

# *Meminisse iuvat*

Studi in memoria di Violetta de Angelis

*a cura di*  
Filippo Bognini

*prefazione di*  
Gian Carlo Alessio



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

© Copyright 2012

EDIZIONI ETS

Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa

[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)

[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Distribuzione

PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673393-1

## *Prefazione*

Violetta ci abbandonava tre anni fa, sul far della sera di un nevosio cinque febbraio: mese maligno, *abominosus*, che, coagulo forse di antiche sfortune, da sempre le suscitava un pizzico di apprensione. Il senso della sua presenza attiva comincia a digradarsi nel ricordo: e la lingua del ricordo è bizzarra: vaglia, traduce, ricrea, ma non riesce a toccare il nucleo dei valori che sono stati la sostanza di un'esistenza, il cerchio che ha concentrato il suono di tante parole dette non per sé e di energie impegnate a che quelle parole dessero, a chi le ascoltava, motivazione e sicurezza.

Della sua caratura scientifica, della valentia nella ricerca dà testimonianza il bel volume in cui il suo Dipartimento alla Statale di Milano ha voluto raccogliere la parte meglio significativa a scandire la sua operosità e a marcarne le ragioni e i modi. Un percorso di interessi che s'avvia col lessicografo e grammatico che segnò il suo esordio nella medievalistica, quel Papià, il precettore, scacciato da una vaga e indistinta origine settentrionale, persino lombarda, e da lei persuasivamente ricondotto nell'area beneventano-cassinese, dov'egli iniziò forma e struttura del suo lessico, con una redazione che permaneva ignota. Vennero le innovative indagini sulla *lectura* di alcuni autori classici; ebbe carne e sangue un fantasma insigne che s'aggirava nella scuola del XII secolo. Poi, giù ancora, a toccare, quasi necessariamente, Dante e Petrarca (indotto a rivelare la forma redazionale antica di alcune sue *Variae*) e a raggiungere l'Umanesimo, letto dalla specola di chi riusciva a coglierne il fondamento nella tradizione medievale dei classici latini e dei loro commenti e affrontato sull'aspro terreno della verifica di assenze, insufficienze, dubbiosità storiche e documentarie e della ricomposizione di episodi culturali che riconoscevano il loro fulcro nelle scuole francesi e italiane, di Pavia, Padova, Firenze, Mantova. Perché, allo stesso modo con cui si sana un testo con un lavoro di probabilità e congetture, era impegno della sua filologia costruire, o ricostruire, un tessuto di dati e di argomentazioni che valessero a garantire un avvicinamento, un'adesione più persuasiva alla verità storica e culturale quando non a tracciare scenari nuovi e non immaginati.

Adesso il suo tempo è passato e chiede un ricordo del suo essere stato vissuto nella scienza e nella scuola (prima in quella della Calabria, poi a Padova, quindi nella Facoltà di Lettere dell'Università Statale di Milano), le due luci che hanno guidato la sua esistenza pubblica: e amici, colleghi, scolari hanno ascoltato. Ne è uscito un felice *collage* di sperimentate bravure e di voci di apprendisti che non vogliono chiudersi al rispetto di una esistenza che fu per loro un modello, né dimenticare il segno che fu lasciato: *non omnis moriar*. È, la presente, una raccolta che riconosce e manifesta il valore e il significato della memoria; ma, come è del ricordo che resta individuale, è il riflesso, anzitutto, e l'espressione di un'offerta amicale che altro non chiede che di esistere come tale; e dunque non accoglie, e neppure esige, un fuoco tematico, sebbene il percorso tra tempi, temi e problemi accolti e discussi nel volume faccia riconoscere anche alcuni degli interessi elettivi che segnarono il percorso intellettuale e scientifico di Violetta: il mondo classico, la tradizione medievale dei classici letta attraverso i commenti, la filologia del documento, la riscoperta, o la ricostruzione, di nicchie culturali, la codicologia, la biblioteca. E Dante.

Larga l'adesione: che dice di una stima per il valore di una ricerca e lo completa, poi, e lo supera a dar segno di gratitudine per una vita che ha voluto mettere avanti tutto la relazione generosa e disinteressata, il sorriso sempre aperto per ognuno che venisse a prendere da lei qualcosa nella scienza o nell'arruffato quotidiano della vita.

*Gian Carlo Alessio*

## *Il libro V di Marco Aurelio*

Giuseppe Lozza  
Università degli Studi di Milano

È ormai un fatto evidente, del resto confermato dallo stato del testo, che dei dodici libri in cui le riflessioni di Marco Aurelio sono tradizionalmente divise,<sup>1</sup> soltanto il primo ha una struttura ben definita, mentre dal secondo in poi si è spesso rilevata una forte casualità – segnata da frequenti ripetizioni, da variazioni su un medesimo tema, da citazioni precariamente integrate in un contesto più ampio, da uno stile approssimativo – nella disposizione della materia.<sup>2</sup> Tuttavia Hadot suggerisce un approccio diverso, che rinvenga anche negli altri libri, almeno in parte, una chiara linea strutturale fra questi aforismi apparentemente isolati l'uno dall'altro. Certo l'εἰς ἑαυτὸν non è un trattato sistematico – anche se qualche aforisma potrebbe essere considerato parte di un trattato –, ma l'autore mostra di avere sicura conoscenza di tutta la dottrina stoica, comprese la fisica e la logica.

<sup>1</sup> Tale suddivisione risale all'edizione commentata di Th. Gataker (excudebat Thomas Buck, Cantabrigiae 1652) e da allora è rimasta canonica, sebbene soltanto due siano le cesure segnate da *scriptio*: la prima fra il primo e il secondo libro, la seconda fra il secondo e il terzo. Per gli altri, la natura stessa dello scritto marcaureliano rende difficile, se non impossibile, giungere a conclusioni certe.

<sup>2</sup> Cfr. e.g. A. Birley, *Marcus Aurelius. A Biography*, Batsford, London 1987<sup>2</sup>, p. 213: «In the form in which it is transmitted the work is inevitably scrappy, repetitive, often concise to the point of obscurity, with frequent changes of subject». Ma soprattutto si ritiene in genere che l'unico interesse dell'imperatore fosse rivolto all'etica, con scarso riguardo per le altre due parti della filosofia stoica: cfr. A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, Duckworth, London 1974, p. 115: «What matters above all to Epictetus and Marcus Aurelius in the second century AD is moral exhortation within the framework of the Stoic universe. On details of physics, logic or theory of knowledge they have little to say». Sullo stile poco lusinghiero anche A.S.L. Farquharson, *Marcus Aurelius. His Life and His World*, Basil Blackwell, Oxford 1951, pp. 122-123, che, dopo un paragone insostenibile con i *commentarii* di Cesare, conclude: «The purity and simplicity remain, but all else has been stripped away or trebly refined; the rhetoric lessons of that pompous old tutor have been forgotten, the youthful desire for learned attainment has faded». Molto più attento ai pregi anche stilistici del testo marcaureliano si mostra R. B. Rutherford, *The "Meditations" of Marcus Aurelius. A Study*, Clarendon Press, Oxford 1989, che opportunamente rinviene una stretta coerenza fra l'assunto filosofico e gli strumenti espressivi di cui Marco seppe avvalersi.

In questa sede prenderò in considerazione in particolare il libro V, comprendente 37 capitoli, alcuni abbastanza brevi ma altri considerevolmente sviluppati, in cui l'autore in realtà affronta soprattutto, anche se non esclusivamente, un tema emblematico della dottrina stoica: il rapporto fra l'uomo e il cosmo, ciò che è conforme o viceversa contrario alla natura. Il tema appare in evidenza già nel celebre esordio, dove l'imperatore esorta se stesso a vincere la stanchezza e la pigrizia in nome della legge naturale secondo cui ognuno deve collaborare al benessere generale: ed ecco il paragone con le piante e gli animali: οὐ βλέπεις τὰ φυτάρια, τὰ στρουθάρια, τοὺς μύρμηκας, τοὺς ἀράχνας, τὰς μελίσσας τὸ ἴδιον ποιούσας, τὸ καθ' αὐτὰς συγκροτούσας κόσμον; ἔπειτα σὺ οὐ θέλεις τὰ ἀνθρωπικὰ ποιεῖν; Marco Aurelio sembra suggerire che l'uomo debba seguire in tutto e per tutto la naturalità degli altri esseri viventi, pur sapendo che l'uomo si è in qualche misura sottratto ad essa con tutte le conseguenze positive e negative che ciò comporta, soprattutto sul piano della lotta con se stesso per il perfezionamento interiore e la vittoria sugli impulsi moralmente negativi. Le modalità espressive sono quelle della diatriba con il suo frequente ricorso alla seconda persona; ma qui all'interlocutore immaginario si sostituisce l'io stesso dell'autore, con un effetto di molto maggiore immediatezza e nello stesso tempo di autoanalisi estremamente approfondita, nella direzione di un vero e proprio incessante scavo interiore.<sup>3</sup> Al suo stesso io recalcitrante di fronte al dovere l'imperatore si rivolge dicendo «tu non ti ami», οὐ γὰρ φιλεῖς ἑαυτόν (par. 5). Altrimenti – egli afferma – l'uomo non si mostrebbe riluttante ad assolvere al suo dovere, che coincide perfettamente con la legge di natura. È il *Leitmotiv* che ricorre costantemente nella sua meditazione, di cui il secondo aforisma enuncia in pratica la precondizione: saper respingere ogni immaginazione (φαντασία) negativa e ritornare in una condizione di calma assoluta (ἐν πάσῃ γαλήνῃ) permette di compiere il proprio dovere, la propria missione senza curarsi della maldicenza e dell'ostilità altrui. Su ciò il sovrano non si fa illusioni: è inevitabile che l'aspirante alla saggezza venga poco apprezzato; egli giunge anzi a immaginare che cosa forse si dirà di lui alla sua morte – perché è del tutto verosimile che egli si identificasse in quell'uomo ormai presso a morire σπουδαῖος καὶ σοφός (X 36, 2): «finalmente tireremo il fiato da questo predicatore» (παιδαγωγοῦ).<sup>4</sup> Non era severo con nessuno di noi, ma

<sup>3</sup> Cfr. anche capp. 6, 28, 36.

<sup>4</sup> E varrà forse la pena di ricordare con quanta venerazione Marco stesso invece ricordi i suoi maestri e precettori nel corso del primo libro: un rispetto e un affetto ben rispecchiati nello scambio epistolare con Frontone, anche dopo che questi gli aveva espresso il suo dispiacere per

sentivamo che in cuor suo ci disapprovava». Veramente, il sovrano distingue fra quell'uomo esemplare e se stesso, aggiungendo: «e allora di noi che diranno?». Nel libro X questo diventa una ragione in più per non attaccarsi alla vita, consapevoli della superficialità e dell'ingratitude umane, di quelli stessi per i quali la propria esistenza sarà stata spesa. Nel libro V invece la prospettiva è un poco diversa: quella appunto di riuscire ad essere indifferenti alle critiche per non lasciarsi minimamente sviare dal proprio dovere. Gli uomini comuni si lasciano guidare dal loro principio direttivo (ἡγεμονικόν) e dai loro impulsi (ἰδέα ὀρμηῆ), ben diversi da quelli del saggio, e dunque sono in fondo incolpevoli, tali da non meritare nemmeno una condanna, se non nella misura in cui consapevolmente rifiutano di migliorarsi. Ma il saggio non deve guardarsi intorno lasciandosi distrarre (σὺ μὴ περιβλέπῃς, par. 2) e invece proseguire sulla retta via (εὐθεῖαν πέραν), ossia su quella che contribuisce nello stesso tempo all'interesse individuale e a quello comunitario.<sup>5</sup> Si afferma spesso che nelle sue riflessioni Marco sembra voler dimenticare il proprio ruolo: questo è tuttavia vero solo in parte. Se da un lato egli non sembra dare peso alcuno alle sue imprese militari<sup>6</sup> e nemmeno una volta fa menzione della sua politica interna e dell'opera di legislatore,<sup>7</sup> considerazioni come questa rivestono un'indubbia pregnanza alla luce del suo ruolo politico-militare, ben oltre la generica osservanza del dogma stoico che vede, come già Aristotele, nell'uomo un animale socievole e che egli esprime nella considerazione che ciò che è utile alla comunità non può non essere utile anche all'individuo (II 3, 2).<sup>8</sup>

l'abbandono della retorica. Che il sovrano fosse ben lontano dal suscitare unanime consenso si evince da un passo come *SHA, Marcus XXIII 5*: il popolo temeva che egli tentasse di costringerlo a rinunciare ai piaceri e a dedicarsi alla filosofia.

<sup>5</sup> La morale stoica è essenzialmente una morale sociale: questo aspetto dello stoicismo è analizzato a fondo da A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens: Sénèque, Epictète, Marc Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris 1967.

<sup>6</sup> Cfr. il famoso X 10, in cui l'annientamento dei Sarmati viene paragonato all'uccisione di formiche o ragni.

<sup>7</sup> Sulla quale cfr. almeno G.R. Stanton, *Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher*, in «*Historia*», XVIII (1969), pp. 570-587, il quale rileva come la legislazione marcaureliana fosse in realtà ben poco influenzata dai suoi principi filosofici; la prospettiva storiografica più tradizionale e idealizzante è sostenuta invece da P. Noyen, *Divus Marcus, princeps prudentissimus et iuris religiosissimus*, in «*Revue internationale des droits de l'Antiquité*», III (1954), pp. 349-371; Id., *Marcus Aurelius, the Greatest Practician of Stoicism*, in «*L'Antiquité classique*», XXIV (1955), pp. 372-383.

<sup>8</sup> Tema, quest'ultimo, particolarmente caro al sovrano, nel cui testo ricorre continuamente, quasi a ogni pagina, il lessico della *κοινωνία*, della *συνεργία*: cfr. e.g. II 1, 4: *γεγόναιμεν εἰς συνεργίαν ὡς πόδες, ὡς χεῖρες, ὡς οἱ στοιχοὶ τῶν ἄνω καὶ κάτω ὀδόντων*. Significativo, in tale prospettiva, anche il continuo ricorso alla preposizione *σύν*, che talvolta regge un complemento ma ancora più spesso interviene a formare composti nominali, aggettivali e verbali.

Marco Aurelio mostra di privilegiare decisamente la dimensione etica rispetto alla speculazione teorica laddove dichiara: «Non possono apprezzare la tua intelligenza. E sia: ma ci sono molte altre qualità per le quali non puoi dire “non le ho”» (V 6, 1). Segue a questa affermazione di modestia una lunga serie di undici aggettivi neutri sostantivati denotanti ciascuno una qualità morale che ben s'inquadra nel sistema stoico delle virtù ma sempre a carattere esclusivamente pratico, determinante per l'agire umano nella società: la genuinità, la dignità, la generosità, l'indifferenza per tutto ciò che risulti superfluo, l'avversione alla critica malevola così come ai piaceri, la capacità di sopportare il lavoro e la fatica.<sup>9</sup> L'imperatore non è un misantropo, anche se non si fa alcuna illusione sulle qualità morali dei suoi simili, e la sua stessa funzione gli avrebbe impedito comunque di mostrarsi apertamente tale tradendo, occorre ricordarlo, la filosofia stessa che era la sua stella polare: mai lo stoicismo si mosse nella direzione di un disimpegno dalla vita pubblica e collettiva. Questa svalutazione dell'intellettualismo puro si ritrova, in qualche misura, in VIII 25, 2, dove in un contesto usuale per Marco – la transitorietà della gloria umana nel succedersi delle generazioni – vengono citati insieme con un certo disprezzo οἱ δὲ δριμεῖς ἐκεῖνοι ἢ προγνωστικοὶ ἢ τετυφωμένοι κτλ. Del resto, come osserva Hadot, «un philosophe, dans l'Antiquité, n'est pas nécessairement, comme on a trop tendance à le penser, un théoricien de la philosophie. Un philosophe, dans l'Antiquité, c'est quelqu'un qui vit en philosophe, qui mène une vie philosophique».<sup>10</sup> Ma ciò non significa, d'altro canto, ritenere che egli fosse indifferente, o ancor peggio ignaro dei fondamenti teorici dello stoicismo: invero molti pensieri dimostrano esattamente il contrario, anche se la premienza della prospettiva etica appare innegabile.<sup>11</sup> In quest'ottica va letta

<sup>9</sup> Caratteristica che tutte le fonti concordano nell'attribuire al sovrano in grado massimo: cfr. non solo *SHA, Marcus* ma anche Dion. Cass. LXXII 36; Herod. I 3, 1. Non va d'altra parte dimenticato che esse sono tutte favorevoli a lui, ormai mitizzato quale *optimus princeps* per antonomasia, mentre le critiche sono appena velate. Sul modo in cui Marco Aurelio riuscì a dominare un fisico poco robusto per far fronte ai gravosissimi impegni soprattutto militari cfr. R. Dailly - H. van Effenterre, *Le cas Marc-Aurèle. Essai de psychosomatique historique*, in «Revue des études anciennes», LVI (1954), pp. 347-365; particolarmente negativo T. Africa, *The Opium Addiction of Marcus Aurelius*, in «Journal of the History of Ideas», XXII (1961), pp. 97-107; ma l'ipotesi che il sovrano fosse un oppiomane è decisamente respinta, sulla base del riesame delle pochissime fonti antiche disponibili, da P. Hadot, *Marc-Aurèle était-il opiomane?*, in E. Lucchesi - H.D. Saffrey (a cura di), *Mémorial A.-J. Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, P. Cramer, Genève 1984, pp. 33-50; tesi ribadita con forza convincente nel volume ormai fondamentale *La citadelle intérieure. Introduction aux "Pensées" de Marc-Aurèle*, Fayard, Paris 1997, pp. 268-273.

<sup>10</sup> Cfr. P. Hadot, *op. cit.*, p. 16.

<sup>11</sup> In nessun passo marcaureliano si trovano, per esempio, giudizi così avversi alla dialettica



l'esortazione un poco sconcertante ἄφες τὰ βιβλία (II 2, 1):<sup>12</sup> ormai giunto quasi alla fine della sua esistenza, Marco intende ancorarsi ai δόγματα essenziali della filosofia, trascurando la sapienza superflua e persuaso che tutte le sue energie debbano tendere piuttosto a metterli in pratica senza ostentazione ma con assoluta fermezza. Su questo aspetto insiste la lunga enumerazione di aggettivi neutri sostantivati, espediente stilistico a cui l'autore ricorre continuamente: τὸ ἀκίβδηλον, τὸ σεμνόν, τὸ φερέπονον, τὸ ἀφιλήδονον, τὸ ἀμεμψίμοιρον, τὸ ὀλιγοδέες, τὸ εὐμενές, τὸ ἐλεύθερον, τὸ ἀπέρισσον, τὸ ἀφλύαρον, τὸ μεγαλεῖον. Una serie attentamente bilanciata, in cui a cinque qualità determinate negativamente come assenza dei difetti corrispondenti<sup>13</sup> si mescolano sei qualità determinate invece in maniera positiva. È evidente come la retorica, che pure il sovrano non apprezza di per se stessa, abbia lasciato forti tracce nella sua formazione e, ben lungi dall'essere veramente rinnegata, si pieghi ormai all'espressione più compiuta possibile del suo pensiero filosofico<sup>14</sup> con una ricchezza lessicale veramente note-

come quelli attribuiti ad Aristone di Chio (SVF I 383-403), che pure dovette forse esercitare una forte influenza sul giovane venticinquenne, almeno secondo l'interpretazione corrente di Front. Ep. IV 13, dove tuttavia può sussistere qualche dubbio sull'identità del personaggio citato: cfr. R.B. Rutherford, *op. cit.*, p. 106 nota 41; H. Görgemanns, *Der Bekehrungsbrief Marc Aurels*, in «Rheinisches Museum», CXXXIV (1991), pp. 96-109; P. Hadot, *op. cit.*, pp. 24-27; per l'identificazione con il giurista Tito Aristone. propende invece, ma in modo poco convincente, E. Champlin, *The Chronology of Fronto*, in «The Journal of Roman Studies», LXIV (1974), p. 144. In ogni caso, Frontone stesso (*De eloquentia* II 16.5, 4) rimprovera al giovane il tempo che egli dedicava allo studio di questa disciplina. L'importanza di Aristone per la formazione del pensiero stoico, soprattutto del concetto di ἀδιαφορία è riaffermato nel recente volume di M.-O. Goulet-Cazé, *Les "Kynica" du stoïcisme*, Steiner, Stuttgart 2003, pp. 119-132.

<sup>12</sup> Cfr. anche II 3, 3: dopo avere affermato la fede nella presenza del divino nella natura e la positività dei processi naturali, egli conclude: ταῦτά σοι ἀρκεῖτω, εἰ δόγματα ἐστίν· τήν δὲ τῶν βιβλίων διψᾶν ἔψω, ἵνα μὴ γογγύζων ἀποθάνης κτλ..

<sup>13</sup> Si noti anche l'*hapax ἀμεμψίμοιρον*. Di *hapax legomena* il testo è assai ricco, soprattutto nel primo libro; e si può presumere che in molti casi si tratti di *Neubildungen* originali, che danno una forte impronta di peculiarità alla prosa marcaureliana. Gli aggettivi composti di tal genere sono definiti «aggettivi composti supernegativi» da A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 2008, pp. 125-130. Egli osserva come ciò corrisponda allo studio che nell'ambito della dialettica stoica si conduceva sulla doppia negazione «all'interno della dottrina degli enunciati semplici» (p. 130). A proposito di V 5, non concordo però con Giavatto là dove egli sostiene che la δριμύτης viene «eccezionalmente autoattribuita»: in realtà il sovrano nega a se stesso questa qualità, ossia l'acutezza intellettuale esaltata da Plat. *Resp.* VII 535b, anzi sembra respingerla, come si è detto, in secondo piano rispetto alle qualità più propriamente etiche, tali da determinare il comportamento quotidiano concreto. Nel vero mi sembra A.S.L. Farquharson, *The Meditations of Emperor Marcus Aurelius*, Clarendon Press, Oxford 1968<sup>2</sup>, II, p. 644: «M. contrasts intellectual ability here with right conduct».

<sup>14</sup> Sul rapporto fra retorica e filosofia in Marco Aurelio cfr. anche L. Stignano, *Il primo*

vole, dove l'uso di termini rari, affini e complementari vale a tradurre pienamente le più sottili differenze e sfumature concettuali. Ciò emerge con evidenza anche dalla sequenza di infiniti successivi (V 5, 4), soprattutto medii, che esprimono un'altra serie di comportamenti negativi, da cui egli si sarebbe già potuto liberare, se solo l'avesse veramente voluto. E il pensiero si chiude con una rinnovata esortazione all'ascesi nel senso più pieno del termine, a non cedere alla *νόθεια*, ossia al torpore, all'otusità; sostantivo che si trova solo qui nel testo di Marco e rappresenta l'antonimo della *δριμύτης* con la negazione della quale il passo si era aperto: a dimostrazione di una cura formale forse non immediatamente apparente ma reale in queste che possono sembrare annotazioni disordinate e talvolta provvisorie.

Il pensiero successivo (V 6) affronta un tema importante nell'ambito dell'etica – di qualunque sistema etico: quello del beneficio e della riconoscenza.<sup>15</sup> A ben vedere, esso esprime la conseguenza sul piano interpersonale dell'atteggiamento corretto lodato nel capitolo precedente. Qui Marco distingue tre categorie di persone: coloro che rinfacciano un favore prestato; coloro che non lo rinfacciano apertamente ma non lo dimenticano, e infine coloro che «non sono neppure consapevoli di ciò che hanno fatto», perché considerano conforme alla natura fare del bene ai proprii simili e anzi passare, senza nessun clamore,<sup>16</sup> da una buona azione a un'altra, esattamente come per la vite è naturale produrre grappoli, per il cavallo correre, per il cane fiutare le tracce, per l'ape produrre miele. Soltanto questa categoria di persone è degna di lode, secondo l'imperatore. Emerge nella struttura concettuale un espediente tipico del suo procedere: il ricorso alle similitudini tratte dal mondo della natura, che contrasta con la riluttanza e la fatica che costa all'uomo il compimento del proprio dovere. Marco Aurelio ha un'acutissima percezione del baratro che separa la sfera degli altri esseri, animati e inanimati, dall'uomo. La vite, il cavallo, il cane, l'ape o la formica raggiungono senza sforzo alcuno quel risultato a cui solo pochissimi esseri umani pervengono, e

*libro di Marco Aurelio*, in «Studi urbinati. B. Scienze umane e sociali», LXIII (1990), pp. 158-181; e cfr. *infra* nota 66.

<sup>15</sup> Tutt'altro che nuovo, occorre aggiungere, anche in ambito stoico: basti qui ricordare il *De beneficiis* senecano.

<sup>16</sup> Cfr. 6, 4: ἄνθρωπος δ' εὔποιήσας οὐκ ἐπιβοᾷται κτλ. Facile ma indebito l'accostamento a Mt 6, 3: μὴ γνώτω ἡ ἀριστερά σου τί ποιεῖ ἢ δεξιὰ σου κτλ. La prospettiva è completamente diversa e lo stoico, a differenza del cristiano, non si aspetta alcuna ricompensa divina: la sua tensione etica è più pura proprio perché fine a se stessa. Del resto, nell'unico passo – da alcuni per altro ritenuto frutto di interpolazione (Haynes, Dalfen) – in cui vengono menzionati i cristiani, l'imperatore mostra nei loro confronti una completa disistima per il modo teatrale con cui, a suo dire, essi affrontano il martirio, anzi lo cercano: cfr. XI 3; e *infra* nota 58.

anche costoro solo vincendo continuamente se stessi.<sup>17</sup> È un tipo di argomentazione analogica, a cui Marco ricorre molto spesso nell' *εἰς ἑαυτὸν*, e di cui abbiamo già visto un esempio nel primo aforisma di questo stesso libro.<sup>18</sup> Se l'uomo fa parte integrante della natura e deve obbedire alle sue leggi, tuttavia le sue *φαντασίαι*, le sue *ἐπιθυμίαι* minacciano di continuo la parte razionale, l'*ἡγεμονικόν*, spingendolo a considerare soltanto la propria individualità; e questo è il male morale, è l'egoismo opposto a quell'agire per il bene della comunità, *κοινωνικῶς ἐνεργεῖν*, a cui ogni azione dovrebbe tendere come allo scopo supremo. Non per caso già nel primo libro, che anticipa *in nuce*, anche se non esplicitamente, i temi fondamentali di tutti i seguenti, Marco Aurelio, tracciando il lusinghiero ritratto morale di Antonino Pio, esalta di lui la *κοινωνοημοσύνη*, un *hapax* forse di suo conio, con cui egli sottolinea il senso della responsabilità nei confronti della comunità che aveva animato il suo predecessore.<sup>19</sup> E basta consultare l'*index verborum* dell'edizione teubneriana per rendersi conto della frequenza molto alta con cui ricorrono nell'*εἰς ἑαυτὸν* i termini legati a questa famiglia lessicale. All'obiezione dell'interlocutore immaginario che occorre pure rendersi conto del proprio agire, Marco risponde in sostanza che tale consapevolezza deve essere esercitata da chi compie il benefico e non importa se ad essa corrisponda o meno quella di chi lo riceve.<sup>20</sup> Ma non per questo bisogna tralasciare di compiere un *ἔργον κοινωνικόν*. Sul medesimo tema Marco ritorna in VII 73 con forza ancora maggiore: *ὅταν σὺ εὖ πεποιηκῶς ἦς καὶ ἄλλος εὖ πεπονθῶς, τί ἔτι ζητεῖς τρίτον παρὰ ταῦτα, ὥσπερ οἱ μωροί, τὸ καὶ δόξα εἰς πεποιηκέναι ἢ το ἀμοιβῆς τυχεῖν;*<sup>21</sup>

Isolato nel contesto del quinto libro è il pensiero seguente (V 7), dedi-

<sup>17</sup> Non va dimenticato come nella scelta di tali similitudini tratte dal mondo della natura Marco Aurelio fosse senz'altro influenzato dalla precettistica retorica: cfr. *e.g.* Quint. V 11, 24: «si ad curam reipublicae horteris, ostendas apes etiam formicasque, non modo muta sed etiam parva animalia, in commune tamen laborare». Ma il topos retorico è in qualche misura rifunzionalizzato per esprimere qualcosa che il sovrano sentiva come suo proprio e precipuo dovere.

<sup>18</sup> A. Giavatto, *op. cit.*, p. 176 nota 101, ricorda «la trattatistica retorica del periodo imperiale, che tende a distinguere tra *similitudo* / *παραβολή*, e *exemplum* / *παραδειγμα* non nel senso di Quintiliano [...] ma in quello rilevabile *e.g.* in Apsine, *Rb.* 279, 17–280, 4»: la similitudine è tratta dagli esseri inanimati o irrazionali, l'esempio da personaggi del passato. E in ciò Marco Aurelio si mostra dunque buon conoscitore delle regole retoriche.

<sup>19</sup> Cfr. I 16, 8.

<sup>20</sup> Alla struttura dialogica all'interno di un medesimo pensiero Marco ricorre più volte per dare una maggiore vivacità alla riflessione ma soprattutto con intento parenetico: cfr. A. Giavatto, *op. cit.*, pp. 228–230. È quasi superfluo ricordare come tale procedimento gli derivasse dalla lunga tradizione diatribica alla quale pure Epitteto in larga misura apparteneva.

<sup>21</sup> Il tema era comunque tradizionale: cfr. almeno Sen. *De benef.* II 10, 3; Epict. III 24, 51, ancora più vicino nella concisione del pensiero e nel dettato alla formulazione di Marco Aurelio.

cato al retto modo di pregare gli dèi: con semplicità e franchezza. Qui Marco è molto sintetico, ma altrove sviluppa meglio il suo pensiero in proposito, soprattutto nel libro IX (11, 27, 40): passi in cui l'imperatore lo chiarisce più diffusamente e dialetticamente. In sintesi, gli dèi o non esistono, e in questo caso la preghiera non avrebbe alcun senso; oppure esistono – ed è questa la ferma convinzione dell'autore –, e non possono essere ostili all'uomo, il quale dunque deve pregarli per ricevere da loro la forza di accettare tutto ciò che accade, perché tutto accade per il suo bene. Un pensiero – occorre aggiungere – del tutto convenzionale: gli dèi collaborano con gli uomini, sono amici degli uomini ed esaudiscono le loro richieste, quando esse siano ragionevoli. Nel testo marcaureliano l'avverbio ἀπλῶς sembra in qualche misura suggerire un atteggiamento socratico: l'uomo non deve rivolgere preghiere particolari, ma pregare “semplicemente” di ottenere ciò che è bene, come, secondo Senofonte, Socrate consigliava,<sup>22</sup> o meglio ancora di trovare la forza di adattarsi anche alle situazioni e alle circostanze che sembrano più negative e dolorose.<sup>23</sup> L'imperatore era però un uomo del suo tempo, e come tale ammetteva la possibilità di ricevere ispirazioni, consigli, precetti salutari direttamente dalla divinità: lo afferma a chiare lettere nel capitolo conclusivo del primo libro, dove tutto quanto di buono ha ricevuto viene attribuito appunto all'assistenza divina, anche se a nessuna divinità in particolare. E alla mentalità religiosa, o superstiziosa, del tempo Marco accenna all'esordio del cap. 8 di questo quinto libro, che cita precetti di guarigione piuttosto spiacevoli<sup>24</sup> consigliati da Asclepio. Qualunque lettore moderno è indotto immediatamente a pensare a Elio Aristide, con il quale Marco ebbe relazioni personali;<sup>25</sup> ma egli cambia immediatamente la direzione del pensiero ritornando alla considerazione filosofica dei precetti divini, o meglio delle leggi naturali: dunque la salute non è più quella fisica bensì quella spirituale e intellettuale, ed è costituita dal perfetto adeguamento dell'individuo alla ἀνάγκη, alla εἰμαρμένη, nell'am-

<sup>22</sup> Cfr. Xen. *Mem.* I 3, 2. Socrate è citato tredici volte da Marco Aurelio, sempre in termini altamente elogiativi.

<sup>23</sup> La semplicità intesa come franchezza morale e assenza di artificio è del resto un'altra caratteristica sulla quale il sovrano insiste costantemente: cfr. *e.g.* VII 31, 1; X 9, 3; XI 15, 4; e, particolarmente incisivo, IV 26, 2: ἀπλωσον σεαυτόν.

<sup>24</sup> Cfr. V 8, 8: πολλά γούν καὶ ἐν ἐκείνοις ἐστὶ τραχέα.

<sup>25</sup> Se dobbiamo prestar fede a Philostr. *VS* II 9, 2, l'imperatore pianse di commozione sentendo il retore declamare la sua patetica monodia per Smirne, allorché nel 177 la città era stata colpita da un violentissimo terremoto, e stanziò immediatamente soccorsi straordinari; non cita Aristide Dion. Cass. LXXI 32, 3, che comunque menziona l'eccezionale generosità del sovrano. La ψυχρολουσία figura effettivamente fra le cure che Asclepio consigliava ad Aristide durante l'incubazione: cfr. Aristid. *Disc.* IV 11.

bito della quale anche il male apparente trova la sua giustificazione, non in senso cristiano ma appunto alla luce dell'armonia cosmica. E qui sottilmente l'imperatore gioca sull'identità del verbo *συντάσσω* per indicare tanto le prescrizioni mediche del dio quanto ciò che la natura impone, e sull'etimologia del verbo *συμβάινω*, nel senso di *συναρμόζω* e più ancora di *συμπληρόω*, appunto ad indicare che tutto ciò che succede al singolo individuo contribuisce a realizzare una *ἄρμονία μία*.<sup>26</sup> E questa identità è condotta alle estreme conseguenze nel cap. 12, dove prende il sopravvento il tono ammonitorio nei confronti di quel "tu" a cui Marco si rivolge incessantemente e che altri non è se non una parte del suo stesso io. Asclepio e le altre divinità sembrano ormai ritirarsi in secondo piano, in una cornice solo mitica, mentre la religione del sovrano si concretizza in un naturalismo panteistico ancora una volta d'impronta stoica, dove le esigenze individuali si fondono completamente nell'armonia cosmica: ogni separazione, ogni scissione determinata dalla *δυσαρεστία* appare, in quest'ottica, come una colpa che stacca violentemente l'uomo dall'intimo e necessario legame con tutto ciò che lo circonda.

Ma la realizzazione perfetta dei principi stoici è molto difficile, quasi impossibile, e l'imperatore ne è ben consapevole: nel pensiero successivo un *tricolon* di infiniti iussivi – procedimento molto frequente nella prosa marcaureliana – esprime tale consapevolezza e nello stesso tempo la necessità di proseguire malgrado tutto sulla strada eticamente migliore: l'uomo non deve scoraggiarsi – *μὴ σικχαίνειν μηδὲ ἀπαυδᾶν μηδὲ ἀποδυσπετεῖν*<sup>27</sup> – se non riesce a tener fede in tutte le sue azioni ai *δόγματα ὀρθά* (V 9, 1). In modo analogo Marco si esprime a proposito dell'azione politica in IX 29, 5: *μὴ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε, ἀλλὰ ἀρκουῖ εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι κτλ.* Se questo passo rappresenta una delle pochissime allusioni esplicite al suo ruolo pubblico, tuttavia l'imperatore appare sempre in bilico fra la tensione alla perfezione morale e la scontentezza per l'impossibilità di raggiungerla, e perciò fa leva in modo quasi os-

<sup>26</sup> Questo procedimento mostra in Marco Aurelio un'acuta coscienza linguistica e la cura dell'analisi del rapporto fra significante (*τὸ σημαῖνον*) e significato (*τὸ σημαίνόμενον*): un altro aspetto che, per altro, caratterizzava la logica e la dialettica dello stoicismo, come si evince da *SVF* II 136-171, e che l'imperatore filosofo fa pienamente suo: di qui l'esigenza di mettere in rapporto, quali due serie parallele, parole e cose: cfr. anche VIII 22, 1. S'intende che, ancora una volta, il suo interesse primario non va al fenomeno linguistico in quanto tale, bensì al contenuto gnoseologico di tale procedimento. Per un'analisi di tutto questo capitolo cfr. A.-J. Voelke, *Santé du monde et santé de l'individu: Marc-Aurèle V 8*, in «Revue internationale de philosophie», CLXXVIII (1991), pp. 322-335.

<sup>27</sup> Dei tre verbi il primo e il terzo sono molto rari: i neologismi e i termini rari, come si è già osservato, abbondano nell' *εἰς ἑαυτόν*.

sessivo sulla forza di volontà; e qui effettivamente si può parlare di «exercices spirituels» nel senso di Hadot, che intende il testo marcaureliano non certo come un diario intimo, bensì come una continua riproposizione dei medesimi temi funzionale appunto al progresso spirituale. Una lettura che è difficile non condividere: anche se lo studioso francese ravvisa nell' *εἰς ἑαυτόν* una sistematicità forse non presente in tale misura, è pur vero che esso rappresenta una «therapeutic writing», secondo la felice formulazione di Rutherford.<sup>28</sup> Il rifiuto, amaro ma inevitabile, dell'utopia politica diviene metafora di quello di qualunque altra utopia: la realtà è dura e spesso meschina, dunque l'uomo deve accontentarsi del sia pur minimo progresso morale durante il suo sforzo ininterrotto per fare «ciò che la natura richiede» (*ὁ νόϋν ἢ φύσις ἀπαιτεῖ*), sforzo quasi sempre oscuro.<sup>29</sup> E se egli avverte acutamente i suoi proprii limiti, non è meno consapevole della mediocrità generale e soprattutto del fatto che cambiare gli uomini è impossibile e bisogna rassegnarsi a convivere con la mediocrità, se non addirittura con la malvagità: «È folle cercare l'impossibile; ed è impossibile che le persone dappoco non agiscano in maniera conforme alla loro indole».<sup>30</sup> Bella nella sua concretezza anche l'immagine successiva: non bisogna andare alla filosofia come si andrebbe da un precettore, ma come i malati agli occhi ricorrono alle cure più adatte. Qui è evidente, pur nell'equazione ormai scontata filosofia – medicina, quanto la filosofia sia intesa dal sovrano come qualcosa di essenziale e di esistenziale, non come un insieme di precetti destinati a rimanere tali. A questa condizione soltanto la filosofia può procurare anche piacere e soddisfazione ben superiori a quelli del piacere comunemente inteso (*ἡδονή*): *ἀλλὰ θέασαι, εἰ προσηνέστερον μεγαλοψυχία, ἐλευθερία, ἀπλότης, εὐγνώμοσύνη, ὀσιότης* (V 9, 4). Passi come questo, non frequentissimi ma neppure rari nell' *εἰς ἑαυτόν*, hanno consentito a Hadot di smentire la visione tradi-

<sup>28</sup> Cfr. R.B. Rutherford, *op. cit.*, p. 169.

<sup>29</sup> Banale appare la valutazione di *SHA*, *Marcus* XII 2, là dove si afferma che l'imperatore «fecitque ex malis bonos, ex bonis optimos», tanto più che egli si mostra ben conscio della difficoltà di mutare il carattere altrui: cfr. IX 29, 6 *δόγμα γὰρ αὐτῶν τίς μεταβαλεῖ*; Una considerazione non dissimile in *Epict.* IV 6, 3.

<sup>30</sup> Cfr. V 17: il ragionamento è, come si vede, impostato in maniera sillogistica, sia pure molto semplice. Più incisivo VIII 59, dove Marco Aurelio riafferma il dogma della socialità umana, che deve spingere il saggio a istruire o a sopportare gli altri: *οἱ ἄνθρωποι γεγόνασιν ἀλλήλων ἐνεκεν· διδάσκει οὖν ἢ φέρε*. Cfr. anche IV 6, IX 42, XII 16; ma si noti come il tema venga ogni volta sviluppato sotto una prospettiva diversa. Al fondo di simili considerazioni sta comunque non un sentimento di generica rassegnazione o indulgenza, bensì il principio stoico secondo il quale tutto ciò che accade è necessario, e dunque il saggio deve riconoscere e accettare tale necessità, per quanto spiacevole. Né va dimenticato che anche *Epict.* II 20, 18, insiste fortemente sull'impossibilità per l'uomo di mutare la propria indole.

zionale di un Marco Aurelio cupo e pessimista, ossessionato dall'idea della morte, sfiduciato nei confronti degli esseri umani;<sup>31</sup> è pur vero tuttavia che nella sua psicologia si avverte un forte dualismo, non diverso in fondo da quello lucreziano: da un lato l'asserzione costante dei principii teorici, ma dall'altro l'inquietudine profonda destata dalle emozioni e dalla consapevolezza dell'impossibilità di giungere a una compiuta imperturbabilità spirituale per lo iato che separa in maniera irreparabile l'uomo dalla natura, sicché una vita del tutto *κατὰ φύσιν* risulta inattuabile. Sul concetto di conformità con la natura Marco Aurelio ritorna nel pensiero successivo (V 10), ma sotto una prospettiva un po' diversa. Di fronte alla mutevolezza delle vicende umane, che le rende «difficilmente comprensibili» (*δυσκατάληπτα*) se non addirittura *ἀκατάληπτα*,<sup>32</sup> allo scarso significato di tutto ciò che ci circonda, Marco esorta se stesso a ricordare che nulla di quanto accade potrà mai accadere contro la natura del tutto. Ma accanto a questo principio fondamentale si affaccia subito l'altro: nessuno può costringere l'essere umano a violare la forza divina che è in lui, ad agire *παρὰ τὸν θεὸν καὶ δαίμονα* (V 10, 6). È dunque un auspicio di stabilità e di fermezza morale quello con cui si chiude questa riflessione, nel corso della quale a proposito del mondo sensibile ricorre il termine *ῥύσις*, per indicare il flusso inarrestabile del divenire; un'immagine che la maggior parte degli interpreti ritiene di origine eraclitea e molto amata da Marco: basti citare, in questo stesso libro, 23, 2, dove si insiste ancora una volta sulla mutevolezza e la precarietà delle cose, sull'abisso del tempo passato e futuro, per concludere che folle (*μωρός*) è colui che attribuisce importanza ai beni e ai mali che l'esistenza può recare con sé. In tale contesto essa viene paragonata appunto a un fiume in perpetuo scorrere: *ἢ τε γὰρ οὐσία οἶον ποταμὸς ἐν διηνεκεῖ ῥύσει κτλ.*<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Cfr. P. Hadot, *op. cit.*, pp. 256-259, dove lo studioso raccoglie diversi passi paralleli che vanno nella medesima direzione di una pratica gioiosa della filosofia.

<sup>32</sup> Sul tema dell'incomprensibilità del reale Marco ritorna in questo medesimo libro, al cap. 33, 4, dove esso si accompagna alla considerazione della debolezza degli organi percettivi: *τὰ δὲ αἰσθητήρια ἀμυδρὰ καὶ εὐπαράττωτα*. Sul problema epistemologico in Marco Aurelio cfr. le importanti osservazioni di A. Giavotto, *op. cit.*, pp. 31-63, dove i termini chiave della dottrina stoica (*αἴσθησις, φαντασία, ὑπόληψις, συγκατάθεσις*) vengono discussi esaurientemente.

<sup>33</sup> Strettamente legato concettualmente al cap. 23 è il breve capitolo successivo: l'uomo deve rendersi conto di essere una parte infinitesimale del cosmo e destinato a una durata altrettanto insignificante. Ma qui l'immagine del flusso non c'è. Il termine *ῥύσις* riappare un'ultima volta nel testo a VI 15, 1, dove pure si parla del divenire costante del mondo (*ῥύσεις καὶ ἀλλοιώσεις ἀνανεοῦσι τὸν κόσμον διηνεκῶς*) e subito dopo interviene esplicitamente l'immagine del fiume che travolge ogni cosa, per la quale il precedente illustre più immediato sembra essere Eraclito, 88 B 12, filosofo molto amato dagli Stoici; cfr. in proposito anche G. Cortassa, *Il filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei "Pensieri" di Marco Aurelio*, Tirrenia stampatori, Torino 1989, pp. 41-54.

Nel cap. 11 emerge, per la prima volta nel testo, il tema dell'esame di coscienza, sul quale tanto avevano insistito Seneca ed Epitteto sulla scorta di uno spunto socratico,<sup>34</sup> e una scala discendente di esseri viventi si presenta come possibile specchio, laddove i primi tre termini sono tutti diminutivi: *παιδίον*, *μειράκιον*, *γυναικάριον*<sup>35</sup> per finire addirittura con *θηρίον* secondo una immaginaria *descente à l'enfer* morale. Il medesimo tema viene ripreso al cap. 31 in maniera più concreta: purtroppo il testo insanabilmente corrotto non permette di seguire pienamente il filo logico del discorso, ma sembra chiaro che Marco trae un bilancio tutto sommato positivo, nella consapevolezza di non aver fatto né detto nulla di male né verso gli dèi né verso le persone a lui più vicine. Di solito impietosamente autocritico, qui egli eccezionalmente si esorta a ricordare quanto abbia saputo fare e sopportare, e come la storia della sua vita sia ormai quasi alla fine e il suo impegno (*λειτουργία*) sia l'ultimo, dopo avere saputo resistere a tante lusinghe e a tanti piaceri, e mostrarsi benevolo a tante persone ostili: uno spunto, quest'ultimo che riprende il pensiero iniziale di questo libro V, a ulteriore dimostrazione dell'unità intrinseca che lo sostiene; e forse non come semplice *topos* retorico andrà letto il senso della fine imminente che pervade queste pagine, se è vero che Marco Aurelio scrisse le sue riflessioni nell'ultimo decennio della sua vita travagliata,<sup>36</sup> quando ormai molto precarie apparivano le sue condizioni di salute. Che l'opposizione all'opinione comune sui veri valori della vita sia comunque estrema, si evince dal cap. 12, in cui Marco esalta le tradizionali quattro virtù cardinali – sapienza, giustizia, forza e temperanza – a scapito di tutti i beni materiali, concludendo la sua riflessione con l'immagine, notevolmente umoristica e un poco stravagante, di colui che per la sua ricchezza *οὐκ ἔχει ὄποις χέσει* (12, 4).<sup>37</sup> Una vena di cruda concretezza affiora d'altra parte più di una volta nell' *εἰς ἑαυτόν*, anche in questo stesso libro: cfr. cap. 28, dove si oppone ancora una volta una fisicità spiacevole alla forza della ragione, che sola l'uomo dovrebbe coltivare.<sup>38</sup> La ragione di tale rifiuto dei valori correnti è spiegata subito

<sup>34</sup> Cfr. Sen. *De ira* III 36; *De brev.* III 3; *Ep.* L 4; Epict. IV 6, 32 e III 10, 2.

<sup>35</sup> Un *hapax* nel testo e forse neoformazione marcaureliana.

<sup>36</sup> *ὁ δὲ βίος πόλεμος καὶ ξένου ἐπιδημία*, sostiene egli stesso amaramente in II 2, 17, 2; e cfr. Sen. *Ep.* XCVI 5: «vivere, Lucili, militare est».

<sup>37</sup> Qui Marco Aurelio inserisce nel testo la citazione di Men. *Phasm.* 42, sulla quale cfr. G. Cortassa, *op. cit.*, pp. 99-100.

<sup>38</sup> L'espressione estrema del rifiuto, che sembrerebbe totale, della fisicità è raggiunta in VI 13, 1, dove l'atto sessuale viene rappresentato come *ἐντερίου παράτριψις καὶ μετὰ τινος σπασμοῦ μύξαριον ἔκκρισις*. Cfr. pure II 2, IV 48, 3, dove ricorre il raro sostantivo *μύξαριον*, e XII 27. Occorre tuttavia ricordare come una certa crudezza fosse ormai tradizionale nel linguaggio



dopo nel cap. 15 in base alla non conformità di essi alle esigenze della natura: essendo non naturali, non contribuiscono neppure – sostiene Marco Aurelio – alla perfezione della natura umana: οὐκ ἔστιν ἀπαιτήματα ἀνθρώπου οὐδὲ ἐπαγγέλλεται αὐτὰ ἢ τοῦ ἀνθρώπου φύσις οὐδὲ τελειότητές εἰσι τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως. Se le cose stessero diversamente, non sarebbe virtuoso ma vizioso chi se ne astenesse in tutto o in parte; mentre è certo che l'uomo è tanto più virtuoso quanto più sa rinunciare a tutto ciò che non sia indispensabile.

In una dimensione teorica si muove invece il cap. 13, dove l'autore si dimostra fedele seguace della fisica stoica nella distinzione fra la causa – da identificarsi con il principio razionale – e la materia, e nella teoria, pur soggetta a qualche dubbio, della palingenesi periodica del cosmo,<sup>39</sup> nonché nella certezza che tutto si trasforma secondo la legge di natura, per cui nulla nasce dal nulla e si risolve nel nulla. In questo senso il cap. 14 completa il precedente riaffermando il primato del λόγος quale unica facoltà caratteristicamente umana capace di garantire il progresso sulla «retta via» (τὴν ὀρθότητα τῆς ὁδοῦ, 14, 2), che, come si afferma in V 34,1, consente all'uomo una vita dal facile corso: δύνασαι ἀεὶ εὐροεῖν, εἶγε καὶ εὐοδεῖν. E già in V 3, 2, come si è visto, Marco proponeva sostanzialmente la medesima immagine, che evidentemente gli era cara, se non altro per la sua ascendenza platonica.<sup>40</sup>

Tutto fondato su un ragionamento sillogistico condotto con rigorosa consequenzialità è il cap. 16: Marco Aurelio vuole dimostrare come il pensiero (διάνοια) sia determinato dalle impressioni (φαντασίαι),<sup>41</sup> e come queste debbano essere continuamente ripensate per giungere a conclusioni rette. Un ruolo chiave gioca nel contesto il termine συνήθεια, che esprime appunto la continuità, l'abitudine in questo caso a pensare costantemente su un piano filosofico. E non era forse tale lo scopo che l'imperatore si prefiggeva redigendo le sue riflessioni e ritornan-

diatribico a cui Epitteto stesso doveva molto, forse anche per influsso dei Cinici. Marco Aurelio porta all'estremo il fenomeno forse non solo per un'esigenza retorica, ma anche nel tentativo di cogliere l'essenza delle cose in un processo di progressiva riduzione e svalutazione.

<sup>39</sup> Su questa teoria cfr. X 7, dove essa viene discussa ampiamente; e III 3, dove viene menzionata la teoria della ἐκπύρωσις. L'idea del costante rinnovellarsi del cosmo è assai frequente e ritorna in questo stesso libro: cfr. cap. 23, 2; ma anche IV 14, VI 36, VII 10 e XII 32.

<sup>40</sup> Cfr. Plat. *Leg.* IV 716a.

<sup>41</sup> Ma l'immagine è assai vivida: l'animo è «bagnato, tinto» dalle impressioni. A.S.L. Farquharson, *op. cit.*, II, p. 658, allega dubitativamente Aristoph. *Pax* 1176; è tuttavia poco probabile che il verso aristofaneo sia stato la fonte diretta di questa metafora, sebbene il poeta comico non fosse d'altro canto ignoto all'imperatore, che in XI 6 cita il *fr.* 112 K.-A., sia pure in modo poco significativo.

do continuamente sui medesimi temi fondamentali? Fra gli esempi di impressioni che vanno coltivate, il primo è il seguente: «Dove si può vivere, là si può anche vivere bene; in una corte (αὐλή) si può vivere, dunque si può anche vivere bene». Il sillogismo potrà anche essere considerato puramente retorico; tuttavia è coerente con il sentimento costante di disagio che Marco sembra avvertire pur nell'adempimento scrupoloso del proprio dovere di sovrano. Quasi inutile ricordare a questo proposito l'invito che egli rivolge a se stesso in VI 30, 1: ὄρα μὴ ἀποκαισαρωθῆς, μὴ βαφῆς· γίνεται γάρ; nonché la menzione disincantata di alcuni suoi predecessori: Augusto, Adriano, Antonino stesso, tutti destinati prima o poi all'oblio più completo (VIII 5, 1. 31, 1; IV 33, 1), mentre nel famoso primo ritratto di Antonino Pio si ascrive a merito del padre adottivo l'aver posto un freno alla smodata pederastia cara a Traiano e Adriano (I 16, 7). Ovviamente per "vivere bene" Marco intende "vivere moralmente". La conclusione della serie sillogistica è appunto che l'uomo è fatto per la collaborazione con gli altri uomini: è, questo pensiero, in un certo senso la dimostrazione logica di ciò che si era già letto in apertura del libro, dove però allo stesso assunto il lettore veniva condotto attraverso il paragone con gli esseri inanimati e poi con le attività artigianali. Passi come questo dimostrano in Marco Aurelio un pensatore perfettamente a conoscenza delle tecniche argomentative, come di recente ha dimostrato A. Giavotto.<sup>42</sup> Marco non è un dilettante di filosofia sul trono: certamente egli si muove su binari già tracciati, ma il suo impegno, anche speculativo, non può essere revocato in dubbio. Lo conferma il pensiero successivo (V 14), che riafferma l'importanza della λογικὴ τέχνη come facoltà assolutamente autonoma capace di dare l'indirizzo giusto all'agire umano, τὴν ὀρθότητα τῆς ὁδοῦ. Termine, quest'ultimo, su cui Marco Aurelio insiste continuamente, anche in questo quinto libro, al cap. 34, dove egli raccomanda di agire e pensare con metodo razionale: ὁδῶ ὑπολαμβάνειν καὶ πράσσειν, in ciò conformandosi ai precetti della scuola stoica, così come tecnico è il termine κατόρθωσις, che indica appunto l'azione che si compie in conformità alla natura e dunque raggiunge lo scopo e contiene in se stessa la sua propria eticità.<sup>43</sup>

Essenziale per la definizione dell'etica stoica è l'individuazione degli

<sup>42</sup> Cfr. A. Giavotto, *op. cit.*, pp. 47-53, appunto a proposito di V 16; ma già P. Hadot, *op. cit.*, pp. 119-144, aveva insistito sulla «discipline de l'assentiment» come non accettazione di alcuna rappresentazione che non sia oggettiva o adeguata (*ivi*, p. 119). Per un altro esempio di sorte, ossia di catena sillogistica, cfr. IV 3, 5: qui Marco Aurelio vuole dimostrare che il cosmo è l'equivalente di una πόλις.

<sup>43</sup> L'immagine della via è di origine platonica: cfr. *Phaedr.* 263b, *Resp.* VI 533b, *Leg.* IV 716a.

ἀδιάφορα, ossia di quei beni che non dipendono dalla morale individuale e che vengono dunque considerati appunto come “indifferenti”: di tale atteggiamento filosofico Marco Aurelio tratta nel cap. 15, dove per la verità quel *terminus technicus* non viene chiamato in causa – ma appare poco dopo nel quinto libro, al cap. 20, per la prima volta nel testo marcaureliano.<sup>44</sup> La lettura di questo cap. 15 rivela anche come nei momenti di più impegnata riflessione lo stile appaia piuttosto trascurato, caratterizzato dall’inosservanza pressoché sistematica dello iato e dall’insistenza sugli aggettivi neutri e sugli infiniti sostantivati: tre elementi che, messi insieme, collocano la prosa dell’imperatore decisamente al di fuori della precettistica retorica più rigorosa, e nello stesso tempo svelano quanto essa sia ormai lontana da ogni pretesa classicistica, per esempio nell’uso di costruzioni perifrastiche superflue, come ἦν ἐπιβάλλον (15, 4), μᾶλλον ἀγαθός (15, 5), tipiche della prosa tarda.

Ben più viva appare l’immagine che apre il c. 16, su cui ci si è già soffermati, dell’anima (ψυχή) che viene immersa, in pratica tinta nelle sue rappresentazioni (φαντασίαι).<sup>45</sup> Ciò significa che la coerenza del carattere si raggiunge e si concretizza attraverso l’acquisizione di una *ratio cogitandi* costantemente positiva: un precetto sul quale Epitteto aveva già insistito più volte<sup>46</sup> e nel quale Marco Aurelio mostra di credere sinceramente. Da tale considerazione il pensiero si sviluppa secondo un procedimento sillogistico impeccabile, per giungere alla riaffermazione di una gerarchia di valori morali che corrisponde in definitiva alla gerarchia stessa degli esseri in natura, la cosiddetta *scala naturae*, una teoria di origine aristotelica<sup>47</sup> che conoscerà grande fortuna nel pensiero medioevale, sulla quale ritornerà la riflessione del cap. 30, 1, dove si afferma esplicitamente che la ragione universale πεποίηκεν γοῦν τὰ χεῖρω τῶν κρείττωνων ἔνεκεν καὶ τὰ κρείττω ἀλλήλοις συνήρμοσεν, ribadendo poi quasi con gli stessi termini il medesimo principio gerarchico in VII 55, 2, per estenderlo apertamente non solo e non tanto alla natura universale quanto soprattutto alla psicologia e al comportamento individuali.<sup>48</sup> Del

<sup>44</sup> Per le altre non molte occorrenze cfr. VI 32, 1-3, certamente il testo più conciso e chiaro in proposito; VIII 56, 1; XI 16, 1.

<sup>45</sup> Come giustamente osserva P. Hadot, *op. cit.*, p. 121, a differenza dello stoicismo più rigoroso «Marc Aurèle a souvent tendance à confondre jugement et représentation (*phantasia*), c’est-à-dire à identifier la représentation avec le discours intérieur qui en énonce le contenu et la valeur»; ma in questo passo la distinzione fra i due processi mentali sembra chiara.

<sup>46</sup> Cfr. I 20, 5; III 24 e 108.

<sup>47</sup> Cfr. *e.g.* Arist. *De anima* 415 b 2.

<sup>48</sup> Cfr. anche IX 1, 1; XI 1-2, dove ritorna insistente il principio secondo cui ἀλλήλων ἔνεκεν γεγόναμεν.

resto, il tema sembra svolgersi nel libro V su due binari paralleli: quello della natura e quello dell'individuo, ossia – potremmo chiarire – quello dell'accettazione di ciò che la natura impone all'uomo, e quello dell'azione di cui l'uomo è protagonista e autore. E in questo c. 16 c'è però anche la forte risonanza di un tema autobiografico: la vita di corte, che il sovrano trova difficilmente sopportabile come mal si sopporta una matrigna a confronto della propria madre, la filosofia, che sola può aiutarlo a sopportare l'altra.<sup>49</sup> Eppure egli si rimprovera quest'avversione: «Che nessuno ti senta più biasimare la vita che si vive a corte. E tu stesso non pensare più a fare questo» (VIII 9). Ma è evidente che l'imperatore visse sempre con fatica, se non proprio con angoscia, questa scissione inevitabile fra la sua vera vocazione e il destino a cui era stato chiamato fin dall'adolescenza per volontà di Adriano. E così forse si spiegano alcune testimonianze, come quella di Dione Cassio, dello sforzo anche fisico che costava a Marco Aurelio compiere il suo dovere di sovrano e di generale impegnato in guerre durissime; così forse anche lo scrupolo quasi eccessivo con cui egli affrontava qualunque impegno ufficiale, in particolare l'amministrazione della giustizia.<sup>50</sup>

Al tema della difficile convivenza con gli altri si ricollega il cap. 17, molto breve, in cui Marco ribadisce la necessità di sopportare la mediocrità altrui, dato che è impossibile estirparla:<sup>51</sup> immediato, nella mente del lettore, il richiamo a VI 27, IX 42, XI 18 e XII 16, 2-3, dove pure si sottolinea con amarezza che nessuno può essere sottratto alle proprie inclinazioni, e dunque il saggio non dovrebbe adirarsi con loro, bensì tentare di mostrare loro gli errori che commettono e sforzarsi di migliorarli: un concetto espresso con la massima icasticità in VIII 59: οἱ ἄνθρωποι γεγόνασιν ἀλλήλων ἔνεκεν· δίδασκε οὖν ἢ φέρε. Ma la prospettiva è un po' diversa: nel passo del libro V la possibilità di un insegnamento viene taciuta, mentre negli altri sopra citati essa sembra venire presa in considerazione. Ancora una volta la psicologia dell'imperatore mostra

<sup>49</sup> Cfr. VI 12.

<sup>50</sup> Cfr. specialmente *SHA, Marcus X* 10: «iudiciariae rei singularem diligentiam adhibuit, fastis dies iudicarios addidit, ita ut ducentos triginta dies annuos rebus agendis litibusque disceptandis constitueret».

<sup>51</sup> Singolare è il cap. 28, che mette in luce elementi di vera e propria sgradevolezza fisica quasi grotteschi. Marco Aurelio mostra qua e là un'acuta percezione degli aspetti più ripugnanti della natura umana e animale: cfr. *e.g.* III 2; VI 36, 3; IX 36; X 19; ma sempre in un'ottica di contrasto con le facoltà superiori dell'uomo, quelle razionali. Non è certamente il caso di considerare simili passi come il prodotto di una mente allucinata secondo l'ipotesi estrema di T. Africa, *art. cit.*, pp. 99-100. L'imperatore filosofo indugia su di essi solo in quanto epifenomeni di una realtà che rimane sostanzialmente positiva, perché tutto quanto accade è determinato dalla necessità e dalla provvidenza.

una forte dicotomia: da un lato la difficoltà di accettare le debolezze degli esseri umani, dall'altro la volontà di non irritarsi e di migliorarli tentando di mostrare loro la via maestra della verità e della giustizia: una dicotomia che probabilmente non trovò mai risoluzione e rese più arduo il suo dovere di sovrano. Infatti la massima che sia folle cercare l'impossibile è dall'imperatore applicata non solo sul piano delle relazioni personali e private, ma anche su quello politico, là dove esorta se stesso a non sperare nella repubblica di Platone, ossia in uno Stato utopicamente perfetto, bensì ad accontentarsi del benché minimo risultato positivo (IX 29, 5).<sup>52</sup> Invero Marco Aurelio sembra trovare una via d'uscita dalla negatività, ed è ancora una volta la dottrina stoica a fornirla. Tutto ciò che accade è necessario che accada: dunque anche il male in tutte le sue forme è necessario, tanto più che non può intaccare l'interiorità del saggio. È questo il principio che Marco ribadisce in V 19-21: la realtà esterna induce inevitabilmente delle rappresentazioni che possono poi rivelarsi vere o false, ma il giudizio su di esse spetta solo alla razionalità umana, che dunque è capace di elevarsi al di sopra di ciò che è negativo. Ciò vale anche per il rapporto con gli altri uomini: se essi diventano un ostacolo all'azione dell'uomo saggio, egli li deve considerare come ἀδιάφορα, ossia come entità moralmente indifferenti che non possono e non debbono compromettere la serenità interiore, nella quale egli si rifugia come in una fortezza, in quella «citadelle intérieure» così bene caratterizzata da Hadot. E su questo concetto fondamentale Marco Aurelio molto insiste nel corso delle sue riflessioni, ogni volta ribadendo che l'uomo coincide in definitiva con il suo principio razionale (τὸ ἡγεμονικόν), al quale deve rifarsi per giudicare tutte le sue rappresentazioni, concedendo o negando il suo assenso.<sup>53</sup> In questo modo la libertà interiore è salva, qualunque sia la realtà esterna che ci circonda: è un'etica evidentemente del tutto intellettualistica, ma l'unica che Marco Aurelio, così come Epitteto,<sup>54</sup> ritenga utile per continuare la sua opera di uomo pubblico e privato: in altre parole, l'unico spazio di libertà consentito all'io.<sup>55</sup> Ed è

<sup>52</sup> Riflessione che appare in netto contrasto con *SHA, Marcus* XXVII 7, secondo la quale «sententia Platonis semper in ore illius fuit, florere civitates si aut philosophi imperarent aut imperantes philosopharentur». In realtà, come si è già osservato, la legislazione di Marco Aurelio non sembra veramente ispirata ai suoi principii filosofici quanto piuttosto alle necessità pratiche del governo imperiale: cfr. *supra* nota 7.

<sup>53</sup> Cfr. IV 3, 10; VI 52; IX 15.

<sup>54</sup> La memoria corre immediatamente a Epict. *Ench.* 5: «Ciò che turba gli uomini non sono le cose, ma i loro giudizi sulle cose».

<sup>55</sup> Vale la pena di citare le belle parole di P. Hadot, *op. cit.*, p. 130: «Si la physique stoïcienne [...] fait apparaître les événements comme tissés inexorablement par le Destin, le moi prend conscience de lui-même comme d'un îlot de liberté au sein de l'immense nécessité».

evidente, sul piano strutturale, come i singoli momenti in cui la riflessione si articola non siano disposti in un ordine puramente casuale, ma costituiscano serie diverse di pensieri tematicamente connessi. È questo un dato di fatto che la critica più recente sembra sempre più acquisire, di contro alle affermazioni di chi riteneva coerente e strutturato solo il primo dei dodici libri dell'*εἰς ἑαυτόν*,<sup>56</sup> e che anche la nostra lettura del quinto libro sembra confermare.

Continuo e coerente è pure il passaggio dalla sfera privata, strettamente speculativa, a quella sociale, in cui i principii filosofici dovrebbero applicarsi: ed ecco che nel cap. 22 Marco Aurelio include abilmente il particolare nel generale, il microcosmo rappresentato dal singolo individuo nel macrocosmo rappresentato dalla *polis*, esattamente come in X 33, 8. Anche in questo caso il procedimento si realizza attraverso il controllo delle impressioni da parte della facoltà direttiva, che sola permette di non lasciarsi condizionare dalle apparenze fenomeniche. Ed è ancora la modalità del rapporto con gli altri l'oggetto del cap. 36, dove ci si pone il problema se e come soccorrere i propri simili qualora costoro vengano danneggiati in ciò che il saggio sa essere «indifferente» (*ἀδιάφορον*). Un problema non teorico per chi, come Marco Aurelio, doveva svolgere funzioni supreme di governo. Ad esso egli risponde che sì, certamente occorrerà prestare aiuto a chi si trovi in simili circostanze, ma con distacco, senza lasciarsi dominare dalle impressioni (*φαντασίαι*) al punto da credere che quei danni siano veramente tali e dunque perdere la propria libertà interiore, unica garante della serenità. Dobbiamo pensare che da queste premesse derivasse quell'atteggiamento di freddezza che i contemporanei ravvisarono nell'imperatore? Difficile e forse inutile domanda: ma certo non dobbiamo neppure negare qualsiasi credito a quelle testimonianze che, sia pure con inevitabili forzature, permettono di scorgere nella sua vita qualche traccia delle sue più intime convinzioni. Fra queste c'è indubbiamente – l'abbiamo già constatato – il sentimento della precarietà della vita e di ogni cosa umana, espressa efficacemente nell'immagine eraclitea del fiume che scorre;<sup>57</sup> ma in fondo anche questo pensiero non è concepito in una luce veramente pessimistica, almeno non intenzionalmente: è una constatazione che, secondo Marco, dovrebbe indurre l'uomo a non dare peso né a se stesso né alla sua vita, rendendolo indifferente alle infinite contingenze che passano l'una dopo l'altra senza quasi lasciare traccia durevole. E il medesimo concetto viene ribadito nel cap. 24: l'uomo è una particella della sostanza universale, e a lui è concessa

<sup>56</sup> Su questa linea sono ormai schierati Rutherford, Hadot, Giavotto.

<sup>57</sup> Immagine sostanzialmente estranea a Epitteto: cfr. R.B. Rutherford, *op. cit.*, p. 249.

una durata minima rispetto all'eternità del tempo: e qui, come nota giustamente Farquharson,<sup>58</sup> non è difficile ravvisare nel testo greco un gioco stilistico fondato sull'identità tematica fra *εἰμαρμένῃ* e *μέρος*.<sup>59</sup> Ma il tema che più sembra stare a cuore al sovrano negli ultimi capitoli di questo quinto libro è quello del comportamento da tenere con gli altri esseri umani e della libertà interiore: due momenti profondamente interconnessi, perché proprio il fatto che essa sia un bene non scalfibile permette al saggio di resistere alla negatività che spesso regna nei rapporti umani, sicché il sovrano può orgogliosamente – e paradossalmente – affermare, al cap. 25: «Un altro commette una colpa nei miei confronti? Se la vedrà lui: ha una propria disposizione interna, una propria attività. Io ora ho ciò che la natura comune vuole che io ora abbia, e faccio ciò che la mia natura vuole che io ora faccia». In stretta correlazione con questo pensiero va letto il cap. 28, piuttosto sconcertante nella sua crudezza, ma non estraneo neppure sotto questo profilo alla diatriba cinica, alla quale Marco Aurelio paga qua e là, anche se con parsimonia, il suo tributo. Enigmatica la conclusione: «Né attore tragico né prostituta», che forse si chiarisce però intendendo tale *pointe* conclusiva come invito a un atteggiamento di equilibrata *medietas* nei confronti della realtà, tale da scartare esibizioni pompose di virtù ma anche qualsiasi volgarità compiacente.<sup>60</sup> Sintesi di entrambi questi capitoli si può considerare IX 42: una lunga riflessione in cui Marco esprime nello stesso tempo l'inevitabilità della sgradevolezza morale e fisica da un lato, ma dall'altro la fiducia nella ragione come mezzo infallibile per migliorare o almeno sopportare gli altri esseri umani. Si è osservato spesso da parte di molti interpreti come nell'εἰς ἑαυτόν la dimensione pubblica dell'imperatore sia posta completamente in ombra, ma non so quanto ciò sia vero: in realtà pensieri di questo genere, così frequenti, credo che vadano letti proprio tenendo conto del ruolo altissimo che egli era ben consapevole di ricoprire, al di là della svalutazione quasi programmatica espressa in un pensiero famoso quale X 10, 1: «Un ragno è orgoglioso di aver catturato una mosca; qualcuno è orgoglioso di aver catturato un leprotto, altri di aver preso un'acciuga

<sup>58</sup> Cfr. A.S.L. Farquharson, *op. cit.*, II, p. 663.

<sup>59</sup> Che l'imperatore insista molto su questo tema non c'è dubbio; ma esso apparteneva al pensiero stoico più ortodosso: cfr. *e.g.* SVF II 472; per altri passi paralleli in Marco Aurelio ma anche in Seneca e in autori meno legati al pensiero stoico, per la verità non tutti in ugual misura pertinenti, cfr. P. Hadot, *op. cit.*, p. 271-275.

<sup>60</sup> Non più che un'ipotesi destinata a rimanere inverificabile, ma soprattutto poco rilevante, quella di A.S.L. Farquharson, *op. cit.*, II, p. 665: «I have thought it possible that the note was added after the Emperor's visit to Athens in A. D. 177, and that he is recalling the tombs of Pythionice and of the actor Theodorus, which were close together, Paus. I. 37.3 and 5».

nella rete, chi di aver preso dei cinghiali, chi degli orsi, chi dei Sarmati», dove l'ultima notazione sembra alludere e irridere in modo trasparente alle campagne militari vittoriose dell'imperatore stesso.

Molto meno rilevante appare in questo libro il tema religioso vero e proprio: si parla a più riprese di Zeus (6, 6; 7, 1; 8, 10 e 12; 27, 1), ma il tono rimane generico, e in due occorrenze si tratta solo di una banale esclamazione. Al di fuori del quinto libro il nome di Zeus appare solo in altri due passi: IV 23, 3 e XI 8, 4. In quest'ultimo aforisma Zeus è visto come garante di una società umana giusta, del sentimento di solidarietà: δῶρον τοῦ συστησαμένου τὴν κοινωσίαν Διός. Fra i passi del quinto libro assume qualche rilievo il cap. 27, dove Zeus è inteso come colui che ha donato all'essere umano la ragione quale sua propria emanazione. Ma il linguaggio è anche qui, per la verità, piuttosto oscuro. In ogni caso, l'antropomorfismo politeistico non poteva più significare molto per chi, come Marco Aurelio, trovasse piena soddisfazione nella dottrina stoica; ed è pure nota la sua avversione nei confronti del cristianesimo nascente, testimoniata in misura eloquente da XI 3: «Quale spettacolo è l'anima che si mostra pronta, quando ormai deve staccarsi dal corpo ed estinguersi, o disperdersi, o persistere! Ma questa prontezza deve venire da un proprio giudizio individuale, e non basarsi su una pura e semplice opposizione, come avviene tra i cristiani: deve risultare meditata, seria, in grado di persuadere anche altri, lontana da ogni teatralità». <sup>61</sup> In definitiva l'unica religione che Marco Aurelio sembra voler praticare è quella filosofica in nome di una razionalità che va salvata a ogni costo e che evidentemente risulta inconciliabile con una fede ingenua. Tuttavia egli non dimentica neppure per un istante il suo ruolo, e dunque si mantiene sempre rispettoso della tradizione anche in materia di religione, sia pure convenzionalmente. Un poco oltre egli si spinge forse in VII 70, là dove gli

<sup>61</sup> Considero autentico l'inciso ὡς οἱ Χριστιανοί, che Dalfen, sulla scorta di una vecchia proposta di Eichstaedt (1821) seguito da Lemerrier (1910), ritiene invece interpolato, come del resto Haines, che nella sua edizione si premura di liberare Marco e il suo predecessore Antonino da quella che reputa una macchia: cfr. *Marcus Aurelius*, ed. and translated by C.R. Haines, Harvard University Press - Heinemann, Cambridge (MA) - London 2003<sup>11</sup> (= 1930<sup>2</sup>), pp. 383-387; ma le sue argomentazioni appaiono pregiudiziali. Giustamente E.V. Maltese rileva la consonanza con Epict. IV 7, 6, dove pure i cristiani sono accusati di irragionevolezza. Sulla stessa linea Marco Aurelio, *Scritti: Lettere a Frontone. Pensieri. Documenti*, a cura di G. Cortassa, UTET, Torino 1984, p. 465. Non si dimentichi che Marco Aurelio autorizzò, o per lo meno non ostacolò la condanna dei cosiddetti martiri di Lione, avvenuta il 1 agosto 177 e voluta da Giunio Rustico, vicinissimo al sovrano, mentre sembra essere rimasto sordo agli appelli di apologeti cristiani quali Atenagora e Giustino, a sua volta condannato a morte nel 165. Sulla questione cfr. anche M. Sordi, *I "nuovi decreti" di Marco Aurelio contro i Cristiani*, in «Studi Romani», IX (1961), pp. 365-378, che osserva plausibilmente come tali persecuzioni non potessero essere ignorate dall'imperatore.



dèi vengono interpretati come modelli etici: «Gli dèi, pur essendo immortali, non si indignano di essere destinati a sopportare perennemente, in una così vasta eternità, tanti e tali esseri meschini: anzi si prendono cura di essi in ogni modo possibile. E tu, che tra un istante finirai, ti arrendi? Tu che oltre tutto sei uno di quegli esseri meschini?».<sup>62</sup> A una vera e propria professione di fede negli dèi (però sempre indeterminati) si spinge XII 28: «A chi chiede: “Dove hai visto gli dèi, e da dove hai desunto che esistono, per venerarli in questo modo?”, rispondi: “Prima di tutto sono visibili anche ai miei occhi;<sup>63</sup> poi, nemmeno la mia anima ho visto, eppure la venero. Lo stesso vale per gli dèi: desumo che esistono dal fatto che ogni volta sperimento la loro potenza, e dunque li venero.» Argomentazione fideistica del tutto tradizionale, ma che sembra ben salda nella mente dell'imperatore filosofo; né va dimenticato il solenne ringraziamento agli dèi che conclude il singolarissimo primo libro delle sue riflessioni, anche se il nucleo della sua religiosità è rappresentato da VII 9: «Unico è il cosmo formato da tutte le cose, unico il dio che pervade ogni cosa.» Evidenti sono comunque, anche da questi pochi esempi, a cui se ne potrebbero aggiungere altri, le oscillazioni a cui il pensiero di Marco Aurelio è soggetto; ma oscillazioni più di forma che di sostanza, sul piano della quale egli rimane coerente con se stesso e con la religiosità stoica. In questo stesso libro quinto la divinità suprema è chiaramente identificata con il *logos* (cap. 32) o con il *nous*: di fatto con il principio spirituale che governa sia il cosmo sia l'individuo secondo una gerarchia ben precisa, per cui gli esseri inferiori sono creati e sussistono per quelli superiori,<sup>64</sup> secondo il principio stoico fondamentale della *σμπάθεια*, di cui si è già detto. E dunque «vivere con gli dèi» (cap. 27), «segui dio» (VII 31) significano solo questo, senza presupporre alcuna fede in un dio personale e antropomorfo. A ben vedere, tutta la riflessione di Marco Aurelio si muove fra i poli opposti della fede incrollabile nella ragione, forza universale ma anche demone individuale, che in termini moderni definiremmo la coscienza morale, e il sentimento acutissimo della precarietà di ogni cosa che circonda l'uomo nel corso della sua esistenza: un'antitesi espressa nel modo più chiaro dal cap. 33 di questo libro, dove l'angoscia sembra risolversi, per uno sforzo supremo della volontà, o meglio della

<sup>62</sup> Solo teorica sembra l'ipotesi alternativa, propria degli Epicurei, che gli dèi non esistano o non si prendano cura delle vicende umane: cfr. VI 44; altrimenti la vita si rivelerebbe senza significato: cfr. II 11.

<sup>63</sup> Si ricordi che gli Stoici ammettevano la divinità dei corpi astrali.

<sup>64</sup> Cfr. cap. 30: ὁ τοῦ ὅλου νοῦς κοινωνικός. πεποίηκε γοῦν τὰ χεῖρω τῶν κρείττωνων ἕνεκα καὶ τὰ κρείττω ἀλλήλοις συνήρμοσεν.

ragione, proprio nella venerazione verso gli dèi e nella capacità di rinunciare a facili consolazioni e di sopportare i propri simili, avendo cura di distinguere ciò che dipende da noi da ciò che non è in nostro potere. E nella riflessione immediatamente successiva (ma forse la cesura suggerita dalle edizioni moderne qui come in altri casi non ha ragion d'essere), viene ribadito il concetto secondo cui nulla può privare l'uomo della sua libertà interiore in cui consiste l'unico suo vero bene. E ciò con l'attenzione costante al bene comune, su cui insiste il cap. 35: «Se questa non è colpa mia né azione che avvenga per mia cattiveria, e se la comunità non ne viene danneggiata, che interesse posso avere alla cosa? Quale danno ne viene alla società?» Non si può escludere che qui Marco Aurelio avesse in mente un fatto preciso, di cui però non fa menzione: la quotidianità concreta è una prospettiva estranea all'orizzonte delle sue riflessioni, perché sempre viene trascesa su un piano più generale di valutazione etica e filosofica in senso stretto, in cui il passato il presente e il futuro sembrano fusi insieme; sicché anche l'ultima considerazione di questo quinto libro risulta enigmatica: «Un tempo ero, in qualunque situazione fossi colto, un uomo fortunato»: il lettore si chiede: un tempo, quando? Prima di salire al trono imperiale? Prima di dover affrontare le sfiancanti campagne militari che occuparono gli ultimi anni del suo regno? Non lo sapremo mai, perché ancora una volta Marco preferisce all'autobiografia il commento morale: «ma "fortunato" significa: che ha assegnato a se stesso una buona sorte; e una buona sorte significa: buone inclinazioni dell'anima, buoni impulsi, buone azioni». E questo proiettarsi nel passato offre un'ulteriore indicazione: Marco Aurelio, come ogni grande moralista ben consapevole delle debolezze proprie e altrui, non dà nulla per acquisito una volta per sempre; la sua tensione al perfezionamento morale appare senza sosta, con delusioni, ricadute e nuovi sforzi per trascendere la debolezza intrinseca alla condizione umana, alla materia (ύλη) che racchiude e spesso offusca la ragione (λόγος, νοῦς). Una visione agonistica della vita morale che, se forse rese tormentosa la sua esistenza, costituisce per il lettore moderno il fascino più durevole dell'opera di Marco Aurelio.

Con quali mezzi stilistici egli abbia saputo rendere questo contenuto complesso – autobiografia, meditazione filosofica, esortazione etica – si è in parte già chiarito. Alla lingua e allo stile di Marco Aurelio, dopo l'ormai vecchia monografia di Ghedini,<sup>65</sup> che costituisce più che altro una raccolta sia pur utile di materiali, scarsa attenzione è stata prestata dagli

<sup>65</sup> Cfr. G. Ghedini, *La lingua greca di Marco Aurelio Antonino. Parte prima: fonetica e morfologia*, Vita e Pensiero, Milano 1926. L'autore pensava evidentemente a un completamento del lavoro per abbracciare la sintassi, ma null'altro vide la luce.

studiosi successivi. Tuttavia a nessuno è sfuggito – né sarebbe potuta sfuggire – la singolarità di una prosa molto franta ed ellittica, dove la retorica sembra consapevolmente rifiutata eppure continua a vivere più o meno sotterraneamente: vale ricordare che intenzione dell'autore era pur sempre quella di scrivere in modo da «toccare il cuore» (ἀψικάρδιον, uno fra i molti *hapax* di un testo lessicalmente ricchissimo). E per ottenere tale effetto la retorica, intesa nel senso migliore del termine, rappresentava pur sempre uno strumento indispensabile. Né va dimenticato che proprio allo stile aforistico, che richiede un'assoluta precisione *nell'ordo verborum*, il giovanissimo principe era stato esercitato dall'amato maestro Frontone.<sup>66</sup> L'*index verborum* dell'edizione Dalfen permette di rendersi facilmente conto innanzi tutto della ricchezza lessicale di un testo relativamente poco ampio, dove i termini tecnici dello stoicismo ci sono tutti, e non mancano gli *hapax legomena*: indizio di una forte creatività e sensibilità linguistica da parte dell'imperatore filosofo. In questo libro quinto se ne contano cinque: συγκατατήκομαι (1, 6), γαλάκτιον (4), ἀφλύαρος (5, 2), γλισχεύομαι (5, 4), εὐπαρατύπτως (33, 4); mentre i termini per i quali esso rappresenta la prima attestazione sono ben dodici. Ma soprattutto importa notare l'altissima frequenza di frasi nominali e di infiniti iussivi, il ricorso quasi costante alla seconda persona – che riflette l'identificazione quasi assoluta fra autore e destinatario: Marco Aurelio, non c'è dubbio, si rivolge in primo luogo, e forse esclusivamente, a se stesso nello strenuo tentativo di autoanalisi, di rammemorazione dei dogmi filosofici, di miglioramento morale. E in alcuni casi, come nel capitolo che apre questo libro V, ha luogo un vero e proprio sdoppiamento fra autore e destinatario, in realtà coincidenti, attraverso un abbozzo di dialogo che appare struttura tipicamente diatribica, ma che si carica nel testo marcaureliano di un'urgenza per nulla convenzionale nel serrato confronto fra l'obiettore immaginario, che esprime in prima persona un'interpretazione banale della quotidianità, e l'autore, che prosegue in seconda persona ad avanzare fino alla fine le esortazioni e gli ammonimenti suggeriti da una moralità alta. Quasi più nessuno pensa a una destinazione pubblica delle sue meditazioni: e basterebbe a dimostrare il contrario, oltre alle innegabili e continue ripetizioni dei medesimi concetti (che certo sarebbero risultate impensabili se destinate a un pubblico più o meno ampio), la durezza stessa, qualche volta la provvisorietà almeno apparente dell'e-

<sup>66</sup> Cfr. *supra*. nota 14; sul rapporto, in realtà molto delicato e complesso, fra retorica e filosofia nell'età di Marco Aurelio cfr. da ultimo Ch.T. Kasulke, *Fronto, Marc Aurel und kein Konflikt zwischen Rhetorik und Philosophie im 2. Jb. n. Chr.*, Saur, Leipzig 2005 (con amplissima bibliografia).

spressione verbale. Fin troppo facile risulterebbe il confronto con il prosatore suo contemporaneo più rappresentativo, Elio Aristide: ai periodi ampi e complessi del retore consumato, perfettamente bilanciati per suscitare l'ammirazione dei lettori/uditori, fa da contraltare la *brevitas* aforistica di Marco Aurelio, dove spesso il lettore è chiamato a uno sforzo non lieve, e non sempre destinato ad essere coronato da successo, di interpretazione non solo a livello del pensiero ma anche a quello più elementare di comprensione immediata della frase.<sup>67</sup> Le sonorità stesse di cui fa uso sono aspre, non addolcite affatto dalla cura di evitare lo iato, alla quale l'autore si dimostra del tutto indifferente. Caratteristica costante del suo stile è pure l'uso dell'aggettivo neutro sostantivato: in questo libro l'esempio più notevole è rappresentato da 5, 2, dove, come si è già ricordato, si susseguono l'un l'altro senza alcuna interruzione ben undici neutri aggettivali. Il suo è uno stile tendente all'accumulo, all'allitterazione, talvolta alla vera e propria rima, alla *variatio* sintattica pur senza avere nessuna caratteristica della prosa poetica, quale si riscontra, per esempio, negli inni di Aristide; sicché frequente è l'allineamento di infiniti attivi e medii: soprattutto per questi ultimi, più ampi e sonori ma talvolta pesanti, Marco Aurelio sembra avere una certa preferenza. Gli esempi possibili sarebbero molti, quasi in ognuno dei capitoli presi in esame, nell'urgenza di un colloquio interiore che potenzialmente non conosce fine e non ha tempo di attardarsi alla ricerca della raffinatezza. Di qui forse la scelta dell'aforisma, ossia di una struttura in cui le riflessioni più diverse potessero trovare facilmente la loro migliore giustificazione nell'impulso all'autoanalisi, alla meditazione filosofica, soprattutto all'esortazione etica caratterizzata dalla tensione costante verso una perfezione morale, che Marco Aurelio sapeva dolorosamente essere irraggiungibile ma alla quale pure non volle mai rinunciare.

<sup>67</sup> Occorre ovviamente tenere conto dello stato molto precario del testo, che in molti passi appare senz'altro corrotto o lacunoso e sembra sottrarsi ad ogni tentativo di emendazione. Anche l'ultima e più autorevole edizione critica, quella teubneriana curata da J. Dalfen, non risolve in realtà tutti i problemi, anche perché Dalfen si mostra piuttosto audace nei suoi interventi sul testo, non sempre necessari, e soprattutto molto incline alle espunzioni: cfr. in proposito G. Cortassa, rec. all'edizione Dalfen, in «Rivista di filologia e di istruzione classica», CIX (1981), pp. 223-226.

# *Indice dei manoscritti*

a cura di Simone Invernizzi

- ABERDEEN  
University Library  
24: 595n
- AMIENS  
Bibliothèque Municipale  
426: 175n
- BERGAMO  
Civica Biblioteca «Angelo Mai»  
MA 144: 158, 159 e n, 161, 164n, 176n
- BERLIN  
Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz  
Hamilton 90: 339 e n, 341  
lat. 2°.34: 474 e n, 475n, 476 e n, 478n, 479n, 480n, 481 e n, 482n, 484, 485 e n, 489n, 490n, 494  
lat. 2°. 641: 76  
lat. 4°. 70: 255n  
lat. 4°. 228: 475n, 481n, 482n, 486-487
- BERN  
Burgerbibliothek  
233: 590 e n  
276: 136n, 150n, 151n, 157  
417: 179
- BOSTON (MA)  
Boston Public Library  
G.38.24 (Q. med. 24): 420, 422
- BRESCIA  
Archivio privato famiglia Lechi  
Faldone XIII, fasc. 6°: 351n
- BRUXELLES  
Bibliothèque Royale «Albert I<sup>er</sup>»  
4103: 169
- 10074: 584n  
10615-10729: 70 e n
- CAMBRIDGE  
Corpus Christi College  
468: 170  
Emmanuel College  
30: 533n  
Trinity College  
R.15.22: 189  
University Library  
Nn.III.18: 533n
- CAPE TOWN  
South African Public Library  
Grey 7.b.5: 87n
- CHARTRES  
Bibliothèque Municipale  
497 (141): 179
- CITTÀ DEL VATICANO  
Biblioteca Apostolica Vaticana  
Barb. gr. 147: 520n  
Barb. gr. 154: 519n  
Barb. gr. 159: 536 e n  
Barb. gr. 163: 520n  
Barb. lat. 164: 73n, 74, 78  
Barb. lat. 3185: 538n  
Chig. C.V.151: 53n  
Chig. H.VII.237: 519n  
Ottob. lat. 349: 132  
Ottob. lat. 1289: 633n  
Pal. gr. 83: 520n  
Pal. gr. 159: 520n, 522  
Pal. gr. 160: 520n  
Pal. gr. 161: 520n  
Pal. gr. 162: 520n  
Pal. gr. 163: 520n  
Pal. gr. 164: 520n

- Pal. gr. 165: 520n  
 Pal. gr. 323: 520n  
 Pal. lat. 1715: 173  
 Pal. lat. 1564: 70 e n, 74, 81n  
 Reg. lat. 249: 169  
 Urb. gr. 36: 520n  
 Vat. gr. 191: 524  
 Vat. gr. 202: 525 e n  
 Vat. gr. 204: 525n  
 Vat. gr. 218: 523n  
 Vat. gr. 378: 522  
 Vat. gr. 1013: 542n, 543  
 Vat. gr. 1164: 523n  
 Vat. gr. 1231: 585n  
 Vat. gr. 1336: 530  
 Vat. gr. 1337: 530  
 Vat. gr. 1380: 531  
 Vat. gr. 1412: 529n  
 Vat. lat. 248: 170  
 Vat. lat. 989: 130n  
 Vat. lat. 1729: 298-299  
 Vat. lat. 2063: 130n  
 Vat. lat. 2193: 553 e n  
 Vat. lat. 3110: 130n  
 Vat. lat. 3384: 623n  
 Vat. lat. 3908: 524n  
 Vat. lat. 7192: 379n
- DRESDEN**  
 Sächsische Landesbibliothek  
 F 82 b: 75 e n
- EL ESCORIAL**  
 Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial  
 T III 11: 549-580
- ERFURT**  
 Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek  
 362: 72 e n
- ERLANGEN**  
 Universitätsbibliothek  
 1227 (A 4): 533n
- ETON**  
 College Library  
 261: 537n, 541n
- ÉVREUX**  
 Bibliothèque Municipale  
 lat. 48: 170
- FERMO**  
 Biblioteca Comunale  
 85: 188
- FIRENZE**  
 Archivio di Stato  
 Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese 79, S. Domenico di Fiesole, filz. 70: 540  
 Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese 74, S. Domenico di Fiesole, filz. 72: 540  
 Corporazioni religiose soppresse dal Governo francese 74, S. Domenico di Fiesole, filz. 101: 540  
 MAP 28.493: 528n  
 Biblioteca Marucelliana  
 N.A. 443.1: 21n  
 Biblioteca Medicea Laurenziana  
 Acquisti e doni 4: 520n  
 Acquisti e doni 50: 519n  
 Acquisti e doni 71: 519n  
 Acquisti e doni 354: 612n  
 Ashburnham 839: 634n  
 Ashburnham 1049: 127n  
 Ashburnham 1469: 519n  
 Conv. soppr. 30: 523n  
 Conv. soppr. 158: 529n  
 Edili 161: 132  
 Edili 223: 541n  
 Plut. 9.2: 524n  
 Plut. 19 sin. 6: 127n  
 Plut. 25 sin. 9: 127 e n, 128, 129 e n  
 Plut. 29.32: 69 e n, 74, 77, 78 e n  
 Plut. 29.8: 297  
 Plut. 28.1: 522n  
 Plut. 28.2: 522n  
 Plut. 28.4: 521 e n, 529 e n, 530n, 537  
 Plut. 28.8: 522n  
 Plut. 28.9: 525  
 Plut. 28.10: 520-523, 524n, 525-526, 537n, 535n  
 Plut. 28.37: 528  
 Plut. 28.38: 525  
 Plut. 29.32: 73  
 Plut. 31.20: 528, 529n  
 Plut. 32.4: 541n  
 Plut. 32.16: 527 e n  
 Plut. 32.46: 526 e n, 527 e n, 528 e n, 529-534, 535n  
 Plut. 32.49: 527n  
 Plut. 36.49: 633n  
 Plut. 38.6: 475n  
 Plut. 52.33: 612n  
 Plut. 56.4: 542n  
 Plut. 56.24: 541n  
 Plut. 56.25: 541n

- Plut. 59.29: 519n  
 Plut. 60.4: 523n, 534, 535 e n, 536 e n, 538  
 Plut. 60.5: 529  
 Plut. 69.5: 538 e n  
 Plut. 69.7: 537-538 e n  
 Plut. 70.19: 529 e n, 530 e n  
 Plut. 78.25: 420, 422  
 Plut. 80.5: 542n  
 Plut. 80.21: 541, 542 e n, 543 e n, 544-545  
 Plut. 80.28]: 541n  
 Plut. 80.29: 541n  
 Plut. 80.30: 523n, 535n, 537n, 538, 539 e  
     n, 540, 541 e n, 542-545  
 Plut. 81.1: 520n, 537n, 541n  
 Plut. 81.5: 520n, 536n, 541n  
 Plut. 81.6: 520n, 530n  
 Plut. 81.16: 540n  
 Plut. 89 sup. 77: 520n  
 Plut. 89 sup. 78: 525  
 Plut. 89 sup. 79: 519n  
 Plut. 90 sup. 16: 519n  
 San Marco 328: 126  
 San Marco 618: 132  
 San Marco 902: 540  
 Biblioteca Nazionale Centrale  
   II.1.99: 542  
   Carteggi Vari 27.193: 9, 21  
   Carteggi Vari 76.143: 8  
   Carteggi Vari 79.136: 9n  
   Carteggi Vari 86.217: 14  
   Carteggi Vari 86.218: 10  
   Carteggi Vari 86.219: 16  
   Carteggi Vari 86.221: 14  
   Carteggi Vari 86.222: 15  
   Carteggi Vari 86.223: 16  
   Carteggi Vari 86.224: 15, 16  
   Carteggi Vari 89.29: 14  
   Carteggi Vari 89.207: 11  
   Carteggi Vari 89.208: 10  
   Carteggi Vari 89.209: 13  
   Carteggi Vari 114.63: 24  
   Carteggi Vari 121.6: 11  
   Carteggi Vari 294.22: 22  
   Carteggi Vari 294.27: 19  
   Carteggi Vari 294.28: 20  
   Carteggi Vari 294.31: 23  
   Carteggi Vari 294.35: 23  
   Carteggi Vari 294.36: 15  
   Carteggi Vari 294.62: 17  
   Carteggi Vari 294.108: 26  
   Carteggi Vari 294.109: 25  
   Carteggi Vari 294.112: 26  
   Carteggi Vari 294.115: 25  
   Carteggi Vari 294.181: 17  
   Carteggi Vari 294.182: 17  
   Carteggi Vari 294.185: 17  
   Carteggi Vari 294.186: 19  
   Carteggi Vari 294.193: 27  
   Carteggi Vari 294.195: 7n  
   Carteggi Vari 294.196: 20n  
   Carteggi Vari 295.115: 24  
   Carteggi Vari 460.146.3: 15n  
   Carteggi Vari 460.147: 10n  
   Carteggi Vari 460.169: 27  
   Magl. VII.926: 368, 373  
   Nuovi Acquisti e accessioni 1188: 541n  
   Tordi 544.28: 26  
 Biblioteca Riccardiana  
   46: 520n  
   96: 541n  
   842: 475n, 476n, 477n, 478n, 481, 483,  
     484 e n, 486, 488 e n, 489n, 490n, 494  
 GENÈVE  
 Bibliothèque Publique et Universitaire  
   lat. 84: 179  
 GOTHA  
 Forschungs- und Landesbibliothek  
   Mbr. II. 64: 531 e n  
 HANNOVER  
 Niedersächsische Landesbibliothek  
   XLII 1845: 66  
 IZMIR  
 Evangeliké Scholé  
   B.8 (*deperditus*): 584  
 JERUSALEM  
 Panhagiou Taphou  
   5: 585n  
 KØBENHAVN  
 Kongelige Bibliotek  
   Gl. Kgl. S. 1346 4°: 172  
 KØLN  
 Erzbischöfliche Diözesan- und Dombi-  
   bliothek  
   81: 173  
 KREMSMÜNSTER  
 Stiftsbibliothek  
   139: 172

## LEIDEN

Bibliothek der Rijksuniversiteit

Voss. gr. O.17: 76 e n

Voss. lat. F.12 γ: 188

Voss. lat. F.111: 403

Voss. lat. Q.86: 403

## LONDON

British Library

Add. 16380: 475n, 490n, 491

Add. 20009: 169

Add. 47674 (olim Holkh. 22): 374n

Egerton 2630: 370 e n, 371-373, 375 e n,  
378

Harley 2693: 474n

Harley 2680: 375n

Harley 2493: 567

Harley 5204: 567

Royal 2.C.XII: 585n

## LUCCA

Biblioteca Capitolare Feliniana

500: 171

## MADRID

Biblioteca Nacional

9116: 567

17652: 637n

## MILANO

Archivio Storico Civico e Biblioteca Trivulziana

738: 81n

873: 523n

1080: 340

1088: 368 e n, 369, 370 e n

Fondo Grossi, cartella I, fasc. 3: 351n

Biblioteca Ambrosiana

A 79 inf. (Virgilio Ambrosiano): 555n,  
556, 568

A 173 inf. (= Gr. 813): 519

C 72 inf.: 375-376

D 38 inf.: 368

E 16 sup.: 584

G 58: 65n

H 52 sup.: 532 e n, 547

H 62: 533n

I 56 sup.: 532, 548

I 242 inf.: 616, 635

L 41 sup.: 534n

M 5 sup.: 375n

N 288 sup.: 368 e n

P 84 sup. (gr. 631): 519-548

X 289 inf.: 534n

Trotti 353: 75n

Fondo Parini, Faldoni Ambr. IV: 235n, 238n

S.P. II, 127.B.I: 351n

S.P. 6/13C (Sez. B, n. 3C), Fondo Bossi:  
349 e n, 351

Biblioteca Nazionale Braidense

AE.XV.1-3: 229n

AG.XIII, carte di Giulio Ferrario: 231n,  
234n, 240n

Manz. V.S.IX.2: 343

## MODENA

Biblioteca Estense e Universitaria

α M.8.18: 519n

α Q.5.20: 534n

α T.8.8 (146): 534n

α U.2.22: 534n

α V.7.17 (145): 533n

γ F.7.23: 519n

## MONTECASSINO

Archivio e Biblioteca dell'Abbazia

323: 587-588, 589n, 591-592 e n, 594-595

## MONZA

Biblioteca Capitolare

h-9/164: 561

## MÜNCHEN

Bayerische Staatsbibliothek

Cgm 332: 520n

Cgm 461: 529

Clm 2594: 169

Clm 7208: 167

Clm 14784: 184 e n, 185 e n

Clm 19411: 184 e n, 185 e n

## NAPOLI

Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele III»

II.D.21: 519n

III.D.33: 520n

IV.A.8: 65n

IV.A.22: 187 e n, 188 e n

Ex Vindob. lat. 61: 76

## NEW HAVEN, CT YALE UNIVERSITY

Beinecke Rare Book and Manuscript Library

278 (olim San Marco 232): 537n

## NEW YORK

Pierpont Morgan Library

M 81: 595n

Hispanic Society of America

HC, 397/726: 188



- OXFORD  
 Bodleian Library  
 Add. C 144: 175n  
 Auct. F.3.13: 188  
 Auct. T.2.23: 590 e n  
 Barocci 201: 585n  
 Bodl. 602: 595 e n  
 Canon. misc. 305: 460  
 Digby 103: 249n, 255  
 Holkham Gr. 84 (già Holkh. 263): 374n  
 Holkham Gr. 90 (già Holkh. 273): 374n  
 Holkham Gr. 103 (già Holkh. 287): 374n  
 Holkh. 120: 374n  
 Holkh. 301: 374n  
 Holkh. 325: 374n  
 Holkh. 360: 374n  
 Holkh. 363: 374n  
 Holkh. 419: 374n  
 Holkh. 422: 374n  
 Holkh. 424: 374n  
 ital.e.6: 127n  
 Laud. gr. 86: 585n  
 Laud. misc. 247: 595n  
 Rawlinson C.270: 189  
 Corpus Christi College  
 104: 520n
- PADOVA  
 Biblioteca Capitolare  
 E.2: 551 e n
- PARIS  
 Bibliothèque Nationale de France  
 Coislin gr. 84: 374n, 375  
 gr. 255: 533n  
 gr. 1402: 520n  
 gr. 1671: 541n, 542n, 543  
 gr. 1811: 525  
 gr. 1850: 520n  
 gr. 2038: 533n  
 gr. 2345: 523n  
 gr. 2472: 525-526  
 gr. 2596: 531  
 gr. 2832: 530  
 gr. 2834: 531  
 gr. 2944: 530 e n  
 gr. 2998: 536n  
 gr. 3054: 530  
 it. "Notizie e documenti per una lunga serie di biografie d'Italiani raccolti dal padre Custodi" (Fondo Custodi):  
 231n, 235n  
 lat. 567: 170  
 lat. 1750: 179  
 lat. 1757: 567  
 lat. 2201: 567-568  
 lat. 5720: 561, 567  
 lat. 6802: 567  
 lat. 7776: 376  
 lat. 7880: 567  
 lat. 7942: 127n  
 lat. 8700: 612n  
 lat. 9346: 190  
 lat. 11855: 563  
 Suppl. gr. 607: 529n
- PARMA  
 Biblioteca Palatina  
 Pal. 79: 636 e n, 645
- PESARO  
 Biblioteca Oliveriana  
 788: 74n
- PIACENZA  
 Biblioteca Comunale Passerini-Landi  
 6: 531
- REIMS  
 Bibliothèque Municipale  
 1094: 180
- ROMA  
 Biblioteca Angelica  
 gr. 44: 536n  
 Biblioteca Nazionale Centrale «Vittorio Emanuele II»  
 San Pantaleo 8: 299  
 Biblioteca Vallicelliana  
 D.49: 127n
- SALAMANCA  
 Universidad, Biblioteca General Histórica  
 230: 531
- SALZBURG  
 Erzabtei Sankt Peter, Stiftsbibliothek  
 a.V.13: 185n
- SAN GIMIGNANO  
 Biblioteca Comunale  
 40: 612n
- SANKT GALLEN  
 Stiftsbibliothek  
 877: 175 e n, 176-177  
 878: 175 e n, 176  
 1075: 169

- SANKT-PETERBURG  
Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka  
lat. Qu.v.V.1: 595n
- SOFIA  
Centar "I. Dujčev"  
gr. 297: 584n
- TOLEDO  
Archivo y Biblioteca Capitulares  
94-12: 520n  
104-6: 724n
- TOURS  
Bibliothèque Municipale  
887: 173
- TRIER  
Bistumsarchiv  
Abt. 95, Nr. 6: 164, 187  
Abt. 95, Nr. 16: 163-192  
Abt. 95, Nr. 17: 164  
Abt. 95, Nr. 18: 164 e n, 192  
Abt. 95 Nr. 37: 164n  
Abt. 95 Nr. 62: 164n  
Abt. 95 Nr. 100: 164n
- TÜBINGEN  
Universitätsbibliothek  
Mc 303 XVI: 65n
- VENEZIA  
Archivo di Stato  
Cancellaria Inferiore. Notai, notaio Franciscus Spalatinus, b. 183, n. 148, b. 184, protocollo: 423  
Maggior Consiglio, reg. 20: 424  
Miscellanea codici, ser. I, Storia veneta ms. 17: 422, 424-426  
Notarile, Testamenti, b.1154, notaio Odo-ricus de Brutis, n. 166: 423  
Notarile, Testamenti, b. 1255, notaio Pietro Zane: 419n  
Notarile, Testamenti, b. 920, notaio Saia-bianca, n. 85: 430  
pergamena sciolta numerata sul dorso «n° 8864»: 431
- Procuratori di San Marco de Ultra, Commissarie, b. 25: 429  
Quaternus commissarie: 429, 431  
Segretario alle voci, Misti o Universi, reg. 2: 424, 428  
Segretario alle voci, reg. 3: 428  
Senato misti, reg. 21: 425n  
Senato misti, reg. 22: 425n  
Senato misti, reg. 36: 424  
Senato misti, reg. 37: 428  
Biblioteca Nazionale Marciana  
gr. 216 (coll. 404): 520n  
gr. 301 (coll. 635): 525  
gr. 302 (coll. 730): 524-525  
gr. 303 (coll. 534): 526  
gr. 304 (coll. 731): 526  
gr. 480 (coll. 589): 531  
gr. 580: 531n  
it. VIII.15 (8304): 422, 425 e n, 426, 428, 431  
it. VII.925 (8594): 422, 426  
lat. XIV.115: 299  
lat. XIV.54: 375n  
lat. XIII.66: 180  
lat. Z.473 (1592): 420, 422
- WASHINGTON (DC)  
The Library of Congress  
Music Division, ML 171 C 77 (Phillipps 1281): 190
- WIEN  
Österreichische Nationalbibliothek  
2503: 190  
Hist. Graecus 1: 520n  
Suppl. Graecum 35: 520n
- WOLFENBÜTTEL  
Herzog-August-Bibliothek  
Aug. 2° 36.23 (Arceriano): 69 e n, 72, 76 e n, 79n  
Aug. 4° 4.11: 159n, 182n, 189-190, 192 e n  
Aug. 8° 56.20: 186, 192  
Aug. 8° 76. 2: 541n  
Gud. lat. 105: 68n, 69 e n, 70 e n, 72, 79n, 80n  
Helmst. 806: 530

\* \* \*

*Papiri:*

- PBerol. Inv. 9781: 265-266  
PSI Laur. Inv. 22013: 271 e n, 272  
PYale 2.105, Inv. 1729: 272-273

## Indice

<i>Prefazione</i> di Gian Carlo Alessio	3
<i>Primi documenti per servire alla storia del "Dante"</i> Vernon Gian Carlo Alessio	5
<i>Nomi di giochi negli Statuti del Lago Maggiore</i> Renato Arena	29
<i>Il panno di Francesco e il "libro" di Camilla</i> ( <i>Petrarca, "Fam."</i> I 1, 23 e <i>Virgilio, "Aen."</i> XI 554) Giampiera Arrigoni	35
<i>"Pos de chantar m'es pres talenz": congedo-autoritratto</i> <i>di Guglielmo IX</i> Beatrice Barbiellini Amidei	53
<i>La "Silloge gromatica bobbiese"</i> Annalisa Belloni	65
<i>Lettura dei "Triumphs" del Calmeta</i> Claudia Berra	83
<i>"Maxima copia librorum": Coluccio Salutati e la biblioteca</i> <i>di Alessandria</i> Concetta Bianca	125
<i>"Litteratura" e "sensus": alcune considerazioni</i> Laura Biondi	135
<i>Trier, Bistumsarchiv, Abt. 95, Nr. 16</i> Filippo Bognini	163
<i>Bandello e gli "antichi"</i> Anna Maria Cabrini	193

<i>Francesco Reina e la riflessione sull'“ultima volontà dell'autore” nella Milano di primo Ottocento</i> Alberto Cadioli	229
<i>Un re sulla soglia del Paradiso Terrestre. Per una lettura divinatoria del primo sogno di Dante in Purgatorio</i> Ambrogio Camozzi	243
<i>“Causes célèbres” d'età classica e riscritture neosofistiche: alcuni esempi</i> Carla Castelli	261
<i>L'impiego del “cursus” in sede di critica testuale: una prospettiva diagnostica</i> Paolo Chiesa	279
<i>Due casi di (possibili) presenze in Seneca: Ascanio e Catone il Censore</i> Stefano Costa	305
<i>“Antiquiores non deteriores”</i> Alfonso D'Agostino	323
<i>Sui nuovi puerilia manzoniani (inediti, apografi, autografi)</i> Luca Danzi	343
<i>Il commento padovano all'“Ecerinis” e Pietro da Montagnana</i> Mirella Ferrari	367
<i>La silva “Andes” di Pietro Marso: una proposta di edizione e commento</i> Massimo Gioseffi	379
<i>Testimonianze d'archivio in aiuto del testo critico del “De re uxoria” di Francesco Barbaro</i> Claudio Griggio	419
<i>“Infin che 'l mar fu sovra noi richiuso”: un'eco di Lucano in Dante, “Inf.” XXVI 142?</i> Isabella Gualandri	435
<i>Il commento al primo canto dell'“Inferno”</i> Robert Hollander	445

<i>Indice</i>	781
<i>Presenze ovidiane nelle “glose” alla “Tebaide” ascritte a Ilario d’Orléans</i> Simone Invernizzi	473
<i>Il libro V di Marco Aurelio</i> Giuseppe Lozza	495
<i>Nuovi codici copiati da Giovanni Scutariota (con alcune novità sul Teocrito Ambr. P 84 sup.e Andronico Callisto)</i> Stefano Martinelli Tempesta	519
<i>Le postille di Francesco Petrarca alle “Tragedie” di Seneca</i> Carla Maria Monti	549
<i>“Ut leo, sic formica vocor sermone Pelasgo”. Some remarks about the ant-lion and its metamorphosis in the tradition of the Latin “Physiologus”</i> Paola Francesca Moretti	581
<i>Cassiod. “Var.” III 51, 13 ed Ennod. “Opusc.” VI = 452, 19 V</i> Giovanni Polara	597
<i>Dittico per Benvenuto da Imola tra Petrarca e Salutati</i> Luca Carlo Rossi	611
<i>Due note leopardiane</i> William Spaggiari	647
<i>Sorprese della memoria: il ricordo di Violetta de Angelis tra Positano e un autore della mia adolescenza</i> Paolo Traniello	659
<i>La citazione bibliografica nella comunicazione scientifica moderna</i> Fabio Venuda	665
<i>Presenze dell’elegia latina nella poesia bucolica di Calpurnio Siculo</i> Maria Assunta Vinchesi	705
<i>Pietà nemica (“Vita nova” XIII [6])</i> Cristina Zampese	723
<i>Indice dei nomi</i>	741
<i>Indice dei manoscritti</i>	773

Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di dicembre 2012