

Tychè et Pronoia

La marche du monde selon Plutarque

Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.)

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



I DONI DI ZEUS, IL DONO DI PROMETEO.
STRUTTURE RETORICHE ED ISTANZE ETICO-POLITICHE
NELLA RIFLESSIONE PLUTARCHEA SULLA ΤΥΧΗ.

Rosario Scannapieco
Università di Salerno

«Non di manco, perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che *etiam* lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi.»

(N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, cap. XXV)

Abstract

Starting from the analysis of rhetorical structures of *aud. poet.* 23C-24A and *fort.* 99F-100A, this paper aims at underlining the continuous presence in Plutarch's production of a consistent thought about the role played by *τύχη* in the life of the people as well as in history, with ethical and political implications. Particularly, the same quotation of Hes. *OD* 86-87 in both texts allows Plutarch to use Prometheus' figure as a model, in order to show the condition: human being has to learn how to profit by Zeus' or *tyche's* gifts with *εὐβουλία* and how to limit his pride (*αὐθάδεια*) through the bounds the reason (*λογισμός*) imposes. The model offered by Titan also affects the building of Alexander the Great's character in the two pamphlets about him (*Alex. fort. virt.* I and II), whose both political and rhetorical nature is underlined. Alexander – Prometheus indeed represents a sort of political and ethical paradigm that is ambivalent and problematic, because it is offered both to the Greeks and to the Romans at the same time, as it seems to come out from the last page of *De fortuna Romanorum*.

1. Divinità, fortuna, destino in *aud. poet.* 23C-24A: una prima ricognizione.

Riflessioni sul significato e sul ruolo della *τύχη* nella vita degli individui e nella storia sono ampiamente sparse nel *corpus* plutarcheo ed il quadro teorico che da esse emerge appare vario ed articolato, non privo di contraddizioni o, meglio, di evoluzioni e ripensamenti frutto di una meditazione da parte dell'autore costante nel tempo e, per questo, destinata a mutare in relazione a fattori personali e storici, a non tener conto di quelli legati alla natura e alla destinazione dei vari opuscoli che quelle riflessioni ospitano¹. Tuttavia, l'analisi delle strutture retorico-formali di alcuni di questi testi può contribuire alla ricostruzione di un'idea coerente della fortuna in Plutarco, al di là delle 'variazioni' e degli aggiustamenti inevitabili in un autore tanto prolifico e dai mille interessi.

Nella sezione finale del cap. 6 del *De audiendis poetis* (23C-24A), nell'ambito della polemica platonica sull'empietà di alcune affermazioni omeriche sulla

¹ Per alcuni studi complessivi recenti sulla *τύχη* in Plutarco cfr. in particolare L. TORRACA, 1996; F. BECCHI, 2000 e la bibliografia dedicata a questo tema in F. BECCHI (ed.), 2010, pp. 244-5.

natura e i comportamenti degli dèi², Plutarco sostiene che i poeti con il nome di Zeus indicano talvolta il dio in senso proprio, talaltra la τύχη, spesso anche l'εἰμαρμένη³. Se infatti di Zeus si dice che è signore dell'Ida (*Il.* III 276) o ci si domanda chi sia più saggio di lui (*TrGrF* adesp. 351 Kannicht-Snell) allora si fa riferimento al dio in senso proprio, di cui si evidenziano la potenza e la natura razionale. Ma se i poeti usano il nome di Zeus per indicare le cause di tutti gli eventi, allora si riferiscono all'εἰμαρμένη; in questo caso Plutarco adduce ad esempio *Il.* I 3 e 5, in cui il poeta afferma che la volontà di Zeus si compì gettando all'Ade un gran numero di eroi achei. Ovviamente il dio non può essere causa del male degli uomini e quindi con quelle parole il poeta si riferiva all'ἀνάγκη, la giusta ed inevitabile conseguenza di un comportamento erroneo dell'uomo⁴. A questo punto Plutarco per chiarire il concetto propone un esempio attinente all'ambito politico: città, eserciti e generali, qualora siano saggi ottengono il successo e la vittoria sui nemici, ma come essi cadano vittime di passioni ed errori è logica conseguenza per loro un comportamento disonorevole, il disordine e l'insuccesso⁵.

Per un esempio poetico di identificazione di Zeus con la potenza della τύχη Plutarco ricorre invece ad una citazione delle *Opere e i giorni* (vv. 86-7), in cui Esiodo riporta l'invito di Prometeo ad Epimeteo a non accogliere mai i doni da Zeus Olimpico, ma a rimandarli indietro: infatti – spiega Plutarco – i doni di Zeus sono quelli offerti dalla τύχη, cioè i beni esterni come ricchezze, nozze e potere, il cui possesso è privo di giovamento se non se ne fa un uso corretto; per questo Epimeteo, che è insipiente, deve guardarsi dai successi, perché ne

² Cfr. D. BABUT, 2003 (1969), pp. 414-7; D.M. SCHENKEWELD, 1982; J. GARCÍA LOPEZ, 1984; E. VALGIGLIO, 1990; J. M. DIAZ LAVADO, 1996; C. BRECHET, 1999; A. ZADORJNYI, 2002; M. KRAUS, 2005; S. SAÏB, 2005.

³ *Aud. poet.* 23C: τῷ τοῦ Διὸς καὶ Ζηνὸς ὀνόματι ποτὲ μὲν τὸν θεὸν ποτὲ δὲ τὴν τύχην πολλαίκις δὲ τὴν εἰμαρμένην προσαγορεύουσιν. Per le diverse accezioni in cui Plutarco utilizza il termine τύχη cfr. E. LASSEL, 1891. Sul metodo correttivo e allegorizzante utilizzato da Plutarco nel *De audiendis poetis* cfr. D. BABUT, 2003 (1969), pp. 106-7; I. RAMELLI – G. A. LUCCHETTA, 2004, p. 402; sul significato assunto dalle strategie ermeneutiche dei testi omerici applicate da Plutarco nell'ambito di una più ampia riflessione sulle modalità di riuso dei testi antichi da parte degli intellettuali d'età imperiale, cfr. T. WHITMARSH, 2001, pp. 52-4.

⁴ *Aud. poet.* 23D: ὅταν δὲ ταῖς αἰτίαις τῶν γιγνομένων πάντων ἐπονομάζωσι τὸν Δία καὶ λέγωσι “πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν ... Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή” (*Il.* I 3, 5), τὴν εἰμαρμένην. οὐ γὰρ τὸν θεὸν ὁ ποιητὴς οἶται κακὰ μηχανᾶσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀνάγκην ὀρθῶς ὑποδείκνυσιν. L'edizione di riferimento per questo opuscolo è quella di A. PHILIPPON (ed.), 1987. Plutarco discute l'interpretazione stoica di *Il.* I 5 anche in *Stoic. rep.* 1050A-D, criticando ovviamente l'identificazione operata da Crisippo tra εἰμαρμένη e Zeus: cfr. M. ZANATTA (ed.), 2000, pp. 367s. nn. 5-7; M. CASEVITZ – D. BABUT (edd.), 2004, pp. 284-6, nn. 408-13; F. CASADESÚS BORDOY, 2005.

⁵ *Aud. poet.* 23D: ὅτι καὶ πόλεσι καὶ στρατοπέδοις καὶ ἡγεμόσιν, ἃν μὲν σωφρονῶσιν, εὖ πράττειν πέπρωται καὶ κρατεῖν τῶν πολεμίων, ἃν δ' εἰς πάθη καὶ ἁμαρτίας ἐμπεσόντες ὥσπερ οὔτοι διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιάζωσιν, ἀσημιονεῖν καὶ ταράττεσθαι καὶ κακῶς ἀπαλλάττειν. A rafforzare questa tesi Plutarco cita un altro frammento tragico d'autore incerto (*TrGrF* adesp. 352 Kannicht-Snell): εἰμαρμένον γὰρ τῶν κακῶν βουλευμάτων / κακὰς ἁμοιβὰς ἔστι καρποῦσθαι βροτοῖς (“È stabilito infatti che in cambio di cattive decisioni mali fruttino ai mortali”).

sarà danneggiato e rovinato⁶. Anche la successiva citazione dei vv. 717-8 delle *Opere* di Esiodo, secondo cui la povertà non deve essere criticata, perché dono divino, serve a Plutarco per dimostrare che gli uomini indicarono la τύχη con il nome degli dèi, perché essi si erano resi conto del suo movimento disordinato e che sfugge al controllo del λογισμός, proprio come siamo abituati a indicare con i termini "sovrumano" e "divino" comportamenti, parole ed individui fuori dalla norma⁷. Alla luce di queste riflessioni le affermazioni omeriche, secondo cui Zeus sarebbe causa del male per gli uomini, si giustificano dunque soltanto se attribuite all'εἰμαρμένη o alla τύχη.

A parte il tentativo di eliminare possibili contraddizioni sul comportamento degli dèi incompatibili con il pensiero di un platonico per cui la divinità è solo dispensatrice di bene, in *aud. poet.* 23C-24A Plutarco sembra comunque insistere sul ruolo decisivo della scelta da parte dell'uomo del proprio destino e sulla sua responsabilità nell'origine del male nel mondo⁸; in particolare anche sul versante dei comportamenti sociali Plutarco sottolinea la diretta consequenzialità di ciò che viene comunemente chiamato "destino" dall'agire umano, il che sembra un tema di riflessione costante e di cruciale interesse per lo scrittore come dimostra il confronto con altri testi.

2. Modalità di composizione e strategie retoriche a confronto: *aud. poet.* 23C-24A e *fort.* 99F-100A.

Se le riflessioni sulla τύχη contenute nel passo analizzato costituiscono un momento marginale nell'ambito di un più ampio discorso di natura letteraria sulle modalità di esegesi dei testi poetici in vista di un loro uso moralistico⁹, tuttavia la persistenza di queste idee in altri luoghi del *corpus* testimonia comunque l'esistenza di un pensiero di fondo coerente, che prescinde dalle esigenze comunicative proprie delle diverse tipologie di testi in cui quelle osservazioni sono contenute. Infatti, la presenza dello stesso materiale retorico in testi in cui Plutarco discute di τύχη, oltre a fare luce sulle sue tecniche compositive e sulle sue preferenze in relazione ai materiali utilizzati e a sua disposizione, potrebbe essere espressione di un nucleo ideologico resistente strutturatosi intorno a immagini, citazioni, strutture retoriche ricorrenti.

⁶ *Aud. poet.* 23E: καὶ μὴν ὁ Ἡσίοδος τὸν Προμηθεῖα ποιῶν τῷ Ἐπιμηθεὶ παρακελευόμενον "μή ποτε δῶρα / δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀλλ' ἀποπέμπειν" (*OD.* 86-7), ἐπὶ τῇ τῆς τύχης δυνάμει τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι κέχρηται· τὰ γὰρ τυχερὰ τῶν ἀγαθῶν Διὸς δῶρα κέκληκε, πλοῦτους καὶ γάμους καὶ ἀρχὰς καὶ πάντα ὅλως τὰ ἐκτός, ὃν ἡ κτήσις ἀνόνητος ἐστὶ τοῖς χρηθῆσθαι καλῶς μὴ δυναμένοις. διὸ καὶ τὸν Ἐπιμηθεῖα φαῦλον ὄντα καὶ ἀνόητον οἶεται δεῖν φυλάττεσθαι καὶ δεδιέναι τὰς εὐτυχίας, ὡς βλαβησόμενον καὶ διαφθαρησόμενον ὑπ' αὐτῶν.

⁷ *Aud. poet.* 23F-24A: καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ "μηδὲ ποτ' οὐλομένην πενίην θυμοφθόρον ἀνδρὶ / τέτλαθ' ὀνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἐόντων" (*OD.* 717-18), θεόδοτον νῦν τὸ τυχερὸν εἶρηκεν, ὡς οὐκ ἄξιον ἐγκαλεῖν τοῖς διὰ τὴν τύχην πενομένοις (...) οὐπω γὰρ αὐτὸ τοῦνομα τῆς τύχης λέγοντες, εἰδότες δὲ τὴν τῆς ἀτάκτως καὶ ἀορίστως περιφερομένης αἰτίας δύναμιν ἰσχυρὰν καὶ ἀφύλακτον οὖσαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ τοῖς τῶν θεῶν ὀνόμασιν ἐξέφραζον.

⁸ Sul problema dell'attribuzione del male agli dèi cfr. D. BABUT, 2003 (1969), pp. 320-34; G. DEL CERRO CALDERÓN, 1994; L. TORRACA, 1994.

⁹ Cfr. L. VAN DER STOCKT, 1992, pp. 39-40.

Proficuo è, per cominciare, il confronto con quanto affermato nel *De fortuna*, operetta dedicata al tema della superiorità dell'εὐβουλία¹⁰, cioè dell'assennato ragionamento, sulla τύχη. Nelle considerazioni conclusive dell'opuscolo (99F-100A) Plutarco sostiene la necessità per l'uomo di servirsi correttamente del λογισμός, che gli permette di dominare i colpi della fortuna; è infatti la φρόνησις a garantire un buon uso dei beni donati dalla fortuna; senza di essa gli stessi beni diventano dannosi. È a questo punto che si inserisce la stessa citazione esiodica di *aud. poet.* 23E, al termine della quale Plutarco osserva che i doni di Zeus sono quelli inviati dalla fortuna¹¹.

Le due sezioni sembrano dunque riprodurre, secondo una tecnica di composizione ricorrente in Plutarco, “blocchi” di testo ricavati dai suoi ὑπομνήματα e di volta in volta “ricuciti” e riadattati al contesto specifico¹². L'organizzazione dei due testi si può sintetizzare nel seguente schema:

<i>Aud. poet.</i> 23D-F	<i>Fort.</i> 99F-100A
<p>1) Esempio politico+citazione lirica</p> <p>καὶ πόλεσι καὶ στρατοπέδοις καὶ ἡγεμόσιν, ἂν μὲν σωφρονῶσιν, εὖ πράττειν πέπρωται καὶ κρατεῖν τῶν πολεμίων, ἂν δ' εἰς πάθη καὶ ἁμαρτίας ἐμπεσόντες ὥσπερ οὗτοι διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιάζωσιν, ἀσχημονεῖν καὶ ταράττεσθαι καὶ κακῶς ἀπαλλάττειν. “εἰμαρμένον γὰρ τῶν κακῶν βουλευμάτων κακὰς ἀμοιβὰς ἐστὶ καρποῦσθαι βροτοῖς”. (<i>TrGrF</i> adesp. 352).</p>	<p>1) il retto uso dei beni è subordinato al possesso della φρόνησις</p> <p>οὐ χρυσίον ἢ φρόνησις ἐστὶν οὐδ' ἀργύριον οὐδὲ δόξα οὐδὲ πλοῦτος οὐδὲ ὑγίεια οὐδ' ἰσχὺς οὐδὲ κάλλος ... <u>τὸ πᾶσι τούτοις καλῶς χρῆσθαι δυνάμενον</u> καὶ δι' ὃ τούτων ἕκαστον ἡδὺ γίνεται καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον· ἄνευ δὲ τούτου δύσχηστα καὶ ἄκαρπα καὶ βλαβερὰ, καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει τὸν κεκτημένον.</p>

¹⁰ Cfr. F. BECCHI, 2008, pp. 41-3; F. BECCHI (ed.), 2010, p. 56.

¹¹ *Fort.* 99F: οὐ χρυσίον ἢ φρόνησις ἐστὶν οὐδ' ἀργύριον οὐδὲ δόξα οὐδὲ πλοῦτος οὐδὲ ὑγίεια οὐδ' ἰσχὺς οὐδὲ κάλλος. τί οὖν ἐστὶ; τὸ πᾶσι τούτοις καλῶς χρῆσθαι δυνάμενον καὶ δι' ὃ τούτων ἕκαστον ἡδὺ γίνεται καὶ ἔνδοξον καὶ ὠφέλιμον· ἄνευ δὲ τούτου δύσχηστα καὶ ἄκαρπα καὶ βλαβερὰ, καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει τὸν κεκτημένον. ἢ που καλῶς ὁ Ἡσιόδου Προμηθεὺς τῷ Ἐπιμηθεὶ παρακελεύεται “μή ποτε δῶρα / δέξασθαι πᾶρ Ζητῆος Ὀλυμπίου ἀλλ' ἀποπέμψειν (*OD.* 86-7), τὰ τυχερὰ λέγων καὶ τὰ ἐκτός, ὡς εἰ παρεκελεύετο μὴ συρίζειν ἄμουσον ὄντα μὴδ' ἀναγινώσκειν ἀγράμματον μὴδ' ἱπεύειν ἀνιπτον, οὕτω παρακελυόμενος αὐτῷ μὴ ἄρχειν ἀνόητον ὄντα μὴδὲ πλουτεῖν ἀνελεύθερον μὴδὲ γαμῆιν κρατούμενον ὑπὸ γυναικός. “τὸ γὰρ εὖ πράσσειν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς φρονεῖν τοῖς ἀνοήτοις γίνεται”, ὡς Δημοσθένης εἶπεν (*Ol.* I 23), ἀλλὰ τὸ εὐτυχεῖν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς πράττειν τοῖς μὴ φρονοῦσιν. L'edizione di riferimento è quella di F. BECCHI (ed.), 2010; si è tenuto conto anche di A. BARIGAZZI (ed.), 1993.

¹² Per questa tecnica compositiva cfr. L. VAN DER STOCKT, 1999; L. VAN DER STOCKT, 2003; L. VAN DER STOCKT, 2004.

<p>2) Citazione di Esiodo (OD 86-7)</p> <p>“μή ποτε δῶρα δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀλλ’ ἀποπέμπειν”</p>	<p>2) Citazione di Esiodo (OD 86-7)</p> <p>“μή ποτε δῶρα / δέξασθαι παρ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἀλλ’ ἀποπέμπειν”</p>
<p>3) Esegesi dei versi esiodici</p> <p>3a) τὰ γὰρ τυχηρὰ τῶν ἀγαθῶν Διὸς δῶρα κέκληκε, πλούτους καὶ γάμους καὶ ἀργίας καὶ πάντα ὅλως τὰ ἐκτός, ὧν ἡ κτήσις ἀνόνητός ἐστι τοῖς χρῆσθαι καλῶς μὴ δυναμένοις.</p> <p>3b) διὸ καὶ τὸν Ἐπιμηθέα φαῦλον ὄντα καὶ ἀνόητον οἶεται δεῖν φυλάττεσθαι καὶ δεδιέναι τὰς εὐτυχίας, ὡς βλαβησόμενον καὶ διαφθαρησόμενον ὑπ’ αὐτῶν.</p>	<p>3) Esegesi dei versi esiodici</p> <p>τὰ τυχηρὰ λέγων καὶ τὰ ἐκτός, ὡς εἰ παρεκελεύετο μὴ συρίζειν ἄμουσον ὄντα μὴδ’ ἀναγινώσκειν ἀγράμματον μὴδ’ ἱπευεῖν ἄνιππον, οὕτω παρακελευόμενος αὐτῷ μὴ ἄργειν ἀνόητον ὄντα μὴδὲ πλουτεῖν ἀνελεύθερον μὴδὲ γαμείν κρατούμενον ὑπὸ γυναικός.</p>
<p>4) Citazione di Esiodo (OD 717-8) e sua esegesi</p> <p>καὶ πάλιν ὅταν λέγῃ “μηδέ ποτ’ οὐλομένην πενήνη θυμοφθόρον ἀνδρὶ / τέτλαθ’ ὄνειδίζειν, μακάρων δόσιν αἰὲν ἔόντων”</p> <p>θεόσδοτον νῦν τὸ τυχηρὸν εἶρηκεν, ὡς οὐκ ἄξιον ἐγκαλεῖν τοῖς διὰ τὴν τύχην πενομένοις, ἀλλὰ τὴν μετ’ ἀργίας καὶ μαλακίας καὶ πολυτελείας ἀπορίαν κακίζειν αἰσχρὰν καὶ ἐπονείδιστον οὕσαν.</p>	<p>4) Esempio politico + citazione demostenica (O.I 23)</p> <p>τὸ γὰρ εἴ πράσσειν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς φρονεῖν τοῖς ἀνόητοις γίνεται”, ὡς Δημοσθένης εἶπεν,</p> <p>ἀλλὰ τὸ εὐτυχεῖν παρὰ τὴν ἀξίαν ἀφορμὴ τοῦ κακῶς πράττειν τοῖς μὴ φρονοῦσιν.</p>

In entrambi i testi la citazione esiodica (2) è spiegata identificando i doni di Zeus con i τὰ τυχηρὰ cioè, con espressione filosofica, con i τὰ ἐκτός¹³: in *aud. poet.* 23E (3a) vengono forniti tre esempi di τὰ τυχηρὰ (πλούτος, γάμος e ἀρκή) che compaiono in *fort.* 100A (3) in un ordine diverso (ἀρχήν, πλούτος, e γάμος) e a conclusione di un elenco più ampio, in cui sembra più evidente l’amplificazione retorica. Qui infatti Plutarco afferma che occorre dedicarsi ad una attività solo quando si è capaci di svolgerla: se non si è esperti di musica non si può suonare, non si può leggere se non si conoscono le lettere, non si può cavalcare se non si sa guidare un cavallo; e, per concludere, non si può detenere il potere se si è stolti, gestire la ricchezza se si è avari, fare un matrimonio in cui la donna abbia un ruolo dominante. Queste considerazioni costituiscono un ulteriore chiarimento della precedente affermazione (1)

¹³ Cfr. *SVF* III 96, 97, 97a, 98, 122 (ll. 25-8), 127, 136, 153, 764.

secondo cui il possesso di beni non accompagnato dal loro retto uso li rende inutili (δύσγηστα), senza frutto (ἄκαρπα), e dannosi (βλαβερά). A sua volta l'idea della infruttuosità e della dannosità dei beni usati senza φρόνησις è già in qualche modo anticipata in *aud. poet.* nel κακά ἀμοιβάς ... καρποῦσθαι della citazione tragica (1) e poi chiaramente espressa nell'esegesi dei versi esiodei con i participi βλαβησόμενον καὶ διαφθαρησόμενον riferiti alle conseguenze del comportamento di Epimeteo φαῦλον ... καὶ ἀνόητον (3b), rappresentante per antonomasia l'uomo dissennato di *fort.* (3).

Il breve riferimento all'uso scorretto della ricchezza in *fort.* (1) trova invece uno sviluppo più ampio nella riflessione sulla πενία che in *aud. poet.* (4) è introdotta per dimostrare che anch'essa è un dono inviato dagli dèi, cioè puramente casuale, secondo l'esegesi plutarchea di Hes. *OD* 717-8, e diventa un male solo se è conseguenza di un eccesso di lusso, cioè di un suo uso scorretto.

Il *De fortuna* si conclude con una citazione demostenica, tratta dalla *I Ointica* (23) secondo cui il successo (εὖ πράσσειν) senza merito è principio di superbia (κακῶς φρονεῖν) per chi è stolto; tale riflessione è poi integrata da Plutarco secondo cui la fortuna (εὐτυχεῖν) senza merito è principio di insuccesso (κακῶς πράττειν) per chi non è dotato di φρόνησις (4); tale affermazione, che riconduce il discorso su un piano prettamente politico trova un parallelo, anche sul piano linguistico, con le osservazioni immediatamente precedenti la citazione esiodea di *aud. poet.* 23D (1), secondo cui successo e vittoria sui nemici (εὖ πράττειν... καὶ κρατεῖν τῶν πολεμίων), come pure il disonore, la confusione e la sconfitta (ἀσχημονεῖν καὶ ταραττεσθαι καὶ κακῶς ἀπαλλάττειν) dipendono non da un destino già scritto, ma solo dal possesso o meno della σωφροσύνη. Il fatto poi che il testo del *De fortuna*, almeno nella forma in cui esso ci è giunto¹⁴, termini proprio con un riferimento alla necessità che l'azione dell'uomo politico sia supportata dalla φρόνησις piuttosto che dalla τύχη, perché quest'ultima da sola è causa più di rovina che di vantaggi, mettendo spesso in luce i limiti di chi la ottiene e non la sa utilizzare con raziocinio, permette di ipotizzare una lettura politica del testo, al di là della sua natura di esercitazione retorica a cui spesso è stato ridotto¹⁵: per Plutarco la riflessione sulla τύχη, a prescindere dalle posizioni filosofiche che essa rispecchia, doveva convertirsi naturalmente in un discorso innanzi tutto sul profilo del perfetto uomo politico.

3. Prometeo, un modello non solo retorico.

La citazione esiodea di *fort.* 99F con il riferimento a Prometeo rientra in una strategia retorica più complessa, se si tiene conto del fatto che anche

¹⁴ Per i problemi relativi allo stato e alla struttura del testo del *De fortuna* cfr. A. BARIGAZZI (ed.), 1993, pp. 11-3; F. BECCHI (ed.), 2010, pp. 57-8.

¹⁵ Per il dibattito sulle fonti del testo e sulle sue finalità tutt'altro che retoriche cfr. F. BECCHI, 2000, pp. 315-17; F. BECCHI, 2008, pp. 48-52; F. BECCHI (ed.), 2010, pp. 56, 59-79 e il contributo dello stesso studioso contenuto in questo volume.

altrove nell'opuscolo Plutarco si serve del mito di Prometeo (in forma esplicita o implicita) per sviluppare il suo ragionamento. Pertanto l'analisi delle modalità con cui l'autore si riferisce a questo personaggio mitologico o riusa testi che a lui fanno riferimento, permette di stabilire inattese associazioni che introducono nel cuore di un ragionamento di più ampio respiro, in cui si intrecciano istanze filosofiche, etiche e politiche.

Il capovolgimento della prospettiva proposto da Plutarco per cui non bisogna accusare la τύχη di colpe imputabili alla stoltezza dell'uomo trova espressione nella paradossale immagine degli uomini che accusano la fortuna di essere cieca, quando invece sono loro ad incappare in essa come ciechi (98A); infatti cieco è l'uomo che si affida alla fortuna quando è privo dell'εὐβουλία, la luce della mente. La metafora della cecità viene sviluppata anche nelle riflessioni successive: infatti, subito dopo (98B) Plutarco, nel sostenere che tutte le facoltà fisiche sono state fornite dalla natura all'uomo perché fossero al servizio dell'εὐβουλία e del λογισμός, cita un verso di Epicarmo: "La mente vede e la mente ascolta; tutto il resto è sordo e cieco"¹⁶.

A parte il riferimento all'immagine topica della fortuna cieca, Plutarco doveva alludere in questo contesto proprio alla figura di Epimeteo, cieco in quanto privo di πρόνοια. Infatti, la metafora della cecità della mente prima è prolungata in quella della notte dei sensi di cui parla Eraclito in assenza del sole della ragione¹⁷, poi è sciolta nel riferimento diretto a Prometeo, che è il λογισμός (98C). Seguendo l'esegesi del mito che vedeva nel Titano il simbolo dell'intraprendenza e della forza della ragione¹⁸, Plutarco sostiene che il λογισμός ha permesso all'uomo di raggiungere un alto livello di civiltà; costui dominando grazie al retto ragionamento le forze violente della natura e i capricci della τύχη si è potuto elevare, malgrado la sua debolezza, al di sopra degli altri esseri viventi, sottomettendoli a sé. A questo punto segue anche la citazione del fr. eschileo 194 N² (= 189a Radt) tratto dal *Prometeo liberato*¹⁹, ma Plutarco doveva di certo avere presente il valore assunto dal Titano nel *Prometeo incatenato* di Eschilo, che ne sottolinea la funzione civilizzatrice: mosso da un φιλόανθρωπος τρόπος, attraverso il dono del fuoco egli ha infatti diffuso le τέχναι tra gli uomini e ha favorito lo sviluppo della civiltà (v. 269)²⁰. Tuttavia questo atto di assunzione di responsabilità da parte di Prometeo provoca

¹⁶ 23 B 12 D.-K.: "νοῦς ὄρη καὶ νοῦς ἀκούει, τὰλλα κωφὰ καὶ τυφλά"(cfr. anche *infra*, p. 222 e nn. 62-64).

¹⁷ 22 B 99 D.-K. Per la metafora plutarchea della vista e della cecità spirituale cfr. A. I. DRONKERS, 1892, p. 11.

¹⁸ Sulla figura mitologica di Prometeo cfr. D. BREMER, 1999; C. DOUGHERTY, 2006.

¹⁹ Il frammento compare anche in *soll. anim.* 964F e nel fr. 193 Sandbach. Per la presenza di Eschilo in Plutarco cfr. V. CITTÌ, 2003, part. pp. 142-3 per una citazione dal *Prometeo*; I. DAL PONT, 2003(a); I. DAL PONT, 2003(b).

²⁰ Anche la citazione dall'*Eolo* di Euripide (fr. 27 N² = 24b Kannicht, di nuovo presente in *soll. anim.* 959D) va nel senso di una celebrazione delle πραπίδες che garantiscono all'uomo il controllo della natura: su questo tema cfr. M. - C. LECLERC, 1994. Per l'uso in ambito retorico di questo aspetto del mito cfr. S. SAÏD, 2006 e per una interpretazione del mito di Prometeo nelle versioni di Esiodo, Eschilo, Platone ed Elio Aristide, con particolare attenzione all'ambivalenza del dono della tecnica da parte di Prometeo cfr. U. CURI, 2002, pp. 117- 56.

l'intervento di Zeus/ἀνάγκη che punisce con una pena dolorosa la vera colpa del Titano, τῆ ἀὐθαδία. Nei vv. 1034-5, infatti, Ermes invita Prometeo a non far trionfare τῆ ἀὐθαδία sull'εὐβουλία, la stessa qualità che secondo Plutarco, sin dall'*incipit* del *De fortuna*, deve avere superiorità sulla τύχη, smentendo il famoso verso di Cheremone secondo cui tutte le azioni dell'uomo sono dominate dalla fortuna²¹. Ed ancora, i vv. 1073-9, che condensano il messaggio della tragedia, invitando gli uomini a non criticare la τύχη di fronte ai colpi della sventura e a non ritenere responsabile Zeus della loro caduta in un male non previsto (ἀπρόοπτον), ma ad attribuire questi inconvenienti alla propria ἄνοια, dovevano essere condivisi anche da Plutarco, che nel *De fortuna* sostiene appunto la responsabilità dell'individuo nella costruzione del proprio destino attraverso scelte razionali dettate da saggezza.

Nell'uso dell'aggettivo eschileo ἀπρόοπτος è infatti da intravedere un riferimento proprio alla πρόνοια, cioè alla capacità di previdenza che, sconosciuta allo stolto Epimeteo, è una qualità del saggio Prometeo, come Plutarco sostiene in *fort.* 98D: qui, per sottolineare come gli altri esseri viventi siano superiori all'uomo in forza e resistenza, ma non nel possesso del νοῦς, dopo una breve citazione tratta dal mito di Prometeo contenuto nel *Protagora* di Platone (321c), in cui si ricorda la debolezza dell'essere umano, Plutarco afferma che questi ha però ricevuto dalla natura il λογισμός, cioè l'ἐπιμέλεια e la πρόνοια²².

Dunque, anche nel *De fortuna* la riflessione plutarchea sul tema della τύχη sembra finalizzata a sottolineare da un lato la bontà della divinità, a cui non si può ascrivere il male, dall'altro a valorizzare l'autonomia di scelta dell'uomo, unico responsabile del suo destino; infatti alla τύχη intesa come infinita possibilità nel contingente egli può opporre la virtù e la saggezza, mentre quello che è chiamato comunemente destino ed è inteso come una forza trascendente l'uomo altro non è che la logica ed inevitabile conseguenza del suo comportamento. La figura di Prometeo poteva incarnare proprio questa difficile condizione dell'uomo, saggio ed accorto indagatore delle infinite possibilità di agire, padrone del suo destino, ma anche incline al peccato di *hybris* se non impara a controllare le risorse donategli dalla divinità. La presenza del male nel mondo poteva così trovare giustificazione come forma di rieducazione, in maniera non dissimile dal *pathei mathos* eschileo.

²¹ Cfr. A. BARIGAZZI (ed.), 1993, pp. 13-5, 130-2; F. BECCHI (ed.), 2010, pp. 149-52, n. 1.

²² Anche in A. Cornuto, *Theol. gr. comp.* 18 LANG, Prometeo è allegoria della ragione che ha prodotto la scoperta del fuoco ed è la previdenza dell'anima insita in tutte le cose, cioè la πρόνοια che prima era accanto a Zeus, perché ogni potere e soprattutto quello di Zeus doveva essere dotato di preveggenza (προμηθείας). Su queste basi Cornuto nel successivo cap. 19 considera Atena allegoria dell'intelligenza di Zeus, cioè della provvidenza. Per la tecniche di esegesi adottate da Cornuto nel suo trattato cfr. I. RAMELLI, 2003, pp. 31-42; I. RAMELLI – G. A. LUCCHETTA, 2004, pp. 284-306; per una edizione recentissima accompagnata da una serie di saggi dedicati a vari aspetti del *Compendio* di Cornuto e al metodo allegorico cfr. H.- G. NESSELRATH – F. BERDOZZO (ed.), 2009.

4. Volontà e destino: il caso di [*Hom.*] 120-121, *Cor.* 32 e *Stoic. rep.* 1048C-1049A.

Questa lettura dei passi plutarchei finora analizzati trova una conferma alla luce del confronto con altri luoghi del *corpus* in cui viene affrontato lo stesso tema del rapporto tra individuo e destino. Nel *De Homero*, che pure è considerata opera pseudoplutarchea²³, la questione della εἰμαρμένη e del libero arbitrio è affrontata nel cap. 120 su basi ideologiche non dissimili da quelle attribuibili a Plutarco alla luce delle affermazioni contenute nelle opere di certa attribuzione²⁴: l'autore citando i vv. di *Il.* VI 488-9 in cui Ettore, in procinto di andare in battaglia per l'ultima volta, dice ad Andromaca di sapere che il suo destino è già segnato, sottolinea che non tutto avviene secondo destino, ma che qualcosa è anche lasciato nelle mani degli uomini; chi ha la volontà (τὸ ἐκούσιον), però, è anche soggetto ad una necessità consequenziale (τὸ κατηναγκασμένον): quando si agisce liberamente si può, infatti, incappare nelle conseguenze del libero arbitrio, come testimoniano gli *incipit* dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. In *aud. poet.* 23D proprio i versi iniziali dell'*Iliade* servivano a Plutarco per testimoniare l'uso da parte dei poeti del nome di Zeus al posto di εἰμαρμένη. Nel proemio dell'*Odissea* le lunghe peregrinazioni di Odisseo e dei suoi compagni sono la giusta punizione per la loro ἄβουλία che li aveva indotti ad offendere il dio Sole.

Nel cap. 121 invece i versi di *Od.* V 436 e 427-9, in cui Odisseo si salva dalla tempesta scatenata da Poseidone perché spinto da Atena ad aggrapparsi ad uno scoglio, dimostrano che se l'uomo è soggetto alla τύχη, è però anche capace di trovare una via di uscita ai mali grazie alla πρόνοια, qui intesa come la decisione autonoma prodottasi per un impulso della volontà divina²⁵.

Anche nel passo del *De Homero* viene comunque sottolineata l'autonomia dell'azione umana: infatti nel cap. 120 l'azione è τὸ ἐφ' ἡμῖν, mentre la conseguenza di essa è ἐκ τῆς εἰμαρμένης²⁶; nel cap. 121 è la τύχη a portare

²³ Cfr. K. ZIEGLER, 1965, pp. 282-6; I. RAMELLI – G. A. LUCCHETTA, 2004, pp. 377-91.

²⁴ [Plut.], *Hom.* 120: ἡγεῖται μέντοι καὶ αὐτός [...] οὐ πάντα καθ' εἰμαρμένην παραγίνεσθαι ἀλλὰ τι καὶ ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις εἶναι. ᾧ ὑπάρχει μὲν τὸ ἐκούσιον, τούτῳ δὲ πῶς συνάπτει τὸ κατηναγκασμένον, ὅταν τις, πράξας ὃ βούλεται, εἰς ὃ μὴ βούλεται ἐμπέση. καὶ ταῦτα σαφῶς ἐν πολλοῖς δεδήλωκεν, ὥσπερ καὶ ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἐκατέρας τῆς ποιήσεως, ἐν μὲν τῇ Ἰλιάδι λέγων τὴν ὀργὴν τοῦ Ἀχιλλέως αἰτίαν τῆς ἀπωλείας τῶν Ἑλλήνων γενέσθαι καὶ τότε τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν ἐκτελεσθῆναι, ἐν δὲ τῇ Ὀδυσσεΐα τοὺς ἐταίρους τοῦ Ὀδυσσεῦος διὰ τὴν αὐτῶν ἄβουλίαν ὀλέθρῳ περιπεσεῖν· ἐξήμαρτον γὰρ ἀψάμενοι τῶν ἱερῶν τοῦ Ἥλιου βοῶν, ἐξὸν ἀποστέσθαι αὐτῶν [...] οὕτως τὸ μὲν μὴ ἀδικῆσαι ἐπ' αὐτοῖς, τὸ δὲ ἀδικήσαντας ἀπολέσθαι ἐκ τῆς εἰμαρμένης ἀκόλουθον ἦν. L'edizione di riferimento è quella di J. F. KINDSTRAND (ed.), 1990.

²⁵ [Plut.], *Hom.* 121: Ἔνεστι δὲ καὶ τὸ ἄλλως συμβαῖνον ἐκ προνοίας διαφυγεῖν [...] ἐνταῦθα γὰρ ἐκ τοῦ ἐναντίου, κινδυνεύων ὑπὸ τύχης ἀπολέσθαι, ἐκ προνοίας διεσώθη. Per il problema del libero arbitrio in questo opuscolo cfr. D. BABUT, 2003 (1969), p. 187.

²⁶ Anche in *Quaest. conv.* 740C-D Plutarco fornisce un'interpretazione molto simile dei concetti di responsabilità personale, destino e caso: la scelta compete all'uomo (τὸ ἐφ' ἡμῖν), perché sia la virtù sia il vizio sono liberi, ma la conseguenza di un'azione buona o malvagia, cioè una vita felice o infelice, coincide con l'ἀνάγκη εἰμαρμένης; anche gli accidenti che si attribuiscono alla τύχη, a ben guardare, rispondono ad una logica, perché legati a particolari

in punto di morte l'uomo, ma la πρόνοια a salvarlo; in questa preveggenza sembrano confondersi da un lato il λογισμός pronto a trovare le strade che permettano all'uomo di migliorare la sua condizione, dall'altro l'intrinseca φιλανθρωπία della divinità che quando interviene lo fa sempre per soccorrere gli uomini²⁷.

Il problema trova un ampio sviluppo nel cap. 32 della *Vita di Coriolano*²⁸: qui Plutarco sostiene che i versi omerici in cui si indica nella divinità la causa di un determinato comportamento dell'uomo non implicano in realtà una limitazione del libero arbitrio; nel caso di azioni ordinarie, esse vengono attribuite alla volontà dell'individuo (τὸ ἐφ' ἡμῶν); quando si tratta invece di compiere imprese straordinarie l'intervento degli dèi si limita a sollecitare la scelta (προαίρεσις), suscitando la parte dell'anima preposta all'azione e alla scelta (τὸ πρακτικὸν καὶ προαιρετικόν) con principi, immagini e idee; in questo modo gli dèi, mossi da una natura filantropica (τρόπος ᾧ βοηθοῦσιν ἀνθρώποις καὶ συνεργοῦσιν)²⁹, danno solo l'avvio alla volontà del soggetto (τὸ ἐκούσιον), che rimane quindi libero, ma responsabile delle sue azioni³⁰.

Infine in *Stoic. rep.* 1048C – 1049A Plutarco affronta una questione strettamente collegata con queste riflessioni: egli confuta, infatti, l'opinione

condizioni contingenti in cui l'uomo si trova a vivere e per questo anche ciò che avviene κατὰ τύχην ο αὐτομάτως in realtà si realizza κατὰ εἰμαρμένης καὶ προνοίας. In queste affermazioni, come si vede, l'influenza della τύχη come dell'εἰμαρμένη, solitamente ritenuta preponderante, è di molto ridimensionata a favore della responsabilità dell'individuo.

²⁷ Anche nell'altra anonima opera presente nel *corpus* e dedicata a queste tematiche, il *De fato*, l'autore sostiene che esistono delle azioni che sono nelle mani dell'uomo e dipendono da una sua scelta volontaria (ὁ δὲ ἐφ' ἡμῶν καὶ κατὰ προαίρεσιν ο κατὰ τὴν ἡμετέραν ὁρμήν 571D). Sul problema dell'attribuzione dell'opera cfr. E. VALGIGLIO (ed.), 1993, pp. 34-42 e per l'analisi del passo il *comm. ad loc.*, nn. 147, 150, 151; per la discussione su questo tema cfr. D. BABUT, 2003 (1969), pp. 179-83; J. HANI, 1983; L. TORRACA, 1996, pp. 127-35; P. MORAUX, 2000, pp. 67-76.

²⁸ *Cor.* 32. 7-8: [...] ἐν δὲ ταῖς ἀτόποις καὶ παραβόλοις πράξεσι καὶ φορᾷς τινος ἐνθουσιώδους καὶ παραστάσεως δεομένης οὐκ ἀναίρουντα ποιεῖ τὸν θεόν, ἀλλὰ κινουντα τὴν προαίρεσιν, οὐδ' ὁρμᾶς ἐνεργαζόμενον, ἀλλὰ φαντασίας ὁρμῶν ἀγωγούς, αἷς οὐδὲ ποιεῖ τὴν πρᾶξιν ἀκούσιον, ἀλλὰ τῷ ἐκούσιῳ δίδωσιν ἀρχήν, καὶ τὸ θαρρεῖν καὶ τὸ ἐλπίζειν προστίθησιν. ἢ γὰρ ἀπαλλακτέον ὅλως τὰ θεῖα πάσης αἰτίας καὶ ἀρχῆς τῶν καθ' ἡμᾶς, ἢ τίς ἂν ἄλλος εἴη τρόπος ᾧ βοηθοῦσιν ἀνθρώποις καὶ συνεργοῦσι; [...] τῆς ψυχῆς τὸ πρακτικὸν καὶ προαιρετικὸν ἀρχαῖς τισι καὶ φαντασίαις καὶ ἐπινοίαις ἐγειρόντες ἢ τούναντίον ἀποστρέφοντες καὶ ἰσάντες. Il testo di riferimento è quello di R. FLACELIÈRE – E. CHAMBRY (edd.), 1999.

²⁹ Nei capp. 118 e 119 del *De Homero*, proprio a ridosso della sezione dedicata al libero arbitrio e all'εἰμαρμένη, vengono forniti esempi omerici della φιλανθρωπία e della πρόνοια degli dèi. Tali esempi sono alla base della formulazione della teoria stoica del cosmo come casa comune degli uomini e degli dèi che ad essi provvedono secondo giustizia. Per la natura benevola e filantropica della divinità cfr. D. BABUT 2003 (1969), pp. 528-9.

³⁰ Di tale concetto, di natura stoica, Plutarco tuttavia metterà in luce le contraddizioni in *Stoic. rep.* 1055F-1057C, sostenendo che una εἰμαρμένη limitata dall'assenso che la volontà deve fornire alla προκαταρκτικὴ αἰτία mostra tutti i suoi limiti poiché viene contraddetto il principio deterministico. Sul tema della presenza del libero arbitrio in un mondo in cui comunque agisce una forza provvidenziale cfr. D. BABUT, 2003 (1969), pp. 341-46 e, in particolare su questo passo della *Vita di Coriolano*, pp. 348-50. Sul complesso problema del fato, del determinismo e del libero arbitrio nel pensiero stoico cfr. S. BOBZIEN, 1998; R. SALLES, 2005.

di Crisippo secondo cui il bene morale è una conquista dell'uomo e non è elargito dal dio; questo principio, secondo Plutarco, metterebbe in discussione l'idea stoica di un dio provvidente, sia che possedendo il bene, cioè la virtù, non ne voglia rendere partecipe l'uomo sia che non lo possedga affatto; e senza il dono della virtù ogni cosa anche positiva non è più un bene: è dunque il dono amorevole della virtù da parte della divinità a permettere l'uso corretto degli altri doni concessi all'uomo, e anche qui, come in *aud. poet.* 23D-F e *fort.* 99F, Plutarco sostiene che gli stolti non sanno fare buon uso di beni come ricchezza, salute e forza fisica, che in tal caso risultano dannosi.

Queste affermazioni sono coerenti con quanto affermato nel *De fortuna*: qui la scelta, βουλή, diventa εὐβουλία (cioè πρόνοια), quando l'uomo si serve della ragione (97F)³¹, che è appunto un dono della φύσις (98D). Come si vede la riflessione è ricondotta da Plutarco ancora una volta ad una questione di assunzione di responsabilità e, in ultima analisi, di παιδεία: l'uomo ha ricevuto tutti gli strumenti per agire bene dagli dèi, che talvolta lo indirizzano ad una scelta giusta, ma quando fa il male non può incolpare che se stesso, in quanto la ragione in lui è stata soppiantata, per un difetto di formazione, dalle passioni.

5. Alessandro –Prometeo, ovvero della virtù pratica.

Volendo passare dal piano della riflessione teorica all'esempio concreto di un agire mosso dal λογισμός e quindi in grado di contrastare la forza della τύχη è utile analizzare i due opuscoli *Sulla fortuna e la virtù di Alessandro Magno*. Considerate opere di gioventù di stampo retorico³², esse offrono tuttavia interessanti spunti di riflessione: assunto di fondo è che l'azione di Alessandro Magno è la più grande opera della Virtù, non della Fortuna, che anzi ha spesso ostacolato le sue imprese contribuendo così a renderle più grandi. Può essere interessante verificare se nei due opuscoli Plutarco abbia modellato la figura del suo Alessandro sul παράδειγμα offerto da Prometeo e se questo abbia una ripercussione nella interpretazione complessiva dei testi.

Proprio all'inizio della I orazione Plutarco afferma che Alessandro non ha ricevuto in dono (προϊκα) dalla Fortuna i suoi successi, ma è grazie alle sue qualità, εὐβουλία, ἀνδρεία, καρτερία e σωφροσύνη³³, che egli si presenta come il civilizzatore dei popoli che ha conquistato³⁴; la fortuna invece – ironizza Plutarco – gli ha fatto dono (χαριζομένη) della grande impresa presso

³¹ *Fort.* 97F: εὐβουλίας τῶνιν μη οὔσης οὐδὲ βουλῆν εἰκὸς εἶναι περὶ πραγμάτων οὐδὲ σκέψιν οὐδὲ ζήτησιν τοῦ συμφέροντος.

³² Sulla cronologia dei due opuscoli cfr. almeno K. ZIEGLER, 1965, p. 107; J. R. HAMILTON, 1969, p. XXIII; C. P. JONES, 1971, p. 135. Sottolineano la dimensione retorica dei due discorsi J. R. HAMILTON 1969, p. XXXI; M. R. CAMMAROTA, 1992, pp. 109, 115-6; A. D'ANGELO, 1995; A. D'ANGELO, 1996.

³³ Per altri elenchi delle virtù di Alessandro cfr. anche *Alex. fort. virt.* I 327E, 332C-D.

³⁴ *Alex. fort. virt.* I 326D-E: δεῖ δ' ἀντειπεῖν ὑπὲρ φιλοσοφίας, μᾶλλον δ' ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου δυσχεραίνοντος καὶ ἀγανακτοῦντος, εἰ προῖκα δόξει καὶ παρὰ τῆς Τύχης λαβεῖν τὴν ἡγεμονίαν, ἦν ... κτώμενος... εὐβουλία καὶ ἀνδρεία καὶ καρτερία καὶ σωφροσύνη παραπεμπόμενος. L'edizione di riferimento per questo opuscolo è quella di A. D'ANGELO (ed.), 1998.

i Malli, in cui ha rischiato di perdere la vita³⁵. Alessandro incarna così l'ideale dell'uomo previdente e saggio che nulla si attende in regalo dalla τύχη³⁶, ma tutto si procura con la sua ragione, proprio come Prometeo³⁷.

Alessandro è anche filosofo superiore a tutti gli altri, perché questi ultimi hanno solo teorizzato un mondo ideale, mentre egli ha provato a realizzarlo unendo popoli lontanissimi nello spazio e diversi per civiltà³⁸. Lo strumento principale con cui Alessandro ha realizzato questo progetto è proprio il λογισμός sobrio e assennato³⁹ cui si accompagna, come per Prometeo, la φιλανθρωπία⁴⁰; nella seconda orazione è, infatti, il suo atteggiamento filantropico a garantire, ancora una volta come Prometeo, lo sviluppo degli ingegni e la difesa delle arti⁴¹, il che lo rende, come Eracle altro mitico eroe civilizzatore, l'antitesi dei tiranni contro cui ha combattuto e che ha sottomesso⁴².

Con Prometeo Alessandro non condivide però l'intemperanza, il che costituisce il motivo della sua vittoria sui colpi avversi della Fortuna⁴³. Interessante può essere a questo punto il confronto con i vv. 1012-3 del *Prometeo* di Eschilo, in cui Ermes ricorda che l'αὐθαδία è inutile se non si accompagna alla saggezza⁴⁴ ed ancora con i vv. 1036-8: qui, come si è anticipato, il Coro delle Oceanine, ormai alla fine della tragedia, invita Prometeo, figlio di Temi ὀρθόβουλος (v. 18), a deporre su consiglio di Ermes la sua αὐθαδία e a mostrare una σοφὴ εὐβουλία⁴⁵.

³⁵ *Alex. fort. virt.* I 327B: ἐμὲ δ' ἢ Τύχη μόνον συνεῖρξεν οὐδὲ λαμπροῖς ἀνταγωνισταῖς, ἀλλὰ βαρβάρους ἀσήμοις χαριζομένη τηλικούτων ἔργων. Per l'analisi del più ampio racconto di questo episodio contenuto nel secondo discorso cfr. *infra*, § 6.

³⁶ Cfr. anche *Alex. fort. virt.* II 340E: Ἀλεξάνδρω [...] τί προῖκα;

³⁷ Nei due opuscoli Plutarco ribadisce più volte che l'opera di Alessandro si è potuta realizzare grazie alla sua virtù, perché senza di essa la fortuna nulla può: cfr. *Alex. fort. virt.* I 326E-F; II 335F, 336A, 336E, 337B-D, 339B, 340A.

³⁸ Cfr. *Alex. fort. virt.* I 329A-D, ma anche 328C-E. Per la funzione civilizzatrice dell'attività di Alessandro cfr. T. DUFF, 1999, pp. 245, 301.

³⁹ *Alex. fort. virt.* I 332C: νήφοντι καὶ πεπνυμένῳ τῷ λογισμῷ πάντα πράττοντος (sc. Ἀλεξάνδρου).

⁴⁰ Cfr. nel *Prometeo* i vv. 11, 28, 123, 446. Sulla filantropia di Prometeo di molto limitata dalla sua αὐθάδεια cfr. U. CURI, 2002, pp. 135-6; per la natura filantropica di Alessandro cfr. anche *Alex. fort. virt.* I 332D, II 333E; *Alex.* 58.8.

⁴¹ Cfr. vv. 442-71.

⁴² *Alex. fort. virt.* II 333E. Cfr. per il modello di Eracle, accanto a quelli di Perseo e di Dioniso, anche *Alex. fort. virt.* I 332A-B. Per l'identificazione di Alessandro con Eracle, suo antenato (*Alex. fort. virt.* II 334D; *Alex.* 2) con cui condivide l'ostilità della Fortuna (*Alex. fort. virt.* II 341D-E, F), cfr. anche W. HECKEL & J. C. HARDLEY (edd.), 2004, pp. 208-14; A. B. BOSWORTH, 1996, pp. 117-9. Per i modelli epici e tragici seguiti da Plutarco nella costruzione della figura di Alessandro nella sua biografia, in particolare quello di Achille, cfr. J. MOSSMANN, 1995 (1988) e *infra*, la n. 48.

⁴³ Cfr. *Alex. fort. virt.* I 332D; *Alex.* 26. 14; 58. 2.

⁴⁴ Αὐθαδία γὰρ τῷ φρονοῦντι μὴ καλῶς / αὐτῇ καθ' αὐτὴν οὐδενὸς μείζον σθένει.

⁴⁵ Ἡμῖν μὲν Ἑρμῆς οὐκ ἄκαιρα φαίνεται / λέγειν ἄνωγε γὰρ σε τὴν αὐθαδίαν / μεθέντ' ἐρευνᾶν τὴν σοφὴν εὐβουλίαν. Cfr. anche i vv. 907, 982, 1034-35. Un giudizio negativo sull'αὐθάδεια a cui si accompagnano altri vizi quali φιλονικία, ὕβρις e τρυφή è più volte espresso da Plutarco: cfr. *Dion.* 52.5; *Cor.* 15.4; *Comp. Alc. et Cor.* 3.3; *adul.* 69F; *Per.* 31.7; *Lys.* 19.4; *Pomp.* 60.4; *praec. ger. reip.* 816C; in particolare nel fr. *25 Sandbach, attribuito al *Commentario*

Ma è nell'ultimo capitolo della seconda orazione che Plutarco sembra impegnato a costruire con più insistenza l'immagine titanica di Alessandro sul modello di quella prometeica, mentre la τύχη assume il volto tirannico dello Zeus della tragedia di Eschilo⁴⁶. L'episodio qui rievocato è quello dello scontro con gli Ossidraci, ricordato da Plutarco anche altrove⁴⁷: la notevole elaborazione formale riservata al passo potrebbe essere una spia dell'importanza ad esso attribuita anche a livello ideologico nell'economia dell'opuscolo.

Plutarco ricorda che in quella occasione Alessandro fece la sua apparizione gettandosi fra i nemici con un terribile balzo dall'alto delle mura della città ed aggiunge: "A cosa si potrebbe paragonare Alessandro se non ad un fulmine scoppiato in cielo e abbattutosi con grande turbine di vento, come piomba sulla terra un'apparizione luminosa, corrusca di armi fiammanti?"⁴⁸.

alle "Opere e giorni" di Esiodo, Plutarco, nel fornire la spiegazione del v. 7 dell'opera, sostiene che l'αὐθάδεια spinge al disprezzo degli altri, ma la divinità attraverso la punizione rende equilibrato (μέτριος) il carattere. Plutarco inoltre ricorda spesso l'affermazione di Plat., *epist.* 321c secondo cui l'αὐθάδεια è compagna di ἐρημία (cfr. *Dion.* 8.4; *Cor.* 15.4; *praec. ger. reip.* 808D, oltre ai primi quattro luoghi sopra citati). È forse possibile pensare che in queste parole sia adombrato proprio il ricordo del destino di Prometeo?

⁴⁶ Cfr. per un quadro generale sulla tragedia I. RAMELLI, 2008, pp. 154-9; I. RAMELLI, 2009, pp. 80-91.

⁴⁷ Cfr. anche *Alex. fort. virt.* I 327B; II 341C; *Alex.* 63. L'episodio, che risale al 325 a.C., è raccontato anche da Strab., XV 1.38; D. S., XVII 99.2; Curt., IX 4; Arr., VI 10.1. Per l'oscillazione del nome della popolazione ora indicata come Malli ora come Ossidraci cfr. le osservazioni di M. R. CAMMAROTA, 1998 (ed.), pp. 60-1, 280, n. 314.

⁴⁸ *Alex. fort. virt.* II 343E: τίνι ἂν τις εἰκάσειεν ἢ πυρὶ κεραυνίῳ ῥαγέντι καὶ φερομένῳ μετὰ πνεύματος, οἷον ἐπὶ γῆν κατέσκηψε φάσμα φοῖβον φλογοειδέσιν ὄπλοις περιλαμπόμενον. Il testo di riferimento è M. R. CAMMAROTA (ed.), 1998, da cui ci si allontana in un punto: nei codici dell'opuscolo è infatti trasmesso dopo φάσμα il genitivo φοῖβου che viene accolto da F. C. BABBITT (ed.), 1936 e da W. NACHSTÄDT (ed.), 1971 nella forma Φοῖβου, corretto in Φόβου da D. WYTTENBACH, 1796, p. 406 (seguito da C. FROIDEFOND [ed.], 1990) o espunto da M. R. CAMMAROTA (ed.), 1998, p. 280, n. 316 come glossa penetrata nel testo. Malgrado la plausibilità della correzione del Wyttenbach sulla base anche della precedente affermazione di Plutarco secondo cui il balzo di Alessandro fu incredibile e terrificante (ἄπιστον ... φοβερὸν, 343D) si dovrebbe pensare di correggere φοῖβου in φοῖβον sulla base di due considerazioni: innanzi tutto, il confronto con l'immagine di *Alex.* 63. 4 (τιναζαμένου δὲ τοῖς ὄπλοις ἔδοξαν οἱ βάρβαροι σέλας τι καὶ φάσμα πρὸ τοῦ σώματος φέρεσθαι), in cui si rievoca lo stesso episodio, più che indurre ad espungere il termine come ritiene la Cammarota, potrebbe far ipotizzare che, anche in questo caso, il sostantivo φάσμα fosse accompagnato da un altro termine a sottolineare la luminosità dell'apparizione, che nella *Vita* è espressa attraverso l'endiadi σέλας τι καὶ φάσμα. In secondo luogo il passo sembra riecheggiare, più che *Il.* IV 75-80 o XV 237 come vorrebbero sia C. FROIDEFOND (ed.), 1990, p. 236, n. 6 sia M. R. CAMMAROTA (ed.), 1998, p. 281, n. 317, l'episodio dell'apparizione di Achille sul fossato dopo la morte di Patroclo in *Il.* XVIII 202-227: Atena pone intorno alla testa dell'eroe una nube dorata e fa sprigionare dal suo corpo una fiamma splendente (φλόγα παμφανόωσαν, v. 206) che si solleva fino in cielo; il σέλας (v. 214), fuoco indomabile, terribile (ἀκάματον πῦρ δεινόν, v. 225-6) e ardente (δαϊόμενον, v. 227) produce turbamento e paura tra le file dei Troiani (ma cfr. anche *Il.* XIX 375 ss. come propone J. M. MOSSMANN, 1995 [1988], p. 222, n. 19). La correzione proposta φοῖβον, che concorrerebbe, insieme agli altri termini vicini (φλογοειδέσιν, περιλαμπόμενον) ad enfatizzare la luminosità del σέλας potrebbe essere risentire anche dell'espressione eschilea di *Pr.* 22 φοῖβη φλόξ ἡλίου; la reminiscenza potrebbe essere stata favorita proprio ammettendo l'intenzione da parte di Plutarco di stabilire

L'immagine del fulmine potrebbe rievocare il prodigio che si mostrò ad Olimpiade, la madre di Alessandro, la notte precedente a quella in cui furono consumate le nozze e che è ricordato da Plutarco in *Alex.* 2.3: "le sembrò di vedere, dopo lo scoppio di un tuono, che un fulmine le colpisse il ventre e che dalla ferita si alzasse un gran fuoco; da esso sprizzarono molte fiamme in direzioni diverse; poi il fuoco si spense"⁴⁹.

Nel *De fortuna* la sapienza tecnica che Prometeo ha diffuso tra gli uomini è rappresentata proprio dalla fiamma le cui scintille si diffondono in diverse direzioni⁵⁰, una immagine coerente con quella offerta da Anneo Cornuto, *Comp. Theol. gr.* 18⁵¹; quindi se la visione di Olimpiade può essere una rappresentazione simbolica della forza civilizzatrice delle future imprese di Alessandro, la sua apparizione tra gli Ossidraci come un φάσμα luminoso potrebbe richiamare l'immagine presente in Aesch., *Pr.* 921-3 nella profezia di Prometeo del δυσμαχότατον τέρας che, con una fiamma più potente della folgore e con un fragore più forte del tuono, si imporrà su Zeus⁵². Alessandro potrebbe pertanto rappresentare la figura preconizzata dal Titano che comparirà sulla terra per piegare la forza della Necessità, identificabile nell'opuscolo con la fortuna avversa. Nella costruzione retorica dell'episodio dello scontro con gli Ossidraci, ad esempio, si possono individuare degli altri elementi che farebbero pensare al modello prometeico: Alessandro appare bloccato come Prometeo in una regione oscura e barbara,⁵³ solo e senza aiuto come una fiera in una rete⁵⁴, vittima di una fortuna δύσερις, βάσκανος, φιλοβάρβαρος e μισαλέξανδρος⁵⁵. In

una identità tra Prometeo e Alessandro attraverso la metafora del fulmine, mediata dal modello dell'Achille omerico.

⁴⁹ ἔδοξε βροντῆς γενομένης ἐμπεσεῖν αὐτῆς τῆ γαστρὶ κεραυνόν, ἐκ δὲ τῆς πληγῆς πολὺ πῦρ ἀναφθὲν, εἶτα ῥηγνύμενον εἰς φλόγας πάντῃ φερομένης διαλυθῆναι. T. WHITMARSH, 2002, p. 186-8, sottolinea gli aspetti dionisiaci di questa scena, che rimanda alla nascita del dio; Alessandro porterebbe in sé le tracce di una componente dionisiaca che neppure la *paideia* riuscirà a moderare e che esploderà al contatto con il mondo orientale (cfr. *infra*, p. 225, nn. 83, 86; p. 228, n. 105).

⁵⁰ *Fort.* 99C: καὶ μὴν αἱ τέχνηαι μικραὶ τινες εἶναι λέγονται φρονήσεις, μᾶλλον δ' ἀπόρροιαὶ φρονήσεως καὶ προστρίμματα ἐνδισπαρμένα ταῖς χρεῖαις περὶ τὸν βίον, ὥσπερ αἰνιττεται τὸ πῦρ ὑπὸ τοῦ Προμηθέως μερισθὲν ἄλλο ἄλλῃ διασπαρῆναι. Sul dono del fuoco di Prometeo cfr. anche R. BEES, 1999.

⁵¹ Κατενηέχθαι δὲ αὐτὸ ἐμύθευσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διὰ τὸ πλεονάζειν ἐκεῖ ἢ ἐπει οἱ κεραυνοὶ ἐκείθεν κατασκήπτουσι διὰ πληγῆς τάνθάδε ἐξάπτοντες.

⁵² Ὅς δὴ κεραυνοῦ κρείσσον' εὐρήσει φλόγα / βροντῆς θ' ὑπερβάλλοντα καρτερόν κτύπον.

⁵³ *Alex. fort. virt.* II 343F: εἰς χωρίον ἄσημον καὶ βάρβαρον; 344B-C: ἐσχατιᾷ βαρβάρου παραποταμίας καὶ τεῖχεσιν ἀδόξου πολιχνῆς; I 327B: τὴν βάρβαρον ἐκείνην καὶ ἀνόνημον κόμην. Cfr. nel *Prometeo* i vv. 1-4, 20, 117, 142, 270, 562-3, 618, 1016-8.

⁵⁴ *Alex. fort. virt.* II 344A: ὥσπερ θηρίον ἄρκυσιν ἐνσχεθεῖς, ἔρημος καὶ ἀβοήθητος. Cfr. nel *Prometeo* i vv. 1071-9 in cui Ermete si serve della metafora della rete di sventura per indicare la condizione di chi ribellandosi incappa nella punizione di Zeus. Sulla base dei dati linguistici forniti dai testimoni a partire dai poemi omerici R. B. ONIANS, 2006 (1954), pp. 385-416, part. 397-405, 410, sostiene che nell'immaginario greco l'azione del fato e degli dèi nella vita umana era rappresentata dalla rete che imbriglia e dal laccio che blocca.

⁵⁵ *Alex. fort. virt.* II 344A-B; cfr. anche 341E, in cui Plutarco afferma che la τύχη mostrò la sua ostilità litigiosa, intollerabile e implacabile nei confronti di Alessandro come aveva fatto anche con Eracle (τὸ δυσμενὲς ... φιλόνηκον καὶ δύσερι καὶ δυσεκβίαστον).

particolare l'immagine della freccia conficcata nella corazza che rimane come inchiodata al corpo (καὶ δεσμὸς ἦν αὐτῷ καὶ ἦλος τὸ τόξευμα τοῦ θώρακος πρὸς τὸ σῶμα, 344F) potrebbe rievocare la scena iniziale del *Prometeo* con Kratos e Bia che fissano alla rupe del Caucaso il corpo di Prometeo⁵⁶; essa è forse richiamata per contrasto nella scena finale del tentativo dei compagni di estrarre la punta rimasta conficcata nel petto del loro generale⁵⁷.

Plutarco ricorre con una certa insistenza a termini afferenti al campo semantico della immobilità con cui voleva forse rappresentare la condizione dell'anima sepolta nella materia e legata alle passioni: ad esempio al cap. 7 ricorda che non fu la τύχη a proteggere l'anima di Alessandro dai pericoli del piacere e dei desideri dopo averla serrata nel corpo, perché il controllo delle passioni era ascrivibile soltanto alla sua formazione e alla sua forza di volontà⁵⁸. In questo modo l'autore ribadisce la necessità di un esercizio morale che liberi l'uomo dalle catene della carne attraverso la virtù⁵⁹. In particolare Plutarco doveva avere in mente il Platone di *Phaed.* 82e-84b: qui Socrate spiega a Simmia e Cebete che l'anima è sepolta nel corpo come in un carcere da cui guarda a fatica fuori, ingannata da sensazioni come il piacere e il dolore che la conficcano a mo' di chiodo sempre più nel fondo della carne (83d)⁶⁰; l'unico strumento per liberarsi da questa condizione è la filosofia che allontana piaceri, passioni, dolori e paure sciogliendo e liberando l'anima dal grave peso della materia (83a-c). A questo punto anche il finale del primo opuscolo che, come si vedrà fra poco, si chiude con una celebrazione della funzione liberatoria della filosofia potrebbe riecheggiare

⁵⁶ Per l'uso di δεσμὸν nel *Prometeo* cfr. i vv. 6, 52, 97, 113, 141, 154, 175-6, 509, 513, 525, 770, 991, 1006.

⁵⁷ Tra le imprese che Alessandro ascrive a suo grande successo c'è proprio, come un nuovo Eracle, il superamento del Caucaso (*Alex. fort. virt.* I 328F; II 335E); la propaganda filomacedone favorì la confusione tra il Caucaso scitico, dove fu inchiodato Prometeo poi liberato da Eracle, e l'Hindu Kush in India superato da Alessandro nel 329 a.C.; in questo modo la figura di Alessandro veniva assimilata al suo mitico antenato, mentre quella di Prometeo sconfitto sul Caucaso da Zeus retrocedeva a modello imperfetto, proprio perché αὐθάδης: per le fonti antiche cfr. Str., XI 5; XV 1.8; Arr., V 2; W.W. TARN, 1948, pp. 58-59; I. WORTHINGTON, 2003, p. 6.

⁵⁸ *Alex. fort. virt.* I 339A: ἀλλ' οὔτι γε σώφρων ἀπὸ Τύχης οὔτ' ἐγκρατῆς διὰ Τύχην, οὔτ' ἀνάλωτον ὅφ' ἠδονῆς ἢ Τύχη καὶ ἄτρωτον ἐπιθυμίαις κατακλείσασα τὴν ψυχὴν ἐφρούρει; cfr. anche I 327B: ἐμὲ δ' ἢ Τύχη μόνον συνεῖρξεν; II 341D: καὶ περιτρέχουσα (sc. ἢ τύχη) κύκλω τὸ σῶμα, καὶ πολιορκούσα τὰς ὕψεις, τὰς βάσεις, ἐμποδίζουσα τὰς διαύξεις, περισπῶσα τὰς νίκαις; II 342C: καὶ μυρίας περιέβαλλεν ἀσχολίας.

⁵⁹ Si oppone alla figura di Alessandro quella di Filota che non riusciva a tenere sotto controllo la sua ragione nei piaceri (οὐκ ἐκράτει τῶν λογισμῶν ἐν ταῖς ἡδοναῖς, 339E). Tuttavia, a creare un ritratto complesso e 'paradossale' del personaggio va sottolineato che in *Alex.* 16. 14 l'eroe appare mosso più dal θυμός che dal λογισμός (cfr. anche *supra*, p. 220, n. 49 e *infra*, p. 225, nn. 83, 86).

⁶⁰ ἐκάστη ἡδονῆ καὶ λύπη ὥσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν (sc. τὴν ψυχὴν) πρὸς τὸ σῶμα. Plutarco allude al testo platonico anche in *quaest. conv.* 718D, in cui si afferma che, mentre il chiodo del piacere e del dolore, con il quale l'anima viene conficcata nel corpo (πρὸς τὸ σῶμα), rende più evidenti le cose sensibili, sono le scienze, in particolare la geometria, a permettere la conoscenza degli enti intellegibili. Proprio la presenza del sintagma πρὸς τὸ σῶμα in *Alex. fort. virt.* II 344F potrebbe essere una spia del modello platonico a cui qui Plutarco allude e che invece in *quaest. conv.* 718D è citato in maniera letterale.

questo stesso passo platonico, in una costruzione perfettamente speculare dei due testi.

Nel *Prometeo*, in cui è costantemente sottolineata la fissità della posizione di Prometeo inchiodato al Caucaso anche rispetto alla mobilità del Coro delle Oceanine e alla frenesia di Io, il Titano descrive questa condizione di immobilismo della coscienza attraverso la metafora della cecità (vv. 447-8): prima del suo intervento gli uomini pur guardando non vedevano e pur ascoltando non udivano ottenebrati dalla dimensione materiale a cui erano incatenati⁶¹. Ugualmente Plutarco al cap. 3 (336B)⁶², dopo aver sostenuto che la Fortuna attribuisce il potere e le cariche a uomini stolti che non sono in grado di esercitarli, la qual cosa dimostra che solo la virtù rende grande e nobile un uomo, conclude il suo ragionamento con la citazione dello stesso frammento di Epicarmo presente in *fort.* 98B⁶³; se è vero, infatti, che la mente vede e ascolta, tutto il resto al contrario, sordo e cieco, ha bisogno della ragione (λόγου τυγχάνει δεόμενα)⁶⁴: le facoltà sensitive hanno impulsi⁶⁵ propri, ma è il pensiero a giovare e a dare equilibrio, in quanto principio egemone, dominante e sovrano; il resto “cieco e sordo, cioè senz’anima, trascina, grava e disonora quelli che ne sono in possesso in assenza di virtù”⁶⁶.

⁶¹ Cfr. anche i vv. 546-50.

⁶² Εἰ μὲν γάρ, ὡς φησιν Ἐπιχαρμος ‘νοῦς ὀρῆ καὶ νοῦς ἀκούει, τᾶλλα’ δὲ ‘τυφλὰ καὶ κωφὰ’, λόγου τυγχάνει δεόμενα. αἱ γὰρ αἰσθήσεις ἰδίας ἔχουν ἀφορμὰς δοκοῦσιν, ὅτι δὲ νοῦς ὠφελεῖ καὶ νοῦς κοσμεῖ καὶ νοῦς τὸ νικῶν καὶ κρατοῦν καὶ βασιλευδόν, τὰ δ’ ἄλλα τυφλὰ καὶ κωφὰ καὶ ἄψυχα παρέλκει καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει χωρὶς ἀρετῆς τοὺς ἔχοντας, ἀπὸ τῶν πραγμάτων λαβεῖν ἔστι. Il testo qui riprodotto si allontana in più punti da quello stabilito da M. R. CAMMAROTA (ed.), 1998. Nelle note successive si darà conto delle scelte operate in relazione al ragionamento che si sta svolgendo; qui si può preliminarmente osservare che nella citazione di Epicarmo il δὲ trasmesso dai codici è dovuto all’intervento di Plutarco e non è necessario espungerlo (cfr. anche C. FROIDEFOND [ed.], 1990).

⁶³ Lo stesso frammento è citato anche in *soll. anim.* 961A.

⁶⁴ L’espressione λόγου τυγχάνει δεόμενα è esplicativa dell’affermazione di Epicarmo “tutto il resto è cieco e sordo”; non appare convincente la scelta testuale di M. R. CAMMAROTA (ed.), 1998, pp. 206-8, n. 92, che preferisce il participio δεόμενον intendendo “ci si trova ad aver bisogno della parola”. infatti, le cose cieche e sorde di cui parla Epicarmo sono per Plutarco le αἰσθήσεις che hanno bisogno della ragione, cioè del governo del νοῦς. Questa interpretazione sembra confermata proprio dal confronto con *fort.* 98B-C, in cui Plutarco spiega che se l’uomo non avesse il νοῦς e il λόγος in niente differirebbe dalle bestie con le quali condivide le sensazioni. Anche in *Alex.* 27. 10 è ipotizzabile che Plutarco avesse presente queste idee: infatti egli dice che Alessandro accolse con piacere le parole del filosofo egiziano Psammone secondo cui “è divino ciò che domina e comanda in ciascuno” (τὸ γὰρ ἄρχον ἐν ἐκάστῳ καὶ κρατοῦν θεῖόν ἐστιν); questa espressione appare molto somigliante a quella usata da Plutarco in questo passo di *Alex. fort. virt.* II per spiegare il senso della prima parte del verso di Epicarmo relativo al νοῦς definito τὸ νικῶν καὶ κρατοῦν καὶ βασιλευδόν.

⁶⁵ Mentre M. R. CAMMAROTA (ed.), 1998, p. 208, n. 93, preferisce accogliere la lezione ἀρχὰς, sembra più adatta al contesto la variante ἀφορμὰς; il sostantivo ἀφορμή, infatti, è qui usato con il comune valore di “base di partenza”, “ciò che dà l’impulso iniziale”.

⁶⁶ L’espressione καὶ ἄψυχα è esegetica di τὰ δ’ ἄλλα τυφλὰ καὶ κωφὰ. Il pensiero qui espresso è coerente con quanto affermato in *fort.* 99F (cfr. *supra*, § 3) e la somiglianza è sottolineata anche dalla presenza della stessa sequenza verbale καὶ βαρύνει καὶ καταισχύνει. Il verbo καταισχύνω compare anche in *Alex. fort. virt.* II 337C in un contesto molto simile a quello di 336B; infatti Plutarco osserva che quando la fortuna innalza un uomo mediocre, la sua

Anche le parole finali pronunciate da Alessandro, che di fronte ai suoi compagni in lacrime dichiara di non temere la morte, potrebbero essere modellate su quelle di Prometeo rivolte ad Ermes nei vv. 959-61⁶⁷ e 1002-6⁶⁸, con le quali afferma di non avere paura della divinità né di aver intenzione di chiederle di liberarlo dai ceppi in cui è legato. Nelle ultime battute della tragedia (vv. 1089-90) si sottolinea in particolare il terrore (φόβος) che si accompagna alla punizione di Zeus, attesa impassibile da Prometeo⁶⁹; potrebbe dunque non essere casuale il fatto che entrambi gli opuscoli plutarchei terminino con un riferimento al φόβος spregiato da Alessandro⁷⁰: se il secondo opuscolo si conclude, infatti, con l'invito di Alessandro ai suoi fidi compagni ad estrarre la punta della lancia dal suo petto perché egli non teme, diversamente da loro, la sua morte⁷¹, il primo riconduce il carattere impavido dell'eroe agli effetti della formazione filosofica e sembra rientrare in una riflessione di più ampio respiro sul rapporto tra teoresi e prassi.

Plutarco nel cap. 12⁷², conclusivo del primo opuscolo, propone di mettere a confronto le azioni dei filosofi con quelle di Alessandro⁷³ e da questa *synkrisis* l'azione politica non appare affatto inferiore alla riflessione filosofica: ciò che distingue un uomo comune da un filosofo è che nel primo le capacità razionali e i giudizi possono essere bloccati dal φόβος, mentre il secondo è in grado di mantenere forti e saldi i giudizi (κρίσεις ... ἐρρωμένως ... καὶ πεπηγυίας) soprattutto nelle avversità, perché è la filosofia a mettere i lacci intorno alle scelte, alle ambizioni e agli impulsi. La funzione della filosofia infatti è di eliminare le paure e controllare le passioni conferendo stabilità ed equilibrio ai comportamenti; questa idea è espressa da Plutarco attraverso la metafora del laccio e del chiodo implicita nell'uso dei participi ἐρρωμένως e πεπηγυίας a

caduta diventa ancora più disonorevole. In questo caso però prevale l'immagine della leggerezza dell'individuo che, non avendo salde basi morali, inciampa e ondeggia nell'incapacità di gestire i beni che ha ricevuto. In 336B, al contrario, la presenza di βαρύνω sembra alludere ad una ottusa dipendenza dalle sensazioni che spinge verso il basso l'individuo legandolo alla materia.

⁶⁷ Μὴ τί σοι δοκῶ / ταρβεῖν ὑποπτήσσειν τε τοὺς νέους θεοῦς; / πολλοῦ γε καὶ τοῦ παντὸς ἔλλειπω.

⁶⁸ Εἰσελθέτω σε μήποθ' ὡς ἐγὼ Διὸς / γνώμην φοβηθεῖς θηλύνουσι γενήσομαι / καὶ λιπαρήσω τὸν μέγα στυγούμενον / γυναικομίμοις ὑπτιάσμασιν χερῶν / λῦσαί με δεσμῶν τῶνδε· τοῦ παντὸς δέω.

⁶⁹ Τοιάδ' ἐπ' ἐμοὶ ῥιπή Διόθεν / τεύχουσα φόβον στείχει φανερώς. Cfr. anche i vv. 41, 542, 930, 958-60, 1003; per il timore del Coro delle Oceanine cfr. invece i vv. 144, 181-2, 691, 696, 931.

⁷⁰ Cfr. anche [*De Hom.*] 135. Per un Alessandro in preda al φόβος cfr. invece *Alex.* 75. 1-2.

⁷¹ cfr. *Alex. fort. virt.* II 345A: οὐκ ἐθάρrouν, ἐφοβοῦντο, μὴ δεδιέναι, μὴ φοβεῖσθαι.

⁷² *Alex. fort. virt.* I 333 B-C: οἱ δὲ φιλόσοφοι τῶν πολλῶν διαφέρουσι τῷ τὰς κρίσεις ἔχειν ἐρρωμένως παρὰ τὰ δεινὰ καὶ πεπηγυίας [...] ἀλλὰ θραύουσιν οἱ καιροὶ παρὰ τὰ δεινὰ τοὺς λογισμούς, καὶ τὰς κρίσεις ἐκκρούουσιν αἱ φαντασίαι τῶν κινδύνων ἐγγὺς γενομένων. 'φόβος γάρ' οὐ μόνον 'μνήμην ἐκπλήττει' κατὰ τὸν Θουκυδίδη, ἀλλὰ καὶ προαίρεσιν πᾶσαν καὶ φιλοτιμίαν καὶ ὄρμη, μηρίνθους φύλοσοφία περιτέθεικεν. Per i problemi testuali legati a questo passo cfr. G. GIANGRANDE, 1992, pp. 57-8.

⁷³ Il tema era comunque già ampiamente sviluppato nei capp. 4-6 (327E - 329D) dell'opuscolo: cfr. A. D'ANGELO (ed.), 1998, pp. 21-7 e il suo commento, pp. 172, nn. 1-2; 181, n. 19; 182, n. 21.

cui si oppongono i verbi θραύω e ἐκκρούω che al contrario richiamano l'idea della separazione violenta e dello strappo⁷⁴. Plutarco potrebbe aver attinto di nuovo a Plat., *Phaed.* 82c-84b, di cui prima si è vista la presenza nel finale del secondo opuscolo per l'immagine del chiodo, ma stavolta ribaltando l'uso delle metafore: se infatti in Platone è la filosofia a liberare (λύειν, 83a, 84a) l'anima incarcerata saldamente nel corpo (διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, 82e) e che tende a stringersi sempre di più alla carne (καταδεῖται, 83d; ἐγκαταδεῖν, 84a) con la colpevole collaborazione dello stesso individuo carcerato (ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ, 82e) che si lascia bloccare nei ceppi dei piaceri, in Plutarco al contrario essa è vista nell'atto di legare con corde e rendere stabili le scelte, le ambizioni e gli impulsi eliminando il φόβος che anche per Platone contraddistingue la vita dei πολλοὶ, ma non dei filosofi i quali non temono alcun tipo di passione (82c) e si tengono lontani da piaceri, dolori e paure (83b, 84b).

La presenza dei termini προαίρεσις ed ὁρμή nel contesto plutarcoo svela inoltre il sostrato filosofico⁷⁵ alla base dell'opuscolo che, a questo punto, è riduttivo ritenere solo un pezzo di bravura retorica⁷⁶. Il modello offerto da Prometeo potrebbe dunque assumere un valore che va ben al di là delle esigenze retoriche: benefattore dell'umanità in quanto ha donato agli esseri umani lo strumento della ragione, ma costretto da Zeus/ εἰμαρμένη/ ἀνάγκη a rimanere legato ad una roccia, Prometeo poteva rappresentare la condizione umana su un piano, per così dire, ontologico; se infatti una divinità benevola ha sparso i semi del λόγος nell'uomo, quest'ultimo rimane tuttavia legato alla materia e alle ἐπιθυμίαι fonti per lui di mali e sciagure⁷⁷. Egli deve pertanto, con uno sforzo prometeico, liberarsi dai vincoli della materia attraverso il sapere filosofico⁷⁸, che per Plutarco trova la sua più alta realizzazione quando si converte in un'azione saggia e razionale, in particolare nell'attività politica.

Pertanto all'Alessandro posto sullo stesso piano dei filosofi perchè capace di dominare la τύχη attraverso i lacci della ragione nel finale del primo opuscolo, corrisponde nella conclusione del secondo l'Alessandro imprigionato nella sua armatura gravemente ferito e che, come un filosofo *in limine mortis*, pronuncia parole di alta moralità ribadendo così il ruolo del λογισμὸς nel momento della scelta e dell'azione. Alessandro come un nuovo Prometeo imprigionato dalla τύχη oppone ad essa l'assenza di φόβος⁷⁹ che gli deriva dalla sua sapienza e

⁷⁴ Cfr. per il valore di questi verbi anche *Ant.* 17.4; *Pyrrh.* 30.5.

⁷⁵ Cfr. Arist., *EN* III 1112a 15-7, ma anche *SVF* I 216, ll. 33-35.

⁷⁶ Come si è visto (cfr. *supra*, n. 27), i due sostantivi sono utilizzati dall'anonimo autore del *De fato* in 571D per indicare l'azione dell'uomo frutto di scelta libera e personale (ἐφ' ἡμῖν καὶ κατὰ προαίρεσιν ἢ κατὰ τὴν ἡμετέραν ὁρμήν).

⁷⁷ La difficoltà di estirpare il male e i comportamenti scorretti è ben presente a Plutarco ed anche in questo caso la riflessione più matura condotta nella *Vita* dedicata ad Alessandro tenderà a mettere in evidenza le ombre e le contraddizioni dell'eroe: cfr. T. DUFF, 1999, p. 65; L. PRANDI, 2000, pp. 385-6.

⁷⁸ Cfr. F. BECCHI, 1999; F. BECCHI (ed.), 2010, pp. 23-8.

⁷⁹ Cfr. anche *Alex. fort. virt.* II 342F ἀφοβίαν πρὸς θάνατον.

in particolare dalle sue esperienze⁸⁰, ma rispetto al Titano è dotato anche di ἐγκράτεια⁸¹ e σωφροσύνη e per questo è destinato a sopravvivere e a trionfare. La natura di σοφός di Alessandro era del resto dichiarata nel cap. 11 del primo opuscolo (332C-D), perché proprio come il sapiente stoico egli era in possesso di tutte le virtù (coraggio, giustizia, moderazione, mitezza, disciplina, giudizio, filantropia)⁸², a cui è improntato il suo agire politico.

6. Alessandro, un modello problematico per i Romani?

Alla luce dell'analisi fin qui condotta gli opuscoli *De fortuna* e *De Alexandri Magni fortuna aut virtute I e II*, al di là del ricco apparato retorico che li caratterizza, sembrano costituire momenti di una riflessione coerente sulla superiorità dell'attività pratica rispetto alla filosofia o, meglio, sull'attività pratica come completa realizzazione della riflessione filosofica⁸³, tema che del resto li accomuna ad un altro testo di stampo retorico come il *De gloria Atheniensium*⁸⁴.

Alessandro Magno doveva servire dunque a Plutarco per proporre un παράδειγμα di uomo attivo, impegnato ad affermarsi nella storia con le sue qualità, in lotta con la fortuna e padrone del suo destino, ma a prezzo di una rigorosa ἄσκησις. Alessandro, che non fu ἄβουλος, come invece riteneva Teofrasto⁸⁵, ma si servì delle sue virtù per vincere la τύχη, rappresenta l'incarnazione di un ideale di agire politico improntato ad una virtù che si fa concretamente εὐβουλία attraverso la παιδεία⁸⁶; egli poteva perciò costituire un ottimo modello anche per gli uomini politici⁸⁷, se in numerosi luoghi

⁸⁰ Cfr. *Alex. fort. virt.* I 328A, in cui Plutarco sostiene che la formazione "filosofica" di Alessandro non dipendeva dalla lettura di testi teorici su ἀφοβία, ἀνδρεία, σωφροσύνη e μεγαλοψυχία. L'elenco delle ferite che compare in entrambi gli opuscoli, oltre a rispondere ad una esigenza di amplificazione retorica (cfr. M. R. CAMMAROTA, 2000, p. 71) potrebbe sottolineare la formazione morale avuta sul campo da Alessandro che, attraverso la dura esperienza del dolore, come Prometeo, impara quale sia il ruolo e la dignità dell'uomo nella storia (su questo aspetto della tragedia di Eschilo cfr. almeno W. C. SCOTT, 1998-1999).

⁸¹ Cfr. M. D. SMITH, 2003/2004.

⁸² Cfr. anche *Alex. fort. virt.* II 337B, 338E, 339B, 342E-F, 343A-B. Per queste virtù stoiche cfr. *fort.* 97E, oltre a *Stoic. rep.* 1034C; *virt. mor.* 440F; D. BABUT, 2003 (1969), pp. 95-6.

⁸³ M. VAN RAALTE 2005, ha sottolineato l'importanza attribuita da Plutarco alle qualità personali e alle circostanze esterne nella formazione dell'uomo politico, pur senza sminuire la formazione filosofica; S.-T. TEODORSSON, 2008, parla di un atteggiamento più realistico nelle *Vite* rispetto alla creazione di una immagine di sapiente idealizzata nei *Moralia*.

⁸⁴ Per la datazione di questo opuscolo solitamente ascritto all'età giovanile cfr. K. ZIEGLER, 1965, p. 115; *contra*, cfr. F. FRAZIER (ed.), 1990, pp. 166-7.

⁸⁵ Cfr. A. D'ANGELO (ed.), 1998, pp. 173-4.

⁸⁶ Cfr. [mus.] 1131C. Sulla παιδεία di Alessandro cfr. G. SANTANA HENRÍQUEZ, 2005. T. WHITMARSH, 2002, pp. 186-92, ha tuttavia evidenziato come nella *Vita* la παιδεία ellenica di Alessandro finisca per soccombere al fascino del barbarico con tutte le connotazioni negative che lo caratterizzano, in particolare la dismisura morale, assecondando una inclinazione naturale dell'eroe, che appare così un personaggio 'di confine' tra occidente ed oriente, tra civiltà e barbarie (cfr. anche *supra*, pp. 220-1, nn. 49, 59; p. 228, n. 105).

⁸⁷ Per il valore ideologico assunto dalla figura di Alessandro nel dibattito politico d'età imperiale cfr. almeno G. ZECCHINI, 1984; D. PLÁCIDO, 1990; D. PLÁCIDO, 1995; C. MOSSÈ, 2003.

del *corpus* Plutarco ricorda appunto l'εὐβουλία tra le qualità necessarie per svolgere in maniera corretta l'attività politica; si può citare il caso di *an seni resp.* 792D, in cui questa virtù compare accanto a φρόνησις⁸⁸, σωφροσύνη⁸⁹ ed ἐμπειρία στοχαστικῆ καιρῶν καὶ λόγων. In *Fab.* 13. 7 l'εὐβουλία è insieme alla χρηστότης una qualità di Fabio, attraverso la quale egli educa i suoi soldati e il collega Minucio⁹⁰ e in *Mar.* 7. 3 essa fa il paio con la πρόνοια⁹¹; è infine completamente della δικαιοσύνη dei βασιλεῖς in *cum princ. philos.* 776F.

Risulta a questo proposito molto interessante la testimonianza di *Crass.* 27. 6: qui, subito dopo un disastroso attacco contro i Parti in cui ha perso il figlio, il generale appare solo, isolato e in preda all'angoscia, "un esempio per i più della forza della τύχη, ma per chi è saggio di sconsideratezza e ambizione"⁹². Anche in questo caso, dunque, Plutarco ribadisce la centralità della colpa umana rispetto alle accuse rivolte alla fortuna, sottolineando come l'insuccesso sia frutto di un difetto del λογισμός oscurato dai πάθη, come ad esempio la φιλοτιμία⁹³. Ed ancora nella *Comp. Thes. et Rom.* 3.1 Plutarco sostiene che le disgrazie non vanno attribuite completamente alla fortuna e che le loro origini vanno ricercate nei comportamenti e nelle passioni di ognuno, le quali possono indurre, come è avvenuto per Romolo, a cedere al θυμὸς ἀλόγιστος e all'ὄργη⁹⁴, cui si accompagna una scelta rapida e avventata (τάχος ... ἄβουλον). Di fronte a questi esempi brilla ancora di più quello positivo fornito da Alessandro che, pur essendo incline alle passioni, seppe far trionfare la virtù su di esse⁹⁵.

Se dunque Alessandro funge da modello di comportamento politico, è a questo punto possibile chiedersi che valore assuma la sua presenza nell'ultimo capitolo del *De fortuna Romanorum*, un altro opuscolo dedicato all'indagine sul ruolo svolto dalla τύχη nella storia, stavolta in relazione alla costituzione della potenza di Roma⁹⁶. Anche se Plutarco in apertura sostiene che l'impero di Roma sia stato frutto dell'azione convergente di τύχη e ἀρετή (316E), è la celebrazione della τύχη, causa principale dell'incredibile successo del popolo romano, a costituire poi il tema centrale dell'opuscolo. Pur essendo aperto il dibattito circa la possibilità che il testo pervenuto sia mutilo e che nella parte mancante si desse ampio spazio alla celebrazione della virtù dei Romani, secondo la tecnica della *synkrisis* tipica delle esercitazioni retoriche⁹⁷, non è fuori luogo

⁸⁸ In *Is. et Os.* 371E εὐβουλία e φρόνησις sono qualità di Zeus.

⁸⁹ Su questa virtù cfr. T. DUFF, 1999, pp. 77-8.

⁹⁰ Cfr. anche *Fab.* 1. 6.

⁹¹ In *Crass.* 21. 9 è insieme alla σύνεσις una qualità di Surena, un Parto.

⁹² παράδειγμα τοῖς πολλοῖς τύχης, τοῖς δ' εὐφρονουσῖν ἀβουλίας καὶ φιλοτιμίας. Allo stesso modo in *adul. et am.* 70D l'ἀβουλία fa coppia con l'ἄνοια.

⁹³ Su questa come su altre passioni che un eroe/uomo politico deve imparare a controllare cfr. almeno T. DUFF, 1999, pp. 75, 83-9.

⁹⁴ Su questi πάθη cfr. ancora T. DUFF, 1999, 73, 87-9.

⁹⁵ Sul principio del controllo delle passioni più che sulla loro totale eliminazione cfr. D. BABUT, 2003 (1969), pp. 359-60; F. BECCHI, 2005; F. FERRARI 2008.

⁹⁶ Per il problema della datazione e della pubblicazione del *De fortuna Romanorum* cfr. M. RAIMONDI, 2005.

⁹⁷ Per la struttura del testo e la questione della sua presunta incompiutezza cfr. M.R. CAMMAROTA, 2002.

ipotizzare che l'opuscolo terminasse proprio con un improvviso riferimento alla sorte di Alessandro Magno, che poteva acquistare un particolare valore se posto in relazione con altri testi più o meno coevi e afferenti allo stesso genere della declamazione, la qual cosa dimostrerebbe che, malgrado la natura scolastica di queste composizioni, anche esse rientravano in un ben meditato progetto culturale e politico.

Come è stato recentemente osservato⁹⁸, malgrado la evidente valutazione positiva dell'impero romano in un'opera che si presenta come un vero e proprio encomio "della più straordinaria delle realizzazioni umane" (316E), non si può escludere che un testo come il *De fortuna Romanorum* potesse assumere un significato tutt'altro che univoco; anzi, è proprio la sua alta sofisticazione retorica a giustificare una possibile lettura a più livelli⁹⁹, mutevole sia in relazione all'occasione della *performance* sia rispetto al macrocontesto del *corpus* plutarco. Del resto, lo stesso volto ambivalente di τύχη permette di leggere nel finale dell'opuscolo la morte di Alessandro, destinato a conquistare anche l'Occidente se essa non si fosse a lui opposta, come una sventura occorsa alla grecità, ma contemporaneamente come evento provvidenziale per Roma; dunque senza mettere in discussione il potere assunto da questa città, che risponde ad un progetto superiore di ordine e di armonia di natura senza dubbio divina¹⁰⁰, Plutarco non rinuncia tuttavia a sottolineare in più punti che Roma è governata non dall'ἀνθρωπίνη Εὐβουλία, ma dalla θεῖα τύχη (322A), e che i Romani non costruiscono templi ad Εὐβουλία e ad Ἀνδρεία, ma a Φήμη e a Κληδών (319A), mentre si ebbero quelli in onore della *Virtus* e di *Mens* solo tardi, e come diretta conseguenza della diffusione nella città dell'arte retorica e delle sottigliezze sofistiche dei Greci (322C)¹⁰¹, ma non ne furono mai votati a Σοφία, Σωφροσύνη, Καρτερία, Μεγαλοψυχία ed Ἐγκράτεια. Proprio queste ultime sono le virtù di Alessandro Magno¹⁰² che gli garantiscono la realizzazione di un impero universale portatore di pace e civiltà, prima che il suo astro tramontasse.

La figura di Alessandro è spesso connessa nella *Vita* come nei due opuscoli a lui dedicati ad immagini di luce e di fuoco, che richiamano attraverso una

⁹⁸ T. DUFF, 1999, pp. 300-1.

⁹⁹ Cfr. per questa modalità di lettura dei testi di età imperiale, in particolare quelli di Dione Crisostomo, T. WHITMARSH 1998, part. pp. 206-13.

¹⁰⁰ Cfr. S. SWAIN, 1989a, *passim*, part. 507; S. SWAIN, 1989b; L. TORRACA, 1996, pp. 136, 140; M. R. CAMMAROTA, 2002, pp. 150-1.

¹⁰¹ Questo elenco di templi compare nel corso dell'opuscolo due volte con lievi divergenze testuali ai capp. 5 (318D-E) e 10 (322C-D); è difficile stabilire se si tratti di una prova evidente dell'incompletezza dell'opera, che non avrebbe ricevuto la revisione finale da parte dell'autore (come vorrebbe S. SWAIN, 1989a, p. 505) o piuttosto di una voluta ripetizione: sulla questione cfr. M.R. CAMMAROTA, 2002, 153-6. Il riferimento alla tarda diffusione a Roma del culto di valori personificati come la *Virtus* e la *Mens*, attribuibili all'influenza del pensiero greco ridotto a sottigliezza sofistica dall'autore, che potrebbe assumere qui ironicamente il punto di vista del pubblico romano, costituiva forse una implicita polemica con la cultura latina considerata debitrice di quella greca, dalla quale però non è riuscita ad assimilare completamente il culto di quelle virtù che costituiscono il vertice della formazione umana e spirituale.

¹⁰² Cfr. anche *Alex.* 4. 8; 30. 11.

fitta rete di allusioni letterarie le figure di Achille, Eracle, Dioniso, e, come si è cercato di dimostrare, anche di Prometeo. Anche in *fort. Rom.* 326A-B, proprio sul finire dell'opuscolo, Plutarco afferma che Alessandro, mosso da coraggio invincibile e da un alto sentire, si distese da oriente ad occidente lanciando i bagliori delle sue armi come un astro luminoso¹⁰³. La similitudine con il moto della stella potrebbe sottolineare da un lato il carattere necessitato dell'azione di Alessandro, quasi che essa rispondesse ad un piano più alto, dall'altro l'intrinseco ed inevitabile destino di morte che la accompagnava.

In *Alex. fort. virt.* I 330D addirittura Plutarco prospetta la possibilità che se l'eroe non fosse morto così presto avrebbe ridotto tutta l'umanità sotto la sua legge e la sua giustizia, irradiandosi come luce sull'intero universo, mentre a causa della sua prematura scomparsa una parte del mondo, non avendo conosciuto Alessandro, è rimasta priva della luce del sole¹⁰⁴. Il confronto con le affermazioni di *fort. Rom.* 326A-B permette di ipotizzare che per Plutarco il trionfo di Roma, che pure è da ascrivere ad una divina τύχη, sorella di Εὐνομία, Πειθώ e, non a caso, di Πρωμαθεία (318A), fosse subordinato proprio alla sorte crudele che impedì ad Alessandro di volgersi ad occidente. Tuttavia il fallimento della sua impresa deve essere attribuito più che alla τύχη alla responsabilità dello stesso Alessandro, vittima di passioni che sfuggirono al controllo della *paideia*. Le immagini del fulmine e dell'astro cadente potevano infatti alludere anche alla natura di Alessandro soggetta a infiammarsi per una propensione naturale a sentimenti smisurati e per questo destinata a spegnersi bruciando della sua stessa energia¹⁰⁵: in *Is. et Os.* 360B-D¹⁰⁶ Plutarco, parafrasando il Platone di *Lg.* 716a, colloca Alessandro tra le figure di eroi che, infiammati da alterigia, impulsività giovanile e stoltezza, accettarono onori divini, e

¹⁰³ [...] ὑπὸ θάρσους ἀμάχου καὶ φρονήματος ὥσπερ ἄστρου φερομένου καὶ διάττοντος ἐπὶ δυσμῶς ἐξ ἀνατολῶν καὶ βάλλοντος ἥδη τὰς τῶν ὀπλῶν ἀνάγας εἰς τὴν Ἰταλίαν. Il testo di riferimento è quello di F. FRAZIER (ed.), 1990, da cui ci si allontana nella conservazione del καὶ dinanzi al participio διάττοντος ingiustamente espunto dal Pohlenz: per questo andamento sintattico cfr. almeno *ser. num. vind.* 552A καὶ προπολεμήσας ... καὶ κρατήσας. La similitudine con l'astro che lascia la sua scia in cielo per poi cadere doveva risentire del modello di *II. IV* 75-80, in cui il balzo di Atena è paragonato al movimento di una stella cadente che costituisce un presagio funesto per naviganti ed eserciti. Il verbo διάττω, di uso poetico (cfr. almeno S., *OT* 208), è utilizzato spesso anche in riferimento al rapido diffondersi della fama (cfr. A., *Pr.* 133; E., *LA* 426) e potrebbe nel contesto plutarcheo alludere anche alla fama di Alessandro. Plutarco comunque usa lo stesso verbo in *Pomp.* 68. 3 in relazione all'improvviso diffondersi del panico nell'accampamento del generale e in *Alex. fort. virt.* II 337A per indicare, nel contesto di una metafora medica, il palpitare febbrile dei diadochi alla morte di Alessandro (cfr. anche *infra*, p. 229, n. 108).

¹⁰⁴ In *Pyrrh.* 19.2 Plutarco al contrario sostiene che i Romani avrebbero vinto Alessandro.

¹⁰⁵ T. WHITMARSH, 2002, pp. 187-90, ha sottolineato la presenza di riferimenti al fuoco e alla fiamma nella *Vita di Alessandro* per esprimere il progressivo imbarbarimento dell'eroe consumato, nel suo viaggio verso oriente, da una febbre prima morale e poi fisica (cfr. anche *supra*, p. 200, n. 49; p. 201, n. 59; p. 225, n. 86).

¹⁰⁶ 'Εἰ δέ τινες ἐξαρθέντες ὑπὸ μεγαλαυχίας' ὡς φησιν ὁ Πλάτων ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ φλεγόμενοι τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως' ἐδέξαντο θεῶν ἐπωνυμίας καὶ ναῶν ἰδρύσεις, βραχὺν ἦνθησεν ἡ δόξα χρόνον, εἶτα κενότητα καὶ ἀλαζονείαν μετ' ἀσεβείας καὶ παρανομίας προσοφλόντες ὠκύμοροι καπνοῖο δίκην ἀρθέντες ἀπέπταν'." (Emp., 31 B 2, v. 4 D. -K.).

proprio per questo ben presto furono accusati di empietà e caddero in disgrazia scomparendo come fumo nel vento. Non a caso in conclusione del suo ragionamento Plutarco cita l'episodio relativo al ritratto di Alessandro che Apelle rappresentò con il fulmine in mano attirandosi le critiche di Lisippo, che lo aveva rappresentato invece con la lancia, ritenendo empia l'assimilazione a Zeus¹⁰⁷.

Se dunque si legge il finale del *De fortuna Romanorum* con l'occhio al passo platonico qui indicato, sia quello citato più o meno alla lettera in *Is. et Os.* 360C, sia il più ampio contesto, il caos in cui cadde il mondo greco disgregatosi in seguito al tramonto dell'astro di Alessandro¹⁰⁸ poteva costituire un esempio delle conseguenze di un comportamento non equilibrato di chi è chiamato a gestire un impero; ad esso si contrapponeva l'immagine iniziale (317B-C) dell'avvento provvidenziale dell'impero romano: diventato una gomena o un'ancora contro la tempesta e la deriva¹⁰⁹ prodotte da guerre e contrasti tra popoli, esso è paragonato al processo costitutivo del cosmo con cui si mise ordine nel caos degli elementi¹¹⁰. Si trattava dello stesso progetto che Alessandro aveva tentato di compiere¹¹¹ e che come quello rischiava di naufragare per effetto di forze disgreganti insite nella storia stessa.

¹⁰⁷ Plutarco doveva comunque tenere presente anche le osservazioni platoniche immediatamente successive al breve passo delle *Leggi* citato e in cui trovava espressioni ed immagini che ben si adattavano al suo Alessandro: Platone infatti sostiene che l'uomo affetto da superbia, abbandonato dalla divinità, che ama chi è misurato e saggio, in preda ad un furore bacchico, sconvolge tutto quello che ha intorno a sé procurando la rovina a se stesso e a chi lo ha seguito e fornendo alla giustizia la dovuta soddisfazione (σκιρτᾷ ταρατῶν πάντα ἅμα ... μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολλὸν ὑποσχῶν τιμωρίαν οὐ μεμπτήν τῇ δίκῃ ἑαυτὸν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησεν). La presenza del verbo σκιρτᾶω che in Plat., *R.* 571c è utilizzato in relazione all'elemento ferino e selvaggio dell'anima, rimanda all'ambito dionisiaco (cfr. E., *Ba.* 446; Plat., *Lg.* 653e), il che è coerente con alcuni aspetti della figura di Alessandro.

¹⁰⁸ Tale condizione è efficacemente espressa sul piano formale in *Alex. fort. virt.* II 336E-337A con il ricorso ad immagini di disordine e instabilità: la potenza di Alessandro, alla sua morte, vagava incerta e inciampava (ἐμπλανωμένη καὶ περιπίπτουσα) come il Ciclope accecato che si muoveva mettendo le mani nel vuoto (ἐκτείνων πανταχοῦ τὰς χεῖρας ἐπ' οὐδένα σκοπὸν φερομένης); il suo impero ondeggiava senza solide basi e vacillante (ἐρρέμβετο κενεμβατοῦν καὶ σφαλλόμενον). L'impero, privato del suo capo carismatico come un cadavere dell'anima, è infine paragonato ad un corpo in preda ad affanno, tremori e febbre; gli indegni generali successori di Alessandro che divampavano con le loro imprese militari spostandosi da una parte all'altra dell'impero sono assimilati ai respiri accaldati e alle palpitazioni che squassano corpi gravemente malati e destinati a morte sicura.

¹⁰⁹ Plutarco cita qui *Democr.*, 68 B 148 D.-K.

¹¹⁰ Nel passo Plutarco ricorre al lessico dell'instabilità per indicare la condizione del caos primigenio e quella precedente alla conquista di Roma: come gli atomi che si scontravano erano onde agitate (κλύδωνα καὶ βρασμόν) e dappertutto c'era distruzione (φθόρος), errore (πλάνη) e rottami di naufragio (ναύγια), così tra gli stati c'era rovina (φθορά), disordine (πλάνη) e mutamento continuo (μεταβολή); per indicare invece l'ordine raggiunto dal cosmo e quello introdotto da Roma nella storia Plutarco utilizza il lessico della stabilità: come il mondo conquistò equilibrio e si consolidò (ἴδρυσιν ... παρασχεῖν), così Roma legò a sé (ἀναδησαμένη) popoli diversi dando una sede sicura (ἔδρα ... καὶ ἀσφάλεια) allo stato e concedendo una pace ordinata (κόσμος εἰρήνης).

¹¹¹ Cfr. *Alex. fort. virt.* I 329C; II 342A con il comm. di A. D'ANGELO (ed.), 1998, p. 206, n. 15.

La minaccia del mutamento e dell'instabilità, connaturata per Plutarco alla realtà stessa delle cose¹¹² malgrado gli sforzi di conservare l'unità e la compattezza, assume sul piano individuale come su quello storico il volto della τύχη, la cui azione, pur potendo costituire un limite paralizzante per la libertà d'azione dell'uomo e degli stati, va combattuta con il ricorso alla saggezza del λογισμός; come si è visto, quest'ultimo pone a sua volta saldi vincoli, che frenano e controllano gli eccessi in cui possono cadere l'uomo comune come il capo di stato. Gli ostacoli imposti dalla realtà esterna e dalle passioni interne, a cui l'uomo è incatenato, possono essere superati dalla φρόνησις, che permette di conservare ordine e compattezza in un universo tendenzialmente caotico e centrifugo; e tuttavia il libero arbitrio rimane soggetto ad una norma più alta che si configura sul piano religioso come provvidenza, espressione della intrinseca bontà del dio che tutto governa, e sul piano storico con l'avvicinarsi degli imperi, che di quella incarnano di volta in volta lo spirito.

Questi testi giovanili, al di là della forte componente retorica che li caratterizza o, forse, proprio in virtù di essa, parlano dunque anche del rapporto di Plutarco con la storia e con Roma: quella dell'Alessandro-Prometeo di *Alex. fort. virt.*, portatore di civiltà in virtù della sua *paideia* ellenica, impegnato a realizzare un progetto di riunificazione e pacificazione universale anche contro la volontà della τύχη, è una figura polisemica: la sua lotta contro il destino non va ovviamente letta come un aperto invito al mondo greco ad opporsi con atteggiamento titanico al κράτος di una Roma che si presentava ormai, al pari dello Zeus di Eschilo, come dura Necessità storica. Tuttavia il rapporto tra i Greci e l'impero non si riduceva ad una totale ed acritica acquiescenza dei primi al secondo, ma era articolato e complesso; la gratitudine e il rispetto che i Greci mostravano per i loro dominatori, anche nell'ambiguità di alcune posizioni, era infatti sempre accompagnato dalla consapevolezza della loro superiorità culturale, mentre l'αὐθάδεια che ai loro occhi doveva talvolta contraddistinguere il comportamento dei loro signori poteva certo essere assimilata a quella del 'dio giovane' della tragedia di Eschilo.

Così proporre ai Greci il modello di un eroe che fu in grado di trasformare il pensiero in azione, di sopportare le difficoltà che gli si presentavano, di controllare le passioni attraverso la ragione incarnando le virtù tradizionali elleniche, poteva essere un modo per tenere alto, laddove ce ne fosse stato bisogno, l'orgoglio per il proprio passato (mitico, storico, culturale)¹¹³, pur nella coscienza che la Grecità, come Prometeo e come Alessandro, aveva vissuto la sua parabola e si era dovuta piegare ad una forza, che per i più coincideva

¹¹² Il mondo è per Plutarco il campo di battaglia in cui si fronteggiano le forze del Bene e del Male, cioè il Dio supremo, garante della permanenza e della stabilità della realtà, e l'anima precosmica irrazionale, causa del mutamento, del disordine e della varietà presenti nel cosmo: cfr. *Is. et Os.* 370F, 371A-B; *fac. lun.* 943A; L. TORRACA, 1994, p. 212; F. FERRARI, 2002, pp. 249-255, nn. 78-89.

¹¹³ Per un quadro esaustivo della complessità dei rapporti stabiliti in età imperiale tra dominati e dominatori cfr. P. VEYNE, 2007, pp. 141-224, part. per la posizione di Plutarco pp. 158-9.

con le leggi imperiali e per Plutarco con un progetto superiore dai connotati metafisici, di cui Roma in quel momento era l'espressione storica.

Ma che valore poteva assumere quella figura di Alessandro agli occhi del pubblico romano? Se Roma doveva sentirsi orgogliosa di aver ripreso e completato il progetto di impero universale intrapreso dall'eroe greco, che diventava così il modello di comportamento fornito dai Greci alla classe dirigente romana e innanzi tutto all'imperatore¹¹⁴, il destino di Alessandro, il cui astro si era spento quando la sua virtù era stata sopraffatta dalla sua stessa natura, come Plutarco avrebbe evidenziato nella *Vita* dell'eroe, non poteva forse costituire anche un funesto presagio di una potenziale, sempre incombente, degenerazione di un equilibrio a fatica raggiunto, qualora la politica di Roma avesse ceduto, proprio come Alessandro, ad un uso smodato e incontrollato del suo potere?

Dalla pagina di Plutarco la figura luminosa di Alessandro, ultima 'incarnazione' dopo Prometeo, Eracle ed Achille della fiamma del τὸ Ἑλληνικόν, parlava dunque del passato della Grecia, ma era forse anche un monito per il futuro di Roma.

¹¹⁴ Per la figura di Alessandro come modello dell'azione di Roma cfr. P. DESIDERI, 2005, pp. 12, 19.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BABBITT, F.C, Plutarch's *Moralia*, vol. IV, Cambridge, Mass-London, 1936.
- BABUT, D., *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969 (si cita dall'edizione italiana, D. B., *Plutarco e lo stoicismo*, a cura di A. BELLANTI, presentazione di R. RADICE, Milano, 2003).
- BARIGAZZI, A. (ed.), Plutarco. *Se la virtù si debba insegnare*, ("Corpus Plutarchi *Moralium*", 17), Napoli, 1993.
- BECCHI, F., "Plutarco tra platonismo e aristotelismo: la filosofia come *paideia* dell'anima", in PÉREZ JIMÉNEZ, A., GARCÍA LÓPEZ, J. & AGUILAR, R. M^a (eds.), 1999, pp. 25-43.
- , "La nozione di *τύχη* in Plutarco. Una variabile secondo il genere?", in I. GALLO & C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*. Atti dell'VIII Convegno plutarco (Pisa, 2-4 giugno 1999), Napoli, 2000, pp. 299-317.
- , "*Apatheia* e *metriopatheia* in Plutarco", in A. CASANOVA (ed.), 2005, pp. 385-400.
- , "Virtù e fortuna nelle *Vitae* e nei *Moralia* di Plutarco", in J. RIBEIRO FERREIRA, L. VAN DER STOCKT & M. DO CÉU FIALHO (eds.), *Philosophy in Society – Virtues and Values in Plutarch*, Leuven-Coimbra, 2008, pp. 39-52.
- (ed.), Plutarco. *La fortuna*, ("Corpus Plutarchi *Moralium*", 47), Napoli, 2010.
- BEES, R., "Das Feuer des Prometheus: Mythos des Fortschritts und des Verfalls", in E. PANKOW – G. PETERS (hrsg.), 1999, pp. 43-61.
- BOBZIEN, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* Oxford, 1998, rist. 2004.
- BOSWORTH, A. B., *Alexander and the East. The Tragedy of Triumph*, Oxford-New York, 1996.
- BRÉCHET, C., "Le *De audiendis poetis* de Plutarque et le procès platonicien de la poésie", *RPh* 73 (1999) 209-44.
- BREMER, D., "Prometheus: die Formation eines Grundmythologems", in E. PANKOW – G. PETERS (hrsg.), 1999, pp. 35-41.
- CAMMAROTA, M. R., "Il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute* come espressione retorica: il panegirico", in I. GALLO (ed.), 1992, pp. 105-24.
- (ed.), Plutarco. *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda Orazione*, ("Corpus Plutarchi *Moralium*", 30), Napoli, 1998.

- , “La tradizione retorica in tre declamazioni di Plutarco: *De Alexandri Magni fortuna aut virtute, De fortuna Romanorum, De gloria Atheniensium*”, in L. VAN DER STOCKT (ed.), 2000, pp. 69-86.
- , “Nota al *De fortuna Romanorum* di Plutarco”, in L. TORRACA (a cura di), *Scritti in onore di Italo Gallo*, Napoli, 2002, pp. 147-65.
- CASADESÚS BORDOY, F., “Crisipo y la interpretación de los poetas. El testimonio de Plutarco”, in M. JUFRESA – F. MESTRE – P. GÓMEZ & P. GILBERT (eds.), 2005, pp. 257-64.
- CASANOVA, A. (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze 23-24 Settembre 2004), Firenze, 2005.
- CASEVITZ, M. – BABUT, D. (edd.), Plutarque. *Œuvres morales*, Tome XV, 1^{re} partie, *Sur les contradictions stoïciennes; Synopsis du traité “que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes”*, Paris, 2004.
- CITTI, V., “Eschilo in Plutarco”, in I. GALLO (a cura di), 2003, pp. 135-45.
- CURI, U., *Endiadi. Figure della duplicità*, Milano, 2002.
- DAL PONT, I., “Citazioni eschilee in Plutarco: le citazioni tratte dalle tragedie conservate per intero. 1.”, *Schol(i)a* 5, 2 (2003) 15-42 (=2003a).
- , “Citazioni eschilee in Plutarco: le citazioni tratte dalle tragedie conservate per intero. 2.”, *Schol(i)a*, 5, 3 (2003) 9-27 (=2003b).
- D'ANGELO, A., “Un «encomio» di Alessandro Magno in Plutarco: il *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, or. 1””, in I. GALLO (ed.), *Seconda Miscellanea Filologica*, “Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità-Università di Salerno, 17”, Napoli, 1995, pp. 173-84.
- , “Analisi formale e critica del testo nel *De Alexandri Magni fortuna aut virtute*, or. I plutarqueo”, in J. A. FERNÁNDEZ DELGADO & F. PORDOMINGO PARDO (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos Formales*. Actas Del IV Simposio Español Sobre Plutarco (Salamanca, 26 -28 de Mayo de 1994), Salamanca, 1996, pp. 115-24.
- (ed.), Plutarco. *La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima orazione*, (“Corpus Plutarchi Moraliū”, 29), Napoli, 1998.
- DEL CERRO CALDERÓN, G., “El problema del mal y la providencia en Plutarco y en la Biblia”, in M. GARCÍA VALDÉS (ed.), 1994, pp. 223-34.
- DESIDERI, P., “Impero di Alessandro e impero di Roma secondo Plutarco”, in A. CASANOVA (ed.), 2005, pp. 3-21.
- DÍAZ LAVADO, J.M., “Poesía y Educación en Plutarco a través del testimonio de *De audiendis Poetis*”, in F. LISI - J. UREÑA - J.C. IGLESIAS ZOIDO (eds.), *Didáctica del Griego y de la Cultura Clásica*, Madrid, 1996, pp. 113-20.
- DOUGHERTY, C., *Prometheus. Gods and Heroes of the Ancient World*, New York, 2006.

- DRONKERS, A. I., *De comparationibus et metaphoris apud Plutarchum*, Traiecti ad Rhenum, 1892.
- DUFF, T., *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999.
- FERRARI, F. – BALDI, L. (a cura di), Plutarco. *La generazione dell'anima nel Timeo*, ("Corpus Plutarchi Moraliium", 37), Napoli, 2002.
- , "Moderatismo etico e controllo delle passioni in Plutarco", in G. GIARDINA (a cura di), *Le emozioni secondo i filosofi antichi*. Atti del Convegno Nazionale di Siracusa, 10-11 maggio 2007, Catania 2008, pp. 135-62.
- FLACELIÈRE, R. – CHAMBRY, E. (edd.), Plutarque. *Vies parallèles, Alcibiade – Coriolan*, Paris, 1999.
- FRAZIER, F. (ed.), Plutarque. *Œuvres morales*, tome V – 1^{re} partie, *La fortune des Romains, La gloire des Athéniens*, Paris, 1990, pp. 7-66, 157-99.
- FROIDEFOND, C. (ed.), Plutarque. *Œuvres morales*, tome V – 1^{re} partie, *La fortune ou la vertu d'Alexandre*, 1990, pp. 67-156.
- GALLO, I. (ed.), *Ricerche plutarchee*, "Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità- Università di Salerno, 12", Napoli, 1992.
- , (a cura di), *La biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarqueo (Pavia, 13-15 giugno 2002), Napoli, 2003.
- GARCÍA LÓPEZ, J., "Sobre el *De audiendis poetis* de Plutarco", *Apophoreta Philologica M. Fernández Galiano, EClás* 87 II (1984) 411-19.
- GARCÍA VALDÉS, M., (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*. Actas del III Simposio Español sobre Plutarco (Oviedo 30 de abril a 2 de mayo de 1992), Madrid, 1994.
- GIANGRANDE, G., "Testo e lingua nel *De Alexandri Fortuna aut Virtute* plutarqueo", in I. GALLO (a cura di), 1992, pp. 39-84.
- HAMILTON, J. R., Plutarch. *Alexander: a Commentary*, Oxford, 1969.
- HANI, J., "La Notion De Destin Dans le *De Fato* Du Ps-Plutarque", in *Visages du destin dans les Arythologies. Melanges Jacqueline Duchemine*, 1 (1983) 105-10.
- HECKEL, W. & HARDLEY, J. C. (edd.), *Alexander the Great: historical sources in translation*, Malde, MA, 2004.
- JONES, C. P., *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.
- JUFRESA, M. – MESTRE, F. – GÓMEZ, P. & GILABERT, P. (eds.), *Plutarc a la seva època: Paideia i societat*. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, Barcelona (6-8 nov., 2003), Barcelona, 2005.
- KINDSTRAND, J. F. (ed.), [Plutarchi] *De Homero*, Leipzig, 1990.

- KRAUS, M., “Valor pedagògic de la poesia i crítica platònica de la retòrica en el *De audiendis poetis* de Plutarc”, in M. JUFRESA – F. MESTRE – P. GÓMEZ & P. GILABERT (eds.), 2005, pp. 333-42.
- LASSEL, E., *De fortunae in Plutarchi Moralibus notione*, Diss. Marburg, 1891.
- LECLERC, M. - C., “La résistant ascension du progrès humain chez Eschyle et Sophocle”, *REG*, 107 (1994) 68-84.
- MORAUX, P., *L'aristotelismo presso i greci*, vol. II, t. 2, *L'Aristotelismo nei non – Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, intr. di G. REALE, tr. it. Milano, 2000 (ed. or. Berlin-New York, 1984).
- MOSSÈ, C., *Alessandro Magno. La realtà e il mito*, Roma, 2003.
- MOSSMANN, J. M., “Tragedy and Epic in Plutarch's *Alexander*”, *JHS* 108 (1988) 83-93 (ristampato in B. SCARDIGLI (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, 1995, pp. 209-228, da cui si cita).
- NACHSTÄDT, W., (ed.), *Plutarchi Moralia*, vol. II, Lipsiae, 1935, 1971².
- NESSELRATH, H.- G. –BERDOZZO, F. (edd.), *Cornutus. Die Griechischen Götter*, Tübingen, 2009.
- ONIANS, R. B., *Le origini del pensiero europeo*, a cura di L. PERILLI, tr. di P. ZANINONI, Milano, 2006 (ed. or. 1954).
- PANKOW, E. –PETERS, G. (hrsg.), *Prometheus. Mythen der Kultur*, München, 1999.
- PÉREZ JIMÉNEZ, A., GARCÍA LÓPEZ, J. & AGUILAR, R. M^a (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999), Madrid, 1999.
- PHILIPPON, A., (ed.), *Plutarque. Œuvres Morales*, tome I, 1^{re} partie, *Comment lire les poètes*, Paris, 1987 (il volume contiene anche il *De liberis educandis*, a cura di J. SIRINELLI).
- PLÁCIDO, D., “Alejandro y los emperadores romanos en la historiografía griega”, in J. M. CROISILLE (ed.), *Neronia IV. Alejandro Magno, modelo de los emperadores romanos*, Bruxelles, 1990, pp. 58-75.
- , “L'image d'Alexandre dans la conception plutarchéenne de l'Empire romain”, *DHA*, 21/2 (1995) 131-38.
- PRANDI, L., “L'Alessandro Magno di Plutarco. Riflessioni su *De Al. Magn.* e su *Alex.*”, in L. VAN DER STOCKT (ed.), 2000, pp. 375-86.
- RAIMONDI, M., “Damofilo di Bitinia e il *De fortuna Romanorum* di Plutarco”, in L. TROIANI – G. ZECCHINI (a cura di), *La cultura storica dei primi due secoli dell'impero romano*, Roma 2005, pp. 217-48.
- RAMELLI, I. (ed.), *Anneo Cornuto. Compendio di teologia greca*, Milano, 2003.

- , – LUCCHETTA, G. A., *Allegoria*, vol. I *L'età classica*, intr. a cura di R. RADICE, Milano, 2004.
- , “Il pensiero teologico ed etico di Eschilo. Nuove note per uno studio filosofico integrato delle tragedie eschilee”, *Sileno*, 34, 1-2 (2008) 113-64.
- (ed.), Eschilo. *Tutti i frammenti con la prima traduzione degli scolii antichi*, Milano, 2009.
- SAÏD, S., “Poésie et éducation chez Plutarque ou Comment convertir la poésie en introduction à la philosophie”, in M. JUFRESA – F. MESTRE – P. GÓMEZ & P. GILABERT (eds.), 2005, pp. 147-76.
- , “Les dons de Prométhée et leur valeur dans le «Prométhée enchaîné» à la lumière d'une comparaison avec Hésiode, Platon et Aelius Aristide”, *Lexis*, 24 (2006) 247-63.
- SALLES, R., *The Stoics on determinism and compatibilism*, Aldershot Burlington, VT, 2005.
- SANTANA HENRÍQUEZ, G., “La educación de Alejandro en las *Vidas Paralelas*: la *paideia* griega en Plutarco”, in M. JUFRESA – F. MESTRE – P. GÓMEZ & P. GILABERT (eds.), 2005, pp. 637-46.
- SCHENKEWELD, D.M., “The Structure of Plutarch's *De Audiendis Poetis*”, *Mnemosyne*, 35 (1982) 60-71.
- SCOTT, W. C., “Pathei mathos”, *NECJ*, 26 (1998-1999) 10-14.
- SMITH, M. D., “*Enkrateia*: Plutarch on Self-Control and the Politics of Excess”, *Ploutarchos*, n.s., 1 (2003/2004) 79-88.
- SWAIN, S., “Plutarch's *De fortuna Romanorum*”, *CQ*, 39/2 (1989) 504-16 (=1989a).
- , “Plutarch: Chance, Providence, and History”, *AJPPh*, 110/2 (1989) 272-302 (=1989b).
- TARN, W.W., 1948, *Alexander the Great*, vol. II *Sources and Studies*, Cambridge, 1948, 2002 (da cui si cita).
- TEODORSSON, S.-T., “The Education of Rulers in Theory (*Mor.*) and Practice (*Vitae*), in A. G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work. 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin –New York, 2008, pp. 339-50.
- TORRACA, L., “Il problema del male nella teologia plutarchea”, in M. GARCÍA VALDÉS (ed.), 1994, pp. 205-22 .
- , “I presupposti teoretici e i diversi volti della *tyche* plutarchea”, in I. GALLO (a cura di), *Plutarco e la religione. Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995)*, Napoli, 1996, pp. 105-55.

- VALGIGLIO, E., “La struttura del *De audiendis poetis* di Plutarco”, in G. D’IPPOLITO & I. GALLO (a cura di), *Strutture formali dei “Moralia” Di Plutarco*. Atti del III Convegno plutarco (Palermo, 3-5 maggio 1989), Napoli, 1990, pp. 375-80.
- , (ed.), [Plutarco]. *Il fato* (“Corpus Plutarchi Moralium, 16”), Napoli, 1993.
- VAN DER STOCKT, L., *Twinkling and Twilight. Plutarch’s Reflections on Literature*, Brussel, 1992.
- , “Three Aristotele’s Equal but one Plato. On a Cluster of Quotations in Plutarch”, in A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ & R. M^a AGUILAR (eds.), 1999, pp. 127-39.
- , (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society (Leuven, July 3-6, 1996), Louvain/Namur, 2000.
- , “Plutarch in Plutarch: the Problem of the hypomnemata”, in I. GALLO (a cura di), 2003, pp. 331-40.
- , “«With followeth justice always» (Plato, *Laws* 716A). Plutarch on the «Divinity» of rulers and laws”, in L. DE BLOIS – J. BONSTON KESSELS & D. M. SCHENKEWELD (eds.), *The Statesman in Plutarch’s Works*. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society (Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002), vol. I, Leiden-Boston, 2004, pp. 137-49.
- VAN RAALTE, M., “*More philosophico*: political virtue and philosophy in Plutarch’s *Lives*”, in L. DE BLOIS – J. BONSTON KESSELS & D. M. SCHENKEWELD (eds.), *The Statesman in Plutarch’s Works*. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society (Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002), vol. II, Leiden-Boston, 2005, pp. 75-112.
- VEYNE, P., *L’impero greco romano. Le radici del mondo globale*, Milano, 2007 (ed. or. Paris, 2005).
- WHITMARSH, T., *Reading Power in Roman Greece: the paideia of Dio Chrysostom*, in Y. L. TOO – N. LIVINGSTONE (eds.), *Pedagogy and Power. Rhetorics of Classical Learning*, Cambridge 1998, pp. 192-213.
- , *Greek Literature and the Roman Empire: the politics of imitation*, Oxford, 2001.
- , “Alexander’s Hellenism and Plutarch’s Textualism”, *CQ*, 52 (2002) 174-92.
- WORTHINGTON, I. (ed.), *Alexander the Great: a reader*, London-New York, 2003.
- WYTTENBACH, D., *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis vitis, reliqua, tomus II*, Oxonii, 1796.

ZADOROJNYI, A., "Safe Drugs for the Good Boys: Platonism and Pedagogy in Plutarch's *De audiendis poetis*?", in PH. -A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (edd.), *Sage and emperor*, Leuven, 2002, pp. 297-330.

ZANATTA, M., (ed.), Plutarco. *Le contraddizioni degli Stoici*, Milano, 2000².

ZECCHINI, G., "Alessandro Magno nella cultura dell'età antonina", in M. SORDI (a cura di), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano, 1984.

ZIEGLER, K., *Plutarco*, ed. it. a cura di B. ZUCHELLI, trad. di M. R. ZANCAN RINALDINI, Brescia, 1965.