

3365
CARLINI, A.
1969

B 8

APPUNTI DI LETTURA *

L'edizione del *florilegio gnomologico* fiorentino curata dal compianto Vittorio Bartoletti (1) ha richiamato l'attenzione su un interessante frammento di Antifane, già noto da Stobeo (2). Si tratta del nr. 12 (= II fr. 257 Kock):

Ἀντιφάνους

Ο(ἰ)μοι τάλας, ὡς ἄδικον ὄτ[αν] ἡ μὲν τύχη
λείπει τινὸς τὴν τάξιν, ὁ δὲ τρόπος μένη.

A me sembra che in questi due versi (di chiaro significato letterale) (3) si possa sorprendere uno spunto di parodia filosofica; ma direi di amara parodia filosofica. Il commediografo qui allude, a mio giudizio, al famoso precetto di probabile origine pitagorica (che si legge in Platone, *Apol.* 28 d6 sgg.) secondo cui l'uomo non deve mai abbandonare, neppure a rischio della vita, il posto che gli è stato assegnato dalla divinità, ma deve affrontare con animo fermo, come fosse sul campo di battaglia, tutte le avversità. Socrate nel luogo citato dell'*Apologia* così si esprime: οὐ ἂν τις ἐκ τούτων τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῇ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ (4).

La vita è vista da Socrate come una milizia; ognuno presta il suo servizio in una φρονιμά agli ordini del φρούραρχος (cioè dio) e non deve indietreggiare neppure di fronte alla morte (5). L'espressione λείπειν τὴν τάξιν usata da Antifane, chiaramente tratta dal linguaggio militare (6), si ritrova nello stesso contesto anche in Platone (28 d10 sgg.): ἐγὼ οὖν δεινὸν ἂν εἶην εἰργασμένος. ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, εἰ ὅτε μὲν με οἱ ἄρχοντες ἔταττον, οὕς ἡμεῖς εἴλεσθε ἄρχειν μου, καὶ ἐν Ποσειδαίᾳ καὶ ἐν Ἀμφιπόλει καὶ ἐπὶ Δηλίῳ, τότε μὲν οὐ ἐκείνοι

*) Questo articolo ha fatto parte della miscellanea dattiloscritta *Omaggio a Eduard Fraenkel per i suoi ottant'anni. Contributo di allievi dei suoi seminari di Pisa, Bari e Roma*, riprodotta (Roma 1968) in numero limitato di copie e fuori commercio.

(1) *Frammenti di un florilegio gnomologico in un papiro fiorentino*, « Atti dell'XI Congresso internazionale di Papirologia », Milano 1966, pp. 1 ss.

(2) *Anthol.* IV 43, 4.

(3) Al v. 2 λείπει del pap. è molto probabilmente puro errore itacistico per λείπει (che si legge in Stobeo ed è corretto); sono numerosi e vistosi nel papiro del *florilegio gnomologico* errori del genere (es. nr. 8, 3 εἰσπε per ισπε e τει per τι).

(4) Per il significato di questo passo, cfr. E. WOLFF, *Platos Apologie*, « Neue Philologische Untersuchungen » 6, Berlin 1929, pp. 35 ss.

(5) Per il motivo della φρονιμά cfr. Plat., *Phaed.* 62 b2 ss.; questo passo del *Fedone* è stato ben illustrato, in rapporto ad *Apol.* 28 d6 ss., da E. KÖSTER-MANN, *Statio principis*, « Philologus » 87 (1932), p. 431 e n. 36.

(6) Raccolta di passi in Liddell-Scott Jones s. v. τάξις I, 5.

ἐτατιον ἔμενον ὥσπερ καὶ ἄλλος τις καὶ ἐκινδύνειον ἀποθανεῖν, τοῦ δὲ θεοῦ τὰττοντος, ὡς ἐγὼ ῥήθηεν τε καὶ ὑπέλαβον, φιλοσοφοῦντα με δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους, ἐνταῦθα δὲ φοβηθεῖς ἢ θάνατον ἢ ἀλλ' ὅτι οὖν πρῶτα λίποιμι τὴν τάξιν.

L'intento polemico di Antifane per me è chiaro: l'uomo, per combattere vittoriosamente le avversità della vita, deve avere al suo fianco come alleata la τύχη; se questa, invece, lascia il campo per volgersi ad altri, a nulla serve che l'uomo resti al suo posto con animo fermo ed incrollabile: sarà esposto ai colpi più duri e dovrà soccombere (7).

Nella *Commedia di mezzo* sono frequenti le allusioni polemiche ai Pitagorici e a Platone (8); Antifane in particolare, nei *Sepolcri* e nel *Corico*, deride apertamente i Pitagorici per il loro cibarsi di vegetali (9); nel nostro caso, l'allusione è più coperta e sottile. Escluderei una pura intenzione canzonatoria; l'intonazione dei due versi sembra, se mai, pessimistica, anche se, trattandosi di un frammento, non si può dire quale luce ricevessero dal contesto.

* * *

Nell'*Adversus Colotem*, Plutarco si assume il compito di discutere criticamente il contenuto dello scritto di Colote περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν e di difendere i filosofi da lui attaccati come responsabili di avere introdotto teorie dissolvitrici della vita. Colote nella sua aspra polemica filosofica aveva deriso Socrate rimproverandogli il suo continuo scrutare in se stesso, il suo vano ricercare che cos'è l'uomo (*Adv. Col.* 1118c2-5); Plutarco, dopo aver richiamato le parole di Eraclito ἐδίζησάμην ἑμεαυτὸν e la massima delfica γνῶθι σεαυτόν, replica a Colote che il rimprovero da lui mosso a Socrate dovrebbe essere rivolto anche ad Epicuro che a più riprese si occupa del problema, certo complesso e di difficile soluzione, περὶ οὐσίας ψυχῆς καὶ τοῦ ἀνθρώπου τῆς καταρχῆς (10) (*Adv. Col.* 1118c6 ss.). Porsi con Socrate la domanda: «Che cosa sono io? Unione di anima e corpo? Anima che si serve del corpo?» e così via, non significa dissolvere la vita (ἀναιρεῖν τὸν βίον), ma eliminare, se mai, dalla vita la sciocchezza e la superbia (*Adv. Col.* 1119 a-b).

Il commento del Westman all'*Adversus Colotem* (11) tace in proposito, ma a me sembra molto probabile che nella confutazione di Colote Plutarco abbia qui tenuto presente soprattutto un dialogo del *corpus* platonico, l'*Alci-*

(7) Per il rapporto τύχη-τρόπος nella commedia di Menandro, cfr. A. BARIGAZZI, *La formazione spirituale di Menandro*, «Lezioni Augusto Rostagni» vol. II, Torino 1965, p. 194.

(8) Cfr. T. B. L. WEBSTER, *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester 1953, pp. 53 ss.

(9) I frammenti dei *Sepolcri* e del *Corico* sono riediti ed illustrati in Pitagorici, *Testimonianze e frammenti*, a cura di Maria Timpanaro Cardini, fasc. III, Firenze 1964, pp. 374 ss. Un elenco dei frammenti di Antifane che ridicolizzano la dieta vegetariana dei Pitagorici si può vedere in P. S. DUNKIN, *Post-Aristophanic Comedy*, «Illinois Studies in Language and Literature» vol. XXXI, 3-4, Urbana 1946, p. 149.

(10) Cfr. Epicuro, fr. 314 Usener.

(11) R. WESTMAN, *Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Colotem» als philosophisch-geschichtliche Quelle*, «Acta Philosophica Fennica», fasc. VII, Helsingfors 1955.

biade I (12). Il problema centrale dell'*Alc. I*, come dice anche il sottotitolo del dialogo, è la φύσις ἀνθρώπου; l'autore, prendendo l'avvio dall'ammonimento dell'oracolo di Delfi «Conosci te stesso», cerca di dare risposta proprio alla domanda «Che cos'è l'uomo?» (129 e9). Socrate, incalzando il suo interlocutore, lo obbliga a respingere come falsa la definizione dell'uomo quale insieme di anima e di corpo (130 a8 ss.) e a riconoscere invece che l'anima nell'uomo si serve del corpo e domina il corpo (129 e11 ss.), che l'uomo, di conseguenza, null'altro può essere che anima (130 c1 ss.), che l'uomo, se vuol conoscere veramente se stesso, deve guardare in quella parte dell'anima nella quale hanno sede il conoscere e il pensare (133 b7 ss.). Ora, nella esemplificazione che dà Plutarco (1119 a4 ss.) si riconoscono precisamente i vari gradini dell'argomentazione di Socrate, cioè le definizioni che Socrate, al modo solito, propone all'approvazione o al rifiuto del suo interlocutore.

Adv. Col. 1119 a3 ss.

Alc. I 129 e9 ss.

φέρει, τίς ὢν οὗτος ὁ ἐγὼ τυγχάνω;

129 e 9 τί ποτ' οὖν ὁ ἀνθρώπος;

πόντε-
ρον ὡς κρᾶμά τι μεμιγμένον ἐκ τε τῆς
ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος.

130 a 9 ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον.
τὸ ὅλον τοῦτο.

ἢ μάλ-
λον ἢ ψυχὴ (13) τῷ σώματι χρωμένη,
καθάπερ ἵππεύς ἀνὴρ ἵππῳ χρώμενος,
οὐ τὸ ἐξ ἵππου καὶ ἀνδρός;

130 a 1 Ἡ οὖν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ
(scil. τῷ σώματι) ἢ ψυχῇ;

ἢ τῆς
ψυχῆς τὸ κυριώτατον, ᾧ φρονούμεν
καὶ λογιζόμεθα καὶ πράττομεν, ἕκαστος
ἡμῶν ἔστι, τὰ δὲ λοιπὰ καὶ ψυχῆς μέρη
πάντα καὶ σώματος ὄργανα τῆς αὐτοῦ
δυνάμεως;

133 c 1-6 ΣΩ. Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι
ἔστι τῆς ψυχῆς θεϊότερον (14) ἢ τοῦτο.
περὶ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἔστιν.
ΑΛ. Οὐκ ἔχομεν. ΣΩ. Τῷ θεῷ ἄρα
τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέ-
πων... οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα.

ἢ τὸ παράπαν οὐκ
ἔστιν οὐσία ψυχῆς ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα
κεκραμένον ἔσχηκε τὴν τοῦ φρονεῖν καὶ
ζῆν δύναμιν;

(12) Il Westman (*op. cit.* alla nota precedente, p. 66) richiama genericamente Xenoph. *Memor.* IV 6, 1 e, per la seconda parte dell'accusa di Colote a Socrate (ὅτι μὴδ' αὐτὸς αὐτὸν εἰδεῖν) cita Plat. *Phaedr.* 229 e. Il problema dell'autenticità dell'*Alc. I* non è ancora pacificamente risolto; per me questo dialogo può essere considerato genuino solo a patto che vengano espunte alcune battute di netto stampo neoplatonico (cfr. «Studi Ital. di Filol. class.» 34 [1963], pp. 168 ss.).

(13) Alla luce del confronto con l'*Alc. I* il testo tradito appare senz'altro accettabile; non felice è la correzione congetturale di E. Bignone (*Note di critica e di esegesi del testo*, «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei Classici greci e latini», fasc. 3 [1942], p. 174) che propone ἢ μάλλον ἢ ψυχὴ per suggestione del precedente ὡς κρᾶμά τι. Per me anche ὡς κρᾶμά τι è insospettabile (ὡς è stato espunto da Bachel de Meziriac e corretto in οὕτως da Bury); ὡς va inteso come, p. es., in Plat. *Phaedr.* 66 b3, ὥσπερ (κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπὸς τις κτλ.).

(14) Θεϊότερον è la lezione di PTW che si contrappone a νοερώτερον di

Solo l'ultima alternativa che si pone Plutarco (1119 a10-b2 ἡ τὸ παράπαν οὐκ ἔστιν οὐσία ψυχῆς· ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα κεκραμένον ἔσχηκε τὴν τοῦ φρονεῖν καὶ ζῆν δύνανται;) non ha riscontro nell'*Alc. I*: in questo dialogo infatti non è neppure presa in considerazione la possibilità che l'anima, priva di una propria οὐσία, debba al corpo la « capacità di pensare e di vivere ». Per questo passo di Plutarco sono già stati indicati dal Pohlenz e dal Westman i « loci similes » (15).

L'eco dell'*Alc. I* può essere colto, secondo me, anche in singole espressioni dei capp. 20-21 (1118 c-1119 a) dell'*Adv. Col.* Non sembra casuale l'insistenza con cui Plutarco usa il comparativo e il superlativo di κρείος ad indicare la superiorità dell'anima sul corpo e l'eccellenza, nell'anima, delle facoltà di φρονεῖν, λογίζειν e πράττειν sulle altre (1118 d5; 1118 e2; 1118 f6; 1119 a7); per l'autore dell'*Alc. I* (130 d5 s.) non vi è nulla in noi uomini che sia κυριώτερον (16) dell'anima. Un'altra reminiscenza dell'*Alc. I* si sorprende in Plutarco a 1118 e9-10: indagare sulla natura dell'anima appare οὐ φαῦλον οὐδὲ ῥέδιον οὐδέ τοῦ τυχόντος; il confronto può essere istituito con *Alc. I* 129 a2-4 Πότερον οὖν δὴ ῥέδιον τυγχάνει τὸ γινώσκειν ἑαυτὸν, καὶ τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθεῖς εἰς τὸν ἐν Πυθαγορείων, ἢ χαλεπὸν τι καὶ οὐχὶ παντός (17);

Questa trama abbastanza fitta di corrispondenze tra Plutarco e l'*Alc. I* mi pare consenta di escludere una dipendenza anche parziale di Plutarco da altri autori, per esempio da Aristotele che pure svolge nel *Protreptico* il tema del corpo come organo al servizio dell'anima (18).

Che Plutarco conoscesse e utilizzasse l'*Alc. I* era già accertato da diversi richiami più o meno espliciti a questo dialogo che si trovano sia nelle *Vite* che nei *Moralia* (19); questa testimonianza dunque non fa che aggiungersi

BCD; il Cobet (*Platonica III. Ad Platonis qui fertur Alcibiadem priorem*, « Mnemosyne » N. S. 2 [1874], pp. 382 s.) ha proposto, senza alcun riferimento al passo di Plutarco, la correzione κυριώτερον che indubbiamente ora appare suggestiva.

(15) Cfr. l'apparato ad loc. dell'edizione Teubneriana dell'*Adv. Col.* (Plutarchi *Moralia VI* 2, recensuit et emendavit M. Pohlenz, editio altera quam curavit R. Westman, Lipsiae 1959, p. 197) e il lavoro critico-eseggetico del Westman (cit. alla n. 11), pp. 286 s.

(16) Il più recente studio critico su questo passo è quello di R. E. ALLEN, *Note on Alcibiades I 129 b1*, « American Journal of Philology », 83, 2 (1962), p. 188: l'Allen traduce κυριώτερον « more determinative ».

(17) Naturalmente c'è qualche differenza di dettaglio: φαῦλος in Platone è riferito a chi ha consacrato il motto nel tempio del fido; οὐδὲ τοῦ τυχόντος rende, anche se non proprio da vicino, οὐχὶ παντός.

(18) Arist. *Protr.* fr. 4 Walzer, Ross (= B 8 Düring); fr. 6 Walzer, Ross (= B 59 Düring). Non entro qui nella disputa circa l'originalità del fr. 4 W. R. che è stata vivacemente negata da W. G. Rabinowitz (*Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction I*, « University of California Publications in Classical Philology », vol. 16, 1, Berkeley and Los Angeles 1957, pp. 52 ss.); secondo lo studioso americano (pp. 62 ss.), Giamblico (*Protr.* 37, 3 ss. Pistelli) non restituisce il testo autentico del *Protreptico* di Aristotele, ma riproduce in una forma condensata proprio *Alc. I* 129 c ss. Per una messa a punto del problema relativo alla ricostruzione del *Protreptico* aristotelico, cfr. E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, « Università di Padova. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia », vol. XXXVIII, Padova 1962, pp. 453 ss.

(19) Un comodo elenco delle testimonianze platoniche di Plutarco si trova in W. C. HELMBOLD-E. N. O' NEIL, *Plutarch's Quotations*, « Philological Monographs published by the American Philological Association », XIX, Baltimore 1959. Statistiche di frequenza delle testimonianze dei vari dialoghi in K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, P. W. XX, 1 (1951), col. 750 s.

alle altre. Sarebbe francamente più importante accertare che le argomentazioni svolte nell'*Alc. I* erano tenute presenti già da Colote nella sua polemica antisocratica. Non è facile risalire a Colote attraverso Plutarco e tentare di ricostruire i termini della critica dell'uno attraverso la replica dell'altro, ma a me paiono indicative le parole con le quali Plutarco introduce l'attacco polemico di Colote a Socrate: φλυαρεῖ τὸν Σωκράτην ζητοῦντα τί ἀνθρωπὸς ἐστὶ (20). Questa è precisamente la questione capitale a cui Socrate tenta di dare risposta nell'*Alc. I* (129 e9): τί ποτ' οὖν ὁ ἀνθρώπος. Solo con molta cautela però mi sentirei di affermare che già Colote teneva presente nel suo attacco a Socrate la discussione dell'*Alc. I*. Di Colote ci sono giunti resti di due scritti *Contro il Liside di Platone* e *Contro l'Eulidemo di Platone* (21); non farebbe meraviglia constatare che egli conosceva in modo approfondito anche l'*Alc. I* che indubbiamente al suo tempo valeva come dialogo genuinamente platonico. Su un'ipotesi non si può fondare alcuna costruzione; ma se la dipendenza di Colote dall'*Alc. I* fosse confermata da altri indizi o prove le conseguenze non sarebbero del tutto trascurabili: la « fortuna » dell'*Alc. I* si accrescerebbe di una testimonianza tra le più antiche e le più significative.

* * *

Dopo la pubblicazione del pap. *Vatic. gr. 11* contenente il περὶ φύγης di Favorino (22), molti studiosi si sono occupati del problema delle fonti di questo testo non privo di interesse, anche se privo di vera originalità; si segnalano i lavori di T. Antonini e di B. Häslér che hanno mostrato come Favorino per molti temi e motivi sia tributario di una tradizione anteriore già ben consolidata (23). In particolare per il motivo dell'esiliato che come un atleta scende in campo per lottare con i desideri delle cose che ha dovuto lasciare, patria, parenti e amici, onori e ricchezze, libertà (col. 4, 27-6, 12), si sono indicati precisi paralleli nella tradizione cinico-stoica: Diogene in Diogene Laerzio III 33 e 66, Dione Crisostomo VIII 15, Epitteto *Diss.* III 22 (24). Vorrei proporre un altro confronto, precisamente con un'operetta del sec. I d. C. che, per quanto sia nata molto probabilmente in ambiente neopitagorico, è intessuta di molti motivi stoico-cinici: la *Tabula* di Ps. Cebete (25).

(20) Per l'illustrazione di questo frammento di Colote, cfr. R. WESTMAN, *op. cit.* (alla n. 11), pp. 65 ss.

(21) I frammenti di questi due scritti sono stati editi da W. CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, « Studien zur Palaeographie und Papyruskunde » VI, Leipzig 1906 (rist. Amsterdam 1965), pp. 162 ss.

(22) *Il papirò Vaticano greco 11. 1. Φεβωρίνου περὶ φύγης*, a cura di M. Norsa e G. Vitelli, « Studi e Testi » 53, Città del Vaticano 1931.

(23) T. ANTONINI, *Le fonti del περὶ φύγης di Favorino*, « Rendiconti dell'Accademia dei Lincei », Cl. di scienze morali, storiche e filologiche, serie VI, 10 (1934), pp. 174 ss.; B. HÄSLER, *Favorin, Ueber die Verbannung*, Diss. Berlin 1935. Per un giudizio sul valore di questi due lavori, cfr. il commento di A. Barigazzi al περὶ φύγης (FAVORINO DI ARELATE, *Opere*, Introduzione, testo critico e commento a cura di A. Barigazzi, Firenze, 1966, p. 354, n. 1).

(24) Altri luoghi simili sono citati nel commento del Barigazzi (cit. alla nota precedente), pp. 354 s.

(25) Il più recente lavoro d'insieme sulla *Tabula* è la monografia di R. JOLY, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, « Collection Latomus » LXI, Bruxelles-Berchem 1963. Per una discussione della tesi del Joly, cfr. « Studi Classici e Orientali » 12 (1963), pp. 164 ss.

Il *senex* nella sua illustrazione del quadro allegorico della vita umana (capp. 21-22) mostra all'*hospes* una donna di bell'aspetto che siede su un trono; questa donna — spiega il *senex* — è l'Eudaimonìa che premia con una corona l'uomo saggio che giunge a lei, come fosse un vincitore degli agoni atletici (22, 1 ὥσπερ τοῖς νενικηκότας τοὺς μεγίστους ἀγῶνας). Alla domanda dell'interlocutore quali siano questi agoni, il *senex* risponde (22, 2): Τοὺς μεγίστους καὶ τὰ μέγιστα θηρία, ἃ πρότερον αὐτὸν κατήσθιε καὶ ἐκόλαζε καὶ ἐποίει δοῦλον κτλ. (26); quindi fa un elenco di questi θηρία che l'uomo virtuoso è riuscito a vincere: Ἀγνοία, Πλάνος, Λύπη, Ὀδυρμός, Φιλαργυρία, Ἀκρασία.

Secondo me, non ha molto rilievo il fatto che gli avversari di cui parla Favorino siano diversi rispetto a quelli di Cebete; ciò si spiega già con il diverso carattere delle due trattazioni, con il diverso intento dei due autori; è significativo invece che il premio riportato per la vittoria sia lo stesso nei due autori: l'eudaimonìa in Ps. Cebete (allegoricamente rappresentata, come si è visto), l'eudaimonìa in Favorino (6, 10 μέγιστα γὰρ τὰ ἄλλα πρόκειται εὐδαιμονίας). Favorino precisa (6, 4) che l'ἀγὼν si svolge ἐν τῷ τῆς ἀρετῆς σταδίῳ, non ἐν Διονύσει (scil. ἱερῷ), ma ἐν Ἑρκαλίοις; anche nella *Tabula* il tema del πόνος (che è legato alla figura di Eracle) ha un certo rilievo: basta pensare alla descrizione della strada che conduce alla vera Πιυδεία, aspra, petrosa, piena di precipizi (15, 2-3), che si può percorrere solo a prezzo di un costante sforzo (16, 3 καρτερῆσαι) (27).

Il significato filosofico della *Tabula* di Ps. Cebete è molto diverso rispetto a quello del *De exilio*, ma per certi aspetti le due opere sembrano nate in uno stesso clima culturale. Il Barigazzi del resto ha ben mostrato che Favorino per il suo περὶ φυγῆς utilizza anche *scholae* che trattavano il tema dell'εὐθυμία da diversi punti di vista ed ha messo in rilievo che gli scritti consolatori del tipo di questo sull'esilio discendono in ultima analisi dai *Protreptici*, la cui impostazione «era un'opposizione o subordinazione dei beni materiali a quelli dello spirito allo scopo di assicurare la felicità» (28).

Che i punti di contatto tra Favorino e Ps. Cebete non siano casuali mi sembra provato da un'altra significativa concordanza. Nei capitoli 36-41 della *Tabula* (che hanno uno svolgimento autonomo), il *senex* si propone di dimostrare che τὸ ζῆν, τὸ ὑγιαίνειν, τὸ πλουτεῖν, τὸ εὐδοκμεῖν, τὸ τέκνα ἔχειν, τὸ νικᾶν καὶ ὅσα τούτοις παραλήσια, che dai più sono considerati ἀγαθὰ, in realtà sono οὐτε ἀγαθὰ οὐτε κακὰ (29) e conclude che il solo vero bene è τὸ φρονεῖν, il solo vero male è τὸ ἀφρονεῖν. All'inizio del cap. XIX (col. 16, 30 ss.) Favorino elenca una serie di presunti beni che in realtà — dice — sono cose allotrie, indifferenti: Πλούτου δὲ καὶ τιμῶν ἐν ἀνθρώποις καὶ γένους καὶ ἀξιώματος καὶ τῆς

(26) Il testo di questa battuta del *senex* in Ps. Cebete ha richiamato l'attenzione critica di Giacomo Leopardi: cfr. S. TIMPANARO, *La filologia di Giacomo Leopardi*, Firenze 1955, pp. 162 ss. e la discussione in «Studi Classici e Orientali» 12 (1963), pp. 181 s.

(27) Il verbo καρτερεῖν c'è anche in Favorino, col. 6, 10. Un altro confronto può essere fatto fra περὶ φυγῆς col. 5, 35-40 (dove i desideri delle cose forzatamente abbandonate dall'esiliato sono rappresentati nell'atto di saltare addosso all'anima per tentare di fiaccarla con le insidie dei lottatori) e *Tabula* 9, 1-2 (dove il *senex* illustra il particolare del quadro che raffigura l'Ἀκρασία, l'Ἀσούτις, l'Ἀπλοσύτις e la Κολαχέλις intente ad assaltare [ἀναπυρρῶσι καὶ συμπαλέκονται κτλ.] quanti hanno ricevuto qualche bene dalla Fortuna).

(28) Cfr. il commento di A. BARIGAZZI (cit. alla n. 23), pp. 372 s.

(29) Ps. Cebete aveva già accennato a questo tema al cap. 8, 4.

τῶν πολλῶν δόξης πολὺ ἐτι ἐλάττωον ἀνδρὶ ἀγαθῷ λόγος, ἀλλότρια μὲν γὰρ καὶ τὰ προσηρημένα, ἧ τε πατρίς καὶ τὰ τέκνα καὶ συγγένεια καὶ φίλοι, καὶ τὰ ἄλλα πάντα οὐκ ἐμὰ ὅσα μὴ ἐπ' ἐμοί. Lo svolgimento di questo tema e la giustificazione del carattere 'allotrio' dei singoli termini elencati sono diversi in Favorino e in Ps. Cebete (30), ma le conclusioni, molto simili nei due autori, sono particolarmente significative in quanto appaiono lontane dal radicalismo proprio dei cinici e degli stoici. Favorino, se condanna il valore eccessivo attribuito alla nobiltà dei natali e agli onori in genere, afferma però con forza che è da evitare anche la καταφρόνησις di se stessi: l'uomo non deve presumere troppo di sé, ma neppure deve deprimersi (col. 19, 7-10). Ps. Cebete dice esplicitamente che tanto apprezzare come bene, quanto disprezzare come male ciò che in realtà non è né bene né male (come ricchezza, natali, fama, figli ecc.) sconvolge e turba la vita degli uomini (10, 1). Se per Ps. Cebete, come già si è visto, il solo vero bene è il φρονεῖν e il solo vero male è l'ἀφρονεῖν, anche in Favorino (col. 22, 49) il ruolo della φρόνησις (o, che in fondo è lo stesso, della εὐγνωμοσύνη) non è trascurabile; in questo punto il testo di Favorino è sfigurato da una lacuna, ma si può capire egualmente ciò che l'autore vuol dire: la φρόνησις garantisce il buon uso delle cose.

Non credo si possa parlare di una dipendenza diretta di Favorino da Ps. Cebete, anche se non si può senz'altro escludere ciò data la grande fortuna che ebbe la *Tabula*, testimoniata già da autori come Dione Crisostomo e Luciano (31); è più semplice pensare che i due autori indipendentemente abbiano elaborato temi e motivi tradizionali.

ANTONIO CARLINI

(30) Anche se con diversa accentuazione, ritorna però nei due autori il tema, del resto diffuso, del retto uso che si deve fare di cose che, come ricchezza, onori e simili, per sé sono allotrie, non sono più beni che mali (Favorino col. 22, 45 ss. = Ps. Cebete 39, 1 ss.).

(31) La fortuna della *Tabula* nell'antichità è stata studiata da R. JOLY, *op. cit.* (alla n. 25), pp. 78 ss.

CARLINI A., *Appunti di lettura*: Maia XXI 1969 273-279. | Le fragm. 257 Kock d'Antiphane comporte une pointe d'amère parodie de la pensée de Socrate et Platon, Apol. 28d6 sqq. Une confrontation de l'Adv. Colotem 1119a3 sqq. avec le Premier Alcibiade 129e9 sqq. du corpus platonicien démontre que Plutarque dépendait essentiellement de ce texte; il se pourrait que Colotès ait utilisé également le Premier Alcibiade dans sa polémique contre Socrate. Le Περὶ φυγῆς de Favorinus présente d'intéressants points de contact avec le Tableau de Ps.-Cébès. Plutôt qu'une dépendance directe, il est préférable d'admettre que les deux auteurs ont élaboré indépendamment des thèmes et des motifs traditionnels.