομα ὑποθέσεις, εἰς ἃς ἡ ἱστορία ἄγει). Qualunque cosa intendesse dire con ciò, è

chiaro almeno che egli sapeva – e del resto lo si verifica facilmente scorrendo gli argomenti della gran parte delle più fortunate esibizioni attribuite a questi sofisti – che il loro repertorio verteva appunto su temi storici. Ma la cosa ancora più interessante è che questi sofisti non proponevano al loro vario e numeroso pubblico, sulle piazze o nei teatri delle città d'Asia e di Grecia, delle pure e semplici conferenze su soggetto storico: in realtà essi offrivano uno spettacolo, nel quale “incarnavano” grandi uomini del passato – non sempre e neppure prevalentemente degli oratori – o anche, meno di frequente, soggetti collettivi (gli Spartani, gli Ateniesi prigionieri in Sicilia, etc.), messi in scena nel momento in cui si accingono a prendere o proporre decisioni gravi e determinanti per il futuro loro e della loro patria, e riflettono sul pro e il contro delle possibili alternative. Si trattava insomma di un ripercorrere, in forma spettacolare, momenti particolarmente significativi della storia del passato greco, attraverso la rievocazione scenografica della riflessione che aveva portato i protagonisti a optare per la decisione che alla fine avevano preso. Non sembra improprio pensare che l'impianto formale e ideologico delle *Vite* di Plutarco, nella misura in cui ha suggerito una lettura di tipo parallelistico e personalistico della storia, possa avere da una parte contribuito a disinnescare il potenziale eversivo in senso anti-romano dell'età d'oro della storia greca, e dall'altra favorito le operazioni di trasposizione sul piano scenografico che Filostrato considera caratteristiche della Seconda Sofistica. Plutarco potrebbe insomma avere avviato con la sua opera biografica un processo di depoliticizzazione della conoscenza e della memoria storica della Grecia.

### 3. *Elio Aristide e l'impero come sistema di città.*

A queste condizioni la storia antica greca poteva anche – per riprendere l'immagine dei *Praecepta* plutarchei – uscire dalle scuole di retorica e andare sulle piazze delle città. Ma conosciamo anche un altro modo in cui questa storia poteva essere resa compatibile con la presenza romana nel mondo greco. Di almeno uno dei sofisti di Filostrato possiamo parlare con qualche cognizione di causa, perché ci è pervenuta una larga selezione delle sue opere. Si tratta di Elio Aristide di Smirne, che anche se non rappresentava, secondo Filostrato, l'esempio più significativo del genere – in quanto era carente per ciò che riguarda la capacità d'improvvisazione, considerata qualità essenziale di un sofista – aveva comunque goduto di un enorme prestigio per le sue doti espressive, e con ciò si era meritato un posto nel complesso delle *Vite* dello stesso Filostrato. Il suo *corpus* presenta una grande varietà di forme compositive, ivi compresa quella che meglio risponde al tipo considerato da Filostrato caratteristico dei suoi sofisti, quello della riproposizione in forme dilemmatiche e scenografiche di momenti

chiave della storia greca; è in ogni caso evidente a prima vista la capacità del nostro Aristide di operare con soggetti storici nel modo che abbiamo sopra schematicamente descritto. Quello che però cercheremo di vedere ora non è tanto quale sia la rispondenza dell'Aristide reale al tipo sofisticato disegnato da Filostrato, quanto quale sia l'uso che egli fa della storia in contesti diversi, dove cioè essa viene usata direttamente ai fini di un ragionamento politico. In tale ambito viene in discussione prima di tutto, evidentemente, quello che è oggi il più celebre dei discorsi contenuti nel *corpus* – che però non è menzionato da Filostrato, forse proprio perché non appartenente alla categoria da lui preferita – vale a dire l' *Εἰς Ῥώμην*, il discorso pronunciato a Roma alla presenza dell'imperatore Antonino Pio, probabilmente nel 142 o 143.

Si sa che questo discorso, che nasce come esempio del tipo retorico dell'elogio di una città – ben noto ai manuali di retorica almeno a partire da Quintiliano, ma certo assai più antico – si trasforma ben presto in una sorta di analisi e descrizione politica dell'impero romano: un impero che è in effetti considerato come una sorta di espansione e prolungamento della città, e le cui estreme propaggini, le fortificazioni di confine che separano e proteggono il mondo civile dal mondo dei barbari, appaiono ad Elio Aristide come vere e proprie mura di città. Il maggiore impegno intellettuale dell'oratore è quindi indirizzato a mostrare come i Romani siano stati capaci di una costruzione politica che risolveva una delle più serie aporie del pensiero politico greco: quella che contemplava una contraddizione insanabile tra la vera e propria struttura politica, la *πόλις*, caratteristica dei greci in quanto governabile in regime di libertà, e lo stato territoriale, la *βασιλεία*, caratteristico dei barbari in quanto richiedente necessariamente il dominio di un solo e la servitù di tutti gli altri. La dimostrazione si sviluppa – ed è questo il punto che interessa in questa sede – attraverso un'analisi accurata di quelle che erano state le deficienze del sistema egemonico organizzato prima dagli Ateniesi, poi dagli Spartani e infine dai Tebani: sistemi falliti l'uno dopo l'altro perché incapaci tutti di elaborare una logica politica alternativa a quella del dominio di una *πόλις* su tutte le altre, conseguibile solo attraverso la messa in opera di un dispositivo militare di controllo e repressione, alla lunga insostenibile per la dominante. La storia politica greca diventava così la storia di un fallimento senza attenuanti, rievocato al solo scopo di consentire un migliore apprezzamento della superiore arte di governo dei Romani: essi avevano saputo infatti conferire al loro dominio una durata e una stabilità senza pari avendo escogitato, attraverso la formula della concessione della loro cittadinanza alle élites cittadine del mondo greco, uno strumento di governo che assicurava ai sudditi la libertà.

Già Polibio e Dionigi di Alicarnasso avevano istituito un confronto fra Roma e le egemonie greche (oltre che, naturalmente, con i grandi imperi del passato); ma essi si erano limitati a registrare il dato della maggiore durata ed estensione del dominio romano, senza indagare le cause di questa superiorità. È solo Elio Aristide che affronta questo tema, arrivando ad un giudizio decisamente negativo sull'intero complesso della vicenda politica del mondo greco nell'epoca tradizionalmente considerata della sua maggiore fioritura. Era toccato al dominio politico dei Romani di realizzare quel consorzio di città unite da un comune vincolo di consenso ad una dominante che rappresentava l'unico modo possibile di realizzare l'unità del mondo greco. Una attenta riconsiderazione della storia avrebbe dovuto indurre dunque a superare il pessimismo col quale qualche decennio prima avevano guardato alle prospettive di sopravvivenza politica della πόλις in età romana intellettuali come Dione di Prusa e Plutarco. Si trattava naturalmente di un'interpretazione per così dire eufemistica: sempre più inserita nel contesto amministrativo periferico dell'impero romano la πόλις era in realtà destinata a diventarne una cellula funzionale; mentre la sua dirigenza politica sempre più optava per le lucrose e prestigiose cariche della corte e dell'amministrazione centrale dell'impero, contro la cui forza di attrazione già Plutarco nei *Praecepta* aveva invano messo in guardia qualche decennio prima. Ma quello che in questa sede interessa rilevare è come anche questa revisione critica del tradizionale trionfalismo col quale veniva considerata la storia del periodo migliore della grecità poteva essere finalizzata – allo stesso modo della sua rilettura in senso biografico-parallelistico – ad una riconfigurazione dei rapporti politico-ideologici delle città greche con la dominante, Roma. E in ultima analisi, ad una ridefinizione del concetto stesso di πόλις, allo scopo di renderlo meglio compatibile con la realtà di un impero territoriale.

*Nota bibliografica.*

Il tema del rapporto fra città greche e impero romano è molto discusso nella storiografia contemporanea; qui possiamo limitarci a rinviare all'ottimo profilo di Gascó 1998. In generale sulla città di età romana (anche per quanto attiene agli aspetti istituzionali) vd. Cracco Ruggini 1987.

Delle testimonianze dionee relative alla vita delle città mi sono occupato estesamente in Desideri 1978, *passim*; più di recente (per quanto riguarda in particolare la Cilicia) in Desideri 2001b. Ultimamente, per i *Bitinici*, vd. anche Cuvigny 1994 e Salmeri 1999. Per la posizione di Plutarco vd. Desideri 1986 [*infra*, saggio n. VII].

Per l'impianto concettuale delle *Vite parallele* vd. i due capitoli finali (*Una introduzione alle Vite*, e *Plutarco e il corso futuro della storia*) del volume di Barigazzi 1994. Il mio punto di vista in Desideri 1998a [*supra*, saggio n. II]. Per il carattere "storiografico" della biografia plutarcaea vd. ancora Desideri 1995a [*infra*, saggio n. XIV]. Per la grande storiografia greca

su Roma del II-III secolo vd. i contributi di E. Gabba, F. Cassola, e G. Reggi in Reggi 1993; Hose 1994.

Per la cultura della Seconda Sofistica mi limito a rinviare a Bowersock 1969 (vd. anche il volume a cura di Bowersock 1974, con saggi di P. De Lacy, C.P. Jones, G. Kennedy, B.P. Reardon); ai numerosi contributi di G. Anderson (1986; 1989; 1990; 1993; 1994); e infine ai recenti volumi, per più versi innovativi, di Swain 1996 e di Schmitz 1997. Per un primo orientamento sulle relative problematiche storiche vd. Desideri 2000c.

Per l'*A Roma* di Elio Aristide vd. Oliver 1953; poi Pavan 1962; Bleicken 1966; Vannier 1976; l'edizione, con introduzione, traduzione tedesca e ottimo commento di Klein 1993; e ultimamente Buraselis 1998.



## BARIGAZZI LETTORE DI PLUTARCO \*

Ringrazio l'amico prof. Angelo Casanova per avermi proposto di contribuire a rendere oggi omaggio alla figura del suo Maestro prof. Adelmo Barigazzi. È un impegno di cui sento tutta la responsabilità, sia per l'importanza della sede nella quale questa giornata si svolge; sia per la presenza di tanti discepoli legati al Maestro da vincoli di affetto e di lavoro; sia per il prestigio dei colleghi insieme ai quali si ricordano qui l'uomo e lo studioso: tutti, per diversi motivi, assai più qualificati di me rispetto a questo compito.

E tuttavia ho accettato con grande piacere l'invito rivoltomi da un allievo che so essergli stato molto caro, perché, al di là della simpatia istintiva che ho sempre avuto per l'uomo Barigazzi (una simpatia credo ricambiata), da lui mi sono sempre sentito autorevolmente sostenuto per quella certa comunanza di problematiche scientifiche che c'era tra noi: come se principalmente a lui fosse dovuta la creazione e la tutela, in questa città, dello spazio culturale che era necessario per coltivare una parte consistente anche dei miei interessi. Perciò vorrei che quanto dirò venisse considerato un riconoscimento di questo mio debito nei suoi confronti; anche se, naturalmente, ne emergeranno divergenze anche rilevanti fra i rispettivi campi di ricerca, e le modalità di lettura dello stesso scrittore e della stessa epoca storica. Spero anche che quanti fra i presenti lo conoscevano assai meglio di me possano ritrovarlo nelle mie parole, o quanto meno vogliano ascoltare con indulgenza le riflessioni su di lui che sto per proporre; riflessioni che sono stimolate dalla lettura di questa raccolta di suoi scritti, ma che – è bene dichiararlo subito – sono ben lungi dall'esaurirne la ricchezza e varietà di temi.

Questo libro su Plutarco, alla cui organizzazione Barigazzi lavorava da tempo, e che vede ora la luce per le cure affettuose di Angelo Casanova, rappresenta in effetti dal mio punto di vista un'occasione ideale, anche se la presenza dell'Autore l'avrebbe resa ben diversamente lieta, per ripensare uno degli aspetti più significativi della sua attività. Esso conferma prima di tutto che uno dei centri più vitali d'interesse dello studioso maturo restava quello che già oltre quaranta anni fa aveva ispirato le sue ricerche su Favorino di Arelate (da cui sarebbe scaturita l'edizione fiorentina del 1966); cioè la letteratura greca dell'età alto-imperiale romana, indagata prestando la dovuta

\* «Prometheus» 22, 1996, 3-10. In margine al volume di A. Barigazzi, *Studi su Plutarco*, Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità 'Giorgio Pasquali', Firenze 1994. (In origine, testo dell'intervento alla giornata in ricordo di Adelmo Barigazzi, nell'Aula Magna del Rettorato dell'Università di Firenze, il 16 gennaio 1995).

attenzione anche agli aspetti che la connettono alla vita sociale e politica, e insomma alla storia, del periodo. Di questa temperie culturale la personalità di Plutarco costituisce naturalmente un testimone fondamentale, e non sorprende che nell'ultimo quindicennio di vita il Barigazzi abbia dedicato tanto impegno allo studio della sua opera, specialmente della sezione cosiddetta "morale", un impegno dei cui risultati (per lo più già editi nella rivista «Prometheus», o altrove, ma tre inediti) il libro appena uscito presenta appunto un prezioso florilegio.

Barigazzi non intendeva presentare una pura e semplice raccolta dei suoi scritti su Plutarco: fra l'altro, non tutti sono qui compresi. Sono state sacrificate sei ricerche – a carattere prevalentemente filologico –, come quelle del '77 e del '78 sul *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, quelle dell' '84 sui *Praecepta gerendae rei publicae* e l'*An seni res publica gerenda sit*, quelle dell' '86 sull'*Erotikos*: verosimilmente considerate da Barigazzi poco utili ai fini della delineazione di quel profilo essenziale di Plutarco, che era ciò a cui egli ora mirava. Assai più difficile mi riesce spiegare, in una prospettiva del genere, l'esclusione dell'*Introduzione generale alle Vite U.T.E.T.*, per la quale si dovrà forse pensare a ragioni esterne. In effetti, appare evidente dalla selezione dei testi, e dalla loro disposizione, che egli ha voluto disegnare un quadro nel quale potessero acquisire a posteriori una precisa collocazione le principali linee lungo le quali si era svolta e si stava svolgendo la sua indagine: un'indagine che gli si rivelava sempre più indirizzata a cogliere il senso complessivo dell'azione e dell'opera culturale di Plutarco nel suo tempo, e quindi il segreto della sua fortuna nei secoli avvenire. Ma è lo schema di ordinamento della raccolta che conferma questa impressione al di là di ogni dubbio. L'articolazione dei tredici contributi nelle due sezioni *Fra retorica e filosofia* e *Fra storia e filosofia* mostra che Barigazzi poneva la filosofia al centro del suo ripensamento di Plutarco. Questa dimensione fondamentale del suo autore, da intendersi specialmente nel senso di riflessione morale, gli appariva come alla confluenza di due diversi sistemi di riferimento: da una parte la retorica, un elemento costitutivo della personalità di Plutarco, dall'altra quello che Barigazzi chiama la storia, cioè la realtà concreta in cui è vissuto. Retorica e storia rappresentano in realtà per Barigazzi due opposti limiti che si frappongono alla nostra comprensione dell'autentico Plutarco: la prima perché spesso una certa tradizione declamatoria e sofistica, che è propria della scuola alla quale Plutarco si è formato, lo deresponsabilizza, specie negli scritti giovanili, rispetto ai contenuti di pensiero del suo discorso; la seconda perché il contesto politico nel quale egli ha vissuto, e in particolare i rapporti che ha intrattenuto, a vari livelli, con l'élite romana, e con l'amministrazione imperiale, costituiscono un altro, non meno grave, elemento di relativizzazione

morale e intellettuale. All'uno e all'altro limite Barigazzi oppone una concezione unitaria dello scrittore di Cheronea, sentito, più che come un autore, come una persona, con la quale ci si può sintonizzare anche a distanza di secoli: un'ottica in cui si fondono personalismo cristiano e profondo senso della continuità dei valori più alti della tradizione classica, e in cui sembra rivivere la convinzione stessa del Plutarco delle *Vite* di poter stabilire un contatto spirituale con i suoi eroi, come è formulata nella famosa dichiarazione di apertura della Vita di Emilio Paolo.

Questa prospettiva spinge Barigazzi a ricercare una fortissima unità di pensiero nei testi plutarchei, sino al punto, ad esempio, di ritenere di poter ricostruire, disponendo in una sequenza logica cinque grossi frammenti che si conservano nel corpus plutarco come opuscoli separati (naturalmente incompleti), quella che a suo parere deve esser stata originariamente un'ampia trattazione unitaria sul tema *Se la virtù si debba insegnare* (come tale pubblicata nel 1993 dall'editore D'Auria di Napoli, nel vol. 17 del "Corpus Plutarchi Moralium", diretto da Italo Gallo e dal compianto Renato Laurenti). Sulla fondatezza di quest'operazione di «recupero» (come Barigazzi stesso l'ha definita) devono pronunciarsi filologi e filosofi; a me preme rilevare che Barigazzi le attribuisce un valore emblematico, come risulta già dal fatto che la nostra raccolta si apre proprio con l'articolo – pubblicato in «Prometheus» nell' '87 – nel quale lo studioso espone gli argomenti a sostegno di questa sua ipotesi. Il principio che sembra presiedere a questa argomentazione è che si possa e si debba in ogni modo cercare di ricostruire la concatenazione di un supposto «pensiero di Plutarco», anche in un testo «giovanile», e che secondo lo stesso Barigazzi presenta i caratteri della declamazione retorica, più che della riflessione filosofica (p. 36; cfr. 76).

Ma se talora la componente retorica di Plutarco può essere per così dire sublimata, cioè ricondotta alla dimensione di *ancilla philosophiae*, specie in quanto garante degli aspetti formali del discorso (vd. ad es. p. 83; 87), nella prospettiva – come Barigazzi si esprime – di «conciliare retorica e filosofia» (p. 68): in altri casi lo studioso ritiene di non poter fare a meno di escludere che testi anche sicuramente plutarchei possano essere considerati autentica testimonianza del suo pensiero, e ricorre alla collaudata ipotesi del puro esercizio retorico, con l'eventuale corollario di una pubblicazione dopo la morte dell'autore. Leggiamo ad esempio che cosa dice a proposito del *De gloria Atheniensium*. «Come si può pensare che la declamazione *De gloria Atheniensium*, o più esattamente *Se gli Ateniesi furono più illustri nella guerra o nella sapienza*, nella quale si cerca di dimostrare la prima parte umiliando letterati e filosofi, rappresenti il pensiero genuino di Plutarco, in un'epoca di esaltazione della *paideia* greca sotto la guida politica di Roma, che cercava di assicurare la pace dovunque e di favorire la cultura». Lo

stridente contrasto si spiega pensando che al giovane Plutarco fu assegnato il compito più ingrato in una lettura tenuta ad Atene, probabilmente nella scuola di retorica, nella trattazione di quel duplice argomento» (pp. 67-68).

Possiamo partire da questa sorta di invettiva sdegnata contro quello che gli appare un «falso Plutarco» per renderci meglio conto di certi motivi di perplessità che suscita la lettura barigazziana di Plutarco. Barigazzi fa qui implicitamente riferimento ai fondamenti della sua interpretazione complessiva del Plutarco uomo del suo tempo, già proposti nell'articolo dell' '84 su *Plutarco e il corso futuro della storia* (qui ristampato come cap. XIII); un titolo singolare, la cui spiegazione sta in un passo di un articolo dell' '81 (qui ristampato come cap. X), dedicato all'opuscolo «Sulla necessità che il filosofo discuta soprattutto coi principi» (*Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*). Vale la pena di rileggere questo passo, perché Barigazzi vi tocca per la prima volta, a quanto ho potuto vedere, il problema del rapporto fra Greci e Romani. «Anche l'amicizia fra Greci e Romani – scriveva – deve fondarsi, come ogni altra amicizia, sul principio dell'uguaglianza... e su questa base Plutarco intravede un nuovo corso della storia in cui Greci e Romani hanno una missione comune, cosicché il suo realismo politico si associa ad una visione teorica dentro la sua concezione filosofica universale». E concludeva: «Questo è un argomento molto importante che merita un'illustrazione a parte» (pp. 235-236 del volume): manifesto annuncio della riflessione, appunto, sul «corso futuro della storia».

Al centro di questa riflessione sta l'idea, con la quale gli storici oggi – e anche chi vi parla – di massima concordano, che è sbagliato presentare «i Greci dell'età imperiale – per usare le parole di Barigazzi – rivolti solo alle memorie del passato, intenti a salvare la tradizione e a disporla come in un museo o in una galleria di ritratti e di statue, perché se ne conservi il ricordo per i posteri»; ed è sbagliato immaginare un Plutarco che «si rivolgerebbe al passato per trovare un rifugio e una consolazione a causa della condizione presente della Grecia soggetta ai Romani, e sarebbe intento a contrapporre ai grandi personaggi della storia romana altrettanti della storia greca per spirito patriottico o nazionalistico» (pp. 303-304; considerazioni analoghe anche nell'inedito *Una introduzione alle Vite*, che costituisce il cap. XII della raccolta, pp. 294; 298). È così che nel *De Pythiae oraculis*, scritto al tempo di Adriano, Plutarco esprime, almeno una volta, positivamente la sua gioia per la situazione presente: «Sono felice e contento per questa nostra tranquillità, perché regna dovunque una grande pace: ogni guerra è cessata, non ci sono più né emigrazioni e rivolte né tirannidi né altre malattie e flagelli endemici della Grecia» (c. 28, 408BC, nella traduzione di Barigazzi, p. 305 del volume). Non sembra neppure creare imbarazzo a Plutarco il fatto che sia stato Nerone, non certo il migliore fra gli imperatori, a concedere ai Greci una

condizione di speciale privilegio rispetto a tutti i provinciali (un privilegio poi subito revocato da Vespasiano): per «aver liberato il popolo migliore in tutto il suo impero e il più caro agli dei» (dal *De sera numinis vindicta*, 568A, trad. di Barigazzi, p. 307) Plutarco lo assolve anzi, seppure parzialmente, dai suoi crimini.

Su questa base Barigazzi sviluppa la sua idea che Plutarco avrebbe in realtà visto nel dominio romano lo strumento per la diffusione della *paideia* greca: «i Greci insieme ai Romani erano chiamati a educare e governare l'umanità; non era un'accettazione rassegnata perché non si vedeva alcun modo di cambiare lo stato delle cose, ma un'accettazione ragionata, per cui si poteva e si doveva cooperare prontamente, perché il corso della storia si era svolto secondo un piano divino» (p. 309). Richiamandosi al *De fortuna Romanorum* (cap. 2) lo studioso attribuisce infatti a Plutarco l'idea che «come l'ordine nel cosmo, secondo il pensiero platonico, è un effetto dell'azione divina per la disposizione degli elementi nel luogo adatto, così l'ordine procurato da Roma in un governo mondiale non può che essere stato voluto da Dio» (p. 309). In verità, nonostante nella *Vita di Romolo* (8.7) Plutarco dichiara che «Roma non avrebbe potuto arrivare a tal punto di potenza se non avesse avuto un'origine in qualche modo divina» si può nutrire qualche dubbio sul fatto che egli considerasse senz'altro provvidenziale (in senso religioso) lo sviluppo della potenza romana, e in particolare l'asservimento del mondo greco. Soprattutto lascia perplessi il fatto che la testimonianza principale in tal senso sia contenuta in uno scritto – il *De fortuna Romanorum* – il cui carattere retorico è pacificamente ammesso anche da Barigazzi; e naturalmente è rischioso argomentare, come egli fa, che «il carattere retorico non implica necessariamente mancanza di sincerità» (p. 322), perché questa argomentazione potrebbe essere estesa ad altri ragionamenti, dello stesso e di altri scritti retorici, dei quali invece per questo motivo viene negata la sincerità. Ciò non inficia però a mio parere la tesi principale di Barigazzi, che Plutarco abbia ritenuto di poter cooperare ad un progetto educativo che il dominio romano rendeva comunque possibile e utile, in particolare concependo e realizzando il piano delle *Vite parallele*, un'opera che di questo progetto rappresenta come il simbolo, e che per secoli ha svolto in Occidente la funzione di fondare storicamente il concetto della «*paideia* greco-romana».

Più seri problemi sorgono quando si considera l'intendimento di Barigazzi di individuare in questo punto la chiave unica della personalità di Plutarco: una personalità che il complesso degli scritti rivela in realtà molto variegata, ben al di là delle contraddizioni che possono spiegarsi con il carattere retorico di alcune delle sue composizioni. Il fatto è che, mentre pensa alla «storia futura», Plutarco deve pur fare i conti con la «storia

presente», e cioè – per citare dalla già ricordata introduzione dell’Emilio Paolo – con «ciò che di malvagio e abietto e vile ci offre l’ambiente in cui siamo costretti a vivere ogni giorno» (trad. di Barigazzi, dal già citato inedito *Una introduzione alle Vite*, p. 292). E non è un caso che Barigazzi cerchi di espungere la «storia presente» dal contesto degli scritti plutarchei, anche là dove essa è ben presente; come ad esempio quando lo studioso considera un «esempio fittizio» (p. 28) il passo di chiusa dell’*Animine an corporis affectiones sint peiores* (501EF), in cui c’è una vivace descrizione dell’atmosfera in cui si svolgono i processi alla presenza del governatore romano in una città della provincia d’Asia. Appare infatti evidente che la vivacità della descrizione non va disgiunta da un giudizio severo su una manifestazione che diventa l’emblema stesso del disordine delle passioni umane, e viene intenzionalmente contrapposta alle cerimonie religiose tradizionali: e si tratta del momento centrale dell’amministrazione civile romana in ambito provinciale! Analoghi atteggiamenti critici sulla situazione presente si possono riscontrare in altri passi plutarchei: ad esempio il *De vitando aere alieno* può essere considerato una denuncia drammatica delle difficoltà finanziarie in cui si dibatte la Grecia; ma anche in questo caso Barigazzi preferisce sottolineare il carattere morale dello scritto, non senza qualche spunto polemico nei confronti di chi vi ha cercato notizie di carattere storico-economico o storico-sociale (pp. 107-109, dall’inedito *Un’altra declamazione contro la brama della ricchezza: De vitando aere alieno*).

Il fatto è che Plutarco non è, appunto, solo l’autore delle *Vite parallele*; e tra gli scritti vari, raccolti più tardi sotto il titolo collettivo di *Moralia*, ce ne sono diversi nei quali la realtà del presente si rivela talora in stridente contrasto con le prospettive di un futuro da costruire in termini di educazione morale. Prima di tutto gli scritti a carattere propriamente politico, e specialmente quelli dedicati non alla teoria politica, con al centro il tema dei rapporti fra filosofo e principe (come il *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* o l’*Ad principem ineruditum*, studiati da Barigazzi in due articoli su «Prometheus» dell’ ’81 e dell’ ’82, che sono riproposti con ritocchi in questa raccolta come capp. X e XI), ma ai problemi della gestione quotidiana delle comunità cittadine nell’Impero: insomma i *Praecepta gerendae rei publicae* e l’*An seni res publica gerenda sit*: due opuscoli che Barigazzi aveva esaminato in altrettanti articoli dell’ ’84 su «Prometheus», e non ha inserito, come si è già ricordato, nella raccolta. Questi testi, per i quali non è a mio parere sconveniente pensare ad una circolazione originariamente limitata ad un’élite politica, danno parecchio filo da torcere a chi pretenda di leggerli come espressione di una riflessione di natura solo o prevalentemente morale; nonché a chi ritenga che Plutarco fosse convinto che il governo romano fosse il meglio possibile per i Greci. C’è poco di

morale ad esempio nella raccomandazione che viene rivolta ai politici cittadini, quando ci sia qualche provvedimento importante da prendere, di fingere di fronte all'assemblea popolare di essere in disaccordo fra di loro, per suscitare l'illusione di un pubblico dibattito; e fingere poi, di nuovo, di essere stati convinti dagli argomenti, convergendo così alla fine sulle posizioni che erano state preventivamente concordate (*Praec.* 813B). Né è facile sostenere che vi sia dell'entusiasmo nella frase celebre con la quale Plutarco definisce la sostanza della politica nell'Impero: «di libertà i popoli ne hanno tanta quanta gliene concedono i dominatori, e forse è meglio che non ce ne sia di più» (*Praec.* 824C); una frase di cui tutto l'opuscolo può essere considerato un efficace commento.

Se si pretende che Plutarco fosse perfettamente sincero nel dare questi suggerimenti e nell'esprimere questi giudizi, bisogna convenire che il cinismo, o un machiavellismo *ante litteram*, costituiscono parte integrante della sua cultura politica; fosse pure questo il prezzo che si doveva necessariamente pagare per conservare agli ingenui l'illusione di una continuazione delle forme tradizionali dell'organizzazione sociale e politica del mondo greco sotto Roma. In ogni caso, non è facile esorcizzare il fantasma dell'ambiguità, già evocato dal Wilamowitz: è ad esempio ben strano che Plutarco, il quale non è avaro di notizie autobiografiche, non faccia mai menzione nei suoi scritti del piccolo particolare di essere stato insignito della cittadinanza romana; circostanza che risulta viceversa da un'iscrizione delfica che ci conserva il nome completo di Mestrio Plutarco (*SIG*<sup>3</sup> 829A). Ma non mi pare rovinoso ammettere, almeno, in Plutarco la consapevolezza di uno scarto fra la ristrettezza, specialmente politica, del presente, per vivere nel quale è necessario ricorrere anche a qualche aggiustamento, e l'ambizione di un progetto culturale senza limiti: è proprio in casi come questo che il fatto di poter attingere a un grande passato offre delle risorse impensate per il futuro.

Non vorrei però, e concludo, dare l'impressione di un troppo forte dissenso nei confronti della valutazione barigazziana di Plutarco: un dissenso del resto che nasce con tutta evidenza dal diverso peso che può esser attribuito ai diversi elementi costitutivi di una grande personalità. Quello che in ogni caso non può essere messo in discussione è l'importanza di questa sapiente rivisitazione di un autore complesso, prezioso testimone e artefice di un'epoca della quale Barigazzi ha il grande merito di avere sottolineato la centralità nella formazione culturale dell'Europa moderna. Barigazzi vedeva con preoccupazione il declino della fortuna di Plutarco ai giorni nostri – un declino iniziato in realtà da ben più di un secolo –, e lo considerava un segno dell'odierna crisi di valori: «Il mondo contemporaneo – scriveva poco prima di morire – non è affatto idoneo ad accogliere, come in passato, lo spirito di Plutarco... In una società materialistica e consumistica come la nostra, nella

quale i beni economici tengono il primo posto nella scala dei valori e gli animi sono indotti a desiderare sopra ogni cosa il benessere materiale e il piacere, non c'è posto per Plutarco» (*Introduzione generale alle Vite*, U.T.E.T., Torino 1992, p. 64; cfr. l'attacco dell'inedito cap. V, p. 99). Ma forse questo pessimismo è esagerato, anche perché probabilmente neppure la società in cui viveva Plutarco era così immune dai difetti della nostra; Plutarco continua a proporci i suoi valori, ma insieme ad insegnarci, grazie anche alla rilettura di Barigazzi, che questa proposizione è sempre un'impresa difficile, perché deve misurarsi con la realtà della vita di tutti i giorni, che è sempre alternativa rispetto ad essi. Quello che conta, allora come oggi, è non perdere la speranza in un «corso futuro della storia».



Parte seconda

LA POLITICA



## VII

### LA VITA POLITICA CITTADINA NELL'IMPERO: LETTURA DEI *PRAECEPTA GERENDAE REI PUBLICAE* E DELL'*AN SENI RES PUBLICA GERENDA SIT* \*

Non è una novità che questi due scritti plutarchei non sono importanti tanto per la storia del pensiero politico quanto per quella dell'amministrazione romana in oriente, e della cultura ellenistica nella prima età imperiale; vale però forse la pena di ritentarne una lettura complessiva, che mettendo a fuoco insieme i problemi che Plutarco si trovava di fronte e le soluzioni che prospettava consenta di apprezzare meglio anche le valenze teoriche del discorso plutarcheo.

Il punto di partenza è la doppia realtà politico-istituzionale in cui Plutarco, e con lui gran parte della popolazione del mondo greco e d'Asia minore, è immerso: da un lato il grande impero territoriale, con le sue complesse strutture amministrative centrali e periferiche, dall'altro la costellazione delle città, diverse per la varietà delle posizioni giuridiche rispetto all'impero, e ancora di più per la peculiarità delle esperienze storiche e delle tradizioni politiche, ma nel complesso costituenti la rete di riferimento del sistema sociale, economico, finanziario, militare in cui si esprimeva l'impero. Il problema politico fondamentale era dunque 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: problema non facile, non molto dissimile da quella del rapporto fra amministrazione locale e governo centrale nei moderni stati territoriali, risolto oggi in maniera abbastanza soddisfacente col coinvolgimento, attraverso le elezioni politiche generali e gli organismi rappresentativi, di tutta la massa della popolazione nella vita dello stato; una soluzione naturalmente neppure pensabile a quel tempo. Questo è comunque il problema che Plutarco si pone, non in maniera diretta ed esplicita, ma in termini di difesa e valorizzazione della tradizione politica cittadina nel contesto territoriale imperiale; ed è alla soluzione di questo problema che sono principalmente dedicati i due scritti che dobbiamo esaminare.

\* \* \*

La trattatistica politica classica non ha teorizzato prima di Plutarco le articolazioni interne di uno stato territoriale; ha sempre visto la monarchia come forma politica propria di questo tipo di stato, ma ha sempre in sostanza

\* «Athenaeum» 64, 1986, 371-381.

considerato l'amministrazione come emanazione tramite delega a funzionari del potere unico del re (questo ancora nei trattati di Dione di Prusa *Sulla regalità*): il problema vero che si poneva era quello delle qualità del re, delle virtù che erano necessarie per poter reggere convenientemente questo stato. Con assai maggiore consapevolezza teorica di Dione (anche se probabilmente con minore impegno pratico) Plutarco afferma invece chiaramente il ruolo autonomo della politica locale entro spazi di autonomia controllati come componente imprescindibile del sistema politico generale: il corpo sociale della città, organizzato in strutture di autogoverno, assicura il consenso e l'ordine all'impero di Roma, perché ad esso riconosce la capacità di conservare la pace, al prezzo accettabile di una modesta limitazione della libertà delle singole sedi politiche; l'uomo politico deve muoversi nello spazio consentito, e realizzare l'assorbimento al suo interno delle tensioni e dei contrasti individuali e sociali.

Non è una prospettiva peggiore di quella che l'instaurazione del potere imperiale riserva già da tempo ai membri della antica classe dirigente romana, ridimensionata nello spazio assegnato da Quintiliano al suo oratore; l'analogia delle posizioni plutarchee con Quintiliano e la sua opera politico-culturale può essere estesa al comune atteggiamento mistificatorio di fondo, quello per cui si pretende non, come dovrebbe essere, di esprimere il necessario adattamento ad una realtà che non è più né quella della repubblica romana né quella, e da ben più lungo tempo, delle libere città greche del V e del IV secolo, ma di formulare una teoria valida per sempre, nella quale nel modo migliore si riassumerebbe l'essenza del mestiere di oratore e di politico: in Plutarco, per la verità, questo atteggiamento non si manifesta con dichiarazioni esplicite (come in Quintiliano), perché anzi alcuni precisi riferimenti alla realtà contemporanea introducono salutari correttivi, ma in maniera surrettizia, col ricorrere a scopo esemplificativo a personaggi ed eventi della grande tradizione della libertà cittadina greca e della repubblica romana.

In ogni modo Plutarco, come Quintiliano, mira a costruire un personaggio esemplare, o meglio un personaggio-funzione: mentre Quintiliano dà vita al politico burocrate<sup>1</sup>, Plutarco realizza il politico amministratore locale, cioè il politico in grado di adempiere la funzione che nella situazione attuale gli pare la più importante, la più simile a quella del politico antico, e comunque l'unica realisticamente possibile all'interno delle strutture dell'impero romano. La trattazione più organica è certamente quella dei *Praecepta*, (che è anche lo scritto più antico, risalente presumibilmente alla prima età traia-

<sup>1</sup> Per queste interpretazioni di Quintiliano vd. Desideri 1978, 88-90, e Desideri 1985a.

nea<sup>2</sup>), e dunque da lì prenderemo le mosse, non senza aver precisato preliminarmente che l'opuscolo non ha carattere sistematico, e che l'argomentazione procede, pur all'interno di una sequenza logica elementare, per associazioni d'idee e con ragionamenti di tipo analogico. Per sequenza logica elementare s'intende che l'opuscolo si apre con considerazioni circa i requisiti essenziali che deve possedere chi intende dedicarsi all'attività politica (capp. 1-9), e prosegue con una serie di indicazioni sul modo in cui conviene iniziare questa attività (capp. 10-12), e successivamente esercitarla (capp. 13-28), progressivamente mettendo a fuoco quello che è il vero obiettivo del politico secondo Plutarco, assicurare la concordia fra i cittadini ed evitare le contese pubbliche e private, per ridurre al minimo le occasioni della supervisione romana (capp. 29-32). Entro questo generico involucro, che promette di privilegiare la rappresentazione dei caratteri di un tipo ideale di politico, si agita una materia estremamente varia, di cui in effetti la costruzione di un certo tipo di politico rappresenta un punto di riferimento unificante, ma in cui si individuano analiticamente due tematiche principali, rispetto alle quali si definisce per l'appunto quella figura di politico: gli obiettivi dell'azione politica e gli strumenti usati per conseguirli.

Gli obiettivi vengono precisandosi e concretizzandosi nel corso dell'esposizione, ma fin dall'inizio è chiaro in quale ambito ci si muove: «l'uomo politico... deve cercare di regolare il carattere dei cittadini, guidandoli lentamente verso il meglio e trattandoli dolcemente: laboriosa infatti è l'opera di trasformazione della massa (τῶν πολλῶν)» (*Praec.* 800AB, c. 4); e il concetto è subito ribadito: «la moltitudine (ὁ ὄχλος) non è facile ad essere maneggiata né facilmente subirebbe una conquista salutare da parte del primo venuto; ma c'è da essere contenti se è disposta ad accettare l'autorità politica senza adombrarsi alla vista o alla voce, come una fiera sospettosa e astuta» (*Praec.* 800C, c. 4; cfr. anche l'esempio di Nicia, 802ED). Controllare il popolo a che scopo? I ripetuti accenni al contesto in cui la città è inserita definiscono prima di tutto in negativo i limiti del campo d'azione politica: «la situazione delle città non offre occasioni a comandi di guerra, a rovesciamento di tirannidi, a imprese tra alleati» (*Praec.* 805A, c. 10; cfr. 824C, c. 32; *An seni* 784F, c. 3; altri passi in Valgiglio, comm. ad loc.); o, con più brutale chiarezza, nel passo in cui Plutarco ricorda al suo politico il discorso che deve fare a se stesso: «comandi, ma sei a tua volta comandato, comandi su una città sottoposta a proconsoli, luogotenenti di Cesare...»; devi rendere più modesta la tua clamide, guardare dal tuo posto di stratega alla tribuna, non insuperbire troppo per la corona, non nutrire troppa fiducia in essa,

<sup>2</sup> Per la cronologia vd. Jones 1966, spec. 72-73.

tenendo fisso l'occhio sui calzari romani al di sopra del tuo capo» (*Praec.* 813DE, c. 17). Il giudizio di Plutarco sui politici che fingono d'ignorare l'esistenza di questi limiti è durissimo e minaccioso: «i governanti (ἄρχοντες) che nelle città rivolgono stoltamente inviti ad imitare dagli antenati opere, sentimenti ed azioni, che sono in disarmonia con i tempi e le condizioni attuali, eccitano le masse (τὰ πλῆθη), e, pur facendo cose ridicole, non suscitano più, nei loro confronti, il riso, a meno che non siano completamente disprezzati» (*Praec.* 814A, c. 17), e possono addirittura mettere a repentaglio la loro vita in quanto provocano un duro intervento romano (*Praec.* 813EF, c. 17).

Le indicazioni sui contenuti positivi dell'azione politica si sviluppano all'interno di quella formula di carattere generale («rendere irreprensibile se stesso e la patria agli occhi di chi esercita su di noi il dominio, τοὺς ἡγουμένους»: *Praec.* 814C, c. 18; cfr. anche 814E, c. 19; 816E, c. 21; e tutto il c. 32) che ne definisce la subalternità e la funzionalità rispetto ad un superiore livello di potere; ma che al contempo esclude una subordinazione totale, quale è quella di quanti, «demandando a chi esercita su di noi il dominio (τοὺς ἡγουμένους) sia le piccole sia le grandi questioni, arrecano alla città l'oltraggio di farla sentire schiava, anzi ne distruggono completamente la vita politica (τὴν πολιτείαν), rendendola stordita, timorosa, esautorata in tutto» (*Praec.* 814E, c. 19). Esiste dunque un settore decisionale, che è riservato alla competenza degli organismi politici locali, o meglio sul quale si può e si deve rivendicare tale competenza, tanto più che i Romani non pretendono di controllare tutto<sup>3</sup>: questo settore fa capo ad una serie di sedi istituzionali, il consiglio (βουλή), l'assemblea popolare (δῆμος)<sup>4</sup>, i tribunali (δικαστήρια), le magistrature (ἀρχὴ πᾶσα) (*Praec.* 815A, c. 19) delle quali promana un complesso di atti che hanno pieno valore legale, senza bisogno di alcuna ratifica superiore (ἡγεμονικὴ κρίσις) (*Praec.* 814F, c. 19), cioè delibere di carattere propriamente politico (δόγματι καὶ συνεδρίῳ), iniziative a favore di singoli cittadini (χάριτι), atti amministrativi di vario genere (διοικήσει) (*Praec.* 814F, c. 19). Plutarco non fa una trattazione sistematica in proposito (i destinatari del suo opuscolo non ne avevano certo bisogno), ma ricorda incidentalmente che le occasioni politiche di maggior rilievo

<sup>3</sup> L'idea espressa da Plutarco (*Praec.* 814F, c. 19) che i Romani «sono costretti ad essere padroni più di quanto essi stessi lo vogliano» è condivisa da Dione, il quale nega (31.111) che i Romani «preferiscano avere sotto di sé degli schiavi».

<sup>4</sup> Di assemblee come tuttora esistenti al tempo suo Plutarco parla espressamente a *Praec.* 810D, c. 14; *An seni* 796C, c. 26; ne presuppone chiaramente l'esistenza a *Praec.* 813B, c. 16, e in generale dovunque parli di oratoria pubblica (specialmente *Praec.* capp. 5-9). Vd. comunque la discussione in Desideri 1978, 445-446, e in Jones 1978, 66 sgg.

nelle città del suo tempo sono i processi che vedono coinvolti personaggi di rango (*Praec.* 805A, c. 10; 815B, c. 19; 819A, c. 25; 819C, c. 26; 825E, c. 32), e le ambascerie, dirette o all'imperatore, o più facilmente ai governatori provinciali o a città vicine (*Praec.* 805A, c. 10: all'imperatore; 808C, c. 13: a un governatore o a una città; 815D, c. 19; 816D, c. 20: al governatore; 819A, c. 25); possono inoltre verificarsi situazioni che richiedono l'approntamento di strumenti operativi straordinari (*Praec.* 808C, c. 13; 819A, c. 25), e naturalmente c'è l'ordinaria amministrazione, che si articola in compiti di maggiore o minore responsabilità (*Praec.* 808B, c. 13: διοίκησις ἔνδοξος; vd. poi la discussione nel c. 15 e, in *An seni*, ai cc. 18-20, sui vari tipi di ἀρχαί). È un complesso di compiti tutt'altro che indifferente<sup>5</sup>, se commisurato alla realtà di un grande stato territoriale e al grado di autonomia che esso può funzionalmente concedere alle istanze locali: ed in effetti Plutarco afferma che «della libertà le città (τοῖς δήμοις) ne hanno tanta quanta è la loro consentita da chi li domina (οἱ κρατοῦντες), e di più forse è meglio che non ce ne sia» (*Praec.* 824C, c. 32); il problema che assilla Plutarco è che questo sistema politico non pare, nonostante ciò, in grado di assorbire le tensioni che si producono al suo interno, e minaccia di essere distrutto ad opera di quelle forze che, non accettando le sue regole, lo aggirano richiamandosi al livello di potere superiore (*Praec.* 815A, c. 19). Un comportamento come questo, che scredita presso il popolo le istituzioni, di cui evidenzia la precarietà, è da condannare allo stesso modo di quello di coloro che, come si è già visto, ignorando questa precarietà, o meglio i limiti delle competenze istituzionali cittadine, eccitano il popolo con discorsi che potrebbero aver senso se la città fosse pienamente padrona di se stessa: entrambi questi comportamenti rendono difficile per motivi opposti il controllo del popolo, e finiscono per bruciare il ristretto spazio politico disponibile. Plutarco è convinto che questo spazio esista ed abbia una sua ragione di esistere, e ritiene che i pericoli per la sua integrità provengano dalla diseducazione e dall'irresponsabilità delle dirigenze cittadine.

Con questo si apre il discorso sugli strumenti dell'azione politica, la parte dell'opuscolo che per certi aspetti è forse lecito definire «machiavellica», come vuole il Carrière, anche se la convinzione plutarchea che si possano indurre gli uomini a modificare il loro comportamento sulla base di considerazioni politico-morali, nonché lo stesso tono fortemente parenetico dello scritto hanno poco a che vedere con la scientificità e il rigore del Machiavelli, e con la sua assolutizzazione dell'elemento politico; ma è vero che non mancano nell'esposizione plutarchea spunti anche rilevanti di spregiudica-

<sup>5</sup> Sulla descrizione plutarchea di questi compiti vd. Renoirte 1951, 43-63.

tezza, propria di un tecnico esperto. Se l'obiettivo finale del politico è quello di controllare efficacemente la propria città e di evitare pertanto le occasioni d'intervento diretto dei Romani, egli dovrà riuscire ad eliminare il massimo ostacolo che si frappone al conseguimento di tale obiettivo: le discordie fra i cittadini (*Praec.* 824B, c. 32: «la cosa migliore è il darsi cura in tempo perché non scoppino sedizioni, e il pensare che questo sia il compito più grande e più nobile di quella che si può chiamare l'arte politica»), discordie che a parere di Plutarco devono di regola la loro origine a contrasti di natura privata o politica fra i maggiorenti (πρώτοι δυνατοί); ciò significa che si deve suscitare all'interno di questo gruppo di cittadini la ferma consapevolezza che è interesse comune mantenere un accordo di fondo sulle cose importanti, da non rimettere in discussione ad ogni piè sospinto (*Praec.* 815AE, c. 19; 824AF, c. 32). Siffatta coesione del ceto socialmente dominante, che s'identifica in larga misura con la classe politica, rappresenta la garanzia più sicura di un ordinato funzionamento delle strutture istituzionali della città, ed è la condizione necessaria e sufficiente perché possano essere risolti all'interno i problemi di ordine economico e sociale che naturalmente si pongono nella vita di essa; e solo in questa condizione la strumentazione strettamente tecnica di cui il politico dispone servirà alla salvezza e non alla rovina della sua patria.

Al politico è dunque indispensabile anzitutto una infinità disponibilità alla mediazione, che gli consenta di affrontare e risolvere tempestivamente i contrasti fra i maggiorenti; ma egli dovrà avere anche doti d'altro genere, quelle che gli permetteranno di instaurare un buon rapporto con il popolo. Di due tipi saranno di conseguenza le sue qualità, da una parte l'arte del maneggio e la capacità di gestire i rapporti personali, dall'altra il possesso degli strumenti di quella che potremmo definire in termini moderni la «comunicazione di massa», che sono per Plutarco prima di tutto, ma non esclusivamente, l'oratoria politica. Plutarco dedica in effetti diversi capitoli alla descrizione delle qualità oratorie indispensabili al politico, ma non perde occasione per rilevare che quello che conta veramente non è tanto la veste esterna del discorso, cioè gli aspetti formali ai quali è prevalentemente interessata la trattatistica retorica; ciò che fa il politico è la sua capacità di corrispondere nel suo discorso alle aspettative e al livello socio-culturale del suo auditorio, non nel senso che egli debba farsi demagogicamente interprete delle sue aspirazioni e delle sue velleità (Plutarco mette anzi severamente in guardia contro questa idea: vd. specialmente i capp. 29 e 30), ma che sappia apparire ai suoi concittadini come uno di loro, con la stessa tradizione, con gli stessi interessi, in grado però di discernere meglio degli altri che cosa sia veramente vantaggioso per tutti (*Praec.*, capp. 3-9; cfr. anche 823B, c. 31). Il fondamentale obiettivo dell'identificazione del politico con il suo popolo si



consegue anche con altri mezzi, che si riassumono nell'imperativo di una totale trasparenza della vita del politico: egli perde la sua vita privata, o meglio deve trasformarla in un elemento della sua immagine pubblica, che è quella che garantisce la credibilità delle sue parole e delle sue azioni di fronte al popolo (*Praec.*, c. 4).

Plutarco non è però così ingenuo da credere o così ipocrita da pretendere di far credere che il rapporto del politico col popolo si esaurisca e si risolva nella costruzione da parte del primo di un elegante modello di se stesso, al quale il secondo tributerà fede e acclamazioni; sarà certamente vero che «di tutti gli amori il più forte e insieme il più divino è quello nutrito dalle città e dai popoli per una sola persona e causa della sua virtù» (*Praec.* 821E, c. 29), ma anche Plutarco è dell'avviso che non sia il caso di mettere questo amore alla prova forse troppo severa delle difficoltà economiche o, peggio ancora, della concorrenza di un rivale spregiudicato. È così che, nel finale dei *Praecepta*, viene affrontato lo scottante tema della munificenza pubblica, il che equivale quasi a dire il problema della componente economica del fatto politico a livello cittadino; Plutarco non ne sottovaluta la portata, solo lo vede come elemento particolare del più generale, e per lui più rilevante, problema politico: in ciò è coerente con l'impostazione tradizionale degli antichi. Il popolo dunque reclama delle elargizioni dalla classe politica, e poco gli importa se il denaro dal quale esse derivano sia pubblico o privato (così mi pare si debba interpretare *Praec.* 822A, c. 30); Plutarco si guarda bene dal dire che non si devono fare elargizioni, ma chiede al buon politico, con un intento che non dovrebbe essere considerato solo moralistico, di saper gestire politicamente le occasioni di tali manifestazioni di munificenza: in sostanza di comprarsi il favore popolare, ma possibilmente senza aggiungere alla corruzione in ciò già compresa anche la corruzione indotta dalla circostanza nella quale la largizione è effettuata. «Caccia quanto più ti è possibile dalla città tutte quelle forme di liberalità (φιλοτιμίαι) che suscitano ed alimentano l'elemento sanguinario e belluino dell'anima o quello triviale e licenzioso; o almeno cerca di evitarlo, e di resistere alla massa (τοῖς πολλοῖς) quando chiede spettacoli del genere» (*Praec.* 822C, c. 30); Plutarco ha evidentemente in mente gli spettacoli di tipo gladiatorio (menzionati esplicitamente in *Praec.* 821F, c. 29) che da Roma e dall'Italia si stanno diffondendo, nonostante le resistenze sue e di altri (vd. ad esempio Dione di Prusa 31.121-122), anche nell'oriente ellenistico; egli raccomanda invece di largheggiare in occasione di manifestazioni culturali, perché in questo modo ritiene si rafforzi il sentimento religioso, la cui utilità dal punto di vista politico non si cura di sottolineare presumibilmente perché lo considera ovvio (*Praec.* 822B, c. 30).

Ma se le largizioni sono necessarie, sembra conseguirne la necessità che il politico disponga di adeguati mezzi finanziari, se non si vuole che attinga alle risorse pubbliche; Plutarco ha l'onestà intellettuale di non sottrarsi a questo problema, ma la soluzione che ne dà presenta larghi margini di contraddittorietà con quanto ha appena affermato: egli dichiara infatti che il politico può essere anche povero, e ciò nonostante non «essere inferiore in potenza a coloro che sono in grado di offrire banchetti e di sostenere spese pubbliche» (*Praec.* 822F, c. 31; cfr. 821C, c. 28; la ricchezza è di nuovo considerata necessaria al politico nel *De cup. div.* 525D, c. 5; va da sé che Plutarco condanna severamente l'appropriazione di denaro pubblico: *Praec.* 819DE, c. 26). Sarà sufficiente, egli dice, che rinunci fin dall'inizio a competere coi ricchi sul loro terreno, e compensi questo suo handicap con altri pregi che il popolo finirà per apprezzare di più delle ricchezze dei concorrenti, come la continua disponibilità morale, l'equilibrio, il senso di giustizia, e soprattutto l'essere uno come gli altri (*Praec.* 823AC, c. 31). Il popolo, definito altrove «una fiera sospettosa ed astuta» (*Praec.* 800C, c. 4; cfr. 802D, c. 5) e generalmente gratificato di epiteti tutt'altro che lusinghieri (*Praec.* 801E, c. 5), in coerenza con la tradizionale terminologia della trattatistica politica, viene così inopinatamente eretto a giudice imparziale e incorruttibile di chi sia buono e chi cattivo politico: se è un ripensamento, è uno di quelli che imporrebbero una revisione generale del sistema, perché a questo punto non potrebbe essere obiettivo primario del politico l'educazione del popolo, ma piuttosto il contrario, obiettivo del popolo l'educazione del politico; in realtà, la contraddizione in cui è incappato Plutarco è nel cuore della società che egli sta descrivendo, una società il cui apparato politico ha la finalità di assicurare il consenso ad una struttura lontana e di dimensioni enormi, e che non può permettersi di stimolare autentici valori di civismo e senso di comunità, perché potrebbero sfociare in comportamenti ostili all'impero (Plutarco stesso, come si è visto, proibisce al politico di far appello a sentimenti nazionalistici).

Una volta che si ha presente questa situazione, si è anche in grado di capire meglio il tipo di difficoltà che il politico plutarcoo incontra sull'altro versante della sua attività, quello dei rapporti con gli altri politici e con i maggiorenti cittadini. Abbiamo visto che il suo impegno costante deve essere rivolto ad assicurare l'unità della classe politica; l'ideale sarebbe per Plutarco che i dissensi di fronte al popolo, necessari per assicurare la credibilità delle istituzioni, fossero programmati e fittizi: «quando il popolo sospetta di qualche provvedimento importante e salutare, gli uomini politici non devono esprimere tutti la stessa opinione, come se venissero in assemblea dopo essersi messi d'accordo, ma due o tre tra gli amici, staccatisi dagli altri, devono parlare in tutta calma contro il provvedimento, e, a un certo

punto, figurandosi convinti, cambiare opinione; in tal modo, infatti, essi trascinano con sè il popolo, in quanto danno a vedere di essere mossi dall'utile pubblico» (*Praec.* 813B, c. 16). Ciò purtroppo doveva capitare, ed esser capitato, assai di rado, altrimenti Plutarco ci avrebbe fornito qualche esempio storico di un comportamento del genere; quello che invece era accaduto in passato ed accadeva ancora era che gli uomini politici contendessero realmente fra loro, per pura φιλονεικία secondo lui (vd. *Praec.* 806F, c. 13; 815A, c. 19; 824F, c. 32), più spesso privata che pubblica, e che le loro contese si ribaltassero sul popolo. E quando le contese erano arrivate al popolo, esse si svolgevano secondo un copione fisso, con uno dei contendenti che faceva appello ai Romani per far prevalere il proprio punto di vista, e l'altro che di rimando invocava il sentimento nazionale; comportamenti entrambi deprecabili, come si è visto, perché eversori dell'autonomia locale. Non sorprende che i dibattimenti assumessero questa piega, e certo neppure Plutarco ne era sorpreso, nonostante le deprecazioni; ma sembra difficile accettare l'idea che i contrasti fossero dovuti esclusivamente a fatti personali o anche al semplice desiderio di primeggiare dei membri dell'élite locale, e che il popolo non portasse niente di proprio nelle lotte interne che scoppiavano nelle città, limitandosi a parteggiare per l'uno o l'altro dei contendenti: non è così che agisce un popolo al quale si riconosce la capacità di apprezzare correttamente il valore dei politici senza lasciarsi corrompere da demagogici donativi.

Quello che interessa naturalmente non è rivelare contraddizioni formali nel pensiero di Plutarco, ma indagare il perché di queste contraddizioni; e qui si deve probabilmente concludere che l'incertezza sul ruolo da assegnare al popolo come elemento della vita politica locale tradisce un'assai più grave insicurezza sul significato di quella stessa vita politica e sulle sue reali possibilità di funzionamento: i problemi economici e sociali esistevano davvero, anche se Plutarco non ce lo vuol dire, e giocavano un ruolo non secondario in quelli che egli preferisce considerare contrasti personali fra i membri della classe dirigente, ma le strutture politiche erano largamente inadeguate a risolverli, e anche solo ad affrontarli, salvo il ricorso, in casi estremi, all'intervento repressivo delle armi romane, e nella prassi corrente alla minaccia di quell'intervento<sup>6</sup>. Il sistema integrato di amministrazione centrale e amministrazione locale soffriva di disfunzioni, evidenziate dagli interventi armati, che probabilmente derivavano da una non equa ripartizione di strumenti operativi e competenze fra le due istanze, e più addietro dal dato di partenza ineliminabile di una distinzione fra i vincitori e i vinti di un

<sup>6</sup> Anche qui il richiamo a Dione (spec. il discorso XLVI) è d'obbligo.

tempo; ma l'élite sociale ed economica dei vinti era stata ed era a poco a poco chiamata dai Romani a condividere le responsabilità e i privilegi del governo, a condizione di garantire localmente l'ordine e la lealtà all'impero, mentre alla gran massa della popolazione non era stata data la possibilità di giocare per così dire su due terreni, identificandosi sia con le strutture dell'impero che con quelle della polis: per il popolo la città e il suo territorio rappresentavano tutto lo spazio politico possibile, ed era arduo convincerlo che anche questo era fittizio e insieme reclamare, in contraddizione fra l'altro con il condiviso atteggiamento tradizionale di disprezzo nei suoi confronti, quella convinta partecipazione alla vita della città che sola avrebbe potuto consentirgli l'auspicata incorruttibilità e una responsabile sensibilità per l'interesse collettivo. Non potevano bastare a rovesciare questa situazione l'ostentato rifiuto plutarceo a ricoprire cariche amministrative romane (*Praec.* 814D, c. 18), del resto sempre meno diffuso fra i membri della sua classe, e neppure il più generoso e complesso progetto di rivitalizzazione delle strutture sociali e politiche di Prusa, con più ampie implicazioni a livello regionale, tentato da Dione e subito bloccato dalla convergente opposizione degli altri notabili della città e di città vicine, nonostante la cauta disponibilità di alcuni governatori provinciali<sup>7</sup>: in fin dei conti, chi se non dei puri idealisti o dei pericolosi avventurieri poteva essere veramente interessato, ammesso che fosse possibile, a risvegliare il popolo di Maratona o di Salamina?

La caratteristica saliente del politico plutarceo è dunque l'ambiguità nei confronti del popolo, e più in generale un'insicurezza di sé, che ben si rivela nella definizione delle sue virtù in termini soprattutto negativi: ne risulta il quadro di un personaggio molto civile ma poco esaltante, abile e maneggiabile ma non certo dotato di iniziativa, impegnato a mantenere buoni rapporti con tutti e quindi ad assicurare la conservazione e impedire i mutamenti (è appena il caso di ricordare il grave monito di *Praec.* 818C, c. 24), un personaggio istituzionalmente e programmaticamente vecchio; l'*An seni res publica gerenda sit* rappresenta da questo punto di vista il logico completamento e l'organico sviluppo di certe premesse poste nei *Praecepta*. Il politico ideale è prima di tutto un professionista, sia per la strumentazione tecnica che deve procurarsi e possedere per poter svolgere efficacemente la propria attività, sia per la dedizione e l'impegno che quella attività richiede: nello sceglierla non ci si può lasciar trasportare da considerazioni grette e utilitaristiche o dall'ambizione o dalla mancanza di alternative (*Praec.* 798C, c. 2; cfr. *An seni* 796F, c. 26); è una scelta per la vita che Plutarco paragona a

<sup>7</sup> Su ciò vd. Desideri 1978, c. VI (*Il potenziamento delle strutture cittadine*).

quella delle Vestali romane (*An seni* 795D, c. 24). Analogamente a quello delle Vestali il ciclo del politico comprende tre fasi: quella dell'apprendimento dell'arte politica, quella del suo esercizio diretto, e quella della sua trasmissione ai più giovani; Plutarco auspica un ricambio assai lento della classe politica, e comunque che si effettui attraverso un tirocinio controllato dai politici della generazione precedente: egli guarda con molto sospetto ai giovani che emergono all'improvviso, non garantiti da qualche anziano (vd. le discussioni in *Praec.*, capp. 10-12, e in *An seni*, capp. 12-13; 22-23).

In realtà i vecchi non devono mai scomparire dalla scena: essi lasceranno sì opportuni spazi ai giovani che devono farsi le ossa all'ombra della loro protezione, ma questi spazi saranno ricavati nei settori meno impegnativi dell'azione pubblica, restando saldamente in mano ai vecchi le maggiori responsabilità e in ogni caso le situazioni di emergenza (vd. specialmente *An seni*, capp. 18-22); il sistema descritto è quello di una totale gerontocrazia, e non a caso ricorrono continuamente i modelli di Sparta e della Roma medio-repubblicana (*An seni* 789E, c. 10; c. 25; *Praec.* 817A, c. 21). Non è soltanto l'esperienza maturata dai vecchi e la loro capacità di trasmetterla, non è solo cioè il fatto di concepire la politica come una tecnica, a portare Plutarco su questa strada; ancora più rilevante è la considerazione che le virtù che egli richiede al politico, in quanto come dicevamo virtù della cautela, sono decisamente più congeniali alla psicologia dell'età matura che non a quella della giovinezza. Già nei *Praecepta* Plutarco chiedeva se non il possesso almeno una costante esibizione di virtù morali, indispensabile per conquistare la fiducia dei cittadini (*Praec.*, cap. 4), che deve essere presente anche nello stile oratorio (*Praec.* 802F, c. 6); un comportamento capace di evitare l'insorgere dell'invidia, φθόρος (*Praec.* 804D, c. 10), il più grave dei mali della vita politica (vd. *Praec.* 812D, c. 15; 816D, c. 20; 821C, c. 28), rispettoso nei confronti dei più anziani (*Praec.* 805F, c. 11), magnanimo verso i più giovani (*Praec.* 806A, c. 12; cfr. c. 26); la capacità di scegliere gli amici e di servirsene politicamente, senza però appropriarsi dei meriti che ad essi spettano (*Praec.*, cap. 13); la generosità verso gli avversari e il riconoscimento delle loro qualità (*Praec.*, cap. 14); la moderazione nelle contese, da non scambiare per altro per remissività o mancanza di coraggio (*Praec.*, cap. 19); la correttezza nei confronti dei colleghi (*Praec.*, cap. 20); l'incorruttibilità (*Praec.* 819DE, c. 26); la mancanza di ambizione (δόξα, φιλοτιμία), rara a trovarsi specialmente fra i giovani (*Praec.*, cap. 28), e di atteggiamenti demagogici (*Praec.*, capp. 29-30); la franchezza nell'ammettere la propria povertà, e il saper compensare questa condizione con il potenziamento delle virtù civili (*Praec.*, cap. 31); e infine e soprattutto la saggezza e l'equilibrio che gli consentano sempre di trovare il punto d'incontro tra le parti in contrasto nella città (*Praec.*, cap. 32). Questo complesso

di qualità, e quelle a carattere più spiccatamente politico che abbiamo già visto, sono considerate in larga misura qualità tipiche della vecchiaia nell'*An seni*. I vecchi anzitutto, essendo già provvisti di un prestigio che hanno accumulato nel corso della vita, non hanno bisogno di atteggiamenti demagogici o di fatica per conservarlo (*An seni* 787AB, c. 6), e di conseguenza non hanno difficoltà ad evitare l'invidia (*An seni* 787CF, c. 7; cfr. anche c. 25); inoltre gli eventuali danni derivati dalla debolezza sono ampiamente compensati dalle virtù loro proprie, come la cautela, la prudenza, la moderazione e la gravità (*An seni* 788D, c. 8), nonché la mancanza di ambizione, il pregio maggiore (*An seni* 788C, c. 8). «La giovinezza è fatta per obbedire, la vecchiaia per comandare» (*An seni* 789E, c. 10), e sarà una rovina per la città se i vecchi si ritireranno dalla politica, perché il loro posto sarà preso da giovani «assetati di gloria e di potere, ma privi di senno politico» (*An seni* 790D, c. 12): i vecchi devono dunque restare per educare politicamente i giovani (*An seni*, cap. 13), come abbiamo già ricordato; inoltre la politica è anche e soprattutto arte del vivere civile e umano, e questa certamente si perfeziona con l'età (*An seni*, cap. 14 e soprattutto c. 26). L'unico vero limite della capacità politica dei vecchi è la loro minore energia: ma anche questo è solo apparentemente uno svantaggio, perché in realtà rappresenterà un opportuno stimolo e guida alla scoperta individuale del ruolo tradizionalmente proprio dell'età, quello caratterizzato dall'azione dietro le quinte, attraverso incontri personali con i più giovani, titolari delle posizioni formali di potere, e dall'accettazione di cariche solo al massimo livello e solo su pressante richiesta della cittadinanza (*An seni*, capp. 18-20): così i vecchi, i grandi «maestri segreti» (μυσταγωγοί) della politica (*An seni* 795E, c. 24), restano sulla breccia «finché hanno fiato» (*An seni* 794F, c. 22).

\*\*\*

L'*An seni*, come dicevamo all'inizio, è di per sé uno scritto meno significativo, dal punto di vista del pensiero politico e soprattutto della descrizione della vita politica cittadina e dell'individuazione dei suoi aspetti problematici, rispetto ai *Praecepta*, anche se ne conferma certi aspetti di fondo; i suoi silenzi, come quasi tutti i silenzi, sono difficili da spiegare, in particolare la mancanza di ogni riferimento alla presenza romana; in complesso si può dire che l'interesse è rivolto a mettere in luce fatti di natura psicologica e sociologica più che in senso stretto politica. Ma è d'indubbia rilevanza, anche dal punto di vista storico-politico, e nonostante che Plutarco parli, in una certa misura, per giustificare il proprio comportamento personale (vd. il riferimento di 792F, c. 17), la rivendicazione del primato dei vecchi nella gestione della vita politica; essa è una spia della difficoltà di far funzionare una struttura, quella dell'amministrazione locale, stretta fra le opposte

esigenze di credere all'esistenza di un'autonomia politica cittadina e di rispettare l'incombente realtà dell'impero: i vecchi, per il loro equilibrio, la loro moderazione, la loro esperienza, si presentano come i soli in grado di assicurare una direzione priva di spiacevoli imprevisti. Naturalmente, sono anche il simbolo di una carenza di prospettive.

\*\*\*

Ricordo i più importanti contributi recenti allo studio dei due opuscoli: Jones 1971, spec. 110-121; Carrière 1977; ancora utile il più lontano Renoirte 1951. Stimolanti indagini d'assieme sul pensiero politico di Plutarco sono quelle di Panagopoulos 1977 e di Quet 1978. Per il testo dei due opuscoli c'è l'ed. Teubner di Hubert – Pohlenz – Drexler 1960. Per quanto riguarda in particolare i *Praecepta* assai utile è l'ed., con introduz., traduz. ital. e note, di Valgiglio 1976. Per l'*An seni* segnalo lo studio di Byl 1977. Mi sia consentito infine far riferimento, per i notevoli punti di contatto fra le esperienze politiche e ideologiche di Plutarco e Dione, a Desideri 1978.





## VIII

### GREEK *POLEIS* AND THE ROMAN EMPIRE: NATURE AND FEATURES OF POLITICAL VIRTUES IN AN AUTOCRATIC SYSTEM \*

My contribution to this symposium will be to assess the particular characteristics which mark Plutarch's idea of the perfect statesman: better said, of the perfect Greek statesman in a situation of autocratic external control of the city-state, *i.e.*, in the context of the Roman Imperial age in which Plutarch himself lived<sup>1</sup>. The first point to make is, in fact, that in his statements Plutarch accurately distinguished the politicians of his own lifetime (of whom he spoke mostly in his *Moralia*) from the great men both of Greek and Roman past history (who were the protagonists of his *Vitae parallelae*). This is not to deny that his historiographical ideas were strongly influenced by, and imbued with, contemporary problems and impressions, but simply to acknowledge Plutarch's keen awareness that the world of his heroes was completely different from that of his own times, especially as regarded its political aspects and requirements. Reviewing once again the history of the two peoples as represented by the most influential personages of both sides, Plutarch aimed at reaffirming the dignity, not to say the superiority, of Greek values and culture over Roman ones. The Greek statesmen of modern times, who lived under the overall dominion of Rome, were, however, strongly advised not to emphasize the great political past of Greece in their political activity – a behaviour which was decidedly defined as 'demagogical', because of the unwholesome effects it was likely to produce on the public order of the Greek towns. This idea was all too clearly

\* G. Roskam – L. Van der Stockt (edd.), *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven 2011, 83-98.

<sup>1</sup> I touched more than once upon the problems discussed in this paper: see especially Desideri 1986 [*supra*, essay n. VII], 1994b [*supra*, essay n. IV], and 2002b [*supra*, essay n. V]; in those essays the most relevant recent bibliographical contributions are conveniently quoted, but I would like to add at least Merola 2001. As far as Plutarch is concerned, it will be enough to mention here Renoirte 1951 and Carrière 1977 – which are alluded to in the text – and the quite recent collections of essays: Stadter – Van der Stockt 2002; De Blois *et al.* 2004 and 2005; see also Boulogne 1994. As regards Aelius Aristides' *Eis Pólyn*, Klein 1983, with a German translation and a rich commentary, is still the best guide. As for Dio's speeches, I ought to refer to Desideri 1978, 1991c, 1994a, and, for the particular situation of Tarsus, 2001b. The translations of Plutarch and Dio given in my text are those of the *LCL* editions, respectively by Fowler 1927 (Plutarch) and Cohoon – Crosby 1932-51 (Dio). The translations of Aelius Aristides are by Behr 1981-86.

expressed by Plutarch in a celebrated passage of his *Praecepta gerendae reipublicae* (the most important of his political essays), regarding the memories of Thermopylae, Eurymedon, Plataea – which he suggested should be left to the schools of rhetoric (814C).

To emphasize the relevance of the gap which Plutarch envisaged between the political situations of past and present Greece, recalling a few passages of these same *Praecepta* will suffice. «Nowadays», Plutarch asks, «where the affairs of the cities no longer include leadership in wars, nor the overthrowing of tyrannies, nor acts of alliances, what opening for a conspicuous and brilliant public career could a young man find?» (805A). Later on, after affirming that «the greatest blessings which States can enjoy are peace, liberty, plenty, abundance of men, and concord», Plutarch goes on to observe that «so far as peace is concerned the peoples have no need of statesmanship at present, for all war, both Greek and foreign, has been banished from among us and has disappeared; and of liberty the peoples have as great a share as our rulers grant them, and perhaps more would not be better for them» (824C). These same ideas are echoed in a passage of the *An seni res publica gerenda sit*, where Plutarch observes that in the present day – «when one lives in luxury in states that are free from tyranny or any war or siege» – continuing one's political activity is much easier and safer than in past times, when physical requisites could discourage or even hinder an elderly man from engagement in politics (784F). In all these passages Plutarch ostensibly considers the present situation as happier for the Greeks than that of past ages; but the same Plutarch denounces, a few lines after the second quoted passage of the *Praecepta*, «the weak condition of Greek affairs, in which it is best for wise men to accept one advantage – a life of harmony and quiet – since fortune has left us no prize open for competition» (824E). I will deal extensively with this apparent contradiction inside Plutarch's mind. For the moment, it is enough to point out Plutarch's consciousness of the diversity between the ancient and modern Greek political situations, and of the effects it is likely to produce on the characters of statesmanship in single Greek *poleis*.

Returning to the first of the above-mentioned passages, it is useful to remember the context in which it is inserted: Plutarch is dealing with the ways a young man may best begin his political career, and, in the fields of both external and internal politics, excludes the most traditional ones, which assumed a situation of complete autonomy on the part of the political subject. What then does he suggest as the most convenient point of departure in the present situation? «There remain», he says, «the public lawsuits and embassies to the emperor, which demand a man of ardent temperament and who possesses both courage and intellect» (805A). As far as embassies are

concerned, Plutarch recalls later having taken part, when still young, in one which his motherland, Chaeronea, had sent to the proconsul (ἀντιστρατηγός), the provincial governor of Achaia (816D), and which apparently had been the beginning of his own career, considering that Plutarch had the main responsibility in its handling and that its results were presumably profitable for the town (otherwise Plutarch would not have mentioned the episode). As for lawsuits, possible different occasions for them are enumerated: one may complain to the local authorities who do not care about useful improvements in the managing of public affairs, or denounce a single politician's bad practices, or even better protect a weak client against a powerful opponent (805B). Finally Plutarch mentions in this context «boldness of speech in behalf of the right against a wicked governor (ἡγεμῶνα μοχθηρόν)»: as we will see later, the provincial governor is, together with the emperor, the real interlocutor of the statesman of a polis, the man whose mere presence marks the limits of both the latter's political autonomy and that of the polis itself.

If these are the ways Plutarch indicates for the rapid rise of a political leader in the present situation, it is fair to add at once that he does not recommend a sudden jump into the political scene. On the contrary, he strongly suggests a slow career for the future statesman, constructed in the shadow of some older politician, safely rooted in the social and civil terrain of the polis (805F-806F). A slow ascent does not change, of course, the general conditions in which a political life may develop under the Empire; it only serves to give the local statesman more time to learn about them, and to equip himself with the political qualities he needs to become able to face the particular difficulties to which these conditions are likely to expose him in the future. These particular difficulties are foreshadowed in the above-mentioned passages. If the polis has scarce real autonomy before the territorial empire of Rome, even though it still preserves its political structures – magistrates, councils, assemblies, law courts, and so on – the main problem is how to ensure for these structures the greatest possible vitality as against the imperial administration, with its organization and officers. As we learn from Aelius Aristides' celebrated speech *Regarding Rome* (Εἰς Ῥώμην) – which was written and delivered more or less a generation after Plutarch's *Praecepta* – the Greek towns of the East do in fact have an important role to play inside the Empire; that is why they may aspire to preserve some portion of their political freedom. Let us look, once again, at this interesting text, which in my opinion is not to be considered mainly (as some scholars believe) a rhetorical product, a cold and conventional praise of the Roman Empire, but rather an intelligent attempt to analyse and interpret its complicated and original political structure – even though the eulogistic aspects of a speech given before the Emperor and the

Roman Senate cannot be ignored, of course. As our main interest is to expound upon Plutarch's ideas concerning the virtues of a statesman I will limit myself to singling out the elements of that speech that can most profitably be brought into relation with the Plutarchan topics and problems which have already been pointed out, and others which will have to be detected.

As is well known, Aristides' discourse aims not only at affirming and emphasizing the superiority, both in terms of territorial extension and of chronological duration, of the Roman Empire, above all the previous imperial, or hegemonic, experiences of the Eastern and Greek worlds, as in, for example, Polybius' or Dionysius' *Proems*; but his discourse especially aims at researching and identifying the reasons for that superiority. Of these, the first and most important had been, in his opinion, the Roman ability to ensure the loyalty of subdued cities and peoples, which in its turn had, and still, depended on two main factors: 1) their liberality in awarding other peoples or, better said, the best elements of other peoples, with their own citizenship, thus giving them the civic and political rights of the ruling power; and 2) their skill in controlling the administrative personnel sent to govern their foreign dominions, the provinces. Leaving aside for the moment the former of the two factors, let us concentrate on the latter, which is more important from the point of view of Plutarch's political interests. Plutarch, in fact, does not urge the Greeks towards a more intense integration into the Roman imperial government. On the contrary, he tries to discourage them from it. «Is there any comparison», he asks in another passage of the *Praecepta*, «between such a favour and the procuratorships and governorships of provinces from which many talents may be gained and in pursuit of which most public men grow old haunting the doors of other men's houses and leaving their own affairs uncared for?» (814D). The favour (χάρις) he is speaking of is that which an influential Greek personage (such as Plutarch himself) may obtain for his own town thanks to his Roman friends – the correct way, in his opinion, of posing the problem of the political relationships between Greeks and Romans, which ought not to mean an annihilation of Greek identity amidst the bureaucratic requirements of the imperial administration.

According to Aelius Aristides, then, the Romans were much cleverer than the Persians – the greatest historical parallel as builders of a universal empire – in structuring the administration of their territories. The Persians «had not cared for the empire as their own, nor had increased the beauty and greatness of either the cities or the territories, but like those who have made an incursion upon what does not belong to them, shamefully and badly had depleted their empire, seeking to rule over the weakest possible subjects»

(19). «The reason», Aristides comments, «is that they did not know how to rule nor did their subjects fulfil their duty: for it is impossible to be good subjects whenever the rulers rule badly. Empire and despotism had not yet been distinguished, but king and master were the same (οὐπω γὰρ ἢ τε ἀρχὴ καὶ τὸ δεσπόζειν διήρητο, ἀλλ' ἦν ἴσον βασιλεὺς καὶ δεσπότης)» (23). The symbol of this political insufficiency was the Persians' inability to establish a real administration of their empire, which was always characterized by extreme disorder and instability: satraps fighting against one another, as if they had no king; some cities siding with these and others with those; garrisons sent to some and expelled from others (29). Nor had the Greek ephemeral hegemonies been better from this point of view. The Athenians, for instance, had not been able to ensure the control of their nominally allied cities, which they tried to rule by imposing strong garrisons, always no less numerous than the individual native population. In this way they created suspicion in the minds of those not yet guarded by garrisons, and as a consequence they did not hold the cities securely and were hated as well (52). Conversely, the Romans had been able to discover and fulfil a real art of external, so to speak, government (58), as regards first of all the opportunity of limiting the inevitable interferences of the dominant power in the local affairs of the subjected communities, but also by preventing any malfeasances on the part of their representatives in even the remotest regions of the empire.

The fact is that «the rulers who are sent to the cities and to the peoples (*i.e.*, the provincial governors) are each the rulers of those under them, but in regard to their personal position and their relations to each other are equally subjects. And, indeed, one would say that in this respect they differ from their subjects, in that they first teach the duties of a subject. So much fear is instilled in all for the great ruler and president of the whole» (31), that is, the emperor. Aristides is pleased to stress this point in front of the emperor himself (Antoninus Pius), who is invoked as a guarantee of the fact that the Romans «are the only ones ever to rule over free men (μόνοι γὰρ τῶν πώποτε ἐλευθέρων ἄρχετε)». And Caria, he goes on,

«has not been given to Tissaphernes nor Phrygia to Pharnabazus, nor Egypt to another, nor are the people, like a household (οἶκος), spoken of as belonging to so-and-so, to whomever they were given to serve, although not even that man was free. But like those in individual cities, you govern throughout the whole inhabited world as if in a single city and you appoint governors as it were by elections for the protection and care of their subjects, not to be their masters. Therefore governor is succeeded by governor whenever his term has expired; and it is improbable that he would even meet his successor – so far would he be from raising a dispute as if the land were his

own» (36).

What we have here is the acknowledgment – or the request, at worst – of the strong engagement of the imperial government in controlling the activities of the Roman governors in the provinces, apparently to the end of preserving local political space. That is why Aristides concludes this point by crying out, «How is this form of government not beyond every democracy?» (38).

This definition of the Roman Empire as a political system superior even to democracy – evidently considered the best possible *politeia*, as is confirmed by a later passage (60) where Aristides acclaims that, thanks to this same Empire, «there has been established a common democracy of the world» (κοινή τῆς γῆς δημοκρατία) – seems to be an answer to other ideologists who supposedly exalted democracy as against the autocracy of the imperial government. In any case, it leads us back to Plutarch's statesman in at least two senses. On the one hand, it reminds us of the famous Thucydidean definition (II, 65.9) of the Athenian political system in Pericles' time as one which was «in name a democracy, but in fact the rule of the foremost man». Plutarch actually appropriated that definition in the *Praecepta* (802C), even if only to underline that mastership of rhetorical equipment – so far as it can ensure a single man's supremacy even in a democratic system – is the necessary prerequisite for political activity. In Aristides the reference to democracy as the general scheme of the Empire does not have any implication of this kind, but apparently takes up the same Thucydidean suggestion, but in a slightly different sense: that a true democracy needs a strong authoritative guardianship. On the other hand, and more significantly, that definition offers a fundamental key for the correct understanding of the special characteristics which, according to Plutarch, the municipal statesmanship ought to assume in the general imperial system. As we have already anticipated, and will examine in detail, the major problem is perhaps that of marking the appropriate limits between the provincial administration on the one side, and the municipal autonomies on the other.

But before resuming our main discourse on Plutarch, we must dedicate our attention to the first of those points whose importance for the stability of the Roman Empire we have, following Aristides, underlined above: that of Roman liberality in awarding citizenship to foreign peoples. Here we can, in fact, find the premises of the political role that, in Aristides opinion, the ancient Greek towns are called to play inside the Roman organization. Briefly, what Aristides says is that the social and political élites of the towns, to whom the imperial government grants Roman citizenship, are the real warrantors of the stability of the empire itself:

«You (*sc.* the Romans) have divided into two parts all the men in your

empire... and everywhere you have made citizens all those who are the most accomplished, noble and powerful people, even if they retain their native affinities, while the remainder you have made subjects and the governed (59) ... Since people have been divided in this way, many in each town are citizens of yours no less than of their fellow natives, and some of them have not even seen this city. There is no need of garrisons holding acropolises, but the most important and powerful people in each place guard their countries for you. And you hold their cities in a double way, from here (*i.e.*, from Rome, where Aristides is speaking), and individually through them» (64).

The reference to the garrisons in the acropolises is of course directed at the hegemonial system which the orator had previously described as typical of the Athenian Empire: a system which had caused the collapse of that empire. Aristides strongly underlines that the present system, which ensures the stability of the Roman Empire, is in itself proof of the Roman political ability. At the same time it attributes to the local political élites a role to which some degree of joint political responsibility with the Roman establishment must necessarily correspond. Thanks to the loyal activity of local statesmanship, the Romans may refrain from the direct political and military engagement which otherwise would be necessary to preserve their empire. But at this point they must safeguard the credibility of that same statesmanship before the populations of individual towns, and must consequently reduce the initiatives (and eventually embezzlement) by their provincial governors, as we have already seen.

Plutarch's political writings, which are not interested so much in analysing systems of government or theorizing on them, as in indicating ways of behaving on the part of the political actors, reflect a very similar situation, although with special nuances, probably as a consequence of a different chronological stage of development of the Empire. The problem of the confrontation of the local statesman with the Roman governor and the Roman administration is in fact at the centre of his attention. Let us recall the well-known main passages in the *Praecepta*. The first, in the natural sequence of the Plutarchan text, is rather shocking:

«When entering upon any office whatsoever, you must not only call to mind those considerations of which Pericles reminded himself when he assumed the cloak of a general: "Take care, Pericles; you are ruling free men, you are ruling Greeks, Athenian citizens"; but you must also say to yourself: "You who rule are a subject (ἀρχόμενος ἄρχεις), ruling a State controlled by proconsuls, the agents of Caesar... You should arrange your cloak more carefully and from the office of the generals (ἀπὸ τοῦ στρατηγίου) keep your eyes upon the orators' platform, and not have great pride or confidence in your crown, since you see the boots of the [Roman] soldiers

just above your head. No, you should imitate the actors, who, while putting into the performance their own passion, character, and reputation, yet listen to the prompter and do not go beyond the degree of liberty in rhythms and metres permitted by those in authority over them”» (813D-F).

Continuing, Plutarch obscurely refers to a recent cruel punishment inflicted by the Roman administration on the Sardinian Pardalas and his followers, «who had forgotten their proper limitations», and launches his famous, already mentioned, attack against the politicians who incorrectly use the great past of Greece, «foolishly urging the people to imitate the deeds, ideals, and actions of their ancestors, however unsuitable they may be to the present time and conditions». He concludes by confirming that «the statesman should show himself and his native State blameless towards our rulers» (814A-C).

It is hard to find any hint of the scheme of the relations between the urban communities and the governor, such as Aristides describes, in the above passages. But if we move ahead a few lines, we read:

«The statesman, while making his native State readily obedient to its sovereigns (τοῖς κρατοῦσι), must not further humble it; nor, when the leg has been fettered, go on and subject the neck to the yoke, as some do who, by referring everything, great or small, to the sovereigns (ἡγεμόνας), bring the reproach of slavery upon their country, or rather fully destroy its constitutional government, making it dazed, timid and powerless in everything. For... those who invite the sovereign’s decision (ἡγεμονικὴν κρίσιν) on every decree, meeting of a council, granting of a privilege, or administrative measure, force their sovereign (ἡγουμένου) to be their master more than he desires.»

According to Plutarch, the reason for referring everything to the sovereign officials is the «greed and contentiousness of the foremost citizens», who, not accepting being defeated by their fellow citizens, «call in those who are mightier (τοὺς κρείττους, the Roman officials)», and, as a result «senate, popular assembly, courts, and the entire local government lose their authority» (815AB). So, the real problem would seem to be that the Greeks themselves were unable to profit even from the fixed amount of liberty the Roman government would have liked to give them. But at the end of his booklet Plutarch again states that it is the Roman dominion which has to be attributed the responsibility for this situation: «What sort of power is it which a small edict of a proconsul may annul or transfer to another man and which, even if it lasts, has nothing in it seriously worthwhile?» (824EF). Summing up, it appears that Plutarch is genuinely uncertain as regards the final responsibility for the political weakness of the Greek world – aside from the problem of how to explain Greek decline against the background of



the overall happiness of the Roman times.

It may be useful to compare this Plutarchan uncertainty with the positions which emerge on this same theme from some of the writings of another great intellectual figure of the period, Dio Chrysostom, a native of the Bithynian town of Prusa. In this case, unlike in Aristides', we are dealing with a strict contemporary of Plutarch's. After considering Dio's positions, it should be easier to understand Plutarch's point of view, and in particular to realize why he believes that it makes sense, anyway, to give political instructions to the category of local statesmen; that is, to define the kind of statesman who would be able to cope in the best (moral and political) way with the difficult situations of his times. The first Dionean text to consider is the *Rhodian* (31). In this discourse, which is addressed to a public assembly of one of the most glorious Greek towns, the rhetor speaks in very general terms about the situation of the Greeks inside the Roman Empire. The Rhodians' disgusting practice of erasing the dedications on ancient statues, in order to be able to offer those same statues anew, with a different inscription, to the then important, mostly Roman, personages, becomes – in Dio's opinion – a sort of symbol of the shameful Greek demobilization of their past and political traditions before the Romans. To the eventual Rhodian objection that it would be too expensive for them to dedicate completely new statues, while, at the same time, some act of adulation was necessary to preserve their freedom, Dio expresses great indignation: «If your freedom is in so precarious a state that it can be stripped from you on any petty pretext, it would in every way be better for you to be slaves forthwith» (112). In fact, as he has already observed, «you must not suppose that the Romans are so stupid and ignorant as to choose that none of their subjects should be independent or honourable but would rather rule over slaves» (111). We are confronted with the same dilemma we found in the Plutarchan *Praecepta*: are not the Greeks themselves the most responsible for their servility towards the Romans? In the case of the Rhodians, moreover, there is the aggravating circumstance that the island is a 'free town', meaning in principle not subjected to the control of a Roman governor.

More analytical elements, which have to do with the concrete relations between provincial towns and Roman governors, and among the towns themselves of one and the same province, are to be found in the *Nicomedian* (38) and in the second *Tarsian* (34) discourses, respectively dedicated to the situation of the two Asian provinces of Bithynia and Cilicia. In the *Nicomedian* we find the clearest analysis of the conditions which offer an unscrupulous governor the possibility of mismanaging a province, taking advantage of the rivalry among its towns; while the *Tarsian*, which is concerned with problems of rivalry among the Cilician towns as well as of

internal political disorder in the provincial capital, puts in a better light the behaviour of the governors, who appear to search for a difficult balance among the local parties. The governors even risk paying the price themselves for a situation which only in part depends on them: they may actually be prosecuted, at the request of the provincial assembly (κοινόν), at the end of their governorships. Summarizing briefly Dio's arguments in the *Nicomedian*, we see that he urges his audience – who are the inhabitants of one of the two most important towns of the province – not to exasperate their disputes with the other, Nicaea, in order to avoid unpleasant consequences for the whole province that might derive from their quarrelling. Dio asks:

«Is it possible you are not aware of the tyrannical power your own strife offers to those who govern you? For at once whoever wishes to mistreat your (*i.e.*, the Bithynian) people comes armed with the knowledge of what he must do to escape the penalty. For either he allies himself with the Nicaean party and has their group for support, or else by choosing the party of Nicomedia he is protected by you. Moreover, while he has no love for either side, he appears to love one of the two; yet all the while he is wronging them all. Still, despite the wrongs he commits, he is protected by those who believe they alone are loved by him» (36-37).

According to Dio, there is no reason at all for strife between the two towns: the quarrel is merely about the 'primacy', that is, the honorific titles they claim, which ought to sanction the superiority of one of them above the other: «objects of utter contempt in the eyes of all persons of discernment, [which] especially in Rome excite laughter and, what is still more humiliating, are called 'Greek failings' » (38).

As far as the *Tarsian* is concerned, we are confronted, through Dio's eyes, with what could be called a rebellion of many of the minor towns of Cilicia – Mallus, Aegeae, Adana, Soli – against the provincial capital, a situation which urges the Tarsians themselves to stress exaggeratedly their 'nationalistic' sense of defence of the interests of the province against the Roman governors, two of whom had recently been accused before the imperial tribunal (9; 42). At the same time, a series of internal conflicts inside the town emerges, which tends to dissolve its political and social cohesion: «Is it not true that but a day or two ago the assembly [δῆμος] took one course and the council [βουλή] another, and that the elders [γέροντες] still maintain a position of independence, each body clearly consulting its own self-interest?» (16). Recommending that the civic assembly – which he «is addressing and counselling by divine guidance» (4) – not persist in their resistance to the claims of the minor towns of the province, Dio goes on to observe that real harmony can be obtained in a community «only by getting rid of the vices that excite and disturb men, the vices of envy, greed,

contentiousness, the striving in each case to promote one's own welfare at the expenses of both one's native land and the common wealth» (19). This is precisely what is not happening in Tarsus at that moment, in spite of apparent manifestations of last-minute concord. In fact, according to Dio, it is essential to preserve imperial favour «through good behaviour and through giving no occasion for criticism» (25) – a sentence that exposes him to the inevitable objection of his listeners, concerning the insignificance of political life at the municipal level, as we can infer from Dio's anticipated answer:

«Let no one suppose that in saying this I am advising you to put up with absolutely anybody and to endure any and every thing; nay, my purpose is rather that you, being acquainted with your own situation, may not only take better counsel in the present instance, but may also in the future demand that the man who comes forward to speak shall make his proposals to you, not in an off-hand manner nor on the inspiration of the moment, but with full knowledge and after careful examination of every detail» (26).

Dio is openly discrediting – as is obvious in even more explicit words in the passages that follow (27-37) – the local politicians, who are suggesting to the Tarsians a line of political behaviour which does not correspond to the Roman interests in the area.

Later on Dio insists, as regards relations with the governor, that the Tarsians «should be so minded as not, on the one hand, to submit to any and every thing and allow those in authority to treat them simply as they please, no matter to what lengths of insolence and greed they may proceed; nor, on the other hand, to be disposed to put up with nothing disagreeable whatever, or to expect, as you might, that some Minos or Perseus – these are two great Tarsian divinities – will arrive in these days to take care of them»: the former way of behaving would be typical of slaves, the latter would be irresponsible (38-39). The important thing is to decide immediately what to do, in order to avoid suspicion and uncertainties, but it is clear that, at the end, Dio's suggestion to the Tarsian assembly is – confirming what was previously stated – to renounce their alleged rights towards the other Cilician towns, as the stakes are not so high: «it is an ass's shadow, as the saying goes, over which you squabble» (49). The final consideration that «actually, the right to lead and wield authority belongs to others» introduces a retrospective reference to the longstanding ancient quarrel between Sparta and Athens, which led to the successive ruin of both poleis: «and yet those states of old possessed real power and great utility... whereas anyone seeing the disputes and occasions for hostility of the present time would, methinks, blush for shame, for in reality they make one think of fellow-slaves quarrelling with one another over glory and pre-eminence». The question immediately following, which Dio attributes to the listeners – the same

question as above, and the same we had already found at the end of the Plutarchan *Praecepta* – is inescapable: «What then? Is there nothing noble in this day of ours to merit one’s serious pursuit?» (51). Dio’s answer, too, is very similar to Plutarch’s: the great ethical and political values do not change with time, and it is for them that one must strive, putting aside «the base and unprofitable pursuits and ambitions». Yet the abrupt conclusion of the speech, with its allusion to a storm which is going to rage, seems to indicate that the assembly is not well-disposed towards this type of argument.

And now, let us return to Plutarch and to his statesman, beginning from the obvious connection between the final considerations of the *Tarsian* and the *Praecepta*. Plutarch specifies that the fundamental (and only) task of the modern politician is

«always to instil concord and friendship in those who dwell together with him and to remove strife, discords and all enmity. He will talk, as in the case of quarrels among friends, first with the persons who think they are the more aggrieved, and will appear to share their feeling of wrong and anger, then he will try in this way to mollify them and teach them that those who let wrongs go unheeded are superior to those who are quarrelsome and try to compel and overcome others, not only in reasonableness and character, but also in wisdom and greatness of spirit, and that by yielding in a small thing they gain their point in the best and most important matters» (824DE).

The importance of this special virtue – the ability to produce and ensure concord among the citizens – in the political context of Plutarch’s times can be easily understood: it serves to prevent any police intrusion by the Romans, based on the necessity of guaranteeing public order inside the town. Plutarch makes clear this aim through his reference to the already mentioned troubles which had occurred recently in Sardis, «which came near to destruction» as a consequence of the enmity between Pardalas and Tyrrhenus – events all too present, he underlines, to the Sardinian Menemachus (825D), the addressee of the letter-booklet which is the formal envelope of the *Praecepta*. (Plutarch had, in fact, as we saw above, already mentioned a bloody Roman intervention in Sardis, otherwise unknown, in the *Praecepta* 813EF). This reference, strategically placed close to the end of the letter, could in itself be a reminder of the relevance of this theme in Plutarch’s mind. In another passage Plutarch speaks metaphorically of the opportunity, in case of sedition, of «having as little need as possible of physicians and medicine drawn from outside» (815B): once again, a reference to the Romans. The same is true for Dio, as we have just seen, even though Plutarch apparently never considers an aspect of concord which is perhaps even more important than that of the social cohesion inside the town: the concord among the various towns of a province. This is probably

owed to the fact that no such problem happens to be present in Achaia in this particular period.

Direct Roman intervention, in a military form, had to be avoided – first of all because its disavowal of whatever ideology of liberty could be promoted at the local level was too evident. One, and not the least important, of Plutarch's aims was in fact stimulating well-to-do Greeks towards active and proper participation in the political activities of their own towns. Politically revivifying the towns was the best way to preserve and improve what could be useful from the glorious heritage of the Greek past. This vitality was necessary for the survival of Greekness, but it was also welcomed by the Roman government, which could avail itself of the loyalism of the local élites in order to ensure the stability of their empire and avoid excessive administrative costs. To this end Plutarch displayed great intellectual energy, which is recognizable in many other works of his *Moralia*. It was not an easy job: on the one hand, political interest meant political ambition and competition, and almost inevitably would produce internal dissension among the inhabitants of a town; on the other, stimulating local pride and sense of superiority had as a possible consequence violent rivalry among the citizens of different towns. These negative effects of political activity became even more dangerous in a context like that of the Greek towns in the Roman Empire. The Romans, in fact, not only could not tolerate any political excesses, not to say disturbances, inside or outside towns, but also demanded that their will be at any rate respected. At the same time, however, it was easily to be expected that the local political leaders, or most of them, aimed at obtaining the support of the Roman provincial authorities, first of all the governors, in order to overcome their rivals. In this situation – of which we also have clear, coherent testimonies in other Greek (and Latin) texts of the same period – the kind of political virtue that Plutarch might propose to his candidate statesman was far from exalting. One can speak of balance or equilibrium, but in fact – probably using too harsh an expression, and one which Plutarch would not have accepted – it was the virtue of systematic compromise, which inevitably meant, in particular, the ability to deceive the people as regards the real conditions of political life and the real issues at stake.

The objective to conceal as far as possible the Roman presence, in order to safeguard the political prestige of the municipal organization, demanded indeed that the Plutarchan statesman possess a complete set of virtues which, in general terms, following Carrière's suggestion, one could call 'Machiavellian'. If the *Praecepta* may, in fact, be defined an 'open letter' (Renoirte), it must be added at once that it was open only to the Greek political class, surely not to the common Greek people. In what is probably the most

significant passage from this point of view Plutarch advises the political élite to overcome the possible distrust of the people towards an important measure which has to be taken, by feigning not to agree on it: «in the assembly the statesmen ought not all express the same opinion, as if by previous agreement, but two or three of the friends should dissent and quietly speak on the other side, then change their position as if they had been convinced; for in this way they draw the people along with them, since they appear to be influenced only by the public advantage» (813B). But deceiving the popular assemblies was not the only Machiavellian element in the political equipment of the local politician: Plutarch plainly degrades the idea of freedom (824C), and suggests using religion as a political instrument (818D; 822B), and in a word shakes the very foundations of that ‘democracy’ which is in theory advocated (816EF; cf. 802B) as the normal political system of a Greek *polis*. Contempt of the people and the democratic institutions is the keynote of these suggestions. When recommending that his statesman always keep in mind what Pericles used to say to himself about the limits of his power – the passage we mentioned above: 813D-F – Plutarch completely changes the sense of the great statesman’s sentence: in fact, it becomes an open confession of the necessity the statesman has of deceiving the people in order to comply with the Roman governor’s wishes. Actually, it is not difficult to find clear indications throughout Plutarch’s work of the author’s lack of confidence in any capability of the people to exercise political rights and duties: the population is «a suspicious and capricious beast» (800C), and it is to «be held chiefly by the ears», that is, managed by rhetorical skill; otherwise it will become the prey of the demagogues, «who pull them by the belly, by means of banquets or gifts of money or arranging ballet-dances or gladiatorial shows» (802D).

We could ask ourselves what amount, if any, of political responsibility or awareness Plutarch was prepared to acknowledge in the urban *demos*, in order to bestow a simulacrum at least of plausibility to this pretended democracy – in other words, whether or not the people could, in Plutarch’s opinion, be expected to behave politically in an acceptable way, and what this way ought to be. It is a difficult question to answer, precisely because the people nearly always appear in the *Praecepta* as political objects, not as independent actors. The following may be said, at any rate: the people have the right, and the duty, to judge the customs and the behaviour of the statesmen (800E-801C), even though they may be misled by the rhetorical ability of some of them; indeed, it is the people’s job to select their magistrates (813C). Moreover – and what is more interesting, in my opinion – Plutarch strongly asserts the right of humble and poor persons to compete for public appointments, and the obligation of the rich and famous to «obey

those in authority, even if they happen to be deficient in power and reputation» (816F). Otherwise they would «use their own high standing to insult and destroy that of the State, instead of enhancing it rather and adding to the office and power derived from themselves» (817A). Plutarch goes so far as to suggest that the well-to-do «endure the evil speech and anger of a man in office», thinking that they will have the possibility of a requital at the right time, that is, «after the magistrate's term of office is ended» (817C). Acting in this way, they will save 'democracy', Plutarch comments. They are also expected to cooperate with the magistrates, giving them good advice on what has to be done, but – Plutarch underlines – if the magistrates themselves reveal «any reluctance, delay, or ill-will as to putting such suggestions into effect, then one ought to come forward of oneself and address the people, and he should not neglect or slight the public interests on the ground that because someone else is in office it is not proper for him to meddle and mix in the administration of affairs». The appropriate model here is Xenophon, who saved the Ten Thousand though he was «neither a general nor a captain» (817DE). One can speak of a democracy under guardianship, as in the Thucydidean judgement about Athenian democracy, which Plutarch had previously (802C) recalled in a slightly different meaning, and what is fundamental, truly «statesmanlike» (πολιτικόν), is to keep the people in the dark about that *arcanum imperii*, a result which can be obtained by following this precept: «Win the favour of the people by giving way in small things in order that in greater matters you may oppose them stubbornly, and thus prevent them from committing errors» (818A). This is, perhaps, 'virtue for the people', but one wonders if, behaving in this manner, the Plutarchan statesman had any possibility of preserving Greek dignity against Roman imperial pressure. The reverse was much more likely to happen.





## IX

### IMPERO DI ALESSANDRO E IMPERO DI ROMA SECONDO PLUTARCO \*

Il mio intervento avrà come punti di riferimento principali passaggi del *De fortuna Romanorum* e dei due *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, tre scritti dei *Moralia* di Plutarco appartenenti al genere retorico-epidittico, che cioè possono essere considerati discorsi (o parti di discorsi) pronunziati dinanzi ad un uditorio, costruiti secondo le regole e gli strumenti che la retorica antica metteva a disposizione di chi volesse tessere un elogio di un popolo (in questo caso quello romano) o di un uomo (in questo caso Alessandro). La critica ha a lungo discusso – e continua a discutere, con scarse probabilità di giungere ad una soluzione condivisa – epoca di composizione e stato di conservazione di questi testi; è stato anche posto, anche se sembra per il momento accantonato, il problema della loro “autenticità”, cioè dell’attendibilità della loro attribuzione a Plutarco. Questi problemi sono ampiamente presentati nelle *Introduzioni* alle più recenti edizioni disponibili: quelle di Françoise Frazier e di Christian Froidefond (che hanno curato rispettivamente il *De fortuna Romanorum* e i due *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*), per il vol. V, parte 1<sup>a</sup> dell’edizione Les Belles Lettres, del 1990 (ora 2003<sup>2</sup>); quella di Giovanni Forni per il *De fortuna Romanorum*, del 1989, e quelle di Annamaria D’Angelo e di Maria Rubina Cammarota (curatrice rispettivamente del primo e del secondo dei *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*), per il “Corpus Plutarchi Moraliū”, del 1998. Anche per i ragionamenti che cerco di sviluppare in questo intervento sarebbe molto utile disporre di una soluzione sicura per quanto riguarda la datazione e lo stato di conservazione di questi testi; tuttavia questi ragionamenti possono essere proposti, credo, anche se tali dati non sono certi, e in ogni caso io non ho niente di nuovo da dire in proposito: dunque mi limito a rinviare agli studi che ho detto (e a qualcun altro che si può aggiungere<sup>1</sup>) chi volesse saperne di più. Preciso solo che prenderò comunque sul serio gli argomenti di Plutarco, anche se prodotti in un contesto che si può definire “retorico”, e anche se si deve ammettere che ci possono essere delle contraddizioni, o per meglio dire delle diversità di accento e di impostazione, rispetto a quello che si può leggere in altri scritti di Plutarco, e prima di tutto nella *Vita di Alessandro*. Ma io sono di quelli che pensano che ai diversi scritti di Plutar-

\* A. Casanova (ed.), *Plutarco e l’età ellenistica* (Atti del convegno internazionale di studi, Firenze 23-24 settembre 2004), Firenze 2005, 3-21.

<sup>1</sup> In particolare vd. Swain 1989, 515-516; Cammarota 1992; Cammarota 2000.

co, concepiti per tipologie diverse di lettori, non possa essere richiesta una coerenza rigorosa nei dettagli o anche nelle impostazioni; e che ciò valga prima di tutto per quanto riguarda i rapporti fra le *Vite*, un'opera sorretta da un vigoroso progetto storiografico complessivo, e il variegato panorama di quegli scritti dagli interessi molteplici che noi chiamiamo *Moralia*.

Tra i passi di Plutarco dai quali risulta più evidente l'apprezzamento positivo per l'impero di Roma, per i benefici che arreca all'intera ecumene<sup>2</sup>, il più importante è probabilmente quello nel quale, all'inizio del *De fortuna Romanorum*<sup>3</sup>, lo scrittore dichiara la sua convinzione che «la fortuna e la virtù (τύχη καὶ ἀρετή), quantunque si facciano continuamente guerra e siano fra loro discordi, tuttavia, almeno per reggere una siffatta compagine di impero e di potenza [*sc.* quelli di Roma], sospese le ostilità, si siano congiunte e, una volta unitesi, abbiano cooperato e portato a termine la più meravigliosa fra le opere umane» (316E)<sup>4</sup>. Poco più avanti, nel contesto di una riflessione di ordine cosmologico, nella quale si propone un parallelo fra il costituirsi di questo impero e l'emergere della terra dal caos primigenio, Plutarco fornisce delle precisazioni di natura storica: «allo stesso modo, le maggiori potenze ed egemonie fra gli uomini (μεγίστων ἐν ἀνθρώποις δυνάμεων καὶ ἡγεμονιῶν) erano trascinate e sbattute dai rivolgimenti di fortuna, perché nessuna deteneva il potere e tutte lo bramavano, e non c'era rimedio alla assoluta rovina, allo sbandamento, all'instabilità dell'universo politico, finché, avendo acquisito Roma forza e sviluppo, e avendo avvinto a sé tanto genti e popoli, quanto regni stranieri e oltremarini, le strutture fondamentali (del mondo) trovarono un punto di riferimento e furono messe in sicurezza; l'egemonia di Roma realizzò un ordine di pace e si mosse secondo un'orbita immutabile, perché da una parte coloro che operarono a questo fine furono uomini dotati di ogni virtù, e dall'altra ci fu il concorso di molta fortuna: come sarà possibile dimostrare nel seguito del discorso» (317BC)<sup>5</sup>. È noto che in realtà nel seguito del discorso Plutarco lascia ampio

<sup>2</sup> Vd. specialmente Barigazzi 1994, 309 sgg. (con la mia discussione in Desideri 1996b [*supra*, saggio n. VI]). Per una ricognizione più generale dei temi connessi all'azione intellettuale di Plutarco nel contesto storico del suo tempo vd. ora i contributi raccolti in Stadter – Van der Stockt 2002, e in particolare l'introduzione di Ph. Stadter stesso.

<sup>3</sup> Tra gli studi recenti più significativi sull'opuscolo, oltre le introduzioni alle edd. di G. Forni e di F. Frazier citate nel testo, ricordo Swain 1989 (in particolare sui rapporti con le *Vite*); vd. anche Dillon 1997, 236 sgg.

<sup>4</sup> L'idea della necessità di una collaborazione fra i due elementi ricompare altrove nelle *Vite*, anche per quanto riguarda il caso specifico della crescita di Roma: vd. Swain 1989, 508.

<sup>5</sup> L'analisi di questo passo in Ash 1997, 202-203, porta, sulla base del collegamento istituito con *Galb.* 1.6, argomenti a favore di una datazione dell'opuscolo a dopo il 96; ma anche la datazione del *Galba-Otone* (come di tutte le vite di imperatori) è molto discussa: vd. anche Giannattasio Andria in Meriani – Giannattasio Andria 1998, 729 sgg. Sui risvolti storico-

spazio all'esposizione delle circostanze nelle quali più manifestamente la fortuna aveva operato a favore di Roma, mentre sono pressoché assenti i riferimenti alle virtù degli uomini che avevano promosso la crescita politica della città; in sostanza essi si riducono all'elenco iniziale di personaggi che furono tutt'altro che fortunati: Fabrizio, Camillo, Cincinnato, Fabio Massimo, Marcello, Scipione, Mario, Muzio Scevola, Orazio Coclite (317DE). Si è naturalmente ipotizzato che l'opuscolo plutarco, così come noi lo possediamo, non sia completo: l'ipotesi è a mio parere fondata – in effetti, che manchi una conclusione, e che il discorso si interrompa improvvisamente, è fuori discussione – e non è necessario qui affrontare il problema dell'alternativa che subito si pone, se Plutarco non abbia mai completato il suo testo (come a me sembrerebbe verosimile, per la ragione che esporrò fra poco), o se si sia invece perduta una seconda parte, quella in cui *ex hypothesi* si sarebbe dato spazio alle ragioni della virtù<sup>6</sup>: in ogni caso, l'immagine della compartecipazione di virtù e fortuna alla grandezza della città, e della contesa fra queste due forze su quale di esse vi abbia più fortemente contribuito, è riproposta in più punti (317E; 320AB).

Dà però da pensare il fatto che l'opuscolo si interrompa nel bel mezzo della dimostrazione di quello che secondo Plutarco rappresentava probabilmente l'argomento più forte che la fortuna potesse invocare a suo favore: la morte prematura di Alessandro Magno, che se fosse sopravvissuto senza dubbio avrebbe mosso verso occidente, e avrebbe forse bloccato lo sviluppo della potenza romana. Una prova decisiva di quella che doveva essere la centralità dell'argomento mi pare data dal rilievo con cui è presentato, all'interno della seconda ed ultima sezione del ragionamento della fortuna, quella in cui si considerano i casi di aiuto da essa fornito alla città in occasione di grandi sventure<sup>7</sup>. In questa seconda sezione, dopo aver narrato con dovizia di dettagli l'episodio delle oche capitoline, che avevano consentito ai difensori romani di respingere l'assalto gallico, Plutarco esprime ostentamente la sua insofferenza per aver dovuto menzionare «vicende che non hanno nulla di certo e di definito, dato che gli scritti dei Romani sono andati distrutti, e sono state messe sottosopra le loro stesse memorie» – esplicito è qui il riferimento al celebre inizio del sesto libro degli *Ab urbe condita*, dove Livio si sofferma sul carattere estremamente precario, proprio

universalistici della concezione plutarca (con i riferimenti ad altri passi come *De Pyth. or.* 408BC; *Praec. ger. r. p.* 824CD) vd. ultimamente Dillon 1997 (che istituisce un suggestivo parallelo fra l'immagine di Plutarco e l'idea di F. Fukuyama della “fine della storia”).

<sup>6</sup> Sulla questione vd. ora Frazier in Frazier – Froidefond 2003, 14-15.

<sup>7</sup> La prima sezione, articolata in due parti, è costituita da riconoscimenti degli stessi romani circa il loro debito alla fortuna (318B-320A), e dalle testimonianze “dei fatti stessi” (320A-324D).

a seguito dell'incendio gallico, della documentazione disponibile per la storia di Roma arcaica. È meglio rifarsi, prosegue Plutarco, agli avvenimenti posteriori, che sono più chiari e meglio attestati, e prima di tutto riandare alla morte di Alessandro, come prova della «benevolenza della fortuna» nei confronti dei Romani (326A). Insomma per Plutarco questo è un tema sicuramente storico ed incontestabile. Alessandro è definito «uomo dai grandi successi e dalle brillanti imprese, trascinato vorticosamente, a guisa di astro, da oriente a occidente da un coraggio e da un pensiero invincibili, e già pronto a far balenare le armi in Italia», col pretesto, precisa Plutarco, di vendicare Alessandro il Molosso<sup>8</sup>, ma in realtà spinto da amore di gloria e da ansia di predominio: nella piena consapevolezza che «la potenza e il valore di Roma erano spiegate a protezione dell'Italia come la fronte di un esercito» (326BC). A questo punto l'opuscolo plutarcoo s'interrompe sulla considerazione, fatta con le parole di Omero, che «non senza spargimento di sangue si sarebbe deciso lo scontro tra le armi invincibili (di Alessandro) e gli spiriti mai asserviti (dei Romani)», e dunque senza una presa di posizione netta sull'esito di questa lotta: anche se dal contesto si evince che la bilancia avrebbe dovuto pendere dalla parte di Alessandro, dal momento appunto che la sua morte prematura viene considerato una prova importante della fortuna dei Romani<sup>9</sup>.

Questo finale, per così dire, “interrotto” ci preclude la possibilità di comprendere in che senso la morte di Alessandro possa essere considerato – al pari dell'episodio delle oche – un aiuto offerto dalla fortuna a Roma in un momento di grave difficoltà; ci fa capire però che il problema del rapporto con l'impero incompiuto di Alessandro costituiva ancora, circa un secolo dopo l'articolata risposta di Livio alla polemica anti-romana dei *levissimi ex Graecis, qui Parthorum quoque contra nomen Romanum gloriae favent*<sup>10</sup>, un passaggio obbligato anche per un discorso, come quello di Plutarco, orientato al contrario a rilevare il valore positivo dell'esperienza politica romana. Il rapporto non si poneva, né si era mai potuto porre, in modo diretto, ma in forma, si direbbe oggi, virtuale, cioè come speculazione sul «che cosa sarebbe successo se...» – nel nostro caso «se Alessandro non fosse morto giovane» – ed era ancora la spia, se non positivamente di atteggiamenti di

<sup>8</sup> Questo elemento non compare altrove, ed è dunque un'invenzione di Plutarco: Swain 1989, 515.

<sup>9</sup> Nel *Pirro* (19.1) Plutarco attribuisce già ad un discorso di Appio Claudio Cieco il tema “Alessandro e i Romani”, affermando naturalmente che i Romani sarebbero stati vincitori nello scontro diretto; Appio Claudio lo definisce un *θρυλούμενος λόγος*.

<sup>10</sup> 9.18.6; siamo all'interno del celebre *excursus* su Alessandro occasionato dal racconto di un episodio della seconda guerra sannitica (naturalmente la bibliografia qui è enorme; per un orientamento vd. *infra*, n. 30).

dissenso o di “resistenza” dei Greci al dominio romano, certo di una qualche insoddisfazione, che la riproposizione del tema serviva evidentemente a tenere viva ed alimentare. La mancata indicazione esplicita da parte di Plutarco su quello che avrebbe potuto o dovuto essere l’esito di una guerra fra Alessandro e i Romani potrebbe anche essere interpretata come un segno di imbarazzo di fronte a una scelta che forse poteva comportare ancora dei rischi: accuse di scarso lealismo nei confronti dell’Impero, o viceversa di scarso patriottismo greco; non è forse azzardato ritenere che questa incertezza possa essere stata un buon motivo per interrompere qui la scrittura di questo testo. Essa non può però autorizzare, a mio parere, a mettere in discussione la premessa generale dell’opuscolo, che è la volontà di dimostrare che l’impero di Roma deve essere interpretato, in quanto sintesi di virtù e fortuna, come «la più meravigliosa fra le opere umane». Da questo punto di vista, anche la morte prematura di Alessandro rappresenta, più che una fortuna dei Romani, un evento provvidenziale<sup>11</sup>, che ha consentito ai Romani stessi, molto tempo dopo, di avere le forze per imporre un ordine duraturo ad un’ecumene altrimenti destinata al disastro. Sembra anche a me ingiustificato, come a Simon Swain, il sospetto del Flacelière che «Plutarco, in fondo al cuore, rimpiangesse che Alessandro non avesse avuto il tempo di impadronirsi dell’Italia e di impiantare a profitto di una dinastia ellenizzata quell’impero universale che Roma avrebbe fondato»<sup>12</sup>.

In questa sede, in cui si discute su “Plutarco e l’età ellenistica”, quello che in effetti dovrebbe interessare di più è l’idea che Plutarco poteva essersi fatta su quella fase della storia del mondo greco che si era aperta con le imprese di Alessandro, e chiusa con l’estendersi della potenza romana su tutta o quasi l’area che Alessandro aveva conquistato. Si tratta come è noto di un’epoca che, al di là della figura di Alessandro, è quasi completamente ignorata, almeno come storia politica, nella tradizione culturale greca del II secolo dell’Impero, e in particolare nella letteratura storiografica e in quell’uso oratorio del riferimento al glorioso passato, tipico di quest’epoca, che si riassume nel fenomeno culturale della Seconda Sofistica<sup>13</sup>. E non c’è bisogno di ricordare che di tutte le vite greche (parallele) di Plutarco solo quattro (*Demetrio, Pirro, Agide e Cleomene, Filopemene*) sono dedicate a personaggi di quest’epoca; né che proprio nel *Proemio* di una di queste (*Demetrio*) si trova la formulazione del principio «che è opportuno inserire

<sup>11</sup> Nell’opuscolo il significato del termine τύχη oscilla del resto fra “caso” e “provvidenza”: Barigazzi 1994, 310; Swain 1989, 506-507 (con discussione di Barrow 1967, 126-127); e ora Frazier in Frazier – Froidefond 2003, 19-26.

<sup>12</sup> Flacelière 1966, 374; Swain 1989, 515-516 (con considerazioni di ordine più generale).

<sup>13</sup> Vd. una ricognizione completa della produzione storiografica (e affine) greca nel periodo in Bowie 1970; per i temi trattati dai sofisti vd. Desideri 1992c, 59-61.

fra gli esempi di vite una o due coppie di personaggi che si comportarono in maniera sconsiderata e divennero celebri nel male per la grandezza del loro potere e delle loro imprese» (1.5)<sup>14</sup>. Nel passo di esordio del *De fortuna Romanorum*, al quale abbiamo di sopra fatto riferimento, all'ammirazione per Roma e per la sua capacità di dare ordine al mondo fa in ogni caso da sfondo una valutazione pesantemente negativa della situazione nella quale quest'ordine si era imposto. Quello che oggi si definisce il sistema delle potenze ellenistiche, un equilibrio politico "internazionale" fatto di accordi sempre precari e provvisori fra le tre grandi monarchie, Macedonia, Siria, Egitto, e di queste con una quantità crescente di potentati minori (o addirittura di singole *poleis*), ciascuno aspirante ad un proprio spazio autonomo negli interstizi del sistema stesso<sup>15</sup>, è in realtà per Plutarco un vero e proprio caos. E in un passo della *Vita di Demetrio* (5.1) l'immagine del *De fortuna Romanorum* è riproposta in termini storicamente più concreti (anche se, di nuovo, accompagnata da una similitudine "cosmica"): «Come gli elementi di Empedocle, a causa della discordia, sono in contrasto reciproco e in lotta, soprattutto quando si toccano e si avvicinano l'un l'altro, così la concomitanza degli interessi e la contiguità dei territori resero più aperta e più viva in certi casi la guerra continua che tutti i successori di Alessandro si facevano reciprocamente»<sup>16</sup>.

Non meno significativo, e del tutto coerente con quelli già menzionati, è infine il passo del secondo λόγος del *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* (336F-337A)<sup>17</sup> in cui si descrivono le condizioni dell'impero dopo la morte di Alessandro: «come le parti dei cadaveri, quando l'anima li ha abbandonati, non sono più collegate ed unite, ma escono e si separano le une dalle altre, si allontanano e svaniscono, così il potere (δύναμις), una volta lasciato Alessandro, ansimava, tremava, era oppresso da gran febbre sotto il comando di Perdicca, Meleagro, Seleuco e Antigono che, come spiriti ancora caldi e palpitanti, erravano qua e là ed erano in disaccordo; alla fine, putrefatto e marcio, fece pullulare intorno a sé alcuni vermi di re senza valore e di comandanti agonizzanti». Immagini tratte dal mondo della fisiologia, della cosmologia, dell'etica, convergono dunque in una rappresentazione plutarchea della realtà politica del periodo seguito alla morte di Alessandro in termini quanto mai negativi. Bisogna sottolineare che in tutti questi passi Plutarco collega la situazione di disordine direttamente a questo evento, rifiutando evidentemente di prendere in considerazione il fatto, ovvio non

<sup>14</sup> Su questo proemio, e più in generale sul modo in cui si devono leggere gli intendimenti educativi che caratterizzano il "programma" delle *Vite* vd. Duff 2011.

<sup>15</sup> Per una sintetica presentazione della vita politica del periodo vd. Boffo 1998.

<sup>16</sup> Duff 1999, 115; 301.

<sup>17</sup> Barigazzi 1994, 312.

solo per noi a tanta distanza di tempo, che era stato piuttosto l'ingresso di Roma nel mondo ellenistico, a partire dalle guerre macedoniche, che aveva rappresentato un fattore sempre più decisivo di destabilizzazione del sistema. Polibio aveva parlato di un'epoca di *ταραχή καὶ κίνησις*, che per lui era iniziata con la distruzione del regno di Macedonia (168 a.C.), e Posidonio nelle sue *Storie* aveva fatto di questi concetti la chiave di lettura del periodo successivo alla distruzione di Cartagine e Corinto (146 a.C.)<sup>18</sup>; ma per Plutarco la *ταραχή καὶ κίνησις* era cominciata già con la scomparsa del grande condottiero, e non poteva essere imputata a Roma. In un altro passo (317F) del *De fortuna Romanorum* l'instabilità viene presentata come un carattere di ben più lungo periodo nella storia del Vicino Oriente, e in sostanza identificata con la volubilità della fortuna: «quando ebbe abbandonato Persiani e Assiri, [la fortuna] sorvolò snella la Macedonia, rapidamente si scosse di dosso Alessandro, passò attraverso i regni di Egitto e di Siria, e trasmutando spesso esaltò i Cartaginesi»; solo «a Roma entrò con l'intento di rimanervi, e come tale si presenta al giudizio (*sc.* con la virtù)», ribadisce in conclusione Plutarco, citando un verso di Alcmane che definisce la fortuna «sorella del Buon Governo e della Persuasione, e figlia della Previdenza» (318A)<sup>19</sup>.

Solo l'impero di Alessandro aveva rappresentato un momento di unità e di stabilità, per quanto provvisoria, e solo con esso aveva senso confrontare l'impero di Roma, mettendo dunque come tra parentesi quella che a Plutarco appariva, in una prospettiva di “storia universale”, la lunga e disastrosa agonia delle monarchie “ellenistiche”. Come ai Romani e all'edificio politico da essi costruito, così anche ad Alessandro e alla sua opera militare e culturale Plutarco ha dedicato in effetti uno scritto centrato sul tema se il suo successo sia stato dovuto alla virtù o alla fortuna; in questo secondo caso anzi l'impegno di Plutarco è stato assai maggiore, in quanto il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* è ben più ampio ed elaborato del *De fortuna Romanorum*, anche se non lo vogliamo dividere in due diversi opuscoli, secondo l'uso editoriale corrente. Senza ripercorrere analiticamente la struttura e i contenuti dei due λόγοι basterà qui ricordare il punto per noi più interessante, all'interno della sezione del primo λόγος nella quale Plutarco sviluppa il tema della “filosoficità” di Alessandro. In effetti Plutarco afferma che il re macedone non solo avrebbe ricevuto dall'insegnamento di Aristotele magnanimità (*μεγαλοψυχία*), intelligenza (*σύνεσις*), mode-

<sup>18</sup> Desideri 2002a.

<sup>19</sup> Non mi pare così sicuro che qui ci sia un'allusione alla teoria delle quattro (o cinque) monarchie: Swain 1989, n. 24; c'è sicuramente un'eco del *Περὶ τύχης* di Demetrio di Falero (Pol. 29.21).

razione (σωφροσύνη), coraggio (ἀνδραγαθία), ma sarebbe stato veramente filosofo (pur non avendo scritto nulla e non avendo discettato su temi filosofici) «per le parole che disse, le azioni che compì, l'educazione che impartì» (οἷς εἶπεν οἷς ἔπραξεν οἷς ἐπαίδευσε). Si tratta di un passo che vale la pena di ripercorrere nei tratti essenziali, anche se è naturalmente notissimo. Come maestro Alessandro avrebbe «educato gli Ircani al matrimonio, insegnato agli Aracoti a coltivare la terra, convinto i Sogdiani ad assistere i loro padri e a non ucciderli, ed i Persiani ad aver rispetto per le madri ma a non sposarle». In conseguenza gli Indi (come la Battriana e il Caucaso) adorano gli dèi greci, gli Sciti seppelliscono e non mangiano i morti; e mentre nessuno ha adottato la costituzione di Platone (perché troppo severa), Alessandro «avendo fondato oltre settanta città fra popolazioni barbare e disseminato l'Asia di magistrature greche, ebbe ragione del modo di vivere selvatico e ferino di quelle genti», di modo che «i vinti furono più felici di coloro che riuscirono a sfuggirgli: infatti, nessuno fece desistere gli uni dal vivere miseramente, mentre il vincitore costrinse gli altri ad essere felici», ... e, «tenuta a freno da queste città, la selvatichezza (τὸ ἄγριον) si spense e i cattivi costumi, avvezzi dai migliori, mutarono» (328D-329A).

In questo modo Alessandro, filosofo non solo come depositario di virtù personali, ma anche come diffusore di virtù nel mondo da lui conquistato, avrebbe realizzato davvero quello che sarà poi auspicato dalla *Politeia* dello stoico Zenone: «che noi non viviamo divisi in città e demi, distinti l'un l'altro ognuno da proprie leggi, ma consideriamo tutti gli uomini come appartenenti allo stesso demo e concittadini, e che unica sia la vita e unico il mondo, come se fosse un gregge solo che pascola insieme, allevato secondo una legge comune»; inoltre Alessandro «non seguì il consiglio di Aristotele di comportarsi con i greci come guida (ἡγεμονικῶς) e con i barbari come padrone (δεσποτικῶς)..., ma considerandosi inviato dalla divinità come ordinatore (ἀρμοστής) comune e conciliatore del mondo intero (διαλλακτῆς τῶν ὄλων), e usando la forza delle armi con coloro che non riusciva ad associare a sé con la ragione, riunì in un sol corpo le membra disseminate da ogni parte, ... e ordinò (προσέταξε) a tutti di considerare come propria patria la terra abitata..., e di non distinguere il greco e il barbaro dalla clamide e dallo scudo o dalla scimitarra e dal caftan, ma di riconoscere il greco dalla virtù e il barbaro dalla malvagità» (329A-D)<sup>20</sup>. È stato riconosciuto da gran

<sup>20</sup> Per la traduzione vd. D'Angelo 1998 (con qualche modifica), al cui commento *ad l.* rinvio anche per un orientamento sulla bibliografia critica circa la rispondenza a realtà di questa rappresentazione idealizzante di Alessandro; mi limito a ricordare i contributi importanti di Badian (1958a e 1976), e, per quanto riguarda la possibilità che il passo di Plutarco possa essere considerato una testimonianza attendibile sui contenuti della *Politeia* di Zenone, Opsomer 2002, 282-283.



tempo che messa in questi termini la conquista di Alessandro appare una sorta di «prefigurazione dell'impero romano», come si è espressa recentemente Sylvie Humbert<sup>21</sup>; quello che in effetti l'Impero poteva mettere a disposizione era la stabilità e la pace universale, beni che Plutarco dichiara talmente importanti da potersi accettare, in nome di essi, anche una consistente limitazione delle tradizionali libertà cittadine<sup>22</sup>. «Alessandro, campione dell'Ellenismo, diviene nelle parole di Plutarco paradigma della funzione dell'Impero, l'unica istituzione in grado di assicurare la sopravvivenza della cultura greca e di continuare l'azione civilizzatrice del Macedone»: così Annamaria D'Angelo<sup>23</sup>. Più di centocinquanta anni fa, si esprimeva in termini analoghi Silvestro Centofanti, studioso di letteratura greca e professore di Storia della filosofia dal 1842 al 1850 presso l'Università di Pisa, dimenticato autore di un'importante *Saggio sulla vita e sulle opere di Plutarco*: «Venuti i tempi di Nerva, di Traiano e degli Antonini, in quel secolo della felicità del genere umano la filosofia parve dal trono de' Cesari dar legge all'universo, parvero i voti sublimi di Platone essersi avverati in un fatto romano. Il perché, prima di questo secolo il divisamento attribuito ad Alessandro mal sarebbe potuto esser somministrato ad un sofista dalle cose: ma io grandemente dubito che dopo siffatte cose e l'edificazione della seconda Roma, i Greci con intendimento preposteramente usurpassero quell'idea recandone ad Alessandro l'esecuzione»<sup>24</sup>.

Cito questo passo perché in esso compare non solo l'idea che questa rilettura di Alessandro abbia avuto come presupposto necessario l'atmosfera politico-culturale del "secolo degli Antonini", ma anche quella, oggi scarsamente presente nella letteratura, che essa abbia anche avuto in realtà una componente polemica nei confronti di Roma, nella misura in cui mirava ad attribuire al re macedone l'ideazione e la realizzazione (almeno iniziale) di un progetto politico-culturale, quello platonico del re-filosofo, rispetto al quale i Romani nel migliore dei casi avrebbero potuto essere solo degli imitatori. Secondo il Centofanti insomma Plutarco – o chiunque avesse scritto questo testo, al quale egli non riconosceva la paternità plutarchea – messo di fronte ad un impero in cui, a partire da Traiano, veramente sembrò che si desse spazio alle esigenze poste dai filosofi nella gestione della politica, avrebbe per così dire "rilanciato", riproponendo l'impero di Alessandro, per quanto effimero potesse essere stato, come quello nel quale si

<sup>21</sup> Humbert 1991, 169; la Humbert dà alle pp. 177 sgg. un'analisi accurata di questa sezione dell'opuscolo.

<sup>22</sup> Vd. specialmente *Praec.* 824C: ἐλευθερίας δ' ὅσον οἱ κρατοῦντες νέμουσι τοῖς δήμοις μέτεστι καὶ τὸ πλεόν ἴσως οὐκ ἄμεινον; Barigazzi 1994, 305; 313.

<sup>23</sup> D'Angelo 1998, 9.

<sup>24</sup> Centofanti 1850, 58-59. Su questo studio vd. Desideri 2005a [*infra*, saggio n. XX].

sarebbe per la prima volta sperimentato un governo programmato all'educazione e all'incivilimento dei sudditi, con l'obiettivo di un'unificazione non solo politica, ma anche culturale, dell'umanità. Quest'ipotesi di lettura che privilegia fortemente la contestualizzazione romana – a prescindere dal fatto che essa implichi o meno una *vis* antiromana – sembra presupporre una datazione “bassa” degli opuscoli; ma se si preferisse attenersi ad una datazione “alta”, naturalmente nulla impedirebbe di pensare che la figura di Alessandro sia stata elaborata da Plutarco in modo da fornire ad imperatori romani tutt'altro che filosofi, come i Flavi o addirittura Nerone, un modello positivo di comportamento<sup>25</sup>. Opererebbe in questo caso una volontà di valorizzazione di un'esperienza storica greca importante, al fine di proporre all'autorità romana un'indicazione di esigenze intellettuali di cui tener conto nell'esercizio del potere. Più laborioso sembra venire a capo del problema del rapporto fra la rappresentazione che Plutarco qui propone di Alessandro e quella che emerge dalla *Vita*; dal momento che, come ha ricordato ultimamente Luisa Prandi, con una dettagliata e puntuale analisi dei passi rilevanti<sup>26</sup>, i punti di contatto fra i due testi, per quanto riguarda gli aspetti che abbiamo prima evidenziati, sono veramente scarsi. In particolare, pur non essendo del tutto assente nella *Vita* quello che la Prandi chiama «il progetto geopolitico», esso vi si riduce all'orientamento verso una fusione macedone-persiana (matrimonio con Rossane, educazione macedone a un gruppo scelto di nobili persiani, matrimoni misti di Susa), mentre manca del tutto il programma di civilizzazione che Alessandro avrebbe avuto nei confronti delle popolazioni barbare; per non parlare delle idealità cosmopolitiche *ante litteram* stoicizzanti.

Devo dire però che questa scarsa corrispondenza – che non implica, beninteso, vere e proprie contraddizioni, ma piuttosto diversità di sottolineature, ed eventualmente deliberate omissioni – non mi pare un problema grave; e che non è necessario far ricorso a ipotesi più o meno circolari per spiegarla, o addirittura a quella estrema dell'espunzione degli opuscoli dal *corpus* plutarco. Il problema si può in effetti risolvere semplicemente facendo riferimento alla diversa natura dei testi, ovvero ai diversi contesti per i quali essi sono stati costruiti<sup>27</sup>. La *Vita* aveva prima di tutto l'obiettivo di indagare e ricostruire il carattere del re, districandolo dalla congerie di notizie che se ne tramandavano, e specialmente dalla grandezza stessa delle imprese compiute, che paradossalmente oscuravano i dati della psicologia

<sup>25</sup> Da un riesame completo della documentazione disponibile, del resto, si vede che Plutarco ha intrattenuto stretti rapporti di collaborazione con i Flavi, compreso Domiziano, in particolare per quanto riguarda la tutela del santuario di Delfi: vd. Stadter 2004.

<sup>26</sup> Prandi 2000.

<sup>27</sup> Badian 1958a, 437: «semplicemente diverse esigenze dei due generi» (che è riduttivo).

individuale del conquistatore: tutto ciò è spiegato in modo sintetico ma chiaro nel suo capitolo introduttivo, che non a caso è assurto indebitamente – grazie alla famosa mezza frase οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους – a simbolo di una contrapposizione fra “storia” e “biografia” che in realtà deve essere quanto meno molto sfumata<sup>28</sup>. Plutarco non si sentiva impegnato in questa sede a tracciare un bilancio complessivo dell’opera di Alessandro, e del suo significato per la storia universale. Negli opuscoli la situazione è ben diversa. Anche a prescindere dal loro carattere epidittico – cioè dal loro configurarsi come conferenze destinate ad un pubblico certamente colto, ma non preparato ad esposizioni lunghe, minuziose, e documentate – è evidente che qui siamo di fronte ad una riflessione complessiva sul personaggio e sul suo operato, sviluppata alla luce dell’interrogativo fondamentale: virtù o fortuna? All’interno di questa prospettiva Plutarco si sentì sollecitato, e autorizzato, a proporre il tema della “filosoficità” di Alessandro, e a valorizzare in questa prospettiva – al limite anche forzando i dati di cui disponeva – elementi della tradizione su Alessandro, ai quali, anche se tecnicamente “storici”, nessuno aveva fino ad allora dato il giusto rilievo. Lo spingevano in questa direzione le motivazioni ideologiche e il patriottismo politico-culturale di cui abbiamo detto, che lo indussero anche ad uno sforzo di modernizzazione del concetto di παιδεία, che egli dilata molto energicamente, proiettandola inoltre molto indietro nel tempo. È vero che Isocrate aveva già negato il carattere genetico – e dunque necessariamente ellenico – della παιδεία, sottolineandone viceversa la dominante dimensione culturale – e dunque l’estensibilità a chiunque fosse interessato ad acquisirla. Ma nessuno, a quanto pare, aveva pensato di interpretare la conquista di Alessandro come strumento per la diffusione della παιδεία, per non dire come programma di “ellenizzazione” generalizzata, necessaria premessa per la realizzazione di un progetto cosmopolitico. Non si riflette abbastanza sulla circostanza che di un’idea come questa, ben diversa da quella già ricordata della necessità di una fusione tra Persiani e Macedoni, per la quale viceversa la tradizione è ricca e risale certamente allo stesso Alessandro<sup>29</sup>, non c’è altra traccia che il passo del *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* di Plutarco.

Dicendo questo non intendo sottrarmi troppo a buon mercato ad una discussione critica sulle suggestioni che nella costruzione di questo suo quadro di Alessandro Plutarco può avere ricevuto da scrittori a lui ben noti (e anche spesso citati): come Onesicrito, al quale sarebbe dovuta l’idea di Alessandro come “filosofo in armi”, o Callistene, fondamentale per l’elabo-

<sup>28</sup> Vd. Desideri 1995a [*infra*, saggio n. XIV]; per una nuova lettura di questo passo (in funzione delle esigenze della coppia Alessandro-Cesare) vd. ora Pelling 2002, 220-221.

<sup>29</sup> Vd. Arr. *An.* 4.7.4-5; 4.9.9 (col commento di Sisti – Zambrini 2004, *ad ll.*).

razione della trasfigurazione eroica del sovrano macedone, o infine, e soprattutto, Eratostene. A quest'ultimo, come sappiamo meglio da Strabone che con lui polemizza<sup>30</sup>, risaliva l'apprezzamento per il rifiuto opposto da Alessandro al consiglio datogli dal maestro Aristotele di «trattare i Greci come amici e i barbari come nemici»; «era meglio», diceva Eratostene, «prendere come criterio di distinzione la virtù (ἀρετή) e la malvagità (κακία): infatti molti dei Greci sono malvagi, e molti dei barbari educati (ἀστέιους), come ad esempio gli Indiani e gli Ariani, e inoltre i Romani e i Cartaginesi, che hanno delle istituzioni politiche splendide» (1.4.9). È notevole che Plutarco, il quale fa chiaramente riferimento allo stesso episodio di storia culturale, non menzioni in questa circostanza Eratostene, peraltro citato più avanti (330A) in contesto affine, come autore della notizia secondo la quale Alessandro «portava una veste che mescolava un po' della foggia persiana e un po' di quella macedone». È azzardato avanzare delle ipotesi sul motivo dell'omissione di una citazione, specialmente in un autore antico; ma in questo caso proprio il confronto, e la constatazione delle varianti, fra il passo di Strabone e il nostro potrebbe far apparire plausibile che Plutarco l'abbia omessa per la consapevolezza di avere troppo liberamente reinterpretato il passo di Eratostene, in modo da adattarlo alle sue esigenze argomentative. Quello che voglio dire è che sarebbe fare un torto a Plutarco, uomo di sconfinata letture e di alto spessore culturale, misconoscere quanto egli debba a scrittori grandi e piccoli, dei più vari interessi e generi letterari, della lunga e gloriosa tradizione greca (e in parte anche romana); ma sarebbe fargliene uno ancora maggiore ridurlo a semplice portavoce e ripetitore di idee altrui, magari, in caso di variazioni sensibili rispetto al “modello” – come succede anche nel caso degli opuscoli di cui stiamo parlando – adducendo come spiegazione una generica amplificazione retorica, della quale non varrebbe la pena di indagare le motivazioni e le finalità.

La personalità e le imprese di Alessandro, e l'impatto – politico, sociale, intellettuale – che avevano esercitato sulla storia successiva, si erano fin dall'inizio accompagnate ad una riflessione sul personaggio, che nelle forme più varie aveva poi contrappuntato la vicenda ideologica e culturale delle epoche successive dell'ellenismo. Questa fortuna non era venuta meno con l'emergere di Roma sulla scena politica del Mediterraneo, assumendo nuove configurazioni e nuove valenze ideologiche: il già citato *excursus* del IX libro di Livio è una prova della sua vitalità e del suo carattere di *signum contradictionis*; essa continuava nella prima età imperiale e sarebbe durata

<sup>30</sup> Su questa polemica vd. Desideri 1998a, 923 sg. [*supra*, saggio n. II].

ancora a lungo<sup>31</sup>. Molti indizi inducono a pensare che quella dei Flavi e di Traiano sia stata, per vari motivi, un'epoca in cui il ripensamento di questa figura (che più in generale terrà la scena, non sempre come protagonista positivo, per tutto il II secolo) ha assunto dei caratteri di novità particolarmente significativi<sup>32</sup>. Mi limiterò a ricordare che un intellettuale greco coetaneo di Plutarco, e a lui per molti aspetti simile, Dione di Prusa<sup>33</sup>, dedica ampio spazio alla figura di Alessandro, specialmente in quanto possibile punto di riferimento, non necessariamente positivo, per la costruzione di un modello di comportamento regale. In effetti, mentre nel primo dei quattro *Discorsi sulla regalità* – scritti per l'imperatore (almeno in un caso certamente Traiano), e probabilmente pronunciati prima davanti a lui – Alessandro ha un ruolo significativo in sede proemiale<sup>34</sup>, in altri due figura addirittura come protagonista. In un caso (il *Discorso* 4) il personaggio rappresenta propriamente un modello di re, per così dire, in costruzione, oggetto di un processo di “edificazione” da parte di Diogene in una sorta di libera ricostruzione del celebre incontro fra il re e il filosofo; in un altro caso (il *Discorso* 2), che è pure strutturato come un dialogo nel quale Alessandro è protagonista, questa volta con il padre Filippo, il futuro re dimostra le sue buone qualità di interprete di Omero, che per il padre è una sorta di prova della sua attitudine a regnare<sup>35</sup>. In nessuno di questi testi comunque compare la tematica del re civilizzatore che si ritrova in Plutarco. Né si può dire che questa tematica sia presente una o due generazioni più tardi, non dico nell'*Anabasi* di Arriano – un'opera che si prefigge, come è dichiarato apertamente nel capitolo finale (7.28), una rivalutazione della personalità di Alessandro in una prospettiva essenzialmente biografica<sup>36</sup> – ma nell'*A Roma* di Elio Aristide, dove l'amplissima sezione del confronto tra gli imperi avrebbe potuto e dovuto lasciare spazio ad un argomento come questo. Qui l'impero di Alessandro è senz'altro dichiarato una non esistenza – a causa naturalmente della morte prematura del re – e si nega che esso abbia mai prodotto leggi per i vari popoli, per non parlare di strutture militari, finanziarie, amministrative (24-26); la divergenza rispetto alla prospettiva

<sup>31</sup> Non è possibile fare qui una ricognizione anche sommaria della bibliografia su un tema come questo; mi limito a segnalare la più recente messa a punto a me nota, quella di Sisti – Zambrini 2004, 660.

<sup>32</sup> Vd. Zecchini 1984.

<sup>33</sup> Per una sintetica rilevazione di somiglianze e differenze fra i due grandi protagonisti della «prima generazione della rinascenza greca» nell'Impero (Stadter in Stadter – Van der Stockt 2002, 3) vd. ora Desideri 2005b.

<sup>34</sup> 1.1-3.

<sup>35</sup> Per una riconsiderazione di questi discorsi vd. Desideri 2007b (e ora Desideri 2010, 24 sgg. [*infra*, saggio n. X]).

<sup>36</sup> Vd. il commento *ad l.* di Sisti – Zambrini 2004.

dei passi sopra considerati del primo degli opuscoli plutarchei non potrebbe essere più netta. Viceversa Elio Aristide sembra farsi eco delle riflessioni del *De fortuna Romanorum* quando, subito dopo, ricorda gli eventi che seguirono alla morte di Alessandro: «i Macedoni si scissero subito in innumerevoli fazioni... e non furono in grado di governare neppure il loro paese...; si potrebbe dire che i Macedoni non regnavano in Macedonia, ma dove potevano...; un tale stato di cose non potrebbe definirsi stato piratico piuttosto che regno?» (27).

Essendo tornati, per così dire, al punto di partenza, è evidente che bisogna rapidamente chiudere. Il fatto di definire i tre testi che abbiamo esaminato dei discorsi epidittici non esime dalla necessità di fare i conti con le idee che vi troviamo espresse; specialmente quando aprono prospettive di interpretazione storica suscettibili di tradursi in grandi “scoperte” storiografiche: è bene non dimenticare che il passo del *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* ha giocato un ruolo importante sia nell’*Alessandro* che nell’*Ellenismo* del Droysen<sup>37</sup>. Certamente Plutarco non parlava (e scriveva) per Droysen; ma è da ritenere che, nell’ordinare le sue idee su Roma e su Alessandro, intendesse sottoporre al suo autorevole pubblico contemporaneo non una ricostruzione storica, ma una proposta per il futuro basata su una riflessione su momenti importanti di una storia originariamente separata, che a un certo punto era diventata comune per i Greci e i Romani. Visto che la fortuna aveva risparmiato ai Romani uno sforzo sanguinoso per aver ragione di Alessandro – che peraltro forse avrebbe vinto lui – non era forse opportuno che i Romani riprendessero e portassero a termine il programma cosmopolitico di Alessandro? Forse quel programma non era mai esistito; ma certo Alessandro era il personaggio della storia greca che più plausibilmente poteva a posteriori additarlo ai Romani.

<sup>37</sup> Droysen 1935 (1833), 533 sgg. (specialmente per il tema della fusione dei popoli). Sulla presenza dei passi plutarchei, oltre che arrianei, nell’impianto della *Geschichte Alexanders des Grossen* e della *Geschichte der Diadochen* (1836) di Droysen vd. Préaux 1965, 133 sgg. (a 136 si parla di un «Plutarco colato in uno stampo hegeliano»); Canfora 1987, 45 sg.; Calderone 1998, 41 sgg. Naturalmente ha ragione chi ricorda che questa «visione di una ‘colonizzazione civilizzatrice’ è stata a lungo dominante grazie all’influenza della storiografia coloniale dell’epoca contemporanea» (Briant 1998, 309).

IL MITO DI ALESSANDRO  
IN PLUTARCO E DIONE \*

La figura di Alessandro ha giocato sempre un ruolo importante nella storia dei rapporti politico-culturali fra Roma e il mondo ellenistico. È difficile dire più precisamente quando, ma certo in epoca contemporanea o di poco successiva al passaggio dei Romani in Asia nel corso della guerra contro Antioco III, appare storicamente documentata in ambito microasiatico l'idea di un originario atto di sottomissione della potente repubblica italica al gran re macedone. Lo storico Memnone di Eraclea Pontica, vissuto con tutta probabilità in età adrianea, ma che riaccorpava nella storia della sua città spezzoni di precedenti storici cittadini, dichiara in effetti che «i Romani inviarono una corona d'oro del peso di parecchi talenti ad Alessandro che si accingeva a passare in Asia, ed aveva scritto loro di usare la forza, se erano in grado di governare, oppure di cedere ai più forti»<sup>1</sup>. La notizia è contenuta in un *excursus* sulla storia di Roma occasionato appunto dal passaggio dei Romani in Asia, composto originariamente poco dopo la fine del regno di Macedonia da un precedente storico locale di Eraclea (forse un Domizio Callistrato) che aveva vissuto gli eventi nei quali la città era stata coinvolta nel corso delle operazioni militari e diplomatiche romane in quella guerra. La notizia stessa è probabilmente connessa – se non addirittura riconducibile – a quella che era contenuta, testimone Plinio il Vecchio, nell'opera dell'alessandrografo Clitarco, il quale aveva affermato che i Romani avevano inviato un'ambasceria ad Alessandro<sup>2</sup>: anche in questo caso si deve pensare – nonostante la stringatezza di Plinio – che siamo di fronte ad una testimonianza del riconoscimento da parte romana della superiorità del re macedone, specialmente se questa ambasceria dovesse essere interpretata come una risposta alla lettera, inviata ai Romani da Alessandro, nella quale il re si lamentava con loro, apparentemente dell'attività piratica svolta nel Tirreno dagli Anziati (questa lettera è menzionata da Strabone, insieme ad un'altra

\* S. Bussi – D. Foraboschi (edd.), *Roma e l'eredità ellenistica* (Atti del Convegno Internazionale, Milano, Università Statale, 14-16 gennaio 2009), Pisa-Roma 2010, 19-31.

<sup>1</sup> *FGrHist* 434, c. 18.2 (sulla sezione romana di Memnone vd. Santangelo 2004; Dueck 2006, 50-58; Yarrow 2006, 138-152 e *passim*; Desideri 2007a).

<sup>2</sup> *N.H.* 3.57: *Theophrastus, qui primus externorum aliqua de Romanis diligentius scripsit – nam Theopompus, ante quem nemo mentionem habuit, urbem dumtaxat a Gallis captam dixit, Clitarco<h>us, ab eo proximus, legationem tantum ad Alexandrum missam...* (= *FGrHist* 137 F 31).

che ai Romani avrebbe più tardi indirizzato per lo stesso motivo il re Demetrio Poliorcete<sup>3</sup>). Se si trattasse dei due tempi – lettera seguita da ambasceria (ed eventualmente donativo) – di un unico episodio, al quale alludano in modi diversi tutte e tre le testimonianze che abbiamo richiamato (uno storico locale eracleota in Memnone, Clitarco in Plinio, uno storico non identificato in Strabone), i Romani avrebbero fatto atto di sottomissione ad Alessandro prima ancora che il re macedone iniziasse la sua spettacolare spedizione contro i Persiani<sup>4</sup>. Tuttavia la notizia clitarchea potrebbe anche essere identificabile con quella di un'altra ambasceria romana ad Alessandro<sup>5</sup>, quella che i Romani, insieme a tante altre popolazioni dell'Oriente e dell'Occidente, avrebbero inviato al re a Babilonia alla vigilia della sua morte. Arriano, che ce la trasmette attribuendola agli alessandrografi Aristo e Asclepiade, sottolinea espressamente, manifestando dubbi sulla sua attendibilità, che essa è attestata solo da scrittori greci<sup>6</sup>; e lo stesso vale anche per la prima ambasceria di cui abbiamo parlato: ma ci si dovrebbe proprio meravigliare che fonti romane, inevitabilmente molto più tarde, tacessero completamente su uno (o due) episodi così disdicevoli per il prestigio romano?<sup>7</sup>

In ogni caso il tema della superiorità di Alessandro, fondatore di un impero universale anche se effimero, deve essere rimasto nell'ultimo secolo della repubblica un punto di riferimento significativo della resistenza ideologica greca all'impero di Roma. I Romani hanno voluto a un certo momento

<sup>3</sup> Str. 5.3-5: forse la lettera di Alessandro era menzionata in quella di Demetrio Poliorcete, nella quale è contenuta in modo più chiaro la motivazione della lamentela (διόπερ καὶ Ἀλέξανδρος πρότερον ἐγκαλῶν ἐπέστειλε, καὶ Δημήτριος ὕστερον, τοὺς ἀλόντας τῶν ληστῶν ἀναπέμπων τοῖς Ῥωμαίοις, χαρίζεσθαι μὲν αὐτοῖς ἔφη τὰ σώματα διὰ τὴν πρὸς τοὺς Ἑλλήνας συγγένειαν, οὐκ ἀξιούν δὲ τοὺς αὐτοὺς ἀνδρας στρατηγεῖν τε ἅμα τῆς Ἰταλίας καὶ ληστήρια ἐκπέμπειν, καὶ ἐν μὲν τῇ ἀγορᾷ Διοσκοῦρων ἱερὸν ἰδρυσαμένους τιμᾶν οὓς πάντες σωτήρας ὀνομάζουσιν, εἰς δὲ τὴν Ἑλλάδα πέμπειν τὴν ἐκείνων πατρίδα τοὺς λεηλατήσοντας. ἔπαυσαν δ' αὐτοὺς Ῥωμαῖοι τῆς τοιαύτης ἐπιτηδεύσεως).

<sup>4</sup> Così anche nel *Romanzo di Alessandro* dello pseudo Callistene (ed. Kroll 1926, 26-27): vd. Janke 1963, 17-20.

<sup>5</sup> Per una discussione sul punto che le ambascerie siano due o una vd. Prandi 1996, 30-31 (favorevole alla distinzione).

<sup>6</sup> οὔτε τις Ῥωμαίων ὑπὲρ τῆς πρεσβείας ταύτης ὡς παρὰ Ἀλέξανδρον σταλείσης μνήμην τινὰ ἐποιήσατο (An. 7.15.6).

<sup>7</sup> Plinio, in ogni caso, non mette minimamente in dubbio l'attendibilità della notizia clitarchea. È difficile collocare storiograficamente la notizia plutarchea (con la quale è ovviamente collegato l'*excursus* anti-alessandrèo di Livio) secondo la quale nel celebre discorso con cui convinse il senato a non accettare le offerte di pace di Pirro Appio Claudio Cieco avrebbe fatto riferimento al πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους θρυλούμενος ἀεὶ λόγος che, «se Alessandro Magno fosse passato in Italia e si fosse scontrato con noi giovani e con i nostri padri nel fiore dell'età, non se ne esalerebbe ora l'invincibilità» (*Pyrrh.* 19.1).



mettere espressamente in discussione questa idea, allo stesso modo in cui cercarono di liberarsi di quella del discepolato pitagorico di Numa, diventata ormai tanto ingombrante per l'onore 'nazionale' quanto era stata un tempo gratificante. Lo prova in maniera decisiva il celebre *excursus* del nono libro degli *Ab urbe condita* occasionato dal racconto di un episodio della seconda guerra sannitica coevo alla spedizione di Alessandro, in cui Livio contesta l'opinione dei «più superficiali tra i Greci, fautori della gloria dei Parti e nemici del nome di Roma, i quali continuano a ripetere che il popolo romano non avrebbe potuto sostenere la potenza del nome di Alessandro; che – continua Livio – non credo fosse loro noto neppure per sentito dire»<sup>8</sup>. Non è necessario qui ripercorrere gli argomenti con i quali Livio confuta puntigliosamente la teoria 'controfattuale' di chi sosteneva che se Alessandro fosse passato con un esercito in Italia – dando corso ai suoi famosi progetti occidentali – i Romani sarebbero stati sconfitti, e avrebbero dovuto rinunciare ai loro sogni imperiali. Più interessante sarà in questa sede osservare che a quella data – e forse da parecchio tempo<sup>9</sup> – con buona pace delle preoccupazioni nazionalistiche di Livio Alessandro era in realtà diventato per i maggiori generali romani, da Pompeo a Cesare ad Antonio, non solo un modello insuperato di capacità strategica e di volontà di conquista, ma anche l'emblema di un progetto politico: l'*imitatio Alexandri* comprendeva in sé anche l'ambizione, e quasi l'ostentazione, di un potere personale illimitato, incompatibile col sistema politico repubblicano<sup>10</sup>. Questo provocava nei sostenitori del tradizionale Stato aristocratico una resistenza tenace, che sul piano dell'uso delle rappresentazioni simboliche si esprimeva nella ripresa di temi anti-alessandrèi da sempre ampiamente presenti in una cospicua tradizione filosofica e diatribica greca – propria specialmente dello stoicismo e del cinismo – che avevano puntato il dito contro una serie di aspetti fortemente negativi del carattere del re, a partire dal τῦφος, l'arroganza e la prepotenza<sup>11</sup>. È così che ad esempio Cicerone in una lettera ad Attico del

<sup>8</sup> Liv. 9.18.6; rinuncio senz'altro a fornire una bibliografia su questo passo tanto studiato, limitandomi a rinviare a quella, relativa agli studi più recenti, raccolta in Muccioli 2007, n. 3.

<sup>9</sup> Dall'aneddoto, presente in Livio (35.15.5 sgg.), dell'incontro fra Scipione e Annibale ad Efeso, e del relativo scambio di battute sul miglior generale, si potrebbe ricavare che già Scipione Africano nutriva ammirazione per Alessandro: che fosse per lui una specie di modello politico pensa Heuss 1954, 80, che ne parla come di un «römischen Alexander» (vd. anche Grilli 1984, 148 sg.; dubbi in Weippert 1972, 38-55).

<sup>10</sup> Kühnen 2005; Grilli 1984, 149, sottolinea come si tratti di un elemento presente anch'esso (pur se in forma polemica) nell'*excursus* liviano.

<sup>11</sup> La bibliografia essenziale in Desideri 1978, 336 n. 8. Fears 1974 ha messo in dubbio (sulla scorta di Badian 1958b) che la media Stoa avesse un orientamento ostile nei confronti di Alessandro; ma è certo che il quadro negativo che il cinismo e la Stoa antica ne avevano

maggio 45 denunciava le aspirazioni regali di Cesare richiamando l'esempio deterrente di Alessandro, «quel famoso discepolo di Aristotele di altissimo ingegno e somma moderazione, il quale, dopo che fu nominato re, diventò superbo, crudele e smodato»<sup>12</sup>. E da questo momento in poi, col progressivo affermarsi del potere personale a Roma, Alessandro divenne una controversa figura ideologica, modello da una parte dell'imperatore ἀὐτοκράτωρ nella sua veste di comandante vittorioso e conquistatore di popoli, e dall'altra simbolo della perversione e dei vizi che inevitabilmente si accompagnano ad un potere privo di controllo<sup>13</sup>; senza che per questo venisse meno del tutto, per i Greci dell'impero, la dimensione 'nazionale' di un Alessandro sentito come porta-bandiera della loro passata grandezza politica, eventualmente anche in funzione anti-romana: un fatto che probabilmente basta a spiegare, ancora nel II secolo, la sua rilevanza nel contesto neo-sofistico, o persino, sul piano alto della letteratura storiografica, la stessa *Anabasi* di Arriano.

Gli Alessandri di Plutarco e Dione, due greci pressappoco contemporanei che hanno numerosi punti di contatto fra di loro, ma che sono anche caratterizzati da profili intellettuali molto diversi<sup>14</sup>, rappresentano bene questa varietà di sfaccettature del personaggio nel periodo che va dall'età dei Flavi all'impero di Traiano. Tra i due, è probabile che il primo a cimentarsi con il personaggio di Alessandro sia stato il beota Plutarco, che sembra aver scritto in giovinezza (attorno all'80, se non già nei primi anni 60)<sup>15</sup> il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, il più importante dei suoi testi che hanno a che vedere con questa tematica; mentre la *Vita di Alessandro* risale presumibilmente all'epoca di Traiano. Nell'opuscolo si discetta sul punto se il successo del re macedone sia stato opera della fortuna o della virtù: allo stesso modo in cui, in un altro opuscolo, il *De fortuna Romanorum*, si tratta della natura del successo romano. Data l'ottica fortemente filo-alessandrèa in cui l'opuscolo è composto – il re è presentato come una figura esemplare di re-

proposto è sopravvissuto fino all'età imperiale: sarebbe impossibile spiegare altrimenti l'Alessandro del 4 *Sulla regalità* di Dione (che infatti il Fears ignora).

<sup>12</sup> Cic., *ad Att.* 13.28.3 (con le riflessioni di Grilli 1984, 150 sgg.); per l'orientamento prevalentemente anti-alessandrèo della pubblicistica di età augustea vd. Rohr Vio 2000, 84 e n. 229.

<sup>13</sup> Da quest'ultimo punto di vista particolarmente significativi la maggior parte dei riferimenti di Seneca, il cui giudizio complessivo su Alessandro resta comunque contraddittorio (Lassandro 1984; Mossé 2003, 183-184).

<sup>14</sup> Per una messa a fuoco del parallelismo fra le due esperienze culturali vd. ora Pernot 2007 (dove l'interesse per Alessandro è il primo dei temi che accomunano Plutarco e Dione).

<sup>15</sup> Questa è l'opinione di Jones 1971, 14, 67-68, 135; Ziegler 1965, 103 lo data attorno all'80.

filosofo di stampo platonico<sup>16</sup> – c'è da ritenere che alla base di esso vi sia l'intento di proteggere il personaggio dalle critiche di una produzione diatribica che, in quanto recepita in ambito romano, rischiava di screditare in modo inaccettabile per il mondo greco uno dei suoi esponenti più significativi. Quanto alla più tarda biografia, il fatto che, all'interno del sistema delle *Vite parallele*, la figura di Alessandro sia affiancata a quella di Cesare conferma che Plutarco sentiva il re macedone come una personalità di tale rilievo da poter essere degnamente messa a confronto con quella del fondatore dell'impero; c'è però, come vedremo, il problema di capire le ragioni della presenza in essa di riserve consistenti sui suoi comportamenti umani e anche politici. Per entrambi gli scritti vale in ogni caso il principio che essi non rivelano alcuna connessione esplicita con contesti politico-culturali riconoscibili del tempo in cui Plutarco è vissuto: in particolare nessuna menzione o allusione ad imperatori o personaggi di rilievo della corte, che ne possano consentire una lettura meglio contestualizzata dal punto di vista storico. Per quanto riguarda invece Dione, originario di Prusa di Bitinia, è più che probabile che si possano istituire connessioni fra gli scritti di argomento alessandrò e i rapporti intrattenuti dall'autore con gli imperatori Domiziano e Traiano. È legittimo ipotizzare che l'intellettuale asiatico, per il quale Alessandro ha una valenza solo ed esclusivamente politico-ideologica<sup>17</sup>, abbia iniziato ad utilizzare questa figura in contesto diatribico nel finale del regno di Domiziano, e specialmente a partire dal provvedimento di espulsione da lui subito da parte dell'imperatore-tiranno, che lo costrinse ad una vita di peregrinazione e di stenti; e che l'abbia poi ripresa, modificandone consistentemente i caratteri, quando subentrò un imperatore come Traiano, che nella sua qualità di conquistatore di popoli fece dell'*imitatio Alexandri*, molto più dei suoi predecessori, un punto di riferimento importante della propria autorappresentazione simbolica<sup>18</sup>. È da

<sup>16</sup> Per i connotati politico-ideologici di questa rappresentazione vd. Desideri 2005c, 11-13 [*supra*, saggio n. IX].

<sup>17</sup> Oltre che in tre dei quattro discorsi *Sulla regalità*, Alessandro è menzionato in modo significativo solo nel discorso *Sul demone* (25.6): Alessandro è visto come «demone» dei Macedoni, che con la conquista dell'impero persiano ne fece gli uomini insieme più ricchi e più poveri del mondo, in quanto «donò loro l'Egitto e Babilonia e Susa ed Ecbatana, ma tolse Ege e Pella e Dio»: l'ambivalenza di questo giudizio richiama evidentemente quella del 4 *Sulla regalità* (vd. oltre). La *Suda* attribuisce a Dione anche otto libri *Sulle virtù di Alessandro* che non si sono conservati, ma nulla lascia pensare che il lavoro fosse finalizzato ad altro che alla composizione dei discorsi *Sulla regalità* (Moles 1990, 363; su quest'opera vd. soprattutto Brancacci 1986, 245-263).

<sup>18</sup> Vd. Kühnen 2005, 37 e 189 (documentazione numismatica); 191-193 (monumentale); 193-200 (letteraria).

questa complessa vicenda personale che nascono a mio parere i quattro λόγοι *Sulla regalità* (*Περὶ βασιλείας*) che compaiono in testa al *corpus* dioneo<sup>19</sup>, da considerare il frutto delle riflessioni dell'autore sull'istituzione monarchica. Alessandro, presente peraltro anche in apertura del I discorso, giuoca un ruolo determinante all'interno del II e del IV, in quanto protagonista rispettivamente di uno scambio di idee col padre Filippo sul tema dell'uso di Omero come strumento principe di formazione del buon re, e di una drammatica discussione con Diogene, il fondatore del cinismo, su come sia possibile distinguere un re da un tiranno: in questo secondo discorso in realtà il vero protagonista è un Diogene sarcastico fustigatore del giovane e presuntuoso principe.

In estrema sintesi, e anticipando i risultati dell'indagine più analitica che andremo ora a svolgere, si potrebbe dire che Dione raccoglie le fila della lunga tradizione diatribica sui difetti e le virtù di Alessandro, tematizzandola specificamente sul problema delle qualità necessarie al re, e ponendo la questione dell'opportunità, o meglio della necessità, che l'esercizio del potere di cui l'imperatore romano è depositario sia in qualche modo legittimato dall'apprezzamento del filosofo, che per definizione è greco; mentre Plutarco, al quale è sostanzialmente estranea questa problematica, da una parte rievoca storicamente (nella *Vita*) le gesta del gran re macedone – non senza evidenziare anche i limiti della sua personalità – e dall'altra pretende (nel *De fortuna*) che fosse sotteso alla sua impresa un progetto politico-culturale che andava ben al di là dell'impresa militare, quello di realizzare in terra un'unità fra tutti gli uomini: un progetto suscettibile di porsi ancora al tempo dello stesso Plutarco come obiettivo valido per l'impero romano. Se insomma Dione usa Alessandro come punto di riferimento per un discorso sulle condizioni che si richiedono per poter legittimamente esercitare un potere autocratico – in una prospettiva per così dire interna all'organizzazione politica dell'impero – Plutarco lo usa invece in una prospettiva di valorizzazione delle responsabilità culturali che a quella struttura politica incombono nei confronti dei popoli sui quali ha esteso il suo dominio; in entrambi i casi, comunque, sembra presente l'intento di sottolineare l'importanza della componente greca nella compagine dell'impero. Bisognerebbe poi anche aggiungere, ai fini di una definizione più corretta dei connotati specifici delle modalità comunicative proprie dei due intellettuali, che l'Alessandro di Dione è un personaggio che ha poco di storico, nel senso che è sistematicamente funzionalizzato alle esigenze del discorso educativo, o

<sup>19</sup> Sul significato e le modalità della loro trasmissione all'interno del *corpus* vd. ora Menchelli 2008.

didascalico, nel quale è inserito<sup>20</sup>; mentre in quello di Plutarco la dimensione storica è costantemente rispettata, almeno nelle intenzioni dell'autore, nella *Vita* non meno che nel *De fortuna*, anche se nell'opuscolo Plutarco sviluppa una riflessione di natura generale sul significato storico-universale dell'azione del re, che come tale tende ad essere svincolata dalle procedure tipiche del discorso storiografico (prima di tutto dall'obbligo di produrre una documentazione che possa puntualmente sostenerla). Né è forse un caso che proprio a proposito di Alessandro lo storico-biografo si sia lasciato indurre a formulare all'inizio della *Vita* la celebre tesi di una distinzione, o addirittura opposizione, fra storiografia e biografia – οὔτε γὰρ ἱστορίας γράφομεν, ἀλλὰ βίους – che a mio parere non dovrebbe essere estrapolata dal contesto in cui è formulata per assurgere a principio generale di contrapposizione quasi fra due diversi generi letterari<sup>21</sup>: Plutarco vuol solo dire che nel caso di Alessandro, la grandezza e la quantità delle imprese è tale che paradossalmente costituisce un ostacolo alla percezione dei caratteri più autentici della sua personalità. Ma in questa sede tale questione potrà essere lasciata da parte<sup>22</sup>.

Per venire dunque all'Alessandro di Dione, nei quattro discorsi *Sulla regalità* l'autore adempie a una funzione di 'consigliere del principe', al quale viene spiegata la natura del potere e le qualità che sono necessarie per esercitarlo<sup>23</sup>: essi si articolano in due sottogruppi, quello (comprendente i discorsi 1 e 3) delle allocuzioni dirette all'imperatore Traiano<sup>24</sup>, e quello delle libere rievocazioni di pretesi dialoghi storici (il 2 e il 4): naturalmente non è escluso che anche questi dialoghi con cornice narrativa – o almeno il primo di essi – possano essere stati recitati o letti di fronte all'imperatore, probabilmente sempre Traiano. Alessandro è il protagonista di questo secondo sottogruppo – in quanto, come si è detto, interlocutore nel 2 del padre

<sup>20</sup> Per questo carattere del discorso dioneo vd. Desideri 1991b.

<sup>21</sup> Per questo vd. ora la voce βίος, che ho scritto per il fasc. 3 del *Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum (LHGL)*, diretto da C. Ampolo e U. Fantasia e coordinato da L. Porciani.

<sup>22</sup> Vd. in ogni caso Desideri 1995a [*infra*, saggio n. XIV].

<sup>23</sup> Per un ripensamento di questi discorsi (e un confronto con la bibliografia più significativa dell'ultimo trentennio) vd. ora Desideri 2012a. Lo studioso che in modo più completo si è confrontato in questo periodo con i discorsi dionei in oggetto è John Moles (vd. Moles 1983b; 1984; 1990). Vd. anche Gangloff 2009.

<sup>24</sup> Avevo ipotizzato (Desideri 1978, 297) che il discorso 3 potesse essere indirizzato a Nerva, ma le osservazioni di Moles 1984 mi hanno indotto a rinunciare a quest'ipotesi; per quanto riguarda il 4, si può pensare che un testo originariamente anti-domiziano (e quindi polemico nei confronti di Alessandro) sia stato almeno in parte riorientato in età traiana: vd. oltre.

Filippo sul tema del «buon re secondo Omero», e nel 4 del «cane» Diogene sulla natura demonica del re, e sulla competenza esclusiva del filosofo nel rivelarla all'uomo destinato ad esercitare quella funzione. Ma il personaggio fa capolino anche nel discorso 1, proprio in apertura e in forma tutt'altro che incidentale: Dione infatti evoca qui il rapporto fra il flautista Timoteo ed Alessandro per confrontarlo con quello, certo molto più appropriato, che Dione stesso intende istituire con l'imperatore Traiano, grazie al discorso che sta ora iniziando<sup>25</sup>. La superiorità di Dione su Timoteo consiste nel fatto che il λόγος di cui il primo è portatore ha capacità molto maggiori della musica con cui si esprime Timoteo nello sviluppare un'azione di tipo educativo<sup>26</sup>; ma d'altra parte – e questo è un punto importante, che apre un'immediata connessione con il tenore del discorso 4 – sarebbe lo stesso carattere di Alessandro, «veemente e impetuoso», ad evidenziare i limiti di un'educazione musicale. Non è infatti pensabile che si potesse trovare un ritmo musicale capace di agire efficacemente su Alessandro, non solo quando si trattava di stimolarlo all'azione – che nel suo caso era un compito anche troppo facile – ma «quando per esempio si crucciava in maniera eccessiva, oltre il giusto e il conveniente, o puniva più severamente di quanto non fosse giusto e lecito, o andava in collera con i suoi stessi amici e compagni, o sprezzava i suoi veri genitori mortali»<sup>27</sup>. Qui è chiaro che Alessandro tende a configurarsi come un re nei confronti del quale l'opera di guida e di orientamento da parte del filosofo è particolarmente difficile, data la sua natura impulsiva, presuntuosa e collerica; dunque se Alessandro è un modello, lo è soprattutto nel senso che rappresenta nel modo più emblematico le difficoltà a cui può andare incontro l'azione educativa del filosofo. Tuttavia bisogna anche sottolineare come in questo contesto l'autorappresentazione di Dione come filosofo educatore sia tutto meno che improntata ad una volontà di affermazione severa e intransigente dell'autonomia del suo ruolo: il tono di Dione è piuttosto ossequioso e dimesso, e mira a disporre il regale ascoltatore alla benevolenza, e alla pazienza verso un discorso del quale viene protestata l'inadeguatezza.

Completamente diversa è la tonalità sulla quale è costruito il dialogo Diogene-Alessandro nel 4 *Sulla regalità*, un discorso che appartiene di pieno diritto al complesso dei *Diogenici*, cioè quella serie di λόγοι nei quali si deve riconoscere a mio parere il frutto della resistenza dionea alla persecuzione di Domiziano al tempo dell'esilio. Questo esilio e questa resistenza sono al centro della ricostruzione della vita di Dione scritta da Filostrato

<sup>25</sup> Vd. Moles 1990, 305 sgg.

<sup>26</sup> Dio 1.1-8.

<sup>27</sup> Dio 1.7.

nelle *Vitae sophistarum*<sup>28</sup>, e lo stesso Dione vi allude in più luoghi della sua opera, in particolare laddove afferma: «non mi sono piegato di fronte a lui (sc. Domiziano) né ho cercato di ammansire la sua ostilità, ma l'ho attaccato senza mezzi termini e non ho aspettato oggi a denunciare anche per scritto le sue colpe: allora ho parlato e scritto, e questi discorsi e questi scritti oggi si trovano dappertutto»<sup>29</sup>. Nei *Diogenici* dunque Dione ricostruisce momenti della vita e della predicazione del fondatore del cinismo, rievocando le sue invettive contro il sistema di valori falso sul quale si basa la convivenza fra gli uomini, e in particolare nel 6 (il *Diogene, o sulla tirannide*) la sua denuncia del carattere artificioso e violento dell'organizzazione politica, e delle prevaricazioni del potere personale: è il modo in cui Dione dà voce alla sua opposizione, dura anche se coperta dalla metafora, nei confronti di Domiziano, responsabile primo di quel disordine della società umana, del quale l'esilio e l'emarginazione cui Dione è costretto costituiscono l'emblema. Su questo sfondo, il dialogo che costituisce la prima parte del 4 *Sulla regalità* si presenta in realtà come un violento scontro tra l'arroganza del potere espressa da Alessandro e l'inflessibilità morale del filosofo rappresentata da Diogene, il quale con le armi della ragione e del sarcasmo riesce alla fine ad esercitare un'azione educativa nei confronti del giovane re, costretto a riconoscere la necessità di ricorrere a lui per poter apprendere che cosa veramente significa governare gli uomini nel rispetto delle leggi con le quali Zeus regge l'universo. «Irritati pure e sobbalza a quello che dico – dichiara a un tratto provocatoriamente Diogene – e considerami l'uomo più scellerato, insultami di fronte a tutti, e se vuoi trafiggimi con la tua lancia; ma ricordati che solo da me, fra gli uomini, saprai la verità, e da nessun altro potrai saperla, perché tutti sono peggiori di me e più servili»<sup>30</sup>. L'ultima parte del discorso, nella quale i due dialoganti silenziosamente scompaiono, è dedicata in effetti a quella che si potrebbe definire una sintesi dei contenuti dell'insegnamento di Diogene, il cui nucleo fondamentale è che per reggere gli altri è necessario prima di tutto essere in grado di dominare se stessi: attraverso la raffigurazione dei tre dèmoni negativi – dell'avidità, della passione erotica, e dell'ambizione – dai quali il re deve evitare di essere dominato, Diogene-Dione esprime la sua preoccupazione per le degenerazioni alle quali è esposto il potere enorme accumulato nella mani di un solo. E non è forse un caso che manchi nel finale la prevista raffigurazione del dèmone del buon re,

<sup>28</sup> Filostrato nega comunque che ci sia stato un provvedimento imperiale formale (*V.S.* 1.7).

<sup>29</sup> Dio 45.1 (cfr. anche 3.13 e l'allusione di 1.14). Per un più preciso riferimento all'esilio vd. 1.50, 13.1-2, 19.1, e ultimamente Desideri 2007b.

<sup>30</sup> Dio 4.59.

pur annunziata<sup>31</sup>: è come se in realtà questo discorso fosse stato composto, come gli altri *Diogenici*, al tempo di Domiziano, e non sia stato poi possibile a Dione rielaborarlo al punto da renderlo utilizzabile nella nuova temperie culturale inaugurata da Nerva e poi stabilizzata da Traiano.

Questa operazione di riciclaggio della figura di Alessandro è invece quella che ci si presenta realizzata nel 2 *Sulla regalità*. Questo discorso, costituito da un dialogo fra Alessandro e il padre Filippo, nel quale peraltro spetta ad Alessandro la parte decisamente più importante, propone ancora un contesto di tipo educativo: Filippo indaga, con domande prudenti (a volte provocatorie), se il figlio si sia formato le idee giuste circa le responsabilità e i doveri del re, grazie in particolare ad una corretta lettura di Omero<sup>32</sup>, e conclude con piena soddisfazione il suo esame rivolgendo un pensiero di riconoscenza al maestro Aristotele. Qui Alessandro è l'emblema dell'allievo diligente e ormai pienamente autonomo, in grado di assumere il ruolo di re al quale è predestinato; ho ipotizzato che la situazione configurata possa rappresentare per così dire un'allegoria di quella nella quale si era trovato Traiano nel breve periodo nel quale aveva rivestito il ruolo di imperatore predestinato, dopo l'adozione da parte di Nerva e prima della di lui morte: situazione riproposta da Dione all'imperatore in forma appunto allegorica, e non senza qualche tratto adulatorio<sup>33</sup>. In ogni caso abbiamo a che fare con un Alessandro che non ha più nulla dell'arroganza del diogenico 4 *Sulla regalità*, e dunque pienamente legittimato all'esercizio del potere: è quello che ci si può aspettare da un intellettuale che si è 'allineato', in un contesto politico-ideologico nel quale l'*imitatio Alexandri* rappresenta ormai, per un imperatore fortemente impegnato in grandi imprese di carattere militare (prima in Dacia e poi in Parthia), un imprescindibile fattore di propaganda<sup>34</sup>. Bisogna tuttavia precisare che in questa adesione di Dione alla parte alessandrèa della mitologia politica traiana – altro discorso si dovrebbe fare a proposito della ideologia 'erculea' – è del tutto assente una legittimazione di quella politica 'imperialistica'. La capacità di comando, e la cura dell'esercito, sono certo presenti tra le qualità che si addicono al buon re in tutti i discorsi *Sulla regalità* – eccettuato naturalmente il 4; ma quella dell'attività militare è regolarmente presentata come una funzione di carattere difensivo, e non

<sup>31</sup> Dio 4.139.

<sup>32</sup> Il riferimento è alla trattatistica sul «buon re secondo Omero» (per cui vd. ad esempio il *Περὶ τοῦ καθ' Ὀμηρον ἀγαθοῦ βασιλείας* di Filodemo, ma anche Dio 1.15: οὐκοῦν λέγωμεν ὑπὲρ τοῦ καθ' Ὀμηρόν τε καὶ τῆ ἀληθείᾳ βασιλείως). Per un'analisi della struttura retorica di questo discorso vd. Fornaro 2003.

<sup>33</sup> Desideri 1978, 316-318.

<sup>34</sup> Hidalgo de la Vega 1998, 1049.



offensivo<sup>35</sup>. Anzi Dione si esprime in termini decisamente critici nei confronti dell'impresa dacica nell'esordio del discorso *Olimpico* (12) – un discorso del resto caratterizzato da una forte impronta pacifistica – quando, rievocando appunto ad Olimpia il suo recente passaggio nel campo romano alla vigilia dell'offensiva, parla di se stesso come di un «pacifico spettatore di guerra, desideroso di vedere uomini che si battono per il dominio e la potenza, contro altri uomini che difendono la loro libertà e la loro patria»<sup>36</sup>. Non si può dire davvero che egli si sia schierato a favore di quella campagna militare, in qualunque modo Traiano avesse ritenuto di poterla giustificare; e la composizione, di cui abbiamo notizia da Filostrato, di un'opera storica sui Geti<sup>37</sup>, di cui si conservano frammenti nel *De origine actibusque Getarum* di Giordane, sembra dare conferma di un interesse non solo etnografico per questo popolo, visto come attivamente impegnato a contrastare, ultimo in Europa insieme ai popoli germanici, la spinta espansionistica romana.

E torniamo all'Alessandro di Plutarco, del quale abbiamo già anticipato la varietà delle configurazioni nei due principali contesti nei quali lo scrittore ha più diffusamente espresso il suo giudizio su di lui, la *Vita* e il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*. Per quanto riguarda l'opuscolo, non posso che richiamarmi a quanto già ebbi a dire qualche anno fa a Firenze in un convegno di tema affine a questo, su “Plutarco e l'età ellenistica”<sup>38</sup>. Alessandro è qui un modello di filosofo, non tanto o non solo nel senso che ha ricevuto dall'insegnamento di Aristotele magnanimità, intelligenza, moderazione, coraggio, ma soprattutto «per le parole che disse, le azioni che compì, l'educazione che impartì (οἷς εἶπεν οἷς ἔπραξεν οἷς ἐπαίδευσε)»: quindi non solo come depositario di virtù personali, ma anche come diffusore di virtù nel mondo da lui conquistato, specialmente nel senso che addomesticò popolazioni barbare, inducendolo al vivere civile, grazie anche alla fondazione di un gran numero di città<sup>39</sup>. Un'azione che secondo Plutarco può essere definita come realizzazione in pratica di quella comunità politica universale che fu poi auspicata dalla *Politeia* dello stoico Zenone: «che noi non viviamo divisi in città e demi, distinti l'un l'altro ognuno da proprie leggi, ma consideriamo tutti gli uomini come appartenenti allo stesso demo e concittadini, e che unica sia la vita e unico il mondo, come se fosse un

<sup>35</sup> Vd. ad esempio 1.27-29; 2.70-72.

<sup>36</sup> Dio 12.20.

<sup>37</sup> V.S. 1.7; il titolo dell'opera doveva essere *Γετικά ἐννόδια*, se, come comunemente si ritiene, la *Suda* attribuisce erroneamente questo titolo allo storico Cassio Dione, anziché al nostro Dione.

<sup>38</sup> Desideri 2005c, 11 sgg. [*supra*, saggio n. IX].

<sup>39</sup> Plut. *Mor.* 328D-329A.

gregge solo che pascola insieme, allevato secondo una legge comune». In questo contesto inoltre Alessandro avrebbe in particolare provveduto, contrariamente a quanto gli aveva suggerito Aristotele, a non «comportarsi con i greci come guida (ἡγεμονικῶς) e con i barbari come padrone (δεσποτικῶς)», facendo tra i suoi amministrati una distinzione non sulla base della diversità delle fogge degli abiti, ma solo sulla base della virtù e della malvagità<sup>40</sup>. È una rappresentazione che, come è stato osservato, attribuisce all'opera di Alessandro finalità politiche complessive che ricordano molto da vicino quelle che a partire almeno dalla tarda repubblica l'ideologia ufficiale romana rivendicava come carattere proprio dell'impero di Roma, e che in particolare avevano contrassegnato la riflessione politica del *De republica* e del *De legibus* di Cicerone. Si deve però notare che qui è decisamente attenuato un elemento molto evidenziato viceversa da parte romana, cioè il momento della conquista, del fatto militare inevitabilmente fondante della civilizzazione politica delle varie popolazioni dell'ecumene; quella di Alessandro è una missione pacifica, che ricorre alla forza solo con coloro che non si riesce a convincere con la ragione. Anche Plutarco, come Dione, non ha simpatia per il militarismo romano, come mostra bene almeno un passo, nel *Confronto fra Licurgo e Numa*, nel quale il re romano è criticato per non aver saputo approfittare dei quarant'anni di pace che egli stesso aveva dato ai Romani per eliminare dalla città lo spirito bellicistico che sempre poi la caratterizzò<sup>41</sup>.

A questa rappresentazione fortemente idealizzata dell'opera di Alessandro non corrisponde, come è stato sempre rilevato, l'ottica nella quale il personaggio è ricostruito nella biografia. Nella sezione iniziale Plutarco si giustifica di raccontare solo per sommi capi la parte della vita del re che concerne le vicende, militari o d'altra natura, più generalmente note col fatto che all'autore interessa soprattutto metterne a fuoco il carattere e la personalità: cosa che, come abbiamo già ricordato, dichiara tipica del βίος, in quanto si differenzia dalla ἱστορία. In realtà poi, come ha giustamente rilevato Luisa Prandi, non si può dire che Plutarco si sia attenuto a questa dichiarazione di principio – in quanto questa *Vita* è piena di elementi caratterizzabili come storici secondo la sua stessa teorizzazione<sup>42</sup> – il che (tra parentesi) fa pensare che egli abbia voluto in questo modo mettere semplicemente le mani avanti rispetto a possibili critiche per la sua rappresentazione poco amichevole del personaggio, piuttosto che fissare dei principi generali. In effetti nella *Vita* sono lasciati cadere, o fortemente ridimensionati, alcuni punti

<sup>40</sup> Plut. *Mor.* 329A-D.

<sup>41</sup> Desideri 2002c [*infra*, saggio n. XI].

<sup>42</sup> Prandi 2000, 382 sgg.

qualificanti dell’Alessandro del *De fortuna* – per quanto ci riguarda, quelli della sua filosoficità, e del suo progetto di Stato ecumenico<sup>43</sup> – mentre risultano evidenziati aspetti almeno parzialmente negativi: magnanimità inquinata dall’ambizione, impeto non sempre ragionevole, progressiva corruzione delle buone capacità della sua indole<sup>44</sup>. Poiché c’è un generale accordo fra gli studiosi circa la cronologia relativa delle due opere, è ragionevole pensare che il ripensamento di Plutarco abbia a che vedere con mutamenti nelle condizioni in cui lo scrittore si è trovato a vivere, oltre che al conseguimento di una maggiore maturità storiografica. Da questo punto di vista, ci troveremmo di fronte ad un percorso inverso rispetto a quello che abbiamo ipotizzato in Dione, passato da un atteggiamento negativo ad uno positivo nei confronti di Alessandro a seguito della caduta della tirannide di Domiziano, e del rilancio da parte di Traiano di una propria *imitatio Alexandri*. La cosa potrebbe non costituire problema, data la diversità delle impostazioni culturali dei due uomini – Plutarco più intellettuale ‘da tavolino’, e provvisto di spiccata sensibilità storica; Dione più uomo d’azione, e portato a privilegiare l’ideologia sulle ragioni della conoscenza storica – nonché la parziale diversità dei loro interessi più propriamente politico-culturali – Plutarco più interessato alla diffusione della *παιδεία* a livello globale; Dione più attento all’esigenza di garantire un controllo ‘filosofico’ sull’esercizio del potere imperiale – pur all’interno di una sostanziale convergenza su un punto chiave: affermare il ruolo centrale dell’elemento ellenico all’interno del mondo dominato da Roma. Ma resta il problema: perché Plutarco avrebbe deciso di ridimensionare il suo Alessandro? Alle ragioni ipotizzate dalla Prandi mi sentirei di affiancarne un’altra, forse più importante. Anche per Plutarco avrebbe giocato un ruolo decisivo la scelta traiana di puntare su Alessandro: ma poiché per Traiano si trattava di utilizzare Alessandro come modello di re conquistatore, Plutarco avrebbe preferito rinunciare a condividere quel modello, che per lui rappresentava la parte meno significativa, e forse anche meno accettabile, della personalità del gran re macedone. Su questo punto, sul rifiuto di una ripresa militaristica da parte del potere imperiale, potevano finire per essere in conclusione d’accordo, anche se per motivi almeno in parte diversi, tanto Plutarco quanto Dione.

In conclusione, dalle pagine dei due solitari protagonisti della rinascita della cultura greca tra primo e secondo secolo dell’età imperiale emergono le linee di una figura del grande passato ‘nazionale’ che, pur nei suoi aspetti

<sup>43</sup> Vd. comunque Plut. *Alex.* 47.

<sup>44</sup> Prandi 2000, 378-381.

controversi, rappresenta ancora un punto di riferimento fondamentale. Esaurito ormai da tempo, per l'aspra resistenza romana e la forza delle cose, il suo ruolo di emblema di una possibile alternativa all'impero di Roma, il re grazie al quale, e nonostante la cui morte precoce, si era realizzata l'egemonia politica e culturale greca sull'ecumene assumeva i connotati di progenitore dell'idea stessa di monarchia universale, con ciò che essa significava tanto come dimensione epica della conquista e della unificazione politica dei popoli, quanto come titolarità di un potere personale talmente esteso da poter essere assimilato alla potenza divina. Da entrambi i punti di vista la personalità di Alessandro poteva mostrare, insieme alla grandezza, anche i limiti della natura umana, investita di compiti e responsabilità per affrontare i quali si richiedevano qualità eccezionali, e si rischiavano clamorosi fallimenti. Alessandro poteva diventare il simbolo di questa precarietà, sempre di nuovo messa alla prova dalle continue sfide dell'esercizio di un dominio su se stesso e sull'ecumene, per la cui insufficienza non esistevano scusanti. Con interessi, sensibilità, e prospettive politiche diverse Dione e Plutarco hanno interpretato, attraverso reiterati ripensamenti della figura di Alessandro, i problemi politico-culturali più rilevanti del loro tempo, e ne hanno proposto le soluzioni a giudizio di ciascuno di loro più soddisfacenti.

## LYCURGUS: THE SPARTAN IDEAL IN THE AGE OF TRAJAN \*

*Introduction*

In trying to assess the meaning of the Plutarchean *Life of Lycurgus*<sup>1</sup>, as a product of its own age, and as a work aimed first of all at the interests of Plutarch's contemporaries, the first thing to do is to refer to the final *Comparison between Lycurgus and Numa*. Some decades ago scholars used to believe that the συγκρίσεις had not been written by Plutarch, and even though nowadays most of us are inclined to accept the συγκρίσεις as Plutarchean, one could say that there is still a sort of hesitation in referring to them as a source of good information about the great Greek intellectual's thought. The result is that these *Comparisons* are less utilized than they deserve to be, especially as a means of connecting the *Lives* with the world in which Plutarch lived and worked – which, by the way, is one of the most important objectives of this Conference [Chapel Hill, June 2000]. So I will try to make the most of the final Plutarchean comments upon the relationships between the Spartan lawgiver and the second Roman king, using these comments as a guide to the correct understanding of the real message that both this pair and in particular its Greek member was intended to convey to Plutarch's contemporary readers.

In fact, it is the final part of the σύγκρισις, the one in which Plutarch touches on the decisive reasons for the superiority of Lycurgus over Numa, that is the most important from this point of view. The first part can only be considered as a sort of preparation to the final judgment in favor of the Greek hero, as it underlines the elements of similarity between the two, apparently abstaining from any attempt to establish any priority in their virtues. But after dealing with the different ways in which Lycurgus and Numa had regulated the position of women, and especially the age of marriage, in each one's society, he seems to have suddenly found the right track to base the comparison on. It is clear – he has just concluded on this point – that Lycurgus aimed at obtaining the best conditions for the procreation of children, whereas Numa had the best possible married life in mind. «But surely – Plutarch goes on – by his careful attention to boys, by their collection into companies, their discipline (παιδαγωγίαις) and constant

\* P. Stadter – L. Van der Stockt (edd.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven 2002, 315-327.

<sup>1</sup> Which can be read (among other Plutarch's *Lives*) in the new translation by Waterfield 1998.

association, and by his painstaking arrangements for their meals and bodily exercise and sports, Lycurgus proves that Numa was no more than an ordinary lawgiver. For Numa left the bringing up of youths (τὰς τῶν νέων ἀγωγὰς) to the wishes or necessities of their fathers. A father might, if he wished, make his son a tiller of the soil, or a shipwright, or he might teach him to be a smith or a flute-player, as if it were not important that all of them should be trained with one and the same end in view from the beginning (ὥσπερ οὐ πρὸς ἓν τέλος ὀφείλοντας ἐξ ἀρχῆς ἄγεσθαι καὶ συνεπιστρέφεισθαι τοῖς ἡθεσιν), and have their dispositions formed alike... (4.2-3). Now, it is not worthwhile to censure the common run of legislators, who fail through ignorance or weakness. But when a wise man had consented to be king over a people newly constituted and pliant to his every wish, what should have been his first concern, if not the rearing and the training of boys (παίδων ἐκτροφήν καὶ νέων ἄσκησιν) so that there might be no confusing differences in their characters, but that they might be molded and fashioned from the very outset so as to walk harmoniously together in the same path of virtue?» (4.4)<sup>2</sup>.

Moreover, Numa did not realize – Plutarch insists – that this negligence as regards παιδεία and ἀγωγή would create the conditions for a rapid decline of his political order. In fact, it did not survive his death, whereas Lycurgus' constitution lasted more than five hundred years. The «beautiful edifice of justice» (ἡ καλλίστη καὶ δικαιοτάτη κατάστασις) built by Numa, which collapsed «because it lacked the cement of education (παιδείαν)», is of course the situation of peace and friendship that the Romans were able to create with their neighbours during Numa's reign – a situation which would never be seen again, in the long run of Roman history, filled as it always was «with the blood of the slain throughout Italy» (4.6). Indeed, we are no longer confronted with problems of a political or institutional order. This logical flaw in Plutarch's reasoning allows us to better understand the importance which he attaches to the problem of relations among political communities. Suddenly, the discourse upon education turns into a much more important and dangerous one: the final judgment upon the value of Roman political accomplishments, as compared with the Spartan ones. The author imagines somebody else intervening: «What, then! was not Rome advanced and bettered by her wars?» In this way Plutarch reveals his realization that he has carried his argument too far, and, even though he does not conceal his opinion on the latter point, he avoids giving a direct answer: «That is a question – he says – which will need a long answer, if I am to satisfy men who hold that betterment consists in wealth, luxury and empire (ἡγεμονία),

<sup>2</sup> All the English translations of passages from the *Comparison* are by B. Perrin (LCL).

rather than in safety, gentleness, and that independence which is attended by righteousness (μετὰ δικαιοσύνης αὐτάρκεια)» (4.7). So the conclusion – which is in favor of Lycurgus, anyway – comes back to the safer field of the comparison between the two heroes. The superiority of Lycurgus' constitution – aside from the values which it was based upon – is proven by the fact that Sparta risked political annihilation when deviating from its own lawgiver's order; whereas the Romans steadily increased their power after abandoning Numa's rules (4.8). But this conclusion does not imply, on Plutarch's side, any belief in a sort of natural superiority of the Spartans over the Roman people. If Numa failed in winning enduring consensus on the part of the Romans, it depended solely on his lack of an educational policy, whichever it might have been.

#### *Public and private education*

It is fair to state first of all that these reflections of the *Comparison* are absolutely coherent with the general principles the two *Lives* are based upon, and with the actual development of their stories as well. In fact, the central part of the *Lycurgus* (ch. 14-22) is devoted to an accurate description of the Spartan ἀγωγή. In two more chapters (ch. 23 and 28) Plutarch strongly opposes those who thought that Lycurgus' constitution aimed mainly at militaristic purposes. Indeed, at the end of the *Life* he proposes a highly idealistic way of considering Spartan hegemony in the decades following the victory over Athens in the Peloponnesian war (ch. 30). So we can safely assume that the problems Plutarch explicitly puts forth at the end of the pair have to be considered as the core of Plutarch's own interests in reshaping the figures of the two heroes. Of course, these problems have an important philosophical side – especially as regards the fundamental role of education in producing the success of a political structure – which I definitely do not want to deny. But I do not need now to expound upon the philosophical premises of the high appreciation which Plutarch attached to education as a political factor, which is the basis for his rethinking of Spartan ἀγωγή. For this aspect, one can rely on the results of two accurate researches which were presented a few years ago, on the occasion of the Plutarchean Conference of Pontignano (1993; published afterwards in the *Proceedings*, 1995): the one by Lucas De Blois and Jeroen A.E. Bons on Plutarch's indebtedness – mostly to Plato, but also to Isocrates and Aristoteles – in his *Lycurgus*; and, more specifically, the other research by Jackson P. Hershbell on παιδεία and πολιτεία in Plutarch, which strongly draws attention to the Platonic influence on Plutarch<sup>3</sup>. Let me, on the other hand, explore the possibility of

<sup>3</sup> De Blois – Bons 1995; Hershbell 1995.

connecting Plutarch's reconstruction with the actual historical situation which a Greek in the Roman Empire had to face. What I would like to stress is first of all the negative side, so to speak, of this traditional Greek high appreciation for public education, in other words Plutarch's insistence on the negative aspects, from the political point of view, of the Roman educational system, which was based on the family<sup>4</sup>; a system which, according to Plutarch, Numa did not dare, or want, to modify.

Of course, everyone remembers that the great Greek historian Polybius had observed that the Roman institutions did not attribute any competence in the field of education to the State. He was the first, as far as we know, to make this remark, which he completed with the note that this lack of interest on the part of the State was to be considered the sole defect of the Roman political organization. We receive this information from Cicero, in the passage of *De re publica* which follows. «In the first place our people have never wished to have any system of education for the free-born youth (*disciplinam puerilem ingenuis*) which is either definitely fixed by law, or officially established, or uniform in all cases (*nullam certam aut destinatum legibus aut publice expositam aut unam omnium*), though the Greeks have expended much vain labour on this problem, and it is the only point which our guest Polybius finds neglected in our institutions»<sup>6</sup>. These words have to be attributed to Scipio Aemilianus, the main character of *De re publica*, and they represent the greater part of the first of the only two remaining fragments of the fourth book of the famous Vatican palimpsest of Cicero's work (4.3). It may seem strange that we cannot find any statement like that in Polybius himself: the sixth book of his *Histories*, the one devoted to the exposition and commentary of the Roman institutions, which is well-preserved (even though not in its entirety), could have been the right place in which to insert such a consideration. The most plausible explanation is perhaps simply that the Greek historian, being a hostage in Rome, did not want to risk any censure for the public disapproval of an important Roman custom, and confined himself to expressing his opinion on the subject to his intimate friends of the so-called "Scipionic circle". Even more so, since all the most influential Roman politicians, not only the old Cato – including Scipio Aemilianus himself, for all his philhellenism – did not share Polybius' criticism, and even strongly disapproved of the Greek system of public education.

However that may be, it seems quite certain that in this same fourth book of *De re publica* – of which unfortunately we can now read only very few

<sup>4</sup> I have dealt with this topic in Desideri 2001c.

<sup>6</sup> The English translations of *De re publica* are by C. Walker Keyes (LCL).



fragments – Scipio Aemilianus alias Cicero presented many arguments against the Greek system of a State education, proposing the Roman system, the one of a family-based education, as a much more valid alternative. The general principles of the pro-Roman position can best be recovered from a passage of Lactantius' *Divinarum institutionum epitome* (33 [38].1-5), even though the *De re publica* is not quoted in that context. Lactantius attributed to Cicero, however, the refutation of the Platonic idea, expressed in the great philosopher's *libri civiles*, that «all things have to be common to all». According to Lactantius, Cicero had observed that «this is enduring concerning property, though it is unjust». What was not enduring, on the contrary, was Plato's idea that there should be «a community of wives also, and of children». As a consequence, there would be no distinction of blood, or certainty of race; neither families, nor relationships, nor affinities, but all things confused and indiscriminate, as in herds of cattle; no self-restraint in men, no chastity in women. No conjugal affection would be possible for those between whom on either side there would be no sure or peculiar love. No son would be dutiful towards a father, if ignoring from whom he was born. No father would love a son, whom he could not reckon as his own. From the second of the two above-mentioned fragments of the palimpsest referring to the fourth book of *De re publica* (4.4), as well as from at least one of the Nonian fragments (p. 362.11 = *De re publ.* 4.5), we learn that, in fact, Scipio alias Cicero had embarked on a brave battle against his favorite philosopher, in order to defend the values of the Roman family, and in particular its fundamental role in the education of children.

According to Cicero, of course, the family – or at least the Roman family – ought not to be interpreted as a potential enemy of the State, such as in Plutarch's passage from the *Comparison between Lycurgus and Numa* which I quoted above. In the Roman organization the State emerged as a harmonious arrangement of families. At the beginning of *De officiis* (1.53) Cicero himself defined the family – which is the first of the human communities – as “the seminary of the State” (*seminarium rei publicae*). And it is fair to point out that even Polybius attributed to family pride, such as expressed in the ceremony of the Roman funerals, an important part in ensuring the preservation of the traditional republican values, and in their transmission to the young generations (6.53-54). As far as the field of education itself is concerned, numerous passages from Cicero's works – which it is not necessary to quote here – can be adduced to demonstrate that according to the great Roman intellectual it was not the State, but the family, that should play the fundamental role in the education of Roman citizens. The State had only to ensure the best conditions in which this task could be carried out, for example by trying to prevent free educational agencies from obtaining too

much importance in Roman society, which could have the effect, among other things, of cutting the families out of the educational process. But the State ought absolutely not to lay claim to accomplishing educational tasks itself. The opposition to the Greek educational model could not be clearer on this point. The scarce remains of the discussion in *De re publica* allow us, in any case, to realize that before contending with Plato, Scipio Aemilianus had strongly criticized the educational systems of many a Greek State, and in particular (perhaps not unexpectedly) the Spartan, or, better said, the Lycurgan, one. The main argument against these systems was that collective education strongly favored, or even promoted, homosexual practices among the young (4.3-4) and, as regards especially Sparta, that the young were often lured into immoral behaviour in other fields, too (like stealing, thievery, and so on: 4.3). But we can suspect that Scipio's, or rather Cicero's, attack might have been influenced by a different concern, too: the political situation at the end of the fifties was not such as to leave much hope in the survival of the *res publica*, at least in the aristocratic form of the government of the (best) families it had had in the preceding two centuries. There could be the danger that a new strong central power might avenge for itself the right to form the new generations according to its own interests and needs.

#### *The end of family education under the Roman Empire*

For more than a century after the *De re publica* we do not have any information, anyway, about a renewal of the above discussion. But at the end of the first, and the beginning of the second century A.D., that is precisely in the period when Plutarch wrote his pair *Lycurgus/Numa*<sup>7</sup>, we are confronted with at least three important texts referring to the problems of education and, in particular, regarding the theme of the political responsibilities for the educational process. One could even say that we have here the single most considerable series of testimonies on this subject available in all Roman antiquity. In chronological order, we find, first of all, one of the initial chapters of Quintilian's *Institutio Oratoria*, in the second place Messalla's discourse in Tacitus' – or whoever else's – *Dialogus de oratoribus*, and finally the introductory considerations of the *Epistula* 14 of the eighth book of Younger Pliny's *Letters*. All of these texts reveal, as we will see in detail, one and the same situation: the crisis of the traditional family-based educational model. Yet the ways of judging this phenomenon are very different in the different authors.

Quintilian devoted the second chapter of the first book of his major work on rhetorical education (which was written in the middle of the nineties), to a

<sup>7</sup> What can surely be said is that the pair was written after 96: see Jones 1966, 69.

discussion on the problem of whether it is better to have one's children taught at home – using private teachers and professors – or to entrust them to a public school, *frequentiae scholarum et velut publicatis praeceptoribus* (1.2.1). It is interesting to observe that, whereas at the very beginning Quintilian seems to put the two alternatives – family school and public school – at the same level, immediately afterwards he appears to have already chosen the second as the better choice. In fact – he says – «the latter course has, I know, won the approval of those who have formed the national character of the most famous states and of the most eminent authors»; but – he adds – «I cannot shut my eyes to the fact that there are some who disagree with this preference for public education owing to a certain prejudice in favour of private tuition» (1.2.2)<sup>8</sup>. So the exposition which follows takes the form of a confutation of the reasons of those who preferred family education. Even more interesting is the fact that Quintilian does not dare give their names to the authorities whom he refers to as the supporters of the two different points of view. Actually, it is not difficult to bridge this gap. Nobody has ever doubted that, when speaking of lawgivers, he has Lycurgus in mind, nor that the first of the authors alluded to is Plato. But Aristoteles could be mentioned, too, since he had praised the Spartan community as the only one which had really «paid attention to the problem of education» (Arist. *Eth. Nic.* 10.1180a.25). And at the beginning of the eighth book of his *Politics* he had even written something similar: «Nobody could dispute that the education of the young requires the special attention of the lawgiver; indeed the neglect of this in states is injurious to their constitutions...»; or, a few lines after, «inasmuch as the end for the whole state is one, it is manifest that education must necessarily be one and the same for all and that the superintendence of this must be public, and not on private lines, in the way in which at present each man superintends the education of his own children, teaching them privately, and in whatever special branch of knowledge he thinks fit» (1337a.10 ff.)<sup>9</sup>.

As for the anonymous supporter of the other thesis, that of the superiority of family education, the name which inevitably comes in mind – to our knowledge – is Cicero's. If this assumption is correct, we can also better understand the reason why Quintilian did not mention any names – he did not want to reveal his disagreement with his favorite model in a fundamental point of his doctrine. The confutation of that thesis, in any case, starts with the charge – which we have already found in Cicero's *De re publica* – of immorality directed towards the public school. Quintilian does not say that

<sup>8</sup> English translation by H.E. Butler (LCL).

<sup>9</sup> English translation by H. Rackham (LCL).

this charge is absolutely groundless, but underlines that an even greater risk of immorality could derive from the families themselves. On this basis, the confutation turns more and more into a violent denunciation of the vices and defects of the Roman family of his age (1.2.2-8). We do not need to follow Quintilian in his long confutation of the second argument used in favor of family education: i.e. that it would be an advantage for the pupil to have a teacher at his exclusive disposal. Against this opinion, Quintilian avails himself of technical and especially pedagogical, arguments which are of no use to our present discussion. It is more important for us to notice that there is something wrong in the whole of Quintilian's reasoning. The public education of which he speaks at the beginning – the one for which he seeks the advocacy of lawgivers and authors – seems to be quite similar to what we now call “public school” (at least in Italy) – that is an educational system financed and ruled by the State. But afterwards, he seems to be speaking simply of a school which is open to all those who want to be taught therein – at their own expense, of course. We will return to this point later.

Let us now pass on to the second of the testimonies mentioned above: Messalla's discourse in the *Dialogus de oratoribus*, whose scene is set in Vespasian's age, even though the text was presumably written in the nineties (or later)<sup>10</sup>. As is well-known, Messalla is convinced that the Roman eloquence of modern times has undergone a serious crisis, in comparison with that of Cicero's age, and he places the responsibility for this situation on «the laziness of our young men, the carelessness of parents, the ignorance of teachers, and the decay of the old-fashioned virtue» (28.2). Messalla tries to demonstrate that the main reason for this decline must be looked for in the vanishing of the traditional educational system, which was based on the families' sense of responsibility. In “the good old days” it was the mother who cared first for her children's education, in order to promote their good natural dispositions, «whether its bent was towards the army, or the law, or the pursuit of eloquence» (28.6)<sup>11</sup>, whereas today it is some servant who assumes this care, whose only interest is to indulge their worst inclinations. The fact is – Messalla says – that the families are no longer able to face their duties in this field. Just as Quintilian did in the above-mentioned passage, Messalla declares that «the parents themselves make no effort to train their little ones in goodness and self-control; they grow up in an atmosphere of laxity and pertness, in which they come gradually to lose all sense of shame, and all respect both for themselves and for other people» (29.2). But whereas Quintilian thought that public school could represent a valid alternative to

<sup>10</sup> For a fuller analysis of this text, see Desideri 1985a.

<sup>11</sup> The English translations from the *Dialogus* are by W. Peterson (LCL).

family education, Messalla is much more pessimistic. He thinks the worst of the grammarian school (30.1), and denounces the superficiality and inadequacy of the schools of the rhetoricians, which are only able to provide technical and uniform preparation – of little or no use for the real needs even of the trials, to say nothing of political activities, which no longer existed, anyhow (30.2-32). Referring to the example of Cicero's education, as the great orator recalled it in his *Brutus* (305-316), Messalla seems in fact to anticipate the spirit of the final discourse of Maternus, according to which the true reason for the decline of Roman eloquence – and of the Roman educational system – has to be looked for in the profound political transformation of the Roman society in the previous century – in other words, in the passage from *res publica* to *imperium*. The new political order had taken away all educational, as well as all political, responsibilities from the Roman family.

We can find something like this in the third of the testimonies mentioned above. At the beginning of the 14<sup>th</sup> letter of the eighth book of his correspondence, directed to his elder friend Titius Aristo, Plinius apologizes for not having observed – due to the lack of information – some procedure in the senatorial assembly, of which he is a member. In order to excuse his error, he reminds his friend of the difficult conditions in which he had been trained as a citizen and a senator, which, in fact, prevented him from being well-acquainted with the workings of the Senate itself. «In ancient times» he says «it was the recognized custom for the Romans to learn from one's elders by watching their behaviour as well as by listening to their advice, thus acquiring the principles on which to act subsequently themselves and to hand on in their turn to their juniors... Everyone had a teacher in his own father, or, if he was fatherless, in some older man of distinction who took his father's place...» (8.14.4-6)<sup>12</sup>. Pliny specifies that this system, working, in different ways, both in the military service and in the Senate, had waned in the preceding period – the Domitian period, one may safely add, even though the emperor's name is not mentioned – producing enduring effects on Pliny's generation itself. As far as the Senate is concerned, «We too – he says – were spectators in the Senate, but in a Senate which was apprehensive and dumb, since it was dangerous to voice a genuine opinion and pitiable to express a forced one. What could be learned at that time, what profit could there be in learning, when the Senate was summoned to idle away its time or to perpetrate some vile crime, and was kept sitting for a joke or its own humiliation; when it could never pass a serious resolution, though often one with tragic consequences?» (8.14.8). In this passage it is the political

<sup>12</sup> English translation by B. Radice (LCL).

dimension of the Roman traditional family education that comes to the fore; and it is worth remembering, on the other hand, that Pliny himself had been one of Quintilian's pupils – in other words that he had received the best possible rhetorical training. It is evident that in Pliny's mind, unlike in Messalla's, rhetorical and political abilities were two completely different things, and that this was probably the effect of the lessons given by Quintilian – a man very close to the Flavians – who considered cooperation with the prince as the first duty of his pupils, and of the political and intellectual elite in general.

*The background of Plutarch's Lycurgus*

It is time now to return to Plutarch and his *Lycurgus*. So far we have attempted to outline a possible historical background on which to place what appears to be one of the main interests at work in his reconstructing the *Life* of the famous Spartan lawgiver. I think we can safely assume that the problem of public education was on the agenda of the Roman imperial society in the age between the Flavians and Trajan, and that Plutarch's re-examination of the Spartan ἀγωγή could be seen as a contribution to that discussion. In order to better define this background, we can now go further, even though briefly, along the following four lines: 1) the relations between Plutarch and the Roman intellectual elite of his time; 2) the positive measures some of the emperors of this period took in the field of public education; 3) myth and reality of the contemporary Sparta; 4) contemporary discussions on the character of Roman hegemony and imperialism.

Concerning the first point, I fear that there is nothing to add to the dates collected nearly thirty years ago by Christopher Jones<sup>13</sup> (more recently [1992] a systematic outline of Plutarch's Greek and Roman friends was made by Bernadette Puech<sup>14</sup>). They show, anyway, that, beginning with the Flavian period, Plutarchus not only visited Rome on many occasions, but had Roman connections at the top intellectual level, as well. We may at least mention the names of the orator Julius Secundus (well-known from the *Dialogus de oratoribus*), of Avitus Quietus, of the famous Arulenus Rusticus; not to mention some of his most intimate friends, like Mestrius Florus or Sosius Senecio. There is even the possibility that he had some contact with the Younger Plinius. Perhaps this is not enough to prove perfect knowledge on the part of Plutarch of the general politics of the capital, but it could at least leave the possibility open of good information as far as its main cultural problems are concerned. As for the second point (emperors

<sup>13</sup> Jones 1971.

<sup>14</sup> Puech 1992.

and public education), it does not seem that fresh documents have renewed our information in recent years either. But, in this case, the documents we have allow us to positively reaffirm that, beginning precisely with the Flavian age, a strong impulse is recognizable towards some assumption of responsibilities on the part of the State in the field of education<sup>15</sup>. From this time on, in fact, we can begin to speak of “public education” not only in the sense of the possibility of being trained, at one’s own expenses, by a teacher (a grammarian or a rhetor), who had his classes in some room which was open to the public, but also in the sense of the existence of some control by the State on the organization of the schools, since the State paid, or contributed to paying, the teachers. In fact, just to mention only the most important testimonies, we learn from Suetonius that Vespasian «was the first to establish a regular salary of a hundred thousand sesterces for Latin and Greek teachers of rhetoric, paid from the privy purse» (*Vesp.* 18). And from the *Digest* (from the book *De muneribus civilibus* by Arcadius Charisius), that both Vespasian and Hadrian had sent rescripts in order to ensure grammarians, rhetors, physicians and philosophers, exemption not only from local taxes but also from one of the most annoying of the Roman *munera*, the obligation to give hospitality to the Roman soldiers in the provinces (L. 4.18.30).

Important, although fragmentary, epigraphical texts from Pergamum<sup>16</sup> confirm such dispositions, and prove definitely that this new trend – in which Domitian too was involved – was the direct expression of the will of the emperors. But it is not out of place to interpret in this same light, at least partially, one of the most famous measures taken by the emperor Trajan, perhaps following a model already elaborated by Nerva. I refer to the *institutiones alimentariae*, a very different initiative indeed, which, besides its final ends – which are the object of much discussion – surely represented the significant involvement of the imperial *fiscus* in favour of a quantity of Italian boys, and girls, who were to be brought up together, away from their families (if there were any)<sup>17</sup>. An important testimony, anyway, of imperial care for the young, which is likely to have been required due to some general situation of crisis of the traditional Italian family. Considering all of these measures together, one could indeed think of the beginning of an educational policy on the part of the Roman State – exactly what Cicero feared, one century before – which is in line, as we have seen, with the extremely well-

<sup>15</sup> See Desideri 1978, 64-67.

<sup>16</sup> Herzog 1935.

<sup>17</sup> On this much debated Trajanic measure see the recent Lo Cascio 2000, 264-283. To my knowledge, no-one has yet indicated the possible implications of an educational nature.

evidenced, progressive declining of family-based education. We will leave the examination of the possible contents, objectives and political meaning of the new educational system to another essay.

I do not need to expound on the third element, which could justly be invoked as one of the reasons which eventually contributed to determining Plutarch's choice of Lycurgus, and the Spartan constitution, as a proper subject for treatment in his *Lives*. This is the very special position that Sparta, thanks to the Romans, obtained and preserved as a sort of protected "town of the great Greek past", a land for tourists and lovers of the exotic. In fact, Paul Cartledge and Anthony Spawforth's *Hellenistic and Roman Sparta*<sup>18</sup> proposes an updated profile of the life of the town in the Roman period. As regards Plutarch, of course, one has to reckon with the particular attraction which a town like that could exert on a historian whose primary end was to show the long-lasting vitality of the Greek past in the new Roman present. Something more has to be said about the fourth, and last, of the above points, the one concerning Plutarch's judgment on the nature of the Roman empire, as compared with what had once been the Spartan hegemony over the Greeks – a theme which is expressly mentioned, as we have seen, at the end of the *Comparison between Lycurgus and Numa*. Here we are no longer faced with the problem of whose concern education is – the State's or the family's. The question now is what the contents of education must be and which objectives it is called upon to realize. The comparison between Rome and Sparta seems to indicate that only a State can have a real educational program, whereas families cannot help but foster selfishness, egoism, and the search for wealth. In fact, the Romans abandoned justice towards their neighbours immediately after Numa's death, whereas the Spartans preserved a more just way of behaving towards the other Greek πόλεις even after their victory over Athens. This is not the place to debate about whether or not Plutarch's representation of the characters of Spartan hegemony, such as can be found especially in ch. 30 of *Lycurgus*, is realistic. The interesting thing is that he is proposing to the Romans a model of government, whose realization – he seems to imply – is not possible without some sort of public education, apt to produce better moral disposition in the minds of young people. Only then would it be possible to say of the Romans what he says of the Spartans at the height of their control of the Greek world: «What the Lacedaemonians instilled in other Greeks was not so much obedience as a positive desire to be commanded and ruled by them. People tended not to ask the Lacedaemonians to send them ships or money or hoplites, but a single Spartiate leader... They called them 'harmosts' or imposers of order

<sup>18</sup> Cartledge – Spawforth 1989.



and discipline on people and rulers everywhere, and they regarded the Spartiate city as a whole as a tutor or teacher of respectable living and stable government...»<sup>20</sup> (30.4). The fact that this eulogy can be considered of Ephorean origin does not prevent its being used with particular aims by Plutarch, in a very different historical context. It is easy to observe that one generation after Plutarch's *Lives*, Aelius Aristeides was able to apply more or less these same virtues to the Romans – while denying them to the Spartans – in an ἐγκώμιον of their political and administrative accomplishments. This is not to say – in conclusion – that, in the meantime, the Romans had learnt to behave like Spartans; but possibly that they had appropriated the educational cliché which Plutarch had envisaged for them, drawing from the great reservoir of the past Greek political and cultural experience.

<sup>20</sup> English translation by Waterfield 1998.



Parte terza

LA STORIA



IL *DE GENIO SOCRATIS* DI PLUTARCO:  
UN ESEMPIO DI “STORIOGRAFIA TRAGICA”?

Lo scritto si presenta come la narrazione, fatta da Cafisia fratello di Epaminonda all’ateniese Archedemo suo ospite e a nobili amici di questi, degli avvenimenti collegati al rientro clandestino in Tebe, nel dicembre del 379 a.C., degli esuli del 383, e alla susseguente rivolta anti-oligarchica e anti-spartana, che ottenne il ripristino della libertà nella città beotica<sup>1</sup>. Lo schema narrativo, nonostante l’immediata scomparsa di scena dei destinatari del racconto (Archedemo e i suoi amici)<sup>2</sup>, resta il referente formale di base del testo, anche se il racconto stesso, per una parte cospicua, non è che la relazione, nella forma del discorso diretto, di una serie di interventi di personaggi in vario modo legati all’organizzazione della congiura (a parte l’ospite Teanore), per lo più riuniti nella casa nella quale si vivono le ultime drammatiche ore prima dell’azione, in discussioni che ivi via via si accendono su temi di carattere filosofico e religioso; questo spiega perché generalmente il *De genio Socratis* sia definito un dialogo, e anche perché alcune delle pagine più rilevanti su di esso siano state scritte dallo Hirzel nel suo *Der Dialog*. La reciproca coerenza e funzionalità tra la parte propriamente narrativa, e quella che definiremo “parte filosofica” non è particolarmente perspicua, anche se un recente articolo di D.A. Stoike ha indicato a mio parere in maniera decisiva qual è la strada giusta da battere per interpretare correttamente questo scritto: noi ci proponiamo, approfondendo la linea d’indagine dello studioso menzionato, di cercare di chiarire meglio

\* «Athenaeum» 62, 1984, 569-585.

<sup>1</sup> Sugli avvenimenti e le fonti vd. (anche per i riferimenti bibliografici di base) Mastrocinque 1983b. Ricordiamo gli studi più importanti sul *De genio Socratis*, iniziando con la recente edizione, corredata da un’ampia introduzione, una traduzione francese e ricche note esplicative, di Hani 1980 per Les Belles Lettres. Sempre utile è, tra le edizioni commentate, quella di Corlu 1970; e il commento di Mameli Lattanzi 1933. Tra i contributi esegetici quello dal quale bisogna sempre partire, specialmente per quanto riguarda gli aspetti storico-letterari, è la trattazione (148-163) che al *De genio Socratis* dedica R. Hirzel all’interno del capitolo dedicato a Plutarco in *Der Dialog* (1895, 124-237); altrettanto fondamentale, per la soluzione data a problemi letterari, filologici (come quello dell’autenticità dello scritto, oggi non più messa in discussione) e storico-culturali, resta Christ 1901; più vicino a noi, va naturalmente menzionata la breve trattazione di Ziegler 1965, 242-247, e ora lo studio di Aloni 1980. Una lettura originale dello scritto, che si sforza di riassumere in una prospettiva unitaria le sue diverse componenti, è stata data qualche anno fa da Stoike 1975, pur partendo da un interesse preminente per la parte del *De genio* che tratta della demonologia (mito di Timarco), quella alla quale i moderni interpreti hanno dedicato le maggiori attenzioni ma che è meno rilevante per noi (mi limito qui a ricordare alcuni contributi specifici: von Arnim 1921; Hamilton 1934; Soury 1942; Hani 1975). Merita infine menzionare Brenk 1977 (rielaborazione di una dissertazione dal titolo *Rationalism and Faith in Classical History: the Religious Ideas of Plutarch of Chaironeia*, del 1971), che utilizza numerosi passi ed episodi del *De genio*. Non mi è stato possibile consultare Theander 1951.

<sup>2</sup> Eccettuati i riferimenti ὁ Ἀρχέδαμος di 577B; 595B; D; 596D.

i rapporti fra le due parti, puntando soprattutto a mettere in luce il carattere “storiografico” del *De genio Socratis*.

Il discorso di apertura di Archedemo, col quale chiede a Cafisia di raccontare, è fortemente segnato di tratti concettuali che appartengono all’ambito della metodologia storiografica; egli afferma che gli osservatori delle azioni umane si dividono nelle due categorie dei competenti e degli incompetenti, che hanno di fronte ai fatti gli stessi atteggiamenti che hanno competenti e incompetenti di fronte ai quadri: questi ultimi guardano all’ingrosso, badando solo ai risultati finali, mentre gli altri esaminano i singoli elementi di ogni opera. «Analogamente per quanto riguarda i fatti reali le menti più pigre si contentano nella storia di sapere i lineamenti essenziali e la conclusione della cosa, mentre lo spettatore desideroso di gloria e che apprezza i risultati ottenuti dalla virtù come da una grande arte si compiace maggiormente di conoscere i dettagli, perché la conclusione dipende in non piccola parte dalla sorte, e invece egli indaga nelle azioni stesse e nelle loro cause analitiche i conflitti della virtù con le circostanze e gli atti di assennato coraggio in mezzo ai pericoli, quando la ragione si trova a tu per tu con le passioni del momento»<sup>3</sup>. Qui non si contrappone ad un interesse storico un interesse etico o psicologico; per riprendere il paragone plutarco col mondo della pittura, l’interesse è sempre per il quadro; il problema è di vedere quali siano gli elementi di maggiore importanza tanto nel quadro quanto nel fatto; siamo all’interno, non all’esterno del discorso storiografico: quello che Plutarco raccomanda è un modo particolare di scrittura e di lettura degli avvenimenti, che non ponga l’accento sui risultati finali, ma dia il giusto rilievo ai moventi ideali delle azioni e alle qualità di carattere ed emotive alle quali i protagonisti devono poter far appello nei momenti culminanti. Si capisce che una simile impostazione storiografica non ha molto a che vedere né con Erodoto, né con Tucide né con Polibio; però è molto vicina allo schema biografico dello stesso Plutarco<sup>4</sup> e alla “storiografia tragica”, come vedremo meglio più avanti.

Alla richiesta di Archedemo Cafisia risponde che rifiutarsi, a parte altre considerazioni, comporterebbe il rischio di rinnovare le accuse di *misologia* contro i Beoti<sup>5</sup>, e chiede a sua volta da quale punto debba incominciare, in relazione a ciò che l’interlocutore già sa<sup>6</sup>; questi precisa che la sua informazione non comprende

<sup>3</sup> 575CD; a 575E Cafisia, rispondendo, sottolinea come Archedemo chieda che egli racconti καὶ τοὺς λόγους. Un parallelo fra racconto storico (in quel caso si tratta di biografia) e immagine figurata compare anche in *Cim.* 2.3 (vd. anche *Mor.* 346F; 347A: qui però il parallelo riguarda solo il piano stilistico e formale). L’importanza di questo passo iniziale del *De genio* dal punto di vista metodologico stata sottolineata da Hirzel 1912, 55, che richiama insieme il *Septem sapientium convivium* (in particolare per il racconto misto di discorsi e azioni); viceversa in *Der Dialog* (1895, 154-155) lo stesso Hirzel si era sforzato (diciassette anni prima) di staccare decisamente il *De genio* dalle *Vite*, sottovalutando come puramente retoriche le considerazioni storiografiche iniziali.

<sup>4</sup> Vd. Hirzel 1912, 60.

<sup>5</sup> 575E; vd. Hani 1980, 212.

<sup>6</sup> 575F.

solo il vero e proprio rientro degli esuli e il rovesciamento dei tiranni, e Cafisia può così dare il via al suo racconto. I congiurati, ricorda Cafisia, avevano l'abitudine di riunirsi in casa di Simmia, convalescente da una ferita alla gamba, per mettere a punto l'azione progettata, ma ufficialmente per parlare di filosofia, e per non destare sospetti invitavano spesso anche i tiranni<sup>7</sup> Archia e Leontiade<sup>8</sup>; proprio verso la casa di Simmia si dirigono, nella scena d'apertura del racconto, alcuni congiurati, Cafisia stesso, l'indovino Teocrito, Carone, Galassidoro, Fillida, Fido-lao, e per strada nasce la prima discussione, limitata a Cafisia e Teocrito, sul comportamento di Epaminonda: Teocrito lo accusa di tenersi in disparte dall'azione, mentre Cafisia, il fratello di Epaminonda, difende la correttezza del suo modo di agire<sup>9</sup>. Sempre per strada si inizia a discutere un secondo punto, che cosa si sia trovato nella tomba di Alcmena ad Aliarto che gli Spartani hanno aperto, trasferendone poi il contenuto a Sparta; Fidolao, che è di Aliarto, precisa che la cosa più importante è una tavoletta di bronzo iscritta in una lingua che nessuno ha saputo interpretare e che Agesilao, il re di Sparta, ha fatto inviare in Egitto nella speranza che i sacerdoti locali la sappiano leggere: aggiunge che probabilmente Simmia, da poco reduce dall'Egitto, ne saprà di più<sup>10</sup>. Il gruppo arriva così a casa di Simmia. non senza che lungo il percorso si siano verificati alcuni momenti di grande tensione dovuti al fatto che si sono a un certo punto aggregati Archia il tiranno e lo spartiano Lisanorida, uno dei comandanti del presidio spartano nella Cadmea, parlottando separatamente con Teocrito; Plutarco rappresenta con grande vivezza l'atmosfera di timore e di sospetto in cui si muovono i congiurati, ai quali alla vigilia dell'azione decisiva ogni imprevisto fa temere il peggio. In casa di Simmia si chiarisce anzitutto il significato dell'iscrizione, che è, secondo la lettura di un sacerdote egiziano, un invito rivolto agli Elleni alla pace e al culto delle Muse<sup>11</sup>; di seguito il padre di Cafisia ed Epaminonda, Polymnis, preannuncia l'arrivo di Epaminonda con un ospite proveniente dall'Italia, il quale ha il compito di riportare in patria a Crotone il corpo di un filosofo pitagorico, Liside, morto in esilio a Tebe, dove era stato ospitato in casa di Polymnis stesso ed aveva educato Epaminonda, nonché di rifondere a Polymnis, le spese sostenute per il mantenimento del filosofo<sup>12</sup>. Questo programma di traslazione del corpo suscita le proteste di

<sup>7</sup> Il termine è usato da Archedemo a 576B (vd. anche 586D e 597B), e fa ovviamente riferimento agli usurpatori oligarchici di Tebe; conosciamo dal *De genio* i nomi di Leontiade, Archia, Filippo e Ipatè (di cui Archia e Filippo sono polemarchi).

<sup>8</sup> 576B; Archia vede con favore i discorsi di filosofia anche perché ritiene che essi distolgano dall'occuparsi di politica (576E).

<sup>9</sup> 576D-577A; il tema è ripreso a 594BC, dove Epaminonda stesso teorizza l'opportunità politica del suo comportamento: non partecipando all'azione, che provocherà certamente la morte di molti concittadini, egli potrà poi proporsi come artefice di riconciliazione fra le parti (vd. anche *infra*, nel testo).

<sup>10</sup> 577E-578A.

<sup>11</sup> 578C-579D.

<sup>12</sup> 579DF.

Galassidoro, il quale si lancia in un attacco contro la superstizione (*deisidaimonia*), a suo parere incompatibile con la filosofia: di ciò chiama a testimone Socrate, religioso ma non superstizioso; ma l'indovino Teocrito obietta che proprio Socrate parla talora di un demone che lo guida, e apre così la discussione che dà il titolo allo scritto<sup>13</sup>. Questa discussione si svolge in due tempi, tra i quali si collocano intermezzi narrativi e dialoghi su altri temi secondo la sequenza: 1) prima fase della discussione sul demone di Socrate<sup>14</sup>; 2) arrivo dell'ospite italico, Teanore, e di Epaminonda, e successivo dibattito fra i due circa il diritto o meno di Polymnis e dei suoi figli di rifiutare il compenso in denaro per il mantenimento del filosofo Liside che Teanore intende consegnare loro<sup>15</sup>; 3) episodio di Ippostenida, e scioglimento positivo della sua improvvida iniziativa<sup>16</sup>; 4) seconda fase della discussione sul demone di Socrate<sup>17</sup>. Questo famoso demone, sostiene conclusivamente Simmia che di Socrate era stato discepolo, non è altro che pensiero divino col quale Socrate era in grado di sintonizzarsi per le sue eccezionali qualità etiche ed intellettuali; il mito di Timarco, che rappresenta il finale del discorso di Simmia, conferisce alla sua interpretazione il crisma della rivelazione divina<sup>18</sup>. Dopo che, in una specie di appendice di stampo più nettamente pitagorico, l'ospite Teanore ha meglio precisato il carattere dei demoni come spiriti degli uomini grandi<sup>19</sup>, il racconto di Cafisia torna, e definitivamente, agli avvenimenti: Cafisia stesso lascia la casa di Simmia per recarsi a quella di Carone, il luogo di ritrovo convenuto dei congiurati e degli esuli, appena rientrati in città, mentre i polemarchi «tiranni» Archia e Filippo si recano a quella di Fillida, uno dei congiurati, per un banchetto<sup>20</sup>.

Mentre fervono i preparativi in casa di Carone, Carone stesso viene improvvisamente convocato da Archia e Filippo ai quali sono giunte voci vaghe di un rientro degli esuli: sbigottimento dei congiurati; ma Carone torna presto a casa con notizie rassicuranti circa il già avanzato stato di ebbrezza di Archia e Filippo<sup>21</sup>. Un ultimo colpo di scena, poiché la sorte, come commenta Cafisia nel raccontare, «che fin dall'inizio aveva costellato la nostra azione (*praxis*), quasi che si trattasse di un'azione scenica (*drama*), di pericolosi incidenti (*epeisodiois*), venne a scontrarsi con noi proprio al momento decisivo»<sup>22</sup>: arriva da Atene ad

<sup>13</sup> 579F-580A.

<sup>14</sup> 580A-582C.

<sup>15</sup> 582D-585D.

<sup>16</sup> 586B-588A.

<sup>17</sup> 588B-592E.

<sup>18</sup> 590A-592E.

<sup>19</sup> 593A-594A.

<sup>20</sup> 594BD.

<sup>21</sup> 594E-596C.

<sup>22</sup> 596DE. Su questo passo, che è fondamentale per la concezione plutarca dell'affinità fra storia (quindi storiografia, e meglio biografia) e tragedia, vd. Hirzel 1912, 46, il quale richiama in parallelo *Rom.* 8.7 (dove la τύχη, l'agente della storia, è definita ποιημάτων δημιουργός) e *De gloria Athenien-*



Archia un messaggio urgente da parte dello ierofante Archia suo amico, col quale intende informarlo di ciò che sta accadendo; ma il “tiranno” non legge il messaggio e, dichiarando che «le cose serie possono aspettare domani», mette il biglietto sotto il cuscino. A questo punto si compie la strage in casa di Fillida<sup>23</sup>, mentre un altro gruppo di congiurati, sotto la guida di Pelopida, entra con uno stratagemma nella casa dell’altro “tiranno” Leontiade, che viene ucciso, e poi in quella di Ipate che fa la stessa fine<sup>24</sup>; poi si corre al carcere a liberare i prigionieri<sup>25</sup>, e infine si neutralizza il presidio spartano sulla Cadmea<sup>26</sup>.

Se questo testo, così come l’abbiamo assai sommariamente presentato, potesse essere considerato nel suo complesso un racconto storico, la sua interpretazione non presenterebbe particolari problemi: esso ci offrirebbe un esempio, forse unico fra i testi storici antichi che possediamo ancora di storiografia estremamente raffinata, capace di mettere a fuoco e analizzare con incredibile ricchezza di informazione, a distanza di quasi cinque secoli dagli avvenimenti, un episodio della durata di non più di dodici ore in oltre sessanta pagine di narrazione; e a parte l’interesse storiografico, potremmo ricavarne elementi preziosi ad esempio per la ricostruzione della storia della cultura beotica tra il V e il IV secolo, e sui suoi rapporti con quella della Magna Grecia<sup>26a</sup>. Neppure avremmo problemi se, al contrario, fossimo di fronte ad un frutto di libera invenzione, che si limitasse al massimo a prendere lo spunto di partenza da un avvenimento storico e procedesse poi per la sua strada per illustrare una qualche dottrina filosofica o per costruire un quadro letterario esteticamente pregevole: in questo caso affronteremmo il testo avendo come obiettivo quello di mettere a fuoco le idee filosofico-religiose di Plutarco, o le sue capacità di creazione artistica. Invece ci troviamo in questa situazione, che da una parte gli argomenti delle discussioni e almeno uno degli interlocutori (Teanore) difficilmente possono essere considerati storici, e dall’altra devono essere considerati storici, a parte dettagli secondari, gli avvenimenti e gli episodi narrati (essi si ritrovano infatti non solo nella plutarchea *Vita di Pelopida*, ma anche in Senofonte, Nepote, Diodoro<sup>27</sup>); in questa situazione singolare, priva, mi pare, di confronti calzanti nella letteratura greca o latina, credo che si debba tentare di procedere, come già accennavo all’inizio, da una dilatazione dei confini tradizionali della storiografia: tenendo presente che, in fin dei conti, l’inserimento di discorsi nel tessuto narrativo è un procedimento ammesso e teorizzato fin da Tucide. Il problema sarà dunque quello di capire in che modo Plutarco abbia ritenuto che i discorsi da lui messi in bocca ai personaggi e la sequenza stessa

*sium* 348AB (dove gli storici, in quanto narratori di azioni vere, sono considerati superiori ai poeti, in quanto la loro inventiva non può adeguatamente surrogare la “drammaticità” dei fatti reali).

<sup>23</sup> 596F-597D.

<sup>24</sup> 597DF.

<sup>25</sup> 598AC.

<sup>26</sup> 598DF.

<sup>26a</sup> Utili indicazioni in tal senso di Sordi 1974.

<sup>27</sup> Plut. *Pel.* 6-13; Xenoph. *Hell.* 5.4.1-2; Diod. 15.25-27; Nep. *Pel.* 2-3; vd. anche Polyæn. 2.3.1.

delle argomentazioni potessero servire a chiarire meglio la loro impresa e il loro comportamento.

\* \* \*

Ricordiamo prima di tutto quello che Plutarco, nel discorso iniziale di Archemedeo, dichiara essere l'elemento di maggiore interesse nella storia: la conoscenza dei dettagli delle azioni, allo scopo di comprendere i moventi degli attori e il modo in cui la loro virtù opera rispetto alle circostanze; meno interessano i risultati, perché essi dipendono molto dalla sorte<sup>28</sup>. A questo passo si può pertinentemente accostare l'altro, già evidenziato nel sommario, in cui Cafisia accusa la cattiva sorte di interferire continuamente con i progetti dei congiurati, «quasi per pareggiare il nostro coraggio e la nostra organizzazione con l'infingardaggine e l'imprevvidenza dei nostri nemici», fino a rischiare di compromettere all'ultimo momento l'azione decisiva<sup>29</sup>; qui Plutarco mostra in maniera esplicita di rifarsi al principio storiografico generale precedentemente enunciato, di cui la vicenda della rivolta tebana contro Sparta è una puntuale verifica: anche se poi l'esito dell'impresa è felice, avrebbe benissimo potuto non esserlo, e quindi non ha direttamente a che vedere con la virtù degli uomini che si sono impegnati nell'azione<sup>30</sup>. Non è difficile ritrovare, ripercorrendo la sequenza narrativa dello scritto, la serie dei casi fortuiti che nelle ultime ore prima dell'azione fanno vivere i congiurati nell'angoscia che il loro progetto sia stato scoperto e da ultimo fanno loro temere il fallimento in extremis. Subito all'inizio del racconto c'è l'episodio dell'arrivo in città, presso i congiurati, di una persona sconosciuta a tutti meno che a Carone, che chiede a nome degli esuli in quale casa dovranno raccogliersi una volta entrati clandestinamente in città; i congiurati appaiono incerti e sospettosi, finché Carone stesso offre la propria casa<sup>31</sup>. Poi c'è l'arrivo improvviso in mezzo al gruppo dei congiurati del "tiranno" Archia e dello spartiate Lisanorida, che prendono a parte Teocrito e parlano a lungo con lui, «tanto che noi ci domandavamo ansiosamente se non fosse venuto loro qualche sospetto, o qualche denuncia, al qual proposito interrogassero Teocrito»<sup>32</sup>. Più avanti c'è il drammatico intermezzo dell'episodio di Ippostenida, uno dei congiurati, il quale, spaventato da un sogno a suo parere infausto (mentre Teocrito spiega poi che in realtà esso pronostica un buon esito alla loro impresa), ha deciso di sua iniziativa di spedire un uomo a cavallo ad avvisare gli esuli di non rientrare in città quel giorno; ma ora si scopre che l'uomo non è partito, per quello che sembra un banale incidente, e l'animo dei congiurati è messo di nuovo a dura prova: «subimmo uno straordinario cambiamento; mentre infatti un momento prima eravamo contrariati per essere stati ostacolati, ora al contrario, nell'imminenza del momento decisivo e con l'esigenza dell'azione im-

<sup>28</sup> 575C; cfr. *supra*, 186.

<sup>29</sup> 596DE; cfr. *supra*, 188.

<sup>30</sup> Sul rapporto ἀρετή-τύχη in Plutarco vd. Hirzel 1912, 68-73; Brenk 1977, 145-183.

<sup>31</sup> 576CD.

<sup>32</sup> 577B.

mediata (poiché non era possibile un rinvio), eravamo presi dall'angoscia e dalla paura»<sup>33</sup>. C'è ancora l'episodio già ricordato, dell'improvvisa convocazione di Carone da parte di Archia e Filippo, quando già gli esuli sono in casa sua e si stanno facendo gli ultimi febbrili preparativi; la drammatica scena della sua consegna del figlio, quasi come un ostaggio, ai compagni di lotta a garanzia della sua lealtà; il terrore che Ippostenida, fallito il tentativo di impedire l'azione, abbia finito per denunciare la congiura ai tiranni; la conclusione rassicurante del ritorno di Carone a casa, sia pure con la notizia che è già arrivata ad Archia qualche voce circa un rientro di esuli<sup>34</sup>. E infine c'è l'episodio dell'arrivo del biglietto ad Archia, che suscita le riflessioni di Cafisia sulla cattiva sorte, riflessioni dalle quali siamo partiti<sup>35</sup>.

Questi numerosi contrattempi hanno dunque un impatto drammatico sul morale di questi uomini, già sottoposto alla tensione di chi sta per dare esecuzione ad un progetto ardito e rischioso; ma essi sanno resistere con determinazione alle interferenze della sorte. E su questo punto, come si è visto, che ci si deve aspettare dalla «parte filosofica» dello scritto delle precisazioni e dei chiarimenti. I temi di discussione si susseguono apparentemente in modo casuale, ma è facile individuare subito due filoni fondamentali, quello che verte sulla personalità di Epaminonda, e quello che mira a definire i caratteri della presenza nel mondo dei viventi di quella specie di istanza intermedia fra l'uomo e la divinità che è il demone; se tra i due filoni esistano collegamenti o momenti unificanti ad un livello superiore di concettualizzazione, è un punto che esamineremo più avanti. Il tema di Epaminonda è quello che si pone per primo, e quello il cui significato storiografico appare più facile da cogliere: Plutarco intende giustificare Epaminonda di non aver preso parte in maniera attiva alla congiura che ha portato alla liberazione di Tebe del dominio spartano<sup>36</sup>, e per questo dà vita, sia attraverso il lungo intervento di Epaminonda stesso, in contraddittorio con Teanore, sulla povertà, sia attraverso dichiarazioni elogiative ed escusative di altri personaggi del dialogo, ad una figura di eccezionale statura morale, il cui prestigio non può in alcun modo essere scalfito, ma anzi è accresciuto, dall'atteggiamento da lui tenuto proprio in quest'occasione. Nel primo dialogo, tra Cafisia fratello di Epaminonda e l'indovino Teocrito, alle accuse di quest'ultimo il primo ribatte che Epaminonda si è sempre dichiarato contrario ad un'azione violenta come quella progettata, che comporterà di necessità l'uccisione di molti concittadini, alcuni anche semplicemente nemici personali di qualche congiurato<sup>37</sup>, e al momento di passare all'azione, quando Cafisia e Galassidoro compiono su di lui l'ultimo tentativo di convincerlo a partecipare, Epaminonda stesso osserva anche che sarà bene che ci sia, ad azione conclusa,

<sup>33</sup> 588A.

<sup>34</sup> 594E-596C.

<sup>35</sup> 596DF.

<sup>36</sup> Mameli Lattanzi 1933, 35-35; Babut 1969, 346 n. 4.

<sup>37</sup> 576F-577A.

qualcuno che non si è macchiato del sangue dei concittadini, nell'interesse di una ripresa della pacifica convivenza in città<sup>38</sup>. Ma il livello culturale ed etico di Epaminonda risulta soprattutto dal tenore delle argomentazioni con cui rifiuta, a nome di tutta la sua famiglia, quella specie di rimborso per le spese sostenute per il mantenimento del filosofo Liside, che Teanore vuole dargli. Mentre Teanore sostiene che come egli ha il dovere di dare così la famiglia di Epaminonda ha il dovere di ricevere<sup>39</sup>, Epaminonda ribatte non solo che il filosofo Liside ha già ampiamente ripagato col suo insegnamento filosofico qualsiasi spesa essi possano aver affrontato per lui<sup>40</sup>; non solo che è sconveniente per un politico democratico come egli è ricevere doni da stranieri<sup>41</sup>; ma soprattutto rivendicando, in nome dell'esigenza di coltivare con l'esercizio (*melete*) e l'uso (*ethos*) il senso della giustizia, il diritto di conservare la propria povertà e di rifiutare la ricchezza<sup>42</sup>. Questa linea rigoristica e ascetica (il termine *askesis* è usato da Epaminonda stesso per definirla<sup>43</sup>) suscita l'entusiastico assenso con cui Simmia, il padrone di casa, saluta la fine della sua dimostrazione: «Grande, grande uomo è Epaminonda!»<sup>44</sup>; ma identico è evidentemente il giudizio di Plutarco, come risulta del resto da altri luoghi della sua opera in cui parla in prima persona<sup>45</sup> e che hanno indotto giustamente a definire l'Epaminonda plutarco come «il Socrate di Beozia»<sup>46</sup>.

Assai più complesse le trame, e più difficile il recupero del significato storiografico, del secondo filone di discussioni, quello cioè che ruota attorno al concetto e alla funzione del demone. In esso confluiscono diversi spezzoni: il tema della tomba di Alcmena (al quale è collegato il riferimento incidentale alla tomba di Dirce) e della misteriosa iscrizione in essa contenuta; il tema della tomba di Liside e del suo demone<sup>47</sup> (compreso nell'episodio dell'arrivo a Tebe di Teanore e della sua presenza in casa di Simmia); il tema della superstizione<sup>48</sup> strettamente connesso al precedente, e dal quale si passa direttamente a quello del demone di Socrate, che a sua volta si amplia in una più articolata esposizione sui modi della presenza dei demoni nel mondo dei vivi<sup>49</sup>, e di seguito, nel mito di Timarco, in una descrizione del mondo al di là della vita umana, che è il mondo della vera vita, dove

<sup>38</sup> 594BC.

<sup>39</sup> 582E-583C; 584BD.

<sup>40</sup> 584B.

<sup>41</sup> 583F (cfr. 585E βασιλέων δωρεαί).

<sup>42</sup> 584D-585D.

<sup>43</sup> 584E; a 585A Epaminonda applica il termine al comportamento dei Pitagorici, come Teanore.

<sup>44</sup> 585D.

<sup>45</sup> L'eccezionalità della figura di Epaminonda nel pensiero di Plutarco è confermata nella *Vita* di Pelopida (e.g. 3.2-3); lo sarà stata soprattutto nella vita di Epaminonda stesso (parallela verosimilmente a quella dell'Africano Maggiore: Ziegler 1965, 308), per noi perduta.

<sup>46</sup> L'espressione è di Kahle 1912, 85. Su tutto il passo vd. Babut 1969, 344-347.

<sup>47</sup> 578DE; 579DF; 583BC; 585EF.

<sup>48</sup> 579F-580B.

<sup>49</sup> 580C-582E; 588B-589F.

risiede quello che noi chiamiamo la mente (*nous*) ed è in realtà il nostro demone<sup>50</sup>; mentre da ultimo, quasi in appendice, Teanore sviluppa il tema del demone come anima che ha terminato la serie delle incarnazioni e protegge dall'aldilà le anime ancora impegnate sulla terra nello sforzo di recuperare la propria libertà dalle passioni e dalla corporeità<sup>51</sup>.

La prima e più immediata impressione è che tutta questa serie di temi serva a creare attorno alla vicenda storica una specie di sfondo metafisico, non tanto per relativizzarla quanto per conferirle un valore più autentico: i protagonisti infatti, come tutti gli uomini del resto, partecipano di una doppia vita, l'apparente sulla terra e la reale nell'aldilà, (se ci atteniamo alle conclusioni del discorso sul demone), e una corretta valutazione del loro comportamento richiede che si tenga conto di entrambe; inoltre nell'aldilà ci sono anime non incarnate, puri demoni, che interferiscono con le vicende di qua sia manifestandosi a coloro che sono in grado di recepire i loro messaggi e influenzando le loro scelte, sia direttamente provocando fenomeni fisici che costituiscono altrettanti «segni» il cui significato può essere inteso, di nuovo, da uomini speciali, gli indovini. Così il demone di Alcmena, adirato per la violazione della sua tomba ad Aliarto (in Beozia), provoca una carestia nella zona e uno straripamento del lago Copaide, nonché presagi (*semeia*) avversi agli Spartani, gli autori della violazione<sup>52</sup>; così è da considerare un messaggio del demone<sup>53</sup> agli Elleni l'iscrizione bronzea reperita nella sua tomba, che solo il *profetes* egiziano Conufi sarà in grado di interpretare, contenente l'esortazione a celebrare un agone in onore delle Muse: cioè, nell'esegesi di Simmia, «a vivere in tranquillità e pace, contendendo solo nell'ambito della filosofia, facendo appello alle Muse e alla ragione, anziché alle armi, per dirimere le loro questioni di diritto»<sup>54</sup>. Allo stesso modo il demone di Liside, rivelando in sogno agli amici pitagorici di Crotone la morte del filosofo, determina la decisione di inviare Teanore in Beozia, a recuperare i resti, «a meno che qualche demone non si opponga»<sup>55</sup>; come in effetti avviene, perché Teanore, avendo evocato l'anima (*psyche*) di Liside durante la cerimonia notturna sulla sua tomba per farsi rivelare che cosa deve fare, si sente rispondere da una voce (*phone*) «di non muovere ciò che non può essere mosso»<sup>56</sup>, e se ne torna in patria lasciando il corpo dove sta. L'influenza dei demoni sulle vicende umane appare dunque un dato di fatto incontestabile (di conseguenza se ne dovrebbe tener conto anche in sede storiografica); ma è proprio su questa influenza che si accende la discussione che ha per protagonisti Galassidoro, Teocrito, Simmia e Teanore. Galassidoro, prendendo lo spunto dal comportamento di Teanore, lo denuncia come esempio di superstizione (*deisidaimonia*) e si

<sup>50</sup> 590A-592.

<sup>51</sup> 593A-594A.

<sup>52</sup> 578A.

<sup>53</sup> Il testo parla di un θεός, ma è evidente che non può trattarsi che del demone di Alcmena.

<sup>54</sup> 579A; analogo messaggio è contenuto nell'oracolo delio interpretato da Platone (579BD).

<sup>55</sup> 579F; 583BC; 585EF.

<sup>56</sup> 585F; sulla formula vd. Mameli Lattanzi 1933, 39 n. l.

richiama all'insegnamento di Socrate, maestro secondo lui di razionalismo, contro ogni tentazione di stampo pitagorico<sup>57</sup>. Teocrito gli obietta subito che bisogna allora spiegare che cos'è il demone che, per dichiarazione di Socrate stesso, gli faceva da guida, e che ha in più occasioni risparmiato al filosofo situazioni incredose, come anche Polymnis conferma<sup>58</sup>; Galassidoro ribatte che probabilmente Socrate chiamava demone una certa sua capacità di leggere e interpretare indizi invisibili per gli altri, e di ricavarne ragionevoli aspettative per il futuro<sup>59</sup>. Risolutore è l'intervento di Simmia, il padrone di casa, che era stato discepolo di Socrate; un intervento di cui Cafisia, il narratore, riporta solo la seconda parte, perché durante la prima, che conteneva la risposta a Galassidoro, egli ha dovuto assentarsi per seguire uno sviluppo drammatico della congiura (in questa, chiamiamola così, lacuna si colloca in effetti l'episodio di Ippostenida)<sup>60</sup>. Simmia afferma che a suo parere Socrate era semplicemente in grado di percepire intellettualmente dei messaggi di origine extra-corporea, ed era appunto il mittente di questi messaggi che chiamava il suo demone; Socrate poteva far questo per la sua eccezionale virtù, che riduceva al minimo la sua dipendenza dalla corporeità, ma un'esperienza come la sua non è unica, perché molti altri uomini hanno ricevuto e ricevono, di regola nel sonno, quando l'anima è più svincolata dal legame col corpo, messaggi analoghi<sup>61</sup>. Con ciò è evidentemente riaffermata la presenza e la capacità operativa di agenti esterni all'uomo e al suo mondo nelle vicende umane; quanto al mito di Teanore, che lo stesso Simmia di seguito narra, esso prospetta, come si è visto, il modello a due piani o per meglio dire speculare tipico della teologia pitagorica<sup>62</sup>, demonizzando con ciò l'esperienza umana nel suo complesso; e infine il discorso di Teanore, che introduce il concetto del demone protettore, senza discostarsi dal modello precedente vi inserisce una nota molto intensa di religiosità personale.

Se da tutto ciò si tirano le somme dal punto di vista che ci interessa, che è quello storiografico, cioè del modo in cui lo storico concepisce il suo lavoro e degli interessi, delle scelte, del metodo che costituiscono per così dire il suo bagaglio professionale, sembra lecito aspettarsi qui una narrativa che ponga l'accento non solo sulla psicologia degli individui che agiscono, e sulle loro motivazioni ideali, ma anche sul più generale significato metafisico dell'azione nel suo complesso, in quanto in vario modo stimolata, controllata, garantita dai demoni. Ed è difficile negare che questo sia appunto il referente ideologico di fondo della composizione

<sup>57</sup> 579F-580A.

<sup>58</sup> 580C-581E.

<sup>59</sup> 581F-582C.

<sup>60</sup> 588BC; si ricorderà che Archedemo aveva chiesto a Cafisia di riferire i discorsi che si erano tenuti alla sua presenza (575D).

<sup>61</sup> 588C-589F. Plutarco biografo, vale la pena di osservare, fa largo spazio ai sogni: vd. Brenk 1977, 214-235.

<sup>62</sup> La base pitagorica di tutta la discussione sui demoni è richiamata da Hani 1980 (spec. 52-58); ma vd. anche Prontera 1976-77, 317-325. I rapporti contraddittori di Plutarco con la filosofia stoica sul punto specifico sono ben analizzati da Babut 1969, 430-440.

plutarchea, anche se esplicitamente Plutarco si limita a dichiarare, per bocca di Archedemo come abbiamo visto all'inizio, la necessità, ai fini di un'autentica conoscenza storica, di evidenziare le motivazioni dei protagonisti e la loro capacità di reazione alle insidie della fortuna; infatti Plutarco mette in rilievo le manifestazioni fisiche della volontà dei demoni, manifestazioni che non sono meno capaci di incidere sul corso degli eventi per il fatto di essere correttamente intese come tali solo da pochi: perché sono proprio questi pochi che, su quella base, assumono le decisioni operative capaci di realizzare gli obiettivi prefigurati dai demoni. Per quanto riguarda la narrazione del *De genio Socratis*, cioè la storia della liberazione di Tebe dai tiranni e dagli Spartani, ai già ricordati segni demoniaci della carestia nella zona di Aliarto, dello straripamento del lago Copaide, dei presagi avversi agli Spartani<sup>63</sup>, se ne devono aggiungere altri che si verificano nel corso stesso dell'azione drammatica: ad esempio, quando gli esuli rientrano nascostamente in città, al momento in cui attraversano la porta, brilla un lampo da destra non seguito dal tuono, «che sembrò segno propizio di salvezza e gloria, cioè che l'azione sarebbe stata splendida e priva di rischi»<sup>64</sup>; e nel momento forse di maggiore sconforto dei congiurati e degli esuli, quando Carone è improvvisamente convocato da Archia e la situazione sembra precipitare, Teocrito rincuora i compagni e li esorta ad agire, ricordando che «i sacrifici avevano assicurato vittoria, fortuna, e salvezza»<sup>65</sup>. Forse può essere interpretato come segno demonico, anche se Plutarco non lo sottolinea espressamente, quella specie di accecamento che coglie il tiranno Archia e lo induce a non leggere il messaggio inviatogli da Atene<sup>66</sup>; certamente comunque ha valore simbolico il fatto che egli si lasci sorprendere dai congiurati in preda all'ebbrezza, e mentre continua stoltamente a chiedere a Fillida, uno di loro, quand'è che arriveranno al banchetto le donne<sup>67</sup>. Ma l'episodio più significativo da questo punto di vista è certamente quello di Ippostenida, il congiurato che, colto da improvvise paure circa l'esito dell'azione, ha inviato di sua iniziativa un messaggero agli esuli con l'ordine di non rientrare in città quella sera; qui l'elemento soprannaturale interviene impedendo al messaggero di partire: la moglie infatti ha prestato le briglie del cavallo ad una vicina, e alle violente rimozioni del marito esce in una serie di tremende maledizioni contro la sua missione, col risultato che egli, fuori di sé, rinuncia a mettersi in viaggio<sup>68</sup>. Ma bisogna anche ricordare come erano nate le paure di Ippostenida. A convincerlo che la situazione era compromessa, oltre ad alcuni indizi di per sé ambigui, era stato il sogno fatto da un amico non a parte della congiura: questi aveva visto la casa di Carone, uno dei congiurati, come sappiamo, quasi si trattasse di un animale, in preda alle doglie del parto, e di

<sup>63</sup> *Supra*, 193.

<sup>64</sup> 594E.

<sup>65</sup> 595F; per i sacrifici favorevoli vd. anche 587C.

<sup>66</sup> 596F.

<sup>67</sup> *Ibid.*; per l'illecita passione amorosa di Archia vd. anche 577C; 594D.

<sup>68</sup> 587E-588A.

seguito improvvisamente avvolta da fiamme che si erano sviluppate all'interno, e si estendevano poi a gran parte della città, mentre la Cadmea veniva avvolta dal fumo; Ippostenida aveva interpretato questo sogno nel senso che i congiurati e gli esuli, che dovevano riunirsi nella casa di Carone, avrebbero fatto una brutta fine, mentre i nemici, la cui sede era la Cadmea occupata dagli Spartani, si sarebbero sì spaventati, ma non avrebbero subito alcun serio danno<sup>69</sup>. In realtà però il sogno non significa questo; Teocrito l'indovino spiega che esso pronostica la vittoria dei rivoltosi ancor più chiaramente dei sacrifici che egli ha già fatto, proprio perché mostra che il fuoco della rivolta si propaga nella città, mentre la sede dei nemici viene oscurata dal fumo<sup>70</sup>; così che alla conclusione dell'episodio Cafisia può proclamare, incoraggiando i compagni, che «anche gli dei ci esortano all'azione»<sup>71</sup>.

I demoni dunque prendono parte all'azione e controllano lo svolgersi degli eventi, propiziando la vittoria finale dei congiurati e degli esuli; Plutarco applica evidentemente in sede narrativa i principi generali d'interpretazione dell'universo che lascia esporre ai suoi personaggi nella sede discorsiva e filosofica, specialmente per quanto riguarda la collocazione del mondo umano rispetto all'aldilà demonico. Ciò non significa rigoroso determinismo, che trasformerebbe la storia in teosofia; significa però che vi è la certezza del successo se la direzione degli eventi di interesse collettivo è affidata agli uomini moralmente superiori, quelli che sono in grado di recepire i messaggi demonici e di orientarsi prontamente sulla base delle loro indicazioni; la *tyche* infatti, come si è visto, è sempre in agguato, e possono fronteggiarla adeguatamente e superarla, con l'aiuto dei demoni, solo gli uomini dotati di *arete*. Ma sulla reciproca funzionalità fra quello che abbiamo chiamato, all'interno della parte filosofica, il filone del demone, e la parte narrativa non si è ancora detto tutto; stabilito che l'elemento demonico interferisce con, e in parte condiziona, le vicende umane, resta da vedere se è anche possibile capire da Plutarco il perché della scelta di campo dei demoni a favore dei ribelli tebani. Su questo punto l'unico elemento che emerge con chiarezza, ma per la verità senza particolare insistenza, è l'ira del demone di Alcmena contro gli Spartani (ma anche contro gli abitanti di Aliarto che non si sono opposti) per la violazione della sua tomba<sup>72</sup>. Tuttavia il collegamento a questo livello fra le due parti dello scritto c'è, non meno evidente per il fatto di non essere esplicitamente proclamato, ed è stato assai bene messo in luce nel recente studio di Stoike 1975: egli ha sottolineato come vi sia una significativa corrispondenza e un'interazione fra eventi al livello storico ed eventi al livello cosmologico, ed in particolare una stretta analogia fra la libertà che i congiurati cercano per Tebe e per la quale combattono ricorrendo ad un'azione decisiva, e la ricerca della libertà da parte

<sup>69</sup> 587AB.

<sup>70</sup> 587BC.

<sup>71</sup> 588B.

<sup>72</sup> 578A.



delle anime nel regno dei demoni<sup>73</sup>. Il tema comune è dunque la lotta per la libertà, e questa è il vero centro d'interesse del *De genio Socratis*: «Se Plutarco comincia e intreccia il suo trattato con la narrazione della liberazione di Tebe, è perché questa è per lui un fatto storicamente incontrovertibile. In esso si può vedere chiaramente e senza ambiguità come la decisione e l'audacia dei congiurati siano i fattori fondamentali nella acquisizione della libertà... Così nella lotta vittoriosa per la liberazione di Tebe Plutarco trova un argomento pertinente e stringente per dimostrare ed illustrare il trionfo dell'*arete* sulla *tyche* nel mondo cosmico, per la liberazione dell'anima alla ricerca della sua libertà»<sup>74</sup>. Naturalmente, questo modo di vedere l'interrelazione tra parte narrativa e parte filosofica sancirebbe la predominanza in questo scritto dell'interesse cosmologico su quello storico, facendo violenza alla richiesta iniziale di Archedemo a Cafisia, che è di raccontare dettagliatamente i discorsi e le azioni per capire il vero significato dei fatti; dunque a me pare che si debba parlare piuttosto di espansione cosmica del racconto storico che di proiezione in questo di materiale cosmologico: gli uomini impegnati nella lotta per la libertà di Tebe esprimono nella loro azione non solo e non tanto un interesse politico ma un'ansia di libertà che ha radici morali profondissime, e l'appoggio loro fornito dai demoni si spiega col fatto che questi seguono con favore gli aneliti di libertà delle menti ancora imprigionate nei corpi<sup>75</sup>.

Non avrebbe senso pensare che uno scrittore come Plutarco, uno dei più affascinanti e partecipi storici dell'antichità, e per di più nel rievocare quello che era stato il momento più esaltante della storia della sua terra, in cui si erano gettate le basi di una sia pur effimera egemonia politica sul mondo greco ed erano emerse le personalità più importanti di tutta la storia beotica, Pelopida ed Epaminonda; non avrebbe senso pensare che proprio un episodio come questo egli abbia voluto appiattirlo al punto da vedere in esso semplicemente un *exemplum* di sbiadito riflesso nel mondo umano della cosmica lotta dei demoni per liberarsi del peso della corporeità. Naturalmente l'episodio è ricostruito (come del resto anche nella *Vita di Pelopida*) in modo da evidenziare il ruolo determinante avuto nell'azione da un pugno di uomini di grande virtù, audaci e coi nervi saldi, che incredibilmente riescono ad avere ragione di una città nella quale è insediato un presidio spartano di millecinquecento soldati; ma ciò ha a che vedere con gli interessi e col metodo storiografico di Plutarco, che è appunto un biografo più che uno storico in senso stretto. Ed è così che si spiega la presenza nel *De genio Socratis* di quello che abbiamo definito il filone di Epaminonda, e si chiarisce il suo rapporto col filone del demone. Epaminonda che, come si è visto, non partecipa all'azione dei

<sup>73</sup> Stoike 1975, in particolare 242.

<sup>74</sup> *Ibid.* 243. Aloni 1980, 110-111, sottolinea la dimensione utopica che acquista l'affermazione della libertà per il fatto di essere proiettata nel passato; il potenziale contrasto con i *Praecepta* non è che un esempio del profondo malessere con cui Plutarco vive il rapporto fra presente e passato (vd. in proposito le considerazioni conclusive in Desideri 1985b).

<sup>75</sup> Come dice Teanore a 593DE.

congiurati, pur essendo perfettamente al corrente di essa e condividendone le motivazioni, per non macchiarsi del sangue dei concittadini, è presentato da Plutarco in questo scritto come il punto di riferimento ideale dei congiurati, in quanto la sua superiore levatura culturale e religiosa fa di lui per così dire il garante morale di tutta l'operazione; il suo ruolo è invece praticamente inesistente nella *Vita di Pelopida*, dove Plutarco è più aderente ai fatti. Il filone di Epaminonda rappresenta dunque come la materializzazione delle profonde radici cosmiche dell'azione dei congiurati, e il fatto che in lui si sia reincarnato il demone di Liside, come afferma esplicitamente Teanore<sup>76</sup>, è quasi una prova tangibile della presenza demonica sullo sfondo delle vicende umane; dall'esito felice della congiura Epaminonda emergerà, come egli stesso pronostica qui<sup>77</sup>, leader della conciliazione civile, in grado, per non aver partecipato alle inevitabili uccisioni, di godere della fiducia piena del popolo e quindi di guidarlo senza incontrare resistenze preconcrete: vera figura di capo carismatico, il cui prestigio è legato in maniera indissolubile, prima dei grandi successi militari che verranno, alla rigorosa povertà e semplicità di vita che Epaminonda asceticamente pratica, e che teorizza in mezzo all'ammirazione dei compagni nel dialogo con Teanore.

\* \* \*

È certamente lecito chiedersi se tutto ciò abbia ancora a che vedere con la storiografia; ma il problema ha due aspetti che conviene mantenere distinti: da una parte ci si può chiedere se Plutarco ritenesse di fare con ciò opera di storico, dall'altra che giudizio dobbiamo darne noi oggi. Per quanto riguarda il primo punto, ci sono buone probabilità che la risposta debba essere affermativa, sulla base delle considerazioni svolte fin qui<sup>78</sup>; ma c'è ancora qualcosa da aggiungere. L'analisi ha evidenziato lo sfondo cosmico dell'azione umana e il suo continuo, logorante confronto con la capricciosa imprevedibilità della fortuna; da queste premesse discende una visione degli avvenimenti incentrata sull'agire individuale, sulla lotta tra virtù e fortuna, e dal punto di vista della forma espositiva, un racconto percorso da una forte tensione ideale, ma dal ritmo drammatico, spezzato, con frequenti colpi di scena; un racconto pronto a concedere spazio a discorsi e dialoghi di protagonisti, appunto in quanto da essi emergono le loro motivazioni e la loro consistenza psicologica e morale. Se è mai esistita veramente una "storiografia tragica" come sistema di scrittura storica che si appoggia su presupposti metodologici esplicitamente teorizzati, questo scritto di Plutarco dovrebbe esserne considerato una specie di manifesto ideologico e insieme una riuscita esemplificazione pratica<sup>79</sup>; se invece, come vuole Walbank, la "storiografia tragica" è un

<sup>76</sup> 586A.

<sup>77</sup> 594C.

<sup>78</sup> È evidente pertanto che non posso condividere l'opinione di Aloni, per il quale il *De genio* è «un'opera che in nessun punto si pone come storiografica» (1980, 103).

<sup>79</sup> I vari punti di vista dei moderni sono riassunti da Mastrocinque 1983b, 246-247.

sogno dei moderni esegeti<sup>80</sup>, resta comunque la profonda affinità con la produzione biografica di Plutarco a garantire al *De genio* lo statuto storiografico più o meno allo stesso titolo di quella. Non c'è dubbio infatti che, anche se le *Vite* fanno registrare numerose e rilevanti oscillazioni nell'uso del concetto di demone<sup>81</sup>, il tema del contrasto fra virtù e fortuna sia in esse centrale, e che largo spazio vi sia fatto ai sogni e ai presagi; come non è dubbio che le *Vite* abbiano un preminente interesse per la caratterizzazione etica e psicologica dei grandi personaggi, i veri ed unici protagonisti della storia, e che in esse infine possa trovare posto anche «l'elemento drammatico e favoloso», di fronte al quale, dice Plutarco nella *Vita di Romolo*<sup>82</sup>, «non bisogna essere increduli, quando vediamo di quali poemi continuamente la fortuna è artefice»: dove si afferma praticamente che la storia è un romanzo scritto dalla fortuna. Plutarco ritiene che la sua opera sarà *a fortiori* quella di un romanziere, ma questo non significa che egli non si consideri uno storico (molti passi teorici delle *Vite*, specialmente nei capitoli iniziali del *Timoleonte* e del *Teseo*<sup>83</sup>, attestano positivamente il contrario): significa piuttosto che per lui lo storico deve essere necessariamente un romanziere. Rispetto alle *Vite* si può dire dunque che probabilmente il *De genio Socratis* mostra un maggiore ottimismo circa la possibilità che gli uomini virtuosi hanno, con l'aiuto dei demoni, di conseguire risultati positivi della loro azione; ma anche lì l'esito finale è tutt'altro che scontato e, come abbiamo sottolineato esaminando il discorso iniziale di Archedemo, Plutarco afferma con forza che l'interesse del vero storico non va al risultato, che è sempre incerto e in larga misura opera della fortuna, ma al modo in cui si comportano gli uomini nell'azione.

E cerchiamo infine di rispondere brevemente all'ultima domanda che ci siamo posti: che cosa può dirci oggi questo tipo di storiografia. Senza passare in rassegna tutti gli argomenti che di regola si producono per sottolineare le differenze fra la moderna storiografia 'scientifica' e l'antica, caratterizzata da un'impostazione retorico-letteraria, da un impianto narrativo, da interessi prevalentemente politici e moralistici, da obiettivi più o meno latamente didascalici, osserveremo semplicemente che il *De genio Socratis* fa valere un'esigenza forse oggi troppo trascurata, che è quella di assegnare un adeguato rilievo, nella spiegazione delle vicende umane, alle personalità individuali, e specialmente al ruolo che in determinate situazioni possono giocare le qualità di carattere e le doti carismatiche di certi individui. Questo non significa che dobbiamo credere all'esistenza dei demoni e alla loro influenza, attraverso sogni e prodigi, sul corso della nostra storia; possiamo però e dobbiamo riconoscere, e ciò anche in nome di una concezione

<sup>80</sup> Per la posizione dello studioso si veda in particolare Walbank 1972, 32 sgg. (pagine tradotte in italiano in Musti 1979, 135 sgg.).

<sup>81</sup> Sui demoni in Plutarco vd. specialmente Brenk 1977, 85-112; in particolare per le *Vite* 106-112.

<sup>82</sup> 8.7.

<sup>83</sup> Su cui Hirzel 1912, 56.

non meccanicistica del processo storico, che l'iniziativa e la responsabilità individuale, alla quale spesso spettano le decisioni finali, comportano un carico emotivo, morale e intellettuale, che non tutti possono sostenere.

### XIII

## TEORIA E PRASSI STORIOGRAFICA DI PLUTARCO: UNA PROPOSTA DI LETTURA DELLA COPPIA *EMILIO PAOLO - TIMOLEONTE*\*

### 1. *Principi generali.*

La *Vita di Emilio Paolo* si apre con un'importante premessa di natura teorica. Plutarco richiama la funzione di perfezionamento morale a cui assolve la rievocazione dei grandi del passato, e afferma in particolare: «mentre Democrito dice che bisogna augurarsi di incontrarsi con “idoli” propizi (εὐλόγῳων εἰδώλων τυγχάνωμεν), e che dall'ambiente ci pervengano quelli che corrispondono alla nostra natura e sono buoni anziché quelli perversi e malvagi (insinuando così nella filosofia una dottrina non vera e che devia verso innumerevoli superstizioni, δεισιδαιμονίας), noi con lo studio della storia e la consuetudine dello scrivere ci mettiamo in condizione, accogliendo di volta in volta nell'animo i ricordi dei personaggi migliori e più insigni, di respingere e allontanare da noi quanto di misero o di malvagio o di ignobile possano arrecarci i rapporti inevitabili con i contemporanei (αἱ τῶν συνόντων ἐξ ἀνάγκης ὀμιλίαι), in quanto la nostra mente si rivolge, serena e tranquilla, agli esempi più belli (τὰ κάλλιστα τῶν παραδειγμάτων)»<sup>1</sup>. Il frammento democriteo non è compreso nella raccolta del Diels, ma sembra corrispondere perfettamente ai contenuti di DK 68 B 166, proveniente da Sesto Empirico: «Democrito dice che alcuni “idoli” si accostano agli uomini, e che di questi gli uni sono produttori di bene, gli altri di male; per cui si augurava di incontrarsi con “idoli” propizi (εὐλόγῳων τυχεῖν εἰδώλων). Questi “idoli” secondo lui sono grandi, giganteschi, e difficilmente corruttibili, ma comunque non incorruttibili, e preannunziano agli uomini ciò che sta per accadere facendosi vedere e pronunciando parole. Perciò gli antichi, avendo avuto visione (φαντασίαν) di questi stessi oggetti, pensarono che esistesse un dio, dal momento che, a parte questi, non vi è alcun altro dio che abbia natura incorruttibile»<sup>2</sup>. Un altro passo plutarco, dal *De defectu ora-*

\* «Maia» n.s. 41, 1989, 199-214.

<sup>1</sup> Gli editori moderni trasportano questa premessa in testa alla *Vita di Timoleonte*; ciò in conseguenza del fatto che, invertendo l'ordine delle vite (*Emilio Paolo-Timoleonte*) presente nei codici, ritengono comunque di dover mantenere all'inizio della coppia la riflessione teorica. Ma a me non pare che ci sia motivo di modificare l'ordine tradito (seguo in questo Ziegler 1907, 29-30) e quindi la posizione della premessa dell'*Emilio Paolo*.

<sup>2</sup> *Adv. Math.* 9.19. Un'analisi dei frammenti democritei in Sesto Empirico è fornita da Declava Caizzi 1980, che pone B 166 in connessione con A 75 (= *Adv. Math.* 9.24) e con *Adv. Math.* 9.42. Questi passi sono importanti per la ricostruzione delle idee di Democrito sul

*culorum*, induce a formulare l'ipotesi che l'attribuzione a Democrito di una teoria dualistica sia una forzatura. Uno degli interlocutori del dialogo, Filippo, dichiara infatti di ritenere che anche Democrito, come Platone, Senocrate e Crisippo, possa essere arruolato nelle file di coloro che credono nell'esistenza di demoni malvagi; e ciò perché «Democrito si augura di incontrarsi con "idoli" propizi, evidentemente conoscendone altri inflessibili e caratterizzati da orientamenti e impulsi perversi»<sup>3</sup>. A parte che Democrito non parla di demoni, ma di "idoli", cioè di immagini, appare qui un'illusione dal più volte ripetuto augurio l'idea che egli credesse all'esistenza di demoni malvagi. E dunque possibile che la polemica con Democrito sia fuori misura, forse condizionata da un'interpretazione corrente, per quanto errata, del suo pensiero che Plutarco non sa, o non vuole, contrastare; certo è che di essa Plutarco si serve per affermare, in opposizione, due importanti principi che egli pone come fondamento della sua attività storiografica. Il primo è che la ricerca storica è il regno della libertà, mentre la vita corrente è il regno della necessità; il secondo che il valore della storia in quanto libera ricostruzione del passato sta appunto nel fatto di consentire l'evasione dal negativo del presente, e soprattutto di dare la possibilità di rendersi conto, come dall'esterno, di questo stesso negativo.

Il discorso è ripreso, questa volta senza riferimento a Democrito, nell'introduzione alla *Vita di Pericle*. La nostra psiche, dice Plutarco, è portata naturalmente ad apprendere e ama guardare, ma bisogna usare correttamente di questa facoltà: forse non si può fare a meno (*ἀνάγκη*) di subire l'impatto (*πληγή*) sui nostri sensi di tutto ciò che si presenta loro, utile o inutile che sia; ma per quanto riguarda la mente, ciascuno può distoglierla o applicarla con la massima facilità a ciò che gli pare conveniente, avendo di mira il meglio, che non dovrà solo essere contemplato, ma anche assimilato. Tra gli

divino, ed è perciò abbastanza strano che la testimonianza plutarchea venga assai raramente presa in considerazione (un'eccezione è rappresentata da Eisenberger 1970, 143); ma naturalmente sia le idee di Democrito sul divino, che la sua dottrina della conoscenza, per la quale pure questi frammenti sono importanti, restano fuori dell'ambito di questa ricerca (vd. comunque Montano 1984; Alfieri 1971, 158-182; McGibbon 1965; Sassi 1978). Plutarco sembra aver avuto una conoscenza diretta di Democrito (vd. Hershbell 1982, 82 sgg.), o almeno di alcune sue opere, e ne discute spesso le idee, non sempre con atteggiamento polemico, anche per quanto riguarda la demonologia (Hershbell 1982, 103 sgg.). In ogni caso Plutarco conosceva la dottrina democritea dei sogni, che aveva sempre come punto di riferimento la penetrazione nell'organismo di "idoli" (*Qu. conv.* 8.10, 735A = DK 68 A 77), ai quali Sesto Empirico attribuisce la capacità di parlare (vd. Cambiano 1980), e non è escluso che nell'introduzione dell'*Emilio Paolo* possa averla avuta presente (anche i sogni infatti eludono il controllo della ragione).

<sup>3</sup> *Mor.* 419A. Per tutta la discussione del *De defectu* vd. specialmente Brenk 1977, 85 sgg.

oggetti la cui visione è più congeniale agli obiettivi propri della facoltà intellettuale (διάνοια) vi sono le imprese virtuose, che provocano in coloro che le ripercorrono con l'indagine (τοῖς ἱστορήσασιν) ansia e desiderio di imitazione (ζήλόν τινα καὶ προθυμίαν ἀγωγὸν εἰς μίμησιν) cosa che non succede ad esempio con la contemplazione delle opere d'arte, che pure ammiriamo, ma senza che ne derivi lo stimolo all'imitazione degli artefici: «la nobiltà [che si manifesta viceversa nelle imprese] spinge infatti in senso attivo verso di sé e suscita subito un impulso di azione, formando il carattere dello spettatore non per il fatto dell'imitazione in sé e per sé, ma perché gli fornisce la determinazione, che deriva dal ripercorrere l'impresa (τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου)» (*Per.* 1-2). La riproposizione della distinzione fra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, caratterizzate rispettivamente dalla necessità e dalla libertà, e dell'indagine storica come forma privilegiata di conoscenza intellettuale (in quanto la sensazione si colloca per definizione nel presente), appare questa volta funzionale ad un discorso di preminente interesse morale; ma le ragioni della gnoseologia sono ribadite anche a questo livello, e servono a collocare la storiografia, e la conoscenza storica che per suo mezzo si consegue, al centro di una concezione etica d'impianto rigorosamente intellettualistico. Il passato è alternativo al presente, e ciò gli conferisce un insostituibile potenzialità educativa; ma esso potrà esercitare la sua funzione di orientamento e di paradigma nei confronti della precaria perentorietà del presente solo se sarà presentato in forma razionale. Cercheremo in esso dei modelli, ma non dovranno avere nulla a che vedere con la fissità estatica delle immagini artistiche: saranno piuttosto modelli di comportamento, risultanti da una analitica ricostruzione delle motivazioni e delle imprese dei protagonisti della storia; modelli di razionalità, al di là del giudizio di valore sugli obiettivi che i grandi del passato si sono di volta in volta proposti, e sui risultati che hanno conseguito<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Vale la pena di richiamare a confronto la posizione del contemporaneo Dione, il quale valorizza, specialmente nel discorso di Fidia nell'*Olimpico*, la funzione etico-conoscitiva delle immagini artistiche (fra l'altro prendendo come punto di riferimento proprio la statua fidiaca di Zeus ricordata qui da Plutarco: 2.1), e si sforza di riprodurne le caratteristiche sul piano dell'espressione verbale attraverso opportuni accorgimenti stilistici (una compiuta teorizzazione di questa operazione in 4.85-90; applicazioni pratiche nel finale di questo quarto discorso *Sulla regalità*, e in 1.66-84; 80.10-14; 5; 32.28). Credo comunque che tra i due intellettuali non sussistano divergenze teoriche di fondo; sono piuttosto diversi i destinatari del loro messaggio, almeno nelle loro intenzioni: Dione si pone il problema di una comunicazione di massa (vd. ad es. 12.60-61; 4.88; e Desideri 1978, 330; 469 sgg.), mentre Plutarco è orientato verso l'élite. Dione punta dunque su messaggi essenziali (ad esempio il messaggio di pace veicolato dalla statua di Zeus a Olimpia), trasmessi per immagini che colpiscano i sensi, la vista (immagini artistiche) o l'udito (immagini verbali); Plutarco su messaggi complessi, che si trasmettono essenzialmente attraverso la parola

La dimensione intellettualistica della conoscenza storica, sempre nel quadro della sua fondamentale funzionalità etica, riappare infine, ulteriormente rafforzata, nell'introduzione alla *Vita di Demetrio*; con la conseguenza però di metterne seriamente in dubbio il carattere di automatica efficacia educativa. Plutarco teorizza qui infatti, per legittimare la proposizione di due vite come quelle di Demetrio e di Antonio, l'utilità di modelli negativi o anti-modelli, la cui funzione sarebbe quella di suscitare repulsione nei confronti delle motivazioni, dei comportamenti, delle imprese di personaggi malvagi: un'educazione, per così dire, per antifrasi, che si appoggia naturalmente sul solido principio che per evitare di compiere il male bisogna conoscerlo. Plutarco però rinuncia così all'idea-forza del passato che si costruisce appunto come alternativa positiva rispetto al negativo rappresentato dal presente, e riconduce la storia nei termini di una pratica conoscitiva a fini educativi, che non ha più nulla che la differenzi, ad esempio, dalla lettura dei poeti fatta allo stesso fine, col metodo che Plutarco stesso descrive ed esemplifica nel *De audiendis poetis*. Insieme viene a cadere l'idea di una netta separazione fra sensi ed intelletto, nella misura in cui da una parte viene riconosciuta ai primi una capacità seppur minima di giudizio (ad esempio di distinguere i colori, i sapori, la durezza, etc. degli oggetti); e dall'altra si pone l'accento sulle tecniche, considerate per certi versi affini alle sensazioni, come strumento di scelta e di decisione: tra le tecniche troviamo non solo la medicina, ma anche la temperanza, la giustizia, la saggezza e, presumibilmente, l'indagine storica. Il nuovo statuto epistemologico di quest'ultima è definito da un raffronto che Plutarco istituisce fra l'ubriacatura a cui gli Spartiati costringevano gli Iloti per distoglierne, con lo spettacolo del loro comportamento in quelle condizioni, i giovani spartani, e la proposizione di modelli storici negativi; del costume spartano Plutarco respinge l'incivile strumentalizzazione dell'uomo e la dimensione emotiva che esso assegna al fatto educativo, ma non contesta l'utilità in assoluto: l'indagine storica relativa a personaggi segnalatisi per i vizi anziché per le virtù consegue meglio gli stessi obiettivi di dissuasione dal male, perché da una parte opera con materiali per così dire inerti, dall'altra impegna le facoltà razionali e realizza pertanto il necessario fondamento intellettualistico del comportamento morale<sup>5</sup>.

scritta e quindi stimolano la riflessione. Mi pare però notevole che entrambi operino, pur con le differenze che si sono sommariamente individuate, proponendo figure umane come veicolo di valori.

<sup>5</sup> Tutta la discussione in *Demetr.* 1. Il riferimento all'ubriacatura degli Iloti compare anche in *Lyc.* 28.4, come esempio di particolare crudeltà; qui Plutarco manifesta l'opinione che questa e simili pratiche nei confronti degli Iloti non appartengano all'ordinamento tradizionale (o licurgeo) della città, ma siano state introdotte a seguito del rischio mortale



La storia resta dunque la sede privilegiata per la costruzione di modelli etici, e il ripercorrere le vicende di grandi malvagi mentre ribadisce il valore euristico dell'operazione storiografica ne accresce la credibilità insieme all'efficacia: una o due coppie di malvagi rappresenteranno uno stimolo ulteriore alla riflessione sulle vite positive e all'imitazione di esse, anche perché costituiranno la prova che il passato non è per definizione e automaticamente il regno della perfezione<sup>6</sup>. È possibile, e forse anche probabile, che Plutarco sia pervenuto a una concezione della ricerca storica come questa, certamente assai meno liberatoria di quella delle introduzioni all'*Emilio Paolo* e al *Pericle*, sulla base della considerazione della difficoltà di costruire vite completamente o quasi positive; e almeno una volta egli dichiara in maniera esplicita di ritenere suo dovere non occultare i difetti che anche i grandi possono avere avuto<sup>7</sup>. Ma è in ogni caso evidente che per questa via egli rischiava di smarrire uno dei più forti motivi di originalità della sua attività storiografica, l'idea che nel passato si possa ritrovare un termine di paragone su cui misurare il valore del contingente che ci soffoca precludendoci ogni possibilità di giudizio<sup>8</sup>.

Il fatto è che questa concezione affida in ultima analisi la sua vitalità, almeno per quanto riguarda l'aspetto etico, ad un presupposto tanto indimostrabile quanto scarsamente verificabile in concreto: quello di una corrispondenza fra qualità etico-politiche del personaggio e risultati storicamente conseguiti; positivi e duraturi quelli dei buoni, negativi ed effimeri quelli dei malvagi. In diversi passi Plutarco esprime la delusione che gli deriva dal

corso per la sollevazione degli Iloti stessi (e dei Messeni) dopo il terremoto che colpì il Peloponneso alla metà del V secolo (28.6): una sorta di giustificazione, e insieme un modo per allontanare da Licurgo accuse di disumanità.

<sup>6</sup> *Demetr.* 1.6.

<sup>7</sup> *Cim.* 2.3 (a proposito di Lucullo). Altri passi in cui Plutarco esprime il principio generale dell'imperfezione umana e l'opportunità di non nasconderla anche nei grandi, in Babut 1969, 301 sgg.

<sup>8</sup> È forse qualcosa di più che una curiosità la corrispondenza fra quest'idea plutarca e il modo nel quale sono riassunti da W.J. Mommsen i caratteri essenziali di certi prodotti storiografici francesi recenti: «Storie intese come descrizione di ciò che è totalmente altro, le quali traggono il loro fascino dal contrasto con i modelli di vita e le forme di pensiero della società presente e, senza osare esprimere in positivo enunciati di alcun genere, tuttavia fondano un'estraniamento dal presente e quindi la sua percezione come una realtà che rende concepibili delle alternative, e sono in grado di risvegliare la libertà intellettuale e, in fondo, una nuova creatività» (Mommsen 1983, 92). Il fatto che il Mommsen abbia in mente studi di preminente interesse sociale è secondario rispetto al dato della limitatezza nello spazio e nel tempo dell'oggetto d'indagine, che è invece un elemento comune alla biografia: in entrambi i casi, e per quanto riguarda la biografia s'intende naturalmente quella plutarca, l'indagine ricostruisce un sistema chiuso e alternativo rispetto al presente; se pensiamo a Plutarco, possiamo dire meglio un sistema che si contrappone al disordine del presente.

dover constatare che così non è, ma il colmo dello sconforto sembra coglierlo nel ripensamento delle vicende di Dione e Bruto, dove arriva al punto di dubitare che ci sia alla fine qualcosa di vero nella teoria dell'interferenza di demoni malvagi sull'azione umana; la teoria respinta decisamente, come si è visto, all'inizio della *Vita di Emilio Paolo*. «Non so se non siamo costretti ad accettare quella aberrante dottrina di altissima antichità, secondo la quale i demoni malvagi e maligni, invidiosi degli uomini di valore e per opporsi alle loro imprese, suscitano in loro agitazioni e paure, cercando di scuoterne e di farne vacillare la virtù, per evitare che, perseverando sicuri e incontaminati nel bene, ottengano dopo la morte un destino migliore del loro»<sup>9</sup>; c'è qui ovviamente un riferimento preciso alle visioni che turbarono in momenti particolarmente delicati sia Dione che Bruto, nonostante la loro saldezza morale e la loro preparazione filosofica; ma dal caso particolare il discorso si solleva al piano della riflessione sui principi generali dell'agire umano, e soprattutto sui suoi condizionamenti esterni. È il tema della τύχη e dei suoi rapporti con l'ἀρετή dei grandi, un tema centrale non a caso sia nella coppia Emilio Paolo–Timoleonte che in quella Dione–Bruto, ma con caratteristiche ed esiti singolarmente divaricati, puntualmente riflessi nelle così contrastanti dichiarazioni introduttive delle due coppie. Nell'*Emilio Paolo* e nel *Timoleonte* la fortuna asseconda le iniziative dei protagonisti e ne propizia il successo, tanto che la loro virtù rischia di esserne offuscata; nel *Dione* e nel *Bruto* la fortuna avversa determina il fallimento dei rispettivi progetti politici pur nobilissimi e sostenuti col massimo impegno. Alla prima situazione corrisponde il rifiuto, alla seconda la tentazione dell'accettazione, della teoria dell'interferenza dei demoni malvagi. Dal punto di vista della concezione storiografica, alla quale dobbiamo ora tornare, il rifiuto dei demoni apre la strada, come si è visto, alla fondazione del significato conoscitivo ed etico della ricerca e della scrittura storica; la tentazione di accettarne l'influenza nefasta solleva su questo significato interrogativi ben più gravi di quelli già posti dall'idea del modello negativo. Plutarco qui non si pronuncia, promettendo di tornare sulla questione in altra occasione; è difficile dire se e dove questa promessa sia stata mantenuta<sup>10</sup>. Ma è intuitivo

<sup>9</sup> *Dio* 2.3. La coppia *Dione-Bruto* dovrebbe essere più o meno contemporanea all'*Emilio-Timoleonte* (Jones 1966, 67-68).

<sup>10</sup> Nel loro commento per l'ed. Les Belles Lettres, Flacelière – Chambry 1978 rinviano a *Brut.* 37, cioè al discorso con il quale Cassio cerca di dimostrare a Bruto che la sua visione notturna del proprio «cattivo demone» è frutto di immaginazione; ma la connessione non convince, sia perché Plutarco in *Dio* 2.4 dice che il discorso sarà ripreso in altro λόγος, sia perché l'argomentazione dell'epicureo Cassio non può essere considerata espressione del pensiero personale di Plutarco, sia infine perché la corrispondenza fra i temi toccati nei due passi è in realtà assai imperfetta.

che il proporre a livello di modello di comportamento etico-politico situazioni di condizionamento di grandi personaggi da parte di immagini di dubbia consistenza produce automaticamente larghe brecce nell'edificio della teoria storiografica plutarchea.

## 2. *La pratica storiografica: il caso di Emilio Paolo.*

Il capitolo introduttivo dell'*Emilio Paolo*, da cui siamo partiti, serve in realtà a presentare entrambi i personaggi della coppia, e anticipa con sufficiente chiarezza il tema unificante di fondo: «abbiamo apprestato ora la vita di Timoleonte corinzio e di Emilio Paolo, uomini che poterono usufruire per le loro imprese non solo di buone scelte ma anche di buona fortuna, e lasceranno il dubbio se abbiano conseguito i loro risultati più importanti grazie più alla buona sorte (εὐποτυμία) o al senno (φρόνησις)» (*Aem.* 1.4). Plutarco non nasconde dunque il nodo problematico, la cui importanza come si è visto è decisiva anche dal punto della teoria storiografica; ma vedremo che nella concreta ricostruzione degli eventi e dei comportamenti dei due protagonisti egli cercherà di porre la loro virtù al di sopra di ogni dubbio.

Nella *Vita di Emilio Paolo* il tema è affrontato in forma per così dire indiretta: se è vero che la buona fortuna ha contribuito in maniera rilevante al successo militare e civile, si deve però riconoscere da una parte che egli ha in certo modo meritato questo appoggio come contropartita della somma di virtù da lui spiegate come uomo e come cittadino; dall'altra, e soprattutto, che egli ha saputo sostenere con assoluta fermezza i gravi colpi che la sorte gli ha inferto sul piano degli affetti privati, una sorta di rivincita (νέμεσις) impostagli proprio nel momento culminante della sua apoteosi, sancendo così a posteriori la legittimità dell'appoggio prima ricevuto<sup>11</sup>. Non in questa *Vita*, ma in quella parallela di Timoleonte, Plutarco formula direttamente l'osservazione che la fortuna sembra talora contendere con la virtù per far

<sup>11</sup> Vd. specialmente *Aem.* 23; 27; 36. Il tema della nemesis compare anche in altre *Vite*, ma con particolare insistenza e speciale significato proprio in quella di Emilio Paolo (Babut 1969, 304-307). Qui non è naturalmente possibile affrontare in maniera esauriente il problema delle fonti di Plutarco, né per la *Vita* di Emilio Paolo né per l'altra di Timoleonte (per quanto riguarda il primo vd. da ultimo Vianola 1972; e, per l'aspetto più specificamente ideologico, Pavan 1961, in particolare 602-604); chi scrive è comunque dell'avviso che, anche se Plutarco ha ricavato dalla tradizione storiografica (nel caso di Emilio Paolo verosimilmente da Polibio) i lineamenti essenziali della personalità dei suoi personaggi insieme al racconto degli avvenimenti che li hanno visti protagonisti, egli ha poi mirato a raccogliere l'esposizione attorno a temi-chiave, che corrispondono ai principi morali e politici per i quali ciascun personaggio può costituire, con la storia della sua vita, un'adeguata illustrazione. Per un orientamento complessivo sull'*Emilio Paolo* vd. Scardigli 1979, 57-60; Flacelière – Chambry 1978, 60-65; il capitolo su Plutarco della dissertazione di Reiter 1977, 135-152.

apparire opera sua anziché della virtù i successi umani<sup>12</sup>: la vicenda di Timoleonte offre di ciò una dimostrazione in positivo (fortuna emula della virtù), quella di Emilio anche in negativo (fortuna prima emula della virtù, ma poi sua accanita avversaria, allo scopo di metterla alla prova). Il discorso di Emilio a Perseo ignobilmente prostrato ai suoi piedi a mendicare la vita riassume forse nel modo migliore questa doppia concezione plutarchea: «Perché, o sventurato, comportandoti in modo tale da far pensare che non ingiustamente hai perduto (ἀτυχεῖν), e che quello che non hai meritato è stata la tua condizione (δαίμων) precedente, non l'attuale, risparmi alla fortuna (τύχη) quello che è il principale motivo di lamentela nei suoi confronti? Perché sminuisci la mia vittoria, e avvilisci il mio successo, mostrandoti antagonista ignobile e indegno dei Romani? Alla virtù sfortunata spetta grande rispetto anche da parte dei nemici, mentre la viltà, anche se accompagnata dalla fortuna (κᾶν εὐποτυῆ), è per i Romani in ogni caso cosa vergognosissima»<sup>13</sup>. Il personaggio di Perseo è in effetti costruito da Plutarco in modo tale da rappresentare una specie di pendant in negativo di Emilio Paolo, specialmente per quanto riguarda il modo di porsi rispetto alla fortuna; questa esigenza ideologica e letteraria preclude a Plutarco ogni possibilità di recupero di quelle che potrebbero essere state le buone ragioni della politica di Perseo: anche se non omette di far menzione dell'esistenza di una tradizione storiografica favorevole al re macedone<sup>14</sup>, per lui, come per Emilio Paolo, rimane determinante per un giudizio complessivo sul personaggio il comportamento indecoroso dell'ultimissimo periodo della sua vita, che legittima una reinterpretazione negativa di tutta la sua precedente esi-

<sup>12</sup> *Tim.* 21.3.

<sup>13</sup> *Aem.* 26. Questa argomentazione non compare in Livio, che attribuisce anch'egli ad Emilio Paolo un indirizzo a Perseo fatto prigioniero (45.8); meno rilevante (in considerazione della lacunosità del testo polibiano) il fatto che neppure in Polibio si ritrovino considerazioni del genere (in particolare nel frammento relativo al discorso di Emilio Paolo in quella circostanza: 29.20.1-4). Lo scarto fra Livio e Plutarco in questo punto è rilevato già da Walbank 1979, 392, ma il fatto che anche il relativo frammento diodereo (30.23.1) ignori l'argomentazione plutarchea può legittimare l'ipotesi che Plutarco abbia introdotto nella rievocazione del celebre episodio (sul cui significato storiografico vd. Pedech 1964, 352) una variante funzionale al discorso che egli sta qui sviluppando: in realtà Emilio Paolo esce dalle pagine di Plutarco come il portatore di una originale concezione "agonistica" dei rapporti dell'uomo con la fortuna, che ricorda da vicino pagine famose del Machiavelli (per una esauriente discussione della tematica plutarchea della τύχη vd. Brenk 1977, 146-175).

<sup>14</sup> *Aem.* 19.4-5; 20.3; 21.3. In tutti questi passi Plutarco fa riferimento ad un Posidonio, contemporaneo agli eventi e autore di una storia di Perseo in più libri, che naturalmente non può essere il filosofo e storico ben noto, più giovane almeno di una generazione (*FGrHist* 169). È ricordato anche, come autore di una vita di Perseo (e di Filippo), uno Stratone (D. L. 5.61; vd. *FGrHist* 168). In generale vd. Meloni 1953, 365 n. 3.

stenza<sup>15</sup>. Ma se la personalità di Perseo si riassume nella sua funzione oppositiva rispetto al protagonista Emilio Paolo, non vale naturalmente il contrario: «a meno che non si voglia davvero imputare alla fortuna di Emilio nella gestione delle operazioni l'avarizia di Perseo, che scompaginò e abbatté le forze macedoni, splendidamente e magnificamente attrezzate per la guerra con brillanti speranze, solo per meschino attaccamento al denaro» (*Aem.* 12.2). Oltre ad avvalersi del complemento, questa volta non oppositivo, di altre figure minori, Emilio Paolo realizza la sua funzione di modello grazie ad un tessuto espositivo nel quale risultano opportunamente evidenziate e felicemente combinate da una parte le qualità morali e intellettuali di fondo, dall'altra le capacità operative e decisionali che traducono le prime in azioni efficaci e quindi in risultati storicamente significativi.

Le qualità di Emilio Paolo consistono nella sua adesione totale e senza riserve ai valori della società romana tradizionale; un'adesione facilitata senza dubbio dal fatto che al suo tempo quei valori erano ancora genuinamente sentiti dai più, ma che in lui appare singolarmente interiorizzata e personalizzata<sup>16</sup>. I punti di forza di quest'etica sono: la sobrietà e il disinteresse; la religiosità; l'incorruttibilità politica. Per il primo punto Plutarco richiama l'eccezionalità del comportamento di un comandante che torna da ben due campagne militari vittoriose, quella di Spagna e quella di Macedonia, senza arricchirsi personalmente «nemmeno di una dramma» (*Aem.* 4.3 e 28; *Comp. Aem.-Tim.* 2); e soprattutto riconduce in qualche modo a lode di Emilio, che gli dà in moglie la figlia, la sana povertà di Elio Tuberone e della sua famiglia: «sedici parenti, tutti Elij, che avevano una casetta piccolissima e un campicello che bastava per tutti, un unico focolare per tanti figli e mogli; tra queste stava anche la figlia di questo Emilio due volte console e due volte trionfatore, senza vergognarsi della povertà del marito, ma ammirandone la virtù grazie alla quale era povero» (*Aem.* 5.4-5). Onesta povertà e armonia di questa grande famiglia inducono Plutarco ad una riflessione che si richiama direttamente al principio generale, affermato nel capitolo introduttivo, dal quale viene fatta discendere la peculiare utilità della ricerca storica: «oggi invece fratelli e parenti, se non dividono i beni comuni in aree segnate da fiumi e muri, e non lasciano in mezzo larghi spazi fra l'una e l'altra, non cessano di contendere fra loro; ecco dunque le considerazioni e gli esempi che la storia offre a coloro che intendono servirsene»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> Anche altrove (specialmente *Arat.* 54) Plutarco manifesta un grande disprezzo nei confronti di Perseo (e di Filippo).

<sup>16</sup> *Comp. Aem.-Tim.* 2; *Aem.* 11.3; vd. anche *Aem.* 2 e, indirettamente, 27.

<sup>17</sup> *Aem.* 5.5. L'unità familiare è un valore molto sentito da Plutarco, che lo sente minato ai suoi tempi dai conflitti economici, specialmente nel passaggio da una generazione all'altra; ai rapporti fra fratelli in particolare egli dedica la trattazione del *De fraterno amore*

Quanto alla religiosità, Emilio la rivela anzitutto nell'esercizio della carica di augure: egli è infatti capace di cogliere il senso religioso più profondo dell'osservanza delle prescrizioni rituali, che rispetta senza introdurre alcuna innovazione; la funzione sacerdotale diventa con lui quello che dovrebbe veramente essere, scienza del culto divino piuttosto che carica pubblica, pur nella consapevolezza dell'esistenza di una fondamentale responsabilità politica in chi la riveste: dare il senso dell'immutabile, che assicura la stabilità delle istituzioni<sup>18</sup>. In questo ambito di pensiero rientra l'atteggiamento di Emilio Paolo nei confronti dei presagi, dei sogni, dei portenti, di tutti quei fenomeni che possono essere considerati manifestazione del divino nella vita degli uomini (*Aem.* 10; 17; 24): egli presta fede a questi segnali e, anche quando, come nel caso dell'eclisse di luna, è in grado di riconoscerne il carattere di fenomeno assolutamente naturale, per scrupolo religioso non si esime dal prendere le opportune misure rituali, «perché dava molta importanza al divino e amava fare sacrifici ed era esperto di divinazione»<sup>19</sup>.

Infine, per quanto riguarda la linea politica di Emilio Paolo, Plutarco vede rappresentato in lui un ideale più volte riaffermato sia nelle *Vite* che negli scritti politici: una figura di aristocratico non disposto a compromessi con le esigenze popolari deteriori, ma d'altra parte rispettoso dei valori democratici e schivo di superbia e prepotenza nei confronti del popolo<sup>20</sup>; questo atteggiamento si manifesta in varie circostanze, e figura comunque nella caratterizzazione iniziale del personaggio, dove ne viene rilevata l'eccezionalità rispetto al costume corrente, pur in un'epoca ancora solidamente attaccata ai costumi tradizionali (*Aem.* 2; 3; 11; 38).

Il protagonismo di un uomo come questo non è un fatto ovvio, ed in effetti la sua ora scocca attorno al sessantesimo anno di età, quando, a

nel quale compaiono ripetutamente queste considerazioni dell'*Emilio* (vd. e. g. 478C; 479E; 481A; 483D sgg.; 484B).

<sup>18</sup> *Aem.* 3. I fondamenti stoici di questa concezione non possono essere negati: vd. Babut 1969, 166-167; 490-491.

<sup>19</sup> *Aem.* 17.5. Sull'importanza dell'episodio ai fini della definizione dell'ideale plutarco di comportamento sociale in questioni attinenti la religione vd. Babut 1969, 522-523.

<sup>20</sup> Questo ideale è particolarmente evidente nei *Praecepta gerendae rei publicae* (per cui rinvio a Desideri 1986 [*supra*, saggio n. VII]). Per quanto riguarda le *Vite* vd. i due capitoli sul "politico" in Wardman 1974 (49-104). L'unica menzione di Emilio Paolo negli scritti politici (*Praec.* 810B) corrisponde perfettamente a questa visione del personaggio propria della *Vita*. Il complesso delle virtù di Emilio Paolo doveva adeguatamente figurare nell'opera di Polibio, i cui legami col personaggio e soprattutto con la sua discendenza risultano da passi ben noti del libro 31 (22-30; vd. anche Diod. 31.26-27); è possibile che Polibio abbia colto l'occasione dal ricordo della sua morte nel 160 per tesserne una sorta di elogio funebre (31.22 e Diod. 31.25; Walbank 1979, 492 sgg.).

seguito degli insuccessi dei precedenti comandanti nella guerra contro Perseo, egli accetta le pressioni degli amici e del popolo e si lascia eleggere al secondo consolato; dichiarando subito dopo che la carica egli non l'ha cercata e che quindi è disposto a lasciarla subito se il popolo ritiene che qualcun altro sia in grado di affrontare la situazione militare meglio di lui: ma che in caso contrario non tollererà che altri comandi al posto suo (*Aem.* 10-11). Da questo momento, iniziando la concreta attività di direzione delle operazioni militari, egli rivela quelle capacità operative che fanno di lui a buon diritto, nonostante la collaborazione della fortuna, l'artefice della vittoria su Perseo. Plutarco ripartisce in questo modo le quote di merito: «alla fortuna (δαίμων) attribuisco la felicità della navigazione e la facilità della traversata, che gli consentì di arrivare sicuramente e speditamente al campo; ma quando vedo che la guerra da lui diretta fu condotta a termine grazie alla prontezza del suo coraggio, alla qualità delle sue decisioni, alla solerte collaborazione dei suoi amici, alla risolutezza nell'affrontare le difficoltà con gli espedienti più acconci, non posso assegnare alla sua celebrata buona fortuna, come a quella di altri comandanti, il suo splendido e segnalato successo» (*Aem.* 12; cfr. 36.3). Lo schema del racconto della successiva campagna militare, che costituisce il vero corpo della *Vita* (*Aem.* 13-22), rappresenta una precisa traduzione sul piano narrativo di questa valutazione complessiva del ruolo di Emilio Paolo; e non è necessario ripercorrere nel dettaglio la sequenza degli eventi. Il generale romano adempie dunque pienamente la sua funzione di «modello animato», in quanto creatore di azioni e non soltanto portatore di valori, come era lecito attendersi sulla base delle premesse metodologiche dell'introduzione, integrate da quelle del capitolo iniziale della *Vita di Pericle*. Il confronto virtù/fortuna si risolve nell'affermazione, per niente scontata, dell'esistenza di un ruolo autonomo della prima, che può giovare o meno, a seconda dei casi, dell'ausilio della seconda per la realizzazione dei suoi obiettivi. Resta che la fortuna è invidiosa della gloria della virtù e cerca o di attribuirsi i meriti e di vendicarsene; di qui gli accenti ispirati dei due impegnati discorsi di Emilio Paolo: il primo di esortazione ai giovani dello stato maggiore dopo la resa di Perseo, che segnava la fine della dinastia macedone, a non esaltarsi «per un tale rovescio di fortuna» e a temere piuttosto la capricciosa variabilità della logica del destino (*Aem.* 27); il secondo di consolazione al popolo, dopo la morte dei suoi due figli nei giorni stessi del trionfo, quasi che il lutto che lo aveva colpito fosse da considerarsi una sorta di tributo imposto dalla fortuna al popolo romano nella persona del suo comandante vittorioso in cambio della vittoria stessa<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> *Aem.* 36; cfr. 34. Il discorso compare già in Livio (45.41) ed è verosimilmente di

### 3. *La pratica storiografica: il caso di Timoleonte.*

Timoleonte è un caso più difficile: a lui la fortuna ha prestato un'assistenza continua, senza fargli pagare alcun prezzo<sup>22</sup>; all'unico momento drammatico della sua esistenza, l'uccisione del resto meritoria del fratello Timofane, tiranno di Corinto, ha reagito in modo inaccettabile, chiudendosi in un isolamento durato vent'anni: Plutarco dedica un intero capitolo alla critica di un comportamento come questo<sup>23</sup>, che rinnegando l'azione compiuta rivela la debolezza della volontà che ha preso la decisione. La virtù vera non conosce il pentimento. Il dubbio iniziale sul rischio che si debba attribuire il risultato positivo dell'attività del personaggio alla fortuna anziché alla virtù in questo caso è dunque fondato? Ma allora in che cosa si raccomanda all'imitazione una vita come questa?

Plutarco spiega in due modi la propria decisione di proporre alla riflessione dei lettori la vicenda di Timoleonte, i cui limiti di esemplarità non vengono comunque negati. Dal *Confronto* finale con Emilio Paolo emerge una considerazione di carattere per così dire esterno, che vale a far riconoscere a Timoleonte un elemento di superiorità sul parallelo romano: egli è stato capace di costruirsi un solido sistema di valori morali e politici in un mondo totalmente corrotto. «Entrambi furono giusti e incorruttibili nella gestione degli affari, ma Emilio si può dire che sia stato preparato a ciò fin dall'inizio dalle leggi e dai costumi del suo paese, mentre Timoleonte fu tale di propria iniziativa», divenendo così l'unico comandante greco che non sia stato corrotto dalla Sicilia; «egli fu inviato come generale ai Siracusani che ne avevano fatto insistente richiesta, non cercò di procurarsi un potere personale ma si limitò ad esercitare quello che gli avevano liberamente affidato, e depose comando militare e carica quando ebbe abbattuto i loro governanti indigeni» (*Comp. Aem.-Tim.* 2.1-3). Analogamente, deve essere ascritto alla virtù di Timoleonte il fatto di essere riuscito a vincere i Cartaginesi con un esercito raccogliaccico e mercenario, mentre Emilio Paolo poteva disporre della perfetta macchina da guerra romana (*ibid.* 1.2). Una situazione dunque, quella di Timoleonte, assai simile a quella di Focione o di Catone Minore, del primo dei quali si sarebbe potuto dire che «governava i rottami di uno stato» (*Phoc.* 1), mentre il secondo si comportava, secondo

origine polibiana. Su entrambi i discorsi vd. Pavan 1961.

<sup>22</sup> L'eccezionalità dell'esperienza di Timoleonte, come rivissuta da Plutarco, è sottolineata dal Babut (1969, 479 sgg.) come prova della differenza fra la concezione stoica e quella plutarchea della provvidenza. La fonte principale per questa *Vita*, e specialmente per il rilievo dato al tema della fortuna, sembra Timeo (Sordi 1961, 81; la Sordi rileva giustamente d'altra parte che è a Timoleonte stesso, come afferma Plutarco a 36.3, che deve essere fatta risalire questa accentuazione).

<sup>23</sup> *Tim.* 6; su questo passo vd. Babut 1969, 303 e n. 5.



Cicerone, «come se visse nello stato di Platone e non tra la feccia di Romolo» (*Phoc.* 3); il fatto che Timoleonte abbia avuto successo, mentre Focione e Catone dovettero soccombere alle circostanze avverse, nulla toglie all'eccellenza della virtù del primo, che dovette muoversi anch'egli in un contesto non rispondente alle sue qualità. Ma a parte questo, Plutarco non rinuncia ad un tentativo di caratterizzazione dall'interno del tipo di esperienza che il βίος di Timoleonte rappresenta, e quindi del tipo di messaggio paradigmatico che se ne può ricavare; e lo fa in un capitolo apposito, che si colloca tra la conclusione delle sue attività propriamente militari e politiche, e la fase finale della sua vita, quella del tranquillo ritiro nella campagna siracusana, in mezzo all'affetto e all'apprezzamento di tutta la Sicilia (*Tim.* 36, 1-2). Diverso, dice Plutarco, fu il modo di configurarsi delle imprese di grandi greci di quell'epoca, quali Timoteo, Agesilao, Pelopida, Epaminonda, rispetto a quelle di Timoleonte. Mentre quelli avevano ottenuto il successo con fatica e a prezzo di grandi sforzi, per lui tutto era stato semplice e naturale: lo stesso tipo di rapporto che si può riscontrare, nel campo rispettivamente delle arti poetiche e delle arti figurative, fra la poesia di Antimaco e quella di Omero, o fra i quadri di Dionigi di Colofone e quelli di Nicomaco. La capacità "poietica" di Timoleonte, di realizzare degli obiettivi politici, di costruire la realtà storica, non è dunque in discussione; è solo di un tipo diverso, che «appare, a chi la consideri bene ed equilibratamente, frutto non della fortuna (τύχη), ma della virtù accompagnata da fortuna (ἀρετὴ εὐτυχόυσα)».

È probabile che Plutarco considerasse che nel contesto storicamente così sfavorevole nel quale Timoleonte si trovò ad operare non fosse possibile ottenere risultati positivi senza l'aiuto della fortuna. A differenza di Machiavelli, Plutarco non osa fornire indicazioni neppure orientative su come si possa sperare di catturarla, ma dal raffronto fra la storia di Focione e quella di Timoleonte si può forse ricavare una linea diversa da quella aggressiva proposta dal pensatore rinascimentale. Nell'introduzione alla *Vita di Focione*, uno dei passi più impegnati del Plutarco teorico della storia e della politica, Focione stesso e insieme Catone uticense sono di fatto accusati di non avere in alcun modo accettato la realtà in cui vivevano, di essersi opposti ad essa in modo frontale, di non aver fatto alcuna concessione ai loro popoli troppo distanti dalle loro virtù; e di essersi perciò preclusa ogni possibilità di successo anche limitato<sup>24</sup>. Il Plutarco degli scritti politici queste

<sup>24</sup> Un riesame recente della figura di Focione, che comporta di necessità un confronto serrato con la *Vita* plutarchea, quello di Bearzot 1985, riconosce la responsabilità di Plutarco nell'idealizzazione del personaggio, ma non tiene il debito conto di riserve di tipo pratico-politico che pure Plutarco formula chiaramente (*Phoc.* 2.4-5).

cose le sa fin troppo bene e le ripete in continuazione<sup>25</sup>; ma è notevole quest'irruzione di realismo nell'aria rarefatta e idealizzata delle *Vite*. Timoleonte si è comportato in maniera ben diversa; senza cedere sui principi fondamentali, egli ha saputo procurarsi il consenso dei siciliani per il ripristino delle istituzioni democratiche nell'isola; così l'aiuto della fortuna, che si è manifestato specialmente nel corso delle operazioni militari, è stato messo a frutto e in qualche modo legittimato a posteriori. Timoleonte inoltre non ha offeso la fortuna ponendo la sua virtù in alternativa ad essa; al contrario ha ostentato di doverle tutto. «Tutti i suoi successi li attribuiva alla fortuna (τύχη)<sup>26</sup>; e infatti sia scrivendo ai suoi amici in patria sia parlando in assemblea ai Siracusani spesso diceva di essere grato a Dio per il fatto che, volendo salvare la Sicilia, gli aveva consentito di apporre il suo nome all'impresa. Nella sua casa poi costruì un sacello in onore di Automatia, alla quale faceva sacrifici, e la casa stessa la consacrò alla buona fortuna (ἀγαθῶ δαίμονι)»<sup>27</sup>.

Plutarco è stato colpito da questo atteggiamento di Timoleonte, che rappresenta un'anticipazione sofisticata (di un culto di Automatia non risulta alcun'altra testimonianza) di un tipo di devozione che si diffonderà poi ampiamente in età ellenistica<sup>28</sup>. Ha avuto anche qualche legittimo sospetto circa le reali intenzioni di Timoleonte, che nei *Praecepta gerendae rei publicae* (816D) si traduce senz'altro nella presentazione del culto di Automatia come un esempio di abilità politica: in questo modo il condottiero, attribuendo ogni merito alla fortuna riusciva ad evitare l'invidia; e la stessa interpretazione, che esclude senz'altro l'ipotesi di profonda sensibilità religiosa, ricompare nel *De se ipsum citra invidiam laudando* (542E). Qui la schizofrenia ideologica di Plutarco è particolarmente vistosa, perché egli non si limita ad accettare nella *Vita* e negli scritti politici interpretazioni divergenti di uno stesso dato storico; nella *Vita* egli arriva al punto di polemizzare con Timoleonte stesso per la sua modestia giudicata eccessiva: fortuna va bene, puntualizza Plutarco, ma solo come accompagnatrice di virtù.

<sup>25</sup> Vd. Desideri 1986 [*supra*, saggio n. VII], e la bibliografia *ivi*. Per gli aspetti morali Babut 1969, 361 sgg.

<sup>26</sup> Comportamento analogo è attribuito a Silla, in un passo della *Vita* (6) nel quale è viceversa stigmatizzato l'atteggiamento di Timoteo, che irritò τὸ δαίμονιον con la sua pretesa di essere considerato lui solo, e non anche la fortuna, artefice dei suoi successi: donde la sua catastrofe.

<sup>27</sup> *Tim.* 36.3 (per l'emendamento ἀγαθῶ δαίμονι al posto di ἱερῶ δαίμονι vd. Wilamowitz 1931-32, II 300). La notizia relativa al sacello di Automatia compare anche in Cornelio Nepote (*Timol.* 4.4).

<sup>28</sup> Wilamowitz 1931-32, II 294 sgg.; Sordi 1961, 83 sgg.; Nilsson 1967, II 200 sgg.

Ma per restare alla *Vita*, è chiaro che qui Plutarco considera la fortuna, sulla falsariga delle dichiarazioni di Timoleonte, una specie di braccio secolare della divinità; e nel racconto appaiono sullo stesso piano gli episodi che si possono considerare propriamente fortunati e quelli che hanno invece tutto l'aspetto della provvidenzialità. Forse il messaggio che Plutarco vuol trasmettere attraverso la vita di Timoleonte sarà dunque che esiste la concreta possibilità che la divinità intervenga nelle vicende umane, per favorire la realizzazione dei progetti degli uomini virtuosi<sup>29</sup>?

#### 4. Una possibile valutazione integrata.

La coppia *Emilio Paolo-Timoleonte* si colloca con tutta probabilità al centro, dal punto di vista cronologico, dell'attività storiografica di Plutarco, seguendo da vicino la coppia *Dione-Bruto*. In ogni caso è un'opera della maturità, e il suo esordio sottolinea con una certa solennità la piena consapevolezza che Plutarco ha ormai raggiunto del significato del suo lavoro: «Mi avvenne di mettere mano alla scrittura delle vite a causa di altri, ma ormai continuo a farlo, e lo faccio con piacere, anche per me stesso, perché uso la storia come uno specchio, col quale cerco di abbellire la mia vita prendendo a modello le virtù di quegli uomini. Quello che succede è semplicemente che io vivo con loro e condivido le loro esperienze, come se ricevessi di volta in volta ciascuno di loro nella mia casa, grazie alla storia, come un ospite, e studiassi attentamente 'quanto grande egli sia stato e di quale levatura' (Hom. *Il.* 24.630), ricavando dalle sue imprese quanto vi è di più importante e di più bello da conoscere. 'Oh, quale piacere si potrebbe avere maggiore di questo' (Soph. fr. 636.1 R.<sup>2</sup>), e più efficace ai fini di un perfezionamento morale?» (*Aem.* 1.1-2). Segue a questo il passo su Democrito da cui siamo partiti, e al quale è ora di tornare, riprendendo il discorso dove l'avevamo lasciato al momento di passare all'analisi dei temi fondamentali delle due *Vite*. Una rispondenza fra le riflessioni di ordine generale premesse ad alcune coppie, e i nodi problematici che emergono dal racconto di quei βίοι, è di per sé verosimile e di regola dimostrabile; nel nostro caso le cose sembrano abbastanza chiare. E evidente anzitutto il collegamento fra il modo in cui viene posto il rapporto fra virtù e fortuna e la polemica contro la concezione democritea, o attribuita a Democrito, dell'esistenza di demoni malvagi che ostacolano l'azione umana. C'è anche una relazione stretta fra il rapporto virtù-fortuna e il rapporto conoscenza intellettuale-conoscenza sensibile: la fortuna rappresenta il contesto di imprevedibilità entro il quale cerca la strada della realizzazione di obiettivi politici razionali la virtù umana, allo stesso modo che i sensi si collocano in un contesto di conoscen-

<sup>29</sup> Babut 1969, 478 sgg.

ze casuali e incontrollabili, rispetto al quale dobbiamo riaffermare la nostra qualità di soggetto attivo di conoscenza attraverso la costruzione intellettuale; e prima di tutto attraverso la ricerca storica<sup>30</sup>.

Ma nel capitolo introduttivo i due punti, ciascuno per suo conto legato a linee significative del tessuto narrativo delle biografie, sono saldati insieme in una prospettiva unitaria il cui fuoco è costituito da un grosso sforzo di individuazione del particolare valore etico-conoscitivo che, nell'ambito della ricerca storica, deve essere assegnato alla ricostruzione biografica; è su questo che ci soffermeremo conclusivamente.

L'impressione è, per dire subito l'essenziale, che Plutarco veda nella "scrittura di vite" una sorta di traduzione in termini razionali, o meglio di surrogamento, del fenomeno naturale della visione di idoli-demoni, considerato la manifestazione più grave di un atteggiamento passivo dell'uomo nei confronti della natura e del mondo esterno. A differenza della visione demonica, della quale peraltro conserva il fondamentale connotato antropomorfo, il βίος di un personaggio storico, la cui scelta è frutto di una libera e motivata decisione, e la cui esposizione risponde ai criteri del metodo storiografico, è capace di suscitare volontà e capacità d'imitazione; immagini sì, ma che nascono dalla ragione e fanno appello alla ragione, immagini vere e animate, di uomini che sono vissuti e hanno operato, e possono ancora mostrare che la realtà si costruisce, e che non è pertanto giustificato l'atteggiamento di chi la subisce come dato immodificabile. E evidente che nel proporre quest'ipotesi di lettura del capitolo iniziale dell'*Emilio Paolo* facciamo riferimento anche all'introduzione del *Pericle*, già richiamata sopra; dalla quale dovrà essere pertinentemente richiamata anche l'idea del rapporto dialettico fra biografia e rappresentazione artistica. Plutarco fa ampio uso nelle *Vite* della documentazione iconografica, e precisa all'inizio della *Vita di Alessandro* quali siano i punti di contatto fra i due tipi di rappresentazione: «come i pittori ricavano gli elementi di somiglianza dal volto e dall'espressione dello sguardo, in cui si manifesta il carattere, e si curano ben poco delle altre parti del corpo, così a me si deve concedere di dedicarmi di più ai segni dell'animo e di raffigurare attraverso questi la vita di ciascuno lasciando ad altri la descrizione delle grandi imprese» (*Alex.* 1.3); il contesto è quello notissimo della teorizzazione della distinzione fra storia e biografia. L'affinità fra i due tipi di rappresentazione non impedisce naturalmente di riconoscere la superiorità della biografia: «penso che sia un ritratto (εἰκὼν) molto migliore di quello che riproduce il corpo e il volto l'altro che rivela il carattere e la disposizione»; così all'inizio della *Vita di Cimone* a proposito

<sup>30</sup> Sulle motivazioni del parallelismo *Emilio Paolo-Timoleonte* vd. anche Talbert 1974, 19-21.

della decisione di scrivere una biografia di Lucullo (*Cim.* 2). Nel *Pericle* l'inferiorità delle rappresentazioni iconografiche è ravvisata nell'incapacità, a loro propria, di suscitare imitazione, cioè nel fatto che si tratta di immagini che colpiscono i sensi e non coinvolgono l'intelletto; mi pare probabile a questo punto che in queste rappresentazioni, il cui messaggio, per la natura stessa del materiale che lo veicola, non può che essere statico e unidimensionale, Plutarco intraveda un rischio analogo a quello rappresentato dalle visioni demoniche.

Se il problema è dunque quello dell'evasione dal mondo sensibile, con i suoi caratteri di precarietà e di relatività, con i terrori che possono suscitare in noi le visioni che ne derivano, la soluzione migliore è quella di costruirci da noi stessi, grazie alle nostre risorse intellettuali, un altro mondo più stabile, un mondo di valori; ma non frutto di una pallida e astratta teorizzazione, bensì solidamente legato all'azione dei grandi uomini del passato e da essi concretamente garantito: saranno loro a costituire una protezione e una sorta di antidoto rispetto ai turbamenti e alle prevaricazioni del presente.

Non saprei dire con certezza se nel pensiero di Plutarco i titolari dei βίαι, i suoi personaggi, finiscano per assumere i caratteri di demoni, cioè di esseri reali, in quanto anime di defunti, collocati in qualche parte del cielo, e da lì operanti in favore degli uomini: secondo il modello descritto nel *De genio Socratis*, e in base alla scala di ascesa, da uomini a dei, che si configura nella *Vita di Romolo*<sup>31</sup>. Se così fosse, e la cosa è tutt'altro che improbabile, anche se forse indimostrabile, l'attività storiografica di Plutarco acquisirebbe una più forte connotazione filosofica e soprattutto religiosa; ma si dovrebbe sempre parlare di laicizzazione e di razionalizzazione, rispetto ad una credenza popolare antica, per tempo recepita da varie correnti di pensiero; di una religione della ragione, per così dire. L'influenza sulle vicende umane di questi demoni evocati dall'intelligenza non si manifesterebbe infatti sotto forma di generica protezione o di intervento estemporaneo, tanto gratuito quanto imperscrutabile; sarebbe invece l'effetto di una riassunzione, da parte degli uomini di oggi, delle motivazioni, degli ideali, delle capacità operative, dei grandi uomini di ieri. Siamo in fondo di fronte ad un originale ripensamento della concezione polibiana ma già tucididea dell'utilità della riflessione storica, innestata con i dovuti aggiustamenti sul vecchio tronco della tradizione biografica: scrivere vite risultò così a Plutarco il modo migliore di

<sup>31</sup> Per il *De genio Socratis* il riferimento è naturalmente al mito di Timarco (vd. le mie osservazioni in Desideri 1984 [*supra*, saggio n. XII], sullo sfondo demonico dell'agire umano). Almeno in *Rom.* 28.7-8 è chiaro che la teoria della μεταβολή è condivisa da Plutarco (mentre in *De defectu orac.* è presentata da Cleombroto come una delle possibili spiegazioni dell'origine dei demoni: 415BC; e vd. l'implicita ripresa di Lamprias in 431EF); su tutto ciò Brenk 1977, 99; 130-131.

fare storia, perché fare storia significava ritrovare le ragioni e il gusto dell'azione.

«NON SCRIVIAMO STORIE, MA VITE» (PLUT., *ALEX.* 1.2):  
LA FORMULA BIOGRAFICA DI PLUTARCO \*

1. *Il genere.*

È diffusa nel nostro tempo – ed è certo di origine romantica – la tendenza a considerare poco utile il concetto di “genere letterario”, e a valutare ogni scrittore piuttosto per se stesso (e per il contesto socio-culturale in cui vive e opera) che come interprete di una o più forme espressive per così dire preesistenti, che in qualche modo lo trascenderebbero. Questa tendenza ha investito ormai da tempo anche l’indagine sulle letterature antiche (ovvero greca e romana) – che sono quelle per le quali al “genere”, in quanto punto di riferimento codificato delle varie forme di composizione, è sempre stato riconosciuto uno statuto particolarmente forte. Ma è solo in questi ultimi anni che se ne può registrare l’impatto massiccio sulla riflessione relativa a quel particolare discorso in prosa, presente sia nella letteratura antica che in quella moderna, che si definisce solitamente storiografia: un termine nel quale dovrebbe essere compresa tutta l’enorme varietà degli scrittori di eventi o fenomeni “storici” – dislocati, a considerare solo l’antico, da Ecateo a Zosimo e oltre, sull’arco almeno di un millennio – in quanto comunque si distinguono da narratori di storie “inventate”, che più propriamente possono catalogarsi come mitografi, favolisti, romanzieri, ecc.

La conseguenza più immediata di questo approccio è che ne risulta *ipso facto* smantellata, insieme al “genere storiografico”, quella visione per così dire “professionale” dello storico – tanto antico quanto moderno – che, con spirito quasi sacerdotale (vd. Dion. Hal. *De Thuc.* 8; Diod. 1.2.2; 21.17.4), sacrificherebbe all’esigenza primaria del rispetto della verità ogni interesse o passione personale; un impegno che in effetti pressoché tutti gli storici hanno sempre proclamato solennemente – per lo più all’inizio delle loro opere – o quanto meno danno per scontato: ma sarebbe niente più che un topos – del quale già Cicerone (*De or.* 2.62-63) rileverebbe con fastidio la convenzionalità – ripetuto appunto in ossequio alle regole di un “genere”, che non troverebbe in realtà conferma nel concreto *modus operandi* dei singoli scrittori.

In questa derubricazione dello statuto professionale dello storico c’è un elemento distruttivo che non è a mio parere accettabile. In sostanza, si punta ad una letterarizzazione totale del testo storiografico, con una riduzione di tutto ciò che è comunemente considerato pertinente alla sua dimensione “scien-

\* *Testis temporum. Aspetti e problemi della storiografia antica*, Pavia 16 marzo 1995, (Incontri del Dipartimento di Scienze dell’Antichità, Università di Pavia), Como 1995, 15-25.

tifica” – l’esigenza di comprendere gli eventi reali, di appurarne le cause e le modalità di svolgimento attraverso un’analisi razionale dei documenti e delle testimonianze, e di conservarne il ricordo scritto per i contemporanei e i posteri – alla poco gratificante categoria di “tecniche dell’effetto di realtà”.

Nel nuovo approccio c’è però anche un aspetto costruttivo, che lo collega in parte a quella tradizione di studi storiografici, di matrice storicistica e specialmente crociana, che hanno sottolineato la necessità di prestare attenzione alle suggestioni e agli interessi politico-culturali che alimentano la riflessione di ogni storico degno del nome, e che, molto prima di costituire un possibile limite del suo lavoro, rappresentano la condizione stessa del suo manifestarsi e del suo svilupparsi: una tradizione di cui Arnaldo Momigliano è stato l’esponente più significativo per quanto riguarda la storiografia del mondo antico e sul mondo antico. Ben al di là di questo, per la verità, il nuovo approccio sollecita ora a considerare il singolo storico prima di tutto come scrittore, e più precisamente come il creatore non solo del proprio specifico stile, ma anche di un suo particolare spazio storiografico – la sua formula storiografica, si potrebbe definirla – che è la più vera ragione di interesse del suo lavoro, molto più di quanto non lo sia la misura o la qualità della sua adesione a pretesi criteri che dovrebbero regolare la struttura della composizione.

Raccogliendo la provocazione, si può e si deve dunque provare a rimettere in discussione le categorizzazioni interne, più o meno tradizionali, della storiografia antica, come quelle – per citare un caso di riconosciuto prestigio – che ha posto alla base della sua raccolta dei frammenti degli storici greci uno studioso del calibro di Felix Jacoby: il quale peraltro le ha sempre considerate uno strumento per l’ordinamento del materiale, piuttosto che entità rigidamente definibili e definite. Non sarà una cattiva idea ad esempio quella di tentare di “liberare” un genere a lungo considerato marginale rispetto alla storiografia, la biografia, e perciò stesso riconoscere – per venire a quello che costituisce il tema del mio contributo a questo incontro – la peculiare valenza storica di uno scrittore come Plutarco, che, in quanto riconosciuto esponente di quel genere, è stato a lungo (e in parte è ancora) considerato, come storico, “figlio di un dio minore”. Proviamo dunque a rovesciare un modo di leggere le *Vite*, e specialmente le *Vite parallele*, che vede in quest’opera lo *specimen* di un genere già allora antico e sempre uguale a se stesso, per cercarvi invece gli elementi in base ai quali essa merita piuttosto di essere considerata una creazione originale della tarda cultura ellenistica.

## 2. Totalità e selezione in Plutarco.

Bisogna naturalmente partire dalla considerazione che lo stesso Plutarco sembra formulare il principio di una netta distinzione fra la biografia e la



storiografia. Ciò accade nel famoso inizio della *Vita di Alessandro*, dal quale abbiamo tratto il titolo di questa comunicazione: «i lettori non mi diano addosso se non riferisco tutti i fatti né narro in modo esaustivo quelli presi in esame fra i più celebrati, ma per lo più in forma riassuntiva; *non scriviamo storie* (ἱστορίας), *ma vite* (βίους), e non è che nei fatti più celebrati ci sia sempre una manifestazione di virtù o di vizio, mentre spesso un breve episodio, una parola, un motto di spirito, dà un'idea del carattere (ἦθος) molto meglio che non battaglie con migliaia di morti, grandi schieramenti d'eserciti, assedi di città» (*Alex.* 1.1-2, trad. Magnino, con piccole variazioni). Altri passi implicano questo modo di vedere: vd. specialmente *Galb.* 2.3, dove l'idea è che rispetto alla πραγματικὴ ἱστορία il racconto interessato alle «azioni e vicende dei Cesari» richiede un numero di fatti inferiore; e *Pomp.* 8.6, dove per altro si sottolinea il fatto che le azioni più importanti di Pompeo spiegano meglio il suo carattere. Ma qual è la reale portata di dichiarazioni come queste?

Plutarco non era il primo a fare una distinzione del genere. Lasciando stare il passo (10.21) in cui Polibio rinvia il lettore al suo encomio di Filopemene (proprio perché vi si parla di «encomio», e non di «biografia»), è importante la dichiarazione con cui Cornelio Nepote apre il suo *Pelopida*: «non saprei veramente con quale criterio debba parlare dei suoi meriti, perché temo che una narrazione particolareggiata sembri non un racconto della sua vita, ma una trattazione storica (*ne non vitam eius enarrare, sed historiam videar scribere*), e che invece una troppo concisa, riuscendo poco comprensibile a coloro che non hanno familiarità con la storia greca, sia insufficiente a far conoscere un uomo di tanto valore» (*Pelop.* 1.1, trad. Vitali).

Nelle due formulazioni, di Plutarco e di Cornelio Nepote, si possono ritrovare, oltre all'evidente fondamento comune, anche elementi di differenza: che sono quelli sui quali conviene fissare l'attenzione, ai fini di una migliore definizione della posizione di Plutarco. Il problema di Cornelio Nepote è quello di trovare la misura giusta sul piano dell'ampiezza della narrazione biografica: per evitare da una parte che questa, dilatandosi eccessivamente, sconfini nella storia, dall'altra che risultino poco perspicui, per un eccesso di stringatezza, i motivi dell'eccellenza del personaggio biografato: specialmente, chiarisce Nepote, trattandosi di un greco, cioè di uno straniero, portatore di valori che possono non essere immediatamente evidenti ad un lettore romano (un concetto, questo, ampiamente sviluppato nel *Proemio* generale dell'opera). La storia rappresenta dunque il limite quantitativo della biografia, piuttosto che un'alternativa ad essa in senso qualitativo; e il fatto che l'eventuale necessità di uno sviluppo abnorme dell'esposizione sia collegata alla biografia di un personaggio straniero fa pensare che, secondo Nepote, il problema non dovrebbe viceversa porsi per perso-

naggi romani: perché l'omogeneità del sistema di valori dovrebbe poter consentire un'esposizione quanto mai concisa.

Plutarco non fa alcun cenno a quest'ultimo aspetto: in effetti egli dà per scontata una realizzata omogeneità fra Greci e Romani (nella misura in cui, naturalmente, i Romani hanno fatto propri i valori dei Greci, che sono *tout court* i valori di umanità). Quanto all'altro punto, se si pensa alla concisione delle biografie corneliane (anche quella "maggiore" di Attico) rispetto a quelle plutarchee – che Nepote avrebbe certamente definito spropositate – si dovrebbe già subito concludere che il problema dell'estensione si pone in termini diversi fra i due scrittori. Ma evidentemente questo non è tutto. Plutarco vede senz'altro in contrapposizione biografia e storia dal punto di vista degli interessi che le animano: infatti la prima vuole cogliere il carattere della persona, e il suo rapporto con virtù e vizio; e la seconda raccontare i grandi eventi rispettando le esigenze di completezza fissate dal metro dell'interesse politico. Ma questo non dice nulla rispetto al metodo di lavoro, che è lo stesso. Né scrivere vite significa per Plutarco semplicemente selezionare rispetto ad un più ampio contesto narrativo, che è quello proprio della storia, perché anche la biografia ha la sua completezza; come si vede all'inizio del *Nicia*, al biografo si richiede un lavoro di integrazione dei dati ricavabili dai racconti storiografici: egli deve cercare e utilizzare anche documenti di altra natura, naturalmente al fine di realizzare gli obiettivi propri della biografia. «Gli eventi già esposti da Tucidide e Filisto – poiché non è possibile tralasciarli, specialmente quando contengono, dissimulato da molte e grandi sventure, il carattere e l'atteggiamento (τὸν τρόπον καὶ τὴν διάθεσιν) dell'uomo – li ho percorsi brevemente e nei loro tratti essenziali..., mentre ho tentato di raccogliere il materiale che sfugge ai più, accennato sporadicamente da altri o reperibile in antiche iscrizioni votive o decreti, non per mettere insieme una ricerca (ἱστορία) fine a se stessa, ma per offrirne una che serva alla comprensione del carattere e del temperamento (ἠθους καὶ τρόπου) del protagonista» (1.5, trad. Manetti). Qui non c'è una contrapposizione formale, come nell'*Alessandro*, fra storia e biografia (perché *historía* in questo caso vale genericamente «ricerca»), mentre è ribadita una distinzione tra gli obiettivi dei diversi tipi di racconto. E quello biografico si configura in ogni caso come una ἱστορία, una ricerca, che richiede da una parte il reimpiego, in un'ottica nuova, di parte dei materiali già usati dagli storici precedenti, ma dall'altra anche il reperimento e la messa a partito di materiali informativi diversi: operazione che Plutarco ha effettivamente compiuto, come ogni lettore delle *Vite* può agevolmente verificare, raccogliendo non solo, come qui accennato, testi epigrafici, ma altri documenti di varia natura, letterari, monumentali, numismatici, folclorici, linguistici, topografici, ecc. Non si tratta dunque di sostituire alla "totalità"

storica una “selezione” biografica, ma di costruire una diversa “totalità”.

### 3. *Una storia lontana.*

Le riflessioni critiche sull'opera biografica maggiore di Plutarco, ovvero le *Vite parallele*, spesso trascurano (o non apprezzano correttamente) un fatto importante, per quanto sia ovvio: che i protagonisti di queste *Vite* sono tutti personaggi di un passato lontano; nel caso dei Greci, si può anzi ben dire del passato remoto, dal momento che il più prossimo al suo tempo, Filopemene, per il quale non a caso Plutarco fa propria la definizione, datane da un anonimo romano, di «ultimo dei Greci» (*Phil.* 1.4), muore nel 182 a.C., circa tre secoli prima che egli rivolga su di lui la sua attenzione (ma c'è anche un «ultimo dei Romani», Cassio, così definito da Bruto, titolare, insieme a Catone Uticense, della vita romana più recente: *Brut.* 44.1; cfr. *Tac. Ann.* 4.34). Naturalmente anche Nepote aveva scritto vite di personaggi lontani nel tempo dai giorni suoi, ma nel suo contesto enciclopedico-classificatorio un fatto del genere non richiede particolari spiegazioni: il suo obiettivo era semplicemente quello di affiancare, nei più vari campi dell'attività umana, l'esperienza storica romana a quelle degli altri grandi popoli del passato. La scelta di Plutarco ha viceversa delle motivazioni più complesse, come si vede anche dal fatto che in realtà essa si colloca all'interno di un indirizzo di pensiero e di costume – che si potrebbe definire di riattualizzazione del passato – al quale sono riconducibili molte altre manifestazioni culturali, non solo greche, dell'epoca che a lui si accompagna e che immediatamente lo segue. Per limitarci qui all'ambito greco, ed esemplificando specificamente dalla storia della storiografia, basterà ricordare che gli storici più importanti del II secolo, Appiano ed Arriano, dedicano la loro attenzione a grandi episodi del lontano passato, come la storia della conquista romana (è il caso di Appiano), o quella della spedizione orientale di Alessandro Magno, o delle lotte dei Diadochi (è il caso di Arriano). Entrambi motivano la loro scelta, ricorrendo a ragioni che stanno fra l'ideologia e la letteratura; in ogni caso, dimostrano di avvertire la necessità di spiegare un'operazione che non si configura come una pura e semplice epitomazione di testi storici preesistenti (come nella tradizione liviana), o una loro cucitura in una prospettiva di storia universale disposta in ordine cronologico (come era stato in Diodoro).

Di Plutarco, a quanto pare l'iniziatore di questa tendenza alla riscrittura intelligente di parti della grande storia della Grecia e di Roma, non si conserva invece un testo che ne dia esplicitamente ragione (forse una spiegazione era contenuta nell'introduzione alla coppia perduta *Epaminonda-Scipione*, che si presume sia stata la prima ad essere composta); ma non è difficile ricostruirne il tenore sulla base di quello – quasi tutto, per la verità –

che possiamo ancora leggere. Quali che ne siano stati gli intenti originari (e lasciando ora da parte il profondo significato storico e storiografico dell'idea stessa del "parallelismo"), le *Vite parallele* sono venute strutturandosi come un ripensamento di una cospicua serie di vicende politiche e culturali della Grecia e di Roma, teso a coglierne il senso più autentico attraverso la rievocazione dei caratteri più significativi delle personalità di spicco dell'uno e dell'altro mondo; una rievocazione che non andava disgiunta dalla riproposizione, per quanto semplificata, dei contesti storico-politici in cui avevano operato. Gli obiettivi morali di questo tipo di discorso sono dichiarati da Plutarco ripetutamente, e con particolare chiarezza all'inizio dell'*Emilio Paolo*: «con lo studio della storia e la consuetudine dello scrivere ci mettiamo in condizione, accogliendo di volta in volta nell'animo il ricordo dei personaggi migliori e più insigni, di respingere e allontanare da noi quanto di misero o di malvagio o di ignobile possano arrecarci i rapporti inevitabili con i contemporanei, in quanto la nostra mente si rivolge, serena e tranquilla, agli esempi più belli» (1.3).

È quasi impossibile non riconoscere in espressioni come questa una qualche insoddisfazione rispetto al contemporaneo, che però non implica necessariamente una polemica anti-romana: è evidente infatti che il discorso ha una valenza piuttosto morale che politica, e d'altra parte non mancano nell'opera plutarchea apprezzamenti, a volte magari a denti stretti, per i vantaggi della *pax Romana*. In generale perciò non mi sembra giustificato sostenere che questo ripensamento globale, in forma biografica, della storia parallela della Grecia e di Roma, abbia una valenza prevalentemente nostalgica; su questo punto non posso che concordare con quanto ha scritto, sia pure con qualche forzatura, Barigazzi, le cui posizioni vanno del resto a ricongiungersi con un orientamento di giudizio oggi largamente diffuso sugli atteggiamenti del mondo greco nei confronti dell'Impero romano nel II secolo. Ma quello che qui più interessa è il fatto che il presente viene messo per così dire sotto la protezione del passato; i grandi uomini del passato sono i veri «idoli propizi» che secondo Democrito bisognava augurarsi di incontrare sulla propria strada: essi costituiscono una riserva di comportamenti esemplari, che, evocati dall'indagine storica, ci possono guidare nelle difficili vicissitudini del nostro presente.

#### 4. *Fra religione, etica, e politica.*

Quanto detto fin qui dovrebbe bastare a chiarire in quale misura, a mio giudizio, possono essere considerati presenti nelle *Vite* plutarchee – oltre naturalmente ad una tradizione letteraria greca di interesse biografico che risale almeno a Senofonte (*Agésilao*) e Isocrate (*Evagora*) – elementi riconducibili alla tradizione culturale romana: che si tratti dell'elogio funebre,

o più in generale del taglio eminentemente politico della biografia repubblicana o alto-imperiale. Sicuramente Plutarco conosceva e apprezzava l'uno e l'altro; né ritengo che gli siano state estranee riflessioni del tipo di quelle formulate da Cicerone nel *De re publica* (e specialmente nel cosiddetto *Somnium Scipionis*), relative alla sollecitudine che sarebbe propria delle anime dei grandi politici del passato – che continuano a vivere nell'iperuranio – per le sorti dello Stato (romano). Ma questi debiti – pacificamente riconosciuti – sono ben lungi dal dare ragione della complessità dell'impianto della biografia di Plutarco, che, sottraendosi ad una valutazione in termini di componenti “meccaniche”, richiede di essere considerato globalmente come specifico fenomeno storiografico.

«Io cerco, usando la storia (ἱστορία) come uno specchio, per così dire di adornare la mia vita prendendo a modello le virtù che in quelle (vite) compaiono. Quello che succede infatti è semplicemente che io vivo con quegli uomini e condivido le loro esperienze, come se, grazie alla storia (ἱστορία), ricevessi di volta in volta ciascuno di loro come un ospite nella mia casa, e accogliendolo osservassi attentamente ‘quanto grande egli sia stato e di quale levatura’ (Il. 24.630), ricavando dalle sue imprese quanto vi è di più importante e di più bello da conoscere». Sempre nell'introduzione all'*Emilio Paolo*, Plutarco finisce dunque per configurare i grandi del passato come personaggi evocabili quasi in una dimensione sensibile, ai quali cioè può essere attribuita un'esistenza reale, anche se di tipo speciale, nel presente. I presupposti di questa concezione sono naturalmente nella concezione pitagorica e platonica dell'eternità dell'anima individuale, che ascende dopo la morte al cielo attraverso quella serie di passaggi che sono sintetizzati nel finale della *Vita di Romolo* (28.7-8). Come risulta con maggiore chiarezza da altri scritti plutarchei (il *De defectu oraculorum*, il *De genio Socratis*, il *De facie quae in orbe lunae apparet*), questo vale per le anime dei grandi, mentre alle altre è riservato un vagabondaggio a tempo indeterminato negli strati inferiori del cielo.

La ἱστορία, ovvero la ricerca storica fatta nel modo in cui la concepisce Plutarco, costituisce lo strumento grazie al quale questa evocazione viene resa possibile. Nelle riflessioni introduttive della *Vita di Alessandro* Plutarco chiedeva anche che, come si conviene che i pittori si concentrino soprattutto sul volto, piuttosto che sul resto del corpo, così anche a lui fosse concesso di interessarsi di più di quelli che sono i «segni dell'anima», che meglio rappresentano la vita di ciascuno. È lecito allora affermare che la biografia è per Plutarco quello specifico tipo di discorso storico che consente di afferrare, attraverso la ricostruzione delle qualità umane dei protagonisti della storia, ciò che è ancora veramente vivo del passato – che è anche l'unico motivo per cui valga la pena di ripercorrerne ancora, naturalmente in una prospettiva

nuova, le vicende (dato che, in termini generali, altri le hanno già esaurientemente raccontate). E non è detto che il racconto del contemporaneo sia necessariamente più attendibile, come afferma nella *Vita di Pericle*, nel pieno delle citazioni dei passi anti-periclei dei comici: «Tanto è cosa difficile da raggiungere la verità nella ricerca (ἱστορία; qui, come in moltissimi altri passi plutarchei, il termine non è certo in opposizione a βίος), dal momento che i posteri trovano nel tempo trascorso un ostacolo alla conoscenza delle cose, mentre l'indagine (ἱστορία) dei contemporanei nelle azioni e nella vita degli uomini corrompe e stravolge la verità, in quanto è soggetta all'invidia e all'odio da una parte, alla compiacenza e all'adulazione dall'altra» (13.11-12; cfr. anche «la verità è oscura», in *Per.* 32.3).

La biografia di Plutarco si colloca dunque al centro di un complesso sistema di pensiero, dove confluiscono la metafisica, in quanto presupposto di una credenza religiosa, la morale, l'istanza educativa; il tutto, naturalmente, rifiuto in una struttura narrativa, nella quale appaiono rispettati – e anche esplicitamente riconosciuti – gli *standard* di metodo che tradizionalmente connotano il racconto storiografico. Prima di tutto, come si è già visto teorizzato nel *Nicia*, la centralità del documento, in quanto elemento che può e deve essere ricercato, indagato e utilizzato, anche al di là di quanto possono offrire i testi storiografici di base, al fine di delineare il profilo del carattere del personaggio meglio di quanto non possa risultare dal racconto delle vicende di maggiore interesse storico nelle quali è stato implicato.

In ogni caso, l'operazione di costruzione della biografia appare caratterizzata in Plutarco in termini di assoluta razionalità, che si manifesta anche nel modo in cui l'autore presume che il suo testo sia recepito da parte del lettore-destinatario. Ciò è evidenziato specialmente nell'introduzione alla *Vita di Pericle*. Qui Plutarco afferma che tra gli oggetti la cui visione è più congeniale agli obiettivi propri della facoltà intellettuale vi sono le imprese virtuose, che provocano in coloro che le ripercorrono con l'indagine (τοῖς ἱστορήσασιν) ansia e desiderio d'imitazione: «la nobiltà [che vi si manifesta] spinge infatti in senso attivo verso di sé e suscita subito un impulso di azione, formando il carattere dello spettatore non per il fatto dell'imitazione in sé e per sé, ma perché gli fornisce la determinazione, che deriva dal ripercorrere l'impresa (τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἔργου)». Gli obiettivi morali si conseguono dunque attraverso un procedimento rigorosamente intellettualistico, che è quello del riconoscimento dei caratteri della personalità dell'eroe.

In questo modo Plutarco conferisce un significato nuovo e diverso all'idea, tradizionale almeno a partire da Tucidide, secondo cui la storia, o meglio la conoscenza storica, ha una funzione educativa ed utilitaria. Con le sue *Vite* egli sembra voler estendere al di là degli uomini politici l'ambito di destinazione di quel tipo di conoscenza, e dare d'altro canto un più solido

fondamento alla concezione retorica della storia come «filosofia basata su esempi» (come si esprime, richiamando del resto Thuc. 1.22.3, un'*Ars pseudo-dionigiana*: vd. Dion. Hal. *Opuscula*, edd. Usener – Radermacher, II 376). C'è un passo del *De profectibus in virtute* che può essere considerato la pietra angolare di tutta l'opera biografica maggiore di Plutarco. «Non è solo ascoltando le parole del filosofo, come diceva Alcibiade, che il cuore deve sobbalzare e le lacrime erompere; più ancora di questo, chi sta compiendo veri progressi deve comparare se stesso alle opere e alle azioni di un uomo buono e perfetto: proverà così un senso di rammarico per la consapevolezza di ciò che ancora gli manca, ma al tempo stesso di gioia, perché avverte in sé la speranza e il desiderio di raggiungere la meta... A tali persone, nell'accingersi alle azioni, nell'assumere una carica o nell'affrontare i colpi della sorte, si accompagna ormai l'abitudine di porsi davanti agli occhi la figura degli uomini che sono o sono stati buoni e di pensare tra sé: "Che cosa avrebbe fatto Platone in questo caso? che avrebbe detto Epaminonda? come si sarebbero mostrati Licurgo o Agesilao?". Così, quasi fossero davanti a uno specchio, si ricompongono, riassestano il proprio atteggiamento, bloccano una espressione poco dignitosa o resistono a qualche passione» (*Mor.* 84D sgg., trad. G. Pisani).

Con le *Vite*, Plutarco ha voluto affiancare modelli per così dire animati, quali risultano dalla rievocazione storica dei grandi, al modello statico e astratto rappresentato dalle parole dei filosofi. Non fu un'impresa da poco: erano infatti le scuole di retorica ad avere il monopolio dell'esemplificazione storica, e ne legittimavano un uso che, come lo stesso Plutarco dichiara in un passo famoso dei *Praecepta gerendae rei publicae*, era socialmente e politicamente pericoloso, più ancora che ridicolo (814AC). L'operazione culturale di Plutarco, che cercava di ricavare dal passato un sistema di valori e di modelli che non fosse incompatibile con la situazione presente, ebbe dunque anche una consistente motivazione politica<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Le traduzioni dalle *Vite* di D. Manetti e D. Magnino, nonché quella di C. Vitali di Cornelio Nepote, sono pubblicate nella collana "I classici della BUR"; quella di G. Pisani dal *De profectibus in virtute* in Pisani 1989.





LA FORMAZIONE DELLE COPPIE NELLE *VITE* PLUTARCHEE \*1. *Introduzione.*

La migliore introduzione al parallelismo plutarco è tuttora costituita dalle pagine che ha dedicato al problema Rudolf Hirzel nel 1912<sup>1</sup>. Lo studioso tedesco ne richiamava gli antecedenti retorici, ma solo per porre in evidenza il modo in cui Plutarco li trascende per costruire su di essi il quadro grandioso di una civiltà greco-romana ormai unificata. Il parallelismo degli “eroi” è per lui la traduzione in termini di concreta ricostruzione di esperienze umane omogenee della convinzione plutarca dell’esistenza di questa unità di fondo, riscontrabile al di là delle distanze cronologiche e delle contingenze storiche su tutto l’arco della storia dei due popoli, già prima che l’estensione al mondo greco della dominazione romana sancisse anche sul piano politico una comunione che era prima di tutto culturale e morale<sup>2</sup>. Un’idea come questa, che può anche essere considerata genericamente diffusa nella sensibilità culturale dell’Europa moderna, acquisiva i caratteri di un concetto storico, e riconosceva esplicitamente al Plutarco delle *Vite* un ruolo rilevante nella storia dell’ideologia e della cultura antica. Non mancava qualche forzatura nel profilo di questo Plutarco conciliatore, per così dire, dei due mondi, il greco e il romano. La più rilevante forse il rifiuto di riconoscere l’autenticità dei *Confronti* con i quali quasi tutte le coppie si chiudono<sup>3</sup>: questo sostanzialmente perché in questa sede Plutarco di regola si

\* ANRW II 33.6, 1992, 4470-4486.

<sup>1</sup> All’interno del capitolo VII (“Der Historiker”) in Hirzel 1912. L’opera di Hirzel si segnala per la perfetta padronanza dei testi plutarco (sia delle *Vite* che dei *Moralia*) e per la capacità di seguire le tracce di Plutarco nella cultura moderna, da Machiavelli ai suoi giorni, evidenziandone l’enorme influenza. In anni a noi più vicini il tema del parallelismo è stato ritrattato da Palm 1959, 39-42, e da Jones 1971, 105-109, la cui impostazione appare però poco soddisfacente. Secondo i due studiosi (e specialmente Jones) gli obiettivi morali che Plutarco si riprometteva di conseguire dalla composizione delle *Vite* danno una spiegazione adeguata anche dello schema parallelistico; un’altra, forse più importante, ragione può essere individuata in esigenze di carattere artistico. Escluso resterebbe invece qualunque interesse di natura ideologica (il Jones parla propriamente di «diplomatic purpose», un’espressione già di per sé indebitamente riduttiva). Sul parallelismo plutarco e sui suoi precedenti romani, specialmente per quanto attiene agli aspetti letterari, vd. anche Gossage 1967 (in part. 60-62).

<sup>2</sup> Vd. in seguito su questo punto Palm 1959, 31. Ma può bastare il rinvio alla singolare definizione di Numa come «legislatore più greco» (di Licurgo): *Comp. Lyc.-Num.* 1.5.

<sup>3</sup> Questa atetesi rappresenta una sorta di sanzione conclusiva di un giudizio negativo, comune in quell’epoca e anche in seguito, sul valore di questi *Confronti*, che solo pochi decenni or sono Erbse 1956 ha cercato di difendere; all’inizio del suo articolo Erbse ne

sofferma piuttosto sugli elementi di differenziazione che su quelli di somiglianza fra i due membri della coppia. Lo Hirzel riteneva che ciò costituisse un'inaccettabile incongruenza rispetto al programma ideologico plutarcheo. Questa posizione fu subito contestata<sup>4</sup>, con argomenti tratti correttamente dalla filologia e dalla storia della letteratura, e oggi nessuno dubita che i *Confronti* siano plutarchei. Ma anche l'argomento ideologico non è cogente, anzi è la spia di un certo schematismo. A parte quello che si può dire, e che diremo più avanti, sulla funzione conoscitiva delle differenze oltre che delle somiglianze degli "eroi", appare chiaro ad una considerazione più distesa che l'unità della cultura antica nelle sue essenziali e parallele componenti greca e romana è un punto di arrivo, e non di partenza, della riflessione plutarchea; e che questa conclusione non esclude dubbi, riserve, in particolare una qualche nostalgia per il grande passato greco (certo non nei termini che sono propri del contemporaneo Dione di Prusa), e una sorta di disappunto perché l'unità non è stata realizzata, per così dire, da Alessandro anziché da Cesare.

A noi pare comunque che debba essere tenuto fermo un punto che sembra talora trascurato nei lavori recenti, e cioè la valenza storiografica e più precisamente ideologica della composizione delle *Vite*, e per questo ci sembra opportuno il richiamo all'impostazione critica dello Hirzel, e ai risultati della sua indagine. In questo spirito cercheremo qui di ricostruire i presupposti teorici del parallelismo plutarcheo, facendo riferimento alle poche dichiarazioni esplicite o implicite rintracciabili nelle *Vite* stesse o nei *Moralia*; ma soprattutto esamineremo in concreto come Plutarco ha proceduto non tanto nel passare da una coppia a un'altra<sup>5</sup>, quanto nell'individuare il parallelo al personaggio che iniziava la nuova coppia, o nel generare contemporaneamente (o meglio quasi contemporaneamente), come in certi casi avviene, entrambi i suoi membri. Da queste indagini emergeranno linee di teoria della storia di Plutarco talvolta trascurate; ma saranno anche messi in luce frammenti di "pensiero parallelistico" romano, che devono esser considerati veri e propri incunaboli del più complesso ed elaborato sistema plutar-

ricorda gli interpreti più autorevoli, dal Wilamowitz allo Ziegler. Per un'analisi recente dei *Confronti* vd. Pelling 1986. Vd. anche Larmour 1992.

<sup>4</sup> Stiefenhofer 1914-16.

<sup>5</sup> Su questo vd. ultimamente Van der Valk 1982, con riferimento alla letteratura precedente. Sul punto specifico dei criteri di scelta dei personaggi in particolare Geiger 1981; il Geiger insiste però troppo, a mio parere, sui condizionamenti "documentari". Sono evidenti le interconnessioni su questo punto fra il problema dell'ideologia e quello della cronologia delle opere (non solo delle *Vite* ma anche dei *Moralia*), sulla quale abbiamo dallo stesso Plutarco indicazioni cospicue, ma naturalmente insufficienti; il punto di riferimento principale per la discussione resta l'articolo di Jones 1966.

cheo. In fin dei conti, chi se non un amico romano ha spinto Plutarco sulla strada del parallelismo biografico?<sup>6</sup>

## 2. *Gli obiettivi della scrittura di Vite (il paradigma).*

Molte delle *Vite* plutarchee contengono, di regola in sede proemiale, considerazioni sui motivi che hanno spinto Plutarco a inserire nella serie delle sue biografie quel determinato personaggio, e soprattutto ad affiancargli quel determinato parallelo<sup>7</sup>. In nessun luogo però troviamo formulato un principio generale relativo ai criteri di scelta, in funzione del quadro complessivo che Plutarco andava col tempo costruendo; ed è anche difficile che una formulazione del genere possa aver trovato posto in quella coppia perduta *Epaminonda–Scipione* che viene comunemente considerata la prima della serie. All'inizio della *Vita di Emilio Paolo* leggiamo infatti che solo in un secondo momento si è chiarito all'autore stesso il significato vero dell'opera in cui era impegnato<sup>8</sup>.

L'introduzione dell'*Emilio Paolo* costituisce per l'appunto la testimonianza più ricca circa le intenzioni di Plutarco in quanto autore delle *Vite*. Plutarco vi rivela di aver individuato la possibilità di utilizzare ai fini educativi che sono riconosciuti propri della scrittura storica anche il genere biografico, tradizionalmente considerato portatore di un discorso puramente encomiastico o viceversa "scientifico", di classificazione di comportamenti o modi di vita. La portata educativa della rievocazione di una vita è naturalmente diversa da quella del racconto storico, ma non nel senso che debba necessariamente mancare alla biografia la capacità di usare gli strumenti del metodo storiografico: questi restano per Plutarco il presupposto essenziale perché il vero biografo possa conseguire gli obiettivi che si prefigge<sup>9</sup>. Sono piuttosto gli obiettivi ad essere parzialmente diversi: il biografo punta infatti principalmente ad un'educazione morale dell'individuo, lo storico ad un'educazione politica; ma in entrambi i casi il necessario punto di riferimento è l'analisi razionale dei fatti, cioè la ricostruzione delle cause che li hanno determinati, e la valutazione del ruolo che hanno giocato in questo

<sup>6</sup> *Aem.* 1.

<sup>7</sup> Stadter 1988 ha prodotto ora un'analisi sistematica di queste riflessioni introduttive, sullo sfondo dell'uso della tradizione biografica, quale è documentabile da Isocrate e Senofonte fino alla filostratea *Vita di Apollonio di Tiana*.

<sup>8</sup> Sul significato di questa introduzione rispetto alla tematica storiografica della coppia *Emilio Paolo–Timoleonte* sia consentito il rinvio a Desideri 1989 [*supra*, saggio n. XIII].

<sup>9</sup> Non è possibile entrare qui nel problema del rapporto fra biografia e storia, oggi molto discusso [vd. ora Desideri, c.d.s.]. Per un'equilibrata presentazione delle posizioni in contrasto vd. Ampolo 1990. Sulla posizione di Plutarco vd. Citti 1983, 99 sgg.

processo i grandi protagonisti<sup>10</sup>. È utile infatti ricordare che anche nella storiografia, oltre che nella biografia, antica la storia si sviluppa in misura determinante dall'azione degli individui.

È solo attraverso questa operazione razionale di comprensione delle cause e delle modalità dell'agire dei grandi che diventa possibile quella misurazione del proprio comportamento sul loro che Plutarco traduce nell'introduzione dell'*Emilio Paolo* nell'immagine dello specchio. La stessa concezione si ritrova in un passo importante del *De profectibus in virtute*, dove Plutarco considera il desiderio di misurarsi con le imprese dei grandi come un segno di miglioramento sulla strada della virtù. Prendendo le mosse dall'aneddoto relativo a Temistocle, che non riusciva a dormire al pensiero della fama di Milziade<sup>11</sup>, Plutarco integra un pensiero di Alcibiade: «Non è solo ascoltando le parole del filosofo, come diceva Alcibiade, che il cuore deve sobbalzare e le lacrime erompere; più ancora di questo, chi sta compiendo veri progressi deve comparare se stesso alle opere e alle azioni di un uomo buono e perfetto: proverà così un senso di rammarico per la consapevolezza di ciò che ancora gli manca, ma al tempo stesso di gioia, perché avverte in sé la speranza e il desiderio di raggiungere la meta; e nel sentirsi pieno di uno slancio che non si attenua, diviene capace, per dirla con Semonide, “di correre come un puledro slattato accanto alla madre”, agognando quasi di identificarsi totalmente con il buono... A tali persone, nell'accingersi alle azioni, nell'assumere una carica o nell'affrontare i colpi della sorte, si accompagna ormai l'abitudine di porsi davanti agli occhi la figura degli uomini che sono o sono stati buoni e di pensare tra sé: ‘Che cosa avrebbe fatto Platone in questo caso? che avrebbe detto Epaminonda? come si sarebbero mostrati Licurgo o Agesilao?’. Così, quasi fossero davanti a uno specchio, si ricompongono, riassetano il proprio atteggiamento, bloccano una espressione poco dignitosa o resistono a qualche passione»<sup>12</sup>.

I grandi rappresentano un punto di riferimento anche perché, in quanto uomini, hanno subito le nostre stesse prove e difficoltà, e hanno saputo superarle<sup>13</sup>; ad esempio nella *Consolatio ad Apollonium*<sup>14</sup> Plutarco mostra l'esemplarità del modo in cui grandi uomini come Anassagora, Demostene, Dione, Antigono, Pericle, Senofonte hanno sopportato la perdita di figli. Altrove egli avanza l'idea che tra i motivi del ritardo della punizione divina ci sia anche la volontà degli dei di non impedire la maturazione di grandi

<sup>10</sup> Su questo punto vd. specialmente Desideri 1989 [*supra*, saggio n. XIII].

<sup>11</sup> L'aneddoto compare anche nella *Vita di Temistocle*, 3.

<sup>12</sup> *Mor.* 84D sgg. (trad. Pisani 1989).

<sup>13</sup> Vd. *De tranq. animi*, 467E.

<sup>14</sup> *Spec.* 118D sgg.

nature che hanno bisogno di più tempo per realizzare e manifestare la propria grandezza<sup>15</sup>.

Come sottolinea poi l'introduzione alla *Vita di Pericle*, dalla considerazione delle imprese e del comportamento dei grandi deriva anche il desiderio di emulazione: «poiché il bene stimola in senso attivo verso di sé, e produce nello spettatore un immediato impulso all'azione, non modellandone il carattere con la forza dell'imitazione, ma determinandone le scelte attraverso l'indagine sull'impresa»<sup>16</sup>.

Rapportarsi con i grandi modelli è in effetti la forma privilegiata di educazione, o autoeducazione, all'azione, e non a caso scritti d'interesse squisitamente politico come i *Praecepta gerendae rei publicae*, o anche l'*An seni gerenda res publica sit*, sono letteralmente contesti di riferimenti (in positivo o in negativo) ai comportamenti dei grandi o meno grandi uomini del passato<sup>17</sup>. Plutarco è convinto che l'uomo «completo» (*téleios*) non è tanto il filosofo quanto colui che assennatamente opera, o meglio ancora, come nel caso assolutamente eccezionale di Senofonte, opera e racconta lui stesso le proprie imprese<sup>18</sup>. I presupposti filosofici di questa posizione si ritrovano facilmente in altri scritti plutarchei, e in sostanza rappresentano una riaffermazione, in funzione prima di tutto anti-epicurea, del principio platonico (e aristotelico) dell'imperativo politico del filosofo<sup>19</sup>.

### 3. *L'ideologia del parallelismo.*

Se dunque non mancano, né nelle *Vite* stesse né in scritti di natura sistematica, prese di posizione teoriche di Plutarco che conferiscono alla scrittura biografica un preciso statuto epistemologico e le riconoscono un'altrettanto precisa funzione morale, si cerca invano nel complesso dell'opera una spiegazione esplicita del significato dello schema "parallelistico", che rappresenta peraltro l'elemento di maggiore novità formale delle *Vite*. Ma è possibile rintracciare altrove, come ricordavamo sopra, cioè nei *Moralia*,

<sup>15</sup> *De sera numinis vindicta*, c. 6 (spec. 552CD).

<sup>16</sup> *Per.* 1-2. Plutarco pone qui in rilievo la differenza che c'è da questo punto di vista fra una rievocazione di imprese del passato e la contemplazione di opere d'arte; in questo secondo caso non si determina infatti quell'effetto di emulazione, del quale si evidenzia così la natura intellettualistica piuttosto che estetica. Un'idea del genere, pur in un contesto complessivo diverso, compare anche nel *De gloria Atheniensium*. Come dimostra però l'introduzione del *De mulierum virtutibus* (su cui *infra*), Plutarco vede comunque una stretta analogia fra modello biografico e modello iconografico.

<sup>17</sup> Vd. su ciò Desideri 1991d.

<sup>18</sup> 345E, dal *De gloria Atheniensium*: «Senofonte è diventato la storia di se stesso»; lo stesso apprezzamento in Dione di Prusa (*Sull'esercizio oratorio*, 18.14).

<sup>19</sup> Vd. ad es. *Adv. Col.* 1126C; *An recte dictum* 1128F; *Non posse* 1099C.

almeno un punto in cui Plutarco svolge delle considerazioni preziose, dal nostro punto di vista, in merito all'utilità, agli effetti dell'educazione morale, di poter confrontare fra di loro modelli diversi di una stessa virtù in quanto incarnata da personaggi di natura diversa e che hanno operato in contesti storici diversi.

Nell'introduzione al *De mulierum virtutibus* Plutarco sviluppa il concetto che non esistono virtù specificatamente maschili o femminili, mentre esistono naturalmente numerose varianti, nelle quali sono accomunati indifferente-mente uomini e donne, di comportamenti che possono essere definiti virtuosi. Per chi voglia fare una ricognizione di queste diverse tipologie la cosa più semplice è «mettere a confronto vite con vite e azioni con azioni come se si trattasse di grandi opere d'arte, e verificare se hanno lo stesso carattere e la stessa impronta la magnificenza di Semiramide e quella di Sesostri, o l'intelligenza di Tanaquil e quella di Servio, o la magnanimità di Porcia e quella di Bruto, o quella di Pelopida e quella di Timoclea, pur tenendo conto delle più importanti qualità comuni; in effetti le virtù acquisiscono altre peculiari differenze, per così dire uno specifico colore, a seconda della varietà delle nature, e si assimilano ai costumi su cui si impostano, al temperamento del corpo, al modo dell'alimentazione, alla forma di vita. Diverso è il valore di Achille da quello di Aiace, il senno di Odisseo da quello di Nestore, la giustizia di Catone da quella di Agesilao, l'amore coniugale di Irene da quello di Alcesti, la magnanimità di Cornelia da quella di Olimpiade»<sup>20</sup>.

La casistica deve dunque essere la più ampia e la più varia possibile, se la storia deve espletare nel modo migliore la propria funzione paradigmatica: così ciascuno potrà scegliere nel passato i modelli di comportamento più adatti alla propria natura o alle circostanze in cui si trova a vivere; ma i caratteri fondamentali dell'umanità, nella quale sono riassorbite le differenze di sesso o di altro genere, rimangono costanti nel tempo: altrimenti non avrebbe senso, del resto, la rievocazione del passato.

La polarità complementare, per chiamarla così, del rapporto uomo-donna sul piano dell'esemplarità morale, rappresenta forse il migliore termine di confronto del parallelismo greco-romano nella struttura delle *Vite*. C'è a quanto pare un unico passo, nella già ricordata *Consolatio ad Apollonium*, in cui Plutarco giustapponga globalmente la storia greca alla romana, come se si trattasse delle due valve di un unico dittico<sup>21</sup>; ma è proprio in questa giustapposizione che sta la radice dell'idea delle *Vite parallele*. L'affianca-

<sup>20</sup> 243CD. Su questo passo ha richiamato l'attenzione P.A. Stadter, specialmente in Stadter 1975 (ma vd. già Stadter 1965, 9-10).

<sup>21</sup> 119D.

mento sistematico di un personaggio greco e di uno romano consentirà di mettere meglio in evidenza le possibili forme che le singole virtù (o vizi) possono assumere nei comportamenti dei rispettivi portatori, scelti in modo da rappresentare in maniera quasi simbolica le due grandi realtà culturali, insieme simili e diverse, che riassumono per così dire, nella visione plutarchea, la totalità dell'esperienza storica umana. I *Confronti* posti a conclusione delle singole coppie, insieme alle considerazioni introduttive di alcune di esse, consentiranno di sottolineare, attraverso un abile gioco di rimandi incrociati, le valenze paradigmatiche dei due personaggi rievocati; ma consentiranno anche, ciò che in questa sede più particolarmente interessa, di ricostruire alcuni aspetti ideologici del parallelismo greco-romano, in quella che è stata l'originale elaborazione plutarchea dello schema "bilingue" della cultura del suo tempo.

La *Vita di Focione* si apre col riferimento all'autogiustificazione dell'oratore Demade, che Plutarco considera un vergognoso opportunista filomacedone, il quale «diceva di meritare comprensione perché governava i rottami di uno stato»; Plutarco commenta che in realtà Demade stesso rappresentava il naufragio dello stato, con la sua vita dissoluta, mentre «la virtù di Focione, che si misurò con un'epoca penosa e violenta (βαρεῖ καὶ βιότῳ καρπῷ) da antagonista, fu oscurata e spenta dalla cattiva sorte dell'Elade»<sup>22</sup>. Certo Focione pretese troppo dai suoi concittadini, non tenendo conto del fatto che i periodo sfortunati inaspriscono gli animi e li rendono intolleranti nei confronti della verità; sarebbe stata necessaria una minore intransigenza e una maggiore condiscendenza. La stessa cosa si può dire di Catone Minore (il parallelo di Focione), a proposito del quale Cicerone osservava che «si comportava politicamente come se visse nella repubblica di Platone e non tra la feccia di Romolo»<sup>23</sup>; ma di Catone si può parlare come di un frutto fuori stagione, che viene apprezzato anche se non può essere consumato: così la sua grande virtù non poté, per quanto ammirata, essere di reale utilità alle esigenze dello stato, in quanto sproporzionata rispetto ai tempi. Questa è in effetti la differenza fra le due figure: «Catone ingaggiò una grande battaglia con la fortuna, anche se dovette limitarsi a mettere mano alle vele e alle corde sostenendo uomini più potenti, tenuto lontano dal timone e dal comando della nave, quando la patria non era ormai già inclinata, come nel caso di Focione, ma si trovava in mezzo a una grande tempesta; e la fortuna riuscì sì a vincere e ad abbattere lo stato servendosi di altri uomini, ma a stento e a poco a poco e in molto tempo, e dopo aver

<sup>22</sup> *Phoc.* 1.1-2. La stessa riflessione compare anche in *Praec.* 803A: cfr. Valgiglio 1992a, 3988.

<sup>23</sup> Il riferimento è *ad Att.* 2.1.8.

rischiato la sconfitta ad opera di Catone e della virtù di Catone»<sup>24</sup>. La differenza fra i due personaggi, similissimi dal punto di vista del carattere, si coglie dunque soltanto, conclude Plutarco, sul piano delle vicende esterne della loro vita<sup>25</sup>, determinate dalle diverse fasi della parabola discendente delle rispettive patrie: è questo l'elemento che consente di rilevare e mettere a fuoco, attraverso «lo strumento, per così dire, di una logica sottile», le peculiarità dei profili biografici di Catone e Focione. Plutarco si richiama al principio metodico che abbiamo già trovato formulato nell'introduzione al *De mulierum virtutibus*<sup>26</sup>, e rivela implicitamente che la “sfasatura” fra storia greca (ateniese) e romana, pur all'interno di uno sviluppo parabolico del tutto analogo, è uno strumento ermeneutico fondamentale, almeno in questo caso, per assegnare il giusto valore paradigmatico alle virtù politiche simili ma insieme diverse dei due “eroi della crisi”.

Allo stesso modo nel *Confronto fra Aristide e Catone Maggiore* Plutarco rileva la grande somiglianza fra le due figure, e trova il più importante (anche se in questo caso non unico) elemento di differenza nei diversi contesti storici in cui hanno operato. «Aristide divenne importante quando Atene non era ancora grande, i patrimoni degli uomini politici e dei generali erano ancora moderati ed equilibrati...; viceversa Catone, che proveniva da una cittadina e aveva modi di vita considerati rustici, si immerse nella politica romana come in un immenso mare, dove non governavano più i Curi, i Fabrici, gli Atili, in una città che non cercava più per magistrati e capi uomini poveri e lavoratori che salivano alla tribuna avendo appena lasciato l'aratro e la vanga, ma era ormai abituata a fare affidamento su grandi famiglie con le loro ricchezze, le loro munificenze, le loro ambizioni, e trattava con arroganza e prepotenza quelli che aspiravano alle cariche»<sup>27</sup>. Anche in questo caso dunque la giustapposizione di contesti greci e romani è funzionale ad una comprensione più approfondita dei caratteri propri dell'uno e dell'altro personaggio; e la diversità dei contesti, all'interno di un'impostazione etico-storiografica che comunque presuppone un'omogeneità delle civiltà politiche della Grecia e di Roma, si configura anche qui come conseguenza di fasi diverse di uno sviluppo socio-politico conforme.

<sup>24</sup> *Phoc.* 3.1-3.

<sup>25</sup> Sulle differenze ‘per circostanza’ vd. Focke 1923, in part. 355. Alla luce di passi plutarchei come questo (e come gli altri che seguono) appare discutibile l'idea di Dihle 1970, 87, che manchi nella biografia antica il senso di una differenza fra le epoche storiche, e che quindi essa abbia (a differenza della storiografia) una dimensione esclusivamente etologica.

<sup>26</sup> L'esemplificazione delle differenze è simile, anche se sono scomparse le donne: valore (Alcibiade, Epaminonda), saggezza (Temistocle, Aristide), giustizia (Numa, Agesilao).

<sup>27</sup> 1.2-3.



Considerazioni dello stesso tipo di queste si ritrovano in numerosi altri luoghi delle *Vite*<sup>28</sup>, e nel complesso legittimano la conclusione che il parallelismo greco-romano è per Plutarco lo strumento più raffinato che possa esser messo in opera per cogliere le differenze più impercettibili fra gli “eroi”, e rendere quindi il più articolato e il più utile possibile il sistema dei modelli dei comportamenti. Ma forse non è solo questo.

#### 4. *Coppie spiegate.*

Tra le motivazioni relative ai criteri della scelta dei personaggi la più interessante ed esauriente è quella che si legge all’inizio della coppia *Teseo-Romolo*. Essa ci fa cogliere infatti i due momenti chiave di un processo che deve essersi ripetuto, naturalmente con modalità e soluzioni diverse, tutte le volte che Plutarco ha progettato una nuova coppia: il collegamento con la coppia precedente, cioè la generazione del primo personaggio, e l’individuazione dell’opportuno parallelo, cioè la generazione del secondo personaggio. Il motivo per cui in questo caso Plutarco ritiene necessario spiegare nei dettagli l’operazione, svelando per così dire i retroscena del suo lavoro, sta probabilmente nel fatto che egli si rende conto di forzare, con la nuova coppia, i limiti dello spazio cronologico più comunemente riconosciuto alla storiografia. In effetti la *Vita di Teseo* si apre con la formulazione, alla quale una sorta di “nuova dedica” delle *Vite parallele*<sup>29</sup> a Sossio Senecione intende conferire maggiore solennità, dei termini di un conflitto, che a Plutarco appare evidentemente grave, fra le esigenze del metodo storiografico<sup>30</sup> e la logica interna del suo lavoro. «Avendo attraversato lo spazio temporale al quale si può arrivare con un racconto verosimile e che può percorrere una storia che si attenga ai fatti, per gli spazi più remoti dovrei dire: ‘I territori che sono al di là, pieni di meraviglioso e di tragico, appartengono ai poeti e ai mitografi, e non offrono più credibilità né certezza’; ma una volta che avevo pubblicato il racconto relativo a Licurgo il legislatore e al re Numa mi pareva non irragionevole risalire ancora fino a Romolo, considerato che la mia storia mi aveva portato così vicino ai suoi tempi»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> *Comp. Per.-Fab.* 1; *Comp. Lys.-Sull.* 1; *Comp. Phil.-Tit.* 2; *Phil.* 1; *Aem.* 2.

<sup>29</sup> Questo è uno dei rari casi in cui Plutarco fa riferimento alla sua opera maggiore con l’espressione che ne è divenuta poi il titolo comune: vd. anche *Cim.* 2.3; *Dem.* 3.1; *Dio* 2.4; in *Pel.* 2.5 παραλλήλους apposto a βίους ha valore predicativo e non attributivo.

<sup>30</sup> Vale la pena di sottolineare che, qui come altrove, Plutarco usa il termine ιστορία per definire l’apparato metodico a cui fa riferimento il suo lavoro di biografo.

<sup>31</sup> Sulla problematica di questo passo vd. C. Ampolo nell’Introduzione a Ampolo – Manfredini 1988.

Qui è chiaro che è l'elemento romano della coppia a fungere da traino, mentre la successiva scelta del parallelo nella figura di Teseo sembra inteso a riportare ad Atene (dalla Sparta di Licurgo) il prestigio della formazione politica più antica della Grecia.

Un altro caso di spiegazione dei motivi della scelta del parallelo è quello che compare all'inizio della *Vita di Cimone*, dove Plutarco espone i motivi che l'hanno indotto a optare per la figura di Lucullo. Più ancora che per la coppia precedente, sembra di poter dire in questo caso che si è di fronte ad una vera e propria *excusatio*, dato il carattere assolutamente estrinseco dei punti di contatto tra i due personaggi. In realtà Plutarco rivela qui un modo assai diverso di procedere nella formazione della coppia. Nei primi due capitoli della *Vita di Cimone* egli spiega per quali motivi ha deciso di «comprendere nella scrittura delle *Vite* parallele le imprese di quest'uomo» (Lucullo): in sostanza si tratta di una forma di riconoscenza nei confronti di un uomo alla cui generosità ed equilibrio la patria di Plutarco, Cheronea, ha dovuto la propria sopravvivenza; allo stesso modo in cui a suo tempo la municipalità dedicò al comandante romano una statua (anche se, come Plutarco non manca di sottolineare, il suo è un ringraziamento molto più importante). Nel terzo capitolo aggiunge che, dopo aver ben riflettuto, gli è parso opportuno mettere questa *Vita* a confronto con quella di Cimone: è evidente che quest'ultima era già stata progettata indipendentemente, ma non sappiamo positivamente sulla base di quali considerazioni (certo è collegata con le altre *Vite* di personaggi ateniesi del V secolo, ma non ne è chiara la sequenza cronologica).

Nella maggioranza dei casi nei quali Plutarco fornisce indicazioni sulle modalità di costruzione delle singole coppie è comunque abbastanza chiaro che egli è partito da uno degli "eroi", e gli ha cercato poi, più o meno laboriosamente, un termine di confronto: secondo lo schema della coppia *Teseo-Romolo*. La coppia *Cimone-Lucullo* sembra essere l'unica nella quale i personaggi si sono generati separatamente e sono stati poi accostati più per rispettare un principio compositivo ormai consolidato che per vera convinzione di "parallelismo". Ma ci sono anche alcuni esempi di generazione praticamente sincronica; meglio sarebbe dire congiunta, perché in realtà nei due casi più significativi (*Dione-Bruto* e *Demostene-Cicerone*) uno dei membri della coppia (il romano) è manifestamente connesso ad uno dei grandi blocchi narrativi delle *Vite* (la storia tardo-repubblicana), ed ha dunque una priorità di fatto sull'altro: una priorità però idealmente negata nell'assetto simbiotico conclusivo.

La coppia *Dione-Bruto* è quella della quale più evidentemente Plutarco intende fare un "caso": e precisamente il caso dell'uguale debito che i Greci e i Romani hanno nei confronti di Platone e della sua scuola, l'Accademia,

due dei cui seguaci, il greco Dione e il romano Bruto, hanno dato splendidi esempi di come il filosofo possa e debba operare politicamente (anche se non necessariamente la sua azione sarà coronata da successo). Plutarco insiste in questa occasione sulle somiglianze, frutto della comune scuola, delle virtù e dei comportamenti dei due personaggi; è evidente che qui non vale il discorso dell'utilità, ai fini paradigmatici, delle differenze fra i modelli proposti. La generazione congiunta è anche sottolineata dalla motivazione, che non a caso si ritrova nella *Vita di Demostene*, della priorità accordata a Dione nell'ordine dell'esposizione: Dione, come Demostene, viene raccontato prima perché «più anziano»<sup>32</sup>.

Lo stesso tipo di generazione si ha per la coppia *Demostene-Cicerone*. Anche qui Plutarco insiste sulle somiglianze fra i due personaggi, che riguardano sia le loro qualità naturali che le vicende della loro vita: «tanto che, se ci fosse una gara, come tra artisti, tra la natura e la sorte, sarebbe difficile stabilire se sia stata la prima, con il carattere che ha dato loro, o la seconda, con le circostanze alle quali li ha esposti, a rendere più simili quei due uomini»<sup>33</sup>. Ma in questo caso è certo che Plutarco trovava già pronta questa coppia dinanzi a sé<sup>34</sup>.

Quanto alla coppia *Pelopida-Marcello*, che si configura anch'essa come concepita congiuntamente, Plutarco dichiara di essere mosso dalla considerazione che questi grandi generali sono accomunati dal fatto di non aver tenuto nel minimo conto la propria vita, di cui fecero irresponsabilmente getto in battaglia, esponendo i propri eserciti al rischio della sconfitta<sup>35</sup>. Una motivazione solo apparentemente esteriore, che in realtà fa riferimento al tema, trattato del resto nella stessa introduzione al *Pelopida*, del diverso valore che deve essere attribuito alla vita dei diversi individui.

L'ultima coppia, tra quelle sulla cui formazione Plutarco fornisce delle spiegazioni, che può essere ricondotta al tipo della generazione congiunta è la doppia coppia *Agide e Cleomene-Tiberio e Gaio Gracco*. In questo caso abbiamo in realtà soltanto due opposte dichiarazioni di precedenza che finiscono per elidersi. *Agide* 2.6 sembra implicare che Plutarco abbia pensato prima ai Gracchi, e *Tiberio Gracco* 1.1 il contrario. Tuttavia è chiaro, al di là di tale contraddittoria indicazione, che questo vero e proprio sistema di

<sup>32</sup> *Dio* 2.4; cfr. *Dem.* 3.4. Una motivazione del genere fa pensare che nei casi di generazione non simbiotica la precedenza dovrebbe spettare all'"eroe" che è stato generato prima; il che comunque non è.

<sup>33</sup> *Dem.* 3.4. Questo tema richiama naturalmente la discussione sopra ricordata del *De mulierum virtutibus*, dell'introduzione al *Focione*, ecc.

<sup>34</sup> Basta pensare che egli cita il paragone già fatto fra i due da Cecilio (*Dem.* 3.2).

<sup>35</sup> *Pel.* 2.5.

coppie riposa su un solido fondamento ideologico di affinità: Agide e Cleomene da una parte, i fratelli Gracchi dall'altra, sono sì il simbolo drammatico di una legittima e sincera aspirazione di riforma sociale che si trasforma inevitabilmente in una avventura rivoluzionaria sedata nel sangue; ma sottolineano anche l'esito parallelo, naturalmente sfasato nel tempo, del regime politico tradizionale greco (spartano) e romano.

Tutte queste coppie, in conclusione, rappresentano per così dire il tipo ideale del sistema parallelistico greco-romano; sono quelle nelle quali Plutarco è riuscito ad individuare gli uomini-simbolo capaci di esprimere in modo praticamente perfetto le corrispondenze strutturali fra i diversi sistemi storici.

### 5. *Roma capta.*

La coppia *Solone–Publicola* presenta, non in un'introduzione generale (che manca), ma in sede di *Confronto*, una riflessione che, pur nella sua specificità, riporta direttamente ai motivi propri delle coppie a generazione congiunta: «Non c'è forse in questo confronto un elemento particolare e che non è mai comparso in alcun altro dei confronti scritti fin qui, e cioè il fatto che l'uno dei personaggi (Publicola) è stato imitatore dell'altro (Solone), mentre il secondo è stato testimone per il primo?». Solone infatti predispose, per così dire, nel famoso incontro con Creso, il quadro concettuale di riferimento entro il quale la vicenda umana di Publicola può inserirsi come esempio di perfetta felicità a miglior titolo degli esempi di Tello e di Cleobi e Bitone; «viceversa Publicola si pose come modello politico Solone, il migliore degli esempi per chi voglia ordinare una democrazia»<sup>36</sup>.

Il rapporto istituito fra Solone e Publicola, che presuppone un'improbabile conoscenza del primo da parte del secondo, è la spia di un modo molto particolare di vedere il rapporto storico fra la Grecia e Roma: in sostanza Plutarco sembra ritenere non solo che, come si è già visto nella introduzione a *Focione* e nel *Confronto Aristide–Catone Maggiore*, Roma ripercorra le stesse tappe della vicenda storica greca (soprattutto ateniese), ma anche che vi siano stati rapporti più diretti di "discepolato" dal mondo greco al mondo romano.

Si trattava di un terreno ideologicamente pericoloso, come dimostra la *querelle* relativa all'episodio forse più famoso e più contestato di questa connessione greco-romana, quello del discepolato pitagorico di Numa. Lo stesso Plutarco, che tratta la questione all'inizio della *Vita di Numa*, ostenta un atteggiamento agnostico, anche se poi nel corso della *Vita* mostra di

<sup>36</sup> 1-2.

accettare almeno la tradizione delle influenze pitagoriche negli usi religiosi istituiti da Numa<sup>37</sup>. Plutarco non ha il coraggio di sfidare apertamente le violente prese di posizione già assunte contro questa tradizione dal nazionalismo romano tardo-repubblicano, che vedeva in Numa il simbolo delle antiche virtù romane ed italiche, e non accettava l'idea di una loro origine magno-greca<sup>38</sup>.

È comprensibile che i Romani abbiano tentato di tutelare la propria identità culturale di fronte all'aggressione acculturativa del mondo greco, particolarmente forte a partire dall'inizio del secondo secolo a.C.: un filo diretto collega da questo punto di vista l'ideologia e la prassi politica catoniana alla restaurazione augustea, e alle manifestazioni di intolleranza ancora evidenti in Giovenale. Ma questo atteggiamento non andava disgiunto, nei personaggi dotati di maggiore sensibilità intellettuale e capacità di pensiero, non solo dallo sforzo di assimilare nella maniera più intensa il patrimonio di pensiero greco, ma anche dall'impegno ad elaborare una teoria dei rapporti fra i due popoli, che precisasse le condizioni e i limiti di una possibile integrazione reciproca. A quest'opera, svoltasi sull'arco di decenni, si deve la formazione di quella cultura sostanzialmente unitaria che fu propria dei primi secoli dell'Impero, e ad essa parteciparono naturalmente anche intellettuali greci, a cominciare da Polibio, e per finire con lo stesso Plutarco; ma il ruolo trainante fu esercitato per forza di cose dagli stessi romani, prima di tutti, va da sé, da Cicerone.

Di particolare rilevanza, per il contesto che ci interessa, fu la creazione di uno schema di ricostruzione "parallela" delle diverse storie dei due popoli, fino al momento in cui avevano finito per incontrarsi. Se Polibio aveva creato, attraverso la teoria della *symploké*, uno spazio storico d'eccezione alla Roma contemporanea, vista come unificatrice dell'universo ellenistico, e aveva interpretato alla greca la sua struttura politica, vedendo nello stato romano la realizzazione migliore della costituzione mista; Cicerone, e insieme a lui storici come Cornelio Nepote e Tito Pomponio Attico, cercarono di fissare i collegamenti fra gli sviluppi rispettivi, rifacendosi ai sincronismi già stabiliti da Polibio stesso<sup>39</sup>, ma presumibilmente prendendo come base la cronologia romana anziché quella greca. Questo almeno è lo schema adottato nella famosa "notte cronologica" di Gellio<sup>40</sup>, che può essere consi-

<sup>37</sup> Vd. specialmente 8; 14; 22.

<sup>38</sup> Vd. Cic. *De re p.* 2.28 sg.; e soprattutto Liv. 1.18.

<sup>39</sup> Vd. il giudizio di Cicerone nel *De re publica: Polybium nostrum, quo nemo fuit in exquirendis temporibus diligentior* (2.27).

<sup>40</sup> 17.21; su di essa vd. D'Anna 1973-74. Il testo gelliano contiene l'unica attestazione del termine *synchronismòs* (in greco).

derata una versione, per quanto tardiva e parziale, di questo lavoro svoltosi in età tardo-repubblicana, dal quale erano nate opere per noi perdute come il *Liber Annalis* di Attico<sup>41</sup> e i *Chronica* di Cornelio Nepote<sup>42</sup>.

Plutarco, nella *Vita di Cicerone*<sup>43</sup>, riferisce la curiosa notizia che Cicerone stesso avrebbe progettato, senza poi però essere in grado di condurre a termine, una «storia nazionale inframezzata di molti dati storici greci». Ed è per l'appunto in un passo “sincronico” di Cicerone che sembra di poter ritrovare il referente più prossimo dell'ideologia di base del parallelismo plutarco: naturalmente in un'ottica romana. All'inizio del *Brutus* Cicerone sostiene che l'oratoria si è sviluppata in una fase già avanzata della civiltà greca (come del resto sarà anche per quella romana): essa comincia in pratica con Solone e soprattutto con Pisistrato, al quale tien dietro, una generazione dopo, Temistocle<sup>44</sup>. Dalla precisazione della cronologia di Temistocle, fornita, come poco prima quella di Solone e di Pisistrato, in modo da far risaltare insieme la sfasatura cronologica fra lo sviluppo storico della Grecia e di Roma, scaturisce inopinatamente il confronto con Coriolano. «Visse infatti quando la Grecia era già al culmine (*regnante iam Graecia*), mentre la nostra città non da molto si era liberata del dominio regio. Infatti quella pericolosissima guerra dei Volsci, alla quale prese parte l'esule Coriolano, si verificò press'a poco contemporaneamente alla guerra dei Persiani, e la sorte di quegli uomini famosi fu simile: se è vero che entrambi, dopo essere stati cittadini egregi, esiliati ingiustamente dal popolo ingrato, si recarono presso i nemici e posero fine col suicidio ai loro tentativi rabbiosi di vendetta». Segue l'intervento di Attico, che contesta l'attendibilità delle tradizioni del suicidio sia di Coriolano che di Temistocle, considerate esempi tipici di falsificazione storica operata da retori, e conclude: «Ma poiché ti piace tanto che ci sia stata un'assoluta parità nelle vicende di Temistocle e Coriolano, prenditi pure col mio permesso una tazza, che io ti darò anche una vittima sacrificale, in modo tale che Coriolano possa essere in tutto e per tutto un secondo Temistocle».

L'insistenza di Cicerone su questo parallelismo, sottolineata qui da Attico<sup>45</sup>, sembra comportare, nel richiamo della contemporaneità fra la guerra greco-persiana e la guerra romano-volsca, e dell'identità tipologica fra i due più importanti personaggi, greco e romano, in esse coinvolti, un embrione di

<sup>41</sup> Su cui vd. D'Anna 1975.

<sup>42</sup> Sui caratteri di quest'opera, che prevedeva comunque un parallelismo Roma/altri (e non Roma/Grecia), e teneva distinte a blocchi le rispettive sezioni, vd. ultimamente Geiger 1985.

<sup>43</sup> 41.1.

<sup>44</sup> C. 41.

<sup>45</sup> Ma si ritrova anche altrove: *Lael.* 42.

lettura parallela delle due civiltà. Cicerone sembra voler dire che, pur permanendo una grossa sfasatura cronologica fra i rispettivi sviluppi storici, l'affinità culturale è talmente forte che quando, come nel caso in questione, le due società sono state contemporaneamente, e quindi in momenti assai diversi della storia interna di ciascuna, esposte a rischi della stessa intensità, si è determinata una risposta fisiologica del tutto affine, sotto forma di comparsa di personaggi che hanno attraversato esperienze biografiche praticamente identiche.

Possiamo qui fare a meno di esaminare la questione se questo parallelismo fra Temistocle e Coriolano figurasse già nei *Chronica* di Cornelio Nepote o nel *Liber Annalis* di Attico<sup>46</sup>. Quello che interessa è constatare la presenza nel pensiero latino tardo-repubblicano di un interesse molto vicino a quello che sarà poi riscontrabile in Plutarco ad istituire dei collegamenti di natura simbolica tra personaggi greci e romani per un'epoca molto anteriore a quella in cui veri e propri contatti potevano essere accertati, evidentemente sul presupposto di una qualche sotterranea affinità fra i due popoli. In casi come questo le sincronizzazioni fra storia greca e storia romana, che pure costituivano lo schema di base del parallelismo, perdevano di colpo il loro valore epistemologico e si riducevano a sfondo erudito. In questo modo si creavano però i presupposti di quella relativizzazione della cronologia che Plutarco si permette di teorizzare apertamente in un passo famoso nel quale non è in gioco, come nel caso del rapporto Pitagora-Numa, la suscettibilità nazionale romana. «Alcuni sono convinti di poter dimostrare che l'incontro di Solone con Cresò è inventato sulla base della cronologia. Ma io non sono disposto a rinunciare, sacrificandolo a sedicenti canoni cronologici, ad un racconto così famoso e così ben attestato, e soprattutto, che è la cosa più importante, così consono col carattere di Solone e con la sua nobiltà e saggezza; sono canoni continuamente ricorretti fino ai nostri giorni da un'infinità di persone, che non sono in grado di riportare ad una minima piattaforma comune di discussione i reciproci dissensi». In questo passo della *Vita di Solone*<sup>47</sup> Plutarco rivendica il proprio diritto di storico-biografo di utilizzare un'informazione tradizionale di grande rilevanza ideologica, anche in presenza di dubbi sulla sua attendibilità derivanti da considerazioni di ordine cronologico: ciò specialmente se i problemi nascono in margine ai momenti d'incontro fra civiltà diverse, quando dietro l'apparente oggettività dell'argomentazione cronologica possono nascondersi interessi culturali o politici,

<sup>46</sup> Mi pare comunque valida l'ipotesi di Alfonsi 1950 di una derivazione da Nepote, dato specialmente il dissenso che Attico esprime appunto nel passo del *Brutus*.

<sup>47</sup> 27; sull'importanza di questo passo vd. Hirzel 1912, 66.

e quando in ogni caso è praticamente impossibile, data la lontananza nel tempo dei fatti, arrivare a conclusioni sicure.

L'incontro Solone-Creso era il simbolo di un confronto fra la civiltà greca e una civiltà diversa; Plutarco ne ricavava, ben al di là del racconto erodoteo<sup>48</sup>, una specie di manifesto di saggezza nazionale greca, attraverso le parole di Solone: «a noi Elleni il dio oltre a tutto il resto ha concesso il senso della misura, e da questa misura ci deriva una saggezza moderata e democratica, piuttosto che regia e appariscente...». Ma in quali termini si poteva porre per Plutarco il rapporto fra la civiltà greca e quella romana, a prescindere dalla possibilità o meno di un discepolato pitagorico di Numa? A me pare che si possa dire che Plutarco ha in qualche modo raccolto, da parte greca, il messaggio d'integrazione e di unità che Cicerone aveva timidamente lanciato, facendosi severamente redarguire proprio da Attico, nel proporre la sua coppia *Temistocle-Coriolano*; e più in generale nel propagandare, senza timidezza questa volta, l'idea di un parallelismo rigorosamente bipolare, tra Grecia e Roma, esteso alla cultura, alla politica, alla vita sociale. In fondo, al tempo di Plutarco si poteva veramente parlare di una sorta di *consortium imperii* fra Romani e Greci, anche se era bene che i secondi continuassero a ricordare chi era stato a suo tempo il vincitore politico, che comunque deteneva sempre la forza militare<sup>49</sup>.

Se però nella posizione di Cicerone si esprimeva, come dice il Leo a proposito del fatto letterario<sup>50</sup>, «la consapevolezza di poter affermare il valore assoluto della prestazione romana solo attraverso il confronto, sulla base del valore relativo, con i Greci», per Plutarco il problema doveva essere piuttosto quello di affermare il valore assoluto della cultura greca, capace di porsi come misura anche per il successo romano. In tale prospettiva il discorso del rapporto cronologico fra gli sviluppi delle due società, utilizzato da Cicerone almeno in certi casi a scopo difensivo, perdeva gran parte del suo interesse; ormai confluite l'una nell'altra, e realizzato con ciò un sincronismo reale, entrambe potevano accettare, rivolgendo lo sguardo verso il passato, l'idea di una sorta di divisione funzionale delle rispettive competenze nell'ambito di una complementarità globale: alla Grecia l'elaborazione e la diffusione dei valori culturali, a Roma la realizzazione dei grandi progetti politici.

Questo dunque il senso più profondo del confronto biografico greco-romano di Plutarco, costruito sull'originaria esigenza romana di crearsi uno

<sup>48</sup> 1.29.

<sup>49</sup> Vd. specialmente i capp. 17, 19 e 32 dei *Praecepta gerendae rei publicae*; e in generale Desideri 1986 [*supra*, saggio n. VII].

<sup>50</sup> Leo 1901, 194.



spazio, omogeneo e parallelo, ma cronologicamente sfasato rispetto ai Greci, nella storia della civiltà; attraverso la riconversione, tanto più efficace quanto meno apertamente dichiarata, di questo impianto concettuale, Plutarco dà il suo contributo al processo che Orazio definisce di rivincita della Grecia su Roma. Ora non si trattava più di introdurre le arti nel rustico Lazio, ma di recuperare, attraverso un ripensamento comparato delle grandi figure del passato comune, le ragioni e i fondamenti della propria civiltà, che si rivelava un valore universale. I Romani avevano partecipato, in maniera più o meno consapevole, di questo valore, al punto che almeno uno di essi poteva essere definito da Plutarco più greco dei Greci: ma forse era stato educato da un greco; la rivincita greca era sottile ma crudele: ai Romani veniva sottratta la propria identità culturale.



## I DOCUMENTI DI PLUTARCO \*

1. *Premessa.*

Lo scopo che ci prefiggiamo non è quello di tracciare un quadro teorico dei vari tipi di documento<sup>1</sup> che Plutarco ha usato nella composizione delle sue *Vite*, ma quello di esaminare in concreto le modalità di quest'uso, in quanto esplicitamente dichiarato, in funzione degli obiettivi che Plutarco si riprometteva di conseguire con la sua opera. Premessa necessaria di questo esame è la convinzione, che è bene ribadire, che le *Vite* abbiano, oltre ad una indiscutibile dimensione letteraria, che spiega aspetti importanti della loro struttura compositiva, un'intenzione propriamente storiografica, naturale supporto della loro finalità politico-educativa<sup>2</sup>, che concorre in misura non

\* ANRW II 33.6, 1992, 4536-4567.

<sup>1</sup> Almeno un passo rivela la presenza nello scrittore di un concetto di documento quanto meno molto simile al nostro: è quello dell'*Aristide* (26.2) nel quale Cratero è criticato perché non adduce οὐδὲν ἔγγραφον τεκμήριον... οὔτε δίκην οὔτε ψήφισμα a prova di una sua affermazione; ἔγγραφον τεκμήριον può essere senz'altro reso qui con «documento scritto» (sostanzialmente analogo è il valore del termine in *Sull.* 2.2). Il valore metaforico di «prova documentaria» ha τεκμήριον in *Num.* 8.9; *Lys.* 28.4. Nel senso più generico di prova τεκμήριον compare in *Cam.* 36.5; *Pomp.* 22.1; *Arat.* 20.3; e in numerosi passi dei *Moralia* (vd. l'indice del Wyttenbach, s.v.). Altro problema, che naturalmente non può (e neppure deve) essere trattato qui, è quello dell'autenticità dei documenti citati da Plutarco, di cui talora con buoni motivi la scienza storica moderna dubita. Basterà dire che Plutarco si pone in realtà il problema dell'autenticità, e spesso rifiuta, pur menzionandoli, documenti che non lo convincono, così come denuncia la faziosità di testimonianze letterarie e di interpretazioni storiche. Non dispone degli strumenti, anche di metodo, che danno a noi maggiori certezze (non sempre definitive); ma utilizza correttamente (e intelligentemente) quelli che gli offre la scienza e l'epistemologia del suo tempo. Per quanto riguarda poi l'interpretazione dei documenti, le capacità (e i limiti) di Plutarco sono evidenziate nella maniera più completa nella discussione con cui si apre l'*Aristide* sulla povertà o meno di Aristide, in particolare sull'iscrizione sui tripodi coregici (1.3), su cui vd. Gomme 1945, 54-84 (in part. 76) e Theander 1951, 23-25.

<sup>2</sup> L'interesse per il fatto letterario (eventualmente associato con quello ideologico) appare predominante nella lettura contemporanea delle *Vite*. Ciò è evidente ad esempio nella più esauriente discussione recente, quella di Wardman 1974, i cui capp. 1 ("The Form and Purpose of the Lives") e 5 ("History: Some Problems of Method"), sono peraltro rilevanti per il nostro tema. Un esempio assai brillante di analisi di *Vite* basata su presupposti di questa natura è rappresentato dall'articolo di Pelling 1980. Naturalmente tutti gli storici che hanno a che fare con notizie plutarchee si pongono il problema del valore che può essere loro attribuito; ma per una discussione generale su Plutarco come storico i lavori fondamentali restano, dopo le pagine esemplari di Hirzel 1912 (cap. VII, "Der Historiker"), e pur nella diversità dei rispettivi punti di vista, quelli già citati di Gomme 1945 (la cui assegnazione di Plutarco alla

minore a determinare i caratteri del discorso biografico plutarco, e spiega in particolare il ruolo che in esso gioca l'impalcatura documentaria o comunque il riferimento di tipo documentario. Oggi si discute molto della possibilità o meno di considerare storia (nel senso di storiografia) la biografia<sup>3</sup>, e per quanto riguarda il giudizio degli antichi si richiamano in particolare, per mostrare che già allora i due tipi di scrittura erano sentiti come profondamente diversi, proprio due luoghi plutarco, dalle riflessioni metodologiche iniziali del *Nicia* e dell'*Alessandro*. Le considerazioni che verremo svolgendo sui documenti usati da Plutarco e sui modi di usarli dovrebbero anche portare, almeno con riferimento al nostro biografo, argomenti a favore della tesi (che abbiamo già cercato di sostenere sulla base di altri argomenti<sup>4</sup>) che la biografia è uno dei modi della ricostruzione del passato, in quanto tale non contrapposta alla storiografia, ma una delle sue forme: le differenze, che certo vi sono, fra questa forma e quella che può essere definita la storiografia politica<sup>5</sup>, non toccano il punto fondamentale che il discorso ha come punto di riferimento dei dati reali, e che su di essi si sviluppa la riflessione dello storico. Le *Vite* di Plutarco, sia quelle strutturate a coppia, le vere e proprie *Vite Parallele*, che le poche singole (*Artaserse*, *Arato*, *Galba*, *Otone*), sono in effetti fra i testi storiografici antichi che offrono il maggior numero di indicazioni riguardo ai documenti usati, e che quindi rispettano una delle regole metodiche principali anche per la moderna storiografia: quella di dare al lettore la possibilità di un controllo sulle basi informative dello storico, e per conseguenza sulla validità dei suoi ragionamenti e delle sue conclusioni. Il fatto che talora Plutarco citi i documenti di seconda mano (cosa che spesso egli dichiara) non può essere considerato un handicap decisivo: a parte che non gli si può far carico della violazione di standard di metodo che non si sono affermati prima del positivismo<sup>6</sup>, bisogna tenere conto che i documenti della sua storia erano (e

categoria degli storici «interpreti», nel senso di «non ricercatori», non sembra però giustificata, tenuto conto dello stesso profilo che lo studioso ne traccia), e di Theander 1951. Importanti anche i successivi contributi di Stadter 1965, di Hamilton 1969 (XXXVII-XLIX), quello parziale di Homeyer 1963, e le osservazioni di Gabba 1984, 47-50. Sempre utile il capitolo sulle *Vite* della classica monografia di Ziegler 1965, 307-329.

<sup>3</sup> Il tema generale non può essere toccato qui; ci limitiamo a rinviare alla più recente trattazione complessiva, quella di Dihle 1987, e all'equilibrata presentazione dei termini della questione di Ampolo 1990 [ma vd. ora Desideri, c.d.s.].

<sup>4</sup> Desideri 1989 [*supra*, saggio n. XIII].

<sup>5</sup> Per un'illustrazione molto concreta di questa diversità vd. specialmente le considerazioni di Gomme 1945, 55 sgg.

<sup>6</sup> Vd. Theander 1951, 83. Il Gomme afferma (1945, 59) che «egli non apprezza scientificamente la differenza fra fonti di prima, seconda o terza mano», e che le sue valutazioni in

sono ancora) disseminati su un'estensione enorme di territorio, e che i problemi di viaggio erano alla sua epoca, nonostante tutto, assai maggiori di oggi; inoltre, molti documenti erano già scomparsi allora, e citarli di seconda mano era l'unico modo per non perderli del tutto. Con tutto ciò, egli ne ha vista direttamente una buona parte, come assai spesso ci assicura<sup>7</sup>; e non bisognerebbe dubitare della verità di quello che dice a questo proposito, così come «non si sarebbe mai dovuto dubitare che la grande maggioranza delle sue citazioni siano il frutto delle sue personali letture»: è l'autorevole giudizio del Gomme<sup>8</sup>, uno studioso non certo tenero nei suoi confronti.

È vero che quasi mai Plutarco menziona proprio la fonte principale da cui ricava la sequenza degli eventi che costituiscono lo sfondo o meglio il teatro dell'azione del suo eroe; ma questo avviene perché egli considera questa parte del suo discorso come un puro e semplice richiamo al *Gemeingut*, ai fatti che dovrebbero in realtà essere già noti al lettore, per i quali è ovvio che si rifà all'autore che considera migliore (salvo segnalare varianti o incongruenze tutte le volte che ciò possa avere importanza dal suo punto di vista). C'è almeno un luogo nelle *Vite* in cui questo modo di procedere è esplicitamente dichiarato; ed è proprio da questo punto che sembra opportuno prendere le mosse del nostro ragionamento.

## 2. *Integrazione e selezione dell'informazione storiografica.*

Il *Nicia* si apre con la considerazione che le vicende nelle quali è implicata la vita dell'uomo politico ateniese sono già state narrate in maniera insuperabile, quanto a potenza drammatica e a capacità espressiva, da Tucidide. Plutarco non ripeterà dunque lo sciocco errore di Timeo, di cercare di superare quel racconto degli eventi o quello altrettanto valido di Filisto: «e poiché non è possibile tralasciarli, specialmente quando contengono, dissimulato da molte e grandi sventure, il carattere e l'atteggiamento dell'uomo, li ho percorsi brevemente e nei loro tratti essenziali, per non apparire del tutto pigro e negligente, mentre ho tentato di raccogliere il materiale che sfugge ai più, accennato sporadicamente da altri o reperibile in antiche iscri-

proposito sono da attribuire esclusivamente al suo buon senso; oggi forse si è un po' meno certi della scientificità dei criteri di metodo storico.

<sup>7</sup> Basterà ricordare qui il passo in cui egli sottolinea, con evidente soddisfazione, di essere riuscito a rintracciare, attraverso la consultazione delle ἀναγραφαί spartane, i nomi della moglie e delle figlie di Agesilao: dati che Senofonte non fornisce, e per la cui ignoranza Dicearco manifestava tutta la sua insoddisfazione (*Ages.* 19.6). Vd. anche Buckler 1992, spec. 4814.

<sup>8</sup> Gomme 1945, 75; e vd. oltre, 77 sgg. sui problemi pratici della vita di Plutarco e sulle difficoltà tecniche della lettura e della consultazione scientifica antica (su cui vd. più di recente Pelling 1979, 92-93); e 81 sgg. per una riaffermazione conclusiva dell'impossibilità di ridurre Plutarco alle sue fonti.

zioni votive o decreti, non per mettere insieme una ricerca fine a se stessa<sup>9</sup>, ma per offrirne una che serva alla comprensione del carattere e del temperamento del protagonista»<sup>10</sup>.

In questo importante passo, che sembra fra l'altro implicare, proprio nella frase d'attacco della *Vita*, che questa è la prima scritta tra quelle "tucididee"<sup>11</sup>, Plutarco rivendica insieme la legittimità della peculiare natura del proprio interesse storiografico, che è volto a ricostruire la personalità dei grandi attori dei processi storici, e il proprio diritto di usare in funzione di quell'interesse materiali generalmente trascurati. Si può forse aggiungere che Plutarco esprime, anche se non esplicitamente, l'idea che è inutile raccontare di nuovo per esteso i fatti in quanto tali, una volta che essi siano già stati oggetto di adeguata narrazione ad opera di uno o più scrittori contemporanei<sup>12</sup>.

Altre tre sezioni introduttive di altrettante *Vite* possono chiarire meglio queste posizioni metodiche di Plutarco. Il passo più famoso, anche se tutto sommato più generico, è quello dell'introduzione al *Demostene*. In un contesto non chiarissimo (le esigenze tecniche del progettato lavoro "storiografico" vengono contrapposte alla rivendicazione del diritto dell'autore di vivere nella sua "piccola patria", Cheronea, e introducono una sorta di con-

<sup>9</sup> ἄχρηστον... ἱστορίαν: sembra evidente che ἱστορία non significa qui (come del resto anche altrove in Plutarco) «opera storica», ma appunto «ricerca», o anche, meglio, «materiali di ricerca», nell'originario valore erodoteo del termine che continua ad essere attestato in greco anche dopo che si è affermato il significato tecnico oggi dominante (in convivenza peraltro, nelle lingue neo-latine, sempre ambigualmente anche se con diversa ambiguità, con quello di «avvenimenti in quanto narrati»). Quanto al valore di ἄχρηστος (che compare nello stesso senso anche in *Tim.* 16.6), vd. Theander 1951, 32 n. 1.

<sup>10</sup> *Nic.* 1.5 (trad. di Manetti 1987; la paragrafazione seguita, qui e in tutti i nostri riferimenti alle *Vite*, è però quella dell'ed. Loeb). Un'analisi attenta di questo passo ha svolto di recente Citti 1983; alla sua interpretazione di τοὺς πολλοὺς nel senso di *vulgus* nell'espressione τὰ διαφεύγοντα τοὺς πολλοὺς si oppone però quella parallela τοὺς γράφοντα διαφεύγοντα di *Dem.* 2.1. Una riflessione del tutto simile a questa del *Nicia* si trova anche in *Galb.* 2.3, dove le esigenze del racconto biografico sono contrapposte a quelle della πραγματικὴ ἱστορία; e in *Pomp.* 8.6. Entrambi i passi sono richiamati da Gomme 1945, 55, e da Wardman 1974, 154-161; non entriamo qui sul punto se e in quale misura il materiale documentario supplementare usato da Plutarco abbia effettivamente arricchito il personaggio (che è il problema del Wardman), anche se è in generale chiaro che il Wardman esagera nel minimizzare l'interesse di questo tipo di apporto (non a caso egli insiste viceversa sull'esigenza che il biografo ha di selezionare il materiale, come è formulata specialmente in *Alex.* 1).

<sup>11</sup> Non entriamo qui nel problema della cronologia delle *Vite*, per cui ci limitiamo a rinviare al 'classico' lavoro di Jones 1966.

<sup>12</sup> Un concetto del genere è comunque espresso chiaramente in *Artax.* 8.1, a proposito della descrizione senofontea della battaglia di Cunassa: vd. D.P. Orsi, nell'*Introduzione* a Manfredini - Orsi - Antelami 1987, XXX (e cfr. anche *Mul. virt.* 243D).

fessione circa i limiti della sua conoscenza del latino), Plutarco afferma che un'opera come la sua, la quale presuppone «letture (di testi) di non facile accesso né consueti, ma per lo più stranieri e dispersi in altri autori<sup>13</sup>, richiederebbe anzitutto di vivere nella città famosa, amante delle arti liberali, popolosa, in modo da poter disporre illimitatamente di libri di ogni genere, e da poter venire a sapere, per sentito dire o indagando, quelle cose che sfuggono agli scrittori ma sono conservate più fedelmente nella memoria degli uomini<sup>14</sup>. Il discorso è congegnato in modo tale che alla fine l'accento cade soprattutto sulla necessità di stare a Roma per poter scrivere di cose e uomini romani, perché in questo caso la tradizione orale conta forse di più dei testi scritti: Plutarco pensa evidentemente alle vicende della tarda repubblica, ancora scottanti come è noto in età flavia, o a maggior ragione a quelle di età imperiale<sup>15</sup>. Ma nella prima parte ritroviamo il senso delle argomentazioni iniziali del *Nicia*.

Più complessa la situazione del *Teseo*. Qui Plutarco dichiara nel modo più esplicito il proprio imbarazzo perché da una parte ritiene di non poter fare a meno di cimentarsi con la figura del «fondatore della bella e nobile Atene», perfetto parallelo del «padre dell'invincibile e gloriosa Roma»; dall'altra si rende perfettamente conto che con entrambe queste vite si colloca al di fuori dell'«estensione temporale che è possibile raggiungere con un racconto verosimile e una ricerca che si attiene ai fatti», in territori caratterizzati da «fatti prodigiosi e materia per tragici: là abitano poeti e mito-

<sup>13</sup> διεσπαρμένων ἐν ἑτέροις; seguo l'interpretazione del Theander (1951, 6) contro quella del Perrin (in *LCL*): «scattered about among different owners».

<sup>14</sup> Plutarco allude evidentemente a Roma. Su questo passo vd. anche Theander 1959, 111.

<sup>15</sup> Un caso preciso di informazione per ἀκοή reperibile solo a Roma sembra di poter cogliere ad es. nell'episodio narrato nel finale del *Cicerone* (49.3). In *Ant.* 28.2-7 e 68.4-5 Plutarco racconta due episodi di tradizione orale; anche se in questo caso siamo di fronte a ricordi di famiglia, essi confermano l'importanza di questo tipo di 'documento' per questo periodo. La composizione delle otto *Vite* tardo-repubblicane (*Lucullo*, *Pompeo*, *Crasso*, *Cicerone*, *Cesare*, *Catone*, *Bruto*, *Antonio*) è notoriamente un problema a sé pur all'interno delle *Vite* romane; esso è stato di recente messo a fuoco da Pelling nei due importanti contributi citati (1979 e 1980). Tra le conclusioni del primo (in senso cronologico) dei due una è di particolare interesse per la presente ricerca, e cioè il fatto che, nonostante la mole non indifferente di letture fatte da Plutarco in sede di preparazione di queste *Vite*, ne restino scarse tracce nella redazione finale di almeno sei di esse (le due escluse sono *Lucullo* e *Cicerone*, che quasi certamente sono le prime a cui Plutarco ha messo mano). Senza entrare nel merito delle spiegazioni che il Pelling ne dà, mi pare che sul fatto si debba senz'altro concordare, e questa ricerca ne fa fede. Bisogna però sottolineare anche che completamente diverso è il giudizio che si deve dare, allo stesso proposito, per quanto riguarda le *Vite* greche (così del resto lo stesso Pelling 1979, 96), e il risultato alla fine è che queste hanno una fisionomia più storica, quelle più letteraria.

grafi, e non c'è più né credibilità, né certezza»<sup>16</sup>. Riflessioni del genere erano state già prodotte nelle introduzioni ad entrambe le vite della coppia *Licurgo–Numa*, nel secondo caso specialmente per quanto attiene ai problemi della cronologia<sup>17</sup>; ma lì Plutarco riteneva possibile affrontare una discussione su base documentaria o almeno indiziaria, usando cioè documenti o testimonianze, anche se malsicuri: i risultati erano destinati a rimanere dubbi, ma il tipo di discorso poteva sempre essere definito storico, al contrario di quello che avviene con Teseo e Romolo, dove ci si muove appunto sul terreno proprio della poesia e della mitologia<sup>18</sup>.

Plutarco ha dunque chiara la distinzione fra storia e mito, in quanto distinzione fra discorso su fatti documentabili e libera elaborazione poetica<sup>19</sup>, e se azzarda una scorribanda nelle *terrae incognitae* del mito o della leggenda non lo fa certo perché ritenga che alla biografia ciò sia consentito, a differenza che alla storia; lo fa, come avevano fatto Livio e altri storici, perché ritiene di non poterne fare a meno, tenuto conto dell'impianto complessivo della sua opera, e non senza avvisare il lettore delle sue perplessità<sup>20</sup>.

Del tutto diversa è la situazione che si prospetta nella costruzione della *Vita di Alessandro*. In questo caso il problema non è quello di una carenza pressoché totale di documentazione, che finisce per assimilare la biografia (o la storia) alla poesia e alla mitologia, ma l'opposto, quello di una sovrab-

<sup>16</sup> *Thest.* 1.1-2 (trad. di C. Ampolo, in Ampolo – Manfredini 1988). Anche in questo caso il termine *ιστορία* (nell'espressione *τὸν ἐφικτὸν εἰκότι λόγῳ καὶ βάσιμον ἱστορία πραγμάτων ἐχομένη χρονόν*) è da intendersi nel senso di «ricerca» (come rende correttamente Ampolo, del quale vd. l'importante paragrafo *Plutarco nel territorio del mito* nell'Introduzione alla coppia, IX-XVII, dove sono analizzati i procedimenti del «razionalismo attenuato» di Plutarco). Cfr. anche *Rom.* 8.7, con la definizione della *τύχη* come *ποιημάτων δημιουργός* (e il commento di Ampolo).

<sup>17</sup> Su questo punto vd. le considerazioni svolte in Desideri 1992b, 4479, 4482 sgg. [*supra*, saggio n. XV].

<sup>18</sup> Tuttavia Plutarco sembra attribuire di fatto valore documentario a materiali che oggi chiameremmo etnografici, e che con termine antico (latino) si possono definire antiquari; vd. su questo *infra*, par. 5.

<sup>19</sup> Per conferme in situazioni specifiche vd. i termini della polemica con Filarco in *Thest.* 32.3; con Duride in *Per.* 28.1-3 e *Alc.* 32.2-3; con Filisto in *Pel.* 34.1; con storici anonimi in *Alex.* 75.3); in generale per il giudizio (negativo) di Plutarco sulla «storiografia tragica» vd. Wardman 1974, 168-179. Questo non toglie che egli possa ad esempio usare espressioni metaforiche del tipo «la fortuna è artefice di poemi» (*Rom.* 8.7); o dire, a proposito delle alterne vicende della vita di Demetrio, che passava «dalla scena comica a quella tragica» (*Demetr.* 28.1; e cfr. 41.4-5), o che la spedizione di Crasso si concluse come una tragedia: commento alla macabra parodia di un brano delle *Baccanti* di Euripide, con la testa di Crasso in veste di protagonista, inscenata presso la corte partica (*Crass.* 33).

<sup>20</sup> Vd. la posizione equilibrata di Stadter 1988, 286.



bondanza di notizie disponibili, che rende difficile l'individuazione del discorso biografico corretto. «I lettori non mi diano addosso se non riferisco tutti i fatti né narro in modo esaustivo quelli presi in esame tra i più celebrati, ma per lo più in forma riassuntiva. Io non scrivo storia, ma biografia; e non è che nei fatti più celebrati ci sia sempre una manifestazione di virtù o vizio, ma spesso un breve episodio, una parola, un motto di spirito, dà un'idea del carattere molto meglio che non battaglie con migliaia di morti, grandi schieramenti d'eserciti, assedi di città»<sup>21</sup>. Anche qui, come nel *Nicia*, Plutarco rivendica la specificità del discorso biografico rispetto a quello propriamente storico, e lo fa in termini per così dire assai più disinibiti che non lì: forse perché in questo caso non c'era uno storico standard di riferimento, e comunque non era un Tucidide; forse anche perché la personalità di Alessandro era ben più imponente di quella di Nicia, tanto da potersi realmente considerare creatrice anziché spettatrice o vittima degli avvenimenti. Fatto sta che ora la biografia viene in effetti contrapposta alla storia, in termini, come è stato osservato, che richiamano quelli della moderna polemica contro l'*histoire-bataille*<sup>22</sup>, anche se lo spirito della polemica è naturalmente molto diverso. Qui la valenza metodologica del discorso di Plutarco sta apparentemente nell'affermazione del diritto del biografo di effettuare una drastica selezione del materiale disponibile, che gli consenta di conseguire al meglio i propri obiettivi morali<sup>23</sup>; in realtà non si tratta solo di questo: come prova la ricognizione dell'apparato documentario della *Vita*, si tratta ancora, come nel caso del *Nicia*, di andare a cercare fuori della provincia degli storici i materiali utili ad una migliore caratterizzazione del personaggio. Ad esempio (e a metterci sull'avviso è proprio la conclusione di questa introduzione, con il paragone che Plutarco fa tra se stesso in quanto biografo e il *modus operandi* del pittore<sup>24</sup>), le rappresentazioni figurate; nel caso specifico, come si vedrà più avanti, le statue alessandree di Lisippo<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> *Alex.* 1.1-2 (trad. di Magnino 1987). Di questi eventi sono evidentemente piene quelle che in *Fab.* 16.5 Plutarco chiama più precisamente διεξοδικὰς ιστορίας e in *Galb.* 2.3 πραγματική ιστορία.

<sup>22</sup> Citti 1983, 109-110.

<sup>23</sup> Il diritto alla selezione è più volte richiamato da Plutarco: e. g. *Dem.* 11.6 (a proposito delle risposte caustiche di Demostene); *Ant.* 10.5 e 29.3 (sintetico campionario di scherzi di Antonio); *Brut.* 33.1 (un esempio fra molti di azione nobile di Bruto). Altrove viceversa il diritto del biografo è quello di dare uno spazio inconsueto ad azioni private e apparentemente minori (*Cat. mi.* 37.5).

<sup>24</sup> Il pittore concentra la sua attenzione sul volto del soggetto rappresentato, perché è lì che si manifesta il carattere, e trascura il resto; allo stesso modo Plutarco si limita a ricavare dagli eventi i σημεία.

<sup>25</sup> Vd. *Alex.* 4.

Scrivere *Vite* comporta dunque la necessità di utilizzare documenti nuovi e diversi rispetto a quelli propri del discorso storiografico; documenti che talora convivono con la realtà del presente, sotto forma di monumenti o di tracce di varia natura che richiamano il passato, o che altrimenti possono essere recuperati attraverso la lettura degli scritti di coloro che nel corso del tempo ce ne hanno conservato il ricordo. È evidente che un'importanza decisiva va riconosciuta, tra i testi scritti, a quelli che risalgono all'epoca in cui è vissuto l'eroe, e prima di tutto, quando esistono, a quelli di cui egli stesso è stato autore. Ma gli eroi hanno continuato a vivere anche attraverso la rievocazione che di volta in volta ne è stata fatta dagli scrittori successivi, storici o no, che qualche volta, oltre ad arricchire comunque, attraverso la discussione di documenti già noti, o più in generale attraverso la riflessione sugli eventi, la conoscenza di aspetti anche importanti della loro personalità e della loro azione<sup>26</sup>, hanno utilizzato (ed è questo che interessa mettere in luce in questa sede) elementi documentari in precedenza trascurati, che possono essere preziosi per il biografo.

In un passo dell'*Aristide* Plutarco esprime con molta chiarezza che cosa egli ritenga di potersi aspettare da uno scrittore "seriore" come Cratero. A proposito delle diverse versioni sulla morte di Aristide, che era fatto morire da alcuni nel Ponto nel corso di una spedizione, da altri vecchio ad Atene in mezzo alla stima dei concittadini, Plutarco ricorda che secondo Cratero invece egli fu denunciato e condannato per corruzione, e che non potendo pagare la relativa multa se ne andò in Ionia, dove morì; «ma di tutto ciò» commenta Plutarco «non fornisce alcuna testimonianza scritta, non un giudizio di tribunale, non un decreto, nonostante egli sia solito riportare convenientemente documenti del genere e citare gli autori del racconto»<sup>27</sup>. È evidente il tono di critica nei confronti di un autore che mette Plutarco

<sup>26</sup> Che Plutarco sia consapevole della differenza qualitativa fra contemporaneità e non-contemporaneità, nell'ambito della documentazione, risulta al di là di ogni dubbio da un passo del *Pericle* (13.12, su cui vd. *infra*, par. 4), nel quale οἱ μὲν ὕστερον γεγονότες sono contrapposti alla ἡλικιώτις ἱστορία. In *Cam.* 22.2 l'annotazione «non molto distante da quei tempi» apposta ad Eraclide Pontico (uno scrittore nei confronti della cui attendibilità Plutarco dichiara in questo stesso luogo la massima disistima) sembra intesa a dare un minimo di credito alla sua fantasiosa notizia della presa di Roma ad opera degli Iperborei (nel senso che potrebbe alludersi ai Galli).

<sup>27</sup> *Arist.* 26.2. Il testo di Cratero riportava anche il nome dell'accusatore di Aristide, Iofanto del demo Anfirope, ed è proprio questa circostanza che deve aver lasciato perplesso Plutarco, che alla fine ha deciso di riportare questa versione, ma con la riserva esplicita che si è visto: in effetti a *Cim.* 13.6 Cratero è citato come autore di una raccolta di decreti (sui problemi connessi a questa raccolta vd. Calabi Limentani 1964, XXIII sgg.). Plutarco stesso riporta viceversa, ad esempio, il testo dell'accusa contro Alcibiade: *Alc.* 22.3 (cfr. 19.1-2).

nell'imbarazzo: omettere senz'altro una notizia del genere può infatti esporlo ad accuse di parzialità a favore del suo eroe, il "giusto" per antonomasia<sup>28</sup>. Dalla critica si ricava quella che deve essere stata la cautela di Plutarco nel far riferimento a scrittori, in particolare a storici, non contemporanei agli eventi, in quanto portatori di una documentazione a lui altrimenti non accessibile<sup>29</sup>; la loro attendibilità deve essere stata vagliata con particolare attenzione<sup>30</sup>, specialmente nel caso che il documento in questione fosse nel frattempo scomparso<sup>31</sup>. Si dovrebbe presumere che quando non la mette in discussione Plutarco ritenga di poterla dare per certa.

Plutarco dichiara anche che ci si dovrebbe aspettare in generale una maggiore obiettività dagli scrittori che sono vissuti a distanza di tempo dai fatti che raccontano. Un passo del *Dione* mostra come a suo parere questi scrittori, in quanto non direttamente coinvolti negli eventi (cosa che invece capita spesso ai contemporanei), non possano trovare giustificazione per eventuali atteggiamenti emotivi nei confronti dei protagonisti dell'azione storica. Criticando aspramente Timeo perché ha infierito su Filisto, nel raccontarne la tragica fine, non meno di coloro che ne straziarono barbaramente il corpo prima e dopo la morte, egli osserva che «agli storici posteriori (τοὺς δ' ὕστερον συγγράφοντας), che non sono stati danneggiati da lui e possono usare la ragione, il buon senso richiede di non fare oltraggio, usando un linguaggio insolente e volgare, a sventure in cui la sorte può coinvolgere

<sup>28</sup> L'*excusatio* di *Per.* 24.7 sembra motivata dal desiderio di evitare un'accusa del genere.

<sup>29</sup> Questo sembra essere il caso, ad esempio, dei commentari anonimi su Demostene citati da Ermippo (*Dem.* 5.5); o delle lettere di Alessandro a Focione citate da Duride (*Phoc.* 17.6); o dell'iscrizione onorifica apposta alla statua di Marcello a Lindo, riportata da Posidonio (*Marc.* 30.5; qui Plutarco propone una soluzione del problema storico che ravvisa nel testo); o dei ricordi personali di Demostene vecchio che Demetrio Falereo dichiarava di aver raccolto (*Dem.* 11.1; cfr. forse l'aneddoto di 9.4).

<sup>30</sup> Ad esempio Plutarco respinge come inattendibile una notizia di Ermippo su Solone in *Sol.* 11.2 (vd. *infra*, par. 4), e addirittura si permette di dubitare (probabilmente a torto: vd. Gomme 1945, 398) dell'attendibilità dei documenti cronologici sulla base dei quali Tucide aveva giudicato che Temistocle avesse chiesto asilo ad Artaserse anziché a Serse (*Them.* 27.1, con riferimento a *Thuc.* 1.137).

<sup>31</sup> Come ad esempio nel caso della testimonianza di Aristotele relativa all'usanza, ancora in vigore al tempo suo, che gli innamorati si giurassero fedeltà reciproca sulla tomba di Iolao (*Pel.* 18.4). Quando viceversa un documento fosse ancora disponibile, come nel caso dei tripodi coregici del tempio di Dioniso e con sopra iscritto il nome di Aristide come corego, «che ancora ai miei tempi si mostravano» (*Arist.* 1.3), si può dar luogo ad una discussione con lo storico (in questo caso Demetrio di Falero) per quanto riguarda la sua interpretazione.

anche il migliore degli uomini»<sup>32</sup>. Ma in realtà egli sa benissimo che tra i posteri non meno che tra i contemporanei ci sono scrittori portati alla maldicenza<sup>33</sup> (a volte per demagogia costituzionale<sup>34</sup>), o a “drammatizzare” la storia<sup>35</sup> inventando dati inesistenti, o a dire positivamente il falso per interessi di parte<sup>36</sup>, o anche, semplicemente, ad interpretare male dei documenti<sup>37</sup>, o ad ignorarli<sup>38</sup>; nel servirsene per le sue ricostruzioni lo storico dovrà dunque, piuttosto, accrescere la sua cautela: in fin dei conti, i contemporanei, quanto meno, le cose le sanno<sup>39</sup>.

### 3. *Le auto-testimonianze dell'eroe.*

Anche se si compiace di sottolineare i punti di contatto fra il suo lavoro e quello del pittore, e anche se il documento iconografico appare spesso utile, in concreto, a restituire l'immagine dell'eroe<sup>40</sup>, Plutarco ritiene errato concepire la rievocazione biografica come qualcosa di simile all'attività eidolo-poietica. Come spiega nell'introduzione al *Pericle*, la rappresentazione figurata non produce impulso all'imitazione, ma solo ammirazione per l'opera; è viceversa necessario ripercorrere razionalmente le imprese dei grandi, recuperando i motivi e il significato della loro azione, per sentirsi animati dal desiderio di comportarsi come loro<sup>41</sup>. Qui Plutarco tende in maniera assai vistosa a considerare irrilevante il ruolo che ha lo storico (biografo) nella ricostruzione della vita dell'eroe; altrove, in un contesto diverso ma convergente con questo, riconosce che non c'è differenza sostanziale, da questo

<sup>32</sup> *Dio* 36.1. Eforo è viceversa criticato, subito dopo, per aver lodato eccessivamente Filisto, prendendo per buoni i nobili motivi con i quali nella sua *Storia* riveste le proprie azioni indegne, e soprattutto la sua linea politica filo-tirannica (vd. anche 11-12).

<sup>33</sup> A parte Erodoto, alla cui «malignità» Plutarco dedica un intero trattato (*Mor.* 854E sgg.), e che è attaccato per questo anche nelle *Vite* (vd. ad es. *Arist.* 19.5-6), il caso più vistoso è probabilmente quello di Teopompo, di cui Plutarco dice (*Lys.* 30.2) che «gli si può credere più quando elogia che quando critica, perché critica più volentieri di quanto non lodi» (cfr. *Them.* 31.2; *Dem.* 13.1; 21.2).

<sup>34</sup> Vd. *infra*, par. 4.

<sup>35</sup> Vd. *supra*, n. 19.

<sup>36</sup> Ad esempio Andocide è accusato di aver inventato la storia della dispersione dei resti di Temistocle ad opera degli Ateniesi per aizzare gli oligarchi contro il popolo (*Them.* 32.3).

<sup>37</sup> È il caso dell'interpretazione errata (secondo Plutarco) che dà Diodoro Periegeta di un passo di Platone comico (*Them.* 32.4-5).

<sup>38</sup> Batone di Sinope è accusato di non aver bene interpretato un comportamento di Agide per non aver letto le *Memorie* di Arato (*Agis* 15.2); cfr. *Arat.* 31.1 (e 3.2 per le *Memorie*).

<sup>39</sup> Vd. specialmente il passo del *Pericle* (13.12) discusso *infra*, par. 4.

<sup>40</sup> Vd. *infra*, par. 4.

<sup>41</sup> Vd. su ciò l'introduzione all'*Emilio Paolo* (con Desideri 1989 [*supra*, saggio n. XIII]), e le riflessioni di *Mor.* 84B sgg., richiamate in Desideri 1992b [*supra*, saggio n. XV].

punto di vista, tra scrittore e artista: «se non è giusto mettere i pittori sullo stesso piano dei generali, neppure lo è metterci gli storici»<sup>42</sup>; gli uni e gli altri sono in sostanza una sorta di parassiti degli uomini d'azione. L'ideale sarebbe dunque che gli eroi spiegassero da sé le loro azioni, secondo il modello rappresentato da Senofonte, il quale «divenne la storia di se stesso, scrivendo della sua attività di generale e dei suoi successi»<sup>43</sup>. La regola è invece che il racconto delle azioni è opera di persona diversa dall'attore, ed allora la cosa migliore da fare sarà quella di strutturare un racconto che sia una sorta di «specchio» dell'azione<sup>44</sup>, dove l'autore cercherà di far dimenticare la propria esistenza; è qui che acquista tutta la sua importanza il problema della scelta dei documenti di cui il discorso biografico deve essere contesto: una scelta appropriata infatti consentirà agli eroi di presentarsi sulla scena nella loro originaria autenticità, annullando per così dire la mediazione dello scrittore.

Da questo fondamentale punto di vista uno statuto privilegiato spetta dunque a quei documenti che possono essere considerati come un'emanazione diretta del personaggio di cui si ricostruisce la vita; prima di tutto, come del resto risulta dalla già menzionata introduzione all'*Alessandro*, i loro discorsi e specialmente i loro «detti»<sup>45</sup>. Nel *Catone Maggiore* Plutarco dichiara di credere che «il carattere degli uomini si rivela assai più in quello che dicono che non nel volto, come alcuni pensano»<sup>46</sup>, ed è evidentemente in

<sup>42</sup> *Mor.* 347C (dal *Bellone an pace clariores fuerint Athenienses*). Analoga sembra la posizione di Plutarco nell'immagine con cui si apre il *De genio Socratis* (575BC). La superiorità dell'attività biografica su quella artistica (in questo caso scultorea) è viceversa riaffermata in *Cim.* 2.3.

<sup>43</sup> 345E. È ad es. presumibile che sia dovuta alla sua partecipazione diretta all'episodio la perfezione insuperabile della descrizione della battaglia di Cunassa da parte di Senofonte, che «per così dire la dispiega davanti ai nostri occhi e... rende il lettore sempre partecipe e coinvolto negli avvenimenti, quasi che non si fossero ormai compiuti, ma si stessero ancora svolgendo» (*Artax.* 8.1, nella trad. di V. Antelami in Manfredini – Orsi – Antelami 1987). Questo *topos* senofonteo compare nella forma più esaustiva nel discorso *Sull'esercizio oratorio* (18) di Dione di Prusa.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 345F (ἐμφαινόμενης διὰ τῶν λόγων τῆς πράξεως ὡς ἐν ἐσόπτρῳ).

<sup>45</sup> Sulla distinzione fra discorsi e detti vd. ad esempio la riflessione di *Phoc.* 5.4.

<sup>46</sup> *Cat. ma.* 7.2. Lo stesso concetto è ribadito in *Lyc.* 20.5 a proposito delle battute scherzose. Nell'introduzione alla raccolta *Regum et imperatorum apophthegmata* si afferma addirittura che i detti sono più importanti delle azioni, in quanto non esposti come quelle alle incertezze della fortuna (172CD). Ma l'autenticità plutarchea di questa «dedica a Traiano» è più che dubbia (vd. ultimamente la discussione nell'*Introduzione* di Pettine 1988). Nel *De Herodoti malignitate* viceversa «atti di coraggio e detti (τολμήματα καὶ ῥήματα)» sono messi sullo stesso piano; è il luogo in cui Erodoto è accusato di avere deliberatamente trascurato quelli di Leonida (866A sgg.), che Plutarco stesso promette di riferire nella *Vita* che scriverà

considerazione di ciò che le *Vite* contengono una grande quantità di detti del protagonista, spesso intrecciati con quelli di vari interlocutori, a volte inseriti nel contesto narrativo, magari nell'ambito di uno degli aneddoti rivelatori del carattere così cari a Plutarco, a volte invece collocati in una speciale sezione della *Vita*; un'esemplificazione non avrebbe molto senso. Fanno eccezione, e non è un caso, i soli *Teseo* e *Romolo*<sup>47</sup>; ma già per quanto riguarda Licurgo, Plutarco ritiene di poter provare con alcuni suoi detti la tradizionale "laconicità" spartana, anche se dichiara di nutrire dubbi sull'autenticità delle lettere che conservano due di essi<sup>48</sup>. Rivela anche di dover giustificare lo scarso numero di detti attribuiti a Pericle con la circostanza che «se ne ricordano pochissimi»<sup>49</sup>.

Una speciale categoria di detti è quella costituita da citazioni di autori fatte dagli stessi personaggi plutarchei, che in questo modo più che a mettere in evidenza la propria cultura mirano apparentemente ad identificarsi con contesti letterari ben noti (specialmente della tragedia), facilitando la lettura paradigmatica della situazione storica<sup>50</sup>. Anche qui non è il caso di fare un elenco completo, ma ricordiamo a scopo esemplificativo Alessandro che cita un verso della *Medea* di Euripide per spingere (così almeno alcuni pensavano) il giovane Pausania a uccidere Filippo<sup>51</sup>; un altro verso della *Medea* recitato da Bruto dopo la sconfitta di Filippi: «O Zeus, non ti sfugga il responsabile di tanti mali!»<sup>52</sup>; le ultime parole di Pompeo, nel discendere nella barca in cui sarebbe stato ucciso, che sono in realtà due versi di Sofocle: «Chi si reca da un tiranno è uno schiavo, anche se vi arriva come libero»<sup>53</sup>. Ben al di là di una semplice citazione va infine la curiosa

di Leonida (una *Vita* che in realtà non sarà mai scritta). Su questo passo vd. Theander 1951, 32-33.

<sup>47</sup> Un detto è attribuito persino a Numa (*Num.* 15.6).

<sup>48</sup> *Lyc.* 19.3-4. A 31.2 Plutarco afferma che Licurgo non lasciò «né scritti né parole», ma dal contesto è chiaro che allude a possibili testi di natura "costituzionale".

<sup>49</sup> *Per.* 8.5. Sui problemi che pone l'origine e la composizione delle raccolte *Regum et imperatorum apophthegmata*, *Apophthegmata Laconica*, *Lacaenarum apophthegmata*, specie in relazione ai detti presenti nelle *Vite*, vd. la citata *Introduzione* di Pettine 1988 (in ogni caso il giudizio di Gomme 1945, 78, n. 1, era che «non sembra che vi sia una buona ragione contro l'ipotesi che gli *Apophthegmata* siano raccolte fatte da Plutarco stesso»).

<sup>50</sup> Assai più spesso è Plutarco stesso che interviene a richiamare, con una citazione letteraria, generalmente poetica (per lo più da Omero, dai tragici e dai comici), tale lettura.

<sup>51</sup> *Eur. Med.* 288 (*Alex.* 10.4).

<sup>52</sup> *Eur. Med.* 334. La notizia proviene dal filosofo Publio Volumnio, presente all'episodio, di cui Plutarco dice che avrebbe trascritto uno dei due versi recitati da Bruto (*Brut.* 51.1). Bibulo figlio di Porcia riferisce anche uno scambio di versi omerici fra un certo Acilio e Bruto: *Brut.* 23.3-4. Un'altra citazione omerica di Bruto in *Brut.* 24.4.

<sup>53</sup> *Pomp.* 78.4.

autoidentificazione di Antonio, dopo la sconfitta di Azio, con un personaggio storico assunto nella commedia antica (Aristofane e Platone) a simbolo di misantropia, Timone ateniese; nel farvi riferimento, Plutarco sviluppa un vero e proprio *excursus* su questa figura, non limitandosi ai dati ricavabili dalla commedia, allo scopo di mettere meglio a fuoco lo stato d'animo dell'ultimo Antonio<sup>54</sup>.

A proposito di Pericle Plutarco afferma anche che «non lasciò nulla di scritto, salvo i decreti». Come risulta dall'introduzione del *Nicia*, i decreti sono una delle categorie di testi che possono essere utilmente impiegati per integrare i racconti storiografici; certo non sono uno strumento che Plutarco usi comunemente per mettere a fuoco il carattere di un personaggio<sup>55</sup>, ma nel caso di Pericle essi hanno un'importanza non secondaria<sup>56</sup> proprio a questo fine. Assai rilevante è comunque l'uso che Plutarco fa, dovunque gli sia possibile, di testi scritti di varia natura, al di là di quelli a carattere pubblico come quelli già ricordati, prodotti dai suoi eroi: iscrizioni votive o di altro genere, lettere, orazioni, testi di varia natura. Si ha qui la conferma che Plutarco si è grandemente adoperato per far parlare da sé i suoi personaggi.

Per quanto riguarda le dediche, anch'esse menzionate nel *Nicia*, Plutarco ne ricorda una proprio a proposito di Nicia, laddove parla della necessità che egli aveva di conquistare il popolo con lo sfarzo delle sue messeinscena e dei suoi donativi. Plutarco parla di una grande cerimonia da lui organizzata a Delo, conclusa con l'offerta ad Apollo di una palma di bronzo e la consacrazione al dio di «un appezzamento di terreno comprato per diecimila dracme, con le rendite del quale i Delii dovevano celebrare banchetti sacrificali, invocando dagli dei ogni sorta di benefici per Nicia. Egli fece incidere queste disposizioni su una stele che lasciò a Delo a custodia dei suoi doni»<sup>57</sup>. Significative appaiono inoltre le dediche apposte da Flaminino ai due suoi

<sup>54</sup> *Ant.* 69.4-70; per le fonti vd. il commento *ad l.* di Scuderi 1984.

<sup>55</sup> Vedremo (*infra*, par. 4) che in realtà essi compaiono per lo più come documento dell'atteggiamento della comunità nei confronti dell'eroe.

<sup>56</sup> È infatti ricordato il decreto col quale egli propose al popolo il richiamo di Cimone ostracizzato (10.3; cfr. *Cim.* 17.6) come strumento per ingraziarsi il popolo; quello "panellenico" sui templi incendiati dai barbari (17.1), che dimostra la sua grandezza d'animo; quello "democratico" per la deduzione della colonia di Sinope (20.2); quello contro i Megaresi, che fu all'origine della guerra del Peloponneso (30.2-3); quello successivamente fatto revocare sulle condizioni di cittadinanza ateniese (37.3-5). Tra gli altri decreti menzionati da Plutarco vale la pena di ricordare almeno quello celebre di Temistocle (*Them.* 10.2-3; la presentazione del decreto è attribuita comunque a Nicagora); non entriamo naturalmente, neppure in questo caso, nella discussione relativa alla problematica propriamente storica relativa al documento.

<sup>57</sup> *Nic.* 3.4 sgg., nella trad. di Manetti 1987; vd. anche il commento al passo di L. Canfora, *ibid.* 84-85.

donativi delfici, richiamanti la discendenza eneadica del comandante romano e i suoi meriti di liberatore della Grecia, che Plutarco riporta integralmente<sup>58</sup>; in questi testi, oltre che in quello famoso della dichiarazione di Corinto<sup>59</sup>, Plutarco ritiene che si possa cogliere nel modo migliore il senso del filellenismo di Flaminio. Altrettanto indicative di un determinato carattere la dedica apposta da Pirro alle spoglie galliche offerte al tempio di Atena Itonia<sup>60</sup>, che mostra l'ambizione di gloria e la presunzione del re d'Epiro; o la semplice scritta «Lucio Cornelio Silla Epafrodito» collocata da Silla sui suoi trofei in terra greca, prova della sua volontà di presentarsi come favorito di Afrodite, come risulta del resto anche dalle lettere inviate ai Greci<sup>61</sup>. Plutarco fa anche riferimento all'iscrizione funeraria che Silla stesso avrebbe dettato per il proprio monumento, «il cui succo è che nessuno lo aveva superato né nel far bene agli amici né nel far male ai nemici»<sup>62</sup>, nonché quella che avrebbe fatto porre sulla propria tomba l'ateniese Timone, il “mini-eroe” al quale Plutarco dedica l'*excursus* che si è visto nell'*Antonio*: anche questa una sorta di sintesi della propria vita<sup>63</sup>. L'ambizione divorante di Temistocle è infine provata, tra l'altro, dall'iscrizione, di cui Plutarco riporta il testo, che egli fece apporre alla tavola dedicata a ricordo della vittoria in una coregia tragica<sup>64</sup>.

Anche se non sono specificamente indicate in passi di rilievo teorico, è poi chiaro dal concreto uso che ne fa che Plutarco considera materiale documentario di interesse primario, capace di farne emergere con particolare immediatezza carattere e personalità, le lettere dei suoi eroi<sup>65</sup>.

<sup>58</sup> *Flam.* 12.6-7.

<sup>59</sup> *Flam.* 10; questa dichiarazione appartiene però già alla tradizione storiografica (Polibio e Livio).

<sup>60</sup> *Pyrrh.* 26.5.

<sup>61</sup> *Sull.* 34.2.

<sup>62</sup> *Sull.* 38.4.

<sup>63</sup> *Ant.* 70.4. Plutarco riporta inoltre l'iscrizione posta da Alessandro sulle spoglie persiane dopo la battaglia del Granico, che sottolinea la volontà del re macedone di presentare la spedizione come panellenica (*Alex.* 16.8); nonché quella funeraria, traduzione in greco dall'originale persiano, che fece collocare sulla tomba di Ciro: esempio di sensibilità e magnanimità (69.2-3). In *Dem.* 30.5, è riportato il testo dell'iscrizione collocata sulla base della statua bronzea di Demostene ad Atene, ma Plutarco esclude che autore possa esserne stato lo stesso Demostene, come alcuni “vaneggiano”. Un'iscrizione dettata da Cicerone è ricordata in *Cic.* 31.5.

<sup>64</sup> *Them.* 5.4.

<sup>65</sup> Non è naturalmente in discussione qui il ruolo “drammatico” della lettera, quale è mirabilmente espresso da Plutarco in scene come quella famosa dell'*Alessandro* (19), del re che beve la pozione preparata dal medico Filippo e insieme gli dà da leggere la lettera in cui Parmenione lo mette in guardia contro di lui (vd. anche *Lys.* 20.1-4; *Dio* 14.3-5; ecc.).



Lettere compaiono già nel *Licurgo*, anche se come si è visto Plutarco dubita fortemente della loro attendibilità; ma in realtà è solo per personaggi assai più tardi che se ne fa un uso consistente o addirittura, come nell'*Alessandro*, determinante.

Una lettera di Agesilao è addotta a prova della sua parzialità nei confronti degli amici<sup>66</sup>; una di Demostene mira a giustificare la sua fuga dal carcere di Atene<sup>67</sup>; lettere di Demetrio mettono in evidenza la sua empia prepotenza<sup>68</sup> e viceversa la sua impudica abiezione<sup>69</sup>; una lettera di Catone Censore mostra il suo profondo affetto per il figlio<sup>70</sup>. Anche se la menzione è cursoria, appare importante il riferimento alle lettere di Timoleonte agli amici di Corinto<sup>71</sup>, perché in esse, come del resto nei discorsi pronunciati in assemblea a Siracusa, si trova conferma di un atteggiamento caratteristico dell'eroe: il fatto di considerarsi uno strumento della fortuna. Un uso più esteso e sistematico Plutarco fa di lettere di Bruto, più volte richiamate a prova dell'altezza dei sentimenti dell'eroe romano dell'Accademia<sup>72</sup>, come anche dell'efficacia di uno stile secco e veramente "laconico", che si fa apprezzare in brevi indirizzi in greco a città d'Asia Minore e delle isole riportati integralmente<sup>73</sup>. Dalle lettere di Cicerone (unitamente ad altri scritti) Plutarco ricava importanti elementi per la caratterizzazione del personaggio: ne emergono anzitutto la vanagloria e la presunzione, aspetti assai spiacevoli del suo carattere, ma anche la mancanza di invidia, la generosità intellettuale, l'autocontrollo<sup>74</sup>; ne risulta anche, specie in momenti di confusione politica, una grande incertezza sul partito da prendere<sup>75</sup>, ma anche la capacità di assumere alla fine un atteggiamento dignitoso<sup>76</sup>.

<sup>66</sup> *Ages.* 13.4. Di un'altra è citata l'intestazione in *Ages.* 21.5.

<sup>67</sup> *Dem.* 26.1-2 (il riferimento è verificabile nella seconda lettera del *corpus* demostenico, 17).

<sup>68</sup> *Demetr.* 26.

<sup>69</sup> 47.2; 51.1.

<sup>70</sup> *Cat. ma.* 20.8.

<sup>71</sup> *Tim.* 36.3.

<sup>72</sup> *Brut.* 22.3-4 (sulla necessità dell'impegno politico a difesa della libertà, in polemica con Cicerone); concetti analoghi nelle lettere citate a 28.2 (a proposito dell'uccisione di Cicerone) e a 29.3-4 (ad Attico sulla necessità di liberare i Romani o morire).

<sup>73</sup> *Brut.* 2.3-5. Sull'autenticità di un'altra lettera (*Brut.* 53), nella quale l'eroe si lamenta con gli amici perché hanno lasciato che la moglie Porcia si uccidesse, Plutarco manifesta dubbi.

<sup>74</sup> *Cic.* 24 (Plutarco contesta in particolare l'opinione di chi lo accusa di non essere un ammiratore di Demostene).

<sup>75</sup> *Cic.* 37.2.

<sup>76</sup> *Cic.* 37, 3.

Ma è specialmente l'*Alessandro* che rivela il ruolo che le lettere dell'eroe possono assumere, per la loro valenza di autocertificazione, nella definizione del carattere del personaggio<sup>77</sup> e nella spiegazione dei motivi del suo agire concreto. Alcune di queste lettere sono riportate, almeno in parte, testualmente<sup>78</sup>, o quasi testualmente<sup>79</sup>, e sono ricavate da una raccolta che conteneva anche lettere in arrivo, alle quali Plutarco talora fa riferimento per contestualizzare la reazione di Alessandro<sup>80</sup>. Plutarco le usa per lo più in modo per così dire indiziario, allo scopo di legittimare la sua visione di Alessandro come "eroe positivo", presumibilmente in risposta a versioni ben diversamente orientate<sup>81</sup>. Alessandro ne emerge come persona dotata di forti interessi filosofici<sup>82</sup>, eccezionalmente portato a prendersi cura degli amici<sup>83</sup> (nonostante gli avvertimenti della madre<sup>84</sup>), di un senso morale superiore specialmente per quanto attiene al rapporto sessuale e al rispetto per i deboli e le donne<sup>85</sup>, generoso<sup>86</sup>, aperto e disponibile anche con Dario<sup>87</sup>, sensibile alle esigenze di libertà dei Greci<sup>88</sup>: confermando così importanti aspetti del suo carattere quale Plutarco stesso lo ricostruisce. Altre di queste lettere servono invece a fini più direttamente documentari: in una lettera alla madre Alessandro le promette delle rivelazioni a voce al ritorno su quanto appreso al tempio di Ammone<sup>89</sup>; altrove parla della strage da lui ordinata di prigionieri

<sup>77</sup> La discussione sul valore documentario reale di queste lettere è naturalmente aperta (vd. Magnino 1987, 7-8), e non può che essere affrontata e risolta caso per caso (vd. Hamilton 1969, XLIX-LX); dal nostro punto di vista comunque, come si è già precisato, l'essenziale è che Plutarco le considerasse autentiche.

<sup>78</sup> Lettera ad Aristotele (7.4); a Parmenione (22.2-3); al maestro Leonida (25.5); agli Ateniesi (28.1); a Peucesta (41.2); ad Antipatro (55.3-4).

<sup>79</sup> Lettera ad Antipatro (47.2).

<sup>80</sup> Lettera di Filosseno (22.1); di Dario (29.4); di Antipatro (39.7) e naturalmente di Olimpiade (39.4-5). La lettera di Parmenione dell'episodio famoso del medico Filippo (19.3) appartiene certamente a un contesto narrativo.

<sup>81</sup> Basta pensare ad un testo press'a poco contemporaneo come il IV *Sulla regalità* di Dione di Prusa.

<sup>82</sup> 7.4.

<sup>83</sup> 8.1; 39.6; 41.2-4; 42.1.

<sup>84</sup> 22.1-3.

<sup>85</sup> Vd. la lettera di Olimpiade a 39.4-5.

<sup>86</sup> 25.4-5; 39.3 (lettera a Focione, da interpretare alla luce di quanto afferma Plutarco stesso sui rapporti di amicizia fra Alessandro e Focione in *Phoc.* 17-18, dove è ricordata ancora questa lettera, nonché altre di Alessandro a Focione (però come citate da Duride: 17.6).

<sup>87</sup> 29.4. È significativo che qui Plutarco dia solo il finale di una lettera che, nel testo completo conservato da Arriano (*Anab.* 2.25.3), dà piuttosto il senso dell'arroganza.

<sup>88</sup> 34.1.

<sup>89</sup> 27.5.

persiani<sup>90</sup>; in lettere ad Antipatro parla del suo ferimento alla battaglia di Isso, della spedizione in Scizia e rievoca una sollevazione dell'esercito e il modo in cui l'ha sedata<sup>91</sup>; in altre, scritte a Cratero e ad Antipatro, tratta della congiura dei paggi<sup>92</sup>; in un'altra ad Antipatro dà disposizioni in merito al trattamento dei soldati rimpatriati<sup>93</sup>. Una serie apparentemente nutrita serve infine a Plutarco come base per il suo racconto della spedizione indiana<sup>94</sup>.

Come e più delle lettere sono documenti strettamente interconnessi con l'azione i discorsi, che però, dato il loro carattere di intervento politico e l'alto livello di elaborazione formale, presentano in generale un interesse minore dal punto di vista biografico<sup>95</sup>. I riferimenti di Plutarco a discorsi tenuti dai suoi eroi hanno talora un forte rilievo: così quelli<sup>96</sup> all'elogio funebre del figlio, che rivela in Quinto Fabio Massimo da una parte uno stile tucidideo, dall'altra un'eccezionale forza d'animo nel sopportare la sventura. A proposito dei discorsi di Demostene egli ribadisce, contro l'accusa d'incostanza formulata ingiustamente da Teopompo, il giudizio di Panezio, secondo il quale essi sono la prova della sua coerenza nella ricerca del bene in sé e per sé: «in tutti i suoi discorsi egli spinge i concittadini non verso ciò che è più piacevole o più facile o più vantaggioso, ma in ogni caso egli ritiene che la sicurezza e la salvezza devono passare in secondo piano rispetto a ciò che è bene e conveniente»<sup>97</sup>. I discorsi di Demostene sono anche la prova della dedizione totale dell'eroe verso l'oratoria, della sua semplicità e serietà, della sua modestia; doti queste che risultano specialmente dal confronto con la personalità di Cicerone, che anche nei discorsi è portato a mettere in evidenza la propria cultura filosofica, che non rinuncia mai alle battute di spirito e al sarcasmo, che soprattutto non perde occasione per lodare se stesso, vantandosi addirittura dei suoi successi oratori<sup>98</sup>. E i discorsi di Cicerone, che Plutarco usa ampiamente sia nella sua *Vita* che in

<sup>90</sup> 37.2.

<sup>91</sup> 20.5; 46.2; 47.1-2.

<sup>92</sup> 55.3-4.

<sup>93</sup> 71.5.

<sup>94</sup> 60 *passim*; egli fa comunque riferimento anche alle *Storie* di Onesicrito (60.4) e ad altri storici, non specificati (60.6).

<sup>95</sup> Si parla qui naturalmente dei testi scritti, che Plutarco dichiara di aver utilizzato, direttamente o indirettamente, e non dei discorsi che fanno parte della struttura narrativa delle *Vite*, tradizionale strumento d'interpretazione storica della "grande storiografia".

<sup>96</sup> *Fab.* 1.5; 24.4.

<sup>97</sup> *Dem.* 13.4; cfr., sul piano narrativo, 18.3-4.

<sup>98</sup> *Comp. Dem.-Cic.* 1-2.

quella di Antonio<sup>99</sup> rivelano effettivamente, così come altri suoi scritti, questi caratteri<sup>100</sup>.

Plutarco ha anche conosciuto e usato molti scritti di natura autobiografica, specialmente romani<sup>101</sup>, ma non li ha usati come documenti quanto piuttosto come surrogato di testi storiografici che non aveva: questo vale specialmente per i *Commentarii* di Silla, da cui ha tratto parte del racconto delle imprese sillane<sup>102</sup>. Assai più utili dal suo punto di vista ad esempio le *Origines* di Catone. Queste “storie” contenevano molto materiale adatto ai fini biografici perché non rappresentavano semplicemente un racconto degli eventi in cui Catone era stato implicato, ma tracciavano un quadro della sua personalità e delle sue idee morali e politiche<sup>103</sup>.

Un caso a sé rappresentano poi le poesie soloniane, citate assai spesso testualmente, sulle quali Plutarco basa gran parte della sua ricostruzione del personaggio, tanto dal punto di vista morale che da quello politico. In esse Plutarco trova enunciati i principi che hanno in effetti guidato l'azione di Solone, ma anche la testimonianza principale relativa alle vicende nelle quali Solone stesso fu implicato<sup>104</sup>. Plutarco ritiene di dover giustificare questo modo di usare la poesia, esponendo una teoria secondo la quale quella soloniana, in origine orientata solo al diletto, avrebbe poi acquisito caratteri di singolare serietà: «mise in versi anche precetti filosofici, e inserì nelle sue poesie molte delle questioni politiche, non a scopo di esposizione e ricordo, ma perché contenevano giustificazioni degli atti da lui compiuti e talvolta esortazioni e moniti e rimproveri agli Ateniesi; alcuni affermano che perfino le sue leggi intraprese a pubblicarle mettendole in versi, e ne ricordano l'inizio...»<sup>105</sup>. In quanto compagna dell'azione politica, la poesia di Solone si rivela così singolarmente adatta ad essere utilizzata come documento storico: essa fornisce le motivazioni e le circostanze dell'azione nel momento stesso

<sup>99</sup> In particolare la *II Filippica* (vd. *Ant.* 6.1; 9.3); Plutarco conosce anche le risposte di Antonio: *Cic.* 41.4; *Ant.* 2.2; 10.2 (forse).

<sup>100</sup> Vd. specialmente *Cic.* 33.5, con i commenti di Magnino 1963, *ad l.*

<sup>101</sup> Ma sono ricordate anche *Memorie* di Arato: vd. *supra*, n. 37. In generale sull'uso plutarco di questi testi vd. Theander 1951, 70 sgg.

<sup>102</sup> Carattere di autotestimonianza hanno comunque le citazioni di 6.5-7, e 37.1, da cui si ricava la volontà di Silla di presentarsi sempre come favorito dalla fortuna, e la sua “religiosità” (cfr. anche *Luc.* 23.6); 23.2 e *Mar.* 35.3, dove Plutarco ne sottolinea la versione apologetica rispettivamente per il comportamento tenuto dopo Cheronea, e per un episodio legato ai rapporti con Mario.

<sup>103</sup> Vd. ad esempio *Cat. ma.* 4.3-4; 10.2-4.

<sup>104</sup> Vd. specialmente *Sol.* 1.3; 2.2-3; 3.2; 8.2; 14.2, 5, 6; 15.2; 16.2; 18.4; 30.2, 6; 31.3; *Comp. Sol. Publ.* 1.4, 5; 2.3.

<sup>105</sup> *Sol.* 3.3-4 (trad. di M. Manfredini, in Manfredini – Piccirilli 1986).

in cui l'eroe agisce, e non possono essere avanzate nei suoi confronti le riserve che sono d'obbligo per autotestimonianze tardive. Ma la figura di Solone può essere ricostruita anche attraverso le leggi che egli ha dato ad Atene, in quanto egli stesso le ha considerate, dandone una stesura in forma poetica, un prodotto diretto della propria personalità intellettuale<sup>106</sup>.

La *Costituzione degli Ateniesi* di Aristotele prova che non era certo la prima volta che poesie soloniane venivano utilizzate a fini di ricostruzione storica, ma è facile notare che l'uso plutarco, senza escludere l'attenzione per i fenomeni politici, sociali, e istituzionali, propri del contesto storico in cui Solone opera, privilegia fortemente l'ottica della definizione del carattere e della personalità dell'eroe, oltre che della sua ideologia politica.

Con quella delle poesie soloniane si chiude il quadro delle autotestimonianze degli eroi; un complesso di documenti che hanno in comune il fatto di rappresentare direttamente il loro pensiero e i loro principi di vita, anche se non di rado esse si prestano anche ad una lettura per così dire trasversale, in quanto sono spia di un carattere e di uno stile. Sono testimonianze scritte e per lo più la loro conservazione è dovuta alla tradizione letteraria; in qualche caso però esse continuano a vivere nel presente di Plutarco all'interno di contesti monumentali, sotto forma di iscrizioni che si leggono oggi così come sono state incise al tempo in cui l'eroe le ha dettate. C'è una grandiosa eccezione, in questo complesso di documenti, di cui non abbiamo parlato; un'eccezione in quanto, pur essendo un prodotto del pensiero di un uomo politico geniale, non si configura come un testo scritto: l'eroe che ha affidato a questo documento il ricordo più duraturo della propria personalità, pur essendo anche un grande oratore, non ha voluto lasciare detti o scritti. L'uomo è Pericle, e la sua opera è l'Atene monumentale, che ancora oggi vive nell'eterna giovinezza delle opere immortali; vedremo che Plutarco ha letto in questo eccezionale monumento la sua più autentica autotestimonianza<sup>107</sup>.

#### 4. *L'eroe nelle testimonianze dei contemporanei.*

Per restituire vita agli eroi non bastano però le autotestimonianze. Queste consentono di cogliere le motivazioni dei loro comportamenti e il modo in

<sup>106</sup> Di queste leggi esisteva (o almeno Plutarco è convinto che esistesse) una testimonianza di tipo propriamente documentario, i famosi «*axones* di legno girevoli entro intelaiature quadrangolari che li contenevano, dei quali ancora ai nostri tempi si conservavano esigui resti nel Pritaneo, e furono chiamati, come dice Aristotele, *kyrbeis*» (*Sol.* 25.1); naturalmente Plutarco ricavava i testi delle leggi da opere di antiquari, soprattutto da Didimo. Sulle questioni connesse agli *axones* vd. L. Piccirilli, in Manfredini – Piccirilli 1986, XXIII.

<sup>107</sup> *Infra*, par. 5.

cui essi hanno inteso collocarsi rispetto al mondo in cui hanno operato; ma per rivederli veramente agire è necessario rendersi conto del contesto delle loro azioni, dei caratteri del sistema politico e dell'atmosfera culturale in cui si sono inseriti: in una parola, degli uomini che si sono trovati davanti, che sono stati i loro veri interlocutori e nel cui confronto le loro qualità superiori hanno trovato modo di rivelarsi, per affermarsi poi nel tempo.

Una diversa categoria di documenti sarà dunque quella costituita dalle testimonianze dei contemporanei: beninteso, in quanto distinti dagli storici veri e propri del periodo, che, come si è già osservato, danno a Plutarco la falsariga degli eventi in cui si situa l'azione dell'eroe. Molte di queste testimonianze sono, come vedremo, dichiaratamente ostili e manifestamente faziose: ma Plutarco ritiene di doverne tener conto, per quel fondo di verità che in ogni caso esse contengono, che gli consente di restituire nelle *Vite* personaggi che sono degli uomini, per quanto eccezionali, e non, come diremmo noi oggi, dei santi. Attraverso la ricognizione di prese di posizioni, giudizi, vere e proprie polemiche politiche e culturali, egli potrà verificare tra l'altro quale sia stato il grado di coerenza dei comportamenti degli eroi rispetto ai loro assunti teorici, e più in generale rendersi conto dei loro limiti e delle loro debolezze umane. Il riferimento dei punti di vista difformi dei contemporanei è dunque tutt'altro che incompatibile con la dimensione educativa della biografia plutarchea, come del resto ci fa vedere una delle riflessioni dell'introduzione al *Cimone*, che indica anche i limiti di questa incompatibilità. Plutarco afferma, a proposito della ricostruzione della vita di Lucullo, che seguirà l'esempio dei «pittori che ritraggono fattezze belle e piene di grazia»: essi «non debbono – nel caso s'imbattano in un particolare sgradevole – ignorarlo del tutto né metterlo in rilievo (giacché l'una cosa rende il ritratto brutto, l'altra dissimile dall'originale)». Allo stesso modo, «dal momento che è difficile – per non dire impossibile – presentare una vita umana irreprensibile e senza ombre, gli aspetti positivi vanno riprodotti secondo un criterio di assoluta oggettività; considerando invece gli errori e le pecche, che... si intrecciano all'azione umana, come mancanza di una qualche virtù piuttosto che come veri e propri atti di malvagità...»<sup>108</sup>. Così il quadro finale risulterà sfumato e più credibile; ma non dovranno esserci dubbi circa il valore di esemplarità della vita dell'eroe: a meno che, natural-

<sup>108</sup> *Cim.* 2.4-5 (trad. di B. Mugelli, in Fuscagni – Scardigli – Mugelli 1989). Come già osservava lo Hirzel (1912, 53), basta un passo come questo a mettere in discussione il collegamento fra biografia ed encomio.

mente, non si tratti di una di quelle vite che Plutarco propone a scopo deterrente<sup>109</sup>.

È inutile ricordare che i contemporanei sono una presenza consistente già a quello che abbiamo visto essere il livello documentario fondamentale della biografia plutarca, l'apoftegmatica. I detti degli eroi nascono assai spesso come risposta ad altrui battute, o comunque si sviluppano in contesti aneddotici che prevedono la presenza di terze persone; e non ha molto senso nemmeno qui proporre un'esemplificazione, data l'enorme pervasività di questo elemento apoftegmatico, anche nella sua forma per così dire amebica. In generale però è possibile dire che questa categoria di etero-testimonianze (per così dire) si configura con assoluta prevalenza come strumento tecnico-formale di preparazione del detto dell'eroe, verso il quale è fatta convergere tutta l'aspettativa del lettore<sup>110</sup>.

Ben altra autonomia hanno le testimonianze di tipo propriamente documentario, anche se ricavati da testi letterari, che danno spesso la misura della violenza delle contrastanti passioni politiche nel cui contesto si colloca l'azione dell'eroe, ma in ogni caso confermano l'impressione che Plutarco voglia in tutti i modi minimizzare l'importanza del narratore e far sì che gli attori, in particolare il protagonista, si muovano sulla scena in assoluta libertà. Questo non significa naturalmente che non sia sempre discernibile la mano del regista, che interviene frequentemente per esprimere il proprio giudizio sul valore delle testimonianze (il caso forse più macroscopico d'intervento è rappresentato dall'indignazione per la faziosità e meschinità degli attacchi a Pericle dei comici e di Stesimbrotto di Taso<sup>111</sup>).

A questi testimoni Plutarco chiede prima di tutto, se è possibile, di restituire la figura fisica dell'eroe, perché i tratti fisiognomici rappresentano una prima spia della sua personalità, e una base, per quanto insufficiente e a volte addirittura fuorviante, su cui costruire una conoscenza più completa<sup>112</sup>. Si può presumere che per quanto riguarda questo aspetto ogni volta che ha potuto Plutarco abbia fatto riferimento alla documentazione iconografica disponibile al tempo suo, eventualmente integrandola con testimonianze scritte<sup>113</sup>, limitandosi a queste solo in mancanza delle prime. In ogni caso

<sup>109</sup> Vd. il discorso teorico in *Demetr.* 1.6, su cui O. Andrei, nell'*Introduzione* ad Andrei – Scuderi 1989, 37-42.

<sup>110</sup> Ci sono naturalmente delle eccezioni: basta pensare al famoso detto di Callistene «Me ne andrò dunque con un bacio in meno» (*Alex.* 54.4).

<sup>111</sup> *Per.* 13.11-12. Su questo passo vd. *infra*.

<sup>112</sup> Vd. la discussione di Wardman 1974, 140-144.

<sup>113</sup> La dichiarazione che non esiste alcuna immagine di Agesilao (perché egli stesso proibì, fino in punto di morte, di ritrarlo: *Ages.* 2.2) lascia intendere che Plutarco disponeva di regola di questo tipo di documentazione.

egli ricorda le statue che ha visto: una di Temistocle, definita «statuetta», nel tempio di Aristobule ad Atene, dalla quale risulta che «egli era stato di aspetto, e non solo di spirito, eroico»<sup>114</sup>; una di Lisandro, in pietra, a Delfi<sup>115</sup>; una di Filopemene, la quale dimostra secondo Plutarco che l'eroe non era così brutto come si dice, sempre a Delfi<sup>116</sup>; una di Flaminio a Roma, di bronzo, situata vicino al grande Apollo di Cartagine, di fronte al Circo, con iscrizione greca<sup>117</sup>; una di Mario, di marmo, a Ravenna, corrispondente a quello che si sa del suo carattere<sup>118</sup>. Sono poi menzionate più genericamente statue di Silla, dall'aspetto terribile<sup>119</sup>; di Pericle, rappresentato sempre con l'elmo in testa perché non se ne notasse la lunghezza sproporzionata<sup>120</sup>; mentre un ampio discorso è dedicato alle statue di Alessandro, al modo in cui Lisippo<sup>121</sup> e Apelle ne rappresentarono diversamente le fattezze, e al rapporto con la parallela descrizione di Aristosseno<sup>122</sup>; nonché a quelle di Arato, che testimoniano della sua complessione atletica e della sagacia e maestà del suo sguardo<sup>123</sup>.

Le descrizioni fisiche provenienti da contesti letterari mettono spesso Plutarco a contatto con un particolare tipo di documentazione, del tutto aliena dal tono elevato del suo discorso. Basta pensare ai sarcasmi dei poeti comici ateniesi sulla forma della testa di Pericle, il «testa di cipolla»<sup>124</sup>, all'acido ritratto di Catone Censore di un epigramma anonimo<sup>125</sup>, o all'in-

<sup>114</sup> *Them.* 22.2.

<sup>115</sup> *Lys.* 1.1-2; la statua passava per essere di Brasida, ma Plutarco si dichiara convinto che sia di Lisandro, e mette in connessione certi suoi caratteri con dichiarazioni di Lisandro stesso.

<sup>116</sup> *Phil.* 2.1.

<sup>117</sup> *Flam.* 1.1. L'iscrizione greca è naturalmente per Plutarco una conferma del filellenismo del suo autore.

<sup>118</sup> *Mar.* 2.1.

<sup>119</sup> *Sull.* 2.1.

<sup>120</sup> *Per.* 3.2.

<sup>121</sup> In realtà le statue di Lisippo, in quanto commissionate direttamente da Alessandro, potrebbero quasi essere considerate delle autorappresentazioni.

<sup>122</sup> *Alex.* 4.1-2. A proposito di Demetrio Plutarco nota che nessuno scultore o pittore riuscì a rappresentarlo adeguatamente (*Demetr.* 2.2): un'affermazione del genere presuppone evidentemente che egli avesse presenti ritratti e descrizioni fisiche del suo eroe. Plutarco ricorda inoltre senza commenti una statua di Marcello collocata nel tempio di Atena Lindia, con un'iscrizione onorifica il cui testo riporta da Posidonio (*Marc.* 30.4-5), e una di Lucullo nella sua città di Cheronea, la cui menzione gli serve come spunto polemico per motivare la propria decisione di scrivere il suo Lucullo (*Cim.* 2.2-3).

<sup>123</sup> *Arat.* 3.2.

<sup>124</sup> *Per.* 3.2-4.

<sup>125</sup> *Cat. ma.* 1.3: «rosso di capelli, mordace, con gli occhi azzurri, neppure Persefone lo accetta da morto nell'Ade».



giuriosa definizione di Silla come «mora tutta cosparsa di farina», data da un buffone ateniese<sup>126</sup>. È in fondo un segno di grande sensibilità per quella che potremmo definire l'etica professionale dello storico il fatto che Plutarco abbia ritenuto di servirsi di autori come questi, magari per contestare l'attendibilità delle loro affermazioni, nel suo sforzo di scavare il più a fondo possibile nella personalità del suo eroe, senza scansare testimonianze che rischiavano di metterne seriamente in discussione la funzione esemplare: evidentemente nella consapevolezza che fosse assai più grave il rischio dell'occultamento della verità. Proprio nel *Pericle*, nel bel mezzo del racconto della tempesta scatenata sul grande statista dalle accuse infamanti sulla sua vita privata, nate dagli avversari politici e amplificate dal teatro comico, Plutarco esprime in proposito il suo punto di vista, di notevole interesse metodologico. «Ma chi potrebbe meravigliarsi che uomini dalla vita di satiri (sc. i poeti comici) non perdessero occasione per fare per così dire sacrifici, con insulti obbrobriosi contro uomini superiori, al demone malvagio dell'invidia popolare, quando anche uno Stesimbrotto di Taso osò portare contro Pericle la pubblica accusa di un turpe oltraggio, da racconto mitologico, nei confronti della moglie del figlio? Tanto è cosa difficile da raggiungere la verità nella ricerca, dal momento che i posteri trovano nel tempo trascorso un ostacolo alla conoscenza delle cose, mentre l'indagine dei contemporanei nelle azioni e nella vita degli uomini corrompe e stravolge la verità, in quanto è soggetta all'invidia e all'odio da una parte, alla compiacenza e all'adulazione dall'altra»<sup>127</sup>.

Nonostante questa dichiarazione Plutarco non rinuncia, né qui né altrove, come si è detto, ad utilizzare le testimonianze dei contemporanei; si può forse dire che con questo sfogo egli ritiene di aver giustificato una volta per tutte il proprio diritto a valutare in base al proprio criterio il peso da dare loro nella ricostruzione della personalità del suo eroe.

<sup>126</sup> *Sull.* 2.1. Non mancano naturalmente testi più "rispettabili", come quello di Ione di Chio da cui Plutarco trae la descrizione di Cimone (*Cim.* 5.3). Anche la descrizione di Antonio, della quale Plutarco non dà la fonte, non proviene certo da un contesto ostile (*Ant.* 4.1). Quanto al «cipiglio» di Focione (*Phoc.* 5.1), l'informazione di Plutarco sembra ricavata direttamente dalla battuta di Focione stesso in risposta a quella di Carete.

<sup>127</sup> *Per.* 13.11-12. Sembra un corollario di queste riflessioni la conclusione pessimistica della discussione sul perché gli Ateniesi non abbiano acceduto alle giuste richieste degli Spartani, determinando così lo scoppio di quella che sarà la guerra del Peloponneso: «la verità è oscura» (*Per.* 32.3). Per il Gomme (1945, 60) questo passo è la prova migliore dell'incapacità di Plutarco di capire la realtà politica dell'Atene del V (e anche del IV) secolo (in sostanza perché egli non ha il vero senso della democrazia), e gli serve come base per la successiva dimostrazione analitica; ma il giudizio è troppo severo, specie per chi ritiene che «la storia 'scientifica' non è necessariamente buona storia» (*ibid.* 70).

In effetti queste testimonianze possono essere per lo più ripartite fra quelle “pro” e quelle “contro” l’eroe, con una certa prevalenza delle seconde. In pochi casi (e si tratta per lo più di documenti con caratteri di ufficialità) esse dipingono una situazione di idillico consenso fra l’eroe, almeno negli ultimi anni di vita, e il suo mondo. Forse il più evidente è il caso di Timoleonte, a proposito del quale Plutarco riporta la notizia del decreto del popolo siracusano, secondo il quale «ogni volta che si fossero trovati in guerra con stranieri, avrebbero dovuto servirsi di un comandante corinzio»<sup>128</sup>; e addirittura il testo integrale dell’altro decreto, votato subito dopo la sua morte e letto pubblicamente durante le esequie, il quale prevedeva che venisse onorato «per sempre con agoni musicali, ippici e ginnici, perché avendo abbattuto i tiranni, disfatto i barbari e ripopolato le più importanti delle città devastate aveva restituito ai Sicelioti le loro leggi»<sup>129</sup>. Anche per quanto riguarda Cimone Plutarco esibisce numerose testimonianze, sia documentarie che letterarie, del favore di cui aveva goduto presso il popolo ateniese<sup>130</sup>, anche se non manca qualche voce malevola, raccolta più tardi dal poeta comico Eupoli, che Plutarco si premura peraltro di tacitare<sup>131</sup>.

Testimonianze del genere, ma di portata più limitata, sono addotte anche a proposito di Lisandro (il primo greco, secondo Duride, al quale furono elevati altari come a un dio, celebrati sacrifici, e cantati peani)<sup>132</sup>; di Flaminino, grandemente onorato nel mondo greco<sup>133</sup>; di Catone, sotto una statua

<sup>128</sup> *Tim.* 38.2.

<sup>129</sup> *Tim.* 39.3.

<sup>130</sup> In particolare riporta integralmente il testo delle iscrizioni incise sulle tre erme di marmo che fu concesso a Cimone di dedicare nell’Agorà, come ricompensa per la conquista di Eione in Tracia (*Cim.* 7.3-5; segue una riflessione sull’eccezionalità, per i tempi, di una simile concessione). Le altre testimonianze sono letterarie: il poeta Melanzio e il filosofo Archelao scrivono poesie in suo onore (4.1; per Melanzio vd. anche 4.6 e 4.8); Stesimbrotto di Taso dà una descrizione sfumata della sua personalità (4.4), ricorda i suoi rapporti con Pericle (14.4) e con gli Spartani (16.3); Ione di Chio loda il suo aspetto fisico (5.3), la sua signorilità (*Per.* 5.3, contro l’arroganza di Pericle) e le sue qualità canore (9.1; segue il racconto di un episodio della campagna di Tracia), e riporta la frase con cui Cimone persuase gli Ateniesi a correre in aiuto degli Spartani prostrati da un disastroso terremoto (16.8; Plutarco conserva la frase); il comico Cratino rievoca subito dopo la morte la sua generosità (10.3-4).

<sup>131</sup> Plutarco cita tre versi delle *Poleis*, rappresentate nel 422, che fanno riferimento al suo eccessivo amore per il vino, al suo filolaconismo, alla sua relazione con la sorella Elpinice (15.3).

<sup>132</sup> Plutarco (*Lys.* 18.3) riporta l’inizio di uno di questi peani.

<sup>133</sup> A Calcide di Eubea, dediche in suo onore, che Plutarco dichiara di aver visto personalmente, e peana (presumibilmente risalente all’epoca) che ha sentito cantare, di cui riporta il finale (*Flam.* 16.4). Plutarco conserva anche il testo di un epigramma che ebbe allora larga circolazione «di bocca in bocca», opera di un poeta Alceo, che viceversa dispiacque molto a Flaminino (*Flam.* 9.2).

del quale, eretta nel tempio della Salute, Plutarco leggeva una scritta altamente onorifica di cui dà una traduzione greca<sup>134</sup>. È chiaro che testi di questa natura potevano diventare un segno di estrema bassezza morale e intellettuale di chi li elaborava, piuttosto che di onore per chi li riceveva: così ad esempio i decreti votati ad Atene in onore di Demetrio, pieni di sfacciata adulazione nei confronti del re macedone<sup>135</sup>.

Delle testimonianze ostili dei contemporanei sono prima di tutto i grandi personaggi ateniesi del V secolo, da Pericle ad Alcibiade, a fare le spese: ciò è evidentemente connesso con la fioritura in questo periodo in Atene della poesia comica, alla quale a sua volta la libertà di parola vanto del sistema democratico offriva le condizioni ideali di sviluppo; ma fra i documenti prodotti da Plutarco non mancano testi ufficiali e *pamphlet* politici. Per la verità, già a proposito di Temistocle Plutarco è in grado di produrre un documento di dura critica in una serie di brani poetici, tratti da composizioni del lirico Timocreonte di Rodi, che unisce il risentimento personale per un torto ricevuto da Temistocle stesso alla montante ostilità di Rodi (e di altri stati greci) per la politica di potenza che Atene iniziava a sviluppare dopo la fine della guerra persiana<sup>136</sup>.

A Pericle vengono imputate, come si è visto, lussuria e sregolatezza nella vita privata<sup>137</sup>, arroganza<sup>138</sup>, tirannide<sup>139</sup>, nonché episodi particolari come la malversazione di Fidia<sup>140</sup>, o la durata dei lavori di costruzione delle lunghe mura<sup>141</sup>, e infine i disagi dell'occupazione spartana dell'Attica<sup>142</sup>. A Nicia la superstizione e la pusillanimità<sup>143</sup>. Ad Alcibiade la balbuzie<sup>144</sup>, la malversa-

<sup>134</sup> *Cat. ma.* 19.3: «divenuto censore raddrizzò con validi provvedimenti e con saggi costumi e ammaestramenti lo stato romano inclinato e volgente al peggio».

<sup>135</sup> *Demetr.* 11.1; 12.1; 13 (un decreto il cui testo Plutarco trascrive integralmente); 24.3-5; 26.2-3.

<sup>136</sup> *Them.* 21. L'ostilità interna è comunque provata dal distico collocato come epitafio sulla tomba della madre (*Them.* 1.1), che rappresenta l'orgogliosa risposta di Temistocle alle accuse di illegittimità di natali.

<sup>137</sup> *Per.* 13.10-11; 24.

<sup>138</sup> Da parte di Ione di Chio, che suscita il sarcasmo di Plutarco sulla scorta di Zenone (*Per.* 5.3-4).

<sup>139</sup> *Per.* 16.1-2.

<sup>140</sup> *Per.* 13.9-10.

<sup>141</sup> *Per.* 13.5.

<sup>142</sup> *Per.* 33.7.

<sup>143</sup> *Nic.* 4.2-6 (qui Plutarco non fa riferimento solo ai comici, ma anche ai *Dialoghi* di Pasifonte di Eretria); 8.2.

<sup>144</sup> *Alc.* 1.4; cfr. 13.2.

zione<sup>145</sup> e gli atteggiamenti demagogici<sup>146</sup>; le lodi cerimoniose dell'epinicio di Euripide, di cui Plutarco riporta l'inizio<sup>147</sup>, non bastano a cancellare queste ed altre maldicenze ed accuse<sup>148</sup>. Ma anche, molto più tardi, Demostene e Focione, sono esposti alle critiche dei contemporanei<sup>149</sup>; nel caso di Demostene Plutarco ritiene addirittura necessario scrivere un intero capitolo per difenderlo dalle accuse di Eschine, considerate troppo ingenerose<sup>150</sup>.

In ambito romano il caso più interessante di sfondo documentario esterno di un eroe è rappresentato dai due testi, il *Cato* di Cicerone e l'*Anticato* di Cesare, che subito dopo la sua morte danno inizio al dibattito ideologico su di lui e alla formazione del suo mito; Plutarco cita più volte i due *pamphlet*<sup>151</sup>, anche se si discute (per la verità un po' oziosamente, tenuto conto dei dettagli che ne fornisce) se li abbia direttamente conosciuti<sup>152</sup>.

Una documentazione esterna di tipo particolare, sostanzialmente priva di paralleli nel complesso delle *Vite*, è infine quella costituita dalle *Lettere* di Platone, ampiamente utilizzate da Plutarco nel *Dione*<sup>153</sup>. In una *Vita* costruita, insieme alla parallela di Bruto, per fornire un esempio di impegno intellettuale attivo nella vita politica, di filosofo che diventa re, secondo un'impostazione ideologica tipica del pensiero platonico e dell'Accademia, e per di più avente per protagonista un personaggio effettivamente legato a Platone, la voce del filosofo costituisce una presenza forte di stimolo, un sostegno morale costante rispetto ad un'impresa ardua ed ingrata. Plutarco ricava dall'*Epistolario* le ammonizioni e le raccomandazioni che Platone rivolge all'allievo, nonché le notizie dei suoi viaggi in Sicilia, a sostegno di un esperimento nel quale sembra a un certo punto realizzabile l'obiettivo più ambizioso che possa porsi ad un uomo di pensiero: applicare nel governo

<sup>145</sup> *Alc.* 13.2 (*pamphlet* scritto di Feace, che Plutarco ha consultato, e si conserva ancora fra le orazioni di Andocide; Plutarco menziona anche un *pamphlet* analogo di Antifonte: *Alc.* 3).

<sup>146</sup> *Alc.* 16.2.

<sup>147</sup> *Alc.* 11.2; ad esso Plutarco fa riferimento anche in *Dem.* 1.1, ma sollevando dubbi sull'attribuzione ad Euripide.

<sup>148</sup> Plutarco riporta anche estratti della denuncia presentata contro di lui per l'affare delle erme (*Alc.* 19.1; cfr. 22.3).

<sup>149</sup> *Dem.* 9.4-5; per Focione Plutarco fa riferimento al decreto di condanna a morte, scritto da Agnonide e da lui proposto all'assemblea (*Phoc.* 34.5).

<sup>150</sup> *Dem.* 22.

<sup>151</sup> *Caes.* 3.2; 54.2-3; *Cat. mi.* 11.4 (quasi certamente); 36.3; *Cic.* 39.5.

<sup>152</sup> Vd. ora bene A. La Penna, *Cesare secondo Plutarco* (intr. a Magnino et al. 1987), 227.

<sup>153</sup> Lettere in arrivo sono ricordate, come si è visto, nell'*Alessandro*, ma hanno un peso insignificante; le lettere di Cornelia a Gaio Gracco, peraltro appena menzionate (*C. G.*), avevano forse qualche punto di contatto con quelle di Platone.

degli uomini i principi di giustizia e di equilibrio elaborati con la riflessione<sup>154</sup>.

Come è evidente, non tutti i documenti che Plutarco menziona sono direttamente intesi a definire la posizione dell'eroe nel suo mondo, come negli esempi fin qui considerati. La funzione di molti di essi è più genericamente quella di storicizzare il suo contesto; l'uso di questi documenti da parte di Plutarco consente quindi di rendersi conto nel modo migliore se e in che misura egli sia sensibile alle esigenze del metodo storico, dal momento che in casi come questi non è in discussione la dimensione educativa del discorso biografico. Appare così, ad esempio, particolarmente rilevante, dal punto di vista del metodo, il passo del *Solone* nel quale Plutarco ricava dalla sua consultazione degli *Annali* di Delfi (oltre che dal silenzio dell'oratore Eschine) la prova dell'inattendibilità della notizia, che il biografo Ermippo dichiarava proveniente da Evante di Samo, secondo la quale Solone avrebbe avuto il comando della guerra sacra in difesa di Delfi<sup>155</sup>. Analogamente un'intera pagina delle *Efemeridi* di Alessandro è riportata per contrapporre il resoconto ufficiale della malattia e della morte dell'eroe alle versioni fantasiose o interessate che erano corse e forse correivano ancora nel mondo greco<sup>156</sup>. Il silenzio di una lettera inviata da Alessandro ad Antipatro costituisce per Plutarco una prova importante contro le favole di numerosi storici che parlano di un incontro di Alessandro stesso con l'Amazzone nella Scizia<sup>157</sup>. E il silenzio di Cicerone nel libro *Sul suo consolato* è un argomento contro un intervento, di cui si parla, dello stesso Cicerone a favore di Cesare al tempo della congiura di Catilina<sup>158</sup>.

Ma anche dai documenti che hanno un carattere monumentale si possono ricavare elementi preziosi di sostegno a un ragionamento storico: così ad esempio la tomba di Temistocle nell'agorà di Magnesia, unitamente alle informazioni di cui Plutarco dispone per i suoi rapporti di amicizia e di comunione filosofica con un discendente dell'eroe, gli consente di respingere l'ipotesi, che Diodoro Periegeta aveva ritenuto di poter appoggiare su alcuni versi del poeta comico Platone, di una sepoltura di Temistocle al Pireo<sup>159</sup>. Analogamente, la tomba di Lisandro «che ancora si vede sulla

<sup>154</sup> *Dio* 8.3; 11.2; 18.3; 20.2; 52.3-4; 54.1.

<sup>155</sup> *Sol.* 11.2; vd. Theander 1951, 81-82.

<sup>156</sup> *Alex.* 75-76.

<sup>157</sup> *Alex.* 46.2.

<sup>158</sup> *Caes.* 8.3. Sulla natura di quest'opera ciceroniana si discute: vd. Scardigli 1979, 115-117.

<sup>159</sup> *Them.* 32.

strada da Delfi a Cheronea», appena fuori dei confini della Beozia<sup>160</sup> resta la prova di una non riscattata sconfitta degli Spartani da parte dei Tebani; mentre la tomba del padre di Cimone ad Atene dimostra che i suoi resti furono riportati in patria dalla Tracia, dove era stato ucciso<sup>161</sup>, così come «le tombe dette ancor oggi Cimonie» dimostrano che fu traslato ad Atene il corpo di Cimone stesso, morto all'assedio di Cizio<sup>162</sup>.

### 5. *Il passato che vive nel presente: usanze e monumenti.*

La vita degli eroi non si era in effetti conclusa con la loro morte, e non era continuata solo nella forma di un ripensamento da parte di una serie di scrittori successivi: testimonianze della loro esistenza passata e della loro azione erano ancora fisicamente sotto gli occhi e dentro gli orecchi di Plutarco stesso e dei suoi contemporanei, rappresentando in certi casi lo strumento migliore per potersene riappropriare, e in assoluto la garanzia reale della continuità fra passato e presente e quindi il fondamento dello stesso lavoro storiografico.

Avevano questo carattere già alcuni dei documenti che abbiamo finora esaminato: testimonianze scritte, che consentivano per così dire di sentire direttamente la voce degli eroi e dei loro interlocutori, o anche rappresentazioni iconografiche che ne restituivano l'immagine, o le loro tombe. Ma il mondo in cui Plutarco viveva era ancora pieno di molte altre tracce del loro passaggio: cerimonie che si celebravano in loro onore in varie città, monumenti commemorativi delle loro imprese, particolari usi linguistici che ad essi si richiamaivano, luoghi che erano stati teatro delle loro gesta nei quali aleggiava ancora il loro spirito. Di una parte almeno di questo materiale Plutarco stesso era convinto che non fosse facile accertare il reale valore documentario; ma della parte forse più consistente anche noi oggi ci serviremmo senza eccessive riserve per arricchire le conoscenze acquisite sulla base di un'informazione storiografica. In ogni caso la suggestione di questo passato che era vivo nel presente e gli dava spessore costituiva una delle motivazioni più forti dell'indagine storica di Plutarco: per capire il presente bisognava spesso risalire molto indietro nel tempo.

Leggiamo un passo del *Licurgo*: «I ragazzi stanno attentissimi nel rubare: si racconta di uno che aveva rubato un cucciolo di volpe e lo teneva nascosto sotto il mantello, che preferì morire col ventre straziato dagli unghioni e dai denti dell'animale piuttosto che farsi scoprire. Questa storia non è affatto

<sup>160</sup> *Lys.* 29.3.

<sup>161</sup> *Cim.* 4.2.

<sup>162</sup> *Cim.* 19.4. Plutarco aggiunge che tuttavia, secondo l'oratore Nausicrate, anche gli abitanti di Cizio onorano una «tomba di Cimone».

incredibile, anche a giudicare dai giovani di oggi, molti dei quali abbiamo visto noi stessi morire per le frustate sull'altare di Artemide Orthia»<sup>163</sup>. L'eccezionale capacità dei giovani spartani di tollerare il dolore fisico, che aveva verificato con i propri occhi assistendo ad una cerimonia celebrata ancora al suo tempo, rappresentava per Plutarco una prova della persistente vitalità della costituzione di Licurgo, e dunque dello spirito del personaggio. Allo stesso modo, conservavano per lui traccia della forza fondante della società ateniese di un personaggio come Teseo la sua tomba in città e le cerimonie che si richiamavano al suo nome e al suo mito. Plutarco ricorda che il culto teseico ad Atene non è in realtà nato subito dopo la morte dell'eroe, ma si è configurato come una sorta di riscoperta, quando «non pochi di coloro che combatterono a Maratona contro i Persiani credettero di vedere il fantasma di Teseo in armi, che alla loro testa si lanciava contro i barbari»; è a seguito di questo episodio che, per ordine della Pizia e per iniziativa di Cimone, furono recuperate le sue spoglie a Sciro e traslate solennemente ad Atene, dove tuttora «giacciono nel centro della città, accanto all'attuale Ginnasio..., luogo di asilo per gli schiavi, per tutti i più deboli e per coloro che temono i potenti, poiché anche Teseo aveva difeso e aiutato i più deboli e aveva accolto con benevolenza le loro preghiere».

Da allora, e fino ad oggi, Teseo è il simbolo politico e ideologico della città, e la sua presenza nella vita religiosa, nel costume, nella realtà fisica, della città, costituisce anche una conferma, certo non inequivoca, della sua nebulosa biografia. «Compiono per lui il sacrificio più solenne l'otto del mese di Pianepsione, giorno in cui egli tornò da Creta con i giovani; tuttavia onorano Teseo anche l'otto degli altri mesi»<sup>164</sup>. Ma altre feste ateniesi si spiegano col suo mito: quelle in onore di Connidas suo maestro<sup>165</sup>; i *Kybernesia* in onore di Nausitoo timoniere e Feace sottopilota della nave di Teseo<sup>166</sup>; un momento particolare degli *Oschophoria*<sup>167</sup>, una festa istituita del resto dallo stesso Teseo<sup>168</sup>, così come le Panatenee e il sacrificio dei *Metokia*<sup>169</sup>; la festa dei *Boedromia*<sup>170</sup>. Del resto anche altre località del mondo

<sup>163</sup> *Lyc.* 18.1.

<sup>164</sup> *Thes.* 35.5-36.3 (trad. di C. Ampolo in Ampolo – Manfredini 1988; al commento dello studioso, qui e nei luoghi che seguono, si rinvia per gli aspetti antiquari). Nel *Cimone*, al quale Plutarco espressamente rinvia, è raccontata con maggiore ampiezza la storia del recupero dei resti di Teseo (8, 5-8). Sul significato dell'operazione cimonia vd. S. Fuscagni, in Fuscagni – Scardigli – Mugelli 1989, 116 sgg.

<sup>165</sup> *Thes.* 4.

<sup>166</sup> *Thes.* 17.6.

<sup>167</sup> *Thes.* 22.3.

<sup>168</sup> *Thes.* 23.2.

<sup>169</sup> *Thes.* 24.3-4.

greco, come Amatunte di Cipro, Delo, Corinto, riconducevano a Teseo l'origine di feste ivi celebrate<sup>171</sup>. Ricordano il suo mito anche i monumenti di Nausitoo e Feace al Falero<sup>172</sup>, le tombe dei caduti nella guerra contro le Amazzoni «nei pressi della grande via che conduce alla porta chiamata ora porta del Pireo»<sup>173</sup>; senza dire delle conferme che si ricavano secondo Plutarco dalla toponomastica<sup>174</sup>, e delle tradizioni relative ad usi e costumi particolari<sup>175</sup>.

Naturalmente quello del *Teseo* è un caso limite, data l'enorme importanza dell'eroe nella storia della religione ateniese, e la parallela mancanza di veri e propri documenti storici, onestamente riconosciuta da Plutarco, sulla sua figura; situazioni analoghe si riscontrano nel *Romolo*, nel *Licurgo*, nel *Numa*. Ma anche nelle altre *Vite* non è raro incontrare riferimenti della stessa natura a fatti di costume, a monumenti, a realtà linguistiche, del presente, che si spiegano solo come sopravvivenze del passato, e che pertanto Plutarco legittimamente chiama a testimonio della persistente vitalità dell'eroe.

La sua traccia più immediatamente riconoscibile, oltre alla tomba o alle statue, di cui già abbiamo parlato<sup>176</sup>, è quella rappresentata dai monumenti collocati nei luoghi stessi che sono stati teatro delle imprese dell'eroe. Parlano ancora di Temistocle e della sua determinazione nella lotta contro l'invasore persiano per la difesa della libertà dei Greci i versi commemorativi della vittoria incisi su una delle colonne del tempio di Artemide Prosea all'Artemisio di Eubea, dove «viene anche mostrato un luogo sulla spiaggia, che contiene fino in profondità, all'interno di un circuito sabbioso, una quantità di cenere nera, apparentemente prodotta da un incendio, in cui è verosimile che abbiano bruciato le navi naufragate e i corpi dei morti»<sup>177</sup>. Della vittoria di Platea e del ruolo determinante giocato da Aristide, sia nell'azione militare che nella successiva opera di pacificazione nel campo dei vincitori greci, sono ancor oggi testimonianza i monumenti eretti congiuntamente sui luoghi della battaglia<sup>178</sup>, nonché le cerimonie che i Plateesi continuano da allora a compiere in onore dei caduti nella battaglia, alle quali

<sup>170</sup> *Thes.* 27.3.

<sup>171</sup> *Thes.* 20.3-4 (in questo caso Plutarco dichiara di ricavare la notizia da Peone di Amatunte); 21.1 («si dice»); 25.4.

<sup>172</sup> *Thes.* 17.6.

<sup>173</sup> *Thes.* 27.3.

<sup>174</sup> Vd. specialmente il cap. 27.

<sup>175</sup> *Thes.* 18.1; 22.4.

<sup>176</sup> Rispettivamente par. 4 e 3.

<sup>177</sup> *Them.* 8.2-3; cfr. Buckler 1992, 4812.

<sup>178</sup> *Arist.* 19-20.



Plutarco ha personalmente assistito<sup>179</sup>. La munificenza di Nicia è tuttora presente ad Atene con quello che resta delle sue offerte votive, «la statua di Pallade sull'Acropoli, che ha perso la sua doratura, e un'edicola nel tempio di Dioniso, posta sotto i tripodi da lui vinti negli agoni tragici»<sup>180</sup>, mentre della sfortunata impresa siciliana resta, a quanto risulta a Plutarco, traccia in «uno scudo depresso in un tempio, che viene chiamato “di Nicia”, tutto lavorato con un intarsio d'oro e di porpora finemente intrecciati»<sup>181</sup>. A Sparta si conserva la lancia di Agesilao, significativa del costume della città e dell'uomo per il fatto stesso di non essere «diversa in nulla da tutte le altre»<sup>182</sup>. Alessandro è presente a Delfi in un gruppo votivo dedicato da Cratero a ricordo di un corpo a corpo di Alessandro con un leone, opera di Lisippo e di Leocare: «con figure di bronzo sono raffigurati il leone, i cani, il re che è in lotta con il leone e Cratero che gli viene in aiuto»; il valore simbolico di questa scena Plutarco riassume con le parole di commento di un messo spartano che vi aveva assistito: «O Alessandro, hai lottato bene contro il leone per vedere chi di voi due sarebbe rimasto re»<sup>183</sup>. La semplicità dell'uomo Focione è dimostrata dalla sua modesta casa che si può vedere ancor oggi nel demo di Melite<sup>184</sup>; così come la straordinaria tenacia di Demostene dalla stanza sotterranea nella quale discendeva per esercitarsi, restandovi talvolta per due o tre mesi di seguito<sup>185</sup>. Il monumento funebre di Silla nel Campo Marzio, con l'iscrizione posta sulla base<sup>186</sup>, ricorda sempre ai Romani il peso del personaggio nella storia della città e l'etica violenta dell'inventore della guerra civile; le lussuose ville di Lucullo sono come il simbolo di come si possa chiudere indegnamente una vita vissuta in modo eroico<sup>187</sup>.

Ed è infine la stessa città di Atene, o meglio il suo arredo monumentale, a costituire di per sé l'esempio più grandioso di documento storico, che continua a testimoniare nel presente della grandezza del suo autore, Pericle. «La destrezza e la rapidità dell'esecuzione non conferiscono ad un'opera duratura influenza né precisione di bellezza; mentre il tempo che è stato impiegato nella fatica della creazione ripaga in termini di durata nel tempo dell'opera

<sup>179</sup> *Arist.* 21; vd. Buckler 1992, 4807.

<sup>180</sup> *Nic.* 3.3 (trad. di Manetti 1987); vd. Buckler 1992, 4820.

<sup>181</sup> *Nic.* 28.5 (trad. c. s.). Plutarco dichiara esplicitamente di non aver visto questi cimeli, a differenza delle dediche ateniesi.

<sup>182</sup> *Ages.* 19.6.

<sup>183</sup> *Alex.* 40.3-4 (trad. di Magnino 1987).

<sup>184</sup> *Phoc.* 18.5.

<sup>185</sup> *Dem.* 7.3.

<sup>186</sup> *Sull.* 38.4.

<sup>187</sup> *Luc.* 39.1-2.

realizzata. Tanto maggiore ammirazione suscitano le opere di Pericle, create in breve tempo e destinate a lunga vita. Ciascuna di esse fu per la sua bellezza già allora subito antica, ma per la sua pienezza di vita è ancor oggi fresca e come appena realizzata; su queste opere fiorisce una continua giovinezza, che le fa apparire non toccate dal tempo, come se fossero impregnate di un continuo soffio vitale e di uno spirito che non invecchia»<sup>188</sup>. A queste riflessioni ispirate sulla grandezza delle realizzazioni artistiche di Pericle Plutarco fa seguire una serie di informazioni di natura tecnica sugli artisti che eseguirono materialmente le varie opere, prima di tutto Fidia, il responsabile organizzativo generale, concludendo infine con le polemiche volgari contro Pericle di cui abbiamo già parlato; e l'impressione è che Plutarco abbia voluto deliberatamente contrapporre l'altezza del suo eroe, quale ancora oggi è documentata dal prestigio di un'intera città, alla meschinità dei suoi avversari e degli argomenti che hanno cercato di usare contro di lui.

#### 6. *Conclusioni.*

La rapida rassegna che abbiamo proposto del materiale documentario evidenziato da Plutarco nelle *Vite* ha cercato di mostrarne la funzionalità rispetto agli obiettivi generali che Plutarco si proponeva nel costruire il suo discorso biografico. Ci pare che si possa dire che la presenza dei documenti, letterari, di costume e monumentali, ai quali Plutarco fa ampiamente riferimento nella sua opera, consente di apprezzare quello che è uno degli aspetti più importanti della sua biografia: il fatto cioè che essa non intenda solo scarnificare e rifunzionalizzare in senso biografico la storiografia politica, ma anche integrarla, rintracciando tutti quei dati che possano servire ad una migliore caratterizzazione del personaggio, e quindi a mettere meglio a fuoco le potenzialità educative della sua evocazione. Al tempo stesso il richiamo ai documenti risponde all'esigenza, che è insieme storica e letteraria, di lasciar parlare da sé il personaggio, collocandolo sullo sfondo del coro di voci che rappresenta il mondo in cui egli ha vissuto, e col quale ha dovuto confrontarsi per affermare la propria personalità.

È stato più volte giustamente osservato che è in realtà difficile una considerazione globale delle *Vite*, dati i caratteri di specificità che ciascuna di esse, e soprattutto gruppi di esse, evidentemente manifestano. Questa osservazione si rivela appropriata anche dall'angolo visuale dal quale sono state qui rapidamente rilette le *Vite*. In generale si può ribadire che il corredo documentario è particolarmente evidente nelle *Vite* greche, per le quali Plutarco disponeva di materiale, sia letterario che monumentale che di costume,

<sup>188</sup> *Per.* 13.2-3.

accumulato e introiettato fin dall'infanzia, meno in quelle romane, a causa delle ben note difficoltà di Plutarco con la lingua latina, ma anche, bisognerebbe forse aggiungere, dell'incomparabilmente minore ricchezza documentaria, almeno dal punto di vista letterario, del mondo romano stesso; questo, ovviamente, non vale per le *Vite* tardo-repubblicane. Da una considerazione di questo genere non deve peraltro discendere una sorta di teoria dell'esclusiva legittimità di un approccio letterario alle *Vite*; la rievocazione di un personaggio è un'operazione che ha finalità educative, e proprio per questo ha una predominante dimensione razionale; i documenti costituiscono insieme il punto d'appoggio della ricostruzione e la linea di resistenza contro l'idealizzazione.



Parte quarta

PLUTARCO NELLA CULTURA EUROPEA



## XVII

### PLUTARCO E MACHIAVELLI \*

Nella sua *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, pubblicata a Parigi nel 1566, Jean Bodin scrive che «dopo Aristotele, Polibio, Dionigi di Alicarnasso, Plutarco, Dione e Tacito... lasciarono, dispersi qua e là nelle loro storie, molti splendidi e autorevoli giudizi di carattere politico. Molti ne lasciò anche il Machiavelli, il primo, io penso, che circa milleduecento anni dopo che la barbarie aveva sepolto ogni cosa, scrivesse sull'arte di governo massime che vanno sulla bocca di tutti...»<sup>1</sup>. E Plutarco figura ancora in compagnia di Machiavelli, oltre che di Guicciardini e Tacito, in un altro passo in cui a tutti questi storici si attribuisce la caratteristica di «illustrare chiaramente molti intendimenti quanto si vuole occulti e molti inganni di molti»<sup>2</sup>. La dimensione teorico-politica di Plutarco è in effetti fortemente sottolineata nella *Methodus*, oltre che nel profilo generale tracciato dello scrittore nel capitolo IV (*La scelta degli storici*)<sup>3</sup>, specialmente nel VI capitolo, dedicato alle *Costituzioni politiche*<sup>4</sup>; e il pensiero e l'opera, non solo biografica, di Plutarco sono poi ben presenti anche nei *Six livres sur la République*, pubblicati la prima volta nel 1576<sup>5</sup>.

In verità la tradizione di Plutarco maestro di politica è antica e autorevole in Occidente già in età medievale: come è ben noto, essa ha fra l'altro dato origine, in un'epoca in cui del vero Plutarco si era perduta ogni traccia, ad un

\* I. Gallo – B. Scardigli (edd.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco* (Atti del V Convegno plutarco, Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993), Napoli 1995, 107-122.

Ringrazio Riccardo Fubini per aver letto e discusso con me questo testo.

<sup>1</sup> Citato dalla traduzione italiana di N. Polizzi (Bodin 1968), 137. Vd. Donaldson 1988, 114; nel seguito del passo il Machiavelli è criticato per la carenza di studio della storia e della filosofia.

<sup>2</sup> Bodin 1968, 51. Cfr. anche 56: «Dionisio, Plutarco, Polibio, Dione, da Greci che erano trattarono diligentemente tutto il modo di svolgersi della vita politica romana, che i Latini avevano trascurato».

<sup>3</sup> Vd. 57-58, dove si dice fra l'altro: «C'è poi da ammirare in lui il giudizio libero su ogni cosa che lo fa sembrare non tanto uno storico quanto un censore dei grandi. E ciò è chiaro per tutti quelli che hanno letto i suoi profondi trattati di politica e di filosofia morale...»; 71, dove Plutarco viene assegnato alla categoria dei filosofo-storici; 50 «come esperti del governo civile vengono lodati Dionigi d'Alicarnasso, Plutarco, Livio, Zonara, Dione, Appiano».

<sup>4</sup> In particolare la testimonianza di Plutarco (contro Aristotele) sul carattere nient'affatto misto della costituzione spartana è il passaggio fondamentale per dimostrare l'inesistenza stessa della costituzione mista (168 sgg.).

<sup>5</sup> Vedine l'ed. Fayard (Paris 1986), nonché l'ed. italiana U.T.E.T. di Isnardi Parente – Quagliani 1964-97. Vd. anche Desideri 2008 [*infra* saggio n. XIX].

testo conosciuto come *Institutio Traiani*, che gli era attribuita: un testo di cui conserva ampi estratti il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, nel XII secolo, e di cui fa ancora menzione il Petrarca in alcune sue *Epistole*<sup>6</sup>. Può tuttavia apparire strana la compagnia in cui Jean Bodin inserisce il nome di Plutarco, e in particolare il collegamento istituito con Machiavelli; la *communis opinio* rilutta all'idea che ci possa essere qualcosa in comune fra uno scrittore come il Machiavelli, che passa per essere una sorta di inventore della "Realpolitik", e un "moralista" come Plutarco<sup>7</sup>; e più in generale la nostra impostazione storicistica ci orienta decisamente, e giustamente, a mettere in connessione i fenomeni culturali con il contesto storico nel quale essi si sono sviluppati e definiti, piuttosto che a cercare delle anticipazioni, o dei presentimenti, di processi svoltisi poi a grande distanza di tempo.

Tuttavia non si può assumere un atteggiamento troppo sbrigativamente negativo rispetto ad una suggestione come questa. Non ci porremo naturalmente il problema in termini di "machiavellismo in Plutarco"; senza rovesciare la direzione della freccia del tempo, e tenendo conto del fatto ben noto che la lettura degli antichi era uno degli sport intellettuali prediletti tra Quattro e Cinquecento, ci domanderemo invece, spero non illegittimamente, se, ed eventualmente in che modo, il Machiavelli abbia potuto giovare dell'opera di Plutarco, e in particolare dei suoi scritti d'interesse politico, nell'elaborazione del proprio pensiero politico. Vale fra l'altro la pena di ricordare che immediatamente a ridosso della composizione del *Principe* e dei *Discorsi*, fra il 1512 e il 1513, a Firenze un personaggio di rilievo come Giovanni Corsi traduceva in latino una serie di *Moralia* d'interesse politico e filosofico<sup>8</sup>.

La prima cosa che si lascia rilevare senza difficoltà è che il Machiavelli riconosce in maniera esplicita di dovere qualcosa a Plutarco: lo definisce infatti «gravissimo scrittore» all'inizio del capitolo famoso di apertura del II libro dei *Discorsi*, dedicato al tema *Quale fu più cagione dello imperio che acquistarono i Romani, o la virtù o la fortuna*<sup>9</sup>, facendo evidentemente riferimento, più che all'opera biografica, alla produzione saggistica di Plutarco.

<sup>6</sup> Vd. S. Desideri 1958.

<sup>7</sup> Vd. ultimamente De Lazzer 1989, 71, che mette in dubbio la possibilità di parlare di Plutarco come di un realista machiavellico; e la nota polemica di Caiazza 1993a, 244 n. 242. Per quanto ne so, il primo studioso che in tempi recenti ha messo in evidenza questa componente "machiavelliana" a proposito di Plutarco politico è Carrière 1977, 239 sgg. (e ancora in Carrière – Cuvigny 1984, 26): il suo contributo resta fondamentale.

<sup>8</sup> Si tratta di *De capienda ex inimicis utilitate, An recte dictum sit latenter esse vivendum, An virtus doceri possit, De animae procreatione in Timaeo* (nelle titolature attualmente usate): vd. Kristeller 1936.

<sup>9</sup> Citato da Bertelli 1960, 275.



Questa definizione ha tanto maggior peso in quanto egli esprime poi il più deciso dissenso da Plutarco (al quale associa anche Livio<sup>10</sup>) sul punto lì in discussione; insiste cioè, a differenza di Plutarco, sull'importanza che ha avuto la virtù, piuttosto che la fortuna, nella storia di Roma. Sappiamo inoltre che fin dal 1502 il Machiavelli riteneva importante poter disporre di un esemplare personale delle *Vite* (di cui già aveva verosimilmente una qualche conoscenza); in una lettera indirizzatagli a Imola il 21 ottobre 1502 l'amico Biagio Buonaccorsi lo informava infatti che a Firenze «non se ne trova da vendere», e che sarebbe stato necessario cercare a Venezia<sup>11</sup>. E quanto ai *Moralia*, si può dire subito che è in sostanza una citazione del *De fortuna Romanorum* il passo appena ricordato dei *Discorsi*, nel quale si fa riferimento ad uno degli argomenti con i quali Plutarco sostiene la sua tesi della fortuna come artefice principale del dominio di Roma: «dice che per confessione di quel popolo si dimostra quello aver riconosciute dalla fortuna tutte le sue vittorie, avendo quello edificati più templi alla Fortuna che ad alcuno altro iddio»<sup>12</sup>. Ha poi tutta l'aria di essere ancora un riferimento a Plutarco (questa volta al Plutarco biografo) l'espressione enigmatica, in *Discorsi* 1.21, «chi ne scrive, dice»: in effetti sembra certo che il passo che segue sia la traduzione di una parte dell'attuale capitolo 17 della *Vita di Pelopida*<sup>13</sup>.

A parte questi pochi elementi, che possono essere considerati prove sicure di conoscenza e apprezzamento di Plutarco da parte del Machiavelli, le tracce plutarchee devono esser ricavate indiziariamente dal discorso machiavelliano; e gli studiosi e i commentatori del *Principe* e dei *Discorsi* ne hanno riconosciuto, con ragionevole certezza, un buon numero, partendo dalla sensata premessa che il Machiavelli abbia potuto disporre (in traduzione latina) non solo delle *Vite*, ma anche di un certo numero dei saggi che costituiscono i *Moralia* (a parte, naturalmente, il già menzionato *De fortuna Romanorum*, di cui si sa che esistevano traduzioni latine fin dalla fine del Trecento<sup>14</sup>). E a proposito dei *Moralia*, è bene precisare subito, data l'importanza che la cosa riveste per il nostro discorso, che si può dare per certa la conoscenza da parte del Machiavelli di quello che resta ancor oggi lo scritto

<sup>10</sup> Su questa lettura molto parziale di Livio vd. Sasso 1987, 406 sgg.

<sup>11</sup> Gaeta 1961, 82.

<sup>12</sup> Vd. *De fort. Rom.* 318D.

<sup>13</sup> «E chi ne scrive dice come questi duoi (*sc.* Pelopida ed Epaminonda) in breve tempo mostrarono che non solamente in Lacedemonia nascevano gli uomini da guerra, ma in ogni altra parte dove nascessi uomini, pure che si trovasse chi li sapesse indirizzare alla milizia». L'osservazione è di Walker 1950, *ad l.*; vd. anche Sasso 1987, 86 n. 31.

<sup>14</sup> Come quelle di Jacopo Angeli da Scarperia e di Niccolò Perotti: vd. Aulotte 1965, 330.

politico plutarqueo di maggiore impegno teorico, i *Praecepta gerendae rei publicae*<sup>15</sup>. Sappiamo che nel 1485 fu pubblicata di quest'opuscolo una traduzione latina<sup>16</sup>, che era stata redatta almeno trenta anni prima dal greco negropontino, poi naturalizzato veneziano, Nicola Sagundino, personaggio di grande spicco della politica veneta nei decenni centrali del Quattrocento, nonché nella storia del primo umanesimo<sup>17</sup>; che sulla base di questa ne era stata compilata anche una traduzione italiana (di cui resta ignoto l'autore), pubblicata a Treviso nel 1502<sup>18</sup>. Ma è inoltre possibile provare, come vedremo fra poco, che c'è almeno un luogo dei *Discorsi* che presuppone la lettura da parte del Machiavelli di un passo di questo opuscolo<sup>19</sup>.

Tuttavia, al di là del riconoscimento di una cospicua presenza plutarchea negli scritti del Machiavelli, da tempo accertata, non sembra che ci si sia ancora posto concretamente il problema che a noi qui interessa, cioè di quale specifico contributo i testi plutarchei possano aver dato all'elaborazione del pensiero politico del segretario fiorentino; mentre sembra legittimo attendersi che un contributo significativo vi sia stato, da parte di un autore che il Machiavelli definisce «gravissimo». Non rifaremo perciò qui l'elenco dei riferimenti ad episodi della storia della Grecia e di Roma, di cui sono costellate le due opere maggiori del Machiavelli, dei quali si può ragionevolmente ipotizzare che siano stati attinti alle *Vite* di Plutarco. Nel tentativo di abbozzare una risposta a quell'interrogativo, prenderemo piuttosto in considerazione quegli echi testuali, tanto delle *Vite* quanto, e soprattutto, dei *Praecepta*, che in realtà si rivelano spie della ricezione di contenuti concettuali, per arrivare, se possibile, all'individuazione di punti rilevanti di connessione, o di intersezione, fra i due sistemi di pensiero. Lasceremo da parte il tema importante, ma del resto non specificamente politico, del rapporto fra

<sup>15</sup> Di questo scritto (il n. 104 del Catalogo di Lampria), sono oggi disponibili numerose traduzioni in diverse lingue moderne e commenti; oltre a quelli già citati di Caiazza 1993a e di Carrière in Carrière – Cuvigny 1984, ricordiamo quelli di Gascó 1991 e di Pisani 1992, 1-166. Importante resta in ogni modo l'edizione di Valgiglio 1976.

<sup>16</sup> Brixiae, per Jacobum Britannicum; mi rifaccio a Zeno 1752, 341.

<sup>17</sup> Su questo personaggio vd. Babinger 1961, e più di recente Pertusi 1980, 213-215.

<sup>18</sup> Vd. Argelati 1767, III 269 e n. g (da Aulotte 1965, 39). Questa traduzione del Sagundino era destinata a restare canonica, ed è stata più volte ristampata nel corso del Cinquecento (ne esiste, nel fondo palatino della Biblioteca Nazionale di Firenze, segn. 23.6.1.6, un'edizione parigina del 1514, in un libro pubblicato da J. Petit che contiene una serie di scritti morali di Plutarco: *Plutarchi Chaerontensis Opuscula argutissima et ingeniosissima, hac serie...*), fra l'altro anche nell'edizione completa dei *Moralia* plutarchei latini dello Stephanus, pubblicata a Ginevra nel 1572 e poi a Parigi nel 1624 (traggo anche questa notizia da Zeno 1752, l. c.).

<sup>19</sup> Si tratta della battuta di Epaminonda sul rapporto fra gli uomini politici e le cariche che esercitano: vd. *infra*, 288.

virtù e fortuna (per il quale, come si è appena ricordato, il rapporto con Plutarco è esplicitamente dichiarato dal Machiavelli) perché su di esso si è molto insistito negli ultimi decenni, e ancora di recente<sup>20</sup>.

Partiremo dalle osservazioni fatte più di un secolo fa da Georg Ellinger (1859-1939), uno studioso tedesco che, prima di dedicarsi alla storia della letteratura neolatina in Germania e in Italia, aveva esordito venticinquenne con una ricerca sul rapporto dell'opinione pubblica con la verità e la menzogna nei secoli dal decimo al dodicesimo<sup>21</sup>, e scrisse subito dopo un corposo saggio sulle fonti antiche del pensiero del Machiavelli<sup>22</sup>. Devo dichiarare subito il mio debito nei suoi confronti, e anche la mia convinzione che il suo contributo all'interpretazione del pensiero del Machiavelli sia maggiore di quanto non sia comunemente riconosciuto. Ma prima di tutto vorrei richiamare l'attenzione su di un passo (3.5) dei *Discorsi*, che mi pare nasconda un doppio riferimento ai capitoli introduttivi delle coppie *Emilio Paolo-Timoleonte* e *Pericle-Fabio Massimo*; un riferimento che, a quanto ho potuto vedere, è stato colto, limitatamente alla prima coppia, solo dal Whitfield, che peraltro non ne ha rilevato l'importanza<sup>23</sup>. Dopo aver osservato che la caduta di Tarquinio il Superbo è un esempio di singolare insipienza, il Machiavelli afferma dunque che c'è un modo sicuro grazie al quale i principi possono evitare di cadere in errori di tal genere: «non hanno a durare altra fatica che pigliare per loro specchio la vita de' principi buoni; come sarebbe Timoleonte corintio, Arato sicioneo e simili: nella vita de' quali ei troveria tanta sicurtà e tanta sodisfazione di chi regge e di chi è retto, che dovrebbe venirgli voglia di imitargli, potendo facilmente per le ragioni dette farlo». Come è noto, nell'introduzione alla coppia *Emilio Paolo-Timoleonte* Plutarco sviluppa per l'appunto il concetto che le vite dei grandi rappresentano come uno specchio sul quale misurare il proprio comportamento, ovvero un modello su cui esemplarsi<sup>24</sup>; mentre in quella alla coppia *Pericle-Fabio Massimo* insiste sul fatto che le imprese virtuose «provocano in coloro che le rievocano ansia e desiderio di imitazione». Appare evidente che il Machiavelli ha fatto proprio uno dei principi fondamentali su cui è basato il progetto culturale che ha condotto Plutarco alla costruzione delle sue *Vite*; anche se è chiaro che non è possibile provare con assoluta certezza che egli avesse in mente proprio questi passi di Plutarco.

<sup>20</sup> Vd. la discussione di Sasso 1987, 401-536.

<sup>21</sup> Ellinger 1884.

<sup>22</sup> Ellinger 1888.

<sup>23</sup> Whitfield 1947, 132.

<sup>24</sup> Diversa è l'immagine dello specchio presente nella letteratura medievale degli "specula": vd. Quaglioni 1987.

Tornando al contributo dell'Ellinger, egli cominciava col rilevare che l'icastica espressione «non i titoli illustrano gli uomini, ma gli uomini i titoli» (espressione compresa nel trentottesimo capitolo del III libro dei *Discorsi*) suona come una traduzione, con una leggera modifica, di un'altrimenti icastica battuta che Plutarco attribuisce ad Epaminonda nei *Praecepta*, e non è altrimenti nota<sup>25</sup>: è il passo, a cui accennavo, che prova al di là di ogni dubbio la conoscenza di quest'opera da parte del Machiavelli. Quando il celebre condottiero tebano (racconta Plutarco) fu eletto alla telearchia (una carica pubblica secondaria, che consisteva in sostanza nella cura della pulizia delle strade), egli, ben lungi dal disinteressarsene, l'esercitò coscienziosamente, «dicendo che non solo la carica dà lustro all'uomo, ma anche l'uomo alla carica»<sup>26</sup>. La leggera modifica introdotta dal Machiavelli (cioè l'eliminazione del «non solo... ma anche») deriva forse dal fatto che egli usa la frase di Epaminonda per commentare la situazione complementare a quella in cui essa era stata pronunciata: qui si tratta infatti di affermare il principio che essere innalzato ai più alti gradi militari può togliere, anziché dare, «riputazione», se chi ne viene insignito non si rivela all'altezza della situazione. Il Machiavelli prendeva però in considerazione, in un altro capitolo dei *Discorsi*, anche il tema speculare a questo (quello cioè che aveva dato origine alla frase di Epaminonda), che formula nei termini: *Non debbano i cittadini che hanno avuto i maggiori onori sdegnarsi de' minori* (questo è in effetti il titolo del trentaseiesimo capitolo del I libro). Qui anche il Walker, che pur lascia inspiegabilmente cadere, nel commento all'altro luogo machiavelliano, la suggestione dell'Ellinger relativa alla battuta di Epaminonda, ha riconosciuto una eco di Plutarco, facendo riferimento ad un altro passo dei *Praecepta*: «è giusto (dice Plutarco in quest'altro passo) che i politici, ricevendo onore dalle magistrature più importanti, a loro volta onorino quelle meno importanti, e da un lato sminuiscano in qualche modo, facendo moderate concessioni, le cariche più prestigiose..., e dall'altro aggiungano dignità e splendore a quelle più modeste, affinché non siamo spregevoli per queste né invidiabili per quelle»<sup>27</sup>. In conclusione appare comunque certo che il Machiavelli avesse ben presente la trattazione che

<sup>25</sup> Ellinger 1888, 32 n. 2. Nella traduzione del Sagundino, il passo suona: *inquiens* (sc. Epaminonda) *non modo magistratu virum ostendi, verum etiam magistratum viro.*

<sup>26</sup> Cap. 15, 811B, trad. Caiazza 1993a. L'episodio è noto anche da Valerio Massimo (3.7, ext. 5), che però non riporta la battuta di Epaminonda.

<sup>27</sup> Cap. 17, 813D (Walker 1950, ad l.).

Plutarco aveva fatto in diversi luoghi dei *Praecepta* di un tema al quale egli stesso attribuiva un rilevante interesse politico<sup>28</sup>.

Ma l'Ellinger riteneva che Machiavelli riveli di avere in comune con il Plutarco dei *Praecepta* molto di più, e cioè l'idea del dovere primario del politico di salvare lo Stato, senza alcuna considerazione di natura morale sui mezzi impiegati per realizzare tale obiettivo: un'idea notoriamente centrale nel pensiero del Machiavelli. Qui il referente plutarco è sarebbe in realtà, secondo l'Ellinger, non solo un passo specifico (2.1) della *comparatio* fra Teseo e Romolo (δεῖ γὰρ τὸν ἄρχοντα σώζειν πρῶτον αὐτὴν τὴν ἀρχήν), che in ogni caso può essere considerato l'epigrafe del famoso capitolo diciottesimo del *Principe* (su cui torneremo), ma l'impianto stesso dei *Praecepta*. «Nella sua dottrina politica (scrive l'Ellinger) Plutarco procede con lo stesso metodo di Machiavelli, e se le misure che egli raccomanda non sono così atroci come quelle del Machiavelli, ciò dipende dal fatto che qui non si tratta di una vita statale libera e grande, ma di un qualcosa di limitato da diversi punti di vista, di una situazione di natura più comunale che statale. Se ad esempio (spiega l'Ellinger) Plutarco sconsiglia di attaccare per motivi d'invidia un politico di valore, che occupa per i suoi meriti una posizione di primo piano, egli motiva questo suggerimento non con l'ignobiltà di un comportamento del genere, ma con il fatto che da esso non deriva né fama né onore<sup>29</sup>. Allo stesso modo Plutarco sconsiglia all'uomo politico di usare la forza per superare l'opposizione del partito avversario ad un provvedimento, raccomandando viceversa un modo di procedere meno pericoloso: un gioco concertato fra amici di quel politico, che dovranno schierarsi dalla parte del partito avversario, e dopo un lungo dibattito sul provvedimento, far credere di essere stati convinti, e in questo modo trascinare con sé anche gli altri<sup>30</sup>. Un passo, questo, su cui torneremo, ma a proposito del quale conviene precisare subito che Plutarco non parla di un contrasto fra partiti, ma fra «uomini politici» e popolo. L'Ellinger dichiarava di non volere affermare che il Machiavelli avesse attinto la sua teoria da Plutarco, e neppure che Plutarco avesse esercitato per questo aspetto un'influenza diretta su di lui. Piuttosto, di voler affermare il diritto di domandarsi «come quegli scrittori, a proposito dei quali noi possiamo essere certi che hanno esercitato un'influenza particolarmente forte sul Machiavelli, si siano posti rispetto a considerazioni di ordine morale, e se la lettura dei loro testi sia servita a rafforzare o

<sup>28</sup> Il tema è accennato da Plutarco anche nell'*An seni res publica gerenda sit*: vd. specialmente 793CD, dove Plutarco raccomanda al vecchio politico di non darsi troppo da fare per procurarsi onori e incarichi.

<sup>29</sup> Vd. *Praec.* 805C.

<sup>30</sup> *Praec.* 813B.

indebolire una tendenza già presente nel Machiavelli». Per quanto riguarda specificamente Plutarco, la sua conclusione era questa: «si può chiaramente mostrare l'esistenza di un fondamento comune fra i presupposti etici del *Principe* e la dottrina politica di Plutarco, solo modificata per i diversi tipi di vita statale ai quali si fa riferimento, anche se non è possibile provare un'influenza diretta su questo punto»<sup>31</sup>.

Si tratta di una conclusione riduttiva, che risente probabilmente del timore di dare un giudizio che possa sembrare troppo limitativo dell'originalità del Machiavelli; e forse anche dell'insicurezza per quanto riguarda la possibilità di dimostrare che lo scrittore fiorentino avesse effettivamente potuto consultare certi testi plutarchei. Tuttavia è una conclusione che rappresenta tuttora il migliore punto di partenza per una definizione dei rapporti tra i due scrittori, cioè dell'uso che Machiavelli ha fatto di Plutarco, e degli spunti che ne ha potuto ricavare per l'elaborazione del suo pensiero. Si tenga presente un ultimo punto importante di collegamento, sempre evidenziato dall'Ellinger; che da Plutarco deriva anche una delle immagini più famose del Machiavelli, che compare nel già ricordato capitolo 18 del *Principe* e altrove<sup>32</sup>: «sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe et il liono». Se si considera che il Machiavelli subito dopo teorizza la necessità di usare in modo congiunto e complementare i due elementi animaleschi, non appare in effetti tanto probabile l'ipotesi di un richiamo, per questo punto, al passo del *De officiis* ciceroniano, nel quale entrambi i comportamenti, quello violento e quello fraudolento, sono condannati in quanto estranei alla natura umana<sup>33</sup>. Assai più convincente appare l'idea che siamo qui di fronte ad un'eco di una battuta del re spartano Lisandro, riportata nella relativa *Vita* plutarchea (ma che figura anche nei *Regum et imperatorum apophthegmata*<sup>34</sup> e negli *Apophthegmata Laconica*<sup>35</sup>): «Ironizzando (dice Plutarco) su coloro che pretendevano che i discendenti di Eracle (cioè gli Spartani) non dovessero fare guerra con l'inganno, Lisandro diceva che "dove non arriva la pelle del leone, bisogna

<sup>31</sup> Ellinger 1888, 44-46.

<sup>32</sup> Ad es. nel cap. 19.

<sup>33</sup> 1.41. Inglese 1992, 928 parla di un «metodo del rovesciamento paradossale» del discorso ciceroniano, per cui ciò che lì è simbolo del negativo diventa in Machiavelli un'«immagine positiva dell'agire politico»; ma il riferimento a Plutarco è evidentemente più economico. Si capisce che è fuori discussione la citazione di *De officiis* 1.34 per quanto riguarda le considerazioni di apertura del capitolo machiavelliano («sono dua generazione di combattere: l'uno con le leggi, l'altro, con la forza: quel primo è proprio dell'uomo, quel secondo delle bestie»).

<sup>34</sup> 190E.

<sup>35</sup> 229B.

cucirvi accanto quella della volpe”»<sup>36</sup>. Vale la pena di ricordare il giudizio corrente sul generale spartano, all’interno del quale Plutarco colloca, nella *Vita*, questa battuta lisandrea: «al confronto con Callicratida (altro generale spartano) Lisandro appariva privo di scrupoli e subdolo, uno che riusciva in gran parte delle sue imprese belliche con la frode, che teneva di conto la giustizia se era congiunta all’utilità, mentre in caso contrario si atteneva all’utile come se fosse onesto, che non considerava la verità come qualcosa di intrinsecamente migliore della menzogna, ma giudicava dall’utilità del momento il valore dell’una e dell’altra». È difficile pensare che un passo come questo, chiuso dalla famosa battuta sul leone e la volpe, non abbia lasciato un segno nella mente del Machiavelli, e non l’abbia suggestionato nella stesura di quel capitolo, che è centrato sul tema della necessaria doppiezza del politico; è stata questa l’opinione anche di un famoso commentatore tardo-ottocentesco del *Principe*, l’inglese Arthur Burd<sup>37</sup>.

Le ricerche successive, e specialmente il commento del Walker ai *Discorsi*, hanno consentito, come abbiamo già ricordato, di individuare molti altri temi machiavelliani per i quali è possibile un richiamo al Plutarco dei *Praecepta*, o, per dirla in termini più generali, al Plutarco politico; sulla base di esse sembra anche che non si possa ormai dubitare che il Machiavelli abbia effettivamente utilizzato, oltre alle *Vite*, al *De fortuna Romanorum*, e ai *Praecepta*, anche altri degli scritti d’interesse politico, eventualmente pseudo-plutarchei, contenuti nei *Moralia*, come gli *Apophthegmata Laconica*<sup>38</sup>, e i *Regum et imperatorum apophthegmata*<sup>39</sup>. La tesi dell’Ellinger, di una sostanziale consonanza fra i due scrittori sul punto fondamentale del riconoscimento di una alterità fra le leggi della morale e le leggi della politica, ha dunque oggi una base più solida; ma deve essere meglio rapportata alle differenze che pure si possono riscontrare fra le posizioni dei due scrittori, e che non possono ridursi (come voleva l’Ellinger) al fatto che l’uno,

<sup>36</sup> *Lys.* 7.4. Anche Cicerone (*De off.* 1.41) usa l’immagine, ma in un contesto del tutto diverso.

<sup>37</sup> Burd 1891, *ad l.*; l’A. dichiara nella *Preface* (XI) di aver lavorato indipendentemente dall’Ellinger.

<sup>38</sup> Da cui proviene ad esempio (212E) la battuta di «uno spartano» sulle mura di Atene in *Discorsi* 2.24 (Walker 1950, *ad l.*). La battuta è attribuita qui ad Agesilao, e in termini più o meno identici ad Agide in 215E, a Teopompo in 221F e in *Regum et imperatorum apophthegmata*, 190A, e a Panthoedas in 230A. Da nessuno di questi passi (e neppure da quello analogo di Valerio Massimo, 3.7, *ext.* 8) risulta che la città «murata» sia Atene (anzi, in 230A si parla senz’altro di una città d’Asia).

<sup>39</sup> In *Discorsi* 3.18 è riportato un detto di Epaminonda («nessuna cosa essere più necessaria e utile ad uno capitano che conoscere le diliberazioni e’ partiti del nimico»), che figura in realtà come detto di Cabria in *Reg. et imp. apoph.* 187D (Walker 1950, *ad l.*).

Plutarco, avrebbe una dimensione comunale, e l'altro, il Machiavelli, una dimensione statale. Se riesaminiamo con maggiore attenzione il testo base di Plutarco, i *Praecepta*, vediamo che la vera differenza rispetto al Machiavelli, e specialmente al *Principe*, sta nel fatto che la a-moralità non è in Plutarco un ingrediente per così dire naturale dell'esperienza politica: egli la considera piuttosto in larga misura una conseguenza della mancanza di autonomia della città greca sotto l'Impero di Roma.

I riferimenti ai vincoli esterni che condizionano gravemente il libero esplicarsi dell'attività politica nelle città, e ne modificano le caratteristiche, sono numerosi nell'opuscolo, ma è nella parte centrale dei *Praecepta* che questa situazione di dipendenza viene analiticamente descritta nel modo più crudo. Nell'assumere una qualunque carica, avverte Plutarco, il politico non deve più soltanto ricordare, come Pericle, che i suoi amministrati sono uomini liberi, «ma deve dirsi anche questo: “Comandi e sei comandato, trovandosi la città sottoposta a proconsoli, luogotenenti di Cesare”»; né deve insuperbire per le insegne del suo comando, «dato che vede i calzari dei Romani al di sopra della sua testa»; «deve invece imitare gli attori che, benché impegnino nell'azione drammatica il proprio sentimento, il carattere e la dignità, tuttavia ascoltano il suggeritore e non trasgrediscono i ritmi e le limitazioni della libertà concessa dai registi che li dirigono»: anche perché una trasgressione comporta il rischio di morte (813DF). In queste condizioni, continua Plutarco, si richiede un comportamento responsabile da parte dei magistrati, che possono sì stimolare lo spirito civico, ma rievocando non episodi storici che servono solo ad eccitare le masse, segnatamente le glorie militari dell'Ellade; bensì episodi di moderazione e di concordia (814AC). Inoltre è bene che il politico abbia anche «sempre tra quelli più potenti che stanno in alto (cioè tra i Romani) qualche amico a cui possa appoggiarsi saldamente»: in questo modo potrà ulteriormente giovare alla patria (814C). Anche se di seguito Plutarco raccomanda di sfruttare tutti gli spazi di libertà che comunque restano aperti, e di evitare di «costringere i dominatori ad essere padroni più di quanto essi non vogliano» (814EF), egli mostra di rendersi perfettamente conto dell'effetto che rischia di produrre sulla politica cittadina questa situazione di libertà limitata: cioè il discredito delle istituzioni, e la convinzione che a livello locale nessun problema possa essere veramente affrontato e risolto (815AB). Del resto, egli stesso arriva al punto di affermare che «di libertà i popoli ne godono tanta quanta gliene concedono i dominatori, e forse è meglio che non ce ne sia di più»<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> *Praec.* 824C.



Il politico che Plutarco costruisce non può sottrarsi a questo quadro di riferimento; e l'ambiguità si rivela un dato per così dire costitutivo della sua personalità, nella misura in cui gli si impone di fare ogni sforzo per occultare di fronte al popolo quello stato di soggezione in cui la *polis* vive, che viceversa deve avere continuamente ben presente come limite reale della propria azione: se così non facesse distruggerebbe la credibilità delle istituzioni cittadine, e quindi ogni residuo di libertà rispetto al potere romano. Il passo più significativo, per questo aspetto, è quello che già l'Ellinger aveva segnalato, relativo all'organizzazione del finto dissenso interno alla dirigenza politica, quando si tratta di far passare un provvedimento importante; mentre per decisioni di minore rilevanza si raccomanda la libera espressione di disaccordi reali, proprio per rendere più credibile il dissenso fittizio degli altri casi. «Quando il popolo (dice Plutarco) nutre sospetto nei confronti di qualche provvedimento importante e salutare, gli uomini politici non devono venire in assemblea a esprimere tutti lo stesso parere come per un accordo, ma addirittura due o tre di essi devono esprimere tranquillamente pareri contrari ponendosi in contrasto con gli amici, e poi lentamente cambiare opinione come se venissero convinti: in tal modo, infatti, essi si attirano il consenso del popolo, dando l'impressione di essere mossi dalla pubblica utilità. Tuttavia negli affari di minor conto e che non si estendono a questioni importanti, è meglio lasciare che gli amici per davvero si pongano su posizioni diverse, ciascuno seguendo il suo giudizio personale, affinché poi per le questioni più decisive e rilevanti sia evidente che sono dello stesso parere per prendere la migliore deliberazione a vantaggio dello Stato, non per accordo preso» (813B).

Come accennavamo sopra, non ci sono qui partiti avversi. Plutarco sa naturalmente molto bene che esiste il problema della discordia fra i politici, ma sembra non voler prendere in considerazione questo problema, per limitarsi a trattare quello del controllo del popolo, un problema tradizionale della riflessione politica greca. Ma nessuno esprime in forma così esplicita come fa lui il concetto che, per poterlo controllare, da quella «belva sospettosa e astuta» (800C) che è, si rende necessario ingannarlo, e che il politico deve procurarsi gli strumenti necessari a questo fine. Egli formula il principio che è necessario, in un regime democratico, «cedere al popolo nelle piccole cose ingraziandoselo, allo scopo di opporglisi nelle questioni più importanti e impedirgli di sbagliare» (818A); e ricorda una serie di espedienti con i quali in passato abili uomini politici sono riusciti a raggiarlo (818B-819B). La stessa preparazione oratoria, che Plutarco considera indispensabile al politico, e sulla quale a lungo si sofferma (801C-804C), deve essere finalizzata al conseguimento di questo obiettivo. L'interesse della *polis* resta naturalmente il fine che legittima questi comportamenti. Plutarco

lo dichiara in maniera esplicita in un passo in cui raccomanda ai cittadini potenti di esibire un atteggiamento rispettoso nei confronti di magistrati di non elevata condizione sociale; uno dei tanti comportamenti non naturali, per non dire falsi, che vengono raccomandati, per cui ricorre (come in altri casi analoghi) ad una metafora tratta dall'ambiente del teatro. «È assurdo, egli dice, che, mentre in una tragedia il protagonista, Teodoro o Polo (sono celebri attori del IV secolo a. C.), spesso segue il tritagonista, che è un attore a pagamento, e gli si rivolge con umiltà, qualora quello porti il diadema e lo scettro, invece nella realtà e nella vita politica l'uomo ricco e famoso tenga in scarsa considerazione e disprezzi un magistrato plebeo e povero, oltraggiando e distruggendo, col prestigio di quello, il prestigio della *polis*, anziché accrescerlo mettendo a disposizione della magistratura il sostegno della sua fama e influenza» (817AB).

Naturalmente Plutarco parla anche di molte altre qualità, ben più accattivanti, che ritiene debbano caratterizzarlo, ma l'ambiguità resta una componente essenziale del politico dei *Praecepta*, e quella dell'«apparenza» è una delle sue principali preoccupazioni: quello che conta veramente, per Plutarco, non è il comportamento reale del politico, ma il modo in cui viene giudicato, o può esser giudicato. Acquista così un senso preciso, a posteriori, la prima raccomandazione che Plutarco rivolge al suo aspirante politico: «Tu stesso, come se dovessi vivere per il futuro in un teatro aperto al pubblico, esercita diligentemente ed educa il tuo carattere, rimuovendo e reprimendo quei difetti che sono più rigogliosi e appariscenti, se non ti riesce facile rimuovere completamente dall'animo la malvagità»<sup>41</sup>.

È probabilmente questo carattere di ambiguità del politico plutarco, questo suo continuo dover giocare stando in bilico fra l'apparenza e la realtà, l'elemento che ha più fortemente attratto l'attenzione del Machiavelli nella lettura dei *Praecepta*<sup>42</sup>. Dal Plutarco delle *Vite* del resto egli traeva, come si è visto, l'idea della necessità di una compresenza nel politico degli elementi volpino e leonino, trovando nella descrizione del comportamento di Lisandro una sorta di modello della doppiezza politica: e non è impossibile che a questa così rude interpretazione della personalità del generale spartano il biografo sia stato sollecitato da una particolare sensibilità maturata sulla base dell'esperienza politica contemporanea. In effetti in Plutarco l'accentuazione dell'elemento dell'ambiguità politica è abbastanza chiaramente raccordata con una specifica situazione storica, che è quella della intrinseca fragilità istituzionale della *polis*, in quanto inserita nel contesto dell'Impero di Roma.

<sup>41</sup> 800B. Su questo passo ha richiamato l'attenzione Krappe 1924, 81.

<sup>42</sup> Su questo punto vd. anche le osservazioni da me già svolte in Desideri 1986 [*supra*, saggio n. VII].

In Machiavelli viceversa esso diventa un connotato fisiologico del politico, essenziale in tutti i tempi in quanto correlato a caratteri permanenti della natura umana, come si vede specialmente nei capitoli centrali del *Principe*, dal quindicesimo al diciannovesimo, dedicati a «e modi e governi di uno principe con sudditi o con gli amici» (15). Non c'è bisogno di richiamare qui analiticamente i passi, che sono universalmente noti, in cui il Machiavelli esprime la sua convinzione che il «principe» non possa attenersi nel suo comportamento politico ai comandamenti etici, mettendo in questo modo a rischio la solidità della sua costruzione, ma debba però in ogni modo ostentare rispetto per i valori della giustizia e della moralità.

Naturalmente non sono patrimonio esclusivo di Plutarco, tra gli autori antichi, osservazioni relative all'utilità della doppiezza per il politico; ed è fuori discussione, ad esempio, che il Machiavelli ha avuto presente, proprio a questo proposito, il finale del quinto libro della *Politica* di Aristotele, in cui, trattandosi del modo in cui si assicurano le tirannidi, viene adeguatamente sottolineata la necessità che ha il tiranno di costruirsi un'immagine di legalità che annulli la realtà della natura violenta del suo potere<sup>43</sup>. Ma quello che sembra mancare ad Aristotele, rispetto a Plutarco e al Machiavelli, che su questo punto sono molto vicini, è il senso del valore superiore rappresentato dallo Stato, che legittima certi comportamenti, propri di un'«etica politica» diversa dalla morale privata, in chi sente incombere su di sé la responsabilità della sua conservazione; indipendentemente dal fatto che la sua sopravvivenza sia minacciata, come in Plutarco, da un grado troppo limitato di autonomia, o, come in Machiavelli, dal fatto stesso di essere una costruzione umana. L'atteggiamento di Aristotele è insomma quello dell'analista scientifico, per il quale è naturale che le forme politiche nascano e muoiano; Plutarco e il Machiavelli si sentono invece parte in causa, e la loro precettistica, a differenza dalla normativa per così dire descrittiva di Aristotele, mira a realizzare le condizioni che consentano di vivere, o sopravvivere, allo Stato nel quale credono.

Sembrirebbe legittima, a questo punto, una conclusione, che non può del resto mancare di porre nuovi interrogativi. La possibile conclusione è che si può sciogliere in senso positivo il dubbio che rimaneva all'Ellinger: effetti-

<sup>43</sup> In particolare di mostrarsi devoto agli dei, «perché i sudditi hanno meno timore di subire ingiustizie da parte di uomini di tal sorta, se pensano che il loro signore è religioso e si cura degli dèi e meno l'attaccano in quanto ha alleati anche gli dèi» (1314b-1315a, trad. R. Laurenti). Questa eco aristotelica fu riconosciuta dal Ranke (Burd 1891, 306), ed è stata poi ampiamente valorizzata da Mehmél (1949, 157-160), in una più generale riflessione sulla presenza del tiranno di Aristotele nella trattatistica politica umanistica. Cfr. anche *Pol.* 1312b, sulla necessità per il tiranno di evitare l'odio e il disprezzo.

vamente il Machiavelli ha raccolto e fatto proprio un particolare messaggio proveniente dalla riflessione politica di Plutarco, inglobandolo naturalmente in un sistema nuovo, nel quale hanno giocato un ruolo determinante altri elementi, in parte derivanti dalla situazione storica, in parte anche da diverse sollecitazioni culturali. Gli interrogativi che a questo punto si potrebbero porre travalicano di molto i limiti delle mie conoscenze e delle mie capacità, e per questo li girerei senz'altro agli specialisti della storia della politica e della cultura dell'età del Rinascimento; i quali potranno dire subito, quanto meno, se si tratta di interrogativi sensati o no. Il primo riguarda in generale il tipo di diffusione, e soprattutto il concreto utilizzo, che può avere avuto in Italia e poi in Europa, nel periodo a cavallo tra Quattro e Cinquecento la produzione plutarca d'interesse politico. La poliedrica figura di Nicolao Sagundino, politico, consigliere di politici, scrittore di una storia dei Turchi, fine conoscitore di greco antico e moderno, che ha dato il via da Venezia alla diffusione in Europa dei *Praecepta* plutarca, sembra fare singolare contrasto con quella di un intellettuale come Erasmo, collaboratore di Demetrio Ducas nell'*editio princeps* aldina dei *Moralia* in greco<sup>44</sup>, del 1509, negli anni successivi, fino al 1514, traduttore anch'egli in latino di una serie di opuscoli, per lo più d'interesse politico, ma non dei *Praecepta*<sup>45</sup>, e immediatamente dopo (1515-1516) estensore di un'*Institutio principis Christiani*, che certo ha poco in comune col *Principe*<sup>46</sup>.

Il secondo, che è un corollario del primo, ed è in verità un sistema di interrogativi, ci riporta al Machiavelli, e riguarda il tipo di impatto che questo stesso opuscolo, in quanto inserito nel complesso della produzione plutarca a carattere più spiccatamente politico, può avere esercitato sul pensatore fiorentino. Piacerebbe in particolare poter accertare se il *Principe* e i *Discorsi* contengano la più antica traccia in assoluto di una presenza di Plutarco nella rinnovata riflessione politica rinascimentale; e in ogni caso quale rapporto sia venuto ad istituirsi, nell'ottica machiavelliana, tra il Plutarco politico e la precettistica politica pre-umanistica e umanistica<sup>47</sup>, che pure faceva in una certa misura capo ad autori classici, latini, come Cicerone

<sup>44</sup> Aulotte 1965, 27.

<sup>45</sup> Bâle 1514. Si tratta (secondo le titolature oggi comunemente usate), di: *Quomodo adulator ab amico internoscatur*, *De capienda ex inimicis utilitate*, *De tuenda sanitate precepta*, *Ad principem ineruditum*, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, *An recte dictum sit latenter esse vivendum*, *De cupiditate divitiarum*, *De cohibenda ira*, *De curiositate*, *De vitioso pudore* (da vedere oggi, edite a cura di Koster 1977).

<sup>46</sup> Vd. Quagliani 1987, 119-122.

<sup>47</sup> Vd. A.H. Gilbert 1938; F. Gilbert 1964; ora Quagliani 1987 e la rapida sintesi di Inglese 1992, 926-928.

o Sallustio, e a partire da un certo punto anche greci, come Aristotele. Ci si può domandare anche se, a parte quanto si è detto fin qui, si possa ipotizzare una più profonda consonanza del Machiavelli con Plutarco, eventualmente dovuta ad una qualche analogia delle situazioni in cui vivevano; in altri termini, ci si può domandare (e questo attiene, naturalmente, al complesso problema dei rapporti tra il *Principe* e i *Discorsi*) se il Machiavelli considerasse in realtà credibile il sistema repubblicano, oppure lo considerasse possibile solo alle condizioni rappresentate da Plutarco nei *Praecepta*. Ma a questo punto io mi devo veramente fermare; e non solo perché il mio tempo è ampiamente scaduto.



## XVIII

### PLUTARCO NEL PENSIERO POLITICO DI JEAN BODIN \*

«La ragione e il lume naturale ci portano a credere che lo Stato tragga origine dalla forza e dalla violenza. E anche se non lo dicesse la ragione, ho già spiegato prima, appoggiandomi sull'autorità degli storici più illustri, Tuciddide, Plutarco, Cesare, e anche delle leggi di Solone, come i primi uomini ritenessero che il punto più alto della virtù e dell'onore fosse nell'uccidere, nel massacrare, nel saccheggiare, nell'assoggettarsi altri uomini (proprio queste parole usa Plutarco)». Con questo passo si apre, nel capitolo sesto del primo dei *Six livres sur la République* (1576), dopo un breve riepilogo sui temi fino a quel momento trattati (i caratteri politici della famiglia e della schiavitù), la riflessione bodiniana sulla cittadinanza<sup>1</sup>. Vi troviamo formulata in termini particolarmente recisi un'idea fondamentale del pensiero politico di Bodin, quella del carattere violento dei rapporti originari fra gli uomini<sup>2</sup>, base di una concezione dello Stato che pone in primo piano la forza, come elemento essenziale del suo costituirsi e del suo mantenersi<sup>3</sup>. È un'idea della quale Bodin ritiene di poter trovare conferma, oltre che negli scrittori greci e latini citati, anche nella storia sacra, «dalla quale (prosegue) apprendiamo che Nimroth, nipote di Cham, fu il primo ad assoggettare gli uomini con la forza e la violenza, stabilendo il suo dominio sul paese di Assiria, e per questa ragione fu chiamato “il potente cacciatore”, nome che per gli Ebrei equivale a ladrone e predone» (il riferimento è a *Genesi* 10.9)<sup>4</sup>. Da ciò (conclude) appare chiaro come abbiano errato Demostene, Aristotele e Cice-

\* I. Gallo (ed.), *L'eredità culturale di Plutarco dall'Antichità al Rinascimento* (Atti del VII Convegno plutarco, Milano-Gargnano 28-30 maggio 1997), Napoli 1998, 299-311.

<sup>1</sup> P. 266 del I volume della trad. italiana dell'opera di Jean Bodin (Isnardi Parente – Quaglioni 1964-97) a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1964 (d'ora in avanti semplicemente Isnardi); il secondo volume, curato anche da D. Quaglioni, è uscito nel 1988 (d'ora in avanti semplicemente Isnardi – Quaglioni); il terzo ed ultimo, ancora curato da entrambi gli studiosi, è uscito nel maggio 1997. Le citazioni sono dunque da questa traduzione, peraltro talora modificata (l'ed. francese di riferimento è quella, rivista da C. Frémont, M.-D. Couzinet, H. Rochais, del “Corpus des oeuvres de philosophie en langue française” dell'editore Fayard, Paris 1986). Segnaliamo l'importanza della ricca *Introduzione* e della *Nota bibliografica* di M. Isnardi Parente nel I vol. della citata trad., e della nuova *Nota bibliografica* premessa al III.

<sup>2</sup> Vd. specialmente Quaritsch 1970, 274 sgg.

<sup>3</sup> Vd. Franklin 1973, cap. 2 (*Bodin's Early Theory of Sovereignty*); Franklin 1992.

<sup>4</sup> Vd. già *Methodus*, 192A, 25; 226A 33 sgg. Per la *Methodus* mi servo dell'ed. di P. Mesnard per il “Corpus Général des Philosophes Français” (Mesnard 1951, 100-475); ho tenuto presente anche l'ed. ital. curata da F. Brancato, con la trad. di N. Polizzi (Bodin 1968).

rone, seguendo Erodoto, il quale aveva già erroneamente affermato che i primi re erano stati eletti per la loro giustizia e virtù nei tempi detti eroici; opinione ch'io ho già confutato altrove».

Lo stesso Bodin fa qui un esplicito rinvio al capitolo VII della *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) – la sua prima opera importante, che contiene già gran parte delle idee che saranno poi sviluppate nella *République* – un capitolo nel quale ha criticato la teoria delle quattro monarchie (teoria antica, ma rilanciata dagli anni venti del XVI secolo, nel contesto del movimento protestante<sup>5</sup>), e quella, ad essa collegata, di un'originaria età dell'oro nella storia dell'umanità; mentre il riferimento iniziale ad una precedente trattazione sulla violenza naturale degli uomini va (sempre secondo la indicazione di Bodin) a quel capitolo sui corpi e i collegi che, in una prima versione dell'opera, doveva collocarsi immediatamente a ridosso di quello sulla cittadinanza – questo capitolo è poi diventato, nell'edizione definitiva della *République*, il settimo del terzo libro (*Dei corpi, collegi, stati e comunità*)<sup>6</sup>. Anche per capire meglio la parte che in tutta questa discussione spetta a Plutarco – il punto che qui c'interessa<sup>7</sup> – converrà dunque rifarsi a queste formulazioni originarie del suo pensiero, alle quali lo stesso Bodin rinvia.

Prima di tutto il passo sui corpi intermedi fra la famiglia e lo Stato, quello che dovrebbe contenere le argomentazioni metodologicamente più impegnative (appunto nel capitolo settimo del terzo libro). In effetti Bodin sostiene qui che è stata la crescita della famiglia, causa di una differenziazione e un distanziamento dei luoghi di residenza delle persone, a provocare a poco a poco l'insorgere di litigi e contese, e di seguito lo sviluppo di fortificazioni, nonché di associazioni e alleanze, «da una parte per difendere le case, i beni, le famiglie dall'invasione dei più forti, dall'altra per assalire e cacciar via quelli che si fossero ben sistemati, e per saccheggiare, depredare, far brigantaggi» (p. 246 Isnardi – Quagliani). È a questo punto che si inseriscono (come nel passo da cui siamo partiti) i richiami a Tucidide (1.5.2) e a Plutarco, il quale «ci dice che il più alto punto di onore fra i primi uomini era quello di massacrare, uccidere, mandare in rovina e rendere schiavi i propri simili»; come lì, anche qui un'annotazione personale di Bodin va al passo plutarco, nella *Vita di Teseo*, dove in effetti si trova descritto (6.4) più o

<sup>5</sup> Vd. Miegge 1995 [su questi temi vd. ora Desideri 2003].

<sup>6</sup> Il rinvio di Bodin non è dunque “tecnicamente” corretto, in quanto quell'esposizione segue, e non precede (vd. su ciò Isnardi, n. 3 di p. 266; Isnardi – Quagliani, n. 1 di p. 245).

<sup>7</sup> L'intensa frequentazione bodiniana di Plutarco è considerata comunque “cosa ovvia” da Quagliani 1992, 133. Tanto più sorprende che essa (al pari della frequentazione di molti altri scrittori antichi, specialmente filosofi e storici) non sia stata finora oggetto di un'indagine sistematica.



meno in quei termini il sistema di vita di molti uomini del tempo di Teseo e di Eracle (ma è anche specificato, per la verità, che la maggioranza coltivava invece i valori consueti, di giustizia, uguaglianza, umanità). È questa situazione che spiega, secondo Bodin, la costituzione a scopo di difesa di associazioni di varia natura (fratrie, collegi, comunità), che poi i primi principi e legislatori favorirono in quanto strumento di coesione politica. Qui ancora Plutarco (*Vita di Solone*) è invocato (ma a torto), nelle annotazioni d'autore: come testimone di una legge soloniana in base alla quale «tutte le fratrie e le comunità fossero considerate lecite e avessero facoltà di fare gli statuti che volevano, purché niente facessero contro le leggi dello Stato» (p. 249 Isnardi – Quagliani)<sup>8</sup>. Allo stesso modo è attribuita alla *Vita di Licurgo* (ma questa volta correttamente, anche se con una certa sovrintepretazione) la notizia che «Licurgo non solo aveva permesso, ma anche severamente comandato che fossero rispettate tutte le comunità, sia generali che particolari, e perfino che tutti i sudditi facessero i loro pasti in collegi di quindici in quindici, detti *philitia* per l'amicizia giurata che avevano fra loro» (12.1-2). Appare chiaro fin d'ora che Plutarco tende a configurarsi, in quanto storico della Grecia arcaica, come un referente essenziale per la ricostruzione bodiniana dei caratteri delle forme di comunità umana più antiche, anteriori alle istituzioni propriamente statuali.

Nel capitolo della *Methodus* al quale, come si è visto, si richiama a proposito della confutazione della teoria di una originaria età dell'oro, Bodin non fa riferimento, come testimone delle condizioni ferine dell'umanità delle origini, al passo già ricordato della *Vita di Teseo*; il quadro generale della situazione dell'epoca, per quanto riguarda gli autori greci, è ricavato dal solo passo di Tucidide, qui definito *verissimus historiae parens* (p. 226B, 14 sg.; certo in polemica con la ben nota definizione ciceroniana di Erodoto come *pater historiae*: cfr. 129A, 32 sgg.)<sup>9</sup>. Tuttavia Plutarco è presente nell'osservazione esibita a sostegno dell'argomentazione principale: «Gli Spartani pensavano che la colpa, nei furti di roba da mangiare, consistesse non nel furto, ma nel farsi scoprire» (p. 226B, 37 sgg.) – un costume considerato scandaloso da Bodin, tanto più in quanto proprio di «quello Stato che fiorì sotto le istituzioni di Licurgo e che per consenso di tutti gli scrittori è il più lodato» (p. 227A, 12 sgg.); il richiamo implicito è evidentemente alla *Vita di Licurgo* (17.3-4).

<sup>8</sup> Si tratta in realtà di una citazione che Gaio fa di una *lex Solonis*, in un passo del *Digesto* (47.22.4) al quale del resto Bodin fa pure riferimento: vd. il fr. 342a della raccolta di Martina 1968.

<sup>9</sup> Sul significato dell'uso bodiniano di Tucidide vd. ora Grafton 1994, 1404-1405.

La lode alla costituzione di Licurgo ci introduce ad un secondo importante nucleo tematico del pensiero politico di Bodin, per l'elaborazione del quale non è esagerato ritenere che la riflessione su testi plutarchei possa aver esercitato un'influenza determinante. Si tratta del tema delle forme costituzionali, a proposito del quale lo stesso Bodin sottolinea con grande solennità il suo debito verso Plutarco nel passo della *Methodus* col quale si apre la sua confutazione, relativamente a Sparta, dell'*inveteratus error* (p. 167B, 36) che ne fa uno *status temperatus*, ovvero una "costituzione mista": secondo Bodin uno pseudo-modello, frutto di un grave fraintendimento della natura stessa del potere<sup>10</sup>, del quale Sparta appunto, insieme a Roma, costituisce da Polibio e Dionigi d'Alicarnasso in poi un tradizionale, ma non per questo meno infondato, prototipo (p. 177A, 23 sgg.); e che si è malauguratamente – a suo parere – arricchito di recente dell'esempio di Venezia (il riferimento principale è al *De magistratibus et re publica Venetorum* del cardinale Gaspare Contarini, pubblicato la prima volta a Basilea nel 1544)<sup>11</sup>. Per quanto riguarda Sparta, la responsabilità del millenario equivoco deve essere secondo Bodin attribuita nientemeno che ad Aristotele, il quale, senza assumersi la responsabilità di definire mista la costituzione di Sparta, ha riportato senza confutarli i pareri in tal senso di altri – si allude verosimilmente a *Pol.* 2.3.10, 1265b 33 sgg., un passo che vale la pena di riportare: «Alcuni sostengono che la costituzione migliore dev'essere una combinazione di tutte le costituzioni, e per tale motivo esaltano quella degli Spartani (e in realtà taluni dicono che risulta di oligarchia, di monarchia e di democrazia, e con monarchia alludono al regno, con oligarchia al consiglio degli anziani, con democrazia poi alla magistratura degli efori dal momento che gli efori vengono dal popolo; altri invece dicono che l'eforato è una tirannide, mentre la democrazia è rappresentata dai sissizi e da tutto il sistema della vita quotidiana)». Così Aristotele. «Ma se si vuol capire a fondo la costituzione di quello Stato (argomenta Bodin), bisogna attingere non ad Aristotele, che Plutarco tacitamente confuta, né a Senofonte, che si è limitato a dare giudizi sui costumi, ma allo stesso Plutarco, che si è recato a Sparta, e ha consultato i più antichi storici di cose laconiche, per poter scrivere con maggiore cognizione di causa» (p. 180A, 17 sgg.).

<sup>10</sup> Per un'analisi critica di questa polemica bodiniana vd. già l'*Introduzione* di M. Isnardi Parente al I vol. della cit. traduz. italiana della *République*, 84-89, e più di recente Franklin 1991 (che contiene anche una ricca esposizione degli sviluppi successivi della discussione). Per una riflessione comprensiva sul concetto bodiniano di sovranità (specialmente da un punto di vista giuridico e filosofico) vd. ora Goyard-Fabre 1997, 93-121. [Su tutto ciò vd. ultimamente Desideri 2008.]

<sup>11</sup> Sulla fortuna del modello veneziano nel pensiero politico europeo del Cinquecento e primo Seicento vd. ora Conti 1997, 35 sgg.

Su questo punto Plutarco si rivela dunque (come fra poco vedremo in dettaglio) uno strumento essenziale per l'acquisizione di quella corretta informazione storica che potrà consentire a Bodin di controbattere possibili argomentazioni avverse al suo sistema di pensiero: ed è certamente in grazia di ciò che il grande pensatore politico è largo di riconoscimenti per le qualità storiche e politiche del suo autore. Qui insiste – e lo farà di nuovo nella *République* (p. 550 Isnardi) – sulle sue capacità di acquisire informazioni attendibili (l'allusione nella *République* ai “registri” che egli ha sfogliato a Sparta sarà probabilmente un'eco del passo della *Vita di Agesilao*, 19.6, in cui Plutarco dichiara di aver consultato le *anagraphai* spartane); altrove (128B-129A) lo loda come esperto dell' “urbana disciplina” (insieme a Dionigi, Livio, Zonara, Dione, Appiano); come raccogliitore diligente (insieme a Dionigi, Polibio, Dione) di informazioni sulla “disciplina Romana”, trascurate dagli scrittori latini (132A, 12 sgg.; cfr. 126A); come autore di opportune e serie considerazioni di tipo istituzionale (167A, 46 sgg.); e soprattutto gli dedica (132A-133A) un articolato elogio come storico dei Romani, non privo peraltro di riserve anche consistenti<sup>12</sup>. In quest'ultimo passo, che è in realtà un vero e proprio profilo della personalità di Plutarco, ne viene prima di tutto evidenziata la dimensione politico-filosofica; e poi la libertà e la capacità di giudizio storico; l'attenzione agli aspetti apparentemente minori dei grandi personaggi; la cura nel distinguere il vero dal favoloso. Le critiche si indirizzano alla sua parzialità filo-greca in alcune delle *Comparationes*; e a veri e propri errori, anche gravi, specie in questioni giuridiche attinenti alla storia di Roma, inevitabili del resto, osserva Bodin, in chi, come in ogni caso Plutarco riconosce apertamente nella *Vita di Demostene* (2), non conosceva bene il latino.

Ma è evidente che l'area storica per la quale della guida di Plutarco non si può neppure pensare di poter fare a meno è la Grecia, nonostante che la sua non sia una storia continua, ma *abrupta, et ad principum similitudines accommodata* (p. 132A, 51 sgg.). E la presentazione della costituzione di Sparta è appunto un esempio, il più cospicuo, della sua utilità in questo ambito.

Giova qui ricordare che l'idea della costituzione mista come modello istituzionale ideale gode di grande fortuna nell'Europa del Cinquecento<sup>13</sup>, e continuerà a goderne anche nel Seicento, a dispetto di Bodin, e della sua provocatoria contestazione di Aristotele<sup>14</sup> (nonostante che, è il caso di ag-

<sup>12</sup> Vd. Brown 1939, 109 sgg. (con le critiche di Montaigne a queste riserve).

<sup>13</sup> Vd. per la Francia De Caprariis 1959, 358 sgg.; per l'Italia De Mattei 1984a.

<sup>14</sup> Vd. in generale Nippel 1980, 160-168 e Franklin 1991, 309-328; per il contesto francese Moreau-Reibel 1933, 60 sgg.; per l'Italia De Mattei 1984b.

giungere, si muovano in totale sintonia con Bodin pensatori come Hobbes<sup>15</sup> e Pufendorf<sup>16</sup>): così come, spesso in concomitanza, fiorisce rinnovato e aggiornato il mito di Sparta, già presente negli scrittori antichi, a partire almeno da Platone<sup>17</sup>. Si tratta di cose ben note e ben studiate. Poco studiato è viceversa il dialogo che si intreccia, su temi come questo, fra testi antichi e pensatori moderni. Si ha costantemente l'impressione, nel leggere le riflessioni degli studiosi del pensiero politico moderno, non solo che al centro dell'attenzione vi sia, come è giusto, il nascere nella cultura europea di concetti nuovi (quando sono nuovi), o comunque il dispiegarsi di una rete di relazioni intellettuali per così dire orizzontali, ovvero sincroniche, tra i pensatori delle varie regioni o immediatamente contigui nel tempo; ma che manchi proprio il senso dell'impulso che la lettura dei testi antichi dà all'elaborazione di quelle idee e allo sviluppo di quelle relazioni. È come se Platone, Aristotele, Dionigi d'Alicarnasso, Livio, Tacito, Cassio Dione, e naturalmente Plutarco, costituissero dei riferimenti accademici, delle pure note a piè di pagina, di un ordito che si sviluppi da sé, per la propria forza logica; e non fossero viceversa la vera e propria trama di quell'ordito, gli elementi concettuali di cui si nutre la riflessione di ogni scrittore, senza i quali quell'ordito non esisterebbe, o sarebbe profondamente diverso. Si tratta, nel migliore dei casi, di una deformazione professionale, un frutto dell'esasperato specialismo della ricerca nei nostri tempi, che induce a sottovalutare la sostanza di pensiero di ciò che leggiamo, rispetto al suo contenuto informativo. In fondo, il Machiavelli rappresentava (nella famosa lettera al Vettori) quello che doveva essere il modo normale di rapportarsi agli autori antichi dei grandi pensatori del Cinquecento. E per quanto riguarda Bodin, è evidente che l'elemento di novità forse più rilevante fra i numerosi che un'opera affascinante e magmatica come la *Methodus* contiene è proprio la sua capacità di impostare con gli antichi un dialogo serrato ed esigente, una volontà di succhiarne intellettualmente i pensieri più nutrienti per metabolizzarli in concetti e strutture mentali nuove, la cui matrice però non è mai dimenticata o rinnegata.

Tornando dunque a Bodin, è bene ricordare che generalmente si ritrovano nella *République*, l'opera più matura e più nota, gli argomenti già prodotti in forma forse meno sistematica e rigorosa nella *Methodus*, ordinati ora all'interno di un sistema concettuale che nel frattempo è venuto meglio definendosi per il suo stesso autore; spesso corretti e arricchiti, talora anche semplicemente riassunti, non di rado con riferimento esplicito alla precedente

<sup>15</sup> Vd. *Leviatano* 2.19; *De cive* 7. In generale sui rapporti Bodin-Hobbes vd. Reale 1981.

<sup>16</sup> Vd. Dufour 1991, 581.

<sup>17</sup> Per l'età, e il contesto politico-culturale, di Bodin vd. Testoni Binetti 1993; in generale Rawson 1969.

trattazione sviluppata in quella sede. Ciò vale anche nel caso della costituzione mista che stiamo esaminando, in quanto il secondo libro della *République* è dedicato appunto al tema delle forme costituzionali, e nel suo primo capitolo si discute se queste forme siano tre o più, e cioè, come si capisce dal concreto sviluppo dell'argomentazione, se ci sia o no posto per una "costituzione mista"; un tema centrale per il pensiero politico di Bodin, già trattato, appunto, nella *Methodus*. Bodin apre la discussione nella *République* (p. 544 sgg. Isnardi) ricordando come Polibio (ma in realtà già prima Aristotele e addirittura Erodoto), e poi Dionigi e Cesare fra gli antichi, Tommaso Moro, Contarini, Machiavelli e altri fra i moderni, abbiano parlato della costituzione mista; e aggiungendo che «l'autorità di tanti e così grandi personaggi l'avrebbe vinto se la ragione non l'obbligasse a ritenere il contrario» (p. 545 Isnardi). Segue la riflessione che l'intento di applicare questo pseudo-modello ha già prodotto gravi danni (come ad esempio a Firenze al tempo di Pier Soderini); e la riaffermazione del principio (già dimostrato in precedenza) che «la sovranità è indivisibile», e che dunque non si può pensare «che possa venire spartita fra un principe, i signori e il popolo». Dopodiché, la dimostrazione che le costituzioni tradizionalmente considerate miste in realtà non lo sono affatto inizia anche qui con il caso di Sparta (p. 548 Isnardi), con una sintetica presentazione della tesi tradizionale: si parla di costituzione mista perché – questo è l'argomento dei sostenitori della tesi – «c'erano due re, il senato di ventotto, che rappresentava l'aristocrazia, e i cinque efori, che impersonavano lo stato popolare».

Nella discussione che ora faremo terremo conto delle argomentazioni sviluppate in entrambe le opere, spostandoci dall'una all'altra a seconda delle esigenze argomentative; partiremo però dalla *Methodus*, sia perché già lì, come abbiamo visto, è fissato il punto per noi più rilevante, cioè la centralità del ruolo di Plutarco nella trattazione sull'argomento, sia perché lo schema di discussione seguito in quella sede (che sarà, come vedremo, profondamente rivoluzionato nella *République*) mette meglio in evidenza le sue caratteristiche di "ragionamento storico". Registreremo perciò via via le consonanze, e viceversa gli scarti, rispetto alla "ritrattazione" della *République*. La prima cosa da osservare sarà dunque che non si trova traccia nella *République* della già ricordata considerazione di Bodin, per così dire preliminare alla discussione della *Methodus*, che su questo punto – cioè la valutazione della costituzione spartana come "mista" – Plutarco *tacite refellit*, ha silenziosamente confutato, Aristotele. Sembra evidente che essa debba essere intesa nel senso che Plutarco non si è assunto l'onere di polemizzare apertamente con Aristotele; non certo in quello che egli non ha espresso chiaramente il suo punto di vista sulla questione. È strano tuttavia che Bodin non faccia prima di tutto, in nessuna delle due opere, un rife-

rimento al passo in cui Plutarco ha positivamente definito Sparta un'aristocrazia, ravvisando anzi nel sistema spartano il prototipo stesso di quella forma istituzionale. Nel *De unius in re publica dominatione, populari statu, et paucorum imperio* Plutarco, dopo aver distinto i tre tipi "classici", aggiunge in effetti: «Di queste costituzioni che ebbero moltissima e grandissima importanza nel governare i popoli, i Persiani adottarono la monarchia assoluta e non tenuta a render conto, gli Spartani l'oligarchia aristocratica e rigida, gli Ateniesi la democrazia autonoma e autentica»<sup>18</sup>. Se si considera che anche nella *République* ci si limita a far riferimento, per una definizione antica di Sparta come aristocrazia, a un passo di Massimo di Tiro<sup>19</sup>, certo meno significativo di quello plutarceo, sembra inevitabile la conclusione che Bodin non conosceva l'opuscolo plutarceo.

Nella *Methodus* la trattazione vera e propria del tema si sviluppava poi come una storia dell'evoluzione istituzionale di Sparta, direttamente desunta dalla *Vita di Licurgo*, a partire dalla vera e propria costituzione del mitico legislatore: «Scriva dunque Plutarco che Licurgo, abolito il potere regio, creò un senato di ventotto uomini, ai quali unì due re, Carilao figlio di suo fratello, e Archelao, che riconducevano la loro stirpe ad Eracle» (p. 180A, 35 sgg.)<sup>20</sup>. Si tratta di un condensato del quinto capitolo del *Licurgo*, depurato per altro delle considerazioni delle *Leggi* platoniche (691E-692A), alle quali Plutarco fa riferimento, che sono orientate verso un'interpretazione dell'istituzione della gerusia (il senato) in senso di "elemento equilibratore". Nella *République* Bodin apre invece, sempre con Plutarco, ma come autore di riferimento di una riflessione relativa a quella che era stata l'essenza del conflitto politico-ideologico fra Atene e Sparta: impegnata la prima ad esportare il modello democratico, la seconda viceversa a favore di quello aristocratico; circostanza che sarebbe curiosa, osserva Bodin, se Sparta non avesse effettivamente avuto essa stessa un ordinamento aristocratico. Questa riflessione si trovava già anche nella *Methodus*, ma nel finale della dimostrazione; e ne parleremo quindi più avanti. La ricostruzione storica è viceversa spostata nella seconda parte della trattazione, dove Bodin spiega con più articolate premesse l'azione di Licurgo di soppressione del potere dei re, che furono ridotti, pur conservando il titolo, a puri e semplici membri della gerusia; ne rileva la mancanza di mezzi effettivi di governo, e ne anticipa la condizione di soggezione al potere degli efori.

<sup>18</sup> C. 3, 826E (trad. Caiazza 1993b).

<sup>19</sup> È la *Dissertatio* 16 della recente ed. di Trapp 1994, 134 sgg.

<sup>20</sup> Un'analisi di questi passi è già stata svolta da Testoni Binetti 1993; qui cerchiamo di evidenziare meglio le connessioni di Bodin con gli autori antichi (e le sue riflessioni aggiuntive).

Tornando alla *Methodus*, Bodin prosegue nella ricostruzione storica: «Fu promulgata una legge, in base alla quale quel senato di trenta uomini prendesse tutte le decisioni relative allo Stato, e il popolo poi ratificasse le decisioni del senato» (p. 180A, 39 sgg.). Qui siamo al capitolo successivo (6) della plutarchea *Vita di Licurgo*, nel finale del testo della cosiddetta “grande retra”: «di tempo in tempo tenere le *apellai* – cioè, come spiega subito dopo Plutarco, le assemblee – tra Babica e il Cnacione; così presentare proposte e togliere le sedute, e all’assemblea del popolo vittoria e potere». L’idea della ratifica delle decisioni della gerusia, che non è formulata esplicitamente nel passo della retra, Bodin la deriva verosimilmente da Dionigi d’Alicarnasso, lo storico della Roma arcaica per il quale in più luoghi Bodin esprime il suo più alto apprezzamento, e al quale fa qui riferimento per sintetizzare i poteri del popolo nella costituzione spartana delle origini: «dare le leggi, creare i magistrati, dichiarare la guerra e concluderla» (A.R. 2.14.3). Una somma di poteri che legittima per Bodin la conclusione – che però non si trova né in Plutarco né in Dionigi – che «la costituzione di Licurgo fu assolutamente popolare».

Bodin continua nella sua lettura del *Licurgo* plutarcheo ricordando che centotrenta anni dopo Licurgo i re Teopompo e Polidoro, dal momento che il popolo per lo più non voleva convalidare i decreti del senato, trasferirono questo potere sommo (di far leggi) al senato stesso; e inoltre attribuirono al senato la competenza dell’elezione annuale di cinque efori, che avevano il compito di sorvegliare i re e il senato, onde non si instaurasse una tirannide (p. 180A, 51 sgg.; che l’elezione spettasse alla gerusia è ribadito poco oltre: p. 180B, 15-16); si trattò, precisa Bodin, di una «conversione dal dominio popolare agli ottimati» (p. 180B, 6-7). Per quanto riguarda il primo punto – ripreso più o meno negli stessi termini nel secondo libro della *République*, dove è ripetuto il giudizio relativo al passaggio «dal regime popolare alla signoria aristocratica» (pp. 549-550 Isnardi) – Bodin forza leggermente l’esposizione di Plutarco, il quale non parla in modo netto di un trasferimento della competenza legislativa dal popolo alla gerusia. Plutarco dice in effetti che fu fatta ad opera di quei re un’aggiunta alla retra, in base alla quale «qualora il popolo parli in modo distorto, gli anziani e gli archagetai tolgano la seduta»: che Plutarco intende nel senso di «non ratifichino (la delibera), ma senz’altro si allontanino e sciolgano l’assemblea del popolo» (*Lyc.* 6.4). Ma sul secondo punto (creazione degli efori) la forzatura diventa vistosa. Plutarco dice positivamente che furono i re a «imporre l’autorità degli efori come un freno all’oligarchia ancora strapotente e forte, gonfia d’orgoglio e d’arroganza» (*Lyc.* 7.1); e non parla affatto di una competenza della gerusia nella loro nomina (devo aggiungere che, a quanto pare, nessun altro autore antico ne parla). L’aneddoto che segue, derivato da Aristotele e

non a caso ignorato da Bodin, dello scambio di battute fra il re Teopompo e la moglie<sup>21</sup>, conferma al di là di ogni dubbio che per Plutarco l'iniziativa è regia, ed è diretta contro l'aristocrazia.

Nella *République* Bodin sembra correggere il tiro: da una parte lascia cadere l'idea che gli efori fossero eletti dalla gerusia, e dall'altra dichiara, seguendo Aristotele senza dirlo (*Pol.* 2.6, 1270b 10 sgg.; 26 sgg.; 2.7, 1272a 32 sgg.), che «erano scelti fra il popolo, come Tribuni, per impedire la tirannide». Ma anche qui la tirannide è intesa come possibile degenerazione regia, come conferma il successivo riferimento (ricavato questa volta dalla *Vita di Agide* 11.3) all'uso degli efori di riunirsi una volta ogni nove anni ad osservare il cielo in una notte serena, e di mettere sotto processo i re nel caso che si vedesse cadere una stella: in quanto responsabili – precisa per la verità Plutarco – di qualche colpa nei confronti della divinità. Sembra più che probabile che su questo punto Bodin abbia surrettiziamente cambiato, per così dire, cavallo, riallacciandosi a quanto aveva scritto nelle *Leggi* (691e-692a) Platone, citato qui da Plutarco in maniera a dir poco ambigua<sup>22</sup>; mentre, insomma, per Plutarco (per lo meno nella *Vita di Licurgo*) l'eforato era un'istituzione che tutelava insieme il popolo e la monarchia dalla prepotenza oligarchica, per Platone esso tutelava invece l'aristocrazia dalla prepotenza dei re. Naturalmente tutto ciò non quadra con la considerazione con cui Plutarco torna, per concludere, su questo istituto: «l'istituzione degli efori non fu un indebolimento, ma un consolidamento della sua costituzione (*sc.* di Licurgo), perché, se in apparenza fu attuata nell'interesse del popolo, in realtà rese più potente l'aristocrazia» (*Lyc.* 29.6). È evidente che Plutarco stesso non aveva le idee chiarissime su questa materia; cosa che ha consentito a Bodin di fare di questa istituzione uno dei segni del trapasso a un regime aristocratico, prendendo da Platone l'idea fondamentale di un suo connotato anti-regio, e cercandone poi conferma in altri passi plutarchei (e non plutarchei) dai quali emergeva, specie per epoche più tarde, un effettivo potere di controllo degli efori nei confronti dei re (Bodin esemplifica a lungo su questo punto nella sezione centrale della sua dimostrazione nella *Methodus*, p. 180B 16 sgg.). Tuttavia egli deve essersi reso conto di camminare su un terreno scivoloso (dovrei aggiungere, tuttora scivoloso<sup>23</sup>); e forse per questo motivo nella *République* egli ha operato quel rovesciamento dell'assetto della dimostrazione, al quale abbiamo accennato.

Prima di passare a questo dobbiamo però ricordare ancora come nella *Methodus* egli abbia sfruttato a favore della sua tesi di una trasformazione in

<sup>21</sup> 7.2; vd. Arist. *Pol.* 5, 1313a.26 sgg.

<sup>22</sup> Orgoglio e arroganza sono attribuiti da Platone ai re, e non all'oligarchia!

<sup>23</sup> Per una riflessione recente sull'eforato vd. Oliva 1971, 123-131.



senso aristocratico delle istituzioni spartane un altro passo del *Licurgo* di Plutarco (26), quello in cui si parla del modo in cui si eleggeva, alla morte di uno dei membri della gerusia (che era a vita), un altro al suo posto: lo riassumiamo con le parole di Bodin. «I candidati sfilavano, e quanto più uno era gradito tanti più applausi riceveva. Gli arbitri, nascosti in una casa, nominavano senatore chi fosse stato accolto dall'applauso più forte. Ma – commenta Bodin – non c'erano schede, non c'erano voti, insomma nemmeno un'ombra di comizi!» (p. 180B, 7 sgg.). Questa farsa di elezione è, secondo lui, tutto quello che resta dell'originaria costituzione licurghea, a suo parere, come si è visto, di carattere popolare. È notevole che il lungo racconto plutarcoo sia del tutto privo di commenti ironici del tipo di quello che fa Bodin; l'ironia invece si trova nell'aggettivo παιδιώδης (ovvero "infantile"), con cui Aristotele (*Pol.* 2.6, 1271a 8 sgg.) connota la procedura dell'elezione; come prima Platone, così qui Bodin sembra usare Aristotele insieme a Plutarco (nonostante le differenze di fondo dell'impostazione di pensiero). La discussione su Sparta si conclude nella *Methodus*, come abbiamo anticipato, con la considerazione che «Tucidide, Senofonte, Aristotele e Plutarco sono unanimi nel riferire che gli Ateniesi e i Lacedemoni condussero per trent'anni durissime guerre, per imporre in tutta la Grecia gli uni governi popolari, gli altri aristocratici. E infatti, una volta che gli Ateniesi furono stati vinti, i Lacedemoni rovesciarono il governo popolare, e misero al comando trenta, che furono chiamati tiranni. Cosa che più esplicitamente scrive Demostene nell'orazione contro Leptine, «quando dice che nello Stato dei Lacedemoni comandano i senatori, e presso gli Ateniesi invece il popolo» (p. 180B 42 sgg.; il riferimento è a *Lept.* 107). Nella *République* lo stesso tema, collocato all'inizio della trattazione, è ricondotto più propriamente a Plutarco, con riferimento in particolare ad episodi narrati nelle *Vite* di Pericle e di Lisandro. Nel ribadire, da un altro angolo visuale, l'indisponibilità di Plutarco ad accedere all'idea che il regime costituzionale di Sparta possa essere definito misto, Bodin intende dunque riconfermare il ruolo da lui riconosciuto allo storico greco come guida privilegiata per una più approfondita conoscenza della storia e delle istituzioni politiche del mondo greco.

In conclusione, ben al di là dei limiti che abbiamo qua e là rilevato, la discussione di Bodin sui due punti nei quali è coinvolto Plutarco come storico è di grandissima importanza dal punto di vista sia storico che storiografico. Abbiamo detto abbastanza sul primo aspetto nel corso della nostra esposizione, nella quale abbiamo via via cercato di evidenziare quali siano le poste in gioco della discussione. Concludiamo con una breve riflessione sul secondo aspetto, quello storiografico. Credo che si possa dire che è la prima volta nella storia della cultura moderna che si assiste ad un'utilizzazione così

puntuale, capillare, esigente, di uno storico antico, al fine di estrarne dei precisi contenuti informativi e di pensiero, da far valere come elemento decisivo per delle acquisizioni concettuali di grande rilievo. Le apparenti certezze tradizionalmente trasmesse dai grandi testi di riferimento, siano essi riflessioni di filosofi o prestigiose raccolte giurisprudenziali, sottoposte ad un vaglio rigoroso, si sgretolano e aprono la possibilità di un tipo di conoscenza nuovo, non più apodittico e monolitico, ma agile e critico. Un ruolo determinante in questa operazione spetta alla lettura e all'interpretazione analitica degli storici antichi (e naturalmente anche dei moderni). Abbiamo esaminato, per alcuni aspetti, il caso di Plutarco, ma la stessa operazione si potrebbe ripetere per Dionigi d'Alicarnasso, per Polibio, per Cesare, per Tacito, ecc.; ne emergerebbe con evidenza quale enorme importanza questi testi, ora per la prima volta messi convenientemente a partito, hanno avuto per il rinnovamento radicale di un mondo culturale. Questo è il vero significato della *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, l'opera nella quale si è per consuetudine portati a riconoscere operanti i nuovi principi per l'appunto di metodo; ma come nella *Methodus* sono tutt'altro che assenti, come si è visto, i concreti elementi della conoscenza che si ricava dalla storia, così, specularmente, si rivelano ancora attive quelle ispirazioni metodiche di base nella *République*, l'opera nella quale l'accento batte soprattutto sulla costruzione di un nuovo sistema di pensiero politico.

## XIX

### LES MORALIA DANS LA MÉTHODE ET LES SIX LIVRES SUR LA RÉPUBLIQUE DE JEAN BODIN \*

Je vais présenter le résultat d'une exploration préliminaire consacrée à la présence des *Moralia* de Plutarque dans les œuvres politiques les plus importantes de Bodin. J'ai essayé moi-même, il y a quelques années, d'enquêter sur le rôle que la réflexion sur certains passages de différentes *Vies* de Plutarque (tels que *Thésée*, *Lycurgue*, etc.) avait jouée, dans la *Méthode* aussi bien que dans la *République*, et dans l'élaboration d'importantes idées bodiniennes sur le pouvoir et les formes de l'organisation politique; il s'agissait d'une recherche spécifique, qui ne se fixait pas des objectifs généraux concernant les rapports entre Bodin et Plutarque eux-mêmes. Les résultats m'ayant pourtant paru de quelque intérêt, j'ai pensé que je pouvais profiter de ce colloque<sup>1</sup> pour tenter de développer un discours plus général sur ces rapports, autour de la confrontation cette fois entre les *Moralia*, la grande somme de Plutarque, et l'œuvre politique de Bodin.

On peut naturellement se demander, tout d'abord, s'il est pertinent de distinguer les *Vies* des *Moralia* dans une recherche comme celle-ci. La première réponse devrait être négative, puisqu'il est aisé de constater qu'en général le philosophe français ne fait aucune distinction entre les deux, et plus particulièrement que les références aux deux ouvrages se combinent bien souvent dans les mêmes passages de Bodin. Toutefois, l'on peut constater qu'il y a, notamment dans la *Méthode*, des sujets qui relèvent de l'historiographie ou de la philosophie, que Bodin ne pouvait trouver ailleurs que dans les *Moralia*; et que même dans la *République*, dont les thèmes sont tout à fait politiques, les références à ces opuscules servent souvent à satisfaire des exigences d'information plus «institutionnelle», ou à transporter l'information historique à un niveau de généralisation plus grand. On pourrait donc parler d'une sorte de complémentarité dans l'usage des deux ouvrages: ou, pour mieux dire, que j'ai abordé l'examen de passages précis dans cette perspective. Cela implique que je ne ferai pas une liste complète des références possibles, mais que je me bornerai à examiner celles qui

\* *Moralia et Oeuvres morales à la Renaissance* (Actes du Colloque Internationale de Toulouse, 19-21 mai 2005), textes réunis et présentés par O. Guerrier, Paris 2008, 199-215.

<sup>1</sup> Je voudrais bien remercier les organisateurs de ce Colloque International, et en particulier le Professeur Olivier Guerrier, qui m'a invité à parler ici, et m'a aidé dans la correction des épreuves.

m'ont semblé les plus significatives. Quant à la traduction des *Moralia* d'Amyot (1572) – l'une des questions qui pourraient être les plus intéressantes ici – si le problème ne se pose pas pour la *Méthode* (1566; 1572), Bodin aurait pu l'utiliser dès la première édition de la *République*, qui date du 1576. Mais il ne semble pas qu'il l'ait fait, comme on peut le vérifier tout simplement en confrontant les traductions (ou pour mieux dire les paraphrases) qu'il donne de cinq assez longs passages de Plutarque<sup>2</sup> avec celles que donne Amyot. On peut ajouter néanmoins que, s'il cite une fois la traduction des *Vies* (1559), et dans la *Méthode* (142A) et dans la *République* (III 33 = Ch. V. 1, 14), c'est uniquement pour contester l'exactitude de l'interprétation qu'Amyot propose d'un passage du *Marius*<sup>3</sup>, quoiqu'il définisse par ailleurs ce dernier comme «*vir summae eruditionis*».

\* \* \*

En ce qui concerne la *Méthode*, le point de repère de mon exposé ne peut qu'être la présentation que Bodin donne de Plutarque dans le quatrième chapitre du livre ayant pour titre *De historicorum delectu* (*Le choix des historiens*). Dans ce chapitre, comme nous le savons, Bodin donne des renseignements sur les historiens les plus importants de l'Antiquité et de l'époque moderne, visant à montrer les mérites et les défauts de chacun d'eux, notamment quant à leur objectivité et leur impartialité. Ce qu'il est important premièrement de signaler, c'est que Plutarque est intégré à juste titre aux historiens, même s'il est techniquement un «biographe»; Bodin ne se pose pas de problèmes de typologie historiographique, mais il tient en tout cas à signaler que Plutarque «n'expose pas l'histoire de façon continue, et la présente au contraire par fragments correspondant aux portraits qu'il brosse des principaux souverains», et que finalement «il a plutôt l'aspect

<sup>2</sup> *De sera* 551F-552A (*Rép.* III 45 = I 581; Amyot 260D); *Praec.* 821E (*Rép.* II 62 = I 599; Amyot 176A) et 799C-D (*Rép.* V 11 = III 28-29; Amyot 161H-162A); *Vitae X orat., Decr.* III 851F sq. (*De rep.* 352 = II 301-302; Amyot 503F); *An seni* 783D (*Rép.* II 81 = I 620; Amyot 178H-179A); *De Alex. M. fort. aut virt.* 329C (*Rép.* II 43 = I 580; Amyot 309E). Mes références sont aux volumes et aux pages de la récente édition de la *République*, réalisée par C. Frémont, M.-D. Couzinet, H. Rochais (Paris 1986, vol. I-VI), qui pourtant ne comprend pas les parties adjointes dans l'édition latine (1586); pour ces parties, j'ai utilisé l'édition originale (*De republica libri sex...*, Lugduni 1586). Dans tous les cas, j'ai fait suivre à celle à l'original français (1576) ou latin (1586) la référence aux volumes et aux pages de la traduction-édition italienne de Isnardi Parente – Quagliioni 1964-97. En ce qui concerne la traduction d'Amyot (*Les oeuvres morales et meslées de Plutarque*, etc.), j'ai utilisé l'édition de Paris de 1572.

<sup>3</sup> *Mar.* 11.5; la discussion porte sur le signifié de l'expression de Plutarque χαροπότητι τῶν ὀμμάτων.

d'un censeur des princes que d'un historien» (132A)<sup>4</sup>. Il est bien évident qu'il parle ici des *Vitae Parallelae* (plus avant il fera même des observations sur la partialité, l'orientation systématiquement pro grecque, des jugements comparatifs sur lesquels chaque couple se clôt), mais il ne distingue pas explicitement l'ouvrage biographique des *Moralia*, que d'ailleurs il ne mentionne jamais par son titre pour ainsi dire collectif – même dans le dernier livre, le dixième, contenant sa «bibliographie». Toutefois les indications que Bodin donne sur la personnalité de Plutarque ne font pas allusion seulement aux *Vies*, mais aussi aux *Moralia*, comme lorsqu'il mentionne «ses [de Plutarque] profondes dissertations sur la République ou sur la philosophie première»; et nous allons voir que Bodin a certainement utilisé en fait quelques-uns des opuscules à caractère politique ou philosophique qui sont compris dans les *Moralia*.

Toutefois il faut s'arrêter avant tout sur une indication générale que Bodin donne sur la vie de Plutarque, tout en haut de la section qui lui est dédiée dans le chapitre dont nous parlons. «Étant donné – dit-il – qu'il fut le maître (*moderator*) de Trajan, le meilleur des princes, et qu'il vécut longtemps à la cour impériale, qu'il fut enfin préfet d'Istrie, il n'est pas douteux qu'à l'étude approfondie de la sagesse il n'ait uni l'expérience des affaires». Nous trouvons ici une sorte de collage de deux, peut-être plusieurs, sources d'information différentes. La première, c'est la notice sur Plutarque qu'on trouve dans la *Suidas*<sup>5</sup>, la grande encyclopédie byzantine que Bodin mentionne aussi dans sa «bibliographie» finale: de là provient l'information – assez confuse, à vrai dire – selon laquelle Trajan lui aurait confié un commandement spécial sur l'Illyrie, que Bodin aurait pu lire comme «préfecture d'Istrie»<sup>6</sup>. La deuxième, la plus importante de notre point de vue, c'est le contexte général de la lettre de dédicace à Trajan d'un des opuscules des *Moralia*, celui qui s'intitule *Regum et imperatorum apophthegmata - Apophthegmes de rois et de généraux*, que Bodin citera plus qu'une fois dans la *République*<sup>7</sup>: l'authenticité de la lettre aussi bien que de l'opuscule

<sup>4</sup> Les références de la *Méthode* sont aux pages de l'édition Mesnard, qui donne le texte de la deuxième édition, celle de 1572, du *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Mesnard 1951, 99-477).

<sup>5</sup> π 1793 Adler: Πλούταρχος, Χαιρωνεύς τῆς Βοιωτίας, γεγονώς ἐπὶ τῶν Τραιανοῦ τοῦ Καίσαρος χρόνων καὶ ἐπίπροσθεν. μεταδοὺς δὲ αὐτῷ Τραιανὸς τῆς τῶν ὑπάτων ἀξίας προσέταξε μηδένα τῶν κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα ἀρχόντων παρὲς τῆς αὐτοῦ γνώμης τι διαπράττεσθαι. ἔγραψε δὲ πολλά. La *Suidas* est mentionnée aussi dans le sixième chapitre de la *Méthode* (184A).

<sup>6</sup> Il y a en tout cas différentes propositions d'amendement de Ἰλλυρίδα (voir Bowie 2002, 55; Zecchini 2002, 196-197).

<sup>7</sup> Voir *infra*, 322.

est très débattue, à partir du moins de l'édition Xylander de 1570,<sup>8</sup> mais Bodin apparemment n'en doutait pas. Dans cette lettre, Plutarque manifeste en effet une très grande familiarité avec Trajan, ainsi que son intention de lui fournir, par son ouvrage, des éléments utiles pour la méditation politique. Mais Bodin aurait pu penser aussi, en général, à un autre opuscule de Plutarque, celui qui s'intitule *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* - *Le philosophe doit s'entretenir avec les grands*, même s'il n'est jamais mentionné ni dans la *Méthode* ni dans la *République*. Dans cet opuscule, très bref, on théorise l'intérêt mutuel qu'ont des philosophes et des princes à entretenir des rapports suivis; et on en fournit une série d'exemples historiques, dont les premiers sont ceux d'Anaxagoras et Périclès, et de Platon et Dion<sup>9</sup>. Or, il est intéressant d'observer que dans le cinquième chapitre de la *Méthode*, au moment où Bodin parle de cette question, il commence par ces deux exemples mêmes, qu'il fait suivre aussitôt des exemples d'Isocrate et Nicocles et de Plutarque et Trajan.

Mieux vaudrait évidemment qu'une citation explicite nous assure que Bodin connaissait et appréciait cet opuscule. Mais ce n'est pas le seul cas où l'on est contraint de travailler à partir de conjectures. En fait, les seuls textes de Plutarque explicitement mentionnés dans la *Méthode* sont: le *De Herodoti malignitate* - *De la malignité d'Hérodote* (cité simplement comme Περὶ κακοηθείας en 127B)<sup>10</sup>; les *Quaestiones convivales* - *Propos de table* (cité comme Συμποσιακά, en grec, en 162B, et comme *Symposiaca*, en latin, en 237B); les *Quaestiones*, évidemment *Romanae* - *Étiologies romaines* (179B); le *De fortuna* - *De la fortune* (229B); et le *Mulierum virtutes* - *Conduites méritoires de femmes* (cité seulement dans la «bibliographie», en 260A). Quelques-unes des références génériques à Plutarque peuvent être ramenées à l'un ou bien à l'autre de ces cinq opuscules, ce que nous allons voir maintenant, tout en examinant brièvement les thèmes qu'elles développent. Les deux références au *De Herodoti malignitate* (dont une seule explicite) appartiennent à la discussion sur les risques de partialité que les historiens courent, lorsqu'il s'agit de leurs concitoyens: Plutarque, selon Bodin, polémique contre Hérodote uniquement parce qu'il est convaincu qu'Hérodote est prévenu contre les Béotiens (127A), même s'il a

<sup>8</sup> Ziegler 1965, 270-271; tout récemment Beck 2002, 163 sq.

<sup>9</sup> ἄν δ' ἄρχοντος ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ καὶ πρακτικοῦ καθάμηται καὶ τοῦτον ἀναπλήσει καλοκαγαθίας, πολλοὺς δι' ἐνὸς ἀφέλησεν, ὡς Ἀναξαγόρας Περικλεῖ συγγενόμενος καὶ Πλάτων Δίωνι καὶ Πυθαγόρας τοῖς πρωτεύουσιν Ἰταλιωτῶν. Κάτων δ' αὐτὸς ἐπλευσεν ἀπὸ στρατιᾶς ἐπ' Ἀθηνόδωρον κτλ. (777A). Nous suivons le texte de Plutarque du *Thésaurus Linguae Graecae* dans cet article. Sur le sujet évoqué, voir tout dernièrement Zecchini 2002, 191 ss.

<sup>10</sup> En 129A, la référence à l'opuscule est sûre, mais le titre n'est pas donné.

raison (avec Thucydide et Diodore) quand il l'accuse d'être plus intéressé à charmer les lecteurs qu'à dire la vérité (129A). Des deux références aux *Quaestiones convivales*, la première (162B)<sup>11</sup> ne sert à Bodin qu'à susciter des querelles d'ordre philologique contre Alciatus; dans la seconde, qui s'insère dans la grande discussion sur la chronologie constituant l'objet du huitième chapitre de la *Méthode* (*De temporis universi ratione*, c'est-à-dire *Sur la chronologie universelle*), Bodin dit (237B) que Plutarque parlait du problème du commencement de l'année: en fait, comme nous allons le voir, le problème est traité par Plutarque, mais dans l'une des *Quaestiones Romanae* (la dix-neuvième<sup>12</sup>, que Bodin cite deux fois encore), non pas dans les *Quaestiones convivales*. Il y a là, évidemment, une erreur matérielle de Bodin. On poursuit par quatre références aux *Quaestiones Romanae* (auxquelles il faut adjoindre une cinquième, la fausse référence aux *Quaestiones convivales* que nous avons à peine considérée). La première (179B), la seule où Bodin cite explicitement l'opuscule de Plutarque, a rapport au fait que les tribuns de la plèbe n'avaient pas d'enseignes royales<sup>13</sup>; Bodin exclut qu'on en puisse déduire qu'ils ne fussent pas des magistrats, ou encore pis que pour cette raison la constitution romaine ne pût pas être considérée comme populaire<sup>14</sup>. Deux autres (237A et 238B), ont affaire, comme nous l'avons anticipé, à une seule *Quaestio*, c'est-à-dire la dix-neuvième, où Plutarque aborde le problème de l'organisation romaine archaïque du calendrier, à l'intérieur de la discussion sur la chronologie que nous avons déjà mentionnée, et sur laquelle nous allons revenir. Quant à la dernière, elle se trouve dans le chapitre *De recto historiarum iudicio*, c'est-à-dire *Du jugement exact à l'égard des histoires*, dont une très grande partie est dédiée aux différents caractères des peuples. Bodin écrit (153A): «si chez les Grecs il valait mieux voir les présages à sa droite, chez les Latins la gauche était jugée plus favorable pour les augures, comme en témoignent Plutarque et Pline». On peut penser que Bodin se réfère ici à la soixante-dix-huitième *Quaestio*, qui s'intitule *Pourquoi est-ce celui des oiseaux qu'ils qualifient de sinistre qui est de bon augure?*<sup>15</sup>, même s'il ne dit rien sur les explications que Plutarque proposait d'en donner. Enfin, nous avons une seule référence au *De fortuna* (229B), qui se situe elle aussi dans la partie initiale de la discussion sur la chronologie: Bodin dit que dans cet opuscule, aussi bien que dans les textes de Lactance, on peut trouver «une réfutation très

<sup>11</sup> *Q.C.* 2.10, 643C.

<sup>12</sup> 268A-D.

<sup>13</sup> *Q.R.* 81, 283A.

<sup>14</sup> Le même passage sera repris, avec le même sens, dans la *République* (III 80 = II 121); voir aussi I 181 = I 347).

<sup>15</sup> *Q.R.* 78, 282D-F.

efficace» des erreurs des Péripatéticiens en ce qui concerne la liberté de Dieu.

D'autres références, au contraire, mettent en cause forcément quelques autres opuscules, même si l'on ne peut pas être toujours tout à fait sûr de l'identification, comme dans le cas que nous avons déjà considéré du *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*. Par exemple, Bodin dit dans le chapitre cinquième (155B) que Plutarque définit les Carthaginois *pertinaces* («obstinés» selon la traduction de Mesnard). L'hypothèse la plus vraisemblable c'est que Bodin songe ici au passage du *Praecepta gerendae rei publicae* - *Préceptes politiques*, où Plutarque dit<sup>16</sup> que le caractère des Carthaginois «est âpre, sombre, soumis à ses chefs, dur avec ceux qui lui sont soumis, extrêmement cruel quand il est en fureur, opiniâtre dans ses décisions, insensible et fermé à la plaisanterie et la bonne grâce». Quoiqu'il soit évident que nous ne trouvons chez Bodin qu'une synthèse du passage de Plutarque, l'hypothèse d'une influence des *Praecepta* peut être confirmée par le fait que dans deux passages de la *République*, comme nous le verrons, Bodin fait allusion au même lieu de Plutarque, toujours en mentionnant l'auteur mais non pas l'opuscule. Mais, toujours à propos de la *Méthode*, le cas le plus éclatant de péché par omission – pour ainsi dire – de Bodin est celui des nombreuses références qu'il fait aux *Placita philosophorum* - *Opinions des philosophes* – un opuscule depuis longtemps considéré comme apocryphe – qu'il ne cite jamais, ni dans la *Méthode* ni dans la *République*. Quatre références génériques à Plutarque renvoient aux *Opinions des philosophes*: deux proviennent du cinquième, les autres du huitième chapitre. La première (160A), c'est une allusion à la théorie d'Héraclite selon laquelle «le monde finira par le feu, mais loin de tomber du ciel, ... il jaillira au contraire des entrailles de la terre»<sup>17</sup>; la deuxième (163A) «à l'opinion d'Empédocle et des Stoïciens, qui attribuaient les différences de visage à l'image conçue par l'esprit»<sup>18</sup>. Les deux dernières références à cet opuscule (229A; 232A), qui ont affaire à la théorie épicurienne selon laquelle le monde est né, et qu'il est par conséquence destiné à mourir, correspondent à un seul fragment d'Épicure: «Selon Épicure, il [sc. le monde] est périssable parce qu'il est né, comme un animal, comme une plante»<sup>19</sup>; tous les deux

<sup>16</sup> 799D.

<sup>17</sup> *Plac. Phil.* 877CD: Ἡράκλειτος καὶ Ἴππασος ὁ Μεταποντῖνος ἀρχὴν τῶν ὄλων τὸ πῦρ ... πάλιν δὲ τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ σώματα ὑπὸ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπυρώσει.

<sup>18</sup> *Plac. Phil.* 906E: Ἐμπεδοκλῆς τῇ κατὰ τὴν σύλληψιν φαντασίᾳ τῆς γυναικὸς μορφῶσθαι τὰ βρέφη· πολλάκις γὰρ ἀνδριάντων καὶ εἰκόνων ἠράσθησαν γυναῖκες, καὶ ὅμοια τούτοις ἀπέτεκον. Οἱ Στωικοὶ συμπαθεῖα τῆς διανοίας (...).

<sup>19</sup> *Plac. Phil.* 886E: Ἐπίκουρος φθαρτόν, ὅτι καὶ γενητόν, ὡς ζῶον ὡς φυτόν.



appartiennent à la discussion chronologique que nous avons déjà mentionnée plusieurs fois.

Ce qu'on peut dire, en conclusion, c'est que les références bodiniennes aux *Moralia* de Plutarque ne sont pas très nombreuses (même si elles sont plus nombreuses que celles aux *Vitae*), et qu'une certaine concentration – qui est peut-être un indice d'une attention plus forte pour l'auteur – peut se retrouver dans le bref chapitre huitième, dédié à la chronologie. L'œuvre de Plutarque se révélait importante pour Bodin non seulement pour les arguments qu'il en pouvait tirer, spécialement du *De fortuna*, contre la théorie aristotélicienne de l'éternité du monde, mais surtout pour les considérations qu'il faisait sur certains aspects du calendrier romain. Dans la dix-neuvième de ses *Quaestiones Romanae*, en effet, d'une part Plutarque n'accepte pas<sup>20</sup> la théorie – «se moque», dit Bodin avec une certaine exagération – «de ceux qui pensent qu'avant Numa les Romains ne comptaient que dix mois par ans, alors que tous les peuples les ont toujours comptés de douze mois»<sup>21</sup>; de l'autre il suggère que la réforme de Numa n'a pas consisté à adjoindre deux mois à l'année romuléenne, mais tout simplement à changer le mois du commencement de l'année, de mars à janvier<sup>22</sup>.

\* \* \*

En ce qui concerne la *République*, l'identification des passages des *Moralia* qui font l'objet des références bodiniennes est en principe plus aisée, dès lors que l'auteur s'est empressé de fournir lui-même quelques indications dans ses notes d'auteur. De plus, ces indications ne sont pas tout à fait exhaustives, et sont quelquefois incorrectes. Heureusement, l'édition-translation italienne de la *République*, qui a été publiée en trois volumes par Margherita Isnardi Parente et Diego Quaglioni entre 1964 et 1997, a pourvu les savants d'un instrument indispensable pour toute recherche de ce genre sur le texte bodinien; les deux chercheurs ont fait un travail minutieux de contrôle et d'intégration des renseignements de l'auteur, qui ne fera pas seulement gagner beaucoup de temps à tous ceux qui s'intéresseront à la

<sup>20</sup> *Q.R.* 19, 268A: ἐξ οὗ δὴ καὶ παρέστη τισὶν οἴεσθαι καὶ λέγειν, ὡς οὐ δώδεκα μηνσὶν ἀλλὰ δέκα συνεπλήρουσι οἱ τότε Ῥωμαῖοι τὸν ἐνιαυτὸν ἐνίοις τῶν μηνῶν ἡμέρας πλείονας τῶν τριάκοντα προστιθέντες.

<sup>21</sup> 237A; cependant plus avant (238B) Bodin semble partager l'idée que les Romains avaient en origine un an de 10 mois, comptant au total 304 jours.

<sup>22</sup> *Q.R.* 19, 268BC: πιθανώτεροι δ' εἰσὶν οἱ λέγοντες, ὅτι τὸν μὲν Μάρτιον ὁ Ῥωμύλος πολεμικὸς καὶ ἀρειμάνιος ὦν καὶ δοκῶν ἐξ Ἄρεος γεγονέναι προέταξε τῶν μηνῶν ἐπιπλέον ὄντα τοῦ Ἄρεος, Νομάς δ' αὐθις εἰρηνικὸς γενόμενος καὶ πρὸς ἔργα τῆς γῆς φιλοτιμούμενος τρέψαι τὴν πόλιν ἀποστήσαι δὲ τῶν πολεμικῶν, τῷ Ἰανουαρίῳ τὴν ἡγεμονίαν ἔδωκε καὶ τὸν Ἰανὸν εἰς τιμὰς προήγαγε μεγάλας, ὡς πολιτικὸν καὶ γεωργικὸν μᾶλλον ἢ πολεμικὸν γενόμενον.

*République* dans le futur, mais leur donnera aussi des suggestions précieuses sur les auteurs et les textes anciens consultés par Bodin, même là où il ne mentionne rien, ni dans le texte, ni dans les notes originales. À partir de là, on devrait être en mesure de proposer aisément quelques réflexions sur le rôle, s'il y en a un, que la connaissance de quelques-uns des traités des *Moralia* peut avoir joué dans le développement de la pensée politique de Bodin. Il semble qu'on puisse être optimiste: on rencontre une double référence à Plutarque dans la *Préface* dédicatoire de l'œuvre (1576), adressée à Monsieur du Faur, Conseiller du Roi et plus tard Président du Parlement de Paris, et dans l'*Epistula* à Jacques du Val, qui ouvre l'édition latine de 1586. Dans la *Préface*, Bodin déclare d'un côté que les auteurs anciens, tels que Platon et Aristote, n'ont pas donné un développement satisfaisant de la science politique, et d'un autre côté, au sujet des responsables politiques, que «s'il y en avoit quelques uns entendus au maniement des affaires d'estât, on les appelloit les sages par excellence, comme dit Plutarque» (I 11 = I 135-136)<sup>23</sup>. Dans l'*Epistula*, il dit encore que Plutarque faisait de Pittacus «un tyranne» (*De rep.* III = I 153). La référence à Pittacus la plus pertinente dans l'œuvre de Plutarque est sans aucun doute le passage du *Septem sapientium convivium* - *Le banquet des sept sages* où Pittacus dit que «les méchants n'ont pas le droit d'être magistrats, et les bons pas le droit de ne pas l'être»<sup>24</sup>; nous pouvons donc ajouter cet opuscule à la liste des traités connus par Bodin. Mais surtout nous avons trouvé l'origine d'une idée très importante pour Bodin – qui revient ailleurs dans la *République*<sup>25</sup> –, selon laquelle même le tyran peut devenir un bon roi, «pourveu qu'il regne justement, comme Cecrops, Hieron, Gelon, Pisistrate, qui userent tressagement de leur puissance, ainsi que dit Plutarque»: dans ce deuxième passage (II 45 = I 581), Bodin se réfère d'une manière explicite à un autre opuscule de Plutarque, le *De sera numinis vindicta* (*Sur les délais de la justice divine*), où l'on trouve justement les exemples de Cecrops, Gélon, Hiéron, Pisistrate, qui «après avoir acquis la tyrannie par la violence, l'exercèrent dans la vertu, et, après un accès illégal au pouvoir, devinrent des chefs modérés et bien-faisants pour leurs peuples»<sup>26</sup>. Tout compte fait, nous avons affaire ici à l'idée même de l'incompatibilité entre jugement politique et jugement moral.

<sup>23</sup> Pour la double référence voir la note 2.

<sup>24</sup> *Sept. sap. conv.* 154E Ἐκτος δ' ὁ Πιττακός, ὅπου τοῖς πονηροῖς οὐκ ἔξεστιν ἄρχειν καὶ τοῖς ἀγαθοῖς οὐκ ἔξεστι μὴ ἄρχειν (l'idéal de πολιτεία ισόνομος, selon Pittacus).

<sup>25</sup> Voir II 55 = I 591: il y a ici une référence explicite non seulement à Pittacus mais également aux sept sages.

<sup>26</sup> *De sera* 551E-552A οἶμαι μὲν οὖν καὶ τὸν Κέκροπα διφυᾶ προσαγορευῆσαι τοὺς παλαιούς, οὐχ ὡς ἔνιοι λέγουσιν ἐκ χρηστοῦ βασιλέως ἄγριον καὶ δρακοντώδη γενόμενον τύραννον, ἀλλὰ τοῦναντίον ἐν ἀρχῇ σκολιὸν ὄντα καὶ φοβερόν, εἶθ' ὕστερον ἄρξαντα

Il ne semble pas qu'il y ait dans la *République* d'autres thèmes de la même importance qu'on puisse attribuer à la fréquentation bodinjenne des *Moralia*. Cependant, même si elles sont d'un intérêt moindre pour la pensée de Bodin, d'autres références méritent d'être relevées. Nous avons anticipé, lors de notre examen de la *Méthode*, en disant que la référence aux différents caractères des peuples – pour laquelle Bodin se référait vraisemblablement à un passage des *Praecepta gerendae reipublicae* (*Préceptes politiques*) – était réutilisée dans la *République*. Et, en effet, le cinquième livre de la *République* débute par un chapitre *Du reiglement qu'il faut tenir pour accommoder la forme de la Republique à la diversité des homes: et le moyen de cognoistre le naturel des peuples*, dans lequel la référence aux Carthaginois est proposée de nouveau, mais cette fois-ci de telle sorte que l'exemple pour ainsi dire spéculaire des Athéniens, dont Bodin souligne la tolérance envers les orateurs, y devient visible aussi: «L'un d'eux [il s'agit de Cléon] ayant fait assembler le peuple pour les affaires d'estat, après l'avoir fort long temps fait attendre, s'en vit monter à la Tribune aux harangues avec un chapeau de roses, et leur dit qu'il avoit délibéré ce jour là festoyer ses amis, et puis s'en va: le peuple print cela en rrise: une autre fois Alcibiade parlant au peuple lascha une caille qu'il avoit en son sein, et le peuple courut après, et luy rapporta: s'il eust fait cela en Carthage devant le peuple, dit Plutarque, on l'eust lapidé» (V 11 = III 29). Il s'agit d'une traduction presque littérale d'un passage des *Préceptes*<sup>27</sup>, un opuscule qui paraît avoir été important pour Bodin dans la *République* par rapport à d'autres, même s'il ne le cite jamais explicitement. En fait, il en donne encore un large extrait, lorsqu'il traite le sujet de la *Monarchie tyrannique*, où il insiste sur la nécessité pour les rois d'être aimés par tout le monde; à ce propos, il rappelle le cas de Menander roi des Bactriens, dans les *Préceptes*<sup>28</sup>, qui «fut si aimé des

πράως καὶ φιλανθρώπως. εἰ δὲ τοῦτ' ἄδηλον, ἀλλὰ Γέλωνα γ' ἴσμεν καὶ Ἰέρωνα τοὺς Σικελιώτας καὶ Πεισίστρατον τὸν Ἰπποκράτους, ὅτι πονηρὰ κτησάμενοι τυραννίδας ἐχρήσαντο πρὸς ἀρετὴν αὐταῖς, καὶ παρανόμως ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐλθόντες ἐγένοντο μέτριοι καὶ δημοφελεῖς ἄρχοντες, οἱ μὲν εὐνομίαν τε πολλὴν καὶ γῆς ἐπιμέλειαν παρασχόντες αὐτοὺς τε σάφρονας τοὺς πολίτας καὶ φιλεργοὺς ἐκ πολυτελῶν καὶ ἀλάων κατασκευάσαντες...

<sup>27</sup> *Praec.* 799DE οὐκ ἂν οὗτοι (*i.e.* οἱ Καρχηδόνιοι), Κλέωνος ἀξιούντος αὐτοῦς, ἐπεὶ τέθυκε καὶ ξένους ἐστὶν μέλλει, τὴν ἐκκλησίαν ὑπερθέσθαι, γελάσαντες ἂν καὶ κροτήσαντες ἀνέστησαν· οὐδ' Ἀλκιβιάδην ὄρτυγος ἐν τῷ λέγειν διαφυγόντος ἐκ τοῦ ἱματίου, φιλοτίμως συνθηρεύσαντες ἀπέδωκαν ἂν· ἀλλὰ καὶ ἀπέκτειναν ἂν, ὡς ὑβρίζοντας καὶ τρυφώντας. La même référence se trouve aussi à V 54 = III 82.

<sup>28</sup> *Praec.* 821E: Μενάνδρου δὲ τινος ἐν Βάκτροις ἐπικεικῶς βασιλεύσαντος εἴτ' ἀποθανόντος ἐπὶ στρατοπέδου, τὴν μὲν ἄλλην ἐποιήσαντο κηδεῖαν κατὰ τὸ κοινὸν αἱ πόλεις, περὶ δὲ τῶν λειψάνων αὐτοῦ καταστάντες εἰς ἀγῶνα μόλις συνέβησαν, ὥστε νειμάμενοι μέρος ἴσον τῆς τέφρας ἀπελθεῖν, καὶ γενέσθαι μνημεῖα παρὰ πᾶσι τοῦ ἀνδρός.

siens, pour sa justice et vertu, qu'après sa mort le villes furent en grand débats, a qui auroit l'honneur de sa sépulture, et pour les appaiser, il fut accordé que chacune feroit une sépulture» (II 62 = I 599). Du même contexte<sup>29</sup> Bodin extrait aussi, encore une fois en donnant une traduction presque littérale, l'exemple de Cyrus, qui était si aimé par les Persans «que mesme ils aimoyent, ainsi que dit Plutarque, les grands nez et aquilins, parce que Cyrus l'avoit ainsi» (IV 21 = II 354). Enfin, Bodin puise dans les *Préceptes*<sup>30</sup> un exemple célèbre de la corruption physiologique de l'état démocratique: l'impudente attitude des deux démagogues athéniens Stratoclès et Dromoclidès, qui «lorsqu'ils prenoyent possession de leurs offices, allons, disoyent-ils à la moisson d'or» (VI 155 = III 455)<sup>31</sup>.

Bien de références aux *Moralia* dans la *République* sont rapportées à un opuscule faussement attribué à Plutarque – *Vitae decem oratorum - Les vies des dix orateurs* – que Bodin cite deux fois par son titre pour ainsi dire collectif (II 117 = I 655; VI 18 = III 311), mais plus généralement par les noms de chacun des orateurs dont il parle: Démosthène (en réalité Hype-ride), Lysias, Isocrate. Cet opuscule est utilisé surtout comme source d'informations sur le fonctionnement de la démocratie athénienne. Deux fois, à peu près dans les mêmes termes, Bodin cite le tentative de Démosthène (qui est justement mentionné dans l'*Hypéride*) pour augmenter le nombre des citoyens, «après la victoire de Philippe roi de Macedoine en Chéronée, ayant présenté requeste au peuple, tendant à fin que les affranchis et habitant d'Athènes fussent enroolez au nombre des citoyens: mais il fut débouté de sa requeste sur le champ» (II 116 = I 654; cfr. I 115 = I 269)<sup>32</sup>. Selon Bodin le refus dérivait de la crainte que les affranchis deviennent les maîtres de l'état; en fait, cela prouve à son avis que même en démocratie ce n'est qu'une minorité qui prend les décisions politiques. Une autre référence nous conduit au passage du *Lysias*<sup>33</sup>, où est mentionnée l'importance du sénat (la βουλή)

<sup>29</sup> *Praec.* 821F: Πέρσαι δ', ὅτι γρυπὸς ἦν ὁ Κῦρος, ἔτι καὶ νῦν ἐρώσι τῶν γρυπῶν καὶ καλλίστους ὑπολαμβάνουσιν.

<sup>30</sup> *Praec.* 799F: οὔτε γὰρ ἐπ' ἐργασία καὶ χρηματισμῷ προσιτέον τοῖς κοινοῖς, ὡς οἱ περὶ Στρατοκλέα καὶ Δρομοκλείδην ἐπὶ τὸ χρυσοῦν θέρος, τὸ βῆμα μετὰ παιδιᾶς οὕτως ὀνομάζοντες, ἀλλήλους παρεκάλουν.

<sup>31</sup> Pour une dernière possible référence au *Praecepta* voir IV 31 = II 366 (prytane à Rhodes: 813D).

<sup>32</sup> *Vitae X Orat., Hyper.* 848F: κριθεὶς δ' ὑπὸ τοῦ Ἀριστογείτονος παρανόμων ἐπὶ τῷ γράψαι μετὰ Χαιρώνειαν τοὺς μετοίκους πολίτας ποιήσασθαι τοὺς δὲ δούλους ἐλευθέρους...

<sup>33</sup> *Vitae X Orat., Lys.* 835F: ἐφ' οἷς γράψαντος αὐτῷ Θρασυβούλου πολιτείαν μετὰ τὴν κάθοδον ἐπ' ἀναρχίας τῆς πρὸ Εὐκλείδου, ὁ μὲν δῆμος ἐκύρωσε τὴν δωρεάν, ἀπενεγκάμενου δ' Ἀρχίνου γραφὴν παρανόμων διὰ τὸ ἀπροβούλευτον εἰσαχθῆναι, ἐάλω τὸ ψήφισμα.

même dans l'Athènes démocratique, où «il estoit defendu sur peine de leze majesté, de présenter requeste au peuple, sans avoir pris l'avis du Sénat...: pour y avoir contrevenu Thasybulus fut accusé de leze majesté» (III 37 = II 65). Il vaut la peine de souligner que Bodin révèle dans les deux cas une grande sensibilité aux exigences de l'interprétation historique des textes, telle qu'elle est d'ailleurs évidente dans une autre référence à cet opuscule, notamment à l'un des décrets (ψηφίσματα) sur lesquels il se termine. Il s'agit du décret – dont Bodin fournit une traduction partielle – grâce auquel le peuple athénien décidait deux mesures en l'honneur de l'orateur et politique Lycurgue: édification d'une statue en bronze de lui-même, et subsistance perpétuelle à la charge de l'état pour l'aîné de l'orateur (*De rep.* 352 = II 301-302)<sup>34</sup>. Cette référence «documentaire» est très révélatrice de l'attitude historique de Bodin, de la même façon que le commentaire qu'il y ajoute sur la facilité avec laquelle ces honneurs étaient souvent retirés, et les statues détruites<sup>35</sup>. La dernière référence à cet opuscule met en cause la *Vie d'Isocrate*, où Bodin trouve suggérée la création d'un institut, qui pourrait servir à «égaler – comme il dit – les charges et impôts selon les biens d'un chacun», de telle manière qu'on puisse pourvoir «aux justes plaintes et doléances des povres, que les riches ont accoustumé de charger». La «coustume louable des Atheniens» – comme Bodin la définit – est celle de l'ἀντίδοσις, qui prévoyait que «s'il y avoit quelcun surchargé, qui eust moins de biens qu'un autre, il pouvoit contraindre le moins taxé à prendre sa charge, ou à changer de biens: comme Isocrate – il conclut – qui le perdit contre Lysimachide [Lysimaque], et le gaigna contre Megalide [Megaclide]» (VI 16 = III 310-31). La note d'auteur renvoie à bon droit aux *Vies des dix orateurs*<sup>36</sup>.

Il faut encore remarquer les références aux *Lacaenarum Apophthegmata* - *Apophthegmes des Laconiennes* (*De rep.* 15 = I 189<sup>37</sup>; V 80-81 = III 117<sup>38</sup>), aux *Mulierum virtutes* - *Conduites méritoires de femmes* (I 61 = I 202)<sup>39</sup>, l'opuscule qui était seulement mentionnée dans la «bibliographie» de la *Méthode*; aux *Quaestiones Romanae* - *Étiologies romaines* (I 181 = I

<sup>34</sup> *Vitae X Orat., Decr.* III 851F sq.

<sup>35</sup> Avec référence aux vicissitudes des statues de Démétrius de Phalère en particulier, d'après Plin l'Ancien (*N.H.* 3.4.6) et Diogène Laërce (5.5.55-57).

<sup>36</sup> *Isocrate* 839C: δύο δ' ἐν ἅπαντι τῷ βίῳ συνέστησαν αὐτῷ ἀγῶνες. πρότερος μὲν εἰς ἀντίδοσιν προκαλεσαμένου αὐτὸν Μεγακλείδου, πρὸς ὃν οὐκ ἀπήνητσε διὰ νόσον, τὸν δ' υἱὸν πέμψας Ἀφαρέα ἐνίκησε. δεύτερος δὲ Λυσιμάχου αὐτὸν προκαλεσαμένου περὶ τριηραρχίας εἰς ἀντίδοσιν. ἐτήθηθεις δὲ τὴν τριηραρχίαν ὑπέστη.

<sup>37</sup> *Lac. Ap.* 23, 242B.

<sup>38</sup> *Lac. Ap.* 240E (?).

<sup>39</sup> Selon Isnardi Parente, *ad l.*, il n'est pas possible d'identifier le passage de Plutarque.

347<sup>40</sup>; II 13 = I 549<sup>41</sup>; IV 87 = II 436<sup>42</sup>); aux *Quaestiones Graecae - Étologies grecques* (II 92 = I 631<sup>43</sup>; V 69 = III 103<sup>44</sup>; VI 170 = III 469<sup>45</sup>); aux *Regum et imperatorum apophthegmata - Apophthegmes de rois et de généraux* (I 324 = I 513<sup>46</sup>; II 38 = I 575<sup>47</sup>; VI 278 = III 595<sup>48</sup>; III 95-96 = II 148<sup>49</sup>; III 142 = II 207<sup>50</sup>; IV 27 = II 362<sup>51</sup>; IV 190 = II 562<sup>52</sup>; V 132 = III 172<sup>53</sup>; VI 58 = III 354<sup>54</sup>); aux *Apophthegmata Laconica - Apophthegmes des Laconiens* (V 52 = III 80<sup>55</sup>; V 132 = III 172<sup>56</sup>; VI 264 = III 576<sup>57</sup>); au *An seni res publica gerenda sit - Si la politique est l'affaire des vieillards* (II 80-81 = I 620<sup>58</sup>); au *De Stoicorum repugnantibus - Des contradictions stoïciennes* (VI 230 = III 534<sup>59</sup>); et enfin au *De Alexandri Magni fortuna aut virtute - La fortune ou la vertu d'Alexandre*, et peut-être au *De unius in re publica dominatione, populari statu et paucorum imperio - Sur la monarchie, la démocratie et l'oligarchie*, sur lesquels nous allons terminer notre exposé.

La référence à ce dernier opuscule, supposée par Isnardi Parente, ne me semble pas sûre. À propos de l'expression, attribuée à Plutarque, qu'«avoir droit de citoyenneté signifie avoir partie aux droits et privilèges d'une cité» (I 113 = I 281), la note de l'auteur renvoie à «Plutarque, Solon», et il me paraît que le passage de la *Vie de Solon* où il est dit que le législateur athénien décida de rendre commune la citoyenneté au peuple tout entier, tout en laissant aux riches le droit d'exercer les charges publiques<sup>60</sup>, correspond

<sup>40</sup> *Q.R.* 81, 283b sq., déjà mentionné dans la *Méthode*.

<sup>41</sup> *Q.R.* 63, 279CD.

<sup>42</sup> *Q.R.* 19, 267E.

<sup>43</sup> *Q.G.* 1, 291E.

<sup>44</sup> *Q.G.* 53, 303B.

<sup>45</sup> *Q.G.* 32, 298CD.

<sup>46</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Phil.* 24, 178F.

<sup>47</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Artax.* 3, 173D.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Aeg.* 174C.

<sup>50</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Lam.* 186F.

<sup>51</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Dion.* 3, 175E.

<sup>52</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Archid.* 6, 218D.

<sup>53</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Pomp.* 8, 204A.

<sup>54</sup> *Reg. imp. apoph.*, *Phil.* 14, 178B.

<sup>55</sup> *Apoph. Lac.*, *Lyc.* 1, 225F-226A.

<sup>56</sup> *Apoph. Lac.*, *Ages.* 28, 210E.

<sup>57</sup> *Apoph. Lac.*, *Anaxandr.* 217AB.

<sup>58</sup> *An seni* 783D.

<sup>59</sup> *De Stoic. rep.* 1049C.

<sup>60</sup> *Sol.* 18.1: Σόλων τὰς μὲν ἀρχὰς ἀπάσας ὥσπερ ἦσαν τοῖς εὐπόροις ἀπολιπεῖν βουλό-  
μενος, τὴν δ' ἄλλην μεῖξαι πολιτείαν, ἧς ὁ δῆμος οὐ μετεῖχεν.

parfaitement à la conception politique et même au sens spécifique du passage de Bodin. Il n'est donc pas nécessaire de penser à la définition théorique de πολιτεία qu'on rencontre dans le *Sur la monarchie*...<sup>61</sup>.

Par contre, la référence à l'opuscule sur la fortune ou la vertu d'Alexandre, elle aussi supposée par Isnardi Parente, est à mon avis sûre: même si la note de l'auteur (dans l'édition latine) au passage concerné – «suivant l'exemple d'Alexandre le Grand, qui estimait toute la terre une cité, et son camp la forteresse d'icelle» (I 130 = I 289) – dit tout simplement «Plutarque, Alexander», cette idée attribuée par Plutarque à Alexandre ne se trouve pas dans la *Vie d'Alexandre*, mais bien dans l'opuscule des *Moralia*, formulée avec les mêmes mots utilisés par Bodin<sup>62</sup>. Nous sommes à l'intérieur du célèbre passage où Plutarque exalte la personnalité du roi macédonien, qu'il considère comme un philosophe, dès lors qu'il n'a pas seulement théorisé, mais aussi réalisé le grand projet politique d'un état universel: «Platon traça le plan d'une constitution sans que personne voulût s'y rallier, tant sa rigueur était grande; Alexandre fonda plus de soixante-dix colonies chez les peuples barbares, semant par toute l'Asie des magistratures grecques et vint à bout de la grossièreté et de la sauvagerie des mœurs». Et encore: «Il rassembla en un tout les éléments épars du monde, mêla et recomposa dans une grande coupe d'amitié les vies, les caractères, les mariages et les mœurs, et [*le passage traduit par Bodin*] voulut que tous regardassent la terre comme leur patrie, son camp comme leur citadelle et leur forteresse, et les gens de bien comme leur parents et les méchants seuls comme des étrangers...»<sup>63</sup>. Mais l'aspect le plus extraordinaire de cette référence, c'est que Bodin relie l'idée attribuée par Plutarque à Alexandre avec la politique romaine de concession de la citoyenneté aux populations vaincues, qui est le thème qu'il développe en ce chapitre de la *République*; l'exemple qui suit – comme il dit – celui d'Alexandre le Grand est en effet celui de l'empereur romain Antonin le Pieux, qui «par un edict generale qu'il fit octroya à tous subjects de l'Empire droit de bourgeoisie Romaine»<sup>64</sup>. Cette liaison révèle une intuition parfaite des réelles intentions de Plutarque, lorsqu'il proposait son interprétation de la personnalité politique d'Alexandre. Ainsi que l'a dit tout récemment

<sup>61</sup> *De unius* 826C: Λέγεται μὲν δὴ πολιτεία καὶ μετάληψις τῶν ἐν πόλει δικαίων. Encore moins nécessaire de penser au *De unius* pour la très générique référence de VI 189 = III 489.

<sup>62</sup> *De Alex.* 329C: πατρίδα μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεῖσθαι πάντας, ἀκρόπολιν δὲ καὶ φρουρὰν τὸ στρατόπεδον.

<sup>63</sup> *De Alex.* 328D-E (traduction de Françoise Frazier, dans Frazier – Froidefond 2003).

<sup>64</sup> Il s'agit de la célèbre *constitutio Antoniniana* (212 d.C.), dont l'auteur fut en réalité l'empereur Caracalla, comme le reconnaîtra W. Spanheim à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle (voir Desideri 1991e, 601 n. 67).

Annamaria D'Angelo, «Alexandre, champion de l'hellénisme, devient pour Plutarque le paradigme de la fonction de l'Empire, la seule institution capable d'assurer la survivance de la culture grecque et de continuer l'action civilisatrice du roi macédonien»<sup>65</sup>. On devrait se demander par quelles voies Bodin peut être parvenu à une conclusion semblable dans le contexte politico-culturel de la France de la fin du seizième siècle. En tout cas, l'appréciation bodinienne de la politique cosmopolite d'Alexandre, dérivée du passage de Plutarque, est confirmée par une autre référence, plus complète, au même passage, elle aussi accompagnée de la note d'auteur «Plutarque, Alexander»: «Et mesmes Aristote avoit adverti Alexandre le grand, se comporter envers les Grecs, comme pere: et envers les Barbares, come seigneur: toutesfois Alexandre n'ent fit rien, voulant que les Grecs fussent jugés à la vertu, et les Barbares aux vices: et que – encore une fois – toute la terre fust une cité, et son camp le dongeon d'icelle» II 43 = I 580)<sup>66</sup>.

\* \* \*

En conclusion, quoiqu'il soit évident que le rapport de Bodin avec les *Moralia*, dans la *République* aussi bien que dans la *Méthode* ne saurait être aisément distingué de son utilisation de l'œuvre de Plutarque dans son intégralité, l'analyse détaillée des références aux opuscules révèle peut-être quelques points spécifiques. En effet, on pourrait dire qu'il a tiré de ces derniers des suggestions avant tout sur la question des responsabilités politiques des «intellectuels», et en particulier sur les facteurs dont les politiques doivent tenir compte dans leur action – comme par exemple le caractère du peuple à qui ils ont affaire. De manière plus directe que dans les *Vies* – qui visent la définition des personnalités et des comportements individuels – il en a aussi tiré beaucoup d'informations sur l'organisation politique et sociale d'Athènes et de Rome. Et enfin, il y a puisé – notamment dans le *La fortune ou la vertu d'Alexandre* – l'idée du caractère central de l'exemple d'Alexandre dans la conduite politique des empereurs romains du deuxième siècle.

<sup>65</sup> Voir Desideri 2005c [*supra*, essai n. IX].

<sup>66</sup> *De Alex.* 329B.



IL PLUTARCO DEL CENTOFANTI:  
UN INTELLETTUALE GRECO NEL '48 TOSCANO \*

1. *Premessa.*<sup>o</sup>

Il *Saggio sulla vita e sulle opere di Plutarco* scritto da Silvestro Centofanti<sup>1</sup> tra il 1846 e il 1850, e pubblicato a Firenze in quest'ultima data<sup>2</sup> da Felice Le Monnier come introduzione a *Le vite degli uomini illustri di Plutarco volgarizzate da Girolamo Pompei*, merita per più versi di essere riconsiderato<sup>3</sup>. Si tratta in effetti di un capitolo importante, e ingiustamente trascu-

\* A. Pérez Jiménez – F. Titchener (edd.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga-Logan 2005, 155-178.

<sup>o</sup> Ringrazio per l'aiuto che in vario modo mi hanno dato nel corso di questa ricerca, la Dott. Laura Desideri del Gabinetto Scientifico Letterario G.P. Vieusseux; la Dott. Letizia Pagliai, collaboratrice dello stesso Istituto per i carteggi di G.P. Vieusseux (che mi ha anche assistito nella decifrazione di punti oscuri di alcune lettere), la Dott. Daniela Staccioli dell'Archivio di Stato di Pisa; i Dott. Giovanna Bosco, Marco Bernardini, Aurora Puccetti, dell'Ufficio Fondi antichi della Biblioteca Universitaria di Pisa; le Dott. Rita Andreozzi e Francesca Cerù dell'Ufficio Manoscritti della stessa Biblioteca.

<sup>1</sup> Sulla vita e la personalità del Centofanti (Calci 1794 - Pisa 1880) vd. la ricostruzione di Treves 1979; lo stesso Treves gli aveva precedentemente dedicato un'apposita sezione de *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento* (Treves 1962a), scrivendo un'estesa *Nota introduttiva*, e riportando passi dal nostro *Saggio* (nonché dal *Sull'indole e le vicende della letteratura greca*, su cui vd. oltre, n. 62); ivi anche un'ampia bibliografia sul nostro autore.

<sup>2</sup> Il frontespizio reca la data del 1845, che è la data nella quale era uscito il primo volume dell'opera plutarchea, alla quale il *Saggio* era fin da allora destinato; ma per il ritardo nella consegna del manoscritto da parte del Centofanti solo a partire dal 1850 questo primo volume comprese in effetti il *Saggio* introduttivo. Qualche anno più tardi (1855) esso fu pubblicato come volume a sé dall'ed. Migliaccio di Salerno, privo dell'allocuzione finale (vd. *infra*, p. 336), e per il resto del tutto identico all'edizione originaria, anche se con un'impaginazione diversa e la numerazione araba delle pagine (che sono 212 anziché CXC): è alle pagine di questa edizione (di cui un esemplare è posseduto dalla Biblioteca della Facoltà di Lettere di Firenze) che rinviano i rimandi presenti in questo lavoro.

<sup>3</sup> A. Momigliano ha definito il saggio «fiacchissimo» (1955, 387; questo giudizio non è mai stato rivisto dal Momigliano, che pure è tornato varie volte sulla personalità del Centofanti). Ben diverso il giudizio di Treves 1962a, 819 n., che ne ha parlato come del «primo tentativo, e certamente il primo e quasi il solo fra noi, d'intendere il rapporto dialettico fra cultura greca e impero romano dal filellenismo di Nerone al filellenismo degli Antonini, incentrandolo ed incarnandolo nella formazione letteraria e nell'attività molteplice di Plutarco»; e più tardi l'ha definito «scrittura mirabile e rara, perché remota parimenti dal 'plutarchismo' retorico-paradigmatico e dall'antiplutarchismo dei filologi fontanieri, dimentichi o indifferenti a Plutarco uomo, testimone, difensore ed interprete d'una civiltà e d'una patria nei confronti del livellamento imperiale romano, depositario e trasmettitore di valori essenziali all'umanità»

rato, della storia della “fortuna” nell’Ottocento di quel Plutarco, la cui popolarità e il cui prestigio intellettuale nella cultura europea, fortissimi fino a tutto il Settecento, nel secolo successivo – questa è la *communis opinio* – sarebbero andati progressivamente esaurendosi<sup>4</sup>. Varrebbe prima di tutto la pena di ricostruire lo sfondo ‘tecnico’ del lavoro del Centofanti, indagando su quale sia stata la sua bibliografia di base, quali i suoi approfondimenti specifici, quale valore strettamente critico-filologico possa essere attribuito alle sue discussioni del testo di Plutarco. E naturalmente bisognerebbe raccordare i risultati di questa indagine con gli studi più recenti, relativi ai vari aspetti della personalità e dell’opera di Plutarco che il Centofanti ha richiamato nella sua ricostruzione, al fine di misurarne il valore e l’interesse attuale. Noi però ci limiteremo qui a considerare il *Saggio* per i suoi contenuti di pensiero, in quanto contributo all’esegesi moderna di uno scrittore antico, la cui ricchezza intellettuale si rivela anche in questo caso suscettibile di approfondimenti nuovi, in funzione della varietà degli interessi con cui ci si accosta alla sua opera. In particolare, si cercherà di far vedere come la rilettura centofantesca di Plutarco, data anche la particolare complessità del momento storico nel quale è stata progettata e svolta, abbia offerto al suo autore la possibilità di elaborare, al di là dell’occasione contingente dalla quale era nata, idee capaci di spiegare elementi della vita culturale e politica della sua stessa epoca che altrimenti non gli si sarebbero forse rivelati con la stessa chiarezza.

## 2. L’occasione e le vicende della composizione del *Saggio*.

La storia della composizione di questo *Saggio* è lunga e tormentata. La si può ripercorrere attraverso l’epistolario fra il Centofanti e Felice Le Monnier, che si ricostruisce dal Fondo Le Monnier della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (dove si conservano le lettere del Centofanti all’editore, e il copialettere di quest’ultimo)<sup>5</sup>, e dal Fondo Centofanti dell’Archivio di Stato di Pisa (dove si conservano le lettere del Le Monnier al Centofanti, molte delle quali non presenti nel copialettere)<sup>6</sup>; altre lettere del Centofanti

(1979, 608). Eugenio Garin, che scrisse nel 1948, in occasione del centenario di Curtatone e Montanara, un profilo perfettamente centrato della personalità del Centofanti, parla un po’ anodinamente del *Plutarco* come di uno scritto «che è ancora da leggersi per intendere l’uomo» (1949, 142).

<sup>4</sup> Soprattutto a partire dalla metà del secolo: vd. Rheinhold 1984, cap. X, *Plutarch’s Influence in America from Colonial Times to 1890*; il saggio del Rheinhold è specificamente dedicato alla situazione americana, ma contiene utili indicazioni anche per quanto riguarda la cultura europea.

<sup>5</sup> Questo Fondo sarà d’ora in avanti citato FLM.

<sup>6</sup> D’ora in avanti ASPFC. La Busta 16.36 contiene 33 lettere, distribuite tra il 6 maggio 1843 e il 2 febbraio 1853 (due non sono datate); rileveremo via via quali sono presenti anche

ad amici come Gino Capponi e Giovanpietro Vieusseux (e di loro a lui), reperibili nelle stesse sedi, consentono di precisare meglio il contesto politico-culturale nel quale ne è maturata la stesura. All'inizio della storia sta apparentemente la lettera, del 29 maggio 1845<sup>7</sup>, con la quale il Le Monnier fa al Centofanti la proposta formale di scrivere una *Vita* di Plutarco per la progettata riedizione del volgarizzamento delle *Vite* del Pompei; sembra tuttavia probabile che l'editore avesse già anticipato a voce le sue intenzioni plutarchiane al Centofanti, che aveva precedentemente collaborato con lui (1843) per un'edizione alfieriana<sup>8</sup>, e dall'inizio del 1845 apparteneva ad una sorta di «comitato editoriale» della Casa, comprendente anche il Borghi, il Giordani, il Guerrazzi, il Niccolini e il Ranieri<sup>9</sup>. Il copialettere Le Monnier non conserva comunque traccia di lettere al Centofanti prima di quella già menzionata, con la quale Felice Le Monnier, «determinato a ristampare le *Vite di Plutarco*», si rivolge al Gentilissimo Signor Professore<sup>10</sup> per chiedergli appunto «se si incaricherebbe di stendere una vita dell'autore da fregiarne la mia edizione, che vorrei sotto tutti i rapporti render degna dell'accoglimento fatto finora alle poche cose da me pubblicate». La lettera prosegue con complimenti, ma anche con indicazioni precise. «La di Lei amicizia per me mi fa sperare che Ella non mi ricuserà il favore che mi ardisco a chiederLe. In caso affermativo, La pregherei di esaminare la *Vita* che Ricard scrisse per un'edizione francese, e che sottofascia VS riceverà colla pre-

nel copialettere, e quali no. Per una riflessione chiarificatrice sui rapporti fra lettere e copialettere in contesti epistolografici ottocenteschi vd. ora Desideri – Harris 2004, 92-94. Presso l'Archivio di Stato di Pisa si conserva solo una parte (tra cui le lettere) del lascito Centofanti; un'altra parte, che comprende, oltre ad opere a stampa, i suoi manoscritti di lavoro (su cui vd. più avanti), si trova presso la Biblioteca Universitaria di Pisa (sulla storia di questa ripartizione vd. Capannelli – Insabato 2000, 89-93).

<sup>7</sup> FLM, Copialettere, 1845.1187 (= ASPFC 16.36, 2).

<sup>8</sup> La più antica lettera conservata del Centofanti al Le Monnier è del 1 maggio 1843 (FLM 5.123), e vi si parla di una *Conclusion*e che deve «necessariamente» essere stampata: «è tanto necessaria al *Saggio* quanto la mia testa a me»; presumibilmente si tratta del *Saggio sulla vita e sulle opere di Vittorio Alfieri*, pubblicato appunto nel 1843 (vd. Ceccuti 1974, 60) dalla Società Editrice Fiorentina (il nome della prima impresa editoriale del Le Monnier), come introduzione a *Tragedie e Vita* di Vittorio Alfieri; la prima lettera del Le Monnier al Centofanti (ASPFC 16.36, 1), del 6 maggio 1843, su carta intestata della Società Editrice Fiorentina, è una risposta a questa lettera.

<sup>9</sup> Ceccuti 1974, 163-164.

<sup>10</sup> Il Centofanti era dal 1841-1842 professore di Storia della filosofia presso l'Università di Pisa, dove continuerà a ricoprire l'insegnamento fino al 1848-1849 (Treves 1979, 606-608); per le sue vicende accademiche vd. in particolare Michel 1949, *passim*, e ultimamente Barsanti 1993, 340 sgg.

sente<sup>11</sup>. La mia ristampa dovendo essere *popolare*, occorrerebbe che per la mole la vita da farsi fosse incirca sull'idea di quella francese, e pel resto me ne rimetto a VS Ch.ma». Nel poscritto l'editore chiede poi al Centofanti di specificargli di quanto tempo ritenga di aver bisogno per la consegna del lavoro, «onde regolarli nella mia pubblicazione». Il Le Monnier non specifica qui di quale edizione delle *Vite* si progettava la ristampa, ma è chiaro che il Centofanti era perfettamente al corrente che si trattava della già menzionata traduzione di Girolamo Pompei, originariamente pubblicata a Verona tra il 1772 e il 1773, e poi ristampata più volte, l'ultima a Firenze presso l'editore Passigli nel 1831.

L'immediata risposta del Centofanti, del 31 maggio, sembra chiudere la questione: «mi duole di non poterle dire che farò la *Vita di Plutarco*, ch'Ella desidera... Se non ci fosse fretta, potrei forse tentare di contentarla. Ma s'Ella ha premura di pubblicare le *Vite*, io non potrò accettare l'incarico di scrivere quella del buon Plutarco»<sup>12</sup>. Tuttavia, sempre a giro di posta (3 giugno), il Le Monnier propone al Centofanti una scadenza che a lui sembra evidentemente ragionevole: «Vengo con questa a dirLe che infinitamente Le saria tenuto s'ella si determinasse a promettermi che nel *settembre* mi darà il lavoro finito. Dico nel *settembre* perché V.S. abbia tutto il tempo di stendere quella Vita che a seconda dei miei bisogni non dovrebbe essere di grandissima mole». Aggiunge che «alcuni suoi amici di qui vedrebbero con infinito piacere che V.S. accettasse questo lavoro, nella certezza che niuno meglio di Lei potesse soddisfare al bisogno che s'ha di una Vita di quel venerando antico», e conclude che se il diniego persistesse non ristamperebbe certo, pur «con infinito dolore», quella del Dacier, «mutolata dai diversi traduttori»<sup>13</sup>: «in tal caso meglio sarebbe non metterne alcuna»<sup>14</sup>. A questo punto il Centofanti risponde (10 giugno) che accetta («s'Ella mi concede tempo, farò la

<sup>11</sup> La *Vie de Plutarque* del Ricard (1741-1803) era premessa (insieme a una *Préface* dello stesso Ricard) all'edizione delle *Oeuvres de Plutarque, traduites du grec, et accompagnées de notes par D. Ricard. Hommes Illustres*, originariamente in tredici volumi, pubblicati a partire dal 1798. Nel 1827 ne era uscita una ristampa (Paris, Brière) in un unico volume, che conteneva, oltre a questa *Vie de Plutarque* (XXVII-XLVIII), corredata da un *Supplément à la Vie de Plutarque* (XLVIII-L), una *Notice sur la vie et les ouvrages de Ricard* (I-VIII); suppongo che il Le Monnier abbia inviato al Centofanti questa edizione. Una copia di quest'opera si può trovare nel Fondo Palatino della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

<sup>12</sup> FLM 24.103. L'espressione «buon Plutarco» ricompare più volte, come vedremo, nelle lettere e nello stesso *Saggio*.

<sup>13</sup> André Dacier (1651-1722), fu autore di una vita di Plutarco, nonché di osservazioni storiche e critiche alle *Vite*, delle quali dette una celebre traduzione; insieme ad esse fu più volte ristampata nel corso del '700.

<sup>14</sup> FLM, Copialettere, 1845.1212 (= ASPFC 16.36, 3); che tra i «suoi amici di qui» vi possa essere il Capponi fa pensare la lettera di quest'ultimo al Centofanti citata *infra*, n. 31.

vita di Plutarco»), raccomanda all'editore di trovare chi sappia controllare la traduzione e corredare il volume di note, e assicura: «io non iscriverò una lunga vita – ma procurerò di far cosa che basti»<sup>15</sup>. Con la successiva lettera del Le Monnier (13 giugno) l'assegnazione del lavoro diventa definitiva; l'editore rassicura il Centofanti circa la qualità della traduzione, che sarà controllata dall'abate Celestino Bianchi<sup>16</sup>, e precisa: «intanto io pubblicherò nel luglio il 1° volume ed annunzierò che insieme al 4° ed ultimo volume pubblicherò la *Vita*»; e chiede al Centofanti l'autorizzazione a «fare un semplice annuncio in *Gazzetta*»<sup>17</sup>.

Dopo la lettera, del 23 agosto, con la quale il Le Monnier accompagna l'invio al Centofanti del primo volume delle *Vite*<sup>18</sup>, ce n'è una, la prima che non compare nel copialettere, del 7 novembre<sup>19</sup>, nella quale il Le Monnier invia al professore il 2° volume del Plutarco, e chiede notizie della *Vita*. Col gennaio 1846, cominciano le lettere che rivelano una sempre crescente irritazione dell'editore per la mancata consegna<sup>20</sup>: fino a quella, molto fredda, del 28 marzo, nella quale dichiara di non potere, per questo motivo, pubblicare il quarto e ultimo volume<sup>21</sup>. Alle prime due (del 10 gennaio e del 10 febbraio) il Centofanti risponde con lettere rispettivamente del 15 gennaio e del 15 febbraio<sup>22</sup>. Nella prima il Centofanti chiede all'editore di «differire la pubblicazione delle *Vite*», adducendo vari motivi, fra cui il prossimo inizio delle lezioni accademiche; in una postilla sembra anche proporre di «stampare un [*sic!*] libretto a parte la *Vita*, o di pubblicarla da sé». Nella seconda dichiara di sperare di potersi occupare di Plutarco «in queste vacanze». Il silenzio che segue a partire da questo momento nel copialettere Le Monnier è largamente compensato dalle lettere conservate solo nel Fondo pisano, che mostrano come in realtà l'editore continui durante il resto del 1846 e tutto il 1847 a

<sup>15</sup> FLM 24.104. Questa lettera si è incrociata con un'altra scritta al Centofanti dal Le Monnier per ribadire la disponibilità di tempo (FLM, Copialettere, 1845.1245, sempre del 10 giugno).

<sup>16</sup> Su Celestino Bianchi vd. Camerani 1968.

<sup>17</sup> FLM, Copialettere, 1845.1265 (= ASPFC 16.36, 4).

<sup>18</sup> FLM, Copialettere, 1845.1535 (= ASPFC 16.36, 5); contiene anche uno scadenziario per l'uscita degli altri volumi: settembre il secondo, ottobre il terzo, novembre il quarto. Il Centofanti risponde subito (25 agosto), complimentando l'editore per un'«edizione che riesce ottimamente» (FLM 5.125).

<sup>19</sup> ASPFC 16.36, 6 (il Centofanti risponde il 13 novembre: FLM 24.106).

<sup>20</sup> 10 gennaio: FLM, Copialettere, 1846.50 (= ASPFC 16.36, 7); 10 febbraio: 1846.185 (= ASPFC 16.36, 8); 17 marzo: FLM, Copialettere, 1846.303 (= ASPFC 16.36, 9).

<sup>21</sup> FLM, Copialettere, 1846.339 (= ASPFC 16.36, 10).

<sup>22</sup> FLM 24.101 e 102; la risposta alla lettera del 17 marzo è in FLM 24.107 (28 marzo 1846).

tallonare ostinatamente il ritardatario<sup>23</sup>, il quale risponde prima alternando scuse e promesse<sup>24</sup>, e solo dall'inizio del 1847 cominciando a inviare all'editore, a brani, il lavoro commissionatogli<sup>25</sup>. Questo modo di procedere comporta naturalmente di per sé problemi ulteriori di composizione, e talora drammi<sup>26</sup>. Dal marzo 1848 (ma soprattutto dal novembre successivo), si comincia a parlare di bozze di stampa che vanno e vengono tra Firenze e Pisa: cosa che continua, insieme alla composizione di nuove parti, fino alla fine di agosto del 1850<sup>27</sup>, cioè fino all'immediata vigilia della pubblicazione.

<sup>23</sup> ASPFC 16.36, lettere del 26 maggio (11), 4 luglio (12), 19 luglio (13), 29 ottobre 1846 (14); 26 marzo (15), 27 luglio (16), 11 ottobre (17, in cui il Le Monnier minaccia il Centofanti di pubblicare quello che ha così com'è), 10 dicembre 1847 (18).

<sup>24</sup> FLM 24.108 (17 maggio), 109 (28 maggio), 110 (8 giugno), 111 (5 luglio), 112 (8 novembre), 113 (19 dicembre): siamo sempre nel 1846.

<sup>25</sup> FLM 5.126 (23 gennaio 1847): «Domani comincerò a mandare la biografia da tanto tempo promessa». La lettura e lo studio di Plutarco, e della letteratura critica relativa, sarà naturalmente cominciato prima, e ce lo confermano lettere del Vieusseux, nelle quali si dà notizia al Centofanti dell'invio di libri da lui richiesti: ad es. in una lettera del 7 novembre 1846 (ASPFC 31.1b, 294) è ricordato l'invio dell'*Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-Le-Grand*, del de Sainte-Croix (un'opera più volte citata nel *Saggio*); altre lettere del Vieusseux significative da questo punto di vista sono quelle del 2 dicembre 1846 (ASPFC 31.1b, 300); del 15 e 16 agosto, 27 settembre e 19 dicembre 1848 (ASPFC 31.1c, 372, 373, 387, 396).

<sup>26</sup> FLM 5.127 (22 aprile 1847): «Vorrei ora riprendere il lavoro, e continuarlo fino alla fine»; 5.128 (1 maggio): vuole rivedere per l'ultima volta il primo foglio della sua *Vita*, prima che venga «tirata a buono», «tanto più che, senza averlo, non potrei mandare altro originale»; 5.129 (27 luglio): «Tutto il prossimo agosto sarà da me consacrato a Plutarco»; 5.130 (14 ottobre): «il 15 di questo mese riprendo il mio lavoro per terminarlo»; 24.114 (29 dicembre); 5.132 (10 febbraio 1848): «domani potrò riprendere il lavoro intermesso intorno a Plutarco». Per un dramma, vd. la nota seguente.

<sup>27</sup> La prima menzione di bozze è in una lettera del Le Monnier, del 6 marzo 1848 (= ASPFC 16.36, 19); in seguito, la vicenda si segue attraverso le lettere del Centofanti conservate in FLM (5.133, del 21 marzo 1848; 5.134, del 21 novembre; 5.135, del 28 novembre; 5.136, del 30 novembre: «mando queste bozze fino alla pag. 52 inclusive, le quali, corrette, potranno essere impaginate. Domani manderò le altre»; 5.137, del 17 dicembre: «Dopo aver riveduto le altre bozze che mi restavano, cercai i miei fogli, nei quali fossero le ultime righe della sudatissima *Vita di Plutarco*. Cercai, e non trovai né quegli ultimi fogli né altri appartenenti a questo lavoro: e ne provai rammarico d'autore. Avevo bisogno di rivedere quelle carte, di rileggere quelle ultime righe, che mi risvegliassero l'antico amore della mia opera, e mi rimettessero in via: e il dispetto, e gli affari mi hanno condotto sino a questo giorno senza ch'io le trasmetta mai quelle bozze che mi rimasero. La sua lettera non la leggerò se non domani, quando col vapore del tocco le avrò spedito le stampe. Pregola di mandarle a prendere dal Vieusseux. E mi voglia bene»; 5.138, del 19 dicembre; 5.139, del 5 febbraio 1849; 5.140, del 4 maggio 1849; 5.141, del 5 maggio; 5.142, del 21 maggio: a proposito della dedica «al mio amico Arconati»; 5.145, del 29 maggio; 5.146, del 3 settembre: «ora debbo dirle che avrei bisogno anche di tutto questo mese a terminare il lavoro»; 5.147, del 7 ottobre; 5.148, del 4 dicembre; 24.115, del 20 dicembre; 5.149, del 17 maggio 1850; 5.150, del 29 giugno

È notevole che, nonostante lo spaventoso ritardo con il quale l'impegno preso veniva onorato, il Centofanti non rinunciasse a rivendicare fino all'ultimo i suoi diritti di autore. In una lettera del 20 dicembre 1849 egli scrive: «Rimando le bozze corrette, e manderò uno di questi giorni dell'altre carte manoscritte. Ma è necessario, assolutamente necessario, ch'Ella rispetti il mio desiderio di riaver sempre con le nuove le bozze precedenti. Insomma tutte le prove della stampa devono ritornare presso di me. Su questo articolo non transigo. Dunque mi rimandi quelle passate, le presenti, e quelle che dovrò rivedere. Il manoscritto lo prenderò io medesimo alla mia venuta in codesta città. Non dipende dalla larghezza o angustia dei margini quello che io debbo aggiungere: dipende da ragioni intrinseche dell'argomento da me trattato, delle quali io solo posso e debbo essere il giudice»<sup>28</sup>.

Che almeno dalla fine del 1846 il Centofanti si sia messo a scrivere il *Saggio* è confermato anche da una lettera a Gino Capponi del 20 aprile 1847, nella quale mette al corrente l'amico fiorentino delle difficoltà che questo lavoro gli pone: «Scrivo di Plutarco, *picciol passo con picciol seguitando*<sup>29</sup>: ma il lavoro procede lentamente anche per le molte cose che bisogna esaminare, per le molte questioni che *scoppiano* l'una dall'altra, e che bisognerebbe risolvere: distribuire per ordine cronologico le opere del Cheronese, ripetere la critica delle spurie e delle genuine, cercando ciascuna bene addentro e per ogni argomento storico che esibiscano all'osservatore acuto, e farne comparazione perpetua a ritrovarvi le notizie della vita, la forma dell'anima, la storia del pensiero. Senza di che, le fonti mancano, o non hanno la sincerità richiesta. Forse qualcosa avrò fatto; ma a fare tutto quello che avrei voluto, il tempo, né la salute non mi saranno sufficienti»<sup>30</sup>. E sem-

1850: «avrò bisogno di rivedere le stampe per l'ultima volta»; «le mando [*sc.* queste carte] perché ho bisogno, assoluto bisogno, di uscire da questo pensiero plutarchiano. E la prego di rimandarmi *subito* queste bozze con quelle corrette. Ormai sappiamo dentro quali limiti sarà contenuto questo *Saggio*: e all'una parte ed all'altra dee importare grandemente che il *Saggio* sia meno cattivo che si possa»; 5.15 del 12 agosto, 5.152, del 21 agosto; 5.153, del 27 agosto). In tutto questo periodo il copialettere Le Monnier riporta solo due lettere al Centofanti, una dell'8 marzo 1848 (230), e una del 2 maggio 1849 (301), ma in ASPFC 16.36 sono presenti, oltre a queste (19 e 22), numerose altre lettere relative al progresso della composizione del *Saggio*: del 14 ottobre e 18 novembre 1848 (20 e 21); del 30 maggio, 30 agosto, 8 ottobre e 10 novembre 1849 (23, 24, 25, 26); del 22 e 30 agosto (27 e 28), e 9 settembre 1850 (29; dove si dà notizia che il *Saggio* è stampato e si chiede al Centofanti dove vuole che gli se ne mandi una copia).

<sup>28</sup> FLM 24.115.

<sup>29</sup> Dante, *Purgatorio* 29.9 (ringrazio il Dott. Simone Magherini per la segnalazione).

<sup>30</sup> Le lettere del Centofanti al Capponi si trovano nel Fondo Gino Capponi (d'ora in avanti FGC) della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (quella qui citata è contenuta nell'insero IV.2.53); quelle del Capponi al Centofanti nel Fondo Centofanti a Pisa (ASPFC, 7.1a). Alcune di queste ultime sono pubblicate in Carraresi 1884-90: la risposta, datata 22 aprile

pre al Capponi scrive, il 31 agosto dello stesso anno: «Vorrei levarmi d'intorno il buon Plutarco. E con l'Italia che mi batte nell'anima, e con le cose nostre che mi tengono occupato, io ti giuro che duro una fatica estrema ad allontanarmi di pensieri e di amori fino al secolo di Trajano»<sup>31</sup>. In questo periodo, e fino a tutto il 1849, le lettere al Capponi trattano quasi esclusivamente di problemi politici; solo in una lettera del 21 settembre 1850 troviamo di nuovo menzione del *Saggio* plutarco, e questa volta per chiedere all'amico un giudizio finale sul lavoro: «Ti ho mandato il *Plutarco*, il quale vorrai avere la pazienza di leggere per dirmene il liberissimo tuo parere. Vi sono cose che non lascerei chiare in una nuova edizione. Ed era difficile assai scrivere libro che tutti potessero leggere con alcun diletto, e che al tempo stesso non dovessero essere avute a schifo dagli eruditi. Però qua e là potresti desiderare la gravità pura e semplice dello storico, e qualche annotazione di meno. Credi, mi vergogno quasi a mandartelo»<sup>32</sup>.

1847 (ASPFC, 7.1a.51), alla lettera citata nel testo, è pubblicata nel vol. II, 299-301, n. 380. Il Capponi invita l'«amico carissimo» a raggiungerlo dopo la fine del mese nella sua casa di campagna di Varramista («nel basso Valdarno, sulla via per Pontedera e Pisa»: Treves 1976, 32), dove potrà riposarsi: «e allora Plutarco ti si farà innanzi, e con lui quel secolo meraviglioso, e Luciano ed Apuleio, che sono come accoliti di Plutarco e come necessari ad intendere lui e il secolo». Dal seguito della lettera si può ragionevolmente ricavare che il Capponi fosse tra quei «suoi amici di qui [che] vedrebbero con infinito piacere che V.S. accettasse questo lavoro» (come diceva il Le Monnier nella citata lettera del 3 giugno 1845: *supra*, p. 328). «E quel lavoro su Plutarco è tra le cose ch'io mi abbia più desiderate quand'io viveva; non che mai potessi far io quel lavoro, né che per me vi pensassi mai; bramava bensì che alcuno lo facesse, e tu puoi meglio di chicchessia»; e raccomanda ancora all'amico di prestare attenzione a Luciano e ad Apuleio, «che a me dà tanto gusto, perché mostrandomi il popolo, mi fa intendere quali pensieri e quali dottrine ne scaturissero». Sulla passione del Capponi per Plutarco vd. Treves 1976, 38. Merita ricordare che il Capponi si era preparato fin dalla gioventù ad un lavoro sulla *Storia civile dei Papi*, della quale poté scrivere solo un'introduzione, pubblicata postuma dal Tabarrini (1877, II 229-346), che dà alcuni ragguagli sull'interesse che l'autore aveva conservato per l'argomento fino alla vecchiaia. Dallo schema pubblicato dal Tabarrini (nota a p. 346) risulta che si sarebbe dovuto trattare in realtà di un *Saggio sull'Istoria del Cristianesimo nei primi due secoli*, e che al suo interno erano previste sezioni dedicate all'evoluzione della filosofia greca nel periodo (in parte già sviluppate nell'abbozzo pubblicato dal Tabarrini: 290 sgg.; cenni a Luciano e al «buon Plutarco» a 299 sgg.); su questo lavoro vd. Ridolfi 1977, n. 20 (con riferimenti bibliografici).

<sup>31</sup> FGC IV.2.55.

<sup>32</sup> FGC IV.2.80. Il Capponi risponde il 12 ottobre (*Lettere cit.*, 29-30, n. 465 = ASPFC, 7.1a.73), scusandosi del ritardo (il 26 settembre, ASPFC, 7.1a.72, gli aveva scritto di non poter leggere subito il libro), con una lettera di complimenti, in cui però dichiara che la lettura del libro gli ha provocato una «malinconia più grave del solito dell'essere morto a quelli studi, che soli potrebbero scamparmi una vita non al tutto disperata», e che «quando rinasco, vi [sc. a Plutarco] voglio lavorare di proposito, e ti prometto citarti a piè di ogni pagina».



Anche se bisogna ammettere che l'impressione complessiva che si ricava dalla lettura del *Saggio* è quella di un lavoro sorretto da una coerente unità d'ispirazione, sono in esso evidenti le tracce del travaglio della composizione attestato dalle lettere. Lo stesso Centofanti lo conclude dichiarando: «Questo Saggio doveva essere poche pagine. Fu cominciato a scrivere non per gli eruditi di professione: fu ripreso a grandi intervalli: è stato condotto a termine non come avrebbe voluto l'Autore»<sup>33</sup>. L'indicazione più chiara di una stratificazione è quella che si trova in un passaggio (66), nel quale il Centofanti rievoca l'impatto su Plutarco della città di Roma, quando vi entrò per la prima volta. È un passo su cui torneremo, per il valore che esso ha anche per la ricostruzione dell'ideologia nazionale del Centofanti. Il discorso verte, con toni enfatici, e con ripresa diretta (anche se amplificata) di un passo famoso di Plinio, sulla grandezza e la funzione storica dell'Italia, «alunna e madre di tutti, e destinata dalla Provvidenza a congregarne gli sparsi imperii, a mansuefarne i costumi, a mutarne e conciliarne le selvagge lingue, a stringerli coi vincoli di una legge comune, a dare l'umanità all'uomo, e a far più bello il suo medesimo cielo coi mirabili aspetti delle sue marine frequentate, de' suoi giardini, delle sue ville, delle sue città»<sup>34</sup>. Sullo slancio il Centofanti prosegue: «Salve, o mia diletta Italia! Se tante delizie e magnificenze erano splendido inganno a' tuoi sensi nella vastità dell'Impero, in te onorava il mondo la patria della civiltà universale. Posi mano a questo lavoro contemplando desiderati nell'anima gl'imminenti fati del tuo risorgimento. Or dopo lunga interruzione, necessitata dal rapido incalzarsi degli eventi e dalla tua perpetuità nel pensiero, lo ripiglio; e guardando al nuovo astro che risplende verso il Campidoglio, paragono le antiche con le moderne cose, e sento in tutte il certo vaticinio delle future». A questo punto una nota a piè di pagina, che inserisce, sui due tempi di composizione qui distinti, un terzo tempo, quello della redazione finale: «Così scrivevo quando felicemente procedevano le italiche cose verso il nazionale risorgimento. – Poi sopravvennero altre necessità e grandi sventure ad interrompere il mio lavoro!...»<sup>35</sup>.

Se dunque la ripresa definitiva, e la conclusione, del lavoro possono essere attribuite con certezza (come si ricava dalle lettere, e come vedremo meglio nel paragrafo successivo) al periodo, dal maggio 1849 in poi, successivo all'occupazione austriaca di Pisa e alla fuga del Centofanti dalla città, l'inizio della stesura deve essere messo in connessione con la fase degli entusiasmi nazionali che si erano accesi, nella seconda metà del 1846, a

<sup>33</sup> È l'esordio della *Conclusione* (205).

<sup>34</sup> *N.H.* 3.39 (in nota è riportato il testo latino).

<sup>35</sup> *Saggio*, 66 e n. 2.

seguito dell'ascesa di Pio IX al soglio pontificale (16 giugno). A questo originario abbozzo (nel quale il *Saggio* arrivava fino alla scoperta plutarchea della città di Roma) sarebbe seguita una prima «lunga interruzione», forse (stando alle lettere) tra la fine del 1847 e i primi mesi del 1848, e poi una ripresa (estate-autunno 1848), ancora in una fase di entusiasmi nazionali («il grande astro che risplende verso il Campidoglio» sarà Pio IX); mentre il secondo periodo d'interruzione, quello delle «altre necessità e grandi sventure», potrebbe ragionevolmente esser fatto corrispondere alla fase di maggiore impegno diretto del Centofanti nell'azione politica pisana, che si colloca come vedremo nei mesi a cavallo tra il 1848 e il 1849. Forse un'analisi più accurata, che non ho il tempo (e neppure la capacità e la strumentazione tecnica) per fare, del manoscritto di 481 carte *Sulla filosofia di Plutarco*, che si conserva nel Fondo Centofanti della Biblioteca Universitaria di Pisa<sup>36</sup>, potrebbe consentire di raggiungere risultati più precisi per quanto riguarda la cronologia della composizione. Il nucleo di questo manoscritto è costituito in effetti dalla stesura originaria del nostro *Saggio* (priva peraltro di indicazioni esplicite di datazione), sulla quale il Centofanti ha poi impostato ulteriori ricerche sull'opera plutarchea (soprattutto sui *Moralia*), destinati ad un lavoro complessivo sulla filosofia di Plutarco che non è stato condotto a termine<sup>37</sup>. Un altro punto di riferimento cronologico può essere rappresentato dalla citazione, che il Centofanti fa alla n. 1 di p. 139, di «un mio libro *Sul diritto di nazionalità in universale, e del diritto della nazionalità italica in particolare*, che cominciai a stampare coi tipi del Nistri fino dal 1847, ma che rimase interrotto nel precipizio degli avvenimenti pubblici». Questa citazione, occasionata da un passaggio assai significativo del *Saggio*, relativo alla capacità romana di conciliare la dimensione universale col rispetto dell'«unità morale, la storia, la politica indipendenza» di ogni nazione (che secondo lo studioso è il succo di ciò che Plutarco apprezzava in Roma), potrebbe essere datata alla stessa epoca di quella della nota di p. 66 sopra menzionata, cioè al periodo della ripresa finale del lavoro su Plutarco, e fare riferimento allo stesso periodo (fine 1847) della prima interruzione della stesura del *Saggio*. In effetti nel già citato Fondo della Biblioteca Universitaria di Pisa si conservano i due primi sedicesimi delle bozze impaginate di

<sup>36</sup> Si tratta dell'inserto n. 748; il Fondo Centofanti della Biblioteca Universitaria è stato di recente riordinato (dalla Dott. Andreozzi), e l'attuale ordinamento ha introdotto delle importanti variazioni rispetto alla descrizione fatta del Fondo da A. Sorbelli per il vol. XXIV, 5 (Firenze 1917, 66-68) dell'*Inventario* del Mazzatinti. [Per un'analisi delle carte *Sulla filosofia di Plutarco* vd. ora Desideri 2012b.]

<sup>37</sup> A un'opera del genere progettata il Centofanti fa comunque riferimento all'interno del *Saggio*: vd. n. 1 di p. 162, p. 194, e l'allusione di p. 172 («parlare qui più lungamente della sua scuola sarebbe un trascendere i confini prescritti a questo *Saggio*»).

un'opera con questo titolo, stampate dalla Tipografia Nistri, e datate 1847<sup>38</sup>. Si può anche pensare che la data, 18 ottobre 1847, stampata in calce alla dedica del lavoro «All'illustre società letteraria di Lione»<sup>39</sup>, possa servire a datare più precisamente anche questa interruzione nella composizione del *Saggio*.

### 3. Il contesto risorgimentale.

Bisogna dire che il Centofanti poteva legittimamente addurre motivi molto seri che, almeno a partire da un certo momento, in una certa misura giustificavano il suo ritardo. Ci sono due lettere al Le Monnier che meritano di essere riportate perché danno il senso della drammaticità degli eventi in mezzo ai quali il Centofanti si è trovato a vivere durante il periodo della composizione del *Saggio*. La prima, del 4 maggio 1849, scritta su carta intestata «Commissione Governativa di Pisa», recita: «Domani rivedrò le stampe. Il processo delle cose pubbliche, alle quali ho dovuto partecipare anche troppo in questa mia patria, mi ha impedito di pensare ad altro, che non fosse affare politico e nostro. Fra pochi giorni spero di essere sciolto da queste cure. E allora volentieri tenterei di condurre a termine il mio lavoro Plutarchiano»<sup>40</sup>. La seconda, del giorno dopo: «Vado in campagna. Il tedesco questa sera bivaccherà sul Serchio per poi passare a Livorno. La nostra Commissione governativa si è sciolta, e niuno di noi vuole assistere al brutto spetta-

<sup>38</sup> L'inserto n. 737 alle cc. 514-699 reca appunto il testo manoscritto dell'opera (o la parte che il Centofanti ne aveva scritta), qualche pagina della prima bozza di stampa (sotto il titolo, leggermente diverso, *Del diritto di nazionalità in universale, e di quello della nazionalità italica in particolare*), e tre copie di due sedicesimi di bozze impaginate (che costituiscono la parte iniziale del lavoro, col frontespizio), una delle quali annotata dal Centofanti. Il *Catalogo dei Libri Italiani dell'Ottocento (CLIO)* registra una pubblicazione con questo titolo, di 14 pagine, pubblicata a Pisa dall'editore Nistri nel 1862; ed effettivamente la Biblioteca Universitaria di Pisa possiede questo testo, che però non è che un'altra copia, incompleta, delle bozze impaginate dell'inserto 737. Nel Fondo magliabechiano della Biblioteca Nazionale di Firenze (Misc. 461.17) si conserva un'altra copia dei due sedicesimi impaginati, che è schedata al catalogo come opera compiuta, ma naturalmente si interrompe con la fine di p. 32.

<sup>39</sup> La dedica è in segno di ringraziamento per essere stato «aggregato» alla Società. Il Centofanti si scusa di non aver ringraziato prima, «poiché i moti del risorgimento italico occuparono tanto imperiosamente la mia anima, che ogni altra cosa andò, mio malgrado, dimenticata nel pensiero della cara patria. M'impetri perdono da Voi l'antica regina del mondo civile che svegliossi a recuperare il suo degno luogo fra le grandi nazioni dell'Europa, già da lei amministrata: me lo conceda la generosità propria de' vostri animi, e del Popolo francese, che applaude alla risorgente Italia». Si sottolinea poi il fatto che «Lione fu colonia romana. Adunque, appartenendo io alla vostra Società, potrò dire quasi di respirarvi un'aria di cittadinanza latina, e nelle cause che me la fanno caramente sentire trovo anche volentieri un simbolo della futura fratellanza fra tutti i popoli liberi».

<sup>40</sup> FLM 5.140.

colo che abbiamo imminente. Io porto meco le bozze, e spero di poterle spedire costà domani. Bisogna tutti avere pazienza in questi momenti difficili»<sup>41</sup>. E ancora il finale del *Saggio*, della fine del 1850, reca testimonianza dell'atmosfera in cui il Centofanti aveva vissuto durante la sua composizione: «Io finirò dicendo agl'Italiani: Leggete queste Vite Plutarchiane, e imitate le virtù dei vostri maggiori. Migliaia di fratelli estinti e la patria non libera, chieggono da Voi ogni sacrificio magnanimo, chieggono le prodezze di Fabio e il valore e il coraggio di Marcello e degli Scipioni. Da un sepolcro di Superga esce un lume di speranza sacro ed inestinguibile<sup>42</sup>. Deponete le cieche ire, le presunzioni, le gelosie, le gare personali e municipali sull'altare della NAZIONE; abbiate un'anima degna della vostra istoria: e i fati dell'Italia si adempiranno»<sup>43</sup>.

In effetti il Centofanti era stato fin dalla *Prolusione* al suo primo corso di Storia della filosofia, del 26 febbraio 1842<sup>44</sup>, uno dei più appassionati interpreti e promotori dalla cattedra dell'idea d'Italia e del risorgimento nazionale, e questo lo portò negli anni che ci interessano, dal 1846 in poi, ad assumere posizioni sempre più impegnative, oltre che rischiose, sul piano politico. Benché ammonito già nel settembre 1845 perché le sue lezioni diventavano occasione di manifestazioni studentesche, poi convocato a fine ottobre 1846 a Firenze dal ministro Päuèr, e da lui invitato a nome del governo e dello stesso Granduca a rispettare i limiti della prudenza e della riservatezza<sup>45</sup>, il Centofanti continua nel 1847 a dispensare il verbo italiano entro e

<sup>41</sup> FLM 5.141.

<sup>42</sup> Carlo Alberto era morto il 28 luglio 1849 ad Oporto, donde poco dopo era stato traslato a Torino e tumulato a Superga, dove tuttora riposa: il ritorno della salma ebbe carattere di ufficialità, e fu curato dal principe Ferdinando di Savoia, che salpò allo scopo da Genova con due pirofregate (ringrazio per l'informazione il prof. Umberto Levra, dell'Università di Torino).

<sup>43</sup> Questa sorta di allocuzione finale è stata soppressa nell'edizione separata del *Saggio* del 1855 (vd. n. 2). Concetti analoghi del resto sono espressi nel passo (144) citato *infra*, 347.

<sup>44</sup> Essa si concludeva con l'esortazione: «L'Italia che fu signora delle nazioni conservi immortali sulla sua gloriosa fronte quella corona che la fé regina nel mondo delle lettere e delle scienze» (Michel 1949, 144). Dopo la lezione il Centofanti fu accompagnato a casa dagli studenti, con la banda; questa e analoghe manifestazioni si ripeterono più volte negli anni successivi, e furono occasione di richiami e censure da parte dell'autorità accademica.

<sup>45</sup> Michel 1949, 220; i rapporti segreti della polizia granducale «formano quasi un diario delle lezioni tenute e degli argomenti trattati» in quest'anno (Michel 1949, 248-250). È superfluo avvisare che la sommaria ricostruzione che segue degli eventi pisani del 1847-1849 non ha altra pretesa che quella di fornire una rudimentale contestualizzazione cronologica della composizione del *Saggio* del Centofanti, ed è integralmente tributaria del libro del Michel.

fuori l'Università<sup>46</sup>. Nel giugno fonda, insieme all'allievo ed amico (più tardi duro avversario) Giuseppe Montanelli, il giornale *L'Italia*, che sarà strumento di un'intensa azione pubblicistica per la causa italiana<sup>47</sup>; il 1 agosto di quell'anno diffonde una sua canzone *A Pio IX*<sup>48</sup>, il 19 è fra i promotori della costituzione di una Guardia civica<sup>49</sup>. La polizia granducale segue le sue mosse con attenzione, e il 6 agosto un rapporto segreto di polizia suggerisce al Soprintendente agli Studi del Granducato di allontanare da Pisa «con bei pretesti» i professori Centofanti e Montanelli<sup>50</sup>; ma in realtà, come rileva il Michel, a questo punto è chiaro che «lo stesso Principe e il suo governo si sono ormai decisi a non opporsi più al progresso reclamato da nuovo spirito dei tempi e a proseguire con fiducia sulla via delle riforme civili»; e di conseguenza il Centofanti finisce per essere investito di responsabilità anche politiche sempre più impegnative. Nel gennaio del 1848 redige il testo delle quattro iscrizioni sul tumulo eretto in onore e suffragio delle vittime degli scontri con gli austriaci nel Lombardo-Veneto, nell'occasione di una solenne cerimonia nella Primaziale il 22 del mese<sup>51</sup>; il 15 marzo riprende il suo corso con una lezione *Sul risorgimento italiano*<sup>52</sup>; poco dopo riceverà addirittura l'incarico (provvisorio) di «Provveditore dell'Università»<sup>53</sup>, e il 10 giugno accoglierà in tale veste, in mezzo a grande concorso popolare, il Gioberti in visita a Pisa<sup>54</sup>. Nel frattempo (21 marzo) è partito per la Lombardia il Battaglione Universitario, che il 29 maggio si scontrerà con gli austriaci a Curtatone e Montanara, mentre il Centofanti sarà impegnato nelle elezioni per le

<sup>46</sup> Come «istruttore del popolo italiano» il Centofanti verrà acclamato sotto le finestre di casa il 16 giugno 1847, primo anniversario dell'ascesa di Pio IX (Michel 1949, 247).

<sup>47</sup> Garin 1949, 139; Treves 1979, 607. Sul Montanelli vd. ultimamente Bagnoli 1989; per aspetti importanti della sua vita Del Vivo 1999.

<sup>48</sup> Michel 1949, 256; il titolo completo è *Alla santità di Pio IX, pontefice massimo, e al popolo romano dopo la congiura felicemente scoperta e vinta Silvestro Centofanti con animo italiano e in versi ispirati dalle cose congratulando applaudisce*; forti furono in effetti a Roma le resistenze, più o meno coperte, ai provvedimenti del papa liberale, in particolare alla decisione (5 luglio) di costituire una Guardia civica.

<sup>49</sup> Michel 1949, 257; la Guardia sarà poi concessa dal Granduca il 5 settembre (Michel 1949, 261), e dotata di un suo regolamento il 22 dicembre (Michel 1949, 271-274)

<sup>50</sup> Michel 1949, 258-261; il suggerimento è reiterato il successivo 10 settembre.

<sup>51</sup> Michel 1949, 281.

<sup>52</sup> Michel 1949, 290; Treves 1979, 607. La lezione, che esordiva con «Viva l'Italia» ed inneggiava a Pio IX, ai principi riformatori, alla nuova costituzione, al senno e all'ardore dei popoli, e invitava Carlo Alberto a impugnare la fulminatrice spada, sarà pubblicata subito dal Vannucchi, con dedica a Vincenzo Gioberti.

<sup>53</sup> Michel 1949, 325.

<sup>54</sup> Michel 1949, 352; sul viaggio toscano del Gioberti vd. anche Treves 1962b, 158 e n.

due nuove camere legislative del Granducato, e accetterà il 28 maggio la nomina a senatore<sup>55</sup>.

Segue un periodo apparentemente più tranquillo su questi fronti, che potrebbe conciliarsi con una ripresa del lavoro plutarcheo, mentre con l'autunno del 1848 e soprattutto con il successivo inverno le preoccupazioni amministrative e politiche riprendono gradualmente il sopravvento. Il 30 gennaio 1849 si insedia l'Assemblea Costituente, di cui il Centofanti è membro<sup>56</sup>, ma la contestuale fuga del Granduca da Firenze, per Siena e poi Gaeta, produce un'accelerazione drammatica degli eventi, naturalmente in sintonia con i più generali sviluppi della crisi politica europea in quell'anno. L'8 febbraio viene nominato un Governo provvisorio, con i «triumviri» Montanelli, Guerrazzi e Mazzoni, che cerca di organizzarsi militarmente in vista del ritorno austriaco nel Lombardo-Veneto<sup>57</sup>. La sconfitta piemontese a Novara (23 marzo) fa precipitare la situazione: alla fine del mese il Centofanti si dimette dall'Assemblea Costituente; il 14 aprile accetta la proposta della Commissione governativa toscana (che regge lo Stato a nome del Granduca) di far parte di «un consiglio di cittadini incaricati di ristabilire a Pisa l'autorità granducale», nel tentativo di evitare l'intervento austriaco; allo stesso scopo il 29 aprile viene chiusa l'Università<sup>58</sup>. Ma è ormai chiaro che la situazione è stata presa in mano direttamente dagli austriaci, che il 7 maggio entrano in Pisa al comando del generale D'Aspre<sup>59</sup>; e per quanto riguarda il Centofanti, si è visto sopra dalle due lettere al Le Monnier che, scioltosi il 5 maggio il consiglio pisano, egli abbandona la città per la campagna, portandosi dietro le bozze di Plutarco. Tuttavia il 27 luglio sarà di nuovo a Pisa, per assistere alla lettura, da parte del gonfaloniere Ruschi, dell'indirizzo di omaggio al Granduca, di passaggio nella città durante il viaggio di rientro da Gaeta; un indirizzo da lui stesso scritto, in cui «si affermava l'esultanza delle popolazioni per il felice ritorno, ma si menzionava anche lo Statuto e si parlava di trono costituzionale»<sup>60</sup>. Questo non bastò a metterlo a riparo dalla reazione granducale, che fece tacere il suo insegnamento, pur conservandogli uno stipendio d'ispettore delle biblioteche<sup>61</sup>:

<sup>55</sup> Michel 1949, 357-358.

<sup>56</sup> Michel 1949, 380.

<sup>57</sup> Michel 1949, 382 sgg.

<sup>58</sup> Michel 1949, 394 sgg.

<sup>59</sup> Michel 1949, 403.

<sup>60</sup> Michel 1949, 407.

<sup>61</sup> Treves 1979, 608. Come risulta dai ruoli dei docenti dell'Università, rilevati dal Barsanti (1993, 340 sgg.), la cattedra di Storia della Filosofia, coperta dal Centofanti dal 1841-1842, è vacante nel 1849-1850 e nel 1850-1851, e scompare definitivamente dal 1851-1852. Il Centofanti stesso figura come emerito dal 1849-1850 al 1859-1860; sarà nominato Provveditore nel novembre 1860. Vale la pena di ricordare un commento di Gino Capponi ai provvedi-

ormai per la conclusione del lavoro su Plutarco il Centofanti poteva disporre di tutto il tempo necessario.

#### 4. *Analisi del Saggio.*

Come ci si può facilmente aspettare dato il profilo intellettuale del Centofanti, e come è già stato anticipato qua e là, le vicende esterne non hanno inciso solo sui tempi di composizione del *Saggio*; ben più sostanziale è l'impatto che esse hanno esercitato, in quanto contesto politico-ideologico nel quale il lavoro è stata concepito e scritto, sulla ricostruzione stessa che il Centofanti ha fatto della personalità di Plutarco e della sua attività culturale. Anche se si trattava di un lavoro su commissione, e anche se per lo storico e filosofo di Cheronea il Centofanti non aveva mai prima di allora mostrato particolare interesse, non è azzardato dire che questo incontro ha rappresentato per lui un'occasione importante per chiarirsi meglio idee, che in questo modo avrebbero ricevuto un impianto più solido e una formulazione più convinta. Le frequentazioni centofantesche della letteratura greca risalgono a ben prima della chiamata alla cattedra di Pisa<sup>62</sup> – che anzi hanno in larga misura propiziato – ma nelle lezioni cattedratiche saranno senz'altro finalizzate a sostenere la rivendicazione dell'antica dignità culturale dell'Italia in quanto culla dell'impero di Roma<sup>63</sup>. E dalla lettura di Plutarco il Centofanti avrebbe ricavato elementi utili a sostegno, se non dell'idea di una centralità romana dell'Italia, almeno di quella di una «Roma [che] sarà sempre la patria universale dei popoli», come si esprime nella famosa *Prolusione* del 1848<sup>64</sup>, la quale anche si diffonde sul «romano popolo re» e sul suo cosmo-

menti granducali dell'epoca relativi all'Università: «Hanno frattanto ammazzato anche l'Università di Pisa: a questa gente non può negarsi che il lavativo delle baionette austriache abbia dato un coraggio più che toscano» (in una lettera del 31 ottobre 1851 al Galeotti, nella cui risposta c'è un riferimento esplicito alla soppressione, tra le altre, della cattedra del Centofanti: traggio la notizia da Ciampini 1953, 433-434).

<sup>62</sup> Del 1841 è il *Discorso sull'indole e le vicende della letteratura greca* (Firenze, Società Editrice Fiorentina), che sarà poi ripubblicata nel 1870 col titolo *La letteratura greca dalle sue origini fino alla caduta di Costantinopoli* (Firenze, Le Monnier). Ma già prima il Centofanti si era cimentato in traduzioni di tragedie greche, e aveva scritto un *Edipo re*, rappresentato e pubblicato nel 1828, che nell'interpretazione retrospettiva datane nella tarda autobiografia (*Vita poetica*, Firenze 1881) doveva costituire un modello per il «nuovo teatro tragico che mi era proposto di dare all'Italia: il quale doveva incominciare dal mondo romano, e terminare con l'era dei popoli nel mondo delle nazioni» (Treves 1979, 605, che da lì cita: p. 61, 59). Un approfondito ripensamento sugli interessi del Centofanti per la cultura greca classica, e sui suoi scritti in merito (in particolare sul valore della storia letteraria) in La Penna 1983, 151-157; ulteriori annotazioni in La Penna 2002, 352.

<sup>63</sup> Del 1844 è il *Del Platonismo in Italia*, pubblicato lo stesso anno a Pisa; del 1845 lo *Studio sopra Pitagora*, pubblicato lo stesso anno a Firenze.

<sup>64</sup> *Sul risorgimento italiano cit.*, 18.

politismo provvidenziale, specie da quando quel popolo si è fatto cristiano. Fin dal 1834, del resto, in uno scritto *Della morale del cittadino. Considerazioni di un Italiano per uso degli Italiani*, pubblicato anonimo a Lugano, il Centofanti aveva insistito sul ruolo che doveva essere attribuito al cristianesimo, rinnovato in senso sansimoniano, come punto di riferimento per una costituenda vita politica italiana: da intendersi come «un repubblicano sistema di Stati..., nel quale raccogliendosi i generali interessi della patria comune nel centro dell'amministrazione suprema, i parziali oggetti dipendessero dalle libere deliberazioni dei vari stati»<sup>65</sup>. C'è qui in nuce, anche se non è prevista alcuna parte per il Papato, un progetto di unificazione di tipo federativo dell'Italia, che anticipa, come il Centofanti stesso dichiara nella *Prolusione* del 1848<sup>66</sup>, quelle che sono negli anni Quaranta le posizioni neoguelfe, in particolare del Gioberti<sup>67</sup>. Ma è nel nostro *Saggio* che il problema del significato del cristianesimo per la storia di Roma e del mondo romano viene posto al centro dell'attenzione, insieme a quello dell'accettazione del predominio di Roma da parte della cultura greca di età imperiale: il tutto naturalmente nella forma della ricostruzione del pensiero, delle motivazioni culturali, e dei comportamenti politici di un intellettuale del calibro di Plutarco.

In effetti il Centofanti ritiene fin dalle sue prime pagine (che sono state scritte, come si è detto, tra la fine del 46 e l'inizio del 47) di poter individuare al centro della personalità di Plutarco – di cui si dà evidentemente una lettura in chiave prima di tutto ideologica – un'ammirazione per Roma che lo induce ad accettare anche consistenti limitazioni della libertà greca (il riferimento è a passi famosi dei *Praecepta gerendae rei publicae*<sup>68</sup> e dell'*An seni*<sup>69</sup>, e più genericamente al *De defectu oraculorum*): cosa di cui il Centofanti lo giustifica pienamente. «Questi che parranno servili o troppo rimessi

<sup>65</sup> Su questo scritto ha richiamato l'attenzione il Garin (1949, 123 sg.), da cui cito.

<sup>66</sup> Il Centofanti si richiama qui a «un suo libretto su gli Stati uniti d'Italia» (*Sul risorgimento italiano cit.*, 16), che sembra naturale identificare con lo scritto del '34. Nella *Prolusione* su *La storia della Filosofia italiana dai principii del secolo decimonono* (Pisa 1846) il Centofanti svilupperà poi l'idea di un progresso del mondo umano che culmina nel trionfo di una civiltà cristiana, essendo il cristianesimo l'esemplare affermazione dello spirito (Garin 1949, 137); ma qui siamo ormai alla vigilia dell'elezione di Pio IX.

<sup>67</sup> Il *Del primato morale e civile degli italiani* di Vincenzo Gioberti è pubblicato la prima volta nel 1843. Non è possibile qui soffermarsi sul tema del rapporto fra il Gioberti e il Centofanti, e ovviamente neppure su quello più generale dei caratteri del movimento neoguelfo: mi limito a rinviare alla recente sintesi di Rumi 1999. Per quanto attiene al rapporto con l'antichità romana vd. però il cap. V (*L'anti-romanità dei neoguelfi e la romanità mommseniana*) in Treves 1962b.

<sup>68</sup> C. 32 (spec. 824C).

<sup>69</sup> C. 3 (784F).



concetti a tale che magnanimamente senta, ma che non distingue sempre bene la differenza dei tempi né i doveri dei popoli, erano nel buon Plutarco, certamente alieno dagli illiberali intendimenti, la giusta estimazione di quel vivere umano; ed egli forse li scrisse dopo Nerva e il suo egregio successore. Che se altri pensi con quanta malagevolezza d'animo i Greci si recassero a riconoscere la superiorità latina e ad asserire le lodi non di loro proprio, tanto meglio penetrerà con l'intelletto nella natura morale del nostro storico, e avrà lume a giudicare i suoi paralleli delle cose elleniche e romane. Il sentimento della individualità nazionale facilmente perdevasi in quella vasta consociazione di diverse genti<sup>70</sup>, ordinata dalla Sapienza eterna a rinnovare l'umanità, o potea sembrar compensato da più alti vantaggi. E quando il gran corpo sarebbe poi caduto in dissoluzione, il cristianesimo, che allora si veniva propagando per dover conservare la miglior sostanza della civiltà romana, avrebbe somministrato i veri principii organici ai nuovi stati che sarebbero sorti da quelle rovine, e gli avrebbe avviati a nazionalità più robuste e a più necessaria armonia fra loro con l'unità del genere umano per lui consacrata<sup>71</sup>. È qui evidente l'idea di una necessaria subordinazione del principio nazionale ad un più generale principio «umanitario», che si esprime nel cristianesimo: in sostanza, la stessa subordinazione che secondo Plutarco la nazione greca avrebbe dovuto osservare rispetto all'universalità romana<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> Sull'idea che Plutarco è «nato e vissuto in tempi non propizi alle individualità delle nazioni» il Centofanti tornerà anche nella *Conclusione* (206).

<sup>71</sup> 11 sg.; cfr. 28 sg.; 202. Il problema del rapporto tra cristianesimo, in quanto universalità, e singole nazionalità, è al centro del già ricordato opuscolo incompiuto *Sul diritto di nazionalità in universale, e del diritto della nazionalità italica in particolare*, composto poco più tardi (*supra*, 334 e n. 37); se e come possano avere influito su questi giudizi del Centofanti i suoi antecedenti orientamenti sansimoniani (vd. in proposito Pitocco 1972, cap. II: *Montanelli, Centofanti e il sansimonismo nell'ambiente pisano*) non è qui possibile indagare.

<sup>72</sup> Il punto è assai delicato, e non si può dire che la posizione del Centofanti sia assolutamente esente da contraddizioni. Nell'opuscolo di cui alla nota precedente, dopo aver trattato del rapporto fra «nazionalità e individualità cittadina» (dove si pone specialmente il problema dei Greci, che «erano molti popoli, molte repubbliche e una sola nazione, comeché non politicamente costituita, o composita con vincoli troppo fragili»: 16), parlando delle vicissitudine storiche che comportano conseguenze nei rapporti politici fra i popoli il Centofanti afferma: «Ma se una nazione civile sottopone al suo impero un'altra nazione civile, ciascuna di esse conserva spiccata, risentita, sostanzialmente inalterabile la sua forma nazionale, e solamente la soggiogata perde la sua autonomia e la sua individualità politica, miseramente separata da quella forma. I Greci non diventarono mai Romani: gl'Italiani non diventeranno Tedeschi mai. Romani furono fatti e si fecero i Galli, gl'Ispani, altri popoli barbari, ma sotto la forma di questa nazionalità artificiale ritenendo sempre gli elementi della loro nazionalità naturale (cf. Tac., *Ann.* 4.45 per la lingua)... (in quei casi) manca ogni pretesto, ogni ragione, dedotta dal governo generale della provvidenza, e dalla educazione del genere umano, a giustificare la conquista, e la soggezione loro» (17-18). In sostanza il Centofanti respinge qui l'idea che l'universalismo imperiale romano possa essere invocato a difesa di un principio sovra-

L'ammirazione di Plutarco per Roma emerge in particolare (siamo nel cap. VI. *Delle prime opere di Plutarco*) da quella che è, a parere del Centofanti, la corretta interpretazione dell'opuscolo *Sulla fortuna dei Romani*, della cui paternità plutarchea egli non dubita<sup>73</sup>. In polemica con le interpretazioni secondo lui sbagliate che ne avevano dato tanto l'abate Sallier che il Sainte-Croix<sup>74</sup>, egli sostiene infatti che «l'autore di questo libro non volle tutto o quasi tutto concedere alla fortuna, poco o nulla alla virtù dei Romani: volle mostrare l'una e l'altra felicemente cospiranti a fondare e conservare quell'immensa signoria, miracolo unico nei fasti del genere umano»<sup>75</sup>. Viceversa il Centofanti rifiuta l'autenticità dei due discorsi *Sulla fortuna o virtù di Alessandro*<sup>76</sup>, e in particolare del passo del primo<sup>77</sup> nel quale «si reputa a gloria di questo celebrato conquistatore un divisamento filosofico di civiltà universale, ch'egli non ebbe, e che, se l'avesse avuto, sarebbe stato la ragion suprema di tutte le sue azioni, secondo la quale il nostro Plutarco avrebbe dovuto scriverne anche la *Vita*» (che viceversa rivela un atteggiamento fortemente critico nei confronti del re macedone<sup>78</sup>): un tale apprezzamento di Alessandro sarebbe contraddittorio con quello riservato a Roma e al suo impero universale e cosmopolitico nel *Sulla fortuna dei Romani* e altrove. «Finché i Greci – conclude il Centofanti – obbedirono a Roma repubblicana, con più acerbo dispetto dovettero mal tollerare la loro soggezione. Quando [però] per la sovranità di un solo e per l'innalzamento di Galba si videro in alcuna guisa agguagliati ai vincitori nella servitù comune, e, divulgatosi l'arcano dell'impero, intesero potersi eleggere l'imperatore anco nelle provincie, allora non ebbero più la ragione della mala contentezza antica: e non potendo nulla contro quell'immensa signoria che mirabilmente giovava per

zionale, che avrebbe chiaramente indebolito le rivendicazioni nazionalistiche italiane; il limite (parziale) della legittimità di un impero sta nel carattere barbaro delle popolazioni sottomesse.

<sup>73</sup> Per una moderna discussione sull'opuscolo vd. l'edizione che ne ha curato Forni 1989 per il *Corpus Plutarchi Moraliū* (CPM 4) diretto da I. Gallo e R. Laurenti.

<sup>74</sup> Il riferimento è in particolare al saggio dell'abate Sallier *Réflexions Critiques sur le caractère de quelques Historiens Grecs, comparés avec les Historiens Romains*, pubblicato nel tomo VI (1729), 32 sgg., dei *Mémoires de Littérature de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles Lettres*, alle cui conclusioni si era rifatto G.-E.-I. de Sainte-Croix, *Examen critique des anciens historiens d'Alexandre-Le-Grand*, Paris 1804<sup>2</sup>, 80 sgg.

<sup>75</sup> *Saggio*, 42 sgg. (il riferimento è alle pagine iniziali dell'opuscolo, in part. 317B-C); in questo modo egli si oppone anche (46, n. 1) all'interpretazione che del testo plutarcheo aveva dato Torquato Tasso nel suo *Risposta di Roma a Plutarco*, composto nell'estate del 1590 (vedine il testo in Guasti 1875, II 323-378).

<sup>76</sup> *Saggio*, 53-58.

<sup>77</sup> 328D-329D; il primo discorso *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* si legge ora nell'ed., con trad. e commento, di D'Angelo 1998 (CPM 29).

<sup>78</sup> Alle pp. 54-57 del *Saggio* un lungo elenco di passi nei quali Alessandro è apertamente criticato.

mille agevoli commercii a tutti i popoli civili, come condizione generale del mondo l'accettarono. Venuti i tempi di Nerva, di Traiano e degli Antonini, in quel secolo della felicità del genere umano la filosofia parve dal trono de' Cesari dar legge all'universo, parvero i voti sublimi di Platone [sc. del filosofo che diventa re] essersi avverati in un fatto romano. Il perché, prima di questo secolo il divisamento attribuito ad Alessandro mal sarebbe potuto esser somministrato ad un sofista dalle cose: ma io grandemente dubito che dopo siffatte cose e l'edificazione della seconda Roma, i Greci con intendimento preposterò usurpassero quell'idea recandone ad Alessandro l'esecuzione»<sup>79</sup>.

Il *Saggio* però non si limita alla formulazione di queste idee generali: esse sono solo il punto di partenza di un'analisi dell'opera plutarchea che si confronta con tutti i suoi temi più impegnativi. Con il VII capitolo (*Plutarco a Roma*) inizia una vera e propria ricostruzione biografica: il primo arrivo di Plutarco a Roma, verosimilmente nell'età di Vespasiano<sup>80</sup>, offre però anzitutto l'occasione al Centofanti di tracciare un quadro della società romana del tempo, nel quale alle immagini di grandezza e di potenza si mescolano quelle del degrado morale e del senso dell'esaurimento delle capacità vitali che segnerebbero profondamente quella stessa società. Si affaccia qui per la prima volta in una nota (64 n. 1) un'idea che ricorrerà poi più volte nel corso del *Saggio*, e cioè quella che abbiamo a che fare con una «civiltà [quella imperiale romana], la quale, senza vera moralità, si affatica in se stessa indarno e si consuma»; di qui «la necessità del Cristianesimo venuto a rinnovarla e a farla immortale». In effetti subito dopo, espone le linee di pensiero di un filosofo stoico col quale si può ritenere che Plutarco abbia avuto a Roma contatti stretti, Musonio, la cui filosofia era intesa, a suo parere, «a rimedio del corrotto secolo», il Centofanti torna su «la convenienza del nascente Cristianesimo coi bisogni e coi procedimenti di quella vita, e l'ufficio mirabile ch'egli solo fu privilegiato a felicemente adempire» (73). Dalla frequentazione di Musonio Plutarco «poté avere esempj ed impulsi a sempre meglio trovare nella filosofia l'arte della umanità e a piegare all'eccl<e>si<e>ismo: ad attribuire importanza grande all'operazione: a universalizzare il concetto della civiltà e della patria comune degli uomini...; delle quali cose, già imparate o divisate, gli si fé suggello con autorità necessaria nel pensiero la presenza della legislatrice Roma». Segue il tentativo di ricostruire, in modo che il Centofanti stesso riconosce largamente speculativo,

<sup>79</sup> *Saggio*, 58-59.

<sup>80</sup> Una indicazione precisa in tal senso («dai primi anni di Vespasiano») compare solo nel finale del capitolo (102); per almeno un ventennio («fino agli ultimi di Domiziano») la vita di Plutarco si sarebbe comunque svolta alternativamente in Italia e in Grecia.

l'attività svolta da Plutarco a Roma, che sarebbe stata in sostanza quella di un conferenziere su temi filosofici, specialmente platonici ; e di attribuire a questo periodo alcuni degli scritti plutarchei conservati (come il *De audiendo*, o il *De virtute morali*), o semplicemente attestati dal *Catalogo di Lampria*: non potendosi supporre «ch'egli accingendosi in Roma ad esporre le sue morali dottrine volesse lasciare quelle appunto in dimenticanza che sono il fondamento e la ragione di tutte le altre» (85).

Particolarmente attraente appare poi al Centofanti l'ipotesi che fossero scritti a Roma testi d'interesse politico che possono in qualche modo essere riconducibili all'idea platonica del filosofo-re, come il *De unius in re publica dominatione, populari statu, et paucorum imperio*, o l'*Ad principem ineruditum*<sup>81</sup>, nel quale ultimo specialmente, grazie al confronto con passi di Svetonio e di Plinio il Giovane, si dovrebbero riconoscere allusioni polemiche a Domiziano (87-92). «Lo scrisse il nostro Autore dopo la ribellione e la morte di Lucio Antonio governatore dell'alta Germania, quando Domiziano non conobbe più limiti all'esercizio della sua tirannide<sup>82</sup>? quando i filosofi, quando i più generosi spiriti che fossero in Roma dovettero sempre più temere per loro stessi, ma ad ogni modo parlare de' mali pubblici, e cercarvi un rimedio, e disacerbare il loro dolore con questi ragionamenti? quando dalle memorie delle cose passate potevi trarre allusioni alle presenti, e proponendo alla considerazione altrui verità universali far meglio sentire l'efficacia di provvedimenti opportuni? Lo scrisse per divulgarlo, o se 'l tenne chiuso fra pochi amici? A tutte queste domande non risponde, a tutte queste possibilità non dà certezza o probabilità di effetto l'autorità della Storia» (93). Sempre a Roma, e presumibilmente al tempo di Domiziano, sarebbe poi iniziata la composizione delle *Vite*, sulla cui cronologia relativa sono svolte una serie di puntuali considerazioni (93-98). Ma soprattutto il Centofanti punta ad identificare l'interesse di base che avrebbe mosso Plutarco a scriverle: questo interesse a suo parere poteva essere nato solo a Roma, e non solo perché «la Storia di Roma entrandogli da ogni parte nell'anima avida di discorso e di luce non potea restarci come deposito ozioso ed oscuro, ma naturalmente aspirare ad uscirne fuori rivestita di forme che fossero degne di lode e non infeconde di effetti» (93). Plutarco sarebbe più puntualmente stato stimolato dall'esempio offertogli dalle rievocazioni biografiche, a forte valenza ideologica, degli uomini della resistenza senatoria al potere imperiale: quelle di Catone scritta da Trasea Peto, di Trasea stesso da Aruleno Rustico, di

<sup>81</sup> Viceversa «non puossi congetturare che fosse scritto a Roma» il *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum* (il Centofanti non spiega perché).

<sup>82</sup> Qui il Centofanti fa riferimento ad *Aem.* 19 [in realtà 25], dove si parla del diffondersi a Roma della notizia della disfatta di Antonio [Saturnino] in termini che fanno pensare ad una presenza di P. in città.

Elvidio Prisco da Erennio Senecione, di Agricola da Tacito, di Lucio Pomponio Secondo da Plinio il Vecchio; senza parlare dei biografi che sarebbero venuti, «Svetonio, Titinnio Capitone, Cajo Fannio, non so se conosciuti da lui» (98). Ma in termini ancora più generali la scrittura biografica doveva apparire a Plutarco la più consona allo spirito dei tempi: «L'umanità, verso la quale gravitava la forza morale del secolo, faceva ritornare cupidamente il secolo verso l'uomo individuo a meglio conoscerne la forma interiore: la grandezza individuale di pochi che sovrastassero alla comune adeguazione nella servitù, o che magnanimamente repugnassero contro l'autocrazia di un solo, accresceva il piacere di queste rappresentazioni storiche: e Plutarco trovatosi quasi posto dalle sue condizioni di uomo e di scrittore fra Roma e la Grecia, tra la filosofia e la storia, fe' servire le storie di due popoli, e la teorica e la pratica a trarre dalle forme particolari di molti quella eterna e generale dell'uomo» (98-99).

Negli ultimi anni domizianeî, dominati dal terrore, Plutarco sarebbe finalmente rientrato in maniera più o meno definitiva in patria: «dal dolore delle miserie umane e dalle iniquità della imperiale tirannide spinto a meditare le leggi, con le quali procede la giustizia eterna nel governo del mondo, e a consolarsi in queste aspirazioni del pensiero verso una infallibile provvidenza» (104). La vita di Plutarco a Cheronea è vista dal Centofanti prima di tutto nei suoi ritmi domestici e familiari (Cap. VIII. *Plutarco in Grecia: vita privata*): la decisione del matrimonio, l'apprezzamento e l'amore per la moglie Timossena, la nascita dei figli, gli inevitabili dolori e i lutti, i modi di organizzazione della sua stessa esistenza dal punto di vista culturale ma anche economico e sociale; e in tutta questa parte si deve dire che il Centofanti dimostra una particolare capacità sia di identificare e valorizzare le testimonianze biografiche disperse soprattutto nei *Moralia*, che di analizzare criticamente molti di questi scritti ai fini della presentazione del pensiero e del carattere del nostro autore. Per quanto riguarda lo spirito con il quale è scritta questa parte, è importante una dichiarazione che fa lo stesso Centofanti, a conclusione della sua analisi dell'*Erotico* (una sorta di inno all'amore coniugale): «io ho voluto quasi rinfrescare e riconfortare le anime de' miei lettori nella limpidezza di queste immagini della felicità domestica, quando la bestialità furiosa di molti ciechi presumerebbe quella fonte eterna inaridire, riordinare la Società con la stoltezza di caotiche dottrine, e mutare la divina bellezza della civiltà cristiana nella stomachevole deformità di una barbarie procedente dalla corruzione sistematica di tutte le cose buone» (131). Qui non solo viene surrettiziamente istituita una sorta di equiparazione fra l'umanesimo plutarco (per chiamarlo così) e il cristianesimo, ma di entrambi viene sottolineato il carattere fondante rispetto ai valori morali sui quali si basa la società; e la polemica contro i «molti ciechi» sarà da inten-

dere come un'allusione alle idee socialiste che cominciavano a diffondersi, partendo dall'Inghilterra e soprattutto dalla Francia, anche nell'Italia del tempo<sup>83</sup>.

Il capitolo successivo (IX. *Seguita la vita pubblica così politica, come filosofica*) riprende il discorso dei limiti della libertà greca in età imperiale (con riferimento alle vicissitudini del regime provinciale dell'Acaia, dalla sua abolizione da parte di Nerone al suo ripristino ad opera di Vespasiano), e si richiama, come si è visto in precedenza<sup>84</sup>, alla trattazione che sul tema della nazionalità lo stesso autore stava svolgendo nel *Sul diritto di nazionalità in universale, e del diritto della nazionalità italica in particolare*, rimasto interrotto. Esso è sempre inserito all'interno del tema più generale del passaggio dalla civiltà pagana a quella cristiana, del quale il Centofanti tenta qui nel *Saggio* di definire la dimensione politica. «Il diritto della nazionalità, principio e termine di tutti gli altri diritti, non essendo più quello della sovranità politica, leggi patrie, istituzioni, consuetudini, esercizio di officii pubblici si restavano quasi volume chiuso dalla romana autocrazia, il quale dovesse ripetere dentro se stesso la storia di una civiltà defunta, ove non lo riaprisse ad un'altra istoria quel soffio divino che penetrava dappertutto a rinnovazione del secolo». Il fatto è che quella struttura politica unitaria che puntava al dissolvimento delle specifiche individualità nazionali – grazie anche al diffondersi dei commerci e degli scambi culturali e religiosi fra i vari popoli del bacino del Mediterraneo – al tempo stesso le avvicinava «alle reciproche ragioni del vero dritto internazionale ed alle fonti della fraternità cristiana. Così Roma aveva preparato il gran corpo dell'umanità all'atto dell'Idea divina la quale già mirabilmente lo informava a rigenerarla; e l'umanità, la quale, splendida di questa divina luce, doveva uscire vittoriosa d'infra le ruine del paganesimo, sarebbe poi stata il fondamento universale alla necessaria scambievolezza di quel diritto che conserva ad ogni nazione la sua unità morale, la sua storia, la sua politica indipendenza, perché presuppone fin da principio una ragion comune fra tutte» (137-139).

Se questa era la prospettiva di fondo, nell'immediato tuttavia, il problema che si poneva era, secondo il Centofanti, quello del controllo del potere autocratico dell'imperatore, e l'uccisione di Domiziano aveva segnato l'inizio di un periodo in cui l'obiettivo di una partecipazione filosofica alla gestione del potere sembrò potersi realizzare; quanto a Plutarco, «se non poté dare immediato impulso a questo rivolgimento di cose, vi conferì per fermo con la potenza delle idee, e dovè congratularsene come dell'adempimento di un suo voto antico e necessario» (140). Nella nuova temperie politica che caratterizzò

<sup>83</sup> Basti qui il rinvio a Salvadori 1976, 172 sgg.

<sup>84</sup> Vd. p. 334, 341 n.

zò i regni di Nerva, Traiano, Adriano Plutarco sentì rafforzarsi le ragioni che lo spingevano fortemente verso l'impegno politico all'interno della sua città, nonché delle istituzioni beotiche: cosa quest'ultima di cui non vi sono prove, ma che appare verosimile date le sue responsabilità delfiche, e che gli avrebbe dato «non rade né piccole occasioni di spegnere le antiche ire e di conciliare gl'interessi tra la Beozia e la Focide, giovando insieme agli altri popoli della Grecia. Grande e fatale sventura di questi popoli – esclama il Centofanti – non consentire in un sistema di civiltà nazionale; non lasciar mai l'interno vizio delle domestiche discordie! Grande e salutare esempio anche a noi Italiani, se il grido della Storia, e i danni e le vergogne pubbliche basteranno mai a salute delle nazioni!» (144). Una conclusione emblematica, dopo la quale l'Autore si produce in un tentativo – peraltro passabilmente incerto nei risultati – di restituire autorità alla tradizione secondo la quale Plutarco sarebbe stato investito da Traiano del titolo onorifico di console, se non di vere e proprie funzioni proconsolari per l'Ellade<sup>85</sup>: che sarebbe stato «riguardo degnamente avuto alla sapienza politica dell'Uomo, un argomento di particolare benignità e fiducia che l'imperatore gli avesse voluto dare, ed una autorità la quale potesse essere esercitata senza offendere alle ragioni del governo proconsolare, quando altri non volesse dire che appunto le redini di questo governo fossero date alle mani del nostro Plutarco per rispetto alle cose greche» (150). A favore di un'ipotesi come questa starebbe una conoscenza diretta di Traiano, non attestata ma deducibile dalla lettera di dedica dei *Rerum et imperatorum apophthegmata* (che il Centofanti ritiene plutarchea al pari della raccolta stessa)<sup>86</sup>, e che potrebbe essersi realizzata al momento in cui Traiano passò da Atene diretto verso la sua campagna partica (153).

Dal resto di questo capitolo, dedicato ad una ricostruzione abbastanza dettagliata dei caratteri della speculazione filosofica di Plutarco, raccoglieremo solo le conferme e le precisazioni di elementi già rilevati dell'impianto complessivo della lettura centofantesca di Plutarco: elementi che sono convincentemente messi a partito per la comprensione di quegli specifici aspetti della sua personalità. «Il principalissimo pensiero di Plutarco era l'educazione morale degli uomini e il miglioramento della società civile per mezzo

<sup>85</sup> Qui il Centofanti avanza l'ipotesi che nel lemma plutarcheo della *Suda* (π 1793 Adler), nel quale si menziona un comando straordinario attribuito da Traiano a Plutarco (μεταδούς δὲ αὐτῷ Τραιανὸς τῆς τῶν ὑπάτων ἀξίας προσέταξε μηδένα τῶν κατὰ τὴν Ἰλλυρίδα ἀρχόντων παρέξ τῆς αὐτοῦ γνώμης τι διαπράττεσθαι), Ἰλλυρίδα possa essere emendato in Ἑλλάδα (150).

<sup>86</sup> 151-152 n. 2; il Centofanti esclude in ogni caso l'autenticità della cosiddetta *Institutio Traiani* inserita nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury (151; per il problema di questo testo vd. Kloft – Kerner 1992).

della filosofia» (158); qui ritroviamo l'idea di un'intima connessione fra la speculazione e la pratica, grazie alla quale Plutarco, oltre ad impegnarsi in vario modo nella politica locale, avrebbe dato anche nella sua patria la massima importanza, come aveva fatto a Roma, alla pubblica esposizione delle sue idee in contesti «seminariali», spesso ambientati nel santuario delfico (165). «E se i tempi correvano meglio propizi alla comunicazione di tutte le dottrine possedute, che alla originalità delle invenzioni, egli non fu minore del suo secolo». Fondamentale in quest'ambito il ruolo dell'Accademia, «conciliatrice di tutte le dottrine che meglio si convenissero col senso comune dell'umanità ed avessero possibilità di applicazione, e indirizzata verso quel platonismo nuovo che poi stette a fronte del Cristianesimo e argomentosi indarno di pronunciare la parola della vita al vecchio mondo pagano...» (166). Ecco ancora qui l'idea dell'esaurimento del mondo pagano, nonostante gli sforzi per rianimarlo, e dello specifico ruolo giocato in questo contesto da Plutarco: «Sotto i regni di Traiano e di Adriano, quando la Grecia rialzavasi in quell'universale movimento degli spiriti; quando Atene, rabbellita di forme e accresciuta di magisteri e di libri tornava ad essere desiderabilissima sede ai coltivatori delle scienze, e ne vinceva al paragone la famosa Alessandria; egli volse a profitto della sapienza filosofica quella prosperità di condizioni. Fra il silenzio o le ultime voci dell'Accademia nel mondo romano e il Nuovo Platonismo, Plutarco raccoglie intorno a se i secoli del pensiero che furono, e prepara i tempi che seguiranno» (173).

Più specificamente alla religione è dedicato il X (ed ultimo) capitolo, *Plutarco sacerdote a Delfo: e della sua morte*; dove, sulla scorta dell'idea stessa plutarchea<sup>87</sup> che «la filosofia introduce alla religione», viene affrontato in maniera più diretta il problema del significato della devozione e del sacerdozio delfico di Plutarco in un momento in cui «i semi del Cristianesimo già avevano grande esplicazione e fruttificavano» (175). In effetti da Plutarco stesso, e da altri scrittori dell'epoca, emerge la crisi della struttura delfica: «Che poteano fare gli Amfizioni quando la Grecia avea perduto la sua nazionale indipendenza?». Tra le attività che si svolgevano nel santuario, le gare intellettuali non erano che «una commemorazione quasi drammatica delle antiche glorie musicali, poetiche, oratorie»; e quelle fisiche «rappresentavano l'immagine di una vita, la cui verità era stata l'opera di altri uomini» (177). Con tutto ciò l'ambiente naturale nel quale il santuario era immerso restava particolarmente idoneo «ad alimentare il senso religioso nelle anime che ne fossero profondamente capaci... E Plutarco era naturalmente disposto a godersi la pace che si respira nel recinto di un tempio, a sentire la

<sup>87</sup> Il Centofanti fa riferimento al *Proemio* del *De Iside et Osiride*, e al *Non posse suaviter vivi*.



ineffabile verità del Mistero, a trovare nel fenomeno del mondo il linguaggio della Divinità, a credere, a sperare, ad amare» (180-181). Ma egli non si limitò a vivere in Delfi la sua personale religiosità; si propose anche un obiettivo più generale: non quello di rilanciare il politeismo popolare, che «più non bastava ai bisogni dell'umanità», ma quello di «introdurre in un corpo stupido una ragione viva se mai potesse rianimarlo, mettere in corso idee nuove e conservare i simboli vecchi, conciliare l'autorità delle forme consacrate dall'uso con la verità delle dottrine che meglio fosse appropriata alla presente generazione». Tuttavia questa operazione, per quanto nobile, non poteva che fallire, perché «quando nella vita dell'umanità il mondo ideale è mutato, anco il sentimento patisce una analoga mutazione», e non è più disposto ad accettare le vecchie forme. Non bastò neppure il tentativo operato da Plutarco di coinvolgere in questo sforzo di rianimazione, in un'ottica di tipo comparatistico, anche credenze religiose estranee al mondo greco, come quelle persiane o egiziane; fu però uno sforzo nobile: «in quella cittadinanza ellenica data ai dommi Egiziani e Persiani, e nell'asserita conformità loro coi Platonici troveremo il conato della ragione di un secolo che nella mente di un uomo vuol trasmutarsi in religione, ed una conclusione fermata cercando nella storia comparativa delle opinioni la verità nativa dello spirito: conclusione, alla quale Plutarco era condotto dalla essenza delle sue dottrine, e verità, la quale egli non potea credere altra cosa da questa medesima essenza delle sue dottrine» (183-185).

In questo senso Plutarco attinge secondo il Centofanti la dimensione del «Cristianesimo naturale» (189), che sarebbe riscontrabile in particolare nel *De superstitione* e poi soprattutto nei *Dialoghi delfici*; se nel primo scritto «aveva alzato la voce contro l'antropomorfismo, falsificatore dell'essenza divina nell'opinione volgare, alza ora le menti alla nozione pura della Divinità, e francamente la distingue da quella dei dèmoni: scompone sapientemente il sistema del politeismo nazionale travasando da Giove al figlio di Giove [Apollo] l'idea filosofica dell'Ente degno dell'adorazione umana, e indirizzando gli uomini verso un monoteismo razionale; e a questo culto procedente da una religiosa comunicazione fra la natura umana e quella divina, apre le porte del tempio ove egli esercita il suo ministero jeratico con pubblica autorità» (194). In questa operazione intellettuale, con i suoi risvolti mediatici, colpisce, dice il Centofanti, «la sicurezza del suo pensiero da ogni dubitazione che la fede de' suoi maggiori debba mai venir meno. Conosce l'incredulità degli uomini, combatte la filosofia atea degli Epicurei, vede mancare gli Oracoli, sente i moti del secolo verso una rinnovazione spirituale, dà opera anch'egli ad una opportuna riforma delle credenze politeistiche; e parla come uomo che non abbia saputo mai queste cose, e crede alla perpetuità della sua religione nazionale». Secondo il Centofanti «ciò è prova

che il male si pativa e non si poteva correggere» (199): nonostante la rifioritura della Grecia dei tempi di Traiano e Adriano, «tutto questo rigoglio di gioventù non era la promessa di una lunga vita; e la sapienza religiosa del buon Plutarco potresti dirla un moto necessario, quantunque alcuna volta dubbioso, del cristianesimo naturale verso quello positivo, il quale già vinceva il paganesimo e rigenerava l'umanità» (201). È chiaro che il Centofanti è profondamente dispiaciuto di non poter arruolare Plutarco nelle file del cristianesimo «positivo»: «nelle opere che ci restano del nostro Autore non v'ha una parola intorno ai cristiani» – riconosce (201, nota 1); e piena di rammarico, in questa stessa nota, è l'elencazione degli argomenti che si possono addurre a favore della potenziale contiguità fra idee plutarchee e cristianesimo, e dunque della stranezza di un mancato incontro. Naturalmente l'idea è che Plutarco si sarebbe fatto cristiano, se solo avesse avuto contatto col cristianesimo, perché lì avrebbe riconosciuto trovarsi la ragione più vera dei suoi sforzi di rinnovamento della religione tradizionale.

##### 5. *Conclusioni.*

La vicenda storica e intellettuale di Plutarco finisce dunque per essere per il Centofanti il luogo privilegiato per indagare da una parte sul valore che può essere attribuito al cristianesimo come punto di riferimento per un'identità nazionale, dall'altra sulla necessità di superare le contese intercittadine e interetniche se si vuole realizzare l'unità di una nazione: da quest'ultimo punto di vista sono naturalmente rivelatori sia l'appello finale agli italiani, che la valorizzazione dell'(ipotetico) contributo dato da Plutarco all'unità della nazione greca, riportato sopra<sup>88</sup>. Per quanto riguarda il primo punto, il Centofanti ha riscoperto in Plutarco l'impegno nella costruzione di una religiosità fortemente razionalistica, nella quale potevano trovare un comune denominatore tutte le credenze religiose tradizionali, non solo greche, del mondo che era stato unificato politicamente da Roma. Questo impegno non fu sufficiente ad arginare la piena di tempi, che richiedevano una trasformazione radicale dell'esperienza religiosa, ma certo prestava a questa nuova esperienza un referente universalistico, rispetto al quale anche la rifondazione delle istanze nazionali conculcate dalla Roma pagana avrebbe potuto realizzarsi senza pregiudizio per il riconoscimento di valori assoluti di umanità. Per quanto riguarda l'Italia – che naturalmente era la nazione che interessava di più al Centofanti – si può in concreto ritenere che egli operasse una sorta di contaminazione fra due diverse idee dell'Italia, quella augustea, in quanto trasmessa da Plinio, e quella cristiana, in quanto deducibile dal radicamento romano della Chiesa; Roma pagana e Roma cristiana si

<sup>88</sup> Vd. *supra*, pp. 333 e 347.

sarebbero in questo modo incontrate per costituire la base di un'identità italiana: un caso in verità particolarissimo di convergenza fra cristianesimo e nazione. Se dunque per un verso Plutarco diventava il garante di una compatibilità tra un principio religioso universale e un sentimento di appartenenza ad una patria particolare, per un altro verso egli poteva rappresentare un monito contro esasperate tendenze localistiche, il più serio impedimento, secondo il Centofanti, alla realizzazione di un programma politico di livello nazionale. Al di là delle dubbie notizie circa il ruolo politico-amministrativo che avrebbe esercitato in ambito greco per conto dei Romani, è chiaro che l'opera di Plutarco nel suo complesso, dal grandioso progetto delle *Vite parallele* alla più modesta delle sue «opere morali», si rivela animata dalla profonda consapevolezza della dignità e del valore dell'identità culturale greca, che i Romani possono sperare di eguagliare solo nella misura in cui se ne appropriano. La riproposizione ai Greci della grandezza di questo patrimonio, anche di fronte al mondo romano, doveva di per sé suscitare il senso della futilità delle contese intra- e intercittadine, e costituire un invito forte a ripensare il proprio destino in termini nazionali, piuttosto che municipali. In questo modo la lettura di Plutarco poteva diventare un mezzo di promozione del processo di costruzione della nazione italiana.



Parte quinta

TRA PASSATO E FUTURO



PLUTARCO E LA STORIA:  
UNA LETTURA OBLIQUA DEI DIALOGHI DELFICI \*

1. *Premessa*

È strano che così scarso interesse, nell'ampia serie di studi che gli vengono continuamente dedicati, suscitati di per sé il fatto che Plutarco è stato uno dei pochi autori antichi ad aver praticato tanto la storia quanto altri tipi di scrittura letteraria; cosa tanto più sorprendente in quanto ancora più raro è il caso di autori le cui diverse opere, sia quelle a carattere storiografico che quelle di altro genere, si siano così ampiamente conservate<sup>1</sup>. Se non *la* ragione, certo *una* ragione, di ciò sta nel fatto che Plutarco ha scritto, come lui stesso dichiara, «vite e non storie»; e una visione rigidamente alternativa di questa distinzione può aver indotto a far rientrare in qualche modo anche le *Vite*, in quanto tipo di discorso finalizzato all'educazione delle anime e dei costumi, all'interno di quella dimensione 'morale' che sembra la nota dominante della personalità di Plutarco<sup>2</sup>. Io sono convinto che sia sbagliata l'idea di una opposizione così rigida<sup>3</sup>, ma ritengo che in ogni caso il problema di questa doppia veste, per così dire, di Plutarco sia stato a torto trascurato, qualunque sia stata la causa di questa trascuratezza; e cercherò ora, se non di affrontare globalmente – che sarebbe un impegno superiore alle mie forze – il problema di quale tipo di comun denominatore possa essere individuato fra *Vite* e *Moralia*, almeno di indagare se e come i dialoghi delfici, in particolare, possano essere letti in vista di una migliore comprensione dell'origine e

\* *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*, a cura di G. Bastianini, W. Lapini e M. Tulli, Firenze 2012, 295-307.

<sup>1</sup> Forse Posidonio, insieme storico e filosofo, è il più illustre degli scrittori antichi che possono essere evocati in questo contesto: Kidd 1989, 38, parla di lui, rovesciando le parti, come di «the only major professional philosopher of the ancient world who also wrote a large and important historical work»; ma l'una e l'altra produzione sono purtroppo ridotte in frammenti. Problema diverso, naturalmente, è quello della maggiore o minore 'professionalità' dello storico antico (rispetto a quello moderno), tema sul quale vd. ultimamente Zecchini 2010.

<sup>2</sup> È per così dire emblematico di questa concezione il titolo – *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice* – del libro, peraltro ottimo, di Timothy Duff (1999). Ricordo che viceversa per Rudolf Hirzel, che intitolava *Der Historiker* il capitolo della sua monografia dedicato alle *Vite*, la dimensione storica di Plutarco meritava di essere valutata per se stessa, piuttosto che come sottoprodotto di un interesse etico (Hirzel 1912, 47-73).

<sup>3</sup> Vd. specialmente Desideri 1995a [*supra*, saggio n. XIV], e ora Desideri (c.d.s.).

dei caratteri degli interessi storiografici di Plutarco<sup>4</sup>. In effetti questi dialoghi, almeno due dei quali – il *De defectu oraculorum* e il *De Pythiae oraculis* – dominati dall'idea che al tempo dell'autore tanto l'oracolo di Delfi quanto più in generale l'attività oracolare versino in uno stato di crisi, forniscono una serie di indicazioni utili in materia<sup>5</sup>. Due sono i punti sui quali sembra soprattutto opportuno appuntare l'attenzione: da una parte (specie sulla base del *De E apud Delphos* e del *De Pythiae oraculis*) la connessione che viene qui istituita fra la mantica, ovvero l'arte di fare previsioni sul futuro, e la memoria, ovvero la facoltà di conservare il ricordo del passato, considerate forme diverse ma complementari di dare al presente un senso e una direzione; dall'altra (sulla base del *De defectu*) l'idea che il mondo in cui si vive non sia l'unico possibile, e che esistano invece, in diversi spazi e tempi, «altri presenti»<sup>6</sup> che interferiscono col nostro, e la cui conoscenza «storica» ci consente di relativizzare le nostre esperienze, e di acquisire uno sguardo più esaustivo sulla realtà. Si tratta di due modi non necessariamente convergenti, anzi al limite alternativi, di considerare il mondo della storia: mutuando una terminologia contemporanea, potremmo forse definire la prima «storicistica», e la seconda «comparatistica»; e si può senz'altro affer-

<sup>4</sup> L'edizione di riferimento dei dialoghi è quella di R. Flacelière nella collezione delle Belles Lettres (1974), anche se ho naturalmente tenuto presenti le edizioni del *Corpus Plutarchi Moraliū*, rispettivamente di E. Valgiglio per il *De Pythiae* (1992b), di A. Rescigno per il *De defectu* (1995), e di C. Moreschini per il *De E* (1997); per la traduzione utilizzo, con poche modifiche, quelle di M. Cavalli (per il *De defectu*), e di G. Lozza (per il *De E* e il *De Pythiae oraculis*) pubblicate in Del Corno 1983; si tratta di traduzioni stilisticamente pregevoli, che anche se non sempre perfettamente aderenti alla lettera di Plutarco in genere ne colgono però perfettamente lo spirito. Merita ancora di essere consultata la traduzione di Vincenzo Cilento (1962).

<sup>5</sup> Dato il carattere di questa ricerca sarebbe sovradimensionato fornire qui una bibliografia generale degli studi su questa importante sezione dei *Moralia*: mi limito a segnalare l'esautiva, anche se non recentissima, ricognizione di Babut 1992, e, per quanto riguarda specialmente la dimensione religiosa di Plutarco, Sfameni Gasparro 1996. Preciso solo che i dati relativi alla cronologia relativa della composizione dei tre dialoghi sono troppo controversi (vd. Sfameni Gasparro 1996, 168 sgg.) perché valga la pena di tentare di abbozzare un ragionamento su un eventuale sviluppo interno del pensiero di Plutarco (nell'esposizione seguono comunque anch'io la sequenza proposta da Flacelière): tenterò piuttosto di delineare i lineamenti di un 'sistema', le cui componenti vi sono disseminate in modo a-sistematico, in ragione delle esigenze argomentative dei diversi contesti, ma alla fine possono essere identificate, e ricomposte in forma sostanzialmente unitaria.

<sup>6</sup> Adotto l'efficace espressione (1960) di Giulio Preti: «il passato che è oggetto della scienza storica non è il nostro passato, ma un altro presente» (Preti 1976, II 287), ripresa poi da Paolo Rossi (Rossi 1999, su cui Ciurlia 2000-01) con riferimento alla storia della filosofia; naturalmente la sua applicazione a Plutarco intende valorizzare sia l'aspetto temporale che quello spaziale dell'alterità. Per queste connessioni contemporaneistiche sono debitore a Gianni Francioni, professore di Storia della Filosofia all'Università di Pavia.



mare che la prima è quella operativamente prevalente nell'insieme dell'attività storiografica di Plutarco. Tuttavia è bene tener conto che entrambi gli aspetti sono presenti all'interno di un «pensiero storico»<sup>7</sup>, quale quello che si può embrionalmente evincere da questi testi: a prescindere dal loro significato per la storia della religione delfica<sup>8</sup>, essi rappresentano in effetti anche un appropriato sfondo filosofico, rispetto al quale deve essere valutata l'opera storiografica di Plutarco, al di là di quelle che ne sono da una parte le modalità di scrittura (a partire dalla forma biografica), dall'altra i veri e propri strumenti di metodo (in particolare l'uso dei documenti); che sono aspetti di quella storiografia sui quali ci siamo altre volte soffermati<sup>9</sup>.

## 2. *De defectu oraculorum*

La situazione di crisi dell'attività oracolare al suo tempo è certamente lo stimolo più potente che spinge Plutarco, il quale si interroga sulle cause del fenomeno, a impostare quella problematica del rapporto fra presente, passato e futuro, con la quale è intimamente connessa anche la riflessione sul significato dell'indagine storica. Anche se tutti e tre i dialoghi delfici sono in qualche misura coinvolti in questa problematica, il testo nel quale tale situazione viene presentata nei suoi termini più chiari e meno controversi è il *De defectu oraculorum*, mentre è nel *De E apud Delphos* (nel quale il tema della crisi è in sostanza assente) che compaiono le dichiarazioni più significative relative allo stretto collegamento fra conoscenza del futuro e conoscenza del passato. Nel *De Pythiae oraculis* infine il problema affrontato è quello del venir meno nel presente della formulazione degli oracoli in forma poetica: un fenomeno di cui viene proposta una spiegazione compatibile con una visione apparentemente ottimistica della realtà contemporanea, ma che pone nondimeno il problema della sostanziale irrilevanza politica del mondo greco, e dunque della necessità di rifondarne i valori per riaffermarne la vitalità. Una lettura integrata dei tre dialoghi è, come si vede, quella che meglio consente di estrarre dal loro complesso gli elementi più significativi dal nostro punto di vista; e cominceremo dunque col *De defectu*, nel quale il tema del venir meno degli oracoli è dichiaratamente al centro dell'attenzione<sup>10</sup>. La ricerca delle cause del fenomeno, dominata dall'esigenza di salvaguardare ad ogni modo la natura divina della mantica, sviluppa ampiamente

<sup>7</sup> Il riferimento è al titolo (e alla visione d'insieme dell'attività storiografica) dell'opera di Santo Mazzarino sulla storiografia antica (Mazzarino 1983).

<sup>8</sup> Che è naturalmente l'argomento più studiato (bibliografia e discussioni in Sfameni Gasparro 1996).

<sup>9</sup> Vd. rispettivamente Desideri 1992b e 1992d [*supra*, saggi XV e XVI].

<sup>10</sup> Per una presentazione generale di questo dialogo vd. Desideri 1996a, ove anche una discussione della bibliografia disponibile a quella data.

una serie di temi diversi, la cui connessione con quello principale a volte sembra smarrita: ma in realtà è proprio qui che si scopre la traccia della presenza della tematica che a noi interessa. Ricordiamo brevemente che il tema di fondo è posto dal grammatico Demetrio di Tarso, di passaggio da Delfi al ritorno dalle isole britanniche, il quale lamenta che «da noi gli oracoli hanno perso valore e anzi, salvo uno o due, sono tutti scomparsi» – cosa che riguarda in modo particolare la Beozia – e che dunque occorre indagare la causa del loro declino (411EF). Segue una rievocazione di casi famosi di responsi oracolari del passato, e dopo un breve intermezzo la formulazione di una prima spiegazione, da parte del cinico Didimo, detto Planetiade: «vi pare davvero strano che, in questo profluvio di perversità, non solo Pudore e Vendetta abbiano abbandonato la vita degli uomini, come annunciava Esiodo, ma anche la stessa provvidenza divina?» (413A). L'idea del cinico che la crisi sia dovuta al fatto che si sono ritirati dal mondo gli stessi dèi, indignati per la malvagità umana – che si esprime finanche nel tipo di quesiti che vengono posti agli oracoli – avrebbe implicazioni disastrose per la religione tradizionale; ed è perciò che il filosofo Ammonio immediatamente la contesta, con un argomento che, se salva gli dèi, chiama però in causa una più generale crisi politica e demografica.

«L'equilibrio, l'appropriatezza, l'essenzialità e la completa autosufficienza costituiscono il carattere delle opere divine. Partendo da questo principio, si può trarre la seguente deduzione. Lo spopolamento generale, prodotto su tutta la terra abitata dalle guerre e dalle sedizioni del passato, ha coinvolto soprattutto la Grecia, che a stento potrebbe fornire tutta insieme tremila opliti, quanti cioè aveva mandato a Platea la sola Megara. E quindi lasciare in vita un gran numero di oracoli non significherebbe altro, da parte del dio, che accusare lo spopolamento della Grecia. Occorre riconoscere che al dio non mancano ragioni. A cosa servirebbe, infatti, che ci fosse ancora l'oracolo di Tegira, o quello di Ptoio, quando in quei luoghi si cammina gran parte della giornata incontrando tutt'al più un pastore?» (413F-414A). Per lo stesso motivo anche a Delfi, conclude Ammonio, una volta erano necessarie due sacerdotesse, mentre oggi una è più che sufficiente (414B). Questa tesi, sul cui fondamento storico non è il caso in questa sede di soffermarsi<sup>11</sup>, è in sostanza quella che resta definitivamente accolta nel nostro testo, ma il discorso si sposta a questo punto su temi, come si è detto, più o meno strettamente connessi al problema di partenza, la cui funzione preminente è in ogni caso quella di riaffermare l'idea di una persistente presenza degli dèi nel mondo degli uomini, del quale garantiscono l'assetto provvidenziale: il tema della funzione dei dèmoni (veri e propri gestori dell'attività divinatoria, a

<sup>11</sup> Vd. però Desideri 1996a, 92-94.

loro affidata dagli dèi), quello della pluralità dei mondi, e infine quello della vera natura della mantica. Dal nostro punto di vista sono interessanti soprattutto il secondo e il terzo di questi temi. Il secondo, al di là delle discettazioni tecnicistiche sul numero dei mondi, implica in qualche modo una relativizzazione del sistema di valori nel quale vivono Plutarco e la sua cerchia, cioè può essere interpretato come «una sorta di allegoria della diversità all'interno del mondo umano»<sup>12</sup>. Sono forse leggibili in tal senso anche le attenzioni che Plutarco dedica in questo dialogo alla *historia*, intesa nel senso erodoteo di ricerca di informazioni che si realizza grazie al viaggio, specie in quanto svolto ai margini dell'ecumene (greco-romana). Così Cleombroto, uno dei personaggi più importanti del dialogo, è connotato come uno che «aveva viaggiato a lungo in Egitto e nella terra dei Trogloditi, e si era anche inoltrato al di là del Mar Rosso, non come mercante, ma per il desiderio di vedere e di imparare. Certo, era benestante; ma non gli importava possedere più del necessario, e così poteva dedicare il suo tempo a queste attività: raccoglieva informazioni (ιστορίαν) come materiale per una filosofia che avesse come sua ultima meta – secondo il suo modo di chiamarla – la teologia» (410AB)<sup>13</sup>. Era appunto sulle rive del Mar Rosso che Cleombroto aveva intervistato il «barbaro» che gli aveva confidato le sue considerazioni circa il numero dei mondi, e il tipo di rapporti che hanno fra di loro (421A-422D). Allo stesso modo arrivava a Delfi dai confini del mondo (in questo caso le isole britanniche) un altro dei protagonisti, Demetrio, che «per ordine dell'imperatore era approdato per indagare e vedere (ιστορίας καὶ θεάς ἔνεκα) alla più vicina delle isole deserte» oltre la Britannia, e lì aveva appreso delle modalità della morte dei dèmoni (419EF).

Nella sua enigmaticità appare suggestiva l'immagine, evocata dallo ξένος del Mar Rosso, relativa all'area di incontro dei suoi centotantatré mondi, che egli vede distribuiti sui tre lati di un triangolo e adiacenti fra loro: «la superficie interna del triangolo – dice – è il focolare comune del tutto, e si chiama Pianura della Verità: in essa i principi, le forme, i modelli delle cose già nate o che nasceranno giacciono immobili, circondati dall'eternità, che trasferisce

<sup>12</sup> Desideri 1996a, 98.

<sup>13</sup> Συνήγεν ιστορίαν οἷον ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν ὡσπερ αὐτὸς ἐκάλει τέλος ἐχοῦσης. L'espressione (su cui vd. Duff 1999, 50 n. 106), che sottolinea la peculiarità documentaria dell'indagine storica, in quanto tale fondamento della conoscenza filosofica (e quindi teologica), richiama un passo famoso del *Proemio* di Diodoro (1.2.2), verosimilmente risalente a Posidonio (vd. Desideri 1996c, 972): τὴν προφήτην τῆς ἀληθείας ιστορίαν, τῆς ὄλης φιλοσοφίας οἰονεὶ μητρόπολιν οὖσαν; poiché Diodoro non è mai menzionato da Plutarco, è verosimile che il riferimento vada direttamente a Posidonio, la cui opera storica gli è viceversa nota (vd. e.g. *Fab. Max.* 19.4). Quanto al rapporto fra filosofia e teologia in Plutarco vd. Moreschini 1996, 36-41.

ai mondi, come sua emanazione, il tempo» (422BC)<sup>14</sup>. L'immagine cerca di configurare visivamente l'idea di un luogo d'incontro delle diversità spaziali, il loro vero e proprio momento unificante, che lo è però anche delle diversità temporali: nel senso che si tratta di una sorta di magazzino comune degli embrioni del passato e del futuro, che giacciono immobili finché non vengono vivificati dal tempo. Difficilmente si potrebbe concepire un'immagine più adatta a rappresentare la doppia dimensione conoscitiva della storia, che da una parte è descrizione comparativa della varietà dei mondi umani, dall'altra evocazione del loro passato e insieme prefigurazione del loro futuro. Il discorso su quest'ultima dimensione è infine ripreso nel finale del *De defectu*, dove, come abbiamo anticipato, Lampria, il fratello di Plutarco voce recitante del dialogo, sviluppa il terzo tema collaterale, quello della vera natura della potenza divinatoria, che è sì propria dei dèmoni – i quali invasano i profeti e le profetesse, ispirando le loro visioni (431B) – ma non è affatto preclusa agli uomini, nonostante che le loro anime, che sono la sede di quella potenza, siano rivestite dai corpi, che l'offuscano. «Anche a noi – aveva osservato Ammonio – capita di rivelare ad altri molte cose passate e di preannunciare eventi futuri non solo con la voce, ma anche con la scrittura, oppure con un contatto o con lo sguardo» (431C); allo stesso modo, appunto, che i dèmoni, che sono pure anime, comunicano ai profeti il futuro agendo sulle loro anime. «Perché dunque – subentra Lampria – dovremmo negare alle anime racchiuse in un corpo la facoltà che permette ai dèmoni di conoscere in anticipo il futuro e di preannunciarlo?» (431E). Ammonio aveva esplicitamente messo sullo stesso piano comunicazione di cose passate e di cose future, e Lampria procedendo richiama questo parallelismo, con l'istituire una connessione fra memoria e divinazione: «Non dovete stupirvi o rimanere in dubbio. Guardate ad esempio quel potere dell'anima che è speculare (ἀντίστροφον) alla divinazione: la memoria. Che incredibile opera svolge nel salvare e conservare le cose passate, anzi, le cose che non esistono più<sup>15</sup>: perché di ciò che è stato niente più rimane, niente sopravvive. Ogni

<sup>14</sup> Τὸ δ' ἐντὸς ἐπίπεδον τοῦ τριγώνου κοινήν ἐστὶν εἶναι πάντων, καλεῖσθαι δὲ πεδίον ἀληθείας, ἐν ᾧ τοὺς λόγους καὶ τὰ εἶδη καὶ τὰ παραδείγματα τῶν γεγονότων καὶ τῶν γενησομένων ἀκίνητα κείσθαι, καὶ περὶ αὐτὰ τοῦ αἰῶνος ὄντος οἷον ἀπορροήν ἐπὶ τοὺς κόσμους φέρεσθαι τὸν χρόνον: come sottolinea Rescigno 1995, nel commento *ad l.*, l'immagine è di matrice pitagorica, nonostante che l'espressione πεδίον ἀληθείας sia platonica (*Phaedr.* 248b).

<sup>15</sup> Τῆς ψυχῆς τὴν ἀντίστροφον τῇ μαντικῇ δύναμιν, ἣν μνήμην καλοῦμεν, ἡλίκον ἔργον ἀποδεικνύται τῷ σώζειν τὰ παρωχημένα καὶ φυλάττειν, μᾶλλον δὲ <τὰ μηκέτ'> ὄντα; l'integrazione <τὰ μηκέτ'>, perfezionamento proposto da Schwartz, poi accolto da Sieveking e Flacelière, di quella (<μηκέτ'>) che il matematico francese Claude-Gaspard Bachet de Méziriac (1581-1638) aveva apposto al suo esemplare dell'edizione stefaniana del 1572 dei *Moralia*

cosa nasce e si perde nello stesso istante: le nostre azioni, le parole, i sentimenti – tutto, come un rapido fiume, il tempo si porta via. Ma l'anima, non so come, riesce a fermare le cose che non sono più, e le riveste di forma visibile, di vita (...). Per questo, come dicevo, non c'è niente di strano nel fatto che l'anima, come già possiede ciò che non esiste più, possa anche prevedere molte cose che ancora non esistono. Il futuro fa parte dell'anima: essa ne vibra, all'unisono, tutta tesa verso ciò che verrà; e lascia dietro di sé il passato, le cose ormai trascorse, salvandole solo nel ricordo» (432AB).

### 3. *De E apud Delphos*

La consequenzialità presente-passato-futuro, al cui interno si situano qui le funzioni conoscitive della divinazione e della memoria, ricompare in un'altra forma nel *De E apud Delphos*, il dialogo nel quale Plutarco affronta il problema di quale possa essere il significato della lettera E che figura fra i sacri simboli di Delfi. Tanto la spiegazione offerta da Teone quanto quella formulata conclusivamente da Ammonio, nonostante il diverso scioglimento che i due propongono della misteriosa E, fanno riferimento a quella consequenzialità, nel primo caso quale necessario fondamento della capacità divinatoria di Apollo, nel secondo, più in generale, come ragione del rapporto essere-divenire. Teone vede nella E l'iniziale della particella ipotetica εἰ (se), simbolo della dialettica, ovvero del ragionamento ipotetico sul quale si costruisce la verità: a buon diritto, la lettera iniziale della parola che ad esso dà vita sarebbe stata consacrata al dio (Apollo), «filosofo non meno che indovino» (385B), che ama sopra ogni cosa la verità<sup>16</sup>. Ma c'è di più. «Il dio è indovino, e l'arte divinatoria prevede il futuro sulla base del presente e del passato: nulla infatti si crea senza una causa, e nulla si predice senza una ragione. Anzi, poiché tutto il presente deriva e dipende dal passato e tutto il futuro è legato al presente secondo un processo che corre da un principio a una fine, colui che possiede la scienza di connettere e mettere in relazione le cause tra loro secondo il rapporto naturale, è anche in grado di annunciare “il presente e il futuro e il passato”: τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα» (387B). Il verso omerico (*Il.* 1.70) definiva in questo modo, come è noto, la competenza professionale dell'indovino Calcante, ma Teone-Plutarco si premura di sottolineare quanto giustamente il poeta ponga come punto di partenza del complesso di questa scienza appunto il presente: «perché dal presente nasce il sillogismo ipotetico, come “se esiste questo, è esistito

(Rescigno 1995, 79), mi sembra restituire nel modo più semplice il senso del passo (anche se Rescigno 1995, 435, non l'accoglie).

<sup>16</sup> Su questo punto si vedano anche le considerazioni iniziali del dialogo, 384EF.

quest'altro", e poi "se questo esiste, esisterà quest'altro"»<sup>17</sup>. Di taglio metafisico, piuttosto che logico, l'argomentazione di Ammonio, per il quale la lettera E è invece l'iniziale della forma verbale εἶ (tu sei); sarebbe l'emblema del giusto modo di rivolgersi al dio, del quale verrebbe così riconosciuta la reale partecipazione all'essere (392A). Ammonio a questo punto si produce in un'intensa dissertazione, di matrice platonica, sulla differenza fra l'essere – la condizione di vita del dio – e il divenire – tipico dell'uomo –, nonché sulle condizioni di continua mutevolezza e trasformazione in cui vive la sostanza umana, che «dal seme per mutazioni successive produce l'embrione, poi il bambino, poi il fanciullo, e successivamente il ragazzo, il giovane, l'uomo, l'anziano, il vecchio» (392C), subendo così innumerevoli morti e rinascite. E dunque «il presente è di necessità schiacciato tra il futuro e il passato, come un bagliore a chi cerca di coglierlo con gli occhi» (392F)<sup>18</sup>. Come abbiamo già anticipato, in questo dialogo mancano riferimenti all'attuale stato di crisi del santuario, e degli oracoli greci in generale; ma l'insistenza sui temi della continua trasformazione storica e della contrapposizione essere-divenire fa pensare che neppure ad esso fosse estranea quell'angoscia del presente che ha un ruolo così importante negli altri due dialoghi<sup>19</sup>.

#### 4. *De Pythiae oraculis*

Nel *De Pythiae oraculis* in effetti, dove ci si domanda – specialmente nella seconda parte – perché siano cessati gli oracoli in versi, che erano invece così comuni in passato, ci si imbatte, proprio nel contesto della polemica contro chi vede in questo mutamento un segno di crisi, in quella che si può forse considerare, insieme all'attacco del *De fortuna Romanorum*, la più esplicita dichiarazione di apprezzamento per la presente *felicitas temporum*. «A me – dichiara Plutarco per bocca di Teone – dà una grande gioia ciò che ora si chiede al dio, segno della situazione in cui viviamo. C'è una pace grande e tranquilla, ogni guerra è finita, non ci sono più migrazioni, rivolte, tirannidi, la Grecia non conosce mali e sciagure tali da richiedere medicine complicate ed eccezionali. Non c'è complessità, oscurità e pericolo, ma solo domande sugli affari quotidiani della gente comune, che sembrano i temi che si danno a scuola: "è bene sposarsi?", "è opportuno mettersi per mare?", "si deve prendere a prestito denaro?" – e i quesiti più gravi delle città riguardano il raccolto, la fecondità del bestiame e la salute pubblica» (408BC). Anche

<sup>17</sup> Babut 2003, 169, sottolinea l'origine stoica di questa forma argomentativa.

<sup>18</sup> Ἐκθλίβεται γὰρ εἰς τὸ μέλλον καὶ τὸ παρωχημένον ὡσπερ αὐγὴ (cf. Eus. 11.11; ἀκμή codd.) βουλομένοις ἰδεῖν ἐξ ἀνάγκης δισταμένον (qui mi distacco dalla traduzione, e presumibilmente dal testo di riferimento, di G. Lozza in Del Corno 1983, 156).

<sup>19</sup> «Afflato d'angoscia» è l'espressione opportunamente usata da Dario Del Corno per definire lo spirito caratteristico di questi dialoghi (Del Corno 1983, 12).

qui, come nel *De defectu*, l'obiettivo di Plutarco era quello di ribadire il valore religioso degli oracoli, in quanto espressione di una presenza divina, sotto forma di provvidenza, all'interno delle vicende umane. Del fatto incontestabile che «l'oracolo ha cessato di esprimersi in esametri epici e in versi elegiaci» (397D) venivano infatti correntemente fornite due spiegazioni alternative: «o la Pizia non ha più accesso al luogo in cui è presente la divinità, oppure il soffio profetico si è spento del tutto e la sua potenza è venuta meno» (402B); ma, come osserva Sarapione, «non si deve combattere con il dio, e insieme all'arte profetica negare anche la provvidenza divina: occorre invece cercare delle soluzioni a ciò che sembra contraddittorio, e non abiurare la pia fede dei padri» (402E). E la soluzione proposta da Plutarco (Teone) è che il fenomeno si spiega piuttosto col cambiamento generale delle condizioni di vita rispetto al passato, che impongono anche una forma espressiva più semplice: in effetti il passaggio dalla poesia alla prosa si è già verificato un tempo nella scrittura di storia e di filosofia, e allo stesso modo ora nella comunicazione oracolare (406D sgg.). Inoltre si deve tener conto che in passato, quando si rivolgevano agli oracoli «città potenti, re e tiranni dai propositi smisurati», la forma poetica poteva mascherare con la sua ambiguità una durezza dei responsi che avrebbe potuto altrimenti mettere a rischio di reazioni violente degli interroganti gli operatori stessi degli oracoli, che per quanto ispirati dal dio sono uomini e donne mortali (407DE); oggi non è più così, appunto perché sono mutate le condizioni storiche, nel senso sopra indicato. Ma desta perplessità la polemica che segue contro chi continua nonostante tutto a parlare di decadenza dell'oracolo (408DE; vd. anche 409CD): si tratta evidentemente di un'opinione diffusa, se Plutarco lamenta di essere costretto a «recitare la sua difesa e a inventare cause e spiegazioni di ciò che ignoriamo e che non è bene sapere».

E alla fine suona poco convincente anche la conclusione dello scritto (408F-409C), con la sua insistenza sui recenti lavori di restauro e ampliamento del santuario delfico, e la dichiarazione di affetto per «il capo di questa amministrazione, il quale pensa e provvede alla maggior parte di queste cose»<sup>20</sup>. Questo sembra un riconoscimento d'ufficio per l'impegno finanziario che tanto le autorità locali (compreso Plutarco) quanto il governo romano – in particolare Traiano<sup>21</sup> – avevano profuso per sostenere il santuario, piuttosto che un argomento che possa servire a dimostrare la vitalità e il significato spirituale di un centro religioso: il vero problema restava l'irrelevanza poli-

<sup>20</sup> 409C φιλῶ δὲ τὸν καθηγεμόνα ταύτης τῆς πολιτείας γενόμενον ἡμῖν καὶ τὰ πλεῖστα τούτων ἐκφροντίζοντα καὶ παρασκευάζοντα ... (segue lacuna nel testo); Flacelière 1974 (*ad l.*), pensò di integrare la lacuna con «αὐτοκράτορ Ἀδριανὸν Καίσαρα», ma l'accoglienza di questa proposta non è stata in genere favorevole: vd. Stadter 2002, 25 n. 70.

<sup>21</sup> Stadter 2002, 12-13.

tica dell'attività divinatoria di quello che era stato ed era tuttora uno dei più grandi centri oracolari del mondo greco. Plutarco era certamente sincero quando esaltava lo stato di pace che grazie alla potenza romana regnava su tutta l'ecumene (o almeno su tutto il mondo mediterraneo)<sup>22</sup>; a tacere di altri importanti indicatori sparsi nella sua opera, lo provano in maniera decisiva le considerazioni con le quali sono qui respinte da Teone le critiche relative alla presenza nel santuario di un monumento a Frine: come è possibile indignarsi per la statua di un'etèra, dichiara, mentre «non provi indignazione al vedere il dio circondato dalle primizie e dalle decime di uccisioni, guerre e saccheggi, e il tempio rigurgitante di spoglie e bottini ottenuti a danno di altri Greci»? (401BC). Ciò non toglie che egli potesse avvertire acutamente un senso di pena per la scarsa importanza dei quesiti che venivano allora rivolti al dio, e si ponesse il problema di come fosse possibile rimediare a questa decadenza, al di là della difesa, per quanto convinta, del valore religioso della divinazione. È una situazione assai simile a quella in cui Plutarco si trova quando, nei *Praecepta gerendae rei publicae* o nell'*An seni*, deve sforzarsi di difendere la dignità della politica cittadina greca, pur sapendo benissimo – e dichiarandolo anzi esplicitamente, per quanto a mezza voce – che le decisioni importanti non vengono prese lì, o che addirittura le decisioni prese lì possono essere cancellate da un tratto di penna del governatore romano (824E). Con l'aggravante che in questo caso non si poteva inventare un escamotage del genere della famosa frase: «di libertà i popoli ne hanno (oggi) quanta gliene concedono i dominanti, e di più forse non sarebbe meglio» (824C); sarebbe stata un'intollerabile empietà quella di porre un'ipoteca sul sentimento religioso! Dunque la fede negli oracoli doveva essere tutelata come un bene prezioso, garanzia della possibilità di progettare per il popolo greco un futuro, a livello tanto individuale che collettivo; mentre sarebbe toccato ai suoi intellettuali il compito di rassicurarlo sull'altro versante del tempo, il passato, che doveva essere rammemorato per costituire un sicuro punto di riferimento rispetto ad un presente che apparentemente non aveva molto da offrire.

### 5. *Un'interpretazione delle Vite parallele*

Almeno una volta Plutarco esprime con chiarezza nelle *Vite parallele* questo fondamentale principio ispiratore della sua attività storiografica. «Mentre Democrito – dichiara all'inizio dell'*Emilio Paolo* – dice che bisogna au-

<sup>22</sup> Non ho però la stessa sicurezza di Adelmo Barigazzi che Plutarco credesse veramente che stesse per aprirsi un'era in cui «la *paideia* greca poteva operare in piena libertà, in una cultura bilingue capace di determinare il comune destino di Grecia e Roma e dell'intera umanità» (Barigazzi 1994, 329): qualche perplessità, che è aumentata col tempo, esprimevo già in Desideri 1996b [*supra*, saggio n. VI].



gurarsi di incontrarsi con ‘idoli’ propizi, e che dall’ambiente ci pervengano quelli che corrispondono alla nostra natura e sono buoni anziché quelli perversi e malvagi (...), noi con lo studio della storia e la consuetudine dello scrivere (τῆ περὶ τὴν ἱστορίαν διατριβῆ καὶ τῆς γραφῆς τῆ συνηθείᾳ) ci mettiamo in condizione, accogliendo di volta in volta nell’animo i ricordi dei personaggi migliori e più insigni, di respingere e allontanare da noi quanto di misero o di malvagio o di ignobile possano arrecarci i rapporti inevitabili con i contemporanei (εἴ τι φαῦλον ἢ κακὸς ἢ ἀγεννῆς αἰ τῶν συνόντων ἐξ ἀνάγκης ὀμιλῆαι προσβάλλουσιν), in quanto la nostra mente si rivolge, serena e tranquilla, agli esempi più belli». Di questo passaggio abbiamo già sottolineato altrove l’importanza per quanto riguarda, al di là della finalità morale, la sottolineatura della dimensione conoscitiva della rievocazione storica, e del carattere che tale rievocazione ha di libera evasione dall’assillo della contemporaneità<sup>23</sup>; ma vale la pena di precisare che è implicito che questi obiettivi sono conseguiti nella misura in cui i personaggi di cui si parla sono personaggi della ‘nostra’ storia: una storia dalla quale i Romani non possono essere espunti, ma nella quale vengono inseriti al precipuo scopo di dimostrare la validità, la forza, e l’universalità dei valori greci. La costruzione delle *Vite parallele*, per quanto il significato complessivo di quell’operazione culturale si sia rivelata a Plutarco a poco a poco, nel corso stesso della sua realizzazione<sup>24</sup>, rappresenta secondo ogni verosimiglianza il momento dell’acquisizione della consapevolezza più piena di tale idea. Se il problema era quello di ritrovare, all’epoca in cui Plutarco viveva, la dignità di un tempo greco accanto a quello romano, la soluzione proposta con queste *Vite* era quella di configurare nella preistoria del presente un quadro integrato nel quale l’uno e l’altro mondo potessero confrontarsi, fornendo insieme esempi di virtù e vizi suscettibili di essere valutati congiuntamente col metro di un sistema di valori alla fine unitario, in quanto definito dalla παιδεία greca come ciò che necessariamente caratterizza l’uomo, la sua *humanitas*. In ogni caso è chiaro che il recupero del passato rappresentava, insieme alla difesa del futuro, un momento fondamentale dell’attività intellettuale di Plutarco, impegnato a traghettare se stesso e i Greci oltre un presente privo di attrattive, immobile nella *pax Romana*: quel sistema politico imperiale altrove definito «la più meravigliosa fra le opere umane» (*De fort. Rom.* 316E), che aveva sì realizzato la pace e l’ordine cosmico, ma la cui «orbita immutabile» (*ibid.* 317BC) somigliava molto ad una stagnazione. Potevano inoltre essere preziose, in questa prospettiva, le sollecitazioni pro-

<sup>23</sup> Desideri 1989, 201-204 [*supra*, saggio n. XIII].

<sup>24</sup> *Aem.* I; questo non autorizza naturalmente a dire che «Plutarch sei nur durch Zufall Historiker geworden», come osserva polemicamente Hirzel ad uno studioso che non nomina (Hirzel 1912, 47), e che io non sono stato finora capace di identificare.

venienti dalle esperienze di altri mondi, che sempre la ἱστορία, questa volta nella sua veste di raccoglitrice di notizie su contesti lontani geograficamente e culturalmente da quello greco, avrebbe potuto mettere a disposizione della sapienza delfica, che un'antica tradizione vedeva comunque come l'ombelico dell'ecumene (*De def.* 409E).

Non sarà un caso che proprio nei dialoghi delfici emergano con particolare vivacità quelli che possono essere considerati i principi ispiratori dell'attività storiografica di Plutarco. A tener conto della ricchezza di suggestioni che quei dialoghi offrono da questo punto di vista, si può forse arrivare alla conclusione che la partecipazione attiva di Plutarco alla vita organizzativa del santuario di Apollo rappresentasse qualcosa di più di un interessamento localistico, di natura antiquaria, alla valorizzazione di un importante monumento della grecità; il sacerdote delfico doveva piuttosto sentire questa sua azione come in qualche modo complementare a quella che svolgeva come storico: il problema infatti era quello di riorganizzare da una parte il passato, dall'altra il futuro della Grecia.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI



## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- V.E. Alfieri, *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Galatina 1971<sup>2</sup>
- L. Alfonsi, *Nepote fonte di Cicerone?*, «RhMus» 93, 1950, 59-65
- A. Aloni, *Ricerche sulla forma letteraria del De genio Socratis di Plutarco*, «Acme» 33, 1980, 45-112
- C. Ampolo, *Inventare una biografia. Note sulla biografia greca ed i suoi precedenti alla luce di un nuovo documento epigrafico*, «Quaderni Storici» n. s. 73, 1990, 213-224
- C. Ampolo, *Enea ed Ulisse nel Lazio da Ellanico (FGrHist 4 F 84) a Festo (432 L)*, «PP» 47, 1992, 321-342
- C. Ampolo – M. Manfredini, *Plutarco. Le Vite di Teseo e Romolo*, Milano 1988
- G. Anderson, *Philostratus. Biography and Belles Lettres in the third century A. D.*, London 1986
- G. Anderson, *The pepaideumenos in action: sophists and their outlook in the Early Empire*, in ANRW II 33.1, 1989, 79-207
- G. Anderson, *The Second Sophistic: some problems of perspective*, in D.A. Russell (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, 91-110
- G. Anderson, *The Second Sophistic. A cultural phenomenon in the Roman Empire*, London-New York 1993
- G. Anderson, *Sage, saint and sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*, London 1994
- O. Andrei – R. Scuderi, *Plutarco. Vite parallele: Demetrio–Antonio*, Milano 1989
- F. Argelati, *Biblioteca dei volgarizzatori*, I-IV, Milano 1767
- H. von Arnim, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlin 1898
- H. von Arnim, *Plutarch über Daemonen und Mantik*, Amsterdam 1921
- R. Ash, *Severed heads: individual portraits and irrational forces in Plutarch's Galba and Otho*, in Mossman 1997, 189-214
- D. Asheri, *Colonizzazione e decolonizzazione*, in Settis 1996a, 73-115
- D. Asheri, *Identità greche, identità greca*, in Settis 1997, 5-26
- G. Aujac, *Denys d'Halicarnasse. Opuscules rhétoriques*, I: *Les orateurs antiques*, Paris 1978
- R. Aulotte, *Amyot et Plutarque. La tradition des Moralia au XVIe siècle*, Genève 1965
- G. Avezzù, *L'oratoria giudiziaria*, in Cambiano – Canfora – Lanza 1992, 397-417
- F. Babinger, *Johannes Darius (1414-1494) Sachwalter Venedigs im Morgenland, und sein griechischer Umkreis*, München 1961
- D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969
- D. Babut, *La composition des Dialogues pythiques de Plutarque et le problème de leur unité*, «JS» 1992, 187-234
- D. Babut, *Plutarco e lo Stoicismo*, ed. it. Milano 2003
- E. Badian, *Alexander the Great and the unity of mankind*, «Historia» 7, 1958a, 425-444
- E. Badian, *The eunuch Bagoas*, «CQ» 52, 1958b, 144-157

- E. Badian, *Some recent interpretations of Alexander*, in *Alexandre le Grand. Image et réalité*, 'Entretiens Hardt' 22, Vandœuvres-Genève 1976, 279-303
- P. Bagnoli, *Democrazia e Stato nel pensiero politico di Giuseppe Montanelli (1813-1862)*, Firenze 1989
- A. Barigazzi, *Studi su Plutarco*, Firenze 1994
- R.H. Barrow, *Plutarch and his times*, London 1967
- D. Barsanti, *L'Università di Pisa dal 1800 al 1860. Il quadro politico e istituzionale, gli ordinamenti didattici, i rapporti con l'Ordine di S. Stefano*, Pisa 1993
- C. Bearzot, *Focione fra storia e trasfigurazione ideale*, Milano 1985
- M. Beck, *Plutarch to Trajan: the dedicatory letter and the Apophthegmata collection*, in Stadter – Van der Stockt 2002, 163-174
- C.A. Behr, *P. Aelius Aristides. The complete works*, translated into English, I-II, Leiden 1981-86
- S. Bertelli, *Niccolò Machiavelli. Il Principe e i Discorsi*, Milano 1960
- E. Bickerman, *Origines gentium*, «CPh» 47, 1952, 65-81, ora in Id., *Religions and politics in the Hellenistic and Roman periods*, Como 1985, 399-417
- A. Billault, *Une "Vie de Sophiste": le Pseudologue*, in Id. (ed.), *Lucien de Samosate* (Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'Etudes romaines et gallo-romaines les 30 septembre – 1er octobre 1993), Lyon 1994, 117-124
- M. Billerbeck, *Der Kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Leiden 1979
- M. Billerbeck, *Le cynisme idéalisé d'Epictète a Julien*, in Goulet-Cazé – Goulet 1993, 319-338
- A.M. Biraschi, *Una geografia per l'Impero*, in Settis 1998, 1879-1097
- J. Bleicken, *Der Preis des Aelius Aristides auf das römische Weltreich*, «NAWG» 7, 1966, 225-277
- J. Bodin, *Avviamento alla conoscenza storica*, trad. it. Trapani 1968
- L. Boffo, *I regni ellenistici: la guerra e il potere*, in Settis 1998, 81-106
- A. Boulanger, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris 1923
- J. Boulogne, *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation romaine*, Lille 1994
- G.W. Bowersock, *Augustus and the Greek world*, Oxford 1965
- G. W. Bowersock, *Greek sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969
- G.W. Bowersock (ed.), *Approaches to the Second Sophistic*, University Park 1974
- G.W. Bowersock, *Historical problems in Late Republican and Augustan classicism*, in *Le classicisme à Rome aux Iers siècles avant et après J.-C.*, 'Entretiens Hardt' 25, Vandœuvres-Genève 1979, 57-75
- E.L. Bowie, *Greeks and their past in the Second Sophistic*, «P&P» 46, 1970, 3-41, poi in M.I. Finley (ed.), *Studies in ancient society*, London 1974, 166-209
- E.L. Bowie, *The importance of sophists*, «YCS» 27, 1982, 29-59
- E.L. Bowie, *The Greek novel*, in P.E. Easterling – B.M.W. Knox (edd.), *The Cambridge History of Classical Literature, I: Greek literature*, Cambridge 1985, 683-699

- E.L. Bowie, *Greek sophists and Greek poetry in the Second Sophistic*, in ANRW II 33.1, 1989, 209-258
- E.L. Bowie, *Plutarch and literary activity in Achaia: A.D. 107-117*, in Stadter – Van der Stockt 2002, 41-56
- L. Braccresi, *Grecità adriatica. Un capitolo della colonizzazione greca in Occidente*, Bologna 1977<sup>2</sup>
- A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Napoli 1986
- A. Brancacci, *Cinismo e predicazione popolare*, in Cambiano – Canfora – Lanza 1994, 433-455
- F.E. Brenk, *In mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden 1977
- P. Briant, *Colonizzazione ellenistica e popolazioni del Vicino Oriente: dinamiche sociali e politiche di acculturazione*, in Settis 1998, 309-333
- D. Briquel, *Le regard des autres. Les origines de Rome vues par ses ennemies (début du IVe siècle/début du Ier siècle av. J.C.)*, Paris 1997
- J.L. Brown, *The Methodus ad facilem historiarum cognitionem. A critical study*, Washington 1939
- P.A. Brunt, *The bubble of the Second Sophistic*, «BICS» 39, 1994, 25-52
- G.F. Brussich, *Flavio Filostrato. Vite dei sofisti*, Palermo 1987
- J. Buckler, *Plutarch and autopsy*, in ANRW II 33.6, 1992, 4788-4830
- K. Buraselis, *Aelius Aristides als Panegyriker und Mahner. Von Theorie und Praxis des politisch-sozialen Gleichgewichts im griechischen Osten in der Kaiserzeit*, in W. Schuller (ed.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt 1998, 183-203
- L.A. Burd, *Il Principe by Niccolò Machiavelli*, Oxford 1891
- J.H. Burns – M. Goldie (edd.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge 1991
- S. Byl, *Plutarque et la vieillesse*, «LEC» 45, 1977, 107-123
- A. Caiazza, *Plutarco. Precetti politici*, Napoli 1993a
- A. Caiazza, *Plutarco. Monarchia, democrazia, oligarchia*, Napoli 1993b
- I. Calabi Limentani, *Plutarchi Vita Aristidis*, Firenze 1964
- S. Calderone, *La tarda antichità e l'Oriente*, «MedAnt» 1, 1998, 41-70
- G. Cambiano, *Democrito e i sogni*, in Romano 1980, 437-450
- G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica I 1*, Roma 1992
- G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica I 3*, Roma 1994
- S. Camerani, *Bianchi, Celestino* in *Dizionario Biografico degli Italiani X*, 1968, 73-75
- M.R. Cammarota, *Il De Alexandri Magni fortuna aut virtute come espressione retorica: il panegirico*, in Gallo 1992, 105-124
- M.R. Cammarota, *Plutarco, La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda orazione*, Napoli 1998

- M.R. Cammarota, *La tradizione retorica in tre declamazioni di Plutarco: De Alexandri Magni fortuna aut virtute, De fortuna Romanorum, De gloria Atheniensium*, in Van der Stockt 2000, 69-86
- M.D. Campanile, *I sacerdoti del koinon d'Asia (I sec. a.C. – III sec. d.C.). Contributo allo studio della romanizzazione delle élites provinciali nell'Oriente greco*, Pisa 1994
- M.D. Campanile, *Città d'Asia Minore tra Mitridate e Roma*, in B. Virgilio (ed.), *Studi ellenistici VIII*, Pisa-Roma 1996, 145-173
- F. Canali De Rossi, *Le ambascerie dal mondo greco a Roma in età repubblicana*, Roma 1997
- L. Canfora, *Ellenismo*, Roma-Bari 1987
- L. Canfora, *L'agorà: il discorso suasorio*, in Cambiano – Canfora – Lanza 1992, 379-395
- L. Canfora, *Roma «città greca»*, «QS» 39, 1994, 5-41
- E. Capannelli – E. Insabato (edd.), *Guida agli archivi delle personalità della cultura toscana tra '800 e '900. L'area pisana*, Firenze 2000
- A. Carraresi, *Lettere di Gino Capponi e di altri a lui*, I-VI, Firenze 1884-90
- J.-C. Carrière, *À propos de la politique de Plutarque*, «DHA» 3, 1977, 237-251
- J.-C. Carrière – M. Cuvigny, *Plutarque. Oeuvres Morales, XI 2: Préceptes politiques; Sur la monarchie, la démocratie et l'oligarchie*, Paris 1984
- P. Cartledge – A. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta. A tale of two cities*, London 1989
- G. Casertano, *I Pitagorici e il potere* [1988a], in Casertano 1988b, 15-27
- G. Casertano (ed.), *I filosofi e il potere nella società e nella cultura antica*, Napoli 1988b
- A.C. Cassio, *La lingua greca come lingua universale*, in Settis 1998, 991-1013
- F. Cassola, *Chi erano i Greci?*, in Settis 1996b, 5-23
- C. Ceccuti, *Un editore del Risorgimento. Felice Le Monnier*, Firenze 1974
- S. Centofanti, *Saggio su Plutarco*, Firenze 1850
- W. Christ, *Plutarchs Daimonion des Socrates*, «SBAW» 1901, 59-110
- R. Ciampini, *Gian Pietro Vieusseux. I suoi viaggi, i suoi giornali, i suoi amici*, Torino 1953
- V. Cilento, *Plutarco. Diatriba Isiaca e Dialoghi Delfici*, Firenze 1962
- V. Citti, *Plutarco, Nic. 1, 5: storiografia e biografia*, in Mastrocinque 1983c, 99-110
- S. Ciurlia, *La storia: un altro presente o il nostro passato?*, «Arché. Rivista di Filosofia» 3, 2000-01, 169-222
- F. Coarelli, *Le pitture della tomba François a Vulci: una proposta di lettura*, «DArch» III s. 2, 1983, 43-69, ora in Id., *Revixit ars. Arte e ideologia a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma 1996, 138-178
- J.W. Cohoon – H.L. Crosby, *Dio Chrysostom*, I-V, London-Cambridge, MA 1932-51
- V. Conti, *Consociatio civitatum. Le repubbliche nei testi elzeviriani (1625-1649)*, Firenze 1997



- A. Coppola, *Memorie troiane e ambascerie romane*, in L. Braccisi (ed.), *Hesperia*, 4. *Studi sulla grecità di Occidente*, Roma 1994, 177-186
- A. Corlu, *Plutarque. Le démon de Socrate*, Paris 1970
- L. Cracco Ruggini, *La città romana dell'età imperiale*, in P. Rossi (ed.), *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, Torino 1987, 127-152
- M. Crawford (ed.), *L'Impero Romano e le strutture economiche e sociali delle province*, Como 1986
- M. Cristofani, *Ricerche sulla pittura della tomba François di Vulci*, «DArch» 1, 1967, 186-269
- M. Cuvigny, *Plutarque. Oeuvres Morales*, XI 1: *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands; A un chef mal éduqué; Si la politique est l'affaire des vieillards*, Paris 1984
- M. Cuvigny, *Dion de Pruse, Discours bithyniens (Discours 38-51)*, Paris 1994
- M. Cuvigny – G. Lachenaud, *Plutarque. Oeuvres Morales*, XII 1: *Il ne faut pas s'endetter; Vies des dix orateurs; Comparaison d'Aristophane et de Ménandre; De la malignité d'Hérodote*, Paris 1981
- A. D'Angelo, *Plutarco. La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima orazione*, Napoli 1998
- G. D'Anna, *Alcune osservazioni sulle fonti di Gellio, N. A. XVII 21, e sulla cronologia geronimiana dei poeti latini arcaici*, «ArchClass» 25-26, 1973-74, 166-237
- G. D'Anna, *Alcune considerazioni sulla fortuna del "Liber Annalis" di Attico: Attico fonte di Gellio?*, «StUrb» 49, 1975 (Atti del Convegno "Gli storiografi latini tramandati in frammenti", Urbino 9-11 maggio 1974), 331-374
- L. De Blois et al. (edd.), *The statesman in Plutarch's works* (Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002), I: *Plutarch's statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects*, Leiden-Boston 2004
- L. De Blois et al. (edd.), *The statesman in Plutarch's works* (Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castel Hernen, May 1-5, 2002), II: *The statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, Leiden-Boston 2005
- L. De Blois – J.A.E. Bons, *Platonic and Isocratean political concepts in Plutarch's Lycurgus*, in Gallo – Scardigli 1995, 99-106
- V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione. I (1559-1572)*, Napoli 1959
- F. Decleva Caizzi, *Democrito in Sesto Empirico*, in Romano 1980, 393-410
- J. Deininger, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland 217-86 v.Chr.*, Berlin-New York 1971
- L. Delatte, *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris 1942
- A. De Lazzer, *Plutarco. Anziani e politica*, Palermo 1989
- D. Del Corno (introd.), *Plutarco. Dialoghi delfici. Il tramonto degli oracoli; L'E di Delfi; Gli oracoli della Pizia*, trad. di M. Cavalli – G. Lozza, Milano 1983

- C. Del Vivo, *La moglie creola di Giuseppe Montanelli. Storia di Lauretta Cipriani Parra*, Pisa 1999
- R. De Mattei, *La fortuna della formula del "governo misto"* [1984a], in De Mattei 1984c, 112-129
- R. De Mattei, *Le difese del "governo misto" contro la critica negatrice del Bodin* [1984b], in De Mattei 1984c, 130-146
- R. De Mattei, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, II, Milano-Napoli 1984c
- L. Desideri – N. Harris, *Vincenzo Joppi, Giovan Pietro Vieusseux e l'«Archivio Storico Italiano»: testimonianze di un carteggio*, in F. Tamburlini – R. Vecchiet (edd.), *Vincenzo Joppi 1824-1900* (Atti del Convegno di studi Udine, 30 novembre 2000), Udine 2004, 57-155
- P. Desideri, *Studi di storiografia eracleota, II: La guerra con Antioco il Grande*, «SCO» 19-20, 1970-71, 487-537
- P. Desideri, *Posidonio e la guerra mitridatica*, «Athenaeum» 51, 1973, 237-269
- P. Desideri, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978
- P. Desideri, *Il De genio Socratis di Plutarco: un esempio di "storiografia tragica"?*, «Athenaeum» 62, 1984, 569-585 [= saggio n. XII]
- P. Desideri, *Lettura storica del "Dialogus de Oratoribus"*, in F. Broilo (ed.), *XENIA. Scritti in onore di Piero Treves*, Roma 1985a, 83-94
- P. Desideri, *Ricchezza e vita politica nel pensiero di Plutarco*, «Index» 13, 1985b, 391-405
- P. Desideri, *La vita politica cittadina nell'Impero: lettura dei "Praecepta gerendae rei publicae" e dell'"An seni res publica gerenda sit"*, «Athenaeum» 64, 1986, 371-381 [= saggio n. VII]
- P. Desideri, *Teoria e prassi storiografica di Plutarco: una proposta di lettura della coppia Emilio Paolo-Timoleonte*, «Maia» n. s. 41, 1989, 199-214 [= saggio n. XIII]
- P. Desideri, *Mitridate e Roma*, in Schiavone 1990-92, II 1 (1990), 725-736
- P. Desideri, *Intellettuali e potere*, in S. Settis (ed.), *Civiltà dei Romani. Il potere e l'esercito*, Milano 1991a, 235-240
- P. Desideri, *Tipologia e varietà di funzione comunicativa degli scritti dionei*, in ANRW II 33.5, 1991b, 3903-3959
- P. Desideri, *Dione di Prusa fra ellenismo e romanità*, in ANRW II 33.5, 1991c, 3882-3902
- P. Desideri, *Citazione letteraria e riferimento storico nei "Precetti politici" di Plutarco*, in G. D'Ippolito – I. Gallo (edd.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco* (Atti del III Convegno plutarco, Palermo 3-5 maggio 1989), Napoli 1991d, 225-233
- P. Desideri, *La romanizzazione dell'Impero*, in Schiavone 1990-92, II 2 (1991e), 577-626

- P. Desideri, *Eforo e Strabone sui "popoli misti"* (Str. XIV, 5.23-26), in *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità* ('Contributi dell'Istituto di storia antica' 18), Milano 1992a, 19-31
- P. Desideri, *La formazione delle coppie nelle 'Vite' plutarchee*, in ANRW II 33.6, 1992b, 4470-4486 [= saggio n. XV]
- P. Desideri, *Filostrato: la contemporaneità del passato greco*, in F. Gascó – E. Falque (edd.), *El pasado renacido. Uso y abuso de la tradición clásica*, Sevilla 1992c, 55-70
- P. Desideri, *I documenti di Plutarco*, in ANRW II 33.6, 1992d, 4536-4567 [= saggio n. XVI]
- P. Desideri, *Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques II (de Babélyca d'Argos à Dyscolius)*, Paris 1994a, 841-856
- P. Desideri, *La letteratura politica delle élites provinciali* [1994b], in Cambiano – Canfora – Lanza 1994, 11-33 [= saggio n. IV]
- P. Desideri, "Non scriviamo storie, ma vite" (*Plut., Alex. 1.2*): *la formula biografica di Plutarco*, in *Testis temporum. Aspetti e problemi della storiografia antica*, Como 1995a, 15-25 [= saggio n. XIV]
- P. Desideri, *Plutarco e Machiavelli* [1995b], in Gallo – Scardigli 1995, 107-122 [= saggio n. XVII]
- P. Desideri, *Il De defectu oraculorum e la crisi della religione antica in Plutarco* [1996a], in Gabba – Desideri – Roda 1996, 91-102
- P. Desideri, *Barigazzi lettore di Plutarco*, «Prometheus» 22, 1996b, 3-10 [= saggio n. VI]
- P. Desideri, *Scrivere gli eventi storici* [1996c], in Settis 1996a, 955-1013
- P. Desideri, *L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani* [1998a], in Settis 1998, 909-939 [= saggio n. II]
- P. Desideri, *Forme dell'impegno politico di intellettuali greci dell'Impero*, «RSI» 110, 1998b, 60-87 [= saggio n. III]
- P. Desideri, *Strabone e la cultura asiatica*, in A.M. Biraschi – G. Salmeri (edd.), *Strabone e l'Asia Minore*, Napoli 2000a, 27-44
- P. Desideri, *City and country in Dio's thought*, in S. Swain (ed.), *Dio Chrysostom. Politics, letters and philosophy*, Oxford 2000b, 93-107
- P. Desideri, *Galeno come intellettuale*, in D. Manetti (ed.), *Studi su Galeno. Scienza, filosofia, retorica e filologia* (Atti del seminario, Firenze, 13 novembre 1998), Firenze 2000c, 13-29
- P. Desideri, *Lo spazio dell'Europa nella storiografia di Posidonio*, in G. Urso (ed.), *Integrazione mescolanza rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, Roma 2001a, 129-144
- P. Desideri, *The cities of Pedias in the Roman period*, in É. Jean – A.M. Dínçol – S. Durugönül (edd.), *La Cilicie: espaces et pouvoirs locaux (2ème millénaire av. J.-C. - 4ème siècle ap. J.-C.)*, Istanbul 2001b, 411-415
- P. Desideri, *Modello greco e modello romano di educazione secondo Cicerone*, in *ΠΟΙΚΙΛΙΑ. Studi in onore di M.R. Cataudella*, La Spezia 2001c, 369-382

- P. Desideri, *La distruzione di Cartagine: periodizzazioni imperiali tra Polibio e Posidonio*, «RSI» 114, 2002a, 738-755
- P. Desideri, *Dimensioni della polis in età alto-imperiale romana*, «Prometheus» 28, 2002b, 139-150 [= saggio n. V]
- P. Desideri, *Lycurgus: the Spartan ideal in the age of Trajan* [2002c], in Stadter – Van der Stockt 2002, 315-327 [= saggio n. XI].
- P. Desideri, *La successione degli imperi nel pensiero di Bodin*, in D. Foraboschi – S.M. Pizzetti (edd.), *La successione degli imperi e delle egemonie nelle relazioni internazionali*, Milano 2003, 89-100
- P. Desideri, *Il Plutarco del Centofanti: un intellettuale greco nel '48 toscano*, in A. Pérez Jiménez – F. Titchener (edd.), *Historical and biographical values of Plutarch's works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga-Logan 2005a, 155-178 [= saggio n. XX]
- P. Desideri, *Intellettuali greci e impero romano: una vicenda attuale*, in M. Pani (ed.), *Storia romana e storia moderna. Fasi in prospettiva*, Bari 2005b, 41-58
- P. Desideri, *Impero di Alessandro e impero di Roma secondo Plutarco*, in A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica* (Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 23-24 settembre 2004), Firenze 2005c, 3-21 [= saggio n. IX]
- P. Desideri, *Cultura della Troade*, «GeogrAnt» 14-15, 2005-06, 45-53
- P. Desideri, *I Romani visti dall'Asia: riflessioni sulla sezione romana della Storia di Eraclea di Memnone*, in G. Urso (ed.), *Tra Oriente e Occidente. Indigeni, Greci e Romani in Asia Minore* (Atti del Convegno internazionale, Cividale del Friuli, 28-30 settembre 2006), Pisa 2007a, 45-59
- P. Desideri, *Dio's exile: politics, philosophy, literature*, in J.F. Gaertner (ed.), *Writing exile: the discourse of displacement in Graeco-Roman antiquity and beyond*, Leiden-Boston 2007b, 193-207
- P. Desideri, *Bodin e la costituzione mista: un'analisi del sistema politico della repubblica romana*, in G. Rossi (ed.), *Il Rinascimento giuridico in Francia. Diritto, politica e storia* (Atti del Congresso internazionale di studi, Verona 29 giugno - 1 luglio 2006), Roma 2008, 21-48
- P. Desideri, *Polibio straniero a Roma*, in S. Conte – B. Scardigli (edd.), *Stranieri a Roma* (Atti del Convegno Internazionale di studi, Certosa di Pontignano, 22-23 maggio 2006), Ancona 2009, 15-35
- P. Desideri, *Il mito di Alessandro in Plutarco e Dione*, in S. Bussi – D. Foraboschi (edd.), *Roma e l'eredità ellenistica. Atti del Convegno Internazionale Milano, Università Statale, 14-16 gennaio 2009*, Pisa-Roma 2010, 19-31 [= saggio n. X]
- P. Desideri, *Dione di fronte all'imperatore: riflessioni sulla regalità* [2012a], in G. Vagnone. *Dione di Prusa, Orazioni I-II-III-IV «Sulla regalità»; orazione LXII «Sulla regalità e sulla tirannide»*, ed. critica, trad. e commento, con una introduzione di P. Desideri (Suppl. 26 al «BollClass»), Roma 2012, 5-21
- P. Desideri, *Silvestro Centofanti et la philosophie de Plutarque* [2012b], in O. Guerrier (ed.), *Plutarque de l'Âge classique au XIX<sup>e</sup> siècle. Présences, interférences et dynamique*, Actes du Colloque international de Toulouse (13-15 mai 2009), Grenoble 2012, 309-318

- P. Desideri, βίος, in *LHG&L [Lexicon Historiographicum Graecum et Latinum]* III (in corso di stampa)
- S. Desideri, *La Institutio Traiani*, Genova 1958
- A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen 1970<sup>2</sup>
- A. Dihle, *Der Beginn des Attizismus*, «A&A» 23, 1977, 162-177
- A. Dihle, *Die Entstehung der historischen Biographie*, Heidelberg 1987
- A. Dihle, *Greek and Latin literature of the Roman Empire from Augustus to Justinian*, trad. ingl. London-New York 1994
- J. Dillon, *Plutarch and the end of history*, in Mossman 1997, 233-240
- F. Donadi, *Pseudo-Longino. Del sublime*, Milano 1991
- P.S. Donaldson, *Machiavelli and mystery of State*, Cambridge 1988
- F.G. Downing, *Cynics and early Christianity*, in Goulet-Cazé – Goulet 1993, 281-301
- G. Droysen, *Histoire d'Alexandre le Grand* (1833), trad. fr. di J. Benoist-Méchin, Paris 1935
- D.R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th century A.D.*, London 1937
- P. Dueck, *Memnon of Herakleia on Rome and the Romans*, in T. Bekker-Nielsen (ed.), *Rome and the Black Sea region. Domination, Romanisation, resistance*, Aarhus 2006, 43-61
- T.E. Duff, *Plutarch's Lives. Exploring virtue and vice*, Oxford 1999
- T.E. Duff, *Plutarch's Lives and the critical reader*, in G. Roskam – L. Van der Stockt (edd.), *Virtues for the people: aspects of Plutarchan ethics*, Leuven 2011, 59-82
- A. Dufour, *Pufendorf*, in Burns – Goldie 1991, 561-588
- H. Eisenberger, *Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter*, «RhM» 113, 1970, 141-158
- G. Ellinger, *Das Verhältniss des öffentlichen Meinung zur Wahrheit und Lüge im 10., 11., und 12. Jahrhundert*, Berlin 1884
- G. Ellinger, *Die antike Quellen der Staatslehre Machiavelli's*, «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» 44, 1888, 1-58
- H. Erbse, *Die Bedeutung der Synkrisis in der Parallelbiographien Plutarchs*, «Hermes» 84, 1956, 398-424
- A. Erskine, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, London 1990
- A. Erskine, *Troy between Greece and Rome. Local tradition and imperial power*, Oxford 2001
- J.R. Fears, *The Stoic view of the career and character of Alexander the Great*, «Philologus» 118, 1974, 113-130
- J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Roma 1988
- J.-L. Ferrary, *La resistenza ai Romani*, in Settis 1998, 803-837
- R. Flacelière, *Plutarque, "De fortuna Romanorum"*, in *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino*, Paris 1966, 367-375
- R. Flacelière, *Plutarque. Oeuvres Morales*, VI: *Dialogues Pythiques*, Paris 1974

- R. Flacelière – É. Chambry, *Plutarque. Vies parallèles*, XIV: *Dion-Brutus*, Paris 1978
- J.-J. Flinterman, *Power, paideia and Pythagoreanism*, Amsterdam 1995
- F. Focke, *Synkrisis*, «Hermes» 58, 1923, 327-368
- S. Fornaro, *Poeti e poesia nel discorso secondo Sulla regalità di Dione Crisostomo*, in F. Benedetti – S. Grandolini (edd.), *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*, Napoli 2003, 331-349
- G. Forni, *Plutarco. La fortuna dei Romani*, Napoli 1989
- B. Forte, *Rome and the Romans as the Greeks saw them*, Rome 1972
- H.N. Fowler, *Plutarch's Moralia*, X, London-Cambridge, MA 1927
- E. Fraenkel, *Rome and Greek culture*, Oxford 1935, ora in Id., *Kleine Beiträge zur klassischen Philologie*, Roma 1964, II 583-598
- J.H. Franklin, *Jean Bodin and the rise of absolutist theory*, Cambridge 1973
- J.H. Franklin, *Sovereignty and the mixed constitution: Bodin and his critics*, in Burns – Goldie 1991, 298-328
- J.H. Franklin, *Bodin, On sovereignty. Four chapters from the six books of the Commonwealth*, Cambridge 1992
- A. Fraschetti, *Aristosseno, i Romani e la 'barbarizzazione' di Poseidonia*, «AION(archeol)» 3, 1981, 97-115
- F. Frazier – C. Froidefond (edd.), *Plutarque. Oeuvres morales*, V 1: *La fortune des Romains; La fortune ou la vertu d'Alexandre; La gloire des Athéniens*, Paris 2003<sup>2</sup>
- P. Frisch (Hrsg.), *Die Inschriften von Lampsakos*, Bonn 1978
- S. Fuscagni – B. Scardigli – B. Mugelli, *Plutarco. Vite parallele: Cimone–Lucullo*, Milano 1989
- F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), trad. it., Milano 1996
- E. Gabba, *Storici greci dell'Impero Romano da Augusto ai Severi*, «RSI» 71, 1959, 361-381
- E. Gabba, *Il latino come dialetto greco*, in AA.VV., *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di A. Rostagni*, Torino 1963, 188-194
- E. Gabba, *Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica*, in *Les origines de la République romaine*, 'Entretiens Hardt' 13, Vandoeuvres-Genève 1967, 133-169
- E. Gabba, *Storiografia greca e imperialismo romano (III-I secolo a.C.)*, «RSI» 86, 1974, 625-642, ora in Gabba 1993b, 9-34
- E. Gabba, *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma (III-II secolo a.C.)*, «CISA» 4, 1976, 84-101, ora in Gabba 1993b, 89-112
- E. Gabba, *Political and cultural aspects of the classicistic revival in the Augustan age*, «CIAnt» 1, 1982, 43-65
- E. Gabba, *Letteratura*, in AA.VV., *Le basi documentarie della storia antica*, Bologna 1984, 11-83
- E. Gabba, *Problemi di metodo per la storia di Roma arcaica*, in *Bilancio critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica. In memoria di Ferdinando Casta-*

- gnoli* (Roma, 3-4 giugno 1991), 'Atti dei Convegni Lincei' 100, Roma 1993a, 13-24
- E. Gabba, *Aspetti culturali dell'imperialismo romano*, Firenze 1993b
- E. Gabba, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari 1996
- E. Gabba, *La nascita dell'idea di Roma nel mondo greco*, «RSI» 109, 1997, 425-435, ora in Id., *Roma arcaica. Storia e storiografia*, Roma 2000, 51-60
- E. Gabba, *L'invenzione greca della costituzione romana*, in Settis 1998, 857-867
- E. Gabba – P. Desideri – S. Roda (edd.), *L'Italia sul Baetis: studi di storia romana in memoria di Fernando Gascó*, Torino 1996
- F. Gaeta, *Niccolò Machiavelli. Lettere*, Milano 1961
- I. Gallo (ed.), *Ricerche plutarchee*, Napoli 1992
- I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione* (Atti del VI Convegno Plutarco, Ravello 29-31 maggio 1995), Napoli 1996
- I. Gallo – B. Scardigli (edd.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco* (Atti del Convegno plutarco, Certosa di Pontignano, 7-10 giugno 1993), Napoli 1995
- A. Gangloff, *Le sophiste Dion de Pruse, le bon roi et l'empereur*, «RH» 311, 2009, 3-38
- E. Garin, *Silvestro Centofanti*, «Bollettino Storico Pisano» 18, 1949, 115-143
- F. Gascó, *Cristianos y cinicos, una tipificación del fenómeno cristiano durante el siglo I*, in J. Lomas (ed.), *Religión, superstición y magia en el mundo romano*, Cadiz 1985, 111-119, ora in Gascó 1996, 63-72
- F. Gascó, *Maratón, Eurimedonte y Platea (Praec. ger. reip. 814 AC)*, in A. Pérez Jiménez – G. Del Cerro Calderón (edd.), *Estudios sobre Plutarco: obra y tradición*, Málaga 1990, 211-215, ora in Gascó 1996, 203-208
- F. Gascó, *Plutarco. Consejos Politicos*, Madrid 1991
- F. Gascó, *Elio Aristides: historias griegas para tiempos romanos*, in F. Gascó – E. Falque (edd.), *El pasado renacido. Uso y abuso de la tradición clásica*, Sevilla 1992a, 39-54, ora in Gascó 1996, 257-271
- F. Gascó, *Del buen uso de la palabra*, «Polis» 4, 1992b, 71-81, ora in Gascó 1996, 243-256
- F. Gascó, *Para una interpretación histórica de las declamaciones en tiempos de la segunda sofística*, «Athenaeum» 80, 1992c, 421-431, ora in Gascó 1996, 227-236
- F. Gascó, *Evergetismo y conciencia cívica en la parte oriental del Imperio*, «Habis» 26, 1995, 177-186, ora in Gascó 1996, 337-351
- F. Gascó, *Opuscula selecta*, Sevilla-Huelva 1996
- F. Gascó, *Vita della "polis" di età romana e memoria della "polis" classica*, in Settis 1998, 1147-1164
- J. Geiger, *Plutarch's Parallel Lives: the choice of heroes*, «Hermes» 109, 1981, 85-104
- J. Geiger, *Cornelius Nepos and ancient political biography*, Stuttgart 1985
- A. Giardina, *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma-Bari 1997
- A.H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and its forerunners*, Durham 1938

- F. Gilbert, *Il concetto umanistico di principe e "Il Principe" di Machiavelli* (1939), trad. it. in Id., *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Bologna 1964, 109-144, poi in Id., *Machiavelli e il suo tempo*, Bologna 1977, 171-208
- M.A. Giua, *Il dominio romano e la ricomposizione dei conflitti sociali*, in Settis 1998, 869-905
- A.W. Gomme, *A historical commentary on Thucydides I*, Oxford 1945
- A.J. Gossage, *Plutarch*, in T.A. Dorey (ed.), *Latin biography*, London 1967, 45-77
- M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme à l'époque imperiale*, in ANRW II 36.4, 1990, 2720-2833
- M.-O. Goulet-Cazé – R. Goulet (edd.), *Le cynisme ancien et ses prolongements* (Actes du Colloque international du CNRS, Paris, 22-25 juillet 1991), Paris 1993
- S. Goyard-Fabre, *Les principes philosophiques du droit politique moderne*, Paris 1997
- A. Grafton, *Come gli Antichi divennero classici*, in J. Guilaine – S. Settis (edd.), *Storia d'Europa, II: Preistoria e Antichità*, Torino 1994, 1371-1413
- M. Griffin – J. Barnes (eds.), *Philosophia togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford 1989
- A. Grilli, *Alessandro e Filippo nella filosofia ellenistica e nell'ideologia politica romana*, in Sordi 1984, 123-153
- E.S. Gruen, *The Hellenistic world and the coming of Rome*, Berkeley-Los Angeles-London 1984
- E.S. Gruen, *Culture and national identity in Republican Rome*, Ithaca, NY 1992
- C. Guasti, *Le prose diverse di Torquato Tasso, I-II*, Firenze 1875
- T.N. Habinek, *The politics of Latin literature. Writing, identity, and Empire in ancient Rome*, Princeton 1998
- R. Häußler, *Zur Datierung der Schrift vom Erhabenen*, in B. Kühnert – V. Riedel – R. Gordesiani (Hrsgg.), *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn 1995, 141-163
- J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart 1989
- W. Hamilton, *The myth in Plutarch's De Genio*, «CQ» 28, 1934, 175-182
- J.R. Hamilton, *Plutarch. Alexander: a commentary*, Oxford 1969
- J. Hani, *Le Mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase*, «REG» 88, 1975, 105-120
- J. Hani, *Plutarque. Oeuvres morales, VIII: Du destin; Le démon de Socrate; De l'exil; Consolation à sa femme*, Paris 1980
- J. Hankins, *Lo studio del greco nell'Occidente latino*, in S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società, III: I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, 1245-1262
- F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris 1996
- J.P. Hershbell, *Plutarch and Democritus*, «QUCC» n. s. 10, 1982, 81-111
- J.P. Hershbell, *Paideia and politeia in Plutarch: the influence of Plato's Republic and Laws*, in Gallo – Scardigli 1995, 209-220
- R. Herzog, *Urkunden zur Hochschulpolitik der römischen Kaiser*, «SPAW» (Phil.-Hist. Kl.) 1935, 967-1019



- A. Heuss, *Alexander der Grosse und die politische Ideologie des Altertums*, «A&A» 4, 1954, 65-104
- M.J. Hidalgo de la Vega, *La teoria monarchica e il culto imperiale*, in Settis 1998, 1015-1058
- R. Hirzel, *Der Dialog*, II, Leipzig 1895
- R. Hirzel, *Plutarch*, Leipzig 1912
- H. Homeyer, *Beobachtungen zu den hellenistischen Quellen der Plutarch-Viten*, «Klio» 41 1963, 145-157
- N. Horsfall, *Roma*, in G. Cambiano – L. Canfora – D. Lanza (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica* I 2, Roma 1993, 791-822
- M. Hose, *Erneuerung der Vergangenheit. Die Historiker im Imperium Romanum von Florus bis Cassius Dio*, Stuttgart-Leipzig 1994
- C. Hubert – M. Pohlenz – H. Drexler, *Plutarchi Moralia* V 1, Leipzig 1960
- S. Humbert, *Plutarque, Alexandre et l'Hellenisme*, in S. Saïd (ed.), *Ἑλληνισμός. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden-New York 1991, 169-181
- A.M. Ioppolo, *La continuità della filosofia greca a Roma*, in Settis 1998, 1099-1121
- G. Inglese, *Il Principe (De principatibus) di Niccolò Machiavelli*, in AA.VV., *Letteratura italiana. Le opere, I: Dalle origini al Cinquecento*, Torino 1992, 889-941
- M. Isnardi Parente, *L'Accademia antica e la politica del primo Ellenismo*, 1988, in Casertano 1988b, 89-117
- M. Isnardi Parente – D. Quagliioni, *Jean Bodin. I sei libri dello Stato*, I-III, Torino 1964-97
- F. Jacques – J. Scheid, *Roma e il suo Impero. Istituzioni, economia, religione*, Bari 1992
- M. Janke, *Historische Untersuchungen zu Memnon von Herakleia. Kap. 18-40 (FGrHist nr. 434)*, Diss. Würzburg 1963
- A.H.M. Jones, *The Greeks under the Roman Empire*, «DOP» 17, 1963, 1-19, poi in Id., *The Roman economy*, Oxford 1974, 90-113 (trad. it. *L'economia romana*, Torino 1984, 119-148)
- C.P. Jones, *Towards a chronology of Plutarch's works*, «JRS» 56, 1966, 61-74
- C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971
- C.P. Jones, *The date of Dio of Prusa's Alexandrian oration*, «Historia» 22, 1973, 302-309
- C.P. Jones, *The Roman world of Dio Chrysostom*, Cambridge MA 1978
- C.P. Jones, *Cynisme et sagesse barbare: le cas de Pérégrinus Proteus*, in Goulet-Cazé – Goulet 1993, 305-317
- C. Kahle, *De Plutarchi ratione dialogorum componendorum*, Göttingae 1912
- C.L. Kayser, *Flavii Philostrati opera auctiora*, I-II, Leipzig 1870-71
- B. Keil, *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia*, II, Berlin 1898
- G. Kennedy, *The sophists as declaimers*, in Bowersock 1974, 17-22
- I. G. Kidd, *Posidonius as Philosopher-Historian*, in Griffin – Barnes 1989, 38-50
- R. Klaerr – A. Philippon – J. Sirinelli, *Plutarque. Oeuvres Morales*, I 2: *Comment écouter; Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami; Comment s'aperce-*

- voir qu'on progresse dans la vertu; Comment tirer profit de ses ennemis; De la pluralité d'amis; De la fortune; De la vertu et du vice*, Paris 1989
- R. Klaerr – Y. Vernière, *Plutarque. Oeuvres Morales*, VII 2: *De l'amour des richesses; De la fausse honte; De l'envie et de la haine; Comment se louer soi-même sans exciter l'envie; Sur les délais de la justice divine*, Paris 1974
- R. Klein, *Die Romrede des Aelius Aristides. Einführung*, Darmstadt 1981
- R. Klein, *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt 1983
- H. Kloft – M. Kerner, *Die Institutio Traiani*, Stuttgart 1992
- A.J. Koster, *Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami* IV 2, Amsterdam-Oxford 1977
- A.H. Krappe, *Quelques sources grecques de Niccolò Machiavelli*, «Études Italiennes» 6, 1924, 80-86
- P.O. Kristeller, *Un uomo di stato e umanista fiorentino: Giovanni Corsi*, «La Bibliofilia» 28, 1936, 242-257
- W. Kroll, *Historia Alexandri Magni: recensio vetusta*, Berlin 1926
- A. Kühnen, *Die Imitatio Alexandri als politisches Instrument römischer Feldherren und Kaiserin der Zeit von der ausgehenden Republik bis zum Ende des dritten Jahrhunderts n. Chr.*, Diss. Duisburg-Essen 2005
- A. La Penna, *L'editoria fiorentina della seconda metà dell'Ottocento e la cultura classica in Italia*, in I. Porciani (ed.), *Editori a Firenze nel Secondo Ottocento* (Atti del Convegno 13-15 novembre 1981, Gabinetto Scientifico Letterario di G.P. Vieusseux), Firenze 1983, 127-182
- A. La Penna, *Lo studio del mondo antico nell'«Antologia» del Vieusseux*, in L. Melosi (ed.), *Leopardi a Firenze* (Atti del Convegno di studi, Firenze, 3-6 giugno 1998), Firenze 2002, 339-379
- D.H.J. Larmour, *Making parallels: synkrisis and Plutarch's Themistocles and Camillus*, in ANRW II 33.6, 1992, 4154-4200
- D. Lassandro, *La figura di Alessandro nell'opera di Seneca*, in Sordi 1984, 155-168
- F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*, Leipzig 1901
- A. Lewin, *Assemblee popolari e lotta politica nelle città dell'impero romano*, Firenze 1996
- E. Lo Cascio, *Il princeps e il suo impero. Studi di storia amministrativa e finanziaria romana*, Bari 2000
- G. Maddoli, *L'Occidente*, in Settis 1996b, 995-1034
- D. Magnino, *Plutarco Vita Ciceronis*, Firenze 1963
- D. Magnino et al., *Plutarco. Vite parallele: Alessandro-Cesare*, Milano 1987
- G. Mameli Lattanzi, *Il "De genio Socratis" di Plutarco*, Roma 1933
- D. Manetti et al., *Plutarco. Vite parallele: Nicia-Crasso*, Milano 1987
- M. Manfredini – L. Piccirilli, *Plutarco. La vita di Solone*, Milano 1986<sup>2</sup>
- M. Manfredini – D.P. Orsi – V. Antelami, *Plutarco. Vite di Arato e Artaserse*, Milano 1987
- H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Roma 1950
- A. Martina, *Solon. Testimonia veterum*, Roma 1968

- A. Mastrocinque, *Manipolazione della storia in età ellenistica: i Seleucidi e Roma*, Roma 1983a
- A. Mastrocinque, *La liberazione di Tebe (379 a.C.) e le origini della storiografia tragica* [1983b], in Mastrocinque 1983c, 237-247
- A. Mastrocinque (ed.), *Omaggio a Piero Treves*, Padova 1983c
- S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I-III, Roma-Bari 1983<sup>2</sup>
- D. McGibbon, *The religious thought of Democritus*, «Hermes» 93, 1965, 385-396
- F. Mehmel, *Machiavelli und die Antike*, «A&A» 3, 1949, 152-186
- P. Meloni, *Perseo e la fine della monarchia macedone*, Roma 1953
- M. Menchelli, *Studi sulla storia della tradizione manoscritta dei discorsi I-IV di Dione di Prusa*, Pisa 2008
- A. Meriani – R. Giannattasio Andria, *Vite di Plutarco*, VI, Torino 1998
- G.D. Merola, *Autonomia locale, governo imperiale. Fiscalità e amministrazione nelle province asiatiche*, Bari 2001
- P. Mesnard, *Oeuvres Philosophiques de Jean Bodin*, Paris 1951
- E. Michel, *Maestri e scolari dell'Università di Pisa nel risorgimento nazionale (1815-1870)*, Firenze 1949
- M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano 1995
- F. Millar, *The Greek city in the Roman period*, in M.H. Hansen (ed.), *The ancient Greek city-state*, Copenhagen 1993, 232-260
- J.L. Moles, *The career and conversion of Dio Chrysostom*, «JHS» 98, 1978, 79-100
- J.L. Moles, 'Honestius quam ambitiosius'? *An exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow men*, «JRS» 103, 1983a, 103-123
- J.L. Moles, *The date and purpose of the Fourth Kingship Oration of Dio Chrysostom*, «ClAnt» 2, 1983b, 251-278
- J.L. Moles, *The addressee of the Third Kingship Oration of Dio Chrysostom*, «Prometheus» 10, 1984, 65-69
- J.L. Moles, *The Kingship Orations of Dio Chrysostom*, «PLLS» 6, 1990, 297-375
- A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955
- A. Momigliano, *Atene nel III secolo a.C. e la scoperta di Roma nelle Storie di Timeo di Tauromenio*, «RSI» 71, 1959, 529-556, poi in Id., *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1966, 25-53, e ora in Id., *La storiografia greca*, Torino 1982, 225-257
- A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it. Torino 1980
- A. Momigliano, *Come riconciliare greci e troiani* (orig. ingl. 1982), in Id., *Roma arcaica*, Firenze 1989, 325-345
- W.J. Mommsen, *La storia come scienza sociale storica*, in P. Rossi (ed.), *La teoria della storiografia oggi*, Milano 1983, 79-116
- A. Montano, *La genesi della credenza religiosa secondo Democrito*, «Elenchos» 5, 1984, 364-390
- J. Moreau-Reibel, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris 1933

- C. Moreschini, *Religione e filosofia in Plutarco*, in Gallo 1996, 29-48
- C. Moreschini, *Plutarco. L'E di Delfi*, Napoli 1997
- L. Moretti, *Iscrizioni storiche ellenistiche*, Firenze 1976
- C. Mossé, *Alessandro Magno. La realtà e il mito*, trad. it. Roma-Bari 2003
- J. Mossman (ed.), *Plutarch and his intellectual world*, London 1997
- G.W. Most, *Atene come scuola della Grecia*, in Settis 1997, 1339-1352
- F. Muccioli, *La rappresentazione dei Parti nelle fonti tra II e I secolo a.C. e la polemica di Livio contro i levissimi ex Graecis*, in T. Gnoli – F. Muccioli (edd.), *Atti del convegno di studi "Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano"* (Ravenna, 11-12 marzo 2005), Milano 2007, 87-115
- D. Musti, *Polibio e la storiografia romana arcaica*, in Polybe, 'Entretiens Hardt' 20, Vandœuvres-Genève 1974, 103-143
- D. Musti (ed.), *La storiografia greca*, Bari 1979
- D. Musti, *I Greci e l'Italia*, in AA.VV., *Storia di Roma I*, Torino 1988, 39-51
- D. Musti – L. Beschi (edd.), *Pausania. Guida della Grecia, libro I: l'Attica*, Milano 1982
- E. Narducci, *Cicerone. Bruto*, Milano 1995
- E. Narducci, *Cicerone e l'eloquenza romana. Retorica e progetto culturale*, Roma-Bari 1997
- R. Nicolai, *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa 1992
- S. Nicosia, *La seconda sofistica*, in Cambiano – Canfora – Lanza 1994, 85-116
- M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I-II, München 1967<sup>3</sup>
- W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in antike und früher Neuzeit*, Stuttgart 1980
- W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in Settis 1996a, 165-196
- E. Noè, *Un esempio di mobilità sociale nella tarda repubblica: il caso di Ibrea di Milasa*, in Gabba – Desideri – Roda 1996, 51-64
- D. Nörr, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, München 1966
- D. Nörr, *Zur Herrschaftsstruktur des römischen Reiches: Die Städte des Ostens und das Imperium*, in ANRW II 7.1, 1979, 3-18
- P. Oliva, *Sparta and her social problems*, Amsterdam-Prague 1971
- J.H.O. Oliver, *The ruling power. A study of the Roman Empire in the second century after Christ through the Roman oration of Aelius Aristides*, Philadelphia 1953 («TAPhA» N. S. 43.4)
- J. Opsomer, *Is a planet happier than a star? Cosmopolitanism in Plutarch's On Exile*, in Stadter – Van der Stockt 2002, 281-296
- J. Palm, *Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund 1959
- C. Panagopoulos, *Vocabulaire et mentalité dans les Moralia de Plutarque*, «DHA» 3, 1977, 197-235
- H.W. Parke, *Sibyls and Sibylline prophecy in classical antiquity*, London-New York 1988
- M. Pavan, *Due discorsi di Lucio Emilio Paolo*, «StudRom» 9, 1961, 593-613

- M. Pavan, *Sul significato storico dell'Encomio di Roma di Elio Aristide*, «PP» 83, 1962, 81-95
- P. Pedech, *La méthode historique de Polybe*, Paris 1964
- C.B.R. Pelling, *Plutarch's method of work in the Roman Lives*, «JRS» 99, 1979, 74-96
- C.B.R. Pelling, *Plutarch's adaptation of his source material*, «JHS» 100, 1980, 127-140
- C.B.R. Pelling, *Synkrisis in Plutarch's Lives*, in F.E. Brenk – I. Gallo (edd.), *Miscellanea plutarchea* (Atti del I convegno di studi su Plutarco, Roma 23 novembre 1985), Ferrara 1986, 83-96
- C.B.R. Pelling, *Plutarch's Caesar: a Caesar for the Caesars?*, in Stadter – Van der Stockt 2002, 213-226
- L. Pernot, *Aristide (P. Aelius)*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques I (d'Abam(m)on à Axiothéa)*, Paris 1989, 358-366
- L. Pernot, *Plutarco e Dione di Prusa*, in P. Volpe Cacciatore – F. Ferrari (edd.), *Plutarco e la cultura della sua età* (Atti del X Convegno plutarcheo, Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005), Napoli 2007, 104-121
- A. Pertusi, *L'umanesimo greco dalla fine del secolo XIV agli inizi del secolo XVI*, in *Storia della cultura veneta. Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, I, Vicenza 1980, 177-264
- E. Pettine, *Plutarco. Detti di re e di condottieri*, Salerno 1988
- G. Pisani, *Plutarco. Moralia*, I: 'La serenità interiore' e altri testi sulla terapia dell'anima, Pordenone 1989
- G. Pisani, *Plutarco. Moralia*, III: Etica e politica, Pordenone 1992
- F. Pitocco, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento. Il sansimonismo nella cultura toscana*, Bari 1972
- L. Prandi, *Fortuna e realtà dell'opera di Clitarco*, Stuttgart 1996
- L. Prandi, *L'Alessandro di Plutarco. Riflessioni su De Al. Mag. fort. e su Alex.*, in Van der Stockt 2000, 375-386
- C. Préaux, *Réflexions sur l'entité hellénistique*, «CE» 40, 1965, 129-139
- G. Preti, *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, I-II, Firenze 1976
- F. Prontera, *Gli "ultimi" Pitagorici. Contributo per una revisione della tradizione*, «DArch» 9-10, 1976-77, 267-322
- A.L. Prosdocimi, *Le lingue dominanti e i linguaggi locali*, in G. Cavallo – P. Fedeli – A. Giardina (edd.), *Lo spazio letterario di Roma antica II*, Roma 1989, 11-91
- B. Puech, *Prosopographie des amis de Plutarque*, in ANRW II 33.6, 1992, 4831-4893
- D. Quaglioni, *Il modello del principe cristiano. Gli "specula principum" fra Medio Evo e prima Età Moderna*, in V.I. Comparato (ed.), *Modelli nella storia del pensiero politico*, Firenze 1987, 103-122
- D. Quaglioni, *I limiti della sovranità. Il pensiero di J. Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova 1992
- H. Quaritsch, *Staat und Souveränität*, I: *Die Grundlagen*, Frankfurt a.M. 1970

- M.H. Quet, *Rhétorique, culture et politique - Le fonctionnement du discours idéologique chez Dion de Pruse et dans les Moralia de Plutarque*, «DHA» 4, 1978, 51-117
- L. Radermacher, *Niketes* 6, in *RE* XVII 1, 1936, 319-321
- E. Rawson, *The Spartan tradition in European thought*, Oxford 1969
- E. Rawson, *Roman rulers and the philosophic adviser*, in Griffin – Barnes 1989, 233-257
- M. Reale, *Assolutismo, eguaglianza naturale e diseguaglianza civile*, «Il Pensiero Politico» 14, 1981, 145-153
- B.P. Reardon, *Courants littéraires grecques des IIe et IIIe siècles après J.-C.*, Paris 1971
- B.P. Reardon, *The Second Sophistic*, in W. Treadgold (ed.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford 1984, 23-41
- G. Reggi (ed.), *Storici latini e greci di età imperiale*, Lugano 1993
- W.L. Reiter, *The anatomy of a conqueror: the image and reality of Lucius Aemilius Paullus*, Diss. State University of New York at Binghamton, 1977
- T. Renoirte, *Les 'Conseils politiques' de Plutarque. Une lettre ouverte aux Grecs à l'époque de Trajan*, Louvain 1951
- A. Rescigno, *Plutarco. L'eclissi degli oracoli*, Napoli 1995
- M. Rheinhold, *Classica Americana. The Greek and Roman heritage in the United States*, Detroit 1984
- R. Ridolfi, *Candido Gino*, in AA.VV., *Gino Capponi. Linguista storico pensatore*, Firenze 1977, 57-80
- F. Rohr Vio, *Le voci del dissenso. Ottaviano Augusto e i suoi oppositori*, Padova 2000
- F. Romano (ed.), *Democrito e l'atomismo antico* (Atti del Convegno Internazionale, Catania 18-21 aprile 1979), Catania 1980 (= «Sic Gymn» 33.1)
- P. Rossi, *Un altro presente. Saggi sulla storia della filosofia*, Bologna 1999
- M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, trad. it. Firenze 1933
- G. Rumi, *Gioberti*, Bologna 1999
- D.A. Russell, *Greek declamation*, Cambridge 1983
- J.-C. Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance*, Paris 2000
- G. Salmeri, *La politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982
- G. Salmeri, *Dalle province a Roma: il rinnovamento del Senato*, in Schiavone 1990-92, II 2 (1991), 553-575
- G. Salmeri, *La vita politica in Asia Minore sotto l'impero romano nei discorsi di Dione di Prusa*, in B. Virgilio (ed.), *Studi ellenistici XII*, Pisa 1999, 211-268
- M. Salvadori, *Storia dell'età contemporanea dalla restaurazione all'eurocomunismo*, Torino 1976
- F. Santangelo, *Memnone di Eraclea e il dominio romano in Asia Minore*, «Simblos» 4, 2004, 247-261

- M. Sartre, *L'Orient romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. - 235 après J.-C.)*, Paris 1991
- M.M. Sassi, *La teoria della percezione in Democrito*, Firenze 1978
- G. Sasso, *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, I, Milano-Napoli 1987
- B. Scardigli, *Die Römerbiographien Plutarchs. Ein Forschungsbericht*, München 1979
- A. Schiavone (ed.), *Storia di Roma, II: L'Impero Mediterraneo*, 1-3, Torino 1990-92
- W. Schmid, *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern*, I, Stuttgart 1887
- W. Schmid, *Über den kulturgeschichtlichen Zusammenhang und die Bedeutung der griechischen Renaissance in der Römerzeit*, Leipzig 1898
- T. Schmitz, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München 1997
- R. Scuderi, *Commento a Plutarco, "Vita di Antonio"*, Firenze 1984
- R. Scuderi, *L'incontro fra Grecia e Roma nelle biografie plutarchee di Filopemene e Flaminio*, in Gabba – Desideri – Roda 1996, 65-89
- S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, I: *Noi e i Greci*, Torino 1996a
- S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, II: *Una storia greca*, 1: *Formazione*, Torino 1996b
- S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, II: *Una storia greca*, 2: *Definizione*, Torino 1997
- S. Settis (ed.), *I Greci. Storia cultura arte società*, II: *Una storia greca*, 3: *Trasformazioni*, Torino 1998
- G. Sfameni Gasparro, *Plutarco e la religione delfica: il dio 'filosofo' e il suo esegeta*, in Gallo 1996, 157-188
- H. Sidebottom, *The date of Dio of Prusa's Rhodian and Alexandrian orations*, «Historia» 41, 1992, 407-419
- H. Sidebottom, *Dio of Prusa and the Flavian dynasty*, «CQ» 46, 1996, 447-455
- F. Sisti – A. Zambrini, *Arriano. Anabasi di Alessandro*, II (libri IV-VII), Milano 2004
- M. Sordi, *Timoleonte*, Palermo 1961
- M. Sordi, *Propaganda politica e senso religioso nell'azione di Epaminonda*, in *Contributi dell'Istituto di Storia Antica II*, Milano 1974, 45-53
- M. Sordi (ed.), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984
- G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942
- A. Squilloni, *L'ideale del buon governante nel pensiero politico di Plutarco*, «CCC» 10, 1989, 225-243
- P.A. Stadter, *Plutarch's historical methods. An analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge MA 1965
- P.A. Stadter, *Plutarch's Comparison of Pericles and Fabius Maximus*, «GRBS» 16, 1975, 77-85
- P.A. Stadter, *The proems of Plutarch's Lives*, «ICS» 13, 1988, 275-295
- P. A. Stadter, *Introduction: Setting Plutarch in his Context*, in Stadter – Van der Stockt 2002, 1-26
- P.A. Stadter, *Plutarch: diplomat for Delphi?*, in De Blois et al. 2004, 19-31

- P.A. Stadter – L. Van der Stockt (edd.), *Sage and emperor: Plutarch, Greek intellectuals, and Roman power in the time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven 2002
- M. Stahl, *Imperiale Herrschaft und provinzielle Stadt. Strukturprobleme der römischen Reichsorganisation im 1.-3. Jh. der Kaiserzeit*, Göttingen 1978
- G.R. Stanton, *Sophists and philosophers: problems of classification*, «AJPh» 94, 1973, 350-364
- A. Stiefenhofer, *Zur Echtheitsfrage der biographischen Synkrisis Plutarchs*, «Philologus» 73, 1914-16, 462-503
- D.A. Stoike, *De genio Socratis (Moralia 575a-598f)*, in H.D. Betz (ed.), *Plutarch's theological writings and Early Christian literature*, Leiden 1975, 236-285
- S. Swain, *Plutarch's Philopoemen and Flamininus*, «ICS» 13, 1988, 335-347
- S. Swain, *Plutarch's de fortuna Romanorum*, «CQ» 39, 1989, 504-516
- S. Swain, *Hellenism and Empire. Language, classicism, and power in the Greek world AD 50-250*, Oxford 1996
- R. Syme, *The Greeks under Roman rule*, «Proceedings of the Massachusetts Historical Society» N. S. 72, 1963, 3-20, poi in Id., *Roman papers II*, Oxford 1979, 566-581
- M. Tabarrini, *Gino Capponi. Scritti editi e inediti*, I-II, Firenze 1877
- R.J.A. Talbert, *Timoleon and the revival of Greek Sicily*, Cambridge 1974
- S. Testoni Binetti, *Immagini di Sparta nel dibattito politico francese durante le guerre di religione*, in V. Conti (ed.), *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Romanticismo*, Firenze 1993, 105-124
- C. Theander, *Plutarch und die Geschichte*, Lund 1951
- C. Theander, *Plutarchs Forschungen in Rom. Zur mündlichen Überlieferung als Quelle der Biographien*, «Eranos» 57, 1959, 99-131
- P. Thollard, *Barbarie et civilization chez Strabon. Étude critique des livres III et IV de la "Géographie"*, Paris 1987
- J. Touloumakos, *Zum Geschichtsbewusstsein der Griechen in der Zeit des römischen Herrschaft*, Göttingen 1971
- M.B. Trapp, *Maximus Tyrius. Dissertationes*, Stuttgart-Leipzig 1994
- P. Treves, *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli 1962a, 775-826
- P. Treves, *L'idea di Roma e la cultura italiana del secolo XIX*, Milano-Napoli 1962b
- P. Treves, *Capponi, Gino* in *Dizionario Biografico degli Italiani XIX*, 1976, 32-46
- P. Treves, *Centofanti, Silvestro* in *Dizionario Biografico degli Italiani XXIII*, 1979, 603-609
- S. Usher, *Dionysius of Halicarnassus. The critical essays*, Cambridge, MA-London 1974
- E. Valgiglio, *Plutarco. Praecepta gerendae rei publicae*, Milano 1976
- E. Valgiglio, *Dagli Ethicà ai Bioi in Plutarco*, in ANRW II 33.6, 1992a, 3963-4051
- E. Valgiglio, *Plutarco. Gli oracoli della Pizia*, Napoli 1992b
- L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch*, Louvain-Namur 2000



- M. Van der Valk, *Notes on the composition and arrangement of the biographies of Plutarch*, in *Studi in onore di Aristide Colonna*, Perugia 1982, 301-337
- F. Vannier, *Aelius Aristide et la domination romaine d'après le discours À Rome*, «DHA» 2, 1976, 497-506
- G. Vanotti, *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi di Alicarnasso*, Roma 1995
- G. Vanotti, *Roma polis hellenis, Roma polis tyrrhenis. Riflessioni sul tema*, «MEFRA» 111, 1999, 217-255
- R. Vattuone, *Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991
- P. Veyne, *L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations*, «Diogenès» 106, 1979, 3-29
- R. Vianola, *Carattere e tendenza della tradizione su L. Emilio Paolo*, in *Contributi dell'Istituto di Storia Antica*, I, Milano 1972, 78-90
- F.W. Walbank, *Polybius*, Berkeley-Los Angeles 1972
- F.W. Walbank, *A historical commentary on Polybius*, III, Oxford 1979
- L.J. Walker, *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, translated from the Italian, with an introduction, chronological tables and notes, London 1950
- S. Walker – A. Cameron (edd.), *The Greek Renaissance in the Roman Empire. Papers from the Tenth British Museum Classical Colloquium*, 'BICS Suppl.' 55, London 1989
- A. Wallace-Hadrill, *Vivere alla greca per essere Romani*, in Settis 1998, 939-963
- A. Wardman, *Plutarch's Lives*, London 1974
- R. Waterfield (transl.), *Plutarch. Greek Lives: a selection of nine Greek Lives*, with introduction and notes by P.A. Stadter, Oxford-New York 1998
- O. Weippert, *Alexander-imitatio und römische Politik in republikanischer Zeit*, Inaugural-Diss. Würzburg, Augsburg 1972
- J.H. Whitfield, *Machiavelli*, Oxford 1947
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, recensione a Boulanger 1923, «Litteris» 2, 1925, 125-130 = *Kleine Schriften* III, Berlin 1969, 420-425
- U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Berlin 1931-32
- G. Woolf, *Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and the civilizing process in the Roman East*, «PCPhS» 40, 1994, 116-142
- W.C. Wright, *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists*, London-New York 1922
- L.M. Yarrow, *Historiography at the end of the Republic. Provincial perspectives on Roman rule*, Oxford 2006
- P. Zanker, *La maschera di Socrate. L'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, trad. it. Torino 1997
- G. Zecchini, *Alessandro Magno nella cultura dell'età antonina*, in Sordi 1984, 195-212
- G. Zecchini, *Plutarch as political theorist and Trajan: some reflections*, in Stadter – Van der Stockt 2002, 191-200
- G. Zecchini (ed.), *Lo storico antico. Mestieri e figure sociali*, Bari 2010
- A. Zeno, *Dissertationi Vossiane*, I, Venezia 1752

- K. Ziegler, *Die Überlieferungsgeschichte der vergleichenden Lebensbeschreibungen Plutarchs*, Leipzig 1907
- K. Ziegler, *Plutarco*, trad. it. Brescia 1965

## INDICI



## INDICE DEI NOMI ANTICHI

- Achille: 22, 234  
 Acilio (coevo di Bruto): 259n  
 Adriano (imperatore): 67, 83, 104, 179, 347, 348, 350  
 Afrodite: 260  
 Agesilao: 187, 213, 227, 232, 234, 236n, 249n, 261, 267n, 277, 291n  
 Agide: 145, 240, 256n, 291n  
 Agnonide: 272n  
 Agricola, Gneo Giulio: 345  
 Aiace Telamonio: 234  
 Alceo di Messene: 270n  
 Alcesti: 234  
 Alcibiade: 227, 232, 236n, 271, 319  
 Alcmane: 147  
 Alcmena: 187, 192, 193, 196  
 Alessandro Magno: 19, 29, 30, 47, 65, 86, 89, 94, 143-168, 223, 230, 253, 255n, 258, 260n, 261n, 262, 263, 268, 273, 277, 323, 324, 342, 343  
 Alessandro il Molosso: 144  
 Alessandro Peloplatone: 79  
 Ammone: 263  
 Ammonio (filosofo): 358, 360-362  
 Anassagora: 232, 314  
 Andocide: 256n, 272n  
 Annibale: 157n  
 Antifonte: 272n  
 Antigono I Monofalmo: 146  
 Antigono II Gonata: 232  
 Antimaco di Colofone: 213  
 Antioco III il Grande: 12, 23-25, 41n, 155  
 Antipatro (generale macedone): 262n, 263, 273  
 Antipatro (sofista): 51n  
 Antonino Pio (imperatore): 83, 98, 129, 323  
 Apelle: 268  
 Apollo: 28, 259, 268, 349, 361, 366  
 Apollonio di Tiana: 43, 55, 56, 58, 61  
 Appiano di Alessandria: 15, 45n, 63, 94, 223, 283n, 303  
 Appio Claudio Cieco: 144n, 156n  
 Apro, Marco (oratore): 48  
 Apuleio: 332n  
 Arato di Sicione: 256n, 264n, 268, 287  
 Arcadio Carisio: 179  
 Archedemo di Atene: 185, 186, 190, 194n, 195, 197, 199  
 Archelao (filosofo): 270n  
 Archelao (re spartano): 306  
 Archia (ierofante): 189  
 Archia (oligarca tebano): 187-191, 195  
 Aristide, Elio: 15, 43, 64, 65, 78n, 79n, 81-84, 89, 97-99, 125n, 127-133, 153, 154, 181  
 Aristide il Giusto: 236, 247n, 254, 255n, 276  
 Aristo (alessandrografo): 156  
 Aristobule (divinità): 268  
 Aristofane: 259  
 Aristosseno di Taranto: 20, 268  
 Aristotele: 18, 19, 29, 30n, 86, 147, 148, 152, 158, 164-166, 171, 175, 255n, 262n, 265, 283, 295, 297, 299, 302-305, 307-309, 317, 318  
 Arriano, Lucio Flavio: 15, 63, 94, 153, 156, 158, 223  
 Artaserse I: 255n  
 Artemide: 275, 276  
 Aruleno Rustico: 178, 344  
 Asclepiade (alessandrografo): 156  
 Atena: 25, 268n, 277  
 Attico, Tito Pomponio: 37, 38, 157, 222, 241-243, 261n  
 Augusto (imperatore): 46, 51, 78, 95  
 Automatia (divinità): 214  
 Avito Quietto: 178  
 Batone di Sinope: 256n  
 Bibulo (figlio di Porcia): 259n  
 Brasida: 268n  
 Bruto, Marco Giunio: 206, 223, 234, 239, 253n, 258, 259n, 261, 272

- Cabria: 291n  
 Cafisia di Tebe: 185-188, 190, 191, 194, 196, 197  
 Calcante: 361  
 Callicratida: 291  
 Callistene: 151, 156n, 267n  
 Camillo, Marco Furio: 143  
 Caracalla (imperatore): 323n  
 Carete: 269n  
 Carilao (re spartano): 306  
 Carone di Tebe: 187, 188, 190, 191, 195, 196  
 Cassio Dione Cocceiano: 15, 43, 52, 63, 94, 165n, 283, 303, 304  
 Cassio Longino, Gaio: 206n, 223  
 Catilina, Lucio Sergio: 273  
 Catone il Censore, Marco Porcio: 12, 28, 42, 172, 261, 264, 268, 270  
 Catone Uticense, Marco Porcio: 212, 213, 223, 235, 236, 344  
 Cecilio di Calatte: 239n  
 Cecrope: 318  
 Cesare, Gaio Giulio: 151n, 157-159, 230, 272, 273, 299, 305, 310  
 Cham (personaggio biblico): 299  
 Cicerone, Marco Tullio: 6-10, 13, 16, 23n, 32n, 33-39, 42, 47n, 77, 80, 95, 157, 166, 172-177, 179, 213, 219, 225, 235, 239, 241-244, 260n, 261, 263, 264, 272, 273, 291n, 296, 299-301  
 Cicerone, Marco Tullio (figlio del precedente): 42  
 Cicerone, Quinto Tullio: 7, 34, 95  
 Cimone: 238, 259n, 269n, 270, 274, 275  
 Cincinnato, Lucio Quinzio: 143  
 Ciro il Grande: 260n, 320  
 Claudio (imperatore): 25, 52  
 Clenea (ambasciatore etolo): 26  
 Cleobi e Bitone: 240  
 Cleombroto (personaggio): 217n, 359  
 Cleomene: 145, 240  
 Cleone (politico ateniese): 319  
 Clitarco: 155, 156  
 Cneve Tarchunies: 23  
 Commodo (imperatore): 83  
 Connida (maestro di Teseo): 275  
 Conone (sofista): 51n  
 Conufi (indovino egiziano): 193  
 Coriolano: 37, 38, 242, 243  
 Cornelia (madre dei Gracchi): 234, 272n  
 Cornelio Pulcro: 76  
 Crasso, Marco Licinio: 252n  
 Cratero (generale macedone): 247n, 254, 255n, 263, 277  
 Cratino: 270n  
 Creso: 41, 240, 243, 244  
 Crisippo di Soli: 202  
 Curiazio Materno: 177  
 Dario III: 262  
 Demade: 235  
 Demarato: 35n  
 Demetrio (cinico): 52  
 Demetrio di Falero: 147n, 255n  
 Demetrio di Tarso: 358, 359  
 Demetrio Poliorcete: 19, 145, 156, 204, 252n, 261, 268n, 271  
 Democrito: 201, 202, 215, 224, 364  
 Demostene: 9, 50, 80, 232, 239, 253n, 255n, 260n, 261, 262n, 263, 272, 277, 299, 309, 320  
 Dicearco: 249n  
 Didimo: 265n  
 Didimo (filosofo cinico): 358  
 Diodoro Periegeta: 256n, 273  
 Diodoro Siculo: 189, 223, 315, 359n  
 Diogene di Sinope: 86, 153, 160, 162, 163  
 Dione di Prusa: 43, 50, 51n, 52-54, 56-65, 76, 78n, 79-82, 85-87, 90-94, 99, 112, 114n, 117, 119n, 120, 123, 125n, 133-136, 153, 155, 158-168, 203n, 230, 233n, 257n, 262n  
 Dione di Siracusa: 206, 232, 239, 272, 314  
 Dionigi di Alicarnasso: 6, 13, 16, 18-21, 30, 35, 45, 47-51, 54, 58, 78, 95, 99, 128, 283, 302-305, 307, 310

- Dionigi di Colofone: 213  
 Dioniso: 277  
 Dioscuri: 19, 28  
 Diotogene (pitagorico): 87  
 Dirce: 192  
 Domiziano (imperatore): 85n, 92, 150n, 159, 161n, 162-164, 167, 177, 179, 343n, 344, 346  
 Domizio Callistrato: 155  
 Dromoclide (politico ateniese): 320  
 Duride di Samo: 252n, 255n, 262n, 270  
  
 Ecateo di Mileto: 219  
 Ecfanto (pitagorico): 87  
 Eforo di Cuma: 31, 93, 181, 256n  
 Egesia di Lampsaco: 24, 25  
 Elio Tuberone, Quinto: 209  
 Elvidio Prisco, Gaio: 345  
 Emilio Paolo Macedonico, Lucio: 32, 103, 201, 206-212  
 Empedocle: 7n, 146, 316  
 Enea: 11, 13, 22, 23, 25, 28, 32  
 Epaminonda: 185, 187, 188, 191, 192, 197, 198, 213, 227, 232, 236n, 285n, 286n, 288, 291n  
 Epicuro: 316  
 Epitteto: 50  
 Eracle: 57, 86, 290, 301, 306  
 Eraclide Pontico: 14, 19, 254n  
 Eraclito: 316  
 Eratostene di Cirene: 20, 29, 30, 36, 152  
 Erennio Senecione: 345  
 Ermippo: 255n, 273  
 Erodoto: 22n, 23, 93, 186, 256n, 258n, 300, 301, 305, 314  
 Eschine: 272, 273  
 Esiodo: 9, 358  
 Eufane di Atene: 73  
 Eufrate (filosofo stoico): 61  
 Euripide: 252n, 258, 272  
 Evante di Samo: 273  
 Fabio Massimo, Quinto: 143, 263, 336  
 Fabio Pittore: 42  
 Fabrizio Luscino, Gaio: 143  
  
 Fannio, Gaio: 345  
 Farnabazo: 129  
 Favorino di Arelate: 57, 101  
 Feace (marinaio di Teseo): 275, 276  
 Feace (oratore): 272n  
 Fidia: 203n, 271, 278  
 Fidolao di Aliarto: 187  
 Filarco di Atene: 252n  
 Filippo (medico di Alessandro Magno): 261n, 262n  
 Filippo (oligarca tebano): 187n, 188, 191  
 Filippo (personaggio): 202  
 Filippo II di Macedonia: 86, 153, 160, 162, 164, 258, 320  
 Filippo V di Macedonia: 24, 26-29, 40, 208n, 209n  
 Filisto di Siracusa: 222, 249, 252n, 255, 256n  
 Fillida di Tebe: 187-189, 195  
 Filodemo di Gadara: 164n  
 Filopemene: 40, 41, 145, 221, 223, 268  
 Filosseno (generale macedone): 262n  
 Filostrato, Flavio: 51, 55-58, 64-66, 79, 96-98, 163, 165, 231n  
 Flaminino, Lucio Quinzio: 24, 25n  
 Flaminino, Tito Quinzio: 24n, 25, 28, 40, 41, 260, 268, 270  
 Focione: 212, 213, 235, 236, 255n, 262n, 269n, 272, 277  
 Frine: 364  
  
 Gaio (giurista): 301n  
 Galassidoro di Tebe: 187, 188, 191, 193, 194  
 Galba (imperatore): 342  
 Galeno: 43  
 Gellio, Aulo: 241  
 Gelone di Siracusa: 318  
 Giordane: 165  
 Giovanni Stobeo: 87  
 Giovenale: 241  
 Giulio Secondo: 178  
 Giulio Proculo: 36  
 Giustino, Marco Giuniano: 12, 26

- Gracco, Gaio: 239, 240, 272n  
 Gracco, Tiberio: 239, 240
- Ierone di Siracusa: 318  
 Ieronimo di Cardia: 21, 22  
 Iofanto di Anfitrope: 255n  
 Iolao: 255n  
 Ione di Chio: 269n, 270n, 271n  
 Ipate (oligarca tebano): 187n, 189  
 Iperide: 320  
 Ippaso di Metaponto: 316n  
 Ippostenida di Tebe: 188, 190, 191, 194-196  
 Irene (eroina di Efeso): 234  
 Iseo: 50  
 Iseo di Assiria (sofista): 66n  
 Isocrate: 8, 22n, 23, 29, 36, 50, 171, 224, 231n, 314, 320, 321
- Lampria: 217n, 360  
 Lattanzio: 173, 315  
 Lelio, Gaio (console 140 a.C.): 36  
 Leocare (scultore): 277  
 Leonida (maestro di Alessandro Magno): 262n  
 Leonida (re spartano): 258n  
 Leontiade (oligarca tebano): 187, 189  
 Leptine: 309  
 Licisco (ambasciatore acarnano): 24, 26, 27  
 Licofrone: 22n  
 Licurgo (legislatore spartano): 169-171, 174, 175, 178, 180, 205n, 227, 229n, 232, 237, 238, 258, 275, 301, 302, 306-308  
 Licurgo (oratore): 321  
 Lisandro: 268, 270, 273, 290, 291, 294, 309  
 Lisanorida di Sparta: 187, 190  
 Lisia: 50, 320  
 Liside di Crotone (pitagorico): 187, 188, 192, 193, 198  
 Lisimaco (avversario di Isocrate): 321  
 Lisippo: 254, 268, 277
- Livio, Tito: 26, 27, 35, 143, 144, 152, 156n, 157, 208n, 211n, 252, 260n, 283n, 285, 303, 304  
 Luciano: 43, 53, 63n, 64, 81, 332n  
 Lucio Antonio Saturnino: 344  
 Lucio Vero: 83  
 Lucrezio: 7n  
 Lucullo, Lucio Licinio: 205n, 216, 238, 266, 268n, 277
- Manilio, Marco (console 149 a.C.): 10, 34  
 Marcello, Marco Claudio: 143, 239, 255n, 268n, 336  
 Marco Antonio (triumviro): 157, 204, 253n, 259, 264, 269n  
 Marco Aurelio (imperatore): 79, 83  
 Marco di Bisanzio (sofista): 66n  
 Mario, Gaio: 143, 264n, 268  
 Massimo di Tiro: 306  
 Megacle (compagno di Pirro): 22  
 Megaclide (avversario di Isocrate): 321  
 Melanzio (poeta): 270n  
 Meleagro (generale macedone): 146  
 Menandro I Soter (re di Battriana): 319  
 Memnone di Eraclea: 19, 20, 94, 155, 156  
 Menemaco di Sardi: 62, 73, 75, 136  
 Messalla, Vipstano: 51, 174, 176, 177  
 Mestrio Floro: 178  
 Milziade: 232  
 Minosse: 135  
 Mitridate VI Eupatore: 12, 13, 45, 46  
 Mummio Acaico, Lucio: 12, 29  
 Muse: 193  
 Musonio Rufo: 85, 343  
 Muzio Scevola, Gaio: 143
- Nausicrate: 274n  
 Nausitoo (timoniere di Teseo): 275, 276  
 Nepote, Cornelio: 35, 38, 95, 189, 214n, 221-223, 227n, 241-243  
 Nerone (imperatore): 40, 55, 104, 150, 325n, 346  
 Nerva (imperatore): 85n, 149, 161n, 164, 179, 341, 343, 347



- Nestore: 234  
 Nicagora di Atene: 259n  
 Nicia: 253, 259, 260, 271, 277  
 Nicete di Smirne: 51  
 Nicocle: 314  
 Nicomaco (pittore): 213  
 Nimrod (personaggio biblico): 299  
 Numa Pompilio: 10, 20n, 34, 35n, 157, 166, 169-172, 180, 229n, 236n, 237, 240, 241, 243, 244, 258n, 317  
  
 Odisseo: 234  
 Olimpiade: 234, 262n  
 Omero: 9, 17, 86, 93, 95, 144, 153, 160, 162, 164, 213, 258n  
 Onesicrito: 151, 263n  
 Orazio: 16, 245  
 Orazio Coclite: 143  
 Ovidio: 35n  
  
 Panezio di Rodi: 35n, 263  
 Panthoedas: 291n  
 Pardalas di Sardi: 132, 136  
 Parmenione: 261n, 262n  
 Pasifonte di Eretria: 271n  
 Pausania (uccisore di Filippo II): 258  
 Pausania il Periegeta: 22, 43, 63  
 Pelopida: 189, 192n, 197, 198, 213, 221, 234, 239, 285n  
 Peone di Amatunte: 276n  
 Perdicca: 146  
 Pericle: 131, 138, 232, 258, 259, 265, 267-269, 270n, 271, 277, 278, 309, 314  
 Persefone: 268n  
 Perseo (eroe mitico): 135  
 Perseo (re di Macedonia): 208, 209, 211  
 Peucesta: 262n  
 Pirro (re dell'Epìro): 11, 20-23, 31, 145, 156n, 260  
 Pisistrato: 37, 242, 318  
 Pitagora: 10, 20n, 34, 243  
 Pittaco: 318  
  
 Platone: 148, 171, 173-175, 193n, 202, 213, 227, 232, 235, 238, 272, 304, 308, 314, 318, 323, 343  
 Platone comico: 256n, 259, 273  
 Plauto: 16, 28  
 Plinio il Giovane: 80, 174, 177, 178, 344  
 Plinio il Vecchio: 155, 156, 333, 345  
 Plutone (sofista): 51n  
 Polemone di Laodicea (sofista): 66n  
 Polibio: 12, 16, 21, 24n, 26, 27, 30, 32, 33, 35n, 37, 66n, 99, 128, 147, 172, 173, 186, 207n, 208n, 210n, 221, 241, 260n, 283, 302, 303, 305, 310  
 Polidoro (re spartano): 307  
 Polistrato (epigrammatista): 12, 29  
 Polo (attore): 294  
 Polymnis di Tebe: 187, 188, 194  
 Pompeo, Gneo: 157, 221, 258  
 Pomponio Secondo, Lucio: 345  
 Porcia (moglie di Bruto): 234, 259n, 261n  
 Posidonio di Apamea: 13, 14, 16, 31n, 45, 147, 208n, 255n, 268n, 359n  
 Posidonio (storico): 208n  
 Postumio Albino: 42  
 Postumio Megello: 20  
 Priamo: 29  
 Prodicò: 57  
 Publicola, Publio Valerio: 240  
 Publio Volumnio: 258n  
  
 Quintiliano: 6, 7, 16, 42, 43, 84, 93, 98, 112, 174-176, 178  
  
 Romolo: 14, 35, 36, 95, 213, 235, 237, 252, 289, 317n  
 Rossane (moglie di Alessandro M.): 150  
  
 Sallustio Crispo, Gaio: 297  
 Sarapione (personaggio): 363  
 Scipione Africano, Publio Cornelio: 10, 26, 143, 157n, 192n, 336  
 Scipione Emiliano, Publio Cornelio: 10, 32, 34-36, 172-174, 336  
 Scopeliano di Clazomene: 79

- Seleuco I Nicatore: 146  
 Semiramide: 234  
 Semonide di Amorgo: 232  
 Seneca: 85, 158n  
 Seneca il Vecchio: 49  
 Senocrate: 202  
 Senofonte: 93, 139, 189, 224, 231n, 232, 233, 249n, 250n, 257n, 302, 309  
 Serse I: 255n  
 Servio Tullio: 37, 234  
 Sesostri III: 234  
 Sesto Empirico: 201, 202n  
 Silla, Lucio Cornelio: 214n, 260, 264, 268, 269, 277  
 Simmia di Tebe: 187, 188, 192-194  
 Sinesio: 57  
 Socrate: 86, 188, 192, 194  
 Sofocle: 259  
 Solone: 37, 41, 240, 242-244, 255n, 264, 265, 273, 299  
 Sossio Senecione: 178, 237  
 Stenida (pitagorico): 87  
 Stesimbrotto di Taso: 267, 269, 270n  
 Strabone: 19, 20, 29-31, 46, 47n, 50, 155, 156  
 Stratocle (politico ateniese): 320  
 Stratone (storico): 208n  
 Svetonio: 25, 179, 344, 345  
 Tacito: 48, 49, 51, 78n, 174, 283, 304, 310, 345  
 Tanaquil: 234  
 Tarquinio Prisco: 35n  
 Tarquinio il Superbo: 287  
 Teanore di Crotone: 185, 188, 189, 191-194, 198  
 Tello di Atene: 240  
 Temistocle: 37, 38, 232, 236n, 242, 243, 255n, 256n, 259n, 260, 268, 271, 273, 276  
 Teocrito (indovino tebano): 187, 188, 190, 191, 194-196  
 Teodoro (attore): 294  
 Teodoro (sofista): 51n  
 Teodoto di Atene: 79  
 Teone (personaggio): 361-364  
 Teopompo: 93, 256n, 263, 291n  
 Teopompo (re spartano): 307, 308  
 Teseo: 14, 238, 251, 252, 275, 276, 289, 301  
 Timarco di Cheronea: 188, 192, 217n  
 Timeo di Tauromenio: 11, 21, 32, 66n, 212n, 249, 255  
 Timoclea di Tebe: 234  
 Timocreonte di Rodi: 271  
 Timofane: 212  
 Timoleonte: 201, 206-208, 212-215, 261, 270, 287  
 Timone di Atene: 259, 260  
 Timossena (moglie di Plutarco): 345  
 Timoteo (generale ateniese): 213, 214n  
 Timoteo (musicista): 86, 162  
 Tirreno di Sardi: 136  
 Tissaferne: 129  
 Titinio Capitone, Gneo Ottavio: 345  
 Tizio Aristone: 177  
 Traiano (imperatore): 51, 53n, 56, 57, 80, 85, 86, 92, 149, 153, 158, 159, 161, 162, 164, 165, 167, 178, 179, 258n, 313, 314, 332, 343, 347, 348, 350  
 Trasea Peto, Publio Clodio: 52, 344  
 Trasibulo: 321  
 Trasicrate (ambasciatore rodiese): 27  
 Trogo, Pompeo: 26  
 Tucidide: 23n, 93, 139, 186, 189, 222, 226, 249, 253, 255n, 263, 299-301, 309, 315  
 Valerio Massimo: 95, 288n, 291n  
 Varrone: 7n  
 Vespasiano (imperatore): 52, 53, 56, 61, 67, 105, 179, 343, 346  
 Virgilio: 22  
 Zenone di Cizio: 148, 165, 271n  
 Zeus: 163, 349  
 Zonara: 283n, 303  
 Zosimo: 219

## INDICE DEI PASSI DISCUSSI

- Appianus  
*Mithr.* 110-111: 45n  
 Aristides, Aelius  
 26.23: 129  
 – 27: 154  
 – 31: 129  
 – 36: 129-130  
 – 38: 130  
 – 59: 130-131  
 – 60: 130  
 – 64: 131  
 – 102-104: 84  
 Aristoteles  
*EN* 1180a25: 175  
*Pol.* 1265b33 sgg.: 302  
 – 1314b-1315a: 295n  
 – 1337a10 sgg.: 175  
 fr. 609 Rose: 19  
 Arrianus  
*An.* 7.15.6: 156  
 Athenaeus  
 632AB: 20  
 Bodin, Jean  
*Methodus ad fac. hist. cogn.* (ed. Mesnard): 283, 299-317  
 – 128B-129A: 303  
 – 132A: 312-313  
 – 132A-133A: 303  
 – 153A: 315  
 – 155B: 316  
 – 167B: 302  
 – 177A: 302  
 – 179B: 315  
 – 180A: 302, 306-307  
 – 180B: 307-309  
 – 226B-227A: 301  
 – 229B: 315-316  
 – 237A-238B: 315  
*De rep.* 352: 321  
*Républ.* (ed. Frémont et al.), vol. I p. 11: 318  
 – vol. I p. 113: 322  
 – vol. I p. 130: 323  
 – vol. II p. 43: 324  
 – vol. II p. 45: 318  
 – vol. II p. 62: 319-320  
 – vol. II p. 116: 320  
 – vol. III p. 37: 321  
 – vol. IV p. 21: 320  
 – vol. V p. 11: 319  
 – vol. VI p. 16: 321  
 – vol. VI p. 155: 320  
 Cicero  
*Ad Att.* 2.1.8: (212-213), 235  
 – 13.28.3: 157-158  
*Ad Q. fr.* 1.1.27-28: 8, 34  
*Brut.* 39: 37, 242  
 – 41-42: 38, 242  
*De fin.* 1.4-7: 9  
*De off.* 1.1: 8, 42  
 – 1.34: 290n  
 – 1.53: 173  
*De re publ.* 1.58: 36  
 – 2.20: 36  
 – 2.27: 35, 241n  
 – 2.28-29: 10, 34-35  
 – 2.34: 35n  
 – 4.3: 172  
 – 4.4-5: 173  
*Tusc.* 1.1-5: 9  
 Democritus  
 68 B 166 D.-K.: 201  
*Digesta*  
 4.18.30: 179

- Dio Prusaensis  
 1.7: 162  
 – 49 sgg.: 57  
 4.59: 163  
 – 85-90: 203n  
 – 139: 87  
 11.14: 93  
 12.20: 165  
 18.12: 51n  
 25.6: 159n  
 27.41 sgg.: 83  
 31.111: 114n, 133  
 – 112: 133  
 32.9-10: 53  
 – 12: 56-57  
 – 21: 56-57  
 34.4: 56-57  
 – 16-20: 91  
 – 25-26: 135  
 – 38-39: 135  
 – 49: 135  
 – 51: 136  
 38.36-37: 91, 134  
 – 38: 134  
 45.1: 163  
 – 7-8: 61  
 46.14: 92
- Diodorus Siculus  
 30.23.1: 208n
- Dionysius Halicarnassensis  
 AR 1.6.1: 21  
 – 1.72.3-4: 19  
 – 2.14.3: 307  
 – 19.5.1: 20  
*De ant. orat.* 1: 47, 77-78  
 – 3: 47-48  
*Ars rhet.* (sp.) 11.2: 227
- Gellius  
 17.21: 241-242
- Heraclides Ponticus  
 fr. 102 Wehrli: 13-14, 19
- Inscriptiones*  
 SIG<sup>3</sup> 591: 24-25  
 – 829A: 107
- Isocrates  
 4.50: 8, 29
- Iustinus  
 28.1: 24  
 31.8.1-4: 12, 26
- Lactantius  
*Div. inst. epit.* 33.1-5: 173
- Livius  
 9.18.6: 144, 157  
 25.12.5 sgg.: 28  
 29.12.14: 25  
 31.29: 27  
 35.15.5 sgg.: 157n  
 45.8: 208n
- [Longinus]  
*De subl.* 44: 49, 78
- Machiavelli, Niccolò  
*Disc.* 1.21: 285  
 – 1.36: 288  
 – 2.1: 284  
 – 2.24: 291n  
 – 3.5: 287  
 – 3.18: 291n  
 – 3.38: 288  
*Princ.* 15: 295  
 – 18: 290
- Memnon Heracleota  
*FGrHist* 434 F 18.2: 155
- Nepos, Cornelius  
*Pelop.* 1.1: 221

- Pausanias  
1.12.1: 22
- Philostratus  
VA 5.34: 61  
VS 1 *prol.*: 79  
– 1.19: 51  
– 2.2: 79
- Plautus  
*Trin.* 19: 11, 28
- Plinius  
*NH* 3.39: 333  
– 3.57: 155
- Plinius Minor  
*epist.* 8.14.4-8: 177
- Plutarchus  
*Aem.* 1.1: 215, 225, 287, 365  
– 1.2-3: 201  
– 1.3: 224  
– 1.4: 207  
– 3: 210  
– 5.4-5: 209  
– 12: 211  
– 12.2: 209  
– 17.5: 210  
– 26: 208  
*Ages.* 19.6: 249n, 277, 303  
*Alex.* 1.1-2: 219, 221, 253  
– 1.3: 216  
– 40.3-4: 277  
*Ant.* 69-70: 259  
*Arist.* 26.2: 247, 254-255  
*Art.* 8.1: 257n  
*Brut.* 44.1: 223  
– 51.1: 258  
*Cam.* 22.2-3: 13-14, 19, 254n  
*Cat. Ma.* 7.2: 257  
*Cic.* 41.1: 37, 242  
*Cim.* 1-3: 238  
– 2: 216  
– 2.3: 205  
– 2.4-5: 266  
*Comp. Aem.-Tim.* 2.1-3: 212  
*Comp. Arist.-Cat. Ma.* 1.2-3: 236  
*Comp. Lyc.-Num.* 1.5: 229n  
– 4.2-8: 169-171  
*Comp. Sol.-Publ.* 1-2: 240  
*Comp. Thes.-Rom.* 2.1: 289  
*Dem.* 2.1: 251  
– 3.4: 239  
– 13.4: 263  
*Demetr.* 1: 204  
– 1.5: 145-146  
– 1.6: 205  
– 5.1: 146  
*Dio* 2.3: 206  
– 2.4: 206, 239  
– 36.1: 256  
*Fab.* 16.5: 253n  
*Flam.* 2.2: 40  
– 11.4: 17, 31, 40  
– 12.7: 28  
– 12.8: 40  
*Galb.* 2.3: 221, 253n  
*Lyc.* 6.1: 307  
– 6.4: 307  
– 7.1: 307  
– 12.1-2: 301  
– 18.1: 274-275  
– 28.4: 204n  
– 29.6: 308  
– 30.4: 180-181  
*Lys.* 7.4: 290-291  
*Nic.* 1.5: 222, 249-250  
– 3.3: 277  
– 3.4-5: 259-260  
– 28.5: 277  
*Pel.* 2.5: 237n  
*Per.* 1-2: 202-203, 226, 233, 287  
– 13.2-3: 277-278  
– 13.11-12: 226, 254n, 269  
– 32.3: 226  
*Phil.* 1.4: 223

- Phoc.* 1: 212, 235  
 – 3: 212-213, 235-236  
*Pomp.* 8.6: 221  
 – 78.4: 258-259  
*Pyrrh.* 16.5: 22  
 – 19.1: 144n, 156n  
*Rom.* 8.7: 105, 188n, 199  
 – 28.7-8: 217 n, 225  
*Sol.* 3.3-4: 264-265  
 – 11.2: 273  
 – 18.1: 322n  
 – 25.1: 265n  
 – 27: 41n, 243  
*Sull.* 38.4: 260  
*Them.* 8.2-3: 276  
*Thes.* 1.1-2: 237, 252  
 – 6.4: 300-301  
 – 35.5-36.3: 275  
*Tim.* 21.3: 207-208  
 – 36.3: 214  
 – 38.2: 270  
 – 39.3: 270  
*De prof. virt.* 84D sgg.: 227, 232  
*De cap.* 86CD: 76  
*Cons. Ap.* 119D: 234  
*Sep. sap. conv.* 154E: 318  
*Reg. et imp. apophth.* 172CD: 257n  
*Mul. virt.* 243CD: 234  
*Aet. Rom.* 268AC: 317  
*De fort. Rom.* 316E: 142, 365  
 – 317BC: 142, 342n, 365  
 – 317DE: 143  
 – 317F-318A: 147  
 – 318D: 285  
 – 326AC: 144  
*De Alex. fort. aut virt.* 328D-329D: 29-30, 148, 165-166, 323, 342n  
 – 330A: 152  
 – 336F-337A: 146  
*De glor. Ath.* 345E: 233, 257  
 – 347C: 257  
 – 348AB: 189n  
*De E Delph.* 385B: 361  
 – 387B: 361  
 – 392AF: 362  
*De Pyth. or.* 397D: 363  
 – 399C: 26n  
 – 401BC: 364  
 – 402BE: 363  
 – 406D sgg.: 363  
 – 407DE: 363  
 – 408BC: 104, 362-363  
 – 408DE: 363  
 – 408F-409C: 363  
*De def. orac.* 410AB: 359  
 – 411EF: 358  
 – 413A: 358  
 – 413F-414B: 358  
 – 419A: 202  
 – 419EF: 359  
 – 421A-422D: 359  
 – 422BC: 359-360  
 – 431BE: 360  
 – 432AB: 360-361  
*An. corp. affect.* 501EF: 106  
*De sera num. vind.* 551E-552A: 318  
 – 568A: 104-105  
*De gen. Socr.* 575CD: 186, 190  
 – 576F-577A: 191  
 – 579A: 193  
 – 579F-582C: 193-194  
 – 583F-585D: 192  
 – 585F: 193  
 – 587E-588A: 195  
 – 588B-589F: 194  
 – 594BC: 191-192  
 – 594E: 195  
 – 596DE: 188, 190  
 – 596F: 195  
*Max. cum princ.* 777A: 314  
*An seni resp.* 784F: 126, 340n  
*Praec. ger. reip.* 799DE: 316, 319n  
 – 799F: 320n  
 – 800AC: 113, 138, 292  
 – 800B: 294  
 – 802B: 61  
 – 802D: 138  
 – 805A: 113, 126

- 805C: 289
- 811B: 288
- 813BC: 62, 74-75, 107, 118-119, 289, 293
- 813D: 288
- 813DF: 114, 132, 292
- 813E: 92
- 814AC: 62-63, 78, 114, 132, 227, 292
- 814C: 73, 92, 292
- 814D: 15, 73, 128
- 814E-815A: 114, 132
- 815AE: 116
- 815B: 136
- 816D: 127, 214
- 816F: 138-139
- 817AE: 139, 294
- 818A: 139, 293
- 821E-822C: 117, 319n, 320n
- 822F: 118
- 823E-825F: 75
- 824B: 116
- 824C: 14, 107, 115, 126, 292, 340n, 364
- 824DE: 136
- 824E: 126, 132, 364
- De un. in rep. dom.* 826E: 306
- De vit. aer. al.* 829AD: 76
- X orat. vit.* 835F: 320n
- 839C: 321n
- 848F: 320n
- 851F: 321
- De Herod. mal.* 866A: 258n
  
- Polybius
- 2.12.8: 30
- 10.21: 221
- 11.4-5: 27
- 12.4b: 21
- 29.20.1-4: 208n
- 31.22: 210n
- 31.23-30: 32
  
- Polystratus
- AP* 7.297.5-6: 12, 29
  
- Quintilianus
- 1.1.12: 6, 42-43
- 1.2.1-2: 174-175
- 1.2.2-8: 176
- 1.4.1: 6n
- 10.1.85: 7
  
- Sextus Empiricus
- Adv. Math.* 9.19: 201
  
- Strabo
- 1.4.9: 30, 152
- 5.3-5: 19, 156n
- 6.1.2: 20
- 9.2.2: 31
  
- Suda*
- π 1793 Adler: 313n, 347n
  
- Suetonius
- Claud.* 25.3: 25
- Vesp.* 18: 179
  
- Tacitus
- Dial.* 15.7: 51
- 28.2: 176
- 28.6: 176
- 29.2: 176
- 30-32: 177
  
- Timaeus
- FGrHist* 566 T 9b: 21
- F 36: 21
  
- Zonaras
- 8.9: 23





## INDICE DEL VOLUME

Premessa del Curatore	p. 1
Parte prima: IL CONTESTO CULTURALE	” 3
I. Roma e la Grecia: una cultura per due popoli	” 5
II. L'impero bilingue e il parallelismo Greci/Romani	” 17
III. Forme dell'impegno politico di intellettuali greci dell'Impero	” 45
IV. La letteratura politica delle <i>élites</i> provinciali	” 71
V. Dimensioni della <i>polis</i> in età alto-imperiale romana	” 89
VI. Barigazzi lettore di Plutarco	” 101
Parte seconda: LA POLITICA	” 109
VII. La vita politica cittadina nell'Impero: lettura dei <i>Praecepta ger. reip.</i> e dell' <i>An seni resp. ger. sit</i>	” 111
VIII. Greek <i>Poleis</i> and the Roman Empire: nature and features of political virtues in an autocratic system	” 125
IX. Impero di Alessandro e impero di Roma secondo Plutarco	” 141
X. Il mito di Alessandro in Plutarco e Dione	” 155
XI. Lycurgus: The Spartan Ideal in the Age of Trajan	” 169
Parte terza: LA STORIA	” 183
XII. Il <i>De genio Socratis</i> di Plutarco: un esempio di 'storiografia tragica'?	” 185
XIII. Teoria e prassi storiografica di Plutarco: una proposta di lettura della coppia <i>Emilio Paolo-Timoleonte</i>	” 201
XIV. «Non scriviamo storie, ma vite» (Plut., <i>Alex.</i> 1.2): la formula biografica di Plutarco	” 219
XV. La formazione delle coppie nelle <i>Vite</i> plutarchee	” 229
XVI. I documenti di Plutarco	” 247

Parte quarta: PLUTARCO NELLA CULTURA EUROPEA	p. 281
XVII. Plutarco e Machiavelli	” 283
XVIII. Plutarco nel pensiero politico di Jean Bodin	” 299
XIX. <i>Les Moralia</i> dans la <i>Méthode</i> et les <i>Six livres sur la république</i> de Jean Bodin	” 311
XX. Il <i>Plutarco</i> del Centofanti: un intellettuale greco nel '48 toscano	” 325
Parte quinta: TRA PASSATO E FUTURO	” 353
XXI. Plutarco e la storia: una lettura obliqua dei Dialoghi Delfici	” 355
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI	” 367
INDICI	” 391
Indice dei nomi antichi	” 393
Indice dei passi discussi	” 399
Indice del volume	” 405



Finito di stampare a cura di  
Logo s.r.l. Borgoricco (PD) - ITALY