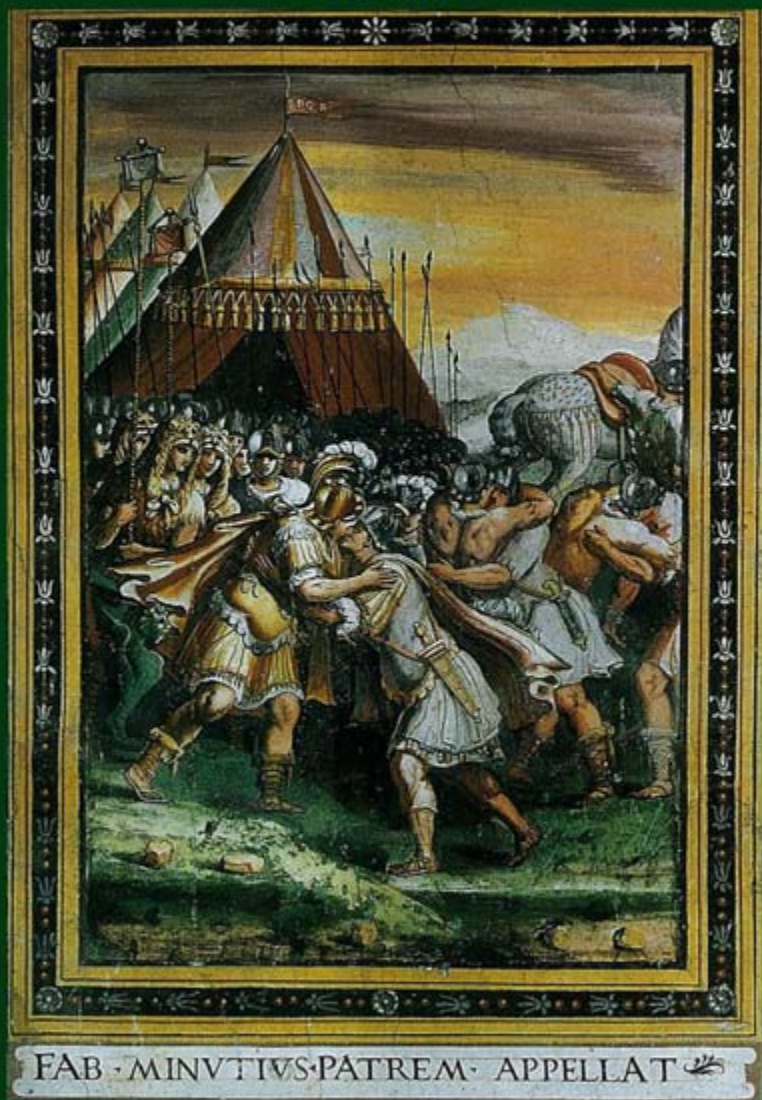


*PHILOSOPHY IN SOCIETY
VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH*

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA
LUC VAN DER STOCKT
MARIA DO CÉU FIALHO
Editors



KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
Leuven-Coimbra, 2008

(Página deixada propositadamente em branco)

JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, LUC VAN DER STOCKT & MARIA DO CÉU FIALHO

EDITORS

PHILOSOPHY IN SOCIETY
VIRTUES AND VALUES IN PLUTARCH



Fabius Maximus' Loyalty

Vitae Plutarchi Cheronei novissime post Jodocum Badium Ascensium longe diligentius repositae maioreque diligentia castigatae, cum copiosiore verioreque indice, nec non cum Aemilii Probi vitis, una cum figuris, suis locis apte dispositis, Venetiis 1516, fol . 65v

LEUVEN - COIMBRA
2008

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

First published 2008

© UNIVERSITEIT KATHOLIEKE LEUVEN

© UNIVERSIDADE COIMBRA

Published by

IMPRESA DA UNIVERSIDADE COIMBRA

Imprensa da Universidade de Coimbra

Rua da Ilha, nº 1

3000-033 Coimbra (Portugal)

Email: imprensauc@ci.uc.pt

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ISBN: 972-989-8074-73-7

Legal Deposit: MA-140-2009

Printed in Spain by

IMAGRAF IMPRESORES, S.A.

c/ Nabucco 14

29006 Málaga

Tfno. 952328597

Frontispiece:

FABIUS MAXIMUS AND MINUCIUS (Francesco da Siena, Grottaferrata, Palazzo Abbaziale).

We are grateful to the Archimandrita of the "Monastero Esarchico di Santa Maria di Grottaferrata", P. Emiliano Fabbriatore, for the authorization to reproduce this picture.

La virtù al femminile

ELEONORA MELANDRI
UNIVERSITÀ DI FIRENZE

Il *Mulierum Virtutes* si pone come τὰ ὑπόλοιπα τῶν λεγομένων in un precedente incontro di Plutarco con Clea εἰς τὸ μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν ἀνδρός τε καὶ γυναικὸς ἀρετὴν (242F)¹.

L'unicità di virtù maschile e femminile non è una novità in assoluto perchè è possibile tracciare una storia di questo motivo all'interno della filosofia greca da Antistene a Diogene di Sinope, a Epicuro e soprattutto all'antico stoicismo senza dimenticare il *Menone* platonico, fino a giungere, in margine alle discussioni περὶ γάμου, a Musonio Rufo con la sua tesi dell'uguaglianza morale e intellettuale dei due sessi²; voce dissonante Aristotele che, partendo dall'affermazione che τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον (*Pol.* 1259b), ammette sia la partecipazione di entrambi alla virtù, ma conservando le differenze proprie τῶν φύσει ἀρχομένων, sia la partecipazione alle virtù etiche, ma non allo stesso modo, ma per quanto serve a ciascuno per assolvere la sua funzione, cosicché si conclude che, se la virtù etica è propria di tutti coloro di cui si è parlato, οὐχ ἡ αὐτὴ σωφροσύνη γυναικὸς καὶ ἀνδρός, e così per l'ἀνδρία e per la δικαιοσύνη, perchè, si ribadisce, l'ἀνδρία dell'uomo è ἀρχική e quella della donna è ὑπερητική e così via (*Pol.* 1260a.2-24)³.

Ritornando al passo di Plutarco, possiamo leggere, dopo l'affermazione citata, che non sono soltanto uguaglianze ma anche differenze ἀρετῆς γυναικείας καὶ

¹ Per una partecipazione delle donne all'ἀρετή e per la loro σωφροσύνη, σύνεσις, πίστις e δικαιοσύνη, come anche per il loro ἀνδρεῖον, θαρραλέον, μεγαλόψυχον vd. *Plu., amat.* 769B-C; cf. *ibid.* 767B.

² Vd. Muson., 3 (ὅτι καὶ γυναῖξί φιλοσοφητέον) e 4 Hense (εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς). Giustamente Ph. A. STADTER, 1965, p. 5 sottolinea che per Musonio una donna studia filosofia per meglio assolvere i suoi compiti femminili.

³ Cf. Arist., *Pol.* 1277b.17-25.

ἀνδρείας quelle che contrapponendo vita e azioni potremo conoscere, indagando se la μεγαλοπραγμοσύνη di Semiramide è la stessa di quella di Sesostrio, la σύνεσις di Tanaquil di quella del re Servio, il φρόνημα di Porcia lo stesso di quello di Bruto o quello di Pelopida lo stesso di quello di Timoclea κατὰ τὴν κυριωτάτην κοινότητα καὶ δύναμιν⁴, e si continua dicendo che le ἀρεταί hanno certe altre differenze, come colorazioni particolari, διὰ τὰς φύσεις (delle varie persone)⁵ e si conformano ai sussistenti costumi, costituzione dei corpi, alimentazione, modo di vita (243B-D). Il principio è ben conosciuto dalle *Vite Parallele*: le medesime virtù manifestano se stesse in differenti individui differentemente. Ma guardiamo come Plutarco organizza in maniera sottile il suo successivo discorso: sono posti a confronto uomini con uomini per l' ἀνδρεία, la φρόνησις e la δικαιοσύνη e donne con donne per la φιλανδρία e la μεγαλοφροσύνη: non viene affermata una differenza di genere, ma un' ambiguità di fondo rimane, visto che il confronto interessa virtù che, fatta eccezione per la μεγαλοφροσύνη, sono tradizionalmente caratteristiche dei due diversi generi⁶. Plutarco conclude infine dicendo che questo non vuol dire creare vari tipi di ἀνδρεία, di φρόνησις, di δικαιοσύνη (ma si tratta degli esempi maschili), purchè le differenze individuali (αἱ καθ' ἕκαστον ἀνομοιότητες) non ne spingano qualcuno fuori dalla sua propria categoria (243D)⁷.

Sulla scorta di questa ambiguità⁸, passo a render conto delle attestazioni relative

⁴ J. BOULOGNE, 2002, p. 41 traduce "en prenant la notion de mérite dans son sens le plus général"; PH. A. STADTER, 1965, p. 10 "according to most important common element and quality"; F. C. BABBIT, 1931, p. 479 "with due regard to the most important points of identity and influence". Io preferirei tradurre "secondo la fondamentale comune potenza".

⁵ PH. A. STADTER, 1965, p. 10 traduce "constitutions"; PH. A. STADTER, 1999, p. 177 "nature"; J. BOULOGNE, 2002, p. 41 "caractère".

⁶ PH. A. STADTER, 1965, p. 10 nota i due diversi tipi di confronto, ma egli commenta che per Plutarco i due tipi di confronto sono essenzialmente gli stessi perchè la virtù delle donne è uguale a quella dell' uomo; egli ipotizza inoltre che il confronto sia in collegamento con la struttura del *Mulierum virtutes*: un catalogo di virtuose azioni femminili senza nessun parallelo con quelle maschili.

⁷ PH. A. STADTER, 1965, p. 10 traduce "do not force one out of its proper category"; J. BOULOGNE, 2002, p. 42 "ne forcent à en exclure aucune de la définition propre"; F. C. BABBIT, 1931, p. 479 "if only the individual dissimilarities exclude no one of these from receiving its appropriate rating".

⁸ Possiamo notare che le azioni femminili presentate in *Mulierum virtutes* nascono o per adesione a ordini maschili, o in sostituzione di uomini assenti, vili, incapaci, immorali, e molto spesso come reazione alla propria castità violata, all' uccisione del marito (PH. A. STADTER, 1999, p. 178 n. 19 rileva che soltanto due storie, la n. 11 e la n. 12, nascono direttamente dalle donne); vengono prese le armi solo nelle storie n. 3 e n. 4, e si fa ricorso piuttosto alle armi della persuasione e dell' inganno, all' arte della seduzione o si fa perno sull' attrazione suscitata. Importante la sottolineatura che fa PH. A. STADTER, 1999, p. 179 sul fatto che le donne in questi esempi agiscono come salvatrici in tempi di crisi, ma fino a che gli uomini possono riassumere il loro ruolo dominante; cf. L. FOXHALL, 1999, p. 150.

alla σωφροσύνη in Plutarco sulla base delle ricorrenze di σώφρων, σωφρόνως, σωφροσύνη, σωφρονέω, σωφρονίζω⁹.

Lo stesso Plutarco offre nelle sue opere una definizione di σωφροσύνη¹⁰ che nel suo riferimento ad ἡδοναί ed ἐπιθυμίαι rientra nell' alveo di un' interpretazione tradizionale e popolare (che già lo stesso Aristotele aveva recuperato in opposizione all' interpretazione platonica), ma che rivela la sua matrice peripatetica¹¹ nel momento in cui Plutarco la presenta come medietà di passioni e insiste sulla differenza fra ἐγκράτεια e σωφροσύνη¹².

Il collegamento critico di Plutarco con Platone ha portato spesso traduttori e interpreti a tradurre σώφρων e σωφροσύνη come "saggio", "saggezza" anche in applicazione a personaggi femminili; ma dalla mia analisi generale, nelle cinquantasette attestazioni riferibili a personaggi femminili, la σωφροσύνη mostra un' applicazione alla sfera della sessualità o più largamente della fedeltà sessuale, con l' esclusione di soli sette casi.

Offro un elenco e una sintetica presentazione delle ricorrenze analizzate.

In relazione a σωφροσύνη:

Phoc. 19.1 σ. e ἀφέλεια della seconda moglie di Focione: come esempio della sua ἀφέλεια il fatto che si facesse accompagnare da una sola serva e che riconoscesse come unico ornamento Focione; *Ant.* 87.6 di una figlia di Antonio lodata per σ. e bellezza (vd. p. 183); (*apophth. Lac.*) 228B tanto grande a quei tempi la σ. delle donne laconiche che una loro infedeltà inconcepibile; *ibid.* 242B la patria σ. è la

⁹ Espressioni del tipo ἐὰν σωφρωνῆς mantengono il significato ormai acquisito di "se hai senno", mentre σωφρονίζω continua ad avere in molti casi il significato correttivo che era proprio dell' oratoria.

¹⁰ In *Plu., virt. mor.* 445A-B: da un' analisi comparata con δικαιοσύνη emerge che la σωφροσύνη è "quella che riporta sempre τὰς ἐπιθυμίας al giusto mezzo tra ἀναισθησία e ἀκολασία"; la differenza περὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἐπιθυμίας tra ἐγκράτεια e σωφροσύνη e tra ἀκρασία e ἀκολασία viene fondata sul fatto che non è la stessa parte dell' anima quella che per natura svolge la funzione di desiderare e quella di giudicare e così si ha la σωφροσύνη quando la ragione "guida e governa la passione come un animale mite e docile alle redini, arrendevole nei desideri e pronto ad accogliere di buon grado la misura giusta e conveniente" (trad. F. BECCHI). In *Plu., bruta anim.* 989B Grillo definisce la σ. una βραχύτης ἐπιθυμιῶν καὶ τάξεις, che elimina i desideri estranei e superflui, ma dispone per bene a tempo opportuno e con moderazione quelli necessari. In *Plu., fort.* 97E il discorso verte fondamentalmente sulla φρόνησις e sul suo rapporto con la virtù, così la σωφροσύνη viene definita una forma di φρόνησις e, precisando, si afferma che viene chiamata ἐγκράτεια e σωφροσύνη ἢ εὐβουλία e la φρόνησις che rende virtuosi ἐν ἡδοναῖς. In *Plu., praec. ger. reip.* 823A-C viene offerto un ampio quadro comportamentale del σώφρων istituzionale; vd. pp. 185-186.

¹¹ Cf. anche *Plu., virt. mor.* 443C. Vd. F. BECCHI, 1990, pp. 169-170 n. 18, con il rimando a *MM* 1186a.

¹² Vd. F. BECCHI, 1990, pp. 189-190 n. 12, con i vari rimandi all' *Ethica Nicomachea* e all' *Ethica Eudemia*. La problematica manifesta la sua vitalità nei più tardi peripatetici: vd. *MM* 1203b.

dote di una fanciulla povera; *mul. virt.* 261D viene lodata la $\sigma.$ e l' $\alpha\nu\delta\rho\rho\epsilon\iota\alpha$ di Erisso, che ha ucciso colui che, preso da amore per lei, ne aveva fatto perire il marito (vd. *mul. virt.* 260F); *coh. ira* 462A quando c'è l'ira i mariti non riescono a sopportare la $\sigma.$ delle mogli e le mogli l' $\epsilon\rho\omega\tau\alpha$ dei mariti; (*amat. narr.*) 774D di Calliroe che si distingue per bellezza e $\sigma.$ (vd. p. 183); *bruta anim.* 989A riferimento alla $\sigma.$ di Penelope all' interno di un discorso sulla continenza sessuale.

Utilizzazione dell' aggettivo $\sigma\omega\phi\rho\omega\nu$, dell' avverbio $\sigma\omega\phi\rho\acute{\omicron}\nu\omega\varsigma$ e del verbo $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$:

Lyc. 15.13 possibilità per un $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ di inseminare una donna prolifica e $\sigma.$ previa richiesta al marito; *Sol.* 20.5 il rapporto tre volte al mese con la moglie $\epsilon\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\epsilon\rho\omega\varsigma$ segno di riguardo verso una moglie $\sigma.$; *Aem.* 5.2 la moglie è $\sigma.$, bella e prolifica e il divorzio è immotivato (cf. *coniug. praec.* 141A); *Sull.* 35.9 Silla non sposò $\epsilon\kappa$ $\sigma.$ και καλής αρχής Valeria $\sigma.$ και γεινναίαν (vd. p. 184); *Luc.* 1.1 la madre di Lucullo non godette buona fama, perchè non visse $\sigma\omega\phi\rho\acute{\omicron}\nu\omega\varsigma$; *Alex.* 12.1 saccheggio della casa e violazione di Timocleia $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\delta\acute{\omicron}\xi\omicron\upsilon$ και $\sigma.$ (cf. *mul. virt.* 24, dove è esposta la vicenda di Timossena); *ibid.* 21.5 rispetto di Alessandro per donne $\gamma\epsilon\upsilon\nu\alpha\iota\alpha\iota\varsigma$ και $\sigma.$ che egli difende da atti vergognosi (vd. p. 184); *Caes.* 9.3 la sorveglianza ad opera della madre di Cesare, Aurelia, $\gamma\upsilon\nu\eta$ $\sigma.$, rendeva difficili gli incontri tra Pompeia e Clodio; *Cleom.* 43.2 Cleomene addolorato per la morte $\kappa\alpha\lambda\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\eta\varsigma$ και $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$ $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ (vd. p. 183): si era prima ricordato che Cleomene anche durante le campagne militari tornava a Sparta perchè innamorato della moglie; *Demetr.* 25.9 Demetrio si difende dalle offese dicendo che la sua πόρνη Lamia è più $\sigma.$ della Penelope di Lisimaco; *Ant.* 9.8 di Antonio dava fastidio tra l' altro il suo assegnare case di $\sigma.$ $\alpha\nu\delta\rho\omega\nu$ και $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\omega\nu$ a prostitute e suonatrici; *aud. poet.* 32C le parole usate da Hom. *Od.* 3.265-266 per spiegare l' iniziale rifiuto di Clitemnestra all' unione con Egisto attribuiscono alla $\phi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ la causa del $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$; *cap. ex inim. ut.* 90B la moglie $\sigma.$ και $\acute{\alpha}\kappa\alpha\kappa\omega\varsigma$ non ha mai rimproverato al marito il suo alito cattivo perchè pensava che tutti gli uomini l' avessero così (limitatezza della sua esperienza con l' altro sesso); *coniug. praec.* 139C la moglie $\sigma.$ deve farsi vedere solo in compagnia del marito; *ibid.* 139C la donna $\sigma.$ quando si spoglia si veste del suo pudore; *ibid.* 140C il marito modella la moglie: l' amante dei piaceri la rende etera e dissoluta, l' amante del bello e buono $\sigma.$ e $\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\iota}\alpha\nu$; *ibid.* 140F si esalta il matrimonio del $\phi\rho\acute{\omicron}\nu\iota\mu\omicron\varsigma$ Odisseo con la $\sigma.$ Penelope (cf. *brut. anim.* 988F e 989A); *ibid.* 141A un famoso Romano viene criticato per aver ripudiato $\sigma.$ $\gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\alpha$ και $\pi\lambda\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ και $\acute{\omega}\rho\alpha\acute{\iota}\alpha\nu$ (cf. *Aem.* 5.2); *ibid.* 141D il vizio deturpa il viso e la brutta guardandosi allo specchio dirà: "Che cosa sarà di me se non saprò essere $\sigma.$?" e la bella: "Che cosa sarà di me se saprò essere anche $\sigma.$?"; *ibid.* 141F-142A la moglie $\sigma.$ deve usare la grazia nei rapporti col marito, senza adirarsi perchè ella $\sigma\omega\phi\rho\nu\epsilon\iota$ (cf. *amat.* 753C); *ibid.* 142C il marito di fronte ad una moglie $\sigma.$ e severa deve considerare che la persona con cui si unisce non può essere al contempo moglie legittima ed etera; *ibid.* 142C la $\sigma.$ in pubblico non solo non

deve mostrare il braccio, ma nemmeno fare sentire la sua voce, che rivela tutto di lei; *ibid.* 143F la moglie non deve ascoltare le malelingue, secondo cui il marito affligge lei φιλοῦσαν καὶ σωφρονοῦσαν; *ibid.* 144E a commento di una risposta al libertino re Filippo, si afferma che la moglie legittima al buio, diversamente da una donna qualunque, deve mostrare τὸ σῶφρον αὐτῆς, la devozione al marito, il suo ritegno e il suo affetto; *mul. virt.* 257E si parla di Camma ammirata per la sua bellezza, ma soprattutto per la sua virtù e non soltanto σ. e φίλανδρος etc. (cf. *amat.* 768B-D sulla nobiltà, bellezza, onestà di Camma che, dopo l'uccisione dell'amato marito, non si lasciava avvicinare da nessuno e rifiutò i molti pretendenti); *ibid.* 260F dopo la morte di Arcesilao, piuttosto che al figlio ancora giovane, molti erano devoti a Erisso perchè era σ. καὶ φιλόφρωνος (vd. *ibid.* 261D); *aet. Gr.* 295A Niso sposò Abrote donna τῷ φρονεῖν περιττήν e oltremodo σ. (vd. p. 195); *vitios. ad inf. suff.* 499C le vedove indiane φίλανδροι καὶ σ. fanno a gara per salire sulla pira del marito (vd. p. 184); *gen. Socr.* 598C le donne accompagnavano padri e mariti senza che nessuno le fermasse, per l'impressione suscitata dalla pietà, dalle lacrime e dalle suppliche di donne σ.; *amat.* 752C per Pisìa alle donne σ. non conviene nè amare nè essere amate (prima ha parlato delle donne ἀκόλαστων); *ibid.* 753B per Protogene se una donna αἰσχύνεται καὶ σωφρονεῖ deve stare seduta in casa ad aspettare i suoi pretendenti; *ibid.* 753C ci si domanda se le σ. con il loro atteggiamento severo non abbiano nomea di insopportabili e odiose e se non le si chiami Furie perchè sempre irritate con i loro mariti in quanto esse σωφρονοῦσιν (cf. *coniug. praec.* 141F-142A); *ibid.* 759A ci si chiede quale dio agita l'entusiasmo amoroso verso παῖδας ἀγαθοὺς καὶ σ. γυναικας; *ibid.* 767B ci si domanda come, se il vizio può segnare il viso delle donne, non vi sia nessun lampo κοσμίου καὶ σ. nel loro aspetto; *ibid.* 769D di fascino e naturale bellezza la donna ἀκόλαστος si serve in vista del piacere e dell'inganno, la σ. per guadagnare l'affetto del marito; *ibid.* 769D come Platone consigliava al nobile e austero Xenocrate di sacrificare alle Cariti, così si dovrebbe consigliare ad una moglie χρηστῆ καὶ σ. di sacrificare ad Eros; *an seni resp.* 785D dopo la politica dedicarsi ad un'attività di poco conto è come togliere la veste ad una donna libera e σ. e darle un grembiule da ostessa; *bruta anim.* 988F Grillo dice ad Odisseo che egli ha fretta di sentire il suo discorso sulla σωφροσύνη perchè è marito di una donna σωφρονεστάτης. Da considerare l'uso di σωφρονίζεῖν in *Lyc.* 14.2, dove, all'interno di un discorso sull'educazione delle fanciulle e sul matrimonio, si contesta l'affermazione di Aristotele che Licurgo, avendo intrapreso a σωφρονίζεῖν τὰς γυναικας, vi abbia rinunciato perchè non poteva governare la loro grande sfrenatezza (ἄνεσις).

Non collegate con la sfera sessuale o dubbie si presentano sette attestazioni, riferibili a donne:

Thes. 26.4 un amico riferisce ad Antiope dell'amore di Soloonte per lei; la donna respinge recisamente ogni approccio e prende il fatto σωφρόνως καὶ πρᾶως, senza comunque accennarne a Teseo. Il contesto e la sottolineatura del rifiuto potrebbero

autorizzare la tradizionale interpretazione, ma il collegamento con *πράως* e l' accenno al silenzio con Teseo possono rimandare a un comportamento equilibrato; *Pomp.* 74.6 Cornelia, moglie di Pompeo, chiede perchè il marito non abbia abbandonato al suo triste destino colei che l' ha trascinato in una così grande sfortuna. Ella sarebbe stata felice se fosse morta prima di apprendere la morte del primo marito e sarebbe stata *σώφρων* se dopo di lui avesse abbandonato la vita: invece si è conservata per fare il male di Pompeo Magno¹³. Si potrebbe leggere *σ.* nell' ottica di una moglie oltremodo fedele per cui la morte del marito è la fine di tutto, mentre lei si è unita in vincolo matrimoniale ad un altro uomo, a cui, come appare dalla *Vita*, fu legata da un profondo, reciproco amore; ma forse a *σ.* potrebbe essere connesso il significato di "sarei stata saggia, misurata, non avrei perseguito ambizioni"; *T.G.-C.G.* 1.6 alla morte del marito Cornelia si assunse il carico dei dodici figli e della casa e si mostrò così *σ. καὶ φιλότεκνον καὶ μεγαλόψυχον* che Tiberio mostrò di aver avuto ragione a morire al posto suo. Ella poi rifiutò l' offerta di matrimonio di Tolomeo e l' affiancamento al regno e allevò i figli Tiberio e Gaio così *φιλοτίμως* che la loro educazione sembra aver avuto una parte più grande nella loro virtù che la loro natura. Qui l' insistenza sulla cura dei figli, della casa, sull' amore per i figli, sull' eccellente educazione ad essi impartita, rimandano per *σώφρονα* alla qualità di una buona, equilibrata, accorta *οἰκοδέσποινα*, ma il richiamo alla sua fedeltà di moglie, che rivolge il suo amore solo ai figli, può essere adombrato nella notizia che rifiutò l' offerta di un matrimonio importante¹⁴; in *Ant.* 2.1, dopo aver raccontato un episodio di Antonio padre, che, avendo dato un bacile d' argento a un amico bisognoso di soldi, al vedere la moglie arrabbiata e pronta a mettere sotto accusa i servi, confessò e chiese perdono, si spiega che la moglie era Giulia della casata dei Cesari, che poteva rivaleggiare con le Romane *ἀρίσταις καὶ σωφρονεστάταις* del tempo. L' accenno successivo all' educazione dei figli da lei curata dopo la morte del marito e il successivo matrimonio, sembrano escludere il significato tradizionale a favore di quello più generico di "onesta", "temperante" in senso lato; in *garr.* 507B una donna *τᾶλλα σώφρων, γυνὴ δέ* fra giuramenti e lacrime assilla il marito per cono-

¹³ Per F. LE CORSU, *Plutarque et les femmes*, Paris, 1981, p. 42 non si vede perchè Cornelia fosse responsabile dei rovesci del suo sposo. Ma si può ricordare che in *Pomp.* 55.4 si accenna a critiche relative al matrimonio fra Pompeo e Cornelia, legate sia alla forte differenza d' età fra i due, sia alla trascuratezza degli affari della città da parte di Pompeo in seguito alle nozze; in 55.7 si fa riferimento all' intromissione di Pompeo nella causa giudiziaria subita dal suocero Scipione Nasica, a cui in *comp. Ages.-Pomp.* 4.10 si attribuisce, secondo certe voci, di aver ingannato Pompeo, perchè, volendo appropriarsi delle somme riportate dall' Asia, le nascose, incitando Pompeo ad attaccare battaglia per una supposta fine dei fondi.

¹⁴ L' accenno al connesso rifiuto del regno potrebbe far pensare a una figura non ambiziosa. Per l' interpretazione tradizionale vd. comunque anche *T.G.-C.G.* 25.6: Tiberio, rinfacciando a un nemico con fama di effeminato di avere insultato la madre Cornelia, gli disse che tutti i Romani sapevano che ella era stata lontano da un uomo più a lungo di lui, che era uomo.

scere i segreti di una seduta blindata del senato, e il marito gioca sulla sua curiosità e tendenza al pettegolezzo ciarliero. Dumortier-Defradas traducono "honnête", ma più aderente al contesto forse Pettine che traduce "assennata": qui si fa riferimento alla "misura" che la donna in questo caso mette da parte per il *piacere* tutto femminile di spettegolare¹⁵; *cons. ad ux.* 609A la donna σ. non soltanto deve restare ἀδιάφθορον "ἐν βακχεύμασι", ma ancor più credere che lo sconvolgimento e l'agitazione provocati da sofferenze e dolori hanno bisogno di ἐγκράτεια diretta non contro l'affetto materno, ma la sfrenatezza (ἀκόλαστον) dell'anima. Il passo è interessante perché attribuisce a σ. un valore di sobrietà e di compostezza, doti che hanno caratterizzato finora il comportamento di Timossena, ma partendo da un ambito chiaramente sessuale, come rivelano ἐν βακχεύμασι e ἀδιάφθορον che rimandano a E., *Ba.* 317-318 καὶ γὰρ ἐν βακχεύμασιν οὐσ' ἢ γε σῶφρων οὐ διαφθαρήσεται, conclusione di un passo in cui Tiresia ha sostenuto che non è certo Dioniso che costringerà le donne a σωφρονεῖν ἐς τὴν Κύπριν, in quanto questo dipende dalla natura¹⁶. Senso di ordine e misura emergono anche da *cons. ad ux.* 609E in cui Plutarco ricorda a Timossena che pure in occasione della morte del primogenito ella aveva mostrato molta fermezza, tanto che dei forestieri, entrati in casa con Plutarco, avevano pensato che non fosse accaduta nessuna disgrazia così σωφρόνως κατεκόσμησας τὸν οἶκον.

Considerando in senso più generale le attestazioni analizzate, possiamo notare in esse l'associazione di σῶφρων, σωφροσύνη con alcuni aggettivi e sostantivi.

Ad esempio con quelli denotanti bellezza: *Ant.* 87.6 di Antonia lodata σωφροσύνη καὶ κάλλει; *Cleom.* 43.2 Cleomene privato di una moglie καλλίστης καὶ σωφρονεστάτης; (*amat. narr.*) 774D si parla di Calliroe che si distingue κάλλει τε καὶ σωφροσύνη; l'associazione ritorna anche in *mul. virt.* 257E dove Camma viene lodata non solo per la sua bellezza ma soprattutto per la sua virtù, tra cui la σωφροσύνη¹⁷. Ci sembra che in questi casi la sottolineatura della bellezza valga nelle intenzioni dell'autore a mettere ancor più in risalto la virtù del personaggio, come può confermare *coniug. praec.* 141D, dove la padrona di casa, guardandosi allo specchio, è bene dica, se bella: "Che ne sarà di me, se saprò essere anche virtuoso-

¹⁵ H. NORTH, 1966, p. 206 n. 31 sostiene che Aristotele (*Pol.* 1277b.17-24) include il silenzio nella σωφροσύνη femminile e vede anche nel passo di Plutarco un riferimento allo spettegolare come ἀκρασία e ἀκόλασία. Più chiaro il riferimento alla correttezza dei costumi per il silenzio in pubblico nel già considerato *coniug. praec.* 142C.

¹⁶ Più esterna la ripresa in *T.G.-C.G.* 10.6 dove si afferma che non soltanto ἐν βακχεύμασι ma anche ἐν φιλοτιμίαις καὶ ὀργαῖς τὸ πεφυκέναι καλῶς καὶ πεπαιδεῦσθαι σωφρόνως ἐφίστησι καὶ κατακοσμεῖ τὴν διάνοιαν. In Muson., 3 Hense, p. 10.15-17 agli ἔργα τῆς σῶφρονος si aggiungono κρατεῖν μὲν ὀργῆς, μὴ κρατεῖσθαι δ' ὑπὸ λύπης, κρείττονα δὲ πάθους παντὸς εἶναι.

¹⁷ L'associazione bellezza e σ., e questo può essere interessante, torna anche per i fanciulli: vd. *comp. Dem.-Ant.* 4.5; (*amat. narr.*) 772E; con ulteriori doti *Marc.* 2.5; *aet. Gr.* 300D.

sa?"; si può confrontare anche *amat.* 769D per la diversa utilizzazione della bellezza da parte della moglie σώφρων e della ἀκόλαστος.

Con quelli denotanti nobiltà, in cui si ravvisa una spia della visione aristocratica di Plutarco, che sottolinea spesso i nobili natali: *Sull.* 35.9 Silla, se anche Valeria era σώφρονα καὶ γενναίαν, non la sposò per una causa σώφρονος καὶ καλῆς; *Alex.* 21.5 la concessione più grande e più regale fatta da Alessandro γυναιξὶ γενναίαις καὶ σώφροσι divenute schiave, fu di non udire, nè di sospettare, nè di aspettarsi τῶν αἰσχυρῶν.

Con quelli denotanti amore per il marito: *mul. virt.* 257E Camma, bella e ammirata ancor più per la sua virtù, non soltanto σ. καὶ φίλανδρος ἀλλὰ καὶ συνετὴ καὶ μεγαλόφρων; è da notare che sono le prime due qualità che determinano la sua azione (avvelenamento di Sinorice, che, preso d' amore per lei, le aveva ucciso il marito): in *amat.* 768B-D la storia di Camma diviene rappresentativa del fatto che ἡ γενναία γυνή unita d' amore al marito, sopporterebbe più facilmente di essere stretta da un orso o da un serpente piuttosto che lasciarsi toccare da un altro uomo o dividerne il letto¹⁸; *vitios. ad inf. suff.* 499C le vedove indiane φίλανδροι καὶ σώφρονες fanno a gara per salire sulla pira; si può confrontare *coniug. praec.* 144F dove si dice che la moglie legittima a luce spenta non deve essere uguale a una qualunque, ma deve manifestare τὸ σῶφρον αὐτῆς καὶ ἴδιον τῷ ἀνδρὶ καὶ τεταγμένον καὶ φιλόστοργον.

L' unione con l' aggettivo κόσμιος aggiunge il decoro: *coniug. praec.* 140C il marito φιλάγαθος καὶ φιλόκαλος rende la moglie σώφρονα καὶ κοσμίαν; *amat.* 767B ci si domanda se, poichè il vizio può segnare il viso delle donne, nessun lampo κοσμίου καὶ σώφρονος vi sia nel loro aspetto¹⁹.

Che la σωφροσύνη, sessualmente parlando, sia rappresentativa delle donne come lo è l' ἀνδρεία per gli uomini, lo rivela *Alex. fort. virt.* 338D τῶν δ' ἄλλων Περσίδων ἐκράτησε τοσοῦτον σωφροσύνη, ὅσον ἀνδρεία Περσῶν. Perciò ancor più risalta quando le due virtù si presentano unite in una donna. Così in *Cat. Mi.* 73.6 si dice che la figlia Porcia non cedette nè in σωφροσύνη nè in ἀνδρεία al padre e si spiega che era sposata a Bruto alla cui congiura contro Cesare prese parte e che rinunciò alla sua vita in maniera degna τῆς εὐγενείας καὶ ἀρετῆς. In *mul. virt.* 261D Plutarco racconta che Amasi approvò senza riserve τὴν σωφροσύνην καὶ τὴν ἀνδρείαν di Erisso che già in 260F era stata presentata come σώφρων, φιλόανθρωπος e con parenti numerosi e potenti; essa finge di accettare la proposta di matrimonio del dissoluto Learco, uccisore del marito, e trasforma l' incontro amoroso in

¹⁸ In *Mulierum virtutes* vari altri esempi di azione virtuosa che parte da σωφροσύνη.

¹⁹ I due aggettivi ritornano associati in relazione ad uomini in *Pyrrh.* 4.7; *adulat.* 74B; (*cons. ad Apoll.*) 101F.

un tranello omicida²⁰.

La sfera di applicazione semantica di σώφρων, σωφροσύνη, si rivela più ampia per l' uomo. Vari sono gli esempi che rimandano alla temperanza sessuale²¹, ma anche alla temperanza in senso lato, relativa ai vari piaceri del corpo e di qui l' associazione con espressioni tipo ταῖς διαίταις, περὶ τὴν δίαιταν²²; possiamo avere un' amplificazione della σ. in connessione con la semplicità di costumi, da cui l' associazione con λιτότης, εὐτέλεια, μετριότης²³.

Ma abbiamo anche altre valenze.

Equilibrio: In *Nic.* 14.2 il fatto che Nicia si fosse opposto alla votazione della campagna in Sicilia senza lasciarsi esaltare dalle speranze, nè impressionare dalla grandezza della propria carica, viene visto come proprio di un uomo χρηστοῦ καὶ σώφρονος²⁴. In *Dio* 52.4 si dice che Dione volgeva la sua attenzione all' Accademia, dove si guardava solo se egli κοσμίως καὶ σωφρόνως τῇ τύχῃ χρῆται e si mostrasse μέτριον. In *quaest. conv.* 622B appare proprio di un σώφρονος ἄνδρος moderare le contese in un simposio. In *ad princ. ind.* 780D si sottolinea che diversamente dal re persiano è τοῦ δὲ πεπαιδευμένου καὶ σωφρονοῦντος ἄρχοντος avere entro se stesso chi gli parla e lo esorta. Da considerare anche *Per.* 11.1, in cui gli aristocratici oppongono a Pericle, diventato potentissimo, Tucidide di Alopece, ἄνδρα σώφρονα, che facendo opposizione a Pericle ridiede equilibrio alla vita politica ateniese.

Disciplina: In *Brut.* 36.2 si ricorda che Bruto dormiva poco per natura, ma aveva ridotto ulteriormente le ore di sonno ἀσκήσει καὶ σωφροσύνη.

Fermezza: In *Mar.* 6.5 si rende testimonianza della σ. e καρτερία di cui Mario diede prova in occasione di un intervento chirurgico.

Frequente risulta l' associazione con δικαιοσύνη, ἀνδρεία e anche con ἐγκράτεια.

Particolarmente interessante la descrizione del σ. in *praec. ger. reip.* 823A-C: egli non è un uomo rigido, ma cortese, affidabile, generoso, vicino ai dolori e e alle gioie

²⁰ In *T.G.-C.G.* 2.1 si dice che i due fratelli si assomigliavano moltissimo per ἀνδρεία e σ. (nel senso lato di vita modesta e moderazione nei piaceri, come si evince dall' intera vita), ma anche per generosità, eloquenza e grandezza d' animo.

²¹ Vd. ad es. *comp. Arist.-Cat. Ma.* 6.1; *Ages.* 14.1; *Pomp.* 53.2; *Alex.* 21.11; *Arat.* 51.4; *coniug. praec.* 139B.

²² Vd. ad es. *Pomp.* 1.4 e cf. la ricorrenza di δίαιτα σώφρων tra l' altro in *Cat. Ma.* 1.5 e in *Mar.* 3.1.

²³ Vd. *Cim.* 14.4; *Crass.* 1.2; *Ages.* 14.1; *Cat. Mi.* 3.10; *comp. Agid.-Cleom. et T.G.-C.G.* 1.4; cf. *Pomp.* 18.3; con una connotazione solo di vita sobria e frugale: *Dio* 52.2 Dione generoso con gli altri viveva λιπῶς καὶ σωφρόνως con quello che si trovava a possedere.

²⁴ *Cf. praec. ger. reip.* 807A per l' unione dei due aggettivi.

altrui, con un forte senso di misura nel rapporto con gli altri, "mostrando che egli vuole condurre la vita propria di tutti e essere un uomo come gli altri", "preoccupato del bene pubblico e pensante che la politica è un modo di vivere e di agire"²⁵.

Se ritorniamo a considerare la σ . al femminile, potremo notare la frequenza delle ricorrenze nei *Coniugalia Praecepta* e nell' *Amatorius*, che potremmo far derivare dal tradizionale collegamento fra donna e sessualità e in vista della difesa del $\gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$; ma il valore che Plutarco attribuisce alla sessualità all' interno del matrimonio, non finalizzandola, come gli Stoici, alla procreazione di figli, ed inserendola invece nel gioco delle espressioni affettive fra i coniugi per la creazione di quell' unione armoniosa tra Eros ed Afrodite così fortemente esaltata nell' *Amatorius*²⁶, potrebbe anche rimandarci alla riabilitazione e nobilitazione che Plutarco fa della passione e all' utilità che alle passioni viene riconosciuta, in quanto le passioni, se misurate (e le virtù etiche sono proporzione e metà di passioni ingenerate dalla ragione deliberativa e pratica), diventano naturali e insostituibili alleate della ragione, contribuendo a rafforzarla²⁷.

Questo mi spinge a procedere ad un' analisi dei *Coniugalia Praecepta* volta ad individuare una linea interpretativa del matrimonio da parte di Plutarco, che si differenzia dal quadro di eccessiva novità attribuitagli da Foucault, dall' interpretazione tradizionale-popolare della Patterson, con la sua forte insistenza su Omero, e dalla rinuncia dell' interpretazione tradizionale di Nikolaidis.

Innanzitutto notiamo che nei *Coniugalia Praecepta*, seppure molto di tradizionale si mantiene nei rapporti della moglie con l' esterno e con quanto è estraneo al marito, la $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ deve accompagnarsi alla $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ (28, 29), la moglie deve evitare l' $\alpha\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\rho\acute{\omicron}\nu$ ²⁸, che non sia, come quello del vino, $\acute{\omega}\phi\acute{\epsilon}\lambda\iota\mu\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \eta\delta\acute{\upsilon}$ (27) e non deve temere di apparire $\theta\rho\alpha\sigma\epsilon\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ se ride ($\gamma\epsilon\lambda\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$) e scherza ($\pi\alpha\tilde{\iota}\xi\alpha\acute{\iota}\ \tau\iota$) col marito (29), ed i mariti a loro volta devono intrattenersi gioiosamente ($\sigma\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \acute{\iota}\lambda\alpha\rho\acute{\omega}\varsigma$) con le proprie mogli e condividere con loro momenti giocosi ($\pi\alpha\iota\delta\iota\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma$) (15); si sottolinea che sbagliano quelli che dormono insieme in vista del piacere, ma dormono in letti separati quando sono in collera e in lite, non ricorrendo allora più che mai ad Afrodite (38), e si esortano i coniugi ad evitare gli attriti, e questo soprattutto a letto, ricordando che i dissapori, le offese e i

²⁵ Cf. *praec. ger. reip.* 824D in cui il politico σ . appare come persona equilibrata, conciliatrice di discordie.

²⁶ Cf. anche *sept. sap. conv.* 156C. In questo senso vanno anche i richiami ad una $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ accompagnata da $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$: vd. *infra*.

²⁷ Vd. particolarmente Plu., *virt. mor.* capp. IV, V e XII. Sulla matrice peripatetica del tema dell' utilità della passione vd. F. BECCHI, 1990, p. 227. Da considerare inoltre l' importanza del piacere e del dolore nella morale aristotelica (vd. Asp., in *EN comm.*, p. 42.28-30), cosicché la $\sigma\omega\phi\rho\omicron\sigma\acute{\upsilon}\nu\eta$ viene posta, quale regolatrice degli appetiti, alla base del sistema etico.

²⁸ Cf. *amat.* 753C.

risentimenti che genera il letto non è facile farli cessare in altro luogo e in altro momento (39); ed ancora, se la σώφρων, quando si toglie la tunica, si veste del pudore, reciproco deve essere il rispetto degli sposi (αἰδεῖσθαι), in segno del loro grande amore (τοῦ μάλιστα φιλεῖν) (10), e il marito non deve rispettare (αἰδεῖσθαι) nessuno più della moglie, convinto che il talamo potrà essere per lei διδασκαλεῖον εὐταξίας ἢ ἀκολασίας (47); vi può essere qualche sottesa concessione all'adulterio maschile²⁹, ma in n. 44 (144D) si considera ἄδικον ἡδονῆς ἔνεκα μικρᾶς ἐπὶ τοσοῦτο λυπεῖν καὶ συνταράττειν τὰς γυναῖκας, a cui bisogna avvicinarsi puri e non contaminati da relazioni con altre³⁰; e in n. 42 (144B) si definisce ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος, ἱερώτατος³¹ rispetto alle tre arature sacre celebrate dagli Ateniesi e mentre si invitano entrambi gli sposi a servirsene con rispetto (μετ' εὐλαβείας), mantenendosi puri dai rapporti profani (ἀνιέρων) e illegittimi (παρανόμων), il seguente μὴ σπείροντας rimanda ancora ai mariti. Certo siamo ancora lontani da *amat.* 767E in cui si sostiene che della σωφροσύνη reciproca c'è soprattutto bisogno nel matrimonio e quella che è legata a costrizioni o a leggi è imposta da vergogne e paure non dalla volontà; ma l'amore apporta ἐγκρατείας τοσοῦτον καὶ κόσμον καὶ πίστεως che, anche se si tratta di un'anima ἀκόλαστος, introduce in essa αἰδῶ, σιωπήν, ἡσυχίαν, σχῆμα κόσμον e la rende ἐνὸς ἐπήκοον³².

Consideriamo alcune immagini chiave e alcuni precetti attraverso cui si esprime la tipologia di un matrimonio che sembra aspirare alla κοινωνία, all'ὁμόνοια, alla piena condivisione di beni, di sentimenti (συμπάθεια), affetti, amicizie come anche di credenze religiose: *coniug. praec.* 11 (139C) "come quando si odono due note suonare in accordo (σύμφωνοι), la melodia è data da quella più grave (τοῦ βαρυτέρου γίνεται τὸ μέλος), così in una casa ben amministrata (ἐν οἰκίᾳ σωφρονοῦσῃ) ogni attività (πᾶσα πράξις) è senza dubbio frutto dell'accordo dei due sposi (ὑπ' ἀμφοτέρων ὁμοιοῦντων), ma essa rende manifesta la funzione di guida del marito e la sua scelta (ἐπιφαίνει δὲ τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρε-

²⁹ Cf. *coniug. praec.* 16 (140B), ma vd. *infra*.

³⁰ Notare il giusto accento che A.G. NIKOLAIDIS, 1997, p. 73 n. 172 pone sul fatto che Plutarco veda qui l'infedeltà "as infliction of a wound that makes the wife suffer". Si potrebbe confrontare il passo plutarco con Arist., *Pol.* 1335b.39, dove si pone come regola che il manifesto adulterio maschile o femminile sia μὴ καλόν; [Arist.] *Oec.* I 4, 1 (1344a.12) ἀδικία δὲ ἀνδρὸς αἱ θύραζε συνουσία γιγνομένηι preceduto dall'affermazione che il marito non deve compiere ingiustizia verso la moglie, così da non subire a sua volta ingiustizia; *Oec.* III 2, dove si insiste sulla reciproca fedeltà, ma mentre in Plutarco è ingiusta la sofferenza fatta patire alla sposa, qui la fedeltà del marito viene vista come un onore dovuto *sobriae mulieri*. Vd. anche M. FOUCAULT, 1985, p. 175. Considerare l'uguale uso di λυπεῖν in relazione ad un adulterio maritale in *coniug. praec.* 143F.

³¹ Cf. *amat.* 750C γάμον καὶ σύνδοον ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ἧς οὐ γέγονεν οὐδ' ἔστιν ἱερωτέρα κατάζευξις e *amat.* 768F-769A dove l'unione fisica con una sposa è fonte φιλίας ὡσπερ ἱερῶν μεγάλων κοινωνήματα; cf anche *amat.* 758B. Cf. [Arist.] *Oec.* III 1 e 2, ma in un'ottica diversa.

σιν)”; *ibid.* 14 (140A) “come secondo i geometri le linee e le superfici non si muovono per se stesse, ma si muovono con i corpi, così bisogna che la moglie non abbia nessuna affezione sua propria (μηδὲν ἴδιον πάθος), ma condivide (κοινωνεῖν) col marito momenti seri e giocosi, di preoccupazioni e di risa”; *ibid.* 15 (140A) si dice che anche i mariti devono intrattenersi (συνόντες) gioiosamente con le proprie mogli e condividere con loro (κοινωνοῦντες) momenti giocosi, altrimenti insegnano loro a cercare altrove piaceri personali (ιδίας ἡδονάς), salvo che (*ibid.* 16, 140B) un marito intemperante e sregolato deve tener lontano dalle sue eventuali intemperanze e sregolatezze la moglie, che non deve prendersela, in quanto è una forma di rispetto verso di lei³³; *ibid.* 19 (140C-D) si ribadisce una κοινωνία che va dalla moglie verso il marito in quanto la moglie non deve avere ιδίους φίλους, ma condividere quelli del marito (κοινοῖς δὲ χρῆσθαι), e così pure deve onorare e riconoscere gli dei in cui crede il marito³⁴; *ibid.* 20 (140E) “(come i medici sostengono che le ferite del lato sinistro si ripercuotono, per la diffusione del dolore, sul lato destro), così a maggior ragione è bene che la moglie provi le stesse affezioni del marito (συμπαθεῖν) e il marito della moglie, affinché come i nodi si rafforzano reciprocamente intrecciandosi, così, ricambiando ciascuno dei due l’affetto (τὴν εὔνοιαν) dell’altro, l’unione (ἡ κοινωνία) possa grazie ad entrambi essere preservata”; *ibid.* 20 (140F) la comunione è estesa anche ai beni materiali: “come chiamiamo (καλοῦμεν) vino la mescolanza (κράμα) in cui l’acqua è in quantità maggiore, così si deve dire (δεῖ λέγεσθαι) che il patrimonio e la proprietà immobiliare sono del marito anche se è maggiore il contributo della moglie³⁵; *ibid.* 34 (142E-F), riprendendo una distinzione operata dai filosofi Stoici, e più esattamente da Crisippo³⁶, secondo cui vi sono vari tipi di unione, si afferma che questo si può

³² Un unico esempio: quello di Laide. Poi dopo generici richiami a serve e servi che, se in preda ad amore, rifiutano le profferte di padroni e regine, si introduce la storia di Camma con l’affermazione che una nobile donna unita d’amore al suo legale marito sopporterebbe più facilmente di essere stretta da un orso o da un serpente che essere toccata da un altro uomo o dividerne il letto.

³³ Plutarco ricorda tra l’altro in *coniug. praec.* 17 (140C) che il marito impronta ai suoi comportamenti buoni o cattivi quelli della moglie.

³⁴ Il rifiuto di rituali superstiziosi, di pratiche nascoste e furtive, di cui venivano tradizionalmente accusate le donne, viene spiegato con lo scarso gradimento da parte degli dei.

³⁵ In *amat.* 752E Pisia, contrario al matrimonio della ricca Ismenodora col giovane Baccone, afferma che è una gran cosa se un giovane unendosi ad una fanciulla modesta εἰς ταῦτον ἢ κρᾶσις οἴνου δίκην ἐπικρατήσῃ. In *Antip. Stoic.* SVF III 63 le φίλαι δ’ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ταῖς δι’ ὄλων κράσειν sono assimilate alla fusione del vino con l’acqua, dove questo permane, ma fondendosi completamente. Notare nel nostro passo l’insistenza di Plutarco su καλοῦμεν e λέγεσθαι, che potrebbe rimandare alla polemica contro la posizione stoica relativa alla mescolanza totale: cf. *Plu., comm. not.* 1077F-1078B.

³⁶ Vd. R. KLAERR, *Plutarque. Oeuvres Morales*, t. II, Paris, 1985, p. 317 n. 2. Cf. *Plu., def. orac.* 426A.

³⁷ Per un significato più pregnante di συμφυῆς cf. *Theophr., HP* 5.2.4; *Plu., Lyc.* 25.5; in *Plu., amat.*

applicare ai vari tipi di matrimonio per cui “quello di persone che si amano forma un tutto unico, di una sola natura (ὁ μὲν τῶν ἐρώντων ἡνωμένος καὶ συμφυ-
ῆς)”³⁷; *ibid.* 34 (142F-143A) “come, secondo i naturalisti, i liquidi si fondono in tutti i loro elementi (δι’ ὄλων γενέσθαι τὴν κρᾶσιν), allo stesso modo corpi, beni, amicizie e relazioni dei coniugi devono amalgamarsi tra loro (ἀναμιχθῆναι)”³⁸; in 48 (145D-E) si parte dall’ affermazione che, seppur mai nessuna donna generò senza la partecipazione di un uomo, possono talora prodursi di per sé ἐκ διαφθορᾶς delle escrescenze carnose: questo bisogna evitare che si verifichi nell’ anima delle donne, perchè se esse non ricevono semi di buone dottrine e non partecipano coi loro mariti al processo di perfezionamento morale (μηδὲ κοινωνῶσι παιδείας τοῖς ἀνδράσιν), esse καθ’ αὐτάς concepiscono ἄτοπα πολλά καὶ φαῦλα βουλευµατα καὶ πάθη³⁹.

I testi analizzati complessivamente ci parlano di armonia e di unità, ma sembrerebbero mostrare anche un rapporto squilibrato a sfavore della moglie.

Abbiamo qui semplicemente il rimando alla tradizionale subordinazione della moglie al marito⁴⁰? Perchè allora tanta insistenza sull’ unità?

Guardiamo quanta importanza assunta nella trattazione il riferimento all’ ἦθος: *coniug. praec.* 4 (138F) “(l’ amore impetuosamente originato nei giovani sposi dall’ attrazione fisica e dall’ età in fiore non bisogna considerare durevole e stabile,) a meno che, messe le sue radici nel comportamento e fatta presa sulla parte razionale (περὶ τὸ ἦθος ἰδρυθείς καὶ τοῦ φρονούντος ἀψάμενος), non si configuri come disposizione dell’ anima (ἔμψυχον λάβη διάθεσιν)”⁴¹; *ibid.* 14 (139F) “(come non è di nessuna utilità uno specchio ornato che non riflette un’ immagine fedele), così

769E l’ unione πρὸς γυναῖκα χρηστὴν è come τὰ δένδρα συμφυῆ; cf. anche *coniug. praec.* 33 (142E) συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ.

³⁸ Per l’ espressione ἡ δι’ ὄλων κρᾶσις cf. Chrysipp. *Stoic.* SVF II 470.24 e II 479.36. Cf. *amat.* 769F-770A, dove si afferma che quella che viene chiamata ἡ δι’ ὄλων κρᾶσις è quella τῶν ἐρώντων e una tale ἐνότητα la produce Ἔρως, γαμικῆς κοινωνίας ἐπιλαβόμενος. Si è detto prima che l’ amore all’ inizio invece, come quando due liquidi si combinano (συμπεσόντων), causa effervescenze, agitazioni, ma poi col tempo acquista τὴν βεβαιοτάτην διάθεσιν (769F).

³⁹ A queste parole segue l’ esortazione ad Euridice di avere familiarità con i precetti degli uomini saggi e dabbene e di avere sulla bocca le massime apprese da Plutarco, per dare gioia al marito ed essere ammirata dalle altre donne, e per trarre inoltre da esse ornamento (per κοσμοιυμένη cf. *infra* n. 46).

⁴⁰ A.G. NIKOLAIDIS, 1997, pp. 79-80 ritiene che in *coniug. praec.* 14 (140A) Plutarco non neghi la personalità della moglie, ma che la sua retorica, o meglio il suo amore per le similitudini (cf. la stessa similitudine in *adulat.* 63C), lo abbia portato ad “a unintentional overstatement” e che, se egli può essere accusato di ritenere di regola gli uomini superiori alle donne, sono i requisiti e le qualità morali che danno agli uomini questa superiorità, non il loro genere, e lo scrittore non esita a raccomandare ai mariti la subordinazione a donne che li sopravanzino in tali qualità.

⁴¹ D. RUSSEL traduce invece ἔμψυχον λάβη διάθεσιν “acquires a life and soul of its own”; e R. KLAERR “il ne devienne une affection de l’ âme”; ma cf. *coniug. praec.* 142D. Per L. GOESSLER, 1999, p. 100 ἦθος e τὸ φρονεῖν sono “intellectual faculties”; ma vd. *infra*.

non reca nessun vantaggio una moglie ricca se non adegua la propria vita (τὸν βίον ὁμοίον) a quella del marito e non armonizza il proprio comportamento (σύμφωνον τὸ ἦθος) con quello di lui"; *ibid.* 22 (141A) "(Occorre che la moglie non faccia assegnamento su dote, nobiltà di nascita, bellezza,) ma riguardo a quelle cose in cui essa abbia la massima presa (ἄπτεται) sul marito, vale a dire la frequentazione (ὁμιλία), il comportamento (ἦθει), la compagnia (συμπεριφορᾶ) non porti durezza nè irritazione, ma armonia, gaiezza, amabilità (εὐάρμοστα καὶ ἄλυπα καὶ προσφιλή)"⁴²; *ibid.* 23 (141C) "(così una sposa legittima diventa una creatura irresistibile se, assommando tutto nella propria persona, dote, nascita, magici filtri e perfino la cintura di Afrodite,) riesce a conquistare col suo comportamento e la sua virtù (ἦθει καὶ ἀρετῇ) l' affetto (τὴν εὐνοίαν) del marito"; *ibid.* 25 (141D) "E' infatti motivo di onore per la brutta se è amata per il suo comportamento (διὰ τὸ ἦθος), più che se fosse amata per la sua bellezza"⁴³; *ibid.* 29 (142B) "Pertanto bisogna che anche la padrona di casa, poichè rifiuta ed evita giustamente tutto ciò che sa di eccessivo, di licenzioso e di ostentato, tanto più lavori sulle grazie del suo comportamento e del suo modo di vita (ἐν ταῖς ἠθικαῖς καὶ βιωτικαῖς χάρισι) nei confronti del marito, creando così in lui un' abitudine alla virtù insieme col piacere (τῷ καλῷ μεθ' ἡδονῆς συνεθίζουσαν αὐτόν)"⁴⁴; si può aggiungere anche *coniug. praec.* 31 (142C-D), in cui si ricorda che una donna σώφρων non deve parlare in pubblico, nè di fronte ad estranei: infatti nella sua voce, se parla, si possono intravedere καὶ πάθος καὶ ἦθος καὶ διάθεσις⁴⁵; *ibid.* 48 (145B) lo stesso Polliano, ora che ha l' età per φιλοσοφεῖν, viene invitato ad ἐπικοσμεῖν⁴⁶ τὸ ἦθος con discorsi fondati su prove e ragionamenti, raccogliendo poi da ogni parte per la moglie τὸ χρήσιμον, rendendole cari e συνήθεις τῶν λόγων τοὺς ἀρίστους.

Consideriamo il passo introduttivo all' opera (138C): "Questi argomenti ... ora li invio a voi due quale dono comune, pregando le Muse di assistere e coadiuvare Afrodite perchè ad esse spetta il compito di realizzare διὰ λόγου καὶ ἀρμονίας καὶ φιλοσοφίας il giusto accordo coniugale e domestico (τὴν περὶ γάμον καὶ οἶκον ἐμμέλειαν ἡρμοσμένην) ... Infatti gli antichi eressero, accanto alla statua di

⁴² D. RUSSEL traduce ὁμιλία "conversation". Ma per ὁμιλία con il significato di "incontro carnale" vd. *Plu.*, *coniug. praec.* 144B e *amat.* 756E.

⁴³ Per la superiorità dell' ἦθος sulla bellezza vd. *amat.* 766F.

⁴⁴ A.G. NIKOLAIDIS, 1997, p. 64 scrive in relazione al passo: "A woman leading a man toward goodness through her conduct is certainly unusual"; ma vedere in *συνεθίζουσαν* una guida della moglie mi sembra eccessivo; qui si esprime la conseguenza del comportarsi con grazia di una σώφρων: l' ingenerarsi di un' abitudine alla virtù, ed, elemento tralasciato da Nikolaidis, insieme col piacere; infine, per il marito che impronta ai suoi i comportamenti della moglie, basta considerare *coniug. praec.* 140C e 145A.

⁴⁵ Per διάθεσις cf. *coniug. praec.* 138F.

Afrodite, quella di Ermes, nella convinzione che specialmente della ragione hanno bisogno i piaceri del matrimonio (ὡς τῆς περὶ τὸν γάμον ἡδονῆς μάλιστα λόγου δεομένης)⁴⁷; riferimento al λόγος anche in 12 (139D), dove si dice che i mariti non riescono con le maniere forti ad allontanare le mogli da mollezza e lusso, “ma se vengono convinte col ragionamento (ἂν δὲ πείθωνται μετὰ λόγου), esse vi rinunciano docilmente e acquistano il senso della misura (πράως ἀποτίθενται καὶ μετριάζουσιν)”.

Teniamo presente l' insistenza su τοῦ φρονούντος⁴⁸ in una connotazione tra morale e intellettuale in *coniug. praec.* 4 (138F), già considerato in riferimento all' ἦθος; su φρονίμως *ibid.* 5 (139A) “di Odisseo assennato e unentesi a lei φρονίμως la maga si innamorò fortemente” e su φρόνιμος *ibid.* 6 (139A) “Le donne che preferiscono esercitare la loro autorità su uomini sciocchi, piuttosto che φρονίμων ἀκούειν”; riconsideriamo *ibid.* 11 (139C-D), in cui si afferma che in una casa ben amministrata ogni azione è il risultato dell' accordo dei due sposi, ma ἐπιφαίνει τὴν τοῦ ἀνδρὸς ἡγεμονίαν καὶ προαίρεσιν; e soprattutto analizziamo *coniug. praec.* 33 (142E) “E' il marito che deve comandare la moglie (κρατεῖν δὲ δεῖ τὸν ἄνδρα τῆς γυναικός), non come un padrone un suo bene (οὐχ ὡς δεσπότην κτήματος), ma come l' anima il corpo (ὡς ψυχὴν σώματος), cioè condividendo le medesime affezioni e formando con lei una sola cosa grazie all' affetto (συμπαθοῦντα καὶ συμπεφυκότα τῇ εὐνοίᾳ)⁴⁹. Dunque, come è possibile prendersi cura del corpo senza rendersi schiavo dei suoi piaceri ed appetiti (μὴ δουλεύοντα ταῖς ἡδοναῖς αὐτοῦ καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις), così si può esercitare un potere sulla moglie (γυναικὸς ἄρχειν) compiacendola e gratificandola (εὐφραίνοντα καὶ χαριζόμενον)”. Collegando tutti questi elementi e ricordando come attraverso ἐγκράτεια, φρόνησις, ἦθος un uomo, mantenendo se stesso uguale e ἀδούλωτον, senza lasciarsi abbagliare dai beni, possa κρατεῖν καὶ ἄγειν δικαίως ἅμα καὶ συμφερόντως la donna bella o ricca che ha sposato (*amat.* 754B), mi sembra che all' interno di

⁴⁶ Cf. *virt. mor.* 440D, 446D e 449B, dove κοσμεῖν vale “ordinare, governare” e definisce il rapporto tra parte razionale e ἄλογον, di cui l' ἦθος è una ποιότης.

⁴⁷ Per la giusta interpretazione qui di λόγος come “ragione” vd. C. PATTERSON, 1999, p. 131. Per Hermes da interpretarsi come “ragione” vd. *Is. et Os.* 373B; cf. *amat.* 757B e fr. 200, 63-64 Sandbach. L. GOESSLER, 1999, p. 98 scrive: “λόγος, by which he means consideration and philosophical reflection”. La generale interpretazione qui di λόγος è “parola, discorso”.

⁴⁸ Per τὸ φρονούν nell' accezione di parte razionale dell' anima vd. *superst.* 166C; *virt. mor.* 445D, 447D, 451B; *ser. num vind.* 563E, 564C, 566A; *soll. anim.* 961A; *suav. viv. Epic.* 1105A; fr. 200, 62 Sandbach; e, unito a τὸ λογιζόμενον, vd. *adulat.* 61E; *virt. mor.* 442A, 442C; *amat.* 758E; *soll. anim.* 963E; da considerare *quaest. conv.* 706B, dove si parla di ἡδοναὶ τοῦ κρίνοντος ἀπτόμεναι καὶ φρονούντος.

⁴⁹ Cf. *amat.* 754A: gli uomini che hanno sposato donne ricche e nobili τιμώμενοι καὶ κρατοῦντες μετ' εὐνοίας συγκατεβίωσαν.

questo matrimonio filosoficamente impostato, come chiarito dall' introduzione e come sottolineato da un' adeguata terminologia, il rapporto moglie-marito o meglio la funzione-guida del marito possa configurarsi nei termini del rapporto φρόνησις- virtù etica quale soprattutto emerge dal *De virtute morali*⁵⁰.

In *virt. mor.* 445C-D nel confronto tra ἐγκράτεια e σωφροσύνη si chiarisce che la σωφροσύνη, virtù etica, nasce da un accordo armonico (ἐκ συμφωνίας) tra elemento razionale e passionale⁵¹, accordo che sorge da una sottomissione spontanea dell' ἄλογον: eliminato l' eccesso della passione, l' elemento concupiscibile dell' anima non è disobbediente e ribelle (πειθόμενον καὶ ὁμολογοῦν) τῷ φρονοῦντι, non arreca e non subisce molestie; già in 445B era stata delineata la consonanza tra ragione e passione che caratterizza l' animo del temperante attraverso l' immagine della ragione (ὁ λογισμός) che guida e governa (ἡνιοχεῖ καὶ μεταχειρίζεται) la passione come un animale mite (πρᾶον) e docile alle redini (εὐήμιον), arrendevole nei desideri (περὶ τὰς ἐπιθυμίας χρώμενος ὑπέεικοντι) e pronto ad accogliere di buon grado la misura giusta e conveniente; un' esemplificazione applicata ancora al temperante ritorna in 446 D-F, dove si afferma che nell' animo del temperante regnano un perfetto equilibrio, una calma e una buona salute, che permettono all' elemento irrazionale, fornito di una straordinaria capacità di ubbidire docilmente (εὐπειθεῖα καὶ πραότητι θαυμαστῇ), di armonizzare e accordarsi con la ragione (ᾧ συνήρμοσται καὶ συγκέκραται τὸ ἄλογον πρὸς τὸν λογισμόν), perchè la ragione ha spento i moti impetuosi, violenti e folli dei desideri, mentre quelli di cui la natura ha veramente bisogno li ha resi simpatetici (ὁμοπαθῆ), obbedienti (ὑπήκοα) e pronti a collaborare amichevolmente nelle decisioni pratiche (φίλα καὶ συνεργὰ ταῖς πρακτικαῖς προαιρέσεσιν)⁵², così da non precedere la ragione o restare al di sotto o essere disordinati e disobbedienti, ma docili in ogni loro impul-

⁵⁰ Nel *De virtute morali* la φρόνησις appare come ἀρετὴ τοῦ λόγου βουλευτικοῦ καὶ πρακτικοῦ (443E) e come πρακτικὸς λόγος (444A-B), confrontabile con l' ὀρθὸς λόγος peripatetico, il cui compito naturale è eliminare gli eccessi e le dissonanze delle passioni. Per la definizione di φρόνησις in Plutarco cf. *fort.* 99E-F; sul rapporto di ἀντακολουθία che in Plutarco unisce la φρόνησις alle virtù etiche cf. *fort.* 97E; in *aud. poet.* 32C in relazione a Hom. *Od.* 265-266, che ascrive l' iniziale retto comportamento di Clitemnestra ai suoi onesti pensieri, si afferma che il poeta τῇ φρονήσει τὴν τοῦ σωφροεῖν αἰτίαν ἀποδίδωσιν. Per le traduzioni dei passi citati dal *De virtute morali* sono debitrice a F. BECCHI, 1990.

⁵¹ Cf. Asp., in *EN comm.*, p. 35.23-24 per l' ὁμοφωνία di ragione e passione che caratterizza l' animo dell' uomo temperante e soprattutto *ibid.*, p. 119.19-21 χρῆ τὸ θυμοειδὲς μέρος τῆς ψυχῆς πεπαιδευθῆναι ὡς μηδὲν παρὰ τὸν λόγον πράττειν ἀλλὰ ξυνεξορμᾶν τῷ λόγῳ, σύμφωνον αὐτῷ ὄντα.

⁵² Vd. la definizione di virtù etica in Arist., *EN* 1106b.36-1107a.1 ἔξις προαιρετικῆ, ἐν μεσότητι οὔσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὠρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὀρίσειεν e soprattutto in *MM* 1197a.14 ἡ φρόνησις ἂν εἴη ἔξις τις προαιρετικῆ καὶ πρακτικῆ τῶν ἐφ' ἡμῖν ὄντων καὶ πράξει καὶ μὴ πράξει.

so, confermando il detto di Senocrate a proposito dei veri filosofi che essi soli fanno volentieri quello che tutti gli altri fanno contro voglia, costretti dalla legge. D'altronde la δύναμις τοῦ λόγου, come leggiamo in 442C, sta nel comandare e guidare (τῷ κρατεῖν καὶ ἄγειν) non con metodi duri e inflessibili, ma capaci di plasmare, di cedere e persuadere in modo più efficace di qualsiasi costrizione e forza. C'è d'altronde un'armonica conformazione dell'irrazionale alla ragione (τὸ συμπαθοῦν καὶ συγκατασχηματιζόμενον τῷ λόγῳ τοῦ ἀλόγου), che Omero in *Od.* 19.208-212 è riuscito ottimamente a rappresentare con Odisseo, che di fronte a Penelope piangente, sottomesso al giudizio, tratteneva il respiro e il sangue e le lacrime, come si riconosce in 442D-E. E l'ἄλογον ha in sé la capacità di conformarsi agli ordini della ragione (τοῦ λογιζομένου καὶ φρονοῦντος εἰσακούειν καὶ τρέπεσθαι πρὸς ἐκεῖνο καὶ ὑπέκειν καὶ κατασχηματίζεσθαι πέφυκεν), come emerge da 442B-C. E per natura è la sua obbedienza alla ragione: così in 443B-C si legge che la facoltà irascibile e appetitiva dell'anima, sede dell'afflizione e della gioia, è capace per natura (πέφυκεν) di ubbidire alla ragione (ὑπακούειν τῷ φρονοῦντι), di subirne l'influsso (πάσχειν ὑπ' αὐτοῦ) e di dividerne le disposizioni (συνδιατίθεσθαι); questo perché essa non è spazialmente separata dalla ragione, né plasmata dall'esterno e non ne subisce l'impronta sotto la spinta della necessità o della forza, ma per natura è sempre unita ad essa, sviluppandosi insieme in un continuo rapporto e rimanendone influenzata con l'abitudine (φύσει ἐξηρητημένον αἰεὶ δ' ὁμιλοῦν καὶ συντρεφόμενον καὶ ἀναμιμπλάμενον ὑπὸ συνηθείας). La stessa idea ritorna in 450E in cui si afferma che la natura vuole che la ragione, che è divina, guidi e governi l'elemento irrazionale (τὸν λογισμὸν ἡγεῖσθαι καὶ ἄρχειν τοῦ ἀλόγου), che viene qui delineato come solidalmente unito al corpo, da cui trae origine⁵³.

E' inoltre da sottolineare la funzione svolta dall'ἦθος nello svilupparsi della virtù etica.

Nel sopra citato *virt. mor.* 443C c'era il riferimento al fatto che la facoltà irascibile e appetitiva dell'anima rimane influenzata dalla ragione (τὸ φρονοῦν) con l'abitudine (ὑπὸ συνήθειας)⁵⁴; a questo segue in 443C l'affermazione che l'ἦθος è una qualità della parte irrazionale dell'anima (ποιότης τοῦ ἀλόγου) che si sviluppa con l'abitudine (ἔθει) nell'elemento irrazionale, quando è plasmato dalla

⁵³ Cf. *virt. mor.* 441D-E, dove, in contrapposizione con la teoria crisippea dell'ἡγεμονικόν esposta in 441C, si afferma che neppure Pitagora ignorava come sia proprio dell'anima avere al suo interno qualcosa di composto e formato di due nature diverse, poiché l'irrazionale come un secondo corpo (ὡσπερ ἑτέρου σώματος) è intimamente unito e accordato per una necessità naturale con la ragione (πρὸς τὸν λόγον ἀνάγκη τι καὶ φύσει συμμιγέιντος καὶ συναρμοσθέντος). In *ser. num. vind.* 566A l'ἄλογον è definito σωματοειδές.

⁵⁴ Per συνήθεια in rapporto col πάθος e col λογισμός all'interno del matrimonio vd. *virt. mor.* 448E.

ragione (ὑπὸ τοῦ λόγου), che non vuole sradicare la passione (τὸ πάθος), ma imporle un limite e un ordine e ingenerarvi le virtù etiche (τὰς ἠθικὰς ἀρετάς) che sono proporzione e medietà di passioni; e la ragione mediante la saggezza (τῆ φρονήσει) trasforma la potenza (δύναμιν) della facoltà passionale (τοῦ παθητικοῦ) in una buona disposizione permanente (εἰς ἕξιν ἀστείαν), che, come chiarito in *virt. mor.* 443D, diventa vizio o virtù secondo che la passione sia stata educata (παιδαγωγηθῆ) ⁵⁵ male o bene dalla ragione (ὑπὸ τοῦ λόγου). Ancora, dopo che in *virt. mor.* 444A sono stati definiti i due momenti essenziali dell'azione etica della φρόνησις (τῷ βουλευτικῷ χρῆσθαι e τῷ δὲ πρακτικῷ τὸ βουλευτικὸν ἐκδεχομένην ἐνεργεῖν ἤδη καὶ τοῦ ἀλόγου συμπάροντος καὶ συνεφελοκέμενου ταῖς κρίσεσιν), si sottolinea in *virt. mor.* 444B che i giudizi hanno bisogno dell' ὁρμή ed è la moralità (τὸ ἦθος) che mediante la passione (τῷ πάθει) comunica l' impulso, bisogno che la ragione gli imponga un limite (λόγου δεομένην ὀρίζοντος).

Se il raffronto è valido si capisce come il matrimonio per eccellenza sia quello in *coniug. praec.* 21 (140F) del φρόνιμος Odisseo con la σῶφρων Penelope ⁵⁶.

Nell' opera plutarchea, oltre al passo considerato e al citato *amat.* 754B, mancano altri espliciti esempi di collegamento di φρόνησις, τὸ φρονουῖν, φρόνιμος col matrimonio; abbiamo invece un chiaro esempio di supremazia femminile all' interno del matrimonio, e quindi non possiamo più parlare di supremazia di genere: questo si verifica grazie al φρονεῖν, in una connotazione non esplicitamente intellettuale, per Ismenodora nell' *Amatorius*.

Plutarco risponde alle obiezioni sollevate da Pisia (752E-F) sul matrimonio di un giovane con una donna più ricca e più matura, decisa ad ἄρχειν καὶ κρατεῖν, e, venendo al caso di Ismenodora afferma, dapprima, che stimare in una donna la ricchezza più che la virtù o la nascita è basso e sconveniente, ma fuggire la ricchezza unita alla virtù e alla nascita è da sciocchi (754A), poi, che Ismenodora più di una fanciulla riuscirà a consacrare le sue cure al giovane Baccone, perchè i giovani sono difficili ad unirsi e ad accordarsi insieme (δύσμικτα τὰ νέα καὶ δυσκέραστα), e soprattutto se si inserisce Eros, come πνεῦμα, κυβερνήτου μὴ παρόντος, agita e sconvolge il matrimonio, dal momento che gli sposi οὐτ' ἄρχειν δυναμένων οὐτ' ἄρχεσθαι βουλομένων (754C). Ma nessuno è ἀναρκτος nè αὐτοτελής. Per cui si domanda (754D) che cosa ci sia di terribile se una donna assennata (νοῦν ἔχουσα), più avanzata in età (πρεσβυτέρα), governerà la vita del giovane marito (κυβερνή-

⁵⁵ Per la passione bisognosa di educazione vd. anche *virt. mor.* 451C.

⁵⁶ L. GOESSLER, 1999, p. 104 in riferimento al passo scrive "Here the two qualities exemplified by Odysseus and Penelope correspond with each other precisely: for prudence (*sôphrosynê*) is the female version of good sense (*phronêsis*)", ma i confronti con la tradizione epica e soprattutto con *Plu., brut. anim.* 988F e 989A mi sembra autorizzino la mia interpretazione. Vd. anche R. KLAERR, 1985, p. 153 "Ulysse pratiquait la prudence, Pénélope la pudeur".

σει νέου βίον ἀνδρός), essendo utile (ὠφέλιμος μὲν οὖσα)⁵⁷ τῷ φρονεῖν μᾶλλον, dolce e gradevole nel suo amore (ἡδεῖα δὲ τῷ φιλεῖν καὶ προσηγής).

Insieme al φρονεῖν, che si associa a dolcezza e gradevolezza di affetti, è l'età, come è evidente dal contesto, che giustifica la sua supremazia; d'altronde il collegamento tra i due elementi è chiarito in *an seni resp.* 790C (ἡ τὸ φρονεῖν ἐπιφέρουσα δι' ἐμπειρίαν ἡλικία)⁵⁸.

Ad altre donne, non molte, è attribuito il φρονεῖν come qualità (intellettuale?) tra altre, ma questo non sembra decidere per una supremazia femminile.

In *mul. virt.* 255E Aretafila viene descritta come figlia e moglie di γνωρίμων ἀνδρῶν e καλὴ δὲ τὴν ὄψιν οὖσα, καὶ τὸ φρονεῖν ἐδόκει περιττὴ τις εἶναι καὶ πολιτικῆς δεινότητος οὐκ ἄμοιρος, anche se si chiarisce che furono le disgrazie della sua patria a renderla illustre. Agì infatti per liberare la sua patria dalla tirannide, anche se attraverso sotterfugi, inganni, sfruttando le altrui debolezze, dando però anche prova di coraggio e forza d'animo, salvo poi ritirarsi nel gineceo, dedita ad attività femminili; ma se il tiranno Nicocrate, che l'aveva costretta al matrimonio, dopo averle ucciso lo γνώριμος primo marito, ἤττετο ἐκείνης, lo fu in forza della passione amorosa che lo legava a lei, come sottolineato varie volte da Plutarco⁵⁹.

Misteriosa resta per noi la vita di Abrote, moglie di Niso, che Plutarco presenta in *aet. Gr.* 16 (295A) come donna καὶ τῷ φρονεῖν ὡς ἔοικε περιττὴν καὶ σώφρονα διαφερότως, da cui, dopo la sua morte, prese il nome per volontà del marito una veste che ella era solita portare; niente tuttavia si chiarisce della tipologia del suo rapporto matrimoniale.

Un altro φρονεῖν femminile, ma che non sembra intervenire nel matrimonio, è quello riconosciuto in *Rom.* 1.2 alla troiana Rome (ἡ καὶ γένει προύχειν καὶ φρονεῖν ἐδόκει μάλιστα), che propose alle altre donne di appiccare il fuoco alle navi per costringere gli uomini a fermarsi stabilmente alla foce del Tevere; quelli, trovatisi lì bene, resero onore a Rome, e quindi alla sua decisione, e da lei, ὡς αἰτίας, diedero il nome alla città⁶⁰.

⁵⁷ Per un comando che deve unire in sé l'utilità cf. *amat.* 754B; anche in *coniug. praec.* 48 (145B) Polliano, che ha ormai l'età per φιλοσοφεῖν, deve raccogliere da ogni parte per la moglie τὸ χρήσιμον.

⁵⁸ Per il collegamento φρόνησις, ἐμπειρία, età, vd. Arist., *EN* 1142a.14-15, dove si nega che un giovane possa essere φρόνιμος; cf. Asp., in *EN comm.*, p. 37.18-19 ἡ φρόνησις διὰ πολλῆς ἐμπειρίας παραγίνεται καὶ διδασκαλίας· λόγος γὰρ ἐστὶν ὀρθός.

⁵⁹ Vd. 255F, 256A, 256B, 256D.

⁶⁰ In relazione alla stessa vicenda, in *mul. virt.* 1 (243E-244A) riflessione e decisione sono attribuite a tutte le donne troiane: Rome è ricordata solo come la prima donna ad aver appiccato il fuoco. La vicenda viene ripresa in *aet. Rom.* 6 (265B-E), dove l'incendio delle navi viene visto come un atto d'audacia delle donne troiane.

Di Cleopatra si dice genericamente (*Ant.* 25.5) che ella incontrò Antonio in un'età in cui la bellezza e il φρονεῖν della donna è all'acme; in *Ant.* 56.5 la donna, invitata da Antonio a ritirarsi dalla guerra, incarica Canidio di dirgli che oltre al resto non vedeva che Cleopatra fosse inferiore per il φρονεῖν agli altri re combattenti. Da considerare che alla presentazione della moglie di Antonio, Fulvia, piena di volontà di dominare, segue in 10.6 l'affermazione che più tardi Cleopatra fu debitrice a Fulvia delle lezioni di sottomissione alle donne che questa aveva impartito ad Antonio; ma se nel rapporto fra Cleopatra e Antonio questi risulta spesso suo sucube, come lo stesso Plutarco non manca di sottolineare, si ravvisa da parte di Antonio una dipendenza legata ai piaceri⁶¹.

Concludendo, si può comunque riconoscere come in questi ultimi casi, con l'eccezione di Abrote, in cui abbiamo l'interessante associazione di φρονεῖν e σωφροσύνη, il riferimento al φρονεῖν precede il momento in cui un'azione femminile, che coinvolge direttamente o indirettamente l'altro sesso, ottiene un risultato positivo.

Aggiungo un ultimo passo, in cui ἀρετή e φρόνησις (unico esempio al femminile) meritano la deferenza maschile: *Pyrrh.* 4.6 in cui si dice che Pirro, ancora μειράκιον e in condizione di ostaggio presso Tolomeo, τὴν δὲ Βερενίκην ὄρων μέγιστον δυναμένην καὶ πρωτεύουσαν ἀρετῇ καὶ φρονήσει τῶν Πτολεμαίου γυναικῶν ἐθεράπευε μάλιστα, con il riconoscimento successivo in 4.7 che Pirro, essendo δεινὸς ὑπελθεῖν ἐπ' ὠφελεία τοὺς κρείττους εὐκόσμιος καὶ σώφρων περὶ δίαταν fu scelto fra molti giovani come marito di una delle figlie di Berenice.

BIBLIOGRAFIA

BABBIT, F.C.,

- *Plutarch's Moralia*, vol. III, Cambridge (Mass.), 1931.

BECCHI, F.,

- *Plutarco. La virtù etica*, Napoli, 1990.

BOULOGNE, J.,

- *Plutarque. Oeuvres Morales*, t. IV, Paris, 1981.

FOXHALL, L.,

- "Foreign Powers. Plutarch and Discours of Dominatio in Roman Greece", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 138-150.

⁶¹ Questo amore è per Antonio una δεινή συμφορά (36.1), egli non è padrone delle sue facoltà razionali, come fosse sotto l'influenza di filtri e sortilegi (37.6), anche se in 27.3 si dice che la bellezza di Cleopatra non era incomparabile mentre era irresistibile la sua συνδιαίτησις caratterizzata dal fascino della conversazione, modo di trattare con gli altri, piacevolezza della voce, capacità di parlare con molti nella loro lingua.

FOUCAULT, M.,

- *La cura di sé. Storia della sessualità 3*, tr. it., Milano, 1985, pp. 179-209.

GOESSLER, L.,

- "Advice to the Bride and Groom: Plutarch gives a Detailed Account of His Views on Marriage", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 97-115; (vd. GOESSLER, L., *Plutarchs Gedanken über die Ehe*, Zürich, 1962, pp. 44-69).

HENSE, O.,

- *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Lipsiae, 1905.

NIKOLAIDIS, A. G.,

- "Plutarch on Women and Marriage", *WS*, 110 (1997), 27-88.

NORTH, H.,

- *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca-New York, 1966.

PATTERSON, C.,

- "Plutarch's Advice to the Bride and Groom, Traditional Wisdom through a Philosophic Lens", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 128-137; (vd. PATTERSON, C., "Plutarch's Advice on Marriage: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens", in *ANRW* 33.6, Berlin-New York, 1975, pp. 4709-4723).

RUSSEL, D.,

- "Advice on Marriage", in *Plutarch: Selected Essays and Dialogues*, Oxford, 1993, pp. 284-296.

STADTER, PH.A.,

- *Plutarch's Historical Methods: An Analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge (Mass.), 1965.
- "Philosophos kai Philandros. Plutarch's View of Women in the Moralia and the Lives", in S.B. Pomeroy (ed.), *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife*, New York-Oxford, 1999, pp. 173-182.

ISBN 972-989-8074-74-73-7



9 789898 074737