

UNA DECLAMAZIONE DI PLUTARCO CONTRO EPICURO: IL DE LATENTER VIVENDO

C'è l'abitudine di notare la simmetria, per numero e titolo, fra gli scritti di Plutarco contro gli stoici e quelli contro gli Epicurei: il *De Epicureorum repugnantis* perduto, corrisponde al *De Stoicorum repugnantis*, conservato, l'*Epicureos poetis absurdiora dicere*, perduto, allo *Stoicos absurdiora poetis dicere*, conservato in un breve compendio, il *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς Ἐπίκουρον* al *Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς*, ambedue perduti, e qualche altro. In totale otto scritti contro gli epicurei e otto contro gli stoici, dei quali solo tre contro gli stoici sono stati conservati, il *De repugnantis stoicorum*, *De communibus notitiis adversus stoicos*, *Stoicos absurdiora poetis dicere* (molto poco) e tre contro gli epicurei, *Adversus Colotem*, *Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum*, *De latenter vivendo*. È innegabile una certa intenzionalità nell'autore di combattere parallelamente le dottrine delle due importanti scuole avversarie, ma vedere nella tradizione manoscritta l'opera di un selezionatore, come dice lo Ziegler (*Plutarco*, trad. ital., p. 155), può essere un'esagerazione. Si corre il rischio di alterare la natura di altri scritti, e renderne più difficile la comprensione. Così il *De amore prolis*, che dal titolo non appare esplicitamente antiepicureo, viene tenuto separato dalla produzione contro Epicuro, mentre è diretto contro la dottrina di quel filosofo che negava il fondamento naturale dell'affetto tra genitori e figli. L'accostamento di quella declamazione al *De latenter vivendo* aiuta a capirne la struttura, perché si illuminano a vicenda.

Il fatto poi che il *De latenter vivendo* è stato tramandato accanto all'*Adversus Colotem* e al *Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum*, chiamato anche *Contra Epicuri beatitudinem*, due ampi trattati che vogliono confutare i principi dell'epicureismo, ha influito e continua a influire sull'interpretazione della sua struttura e finalità, cosicché si è andato cercando in esso la profondità e organicità degli altri due trattati e si è attribuito all'età matura o senile di Plutarco (1). G. M. Lattanzi (*La composizione del*

(1) R. Hirzel, *Der Dialog* II 219.

De latenter vivendo di Plutarco, "R.F.I.C." 60, 1932, 332-7) si è sforzato di mettere in luce la serietà del breve scritto, concepito come "un'appendice ai due maggiori scritti antiepicurei" (p. 337) che sono stati conservati e sarebbe posteriore ad essi in ordine cronologico. Ma provano poco o nulla i confronti che egli istituisce con opere della maturità, come con *Adv. Col.* 1125A-C circa la degradazione della vita umana al livello delle bestie, se manca la partecipazione alla vita sociale e si pone al primo posto il piacere fisico, o con *C. Epic. beat.* 1098B in cui è fustigata la vita scandalosa con le eterie nel Giardino (cfr. *De lat.* v. 4, 1129B), o con la difesa della vita politica svolta nei *Praec. ger. rei p.* e nell'*An seni res p. ger. sit.*, o col tema escatologico trattato in *C. Epic. b.* 1104A sgg. e *De sera num. vind.* 564EF (cfr. *De lat.* v. 7.1130C-E), o con *De E ap. Delph.* 385B e 394C dove sono illustrati a lungo gli epiteti di Apollo Delio e Pitio e la qualifica di Ade come Dio o demone (cfr. *De lat.* v. 6.1130A). Di conseguenza non ha alcun valore la deduzione da quelle somiglianze che il *De lat.* v. presupporrebbe la composizione di quelle opere maggiori. Potrebbe essere il contrario e del resto si tratta di pensieri generici che erano patrimonio della cultura di Plutarco in ogni periodo della sua attività letteraria e quindi non si può affatto basare su quelle osservazioni la datazione tarda del *De latenter vivendo*, almeno dopo il 95, come vorrebbe il Lattanzi. In effetti M. Pohlenz ha espresso l'opinione contraria (edizione teubneriana di Plutarco, Vol. VI 2, p. 123): "Distat ab his disputationibus (*C. Epic. beat.* e *Adv. Col.*) declamatiuncula *De latenter vivendo* quae rhetorico potius dicendi genere quam scholastico utitur magisque movere quam docere vult; antea confectam eam p. 1117a 1093a 1104e 1105b cognoscimus"; anzi, per lo studioso quello scritto a causa dei suoi difetti di struttura, non sarebbe stato pubblicato dall'autore (*ibid.* vol. I, p. VII; vol. III, p. XVII). L'obiezione del Lattanzi che "resterebbe ancora da dimostrare che Plutarco non pubblicò mai se non scritti artisticamente elaborati" a ragione non fu tenuta in nessun conto dallo Ziegler (*op. cit.* 160 sg.), il quale, oltre l'asprezza dell'inizio, rileva "un numero sproporzionatamente elevato di iati" e giudica il breve scritto un abbozzo incompiuto che sarebbe stato pubblicato, come altri, solo dopo la morte dell'autore. In precedenza, nel sec. XIX, si negò o dubitò dell'autenticità, ma poi si rilevò che lo stile ha l'impronta plutarchea e si è ripiegato sulla pubblicazione postuma. In tutta la vicenda si è esagerato nell'accumulare i difetti per incomprensione della finalità dello scritto e della struttura e anche del testo, senza avvertire la contraddizione implicita nel considerare un semplice abbozzo o una raccolta di materiale da utilizzare in seguito uno scritto in cui si riconosce un vistoso carattere retorico. Personalmente ho reagito a questa opinione, che è la corrente, analizzando alcune di quelle opere incriminate e le ho attribuite agli anni giovanili, quando l'autore iniziava la sua attività letteraria e dava molta

importanza alla retorica (2). Anche il *De latenter vivendo*, a mio parere, è una declamazione antiepicurea, da annoverare fra le esercitazioni di gioventù.

Sul carattere retorico del componimento non c'è nessun dubbio: breve com'è, esso è costellato di interrogative retoriche, specialmente nei primi cinque capitoli, di asindeti (per es. 2.1128C ἀλλὰ γνώσθητι σωφρονίσθητι μετανόησον, 1128E ἀρνούμενοι ἀποκρυπτόμενοι περιστέλλοντες) e polisindeti (per es. 3.1128F καὶ Λυκούργω... καὶ... καὶ... καὶ... καὶ...), anafore (per es. 4.1129B ταῦτα... ταῦτα... ἐπὶ ταῦτα, *ibid.* εἰ... εἰ... εἰ...). Di solito le proposizioni sono brevi e si susseguono rapidamente. In contrasto – ma anche questo intenzionale – ha risalto il lungo periodo che abbraccia tutto il c. 5, un'interrogativa retorica che consta di due parti, in netta contrapposizione segnata con μὲν... δέ, dipendenti ambedue dalla dichiarativa all'inizio. La vivacità dello stile consuona con l'ironia che investe Epicuro sotto un cumulo di ingiurie: un ipocrita che vuole usurpare la fama degli altri (1128B), un dissoluto che convive nel Giardino con le etere (1129B) e bei giovani (1, 1129A τί δ' αἱ τῶν ἐπιτηδείων καὶ καλῶν σύνοδοι;). È uno stile proprio di chi polemizza, non di chi confuta con pacatezza e misura una dottrina non condivisa, e sa far uso di tutti gli artifici della retorica. Non manca neppure l'impiego delle clausole ritmiche: ditrocaiche, cretico-trocaiche, ipodocmiache, cioè quelle che più frequentemente si riscontrano nell'autore.

Ma non vale la pena di insistere sulla cosa; conviene fermarci di più sulla struttura, dove sono stati trovati dei difetti. La disposizione della materia, a differenza di quel che si crede, è ben fatta ed è chiara. Dopo un breve proemio (c. 1), che non ha carattere didascalico, ma è una violenta derisione di Epicuro tacciato di ipocrisia, si pone la tesi da dimostrare: il precetto epicureo è errato, anzi perverso (πονηρός), perché non bisogna vivere nascostamente, ma farsi conoscere. La dimostrazione avviene attraverso quattro argomenti.

1. Il primo si può suddividere in due sezioni, una di natura pratica, l'altra teorica:

a) bisogna farsi conoscere, per riconoscere i propri difetti e correggerli o, se si hanno altre virtù, per essere di stimolo al bene e di esempio per gli altri; infatti, se inviti un vizioso o un ignorante a vivere nascosto, lo inviti a celare i suoi vizi e a non curarli, come se gli consigliassi di nascondere una malattia

(2) Vedi "Prometheus" 13, 1987, 47-71 a proposito del *De fortuna*, *An virtus doceri possit*, *Animine an corporis affectiones sint peiores*, *An vitiositas ad infelicitatem sufficiat*, *De virtute et vitio*; *ibid.* 13, 1987, 160-178 a proposito del *De cupiditate divitiarum*; *ibid.* 14, 1988, 58-70 a proposito del *De invidia et odio*.

fisica, anche grave, perché il medico non la conosca, mentre bisogna fare il contrario; se poi rivolgi la raccomandazione a chi possiede delle buone doti, lo inviti a rinunciare ad ogni attività che può essere utile alla vita comune, come quelle svolte da grandi legislatori, filosofi, uomini politici.

b) bisogna farsi conoscere perché la vita non ha per fine il piacere dell'ozio, come predica il Giardino, così da dover celare le cose indecorose, ma di esaltare la provvidenza divina, far trionfare la giustizia con azioni nobili e benefiche in una società regolata da principi etici, come è avvenuto con Temistocle, Camillo, Dione e Platone; infatti è noto che l'attività rende fruttuose le doti naturali, che altrimenti, come un metallo, non brillano, ma si offuscano e si deteriorano senza portare alcun vantaggio, come le acque stagnanti ignorate (c. 4).

2. Il secondo argomento riguarda la diversità degli effetti che la luce e la tenebra producono sul corpo e sulla psiche dell'uomo: ognuno sa che la luce del giorno stimola tutti ad operare e pensare, mentre la notte debilita i corpi e gli spiriti (c. 5).

3. Il terzo argomento concerne la posizione dell'uomo nel cosmo e la sua evoluzione: l'uomo, che nell'immensità dell'universo resterebbe ignoto, ha proceduto ad aggregazioni e alla vita sociale, e così dallo stato ferino delle origini ha progredito con la scoperta delle arti verso una civiltà avanzata: questo fa parte di un piano della provvidenza divina, la quale ha infuso una viva aspirazione a conoscere e farsi conoscere nell'anima umana, la cui essenza per certi filosofi è luce (c. 5)

4. Il quarto argomento riguarda il destino dell'uomo dopo la morte: luce ed esistenza beata per i buoni, oscurità completa per i cattivi, sommersi in un abisso senza fondo (c. 7).

Come si vede, la disposizione della materia è pensata e lo svolgimento è unitario: da argomenti più leggeri si passa ad argomenti sempre più profondi. Il motivo del primo argomento, che la vita pubblica aiuta a correggere i propri difetti e a progredire nella virtù, costituirà un tema del trattato morale *De capienda ex inimicis utilitate*, che sarà dedicato a Cornelio Pulcro, magistrato romano in Acaia, quando Plutarco era sui 60 anni; ma qui il motivo è illustrato attraverso il confronto con la medicina (1128DE), che è svolto ampiamente nell'*Animine an corporis affectiones sint peiores* (2.500E sgg.), in particolare il pensiero che, per curare una malattia del corpo e dell'anima, dev'essere conosciuta la natura del male, un frammento che appartiene ad una declamazione giovanile (3) e che penso contemporanea al *De latenter vivendo*. Anche questa somiglianza di contenuto, insieme ad altre cose, può cooperare alla conferma di quella datazione.

(3) "Prometheus" 13, 1987, 49-71, particolarmente p. 58 sgg.

Nei cc. 2 e 3 poi si concede molto spazio all'esemplificazione di personaggi che giovarono all'umanità, perché acquisti maggiore risalto la contrapposizione alla vita oziosa e scandalosa e inutile che si conduceva nel Giardino di Epicuro (4). Plutarco conosceva la libellistica antiepicurea che ebbe origine fin dai primi tempi ad opera di un fratello di Metrodoro, l'apostata Timocrate, che abbandonò la scuola e divulgò scritti con accuse gravissime (5). D'altra parte la contrapposizione gli permetteva di affermare con l'esempio di Platone e Dione (1129C) la fecondità della cooperazione tra filosofia e politica, un pensiero basilare di Plutarco, che egli ripete spesso, e nettamente contrario alla dottrina epicurea. Naturalmente il contrasto era insanabile: come poteva esserci un modo di conciliazione quando nel Giardino si dileggiavano Licurgo, Solone e i più illustri legislatori (*Adv. Col.* 22,1127BC) e si giungeva ad esclamare: "non preoccuparti di salvare i Greci o di ottenere da essi corone a riconoscimento della nostra sapienza, ma cerca di mangiare e bere vino in modo che il corpo ne tragga piacere senza danno"?

Caratteristica è la diversità di tono nel principio e nella chiusa: subito all'inizio tono ironico e irridente, poi si fa sempre più serio e conclude gravemente con profondi pensieri religiosi che toccano l'oltretomba. Ciò è importante per capire la connessione delle idee, che generalmente non è stata compresa, perché lo stile nei cc. 2 e 3 è concitato e rapido e procede, si può dire, a scatti. I critici sono molto disorientati e sono intervenuti sul testo per aggiungere e chiarire, come fa spesso il Pohlenz. Questi in principio al c. 2

(4) 4.1129C. Anche poco prima, in 3.1129A τί δ' αἱ τῶν ἐπιτηδείων καὶ καλῶν σύνοδοι; c'è una punta di malizia come in *C. Epic. beat.* 10.1067D, dove si nega fede alle affermazioni di Epicuro che egli trova il colmo della voluttà nel mangiare un semplice pane d'orzo o una zuppa di lenticchie, ma si attribuiscono agli abitanti del Giardino manicaretti e squisita pasticceria in compagnia di εὐπρεπεῖς καὶ νέαι γυναῖκες come Leontion e Boidion e Edia e Nicidion. Cicerone, malgrado la sua avversione alla dottrina, riconosceva ad Epicuro costumi semplici e virtuosi (*Tusc.* III 21.46), ma Plutarco si mostra più polemico non rifiutando le calunnie di cui solevano servirsi le scuole avversarie. In *C. Epic. beat.* 16.1095B si giunge a dire che Epicuro stava nascosto nel suo piccolo giardino e generava figlioli insieme a Polieno dalla cortigiana di Cizico, Edia secondo l'Usener. Il Wilamowitz nel nostro passo vorrebbe correggere καλῶν in φίλων, ma questo senso è già in ἐπιτηδείων (persone familiari, amici: spesso in Plutarco, secondo la tradizione degli autori attici). L'insinuazione poteva coinvolgere anche degli amasi, per esempio Ptolemaeus, un "bel giovane" (*Diog. L.* 10.5) per il quale Epicuro aveva una simpatia particolare. Ma è bene notare che ἐπιτηδείων καὶ καλῶν possono essere intesi anche come femminili e che l'ambiguità poté esser voluta dallo stesso Plutarco. In questo caso conviene tradurre: "e perché quelle riunioni di persone amiche e belle?".

(5) Cfr. *C. Epic. beat.* 16.1098B, *Adv. Col.* 32.1126C; *Metrod. fr.* 7 Körte; Bignone, *op. cit.* I 413 sgg.

scrive: ἀλλὰ τοῦτο μὲν (ἐώμεν)· αὐτὸ (δὲ) τὸ πρᾶγμα πῶς οὐ πονηρόν; accettando le aggiunte ἐώμεν di Bernardakis e di δέ di Reiske. Ma non c'è nessuna necessità di cambiare: si pone subito il tema da svolgere senz'alcuna formula didascalica e con un'interrogativa retorica, che denota impazienza e sdegno, a differenza di una semplice affermazione come ἀλλὰ τοῦτο μὲν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα πονηρόν ἐστι (6). L'opposizione al μὲν è in ἐγὼ δ' ἂν εἶποιμι: "questo fatto in se stesso di vivere ignorati è un male? Io invece direi..." Per τοῦτο αὐτό ο αὐτὸ τοῦτο cfr. *De ad. et am.* 2.49F αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ καλόν ecc., *Plat. Plt.* 267C τοῦτ' αὐτό ἐστι τὸ ζητηθέν ecc.

Anche poco dopo (1128D) il Pohlenz aggiunge qualcosa (φῆς γὰρ) καὶ σὺ: un'aggiunta inutile, perché καὶ σὺ è in relazione con τοῦ λέγοντος che precede e quindi si sottintende λέγεις, cioè καὶ σὺ παραπλησίως λέγεις ο οὕτω καὶ σὺ λέγεις: come quello che consiglia di nascondere al medico una malattia, così tu ad uno vizioso consigli di non rivelare i vizi e le passioni (7). Invece di avere il discorso indiretto si ha la forma colloquiale propria dei cinici, che poi riprende non molto dopo in 1128E ὀργίζῃ... μετανόησα. E la forma indiretta del divieto si ripete negli esempi addotti con un'insistenza a suscitare meraviglia, accresciuta dalla serie anaforica delle interrogative retoriche incalzantisi alla fine del capitolo: τί γὰρ... τί... τί... τί... (8).

Ancora alla fine del c. 1 il medesimo studioso ha voluto chiarire il pensiero: che bisogno c'era di dirlo, di scriverlo, di tramandarlo, εἰ λαθεῖν

(6) Il Pohlenz ha anche cambiato ἀγνοῶμεν in ἀγνοώμεθα, ma il paassivo non è necessario: il consiglio di farsi conoscere implica che gli altri non ignorino la nostra vita perché possano aiutarci a correggere i nostri difetti o trovare in noi delle virtù degne di imitazione. L'oggetto di ἀγνοῶμεν è τὸ ζῆν. Non occorre uniformare la frase al primo caso leggendo col Wilamowitz ἀγνοῶσι: né gli altri devono ignorare la nostra vita né noi quella degli altri; l'utilità è reciproca. Anche ἄρ' αἰσχρόν ἐστι (ἄρ' Wytttenbach, seguito dal Pohlenz, per ἀλλ' di tutti i codici) è un'alterazione inutile. Forse si vuole evitare una ripetizione di ἀλλὰ a poca distanza, ma la ripetizione delle due interrogative retoriche è efficace.

(7) Anche la lezione λάθε καὶ πυρέττων, λάθε καὶ φρενιτίζων ("non svelare di avere perfino la febbre, non svelare di essere in preda perfino alla follia") col suo valore intensivo dà rilievo al pensiero e allo stesso tempo concitazione allo stile. Del resto questa è la lezione che si ricava dai codici: hanno καὶ πυρέττων tutti (la posposizione λάθε π. καὶ λ. φ. è del Wytttenbach ed è accolta dal Pohlenz); καὶ φρενιτίζων è lezione di LCyc.

(8) Qui metterei punto interrogativo dopo φιλοπόνως e scriverei (ῆ) ἔν' ἀμνηστῖαν νομοθετῆς ἀρετῇ...; Così l'Usener, ma già Erasmo aveva tradotto: "ut ne defuncti quidem ignoti sint, an ut virtuti praescribas obliterationem...?". Il Pohlenz invece legge ἂν ἀμνηστῖαν..., ma è un fatto reale che Epicuro condanna l'attività pubblica e ogni forma di cultura e vuole avvolgere nell'oblio le grandi imprese della storia; perciò si dovrebbe scrivere εἰ ἀμν. νομοθετεῖς...

ἐβούλετο; (ἢ λαθεῖν ἐβούλετο) τοὺς ὄντας ὁ μὴδὲ τοὺς ἐσομένους; Senza dubbio l'aplografia sarebbe facile da spiegare, ma è inutile. Anche il Meziriacus dopo χρόνον introdusse una seconda interrogativa mutando semplicemente εἰ in ἢ. La doppia interrogativa conferisce vivacità, ma l'espressione come è stata tramandata, per la condensazione concettuale che contiene, è una prova di abilità retorica: perché scriveva tanto "se voleva restare ignoto ai contemporanei colui che non lo voleva neppure ai posteri?", cioè colui che non voleva rimanere ignoto nemmeno ai posteri. Dal precedente λαθεῖν ἐβούλετο si sottintende λαθεῖν βουλόμενος, né si può dire che il participio sia più difficile da sottintendere dell'imperfetto, nel qual caso basterebbe scrivere ὁ(ς) τοὺς ἐσομένους. Anche in latino ci sono espressioni del genere, però la frase in cui c'è il sottinteso di solito precede: *si, qui ne posteros quidem, latere volebat aequales*.

In relazione col tono d'ironia e di scherno che abbiamo rilevato nella prima parte e con la concitazione e vivacità dell'espressione si può capire anche il brusco inizio dello scritto, sui cui specialmente si sono appuntate le accuse. Plutarco avrebbe potuto adoperare una forma didascalica come questa: 'prima di tutto notiamo che un simile precetto rivela una grande ipocrisia, perché chi lo predicava bramava quant'altri mai la lode dei contemporanei e la gloria presso i posteri; poi vedremo come l'aspirazione a farsi conoscere, un mezzo adatto a tenerci lontano dal male e da una vita indecorosa come quella del Giardino epicureo, ha un fondamento nella natura e fa parte di un disegno della Provvidenza divina'. Ma una maniera del genere sarebbe più adatta ad un trattato; qui invece abbiamo una declamazione e il lettore riceve un'impressione molesta per una disposizione particolare dell'animo, perché si prepara a leggere un trattato, specialmente se pensa ai due scritti antiepicurei a cui il *De latenter vivendo* è usualmente associato, il *Contra Epicuri beatitudinem* e l'*Adversus Colotem*. Il titolo stesso, come è stato reso in latino ed è usato per brevità e comodità, induce in inganno. Propriamente esso è una domanda: *An recte dictum sit vive ignotus*. E alla domanda è data una risposta immediata e brusca, come se si trattasse di una provocazione e di una manifestazione di ignoranza lampante e presuntuosa o si volesse contrastare e invertire il lungo cammino della storia umana: ha ragione chi ha detto di vivere nascostamente? Nient'affatto perché neppure lui volle rimanere ignoto. E si continua con quel tono accusatorio: alla movenza iniziale fa eco un'altra avversativa, ancora come risposta alla domanda del titolo e per di più in forma interrogativa: ἀλλὰ τοῦτο μὲν αὐτὸ τὸ πρᾶγμα πῶς οὐ πονηρόν; Ed è un continuo incalzare di brevi proposizioni, come se non si volesse lasciar interloquire l'avversario. Piuttosto che leggere un testo meditato e scritto, sembra di ascoltare un'improvvisa tirata senza freno, vibrante di sdegno.

Passiamo ora alla seconda parte, quella più seria e ponderata. Bisogna chiarire un passo importante in 6.1129F che la critica, mi pare, non ha ancora inteso esattamente e pienamente, almeno a giudicare dagli interventi sul testo e dalle traduzioni. L'uomo, si osserva, finché rimane isolato, resta nell'oscurità, ma, quando entra a far parte di una comunità e coopera con gli altri, esce dal buio e comincia a risplendere di luce. Prima di tutto conviene notare che la transizione non è brusca, ma c'è un collegamento con ciò che precede. Infatti nel c. 5, mentre si descrivono gli effetti positivi della luce e quelli negativi della tenebra sul corpo e sull'anima, la mente dell'autore è rivolta alla vita quotidiana della società: frasi come καθάπερ εἰς ταὐτὸ συμμίζας e τῇ πρὸς ἀλλήλους ὁρμῇ καθάπερ ἀρτήματα συντόνωσπασθέντες (1129E) hanno un pieno significato se sono riferite all'attività sociale. Appunto l'affermazione che la vita e l'esistenza stessa sono date da Dio in premio all'uomo perché si faccia conoscere e mostri la sua capacità di progredire quanto sia grande il *logos* divino di cui egli è partecipe implica il principio del fondamento naturale della società come parte di un disegno di Dio. È opportuno riportare il testo, quello dell'edizione teubneriana del Pohlenz secondo la revisione di R. Westmann (vol. VI 2, 1959), perché ha bisogno di molta attenzione: δοκῶ δ' ἐγὼ καὶ τὸ ζῆν αὐτὸ καὶ ὅλως τὸ φῦναι καὶ μετασχεῖν ἀνθρώπων γενέσεως εἰς γνῶσιν ὑπὸ θεοῦ δοθῆναι. ἔστι δ' ἄδηλος καὶ ἄγνωστος ἐν τῷ παντὶ πόλῳ [καὶ] κατὰ μικρὰ καὶ σποράδην φερόμενος· ὅταν δὲ γένηται, συνερχόμενος αὐτῷ καὶ λαμβάνων μέγεθος ἐκλάμπει καὶ καθίσταται δῆλος ἐξ ἀδήλου καὶ φανερός ἐξ ἀφανοῦς.

Tutti i codici hanno καὶ μετασχεῖν ἀνθρώπων γενέσεως (ἄνθρωπον con *ov* soprascritto in cod. Marc. 285); gli editori accolgono la correzione del Wittenbach ἀνθρώπων. È opportuno che qui la γένεσις sia precisata e serve allo scopo il genitivo ἀνθρώπων o meglio il singolare ἀνθρώπου, per agevolare la comprensione del soggetto, che è l'uomo, in quel che segue: il partecipare alla specie umana, propria dell'uomo che, in possesso della ragione, è capace di progredire. E appunto di questa capacità si passa a parlare subito dopo; infatti invece di ἔστι δὲ si potrebbe avere ἔστι μὲν γὰρ... ὅταν δὲ... Per γένεσις nel senso di "specie", "schiatta", "generazione" cfr. Plat. *Polit.* 265B ecc. Si può intendere anche come "divenire", non però in senso generico, ma il divenire proprio dell'uomo, caratterizzato dal progresso: cfr. *De fort.* 3.98C εἰ μὴ νοῦν μηδὲ λόγον ὁ ἄνθρωπος ἔσχεν, οὐδὲν ἂν διέφερε τῷ βίῳ τῶν θηρίων, e si continua a illustrare come l'uomo ha inventato le arti e riesce a dominare anche sugli animali fisicamente più forti. La dottrina del progresso, risalente ad Anassagora e alla cultura greca del sec. V a.C., fu accolta da tutte le filosofie, ma è bene notare come qui Plutarco, contro la concezione materialistica di Epicuro, la collega

con la provvidenza divina (ὑπὸ θεοῦ δοθῆναι).

Seguo ancora i codici in ἐν τῷ παντὶ πολλῷ (πόλῳ solo gc) καὶ... φερόμενος: "nel grande universo", come si dice πεδίων πολύ e simili. Il καὶ omesso solo in tr, collega φερόμενος con gli aggettivi che precedono. La circonlocuzione di un participio con εἰμί è un uso amato dagli scrittori tardi atticistici (W.Schmidt, *Der Atticismus* I 117, III 113); può essere indicato una stato di durata, ma anche equivalere semplicemente ad una forma finita del verbo del participio, come qui = καὶ φέρεται o in Dem. 23.73 e 29.29 ὀρθῶς ἐστὶν ἔχον = ἔχει; cfr. *De ex.* 1.599B ἄχρηστόν ἐστι καὶ γινόμενον (= γίγνεται) κενῶς καὶ ἀνοήτως, *Cons. ad. ux.* 6.609F ἐν ἀρχῇ μὲν οὖν οὕτω τοῦτο γενόμενόν ἐστιν (= γίνεται), v. *Them.* 29.2 προσίων ἦν = προσήει ecc. Come si ha negli autori attici καλῶς, κακῶς φέρεσθαι "trovarsi bene, male", qui il modo è indicato con κατὰ μικρὰ καὶ σποράδην "separatamente e sparsamente": cfr. Plat. *Resp.* 344B κατὰ μικρόν "singolarmente", in opposizione a συλλήβδην "collettivamente". Per σποράδην cfr. Aristot. *Pol.* 1252b.23: in antico gli uomini vivevano σποράδες. Si continua col singolare συνερχόμενος αὐτῷ, ma il riferimento è agli uomini in generale (= συνερχόμενοι ἀλλήλοις): cfr. *De frat. am.* 7.481C οὔτε ῥαδίως συνέρχονται καί, ἂν συνέλθωσιν... Il pensiero di ὅταν δὲ γένηται... è contrapposto a ciò che precede, come se ci fosse ἔστι μὲν γὰρ ἄδηλος... ὅταν δὲ... Qui γένηται non ha il senso di "nascere", "divenire" ("but once brought into being" Einarson - De Lacy), perché la nascita è già presupposta quando si dice ἔστι δ' ἄδηλος καὶ ἄγνωστος. Penso che sia caduto qualcosa come συνεργός: un'aplografia facile da spiegare per l'identità delle prime due sillabe con συνερχόμενος che segue immediatamente. Per maggiore chiarezza do una traduzione del passo non facile: "credo che la vita stessa e in breve la nascita e l'appartenenza alla specie umana siano state date da Dio perché l'uomo sia conosciuto. Egli è oscuro e ignoto nel vasto universo e si trova in uno stato di isolamento e di dispersione; ma, quando si sia iniziata una cooperazione, con l'associazione e l'aumento di consistenza, comincia a brillare di luce e diviene visibile da invisibile e manifesto da oscuro".

Tutto questo può avvenire perché l'uomo ha una tendenza naturale ad associarsi e ad uscire dall'isolamento in cui resterebbe un essere di poca o nessuna importanza. "Fuori della società" dice Aristotele (*Pol.* 1253a.26 sgg.) "ciascuno da solo non è autosufficiente (αὐταρκής): solo un animale o un dio può vivere fuori della società: colui che per primo costituì una comunità fu autore di grandissimi beni, perché l'uomo come è, se riesce a completarsi, il migliore degli esseri viventi, così, fuori della legge e della giustizia, diventa il peggiore". Il pensiero adombra il cammino percorso dall'umanità dal primitivo stato di barbarie verso la civiltà, per effetto del lo-

gos di cui l'uomo è fornito e in forza del quale sono state scoperte le varie arti (9). Era questa un'opinione condivisa da tutte le scuole filosofiche, ma, mentre gli epicurei attribuivano il progresso alla riflessione sotto il pungolo incessante del bisogno, fuori di ogni concezione teleologica, Plutarco, come del resto gli stoici, vi scorgeva un disegno della Provvidenza divina. Il progresso è presentato come un processo dall'oscurità verso la luce, per cui l'uomo, dice Plutarco, non deve vivere isolato e pensare solo a sé, come predica Epicuro, ma lo scopo della sua esistenza è farsi conoscere per il bene di tutti (τὸ ζῆν αὐτὸ καὶ ὅλως τὸ φῶναι... εἰς γνῶσιν ὑπὸ θεοῦ δοθῆναι).

Ognuno vede quanto il pensiero che abbiamo illustrato sia appropriato al tema del *De latenter vivendo*, in cui si combatte la teoria epicurea che l'uomo non è portato per natura a vivere socialmente e che per essere felice deve appartarsi e non partecipare alla vita pubblica, smorzando ogni alta aspirazione e riducendo tutto al piacere della carne. La confutazione acquista in profondità e si continua in quella direzione sino alla fine, collegando la vita presente con l'aldilà e il destino dell'uomo dopo la morte, che sarà di luce perpetua per i buoni e di tenebra per i cattivi. Dunque luce significa felicità, privazione di luce infelicità. E questo simbolo compare in ogni letteratura, anche nella Bibbia a proposito della vita ultraterrena dei buoni e dei cattivi: "gli uni saranno coperti di vergogna e d'infamia, gli altri risplenderanno come il firmamento e quelli che avranno guidato verso la giustizia brilleranno come stelle del firmamento per sempre" (*Libro di Daniele* 12.3).

Dal c. 5 in poi è tutta un'esaltazione della gioia suscitata dalla luce, stimolatrice di pensieri ed azioni, e la cosa è spiegata attribuendo all'uomo quale bene supremo il conoscere e l'essere conosciuto. Sono pensieri che erano svolti nel *Protreptico* di Aristotele, dove si ricorreva, come qui (1130A), anche all'etimologia di parole connesse con φῶς "luce", per esempio σοφία collegato falsamente con σαφές e questo a sua volta con φῶς. In realtà questo era uno sviluppo della filosofia platonica; ma, poiché in 1130B è ricordata la particolare teoria di Eraclide Pontico che l'essenza dell'anima è luce, la quale non è documentata altrove, E. Bignone (*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* II 2, 240 sg) fa derivare tutta questa parte della declamazione plutarchea dallo scritto *Sul piacere* di Eraclide Pontico, in cui era confutato Epicuro. Ma Fr. Wehrli (*Die Schule des Aristoteles*, Heft VII *Herakleides Pontikos*, fr. 100, *Komm.* p. 93), pur accettando il riferi-

(9) Questo è spiegato nel *De fortuna* e nell'*An virtus doceri possit* e la cosa può avere qualche valore per la datazione giovanile del *De latenter vivendo*: cfr. p. 4. Per l'adombramento alla vita selvatica degli uomini primitivi, si può confrontare la nota descrizione di Aesch. *Prom.* 407 sgg., dove si esalta il dono all'uomo del *logos*.

mento ad Eraclide che da tempo la critica ha visto in ἔνιοι τῶν φιλοσόφων (1130B), preferisce per il resto pensare ad una fonte platonica, sconosciuta. L'ipotesi del Bignone è molto verosimile e, in ogni caso, il *Protrettico* di Aristotele, come tutta la produzione giovanile di quel filosofo ancora aderente alla dottrina platonica, è da credere che fu oggetto di lettura e di studio da parte del giovane Plutarco. Si deve tener presente che l'esaltazione delle gioie del conoscere e dell'agire, che qui è opposta alla dottrina epicurea e sarà illustrata ampiamente in *Contra Epicuri beatitudinem* (cc. 9 sgg.), faceva parte della tradizionale polemica antiedonistica. Ora Cicerone (*De fin.* II 13.40) nell'opporci all'edonismo di Aristippo a proposito del sommo bene, fa il nome di Aristotele: "I Cirenaici non hanno visto che, come per natura il cavallo è adatto a correre, il bue ad arare, il cane per andare a caccia, così l'uomo è nato per due cose, come dice Aristotele (fr. 61 Rose), per comprendere ed agire, quasi un dio mortale, mentre costoro hanno sostenuto che quest'uomo divino è nato, come una bestia pigra e snervata, per mangiare e per il piacere della procreazione, e di questo non c'è niente di più assurdo". Una considerazione analoga è fatta da Plutarco in *C. Epic. beat.* 14.1196C-F ed è un commento al principio affermato in precedenza in 10.1093A: αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας μάθησις οὕτως ἐράσμιόν ἐστι καὶ ποθεινὸν ὥς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γινώσκειν· τοῦ δὲ θανάτου τὰ σκυθρωπότερα λήθη καὶ ἄγνοια καὶ σκότος. Anche formalmente c'è somiglianza con l'inizio del c. 6 del *De latenter vivendo*: δοκῶ δ' ἐγὼ καὶ τὸ ζῆν αὐτὸ καὶ ὅλως τὸ φῦναι καὶ μετασχεῖν ἀνθρώπων γενέσεως εἰς γνῶσιν ὑπὸ θεοῦ δοθῆναι (10). Questa è la tesi del *Protrettico* aristotelico. Dunque sui rapporti di questa famosa opera di Aristotele e il passo del *De latenter vivendo* non ci dovrebbero essere dubbi; ne può restare qualcuno nel giudicare sulla fonte diretta, se sia stato Eraclide Pontico, come ha pensato il Bignone, o qualche altro, per il fatto che la polemica antiedonistica fu svolta da altri accademici e peripatetici nel lungo spazio di tempo fino a Plutarco, circa quattro secoli.

Apparteneva allo svolgimento di quel tema, suppongo, anche l'osservazione in 6.1129F οὐ γὰρ εἰς οὐσίαν ὁδὸς ἡ γένεσις, ὥς ἔνιοι λέγουσιν, ἀλλ' οὐσίας εἰς γνῶσιν· οὐ γὰρ ποιεῖ τῶν γινομένων ἕκαστον ἀλλὰ δεικνυσιν, ὥσπερ οὐδ' ἡ φθορὰ τοῦ ὄντος ἄρσις εἰς τὸ μὴ ὄν ἐστιν, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ ἄδηλον ἀπαγωγὴ τοῦ δια-

(10) Plutarco accentua in γνῶσις il significato passivo (cfr. però 6.1130A τοῦ γινώσκεισθαι καὶ γινώσκειν ἑκάστῳ... ἔρως ἰσχυρὸς ἐμπέφυκεν) adattando più chiaramente il pensiero alla tesi che sta svogendo contro il λάθε βιώσας: il farsi conoscere è strettamente connesso con l'azione dentro una comunità di uomini, cosicché possano essere compiute da tutti opere per il bene generale.

λυθέντος. Plutarco non nega il principio platonico e aristotelico che ogni processo di formazione in natura ha per fine l'esistenza della cosa e non viceversa: Plat. *Philb.* 54C φημί δὴ γενέσεως μὲν ἔνεκα φάρμακά τε καὶ πάντα ὄργανα καὶ πᾶσαν ὕλην παρατίθεσθαι πᾶσιν, ἐκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἐκάστης ἔνεκα γίγνεσθαι, σύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἔνεκα γίγνεσθαι συμπάσης "affermo dunque che ingredienti e strumenti e materiali di ogni genere si producono in vista di una *genesì* e che ciascuna genesi particolare avviene in vista ora di un'esistenza particolare ora di un'altra, e la genesi nel suo insieme si produce in vista di un'esistenza nel suo insieme" (11). In altre parole, ogni processo avviene perché si realizzi l'essenza, cioè perché ogni cosa sia quello che è o deve essere. Plutarco accentua questo principio e negando la formazione di una cosa *ex nihilo* e la sua riduzione *in nihilum* vuol mettere in rilievo un aspetto particolare del processo, il comparire e scomparire, perché questo conviene al suo ragionamento. In *Adv. Col.* 11.1113A-C si nota che nell'uso comune si dà il nome di generazione (γένεσις) e di distruzione (φθορά) alle cose che si stanno formando o separando, ma ciò non è esatto, sebbene si comporti così anche Empedocle (B 9 Diels), che però afferma decisamente che non c'è generazione dal non esistente né distruzione assoluta.

Era comune a tutti gli studiosi dei problemi naturali, secondo Aristotele (*Phys.* 187a fin.), il principio *nihil ex nihilo*, che era illustrato ampiamente da Anassagora: fr. B17 Diels "riguardo al nascere e al morire i Greci non hanno un pensiero giusto, perché niente nasce o perisce, ma c'è un processo di composizione o di divisione da cose che già esistono, e così potrebbero correttamente chiamare il nascere 'comporsi' (συμμίσγεσθαι) e il morire 'dividersi' (διακρίνεσθαι)". In Plutarco al concetto di συμμίσγεσθαι e διακρίνεσθαι è stato sostituito quello di δῆλος ο ἄδηλος καθίστασθαι. Ciò è conforme alla tesi che egli vuole dimostrare, ma è implicito nel principio generale, perché l'errore di giudizio sulla nascita e la morte proviene dal fatto che gli elementi che si riuniscono o si dividono non sono percepibili coi sensi (διὰ μικρότητα τῶν ὄγκων ἐξ ἀναισθητῶν ἡμῖν Aristot. *Phys.* l.c.). In sostanza Plutarco contrappone a ὥς ἔνιοι λέγουσιν una precisazione, come del resto fa Aristotele a proposito della definizione platonica di γένεσις e di altre. Per maggiore chiarezza e concretezza, nel nostro passo eviterei di tradurre γένεσις e οὐσία con parole come "genesì", "divenire" e

(11) Cfr. *Parm.* 156A; Aristot. *De gen. an.* 778b.7 τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἔνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει "la generazione tien dietro all'essenza e avviene in vista dell'essenza, non questa tien dietro alla generazione".

“essere”, “essenza”, troppo astratte, e le renderei semplicemente con “nascita” e “esistenza”.

Il mio ragionamento implica l'accettazione dell'emendamento del Turnebus di ἡ γνῶσις in ἡ γένεσις, generalmente accolto. L'ha respinto recentemente O. Seel (12), che segue O. Apelt (13) riproducendone sia la versione “Denn die Erkenntnis ist nicht der Weg zum Dasein, wie einige behaupten, sondern das Dasein der Weg zum Erkennen; denn die Erkenntnis schafft nicht das Werdende, sondern gibt nur Aufschluss darüber, wie auch der Untergang nicht eine Aufhebung des Seins ins Nichts ist sondern eine Zurückführung des Aufgelösten in das Unerkennbare”, sia la spiegazione: “Hier spielt Plutarch mit der doppelten Bedeutung des Wortes γνῶσις, das nicht bloss Erkenntnis (subjektiv) sondern auch bekanntwerden (objektiv) unter den Menschen bedeutet”. Ma come si può mantenere ancora γνῶσις quale soggetto nel secondo membro ἀλλ' οὐσίας εἰς γνῶσιν? Per evitare la correzione del Turnebus, si potrebbe scrivere ἀλλ' οὐσί' εἰς γνῶσιν dando a γνῶσις tutte e due le volte il senso passivo, come in 4.1129B: “non il diventare noto è la via verso l'esistenza..., ma l'esistenza è la via verso l'essere conosciuto, perché l'esser conosciuto non crea ciò che diviene, ma lo rivela”. A chiarimento, è aggiunto il caso opposto della φθορά, la quale è una riduzione non al nulla, ma all'oscurità di ciò che si disgrega nei suoi elementi. Ora il concetto che si oppone a φθορά non è γνῶσις ma γένεσις, oppure οὐσία secondo la correzione che ho proposto, intendendo φθορά come equivalente di οὐκ οὐσία. In ogni modo, bisogna intervenire sul testo; ma alla lezione ἀλλ' οὐσί' εἰς γνῶσιν mi pare preferibile ἡ γένεσις del Turnebus, perché presenta una contrapposizione più netta e la parola sembra richiamata da τῶν γινομένων ἕκαστον.

Abbiamo visto che la massima λάθε βιώσας è ben radicata nei principi della dottrina epicurea e non è una semplice reazione alla smania della notorietà e della gloria. Anche questo desiderio, divenuto un motivo letterario che fu trattato per esempio nel *De gloria*, perduto, di Cicerone, ha un fondamento in natura e trova una giustificazione e limitazione nei rapporti con la virtù in quanto quella è *consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene*

(12) Zu Plutarch Schrift *De latenter vivendo*, 'Antidosis' Festschrift für W. Kraus zum 70. Geburtstag, "W.S." Beiheft 5, 1972, 357-380. Il lungo articolo tratta del contrasto fra βίος θεωρητικός e βίος πρακτικός nel mondo greco e romano, un tema troppo generico rispetto allo scritto di Plutarco, che vuole confutare la rinuncia alla vita pubblica teorizzata da Epicuro. E non ci sono contributi particolari a definire la struttura o a interpretare qualche singolo luogo, tranne la difesa (p. 375-6) della lezione tramandata di cui stiamo parlando.

(13) Plutarch, *Moralische Schriften*, Leipzig 1926, vol. I, p. 116 e 158, n. 7 (versione con note, senza il testo greco).

iudicantium de eccellente virtute (Cic. *Tusc.* III 2.3-4). Anche Epicuro sentiva forti gli stimoli di quel desiderio e Plutarco non lo condanna per questo, anzi lo vede come una conferma della sua tesi, ma perché ha riposto quel desiderio in cose disdicevoli, che meritano l'oscurità e l'oblio, invece della luce e del ricordo. Era così smanioso di gloria, si osserva in *C. Epic. beat.* 1100A-D, che denigrava i suoi predecessori, come Democrito da cui derivò la sua dottrina, e si faceva lodare o addirittura adorare dai discepoli e si elogiava da solo come un affamato, in caso di carestia, si nutre delle proprie carni; ma irrideva alla fama delle nobili azioni compiute per il bene pubblico e la posponeva perfino ai piaceri del ventre e di una vita appartata, pigra e inutile. Dunque egli aspira ad una gloria non meritata e si comporta come un adultero: come questo insidia la donna di un altro, così egli vuole appropriarsi della gloria che appartiene ad altri. È realmente un σοφιστής ὅστις οὐχ αὐτῷ σοφός, come per bocca di Euripide si afferma il principio al *De latenter vivendo*. E i paragoni coi parassiti Filosseno e Gnatone e coi rematori in gara consuevano perfettamente coi pensieri del passo citato del *C. Epic. beat.* Ma mentre là si rivela la contraddizione fra il naturale desiderio di fama e la condotta di Epicuro, qui si accusa il filosofo di ipocrisia in quanto vuol far credere di disprezzare ciò che invece brama. Tuttavia anche questo è una conseguenza di quella contraddizione a causa del contrasto fra un impulso naturale e la falsità della dottrina professata.

Il precetto λάθε βιώσας non si trova in nessuno degli scritti o frammenti della scuola epicurea; forse compariva in qualcuna delle numerose lettere che Epicuro inviava ai suoi proseliti nelle varie parti dell'Egeo e nelle quali la dottrina era condensata in aforismi, a volte con tanta efficacia da scandalizzare per la franchezza e produrre fraintendimenti negli avversari (14). Plutarco conosceva una raccolta di lettere di Epicuro, che dichiara di d'aver letto (cfr. *C. Epic. beat.* 20.1101B ἑναγχος γὰρ κατὰ τύχην τὰς ἐπιστολὰς διήλθον αὐτοῦ) e in ogni caso sa che quella massima è un corollario dei principi della scuola.

Provato così il legame, che a prima vista può sfuggire, fra la prima parte, con l'accusa di ipocrisia e di falsa dottrina, e la seconda, con la dimostrazione che nell'uomo è innato il desiderio di conoscere e farsi conoscere, appare chiaro come la materia nel *De latenter vivendo* è stata disposta secondo una gradazione d'importanza: dai vantaggi pratici che si possono trarre quotidianamente per sé e per gli altri da una vita non nascosta (cc. 2-4) agli effetti fisici e psichici della luce e del buio (c. 5); da questi al disegno divino che l'uomo viva in società e con lo scambio delle conoscenze progredisca per il bene comune e che dopo morte viva eternamente nella luce se è stato

(14) Cfr. *C. Epic. beat.* 14.1096F; Cic. *Tusc.* III 21.49-51.

buono o nella tenebra se è stato cattivo (cc. 6-7). In altre parole, si può dire che si passa dalle accuse della polemica tradizionale ad una interpretazione teologica della vicenda umana nel cosmo: nascita, vita terrena e vita ultraterrena. Questa gradazione degli argomenti ci assicura che lo scritto non è incompleto. Infatti questa è una caratteristica di Plutarco. Nel *Contra Epicuri beatitudinem* la materia è distribuita in modo che, fra tutte la gioie di cui si privano gli epicurei, dopo quelle del conoscere (cc. 9-14) e dell'agire (cc. 15-19), compaiano alla fine del dialogo quelle che derivano dalla fede in Dio (cc. 20-23) e dalla speranza in una vita ultraterrena (cc. 24-31). Analogamente il *De tranquillitate animi* si conclude col pensiero che un rimedio molto efficace contro le inquietudini e agitazioni della vita consiste nel contemplare l'universo, questo tempio sacro e degno di Dio nel quale siamo entrati con la nascita e che è un'immagine dell'intelligibili che un giorno, dopo essere stati pellegrini su questa terra, contempleremo nella pienezza della verità e della felicità. Così, perché impressionano di più, son collocati alla fine i racconti meravigliosi come quello di Sulla nel *De facie in orbe lunae* o il mito di Timarco nel *De genio Socratis*, che, pur non comparendo alla fine del dialogo, chiude la trattazione del tema demonologico, o quello ancor più ampio del *De sera numinis vindicta* (15).

Plutarco nel *De latenter vivendo* presuppone la conoscenza dei principi della dottrina epicurea quali saranno poi confutati nel *Contra Epicuri beatitudinem* e nell'*Adversus Colotem*: illustra solo una conseguenza di quei principi, un aspetto particolare che mostra quella scuola volontariamente fuori della società, incapace di giovare al prossimo. "Anche per conservare la salute", si osserva nel *De sanitate tuenda* 23.135AB, "bisogna saper adattarsi ai continui mutamenti che richiede la vita con le sue continue attività, coi suoi piaceri e dolori, e non rimanere legati e soggetti ad una sola formula di vita, così da essere condizionati da certe circostanze o forme di una schiavitù consuetudinaria. Infatti questo non è né facile né sicuro né conveniente per uno che fa parte per natura di una comunità, ma assomiglia alla vita di un'ostrica o di un tronco d'albero questa immutabilità e costrizione in materia di cibo o astinenza, movimento o riposo; è adatta solo a coloro che si sono ridotti ad una vita umbratile e oziosa e solitaria e priva di amici e di gloria, lontanissima dai doveri di un cittadino". Qui c'è un riferimento alla vita nel Giardino di Epicuro, come appare da quel che segue (24.135C): "la salute non si acquista a prezzo dell'ozio e inattività e chi crede di salvare la salute con un genere di vita inutile e tranquillo (ἀχρηστία καὶ ἡσυχία) non differisce affatto da chi vuole conservare i suoi occhi evitando di guar-

(15) Su questa maniera di disporre la materia vd. A. Barigazzi, *Plutarco contro Epicuro*, Firenze 1978, p. X sg.

dare e la sua voce evitando di parlare, perché un uomo in salute non potrebbe dedicarsi a nessuna altra cosa meglio che alle numerose attività per il bene del prossimo. Non bisogna dunque considerare l'ozio un fattore di salute, se distrugge lo scopo della salute, e non è vero che siano sempre più sani quelli che curano la tranquillità: a Epicuro e ai suoi discepoli la fuga da ogni attività e carica pubblica non giovò affatto per ottenere il tanto decantato saldo benessere della carne". Qui si allude alle numerose malattie che colpiscono gli abitanti del Giardino e che gli avversari giudicavano una punizione divina per l'empietà della dottrina (cfr. *C. Epic. beat.* 5.1089EF). L'immagine dell'ostrica attaccata allo scoglio e del tronco d'albero fisso al suolo richiama quella delle acque stagnanti del nostro scritto (4.11129D), dove del resto non manca neppure il confronto con la salute del corpo, infiacchito dall'ozio. Parole come ἀπραξία, ἀργία, ἀδοξία, ἀχρηστία, σχολή e simili risuonano in ambedue gli scritti; ancora ci s'imbatte nel medesimo pensiero pur nella trattazione di temi diversi e con varietà di espressione: è questo un documento della capacità nell'autore di scoprire dei rapporti fra cose che sembrano disparate e della sua ricchezza di immagini e di linguaggio.

Quel che è detto nel passo citato del *De tuenda sanitate* si applica perfettamente al tema del *De latenter vivendo*: basta sostituire al concetto di salute quello di felicità, e proprio a questo aspetto di vita umbratile e oziosa e inutile della scuola epicurea è diretto lo scritto, che, visto sotto questa luce, offre uno svolgimento completo ed efficace. Ad esso non conviene la denominazione di trattato e neppure di abbozzo o raccolta di materiale da utilizzare in futuro, ma di declamazione. Lo scritto fa parte di quelle numerose esercitazioni che il giovane Plutarco solea svolgere sugli argomenti più vari, ora storico-letterari, ora filosofici, come sulla filosofia quale medicina dell'anima, sull'amore della ricchezza, sulla differenza fra l'invidia e l'odio, sull'affetto per la prole (16). Anche la diversità di tono nelle due parti sembra rivelare una certa disinvoltura giovanile o il tentativo di fondere il serio e il faceto. Se si fosse continuato nell'irrisione iniziale, ne sarebbe nato un libello; se la serietà avesse dominato dal principio alla fine, sarebbe apparso l'impegno di un trattato. Appunto perché abbiamo di fronte una declamazione giovanile non dobbiamo pretendere di trovare nel *De latenter vivendo* l'estensione e la profondità dei pensieri che si leggono negli altri due scritti antiepicurei conservati, coi quali esso inevitabilmente viene messo a confronto. Dobbiamo giudicarlo per quello che voleva essere: una breve ed efficace negazione della massima λάθε βιώσας.

Come segno della negligenza con cui sarebbe stato composto lo scritto, è

(16) Vedi n. 2.

stato addotto anche "l'elevato numero di iati" (Ziegler, *op. cit.* 160). A dir la verità ne esistono solo due gravi. In 1.1128A ἵνα μὴ λάθῃ ὥς τε φρονῶν, 2.1128C βιώσας λάθε, ἀλλὰ..., 2.1128D καὶ σύ· ἴθι, 4.1129D σήπεται, οὕτω, lo iato è giustificato dalla pausa, e ancor più in 2.1129E dopo γενέσθαι e in 4.1129F dopo δοθῆναι, perché segue un punto fermo. Restano solo due iati da prendere in esame: 2.1128C εἴτ' ἀρετὴν ἔχεις, μὴ γένῃ ἄχρηστος e 3.1129C εἰ Δίωνα Πλάτων (sc. ἐλάνθανεν), οὐκ ἂν ἡλευθερώθῃ ἡ Σικελία. In questi casi non ci si deve dimenticare la corruzione che può essersi verificata nella lunga trasmissione dei testi. Così nel primo esempio μὴ γένῃ (γ') ἄχρηστος può restituire la lezione originaria. Il γε conviene al senso: la tua virtù non resta almeno inutile, cioè senza essere di esempio agli altri.

Nel secondo esempio penso che Plutarco abbia scritto οὐκ ἂν ἡλευθέρωθ' ἡ Σικελία (= ἡλευθέρωτο). Dopo gli aoristi nelle due apodosi che precedono (ἀπέωσατο e ἔμεινεν) compare per varietà il piucche-perfetto, ugualmente usato nelle impossibilità al passato; l'imperfetto della protasi ἐλάνθανεν, in cambio di ἔλαθεν, vuol fare risaltare la durata dell'azione ("se continuava a rimanere nascosto"), e non mancano gli esempi. La presenza dell'articolo in precedenza in ἡ Ἑλλάς e ἡ Ῥώμη vieta di scrivere ἡλευθερώθῃ Σικελία.

Problemi di critica testuale sono già stati discussi più volte (p. 6-7, 8 sg., 13); ora aggiungo alcune altre note.

1.1128C. Il Pohlenz, in cambio di περίρροια, dato da tutti i codici, ha accettato παλῖρροια proposto da van Herwerden, ma sembra *lecto facilior*. Ad ogni colpo di remi, l'acqua corre lungo i fianchi della barca e rifluisce attorno alla poppa e così la spinge nella direzione della prua, per la sua tendenza ad occupare il vuoto prodottosi in precedenza: ἐκ τῆς ἀνακοπῆς si riferisce al riflusso dell'acqua al colpo dei remi; περίρροια è lo spandersi dell'acqua intorno alla poppa, che naturalmente opera la spinta in avanti: *repercussu* (ἐκ τῆς ἀνακοπῆς) *aqua circum affluens lintem arripit atque compellit*. C'è una cosa più importante: la περίρροια è ben determinata e quindi pare necessario l'articolo in corrispondenza con ἐκ τῆς ἀνακοπῆς.

Propongo ὥσθ' ἡ ἐκ τῆς ἀνακοπῆς περίρροια κατ. συναποθεῖ. La consecutiva mi sembra da preferire alla finale e ad essa porta la lezione di HU¹c ὅσον... συναποθεῖ, mentre CYU²g hanno ὥς ἂν... συνεπωθῇ. La corruzione di ὥσθῃ in maiuscola in ὅσον e ὥσαν non è difficile da spiegare. Così si toglie anche la ripetizione nel periodo di ὥς in due sensi diversi.

2.1128D. οἱ δὲ σφόδρα παλαιοὶ καὶ τοὺς νοσοῦντας φανερώς προσεῖχον· τούτων δ' ἕκαστος εἴ τι πρόσφορον ἔχοι, παθὼν αὐτὸς ἢ παθόντα θεραπεύσας, ἔφραζε τῷ δεομένῳ. Difficilmente si può sepa-

rare il nesso τούτων ἕκαστος, facendolo dipendere per esempio da τῷ δεομένῳ. Ora ἕκαστος non si riferisce agli ammalati, quindi neppure τούτων; perciò occorre intervenire sul testo. Einarson-De Lacy hanno suggerito τούτοις con riferimento ai malati. O piuttosto οὕτω? Il Post ha proposto φανερώς (πᾶσι), a cui si riferirebbe τούτων, ma il genitivo diventa inutile bastando ἕκαστος. Il Pohlenz chiarisce il pensiero supponendo un'ampia lacuna: πρὸ (θυρῶν ἐκθέντες (ο προθέντες εἰς τὰς ὁδούς) ἐπισκοπεῖν τοῖς παριοῦσι παρ)εῖχον. L'integrazione cerca di sanare προσεῖχον e rende comprensibile τούτων per mezzo di τοῖς παριοῦσι, ma introduce particolari superflui, come πρὸ θυρῶν ἐκθέντες, che è una dilucidazione di φανερώς. Il Kronenberg corresse προσῆγον dei codici *gc* in προῆγον, un verbo che invece di φανερώς richiederebbe piuttosto un complemento come εἰς τὸ φανερόν; Einarson-De Lacy si contentano di mutare προσεῖχον in παρεῖχον, ma è opportuna una precisazione.

Seguendo la via della lacuna indicata dal Pohlenz, tenterei: φανερώς προσ(κοπεῖν τοῖς ἄλλοις (ο τοῖς ὀθνείοις ο τοῖς παριοῦσι) παρ)εῖχον... Il preverbo in προσκοπέω rileva bene la finalità di quel costume: in quel modo i malati erano esaminati *prima* che fosse iniziata la cura; e si richiama opportunamente anche il concetto su cui si fonda il paragone: all'esame preventivo dei malati corrisponde la scoperta dei difetti morali, che può avvenire solo attraverso la γνώσις, prima che essi possano essere curati.

4.1129A. Se toglie dalla vita, come da un banchetto un lume, la possibilità di essere conosciuto, ὥς πάντα ποιεῖν πρὸς ἡδονὴν ἐξῇ λανθάνουσιν, allora realmente si può dire "vivi nascosto". Così il Pohlenz, che ha corretto bene la lezione dei codici: πρὸς ἡδονὴν ἐξ ἡδονῆς CyU², πρὸς ἡδον/v ἐξηδον, seguito da due lettere in rasura, HU¹. Scriverei πρὸς ἡδονὴν ἐξῇ δολί(ως) λανθ.: in maiuscola λι può confondersi facilmente con ν. L'aggettivo δόλιος è d'origine poetica, ma si trova nella prosa da Polibio in poi. L'avverbio colorisce bene la situazione: come è un'astuzia togliere la luce nella sala del simposio per scopi libidinosi, così è un'astuzia il precetto "vivi nascostamente" per poter meglio indulgere ai piaceri. Al simposio si facevano venire anche cortigiane e, mentre per altri filosofi era l'occasione per parlare di letteratura o filosofia o altre scienze per nutrire così anche lo spirito, per gli epicurei, che bandivano ogni altra forma di cultura o, se ne parlavano, lo facevano solo a scopo di condanna, era solo fonte di piacere fisico. Per questo sono qui ricordate le famose donne del Giardino. Plutarco polemicamente concede credibilità alle accuse infamanti che accompagnavano la scuola fin dalle origini, dopo i libelli dell'apostata Timocrate (cfr. p. 5) al tempo di Epicuro.

4.1129D τῶν ἀκινήτων βίων... [μὴ ἀπορρεόντων μηδὲ πινομένων].

Così il Pohlenz che accetta la seclusione del Döhner. L'immagine senz'altro è forte, ma dopo il paragone con l'acqua stagnante è giustificabile: cfr. *Aqua an ignis ut.* 9.957D ἀμέλει τὰ λιμναῖα καὶ ὅσα στάσιμα τῶν ὑδάτων καὶ τῶν ἀδιεξόδοις ἐγκαθήμετα κοιλότησι μοχθηρὰ καὶ τελευτῶντα σήπεται τῷ κινήσεως ἥκιστα μετέχειν. Il passo è molto simile anche sotto l'aspetto formale (anche l'*Aqua an ignis sit utilior* è una declamazione giovanile), sebbene lo scopo del ragionamento sia diverso; ma, si continua, il fuoco è calore e il calore è prodotto dal movimento perfino nell'acqua e la vita appunto è calore. Il pensiero, applicato all'attività che è movimento e calore della vita, risulta chiaro, come la conclusione: se dalle vite inattive (τῶν ἀκινήτων βίων) non scorre ciò che ci può essere di utile e nessuno ne beve (μὴ ἀπορρεόντων μηδὲ πινομένων), così come si beve l'acqua che scorre, si perdono anche le buone qualità innate.

7.1130C †καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τοῦ εἶναι φύσιν εὐσεβῶν χῶρον. Questo è il testo dato dal Pohlenz, che nell'apparato informa sulle varie interpretazioni. C'è stata sicuramente una corruzione. Dopo poco si parla di una terza via, quella degli empi: quindi precedeva la menzione di due altre; dunque c'è una lacuna, richiesta anche dal costruito sintattico senza senso nel passo riportato. Una delle vie è quella che porta all'eὐσεβῶν χῶρον, l'altra, identificata dal Pohlenz nell'ascensione degli eroi al cielo, doveva comparire nella lacuna. Qualcuno crede che non sia necessaria la menzione della seconda via: così il Bignone (*L'Aristotele perduto*² II 241) che suggerisce: καίτοι τῆς γε δόξης <ταύτης> καὶ τοῦ <τοῦ φωτὸς τεκμήριον> εἶναι φασιν <τὸν τῶν> εὐσεβῶν χῶρον. Anche il Westman: καίτοι <ὅτι> τῆς γε δόξης καὶ τοῦ εἶναι φύ<σει ἐπιθυμοῦσιν οἱ ἄνθρωποι, τούτου τεκμήριον εἶναι φα>σιν εὐσεβῶν χῶρον. Ma ambedue i tentativi non sono felici, perché nel primo si suppongono lacune successive invece di una sola e diventa più difficile darne una spiegazione; l'altro introduce due iati intollerabili e con l'inserzione di ὅτι sposta il γε che solitamente sta dopo καίτοι (quando si vuole evitare lo iato) o dopo la parola successiva (cfr. per es. *De soll. an.* 3.961A, *De cur.* 3.516E, 16.520F ecc.). Anche τοῦ εἶναι è genuino ed è esatta la sua unione con τῆς δόξης, perché c'è un'opposizione a ciò che precede: come τῆς δόξης è in contrasto a εἰς τὴν ἄγνοιαν... καὶ σκότος περιамπισχόμενος, così τοῦ εἶναι a κενοταφῶν τὸν βίον... βαρύνεσθαι τὴν γένεσιν καὶ ἀπαυδᾶν πρὸς τὸ εἶναι. Per questo chiaro riferimento è inutile aggiungere ταύτης a τῆς δόξης, come vorrebbero il Pohlenz e il Bignone. In difesa di τοῦ εἶναι si confronti ancora 6.1129F καὶ τὸ ζῆν αὐτὸ καὶ ὅλως τὸ φῦναι. Suppongo qualcosa come καίτοι τῆς γε δόξης καὶ τοῦ εἶναι φύσιν <ἢ εἰς τὸν οὐρανὸν τῶν ἡρώων ὁδὸς δηλοῖ καὶ ἢ εἰς τὸν τῶν> εὐσεβῶν χῶρον:

l'occhio dello scriba potrebbe essere scorso dalle lettere ηεις alle prime di εὐσεβῶν. Naturalmente al posto di δηλοῖ anche τεκμαίρεται, ἐμφαίνει o un verbo simile: "eppure un fondamento naturale (φύσιν) dell'aspirazione alla gloria o all'esistenza è documentato dalla via degli eroi verso il cielo e da quella verso la regione dei pii". Segue la citazione di un passo poetico, molto corrotto e di difficile ricostruzione. Si vedano le edizioni di Pindaro, fr. 129 Snell = 135 Turyn. Mi limito a notare che καὶ τοῖσιν ἀκάρπων... introduce, pare, una seconda citazione. Qui secondo il Wilamowitz (*Pindaros* 497 sgg.) ci sarebbe una libera parafrasi, per cui egli espunge τοῖσιν, seguito dal Pohlenz; ma ciò non esclude che essa cominciasse con parole del testo poetico. Perciò scriverei καὶ 'τοῖσιν ἀκάρπων.... Non è raro il caso di un'inserzione di καί fra due o più citazioni: cfr. *De poet. aud.* 2.17C, 4.20F, 21B ecc. È un fatto che nella poesia pindarica il contenuto della seconda citazione non veniva di seguito alla prima, come è attestato da *Cons. ad Apoll.* 35.120C, dove, insieme al nome di Pindaro come autore della poesia, ai primi due versi citati da Plutarco seguono altri versi che non hanno corrispondenza con la seconda citazione o parafrasi di Plutarco. Partendo da quel che ho detto si potrebbe cercare di chiarire i discussi rapporti fra le due citazioni del *threnos* di Pindaro nel *De latenter vivendo* e nella *Consolatio ad Apollonium*, ma non è questa la sede opportuna per trattarne.

7.1130E αἴρων εἰς τὸν ἀμειδῆ ποταμὸν [ἀπὸ] τῆς Λήθης (καὶ) καταποντίζων εἰς ἄβυσσον καὶ ἀχανὲς πέλαγος. Così il Pohlenz che ha accolto le correzioni del Reiske. L'acqua del Lete apporta l'oblio di tutto, e questo significa mancanza di luce, senza la quale non c'è sorriso e letizia. Trasportate dalla corrente, le anime degli empi scompaiono in un mare senza fondo e immenso, in una totale inattività e oscurità e dimenticanza. L'ἀμειδῆς ποταμός è da identificare col Lete, come ha visto il Reiske, ma una correzione più semplice è καὶ ἀπὸ (κάπὸ) τῆς Λ. κατ. oppure ἀπὸ <τε> τῆς Λ. κατ.: gli empi dal fiume Lete, che dà l'oblio (si richiama anche verbalmente il precetto λάθε βιώσας), sono trascinati in un mare senza fondo e senza limiti e restano in un'assoluta inazione e sono ignorati completamente.

ADELMO BARIGAZZI