

ILIESI digitale
Testi e tradizioni

SCRITTORE STOICO ANONIMO
OPERA INCERTA

PHERC. 1020, COLL. 104-112

Edizione, Introduzione e Commento

di

MICHELE ALESSANDRELLI

GRAZIANO RANOCCHIA



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2017



ILIESI digitale Testi e tradizioni

1

Assistente editoriale
Maria Cristina Dalfino
Progetto grafico
Silvestro Caligiuri

ISSN
2532-795X
ISBN
978-88-9782-807-5

INDICE

5 INTRODUZIONE

7	1. <i>Premessa</i>
8	2. <i>Autore e titolo</i>
18	3. <i>Argomento</i>
22	4. <i>Novità testuali</i>
25	5. <i>Svolgimento e conservazione</i>
28	6. <i>Disegni</i>
29	7. <i>Sequenza dei frammenti</i>
30	8. <i>Anatomia del rotolo</i>
33	9. <i>Spazio scritto e non scritto</i>
33	10. <i>Scrittura</i>
35	11. <i>Ortografia</i>
36	12. <i>Segni</i>
36	13. <i>Errori e correzioni</i>
37	14. <i>Edizioni</i>
39	15. <i>La presente edizione</i>

41 STOICI SCRIPTORIS ANONYMI *OPUS INCERTUM* *PHERC. 1020, COLL. 104-112*

42	<i>Conspectus siglorum</i>
43	<i>Conspectus signorum</i>
44	<i>Col. 104</i>
46	<i>Col. 105</i>
48	<i>Col. 106</i>
50	<i>Col. 107</i>
52	<i>Col. 108</i>
54	<i>Col. 109</i>
56	<i>Col. 110</i>
58	<i>Col. 112</i>
61	<i>Index verborum</i>

69 **COMMENTARIO**

71 *Col. 104*

82 *Col. 105*

88 *Col. 106*

94 *Col. 107*

105 *Col. 108*

121 *Col. 109*

128 *Col. 110*

135 *Col. 112*

143 **BIBLIOGRAFIA**

INTRODUZIONE

1. PREMESSA*

PHerc. 1020 (*SVF* 2. 131 = *FDS* 88) è uno dei sette papiri di sicura o probabile paternità stoica conservati nella biblioteca ercolanese.¹ Degli altri sei, quattro, dotati tutti di *subscriptio*, conservano opere attribuibili con certezza al filosofo stoico Crisippo di Soli. Si tratta di *PHerc.* 1421 e *PHerc.* 1038, contenenti il primo e il secondo libro dell'opera teologica *Sulla provvidenza* (Περὶ προνοίας),² di *PHerc.* 307 (*SVF* 2. 298a = *FDS* 698), contenente il trattato intitolato *Ricerche logiche* (Λογικὰ Ζητήματα)³ e di *PHerc.* 1380, contenente uno scritto logico-linguistico sugli elementi del discorso.⁴ Ad essi si devono aggiungere *PHerc.* 1158 e *PHerc.* 1384 i quali, pur essendo adespoti e anepigrafi, ci trasmettono scritti di matrice stoica e, ancora una volta, verosimilmente crisippea.⁵ Come questi due papiri, a cui esso è stato significativamente associato,⁶ *PHerc.* 1020 appare privo di *subscriptio* e, pertanto, anche dell'opera in esso conservata si ignorano l'autore e il titolo. Il presente lavoro consiste nella prima edizione autoptica delle ultime otto colonne del papiro (col. IV n; fr. I-

* Il presente lavoro è frutto della collaborazione di entrambi gli autori. Tuttavia, Michele Alessandrelli è da considerarsi responsabile dei capp. 1-4 dell'Introduzione e del Commentario, Graziano Ranocchia dei capp. 5-15 dell'Introduzione e dell'*Index verborum*. Per quanto concerne l'edizione, Michele Alessandrelli è da considerarsi responsabile delle coll. 104-107, Graziano Ranocchia delle coll. 108-112. Desideriamo ringraziare cordialmente David Sedley per l'intensa discussione intervenuta intorno al nostro nuovo testo critico e per i preziosi suggerimenti testuali che hanno contribuito ad arricchirlo.

¹ Sui papiri ercolanesi contenenti scritti stoici, si veda innanzitutto Marrone 1987.

² La *subscriptio* di *PHerc.* 1421 recita: X[ρ]υ[κρίπ]πο[υ] | Π[ε]ρὶ προνο[ο]ίας | α' (la ricostruzione del titolo si deve a Domenico Bassi). La *subscriptio* di *PHerc.* 1038 recita invece: Χρυ[κρίπ]πο[υ] | Π[ε]ρὶ προνο[ο]ίας | β' | χ[ι].

³ La *subscriptio* di *PHerc.* 307 recita: Χρυ[κρίπ]πο[υ] | λογικῶ[ν] | ζητ[η]μ[ά]των.

⁴ La *subscriptio* di *PHerc.* 1380 recita: X[ρ]υ[κρίπ]πο[υ] | Π[ε]ρὶ τῶν [ε]τοιχείων | [τ]ῶν λεγομένων. Si veda Del Mastro 2005.

⁵ Si vedano, per *PHerc.* 1158, Puglia 1993, che ha dimostrato con buoni argomenti l'estraneità di questo testo all'Epicureismo e la sua vicinanza allo Stoicismo e, in particolare, a Crisippo, e, per *PHerc.* 1384, Antoni-Dorival 2007 e anche Antoni 2012, pp. 20-25, dove l'editrice, pur confermando l'innegabile matrice filosofica crisippea di *PHerc.* 1384 (cfr., ad es., ivi, p. 24: "il y a indéniablement dans le *PHerc.* 1384 des éléments stoïciens propres à Chrysippe"), solleva, circa la specifica attribuzione a questo filosofo, un dubbio in lei determinato dal rifiuto della dialettica e della fisica che sembra leggersi a col. 44, 3-10. Ma all'editrice è sfuggito che qui l'autore non sostiene tale tesi in prima persona, ma la attribuisce a un altro filosofo (v. 3: ἔγραφε), avendo l'accortezza di usare anche l'ottativo (v. 6). Rimossa questa obiezione, nessun ostacolo più si frappone all'attribuzione di *PHerc.* 1384 a Crisippo o a un autore di ispirazione crisippea.

⁶ Si vedano Antoni-Dorival 2007, pp. 103-104, 106; Antoni 2012, pp. 23-24, 30.

III n; Oxf. Ld; coll. I-III n von Arnim = coll. 104-112 Alessandrelli-Ranocchia),⁷ le meglio conservate e le uniche fin qui edite dagli studiosi,⁸ e si inquadra nell'edizione complessiva del libro da noi programmata nell'ambito del progetto ERC Starting Grant 241184-PHerc finanziato dalla Commissione Europea.⁹

2. AUTORE E TITOLO

Come nel caso di *PHerc.* 1384 e analogamente a *PHerc.* 1158, pur appearing anch'essi privi di *subscriptio*, svariati argomenti di natura linguistica e lessicale consentono di affermare che *PHerc.* 1020 contiene un'opera non solo sicuramente stoica, ma verosimilmente risalente a Crisippo o a uno dei suoi immediati discepoli. Secondo Hans von Arnim, infatti, "l'assenza di tendenze pratico-parenetiche, il metodo argomentativo di tipo scolastico",¹⁰ la moltiplicazione del numero delle virtù,¹¹ la grande considerazione per la dialettica,¹² la minuziosa analisi e distinzione delle caratteristiche del sapiente¹³ e la trascuratezza stilistica¹⁴ se, da un lato, divergono dall'etica medio-stoica quale noi la conosciamo a partire da Panezio,¹⁵ dall'altro ci riconducono inequivocabilmente nell'alveo dello Stoicismo crisippeo e post-crisippeo.¹⁶ È quest'ultima precisazione che indusse lo studioso tedesco a includere tra i possibili candidati, oltre allo stesso Crisippo, i suoi immediati successori Diogene di Babilonia e Antipatro di Tarso. Vero è che, se si eccettuano le teorie retoriche e musicali del primo, ampiamente attestateci da Filodemo nei suoi trattati *Sulla retorica* e *Sulla musica*, ben poco ci rimane del pensiero e degli scritti di questi due scolarchi. Tuttavia, in assenza di prove in senso contrario, la storiografia li ha sempre collocati nel solco della nuova "ortodossia"

⁷ La numerazione delle colonne qui impiegata corrisponde a quella della nostra edizione complessiva di *PHerc.* 1020. D'ora in poi, ove non diversamente specificato, il riferimento sarà sempre a quest'ultima.

⁸ Per la vicenda editoriale concernente *PHerc.* 1020, cfr. infra, pp. 37-39.

⁹ FP7, "Ideas". Cfr. www.pherc.eu.

¹⁰ Arnim 1890, p. 490.

¹¹ Ivi, pp. 490-491.

¹² Ivi, p. 491.

¹³ Ivi, p. 490.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

stoica imposta da Crisippo, considerandoli – con poche eccezioni – alla stregua di fedeli continuatori del suo pensiero. Per questo, secondo von Arnim, non vi sono ragioni per escludere che tanto Diogene quanto Antipatro avrebbero approvato da ogni punto di vista le tesi esposte in *PHerc.* 1020. Ma se si prescinde da una generica consonanza dottrinale, dalle scarse testimonianze che li concernono non sembrano emergere interessi convergenti o corrispondenze concettuali e lessicali con *PHerc.* 1020.

Pertanto, allo stato attuale delle nostre conoscenze, il candidato principale rimane Crisippo. Vi sono peraltro, oltre a quelli già addotti dallo studioso tedesco, una serie di altri argomenti a favore della paternità crisippea di *PHerc.* 1020. Un argomento importante fu avanzato all'inizio del Novecento da Max Pohlenz¹⁷ e Bruno Keil,¹⁸ i quali rimandarono a un passo delle *Epistole* di Isidoro di Pelusio, sfuggito a von Arnim, in cui si attribuisce esplicitamente a Crisippo una definizione di filosofia come “esercizio della rettitudine della ragione” che coincide esattamente con quella fornita dall'autore di *PHerc.* 1020 a col. 108, 12-15 (ἐπιτήδευσις λόγου ὁρθότητος).¹⁹ Ulteriori nuovi argomenti possono essere considerati i seguenti: a) secondo D.L. 7. 122-123 (*SVF* 3. 556 [Chrysippus]) Crisippo affermava che “i sapienti sono infallibili (ἀναμαρτήτους), non essendo soggetti ad errore”. La medesima espressione ἀναμαρτήτους ritorna in *PHerc.* 1020, col. 108, 4-5 sempre in riferimento ai sapienti; b) alla fine della sua *Epitome dell'etica stoica* (Stob. 2. 116, 13-14 Wachsmuth) Ario Didimo menziona Crisippo come autore di svariate opere dalle quali egli attinse per la redazione del suo compendio. Ora, in siffatto compendio vi è una sezione (Stob. 2. 111, 18-113, 11 = *SVF* 3. 548 [Chrysippus] = *FDS* 89) che mostra impressionanti corrispondenze lessicali con *PHerc.* 1020;²⁰ c) se, come sembra probabile, la fonte da cui dipende

¹⁷ Pohlenz 1904, p. 1503: “[d]ie Vermutung, daß Chrysipp der Urheber dieser Definition sei, wird nun aufs beste bestätigt durch eine Stelle Isidors von Pelusium (Pgr. 78), die v. Arnim entgangen ist”.

¹⁸ Keil 1905, il quale ha ribadito l'attendibilità della testimonianza di Isidoro e che conclude (ivi, p. 158): “[d]er Papyrus Herc. 1020 enthält also wirklich ein Buch des Chrysippos”.

¹⁹ Cfr. Isidor. Pelus. *Ep.* 5. 558 (PG 78 col. 1637 = *FDS* 2b). H. Von Arnim si limitava a rimandare a S.E. *M.* 9. 13 (*SVF* 2. 36 = *FDS* 5); Clem. Alex. *Paed.* 1.13.101.1-2 (*SVF* 3. 293 [Chrysippus] = *FDS* 3); Id. *Strom.* 1.5.30.1 (*FDS* 6); Sen. *Ep.* 89, 5 (*FDS* 2). In questi passi però non si fa il nome di Crisippo.

²⁰ Stob. 2. 111, 20 (*SVF* 2. 130 = *FDS* 89): μηδ' ἀγνοεῖν μηδέν (*scil.* τὸν κοφόν) vs *PHerc.* 1020, col. 107, 1-3: μηδὲν ἀγνοεῖν τὸν κοφόν; ivi, 112, 2: τὸ μηδὲ δοξάζειν

A tale conclusione sulla paternità dell'opera, a tutt'oggi mai apertamente contestata dagli studiosi, non corrisponde un'analoga

²¹ Così come è stato proposto da Long 2002, p. 57.

²³ Cfr., p. 7 n. 5, e *infra*, pp. 15-17, 35.

²⁴ Si vedano, ad es., Puglia 1993, pp. 42-43; Antoni-Dorival 2007, p. 109; Antoni 2012, pp. 24-25.

certezza circa il suo preciso contenuto. Stante la vistosa sproporzione tra la porzione di testo fin qui edita e le dimensioni originarie dell'opera (1:14), non siamo autorizzati a concludere, come invece faceva von Arnim, né che lo scritto contenuto nel rotolo equivalesse a un'opera esclusivamente morale, piuttosto che logica o epistemologica, né che trattasse unicamente del sapiente stoico.²⁵ A questa condizione di incertezza, dovuta a semplice prudenza metodologica, non corrisponde però una totale assenza di informazioni. Disponiamo infatti, da una parte, di due resoconti dossografici che manifestano una significativa affinità filosofica e terminologica con *PHerc.* 1020, dall'altra, di alcuni titoli di opere crisippee che sembrano possedere le credenziali per essere accostati a *PHerc.* 1020. I resoconti in questione sono quelli, già sopra richiamati, di Ario Didimo presso Stobeo²⁶ e di Diogene Laerzio.²⁷ Il primo è di carattere etico-epistemologico,²⁸ il secondo di carattere dialettico-epistemologico.²⁹ A seconda di quale dei due resoconti si privilegi, si porranno in essere tentativi differenti di identificazione di *PHerc.* 1020 con i titoli di opere crisippee trasmessici dalle fonti.

Von Arnim³⁰ era convinto che l'opera appartenesse alla parte etica del catalogo laerziano delle opere di Crisippo. Dei due resoconti suddetti privilegiò, ai fini dell'identificazione, quello di Ario Didimo.³¹ E ciò per un buon motivo. Come già accennato, alla fine della sua epitome Ario menziona esplicitamente due opere crisippee. Esse appartengono all'insieme di testi crisippei di cui egli si è probabilmente servito per la redazione del suo compendio. La seconda, lo *Schizzo della ragione* (Ἐπογραφή τοῦ λόγου),³² coincide quasi sicuramente con il primo titolo contenuto nella prima serie (Σύνταξις) della sezione etica del catalogo laerziano, *Schizzo della ragione, a Teoporo, in un libro* (Ἐπογραφή τοῦ λόγου τοῦ πρὸς Θεόπορον α').³³ Per questo motivo von Arnim considerò opportuno indagare i titoli contenuti in questa serie. Poiché, tuttavia, egli vedeva nelle definizioni delle qualità morali e

²⁵ Arnim 1890, pp. 489-495.

²⁶ Stob. 2. 111.18-113.11 (SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89). Arnim 1890, p. 476, pp. 478-480, p. 482, p. 484.

²⁷ 7. 47-48 (SVF 2. 130a = FDS 33), 83 (SVF 2. 130b = FDS 87). Arnim 1890, pp. 475-477, p. 486; Long 1978, pp. 108-110; Baldassarri 1985, p. 50.

²⁸ Arnim 1890, p. 494; Baldassarri 1985, p. 50.

²⁹ Long 1978, pp. 108-110; Baldassarri 1985, p. 50.

³⁰ Arnim 1890, p. 490.

³¹ Ivi, p. 494.

³² Stob. 2. 116.13-14.

³³ 7.199 (SVF 2. 16 = FDS 194). Cfr. Long 1983, p. 52 e anche Goulet 1994, p. 352.

cognitive del sapiente contenute in *PHerc. 1020* il vero filo rosso di questo libro,³⁴ la sua attenzione cadde, non su trattazioni di carattere generale (quali sono per l'appunto le ὑπογραφαί), bensì sulle seguenti raccolte di definizioni, tutte riguardanti il sapiente: 1) *Definizioni dell'uomo virtuoso, a Metrodoro, in due libri* (Ὅρων τῶν τοῦ ἀκτείου πρὸς Μητρόδωρον β');³⁵ 2) *Sulle definizioni, a Metrodoro, in sette libri* (Περὶ τῶν ὄρων πρὸς Μητρόδωρον ζ');³⁶ 3) *Sulle obiezioni non corrette alle definizioni, a Laodamante, in sette libri* (Περὶ τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ὅροις ἀντιλεγόμενων πρὸς Λαοδάμαντα ζ');³⁷ 4) *Probabilità a sostegno delle definizioni, a Dioscuride, in due libri* (Πιθανὰ εἰς τοὺς ὅρους πρὸς Διοσκουρίδην β').³⁸

Mariano Baldassarri, diversamente dallo studioso tedesco, ha sostenuto che il testo contenuto nel papiro sarebbe da accostare più a scritti di argomento specificatamente dialettico che a scritti di argomento etico-epistemologico.³⁹ Egli ha affermato, infatti, che per l'autore "non è tanto importante presentare le qualità del dialettico al fine di una completa determinazione della figura ideale del sapiente quanto richiamare l'inderogabile esigenza di una perfetta formazione dialettica".⁴⁰ Di qui la sua convinzione che il resoconto laerziano illumini il testo di *PHerc. 1020* più e meglio di quanto non faccia la testimonianza di Ario Didimo.⁴¹ Lo studioso italiano, tuttavia, non si preoccupa di spiegare perché mai i titoli da lui presi in considerazione, di per sé plausibili, non siano contenuti nella sezione logica del catalogo, ma nelle serie rispettivamente prima e seconda del secondo gruppo di opere della sezione etica del catalogo laerziano. Si tratta delle *Dimostrazioni che il sapiente non si formerà opinioni, in un libro* (Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ δοξάζειν τὸν σοφόν α')⁴² e di un trattato *Sulla dialettica, ad Aristocreonte, in quattro libri* (Περὶ τῆς διαλεκτικῆς πρὸς Ἀριστοκρέοντα δ').⁴³ Baldassarri propende per l'identificazione dell'opera trasmessa da *PHerc. 1020* con il secondo dei due titoli.⁴⁴ *PHerc. 1020*, infatti, e una citazione crisippea desunta

³⁴ Arnim 1890, p. 494.

³⁵ D.L. 7. 199 (SVF 2. 16 = FDS 194).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ivi*, 200 (SVF 2. 16 = FDS 194).

³⁹ Baldassarri 1985, p. 50.

⁴⁰ *Ivi*, p. 49.

⁴¹ *Ivi*, p. 50.

⁴² D.L. 7. 201 (SVF 2. 17 = FDS 194).

⁴³ *Ivi*, 202 (SVF 2. 17 = FDS 194).

⁴⁴ Baldassarri 1985, p. 50.

da Plutarco⁴⁵ dal terzo libro di questo trattato⁴⁶ sembrano convergere nella caratterizzazione della dialettica come disciplina necessaria per il sapiente.

Diversamente da Baldassarri, noi riteniamo che entrambi i resoconti dossografici illuminino il testo del papiro. Il primo, quello di Ario, è indispensabile per la comprensione delle coll. 104-107. La testimonianza di Diogene Laerzio è invece preziosa per l'intellezione delle coll. 109-112. Questa illustra, infatti, una precisa concezione del dialettico e della dialettica che ha buone probabilità di essere la stessa che troviamo esposta e presupposta nella seconda metà del testo da noi qui edito. Contrariamente a von Arnim, d'altra parte, non siamo sicuri che l'opera conservata in *PHerc.* 1020 equivallesse a un trattato semplicemente etico. Le otto colonne da noi qui editate presentano una tale compenetrazione di logica, etica ed epistemologia da richiedere di venire accostate a titoli compatibili con la medesima ampiezza tematica. Da questo punto di vista, i titoli con le migliori credenziali sembrerebbero essere i già menzionati *Schizzo della ragione, a Teoporo, in un libro* (attestato sia da Ario sia da Diogene), *Dimostrazioni che il sapiente non si formerà opinioni, in un libro* e *Sulla dialettica, ad Aristocreonte, in quattro libri*. Degne di nota sono le sezioni del catalogo cui questi titoli appartengono: il primo rientra nella *Esposizione etica riguardante l'articolazione dei concetti etici* (Ἡθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν),⁴⁷ il secondo e il terzo figurano all'interno della *Sottodivisione etica riguardante la ragione comune e sulle arti e virtù da questa costituite* (Ἡθικοῦ τόπου περὶ τὸν κοινὸν λόγον καὶ τὰς ἐκ τούτου συνισταμένας τέχνας καὶ ἀρετάς).⁴⁸ Le serie contenute in questi due primi τόποι suggeriscono che “they collected items dealing with the logical aspects of ethics”.⁴⁹ In particolare, il κοινὸς λόγος cui si allude nel secondo τόπος è con ogni probabilità la ragione comune a tutti gli uomini,⁵⁰ mentre le arti e le virtù sono i suoi prodotti più alti.⁵¹ Ora, in *PHerc.* 1020 il λόγος è definito come ciò “che appartiene per natura a

⁴⁵ *Stoic. rep.* 1045 F-1046 A (SVF 2. 126 = FDS 217). Cfr. Goulet 1994, p. 355.

⁴⁶ Nelle fonti stoiche non è attestato un altro trattato *Sulla dialettica*.

⁴⁷ D.L. 7. 199 (SVF 2. 16 = FDS 194).

⁴⁸ Ivi, 201 (SVF 2. 17 = FDS 194).

⁴⁹ Barnes 1996, p. 174.

⁵⁰ Bénatouïl 2007, p. 80.

⁵¹ Ivi, pp. 80-81.

tutti gli esseri razionali”,⁵² cioè, verosimilmente, come ragione,⁵³ mentre il sapiente vi è descritto, in virtù della rettitudine della sua ragione,⁵⁴ sia come artista⁵⁵ sia come virtuoso.⁵⁶

A favore dell’identificazione di *PHerc. 1020* con il primo titolo (*Schizzo della ragione*) depone il suo probabile carattere di esposizione generale concernente una topica centrale per gli Stoici come il λόγος e, soprattutto, la circostanza che Ario Didimo lo menzioni proprio alla fine della sua epitome sull’etica stoica. Ario potrebbe, nella composizione della sua epitome, aver estratto da quest’opera solo le parti riguardanti l’etica stoica. A favore del secondo depone invece la centralità in *PHerc. 1020* della tesi del μὴ δοξάζειν τὸν σοφόν. A questa caratteristica è infatti possibile ricondurre la sua perfezione in campo etico, epistemologico e dialettico. E la prima caratteristica distintiva del sapiente menzionata in *PHerc. 1020* è proprio il suo non formarsi opinioni.⁵⁷ Dal modo in cui questa caratteristica viene introdotta si evince che di essa si era disquisito anche, se non soprattutto, nelle colonne precedenti.⁵⁸ La plausibilità del terzo titolo trova riscontro nell’importanza assegnata alla dialettica in *PHerc. 1020* e, soprattutto, nella sua collocazione all’interno della sezione etica,⁵⁹ e non logica, del catalogo crisippeo. Se nel trattato in questione non si disquisisse di logica, il titolo *Sulla dialettica* sarebbe del tutto fuorviante.⁶⁰ Se d’altra parte esso non fosse anche di contenuto etico, la sua collocazione in questa sezione sarebbe del tutto incomprensibile.⁶¹ In altre parole, questo trattato doveva presentare una compenetrazione tematica di etica e logica (con la probabile mediazione dell’epistemologia), analoga a quella riscontrata in *PHerc. 1020*. Non solo. Epitteto, nel già menzionato capitolo 7 del primo libro dei suoi *Discorsi*, sostiene che persino la discussione dei temi logici più esoterici è stata da lui condotta in vista di “ciò che è appropriato (τὸ κατῆκον)”. Così facendo, il filosofo stoico

⁵² Col. 108, 22-24.

⁵³ Cfr. Comm. *ad loc.*

⁵⁴ Col. 108, 13-15.

⁵⁵ Col. 106, 8-11.

⁵⁶ Col. 104, 4.

⁵⁷ Col. 104, 12-13.

⁵⁸ Col. 102, 9 ss.

⁵⁹ D.L. 7. 202 (SVF 2. 17 = FDS 194).

⁶⁰ Barnes 1996, p. 175.

⁶¹ *Ibidem*.

afferma l'assoluta rilevanza della dialettica per la vita morale. La stretta connessione di dialettica ed etica, stabilita in un brano pieno di corrispondenze lessicali con *PHerc.* 1020 e la cui dipendenza da Crisippo è assai probabile, sembrerebbe in teoria rafforzare l'ipotesi che il papiro contenga uno dei quattro libri del trattato *Sulla dialettica*.

Ma vi è un'ipotesi ancora più intrigante che si discute qui per la prima volta e la quale merita di essere approfondita. Ci riferiamo al trattato crisippeo *Sui generi di vita* (Περὶ βίων) in quattro libri attestato sia da Diogene Laerzio⁶² che da Plutarco.⁶³ La sua candidatura va presa sul serio per varie, differenti ragioni. La prima è che in una delle citazioni da quest'opera effettuate da Plutarco è impiegato, nella forma avverbiale εὐαπορείτως, il rarissimo aggettivo εὐαπόχειτος, "facilmente soggetto a scossoni",⁶⁴ unica altra occorrenza di questo curioso termine in tutta la letteratura greca insieme a quella attestata in *PHerc.* 1020, col. 104, 8. La seconda è rappresentata dai continui riferimenti al sapiente contenuti nelle citazioni da quest'opera effettuate sia da Plutarco⁶⁵ sia da Diogene Laerzio.⁶⁶ Si tratta di descrizioni riguardanti lo stile di vita caratteristico del sapiente negli ambiti più disparati della sfera pubblica e privata molto simili nella forma a quelle contenute in *PHerc.* 1020. Ma vi è di più. Recentemente e in maniera del tutto indipendente anche *PHerc.* 1384, contenente parimenti uno scritto stoico probabilmente crisippeo o post-crisippeo,⁶⁷ è stato ricondotto a questo medesimo trattato sulla base di significative convergenze tematiche, soprattutto nell'ambito dell'attività politica del sapiente.⁶⁸ Se a ciò si aggiunge che, come vedremo,⁶⁹ *PHerc.* 1020 e *PHerc.* 1384 sono stati vergati in tipologie grafiche del tutto affini databili prima o intorno alla metà del I secolo a.C., allora questi due papiri potrebbero trasmetterci due differenti libri del Περὶ βίων di Crisippo.

⁶² D.L. 7. 121 (SVF 3. 697 [Chrysippus]), 129 (SVF 3. 718 [Chrysippus]), 188 (SVF 3. 685 [Chrysippus]). Cfr. Babut 2003a, p. 253.

⁶³ *Stoic. rep.* 1033 c ss. (SVF 3. 702 [Chrysippus]), 1035 A (SVF 2. 42 = FDS 24), 1036 D-E (FDS 351), 1043 A (SVF 3. 703 [Chrysippus]), 1043 B-C (SVF 3. 691 [Chrysippus]), 1044 A (SVF 3. 579 [Chrysippus]), 1047 F (SVF 3. 693 [Chrysippus]). Cfr. Goulet 1994, p. 356.

⁶⁴ *Stoic. rep.* 1036 D (FDS 351).

⁶⁵ *Stoic. rep.* 1043 B-C (SVF 3. 691 [Chrysippus]), 1044 A (SVF 3. 579 [Chrysippus]), 1047 F (SVF 3. 693 [Chrysippus]).

⁶⁶ 7. 121 (SVF 3. 697 [Chrysippus]), 129 (SVF 3. 718 [Chrysippus]), 188 (SVF 3. 685 [Chrysippus]).

⁶⁷ Cfr. supra, p. 7 n. 5.

⁶⁸ Antoni-Dorival 2007, p. 108.

⁶⁹ Cfr. infra, p. 35.

Ma cosa sappiamo di questo trattato? Plutarco ci informa che, pur essendo articolato in vari libri, esso consisteva in una trattazione unitaria (μία σύνταξις), cioè priva di soluzioni di continuità o condotta intorno a un medesimo soggetto o secondo uno stesso schema espositivo.⁷⁰ Per quel che ci è dato sapere dalle testimonianze in nostro possesso, nel primo libro si disquisiva del fatto che il sapiente può essere re o convivere con un re, combattendo al suo fianco,⁷¹ delle fonti di profitto (χρηματισμός) a lui derivanti dal regno, dagli amici e dall'attività filosofica e didattica,⁷² del rapporto con i discepoli,⁷³ del fatto se debba o meno innamorarsi e di chi⁷⁴ e della sua attività politica per l'elevazione morale dei cittadini.⁷⁵ Nel secondo si indugiava sul tema del guadagno (πορισμός), qui inteso in senso deteriore, soffermandosi sulla sua inutilità e ridicolizzando i modi per procacciarselo.⁷⁶ Del terzo libro non sappiamo nulla. Nel quarto si parlava della vita del filosofo nella scuola, equiparata a un'esistenza di piaceri lontana dalle preoccupazioni politiche,⁷⁷ dell'educazione filosofica dei discepoli,⁷⁸ del fatto se il sapiente debba o meno occuparsi di affari e in che misura,⁷⁹ ma anche di epistemologia e di dialettica, in particolare dell'uso di argomenti antilogici e del modo di rapportarsi alle questioni sollevate dai Megarici e da altri insidiosi avversari nel confronto dialettico.⁸⁰ Da questo quadro emerge chiaramente che il soggetto di tutta l'opera era il sapiente e che il filo rosso che l'attraversava era lo stile di vita a lui caratteristico in ogni ambito dell'azione individuale e sociale. Anche in PHerc. 1020 e in PHerc. 1384 il protagonista è sempre il sapiente. Ma mentre in quello si discutono con ricchezza di particolari le sue qualità cognitive e dialettiche, in questo si affrontano altrettanto dettagliatamente le questioni se egli impazzirà, si adirerà, si innamorerà e si ubriacherà, se farà politica, e a quali condizioni, e le caratteristiche della sua missione educativa.

⁷⁰ Cfr. Plutarch. *Stoic. rep.* 1043 A (SVF3. 703 [Chrysippus]).

⁷¹ Cfr. *ivi*, 1043 B-C (SVF3. 691 [Chrysippus]); E (SVF3. 691; 693 [Chrysippus]).

⁷² Cfr. *ivi*, 1043 E (SVF3. 691; 693, 701 [Chrysippus]) e anche 1047 F (SVF3. 693 [Chrysippus]).

⁷³ Cfr. *ivi*, 1047 F (SVF3. 693 [Chrysippus]) e anche 1043 E (SVF3. 701 [Chrysippus]).

⁷⁴ Cfr. D.L. 7. 129 (SVF3. 716 [Chrysippus]).

⁷⁵ Cfr. *ivi*, 121 (SVF3. 697 [Chrysippus]).

⁷⁶ Cfr. *ivi*, 188 (SVF3. 685 [Chrysippus]).

⁷⁷ Cfr. Plutarch. *Stoic. rep.* 1033 D (SVF3. 702 [Chrysippus]).

⁷⁸ Cfr. *ivi*, 1035 A (SVF2. 42 = FDS 24).

⁷⁹ Cfr. *ivi*, 1043 A (SVF3. 703 [Chrysippus]).

⁸⁰ Cfr. *ivi*, 1036 C (SVF2. 270 = FDS 351).

Tali informazioni, per quanto scarse, bastano, se non a farci un'idea sufficientemente completa del *Περὶ βίου* di Crisippo, a tentare di identificare *PHerc.* 1020 e *PHerc.* 1384 con altrettanti libri di questo trattato. In particolare, scopriamo che in *PHerc.* 1384, come nel primo libro del *Περὶ βίου*, si affrontavano in termini assai simili i temi dell'attività erotica⁸¹ e politica del sapiente,⁸² mentre in *PHerc.* 1020, come nel quarto libro dello stesso trattato, si disquisiva di epistemologia,⁸³ di dialettica e, in particolare, del modo di affrontare il confronto dialettico di fronte ad avversari specialmente insidiosi.⁸⁴ Possediamo dunque elementi per ipotizzare, con tutte le cautele del caso, che *PHerc.* 1384 ci trasmetta il primo libro e *PHerc.* 1020 il quarto libro del trattato crisippeo *Sui generi di vita*.⁸⁵ Non si tratta ovviamente di prove deduttive, ma di argomenti di varia natura (paleografica, cronologica, tematica, lessicale, stilistica) che convergono tutti verso una medesima direzione, consolidando da differenti versanti tale ipotesi di attribuzione.⁸⁶ Ma se *PHerc.* 1384 e *PHerc.* 1020 ci trasmettono due differenti libri dello stesso trattato e sono stati vergati in una tipologia grafica affine nel medesimo arco di tempo, allora è legittimo ipotizzare che essi appartenessero a un unico progetto editoriale avente ad oggetto il *Περὶ βίου* crisippeo e che gli altri libri ad esso appartenenti si celino da qualche parte nei papiri svolti o non svolti della collezione ercolanese.

⁸¹ Cfr. *PHerc.* 1384, coll. 20, 22 e 24.

⁸² Cfr. *ivi*, coll. 31-41.

⁸³ Cfr. *PHerc.* 1020, coll. 104-108 e 112.

⁸⁴ Cfr. *ivi*, coll. 108-110.

⁸⁵ Antoni-Dorival 2007, p. 108, preferiscono ipotizzare che *PHerc.* 1348 corrisponda al quarto libro del *Περὶ βίου* anziché al primo, come da noi proposto, sulla base della circostanza per cui Crisippo vi avrebbe asserito "che il saggio non faceva politica, si occupava di poche cose e soltanto dei suoi affari". Ma, oltre al fatto che in *PHerc.* 1348 non si afferma da nessuna parte che il sapiente non farà politica (ma semmai che Crisippo in quanto tale preferiva astenersi da essa, su cui cfr. col. 38), tale asserzione è fondata su una lettura non del tutto corretta di Plutarch. *Stoic. rep.* 1043 A (*SVF* 3. 703 [Chrysippus]). Qui si attribuisce a Crisippo l'idea, da lui esposta nel quarto libro del *Περὶ βίου*, secondo la quale "il sapiente non si occupa di affari o si occupa di poche cose e fa gli affari suoi", ma non che egli non si occupi di politica.

⁸⁶ In un recente contributo, G. Verhasselt (Verhasselt 2016, pp. 73-76), ha affermato l'esistenza di una polemica contro Epicuro nei frammenti superstiti del *Περὶ βίου* crisippeo. Ciò potrebbe in parte spiegare la presenza di quest'opera nella biblioteca di un pensatore epicureo (Filodemo) quale è, con ogni probabilità, quella ercolanese.

3. ARGOMENTO

La porzione superstite di *PHerc.* 1020 ci tramanda resti di quarantasei colonne di scrittura non sempre consecutivamente conservate.⁸⁷ Delle precedenti trentotto colonne, a tutt'oggi completamente inedite, non si conosce minimamente il contenuto. A partire da col. 104, la prima da noi qui edita, è articolata la distinzione tra inesistenza fattuale ed esistenza possibile del sapiente (col. 104, 1-4). Entrambe sono ammesse da Crisippo sulla base di categorie modali differenti. Queste diverse categorie modali coesistono nella figura del progrediente, di cui è vero dire sia che non è sapiente sia che può diventarlo (ivi, 4-11). A coll. 104-107 il tema del $\mu\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\omicron\nu\ \sigma\omicron\phi\acute{o}\nu$ (col. 104, 12-13) si configura come il vero spartiacque tra il modo di vivere della stragrande maggioranza degli uomini, progredienti compresi, e il modo di vivere del sapiente. Affermare che il sapiente non si forma mai opinioni significa negargli atteggiamenti o vizi cognitivi propri della maggior parte degli uomini, progredienti compresi (col. 104, 14 ss.; col. 105, 1-10, 11-18; col. 106, 1-5; col. 107, 1-18), e contemporaneamente attribuirgli gli atteggiamenti cognitivi opposti, corrispondenti a virtù cognitive determinate. Per questo motivo a col. 104 il sapiente è detto “virtuoso” (col. 104, 4). Il fatto che il sapiente non si formi mai opinioni non comporta che egli compia o sappia cose diverse o più numerose rispetto a quelle compiute o sapute dalla stragrande maggioranza degli uomini. Tale fatto comporta soltanto che egli agisce o sa *in modo diverso* da come agisce o sa uno stolto, anche progrediente. A coll. 106-107 l'incidenza del $\mu\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ è pertanto a) su come si esegua ciò che si compie (e non su che cosa o su quanto si compia) e b) su come si sappia ciò che si sa (e non su che cosa o su quanto si sappia). Il $\mu\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ configura il sapiente rispettivamente come vero specialista (col. 106, 5-11) e unico detentore della scienza (col. 107, 1-3). A col. 108 il $\mu\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ del sapiente trova il suo corrispettivo positivo nella filosofia che, nella sua attuazione da parte del sapiente, si configura eminentemente come esercizio della rettitudine della ragione (col. 108, 13-15). La filosofia praticata invece dai non sapienti è descritta (ivi., 15-17) come scienza/arte avente il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ad oggetto di una trattazione specifica ($\eta\ [\epsilon]\gamma\ \iota\delta\iota\alpha\ \pi\epsilon\rho\iota\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\nu\ \mid\ \pi[\rho]\alpha\gamma\mu\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\iota$).

La dialettica, qui definita (25-27) “scienza del corretto discorrere”

⁸⁷ Cr. *infra*, pp. 32-33.

(ἐπιστήμη[η] τοῦ ὁρθῶ[ς] ἢ δι' αἰσθητικῶ[ς]), è presentata tanto come scienza del dialogo (e dei suoi elementi costitutivi) quanto come prassi dialogica. Più in particolare, essa è concepita come disciplina finalizzata alla ricerca della verità (come sottolineato anche da ἐπιστήμη e ὁρθῶς). A col. 109 e nella seconda metà di col. 110 (13ss.) l'autore si sofferma in particolare sul versante pratico di questa disciplina esaltando l'eccellenza impareggiabile di cui il sapiente dà prova in essa. Non manca comunque un riferimento al versante teorico della dialettica (col. 109, 25-27). Nella prima metà di col. 110 invece viene illustrata (1-12) l'interazione dialettica tra “colui che s'inganna”, verosimilmente uno stolto molto abile nel confronto dialettico (probabilmente un accademico), e un non meglio precisato e assai generico avversario (anch'egli un non-sapiente e probabilmente un tirocinante stoico). Se l'avversario dello stolto sagace dirà qualcosa di vero (un “asseribile” o ἀξιωμα vero), quest'ultimo replicherà mettendo tale interlocutore in contraddizione con se stesso, e farà ciò ritorcendo contro di lui quello stesso “asseribile” vero o servendosi di un nuovo asseribile vero, equivalente al primo, ma apparentemente incompatibile con esso (ivi, 8-10). Viceversa, se l'avversario dello stolto dirà qualcosa di falso (un “asseribile” falso), non ci sarà bisogno di alcun intervento confutatorio da parte di questo abile dialettico. Solo per aver detto qualcosa di falso, infatti, quello risulterà essere l'aggressore o confutatore di se medesimo (ivi, 10-12). Sullo sfondo di queste linee, pertanto, sembra emergere il contrasto tra una visione competitiva o eristica della dialettica e la concezione stoica di essa come scienza avente ad obiettivo la ricerca della verità. Nell'ultima colonna del rotolo (col. 112) l'autore congeda il lettore con due dichiarazioni rispettivamente di lode e di condanna (ivi, 1-5). La prima riguarda l'ἀπροπτωσία o “mancanza di precipitazione” e l'ἀνειακaiότης o “ponderatezza”, vale a dire due delle quattro virtù dialettiche ammesse dagli Stoici,⁸⁸ la seconda le disposizioni ad esse contrarie. Segue poi una descrizione dell'ἀπροπτωσία (ivi, 5-16). Il titolare di questa virtù è presentato come totalmente padrone dei suoi atti di assenso verso le rappresentazioni, con una sola eccezione: dire che l'ἀπροπτωσία è, nella sua componente positiva, una disposizione a concedere l'assenso “trattenutamente a una rappresentazione comprensibile” (ivi, 9-10)

⁸⁸ D.L. 7. 46-47 (SVF 2. 130 = FDS 33).

equivale a dire che al titolare di questa virtù l'assenso è "estorto" dall'evidenza irresistibile di una rappresentazione comprensibile, di modo che quest'ultima è, provvidenzialmente, l'unica rappresentazione sulla quale egli non ha potere.

Benché non si abbia la certezza che *PHerc. 1020* fosse un'opera specificamente consacrata al sapiente, è innegabile che nella sua parte conclusiva (quella rappresentata dalle colonne da noi qui edite) egli giuochi un ruolo di assoluto protagonista. Tra le varie caratteristiche che gli vengono attribuite, la prima è il suo $\mu\eta\ \delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$, la seconda è il suo non essere in disaccordo con se stesso (col. 105, 2: evocante *per contrarietatem* la sua $\omicron\rho\theta\acute{o}\tau\eta\varsigma$) o, che è lo stesso, la sua immutabilità (ivi, 4-5). Dall'immutabilità del sapiente scaturiscono verosimilmente la sua inconfutabilità e la sua circospezione (ivi, 1 e 3), per gli Stoici due delle quattro virtù dialettiche,⁸⁹ come anche la sua indecettibilità (ivi, 23-26). Tutte e tre queste caratteristiche qualificano l'egemonico del sapiente, chiaramente presupposto nel testo come plasmato dalla verità e quindi come non ulteriormente modificabile o alterabile. L'immutabilità pone il sapiente al riparo da quegli atteggiamenti cognitivi (con i loro correlati passivi) che sono appropriatamente descritti mediante verbi preceduti dal preverbio peggiorativo $\pi\alpha\rho\alpha$ -. Si tratta di atteggiamenti cognitivi deviati, assolutamente estranei al sapiente, del quale si è invece evidenziata l'intrinseca armonia razionale ed affettiva.

Dall'immutabilità del sapiente, cioè dalla sua perfezione e compiutezza, sembra scaturire nel nostro testo anche un'altra importante conseguenza: il fatto di non aver bisogno di ammaestramento (col. 106, 1-5). Il sapiente infatti, in quanto immutabile e perfetto, è del tutto apatico, cioè immune dalle passioni, e quindi, in forza della sua razionalità armoniosa, non è bisognoso né d'ingiunzione né di paretisi (ivi, 2-5). Il fatto di essere immune dalle passioni rende il sapiente moralmente e cognitivamente autosufficiente. Ma autosufficiente non vuol dire né onnisciente né versato in tutte le arti. Al contrario, bisogna affermare, non che il sapiente faccia bene tutto, ma che fa bene *tutto quello che fa*. Questo principio non è esplicitamente asserito nel testo. Riteniamo però che esso sia alla base dell'affermazione secondo cui, pur non padroneggiando molte arti, il sapiente non va per questo considerato alla stregua di un $\acute{\alpha}\tau\epsilon\chi\nu\omicron\varsigma$ (ivi, 9-11). A questa affermazione fa da *pendant* un'altra: quella secondo la quale il sapiente nulla ignora (col. 107, 1-

⁸⁹ Ivi, 47.

3). Essa va intesa esattamente nello stesso modo. Il sapiente non sa tutto (cioè non è onnisciente), ma conosce e possiede (nel senso forte della parola) tutto quello di cui ha bisogno per condurre una vita conforme a ragione. Stati come ἄγνοια e ἀτεχνία, entrambi estranei al sapiente (ivi, 6-11), appartengono tuttavia a categorie morali distinte, la prima al dominio delle cose riguardanti gli stolti (ivi, 13-15), la seconda a quello delle cose intermedie (ivi, 15-18).

Dopo l'inconfutabilità (l'immunità all'altrui confutazione: col. 105, 1) e l'indecettibilità (l'immunità all'altrui inganno: col. 108, 3-4), viene ascritta al sapiente dall'autore di *PHerc.* 1020 – verosimilmente come ulteriore conseguenza della sua immutabilità – anche l'immunità all'errore, proprio e altrui (ivi, 4-5). A ciò nel nostro testo si aggiungono due rilievi: a) il sapiente vive felice (ivi, 5) e b) fa bene tutto (*scil.* quello che fa: ivi, 6-7). Sempre dalla sua immutabilità sembra discendere il fatto che ogni suo singolo atto di assenso avviene “con comprensione” (μετὰ κατανόησεως: ivi, 5), cioè, il fatto che ogni suo singolo episodio di “assenso” è un episodio di “comprensione”. Ciò sta a significare che il sapiente non ha “comprensioni” saltuarie, sporadiche, intermittenti e incostanti (come avviene nel caso dello stolto). Da ciò deriva che il sapiente ha solo “comprensioni”. Per questo motivo i singoli atti di assenso compiuti dal sapiente non possono che comporsi in un tutto organico e armonico di “comprensioni”. È a questo punto, e come spiegazione di siffatta abilità cognitiva, che la filosofia, nella sua accezione più importante (πρῶτον: ivi, 12), fa la sua apparizione quale oggetto di una definizione famosa (ivi, 12-15). Il sapiente è filosofo (ovviamente in un modo diverso da quello in cui è chiamato filosofo uno che non ha ancora conseguito la sapienza) come detentore ed esecutore di una perfetta razionalità (quella della sua mente).

A partire da col. 109 il sapiente è presentato come sommo dialettico. Egli, infatti, viene descritto come estremamente abile nel dialogo (col. 109, 10-15), il che vuol dire formidabile nel fare domande e dare risposte (ivi, 1-4), il che, a sua volta, equivale ad essere capace di non vincere ad ogni costo sul suo avversario e di non battere in ritirata, per esempio lasciando una domanda senza risposta nel confronto dialettico (ivi, 5-7). Questo strano modo di descrivere il comportamento del sapiente durante il dialogo significa che egli, pur essendo imbattibile, mira, non alla vittoria sul suo avversario, ma

all'affermazione della verità. È anche lasciato intendere in modo abbastanza chiaro che il sapiente padroneggia pienamente la dialettica non solo dal punto di vista pratico, ma anche da quello teorico (ivi, 23-27). A col. 109 la maestria dialettica del sapiente è contrapposta alla fallibilità di “colui che è incline ad ingannarsi” (ivi, 19-20). A col. 110 il sapiente è presentato come uno in grado di non essere sopraffatto da non meglio specificati avversari dialettici (probabilmente accademici). Nella colonna conclusiva (col. 112) il sapiente compare nella veste di “non precipitoso” (l. 17: ἀπρόπτωτον), cioè di titolare della virtù corrispondente (ll. 1, 5-16: ἀπροπτωσί[α]ν).⁹⁰

Chiudiamo questo breve profilo rilevando come sovente in *PHerc.* 1020 si parli del sapiente al plurale (col. 104, 1-2, 4; col. 106, 1-2, 5-11; col. 108, 1-7; col. 110, 13-27). L'autore sembra precomprenderlo come membro di una comunità di pari. Noi sappiamo che per gli Stoici il sapiente è l'alleato più saldo che esista,⁹¹ che egli è cortese ed elegante,⁹² vero cittadino, obbediente alla legge.⁹³ Si tratta in ogni caso di qualità sociali, configuranti il sapiente quale uomo estroverso, socievole e dedito al bene comune. Non solo. Il fatto che l'autore di *PHerc.* 1020 sembri presupporre una comunità di sapienti autorizza a pensare che la loro esistenza fosse per lui, se non una realtà, almeno una possibilità reale, connaturata all'esistenza di una comunità di progredienti.

4. NOVITÀ TESTUALI

Si discutono qui di seguito alcune tra le più significative acquisizioni testuali frutto della presente edizione.⁹⁴

A col. 104 le nuove integrazioni [ἐναρέ]τους (l. 4) e ἐ[ὐαπο]χείτου (l. 8), che soppiantano [ἀττείο]ν e [δυαπο]χείτου dovute ad Arnim 1890, confermano, insieme alla citazione esiodea delle ll. 9-11, che in questa porzione di testo si discuteva del progrediente stoico.⁹⁵ Pur essendo

⁹⁰ Cfr. anche D.L. 7. 46 (SVF 2. 130 = FDS 33).

⁹¹ Philo Alex. *De gigant.* 67, 2.55.5 W. = SVF 3. 680 [Crysippus].

⁹² Stob. 2.115.10 = SVF 3. 632 [Crysippus].

⁹³ Ivi, 2.7.96 = SVF 3. 613 [Crysippus].

⁹⁴ Per le novità testuali non espressamente discusse in questo capitolo, si rimanda all'apparato critico della presente edizione.

⁹⁵ Ciò è ampiamente dimostrato nel Commentario *ad locum*.

[ἐναρέ]τους un sinonimo di [ἀρετή]ος, il nesso tra queste due nuove integrazioni e il progresso morale si comprende alla luce sia di D.L. 7. 91, testimonianza sui progredienti, in cui è attestata un'espressione assai simile a quella delle ll. 3-4 (τὸ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετὴν), sia di Plutarch. *Stoic. rep.* 1036 E (SVF 2. 270 = FDS 351) dove la forma avverbiale εὐαποεῖτως qualifica la comprensione dei tirocinanti in dialettica. Nell'ultima parte superstite della colonna, le nuove integrazioni ὁδὶδ[α]κτος (l. 22) e ἀπ[α]ρίδ[εντ]ος (l. 23), di cui però la seconda è assai speculativa, si inseriscono con piena pertinenza nel presente contesto e ben si giustificano alla luce del rapporto concettuale tra δόκησις e οἴησις di cui si dà ampiamente conto nel Commentario.⁹⁶ Le ll. 24-26, alquanto lacunose, sono state da noi ricostruite in via congetturale.

A col. 105, la nuova ricostruzione delle ll. 1-7 da noi proposta presenta un testo più logicamente coerente rispetto a quello degli editori precedenti. Il fatto che il sapiente non possa essere confutato (l. 1) né persuaso a cambiare parere (l. 3) ha la sua origine nell'impossibilità per lui di essere in disaccordo con se stesso (l. 2). A questa impossibilità corrisponde la sua immutabilità cognitiva (ll. 4-5), responsabile a sua volta del fatto che egli né falsamente ode né falsamente comprende (ll. 6-7). La proposta παραι[σθά]νξ[.]τα[ί]τινος a l. 18 (una linea non ricostruita dai precedenti editori) insieme all'integrazione πα[ρεκ]λδ[έχ]εσθ[αι], suggeritaci da David Sedley, consente di confermare e di comprendere più compiutamente che i diversi composti verbali costruiti con παρα- designano eventi cognitivi fallaci sempre accompagnati dall'assenso. Questo progresso testuale è della massima importanza sul piano filosofico perché impedisce, come si fa anche nella prima parte della colonna 107, di attribuire al sapiente stati intermedi implicanti errore di natura cognitiva.

Le ll. 1-3 di col. 106 vengono qui ricostruite per la prima volta. Unitamente alla nuova lettura πᾶθῃ [κ]ι[ν]ήσις (ll. 4-5), esse consentono di capire il motivo per cui il sapiente, pur non padroneggiando molte arti, non possa essere considerato un ἄτεχνος (ll. 5-11). Chi infatti è libero dalle passioni (ll. 2-5) non ha alcun bisogno di ammaestramento (ll. 1-2). E chi non ha bisogno di ammaestramento fa bene tutto quello che fa. Ma dire che il sapiente fa bene tutto quello che fa non è certo la stessa cosa di dire che egli sappia fare tutto. E

⁹⁶ Cfr. Commentario *ad locum*.

d'altra parte il dire che egli non sa fare tutto non equivale a dire che egli sia un ἄτεχνος. Quindi Il sapiente non è ἄτεχνος proprio perché, pur non sapendo fare tutto, fa bene tutto quello che fa.

A col. 107, l'aggiunta dell'avverbio ἵκωc alla l. 11, resa necessaria da ragioni grammaticali e di senso,⁹⁷ impone un'interpretazione della prima parte di questa colonna diversa da quella finora avanzata dagli studiosi. Come nella col. 105, infatti, anche qui si negano al sapiente non solo "le cose stolte" (ll. 6-7), ma anche quelle "intermedie" implicanti errore (ll. 8-11). Alla l. 13, εἰκαιότ[ης], da noi proposta al posto della precedente ἄγ[ν]οι[α] risalente ad Arnim 1890, ha il vantaggio di non porre l'ἄγνοια (la prerogativa per eccellenza dello stolto) allo stesso livello della "congettura" (l. 12: ὑπόνοια) e del "dubbio" (l. 13: ἀπιετία), stati questi che proprio dall'ἄγνοια sembrano dipendere (ll. 1-4).

A col. 108, la più celebre di PHerc. 1020, il nostro maggiore contributo testuale è consistito nella nuova congettura καλῶ[c] τε ζῆν della discussa l. 5.⁹⁸ Oltre alle necessarie correzioni di natura grammaticale (γίν{o}>ωνιται (ll. 8-9) e πλείων> (ll. 10-11), di rilievo è anche la nuova lettura ἡ ἐν ἰδίᾳ al principio della l. 16 (Arnim 1890: ἡ [αὐτῇ τη]); Gigante apud Capasso 1984: ἡ [μάλις]τα; Sedley apud Ioppolo 2015: ἡ [τις] ἰδίᾳ). ἰδίᾳ qualifica qui la trattazione περὶ λόγον, in cui la filosofia è detta consistere, alla stregua di un'indagine "peculiare" ossia "distinta" che sembra potersi identificare solo con la logica.

A col. 109, 15 ἐπ' ἄκρον è più aderente alle tracce superstiti e più pregnante del precedente ἐπακ[τέον] di Arnim 1890. Si tratta infatti di un'espressione che indica la qualità "estrema" o "somma", cioè non ulteriormente migliorabile e quindi perfetta, dell'abilità dialettica del sapiente. La nostra ricostruzione delle ultime linee della colonna (ll. 23-27) restituisce, rispetto alle edizioni precedenti un senso grammaticalmente e filosoficamente più accettabile, contenendo il testo che ne risulta un'ironica contrapposizione tra "arte" e semplice "pratica" (τριβήν), dove questa è descritta come un'attività priva di fondamento scientifico e dottrinale.

La prima metà di col. 110 è assai tormentata. Ciò nonostante si è registrato anche qui un significativo progresso testuale. Decisivo a tale riguardo è il τόνδε della l. 3 (Arnim 1903: ὅσον). Questo pronome,

⁹⁷ Per esse si veda il Commentario *ad locum*.

⁹⁸ Per essa si rimanda a quanto detto nell'Introduzione (pp. 38-39) e nel Commentario *ad locum*.

che l'autopsia del papiro ha attestato con certezza, cambia radicalmente il significato di queste prime linee. Fino ad ora esse erano state interpretate nel senso che “una persona diversa dal sapiente (ἄλλου I. 2) non sarebbe capace né di essere superiore né di conservare se stesso (*sic*) non sopraffatto, opponendo quanto (ὄρον), s'intende, nel discorrere è conveniente” (traduzione in Baldassarri 1985, p. 65). Questo senso è divenuto ora inaccettabile perché il pronome τόνδε può riferirsi solo, anaforicamente, a κατὰ τὸν ἐξαπ[α]τώμενον delle II. 1-2. Come diffusamente spiegato nel Commentario,⁹⁹ il nostro autore sta qui parlando di qualcuno che s'inganna (ὁ ἐξαπατώμενος: questo il suo titolo epistemico tipicamente espresso al participio) ma che è anche un valente dialettico. È contro questo valente dialettico, eristico sopraffattore, che nulla può il generico ἄλλος della I. 2. Alla I. 12 ἐπιτεθήκονται rimpiazza, per evidenza autoptica, l'arbitrario ἐπιπορεύοντα[ι] di Arnim 1890.¹⁰⁰

Col. 112, l'ultima in assoluto del papiro, è notoriamente la meglio conservata tra tutte quelle fin qui edite. Anche qui è stato possibile apportare, alla I. 10, una modifica decisiva al testo precedentemente stabilito dagli editori. Al posto di κατὰ περ[ί]στασι]ν di Arnim 1890 e κατὰ περίπτωσιν (*sic*) di Baldassarri 1985, abbiamo letto con certezza κατ' ἀνείρξειν. Questa novità testuale è di estrema importanza perché qualifica l'assenso dato ad una rappresentazione catalettica dal sapiente come qualcosa di letteralmente “estorto” dalla forza attrattiva di tale rappresentazione.¹⁰¹

5. SVOLGIMENTO E CONSERVAZIONE¹⁰²

PHerc. 1020 fu svolto tra l'8 novembre 1803 e il 23 gennaio 1804 da Francesco Casanova sotto la direzione di Giovan Battista Malesci¹⁰³

⁹⁹ Cfr. Commentario *ad locum*.

¹⁰⁰ Per le implicazioni filosofiche di questa novità testuale si rimanda al Commentario *ad locum*.

¹⁰¹ Per l'opportuno approfondimento si rimanda al Commentario *ad locum*.

¹⁰² Per le condizioni fisiche, gli aspetti bibliologico-paleografici e la storia editoriale di *PHerc.* 1020 (capp. 5-15 della presente Introduzione), si vedano anche Alessandrelli-Ranocchia 2016.

¹⁰³ Si veda *Catalogo de' papiri ercolanesi dati per isvolgersi e restituiti, con la indicazione di quelli donati da S(ua) M(aestà) a personaggi esteri*, [Napoli] 1807,

ed è attualmente costituito da 13 pezzi conservati in altrettante cornici. L'inventario generale dei papiri risalente all'epoca di Piaggio (1782) descrive il rotolo originario come compresso trasversalmente, ammuffito e mancante di piccole parti e gli attribuisce un'altezza di cm 20,72 (once 9 e $\frac{2}{5}$) e un diametro maggiore di cm 4,85 (once 2 e $\frac{1}{5}$).¹⁰⁴ Tra le piccole parti mancanti a cui si riferisce l'inventario vi era probabilmente una porzione limitata dell'estremità inferiore del volume, visto che in tutti i pezzi svolti è conservato per intero il margine superiore, di circa 2 cm, e solo parzialmente il margine inferiore. Gli inventari successivi fino al 1853 ci riferiscono che PHerc. 1020 all'epoca dello svolgimento era ancora intero, dal che si desume che esso non fu sottoposto a scorzatura. In effetti, di questo papiro non sono state mai individuate scorze. Gli inventari ci informano, inoltre, che dopo lo svolgimento PHerc. 1020 fu diviso in 13 pezzi (in realtà, come vedremo, 12) e che, in particolare, solo la porzione finale del rotolo, corrispondente alle attuali cornici 1-5, fu distribuita in altrettante tavolette, le quali fino ad almeno il 1824 erano collocate nello Stipo VIII, dal numero 395 al numero 399. Tra questa data e il 1853 esse furono poste in 5 cornici di legno munite di lastre di vetro nella Stanza II mentre i pezzi rimanenti, corrispondenti alle attuali cornici 6-13, furono accatastati l'uno sopra l'altro, muniti del solo cartoncino, nello Stipo XIII.¹⁰⁵ Va detto subito che, per ragioni di

Archivio dell'Officina dei Papiri (d'ora in poi AOP), B^a XVII 7: "Dato per svolgersi a' 8. Nov(embre) 1803. Svolto del tutto a' 23: Gen(nai)o [1]804"; PHerc. 1020, Disegni oxoniensi, Bodleian Library (Oxford), Ms. Class. Gr. c. 3, 707: "N.° 1020. Papiro svolto da D(on) Francesco Casanova sotto la direzione di D(on) Gio(van) Battista Malesci e disegnato da Orazi"; PHerc. 1020, Disegni napoletani, Officina dei Papiri Ercolanesi (Napoli), [foglio di guardia].

¹⁰⁴ Si veda *Papiri / Inventario / Papiri ed oggetti diversi*, Archivio Storico del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, Serie Inventari Antichi No. 43, sub PHerc. 1020: "Altro papiro compresso per lungo, mancante di piccole parti, ed alquanto mucido, di lunghezza once 9. $\frac{2}{5}$, di diametro maggiore once 2. $\frac{1}{5}$ ".

¹⁰⁵ Si vedano *Inventario de' Papiri Ercolanesi*, [Napoli] s.d., AOP B^a XVII 11: "1020. Pap(iro) <intero> svolto senza tit[ol]o <in pezzi tredici>. Frammenti 55, Tavolette dal n.° 395 a 399, Stipo VIII, Rami 7"; *Inventario della Reale Officina de' Papiri Ercolanesi*, Napoli 1824, AOP B^a XVII 12: "1020 Idem (*scil.* Papiro intero): svolto <nel 1800 da D(on) Francesco Casanova> in pezzi tredici, trovasi: Frammenti 55, Tavolette dal n.° 395 a 399, N.° dello Stipo VIII, Disegni 7, Rami 4"; *Reale Officina de' Papiri Ercolanesi. Inventario Generale de' Papiri e di tutti gli altri oggetti ivi esistenti*, [Napoli] 1853, AOP B^a XVII 20: "1020. Papiro intero, svolto nel 1803 da D(on) Francesco Casanova in pezzi tredici, trovasi: Stipo XIII, Tavolette 559^{pc}-522, Frammenti 55, Disegni 7, Rami 6. Il centro è situato in 5 cornici con lastre, 2.^a Stanza". Cfr. anche PHerc. 1020, Disegni napoletani, Officina dei Papiri Ercolanesi (Napoli), [camice]: "[...] [g]li originali si conservano nello stipo N.° VIII da tavolette N.°

diversa natura, il pezzo contenuto nella cr. 13 non può appartenere al nostro volume ed è stato pertanto per qualche motivo erroneamente associato a *PHerc.* 1020.¹⁰⁶

I pezzi conservati di *PHerc.* 1020 misurano da un minimo di cm 10,3 a un massimo di cm 36,9 in lunghezza e da cm 15 a cm 21 in altezza. I pezzi contenuti nelle crr. 6-12 sono incollati su cartoncino di colore avorio fissato con puntine a tavolette di legno così come usuale nel periodo in cui fu sovrintendente dell'Officina dei Papiri il britannico John Hayter. I cartoncini corrispondenti recano ancora, fatto importante per la conoscenza della sequenza originaria dei pezzi, la numerazione in lettere maiuscole dell'alfabeto latino adottata sotto la di lui direzione e ancora in voga alcuni anni dopo la sua partenza da Napoli almeno fino al 1812. I pezzi conservati nelle crr. 1-5, invece, sono incollati su cartoncino blu fissato a tavolette di cartone rigido secondo l'uso in voga dopo l'Unità d'Italia. La sostituzione del supporto cartaceo avvenne probabilmente nel 1865, allorché, come è stato mostrato da Holger Essler,¹⁰⁷ le crr. 1-5, insieme ai pezzi meglio conservati di molti altri papiri, furono appese ai muri dell'Officina della medesima Stanza II, mentre i pezzi rimanenti (cornici 6-13) furono lasciati l'uno sopra l'altro in armadi seguendo la sorte di molti altri frammenti papiracei per vari motivi non ritenuti degni di affissione.¹⁰⁸ Quando, tra il 1906 e il 1908, per iniziativa di Domenico Bassi tutti i pezzi appesi furono rimossi dai muri e riuniti a quelli accatastati negli armadi, essendosi perduta la nozione dell'originaria sequenza dei frammenti, le crr. 1-5 furono erroneamente anteposte alle crr. 6-13 e, inoltre, le cornici 2 e 3 furono reciprocamente invertite. La prima circostanza è inferibile dalla numerazione hayteriana, la seconda dalla misura della voluta dei pezzi corrispondenti.

395-399'; *Notamento de' papiri svolti situati in cornici con lastre*, [Napoli] s.d., AOP B^a XVII 14: "1020. Papiro Idem (*scil.* mancante il titolo). Cornici 5".

¹⁰⁶ Cfr. *infra*, p. 34.

¹⁰⁷ Essler 2006.

¹⁰⁸ Per questa ragione anche Crönert 1901, p. 549, menziona, riguardo a *PHerc.* 1020, solo "fünf Tafeln", corrispondenti alle cr. 1-5.

6. DISEGNI

Di PHerc. 1020 sono stati effettuati disegni delle sole ultime sette od otto colonne di testo, una porzione trascurabile rispetto alle 46 colonne attualmente conservate. Possediamo tanto gli apografi oxoniensi, redatti immediatamente dopo lo svolgimento, tra il 23 gennaio del 1804 e il 22 gennaio del 1806, da Carlo Orazi senior,¹⁰⁹ quanto i disegni napoletani, eseguiti nel 1807 dallo stesso Orazi (coll. 1-4) e da Antonio Lentari (frr. 1-3).¹¹⁰ I primi,¹¹¹ più accurati e completi, registrano in tre casi nel margine sinistro porzioni di testo anche assai ampie (quasi metà colonna nel caso di Ld = col. 107) le quali sono andate successivamente perdute, probabilmente durante o subito dopo lo svolgimento. Essi recano in calce a sinistra traccia della peculiare numerazione attribuita da J. Hayter ai disegni, la quale fa seguire al numero della cornice, indicato con una lettera maiuscola dell'alfabeto latino, il numero della colonna, segnalato da una lettera minuscola dello stesso alfabeto (La, Lb, Lc, Ld, Ma, Mb, Mc, Na).¹¹² I secondi,¹¹³ che si distinguono in frammenti (frr. 1-3) e colonne (coll. 1-4), ci trasmettono una colonna in meno rispetto agli apografi oxoniensi (O Ld = col. 107) e, insieme a questi ultimi, sono gli unici testimoni per coll. 104-106, dei quali l'originale è andato perduto dopo l'esecuzione dei medesimi disegni napoletani.¹¹⁴ I cosiddetti frammenti recano il visto di Giuseppe Genovesi mentre le colonne recano quelli di Bartolomeo Pessetti e Antonio Ottaviano e il "S'incida" di Angelo Antonio Scotti (ad eccezione di col. 4).

¹⁰⁹ Cfr. PHerc. 1020, Disegni oxoniensi, Bodleian Library (Oxford), Ms. Class. Gr. c. 3, 707; *Catalogo 1807* (cfr. *supra*, n. 103), sub PHerc. 1020; *Inventario de' disegni de' Papiri ercolanesi svolti a tutto il 22 Gennaio 1806. Nota de' Disegni de' Papiri Ercolanesi svolti*, [Napoli] 1806, AOP B^a XVII 6: "Papiro N:º 1020. Disegni N:º otto' e anche *Notamento de' Papiri disegnati*, [Napoli] s.d., AOP B^a XVII 2: "1020. Senza Titolo in Col(onn)e 4. e Fram(men)ti 4."

¹¹⁰ Cfr. PHerc. 1020, Disegni napoletani, Officina dei Papiri Ercolanesi (Napoli), [foglio di guardia].

¹¹¹ Conservati presso la Bodleian Library di Oxford, Ms. Class. Gr. c. 3, 707-715.

¹¹² La numerazione progressiva degli apografi oxoniensi in cifre arabe dovuta ai bibliotecari inglesi non corrisponde con esattezza alla corretta sequenza delle colonne testimoniata dalla numerazione hayteriana.

¹¹³ Custoditi presso la Biblioteca Nazionale "Vittorio Emanuele III" di Napoli, Officina dei Papiri Ercolanesi, sub PHerc. 1020.

¹¹⁴ Cfr. PHerc. 1020, Disegni napoletani, Officina dei Papiri Ercolanesi (Napoli), frr. 1-3 [in calce]: "[n]on esiste l'originale".

7. SEQUENZA DEI FRAMMENTI

La presenza della numerazione hayteriana sia nei pezzi conservati nelle cornici 6-12 (A, B, C, D, E, F, G) che nei disegni oxoniensi delle cornici 4-5 (L, M, N) consente di ricostruire la sequenza originaria dei pezzi in questione nel modo che segue:

cornice 6	A
cornice 7	B
cornice 8	C
cornice 9	D
cornice 10	E
cornice 11	F
cornice 12	G
	[H]
	[I]
	[K]
cornice 4, pezzo 2	L
cornice 4, pezzo 1	M
cornice 5	N

Innanzitutto, si può osservare che le cornici 6-12, corrispondenti alle lettere A-G, precedono le cornici 1-5 e vanno pertanto ad esse anteposte. Inoltre, il pezzo 2 della cornice 4 deve essere fatto precedere al pezzo 1 della stessa cornice, in quanto l'apografo oxoniense che ce lo conserva (*O* Ld = col. 107) lo ascrive a una tavoletta (L) diversa e antecedente a quella del pezzo 1 (M). Da ciò si desume che precedeva l'attuale cornice 4 una "Tavoletta L" di cui rimane in originale la sola col. 107 mentre le tre colonne immediatamente precedenti, numerate negli oxoniensi come La, Lb e Lc (= coll. 104-106), sono perdute in originale e testimoniate soltanto da *O* e da *N*. Le cornici 1-3, che rimangono fuori da questo quadro, devono essere associate in qualche maniera alle lettere [H], [I], [K] la cui esistenza è implicata dalla sequenza alfabetica hayteriana. È la voluta dei singoli pezzi a consentirci di ricostruire, senza margine di errore, l'originaria sequenza sia di questi che degli altri pezzi conservati di *PHerc.* 1020 comprovando pienamente l'attendibilità della numerazione risalente a J. Hayter:

cornice 6	A	da 13,7 a 13,6 cm
cornice 7	B	da 12,3 a 12,1 cm
cornice 8	C	da 11,2 a 11,1 cm
cornice 9	D	da 10,4 a 10,2 cm
cornice 10	E	da 9,9 a 9,7 cm
cornice 11	F	9 cm
cornice 12	G	da 7,2 a 6,9 cm
cornice 1	[H]	da 6,7 a 6,3 cm
cornice 3	[I]	da 6 a 5,6 cm
cornice 2	[K]	da 5,5 a 4,9 cm
cornice 4, pezzo 2	L	[4,2] cm
cornice 4, pezzo 1	M	da 4 a 3,2 cm
cornice 5	N	da 2,7 a 1,5 cm

Come si può vedere, è confermato che le cornici 6-12 precedono le cornici 1-5. Inoltre, scopriamo che le cornici 2 e 3 devono essere reciprocamente invertite.¹¹⁵ Infine, data la misura della voluta più interna del papiro, equivalente a 1,5 cm, il volume poteva essere originariamente avvolto attorno a un *umbilicus* del diametro di circa cm 0,47 ($1,5 \div \pi$).

8. ANATOMIA DEL ROTOLO

L'estensione dei pezzi conservati nelle cornici 1-12 ammonta complessivamente a m 3,472. Seguendo calcoli matematici effettuati misurando la distanza di elementi anatomici periodicamente ricorrenti nei pezzi conservati (come fratture o avvallamenti trasversali o verticali o elementi più complessi o sovrapposti e sottoposti) dall'inizio o dalla fine dei medesimi e incrociando i risultati ottenuti con la situazione dello spazio scritto, è stato possibile, una volta noti la voluta e lo spazio intercolonnare, quantificare in alcuni casi con relativa sicurezza l'estensione delle porzioni perdute tra i pezzi conservati. Ciò vale soprattutto per i pezzi conservati nelle cornici 12 e 1-5. I pezzi contenuti nelle prime sei cornici (cornici 6-11), invece, a causa delle severe stratificazioni da cui sono interessati e della difficoltà di individuazione dei confini iniziale e finale delle colonne

¹¹⁵ Per i motivi storici di tali stravolgimenti, si veda supra, pp. 25-27.

appartenenti allo strato originario, non permettono, allo stato attuale e fatta salva la loro successione, di cui si è già detto, di addivenire a risultati certi, ma solo probabili. Tenendo presenti queste cautele e adottando un criterio di economia logica, tra la cornice 6 e la cornice 7 abbiamo calcolato cm 102,4 circa di papiro perduti; tra la cornice 7 e la cornice 8 sarebbero andati perduti circa 56,85 cm; tra la cornice 8 e la cornice 9 mancherebbero all'appello circa 34,1 cm; tra la cornice 9 e la cornice 10 sarebbero perduti circa 27 cm; tra la cornice 10 e la cornice 11 abbiamo calcolato circa 112,85 cm; tra questa e la cornice 12, invece, circa 20,3 cm. Tra la cornice 12 e la cornice 1, escludendo dal computo una piccola porzione di papiro larga 3,4 cm accidentalmente staccatasi dal pezzo della cornice 12 e non più ricollocabile con esattezza, abbiamo calcolato circa 7,3 cm. Dalla cornice 1 alla cornice 3 sono andati perduti circa 5,6 cm; tra la cornice 3 e la cornice 2 nulla è andato perduto; tra cornice 2 e cornice 4, pezzo 2 (col. 107) si sono perduti esattamente 21,6 cm, corrispondente a tre colonne di scrittura (coll. 104-106), come sappiamo testimoniati dai soli disegni; tra cornice 4, pezzo 2 e cornice 4, pezzo 1 mancano soltanto 0,5 cm; infine, tra cornice 4, pezzo 1 e cornice 5 sono andati perduti 8,7 cm.

In totale, le porzioni perdute tra i pezzi dovrebbero ammontare a circa 3,938 m. Pertanto, l'estensione della porzione di rotolo originariamente contenuta nelle cornici 1-12 (m 3,472 conservati + m 3,938 perduti) doveva aggirarsi intorno a 7,410 m. Quanto all'estensione originaria del rotolo, l'Inventario del 1782 ci riferisce che prima dello svolgimento esso aveva un diametro maggiore di cm 4,85 ("once 2. 1/5"), corrispondente a una circonferenza esterna di circa 15,24 cm. Ma poiché si precisa che *PHerc.* 1020 si presentava schiacciato trasversalmente ("per lungo"), il valore effettivo di detta circonferenza doveva essere minore di 15,24 cm. Non specificando l'Inventario, in questo come in altri casi, il valore del diametro minore, l'unico modo per avvicinarci quanto più possibile alla verità è fare una media tra 15,24 cm e la massima voluta misurabile del papiro, cioè 13,7 cm (cornice 6), ottenendo come risultato 14,47 cm. Pur non essendo possibile ricostruirla con esattezza, la circonferenza originaria del volume non doveva allontanarsi molto da questo valore. Abbiamo poi applicato, con tutte le cautele del caso, a *PHerc.* 1020 le proprietà matematiche della spirale e, più precisamente, il metodo del

confronto delle superfici circolari della sezione assiale del rotolo recentemente messo a punto da Holger Essler.¹¹⁶ Una volta note con certezza l'estensione (m 1,388) e la misura delle volute più esterna e più interna (cm 6,7 e cm 1,5 rispettivamente) della porzione di volume conservata nelle cornici 1-5 e conoscendo, sia pure approssimativamente, la circonferenza esterna originaria del rotolo che, come abbiamo detto, doveva aggirarsi intorno a 14,47 cm, è stato possibile, attraverso calcoli manuali e automatici,¹¹⁷ risalire, con un certo margine di errore, alla lunghezza originaria del volume, equivalente a circa m 8,425,¹¹⁸ e applicando la medesima procedura a tutte e dodici le cornici (dalla cornice 6 alla cornice 5), l'estensione della porzione più esterna perduta del rotolo, corrispondente a circa m 0,981.

Per ciò che concerne il testo, sappiamo che nelle cornici 1-5, di lunghezza m 1,741, sono contenute con precisione 22 colonne di scrittura seguite da un *agraphon* di circa 15 cm. Mediante una semplice proporzione matematica è possibile determinare il numero totale delle colonne contenute in un rotolo di lunghezza 8,425 m, ricavando il seguente valore: 116,14. Se si considera che, come accennato, nell'ultimo pezzo di PHerc. 1020 (cornice 5) lo scriba ha lasciato, dopo l'ultima colonna di testo, un *agraphon* di lunghezza corrispondente a circa due spazi intercolonnari e immaginando una situazione simmetrica all'inizio del volume, si devono sottrarre al computo 4 colonne in tutto. Si ottengono così circa 112 colonne totali di scrittura, un valore in linea con la media nota per i volumi greco-ercolanesi. Applicando i medesimi calcoli alla porzione iniziale perduta del rotolo ed escludendo l'*agraphon* iniziale, si ottengono circa 11,52 colonne perdute. Analogamente, le colonne perdute in tutte e dodici le cornici risultano circa 54,76, le quali, aggiunte alle 11,52 colonne perdute all'inizio del rotolo, fanno circa 66,28 colonne complessivamente perdute nel volume. Attualmente in PHerc. 1020 si conservano circa 46 colonne di testo. Tra il 2011 e il 2013 Michele

¹¹⁶ Essler 2006, pp. 105-106 ("Abschätzung über den Flächeninhalt"). Ringraziamo l'Autore per aver riveduto e confermato la presente ricostruzione bibliologica direttamente sui manoscritti originali (Aprile 2012).

¹¹⁷ In tal senso si è rivelato utile il recente software *Mathematical reconstruction of Papyrus Scrolls - Excel Spreadsheet*, "Approximation on the basis of the cross section", dello stesso H. Essler. Cfr. http://www.epikur-wuerzburg.de/index.php?site=downloads_publicationen.

¹¹⁸ Si tratta di un valore largamente in linea con la lunghezza media dei volumi greco-ercolanesi, che secondo Cavallo 1983, p. 47, e Capasso 1993, pp. 204-205, oscillava tra i 6-9 e i 10-11 m (12 m al massimo secondo M. Capasso).

Alessandrelli ha effettuato trascrizioni manuali di tutto il testo conservato. Solo 11 colonne (col. 99 e coll. 102-112) non presentano particolari problemi stratigrafici. Tutte le altre sono interessate da severe stratificazioni (sovrapposti e sottoposti).

9. SPAZIO SCRITTO E NON SCRITTO

Come abbiamo già detto, in *PHerc.* 1020 è conservato sistematicamente il margine superiore, che arriva fino a 2 cm di altezza. Solo nei pezzi più esterni, conservati nelle cornici 6-10, e forse anche nella cr. 11, è conservato parzialmente il margine inferiore, per un massimo di 1 cm di altezza. L'altezza della colonna di scrittura è di circa 16,7 cm e la sua larghezza varia da cm 6,2 a cm 6,6. Lo spazio intercolonnare misura costantemente cm 7,2. Pertanto l'intercolunnio oscilla tra cm 1 e cm 0,6. Il numero di linee per colonna arriva fino a 37 nei pezzi dove è ancora conservato il margine inferiore. Il numero di lettere per linea oscilla dalle 14 alle 19, con una media di 17. La Legge di Maas è solo lievemente osservata.

10. SCRITTURA

PHerc. 1020 è stato assegnato da Guglielmo Cavallo alla tipologia grafica riconducibile al Gruppo H,¹¹⁹ una maiuscola “dal tracciato sottile e ad andamento largo e fluente, eseguita con *ductus* piuttosto veloce”¹²⁰ collocabile “sulla linea di certe tipologie grafiche documentarie ma in versione più posata e composta”¹²¹ e databile, secondo lo studioso, non prima della metà del I secolo a.C.¹²² La scrittura di *PHerc.* 1020, in particolare, è una libreria rotonda tendenzialmente bilineare, priva di contrasto modulare e dotata di un certo tratteggio. Le lettere, ben spaziate tra loro, risultano talora schiacciate in larghezza. I tratti verticali sono spesso muniti all'estremità di apici rivolti a sinistra. Sono elementi caratterizzanti il *my* con i tratti mediani convergenti ad angolo, l'*ypsilon* e lo *psi* dotati

¹¹⁹ Cavallo 1983, pp. 34-35; p. 52.

¹²⁰ Ivi, p. 34.

¹²¹ Ivi, p. 52.

¹²² *Ibidem*.

di calice ad angolo molto acuto, l'*epsilon* con il tratto mediano quasi sempre staccato dall'arco, il *tau* e il *pi* con ampio tratto orizzontale terminante a sinistra in un uncino, il *kappa* con il braccio inferiore sovente congiunto al braccio superiore in corrispondenza o prima della sua metà, il *delta* con il tratto orizzontale frequentemente convesso, il *ny* con il tratto sinistro talora divaricato o più corto di quello destro, l'*eta* con il tratto mediano assai rialzato e congiunto all'estremità superiore del tratto destro, l'*omega* in due tratti con pance ben tondeggianti, il *theta* con il tratto mediano quasi puntiforme, lo *csi* con il tratto mediano rialzato e, in alcuni casi, l'*alpha* a laccio. *Gamma* e *tau* sembrano talvolta legarsi ad *omicron* ed *epsilon*, *sigma* si unisce talora a *tau*.

Questa scrittura caratterizza i pezzi contenuti nelle cornici 1-12. Il pezzo contenuto nella cornice 13, ampiamente deteriorato e stratificato, non può appartenere a PHerc. 1020 per due differenti ragioni. La prima è rappresentata dalla numerazione hayteriana in esso presente (M), che per ovvi motivi non è compatibile con la numerazione già esibita dall'attuale cornice 4, la quale, come si è detto, reca anch'essa la lettera M. La seconda ragione è di ordine paleografico. Il pezzo contenuto nella cornice 13, infatti, presenta una tipologia grafica affatto diversa da quella esibita dalle cornici 1-12 e, più in generale, dal Gruppo H. Essa appare priva di apicature, è caratterizzata da accentuato contrasto modulare e da un certo chiaroscuro. L'*ypsilon*, in due tratti e tendente all'exrabilinearità, ha il calice ampio e il tratto verticale collocato ora a destra ora al centro di esso. Nel *kappa* l'angolo formato dai due bracci sporge talora leggermente a sinistra dell'asta verticale. Il *rho*, in tre tratti, presenta un occhiello spigoloso tracciato in due tratti rettilinei convergenti. L'*omega* è in due tratti con pance piuttosto angolari e divaricate. Il *pi* ha il tratto verticale destro profondamente ricurvo e leggermente sospeso sul rigo di base. Il *my* è eseguito ora in tre tratti con la pancia sospesa sul rigo base, ora in quattro tratti e l'asta destra ricurva. *Omicron* e *theta* sono stretti e ogivali. *Epsilon* presenta il tratto mediano ora attaccato ora staccato dall'arco e da esso esorbitante. Il confronto con le altre scritture ercolanesi avvala l'ipotesi che questa tipologia scrittoria graviti a metà tra il Gruppo A e il Gruppo E che, secondo Cavallo, costituisce "un momento evolutivo ulteriore"¹²³ rispetto alle scritture testimoniate dal Gruppo A.

¹²³ Cavallo 1983, p. 32.

Cavallo ha accostato *PHerc.* 1020 (cornici 1-12) alla tipologia grafica di *PHerc.* 1428 e *PLit. Lond.* 27.¹²⁴ Più interessante è il confronto con *PHerc.* 1384, sfuggito a Cavallo e vergato da una mano unica tra quelle ercolanesi. Agathe Antoni l'ha associata per prima a *PHerc.* 1020 evidenziandone, ad onta della minore spaziatura, della maggior quantità di legature e dell'angolo di scrittura più chiuso, l'identità di forma di quasi ogni lettera con esso e datandola al secondo quarto del I secolo a.C.,¹²⁵ una collocazione cronologica compatibile con quella assegnata da Cavallo al Gruppo H. Ora è noto che questa studiosa, prima editrice del testo ivi contenuto, dopo aver respinto con successo l'appartenenza di *PHerc.* 1384 al *Περὶ ἔρωτος* o a un'altra opera di Filodemo, l'ha attribuito con importanti, decisivi argomenti a un filosofo stoico contemporaneo o successivo a Crisippo.¹²⁶ Tale circostanza, unita alle appena richiamate affinità paleografiche e cronologiche, non appare del tutto ininfluyente ai fini dell'identificazione dell'autore e dello scritto contenuto in *PHerc.* 1020.¹²⁷

11. ORTOGRAFIA

In *PHerc.* 1020 si registra sporadicamente vocalismo *ει* per *ι*, secondo un uso anche altrove attestato nei papiri di Ercolano.¹²⁸ Questa prassi ortografica, dovuta, più che all'autore, allo scriba che ha copiato il testo, ricorre, nella porzione di testo da noi edita, a col. 105, 13-14 (*παρ[α]ρχειθμεῖται*), col. 107, 19 (*παραρειθμε[ι]*), col. 112, 10 (*κατ' ἀνειρξειν*) e forse anche a col. 105, 12 (*παρ[α]ρχειθμ[ε]ι*). Vi è mancata assimilazione di *συν-* di fronte a gutturale a col. 108, 7-8 (*συν[κ]αταθέσει*), col. 110, 25 (*συνκατατίθεσθαι*), col. 112, 7-8 (*ἀσυνκατάθετος*), 9-10 (*συνκαταθετική*) e 26 (*συνκαταθέσεων*). *Τίνεσθαι* è la forma normalmente utilizzata per *γίγνεσθαι*.

¹²⁴ Ivi, p. 35 e p. 52.

¹²⁵ Si vedano Antoni-Dorival 2007, pp. 103-104, 106; Antoni 2012, pp. 23, 30.

¹²⁶ Cfr. Antoni 2012, pp. 19-25; Antoni-Dorival 2007.

¹²⁷ Cfr. supra, p. 7 n. 5, pp. 15-17.

¹²⁸ Si veda Crönert 1903, p. 30.

12. SEGNI

In *PHerc.* 1020 i segni sono assai rari. Fanno eccezione alcuni *spatia vacua*,¹²⁹ corrispondenti a pause forti o semiforti, svariati *spatiola* apposti qua e là più o meno casualmente dallo scriba, e una splendida coronide accompagnata da *paragraphos* del quarto tipo¹³⁰ a col. 93, 14 (cornice 1). Qui doveva collocarsi un'importante articolazione del libro, probabilmente l'ultima prima della sua conclusione. Si evincono *paragraphoi* di quarto tipo a col. 32, 10 (cornice 7) e col. 47, 10 (cornice 8). Sembrano del tutto assenti note e punti sticometrici. Come accennato, *PHerc.* 1020 appare privo di *subscriptio* e *l'inscriptio*, se era presente, è naufragata nella porzione iniziale perduta del rotolo.

13. ERRORI E CORREZIONI

Nella parte di testo da noi edita ricorrono vari errori dello scriba, particolarmente frequenti nell'ultima colonna di testo. Si tratta per lo più di omissioni (col. 105, 19; col. 106, 11; col. 107, 11; col. 108, 10-11; col. 109, 24; col. 110, 14; col. 112, 1, 2-3, 7, 10), ma vi sono anche ripetizioni (col. 110, 24 e forse anche col. 104, 10), una sincope (col. 110, 9), errori grammaticali (col. 105, 13; col. 108, 8-9), fonetici (col. 108, 18 e forse anche col. 109, 21) e di altro tipo (col. 104, 1-2, 4-5; col. 105, 18; col. 108, 9; col. 109, 5; col. 112, 10, 24). Si registrano solo tre correzioni, eseguite dalla stessa mano e con lo stesso calamo e inchiostro del testo principale. Di esse, una è effettuata nello spazio interlineare al di sopra delle lettere errate (col. 105, 13: $\upsilon\pi\alpha\lambda\lambda[\text{ou}\epsilon]\text{'}\text{'}[\text{.}(\text{.})]\text{'}\text{'}$, attestata dal solo apografo oxoniense) e due modificando la lettera errata direttamente nel testo durante la sua redazione (col. 112, 10: $[\text{.}]\text{'}\kappa\text{'}$ e 24: $[\text{.}\kappa]\text{'}\alpha\text{'}$).

¹²⁹ Cfr. per la parte da noi edita, col. 104, 8; col. 105, 10; col. 110, 8, tutti attestati dai soli disegni.

¹³⁰ Per la classificazione delle *paragraphoi* nei papiri ercolanesi, si veda Del Mastro 2001.

14. EDIZIONI

Come già accennato, di *PHerc.* 1020 sono state editate e studiate soltanto le ultime otto colonne di scrittura, corrispondenti ai frr. I-III n; Oxf. Ld; coll. I-IV n Arnim (= coll. 104-112 della presente edizione),¹³¹ una porzione decisamente esigua rispetto alla quantità di testo conservato.¹³² Prima dell'*editio princeps* di H. von Arnim, risalente al 1890,¹³³ le incisioni in rame di quattro colonne di scrittura (coll. 108-112), approntate prima del 1824 da Raffaele Biondi,¹³⁴ e di altre tre (coll. 104-106), eseguite tra questa data e il 1853 da Francesco Biondi e Vincenzo Orsini,¹³⁵ erano state stampate nel 1875 nella *Collectio altera dei Voluminum Herculanensium quae supersunt*.¹³⁶ Come lo stesso studioso riconobbe e come era assai comune in quell'epoca, l'edizione di von Arnim non si basava sull'autopsia del papiro, che egli non ebbe mai occasione di vedere, ma era fondata, da una parte, sulle incisioni napoletane e, dall'altra, su riproduzioni fotografiche degli apografi oxoniensi messi a disposizione, per intercessione di Hermann Usener, dal filologo britannico Ingram Bywater.¹³⁷ Quest'ultima opportunità gli permise, tra l'altro, di accedere al disegno di *O Ld* (col. 107), una colonna mancante in *N*, la cui ricostruzione egli incluse nella sua edizione. A von Arnim non sfuggì la maggiore attendibilità degli apografi oxoniensi, realizzati subito dopo lo svolgimento del volume, rispetto ai disegni napoletani e la loro collazione gli permise di stabilire un testo critico ricco di importanti intuizioni testuali che conservano ancora oggi molto del loro valore. Tuttavia, egli, indotto dall'erronea numerazione progressiva degli apografi oxoniensi in cifre arabe da parte dei bibliotecari di Oxford, antepose arbitrariamente la col. IV n (= col. 112), l'ultima del papiro in assoluto, alle altre sette colonne di testo (frr. I-III n; Oxf. Ld; coll. I-III n = coll. 104-110). All'inizio del secolo successivo Wilhelm Crönert,¹³⁸ un po' ingenerosamente per la verità,

¹³¹ Si osservi che, stando alla nostra ricostruzione del rotolo, tra le coll. 110 e 112 è andata perduta una colonna di testo (col. 111).

¹³² Cfr. *supra*, pp. 32-33.

¹³³ Si veda Arnim 1890.

¹³⁴ Si veda *Inventario* 1824: "Rami 4".

¹³⁵ Si veda *Inventario* 1853: "Rami 6". I frr. 2 e 3 sono incisi nella medesima tavola.

¹³⁶ X, Neapoli 1875, pp. 112-117.

¹³⁷ Si veda Arnim 1890, p. 473.

¹³⁸ Crönert 1901, pp. 548-550.

rimproverò a von Arnim di non aver valorizzato sino in fondo la testimonianza degli apografi oxoniensi e soprattutto di non essersi fondato sull'autopsia del papiro, sulla base della quale ora egli avanzava un pugno di nuove letture.¹³⁹ Alcune di queste furono accolte nel nuovo testo critico che von Arnim pubblicò nel 1903 nel secondo volume della sua monumentale collezione dei frammenti degli Stoici antichi,¹⁴⁰ collocandolo tra le testimonianze crisippee concernenti la dialettica (SVF 2. 131). In essa si offrivano nuove letture e integrazioni con alcuni progressi testuali, ma in certi punti il testo stampato nell'*editio princeps* rimaneva per varie ragioni preferibile.

Bisognerà attendere l'inizio degli anni Ottanta per assistere alla pubblicazione, da parte di Mario Capasso,¹⁴¹ della prima edizione, accompagnata da traduzione, di una limitata porzione di testo basata sull'esame diretto dell'originale. Si tratta di col. 108, celebre per la definizione di filosofia in essa contenuta a cui si è già fatto riferimento. Grazie all'uso dei microscopi binoculari, disponibili nell'Officina dei Papiri Ercolanesi dall'inizio degli anni Settanta, Capasso ha confermato sostanzialmente il testo di von Arnim, emendandolo in un paio di punti. In particolare, lo studioso italiano ha dimostrato che la *nova lectio* κατ' Ἀρι[στ]οτέλην di Crönert, recepita da von Arnim nel 1903 e che aveva indotto lo stesso Crönert ed Ettore Bignone¹⁴² a far risalire nientemeno che al giovane Aristotele il concetto stoico di infallibilità del sapiente, era in realtà destituita di ogni fondamento. Due anni più tardi lo stesso Capasso stampò una nuova versione del testo di questa colonna e della colonna successiva (= col. 109).¹⁴³ Pochi anni dopo, nel 1985, Mariano Baldassarri ristampò il testo di tutte e otto le colonne nel secondo volume della sua raccolta di frammenti e testimonianze sulla logica stoica continuando erroneamente ad anteporre, come von Arnim, col. 112 alle rimanenti sette colonne.¹⁴⁴ E, pur mostrando di ignorare il lavoro di Capasso, egli tentò, non sempre con successo, di migliorare il testo in qualche

¹³⁹ Riserve sul testo stampato da H. von Arnim ha espresso anche Long 1978, pp. 108-110.

¹⁴⁰ Si veda Arnim 1903.

¹⁴¹ Capasso 1982.

¹⁴² Bignone 1973², vol. 1, p. 195 ss.

¹⁴³ Si veda Capasso 1984, pp. 83-84.

¹⁴⁴ Si veda Baldassarri 1985.

punto. Ad ogni modo, anche la sua edizione, come quelle di von Arnim del 1890 e del 1903, non era basata sull'autopsia del manoscritto originale, ma si affidava "come a garanti"¹⁴⁵ all'autorità dello stesso von Arnim e di Crönert. Lo stesso dicasi del nuovo testo critico incluso da Karlheinz Hülser in *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*,¹⁴⁶ il quale, se da una parte tiene nel debito conto il contributo testuale di Capasso, dall'altra, oltre ad ereditare da von Arnim l'erronea collocazione di col. 112, si esime dall'avanzare nuove proposte testuali. In ogni caso, tutti gli sforzi ecdotici ed ermeneutici degli studiosi si sono concentrati sempre e soltanto sulle ultime otto colonne conservate del papiro, le uniche a suo tempo trascritte dai disegnatori. Le rimanenti 38 colonne di testo non sono state sinora mai fatte oggetto di studio.

15. LA PRESENTE EDIZIONE

La porzione di testo da noi qui edita (coll. 104-112) è trasmessa dal manoscritto originale (P)¹⁴⁷ e dagli apografi oxoniensi (O) e napoletani (N). In particolare, con P si intende la nostra personale autopsya del papiro così come confrontata e integrata con le immagini multispettrali ad esso relative.¹⁴⁸ Il testo greco è stampato in colonne e articolato in trascrizione diplomatica e trascrizione letteraria. Nella letteraria, a differenza della diplomatica, le correzioni dello scriba così come eventuali *spatia vacua* e *spatiola* non sono segnalati. Le convenzioni qui adottate sono quelle comunemente in uso per le edizioni di papiri greco-egizi. Ad esse si devono aggiungere, per ciò che attiene alla diplomatica, le mezze parentesi quadre superiori $\lceil \rceil$, usate per segnalare le lezioni testimoniate solo o in maniera più sicura dai disegni, il grassetto, impiegato per le porzioni di testo ricollocate a partire da sovrapposti e sottoposti e, nella letteraria, l'asterisco sotto una lettera per contraddistinguere una lezione del disegno modificata dall'editore. Nella trascrizione diplomatica le lezioni incerte sono indicate con punti sublineari isolati, quelle certe

¹⁴⁵ Ivi, p. 41 n. 1.

¹⁴⁶ Stuttgart 1987-1988, fr. 88 (pp. 86-92).

¹⁴⁷ Essa è contenuta in *PHerc.* 1020, cornici 4 e 5.

¹⁴⁸ Sulle riproduzioni multispettrali dei papiri ercolanesi, si vedano innanzitutto Booras-Seely 1999.

ma incomplete con lettere puntate. Nella letteraria le prime divengono lettere puntate, le seconde perdono il punto. Sempre nella letteraria, lo *iota mutum* è ascritto quando risulta tale nelle fonti, sottoscritto quando assente. Nell'apparato della diplomatica le lettere incerte sono descritte indicando tra parentesi tonde le possibili alternative o mediante brevi espressioni verbali, le lettere provenienti da sovrapposti o sottoposti sono segnalate rispettivamente da ⁺ e da ⁻ seguiti dalla cifra araba corrispondente al loro grado di stratificazione (ad esempio ⁺² o ⁻¹). Salvo particolari eccezioni, nell'apparato della letteraria si registrano solo i supplementi di precedenti studiosi compatibili con le tracce superstiti e lo spazio disponibile. Essi sono riportati in ordine cronologico secondo le convenzioni proprie della presente edizione. Le letture di precedenti editori da noi accolte nel testo non sono espressamente segnalate.

STOICI SCRIPTORIS ANONYMI

OPUS INCERTUM

PHERC. 1020

COLL. 104-112

recognoverunt

Michele Alessandrelli et Graziano Ranocchia

CONSPECTUS SIGLORUM

P	PHerc. 1020
O	apographum Oxoniense PHerc. 1020
O ^{ac}	lectio O ante correctionem
O ^{pc}	lectio O post correctionem
N	apographum Neapolitanum PHerc. 1020
N ^{ac}	lectio N ante correctionem
N ^{pc}	lectio N post correctionem
cr.	Italice “cornice”
pz.	Italice “pezzo”
Arnim 1890	Arnim von, H., <i>Über einen stoischen Papyrus der herculanensischen Bibliothek</i> , “Hermes”, 25, 1890, pp. 473-495
Arnim 1903	Arnim von, H., <i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , II: <i>Chrysippi fragmenta. Logica et physica</i> , Lipsiae 1903, pp. 40-42 (fr. 131)
Baldassarri	Baldassarri, M., <i>Il catalogo degli scritti e i frammenti dai papiri/Crisippo</i> , in Baldassarri, M. (a cura di), <i>La logica stoica. Testimonianze e frammenti</i> . Testi originali con introduzione e traduzione commentata, Como 1985, vol. 2, pp. 41-66
Capasso	Capasso, M., <i>Il saggio infallibile</i> (PHerc. 1020 col. I), in <i>La regione sotterrata del Vesuvio. Studi e prospettive. Atti del Convegno Internazionale (11-13 novembre 1979)</i> , Napoli 1982, pp. 455-470
Sedley	D.N. Sedley <i>per litteras</i>

Sedley ap. Ioppolo	D.N. Sedley apud A.M. Ioppolo, <i>Sententia explosa: criticism of Stoic ethics in De Finibus</i> 4', in J. Annas-G. Betegh (eds.), <i>Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches</i> , Cambridge, pp. 167-197, spec. 195 adn. 124
VH ² X	<i>Voluminum Herculanensium quae supersunt. Collectio altera</i> , 11 voll., (Neapoli, 1862-76), X (1875), ff. 112-117
*	nos

CONSPECTUS SIGNORUM

$\alpha\beta\gamma$	litterae dubiae quae aliter legi possunt
$\lceil\alpha\beta\gamma\rceil$	litterae alterutrius vel utriusque apographi
$\llbracket\alpha\beta\gamma\rrbracket$	litterae a librario deletae
$\backslash\alpha\beta\gamma/$	litterae a librario additae
$\{\alpha\beta\gamma\}$	litterae ab editoribus deletae
$\langle\alpha\beta\gamma\rangle$	litterae ab editoribus additae
$[\alpha\beta\gamma]$	litterae ab editoribus suppletae
$\alpha\beta\gamma$	litterae suppositae vel suprapositae ab editoribus recognitae et loco suo collocatae
$\alpha\beta\gamma$	litterae apographi ab editoribus mutatae
$\llcorner\alpha\beta\gamma\lrcorner$	litterae e fonte gemino ab editoribus suppletae
$[...]$	litterae deperditae
$[.(.)]$	una vel duae litterae deperditae
$[\]$	nulla vel una littera deperdita
\top	spatium vacuum
\mid	spatiolum
\mid	finis vel initium versus (appar.)
\parallel	finis vel initium columnae (appar.)

1 'προ[. . . .]του' ON 'οιου O:]ο[. .]τ N α' N: [O]
2 'του N:]ου O (c, o) O: [M] 'δεν' O: δον N
'επιπρο O: c[.]ιο[.]το N c' N: [O] 3 'μη' O:] (γ,
π, η) N 'ιτουσεινα' O:]υ[.]οσειν N 4 init. 'α' N:
[O] 'c' O: [M] 'τους N:] ουc (τ, π, ξ, ζ) O αδυνα O:
]δυνα N δ' O: ι N 5 'του' O: [M] 'οιμ' O: προς N
'το' O:]ο (τ, ι, ρ) N 6 'το ,ατ' O: οη N
'υδυσκαταπο' O:]υ[.]οσκαταπο N 7 'νητο O: κα[N
υα' N: [O] 'ωc'καθαπερ' O:]ωc'καεap[N 8 'κα'[]
' (c, ε) O: [M] 'σειτου'ου' O:]c[. .]του[. . . .]υ N
9 'τω' O: [M] 'ε' +1 'ωι N: [O] οτιτη' O: cτι[.]το N
10 'τ' O: [M]]ε[+2 11 'πρ' N: πι[O 'ρο'[. . .
,]εν[. . .]ηκαν' O:]εν[. . .]ταιν N 12 ' .]'δεμη[
'οξαζ (τ, ζ, ξ), (ω, ο, θ) O:]μι[. .]ο[. .]δ N 'vest. N:
ζ[O 'ι' O: [M] 13 'τω'[. . .]φο O: το[. . .]κο N 'ι'
N: [O] 'ακο' O: α[.]ο N 14 'λο'[. . .]υν[O:]υc[
N 'co N: [O] ν. οι' (τ, π, ξ, ζ) O: ν[.]οη N 15 'αυ'
[. . .]ω[. . .]νμενω' (τ, υ, γ, ρ) O: αυ[. . . .]co[. . .]ην[
]ντο N 16 'μη N: μ. (η, γ, π) O δοκει[.]'αυ[
'ωμη' O: δοκεc[. . . .]αυ[. . . .]αι N 17
'δεν'ηγαρδο O: δεν'ηπρ[N κη' N: cη O 'cec' O:]υc N
18 'ξ. ' (ε, ο) N:]ξ[O 'καταλ O:]αν[.]τ N α' N: [O]
19 'τι' N: τ[O 'τεν'[.]'ληδοιcιc' O:]τε[. . . .]ηδοιc[
N 20 'θαιαιτονηδενκαι' O^{ac}: 'θαι[
'τονηδενκαι' O^{oc}: θαι[. . .]ον[.]ηδ[.]νκαι N 21
γα[+1 'ωιποιcεcτιναιτη' O:]ωπ[. .]ccε[. .]ναιτη N
22 'οξααδια[.]' . τοcμαλ' (κ, ν, λ, δ, α) O: θ[.]ανδι[. .
]τοc[.]με[N 23 'κον'[.]'ο N:]ον[.]ο O κηcιcμ'
O: .]νη[.]α[.]τ N 'κα'[. . .]oc' N: [O] 24
'λεγεταιδετ' O: δειτ[.]ταιδετ N 'κα' N: [O] 25
'αι[. . .]'κ (ο, θ, ω) O: α[. . . .]κ N αι[. . .]'ιο[. .
,]μαδ' N: [O] 26 'γ O: [M] δι N: ω O c'[.]'ν[
'ιδο' O: c[N 27 'τον' N: [O]

5

10

15

20

25

27

ἔπρ[...][του][...][οιουα]
 ἔτου.[...][θεν].[...][ετιπρος]
 ...[μη][...][ιτουςεινα][...]
 ἔα[...][ε][...][τουαδυναδ]
 ἔτου[...][οιμ].[...][το].[...]
 ἔτο.ατ[...][υδυσκαταπο]
 ἔνητουα[...][ωςκαθαπερ]
 ἔκα[...][...][εειςτουτου]
 ἔτω[ε][...][ωιοτιτης][...]
 ...[...][ε][...]
 ἔπρ[...][ρο][...][εν][...][ηκαν]
 ἔ...[...][δεμη].[...][οξαζ].[...][ι]
 ἔτο[...][φοι][...][ακο]
 ἔλο[...][υν][...][con.οι]
 ἔαυ.[...][ω][...][νμεντο]
 ἔμηδοκει[...][αυ].[...][ωμη]
 ἔδενἡγαρδοκη[...][εεε]
 ...[...][εξ].[...][καταλα]
 ἔτι[...][τεν].[...][ληδοιειε]
 ἔθαιαιτονμηδενκαι
γα[...][ωιποιεεστιναιτη]
 ...[...][οξααδια].[...][τοεμαλ]
 ἔκον[...][οκηρειμι].[...][κα][...][οε]
 ἔλεγεταιδετ[...][κα][...]
 ἔαι[...][και][...][ιο][...][μαδ].[...]
 ἔγδιε[...][ν].[...][ιδο][...]
 ἔτον[...]
desunt versus fere 10

Col. 104 πρό[τερον] τοῦ[ε] τοιοῦ[α]-
 τους [οὐ]δέν [ἐ]στι πρὸς
 τὸ μὴ [ὑπαρ]κτοῦς εἶνα[ι
 5 τ[οῦ]ε [ἐ]ναρέ[ε]τους, ἀδυνά[ε]-
 του [μή, ὥς] οἴμ[α]ι, ὅ[ν]-
 τος ἀψ[το]ῦ, δυσκαταπο-
 νήτου δ' [ἄκρ]ως καθάπερ
 κα[ί] ε[ὐ]απο[ε]ίετου. οὐ-
 τως [δ' εἴρη]ται ὅτι 'τῆς εἰς ἄ-
 10 ρετῆς ἰδρω[ε]α θε[ο]ὶ
 πρ[ο]π[α]ρο[ι]θεν εἴθ[η]καν'.
 τῶ[ι] δὲ μὴ [δ]οξάζ[ει]ν
 τὸ[ν] κο[ν]φόν [πλείω] ἀκο-
 λο[υ]θε[ι]ν [φάμ]εν τοι-
 15 αὐ[τ]α[ρ] πρ[ω]τ[ο]ν μὲν τὸ
 μὴ δοκεῖ[ν] αὐ[τ]ῶ μη-
 δέν· ἡ γὰρ δόκη[ε]ις ἐ-
 τιν δό[ξ]α [ἀ]κατάλη-
 π[το]ς· τὸ [ε] μὴδ' οἷε-
 20 θαι αὐτὸν μηδέν· καὶ
 γὰρ ἡ ὀρθ[ο]ς ἐστιν αὐτῇ
 δό[ξ]α ἀδιδ[ε]κ[το]ς, μάλ-
 λον [δ]όκησις ἀπ[α]ιδ[ε]υ[το]ς·
 λέγεται δὲ τοι[ς] ἀ[π]α[ι]δευ-
 25 ρί[α] τ[ε] καὶ [ἄ]γ[ο]γ[ο]ι καὶ [ἀ]-
 ναι[θ]η[ε]ί[α] ο[ὐ]
 27 τον[.]
desunt versus fere 10

[Il fatto che non vi siano stati in passato]
 uomini simili non apporta nulla a favore
 [della tesi secondo la quale i virtuosi
 (*scil.* i sapienti)] non possono esistere
 nella realtà, poiché ciò – [come] credo –
 [non] è impossibile, sebbene (questa
 possibilità sia) [estremamente] difficile
 da realizzare come anche facilmente
 esposta a scossoni. Così [è stato affer-
 mato] che “davanti alla virtù il sudore
 posero gli dèi”. Ora, al fatto che il sa-
 piente non si formi opinioni [afferriamo]
 tener dietro [diverse] conseguenze, cioè
 a dire: innanzitutto, il fatto che egli non
 ha alcun parere; il parere, infatti, [è
 un'opinione] non comprensiva; e [poi], il
 fatto che egli non ha alcuna credenza; e,
 infatti, [la] credenza è la stessa opinione
 non esercitata, meglio ancora, un parere
 non educato; ed è chiamata [assenza di
 educazione], [ignoranza] e inettitudine
 percettiva (*c. 1-2 parole e 10 linee man-
 canti*)

Col. 104 1 antea καὶ τὸ μὴ ὑπάρχειν] Il e.g. Baldassarri 1-3 Arnim 1890 4 τ[οῦ]ε Arnim 1890 [ἐ]ναρέ[ε]τους *: [ἀ]ετ[ε]ί[ο]υς Arnim 1890 5 [οὐ]χ, ὥς] *: [μὲν οὐκ] Arnim 1890 οἴμ[α]ι Arnim 1890 5-6 ὅ[ν]το[ς] * 6 Arnim 1890 6-7 δυσκαταπονήτου δ' * (δυσκαταπονήτο[υ] δ' iam Arnim 1890) 7 [ἄκρ]ως Arnim 1890 8 κα[ί] Arnim 1890, cetera * 8-9 οὐ[τ]ως * 9 [δ' εἴρη]ται Arnim 1890 9-11 versum Hesiodeum (*op.* 289) restit. Brinckmann ap. Arnim 1890 12-17 Arnim 1890 17-18 ἐ[κ]τ[ιν] Arnim 1903 18-19 δό[ξ]α [ἀ]κατάλη[π]το[ς] Arnim 1890 19 τὸ [ε] * 20 Arnim 1890 21 γὰρ * ([γὰρ iam Arnim 1890), cetera Arnim 1890 22 δό[ξ]α Arnim 1890 ἀδιδ[ε]κ[το]ς *: ἀδιάθετος Baldassarri 23 [δ]όκησις Arnim 1890 ἀπ[α]ιδ[ε]υ[το]ς dubit. * 24 λέγεται * ([λ]έ[γ]εται iam Arnim 1890), cetera e.g. * 25-26 e.g. *

1-8 maior pars istarum linearum e duobus fragmentis
a *N* in marg. sin. transcriptis restituta est 1 'ξ' in
marg. sin. *O*:]τ[*N* 'εγ (λ, α, δ, χ) *O*:]εγ[*N* χεθ
in marg. sin. *O*: [*M* 'α' *N*: [*O* 2 'δι' (α, λ, δ) in
marg. sin. *O*: [*M* 'ω *NO* νειν' (α, λ, δ, χ) in marg.
sin. *O*: [*M* 3 'τε' (μ, κ, ν, η, ι, π, τ) in marg. sin.
O: [*M* 'εταπε' (απε[in marg. sin.) *O*:]ε[.]α[*N* 4
'κατ in marg. sin. *O*: [*M* 'αταυ *N*:]ταυ (α, λ, δ) *O*
ταδι in marg. sin. *O*: [*M* 'τ' (ο, ω, θ) *O*:]π[*N* 5 ']
']α' (ε, ε, ο, θ) in marg. sin. *O*: [*M* 'λατ *ON* 'τει-
ν' in marg. sin. *O*: [*M* 'τ[]γ' *O*:]ου[.]ο *N* 6
'ουδεκ'ουτε (ουδ in marg. sin.) *O*: α[.]οκουτε[*N*
ια. ακ (ο, θ), (ρ, ι, τ) *O*:]ε *N* 'ουε' *N*: ευε *O* 7
'ταιουτεπαρογ[. . . .] 'δε' (ταιο et ο[in marg. sin.)
O:]τεπαι[. . . .] μ[*N* 8 'αμμηπαρδ' (]αι in
marg. sin.) *O*:]μηπαρδ[*N* 9 'ν *N*:]γ *O* 'ψευδη[
']γ' (α, λ) *O*: 'ψευδη[*N* 10 'τα[.]γ[.]γ[.]γ'ετ' (λ,
μ, ν), (η, ι, τ, ρ), (ν, χ, α, λ, δ) *O*:]δ[.]μεν[.]οι[*N*
11 *O*:]ουεο[. . . .] ουτε[12 *O*: οσπαρ[. . . .] οι[*N*
13 'ο' (μ, λ, δ) *N*: ο[*O* 'υπαλλ[ουε]' [. . . .] 'παρ[
]η' (ν, ι, π, κ, τ) *O*:]πα[.]δι[]υ[.]ται[*N* 14
'θμειταικαιπρ. το (ο, ρ, β) *O*: εμ[. . . .]ταικαι[. . . .]ε[
]το *N* 'ν' *N*: [*O* 15 'τοι' *O*: υοι[*N* 'υτ *N*: τι *O*
επαροραιου *O*: επαροραι[*N* 'τ' (ε, θ, ο, c) *O*: τι *N*
16 'ρακουειου.ε' (τ, π, ξ, ζ) *O*:]ο[. . . .]του *N* 17 'λο
ον (τ, γ, ι, ρ) *O*:]ν[(α, λ, δ) *N* 'c' (ω, ο, θ) (θ, ε, ο,
c) *O*: μεν[(μ *N*^{ρδ}) *N* 'τηρ' *O*:]το[*N* 18 'ε.α (κ, χ)
O:]δ *N* 'ι' *N*: τ[*O* 'υε[.]τα' *N*:]ε[.]τα[*O* 19
'διτα *N*:] (ν, δ, α) *O* 'ροντιαρορο' (π, τ, ξ, ζ) *O*:
'ροντιδρο[*N* 20 *O*: υδ[. . . .]τατηνοψ[*N* 21 'β[
']ονταφ. ντα' (α, δ, λ) *O*:]ντα[.]λν[.]ο[*N* 22 ']
ευδηταυτηνπα' (ψ, φ) *O*: οε[. . . .]αυτην[. . . .]πα[23
'δ[. . . .]ε' *O*:]οε *N* 'υ' *N*: [*O* 'κ[.]ο' *O*:]ο[*N*
24 'ει[. . . .]αικα *O*:]λκ[*N* 'ρε *N*: [*O* 'ατ' (τ, ι, ρ) *O*:
οδι *N* 25 *O*:]τητ[.]νο[*N* 26 'ν[.]ε[.]
. . . .] 'ονκ' (ο, ε, c, θ) *O*: [*M*

5

10

15

20

25

26

.]ξ[.].]εγχεσθα[....(.)
 ρδι.].]ωνειν.].].....
 ρτε[.].]εταπε[.....(.)
 ρκαταταυταδι.τ[.].]
 ρ.].]α[.].]λαττεινα[.].]τ[.].]γ[
 ρουδεκ'ουτε.ια.ακουσε[
 ρταιουτεπαραγο[....(.)]δε[.]
 ρ.].]αιμηπαραδ[.....(.)
 ..].]νψευδη[.].]γ[.....(.)
 ρ.].]τα[.].]..].]γ'ετ[.....
 ρκολουθωστούτε[....(.)
 ρπλυτοςπαρ[....(.)]θη[.]...
 ρο.].]υπαλλ[ους]]'[(.)]ρ. 'παρ[.]ηι[
 ρθμειταικαιπρ.στον[
 ρτοι'ουτεπαροραιουτ.][
 ..].]ρ'ακουειου.ε[.....
 ρλο.ον.ς.].]τηρ[.]...
 ρ.].]ε.ατ[.]...].]υς[.].]τα[.....
 ρδιταρτοντιαρορο.].]
 ρτα[.]...].]τατηνοψιν[....(.)
 ρβ[.]...].]ονταφ.ντα[....(.)
 ρ.ευδηταυτηνπα[.].]
 ρδ[.]...].]εσυ[....(.)]κ[.....(.)]ο[.]...
 ρσι[.]...].]αικαρε.ατ[.....(.)
 ρξαπατητο[.].]ουδενος[
 ρ.ν[.]...].]ς[.....(.)]ονκ[.]...
desunt versus fere 11

Col. 105	ἐξ[ε]λέγγεσθαι μήτε δια[φ]ωνεῖν αὐτῷ μή- τε μεταπεισθῆναι. καὶ κατὰ ταῦτα διὰ τὸ μὴ
5	ἐξ[α]λ[λ]άττειν αὐτ[ὸ]ν οὐδὲν οὔτε παρακούσε- ται οὔτε παρανοήσει· δεῖ γὰρ μὴ παραδ[έ]χεσθαι αὐ- τὸν ψευδῇ [φ]αν[τασίαν
10	ἢ ὑπ[ό]λη[ψ]ιν. ἔτι δὲ καὶ ἀ- κολούθως τοῦτο[ι]ς οὐ- τ' αὐτὸς παρα[ρ]εῖθ[ε]ι οὐ[θ]' ὑπ' ἄλλ[ω]ν παρ[α]ρ[ε]ι- θμεῖται καὶ πρὸς τοῦ-
15	τοις οὔτε παρορᾷ οὔτε παρακούει οὔτε [κατ' ἄλ- λο τῶν αἰσθ[η]τηρίων παρ[α]ρ[ε]ι[σθ]ά[ν]ε[ι] } τα[ί] τινος· δεῖ γὰρ τὸν παρορῶν-
20	τα [κατὰ τὴν ὄψιν [λαμ- βάν]οντα φαντασίαν ψευδῇ ταύτην πα[ρ]εκ- δ[έ]χεσθ[αι]· κ[αὶ] ὁ σ[ο]φ[ὸς] οὐ[κ] ἐξ[α]πατᾶται, [ὧν ἀνε-
25	ξάπατητο[ς] οὐδενὸς
26	ὅν[το]ς [.] οὐκ . . . <i>desunt versus fere 11</i>

[il sapiente non può né] essere confutato
[né] essere in disaccordo [con se stesso]
né [essere persuaso a cambiare parere.
E], conformemente a ciò, per il fatto che
egli [non] muta in alcun modo, né falsa-
mente udirà né falsamente comprende-
rà; bisogna infatti che [egli non accolga]
una falsa [rappresentazione o] assun-
zione. [E] inoltre, conseguentemente a
ciò, egli [né] erroneamente pondera né
viene indotto in erronee ponderazioni da
altri e, oltre a ciò, né erroneamente vede
né erroneamente ode né erroneamente
percepisce [alcunché secondo] un altro
(qualsiasi) degli organi di senso; biso-
gna, infatti, che colui che erroneamente
vede, afferrando con la vista una rap-
presentazione falsa, questa [frintenda;
e il sapiente] non viene ingannato, [es-
sendo] egli indecettibile, poiché non c'è
nulla/nessuno (in grado di ingannarlo?)
(c. 3 parole e 10 linee mancanti)

Col. 105 1 antea ὁ σοφὸς οὐχ οἶός ἐστι μήτ' || e.g. * ἐξ[ε]λέγγεσθαι Arnim 1890 μήτε * 2 δια[φ]ωνεῖν
αὐτῷ *, cetera Arnim 1890 3 μεταπεισθῆναι Arnim 1890, cetera * 4 ταῦτα *: ταῦτά Arnim 1890 διὰ τὸ *
μή *: γε Sedley 5 αὐτ[ὸ]ν Arnim 1890: αὐτ[ὸ]ν Arnim 1903: αὐτ[ὸ]ν Sedley, cetera Arnim 1890 7 πα-
ρανοήσει· δεῖ Arnim 1903: παρανοεῖ οὐδέ[ν] Arnim 1890 8 γὰρ * (γάρ) iam Arnim 1903), cetera Arnim 1890
9 [φ]αν[τασίαν] *, cetera Arnim 1890 10 ἢ Baldassarri ὑπ[ό]λη[ψ]ιν *: φαντασμών Arnim 1903 in appar. dubit.
δὲ καί *: δ' Arnim 1890 spat. brevius, cetera idem 11-13 Arnim 1890 16 πα[ρ]ακούει Arnim 1890 16-17
[κατ' ἄλλ]ο τῶν Arnim 1903: [κατὰ] | ποιόν Arnim 1890 17 αἰσθ[η]τηρίων Arnim 1903: αἰσθ[η]τηρίων Arnim
1890 18 παρ[α]ρ[ε]ι[σθ]ά[ν]ε[ι] } τα[ί] Sedley, cetera * 19 δεῖ γὰρ * (δεῖ γάρ) iam Arnim 1903), cetera Arnim
1890 20 [κατὰ] Arnim 1890, cetera Arnim 1903 21-22 Arnim 1903 22-23 πα[ρ]εκ[δ]έ[χ]εσθ[αι] Sedley:
πα[ρ]α[δ]έ[χ]εσθ[αι] von Arnim 1903 23 κ[αὶ] ὁ σ[ο]φ[ὸς] *, cetera Arnim 1903 24 οὐ[κ] ἐξ[α]πατᾶται [ὧν *
24-25 ἀνε]ξάπατητο[ς] *: ἀνε]ξάπατητο[ν] Arnim 1890 26 *

1-3 fin. dilatationem unius litt. exhibet O 1 τα[]ιν[]...αι[]ινε[]
]ιν[] O: [M] αι[] N: [O] ινε[] O: τα[] N 2]ειν[] O:
 την[] N]ει[] (δ, λ, α) O:]τ[] N 3 γαρ[] O: γαι[] N
]θει[] N^{pc}:]τ[]ει (λ, α, δ) N^{pc}: [O] 4
]αυτοις[]κατα[]ταπλ[] O:]καιο[]ατα[]απρο N]τ[]
 N: [O] 5 O:]υ[]...πον[]αι[]...υ[] N 6]τεχν
 γυχεξουσιν[] (ω, c, o) O:]εχν[]...υδ[]...ου[]...ν N
 7 O: καιε[]c[]...ηc[]...υ[]...αιτα[]ειc 8
]ταυτας[]παρορ[]ανδ O: ταυ[]...οτα[]...κει[]...δ N ι N: [O]
 αυ[] O: [M] 9]τουcη[]τεχνουcειναι[] (α, λ, δ) O:
 τουcη[]...τε[]...νου[]...πια[] N 10]ου[]...ητε O: ου[]
]η[]...ε N ονα[] N:]ν[] O]ταcει[] O:]ει[] N 11]ρ O:
 (υ, χ) N η[] N: ι O]ναc'οιταc O:]λαο[]...ιτ[]...ο N
 c[]...]το[] N: [O] 12]τ[] (α, λ, δ) O: τ[] N]ε.ει (χ,
 κ) O:]ω N] vest. O: α[] N 13 O: ου[]...
]αιcοι[] N 14]να[]...]τ[] O: μα[] N]ηο N:]ο O
 ο[] (ι, γ, π) O: ι[] N αι[] N: [O] 15]πρoυcι[] O:
 νο[]]τονυc N]ουη[]...]τ[] N: [O] 16-17 O: lacu-
 nam duarum linearum hic non indicavit N 18 O:
 lineam omis. N 19]α[] O: τι N]ουc[] (λ, α, δ) N:
]ουc[] O]δι[]...c[] N: [O] 20]ν[] O: αι[] N]ουc N:
 [O] αυ O: [M] τ[]...]τ[] N:] (η, τ, π, ζ, ξ) O
 21]μ.νγ.ρ[] (ε, c, o, θ), (α, λ), (μ, ν) O:]λο[] N 22
]τινδ[]...ξ[] (o, c, ε) O: lineam omis. N 23 O: τον-
 και[] N 24 O:]τυ[] N 25]...υ[] (o, θ) O: υ[] N
]δοc[] N:]oc[] O 26]...τ[] (o, θ, υ) O: lineam omis. N
 27]ψ[] O: lineam omis. N

τα[]...]ιν[]...αι[]...]ινε[]
]ειν[]...]ει[]
]γαρ[]...]θει[]
]αυτοις[]κατα[]ταπλ[]...]τ[]
 5 ...]ειc'κα[]]πολλαc[]...]ν[]
]τεχν. γυχεξουσιν[]
]αιειcαχθηcονταιειc[]
]ταυτας[]παρορ[]ανδ[]ιαυ[]
]τουcη. τεχνουcειναι[]
 10]ου[]...]ητεονα[]...]ταcει[]
]ρη[]...]ναc'οιταc[]...]το[]...
]τ[]...]ε.ει.]...
]ου[]...]γ[]...]λλαιγ[]...
]να[]...]τ[]...]ηο. ο[]...]αι[]
 15]πρoυcι[]...]ουη[]...]τ[]
desunt versus duo
 18 ...]νι[]...
]α[]...]ουc[]...]δι[]...]c[]...
 20]ν[]...]ουcαυτ[]...]τ[]...
]μ. νγ. ρ.]...
]τινδ[]...]ξ[]...
]τικαι[]...]ο[]...
]αδ[]...]ουδε[]...
 25]...υ[]...]δοc[]...
]...τ[]...
 27 ...]ψ[]...
desunt versus fere 10

Col. 106	τα[ξ]ιν [μηδὲ π]αρ[α]ίνε- ριν [παραδέχοντα]ι· δεῖ γὰρ [μὴ ἐγγίνεσθαι αὐτοῖς κατὰ τὰ πάθη [κ]ι- νήσ]εῖς. κα[ὶ] πολλὰς [τῶ]ν 5 τεχνῶν οὐχ ἔξουσιν καὶ εἰσαχθήσονται εἰς ταύτας· παρορᾶν δὲ αὐ- τοὺς ἢ ἀτέχνους εἶναι 10 οὐ [ρ]ητέον δ[ιὰ] τὰς εἰ- ρη[μέ]νας αἰτ[ί]ας· κ[αὶ] τὸ τὰ[.]εχθιν[. . οὐ[. .]ν[.] α]λλαιν[. . . να[. . . .]τ[. . . .]ηο . ο[. .]αι 15 προϋσι[.]ουη[. . .]τ[] <i>desunt versus duo</i> 18]νι[. α[.] . ους[. . .]δι[. .]ς[. 20 ν[. . . .]ους αυτ[. . . .]τ[. . . . μὲν γὰρ μ[.] ἐς- τιν δόξ[α τικαι[.]ο[. αδ[.]ουδε[. 25 . υ[.]δοσ[. τ[. 27 . .]ψ[. <i>desunt versus fere 10</i>
----------	---

[i sapienti non ammettono né ingiunzio-
 ne né] prescrizione; è necessario infatti
 [che non si verifichino] in essi [moti] det-
 tati dalle passioni. E non padronegge-
 ranno molte arti e saranno novizi in que-
 ste; che costoro, tuttavia, erroneamente
 vedano o siano imperiti, non è da dirsi
 [per] le ragioni (su) esposte; [e] il fatto di
 (c. 3 parole e 8-9 linee mancanti). Infatti
 (c. 1 parola mancante) è un'opinione (c.
 1-2 parole e 14 linee mancanti)

Col. 106 1 οἱ σοφοὶ μηδὲ (οὐκ ὀρθήν Sedley) πρὸς]ἡτα[ξ]ιν e.g. *: ἡ τά[ξ]ιν Arnim 1890 [μηδέ *: [οὐδέ Sedley, cetera * 2 [παραδέχοντα]ι *: [παραβαίνουσ]ι Sedley 3 [μὴ Sedley, cetera * 4-5 πάθη [κ]ι[ν]ή[σ]εῖς *: π[α]ρ[ο]ρ[ά]ν Sedley Arnim 1890 spat. brevis 5-10 Arnim 1890 11 αἰτ[ί]ας Arnim 1890: οἱ τὰς Arnim 1903 κ[αὶ] *, cetera Arnim 1890 21 μ[ε]τάνοια e.g. *: μ[ε]ταπρωτική Arnim 1890, cetera idem 22 Arnim 1890 24 ἀδύ[νατον] οὐδέ Arnim 1890

1 'δεῖ O: [P]] . [.] κολ . [.] . ι (ψ, φ, υ), (ο, c), vest.
2 'δεν'α'γ' O:] . α . (ν, η, π), (γ, π) P ν . ειντ . γ (ο, c, ε,
θ), (ω, ο) 3 'φοναc' O:] . (φ, ε) P] . γ vest., vest.
'και' [.] . φ' O: . . . [.] . vest., (α, λ), (ι, ρ, η, κ), vest.,
vest. P 4 'παπαπα . ι' (η, ι, γ, κ, ρ, π) in marg. sin.
O: [P] 'ε' O: [P] 5 'ταδετη' in marg. sin. O: [P]
] . . ρη . μ inf. vest., med. et inf. vest., (μ, η) 'ι' O:
vest. P 6 'ωνοντ' in marg. sin. O: [P]] . [(λ, χ),
inf. vest. 'ο' O: . (ο, θ, c, ε,) P 7 'λαουκε' in
marg. sin. O: [P] 'ν' O: . (ν, ι, η) P ρ . (ο, c, ε, θ) P
8 'νιμοντ' in marg. sin. O: [P]] . ' (α, λ, μ, δ) 'δ' O: .
(δ, λ, α) P 'ν' O: . (ν, κ, η) P 9 'διατομ' in marg.
sin. O: [P] 'γ' O: . . inf. vest., (ι, ν, η) P 'ι' O: [P]
10 'ταεντοιcλ' (ταεντο in marg. sin.) O: . . . sup. vest.,
sup. vest., (λ, α, δ) P 'ι' O: [P] 11 'νευαμ . οτ'
(δ, ζ) in marg. sin. O: [P] 12 'ημ [.] γγαρυ' in
marg. sin. O: [P]] . ο (π, τ)] . κ (α, λ, δ) 13
'ηκαιε' [.] 'και' (ηκαιε [.]) κα in marg. sin.) O:] . [.
inf. vest. P] . . ι . τ (α, λ, δ), vest., (c, ο, ε) 14
'καιταπα . ι' (π, τ) in marg. sin. O: [P]] . . ιαφαν (η,
γ, π), (c, ε) 15 'αιcτ' [. . .] 'δ' in marg. sin. O: [P]
] . . . ν (τ, υ), vest., (χ, α) 16 'παρθ' in marg. sin.
O: [P]] . . . κ (c, ε), (ι, η, κ, ν), vest. 17 'γαριθ' [.
, . .] 'ci' in marg. sin. O: [P]] . [vest. 18 med. 'α' in
marg. sin. O: [P]] . [(ο, θ), (τ, υ) fin. 'α' O: [P]
19 'ειαπαπα' (ειαπαπα in marg. sin.) O: [P]] . ' .
vest. 'κ' O: . vest. P 20 'εχ' [. . .] 'αιτ' in marg.
sin. O: [P]] . . [] πα . φ vert., (ω, ο, c), (ρ, ι) 21 'ε' [.
, .] 'ι' in marg. sin. O: [P] ' . ' (π, τ) O: . vest. P α . [] .
vest., vest. 22 'α' [.] . ωcθ' [. .] 'α' (κ, χ) (ωcθ in
marg. sin.) O:] . (α, λ, δ) P] . τ . υ (ι, ρ), (ο, ε, θ, c)
23 med. 'α' in marg. sin. O: [P] φ . [vest. fin. 'α' O:
(α, λ, δ) P 24 'κ . [. . .] γτοcφ' [. .] 'λ' (λ, α, μ)
(γτοcφ in marg. sin.) O: [P] 25 'τοκαι . ε' [. . .] 'πα'
(λ, δ, α) (πα in marg. sin.) O: [P]] . . . α vest., vest.,
(ν, κ, c, ε) 26 'τε' [.] 'ου . [.] 'icc' (τ, π) (icc in marg.
sin.) O: [P]] . τ vest. 'ic' O: . . sup. uncus, vert. P
27 'ον' in marg. sin. O: [P] c . [(ε, θ, ο, c) 28 'αυ' [.
, . .] 'δ'ιαφορα' (αυ in marg. sin.) O:] . [. .] . [(α, δ, λ),
(ρ, φ), vest. P

ῥδεῖ[. . . .] . [.] κολ[. . .] . ιμη
 ῥδενῖαῖ γῖν . ειντ . νῖςφ
 ῥφονας[. . νῖ καιῖ[.] . ῥῖτα
 ῥπαπα . ῖ[.] ιαεσαιμῖεῖ
 ῥταδετηῖ[. . . .] . . ρη . μῖι
 ῥνωνταῖ[.] . [.] ῥῖνταφau
 ῥλαουκεῖ[.] ταῖπεριτοῖνῖφρ .
 ῥνιμονῖῖ . ῥῖξαναμεσοῖνῖ
 ῥδιατομῖηῖ γῖνῖε[.] θαῖῖταυ
 ῥταεντοικλῖογικοῖῖca
 ῥνευαμ . οῖῖημάτων
 ῖημῖ[.] γγαρυῖ . ονοι . και
 ῖηκαιειῖ[. .] ῖκαιῖ . . ι . τια
 ῖκαιταπαρα . ῖ[.] . . ιαφau
 ῖαιτιῖ[. . (.)] ῖδῖ[.] . . νια
 (.)] παρθῖ[. .] . . καιπα
 ῖγαριθῖ[. . (.)] ῖσιῖ[. .] . [.] ανα
 (.)] αῖ[. .] . [. (.)] αῖι
 . . (.)] ειαπααραῖειθμ[. .] . ῖκαι
 . . (.)] εχῖ[. (.)] αῖτῖ[. .] . [.] πα . ο
] εῖ[. .] ῖιῖ[. . (.)] c[.] ῖ . ῖα . [.] .
 . . (.)] αῖ[.] ῖ . ωcθῖ[. .] ῖαῖ . τ . υψευ
 (.)] αῖ[.] ci . ο . [. .] ῖαῖ
 ῖκ . ῖ[. . (.)] γτοςφῖ[. .] ῖλῖουδια
 ῖτοκαι . εῖ[. (.)] ῖπαῖ . . . ατοic
 ῖτεῖ[.] ῖου . ῖ[.] ῖiccῖ[. .] . τατοῖcῖ
 (.)] ονῖ[. . . .] οic . [.]
 (.)] αυῖ[. . (.)] ῖδιαφοραιῖ
desunt versus fere 9

Col. 107

- δὲ [πάλι]γ [ἀ]κολογ[υθ]εῖ μη-
 δὲν ἀγνοεῖν τὸν co-
 φόν, ἀφ' ὧν καὶ [τ]ο[ι]αῦτα
 παραπλή[ς]ια ἔσται· με-
 5 τὰ δὲ τῶ[ν] προ]ξηρημέ-
 νων τὰ μέ[ν], ὅντα φαῦ-
 λα, οὐκ ἔ[ς]τα[ι] περὶ τὸν φρό-
 νιμον, τὰ δὲ ἀναμέσον,
 διὰ τὸ μὴ γίνε[ς]θαι ταῦ-
 10 τα ἐν τοῖς λογικοῖς ἄ-
 νευ ἀμαρτημάτων, <ῖσως>.
 ἢ μ[ἐ]ν γὰρ ὑπόνοια καὶ
 ἐῖκαιότ[ης] καὶ ἀπιετία
 καὶ τὰ παραπ[λ]ήσια φαῦ-
 15 λὰ ἔστιν, ἢ δ' [ἀ]τεχνία
 καὶ ἡ παρό[ρ]αξις καὶ πα-
 ραρίθ[μη]σις τῶ[ν] ἀνα-
 μέσον· . .]α[. .] . . [. .]αἱ
 . . .]εἰα παραρειθμε[ῖ] καὶ
 20 . . .]εχ[. .]αἱτ[. .] . . [] παρο-
 ρῶι . . .]ε[. .]ι[. . .]ε[. .]α[. .]
 . . .]α[. .]ωσθ[. .]α . τῷ ψευ-
 δοῦς . . .]α[. .]αἱ . . .]αἱ
 κα[ῖ] πα]ντὸς φ[αύ]λου, διὰ
 25 τὸ καὶ . ε[. .]πα . . ατοῖς
 τε[.]ου τ[ο]ῖς ε[οφ]ωτάτοις
]ον[.]οῖς[. .]
 28]τοι]αῦ[ται] διαφοραί
desunt versus fere 9

[E, ancora, a queste cose] consegue il
 fatto che il sapiente nulla ignori, dal
 che deriveranno anche tali cose simili:
 insieme a quanto detto sopra, le cose
 stolte nulla avranno a che vedere con il
 prudente (*scil.* il sapiente), [come an-
 che] le cose intermedie per il fatto di
 non aver luogo negli esseri razionali
 senza errori. Infatti, la congettura,
 l'avventatezza, il dubbio e le cose (ad
 esse) affini sono (cose) stolte, mentre
 invece [l']imperizia, [la] visione erronea
 e la ponderazione erronea [(apparten-
 gono all'ambito) delle cose intermedie];
 (c. 4 parole mancanti) mal pondera e
 (10-12 parole mancanti) del [falso] (c. 2
 parole mancanti) e di ogni stolto, per il
 fatto che anche (3-4 parole mancanti)
 ai più sapienti o alle cose più sapienti
 (4-5 parole mancanti) [siffatte] differen-
 ze (c. 8 linee mancanti)

Col. 107 1 τούτοις] Il δὲ [πάλι]γ *, cetera Arnim 1890
 19-21 * 23-24 Arnim 1890 26-28 *

3-9 Arnim 1890

11 <ῖσως> *

12-18 Arnim 1890

1 τ¹ ON: . (υ, τ) P τ¹ ON: [P] π. λ (α, δ) 2 θ¹
N: . (θ, ο) P: ο O τ¹ ON: [P] τ¹ O: . (τ, π) P: ν N
τ¹ ON: . (υ, χ) P 3 ω¹ N: [P]: . (ο, θ, ω) O τ¹ φ
(ο, θ) 4 τ¹ ON: . (τ, π) P τ¹ N: . (ε, c), vest. P:
ει O τ¹ O: . (α, λ) P: α N^{ac}: [N^{ac}] 5 τ¹ N: .
dext. vert. P: . η (τ, π, ξ, ζ) O τ. υ (ο, c) τ¹ καιδιξ¹ O:
κα. . . [vest., (δ, ξ), vest. P: και[N τ¹ N: . (τ, γ, c) P:
(τ, π) O τ¹ ην¹ (ζ, τ, π, ξ) O: . (η, ι), sin. vert. P: ην
N 6 κ¹ N: . (κ, χ, λ, α) P: . (κ, χ, λ, α) O α. τ (τ, γ,
π) τ¹ O: . (τ, υ), (ε, c) P:]c N 7 ε¹ ON: . (ε, ξ)
P] τ (c, τ) τ¹ O: . (υ, χ) P: α N 8 τ¹ O: [PM]
τ¹ ON: . (ο, θ) P τ¹ φ (π, τ) τ¹ ON: . (c, ε) P 9
τ¹ ON: . (τ, π) P τ¹ N: . (c, ε) P: . (c, ο) O 10 τ¹
ON: [P] τ¹ ON: . (ω, οο, cο) P τ¹ ON: . (λ, α) P
11 τ¹ ON: . (ω, ο) P τ¹ O: . (ε, c) P: [M] τ¹ ON: .
(ε, c), (ν, π, κ, ι, ε) P φ. ρ (τ, π) 12 φ¹ ON: [P]
τ¹ ON: . (ε, c) P τ¹ γαρεc¹ O: . [.] . . inf. vest., sin. inf.
asc., (ε, c), (c, ο) P: [M] 13 τ¹ τινηφιλ¹ O: . [.] . .
vert., (ν, κ), (φ, ψ), vest., (λ, α, δ) P: τωνκα N φ. ο (c,
ε) τ¹ ON: . (ε, c) P . . (π, ιγ, ιτ, υγ, τυ), vert.
14 τ¹ τηδ¹ ON: . . . (η, π), (δ, λ) P init. τ¹ (ε, θ, ο, c)
τ¹ uci¹ N: . . . (υ, χ, κ), (c, ο), vert. P: υ[O τ¹ ON: . (υ,
χ) P τ¹ ρ¹ O: . (ρ, γ) P: [M] fin. τ¹ dext. sup. horiz. vel
asc. τ¹ o¹ N: . (ο, ω) P: [O] 15 τ¹ τητ¹ O: . (τ, π) P:
τη[N τ¹ φ. [(ο, θ), (ε, c) med. τ¹ N: . (τ, π) P fin.
τ¹ ON: . (τ, γα, γλ, ο) P η. η (μ, λλ, αλ, λα, ω) 16
τ¹ η¹ O: [PM] τ¹ . . . δ med. desc. vel arcus, vert. sup.
cum horiz. coniuncta, (ι, υ), (δ, α, λ, ζ) τ¹ πε¹ N: . . inf.
duae vert., (ε, c) P: πε O 17 π¹ ON: . inf. duae
vert. P] . . . α (α, λ, δ), (γ, π, τ), (μ, λλ, αλ, λα) τ¹
ON: [P] 18 τ¹ ο¹ ON: . . (τ, π), (ο, ε, θ, c) P τ¹ O: .
(τ, π) P: [M] τ¹ ON: . (c, ο) P τ¹ . ω. . φ (τ, π, ξ), (ν, η,
π), (τ, π, γ) 19 τ¹ λ¹ ON: . (λ, χ, κ, α) P τ¹ ON: . (υ,
χ) P 20 τ¹ c¹ N: . (c, θ, ο, ε) P: [O] . . ε (α, λ, μ), (ξ,
c, ε)] . [(α, λ, χ, τ) τ¹ τω¹ ON: . . (τ, π), (ω, ε, c, θ) P
ρ. (η, π, ιτ) 21 τ¹ c¹ N: [PO] φ. ε (μ, λι) τ¹ ON: [P]
φ. α. (c, ε, θ, ο), (υ, ι, π, γ, κ) 22 φ. . γδε. . γ (γ, π,
ζ, ξ), (ο, ε, θ, c), (λ, α, μ, ω), (ε, θ, ο, c) τ¹ ON: . (ο, c)
P 23 κ¹ ON: . (κ, ιc, ιε) P φ. . ιγ. [.] . . [(υ, ψ),
vest., (π, τ), inf. vert., inf. vert. 24 τ¹ λ¹ ON: . (λ, κ, χ,
α) P τ¹ ON: . (χ, υ) P τ¹ ON: . (τ, γ) P 25 τ¹ ε¹
ON: . inf. arcus P τ¹ [inf. vert. η. ι. τ (δ, α, λ), (α, λ,
μ) τ¹ λ¹ O: . (λ, α, δ) P: μ N ε. τ. . [(κ, ν, ιc), (ι, τ, υ),
(κ, χ) 26 τ¹ επιc¹ ON: . . . sup. vert. apicata, (c, ε),
(τ, π) P τ¹ μ¹ O: . (μ, λλ, λα, αλ) P: [M] τ¹ . τ horiz. τ¹
θω¹ (ρ, ο, θ) O: . . (θ, ο), (c, λ, α) P: οθω N 27
τ¹ αλεξ¹ O: [P]: αλε[N τ¹ α¹ O: . . (α, η), sup. apex P:]ι
N τ¹ ON: [P] τ¹ ON: [PM] 28] . . [. . .] φ. . [(η, ν,
π), (c, ε), vest., vest.] . [. . .] . [(c, ε, θ, ο), (υ, κ, χ)
29] . [vest.

Col. 108

να τ¹ ον τοις δε¹ επ¹ λιν
ακολ[.] υ¹ θ¹ ει κα¹ ιτ¹ ο¹ τ¹ ο¹ υ¹ ζ
ω¹. φο[.] ζαν γε ξαπατη
τ¹ ον γε¹ ει¹ γαι κα ι αναμ¹ α¹ ρ
5 τ¹ η¹ τ. υ¹ ζ¹ και δι ξ¹] .] τ¹ ε¹ . ην¹
κ¹ αι παντα παρ¹ α¹ . τ¹ ε¹ ιν
ε¹ υ¹ διο και περ ι[. . .] . υ¹ γ
] .] τ¹ α¹ θε¹ ε¹ ε¹ ι¹ ο¹ . ω¹ c¹ γι γον
τ¹ αι μ η α λ λ ω¹ c¹ α λ α α μ ε
10 τ¹ α κα τα λ η ψ ε¹ ω¹ c¹ π¹ λ¹ ει
ω¹ γ¹ ε¹ γον¹ εν¹ ε¹ [. . .] ι c¹ . ρο
φ η¹ π ρ ω τ ο ν μ¹ ε¹ γ¹ γ α ρ ε c¹
τι ν η φ ι λ¹ ο . ο φ ι α ε ι τ¹ ε¹ . .
τ η δ¹ . υ c i¹ c λ ο γ ο¹ υ¹ ο¹ ρ¹ . ο¹
15 τ η τ¹ . c¹ [] τ¹ ε π ι c¹ τ¹ η . η
η¹ . . . δ ι α¹ π ε ρ ι λ ο γ ο ν
π¹ [. . .] α τ ε ι α¹ ι¹ κ α [. . .)
ε ν¹ τ ο¹ c ε γ¹ τ¹ ε¹ c¹ . ω¹ . ο [.
λ¹ ο γ ο¹ υ¹ μ ο ρ ι ω γ κ α ι τ η c¹
20 c¹ υ γ [. . .] ε [. . .)] . [] τ ω¹ γ χ ρ .
c¹ ο . ε θ α ε μ π [.] ι¹ ρ ω . α .
τ ω ι λ ο . . γ δ ε . . γ ω τ¹ ο¹ ν
κ¹ α [. .] φ . . ι γ . [. . .] . [. . .)
λ¹ ο γ ι κ ο ι c υ π α ρ¹ χ¹ ο ν¹ τ¹ α
25 ε¹ [. [.] η . ι . λ¹ ε . τ . . [.] ε c [. . .)
ε π ι c τ¹ η¹ μ¹ . τ ο υ ο¹ . θ ω¹ [.
[. .] α λ ε ξ¹ ε c [.] α ι¹ κ α¹ θ¹ η¹ υ¹ [. . .)] κ α
[. . .] . [. . .) ω . [. . . .] . [. . .) . [. . .] . [. . .)
29 [.] . [.]
desunt versus fere 8

να. τούτοις δὲ πάλιν
 ἀκολ[ο]υθεῖ καὶ τὸ τοῦς
 ροφο[ύ]ς ἀνεξαπατή-
 τους εἶναι καὶ ἀναμαρ-
 5 τήτους καλῶ[ς] τε ζῆν
 καὶ πάντα πράττειν
 εἶ· διὸ καὶ περὶ [τὰς] ρυγ-
 κα]ταθέσεις, ὅπως γίν[ο] <ω>ν-
 ται μὴ ἄλλως, ἀλ[α] <λ>ὰ με-
 10 τὰ καταλήψεως, πλεί-
 ω<ν> γέγονεν ἐ[π]ιστρο-
 φή. πρῶτον μὲν γάρ ἐς-
 τιν ἢ φιλοσοφία εἴτ' ἐπι-
 τήδευσιν λόγου ὁρ[θ]ό-
 15 τητος ἐ[ῖ]τ' ἐπιστήμη
 ἢ ἐν ἰδίᾳ περὶ λόγον
 π[ρ]αγματεῖαι· κα[ὶ] δὴ
 ἐντὸς {ε} <ὄ>ντες τῶν το[ῦ]
 λόγου μορίων καὶ τῆς
 20 συν[τ]άξε[ως] α[ὐ]τῶν χρη-
 σόμεθα ἐμπ[ε]ρίως αὐ-
 τῶι· λόγον δὲ λέγω τὸν
 κα[τὰ] φύσιν π[α]ρ[α] τ[ο]ῖς
 λογικοῖς ὑπάρχοντα.
 25 εἰ [δ'] ἢ διαλεκτικ[ή] ἐς[τιν]
 ἐπιστήμη[ν] τοῦ ὁρθῶ[ς]
 δι[α]λέγεσ[θ]αι, καθ' ἣν [(. . .)] κα[]
 . . .] . . [(. . .)] ω . . [. . . .] . [(. . .)] . []
 29 [.] . [.]
desunt versus fere 8

(1 *parola mancante*). E, ancora, da ciò
 consegue anche che i sapienti sono in-
 decetibili e infallibili e che conducono
 una vita felice e fanno tutto bene; per
 cui, anche riguardo [agli] assensi, vi è
 (da parte di essi) un'attenzione maggiore
 affinché (questi) avvengano non ca-
 sualmente, ma con comprensione. Per
 prima cosa, infatti, la filosofia è sia eser-
 cizio della correttezza del *logos* sia
 scienza, quella che risiede [in] una spe-
 cifica trattazione intorno al *logos*; e [inve-
 ro], essendo addentro alle parti del *logos*
 e alla loro sintassi, ci serviremo di esso
 con esperienza – intendo per *logos* quel-
 lo che appartiene per natura [a tutti gli]
 esseri razionali –. [E] se la dialettica [è]
 scienza del corretto discorrere secondo
 la quale (c. 1 *parola e 9 linee mancanti*)

Col. 108 1 πάλιν * 2-3 Arnim 1890 5 καλῶ[ς] τε ζῆν * ([ζ]ῆν iam Arnim 1890): κατ' ἀξίαν] τε ζῆν Ca-
 passo 1982 spat. longius 7-8 Arnim 1890 8-9 γίν[ο] <ω>νται Sedley 10-11 πλείω<ν> * 11-14 Ar-
 nim 1890 15 ἐ[ῖ]τ' * (εἴτ') iam Arnim 1903) 16 ἢ von Arnim 1890: ἢ Sedley ap. Ioppolo ἐν ἰδίᾳ *: [τις]
 ἴδια (sic) Sedley ap. Ioppolo 17 *: π[ρ]αγματεῖαι κ[αὶ] γάρ Arnim 1890: π[ρ]αγ[μ]ατεῖα ἰκα[ν]ῇ εἰ Sedley ap.
 Ioppolo 18-26 Arnim 1890 27 δι[α]λέγεσ[θ]αι Arnim 1890 καθ' ἣν *: καθ' ἣ[μ]ας Arnim 1890

Col. 109 *PHerc.* 1020, cr. 4, pz. 1, col. 2 = *O* Mb
(3, 709) = *N* col. 2 = *VH²* X 115 = col. II *n* Arnim

1 *απ¹ N:* . . (α, λ, ν, δ), (π, η, ν) *P:*] . (π, τ) *O* *ρ¹*
N^{ac}: [*PO*]: . (κ, η) *N^{ac}* *ε¹ ON:* [*P*] θ. ν (α, υ) ν
ν (ο, θ) 2 *τ¹ N:* . (τ, γ, π) *PO* *ε¹ ON:* . (ε, θ)
P 3 *α¹ ON:* . (α, λ, δ, μ) *P* *ρ¹ ON:* [*P*] 4
κ¹ N: [*PO*] *ρ¹ N:* . (ε, c, ρ, ο, θ) *PO* 5 *γ¹ O:* .
(γ, τ, ν, π) *PN* 6 *ν¹ ON:* . (ν, γ, π, τ) *P* 7 *α¹*
O: . (α, λ, ν, δ) *P:* [*M*] *γ¹ O:* . (γ, τ, π, ζ) *PN*
med. *τ¹ ON:* . *vest.* *P* δ. *τ* (ο, c, ε) *fin.* *τ¹ O:* [*PM*]
8 *πα¹ ON:* . . (π, η), (α, λ, μ, δ) *P* *ε¹ ON:*] . (θ, ο)
P 9 *ι¹ γ ON:*] *γ P* *ε¹ ON:* . . (ε, θ), (c, ο, ε,
θ), (ο, θ) *P* *ι¹ N:* [*PO*] 10 *α¹ ON:* . (α, λ, δ) *P*
init. *τ¹ ON:* [*P*] ν. *τ* (α, δ, μ, η), *vert.* ν. *τ* [(δ, λ,
α), (ι, γ, ν, κ, η) *fin.* *τ¹ ON:* [*P*] 11 *εν¹ ON:* . .
(ε, ο, c, θ), (ν, η, τ, γ) *P* *το¹ ON:* [*P*] 12 *τω¹*
ON:] . [*vest.* *P* *ια¹ ON:*] . . (α, λ, δ), (λ, δ, α) *P*
13 *α¹ ι¹ ON:* α. *τ* *vest.* *P* δ. *ι¹ ON:* δ. *vest.* *P*
14 *δ¹ ι¹ α N:* δ. *α* *vest.* *P:* δ[.] *α O* *fin.* *τ¹ ON:* . *P*
vest. 15 κ. . ν (ρ, τ), (ο, ε, c, θ) *τ¹ ON:* (α, λ, δ, μ)
N:] . *vert.* *P:*] *ι O* 16 *ε¹ ON:* . (ε, ο, c, θ) *P*
med. *τ¹ ON:* . *vest.* *P* *fin.* *τ¹ ON:* [*P*] 17 κ. [
vest. *ο¹ O:* . (ο, θ, ε, c) *P:* [*M*] *ονουδε¹ O:*] . . .
[(ο, c), *vert.*, (ο, θ, υ), (υ, θ, ο) *P:*] *νουδε N* 18
ο¹ ON: . (ο, θ) *P* *med.* *τ¹ ON:* [*P*] *fin.* *τ¹ ON:*
[*P*] 19 *τ¹ ON:* . (τ, π) *P* *ε¹ ON:* . (ε, ο, c, θ) *P*
[.] (ξ, τ, π) *ατο¹ (π, τ) N:* . . . [(π, τ, η), (α, λ, δ),
(τ, π, ρ, η, κ, ν) *P:*] *ιδι O* 20 *init.* *ο¹ N:* . (ε, ο,
θ, c) *P:* . *vest.* *O* *med.* *ο¹ ON:* [*P*]] . [.] . [*vert.*,
(ο, c), (c, ε, ο, θ, α, λ) *ου¹ ON:* [*P*] 21 *ο¹ ON:*
[*P*] 22] . . . [*vest.*, (ο, ε, c, θ), *vert.* 23 *τ¹*
ON: [*P*] 24 *ο¹ ON:* . (ο, ε, θ, c) *P* *τ¹ N:* [*P*]: .
(ι, ν, γ, η) *O* 25 *ε¹ ON:* . *vest.* *P* *ο¹ ON:* . (ο,
ε, θ, c) *P* τ (ω, οι, ci), *vest.*, (ε, c), *vert.*
26 . η (μ, ν) *ε¹ ON:* . . . (c, ε), (τ, γ, π, ζ, ξ) *P*
ε¹ ON: . . . (ε, ο, θ, c), (λ, α, δ), (α, λ, δ) *P* *ε¹*
ON: . (c, θ, ο, ε) *P* 27 *ε¹ ON:* . [*vest.* *P*
κων¹ N: [*P*]:] *ν O* 28] . [*vest.* *ω¹ O:* [*PM*

Col. 109

απ¹οκ¹ρ¹ι¹ε¹ι[. . .]θ. ν. γ
τ¹ο¹υ¹τ¹ο¹νδ¹ε¹ι¹ο¹ν¹ει¹γα¹
κ¹α¹ι¹τ¹ο¹ν¹ε¹γ¹ε¹ρ¹ω¹τ[. .]ει¹
κ¹α¹ια¹ποκ¹ρ¹ι¹ε¹ιδ¹ει¹γο¹ν
5 *μη¹τε¹προ¹γ¹ι¹γ¹ε¹σ¹θ¹αι*
δυ¹να¹το¹ν¹ει¹ν¹αι¹μη¹τε
δι¹α¹φ¹ε¹ν¹γ¹ε¹ι¹ν¹το¹νδ¹ι¹ον¹
ον¹τα¹ε¹ξα¹πα¹τα¹ε¹σ¹θ¹αι
και¹πε¹ρ¹ι¹γ¹εν¹ε¹σ¹θ¹α¹ι[. .]εται
10 *κ¹α¹ι¹δ¹ι¹α¹φ¹ε¹υ¹γ¹ει¹ν[. .]ι¹κα*
νον¹μ¹εν¹δ¹ει¹α¹ν¹το¹γ¹
ει¹ν¹αι¹εν¹τω¹ι¹δ¹ια¹λ¹ε
γ¹ε¹σ¹θ¹α¹ι¹το¹νδ¹ι¹κ¹αν¹ο¹γ
εν¹τω¹δ¹ι¹α¹λ¹ε¹γ¹ε¹σ¹θ¹α¹ι¹
15 *ε¹πα¹κ[. .]ν¹ει¹ν¹αι[. .]ι¹*
ε¹υ¹ε¹ρ¹ω¹τ¹η¹τ¹ι¹κ¹ον¹κα¹ι[. .]
α¹πο¹κ[. .]τι¹κ¹ον¹ου¹δε¹
τ¹ο¹υ¹τω¹ν¹ε¹κο¹μ¹εν¹ω¹ν¹
κα¹τ¹α¹το¹γ¹ε¹[. .]ι¹α¹το¹
20 *μ¹ο¹γ¹ον¹ο¹υ[. .] . . [. .] ου¹*
ψ¹ε¹υ¹δο¹κι¹α¹ι¹π¹ρ¹ο¹[. .]
. . . [. .] . . . [.]
νο¹μ¹ε¹νο¹υ¹ει¹τι¹ν¹α¹τ¹ρ¹ι¹
β¹η¹γ¹μ¹ε¹γ¹εν¹λ¹ο¹γ¹ω¹ι¹
25 *προ¹ε¹κ¹ε¹ν¹α¹υ¹τ . . .*
. η¹ε¹ω¹ε¹τ¹ω¹γ¹ε¹λ¹α¹χ¹ι¹ε¹
τω¹νθ¹ε¹ω¹ρ¹η¹τι¹κ¹ων¹
28 *.]π[. .] . . . [ω¹*
desunt versus fere 9

Col. 109 ἀποκρίσει [πι]θανὸν
 τοῦτον δεινὸν εἶναι
 καὶ τὸν ἐν ἐρωτ[ή]σει
 καὶ ἀποκρίσει δεινὸν
 5 μήτε {προ} <περι>γίνεσθαι
 δυνατὸν εἶναι μήτε
 διαφεύγειν, τὸν δ' ῥῖον
 ὄντα ἐξαπατᾶσθαι
 καὶ περιγενέσθαι [ἔ]εται
 10 καὶ διαφεύγειν· δι[ὸ] ἱκα-
 νὸν μὲν δεῖ αὐτὸν
 εἶναι ἐν τῷ διαλέ-
 γεσθαι, τὸν δ' ἱκανὸν
 ἐν τῷ διαλέγεσθαι
 15 ἐπ' ἄκρον εἶναι [κ]αὶ
 εὐερωτητικὸν καὶ [εὐ-
 αποκρ[ι]τικόν, οὐδὲ
 τούτων ἐσομένων
 κατὰ τὸν ἐξ[α]πατώ-
 20 μενον οὐ[δὲ] το[ῦ] ς[οφ]οῦ
 ψευδ[ο] <έ>ει καὶ προ[πε-
 τέει] λόγ[οις] ἀποκρι-
 νομένου, εἴ τινα τρι-
 βὴν μὲν ἐν λόγῳ <ἔχειν>
 25 προσῆκεν αὐτῷ, εἰ
 μὴ ἕως τῶν ἐλαχίς-
 των θεωρητικῶν
 28]π[.].[.....]ω
desunt versus fere 9

[colui che è formidabile nel porre do-
 mande] è verosimile che costui sia
 formidabile [anche nel dare] risposte
 ed (è verosimile) che colui (che è) for-
 midabile nel porre domande e nel dare
 risposte sia capace tanto di non preva-
 lere quanto di non gettare la spugna,
 mentre sarà (verosimile) che colui che
 è incline ad essere ingannato prevalga
 e getti la spugna; perciò bisogna che
 egli (*scil.* il sapiente) sia abile nel con-
 fronto dialettico e che, inoltre, colui che
 è abile nel confronto dialettico sia
 sommamente capace tanto di doman-
 dare quanto di rispondere,¹ mentre né
 l'una né l'altra di queste cose si trove-
 ranno in colui che si inganna/viene in-
 gannato né il sapiente replica [ad ar-
 gomenti]² falsi e [precipitosi], se (è vero
 che) gli si addice [possedere] una
 qualche pratica nell'argomentazione,
 benché non fino ai più minuti dettagli
 teorici (*c. 9 linee mancanti*)

Col. 109 1 τὸν ὄντα ἐν ἐρωτῇ δεινὸν καὶ ἐν] || e.g. *: οὐχὶ γὰρ εἴ τις ἱκανὸς εἴη ἐν τῷ διαλέγεσθαι μὴ καὶ ἐν
 ἐρωτῇ καὶ Arnim 1890: Οὐχὶ γὰρ ἐν τῷ διαλέγεσθαι, ἐάν τις ἐξαπατᾶται ἐν ἐρωτῇ καὶ Baldassarri 1-3 Ar-
 nim 1890 5 {προ} <περι>γίνεσθαι Sedley 9-10 * 15 ἐπ' ἄκρον *, cetera Arnim 1890 16-17
 [εὐ]ἀποκ[ρι]τικόν Arnim 1890 19 Arnim 1890 20 οὐ[δὲ] * (οὐ[δ'] iam Capasso): οὐ[τ'] Arnim 1890 το[ῦ]
 ς[οφ]οῦ * 21 ψευδ[ο] <έ>ει Arnim 1890 21-22 προ[πε|τέει] Arnim 1890: προ[πε|τείας] Capasso 22-23
 λ]όγ[οις] ἀποκρι|νομένου * (λόγοις ὀρθῶς ἀποκρι|νομένου iam Arnim 1890 spat. longius) 24 <ἔχειν> dubit. Sed-
 ley 25 αὐτῷ *: αὐτόν Arnim 1890 εἰ * 26 μὴ *

¹ Oppure: "lo sia in sommo grado e sia capace tanto di domandare quanto di rispondere"

² Oppure: "servendosi di enunciati".

1 «κατατονεξα» (π, τι) ON: init.] . [(α, χ, υ) P 2 «τ»
ON: [P] «με» ON^{pc}: μο N^{ac}: [P] «ουτε» λου» (π, τ, ξ, ζ,
γ) N: [P]: ουτε . . ου (π, τ), (λ, α, δ) O 3
«αντονδεικανον» N: . . [(α, λ, δ, χ), vest. P: αντονδει-
κανθαι O 4 «ε» ON: [P] «ωιδιαλογοο» N: . [(ω, ε,
θ, ο, c) P: ωιδιαλ[.]γος . (ο, θ) O 5 «α» O: [PM]
«τιλεγον» N:] . [(ο, θ) P: . ιλεγον (τ, γ, π) O «cδυ»
] «ατου» O:] το[P: cδυ[.] ατο[N 6 «ον» ON: . . (ο, θ),
(ν, χ, α, λ) P «περιγει»[. . . .] «θαι» O: . [. . . .] . [(π, τ),
(γ, π, τ) P: περτε[. . . .] αι N^{ac}: περ[.] αι N^{pc} 7
«ουτ» ON: . [inf. vest. P τ, ρ (η, ν, π, ι) P «ησαι» ON:
. [. .] (η, ν, π, ρι, γι), vest. P . (τ, π, ξ, ζ, γ) O: [PM]
ον» (τ, π, ξ, ζ, γ) N: [P]:]ον O 8 «απεριγενητον» και
O:] . [(τ, π, ξ, ζ, γ) P: απεριγενειτον και N 9 «γ»
ON: . sup. et inf. vest. P «ληθεελεγων» ON^{ac}: [. .
] . [(λ, α, δ, ν), (η, τ, π), (θ, ε, ο, c), (ε, θ), (γ, τ, ρ, ι), inf.
vest. P: ληθεελεγων (c, ο) N^{pc} 10 «ω» ON: . (ω, ο) P
«τε» ON: . [(τ, γ, π) P «εικαι» O: . [(ε, θ, ο, c) P: ει . αι
(λ, α, δ, μ) N 11 «ε» ON: . (ε, c) P . . vest. «λ»
ON: . (λ, α) P «γουσιναι» ON: . . [(γ, ν, κ, η, τ, ι), (ο,
θ, ε, c) P 12 «οικεπι» ON: [(ο, θ), inf. vest., (c,
ε), inf. vest. P «ειη» ON: . [(c, ε, θ) P «ονται» N: [P]:
οντα O 13 «cχανου» (χαγ in marg. sin.) O: [P]:
]γου N «ιδεκαι» ON: . . [sup. vest., (δ, α, λ) P 14
«ξε» (in marg. sin.) O: [PM] «εκτοιοντες» N: . [.]
[(τ, π, ξ, ζ), (ε, θ) P:]εκτοιοντες O 15 «ι» O: [PM]
α . α (γ, ρ, τ) «θο» ON: . [(ε, θ, ο, c) P «αικ» ON: . [.
(α, λ, δ), (κ, η, ν, γ, ι) P «ταλη» N: [P]: ταν[O 16
«οιοντεςα»] «ω» (c, ε, ο, θ) O: . . [(τ, π, ξ, ζ, γ), vest. P:
οιοντεςα[. . .] ω N 17 «ματ» ON: . . . (μ, ν, π), (α, λ,
δ, ν), (τ, π, ξ, ζ, γ) P «να» ON: [P] «τά» ON: . . vest.,
vest. P]ωc O: [P]:]c N 18 «ο» ON: . (ο, ε, θ, c) P
«ελε» ON: . . [(ε, θ, ο, c), (λ, α, δ, μ) P χ . [(ο, ε, θ, c)
«τον» N: [P]:]ον O 19 «μενονλο» O: [P]: μενονλο
N^{ac}: μενονλε N^{pc} 20 «κ» ON: [P] «ιικχουν» O: . [.
(c, ε) P: ιικχουν N «c» N: [PO] 21 «ι» (π, τ) N: [PO]
«τρυς»[.] ν N: . (τ, π, ξ, ζ) P: τρυ[. .] ν O «ουc» O: [P]:
]οc N 22 «ι» N: [PO] γαραντουcκα N: . [(γ, π) P:
παραντουcκα O ια O: [P]: τα N 23
«κινητουcειναι»[.] πε ON: . [. [(κ, χ), (ν, α, λ, δ, κ),
vert. P 24 «λ» ON: . vest. P «ε»[.] καιcυνκ . ι (α,
λ, ν, δ) N: [P]: c[.] καιcυνκ . ι (α, λ, ν, δ) O 25 «c»
ON: . (c, ε) P κ . (α, λ, χ) «τατιθεcθαι» ON^{pc}: [P]:
τατιθεc . αι (π, τ) N^{ac} 26 «πεφραγμενωc» προς N^{pc}:
[P]: πεφρα[.] λ . ενωc» προς (ι, ε, θ, ο, c) N^{ac}: πεφρα
μενωc» τι[] οc (γ, π, τ, ξ, ζ) O 27 «τουcε»[.] «ουc»
ON: [P] 28 «ε»[.] (τ, π, ξ, ζ) O: [PM]

«κατατονεξα»[.
«τ»με»γον» ουτε . λου»
«αντονδεικανον»[. . . .
«ε»ντ»ωιδιαλογοοα»[. . . .]
5 «τιλεγον» τ»cδυ»[.] «ατου»
«ον» τοc» περιγει»[. . . .] «θαι»
«ουτ» ετ . ρ» ησαι» α» . . ον»
«απεριγενητον» και»
«γ» αρα» ληθεελεγων»
10 αyt» ω» γαν» τε» ρ» ει και»
ψευδ» ε» . «λ» ε» γουσιναι»
τ» οικεπι» τ» ε» cιη» c» ονται»
«υ» cχανου» c» ιδεκαι»
αγε» ξε»[.] «εκτοιοντες»
15 ο» ι» α . α» θο» ικ» αι κ» α» ταλη»
πτικ» οιοντεςα .] «ω»
«ματ» ω» να» υ» τα»[. .] «ωc»
πρ» ο» c» ελε» γχ . [. . . .] «τον»
αφαιρ» υ» μενονλο»
20 γον» κ» α» ιικχουν»[. .] «c»
«ι»[.] οc» τρυς»[.] «ν»[.] «ουc»
δε» ιγαραντουcκαι»
«κινητουcειναι»[.] «πε»
«λ» εγγ» ε»[.] καιcυνκ . ι»
25 «c» υνκ . «τατιθεcθαι»
«πεφραγμενωc» προς»
«τουcε»[.] «ουc»[. . . .
28] «ε»[.]
desunt versus fere 9

Col. 110

- κατὰ τὸν ἐξαπ[α-
 τώμενον, οὐτ' ἄλλου
 ἂν τόνδε, ἱκανὸν [ὄντα
 ἐν τῷ διαλέγεσθαι, ἀν-
 5 τιλέγοντος δυ[ν]ατοῦ
 ὄντος περιγεγ[έ]θαι
 οὔτε τηρῆσαι αὐτὸν
 ἀπεριγένητον· καὶ
 γὰρ ἀληθὲς λεγόντων
 10 αὐτῶν ἀντερῆ καὶ
 ψευδὲς λέγουσιν αὐ-
 τοῖς ἐπιτεθήκονται.
 τυγχάνουσι δὲ καὶ
 ἀνεξέ[λ]εγκτοι ὄντες
 15 οἱ ἀγαθοὶ καὶ καταλη-
 πτικοὶ ὄντες ἀξίω-
 μάτων αὐτά[ρκ]ως,
 προσελέγχοντες τὸν
 ἀφαιρούμενον λό-
 20 γον καὶ ἰσχύον[τε]ς
 π[ρ]ὸς τοὺς ἐν[αντί]ους·
 δεῖ γὰρ αὐτοὺς καὶ ἀ-
 κινήτους εἶναι [ὕ]π' ἐ-
 λέγχου καὶ {cυνκατ}
 25 cυνκατατίθεσθαι
 πεφραγμένως πρὸς
 τοὺς ἐν[αντί]ους [. . . .
 28]ε. [. . . .
desunt versus fere 9

in colui che si inganna/viene ingannato, dato che un altro, nel replicare a costui, che è abile nella discussione, non sarebbe in grado di prevalere né di conservare se stesso non sopraffatto; e, infatti, ove essi (*scil.* i suoi oppositori?) dicano il vero, (egli) controbatterà e, ove dicano il falso, (costoro) si ritroveranno ad attaccare se stessi. E si dà il caso che i buoni, da parte loro, siano inconfutabili e capaci di comprendere in modo autosufficiente le proposizioni, confutando con successo il ragionamento distruttivo e rimanendo saldi di fronte agli [avversari]; bisogna, infatti, che essi non siano scossi da confutazione e che concedano l'assenso con cautela di fronte agli [avversari] (*c. 1 parola e 9 linee mancanti*)

Col. 110 1 Arnim 1890 3 τόνδε * [ὄντα *: [εἶναι Sedley 4 διαλέγεσθαι Arnim 1890, cetera Arnim 1903
 5 δυ[ν]ατοῦ * (δυνατοῦ iam Arnim 1890) 6 Arnim 1890 9 λεγόντων Arnim 1890 in comm. 11 ψευδέ[ς] *
 (ψευδές iam Arnim 1903) 11-12 αὐτοῖς Sedley: αὐτοῖς Arnim 1890 12 ἐπιτεθήκονται * 13 Arnim 1890
 14 ἀνεξέ[λ]εγκτοι Baldassarri (ἀνεξέ[λ]εκτοι iam Arnim 1890) 16-23 Arnim 1890 24 {cυνκατ} Arnim 1890,
 cetera idem 27 Arnim 1890

Col. 112 *PHerc.* 1020, cr. 5, pz. 1, col. 4 = *O* Na
(3, 708) = *N* col. 4 = *VH*² X 117 = col. IV *n* Arnim

1] . (ν, ι, τ, ρ) 2] . κ (ν, η) ν . [(ε, η) 3 τ
τ (η, ν, κ, ι) 4 γ¹ *O*: [PM] ι . c (α, λ, δ) ι . β (α,
λ, δ) 7 γ¹ *O*: . (c, o) P: ν *N* γ¹ *ON*: . (α, λ) P
10 [.] (α, λ, δ) γ¹ *ON*: . (α, λ) P τ¹ *N*: . α (τ, γ, ι)
PO γ¹ *ON*: . (ε, c) P ξ . ι . (ε, o, c, θ), (ν, λι, αι)
11 γ¹ *ON*: . (α, λ) P γ¹ *N*: . (λ, α, χ) P: λ *O*
13 γ¹ *ON*: . . . (τ, π, γ, ξ, ζ), (α, λ, δ) PO: [N²⁰] γ¹ *ON*:
ON:] . (α, λ, δ) P γ¹ *N*: . (c, o) PO κ . ι (α, λ)
γ¹ *ON*: . . (ε, c, θ, o), vert. P 14 γ¹ *N*: . (o, c)
PO γ¹ *ON*: . (ε, c) P ο . ε (μ, λ, α, ν, δ, χ) 15
γ¹ *ON*: . (λ, κ) P 18 α . γ vest. γ¹ *O*: . (ε, c) P:
c *N* γ¹ *ON*: . (c, ε) P γ¹ *O*: . (o, ε, c, θ) P: γ¹ *N*
γ¹ *ON*: . (τ, ι, ρ, γ, υ) P 22 εμη¹ *ON*: . . . (ε, θ, o,
c), (μ, λλ, αλ), vert. P γ¹ *O*: . (λ, ν) P: γ¹ *N* 24
ι . . [(ω, ci, ei, oi), (ν, ι) 27 θ . ι (α, θ, ρ) 28
] . . ο (o, c), (λ, α, δ) θ . [(ε, η, κ, ι) τ . vest.
29] . . [(λ, α, δ, ν, μ), (η, ν, π), vert.

Col. 111

deest

Col. 112

ο[.]ιτηνπροπτωσι[.] .
τιμωμ[.] . κ αιτηγ . []
καιοτ . ταπροσδε
ταξεναγ¹τι . c δι . βε
5 βλημεθαορθω[.]εc
τιδημεναπροπτω
σιαδιαθειc¹αcυγκ¹α¹
ταθετοcπροκαταγλη
ψεωccυνκαταθετι
10 κην[.] κ¹ α¹ τ¹ αν¹ ε¹ ρξ . ι .
φανταcιαικ¹ α¹ τ¹ α¹ λ¹ η
πτω¹ ιcχουσαιεγ
φαν¹ τ¹ α¹ c¹ ια¹ ι¹ c¹ κ¹ . ιαγ¹ ει¹
κτ¹ ο¹ ν¹ παρ¹ ε¹ χο . εγ[.]
15 ταιcμηκατα¹ λ¹ η
πτικαιcδειγαρ
τοναπροπτωτον
α . γ¹ λκ¹ υ¹ c¹ τ¹ ο¹ ν¹ τ¹ ξει
ναιυποφανταcιαc
20 ακαταληπτουκαι
ιcχυεινενταιcφαν
ταcιαιcωcτ¹ εμη¹ ε¹ λ¹
κεcθαιαποφαντα
ci . . [κ] α¹ καταληπτων
25 καικ¹ ρατειντων
cυνκαταθεcεωνωc
τεμηελκεcθ . ιημη
α[.] . . ουθ . [. . .] φαντ .
29 [. . .] . . .
desunt versus aliquot

Col. 112	ὁ[τ]ι τὴν <ἀ>προπτωσί[α]ν τιμῶμ[ε]ν καὶ τὴν <ἀν>ε[ι]- καιότητα, πρὸς δὲ τὰς ἐναντίας διαβε- 5 βλήμεθα ὀρθῶ[ς]. ἐς- τὶ δ' ἡ μὲν ἀπροπτο- σία διάθε<ς>ις ἀσυνκα- τάθετος πρὸ καταλή- ψεως, συνκαταθετι- 10 κή {ν} <δὲ> κατ' ἄνειρξειν φαντασίαι καταλή- πτωι ἰσχυοῦσαι ἐν φαντασίαις καὶ ἄνει- κτον παρεχομένη[η 15 ταῖς μὴ καταλη- πτικαῖς· δεῖ γὰρ τὸν ἀπρόπτωτον ἀ[ν]έλκυτόν τε εἶ- ναι ὑπὸ φαντασίας 20 ἀκαταλήπτου καὶ ἰσχύειν ἐν ταῖς φαν- τασίαις, ὥστε μὴ ἔλ- κεσθαι ἀπὸ φαντα- σιῶν ἀκαταλήπτων 25 καὶ κρατεῖν τῶν συνκαταθέσεων, ὥς- τε μὴ ἔλκεσθαι ἢ μὴ ἀ[κ]ολουθεῖν φαντα- σίαις μὴ καταληπ[τι- 30 [καῖς] <i>desunt versus aliquot</i>
----------	--

che/poiché teniamo in gran conto la mancanza di precipitazione e la ponderatezza mentre a ragione nutriamo avversione verso le (disposizioni) contrarie. È, infatti, la mancanza di precipitazione una disposizione a non concedere l'assenso prima della comprensione, [ma] a concederlo trattenutamente a una rappresentazione comprensibile, in quanto forte tra le rappresentazioni, e la quale non rilascia¹ l'assenso a quelle non catalettiche; bisogna, infatti, che colui che non è precipitoso sia capace di non essere trascinato da una rappresentazione incomprensibile e sia forte in mezzo alle rappresentazioni, in modo da non essere trascinato da rappresentazioni incomprensibili e dominare gli assensi (e) così da non esser trascinato o da non tener dietro [a rappresentazioni non catalettiche] (c. 3 parole e alcune linee mancanti)

Col. 112 1 <ἀ>προπτωσί[α]ν * ([ἀ]προπτωσί[αν] iam Arnim 1890), cetera Arnim 1890 2 τιμῶμ[ε]ν Arnim 1890 2-3 <ἀν>ε[ι]καιότητα * ([ἀνεί]καιότη[η]τα iam Arnim 1890) 5 Arnim 1890 7 διάθε<ς>ις * (διάθε[ς]ις iam Arnim 1890) 10 {ν} <δὲ> Arnim 1890 κατ' ἀνειρξειν * (κατά iam Arnim 1890) 12 ἰσχυοῦσαι * 14-28 Arnim 1890 28-29 φαντ[α]σίαις Arnim 1903: φαντ[α]σίαις Arnim 1890 29-30 μὴ καταληπ[τι]καῖς *

¹ Lett. "dispensa la non-rilasciabilità (ἀνεκτον)".

INDEX VERBORUM

L'asterisco dopo un termine segnala che esso è attestato esclusivamente in *PHerc.* 1020, le parentesi quadre indicano che esso è sostanzialmente congetturale, il punto interrogativo che di un termine è possibile anche la forma composta, "appar." che esso è frutto di una congettura proposta in apparato *exempli gratia*. L'articolo e καί non sono indicizzati. Il riferimento è alla colonna e al numero delle linee del testo greco.

ἀγαθός	110, 15
ἀγνοέω	107, 2
ἄγνοια	[104, 25]
ἀδίδακτος	104, 22
ἄδύνατος	104, 4-5
αἰσθάνομαι	[105, 18]
αἰσθητήριον	105, 17
αἰτία	106, 11
ἀκατάληπτος	[104, 18-19]; 112, 20, 24
ἀκίνητος	110, 22-23
ἀκολουθέω	104, 13-14; [107, 1]; 108, 2; 112, 28
ἀκολούθως	105, 10-11
ἄκρος	
ἐπ' ἄκρον	109, 15
ἄκρως	[104, 7]
ἀληθής	110, 9
ἄλλά	108, 9
ἄλλος	105, 13, 16-17; 110, 2
ἄλλως	108, 9
ἁμάρτημα	107, 11
ἄν	110, 3
ἀναισθησία	[104, 25-26]
ἀναμάρτητος	108, 4-5
ἀναμέσων	107, 8, [17-18]
ἀνεικαιότης	112, 2-3

ἄνεικτος*	112, 13-14
ἄνειρξις	112, 10
ἀνέλκυστος*	112, 18
ἀνεξαπάτητος	105, 24-25; 108, 3-4
ἀνεξέλεγκτος	110, 14
ἄνευ	107, 10-11
ἀντιλέγω	110, 4-5, 10
ἀξίωμα	110, 16-17
ἀπαιδευσία	[104, 24-25]
ἀπαίδευτος	[104, 23]
ἀπεριγένητος	110, 8
ἀπιστία	107, 13
ἀπό	107, 3; 112, 23
ἀποκρίνω	109, 22-23
ἀπόκρισις	109, 1, 4
ἀπροπτωσία	112, 1, 6-7
ἀπρόπτωτος	112, 17
ἀρετή	[104, 9-10]
ἀσυνκατάθετος	112, 7-8
ἀτεχνία	107, 15
ἄτεχνος	106, 9
αὐτάρκως	110, 17
αὐτός	104, 6, 16, 20-21; 105, 8-9, 12; 106, 4, 8-9; 108, 20, 21-22; 109, 11, 25; 110, 10, 22
αὐτοῦ	[105, 2]; 110, 7, 11-12
ἀφαιρέω	110, 19
γάρ	104, 21; 105 [8], 19; 106, 3, 21; 107, 12; 108, 12; 110, 9, 22; 112, 16
γε	[105, 4]
γίγνομαι	107, 9; 108, 8-9, 11
δέ	104, [7], 9 (2 volte), 12; 106, 8; 107, 1, 8, 15; 108, 1, 22, 25; 109, 7, 13; 112, 3, 6, [10]
δέ καί	110, 13
δέ τοι	104, 24
δεινός	109, 1 appar., 2, 4
δέω	105, 7, 19; 106, 2; 109, 11; 110, 22; 112, 16

δή	[108, 17]
διά	105, 4; [106, 10]; 107, 9, 24
διαβάλλω	112, 4-5
διάθεσις	112, 7
διαλέγω	108, 27; 109, 12-13, 14; 110, 4
διαλεκτική	108, 25
διαφεύγω	109, 7, 10
διαφορά	107, 28
διαφωνέω	105, 2
διό	108, 7; [109, 10]
δοκέω	104, 16
δόκησις	104, 17, 23
δόξα	104, [18], 22; 106, 22
δοξάζω	104, 12
δυνατός	109, 6; 110, 5
δυσκαταπρόνοητος	104, 6-7
ἐγγίγνομαι	[106, 3]
εἰ	108, 25; 109, 23, 25
εἰκαιότης	[107, 13]
εἰμί	104, 2, 3, 5-6, 17-18, 21; 105, 1 appar., [24, 26], 106, 9, 21-22; 107, 6, 7, 15; 108, 4, 12-13, 18, [25]; 109, 1 appar., 2, 6, 8, 9, 12, 15, 18; 110, [3], 6, 14, 16, 23; 112, 5-6, 18-19
εἰς	106, 7
εἰσάγω	106, 7
εἵτε	108, 13, [15]
ἐλάχιστος	109, 26-27
ἔλεγχος	110, 23-24
ἔλκω	112, 22-23, 27
ἐμπείρως	108, 21
ἐν	107, 10; 108, 16; 109, 1 appar. (2 volte), 3, 12, 14, 24; 110, 4; 112, 12, 21
ἐνάντιος	[110, 21, 27]; 112, 4
ἐνάρετος	[104, 4]
ἐντός	108, 18
ἐξαλλάττω	105, 5
ἐξαπατάω	[105, 24]; 109, 8, 19-20; 110, 1-2

ἐξελέγχω	105, 1
ἐπιστήμη	108, 15, 26
ἐπιστροφή	108, 11-12
ἐπιτήδευσις	108, 13-14
ἐπιτίθημι	110, 12
ἐρώτηςις	109, 1 appar., 3
ἔτι δὲ καί	[105, 10]
εὖ	108, 7
εὐαποκριτικός*	109, 16-17
εὐαπόσειστος	104, 8
εὐερωτητικός*	109, 16
ἔχω	106, 6, ?12
ἔως	109, 26
ζάω	108, 5
ἦ	[105, 10]; 106, 9; 112, 27
θεός [104, 10]	
θεωρητικός	109, 27
ἴδιος	108, 16
ἰδρῶς[104, 10]	
ἱκανός	109, 10-11, 13; 110, 3
ἴσως	[107, 11]
ἰσχύω	110, 20; 112, 12; 112, 21
καθάπερ	[104, 7]
καλῶς	[108, 5]
κατά	105, 4, [16], 20; 106, 4; 108, 23, 27; 109, 19; 110, 1; 112, 10
καταληπτικός	110, 15-16; 112, 15-16, [29-30]
καταληπτός	112, 11-12
κατάληψις	108, 10; 112, 8-9
κίνησις	[106, 4-5]
κρατέω	112, 25
λαμβάνω	105, 20-21

λέγω	104, 9, 24; 106, 10, 10-11; 108, 22; 110, 9, 11
λογικός	107, 10; 108, 24
λόγος	108, 14, 16, 19, 22; 109, [22], 24; 110, 19-20
μᾶλλον	104, 22-23
μέν	104, 15; 106, 21; [107, 6], 12; 108, 12; 109, 11, 24; 112, 6
μετά	108, 9-10
μετάνοια	106, 21 appar.
μεταπείθω	[105, 3]
μή	104, 1 appar., 3, 12, 16; 105, 8; [106, 3]; 107, 9; 108, 9; 109, 26; 112, 15, 22, 27 (2 volte); [29]
μηδέ	104, 19; 106, 1 appar., [1]
μηδεῖς	104, 16-17, 20; 107, 1-2
μήτε	105, 1 appar., [1], 2-3; 109, 5, 6
μόριον	108, 19
ὅδε	110, 3
οἷησις	104, 21
οἷ(ο)μαι	104, 5, 19-20
οἶος	105, 1 appar.; 109, 7
ὅπως	108, 8
ὀρθότης	108, 14-15
ὀρθῶς	108, 26; 112, 5
ὅς	107, 3; 108, 27
ὅτι	104, 9; 112, 1
οὐ, οὐκ, οὐχ, οὐχί	105, 1 appar., [18], 24, 106, 6, 10; 107, 7
οὐδέ	109, 17, 20
οὐδεῖς	104, 2; 105, 6, 25
οὔτε	105, 6, 7, [11-12], [13], 15 (2 volte), 16; 110, 2, 7
οὗτος	105, 4, 11, 14-15, 22; 106, 8; 107, 1 appar., 9-10; 108, 1; 109, 2, 18
οὕτως	104, 8-9
ὅψις	105, 20
πάθος	[106, 4]
πάλιν	[107, 1]; 108, 1
παραδέχομαι	[105, 8, 22-23]; [106, 2]

παραίνεσις	106, 1-2
παρακούω	105, 6-7, 16
παρανοέω	105, 7
παραπλήσιος	107, 13
παραριθμέω	105, 12, 13-14; 107, 19
παραρίθμησις*	[107, 16-17]
παρέχω	112, 14
παρόρασις	107, 16
παροράω	105, 15, 19-20; 106, 8; 107, 20-21
πάς	107, 24; 108, 6; [108, 23]
περί	107, 7; 108, 7, 16
περιγίγνομαι	110, 6
πεφραγμένως	110, 26
πιθανός	109, 1
πλείων	[104, 13]; 108, 10-11
πολύς	106, 5
	vd. et πλείων
πραγματεία	108, 17
πράττω	108, 6
πρό	112, 8
προγίγνομαι	109, 5, 9
προλέγω	107, 5-6
προπάροιθεν	104, 11
προπετής	[109, 21-22]
πρός	104, 2; 105, 14; 110, 21, 26; 112, 3
προσελέγχω	110, 18
προσήκω	109, 25
πρόσταξις	106, 1 appar.; [1]
πρότερον	[104, 1]
πρώτος	[104, 15]
πρώτον	108, 12
σοφός	[104, 13]; 105, 1 appar., [23]; 106, 1 appar.; 107, 2-3; 108, 3; 109, 20
σοφώτατος	107, 26
συγκατάθεσις	108, 7-8; 112, 26
συγκαταθετικός	112, 9-10
συγκατατίθημι	110, 25

κύνταξις	108, 20
τε	[104, 19]; 108, 5; 112, 18
τε ... καί	[104, 25]
τέχνη	106, 6
τηρέω	110, 7
τίθημι	104, 11
τιμάω	112, 2
τις	109, 23
τοιοῦτος	104, 1-2, 14-15; [107, 28]
τριβή	109, 23-24
τυγχάνω	110, 13
ὑπαρκτός	104, 3
ὑπάρχω	104, 1 appar.; 108, 24
ὑπό	105, 13; 110, 23; 112, 19
ὑπόληψις	[105, 10]
ὑπόνοια	107, 12
φαντασία	105, [9], 21; 112, 11, 13, 19, 21-22, 23-24, [28-29]
φαῦλος	107, 6-7, 14-15, 24
φημί	104, 14
φιλοσοφία	108, 13
φρόνιμος	107, 7-8
φύσις	108, 23
χράομαι	108, 20-21
ψευδής	105, 9, 22; [107, 22-23]; 109, 21; 110, 11
ψεῦδος	
ὥς	[104, 5]
ὥστε	112, 22, 26-27

COMMENTARIO

Col. 104

Di questa e delle successive due colonne di testo è andato perduto P. Esse ci sono restituite esclusivamente da *O* e da *N*. Tale circostanza deve indurre a particolare cautela nella ricostruzione del testo, che in alcuni punti (cfr. soprattutto ll. 23-27) è largamente congetturale.

1-11 In queste linee H. von Arnim ravvede la conclusione di una trattazione “dessen Thema durch die Worte μη δοξάζειν τὸν σοφόν bezeichnet wird” (Arnim 1890, p. 478). Essa conterrebbe, secondo lo studioso, una breve deviazione tematica dalla trattazione più ampia concernente l’estraneità all’opinione del sapiente. Tale deviazione riguarderebbe la questione dell’esistenza o meno di quest’ultimo.

1-2 La prima linea e l’inizio della seconda restituiscono la conclusione di un enunciato che è possibile ricostruire nella seguente forma: τὸ μὴ ὑπάρχειν ἢ πρότερον τοῦ[ς] τοιοῦ[α] τοῦς (*scil.* τοῦ[ς] ἐναρέ[τους]). La constatazione che non vi siano stati o non siano stati individuati sapienti in passato ritorna in S.E. *M* 2. 45; 7. 432 (*SVF* 3. 657 [Chrysippus] = *FDS* 360A); 9. 133 (*SVF* 1. 152 [Zeno] = *SVF* 3. 32 [Diogenes]); *PH* 1. 91; Cic. *De fin.* 4. 65; *De div.* 2. 61; *Tusc. disp.* 2. 51; *De off.* 3. 14-16; *De am.* 18; *De nat. deor.* 3. 79; Sen. *De tranq. an.* 7. 4. Sulla questione, si veda Brouwer 2002, pp. 186-199; Brouwer 2014, pp. 98-106.

2-4 Il fatto che in passato non siano esistiti sapienti non implica il fatto che i sapienti non possano esistere ([οὐ]δέν [ἐ]στι πρὸς ἢ τὸ μὴ ὑπαρ[κ]τοῦς εἶνα[ι] ἢ τοῦ[ς] ἐναρέ[τους]. Per l’espressione τὸ μὴ ὑπαρ[κ]τοῦς εἶνα[ι] ἢ τοῦ[ς] ἐναρέ[τους] si rimanda a quella, assai simile, attestata in D.L. 7. 91: τὸ ὑπαρκτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν. A τοῦ[ς] ἐναρέ[τους] di *PHerc.* 1020 (ma l’espressione è largamente integrata) corrisponde nel passo laerziano τὴν ἀρετήν. Tra queste due occorrenze di ὑπαρκτός vi è però differenza. Nel nostro testo, l’aggettivo verbale ὑπαρκτός, in combinazione con εἶναι, esprime l’idea di un’esistenza possibile: εἶναι ὑπαρκτόν si traduce alla lettera con “essere possibilmente esistente”. In *PHerc.* 1020 si afferma pertanto che l’inesistenza solo fattuale (in questo caso passata) del sapiente non implica l’impossibilità assoluta della sua esistenza ed è

quindi compatibile con la possibilità della sua esistenza. Nel passo di Diogene Laerzio, ὑπαρκτός è invece privo di una siffatta connotazione modale (come prova l'affermazione secondo cui anche la κακία è ὑπαρκτή). L'esistenza di progredienti – plausibilmente discepoli di virtuosi/sapienti come Socrate, Antistene e Diogene (cfr. Sedley 2007, p. 233 n. 67) – è qui prova (τεκμήριον) dell'esistenza attuale della virtù. Anche nel caso del nostro testo i progredienti giocano un ruolo importante. Ma la loro esistenza è prova, non dell'esistenza attuale della sapienza, ma della sua esistenza possibile. Per l'autore di PHerc. 1020, il sapiente è una *reale possibilità*, garantita da un processo o divenire. Questo processo è il cammino verso la virtù dei progredienti. Si consideri il rimando al concetto di progresso morale effettuato attraverso la citazione esiodea (cfr. Comm. a col. 104, 8-11). Cfr. anche, per la mutua implicazione tra il concetto di virtù e quello di sapiente, in Crisippo, D.L. 7. 94 (SVF 3. 76 [Chrysippus]), Stob. 2. 65, 12 (SVF 3. 557 [Chrysippus]), Stob. 2. 109, 5 (SVF 3. 643 [Chrysippus]). Per ἐνάρετος, “virtuoso”, come attributo del sapiente, cfr. anche D.L. 7. 125 (SVF 3. 295 [Chrysippus]).

4-8 αὐ[το]ῦ, soggetto del genitivo assoluto ἀδυνάτου μή ... ὅ[ν]τος ha come antecedente τὸ εἶναι ὑπαρκτούς τοὺς ἐναρέτους. Il nostro autore, negando qui l'impossibilità di una possibilità, ne afferma al contempo la realtà (evocata dalla costruzione εἶναι ὑπαρκτούς). L'esistenza di uomini sapienti è indirettamente dichiarata essere non impossibile. Essa è quindi realmente possibile. È ragionevole pensare che sia qui evocato il concetto di progrediente. Ciò è reso probabile dalla concessione fatta dall'autore all'inesistenza passata di sapienti. Il progrediente sembra evocato dall'autore quando afferma che “il fatto che possa esistere un sapiente” non è impossibile, pur risultando, questa possibilità, estremamente difficile da realizzare (δυσκαταπόνητον) e facilmente esposta a cedimenti da parte di chi cerca di realizzarla (εὐαπόκειται). ἐ[ὐαπο]κείτου è una nuova integrazione di chi scrive che trova un interessante parallelo nella forma avverbiale εὐαποκείτως attestata per Crisippo (ap. Plutarch. Stoic. rep. 1036 E = SVF 2. 270 = FDS 351). Quest'ultima era finora la sola occorrenza di tale composto in tutta la lingua greca. Si tratta di un aggettivo verbale risultante dalla combinazione di εὖ-, “bene”, “facilmente”, e ἀποκείω, lett. “scuotere”, “scrollare”. LSJ lo traduce (con riferimento alla sola occorrenza

avverbiale) con “so as to be easily shaken off”. Nel nostro caso, “ciò che è facilmente soggetto a scossoni” può essere metaforicamente inteso come un bene che, per il suo arduo attingimento, provoca instabilità in chi cerca di conseguirlo, almeno nello stadio iniziale.

La possibilità del conseguimento della sapienza o dello *status* di sapiente è garantita proprio dall’esistenza di progredienti, le cui “comprensioni” (καταλήψεις) Crisippo qualifica nel passo plutarcoo appena richiamato con l’avverbio εὐαπορείτως. Definire in questo modo la possibilità della sapienza significa evocare proprio il cammino dei progredienti verso di essa che, privo ancora della stabilità definitiva della virtù, è caratterizzato da “comprensioni” che in tanto sono malferme e instabili in quanto l’egemonico in cui hanno luogo è debole e pericolante.

L’integrazione ε[ὐαπο]ρείτου è dettata da ragioni sia paleografico-papirologiche che di natura ermeneutica. Innanzitutto, le tracce della lettera che precede la lacuna, restituita solo da *O*, sono compatibili esclusivamente con *ε* o *ο*. L’ampiezza della lacuna medesima, di circa quattro lettere, e la sequenza finale]ρείτου rendono di fatto assai probabile tale integrazione. Von Arnim integrava [δυαπο]ρείτου, “difficile a buttar giù”, collocando in lacuna tutto ciò che precede]ρείτου. Ma il termine δυαπόρειτος, non altrove attestato, è una creazione della *mens* filologica di von Arnim, una *variatio* fatta *per contrarietatem* proprio a partire dal crisippeo εὐαπόρειτος, occorrente in forma avverbiale nel già menzionato passo plutarcoo. Con tale congettura lo studioso intendeva rifarsi a un preciso concetto stoico-crisippeo, quello per cui la virtù non sarebbe uno stato immodificabile, ma *solo* difficile a “buttar giù”, cioè qualcosa che, date certe condizioni, si potrebbe anche perdere (Baldassarri 1985, p. 43 n. 8). Anche dal punto di vista ermeneutico questa integrazione fa problema. Dal punto di vista concettuale, infatti, esso mal si correla ai due aggettivi che lo precedono. Il nostro autore afferma, in effetti, che “il fatto che possa esistere un sapiente” non è impossibile (ἀδύνατον), pur risultando estremamente difficile da realizzare (δυσκαταπόνητον). Ora, mentre questi due aggettivi rimandano inequivocabilmente a una condizione che precede quella caratterizzata dall’essere sapienti, l’aggettivo δυαπόρειτον qualificherebbe inverosimilmente proprio quest’ultima condizione. Il termine εὐαπόρειτον, invece, s’inserisce meglio in questo giro di pensiero. Si è già detto che la sua sola altra occorrenza

in forma avverbiale qualifica le “comprensioni” (καταλήψεις) dei tirocinanti in dialettica. Nel passo plutarcheo in questione Crisippo parla degli accorgimenti prudenziali e difensivi da porre in essere per preservare da errori quanti sono sottoposti a un *training* dialettico di tipo stoico. Qualora tali accorgimenti non fossero presi in maniera adeguata, il rischio che correrebbero i discepoli è “di abbandonare le comprensioni, in quanto [...] afferrano la verità in modo instabile (καταλαμβάνοντες εὐαποχείτως)” (cfr. anche Cic. *Luc.* 46). In questo passo l’avverbio εὐαποχείτως indica l’instabilità e precarietà cognitive caratterizzanti il legame con la verità proprio del tirocinante dialettico. Gli Stoici, a partire molto probabilmente da Crisippo, pensavano che il sapiente (σοφός) fosse il dialettico per eccellenza. Ciò significa che colui che si forma nella dialettica per gli Stoici non era altri che il progrediente. Progresso morale, progresso epistemologico e progresso logico erano quindi per Crisippo parti di un unico processo fisico-cognitivo. Alla luce di tutto questo, risulta chiaro perché qui sia richiesto εὐαπόχειτον, piuttosto che l’inesistente δυσαπόχειτον. Il percorso del progrediente è un cammino in salita e proprio per questo motivo risulta essere difficile e instabile.

8-11 L’individuazione dell’esametro esiodico ricostruibile con ogni probabilità alle ll. 9-11 si deve ad A. Brinkmann (si veda Arnim 1890, p. 477). L’autore, citando questo verso, intendeva verosimilmente rievocare l’intero contesto cui esso appartiene, seguendo una prassi citazionale assai diffusa nel mondo greco. Il verso proviene dalle *Opere e giorni* (v. 289) e appartiene alla celebre allegoria delle due vie (vv. 287-297), quella ampia e facile che conduce alla miseria (κακότης), quella stretta e difficile che porta all’eccellenza (ἀρετή). Si tratta di ciò che è stato definito “the best-known Hesiodic passage in antiquity, quoted over and over again to promote dedication to goodness” (Koning 2010b, p. 97 ss.). A questa allegoria segue quello che ad uno stoico non poteva non sembrare un vero e proprio elogio rispettivamente del sapiente e del progrediente. Il sapiente corrisponde al πανάριτος, “che tutto comprende da sé, ponendo mente a ciò che in seguito e infine meglio sarà” (vv. 293-294). Il progrediente corrisponde, invece, “a colui che obbedisce a chi bene gli parla” (v. 295). Conclude questo giro di pensieri il biasimo nei confronti dell’uomo dappoco (v. 297). È stato giustamente osservato che qui Esiodo distingue “between becoming virtuous and being

virtuous” (Koning 2010b, p. 103). Che gli Stoici vedessero illustrato in questi versi “the difficult path of the *proficiens*” è confermato da Luciano (si veda Koning 2010a, p. 146). Ora, è degno di nota il fatto che nei *Memorabili* di Senofonte (2.1.20) Socrate citi proprio il passo esiodeo delle due vie per contrapporre gli indolenti ai virtuosi. Vista l’importanza di questo testo per la Stoa, non si può escludere che gli Stoici lo interpretassero in termini morali proprio grazie alla mediazione senofontea. Ma anche senza questa mediazione, i versi esiodei si prestavano bene da soli ad essere interpretati in questo modo. A ragione, infatti, è stato detto, che “the close connection between the allegory of the two ways and the *panaristos* passage that follows cannot be ignored and demand an ethical interpretation: the former describes the path to human excellence, while the second defines it” (Clay 2003, p. 43 n. 38).

Questi versi sono la chiave per la comprensione delle linee immediatamente precedenti. Il cammino del progrediente è in salita e per questo è molto difficile e malfermo. È interessante il modo in cui Esiodo descrive il secondo sentiero, quello che porta all’eccellenza o virtù. Esso è “lungo e arduo e aspro dapprima, ma quando sei giunto alla cima ti diventa facile, pur essendo difficile prima” (vv. 291-292). È interessante perché l’improvviso passaggio dalla ripida pendenza della salita al pianoro della cima ricorda quello altrettanto improvviso dal vizio alla virtù. L’immagine evoca pertanto l’idea di una discontinuità radicale tra la più ripida pendenza e la più pianeggiante distesa, analoga a quella che sussiste tra vizio e virtù. Proprio per questo l’immagine dell’ascesa si presta bene ad illustrare anche il processo in cui si trova coinvolto il progrediente, processo che si può descrivere come un movimento *nel vizio verso* la virtù. Il peso del proprio corpo, che spinge verso il basso in direzione contraria al movimento ascendente che punta alla vetta, è immagine del vizio da cui l’arrampicatore è alleggerito e liberato, non gradualmente, ma all’improvviso e del tutto, solo una volta raggiunta la cima pianeggiante, immagine della virtù. Al pieno possesso della virtù corrisponde la felicità (εὐδαιμονία), che Crisippo definiva (S.E. *M* 11. 30 = *SVF* 3. 73 [Chrysippus]; D.L. 7. 87 = *SVF* 3. 4 [Chrysippus]) come “scorrevolezza della vita” (εὐροια βίου). Il concetto crisippeo di εὐροια non si può escludere debba qualcosa alla scioltezza che caratterizza il movimento in vetta di cui parla Esiodo. Va detto, però,

che questa immagine esiodea, al pari di quelle stoiche evocanti l'irruzione improvvisa della virtù, manca di esprimere in chi raggiunge la vetta la non immediata consapevolezza dell'avvenuto passaggio dal vizio alla virtù (Decleva-Caizzi-Funghi 1988, p. 121; cfr. anche Alesse 1997).

12-15 Finita la digressione sul tema della possibile esistenza del sapiente, ricomincia il corso principale dell'esposizione. E riparte da un noto assunto stoico, quello secondo il quale il sapiente non opina mai (cfr. Stob. 2. 111, 18 ss. = SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89; Cic. *Luc.* 77 = SVF 1. 59 [Zeno] = FDS 337). Sul significato di questo assunto l'autore qui non si sofferma. Se ciò non avviene, è molto probabilmente perché quello che egli doveva dire lo aveva già detto nella colonna o nelle colonne immediatamente precedenti. Per capire cosa s'intenda qui con *δοξάζειν* bisogna esaminare quanto riporta Stobeo (2. 111, 18-21 = SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89): "dicono che il sapiente mai non accoglie il falso (*ψεῦδος δ' ὑπολαμβάνειν*) né assolutamente dà l'assenso a qualcosa di incomprensibile (*ἀκαταλήπτῳ τινὶ συγκατατίθεσθαι*) poiché egli né opina né ignora nulla (*διὰ τὸ μηδὲ δοξάζειν αὐτόν, μηδ' ἄγνοεῖν μηδέν*). L'ignoranza è, infatti, un assenso instabile e debole (*τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενή*)". Qui *δοξάζειν* è chiaramente sinonimo di *ἄγνοεῖν*. Ciò è provato sia dalla loro compresenza quasi endiadica all'interno dell'infinitiva introdotta da *διὰ* sia dal fatto che, nella spiegazione che di questa infinitiva viene data subito dopo, si parli solo di *ἄγνοια* e per giunta in termini quasi identici a quelli con cui in S.E. *M* 7. 151 (SVF 2. 90 = FDS 370) è definita la *δόξα*: "opinione è l'assenso debole e falso (*δόξαν δὲ τὴν ἀσθενὴ καὶ ψευδὴ συγκατάθεσιν*)". Ciò sta a significare che il fatto che il sapiente non accolga mai il falso e non conceda il proprio assenso a qualcosa di incomprensibile trova spiegazione nel suo non opinare e non ignorare nulla, cioè nel fatto che il suo assenso non è falso, debole o instabile. Il passo di Stobeo così prosegue (112, 1-2 = SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89): "nulla assume debolmente, ma piuttosto in modo sicuro e saldo, perciò anche il sapiente non opina (*μηδὲν δ' ὑπολαμβάνειν ἀσθενῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως, διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν*)". Di nuovo, anche qui *δοξάζειν* è sinonimo di *ἄγνοεῖν* (si veda Brittain 2006, p. 104 n. 54). La mancata menzione dell'*ἄγνοεῖν*

si spiega alla luce della sinonimia tra i due verbi appena stabilita. La medesima sinonimia risulta da alcuni passi paralleli. In Sesto Empirico (*M* 7. 151 = *SVF* 2. 90 = *FDS* 370) agli estremi della comprensione (κατάληψις), contraddittori l'uno rispetto all'altro, troviamo scienza (ἐπιστήμη) e opinione (δόξα). Nel catalogo laerziano delle opere di Crisippo (7. 201 = *SVF* 2. 17 = *FDS* 194) leggiamo, invece, il seguente titolo: *Intorno alla comprensione, alla scienza e all'ignoranza* (Περὶ καταλήψεως καὶ ἐπιστήμης καὶ ἀγνοίας), dove è evidente che ἄγνοια sostituisce δόξα quale contraddittorio di ἐπιστήμη (si vedano Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 257). Nel passo di Stobeo gli avverbi ἀσθενῶς da una parte, ἀσφαλῶς e βεβαίως dall'altra, qualificano ὑπολαμβάνειν. Questo prova che ὑπολαμβάνειν ha qui il significato di “accogliere” o “ammettere”, in altri termini, che è sinonimo di συγκατατίθεσθαι (cfr. anche Clem. Alex. *Strom.* 2.12.54.5-51.1 = *SVF* 2. 992 = *FDS* 365: πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις – συγκατάθεσις ἐστίν). Gli stessi attributi sono infatti rispettivamente negati e attribuiti alla comprensione (κατάληψις), che è un tipo di assenso, quando essa si configura come ἐπιστήμη (cfr. S.E. *M* 7. 151 = *SVF* 2. 90 = *FDS* 370). Il concetto di δόξα presupposto è pertanto sempre quello implicito nel passo sestano appena richiamato. A questo punto troviamo in Stobeo la seguente distinzione (112, 2-4 = *SVF* 3. 548 [Chrysippus] = *FDS* 89): “vi sono infatti due tipi di opinione, l'assenso a ciò che è incomprendibile e l'assunzione debole (διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτω συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ)”. Sulla base di quale criterio essa è stata operata? Il solo criterio plausibile è quello che distingue l'assenso rispetto a ciò di cui è assenso dall'assenso rispetto al modo in cui esso ha luogo. La δόξα, sia nel resoconto di Stobeo sia nel passo sestano, è presentata come ὑπόληψις ovvero συγκατάθεσις. Ogni ὑπόληψις era infatti concepita dagli Stoici come ἄγνοια (cfr. S.E. *M* 7. 432 = *SVF* 3. 657 [Chrysippus] = *FDS* 360A), a sua volta definita come un assenso incostante e debole (cfr. Stob. 2. 111, 20-21 = *SVF* 3. 548 [Chrysippus] = *FDS* 89). In quanto ἄγνοια, una qualsivoglia ὑπόληψις è pertanto un tipo di assenso (cfr. anche Clem. Alex. *Strom.* 2.12.54.5-51.1 = *SVF* 2. 992 = *FDS* 365 e Plutarch. *Stoic. rep.* 1056 A). La δόξα deve risultare passibile della medesima articolazione interna. In altri termini, si può distinguere la δόξα quanto al suo

contenuto (che può essere vero o falso) dalla δόξα relativamente al modo in cui, come evento mentale, ha luogo nell'egemonico.

La differenziazione dell'opinione come assenso a ciò che non si è compreso dall'opinione come ἄγνοια, cioè come assenso debole e incostante, si deve a Crisippo (si veda Ioppolo 1986, p. 99). La prima dipende chiaramente dalla seconda. Se infatti il proprio assenso è debole e instabile, allora lo si concederà inevitabilmente e sovente a ciò che non si è compreso (si vedano Long-Sedley 1987, vol. 1, pp. 258-259). A questa distinzione consegue l'identificazione della δόξα con l'ἄγνοια nel secondo dei due sensi distinti da Stobeo. Da un passo di Cicerone (*Varro* 41 = *SVF* 1. 60 [Zeno] = *FDS* 256) apprendiamo che Zenone, invece, non faceva questo tipo di distinzione. Cicerone riferisce infatti che Zenone poneva come contraddittorio dell'ἐπιστήμη (*scientia*) l'ἄγνοια (*inscientia*) e che da quest'ultima egli faceva dipendere la δόξα (*opinio*), descritta come "debole e comprendente sia il falso sia ciò che non si conosce (*quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis*)" (si veda Ioppolo 1984, pp. 321-323).

Entrambi i tipi di opinione sono estranei alla disposizione del sapiente (cfr. Stob. 2. 112, 4-5 = *SVF* 3. 548 [Chrysippus] = *FDS* 89). La seconda definizione si applica a ogni essere umano, progrediente compreso, in quanto è stolto. La prima definizione non recita, come affermava Arcesilao (S.E. *M* 7. 156-157 = L.-S. 41C): "l'assenso a ciò che è incomprensibile è opinione", ma: "l'opinione è assenso a qualcosa di incomprensibile" (Long-Sedley 1987, vol. 1, pp. 258-259). Essa in altri termini esclude, diversamente dall'asserzione di Arcesilao, la possibilità che vi siano opinioni implicanti l'assenso a rappresentazioni catalettiche. Ma poiché da altre fonti sappiamo che gli Stoici consideravano lo stolto capace di comprensione, tali "comprensioni" non sono opinioni in base alla prima definizione. Tali conoscenze o comprensioni costituiscono "a basis for the progress" (ivi, p. 259). Fatto degno della massima attenzione è che tali comprensioni sono opinioni in base alla seconda definizione. L'inesistenza di un dominio intermedio tra quello della scienza e quello dell'opinione, impone di trattare, di riflesso, le comprensioni dello stolto come opinioni (si veda Frede 1987b, p. 170). In altre parole, la seconda definizione ci ricorda che, per quanto veritiere, tali singole conoscenze sono pur sempre il prodotto o la conseguenza di un assenso debole e instabile esercitato dallo stolto. È probabilmente

a questa instabilità radicale che allude l'aggettivo εὐαπόκειται sopra ampiamente discusso. Questo permette di constatare che δόξα (nella seconda accezione stobeanica) ed ἄγνοια costituiscono l'orizzonte della stoltezza che abbraccia totalmente e senza residui (quali si potrebbero pensare fossero le comprensioni dello stolto) "all cognitive states" (Long-Sedley 1987, vol. 1, pp. 258-259) del non sapiente (progrediente incluso). Da questo importante assunto vengono dette derivare diverse cose, cioè svariate conseguenze.

15-19 La prima conseguenza del fatto che il sapiente non formula opinioni è il suo non avere alcun parere (l. 16 δοκεῖ[v], l. 17 δόκη[ci]c). L'uso stoico dell'aggettivo ἀκατάληπτος, "non comprensivo", è attuato sempre in riferimento ad eventi mentali. La maggior parte delle sue occorrenze generalmente qualifica le rappresentazioni (cfr. D.L. 7. 46 = SVF 2. 53 = FDS 33; Alex. Aphrod. *De an.* 71.10 = SVF 2. 70 = FDS 332; *PHerc.* 1020, col. 112, 19-20, 23-24; *PHerc.* 307, col. 3, 11-25 = SVF 2. 298a = FDS 698; S.E. *PH* 2. 71; Plutarch. *Stoic. rep.* 1056 E-F = L.-S. 41E), più specificamente le rappresentazioni quali oggetto dell'assenso (cfr. Plutarch. *Stoic. rep.* 1057 c; Stob. 2. 111, 19; 112, 3; 113, 4-5 = SVF 3. 548 = FDS 89). Qui qualifica quel particolare tipo di opinione (δόξα) che è il parere, termine con cui è stato qui scelto di tradurre δόκησις (e il suo omologo verbale δοκεῖν). Più in generale, ἀκατάληπτος "covers everything that cannot be grasped, both falsehoods and states of affairs whose truth is not clearly or distinctly certified" (Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 258); ovvero "to be *akatalēptos* is to deny that one has conclusive grounds for believing certain propositions to be true" (Hankinson 1995, p. 78).

Un parere (δόκησις), in quanto opinione non comprensiva (δόξα ἀκατάληπτος), si basa sull'assenso dato a una rappresentazione non comprensiva (φαντασία ἀκατάληπτος). Poiché tale rappresentazione può essere o falsa o vera (sia pure in modo confuso e impreciso: cfr. D.L. 7. 46 = SVF 2. 53 = FDS 33), un'opinione non comprensiva o è falsa oppure infondatamente vera. Il significato ordinario del sostantivo δόκησις è quello proposizionale di parere, diceria, voce infondata (cfr., ad es., Herodot. 7.185; Thuc. 2.35) ovvero quello percettivo di apparizione (cfr. Eurip. *Hel.* 36, 119, 121) o apparenza (cfr., ad es., Phil. 1.222; Plutarch. *E ap. Delph.* 392 A; Aret. *SD* 2.12).

Gli Stoici sembrano aver ereditato questa duplicità semantica. In D.L. 7. 50 (SVF 2. 55 = FDS 255) si dice che per essi il φάντασμα è una δόκησις, cioè un'illusione della mente. PHerc. 1020, col. 104, invece, documenta per gli Stoici un'accezione proposizionale di δόκησις nel senso di parere o punto di vista. Di qui la nostra scelta di tradurre il termine con "parere". Quindi, δόκησις sembra essere per gli Stoici o un'opinione falsa o infondatamente vera (è il caso di PHerc. 1020) o un'illusione vera e propria (ivi, 50 = SVF 2. 55 = FDS 255). È importante sottolineare qui due cose: 1) questa accezione di δόκησις dipende dalla prima definizione di opinione quale assenso a ciò che non si è compreso; 2) se esiste una opinione non comprensiva (δόξα ἀκατάληπτος), deve esistere anche una opinione comprensiva (δόξα καταληπτός) (si veda Frede 1987b, p. 170). Ciò costituirebbe la conferma di quanto abbiamo già ipotizzato, e cioè che anche le comprensioni (καταλήψεις) dello stolto siano opinioni. Esse non sono, però, opinioni in base alla prima definizione stobeana di opinione, ma in base alla seconda, cioè in quanto eventi mentali che hanno luogo nell'egemonico dello stolto. In altri termini, nel concetto di δόξα καταληπτός è chiaramente espressa la preminenza e l'onnicomprendività della seconda definizione stobeana di δόξα.

19-23 Λ'οἴησις, da noi tradotta con "credenza", è accostata alla δόξα da Platone (Phaed. 92 A). Lo Pseudo-Aristotele, in modo più deteriore, la contrappone al conoscere chiaramente (cfr. Rh. Al. 1431a40: καὶ ὥς εἰδέναι). Zenone (D.L. 7. 23 = SVF 1. 71 [Zeno]) affermava che nulla più della credenza è estraneo (ἄλλοτριώτερον) alla comprensione propria delle scienze (κατάληψις τῶν ἐπιστημῶν). Ciò colloca la credenza al gradino più basso degli atteggiamenti proposizionali dell'egemonico, nel punto in cui sembra quasi sfumare la distanza tra l'atteggiamento proprio di un uomo e quello di un animale non razionale. Questo potrebbe spiegare perché la credenza venga qui caratterizzata in un primo momento come la stessa δόξα in quanto non formata o esercitata (l. 22: ἀδίδο[α]κτος), e poi, correggendo il tiro e squalificandola ulteriormente, venga ridefinita, se possibile in modo vieppiù deteriore, nei termini di una δόκησις abbandonata a se stessa, cioè di un parere non emendato attraverso l'educazione e la disciplina (l. 23: ἀπ[α]ρ[ι]δ[ε]ν[υ]τος: cfr. Stob. 2. 218, 7 = SVF 1. 396 [Aristo]; ivi, 212, 22 = SVF 1. 517 [Cleanthes]; Procl. In Plat. Alcib. pr. 3, 158 Cousin =

SVF 3. 543 [Chrysippus]; *Schol. in Hom. Iliad.* Ω 536 = 3. 675 [Chrysippus]. Ma il termine è largamente congetturale). In altre parole, la credenza è una δόκησις moralmente connotata. Essa è quasi uno stato cognitivo ferino. L'οἴησις è ciò che Cicerone (*Varro* 42 = SVF 1. 53 [Zeno] = FDS 256; *Luc.* 78 e 108 = L.-S. 69J) forse traduce con *opinatio*. La caratterizzazione della credenza qui fornita è morale, prima ancora che cognitiva (si veda anche Ranocchia 2007, p. 158 e nn. 405-406, p. 309). Quella della δόκησις è invece neutrale da questo punto di vista. Fondamentale, per marcare la differenza tra bruti e progredienti, è però l'atteggiamento verso di esse. La credenza sembra definire un atteggiamento di ferinità o trascuratezza verso la propria insipienza che non metterà mai capo a correzioni e miglioramenti nei propri atti di assenso. Si capisce perché Zenone la concepisse come quanto di più lontano possa esservi dalla comprensione propria delle scienze. In un passo del *De finibus* Cicerone (4. 56 = SVF 1. 232 [Zeno]) riporta la distinzione zenoniana tra di due tipi di *insipiens*: l'*insipiens* del tipo Platone, che può ancora sperare di diventare sapiente e l'*insipiens* del tipo Dionigi, per cui invece non vi è speranza. A questa distinzione corrisponde in qualche modo quella tra δόκησις e οἴησις. L'οἴησις indica l'atteggiamento cognitivo proprio di un *insipiens* del tipo Dionigi. Ecco perché essa viene qui descritta come una δόκησις moralmente caratterizzata. Se tutto questo è vero, l'οἴησις dipende dalla seconda definizione di δόξα, quella che la equipara all'ignoranza (ἄγνοια).

24-26 Si tratta della porzione di testo più tormentata di tutta la colonna. Le proposte testuali qui avanzate vanno pertanto prese con il beneficio del dubbio. Nonostante la loro congetturalità, tuttavia, i sostantivi ἀ]πα[ιδευ]σί[α, “mancanza di educazione”, [ἄγ]γο[ι]α, “ignoranza”, e [ἀ]λ]ναι[θ]η[σ]ί[α], “inettitudine percettiva”, palesano un'attinenza immediata con il tema dell'οἴησις e della definizione zenoniana di δόξα. Sono tutti termini che contribuiscono alla conferma del carattere morale dell'οἴησις. Il legame con la seconda definizione di δόξα sembra inoltre garantito dall'occorrenza del sostantivo ἄγνοια. Ἀπαιδευσία (per il quale si veda Galen. *De locis affectis* V 1 vol. VIII p. 301 K = SVF 2. 876) e ἀναιθησία rimandano alla sciatteria, alla trasandatezza, all'incuria, persino alla goffaggine cognitivo-percettiva dello stolto. Ἀναιθησία, in particolare, potrebbe essere il corrispettivo

negativo di αἴσθησις nel senso di κατάληψις (cfr. D.L. 7. 52 = SVF 2. 71 = FDS 255) e designare quindi un tipo di assenso che si colloca all'estremo opposto rispetto alla comprensione. Ciò potrebbe significare che Zenone pensava all'οὔσις in termini di assenso, e quindi di ἀναισθησία, quando affermava che essa è quanto di più lontano vi sia dalla comprensione scientifica (κατάληψις τῶν ἐπιστημῶν: ivi, 23 = SVF 1. 71 [Zeno]).

Col. 105

Anche di questa colonna è andato perduto l'originale. Al pari della precedente, essa è testimoniata solo da *O* e da *N*. Secondo von Arnim (Arnim 1980, p. 479), il confronto con il passo parallelo di Stobeo sopra richiamato (cfr. Stob. 2. 111, 18-113, 11 = SVF 3. 548 = FDS 89) fa sospettare un certo intervallo logico-argomentativo tra l'inizio di questa e la fine della colonna precedente, il che sembra trovare conferma nel fatto che nella parte inferiore di col. 104 sono andate perdute circa dieci linee. Nella prima sezione della nostra colonna (ll. 1-10) si disquisisce del fatto che il sapiente non può essere cognitivamente alterato né attraverso la confutazione né attraverso la persuasione. Ciò sembrerebbe dipendere dal fatto che non è in disaccordo con se stesso. La sezione centrale della colonna (ll. 10-18) si lascia ricostruire agevolmente grazie alle affermazioni di tenore simile attestate in Stobeo, 2. 112, 17 (SVF 3. 548 = FDS 89): “ritengono che il sapiente non inganni nel computo né da altri sia ingannato” e allo stesso modo, 2. 112, 20-113, 1-3 (SVF 3. 548 = FDS 89): “pensano che il sapiente né veda male né oda male, né in generale s'inganni secondo uno degli organi del senso e infatti pensano che trattenga ciascuno di questi dagli assensi falsi”. Nell'ultima sezione (ll. 19-26) sembra espresso il pensiero secondo cui non è il singolo organo di senso a portare la responsabilità degli inganni sensoriali, ma l'egemonico, al quale compete l'assenso.

1-3 Confutazione e persuasione sono processi logico-cognitivi tesi a operare un cambiamento in colui che li subisce. Sia chi viene confutato sia chi viene persuaso a mutare parere risultano, alla fine di questi due processi, diversi da come erano prima di subirli (cfr. Plat.

Alc. I 114 E 2 e 5). Confutazione e persuasione generano quindi un disaccordo tra quello che si era prima della confutazione/persuasione e quello che si è divenuti dopo averle subite. Poiché però il sapiente non può essere in disaccordo con se stesso (I. 2), egli non può né essere confutato (I. 1) né essere persuaso a mutare parere (I. 3). Va rilevata la singolare posizione che queste due “impossibilità” hanno nella sequenza argomentativa di queste linee. Esse incorniciano l'impossibilità per il sapiente di essere in disaccordo con se stesso (I. 2), la quale sembra pertanto essere alla base di entrambe.

L'impossibilità per il sapiente di essere in disaccordo con se stesso si deve alla sua perfezione cognitiva e morale (cfr. Plutarch. *Stoic rep.* 1046E = *SVF* 3. 299 [Chrysippus]). Come tale, egli ha tutte le virtù (cfr. Stob. 2. 65, 12 = *SVF* 3. 557 [Chrysippus]). Tra queste virtù vi è la dialettica (cfr. D.L. 7. 46 = *SVF* 2. 130 = *FDS* 33). La dialettica, a sua volta, “è una virtù necessaria che abbraccia secondo il genere [altre] virtù” (*ibidem*). Due di queste in particolare sono qui del tutto pertinenti: ἡ ἀνεικαιότης e ἡ ἀνελεγχξία. L'ἀνεικαιότης, che si può rendere sia con “circospezione” sia con “accortezza” o “ponderatezza”, è la virtù che consente al sapiente di non cedere dinanzi a ciò che è εἰκός, “persuasivo” o “verisimile” (cfr. *ivi*, 46-47 = *SVF* 2. 130 = *FDS* 33). Si tratta di un neologismo quasi certamente crisippeo che, con il suo duplice rimando sia a εἰκός sia a εἰκῆ, “casualmente”, “avventatamente”, esprime l'idea di una forza razionale difensiva che protegge il sapiente non solo da ciò che è persuasivo (o verisimile) ma anche da ciò che è casuale (si veda Long 1978, p. 108). Questo ultimo rilievo, in particolare, è confermato da *PHerc.* 1020, col. 108, 7-12, in cui viene articolata una contrapposizione tra l'assenso in quanto concesso letteralmente “a casaccio” (ἄλλως) (I. 9) e l'assenso che ha luogo sempre “con comprensione” (μετὰ καταλήψεως) (II. 9-10), proprio del sapiente. L'ἀνεικαιότης rende chi la possiede non suscettibile di essere persuaso. Lasciarsi persuadere a rivedere le proprie posizioni equivale a un atto di μετάνοια. La μετάνοια, “ripensamento”, in quanto dipende da un assenso falso, è una forma di mutamento implicante l'ammissione del fatto che ci si era sbagliati (cfr. Stob. 2. 113, 5-7 = *SVF* 3. 548 = *FDS* 89) e proprio per questo essa non ha nulla a che spartire con il sapiente.

L'ἀνελεγχία, “inconfutabilità”, è ἰσχυρὸς ἐν λόγῳ, è la forza che si esprime nel ragionamento. Il compito cognitivo dell'ἀνελεγχία è far sì “che non si sia condotti da questo (*scil.* il ragionamento) alla tesi contraddittoria (τὸ ἀντικείμενον)” (D.L. 7. 47 = SVF 2. 130 = FDS 33). τὸ ἀντικείμενον “è la proposizione che contraddice quella sostenuta dal sapiente: poiché però [...] tutte le credenze del sapiente sono vere (egli possiede, infatti, la verità), τὸ ἀντικείμενον è allo stesso tempo la contraddittoria del vero” (Togni 2010, pp. 271-272). Dal punto di vista della fisica dell'egemonico, l'ἀνελεγχία “corrisponde all'armonia degli elementi pneumatici che rende stabile ed eutonico l'abito mentale del sapiente” (ivi, p. 272). Queste due virtù, qui indirettamente richiamate, sono garanzia dell'assoluta e inalterabile armonia cognitiva del sapiente. La condizione in cui si trova il sapiente, chiamata “verità” dagli Stoici (cfr. S.E. PH 2. 81), è assolutamente inalterabile (cfr. M 7. 151 = SVF 2. 90 = FDS 370).

3-10 Il significato che ha ἐξαλλάττειν alla l. 5 è coerente con le definizioni stoiche attestateci (cfr. Galen. *Meth. med.* I 6 Vol. X p. 46 K = SVF 2. 494). Dire che il sapiente non muta in alcun modo (ll. 4-5) è la stessa cosa che dire che egli non può essere in disaccordo con se stesso. Ciò comporta che il sapiente “né falsamente udirà né falsamente comprenderà” (ll. 6-7), cioè non avrà mispercezioni, in quanto non accoglie mai una rappresentazione ([φ]αν[τασίαν] o un'assunzione (ὑπ[ό]λη[ψ]ιν) false (ll. 7-10). I verbi παρακούσεται (“falsamente udirà”) e παρανο[ή]σει (“falsamente comprenderà”) non sono semplici verbi percettivi, ma designano quella particolare unione di percezione ed assenso in cui consiste l'errore. Il termine ὑπόληψις ha più di un'attestazione nelle testimonianze stoiche e crisippee. Sappiamo che Crisippo ha composto un trattato dal titolo Περὶ ὑπολήψεως (cfr. D.L. 7. 201 = SVF 2. 17 = FDS 194) e un altro dal titolo Περὶ τῶν εἰς τὰς ὑπολήψεις λόγων καὶ ἡρυχαζόντων: ivi, 197 = SVF 2. 15 = FDS 194). Nel presente contesto e altrove in PHerc. 1020 (col. 101, 18, [22]; col. 102, 10, 15) esso occorre non nel significato di “assenso”, da noi già incontrato (cfr. Stob. 2. 112, 3-4 = SVF 3. 548 = FDS 89), ma di “assunzione”, ossia di ciò di cui è causa una rappresentazione falsa (cfr. Plutarch. *Stoic. rep.* 1056 A). Per gli usi precedente di questo termine, con particolare riferimento ad Aristotele, si veda Mansfeld 1983, p. 63.

10-14 A quanto detto consegue (ll. 10-11: ἀ]λοκούθως τούτο[ις) che il sapiente né erroneamente pondera (l. 12: παρα[ρει]θμ[ε]ῖ) né viene indotto in erronee ponderazioni da altri (ll. 14-15: ὑπ' ἄλλ[ω]ν παρ[α]ρειθμεῖται). In παρα[ρει]θμ[ε]ῖ e παρ[α]ρειθμεῖται si registra vocalismo εῖ per ι. Nel primo caso tale vocalismo, benché ricostruito in lacuna, è inferibile verosimilmente, sia, per analogia, dal caso immediatamente successivo, sia dall'entità della lacuna medesima, la quale, stando ad *O* ed *N*, non può contenere meno di due lettere e mezza. Tale prassi ortografica dovuta, piuttosto che all'autore medesimo, allo scriba che ha redatto *PHerc.* 1020, ricorre anche altrove nel nostro testo (cfr. col. 107, 19: παραρειθμε[ι]; col. 112, 10: κατ' ἀνειρξιγ e Comm. *ad loc.*) ed è variamente attestata nei papiri di Ercolano (si veda Crönert 1903, p. 30). Il verbo παραριθμέω, lett. "contar male", è usato qui e nel resoconto di Ario Didimo sull'etica stoica (Stob. 2. 112, 17 = *SVF* 3. 548), tanto alla diatesi attiva quanto a quella passiva, nel senso traslato di "ponderar male". Il fatto che in questa accezione il termine ricorra solo in questi due testi giustifica il sospetto che l'opera trasmessa da *PHerc.* 1020 sia una delle numerose fonti crisippee cui Ario sembra aver attinto (ivi, 116, 11-18). Sembra che anche il non ponderare erroneamente né l'essere indotto in erronee ponderazioni da altri sia una conseguenza del fatto che il sapiente non muta. Se il sapiente mal ponderasse, sarebbe altro da quello che è; se fosse indotto in erronee ponderazioni da altri diverrebbe altro da quello che è. Se ciò non avviene è perché egli non può essere diverso da quello che già è. Va ripetuto che tutti questi composti verbali costruiti con παρα- non indicano semplici errori involontari, di percezione, pensiero, calcolo. Essi indicano, in ambito strettamente epistemologico, gli atti caratterizzati dall'assenso volontario concesso a erronei contenuti di percezione e pensiero e, in campo morale, gli atti caratterizzati da dabbenaggine o superficialità.

14-23 Per comprendere queste linee è necessario prendere in considerazione il testo da cui, con ogni probabilità, l'autore ha preso ispirazione. Si tratta di un passo del *Teeteto* platonico (195 A 1-9) in cui si contrappone la semplice attestazione di qualcosa (nelle sue varie declinazioni sensoriali) al molto meno innocente valutare e giudicare il qualcosa attestato, dove questo valutare e giudicare è, in generale, un παρανοεῖν e un παραισθάνεσθαι (157 E 3-4). Nel passo

platonico la contrapposizione è tra la sequenza dei verbi percettivi “vedere” (ὁρᾶν), “udire” (ἀκούειν) e “pensare” (ἐπινοεῖν) e quella dei verbi composti “travedere” (παρορᾶν), “traudire” (παρακούειν) e “travisare” (παρανοεῖν). Questi ultimi esemplificano il formarsi opinioni false (δοξάζειν ψευδῆ: 195 A 5). Data la quasi assoluta fedeltà del nostro testo stoico a tutta questa terminologia, si può osare affermare sulla base di queste linee che l'autore conosceva il *Teeteto* di Platone. Nella nuova sintesi stoica questi composti mescolano percezione e assenso (che fa le veci del giudizio). Ciò è affermato chiaramente in queste linee: colui che vede male non è colui che *riceve* sulla base della vista una rappresentazione falsa, ma colui che *male interpreta* (Il. 22-23 πα[ρεκ]δ[έχ]εσθ[αι]) la rappresentazione falsa che riceve e la scambia per una vera. L'uso del participio sostantivato τὸν παρορῶ[ν]τα (Il. 19-20) è importante. Esso suggerisce che non si sta facendo riferimento a un singolo episodio di assenso a una rappresentazione falsa, ma a un vero e proprio atteggiamento cognitivo, consolidato e ripetuto. La sostantivazione serve all'autore per dire che cosa sia lo stolto per eccellenza in un determinato rispetto (in questo caso l'ambito epistemologico). Si tratta di una nuova sintesi perché in Platone l'errore nasceva dalla sovrapposizione sbagliata tra impronta passata e percezione attuale, il che comportava la svalutazione dell'autonomia conoscitiva della percezione, ritenuta incapace di produrre conoscenza. Il nostro testo si appropria delle intuizioni platoniche collocandole in una cornice epistemologica nuova. L'errore vero e proprio (quello che impegna la responsabilità del percipiente) non dipende dall'insuccesso della sovrapposizione tra impronta passata e percezione attuale, ma dall'accordare il proprio assenso a una rappresentazione falsa, cioè a una percezione attuale falsa. Se questo è vero, allora si deve supporre che l'uso di παραιθάνεσθαι alla l. 18 sia molto forte. Dire che il sapiente non percepisce erroneamente alcunché non sta a significare che egli non riceva rappresentazioni false (questo vale infatti per tutti). Qui il valore di αἰσθάνομαι va ricondotto alla seconda delle tre accezioni del termine αἰσθησις, percezione, attribuite agli Stoici da Diogene Laerzio (7. 52 = SVF. 2 71 = FDS 255). In base a questa accezione, αἰσθησις, percezione, equivale a κατάληψις, comprensione. Affermare quindi che il sapiente non percepisce erroneamente alcunché equivale ad affermare che il sapiente accoglie

solo rappresentazioni catalettiche. La comprensione infatti era per gli Stoici l'assenso dato a una rappresentazione catalettica, cioè la rappresentazione catalettica più l'assenso. Anche αἵθεσις è quindi, a suo modo, un termine ibrido che mescola e unifica percezione e assenso. Esso qualifica, in modo positivo, l'atteggiamento cognitivo del sapiente verso le sue rappresentazioni, contrapponendolo in blocco all'atteggiamento dello stolto (esemplificato dai composti menzionati). È interessante che questi verbi, implicando sempre l'assenso, portino con sé, solo per questo fatto, una debole connotazione morale. L'assenso è qualcosa di cui il percipiente porta sempre la responsabilità e che sempre lo impegna in un modo molto serio che non ha a che vedere esclusivamente con il successo puntuale delle sue esperienze percettive. L'assenso genera un abito che si consolida nel tempo. L'altra considerazione che si può fare è che l'uso di αἵθεσις, nel suddetto senso forte, cioè nel senso di comprensione, proprio nel suo contrapporsi in blocco ai composti di origine platonica qualificanti lo stolto, intendeva evidenziare la rivalutazione delle capacità conoscitive dei sensi che Platone, sempre nel *Teeteto*, aveva brutalmente demolito. Vi è un senso, il più importante, in cui per gli Stoici avere una percezione di qualcosa equivale a conoscere infallibilmente qualcosa e ad essere pienamente e consapevolmente padroni di tale conoscenza. Non è certo per caso che Cicerone nel *Lucullus* traduca sovente κατάληψις con *perceptio* (cfr. *Luc.* 17 = *SVF* 20 [Antipater]); si vedano Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 250; gli altri sostantivi da lui usati sono *comprehensio* e *cognitio*) e καταλαμβάνειν con *percipere* (*Luc.* 17 = *SVF* 20 [Antipater]): l'altro verbo usato è *comprehendere*). Nella sezione del *Teeteto* a cui si fa riferimento, Platone aveva distinto tra percepire qualcosa con i sensi e percepire qualcosa attraverso i sensi (184 c 5 ss.). Nel primo caso, i sensi sono i soggetti del percepire, nel secondo sono solo gli strumenti di cui l'anima si serve per conoscere oggetti e proprietà sensibili. Per Platone il modo corretto di descrivere l'interazione tra mente e sensi è il secondo. Non si può escludere che nel *Teeteto* Platone abbia intenzionalmente racchiuso nei suddetti verbi composti il dualismo irriducibile di anima e senso. Il carattere volutamente composito di questi verbi starebbe a indicare l'impossibilità di una unificazione tra la prima e il secondo. Se quanto detto ha un minimo di plausibilità, l'uso di αἵθεσις nel senso di comprensione vorrebbe dimostrare che tale unificazione è invece possibile e che il modo corretto di esprimersi è

quello che consiste nel dire che l'anima o mente percepisce con i sensi, e non attraverso i sensi. L'approdo estremo di questo ragionamento è quello documentato nel *Varro* di Cicerone (30), dove troviamo l'equazione stoica di mente e senso. Il verbo παραδ[έχεσθαι (l. 8) è qui sinonimo di συγκατατίθεσθαι (cfr. *SVF* 2. 989). Altre occorrenze in tal senso si trovano in *SVF* 1. 141; 2. 91, 988. Una forma assai simile (πα[ρεκ]ιδ[έχ]εσθ[αι]) potrebbe ricorrere anche alle ll. 22-23. Cfr. al riguardo Marc. Aur. 5.6 e Anon. in *Th.* 19.46.

23-26 I termini ἐξ]απατᾶται e ἀνε]ξαπάτητο[c] sono entrambi piuttosto ricorrenti in *PHerc.* 1020 (ἐξαπατάω: col. 109, 8, 19-20; col. 110, 1-2; ἀνεξαπάτητος: col. 108, 3-4). Il κ[αί della l. 23 introduce probabilmente un nuovo argomento o tema riguardante l'indecedibilità del sapiente. L'indecedibilità del sapiente o ἀνεξαπατησία figura significativamente, accanto all'ἀνειακaiότης, in un passo di Epitteto. Essa sembra quasi una quinta virtù dialettica. Entrambe sono presentate come parte di un τόπος περὶ τὰς συγκαταθέσεις (*diss.* 3.2.2). In un altro passo di Epitteto l'aggettivo ἀνεξαπάτητος figura quale esempio dell'applicazione dell'ἔργον (opera o attività) della virtù all'ambito dell'assenso (ivi, 1.4.10-11). La virtù con il suo ἔργον, afferma Epitteto, disciplina l'assenso insegnando quando darlo e quando non darlo, affinché non si sia ingannati. L'aggettivo in Epitteto non segnala unicamente l'indecedibilità epistemologica del sapiente. Esso è infatti anche riferito al sapiente nella sua qualità di sommo dialettico (ivi, 1.7.26-27). Quest'ultimo passo è importante perché presenta una sorprendente affinità concettuale e terminologica con *PHerc.* 1020, col. 108, 20-22 e col. 109, 1-4; 7 ss.: "e chi altro (*scil.* il sapiente) è abile nell'usare la ragione (λόγῳ χρηστικός), versato nel domandare e nel rispondere (δεινὸς ἐν ἐρωτῇ καὶ ἀποκρίσει) e, per Zeus, al riparo dagli inganni e dai sofismi (ἀνεξαπάτητός τε καὶ ἀσόφιστος)?".

Col. 106

Anche questa colonna, come le due precedenti, ci è restituita dai soli apografi oxoniensi e napoletani. Le ll. 1-3 e 12-27 sono compromesse da vaste lacune. Alle ll. 1-3 proponiamo una ricostruzione testuale solo ipotetica.

1-2 Tra la fine della porzione conservata della colonna precedente e la nostra colonna sono andate perdute circa dieci linee di testo. Col. 105 termina, nella sua porzione superstite, con delle riflessioni sull'infallibilità del sapiente. La nostra ipotesi è che le ll. 1-5 di col. 106 contengano la parte conclusiva di un ragionamento iniziato a col. 105, 27-[37]. Tale ragionamento sembra riguardare una delle conseguenze del possesso esclusivo della scienza da parte del sapiente, possesso da cui dipende la sua infallibilità. Stiamo parlando della tesi secondo cui il sapiente non ha bisogno né di ingiunzione né di prescrizione (ll. 1-2). Da un passo di Filone di Alessandria apprendiamo che il sapiente stoico non ha bisogno né di ingiunzione (πρόσταξις), né di divieto (ἀπαγόρευσις), né di prescrizione (παραίνεσις), in quanto perfetto (cfr. Philo *Leg. Alleg.* 1. 85, 17 Wendl = *SVF* 3. 519 [Chrysippus]). Come tale, egli è già perfettamente istruito. Nel non aver bisogno di precetti (παραγγέλματα) il sapiente è paragonato, in questo passo filoniano, a τεχνίται come il grammatico e il musico. La comparazione tra il sapiente e il τεχνίτης è altrove esplicitamente attestata. Sesto Empirico la riferisce così: “come infatti nelle arti medie è proprio dell’artista il compiere qualcosa in modo ordinato e il mantenersi stabile nei risultati, così anche affermano (*scil.* gli Stoici) che è opera del sapiente il mantenersi saldo nelle azioni rette” (S.E. *M* 11. 207 = *SVF* 3. 516 [Chrysippus]). È pertanto il mantenersi saldo nelle azioni rette (τὸ ἐν τοῖς κατορθώμασι διομαλίζειν) che rende il sapiente un vero τεχνίτης non bisognoso di precetti (παραγγέλματα). In quanto τεχνίτης, il sapiente trasforma in azioni rette (κατορθώματα) le azioni medie (ἡ καθήκοντα). Queste ultime sono suscettibili di essere compiute anche dal non-sapiente, ma con una disposizione non esperta (διάθεσις ἄτεχνος). Ciò comporta che le opere del sapiente sono proprie del sapiente non perché solo da lui compiute, ma perché solo da lui compiute con una διάθεσις τεχνική (cfr. *ivi*, 200 = *SVF* 3. 516 [Chrysippus]). La contrapposizione tra διάθεσις ἄτεχνος e διάθεσις τεχνική è sicuramente presupposta nel giro di pensiero sviluppato alle ll. 5-11.

2-5 Queste linee sembrano stabilire la condizione psico-fisiologica che deve essere soddisfatta da qualcuno affinché non abbia bisogno né di ingiunzione né di prescrizione: in costui non deve verificarsi nessun moto passionale. Un passo laerziano (7. 117 = *SVF* 3. 448

[Chrysippus]) riferisce che per gli Stoici il sapiente è apatico (ἀπαθής) e che è tale διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι, a causa del suo essere infallibile. In altri termini, l'infallibilità dipende dal fatto che l'egemonico del sapiente possiede consistenza e coesione perfette. Dall'infallibilità dipende il suo essere apatico, cioè il fatto, come si afferma in *PHerc.* 1020, che in lui non si verifichi alcun moto passionale. Da quest'ultimo fatto discende il suo non aver bisogno né di ingiunzione né di prescrizione. Quando si parla di moto passionale si fa riferimento all'insorgenza nell'egemonico di un giudizio (κρίσις) erroneo. Tale giudizio nasce o, meglio ancora, consiste in una valutazione distorta riguardante un bene e un male apparenti. *Sia* colui che ritiene erroneamente essere un bene qualcosa che in realtà non lo è – e che per questo lo persegue – *sia* colui che ritiene erroneamente essere un male qualcosa che in realtà non lo è – e che per questo lo fugge – devono essere rispettivamente dissuasi e persuasi, verosimilmente proprio da un sapiente. Da una parte, dissuasi dal ricercare certe cose e dal fuggirne certe altre, dall'altra, persuasi a ricercare il vero bene e a fuggire il vero male. Poiché, tuttavia, se qualcuno è sapiente, in lui non deve verificarsi alcun moto passionale, cioè alcun giudizio erroneo, allora egli, proprio per questo motivo, non avrà alcun bisogno di essere dissuaso e persuaso. Ciò vuol dire che il sapiente ha solo giudizi veritieri su ciò che è bene e ciò che è male.

5-10 In un passo di Stobeo (2. 65, 12 = *SVF* 3. 557) è testimoniato che per gli Stoici il sapiente “fa bene ciascuna delle cose che fa”. Si badi: non ogni cosa, ma ogni cosa che fa. In una testimonianza su Diogene di Babilonia, contenuta nel terzo libro del *De rhetorica* di Filodemo (col. 8, 9-13, Sudhaus II 211 = *SVF* 3. 117 [Diogenes]), si dice che il sapiente “padroneggia il metodo (τὸ ἰ [μετο]δικόν) in tutte le arti” (si veda anche Obbink 1999, pp. 192-193). Anche qui si badi: non ogni arte, ma il metodo adatto a ogni arte. Infine, abbiamo detto sopra che il sapiente compie le azioni appropriate (καθήκοντα) con una disposizione esperta (διάθεσις τεχνική), elevandole al rango di azioni rette (κατορθώματα). Alla luce di tutti questi elementi, comprendiamo perché il possesso da parte del sapiente di una disposizione esperta si concili perfettamente con il fatto che il sapiente non possieda molte arti (cfr. Stob. 2. 67, 13 = *SVF* 3. 654). Il

punto non è *quanto* il sapiente fa, ma *come* fa quello che fa. Se contasse *quanto* il sapiente fa, allora sarebbe corretto inferire sia il suo essere “imperito” (ἄτεχνος) sia il suo “travedere” (παρορᾶν) dal suo non padroneggiare molte arti. Essere “imperito” significa, infatti, esercitare un’attività che non si è imparato ad esercitare in modo competente (si veda Arnim 1890, p. 481). Il “travedere” è invece un particolare tipo di assenso dato a rappresentazioni o del tutto false oppure vere ma la cui verità non può essere certificata. Il “travedere” avviene sempre, con il suo essere erroneo, al modo dell’assenso (συγκαταθετικῶς). A questa deduzione non si è più autorizzati se conta invece *come* il sapiente fa quello che fa. Poiché il sapiente fa quello che fa sempre in modo esperto (τεχνικῶς), che egli eserciti un’arte qualsiasi o l’assenso, allora non è corretto dedurre il suo essere “imperito” e il suo “travedere” dal fatto di non padroneggiare molte arti. Da questa prospettiva, che vede il primato assoluto della dimensione qualitativa su quella quantitativa, è non solo corretto, ma persino scontato, affermare che sono molte le arti che il sapiente non padroneggia e rispetto alle quali, addirittura, egli è un principiante (Il. 5-8). In εἰσαχθήσονται (l. 7) la diatesi passiva si spiega con il fatto che un novizio deve essere avviato, iniziato, indirizzato a una certa arte da uno specialista. Il sapiente è però un novizio del tutto speciale perché, pur essendo in quanto tirocinante “ben disposto a ricevere consiglio da esperti su materie settoriali” (Ranocchia 2007, pp. 332-333), è in grado di esercitare ciascuna arte molto più perfettamente degli specialisti cui si affida nel corso dell’eventuale apprendistato (Dio Chrysost. Or. 71, 5 = SVF 3. 562 [Chrysippus]). Ora, è molto importante evidenziare che il sapiente è “esperto” in quanto filosofo, cioè in quanto esercita sempre l’assenso in modo conforme alla rettitudine della sua ragione (cfr. col. 108, 7-15). Per questo motivo, il suo assenso ha sempre luogo con comprensione (ivi, 9-10). Non solo. Da Aezio (l prooem. 2 = SVF 2. 35 = FDS 15) sappiamo che la filosofia per gli Stoici era esercizio di un’arte appropriata (ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης), definizione equivalente, nella sua sostanza, a quella documentata nel nostro papiro: esercizio della rettitudine della ragione (col. 108, 13-15: ἐπιτήδευσις λόγου ὁρ[θ]ότητος). La filosofia è ciò che conferisce al sapiente una consapevolezza infallibile dei suoi limiti conoscitivi. È grazie alla filosofia, pertanto, che il sapiente non è mai “imperito” (ἄτεχνος) Cosa ci impedisce di esercitare

un'attività che non abbiamo imparato in modo competente? La conoscenza di ciò che è vero e di ciò che falso. Senza questa conoscenza, non è possibile distinguere ciò che *veramente* si sa da ciò che *veramente* non si sa. Senza di essa, è prevedibile che si avrà la presunzione di sapere ciò che non si sa, e quindi di poter fare ciò che non si è capaci di fare o che si è capaci di fare, ma non in modo competente. Onde l'"imperizia" (ἀτεχνία). La filosofia si declina come διαλεκτική θεωρία capace sia di distinguere il vero e il falso (cfr. D.L. 7. 47 = SVF 2. 130 = FDS 33) sia di esercitare virtuosamente l'assenso (ivi, 46-47). La padronanza di questa disciplina è pertanto ciò che consente al sapiente di non travedere/travisare. In quanto filosofo, il sapiente dà il proprio assenso solo a rappresentazioni catalettiche. Ma ciò significa, di fatto, non travedere/travisare mai.

10-11 L'espressione "[per] le ragioni (su) esposte" rimanda a quanto affermato dall'autore in una delle colonne precedenti. Il riferimento è probabilmente a col. 105, 7-23. Qui si mostra prima quale sia l'atteggiamento cognitivo cui è obbligato e vincolato il sapiente (Il. 7-10), poi (Il. 10-18) da quale atteggiamento il sapiente si tenga invece lontano (atteggiamento che, una volta assunto, lo farebbe "travedere") e spiegato infine (Il. 19-23) perché questo secondo atteggiamento cognitivo debba considerarsi del tutto alieno al sapiente. Il motivo di ciò è che esso, una volta assunto, lo porterebbe ad accogliere rappresentazioni false. Pertanto, da una parte la sua padronanza di un retto criterio, logico ed epistemologico, di identificazione del vero e del falso, dall'altra il suo uso "virtuoso" delle rappresentazioni sono le ragioni (αἰτίαι), per cui il sapiente non può dirsi né travedere né essere imperito. Questi motivi lo accreditano come τεχνίτης infallibile (Il. 23-26).

12-27 In questa porzione di testo, corrispondente a più di metà della colonna superstite, non si riesce a leggere "noch ein Satz" (Arnim 1890, p. 482). Von Arnim ha ipotizzato che in queste linee fosse illustrata una chiarificazione concettuale di tutte le caratteristiche che devono essere negate al sapiente in virtù della sua potenza conoscitiva (*ibidem*). In particolare, lo studioso tedesco non dubitava che qui l'autore disquisisse di ignoranza (ἄγνοια), e ciò per tre ragioni. In primo luogo, perché la trattazione dell'ignoranza si salderebbe

perfettamente a ciò che immediatamente precede. In secondo luogo, perché al principio della colonna successiva (col. 107, 1-3) è dato leggere con certezza μηδὲν ἀγνοεῖν τὸν colφόν. Infine, perché la definizione di ignoranza trasmessa da Stobeo come “assenso mutevole e debole” (μεταπτωτικὴ συγκατάθεσις καὶ ἀσθενής) induce il sospetto, vista anche la probabile occorrenza di δόξα alla l. 22, che l’ignoranza venisse qui descritta e pensata proprio nei termini di opinione e, precisamente, come una “opinione mutevole” (δόξα μεταπτωτική). Von Arnim (ivi, 482) mette in evidenza come nell’omologo resoconto di Stobeo si trovi riferito un concetto di ignoranza che si allontana dall’uso linguistico ordinario e ipotizza che lo stesso concetto sia presente in queste linee di testo. ἄγνοια non è ignoranza (“Unwissenheit”), ma un giudizio fondato su ignoranza, incompetenza o inettitudine (“ein auf Unkenntniss beruhendes Urtheil”). L’ἄγνοια non viene negata al sapiente “als ob er alle Dinge wüsste, sondern insofern er nie ein auf Unkenntniss beruhendes Urtheil acceptieren wird” (*ibidem*). Questa pregevole delucidazione merita una breve nota di commento. Nulla da eccepire sulle prime due ragioni avanzate da von Arnim, in forza delle quali è probabile che in questa porzione di testo si parlasse davvero di ignoranza. La terza ragione è, invece, problematica. L’integrazione, alla l. 21, di μεταπτωτική da parte di von Arnim è due o tre lettere più lunga dello spazio disponibile in lacuna. Per questo, in luogo di μεταπτωτική, abbiamo preferito ipotizzare (cfr. appar. e.g.) μετάνοια. Da Stobeo, unico testimone a informarcene, apprendiamo che per gli Stoici la μετάνοια, “ripensamento” (Togni 2010, p. 271), “dipende da un assenso falso, come di chi sia in precedenza caduto in errore” (Stob. 2. 113, 5-7 = SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89). Ora, poiché l’ἄγνοια è una μεταπτωτικὴ συγκατάθεσις καὶ ἀσθενής, sembra obbligatoria la conclusione che la μετάνοια dipenda dall’ἄγνοια. Come vicario di ἄγνοια, μετάνοια sarebbe pertanto perfetto. Potrebbe averne ben fatto le veci anche qui, in questa porzione di testo. Il motivo per cui abbiamo relegato *exempli gratia* in apparato tale congettura è l’imbarazzo che generebbe la sua inevitabile identificazione con l’opinione (l. 22: δόξ[α]). La μετάνοια in quanto ripensamento che dipende da un assenso falso, sembra piuttosto una conseguenza di ἄγνοια e δόξα a misura del loro essere sostanzialmente lo stesso tipo di assenso, cioè un assenso debole. Merita poi rilevare che l’ignoranza non è tanto un giudizio fondato su ignoranza, incompetenza o

inettitudine, quanto un assenso instabile. Considerando l'ignoranza alla stregua di "ein auf Unkenntniss beruhendes Urtheil", von Arnim sembra equipararla alla prima definizione stobea di opinione come assenso a qualcosa di non compreso. Noi invece pensiamo che l'ἄγνοια, come la possibile presenza del sostantivo μετάνοια potrebbe suggerire, vada associata alla seconda definizione stobea di opinione come assenso debole ed instabile. L'ipotesi di von Arnim è comunque pregevole e nella sostanza plausibile. Alla luce dell'*incipit* della colonna immediatamente successiva (col. 107, 1-3: "a queste cose consegue il fatto che il sapiente nulla ignori"), è invero altamente probabile che vi fosse un esplicito riferimento all'ignoranza da qualche parte in questa porzione di testo o nella parte conclusiva perduta della colonna. La possibile, ma non sicura, occorrenza di δόξα alla l. 22 non è sufficiente a liberarci da questo stato d'incertezza.

Col. 107

Questa colonna è trasmessa sia da *P* che da *O*. Mentre in *P* è conservata soltanto la metà destra della colonna, in *O* essa ci è restituita in tutta la sua larghezza, ma con la particolarità che la metà sinistra delle ll. 4-21 e la porzione centrale delle ll. 22-28 sono delineate a parte sul margine sinistro del disegno. *N* è mancante.

1-3 La colonna si apre con la conclusione di quello che era, presumibilmente, il ragionamento svolto nella seconda parte conservata (ll. 12-27) e nella porzione finale perduta della colonna precedente. Secondo questa conclusione, il sapiente non pecca mai di ignoranza (ἄγνοια). Abbiamo già appreso dal resoconto di Stobeo sopra discusso (pp. 76-79) che per ignoranza si deve intendere un assenso instabile e debole. Dire che il sapiente non ignora nulla equivale a dire sostanzialmente due cose: che egli non accoglie alcunché di falso e che, qualora accolga qualcosa di vero, non lo accoglie mai in modo debole (ἀσθενῶς). Tutto quello che il sapiente accoglie (per definizione sempre vero), lo accoglie sempre in modo certo e fermo (ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως). Abbiamo visto anche come in tale resoconto il "formarsi opinioni" (δοξάζειν) tenda a coincidere con l'ignorare (ἀγνοεῖν: si veda Görler 1977, pp. 88-89). Non siamo però così sicuri che si

possa affermare, come fa Görler (ivi, 89), che nel resoconto in questione vi sia un uso impreciso dei concetti di δόξα, δοξάζειν ed ἀγνοεῖν. Sono state già distinte due prospettive, quella riguardante ciò di cui l'assenso è assenso e quella riguardante il modo in cui l'assenso ha luogo. Queste due prospettive devono essere distinte, ma non in maniera eccessivamente netta. Come abbiamo già visto, la prima è implicata dalla seconda. Il modo in cui l'assenso ha luogo è quello per cui diciamo che esso può aver luogo debolmente (ἀσθενῶς) oppure con certezza e fermezza (ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως). Ciò di cui l'assenso è assenso è ciò che si può descrivere a) come falso e non compreso, b) come vero e non compreso, c) come vero e compreso. Bene, tanto il non formarsi opinioni (μὴ δοξάζειν) del sapiente quanto il suo non ignorare nulla (μηδὲν ἀγνοεῖν) spiegano il fatto che il sapiente non accoglie mai nulla di falso e non assente assolutamente a qualcosa da lui non compreso. Quindi, la prima prospettiva, quella per così dire oggettiva, sembra dipendere dalla seconda, quella soggettiva relativa al modo in cui l'assenso ha luogo. Se infatti l'assenso è concesso sempre ἀσθενῶς (secondo significato di δόξα distinto da Stobeo), allora la sua concessione potrà talvolta riguardare anche ciò che non si è compreso e comportare anche l'accettazione di qualcosa di falso (che è sostanzialmente il primo significato di δόξα distinto da Stobeo). Se questo è vero, la seconda definizione di δόξα come ὑπόληψις ἀσθενής indica il modo in cui l'assenso ha luogo. Il termine ὑπόληψις significa in questo contesto "accettazione" o "ammissione" di qualcosa e deve quindi essere trattato come sinonimo di συγκατάθεσις. Siamo pertanto d'accordo con chi sostiene che la seconda definizione stobea di δόξα abbia una connotazione prevalentemente morale (si veda Ioppolo 1984, p. 321 ss.), laddove la prima ne avrebbe una prevalentemente epistemologica, a condizione di intendere la prima come dipendente dalla seconda. Un vivente razionale non sapiente, il cui egemonico è debole, sarà inevitabilmente incline all'errore. Egli potrà talvolta, accidentalmente, formarsi credenze vere. Tuttavia, ciò avverrà sotto forma di δοκίσεις, cioè come conseguenza dell'aver egli concesso il proprio assenso a qualcosa di non compreso. Ricordiamo infatti che non necessariamente è sempre falsa una δόξα risultante o consistente nell'assenso dato a qualcosa di non compreso. Anche le sue "comprensioni" (καταλήψεις) avranno sempre luogo in un

egemonico costitutivamente debole. Come vi è una “comprensione” salda e immutabile che come tale è scienza (cfr. Stob. 2. 73, 16), così vi è una comprensione debole e mutevole la quale “coexists with ignorance” (Long-Sedley 1987, vol. 1, p. 257) o, che è la stessa cosa, con l’opinione.

3-4 Affermare che il sapiente nulla ignora equivale ad affermare che non pecca mai di un assenso debole e instabile. È bene precisare che questa affermazione non costituisce la premessa da cui vengono dedotte “tali cose simili” ([τ]ο[ι]αῦτα ἢ παραπλή[ς]ια). Il pronome relativo ὃς ᾧν (l. 3) rimanda inequivocabilmente alle cose dette nella colonna precedente, le quali, verosimilmente, sono le stesse dalle quali logicamente dipende l’*incipit* di questa nuova colonna.

4-11 La prima di tali conseguenze, la sola che il testo superstite consenta di stabilire con certezza, consiste nell’affermazione secondo la quale né “le cose proprie degli stolti” (τὰ φαῦλα) né “le cose intermedie” (τὰ ἀναμέσων) concernono il sapiente. L’espressione ἀναμέσων o ἀνὰ μέσων, “nel mezzo”, “intermedio”, ha nelle fonti stoiche diversi paralleli. Essa occorre, ad esempio, in uno dei titoli appartenenti alla prima Σύνταξις della sezione del catalogo laerziano delle opere di Crisippo (7. 199 = SVF 2. 16 = FDS 194) intitolata *Esposizione etica riguardante l’articolazione dei concetti etici* (Ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν). Si tratta della stessa Σύνταξις cui appartiene uno dei titoli da noi ipoteticamente accostati a PHerc. 1020 (cfr. Introd., p. 13): *Schizzo della ragione, a Teoporo, in un libro* (Ὑπογραφή τοῦ λόγου τοῦ πρὸς Θεόπορον α’). Il titolo in cui compare ἀνὰ μέσων è il seguente: *Definizioni delle cose intermedie, a Metrodoro, in un due libri* (Ὅρων τῶν ἀνὰ μέσων πρὸς Μητρόδωρον β’). Non è tutto. I due titoli da cui esso è preceduto recitano rispettivamente: *Definizioni di ciò che concerne l’uomo virtuoso, a Metrodoro, in due libri* (Ὅρων τῶν τοῦ ἀρετοῦ πρὸς Μητρόδωρον β’) e *Definizioni di ciò che concerne l’uomo stolto, in due libri* (Ὅρων τῶν τοῦ φαύλου πρὸς Μητρόδωρον β’). Abbiamo qui a che fare con una trilogia uniforme: in tutti e tre i casi si tratta di raccolte di definizioni, in tutti e tre i casi la trattazione ha richiesto due libri, in tutti e tre i casi il destinatario è stato un certo Metrodoro (su questo Metrodoro e più in generale sulla cerchia dei

discepoli di Crisippo cui egli molto probabilmente apparteneva si veda Babut 2003b, p. 77 n. 34, p. 78). Non solo. Significativamente, per quanto riguarda la successione di questi tre titoli, il trattato sulle cose intermedie non è in posizione mediana tra quello dedicato al sapiente e quello dedicato allo stolto. In altre parole, la stessa sequenza dei titoli sembrerebbe rispecchiare la dottrina stoica secondo cui, a rigore, l'opposizione esistente tra virtù e vizio non permetteva che tra il primo e il secondo vi fosse alcunché di intermedio. Un'altra occorrenza, sempre crisippea, si trova in una citazione dal terzo libro del *Περὶ φύσεως* fatta da Plutarco (*Stoic. rep.* 1042 B = *SVF* 3. 760 [Chrysippus]).

Occorrenze di *ἀνὰ μέσον*, oltre a quelle stoiche considerate, significativamente compaiono in un testo che Crisippo potrebbe aver letto e meditato durante il suo probabile soggiorno presso l'Accademia (si veda, ancora una volta, Babut 2003b). Si tratta delle *Categorie* di Aristotele. In un passo di questo trattato (11b38-12a2; 12a4-6) si considera un tipo di opposizione tra contrari che non ammette alcunché di intermedio tra il primo e il secondo contrario: "Quanti tra i contrari sono tali che uno o l'altro di essi è necessario che sussista nelle cose in cui si generano per natura o delle quali si predicano, tra questi non vi è nulla di intermedio (*ἀνὰ μέσον*) [...] Ad esempio, malattia e salute si generano per natura nel corpo di un vivente, ed è appunto necessario che l'una o l'altra appartenga al corpo del vivente, o la malattia o la salute". In un altro passo (12a9-11; 12a13-17; 12a19-20) si illustra invece quel tipo di opposizione tra contrari che ammette qualcosa di intermedio tra il primo e il secondo contrario: "Tra quei contrari dei quali non è necessario che uno o l'altro vi sussista, tra questi vi è qualcosa di intermedio (*ἀνὰ μέσον*) [...] malvagio e buono si predicano sia dell'uomo che di molte altre cose, e non è necessario che uno o l'altro di essi appartenga a quelle cose delle quali si predicano: infatti non tutte sono o malvage o buone. E vi è per l'appunto qualcosa di intermedio (*ἀνὰ μέσον*), ad esempio [...] tra il malvagio e il buono ciò che non è né malvagio né buono". La sintesi crisippea che risultò dal possibile confronto critico con questi passi è la seguente. Bontà (leggasi: virtù) e malvagità (leggasi: vizio) furono da lui equiparate a salute e malattia (Si vedano Decleva-Caizzi-Funghi 1988, p. 114). Ragion per cui tra la prima e la seconda nulla di intermedio è più dato trovare. Alla luce, però, di una diversa

ontologia della προκοπή, ossia un'ontologia non statica ma di tipo processuale, Crisippo poteva permettersi di non rinunciare alla categoria dell'intermedio, la quale risultava a questo punto del tutto coestensiva con il vizio medesimo e ciò senza tema di contraddizione. Le linee di testo qui commentate confermano in pieno quanto appena affermato. L'elemento che sembra accomunare τὰ φαῦλα e τὰ ἀναμέσων è l'assenso debolmente concesso. La precisazione secondo cui il sapiente nulla ha che vedere *neanche* con le cose intermedie (τὰ ἀναμέσων), resa esplicita nel testo dalla nostra aggiunta di <ἵσως> alla fine della l. 11 (come vedremo necessaria dal punto di vista grammaticale), dà luogo a una significativa differenza rispetto al modo in cui von Arnim intendeva il testo. Egli faceva dire all'autore che, mentre le cose proprie degli stolti niente hanno a che vedere con il sapiente, quelle intermedie, invece, spetterebbero anche a lui (Arnim 1890, pp. 483-484; seguono Arnim in questa interpretazione Ioppolo 1982, p. 185; Togni 2010, p. 268). La nostra ricostruzione del testo è preferibile per i seguenti motivi. In primo luogo, per una ragione di natura grammaticale. Von Arnim intendeva μὲ[v] (l. 6) e δέ (l. 8) nel senso di un'antitesi tra due enunciati, di cui il primo negherebbe, il secondo *attribuirebbe* al sapiente qualcosa. Tuttavia, nel testo trådito il secondo enunciato è anacolutico (manca il predicato verbale), e risulta pertanto, così com'è, semplicemente incomprensibile. Per accogliere l'interpretazione di von Arnim non basta la sola congiunzione δέ, ma sarebbe anche necessario un predicato verbale come ἔσται che si contrapponga all'οὐκ ἔ[c]τα[ι] della l. 7. La seconda ragione è di natura ermeneutica. Le cose intermedie di cui si parla qui sono dette non aver luogo negli esseri razionali senza errori (ll. 9-11). Si potrebbe essere tentati di insinuare che nell'espressione "esseri razionali" (τοῖς λογικοῖς) sia implicito il quantificatore "tutti". Se così fosse, τὰ ἀναμέσων riguarderebbero necessariamente anche il sapiente, poiché anche il sapiente è un essere razionale. Ma poiché ciò comporterebbe che anche il sapiente erra, von Arnim si prodigò in capriole ermeneutiche per spiegare che ciò avverrebbe in un senso depotenziato che toglierebbe al sapiente ogni responsabilità nei confronti dell'errore commesso (Arnim 1890, p. 484). Ci sembra chiaro che solo a condizione di sottintendere il quantificatore "tutti" ad "esseri razionali", è possibile riferire le cose intermedie anche al sapiente. *En passant*, si noti che a col. 108, 23-24 il nostro autore

impiega il quantificatore “tutti” per qualificare gli esseri razionali cui compete per natura il λόγος. Se nella prima occorrenza dell’espressione “esseri razionali” non si fa uso di tale quantificatore, mentre ciò avviene nella seconda, se ne deve concludere che nel primo caso il nostro autore non intende riferirsi a *tutti* gli esseri razionali. Pertanto, affermare che le cose intermedie hanno luogo negli esseri razionali non equivale a dire che esse abbiano luogo necessariamente in *tutti* gli esseri razionali. Piuttosto, tale affermazione equivale a quella secondo cui le cose intermedie possono aver luogo *solo* negli esseri razionali. Affermare, pertanto, che le cose intermedie non hanno luogo negli esseri razionali senza errori equivale ad affermare che esse non hanno luogo in quegli esseri razionali in cui l’errore non può darsi, cioè nei sapienti (cfr. col. 108, 1-5; D.L. 7. 122 = SVF 3. 556 [Chrysippus]). L’aggiunta ἄλθεν ἀμαρτημάτων (Il. 10-11) gioca qui un ruolo decisivo: *in quanto* qualifica l’aver luogo di τὰ ἀναμέσων negli esseri razionali *in tanto* esclude il sapiente dalla categoria di esseri razionali in cui τὰ ἀναμέσων hanno luogo. Non solo, alcune chiare affermazioni fatte in precedenza dall’autore (col. 105, 11-23; col. 106, 8-10) negano al sapiente tutti e tre gli intermedi che il testo ricostruito da von Arnim invece gli attribuisce. Per evitare quella che egli stesso riconosce come una possibile contraddizione, von Arnim suppone che i termini imperizia (ἀτεχνία), visione erronea (παρόρασις) e ponderazione erronea (παρὰρίθμησις) siano qui utilizzati in un senso diverso e più debole, compatibile con l’attribuzione al sapiente degli episodi o stati cognitivi corrispondenti (Arnim 1890, p. 284). Il punto, però, è che in nessun’altra testimonianza stoica si trova un’analoga affermazione. Nelle coll. 105 e 106, confermate, come abbiamo visto, anche da svariati passi paralleli, questi stati o episodi cognitivi sono inequivocabilmente negati al sapiente. Non solo, l’idea di von Arnim di intendere l’uso di παρόρασις alla l. 16 nel senso di un travedere “non implicante assenso” (ἀσυγκαταθέτως) non trova alcun appiglio nell’epistemologia stoica. Il “travedere” (παρορᾶν) è tale proprio perché avviene sempre συγκαταθετικῶς. Senza assenso esso smette di essere quello che è, cioè un ritenere che le cose stiano nel modo falso o distorto in cui si presentano. Un conto è ricevere dai sensi una rappresentazione (φαντασία) falsa o distorta. Questo fatto, da solo, non rappresenta ancora un “travedere” (παρορᾶν) ed è quindi ancora

“senza errore” (ἄνευ ἁμαρτήματος). Un altro conto è dare l’assenso a una tale rappresentazione. In questo consiste il παρορᾶν e da questo dipende il suo non poter aver luogo in un essere razionale ἄνευ ἁμαρτήματος. Non si dimentichi inoltre che la premessa da cui discende tutto questo discorso afferma che il sapiente non pecca mai di un assenso instabile e debole. Si è visto che il modo più plausibile di intendere la prima conseguenza che l’autore ricava da questa premessa consiste nell’accomunare, negandole entrambe al sapiente, tanto le cose proprie degli stolti quanto le cose intermedie esemplificate da ἀτεχνία, παρόρασις e παραρίθμησις. Il solo elemento che accomuna τὰ φαῦλα e τὰ ἀναμέεον è l’assenso debolmente ed erroneamente (ἁμαρτητικῶς) concesso. Ecco perché la παρόρασις della I. 16 non può essere un travedere ἀσυγκαταθέτως.

L’equiparazione di τὰ ἀναμέεον a τὰ φαῦλα da parte del nostro autore sembra doversi all’opposizione radicale tra virtù e vizio, la quale non ammette alcunché di intermedio tra la prima e il secondo. Per questo motivo, le cose intermedie, impossibilitate a collocarsi tra virtù e vizio, possono essere equiparate o alle qualità proprie del sapiente oppure a τὰ φαῦλα. Poiché il primo disgiunto è da escludere nella maniera più assoluta, non resta che il secondo. Onde l’equiparazione tra le due. Resta comunque la domanda relativa al perché l’autore, alla luce di questa opposizione radicale e senza mediazioni tra virtù e vizio, abbia scelto proprio un’espressione come τὰ ἀναμέεον, tanto più singolare se riferita a cose che, in quanto implicanti errore, non sono indifferenti dal punto di vista morale. Alla base di questa equiparazione vi è forse la distinzione, rispetto allo statuto dell’errore, tra punto di vista estensionale e punto di vista intensionale. In base al primo, tutti gli errori sono uguali. In base al secondo, vi sono errori ed errori (cfr. Stob. 2. 106, 21-26 = SVF 3. 528 [Chrysippus]; Stob. 2. 113, 18-23 = SVF 3. 529 [Chrysippus]; Cic. *De fin.* 4. 56 = SVF 1. 232 [Zeno]). Solo questa distinzione fa sì che l’equiparazione di τὰ ἀναμέεον a τὰ φαῦλα non abolisca del tutto il carattere intermedio dei primi. Long e Sedley (Long-Sedley 1987, vol. 2, p. 363) opportunamente osservano come la differenziazione degli errori sia “necessary to account for progress and the teachability of virtue”. L’espressione τὰ ἀναμέεον, con la sua estrazione aristotelica (si vedano Decleva-Caizzi-Funghi 1988, p. 112 ss.), sembra rivendicare qualcosa che la teoria stoica, in base alla sua concezione

estensionale dell'errore, non può o non intende offrire. In quanto implicanti errore, è evidente, da un punto di vista estensionale, la loro mancanza di medietà morale e pertanto l'impossibilità di una loro collocazione tra virtù e vizio in una cornice etica di tipo stoico: come una persona progrediente, non essendo meno stolta di una non progrediente, non si colloca tra il virtuoso e lo stolto, così gli errori implicati da τὰ ἀναμέεον, non avendo, da un punto di vista estensionale, maggiore dignità morale di quelli caratterizzanti τὰ φαῦλα, non si collocano tra queste ultime e le qualità proprie unicamente del sapiente. Onde l'equiparazione, rispettivamente, di progrediente e stolto e di τὰ ἀναμέεον e τὰ φαῦλα. D'altra parte, il fatto che il nostro autore continui ad impiegare espressioni come τὰ ἀναμέεον per riferirsi a stati cognitivi implicanti errore è semplicemente incomprensibile dal punto di vista di una concezione estensionale dell'errore e può trovare la sua giustificazione solo in una concezione intensionale di esso, in base alla quale gli errori sono qualitativamente diversi tra loro.

12-15 In queste linee vengono avanzati esempi di “cose stolte”. All'inizio della l. 13 si deve escludere ᾧγ[ν]οι[α], una congettura dovuta a von Arnim. La sequenza ἡκαίει[.], trasmessa solo da O, è invece compatibile con il sostantivo εἰκαιότη[ης], “avventatezza”. È vero che si tratta di un termine attestato con certezza una sola volta nelle fonti stoiche (altre due volte si ritrova significativamente in Philod. *de sup.* col. 16, 34 e col. 19, 8-9, dove la matrice filosofica, stoica o peripatetica, del testo citato e parafrasato da Filodemo è ancora oggetto di discussione tra gli studiosi. Si veda Ranocchia 2007, pp. 67-207, spec. 158 e n. 403). Ma il luogo in cui esso è attestato non potrebbe essere più significativo. Si tratta del più volte menzionato resoconto sulla dialettica stoica che va dal par. 46 al par. 48 del settimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio. Abbiamo già detto che questo passo, insieme al resoconto di Stobeo, è in assoluto la testimonianza più vicina, dal punto di vista concettuale e terminologico, a *PHerc.* 1020, coll. 104-112. L'εἰκαιότης, da noi tradotta con “avventatezza”, designa nel passo laerziano (7. 48) lo stato in cui versano “coloro che non hanno le rappresentazioni allenate” quale conseguenza della “precipitazione nelle affermazioni” (προπέτεια ἐν ταῖς ἀποφάσει). Si tratta, pertanto, dello stato contrario

all'ἀνεικαιότης, “ponderatezza”. Di ciò ci rende certi l'esordio di col. 112 (ll. 1-5): “poiché teniamo in gran conto la mancanza di precipitazione (ἀπροπτωσί[α]ν) e la ponderatezza (ἀν>ε[ι]λκαιοτήτα) mentre a ragione nutriamo ostilità verso le (disposizioni) contrarie”. Queste linee non attestano soltanto la particolare solidarietà cognitiva esistente tra mancanza di precipitazione (ἀπροπτωσία) e ponderatezza (ἀνεικαιότης), ma anche quella speculare che lega precipitazione (προπέτεια) e avventatezza (εἰκαιότης), entrambe oggetto di avversione da parte del nostro autore.

All'εἰκαιότης sono associati, tra gli esempi di “cose stolte”, la “congettura” (ὑπόνοια) e il “dubbio” (ἀπιετία). L'ὑπόνοια è da Stobeo (2. 113, 3-5 = SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89) definita come l'assenso che in generale viene dato a ciò che non si è compreso ed è così ricondotta alla prima definizione stobea di opinione (δόξα). L'ἀπιετία è invece definita come una “assunzione falsa” (ψευδὴς ὑπόληψις) (ivi, 112, 9-11 = SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89) ed è anch'essa ricondotta alla prima definizione stobea di opinione. L'εἰκαιότης invece, in quanto contrario dell'ἀνεικαιότης, è giocoforza “ragione debole” (λόγος ἀσθενής) e come tale riconducibile alla seconda definizione di opinione come assenso debole. Ma poiché, come abbiamo visto, la prima definizione di δόξα dipende dalla seconda e questa coincide sostanzialmente con quella di ἄγνοια, allora ὑπόνοια, ἀπιετία ed εἰκαιότης dipendono chiaramente da ἄγνοια e δόξα a misura dell'essere queste lo stesso tipo di assenso, cioè un assenso debole ed instabile.

15-18 Benché accomunati, stolti e progredienti non vengono comunque assimilati *tout court*. Indicazioni utili in tal senso possono ricavarsi dalla concezione stoica dell'errore (ἀμάρτημα). Ci si chiede quale nozione di errore sia presente nel nostro testo. Da Stobeo (2. 106, 21-26 = SVF 3. 528 [Chrysippus]) si desume quanto segue: “Affermano (*scil.* gli Stoici) che tutti gli errori sono uguali, ma che non sono tutti simili (ἵσα τε πάντα λέγουσιν εἶναι τὰ ἀμαρτήματα, οὐκέτι δ' ὅμοια). Infatti, per natura, muovono tutti come da una sola fonte del vizio, poiché il giudizio è lo stesso in tutti gli errori. D'altro canto, essendo le cose intermedie (μέσα), sulle quali verte il giudizio, differenti per la causa esterna, gli errori differiscono qualitativamente (διάφορα κατὰ

ποιότητα γίνεσθαι τὰ ἁμαρτήματα)". E ancora (ivi, 113, 18-23 = SVF 3. 529 [Chrysippus]): "Dato che tutti gli errori e tutte le azioni rette si equivalgono, anche tutti gli stolti sono egualmente stolti, giacché hanno tutti la stessa identica disposizione (διάθεσις). Ma pur essendo tutti gli errori equivalenti, vi sono tra di loro delle differenze, in quanto alcuni derivano da una disposizione indurita e incurabile (ἀπὸ κκληρᾶς καὶ δυσιάτου διαθέσεως), altri no". Si legga anche quanto riferisce al riguardo Cicerone (*De fin.* 4. 56 = SVF 1. 232 [Zeno]): "Quanto agli errori – egli (*scil.* Zenone) dice – in parte sono tollerabili in parte no, perché gli errori trasgrediscono, alcuni in maggiore, altri in minor misura le varie voci o tipologie, direi quasi, del dovere (*peccata autem partim esse tolerabilia, partim nullo modo, propterea quod alia peccata plures, alia pauciores quasi numeros officii praeterirent*)". Il significato dell'aggettivo *δυσίατος* è interessante: può significare o "difficile da curare" o "impossibile da curare" (LSJ, s.v.). Dall'optare per il primo significato deriva che *tutti* gli esseri razionali, pur essendo *insipientes*, possono guarire e raggiungere la virtù. Dall'optare per il secondo deriva invece che solo alcuni *insipientes* (quelli che per l'appunto non hanno una διάθεσις κκληρὰ καὶ δυσίατος) possono guarire e raggiungere la virtù.

In generale, sembrano potersi distinguere due nozioni stoiche di errore. La prima, che è anche la più forte, è quella secondo la quale l'errore è ogni azione compiuta in spregio della retta ragione (Stob. 2. 93, 16-17 = SVF 3. 500 [Chrysippus]: ἀμάρτημα ... τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον). La seconda è quella che vede nell'errore l'omissione di un'azione appropriata da parte di un vivente razionale (ivi, 17-18: ἐν ᾧ παραλέλειπται τι καθήκον ὑπὸ λογικοῦ ζώου). Gli errori che consistono in azioni compiute in spregio della retta ragione sono, dalla prospettiva estensionale e sostanziale degli Stoici, uguali agli errori che consistono in omissioni di azioni appropriate (καθήκοντα). I primi, cioè, non sono più errori dei secondi e i secondi non sono meno errori dei primi. Tuttavia, da una prospettiva intensionale e qualitativa, vi è differenza tra i due tipi di errore perché un conto sono i primi, che sorgono da una disposizione indurita e inguaribile (ivi, 113, 18-23 = SVF 3. 529 [Chrysippus]), un altro conto sono i secondi, che non nascono da una disposizione siffatta, ma per l'appunto da semplici omissioni di azioni appropriate (καθήκοντα). Se è vero che le cose intermedie di cui si parla in *PHerc.* 1020 non

hanno luogo negli esseri razionali senza errori, gli errori che tali cose implicano o sono del primo tipo o sono del secondo, cioè o sono azioni compiute in spregio della retta ragione o sono omissioni di καθήκοντα. Ora, poiché si tratta di cose intermedie, il profilo di errore che meglio si attaglia loro sembra essere il secondo. La visione erronea (παρόρασις) sembrerebbe derivare dall'omissione di quel particolare καθήκον che è il trattenimento dell'assenso davanti a rappresentazioni della cui verità non siamo certi. La ponderazione erronea (παραρίθμησις) consiste verosimilmente nell'omissione (più simile a qualcosa come una sua imprecisa effettuazione) di quel particolare καθήκον che è la semplice ἀρίθμησις o il semplice ἀριθμεῖν. L'imperizia (ἀτεχνία), invece, consiste verosimilmente nell'omissione di uno o più καθήκοντα propri di una specifica arte. Noi sappiamo già che nel sapiente non si verificano né episodi di παρόρασις, né di παραρίθμησις, né di ἀτεχνία. Per questo motivo, anche l'insieme di questi intermedi è detto dal nostro autore non aver nulla a che fare con lui. L'impressione che si ha è che qui l'autore abbia in mente il progrediente. Quest'ultimo, pur procedendo nella direzione giusta, non è ancora sapiente e non può pertanto fare a meno, lungo il cammino intrapreso, di incorrere in errori riconducibili a παρόρασις, παραρίθμησις e ἀτεχνία. Ciò però non significa che il progrediente sia immune da ὑπόνοια e ἀπιστία. Non ogni stolto è anche progrediente, ma ogni progrediente è, nella misura in cui è ancora totalmente immerso nell'ἄγνοια, in primo luogo uno stolto.

19 Per il vocalismo ει in vece di ῑ in παραρειθμε[ῑ], cfr. col. 105, 12, 13-14; col. 112, 10, e Comm. *ad loc.*

26 Il superlativo c[οφ]ωτάτοις, se inteso in senso relativo, potrebbe suscitare il sospetto che per l'autore del nostro testo si dia una sorta di eccellenza dell'eccellenza. Vi sarebbero pertanto sapienti più sapienti di altri sapienti. Una simile gradazione quantitativa all'interno della classe dei sapienti sembra però incompatibile con la concezione esclusivamente qualitativa che gli Stoici avevano della virtù. È pertanto più plausibile ritenere che qui si abbia a che fare con un superlativo assoluto con funzione retorica. Con questa iperbole non si vuole sminuire, a vantaggio di alcuni, il pregio degli altri membri di

una classe (in questo caso della classe dei sapienti), ma far risaltare, in modo forse paradossale, il pregio dell'intera classe dei sapienti.

Col. 108

Questa e le tre colonne successive sino alla fine del papiro sono trasmesse tanto da *P* quanto da *O* e *N*. Secondo von Arnim (Arnim 1890, p. 485), con questa colonna inizierebbe una nuova parte dell'esposizione. Finora si sarebbe discusso unicamente delle capacità conoscitive ("Erkenntnisvermögen") del sapiente. Ora, invece, s'inizierebbe a parlare tanto della sua indecettibilità (ἀνεξαπατησία) quanto del suo rapporto con la filosofia e con la dialettica. In realtà, non è dato rilevare nel testo una transizione tanto netta. Dialettica ed epistemologia costituiscono infatti un unico plesso unificato dalla filosofia. Sono possibili all'interno di questa sostanziale continuità tematica particolari sottolineature, come quelle che mettono a tema prima la filosofia poi la dialettica, ma né l'una né l'altra danno luogo a vere e proprie novità concettuali generando discontinuità nella trattazione. Ancora: sempre secondo von Arnim, poiché il sapiente sarebbe semplicemente inconcepibile "ohne dialektische Fertigkeit" (*ibidem*), è per dimostrare questa tesi che verrebbe prontamente introdotta la definizione di filosofia come esercizio della rettitudine della ragione (II. 13-15: ἐπιτήδευσις λόγου ὁρθότητος). E poiché la filosofia ha a che fare con il λόγος, è chiaro che "logische Schulung einen unerlässlichen Bestandtheil der Weisheit bildet" (*ibidem*). Anche secondo Capasso (Capasso 1982, p. 458), questa colonna sancirebbe l'identificazione della filosofia, in quanto uso accorto del λόγος, con la dialettica. In realtà le cose sono più complesse. La filosofia, in quanto esercizio delle rettitudine della ragione, ha sicuramente a che fare con la dialettica, ma non per questo s'identifica necessariamente ed esclusivamente con essa. In effetti, il testo di col. 108 non accredita questa identificazione, anzi autorizza il dubbio che il nostro autore non intendesse avallarla. Non solo. Il modo in cui von Arnim si esprime tradisce la confusione tra le due nozioni di filosofia documentate nelle fonti stoiche: la nozione, per così dire, platonica che definisce la filosofia come ricerca della

sapienza e la nozione che la presenta come esercizio e applicazione di una sapienza già acquisita.

1-5 La colonna si apre con le seguenti parole: *τούτοις δὲ πάλιν ἰ ἀκολ[ο]υθεῖ*, da cui discendono quattro conseguenze concernenti il sapiente (Il. 1-7). Le ultime dieci linee conservate della colonna precedente (Il. 18-28) sono piuttosto malandate e al di sotto di esse sono andate perdute altre nove linee di scrittura. Non siamo quindi nelle condizioni di stabilire con certezza a cosa si riferisse l'autore del nostro testo con il pronome deittico *τούτοις*. Possiamo però fare un'ipotesi. In Ario Didimo presso Stobeo (2. 66, 19-67, 2 = *SVF* 3. 560 [Chrysippus]) leggiamo quanto segue: "Ritenero (*scil.* gli Stoici) che il principio secondo cui il sapiente fa tutto bene (*τὸ περὶ τοῦ παντ' εὖ ποιεῖν τὸν σοφὸν δόγμα*) sia una conseguenza del fatto che compie ogni cosa secondo retta ragione e secondo virtù (*τῷ κατὰ λόγον ὀρθὸν ἐπιτελεῖν πάντα καὶ οἶον κατ' ἀρετὴν ... ἀκόλουθον*)". Pertanto, tra le premesse da cui discendono le conseguenze elencate alle Il. 2-7 vi potrebbe essere quella per cui il sapiente compie tutto secondo retta ragione.

Soffermiamoci sulle prime due conseguenze dedotte da "queste cose" (*τούτοις*): i sapienti sono 1) indecettibili (Il. 3-4: *ἀνεξαπατήτους*) e 2) infallibili (Il. 4-5: *ἀναμαρτήτους*).

Del primo attributo si è già discusso. Rimandiamo pertanto a quanto detto più sopra (p. 88). Sul secondo osserviamo quanto segue. Vi sono almeno tre passi molto interessanti in cui il termine ricorre. Il primo è un passo di Galeno (*De Hipp. et Plat. plac.* 7.2. p. 436, 28-29 De Lacy = *SVF* 3. 256 [Chrysippus]) nel quale leggiamo: "la filosofia insegnando in modo veritiero il bene e il male fa diventare infallibili (*ἀναμαρτήτους*)". Questo passo connette esplicitamente il divenire infallibili allo studio della filosofia effettuato da chi, evidentemente, infallibile non è. La sua pertinenza al presente contesto non può certo sfuggire. Solo sette linee più avanti (Il. 12-15) viene introdotta la filosofia come esercizio della rettitudine della ragione. Se la filosofia è studiata da chi non è ancora infallibile, essa sarà perfettamente praticata da chi lo è divenuto, cioè dal sapiente. Il secondo passo è in Filone di Alessandria (*Quod omnis probus liber*, 2, 454, 12 Mang = *SVF* 3. 362 [Chrysippus]): "è dunque detto giustamente che colui che fa tutto in modo sapiente fa tutto bene (*εὖ ποιεῖ πάντα*); che colui che

fa tutto bene fa tutto in modo retto (ὀρθῶς ποιεῖ πάντα); che chi fa tutto in modo retto fa tutto in modo infallibile (ἀναμαρτήτως), irreprensibile, incensurabile, autorevole e non criticabile”. Questo passo è importante perché in esso si considerano sostanzialmente equivalenti gli avverbi εὖ, ὀρθῶς e ἀναμαρτήτως qualificanti il ποιεῖν del sapiente. Questa stretta correlazione permette di presentare il suo fare tutto εὖ, ὀρθῶς e ἀναμαρτήτως quale estrinsecazione della ὀρθότης della sua ragione. Il terzo passo è un pronunciamento ascritto direttamente a Crisippo da Diogene Laerzio (7. 122 = SVF 3. 556 [Chrysippus]): “i sapienti sono infallibili per il loro essere esenti da errore (ἔτι καὶ <ἀναμαρτήτους> (scil. εἶναι τοὺς σοφοὺς) τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἀμαρτήματι)”. Mario Capasso opportunamente osserva (Capasso 1982, p. 466 n. 35) come questo passo manchi “nella buona analisi linguistica a cui Arnim sottopone il testo del papiro ai fini della sua attribuzione a Crisippo”. In conclusione, affermare che il sapiente non può essere ingannato riguarda, come detto, l’ambito epistemologico e dialettico. Dire invece che il sapiente non commette errori o è infallibile è affermazione molto più generale che riguarda qualunque cosa il sapiente intraprenda o faccia, con una preferenza per l’ambito morale (cfr. Epict. diss. 1.4.11.4).

5-7 La l. 5 è stata oggetto di due importanti interventi testuali da parte rispettivamente di Wilhelm Crönert e Mario Capasso. Von Arnim, nel saggio del 1890, aveva correttamente integrato, a fine linea, [ζ]ῆν (da noi letto nella forma ζῆν), limitandosi a stampare immediatamente prima l’incomprensibile sequenza di lettere «καιδιξ[.]τ[ε]» testimoniata da O e, solo in minima parte, da N e P. Nell’*editio princeps* del 1901, Crönert lesse l’intera sequenza «καιδιξ[.]τ[ε] . ην» nella forma κατ’ Ἀρι[στ]οτέλην. Questa congettura, recepita senza troppi indugi da von Arnim nel 1903 (cfr. Arnim 1903), presentava implicazioni di grande portata sul piano storico-filosofico, facendo risalire addirittura ad Aristotele il concetto stoico di infallibilità del sapiente. Studiosi come Ettore Bignone (Bignone 1973², vol. 1, p. 195 ss.) e Michael Frede (Frede 1987b, p. 163), attribuirono agli Stoici un rimando esplicito alla concezione aristotelica del sapiente proprio sulla base di questa congettura. Ancora in tempi a noi vicini essa è stata difesa con convinzione da Paolo Crivelli (Crivelli 2007, p. 26 n. 8). Ma, come ha dimostrato Capasso (Capasso 1982, pp. 459-464), la congettura in

questione risulta essere infondata. Dal punto di vista papirologico, essa è difficilmente compatibile con le tracce superstiti e lo spazio disponibile in lacuna (non più di una lettera). In particolare, φ non è attestato da nessuna delle tre fonti (*POM*) e la lettera incerta che introduce la sequenza $\lceil \cdot \eta \nu \rceil$, consistente in un chiaro tratto orizzontale superiore, mentre è compatibile con *zeta*, non lo è affatto con *lambda*. In conclusione, come è stato giustamente osservato da Long e Sedley (Long-Sedley 1987, vol. 2, p. 257), “Aristotle’s name has no place in this text”. A sua volta, la congettura alternativa $\kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\xi[\acute{\iota}\alpha\nu] \tau\epsilon \zeta\eta\nu$ avanzata nel 1982 dallo stesso Capasso (Capasso 1982, p. 465 ss.), pur ripristinando correttamente l’infinito $\zeta\eta\nu$, assai probabile anche dal punto di vista grammaticale (esso costituisce il predicato verbale di un’infinitiva coordinata con quella precedente (Il. 2-5) e seguente (Il. 6-7)), risulta troppo estesa rispetto allo spazio disponibile in lacuna. Invece, la nuova congettura $\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}[c] \tau\epsilon \zeta\eta\nu$ da noi proposta, oltre ad essere perfettamente coerente con le tracce superstiti e lo spazio disponibile in lacuna, vanta più di un’occorrenza nelle fonti stoiche (Stob. 2. 77, 16 = *SVF* 3. 16 [Chrysippus]; Cic. *De fin.* 2. 34 = *SVF* 3. 14 [Chrysippus]) e in contesti morali inequivocabilmente riguardanti il sapiente. A questo si aggiunga la posizione simmetrica che l’avverbio $\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}[c]$ viene ad assumere rispetto ad $\epsilon\tilde{\upsilon}$ della l. 7 che qualifica il $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \pi\rho\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\iota\nu$ del sapiente (l. 6). Nella forma da noi ristabilita, queste linee di testo non presentano particolari difficoltà grammaticali o esegetiche. Vengono formulate le altre due conseguenze di quanto evocato alla l. 1 attraverso il pronome $\tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\iota\varsigma$. Il sapiente 1) conduce una vita felice e 2) fa tutto bene. L’espressione $\kappa\alpha\lambda\tilde{\omega}[c] \tau\epsilon \zeta\eta\nu$, tradotta da Cicerone (*De fin.* 2. 34 = *SVF* 3. 14 [Chrysippus]) con *honeste vivere*, è equivalente a $\tau\acute{o} \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\nu \zeta\eta\nu$ (Stob. 2. 77, 16 = *SVF* 3. 16 [Chrysippus]), a sua volta equivalente a $\tau\acute{o} \kappa\alpha\tau' \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu \zeta\eta\nu$ (*ibidem*).

7-12 La congiunzione $\acute{o}\pi\omega\varsigma$ seguita da indicativo ha normalmente valore dichiarativo (in dipendenza da *verba dicendi* e *sentiendi*) o, più raramente, temporale. Ma $\acute{o}\pi\omega\varsigma \gamma\acute{\iota}\nu\omicron\nu\iota\tau\alpha\iota$ κτλ. (Il. 8-10), che dipende da $\pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega\langle\nu\rangle \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu \acute{\epsilon}[\pi]\iota\varsigma\tau\rho\omicron\lambda\phi\eta$ (Il. 10-12), non può qui ovviamente avere valore né dichiarativo né, a meno di cadere in un non-senso, temporale. La semplice correzione $\gamma\acute{\iota}\nu\{\circ\}\omega\nu\iota\tau\alpha\iota$, avanzata da David Sedley, consente di risolvere questo problema intendendo questa proposizione come finale. Analogamente, prima di $\gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\epsilon\nu$

ἐ[π]ιτροφή, per ovvie ragioni di concordanza, è inevitabile la correzione πλείων. Queste linee contengono un'esemplificazione della tesi secondo cui i sapienti fanno tutto bene. Essa è presentata come istanza di prassi filosofica, cioè come applicazione al dominio dell'assenso della rettitudine della ragione (λόγου ὀρθότης). In questione vi è il rapporto del sapiente con l'assenso. Egli pone un'attenzione maggiore o speciale (πλείων ... ἐ[π]ιτροφή) affinché gli assensi non abbiano luogo in modo casuale, ma come devono avvenire, cioè in termini di comprensioni. Il significato di ἄλλως (I. 9) è qui "a caso" o "diversamente da come dovrebbe essere". Il complemento μετὰ καταλήψεως (II. 9-10) qualifica l'assenso del sapiente. Affermare che tale assenso ha luogo "con comprensione" significa affermare che esso è di fatto comprensione. Questa, infatti, è un tipo di assenso, precisamente l'assenso dato a una rappresentazione catalettica. Nel fatto di specificare che l'assenso del sapiente è sempre comprensione è implicita l'idea dell'essere tale assenso sempre come dovrebbe essere, contrariamente a quello che ha luogo solo ἄλλως. Ora, si potrebbe pensare che il sapiente abbia solo assensi che sono comprensioni in virtù di un automatismo implicato dalla sua natura virtuosa, che cioè la sua perfezione trasformi in qualcosa di automatico il suo comportamento cognitivamente virtuoso. Niente di tutto questo. Sta qui a testimoniare il termine "attenzione" (ἐ[π]ιτροφή). Il fatto di avere solo assensi che sono comprensioni è la conseguenza, non di un meccanismo o dispositivo automatico, ma dell'attenzione riservata dal sapiente all'esercizio del proprio assenso. Tale attenzione è, a sua volta, espressione concreta dell'ὀρθότης della sua ragione. Ritengo che qui πλείων indichi, attraverso un'informazione di tipo quantitativo, la particolare levatura di questa ἐπιτροφή.

Questo sostantivo merita un commento. Secondo von Arnim (Arnim 1890, p. 492), esso era un termine particolarmente caro a Crisippo, che lo usava nel senso di "cura" e "attenzione" (Galen *De Hipp. et Plat. plac.* 4.6. p. 276, 8 De Lacy = SVF 3. 475 [Chrysippus]; S.E. *M* 11. 194 = SVF 3. 752 [Chrysippus]; Plutarch. *Stoic. rep.* 1039 B = SVF 3. 724 [Chrysippus]; 1045 A = SVF 3. 754 [Chrysippus]) e, nella sua forma verbale, in quello di "prendersi cura", "occuparsi" (Plutarch. *Stoic. rep.* 1047 A = SVF 2. 297 = FDS 51). Il termine avrà grande fortuna presso i Neoplatonici con il significato di "a turning in on

oneself” e “a turning back to one’s source which is within oneself” (Sorabji 2007, pp. 94-95). Convinzione neoplatonica era “that bodies and bodily faculties cannot turn in on themselves, since body cannot interpenetrate body” (ivi, p. 95). Non lontano da quello neoplatonico è l’uso che del termine e delle forme verbali ad esso imparentate si trova sovente in Epitteto. Questi sembra, infatti, usare ἐπιστροφή nel significato di “looking within yourself” (*ibidem*; cfr. Epict. diss. 1.4.18; 3.22.38–9; 4.4.7; *Ench.* 10). Secondo Sorabji, “there is at least one passage in Epictetus [...] which expresses the idea central to Neoplatonism, that truths are to be found waiting within. Thus, at 3.22.38–9, Epictetus uses the verb *epistrephein* and recommends you to turn to yourself, in order to discover your true innate preconceptions about the good” (ivi, p. 97; si veda anche Hadot 1953, per il quale (p. 31) l’ἐπιστροφή raccomandata dagli Stoici era “mouvement de l’âme accordé à celui de l’univers”). Ora, negli Stoici antichi non vi è l’idea “that reversion (*epistrophê*) to oneself is also reversion to one’s source” (Sorabji 2007, p. 97). Se l’ἐπιστροφή implica un ritornare a sé, ciò avviene “in order to interrogate misleading appearances and correct them” (*ibidem*). ἐπιστροφή denota nel presente contesto una particolare attenzione, quella riservata dal sapiente all’assenso quando applica alle rappresentazioni l’ὁρθότης della propria ragione. Tale attenzione è conseguenza della coesione e capacità di tenuta armoniche del suo egemonico.

12-17 Queste linee di testo, probabilmente le più celebri e le più discusse del nostro papiro (Cfr. Arnim 1890, pp. 484-486; Crönert 1901, pp. 548-550; Pohlenz 1904, p. 1503; Keil 1905; Bignone 1973², vol. 1, p. 195 ss.; Long 1978, pp. 109-110; Mansfeld 1978, p. 136 ss.; Ioppolo 1981, pp. 56-59; Capasso 1982; Capasso 1984, p. 65, p. 72; Ioppolo 1984, p. 330 ss.; Baldassarri 1985, p. 42, pp. 46-47, 60; Ioppolo 1986, p. 33, 91 e n. 7, 95 n. 20, 114 n. 22, p. 118; Gourinat 2000, p. 76 ss.; Bénatouïl 2007, pp. 136-139; Togni 2010, p. 279), contengono la duplice definizione di filosofia come “esercizio della correttezza o rettitudine del *logos*” (Il. 13-15: ἐπιτήδευσις λόγου ὁρθότητος) e come “scienza che risiede in una specifica trattazione intorno al *logos*” (Il. 15-17: ἐπιστήμη ἢ [ἐ]ν ἰδίᾳ περὶ λόγον ἢ π[ρ]αγματεῖαι).

ἐπιτήδευσις significa ordinariamente “dedizione”, “attenzione”, “ricerca”, “studio”, ἐπιτήδειος, -ον “conveniente”, “adatto”, “utile”,

“necessario” ed ἐπιτηδέω “dedicarsi”, “esercitare” o “aver cura”, “preoccuparsi”. Ora, secondo Aezio (I, proem. 2 = SVF 2. 35 = FDS 15), gli Stoici definivano la filosofia ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης, “esercizio di un’arte appropriata”. Le espressioni ὀρθότης λόγου e ἐπιτήδειος τέχνη sono sostanzialmente equivalenti e fanno entrambe le veci di σοφία. L’equivalenza σοφία e ὀρθότης λόγου si ricava dal confronto tra le presenti linee e la definizione di filosofia come ἐπιτήδευσις σοφίας, “esercizio della sapienza”, che troviamo nel passo di Sesto Empirico già menzionato (M 9. 13 = SVF 2. 36 = FDS 5; si veda anche Mansfeld 1978, p. 139: “Its seems ... that, in the definition of philosophy, λόγου ὀρθότητος may be substituted for σοφία and viceversa”). L’equivalenza di ἐπιτήδειος τέχνη e σοφία si ricava da quella tra arte e virtù (cfr. *Anecdota Graeca Paris.* ed. Cramer Vol. I p. 171, 26 ss. = SVF 3. 214 [Chrysippus]), confermata dallo stesso passo di Aezio. Ora, il significato dell’espressione ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος cambia a seconda che l’ἐπιτηδευτής sia un progrediente o un sapiente. Nel primo caso, si preferirà il significato di “ricerca” della sapienza (cfr. Sen. *Ep.* 89, 5 = FDS 2: *adpetitio rectae rationis*; cfr. Mansfeld 2003, p. 118: “striving”, p. 129: “pursuit”), nel secondo quello di “esercizio” o “attuazione” della sapienza medesima. Poiché, però, non vi è dubbio che qui l’ἐπιτηδευτής sia il sapiente, l’attività che egli pone in essere è una vera e propria arte che riproduce “the expert processes in nature” e “the expert-like structure of the universe” (Brouwer 2014, p. 49). In altri termini, ἐπιτήδευσις designa nel presente contesto un’attività coronata sempre da successo cognitivo e morale, la quale sta alla base delle caratteristiche attribuite al sapiente nelle prime linee della colonna. Non bisogna dimenticare che il sapiente agisce sempre “secondo la retta ragione” (κατὰ ὀρθὸν λόγον) e che l’azione retta (κατόρθωμα) è definita come “tutto ciò che si fa κατὰ ὀρθὸν λόγον” (Stob. 2. 96, 18 = SVF 3. 501 [Chrysippus]). Il significato di λόγος è qui con ogni probabilità quello di “ragione”. In Seneca troviamo la resa latina di ὀρθότης λόγου con *recta ratio* (*Ep.* 89. 5 = FDS 2). Nel senso di “discorso” interpreta invece le occorrenze di λόγος in questa colonna Paolo Crivelli, (Crivelli 2007, p. 26). Al riguardo Bénatouïl 2007, p. 137, afferma: “Si Chrysippe prend la peine de définir le λόγος comme ce qui est partagé par tous les hommes et les dieux (*scil.* Il. 22-24), λόγος ne peut pas signifier ici seulement “parole” ou “discours”: il s’agit de la raison comme partie

de l'âme, mais aussi de son contenu, c'est-à-dire de l'ensemble des raisonnements, jugements et notions qui possède le philosophe"). Si ricordi che quando alle ll. 6-7 si dice che il sapiente "fa tutto bene" s'intende dire che egli agisce sempre "secondo la retta ragione" (κατὰ ὀρθὸν λόγον), ossia che egli, agendo, compie sempre e soltanto "azioni rette" (κατορθώματα). Onde l'impossibilità di limitare il significato che ha λόγος nella locuzione λόγου ὀρθότητος al solo ambito linguistico (si veda Mansfeld 1978, p.138 ss.).

La ragione era intesa da Crisippo come "un insieme di certe nozioni e prolessi (ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα)" (Galen. *De Hipp. et Plat. plac.* 5.3, p. 304, 33-35 De Lacy = *SVF* 2. 841 = *FDS* 278). La stessa idea di ragione si evince da una testimonianza su Zenone. In essa si afferma che "la ragione, per la quale meritiamo il nome di viventi razionali, si sviluppa a partire dalle prolessi nei primi sette anni di vita (ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἑβδομάδα)" (Aet. 4.11.4 = *SVF* 1. 149 [Zeno]). Nozioni e prolessi sono dunque gli elementi costitutivi della ragione.

L'ὀρθότης λόγου è alla lettera la rettitudine o correttezza della ragione. Questa espressione è equivalente a ὀρθὸς λόγος, retta ragione. Ne dà conferma la definizione stoica di una delle quattro virtù dialettiche, ἁματαιότης, assenza di frivolezza o serietà. Tale qualità, spettante in quanto virtù al solo sapiente, è "l'abito di riferire o riportare le rappresentazioni alla retta ragione" (D.L. 7. 47 = *SVF* 2. 130 = *FDS* 33). Anthony Long (Long 1978, p. 115) al riguardo scrive: "Right reason' describes the *logos* of the wise man (and god) and it is his *logos* that pronounces judgment on the *phantasia*". Bisogna riportare le rappresentazioni alla retta ragione perché solo questa, come un giudice, può stabilire a quali di esse dare l'assenso e a quali negarlo. In questa definizione troviamo pertanto la stessa connessione di assenso e retta ragione che è documentata nella presente colonna. Il possesso dell'ὀρθὸς λόγος conferisce al sapiente "an infallible disposition to reason correctly" (ivi, 116). Naturalmente, rientra nel saper ragionare in modo retto anche la suddetta capacità di concedere assensi che siano sempre comprensioni. Un tale possesso mette il sapiente in rapporto con il principio attivo dell'universo «which is right reason and identical with god» (*ibidem*). L'ὀρθὸς λόγος è inoltre equivalente alla verità e alla scienza, intese come l'egemonico disposto in un certo modo (S.E. *M* 7. 38 = *SVF* 2.

132 = *FDS* 324). Per verità qui s'intende "his (*scil.* the wise's) systematic knowledge and ability to state all that is true" (Long 1978, p. 116). La ragione stoica ha una struttura intrinsecamente linguistica (ἐνδιάθετος λόγος; cfr. S.E. *M* 8. 275 = *SVF* 2. 135 = *FDS* 529). Quindi, quando si esercita, cioè quando pensa, essa lo fa sempre in una forma intrinsecamente linguistica, prima ancora che questo o quel pensiero sia espresso o reso pubblico dal parlante razionale attraverso l'articolazione delle voci opportune (προφορικὸς λόγος; su questa distinzione si veda Alessandrelli 2013, pp. 85-91).

Si è discusso se λόγου ὀρθότητος sia genitivo oggettivo della sola ἐπιτήδευσις o anche, contemporaneamente, di ἐπιτήμη. Alcuni autorevoli interpreti (Frede 1987a, p. 327; Long 1978, pp. 109-110; Crivelli 2007, p. 26; Bénatouïl 2007, p. 137) hanno inteso l'espressione nel secondo senso. Ma l'*ordo verborum* ci fa propendere decisamente per la prima ipotesi. Se volontà dell'autore fosse stata quella di far dipendere λόγου ὀρθότητος, non solo da ἐπιτήδευσις, ma anche da ἐπιτήμη, ci saremmo aspettati un ordine diverso (ad es., εἴτ' ἐπιτήδευσις εἴτ' ἐπιτήμη λόγου ὀρθότητος o λόγου ὀρθότητος εἴτ' ἐπιτήδευσις εἴτ' ἐπιτήμη). Inoltre, nei passi paralleli alla prima definizione è significativamente menzionata, in relazione ad ὀρθότης λόγου, soltanto ἐπιτήδευσις (cfr. Clem. Alex. *Paed.* 1.13.101.1-2 = *SVF* 3. 293 [Chrysippus] = *FDS* 3). A ciò si aggiunga che Crivelli (*ibidem*; ma cfr. anche Gourinat 2000, p. 76 ss.), basandosi su un testo risalente a Mario Capasso (Capasso 1984, p. 83) ormai superato, introduce nella definizione di filosofia una tripartizione in ἐπιτήδευσις, ἐπιτήμη e πραγματεία che non trova più fondamento nel testo.

L'avverbio πρῶτον (I. 12) che introduce la duplice definizione ha l'importante funzione di indicare che essa qualifica cosa sia la filosofia in primo luogo, primariamente. Questo avverbio è decisivo perché suggerisce inequivocabilmente che l'autore di *PHerc.* 1020 concepiva la filosofia in più di un modo e che quello qui riferito era per lui il più importante. Non solo. È altrettanto chiaro che l'autore sottintende i sapienti come depositari o destinatari della filosofia così da lui definita. Lo prova la congiunzione μὲν γάρ (I. 12), che stabilisce un nesso causale tra questo periodo e il precedente (II. 1-12). Esso chiarisce che è questo modo di intendere la filosofia a spiegare la particolare ἐπιτροφή di cui il sapiente fa oggetto l'assenso e la comprensione (cfr. Comm. a col. 108, 7-12).

Ora, la prima delle due definizioni di filosofia è esplicitamente attribuita a Crisippo da Isidoro di Pelusio (*Ep.* 5. 558 [PG 78] = *FDS* 2b): “altri filosofi stabilirono essere la filosofia arte delle arti e scienza delle scienze; Pitagora la definì zelo per la sapienza, Platone possesso delle scienze, Crisippo esercizio della rettitudine della ragione (ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος)”. Si tratta, come sappiamo, di un passo parallelo cruciale per la tesi della paternità crisippea del nostro papiro. E esso, sfuggito a von Arnim (che si limitava a rimandare a S.E. *M* 9. 13 = *SVF* 2. 36 = *FDS* 5; Clem. Alex. *Paed.* 1.13.101.1-2 = *SVF* 3. 293 [Chrysippus] = *FDS* 3; Sen. *Ep.* 89, 5 = *FDS* 2, dove però non si fa mai esplicitamente il nome di Crisippo), è stato segnalato all’attenzione degli studiosi da Max Pohlenz (Pohlenz 1904, p. 1503) e Bruno Keil (Keil 1905).

L’espressione ἡ ἐν ἰδίᾳ περὶ λόγον ἡ π[ρ]αγματεία è epesegetica rispetto a ἐπιστήμη e ne qualifica l’essenza. Accogliendo una precedente proposta di David Sedley, Anna Maria Ioppolo (Ioppolo 2015, p. 195 e n. 124) ha avanzato la lettura alternativa ἡ [τις] ἴδια (sic) περὶ λόγον ἡ π[ρ]αγ[μ]ατεία ἡ καὶ νῦν εἰ, da lei tradotta “or a particular kind of investigation concerning logos, sufficient if”, la quale, pur essendo egualmente plausibile dal punto di vista papirologico, costringe ad introdurre nella definizione di filosofia una terza accezione epistemicamente più debole delle altre due, e a ritenere le ll. 17-22 (“essendo addentro alle parti del *logos* e alla loro sintassi, ci serviremo di esso con esperienza”) condizione necessaria della “sufficienza” (?) della filosofia così intesa. Ora, a buon diritto la studiosa fa corrispondere l’uso “with experience” (l. 21: ἐμπειρίᾳ) del λόγος alla definizione crisippea del fine (κατ’ ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν) riportata da Diogene Laerzio (7. 87 = *SVF* 3. 4 [Chrysippus]), ma non si comprende come ciò che corrisponde al fine possa, per sua stessa natura, valere come condizione di qualcos’altro, tanto meno della più debole delle tre presunte accezioni di filosofia. Ciò implica una sua inevitabile subordinazione che ne compromette irrimediabilmente il primato.

La seconda definizione di filosofia sembrerebbe presentare nella sua stessa formulazione la conferma che il sapiente è il suo legittimo destinatario (cfr. Togni, *Dialettica stoica*, 279 n. 2). La filosofia in questa seconda definizione è infatti caratterizzata come scienza (ἐπιστήμη). Come tale, essa può competere solo a un sapiente (Cic.

Luc. 145; *S.E. M* 7. 152; *Stob.* 2. 73. 21-23). Ma le cose non sono così semplici.

Vi è un passo di Epitteto (*diss.* 4.8.12 = *SVF* 1. 51 [Zeno] = *FDS* 79) che getta della luce su questa seconda definizione: “Quale è, dunque, la materia del filosofo (ὑλη τοῦ φιλοσόφου)? Forse il mantello? No, la ragione (ὁ λόγος). Quale il fine (τέλος)? Forse portare un mantello? No, avere la retta ragione (τὸ ὀρθὸν ἔχειν τὸν λόγον). Quali i principi (θεωρήματα)? Forse quelli che concernono il modo di far crescere una gran barba o una lunga chioma? Essi consistono, piuttosto, come dice Zenone, nel conoscere gli elementi della ragione, quale è la natura di ciascuno di essi, come si armonizzano reciprocamente, e tutto ciò che ne discende (γινῶναι τὰ τοῦ λόγου στοιχεῖα, ποῖόν τι ἕκαστον αὐτῶν ἐστὶ καὶ πῶς ἀρμόττεται πρὸς ἄλληλα καὶ ὅσα τοῦτοις ἀκόλουθά ἐστιν)”. Non è qui possibile esaminare dettagliatamente questo passo, “difficult and disputed” (Mansfeld 2003, p. 116). La sua somiglianza con *Il.* 13-20 di col. 108 è stata opportunamente rilevata da Frede (Frede 1987a, pp. 326-327). I tre elementi indicati da Epitteto come costitutivi di ogni τέχνη, ossia, θεωρήματα, ὑλη e τέλος sono presenti anche nel nostro testo: i θεωρήματα hanno a che fare la conoscenza dei μῦρια τοῦ λόγου e della loro σύνταξις (*Il.* 17-20), la ὑλη con il λόγος (*l.* 16: περὶ λόγον), il τέλος con il divenire familiari con i μῦρια τοῦ λόγου e la loro σύνταξις, che corrisponde al χρῆσθαι ἐμπείρως λόγῳ (*Il.* 20-22), il quale equivale a sua volta all’esercizio della rettitudine della ragione. La τέχνη stessa è chiaramente evocata dalla combinazione di ἐπιτήμη e di πραγματεία. Per l’uso di ἐπιτήμη nel senso di τέχνη si veda *Anecdota Graeca Paris.* ed. Cramer Vol. I p. 171, 26 ss. (*SVF* 3. 214 [Chrysippus]): “Stoici: la virtù è infatti un’arte. Ogni arte è una compagine sistematica di principi teorici consolidati dall’esercizio. La ragione poi è coerente con i principi teorici, mentre l’abito si consolida con l’esercizio. Tutti siamo nati avendo come naturale una disposizione verso la virtù, e nella stessa misura abbiamo inclinazioni (τέχνη γὰρ ἡ ἀρετή. πᾶσα δὲ τέχνη κύστημα ἐκ θεωρημάτων συγγεγυμνασμένων· καὶ κατὰ μὲν τὰ θεωρήματα ὁ λόγος· κατὰ δὲ τὴν συγγυμνασίαν τὸ ἔθος· φύσει δὲ πάντες πρὸς ἀρετὴν γεννώμεθα, καθ’ ὅσον ἀφορμὰς ἔχομεν)”. La particolare natura dei θεωρήματα, della ὑλη e del τέλος di questa τέχνη che è la filosofia spiega bene perché a col. 108 la πραγματεία

περὶ λόγον, in cui la filosofia in quanto arte, scienza e virtù è detta consistere, sia qualificata con l'aggettivo ἰδία (l. 16).

Se questo è vero, abbiamo qui da parte dell'autore del nostro testo la ripresa e appropriazione della concezione zenoniana della filosofia (cfr. anche Gourinat 2000, pp. 76-77 e Bénatouïl 2007, p. 137 n. 2). La filosofia zenonianamente intesa è, verosimilmente, la filosofia praticata da stolti progredienti. La filosofia così concepita è infatti sia pratica sia studio del λόγος. Meglio ancora: essa è pratica del λόγος accompagnata dal suo studio. Ciò permette di capire perché gli Stoici distinguessero tra filosofia e λόγος κατὰ φιλοσοφίαν (D.L. 7. 39-41 = *FDS* 1). Mentre quest'ultimo è tematicamente tripartito, la filosofia in quanto attività razionale ha come unico ambito tematico quello della logica (Cfr. Aet. I prooem. 2 = *SVF* 2. 35 = *FDS* 15: λογικὸν τὸ (μέρον) περὶ τὸν λόγον). Il λόγος κατὰ φιλοσοφίαν è invece lo studio meticoloso, condotto secondo la razionalità coltivata e praticata dalla filosofia, dei due ambiti primari della realtà, natura e comportamento umano, e della controparte oggettiva (costituita dal dominio dei λεκτά) della suddetta razionalità, ossia la logica.

17-22 La sopra richiamata somiglianza tra queste linee e il passo di Epitteto su Zenone non esclude però delle differenze importanti. I λόγου στοιχεῖα zenoniani sono verosimilmente nozioni e prolessi che abbiamo visto essere ciò da cui la ragione è costituita (cfr. Long-Sedley 1987, vol. 2, p. 190 ad. loc.). Qui invece abbiamo a che fare con un dominio diverso, quello dei λεκτά. Il confronto tra i due passi documenta pertanto il passaggio dalla preminenza di competenze epistemologiche (Zenone) a quella di competenze logiche (nel nostro autore) come dotazione principale dell'attività razionale del filosofo. L'espressione λόγου μέρη (l. 19) non designa soltanto le parti di un enunciato – cinque per Crisippo (ὄνομα, προσηγορία, ῥῆμα, σύνδεσμος e ἄρθρον); cfr. D.L. 7. 57 (*SVF* 2. 147 = *FDS* 536); si veda anche ivi, 64 (*SVF* 2. 183 = *FDS* 696): ὑπὲρ (scil. κατηγορήματα) δέ ἐστι τὰ συντασσόμενα τῷ παθητικῷ μέρει e ivi, 67 (*FDS* 874), 70; S.E. *M* 8. 97 (*FDS* 916) – ma, anche e forse in primo luogo, gli stessi enunciati significanti ἀξιώματα quali parti di un complesso o sistema di enunciati significanti ἀξιώματα (Dion. Halicarn. *De comp. verb.* 22, 3-23, 2 = *SVF* 2. 206a = *FDS* 41 e 1024). Si veda Mansfeld 1978, p. 140: "From what Dionysius says ... it would appear that Chrysippus

dealt with the connexions of the parts of speech not in the sense of the parts of sentences, but of sentences themselves: *suntaxis* of propositions of different value, which also involved a discussion of ambiguous expressions ... So the evidence is ... in favour of distinguishing, in the case of Chrysippus, between στοιχεῖα τοῦ λόγου as parts of sentence and μέρη or (μόρια) τοῦ λόγου as sentences as part of a system of sentences or, as in SVF II, 131, thoughts as part of reason"; si veda anche Del Mastro 2005, p. 65. Da questo punto di vista, ogni parte del λόγος è, in quanto pensiero con un'intrinseca struttura linguistica, ciò in cui la stessa ragione (intesa come ἐνδιάθετος λόγος) si articola. Vi è un rapporto evidente tra correttezza della ragione e corretta della costruzione del ragionamento. Quest'ultima può essere descritta anche come la corretta combinazione degli elementi linguistico-enunciativi appropriati, previa identificazione ed eliminazione di quelli non appropriati. La correttezza della ragione si oggettiva ed esprime nella corretta combinazione delle parti enunciative in cui essa, con la sua struttura intrinsecamente linguistica, si articola.

κύνταξις (I. 20) è termine cruciale della semantica e della logica crisippea. Nel catalogo delle opere di Crisippo conservato da Diogene Laerzio sono conservati i due seguenti titoli: Περὶ τῆς συντάξεως τῶν λεγομένων δ' (7. 192 = SVF 2. 14 = FDS 194) e Περὶ τῆς συντάξεως καὶ στοιχείων τῶν λεγομένων πρὸς Φίλιππον γ' (ivi, 193 = SVF 2. 14 = FDS 194). Il sopra citato passo di Dionigi di Alicarnasso menziona due trattazioni (συντάξις) crisippee dal seguente titolo: Περὶ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μερῶν. L'aggettivo verbale συντακτὸν ricorre in ivi, 58 (SVF 3. 22 [Diogenes]) e 64 (SVF 2. 183 = FDS 696: costruzione dell'ἄξιωμα e di un predicato completo). In forma verbale (συντάσσεται) ricorre in ivi, 80-81 (FDS 1036: costruzione di un argomento) e come participio (συντασσόμενον) in ivi, 64 (SVF 2. 183 = FDS 696: costruzione di un particolare tipo di predicato) e 72 (SVF 2. 207 = FDS 914: costruzione di alcuni tipi di condizionale). In poche parole, la κύνταξις di cui parla qui il nostro autore interessa tutti i λεκτά di cui la logica deve occuparsi e nel cui studio deve consistere: è come se le II. 18-20 riassumessero tutto il dominio tematico della logica stoica.

La confidenza con il λόγος di cui si parla alla I. 18 è la confidenza con le parti sia sub-enunciative (nominali e predicative) sia enunciative di esso e, soprattutto, con la loro sintassi, la quale sfocia in complessi

interconnessi di ἀξιώματα ora semplici ora composti. L'uso della preposizione ἐντός (l. 18) suggerisce che l'autore del nostro testo si stia qui riferendo al λόγος come a un dominio articolato e oggettivato, quello dei λεκτά, in cui bisogna imparare ad addentrarsi e muoversi con assoluta disinvoltura. Questa familiarità con le parti del λόγος e con la loro σύνταξις rende esperti, cioè competenti, nell'uso di esso, garantisce cioè il corretto esercizio del pensiero in cui abbiamo visto consistere la correttezza della ragione.

L'uso della prima persona plurale solleva la domanda riguardante l'identità del soggetto di χρησόμεθα ἐμπ[ε]ίρως (ll. 20-21). Previa l'assunzione che gli Stoici non si consideravano sapienti, sono qui i sapienti a parlare o sono i filosofi stoici? Per rispondere a questa domanda, bisogna comprendere bene quanto viene affermato alle ll. 17-22. La capacità di usare ἐμπείρως il λόγος è fatto simultaneo all'intimità con le parti del λόγος medesimo. Il fatto che questa competenza sia qui espressa al tempo futuro sta a significare che è ancora una possibilità, e non ancora una realtà. Ciò comporta il carattere di possibilità, e non di realtà, *anche* dell'intimità con le parti del λόγος. Tale intimità viene qui auspicata, ma o non c'è ancora o non è ancora perfetta. Una parafrasi possibile del contenuto delle ll. 11-22 è la seguente: è quando avremo familiarità con le parti del λόγος (cfr. Mansfeld 2003, p. 118: "For once we are thoroughly familiar with the parts of the *logos* and their combination ...") che ci serviremo di esso con esperienza. Del participio presente viene qui fatto un uso, per così dire, esortativo o prescrittivo. Esso propone questa familiarità non come qualcosa di già reale, ma come la via da seguire o su cui proseguire, qualora la si sia già imboccata. Familiarità con le parti del λόγος e uso esperto del λόγος medesimo, in quanto aspetti particolari sotto i quali l'esercizio della filosofia può presentarsi, sono qui implicitamente assunte come prerogativa del solo sapiente in quanto filosofo. Alla luce di queste considerazioni, mi sembra plausibile che il soggetto di χρησόμεθα ἐμπ[ε]ίρως siano i filosofi stoici, i quali aspirano sia alla sapienza sia alla filosofia come esercizio della sapienza o della correttezza della ragione.

Per il significato che ha qui χρησόμεθα rimando al volume di Bénatouïl 2007, pp. 138-139. Più in generale si veda quanto afferma Michel Foucault (Foucault 2001, p. 55 ss.) Foucault osserva che χρῆσθαι designa un certo tipo di relazione con qualcosa, più

precisamente, la relazione che si *deve* avere con quel particolare qualcosa, in altre parole, la corretta relazione con esso. Si veda in tal senso quanto Crisippo afferma in un frammento dell'opera dal titolo *Περὶ τῆς τοῦ λόγου χρήσεως* (Plut. *Stoic. rep.* 1037 B = SVF 2. 128, 129 = FDS 351): “Si deve usare (χρηῆσθαι) la forza della ragione (τῇ τοῦ λόγου δυνάμει) per la ricerca dei veri e per il loro esercizio coordinato (πρὸς τὴν τῶν ἀληθῶν εὑρησιν ... καὶ πρὸς τὴν τούτων συγγυμνασίαν)”. Calcidio (*In Tim.* 220 = SVF 2. 879) riportando sempre il pensiero di Crisippo afferma: “soltanto l'uomo si serve del bene principale della mente, cioè della ragione, come dice lo stesso Crisippo (*solus vero homo ex mortalibus principali mentis bono, hoc est ratione, utitur, ut ait idem Chrysippus*)”. In un frammento dal *Περὶ Ἀνομολογίας* di Crisippo citato da Plutarco (*De virt. mor.* 450 C-D = SVF 3. 390 [Chrysippus]) si legge: “Il vivente razionale essendo per natura portato a far uso della ragione in ogni occasione è da questa anche guidato (τοῦ λογικοῦ ζώου φύσιν ἔχοντος προεχρηῆσθαι εἰς ἕκαστα τῷ λόγῳ καὶ ὑπὸ τούτου κυβερνᾶσθαι)”.

Per il valore di ἐμπ[ε]ίρως, “per o con esperienza”, qui da intendersi nel senso tecnico stoico di capacità di conformarsi all'ordine universale della natura, cfr. D.L. 7. 87 (SVF 3. 4 [Chrysippus]), Galen. *De Hipp. et Plat. plac.* 5.6, p. 328, 15-16 De Lacy (SVF 3. 12 [Chrysippus]), Ps-Andron. *De pass.* 23, 17 (SVF 3. 272 [Chrysippus]) e Ioppolo 2015, pp. 195-196. Degno di nota è che in Philo *Quod omnis probus liber* Vol. II p. 452, 46 Mang (SVF 3. 361 [Chrysippus]) i sapienti siano detti ἐμπειρότατοι. Cfr. anche Stob. 2. 67, 20 (SVF 3. 604 [Chrysippus]).

22-24 “... intendo per λόγος quello che appartiene per natura [a tutti gli] esseri razionali”. In un frammento di Cleante si legge che non tutti i viventi partecipano del λόγος (Plutarch. *De soll. animal.* 967 E (SVF 1. 515 [Cleanthes])). Per Crisippo, secondo quanto riporta Cicerone (*De nat. deor.* 2. 6, 16 = SVF 2. 1012) “solo in lui (*scil.* nell'uomo) v'è la ragione di cui nulla è più apprezzabile (*in eo (scil. homine) enim solo est ratio, qua nihil potest esse praestantius*)”. Naturalmente questa affermazione va qualificata nel modo seguente: l'uomo è il solo tra i mortali a possedere la ragione. Lo ribadisce Calcidio nel passo sopra citato (*In Tim.* 220 = SVF 2. 879): *solus vero homo ex mortalibus principali mentis bono utitur*. Si veda anche Sen. *Ep.* 76, 9

(SVF 3. 200a [Chrysippus]) e Cic. *De leg.* 1.10, 28 (SVF 3. 343 [Chrysippus]). In D.L. 7. 86 (L.-S. 57A) leggiamo: “Poiché gli esseri razionali hanno ricevuto la ragione per una condotta più perfetta, il loro vivere secondo ragione coincide rettamente col vivere secondo natura, in quanto la ragione subentra per loro come artigiana dell’istinto (τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειοτέραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος (scil. λόγος) ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς)”. Quando Crisippo parla di esseri razionali, non ha in mente solo gli uomini ma anche gli dèi (l. 23: π[ἀν]τ; cfr. Bénatouïl 2007, p. 137).

25-27 La caratterizzazione della dialettica come “scienza del corretto discorrere” (ἐπιστήμη[η] τοῦ ὀρθῶ[ς] ἢ διαλέγεσ[θ]αι) è riconducibile a quella che generalmente viene considerata la prima fase o fase più antica della dialettica stoica (D.L. 7. 42 = SVF 2. 295 = FDS 33); Ps. Andr. *De pass.* 2.3, 2 = SVF 3. 267 [Chrysippus] = FDS 55; August. *De dialect.* 1.5 = FDS 56; Alex. Aphrod. *In Ar. Top.* 1.8-14 = SVF 2. 124 = FDS 57; 3.8 ss. = FDS 58; 5.7-10 = FDS 58), ancora largamente condizionata dalla cosiddetta scuola dialettica e dall’eredità socratica (Long 1978, pp. 104-105; Alesse 2000, pp. 265-288). È tesi nota (Long 1978, ivi; Long-Sedley, vol. 1, p. 190; Alesse 2000, p. 265 n. 1) che questo modo d’intendere la dialettica sarebbe stato prima superato e poi assorbito dalla più matura e originale concezione crisippea della dialettica come studio o scienza dei significanti corporei e dei significati incorporei (le cose vere, false e né vere né false: Cic. *Luc.* 91 = FDS 60; S.E. *M* 11. 187 = SVF 2. 123 = FDS 61), PH 2. 94 = FDS 62; D.L. 7. 62 = SVF 2. 122 = FDS 63). Se questo fosse vero, poiché in PHerc. 1020 di questa seconda concezione più elaborata e complessa a prima vista non vi è traccia (Long 1978, pp. 108-109), dovremmo concluderne che l’opera contenuta nel papiro o non è di Crisippo o non è frutto del Crisippo maturo. Stante questa ipotesi evolutiva (criticata di recente da Castagnoli 2010), si potrebbe affermare che in PHerc. 1020 la filosofia è già compiutamente quello che la dialettica ancora non è e che sarà poi nella sua configurazione più matura e specificamente crisippea. A ben vedere, le cose non sono così semplici e per almeno tre ragioni. In primo luogo, bisogna fare molta attenzione a non farsi condizionare da uno schema evolutivo quando si legge un testo. In

secondo luogo, l'esiguità del materiale edito impone molta prudenza quando si fanno affermazioni riguardanti quello che nel testo manca o mancherebbe. In terzo luogo, non siamo così sicuri che in *PHerc.* 1020 non vi sia alcun riferimento alla dialettica intesa come scienza dei significati. Al contrario, come vedremo (cfr. infra, p.127) da col. 109, 25-27 sembrerebbe evincersi proprio un riferimento del genere. Se ciò fosse confermato, noi qui troveremmo documentata, non l'evoluzione chiamata in causa da Long, ma la compresenza delle due concezioni di dialettica sopra richiamate.

ὁρθῶ[ς (l. 26) Il legame della dialettica con la filosofia è assicurato dall'avverbio ὁρθῶς che qualifica il διαλέγεσθαι di cui la dialettica è detta scienza, come qualifica il λόγος di cui la filosofia è detta ἐπιτήδευσις. La filosofia intesa come esercizio della rettitudine della ragione sembrerebbe allora declinarsi come dialettica quando tale esercizio si attua, per esempio, all'interno di una discussione. Usando un'espressione paradossale, si potrebbe affermare che la dialettica è quella scienza che permette di anticipare o prevedere ciò che per uno stolto è imprevedibile (cfr. Stob. 2. 115, 5-9 = *SVF* 3. 564 [Chrysippus]: <διὰ τὸ μεθ' ὑπεξαίρεσεως πάντα ποιεῖν> τὰ τοιαῦτα καὶ μηδὲν αὐτῷ τῶν ἐναντιουμένων ἀπρόληπτον προσπίπτειν). Per poter essere tale, essa deve consistere nella piena padronanza di tutte le tecniche logico-argomentative richieste dalle multiformi situazioni in cui ci si può venire a trovare all'interno di una discussione.

Col. 109

1-2 Alla fine della colonna precedente sono andate perdute circa nove linee di testo. Nella sua parte superstite essa termina con la definizione della dialettica come scienza della discussione corretta. In un passo di Diogene Laerzio (7. 42 = *SVF* 2. 295 = *FDS* 33) questa definizione è completata dalla seguente specificazione: “attraverso argomenti/enunciati condotti per domanda e risposta (περὶ τῶν ἐν ἐρωτῇ καὶ ἀποκρίσει λόγων)”. Il riferimento in *PHerc.* 1020 al domandare e al rispondere fa certi del fatto che l'autore avesse in mente proprio suddetta definizione. Non sappiamo se nelle linee perdute di col. 108 fosse fatto esplicito riferimento ai λόγοι menzionati

da Diogene Laerzio. Ma si deve comunque affermare l'assoluta pertinenza al presente contesto dell'espressione *περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσκει καὶ ἀποκρίσει λόγων*. I λόγοι di cui si parla nel passo laerziano sono quasi certamente gli argomenti. Un argomento è un complesso di premesse e conclusione (cfr. S.E. *PH* 2. 135-136 = *FDS* 1038; D.L. 7. 76 = *SVF* 3. 5 [Crinis]). La concezione stoica dell'argomento "had a dialectical background in which each premise was posed as a question to an interlocutor and required his agreement" (Long-Sedley, vol. 1, p. 218; gli argomenti stoici erano "standardly asked, non just stated", *ibidem*). La dialettica è pertanto scienza della discussione corretta condotta attraverso argomenti articolati e sviluppati per domanda e risposta. Non solo. Nel medesimo passo laerziano, dopo aver descritto la dialettica come si è detto, si aggiunge che "proprio a partire da ciò (*scil.* da questo modo di intendere la dialettica) essi (*scil.* gli Stoici) definiscono la dialettica anche come scienza delle cose vere, delle cose false e delle cose che non sono né vere né false". Veri e falsi sono gli "asseribili" (ἀξιώματα); né veri né falsi sono, verosimilmente, gli ἐρωτήματα in cui possono essere riformulati. Interessante, al riguardo, è il modo in cui, sempre da Diogene Laerzio (7. 66 = *SVF* 2. 186 = *FDS* 874), viene descritto l'ἐρώτημα. L'ἐρώτημα è una "cosa completa" (πρᾶγμα αὐτοτελές), ossia il significato (σημαινόμενον) di una domanda (ἐρώτησις), cui si può rispondere affermativamente o negativamente. Chi effettua una domanda (ἐρώτησις) non fa altro che riformulare in forma interrogativa un enunciato dichiarativo il cui significato è un asseribile (ἀξιῶμα). Da ciò si ricava che la risposta a una domanda, consistendo nel dire sì o no, è l'ammissione o meno da parte di chi risponde dell'ἀξιῶμα proposto sotto forma di ἐρώτημα da chi interroga. Lo stretto legame tra il concetto stoico di argomento e la prassi dialettica del domandare e del rispondere sembra riflettersi nell'affermazione dell'autore del nostro testo secondo cui la δεινότης, "formidabilità", nel domandare implica quella nel rispondere. Ciò si evince dal ragionamento seguente, da noi congetturalmente ricostruito: τὸν ὄντα ἐν ἐρωτήσκει δεινὸν καὶ ἐν] ἢ ἀποκρίσει [πι]θὺν ἢ τοῦτον δεινὸν εἶναι ("[colui che è formidabile nel porre domande] è verosimile che costui sia formidabile [anche nel dare] risposte"). Sorprendente è la somiglianza di queste linee con un passo del *Cratilo* di Platone (390 c 6-11) in cui si legge:

SOCR.: E questi non è, dunque, colui che sa interrogare? (Ἐὰρ οὖν οὐχ ὁ ἐρωτᾶν ἐπιστάμενος οὗτός ἐστιν;)

ERM.: Certamente.

SOCR.: E quello che sa anche rispondere? (Ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ἀποκρίνεσθαι;)

ERM.: Sì.

SOCR.: E colui che sa interrogare e rispondere lo chiami “dialettico” o in qualche altro modo? (Τὸν δὲ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον ἄλλο τι οὐ καλεῖς ἢ διαλεκτικόν;)

ERM.: No, così.

Come si può agevolmente vedere, in questo passo sono presenti tutti o quasi i termini che ritornano nella caratterizzazione della dialettica attestata in *PHerc.* 1020. È stato giustamente rilevato, a proposito del passo in questione, che “here in the *Cratylus* the expert under consideration is assigned this privileged position primarily in his capacity as the person who knows how to *ask* questions (390c6). Only thereafter (c8-9) do Socrates and Hermogenes agree that this same person is also expert at answering questions, and it is as a result of his twin talent that he is finally identified as being, in fact, none other than the dialectician” (Sedley 2003, p. 62; si veda anche Ademollo 2011, p. 141 n. 114). Per il primato del domandare sul rispondere si vedano anche Plat. *Alc.* I 112 E 18-113 B 8; 116 D 5, E 2-4; 117 A 4-5; Cic. *De fin.* 2.2 = L.-S. 68J; Cic. *De or.* 3.67-68. Come vedremo fra poco, commentando le ll. 3-7, il primato della domanda sulla risposta va incontro in *PHerc.* 1020 ad una significativa restrizione. Esso infatti non comporta affatto una svalutazione dello statuto epistemico della risposta. Se così fosse, il momento assertivo, compromesso con verità e falsità, sarebbe meno importante di quello interrogativo, il quale veicola contenuti semantici né veri né falsi. In altri termini, ne seguirebbe la maggiore importanza di ciò che non è né vero né falso (ἐρώτημα) rispetto a ciò che è vero o falso (ἀξίωμα). Bisogna pertanto riconoscere alla δεινότης ἐν ἐρωτήσει una rilevanza o preminenza solo relativa, che la pone al servizio della δεινότης ἐν ἀποκρίσει.

3-7 Dal passo del *Cratilo* e da quello di Diogene Laerzio apprendiamo che l'eccellenza nella discussione non è conseguenza della semplice somma delle due abilità appena menzionate, ma di una sola abilità o “twin talent” (per dirla con Sedley): la formidabilità nel domandare e nel rispondere. Questo “twin talent” costituisce rispettivamente il dialettico e la dialettica. Saper domandare significa saper proporre all'avversario e/o interlocutore la premessa giusta, quella che, una

volta accolta, renderà agevole la confutazione e/o dimostrazione. Saper rispondere significa essere in grado di capire quale premessa, offerta sotto forma di domanda, possa o debba essere trasformata in asserzione e quale invece vada rifiutata. Ne consegue pertanto che colui che è abile a proporre al suo interlocutore sotto forma di domanda una certa premessa è tale, cioè abile a domandare, proprio perché sa come provocare nel secondo una ben precisa risposta. Ora, questo “twin talent” può degenerare nel confronto dialettico in un’eristica sopraffazione dell’avversario (cfr. D.L. 4. 28 = L.-S. 68D) oppure essere finalizzato alla ricerca positiva della verità. La necessità di porre questa abilità al servizio della verità è affermata nel nostro testo in un modo che sulle prime lascia perplessi. Leggiamo infatti che chi è in grado di far ciò sarà anche capace tanto “di non prevalere” (I. 5: μήτε <περι>γίνεσθαι) quanto “di non gettare la spugna” (II. 6-7: μήτε ἢ διαφεύγειν). Il non prevalere sul proprio avversario è un esempio concreto della δεινότης ἐν ἐρωτῇ che caratterizza il vero dialettico. Chi, avendo questa capacità, ha a cuore la verità, non propone mai, sotto forma di domanda, premesse false o della cui verità non sia certo al solo scopo di sopraffare l’avversario. Il non fuggire o il non gettare la spugna è invece un esempio concreto della sua formidabilità nel rispondere (δεινότης ἐν ἀποκρίσει). Chi ha questa capacità non lascia mai senza risposta, affermativa o negativa, la premessa presentatagli sotto forma di domanda dal suo avversario.

7-10 La capacità di non prevalere e di non gettare la spugna impone di considerare colui che è in possesso della δεινότης ἐν ἐρωτῇ καὶ ἐν ἀποκρίσει come qualcuno che non è passibile di ingannarsi o di essere ingannato. Viceversa, colui che è incline ad ingannarsi o ad essere ingannato (II. 7-8) non avrà la δεινότης ἐν ἐρωτῇ καὶ ἐν ἀποκρίσει ο, al massimo, la avrà nella misura consentita a un non-sapiente. Come conseguenza di ciò, egli è detto περιγενέσθαι ... καὶ διαφεύγειν, cioè, rispettivamente, “prevalere” e “gettare la spugna” (II. 9-10). Questo duplice abito si manifesta sia nella disposizione a porre domande insidiose sia nella rinuncia a rispondere e più in generale al confronto. Esso genera o la sopraffazione dell’avversario (quando si propongono premesse false o dubbie al solo scopo di prevalere) oppure la fuga dal confronto dialettico.

10-23 Se è corretto affermare che i due genitivi assoluti contenuti nelle ll. 17-23 costituiscono le due premesse da cui è inferita la conclusione contenuta alle ll. 10-17, allora αὐτόν (l. 11) deve riferirsi al sapiente. Ora, nelle due suddette premesse si articola la contrapposizione tra il sapiente e colui che è incline all'inganno. Questa contrapposizione ha senso solo a patto di presupporre che sia il sapiente colui che, per definizione, non viene ingannato, acquisizione garantita, ad es., da col. 105, 24-25 e col. 108, 3-4. Di qui la nostra decisione di integrare, alla l. 12, τοῦ] ς[οφ]οῦ come soggetto di ἀποκρι]νομένου (ll. 22-23).

La prima premessa (ll. 17-20) è la seguente: queste qualità (τούτων), cioè l'abilità nel domandare e nel rispondere, non si troveranno (ἐχομένων) in colui che s'inganna o viene ingannato (κατὰ τὸν ἐξ[α]πατῶμενον, *scil.* lo stolto, quand'anche sia un progrediente). La seconda (ll. 20-23) recita, invece, così: il sapiente (τοῦ] ς[οφ]οῦ), poiché non può ingannare o essere ingannato, non risponde precipitosamente a (o servendosi di) enunciati o argomenti falsi (ψευδ[ο]ῦ καὶ προ[πει]τέει λόγ[οις ἀποκρι]νομένου). Onde la seguente conclusione: bisogna che egli (*scil.* il sapiente) sia versato ἐν τῷ διαλέγεσθαι (ll. 10-13) e che costui sia in sommo grado (ἐπ' ἄκρον) tanto abile a domandare (εὐρωτητικόν) quanto abile a rispondere ([εὐ]ἀποκρι[τι]κόν) (ll. 13-17). Si noti l'impiego dei due *apax legomena* εὐρωτητικός ed εὐἀποκριτικός per concentrare efficacemente sotto forma di aggettivo due qualità esclusive del sapiente (εὖ è qui, molto probabilmente, sinonimo di ὀρθῶς e ἀναμαρτήτως, cfr. Comm. a col. 108, 1-5).

Nella seconda premessa (ll. 20-23) il sapiente, in linea con quanto sopra detto, è raffigurato solo nell'atto di rispondere e non in quello di interrogare. Questa scelta evidenzia il fatto che la δεινότης ἐν ἐρωτῇ è finalizzata alla δεινότης ἐν ἀποκρίσει. All'autore del nostro testo sta a cuore porre nel giusto risalto il momento "assertivo" del confronto dialettico, poiché è quello che impegna il sapiente nei confronti della verità. Ne è una conferma il modo in cui è descritto il rispondere del sapiente. Il sapiente non risponde a (o per mezzo di) λόγοι falsi e precipitosi. Non è chiaro a cosa corrisponda qui λόγος, se ad "argomento" o ad "enunciato". Non si può escludere che il suo significato sia quello di enunciato dichiarativo o asserzione. Un passo di Diogene Laerzio (7. 48 = SVF 2. 130 = FDS 33) sembra deporre a

favore di questa supposizione: “La precipitazione (προπέτεια) nelle asserzioni (ἐν ταῖς ἀποφάσει) si estende fino a τὰ γινόμενα”. Abbiamo visto, infatti, che a una domanda (ἐρώτησις) si risponde affermando o negando l’asseribile (ἀξιωμα) che nella domanda è presentato in forma interrogativa. Dire che il sapiente non risponde a (o per mezzo di) λόγοι falsi e precipitosi equivale a dire a) che non accoglie asseribili falsi e b) che, quando non è sicuro se l’asseribile presentato sotto forma di domanda sia vero o falso, non precipita la sua risposta di natura assertiva.

23-27 Le linee 23-25 contengono una singolare affermazione. Sembra che qui l’autore voglia ironicamente minimizzare quanto da lui asserito mediante una forma di attenuazione linguistica. Il sapiente è tutto quello che è stato detto *se è vero che* che egli ha una *qualche* τριβή, “pratica” o “esperienza”, del λόγος, qui da intendere, stante il contesto dialettico, come “argomentazione” o “ragionamento”. L’ironia risalta in tutta la sua evidenza ove si pensi al fatto che al sapiente non si addice ovviamente “una qualche pratica” (Il. 23-24: τινὰ τριβὴν) con il λόγος, ma la più alta e rigorosa consuetudine con il λόγος, l’arte del λόγος per eccellenza. τριβή non ha, significativamente, paralleli rilevanti nelle fonti stoiche e l’uso che qui ne viene fatto sembra peggiore. Tale uso sembra infatti ricollegarsi ad alcuni luoghi platonici in cui si articola la contrapposizione tra “mera pratica” o “routine” e “vera arte” (cfr. Plat. *Phdr.* 260 E: οὐ τέχνη, ἀλλ’ ἄτεχνος τριβή, 270 B: μὴ τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ, ἀλλὰ τέχνη e LSJ, s.v. τριβή, II). Degno di rilievo è il fatto che Platone qualifichi la τριβή come ἄτεχνος. Si ricordi, a tal riguardo, la διάθεσις ἄτεχνος di S.E. *M* 11. 200 (*SVF* 3. 516 [Chrysippus]; cfr. Comm. a col. 105, 1-2). Anche Aristotele sembra ricollegarsi a Platone quando, nella chiusa degli *Elenchi sofistici* (184 b 2), contrappone la “ricerca basata sulla pratica” (ζητεῖν τριβῇ) al proprio nuovo metodo d’indagine. Se queste sono le idee che fanno da sfondo alle presenti linee di testo, dire che al sapiente si addica una *qualche* pratica nel ragionamento o nell’argomentazione significa trattarlo paradossalmente come un tirocinante capace di ottenere soltanto risultati malfermi e provvisori nella disciplina da lui coltivata, in quanto priva di metodo scientifico. È evidente che deve trattarsi di una forma di raffinato *understatement* con cui si vuol affermare l’esatto contrario. Ad esso fa da *pendant* la precisazione (Il. 25-27)

che la dimestichezza del sapiente con il ragionamento non scende mai troppo nel dettaglio, cioè a dire fino ai più minuziosi e (apparentemente) inutili dettagli teorici (Il. 26-27: τῶν ἐλαχίστων θεωρητικῶν) di questa pratica.

Ora, ritengo sia lecito e doveroso riferire l'espressione ἐλάχιστα θεωρητικά ai λογικὰ θεωρήματα di cui, stando a Plutarco (*Stoic. rep.* 1035 A = *SVF* 2. 42 = *FDS* 24), Crisippo avrebbe discettato nel quarto libro del suo trattato *Sui modi di vita* (Περὶ βίων). I λογικὰ θεωρήματα sono indubitabilmente i fondamenti o principi teorici di quella particolare disciplina che è la dialettica. Il nucleo teoretico costituito da questo insieme di principi rappresentava quasi certamente il cuore della dialettica intesa come scienza dei significati e delle loro connessioni. Ci sono pertanto buone probabilità che l'espressione ἐλάχιστα θεωρητικά sia la spia della presenza in *PHerc.* 1020 di questa nozione, apparentemente più matura e sicuramente teoretica, di dialettica. Una volta eliminata l'ironia, la τριβὴ ἐν λόγῳ, propria del sapiente, ritrova la somma dignità di arte teoretica che le spetta. Ma quest'ultima prevede e implica un rapporto molto stretto con i λογικὰ θεωρήματα. Non si sta affermando che in *PHerc.* 1020 la nozione più antica di dialettica coesisterebbe con quella più matura. Si sta sostenendo che entrambe sembrano rimandare da prospettive diverse a un'unica ed identica disciplina. La definizione di dialettica come "scienza del corretto discorrere" è una definizione operativa o pragmatica, mentre la definizione di dialettica come scienza dei significati è una definizione contenutistica. La prima definizione ci dice in che cosa consista la pratica della dialettica, la seconda ci dice quali entità (compresi i θεωρήματα) la stessa dialettica studi. In altre parole, per Crisippo la dialettica è sempre stata una sola. Essa però può essere guardata e descritta da lati diversi, da quello operativo della sua prassi e da quello dei contenuti logico-semantiche fatti in essa oggetto di studio sistematico. Se questo è vero, il contributo specifico e innovativo di Crisippo, rispetto ai suoi predecessori, non sarebbe stato quello di inglobare la nozione più antica e tradizionale in quella propria, successiva e più evoluta, ma quello di perfezionare dal punto di vista teoretico, con il suo immane lavoro di approfondimento riguardante le singole entità logico-semantiche, la nozione più antica, cioè la dialettica intesa come scienza del corretto discorrere. Questo lavoro teorico trova una parziale manifestazione nella rivalutazione

del momento dialettico della risposta. Infatti, come è noto, da questo lavoro emerse con tutta evidenza la maggiore importanza degli ἄξιώματα rispetto agli altri tipi di λεκτόν.

Col. 110

1-8 Queste linee, insieme alle successive tre (ll. 9-12), sono alquanto problematiche. Alle ll. 1-2 leggiamo κατὰ τὸν ἐξαπ[α]τῶμενον, “in/presso colui che viene ingannato”. Lo stesso sintagma si evince anche nella colonna immediatamente precedente (ll. 19-20). Lì esso è il complemento di stato in luogo di una proposizione con cui si negano a colui che s’inganna o viene ingannato le qualità dialettiche proprie del sapiente, che, come sappiamo, si riassumono nella formidabilità nel domandare e nel rispondere (δεινότης ἐν ἐρωτῇ καὶ ἐν ἀποκρίσει). Il medesimo valore tale sintagma deve possedere anche in questo passo. Ma ignoriamo purtroppo il resto della proposizione, il quale è naufragato nelle linee conclusive perdute di col. 109. In ogni caso, siamo in grado di affermare che qui, diversamente dalla precedente occorrenza, a “colui che s’inganna o viene ingannato” veniva possibilmente riconosciuta una qualche dignità. Ce ne fa certi l’espressione τόνδε, ἱκανὸν [ὄντα] ἢ ἐν τῷ διαλέγεσθαι (ll. 3-4), in cui il pronome dimostrativo τόνδε, che ha valore anaforico, può riferirsi soltanto al precedente τὸν ἐξαπ[α]τῶμενον. Siamo, pertanto, tenuti a intendere che ὁ ἐξαπατῶμενος è o può essere, almeno in certi casi, ἱκανὸς ἐν τῷ διαλέγεσθαι. Nella nostra ricostruzione, ἄλλου (l. 2) è il soggetto del genitivo assoluto ἄν ... δυν[α]τοῦ ἢ ὄντος (ll. 3-6) da cui dipendono sia περιγεγ[έ]σθαι (l. 6) che τηρῆσαι (l. 7). ἀντιλέγοντος (ll. 4-5) è un participio congiunto concordato con ἄλλου che regge l’oggetto τόνδε, da cui dipende la proposizione relativa ἱκανὸν [ὄντα] ἢ ἐν τῷ διαλέγεσθαι (ll. 3-4). Il senso che se ne ricava è verosimilmente il seguente: non può succedere che un generico avversario, nel replicare a colui che s’inganna o viene ingannato, qualora questo sia abile nella discussione, sia in grado di prevalere (περιγεγ[έ]σθαι) né che sia in grado di preservare se stesso invitto (ἀπεριγένητον). In altri termini, qualora colui che s’inganna o viene ingannato sia un valido dialettico (questa la dignità di cui sopra), allora né i suoi incauti

avversari, nel replicargli, sarebbero in grado di sconfiggerlo né essi stessi sarebbero capaci di non essere sconfitti.

Alla luce di tutto ciò, si è autorizzati a sospettare che, nelle linee finali perdute di col. 109, venisse discussa ed esplicitamente riconosciuta a colui che s'inganna o viene ingannato una certa quale capacità dialettica. Se questo è vero, abbiamo buone ragioni di pensare che dietro a colui che s'inganna o viene ingannato (col. 110, 1-2) si nasconda un dialettico di un certo talento. Abbiamo già visto (col. 105, 19-20) come l'autore di *PHerc.* 1020 si serva spesso di participi sostantivati per dire che cosa sia qualcuno per definizione in un determinato rispetto. ὁ ἐξαπατώμενος, in particolare, dice cosa sia in primo luogo il φαῦλος in ambito logico-epistemologico. Tuttavia, ciò non impedisce al φαῦλος, pur rimandando egli sempre soggetto all'inganno, di possedere una brillante capacità dialettica.

8-12 Queste linee, particolarmente dense ed ellittiche, sono le più controverse di tutta la colonna. In esse si spiega perché il non meglio specificato ἄλλος della l. 2 sia incapace, di fronte a uno che s'inganna o viene ingannato, ma che sia al contempo un valente dialettico, a) di prevalere nella discussione e b) di preservarsi in essa invito. La spiegazione del punto a) sembra essere contenuta nelle ll. 8-10, quella del punto b) nelle ll. 10-12. L'emendamento di λέγων in λεγόντων (l. 9), dovuto a Baldassarri e giustificabile a partire da un semplice errore meccanico (sincope), è reso necessario dalla presenza del successivo αὐτῶν (l. 10), il quale non può dipendere grammaticalmente da ἀντερει (l. 10) e deve dunque essere il soggetto di un genitivo assoluto (λεγόντων ἢ αὐτῶν). Il plurale αὐτῶν non ha antecedenti grammaticali nelle linee precedenti, ma per ragioni di simmetria logica è assai probabile che il suo referente concida con ἄλλου (l. 2), anch'esso parimenti soggetto di un genitivo assoluto. L'uso indifferente del singolare e del plurale o il passaggio dall'uno all'altro per indicare un soggetto del tutto generico e indeterminato come quello con cui abbiamo qui a che fare non è certo impossibile. La persona che si misura in modo fallimentare con un valente dialettico è qui probabilmente un individuo qualsiasi desunto dalla moltitudine degli stolti e che, proprio per questo, li rappresenta tutti. Se ciò è vero, il soggetto di ἀντερει non può che essere rappresentato, per esclusione, dal valente dialettico medesimo. Se

questa interpretazione è valida, il senso delle ll. 8-10 potrebbe essere il seguente: qualora uno qualsiasi dei suoi avversari dica qualcosa di vero (un ἀξίωμα), il dialettico in questione controplicherà mettendolo in contraddizione con se stesso. Farà ciò, presumibilmente, mostrando l'incompatibilità e l'equipollenza di tale ἀξίωμα vero con un nuovo ἀξίωμα vero. Di quest'ultimo si serve (probabilmente di nuovo sotto forma di domanda) per generare all'interno del vero un disaccordo e ridurre al silenzio il suo interlocutore. Questo particolare contegno da parte del dialettico dovrebbe costituire la spiegazione del punto a): chi dice il vero non è in grado di prevalere in una discussione contro un simile avversario. Le ll. 10-12 ripropongono ancora una volta un soggetto al plurale, questa volta non solo per il participio congiunto ψευδὲς λέγουσιν (l. 11), che fa in qualche modo da *pendant* al precedente genitivo assoluto ἀληθὲς λεγόντων ἢ αὐτῶν (ll. 9-10), ma anche, con una sorprendente *variatio* che spezza il parallelismo con ἀντερῆ (l. 10), per il predicato verbale ἐπιτεθήσονται (l. 12), futuro passivo di τίθημι, qui con il valore di "attaccare" (cfr. LSJ, s.v., B III 2). Per ragioni grammaticali il soggetto logico dell'uno e dell'altro non può che essere il medesimo di ἀληθὲς λεγόντων ἢ αὐτῶν, cioè a dire, ancora una volta, i generici avversari del valente dialettico. Proprio per questo αὐτοῖς (ll. 11-12) non può qui essere inteso come pronome dimostrativo con valore anaforico (αὐτοῖς). Quale sarebbe, infatti, in assenza di altri termini al plurale, il suo antecedente grammaticale se non, ancora una volta, i generici avversari del valente dialettico? Ma questi non possono essere contemporaneamente soggetto e oggetto di ἐπιτεθήσονται, a meno di voler introdurre nel discorso una grave forzatura grammaticale e un imbarazzante non-senso. La soluzione più lineare è allora intendere αὐτοῖς come pronome riflessivo e interpretare il nesso αὐτοῖς ἐπιτεθήσονται, "attaccheranno se stessi", come l'esito autodistruttivo, l'autodemolizione, cui vanno incontro gli avversari del valente dialettico allorquando essi dicano il falso. Costoro sembrano sperimentare qualcosa come la forza autodemolitrice o autodistruttiva del falso. Questa è la ragione per cui uno qualsiasi di questi avversari non è capace di preservarsi invitto quando si confronta con un tale interlocutore. Ciò rappresenta verosimilmente la spiegazione del punto b): chi dice il falso in una discussione è incapace di preservarsi invitto di fronte a un dialettico di questo rango.

Si deve considerare seriamente la possibilità che il modello di siffatto dialettico fosse il Socrate della tradizione filosofico-letteraria alternativa a quella senofontea privilegiata dagli Stoici, di quella tradizione cioè che fa capo ai dialoghi platonici. Si tratta del Socrate confutatore che si professa non-sapiente, il principe dei dialettici non-sapienti e, come tale, il capostipite di tutti coloro che, pur essendo “inclinati all’inganno”, furono comunque valenti dialettici (si veda Alesse 2000, p. 267, p. 275 ss.). Significativamente, si tratta proprio della tradizione privilegiata dai filosofi accademici (si veda Ioppolo 1986, pp. 50-53). Ricordiamo il già menzionato passo plutarco (Stoic. rep. 1045 E-1046 A) che riporta la citazione dal terzo libro del trattato crisippeo sulla dialettica. In questo passo Platone e Socrate sembrano appartenere alla medesima categoria, in quanto cultori di questa disciplina. La menzione di Socrate è preceduta da un μάλις con cui si vuole evidenziare la superiorità di Socrate sugli altri specialisti ivi richiamati. Non si può escludere del tutto che qui, sullo sfondo del confronto gerarchico tra sapiente e non-sapiente, si nasconda la deliberata ripresa, secondo la suddetta gerarchia, del rapporto tra il Socrate senofonteo e quello platonico (si veda Alesse 2000, p. 284). Il primo, ponendo a condizione della τέχνη λόγων il sapere morale (ivi, 270), integra la confutazione in negativo della presunta sapienza degli uomini con l’affermazione positiva della vera sapienza quale possibilità reale e realizzabile; per il secondo, invece, “l’illusione di sapere va sottoposta all’*elenchos* purificatore che ne dimostri l’illusorietà, per giungere coerentemente all’ἐποχή” (Ioppolo 1986, p. 53). Si richiami, a tale proposito, il seguente passo laerziano: “lo studio dei sillogismi è della massima utilità; questo insegna il metodo dimostrativo, che molto contribuisce alla formulazione corretta dei giudizi, alla loro disposizione e al loro ricordo, ed insegna altresì a possedere con salda sicurezza le cognizioni scientifiche” (D.L. 7. 45 = FDS 33). Questo passo descrive la *pars costruens* cui positivamente contribuisce la dialettica stoica e quindi eminentemente il sapiente in quanto sommo dialettico. La διόρθωσις τῶν δογμάτων corrisponde precisamente all’attività di correzione ed edificazione dei convincenti filosofici o cripto-filosofici fondamentali, concernenti, da una parte, ciò che è vero e ciò che è falso, dall’altra ciò che è bene e ciò che è male (cfr. Orig. Cels. 1, 64 = SVF 3. 474 [Chrysippus]). Depongono a favore del Socrate accademico-scettico quale invitato

di pietra di questa porzione di testo, oltre all'impronta fortemente elenctica della prassi dialettica quivi illustrata, anche la contrapposizione uno/molti evocata nel primo terzo della colonna. Gli avversari delle ll. 8-12 potrebbero avere la funzione di richiamare gli interlocutori inesperti che vengono agevolmente sbaragliati da questo dialettico che, pur essendo incline ad ingannarsi, si dimostra tanto valente. Potremmo vedere qui persino un'allusione ai tirocinanti in dialettica di cui parla Crisippo in un passo plutarcheo (*Stoic. rep.* 1036 D-E = *SVF* 2. 270 = *FDS* 351) da noi già richiamato nell'Introduzione (cap. 2). Si tratta della famosa citazione dal quarto libro del trattato crisippeo *Sui generi di vita* (Περὶ βίων). In questo passo Crisippo menziona le domande (ἐρωτήματα) da cui i tirocinanti possono essere facilmente confusi nella contesa dialettica. Le domande in questione sono quelle dei filosofi megarici ed altre, ancora più numerose ed efficaci (πλείονα καὶ δυναμικώτερα ἐρωτήματα). Gli interpreti sono concordi nel ritenere che gli ideatori di queste domande più efficaci fossero "con ogni probabilità gli Accademici di mezzo (Arcesilao)" (si vedano Baldassarri 1976, vol. 1, p. 66 n. 23, e anche Babut 2004, p. 141 n. 105.) Non è forse allora una semplice coincidenza il fatto che gli avversari delle ll. 8-12 siano rappresentati, in quanto asserenti rispettivamente qualcosa di vero e qualcosa di falso, sempre e solo nell'atto di rispondere, cioè di accogliere una premessa, rispettivamente vera e falsa, offerta presumibilmente loro sotto forma di domanda da qualcun altro. Costoro si contraddicono e si autodistruggono. Ribadiamo: questo dialettico non afferma il vero e non nega il falso. Egli usa il vero e il falso asseriti dai suoi interlocutori con una finalità unicamente demolitrice e confutatrice. Non è inverosimile che, vista l'enfasi che si dà alla maestria dialettica del sapiente nelle linee immediatamente successive (ll. 13-27), il tema che fa da sfondo all'intera colonna sia quello per cui il sapiente stoico, diversamente dagli stolti, non capitola, in quanto sommo dialettico non incline ad ingannarsi, davanti ad un avversario del genere, per quanto "abile nella discussione" (ll. 3-4). Gli avversari del sapiente (l. 21) sembrano, infatti, dialettici abili e molto aggressivi. Non è escluso si trattasse proprio dei cultori di quella dialettica sovvertitrice dell'evidenza dei sensi e della συνήθεια con cui Crisippo volle misurarsi durante il suo soggiorno nell'Accademia platonica (cfr. D.L. 7. 183-184 = *FDS* 154, su cui si

veda il già citato Babut 2003b). Questo confronto potrebbe aver costituito lo sfondo in cui furono elaborate le cosiddette virtù dialettiche (si veda Bénatouïl 2006, pp. 90-93) delle quali è stato messo più volte in evidenza il carattere difensivo. Tale carattere a sua volta ben si accorda con l'importanza assegnata dal nostro testo al momento assertivo della risposta.

13-21 Sembra qui iniziare un nuovo corso tematico e argomentativo. Al suo interno si attribuiscono ai sapienti (definiti alla l. 15 οἱ ἀγαθοί) quattro caratteristiche dialettiche e cognitive, ognuna della quali sembra trovare la sua spiegazione a partire dalla l. 22. La prima di esse è l'inconfutabilità (l. 14: ἀνεξέ[λ]ε<γ>κτοι), la seconda è la capacità "di comprendere in modo autosufficiente gli asseribili" (ll. 15-17: καταληπτικοὶ ... ἀξ[ι]ωμάτων αὐτά[ρκ]ως), la terza è la capacità di confutare sino in fondo o con successo (l. 18: προελέγχειν) il cosiddetto "ragionamento distruttivo" (ll. 18-20: τὸν ἰ ἀφαιρούμενον λόγον), la quarta è la fermezza o saldezza (l. 20: ἰσχύον[τε]ς) di fronte agli avversari. Tre di queste caratteristiche (le prime due e la quarta) sono palesemente difensive.

Non è agevole comprendere cosa sia qui per il nostro autore ἰ ἀφαιρούμενος λόγος o "ragionamento distruttivo" menzionato alle ll. 18-20 e sul quale non disponiamo di alcun genere di informazioni dalle nostre fonti. Due sembrano le possibilità: o l'espressione allude a un qualsivoglia contro-argomento di cui il talentuoso dialettico, forse un accademico avversario del sapiente stoico, si serve per fare arenare quest'ultimo nel corso della discussione o, più verosimilmente, si riferisce in senso tecnico a un ben preciso tipo di argomento, di matrice megarica o più probabilmente accademica, qui presentato come una sorta di banco di prova assai difficile da superare. Il participio composto προελέγχο[ντες] è molto raro. Il preverbio προσ- serve a enfatizzare e dare compiutezza all'ἔλεγχος. Si tratta di una confutazione condotta a termine in maniera totale e definitiva. In questo secondo caso, l'autore starebbe dicendo che solo i sapienti sono in grado di riportare una vittoria certa e definitiva sul temibile "ragionamento distruttivo".

22-27 Nell'ultima parte della colonna si illustrano più dettagliatamente le prime due caratteristiche dialettico-cognitive dei sapienti sopra

enunciate (ll. 13-17). Si può dunque presumere che nelle restanti dieci linee perdute il nostro autore ritornasse sulle ultime due. La prima, l'inconfutabilità dei sapienti, è spiegata con il fatto che essi non possono essere scossi (ἀκινήτους εἶναι) da confutazione (ll. 22-24). L'immutabilità dei sapienti è pertanto la causa del loro essere inconfutabili. Il rapporto tra la seconda caratteristica, vale a dire l'autonomia "catalettica" dei sapienti, e quella che a rigor di logica dovrebbe esserne la spiegazione, cioè la cautela (πεφραγμένως) nel concedere l'assenso (συγκατατίθεσθαι) davanti agli avversari (ll. 24-27) risulta meno chiaro. I lessemi che possono essere messi in relazione tra loro sono καταληπτικοί (ll. 15-16) / συγκατατίθεσθαι (l. 25) e αὐτά[ρκ]ως (l. 17) / πεφραγμένως (l. 26). Se καταληπτικοί è esplicativo di συγκατατίθεσθαι, allora esso qualifica non tanto le rappresentazioni di asseribili ricevute dai sapienti quanto gli atti di assenso rivolti dagli stessi sapienti a rappresentazioni catalettiche di asseribili. Tali atti di assenso dei sapienti sono sempre "comprensioni" (καταλήψεις). La correlazione tra gli avverbi αὐτά[ρκ]ως e πεφραγμένως, a prima vista non del tutto chiara, può forse essere spiegata come segue. Affermare che un sapiente, al cospetto di un avversario che lo incalza o prova ad incalzarlo, assente con cautela alla rappresentazione di un asseribile, sta a significare che nell'assentire egli non si fa condizionare dal suo avversario. Più precisamente, ciò significa che egli non si fa incastrare dall'avversario in affermazioni che poi questo cercherebbe di confutare. È perché il sapiente comprende autonomamente gli asseribili che non ha bisogno di farsi convincere della loro verità da un avversario che poi capziosamente lo incastrerà proprio su questi asseribili. Qui si vuol forse dire che il sapiente concederà l'assenso di fronte al proprio avversario solo a quegli asseribili che egli autonomamente, per conto proprio, ha riconosciuto come veri. Egli sa pertanto accertare la verità per conto proprio, senza esporsi al rischio di essere inchiodato dal suo avversario. Da questo punto di vista, si può affermare: a) che il sapiente all'interno del confronto dialettico esercita il proprio assenso sempre in maniera autonoma, cioè sempre in maniera libera dal condizionamento del suo avversario e b) che, qualora egli assenta alla rappresentazione di un asseribile, tale assenso sarà sempre e solo un atto di comprensione (κατάληψις), intesa come assenso dato alla rappresentazione catalettica di un asseribile. Se tutto questo è

vero, l'autonomia di cui gode il sapiente nel concedere l'assenso sembra essere la conseguenza di due particolari virtù dialettiche, la circospezione (ἀνεικαιοτής), richiamata attraverso l'avverbio πεφραγμένως, la virtù che preserva il sapiente-dialettico dalle insidie del plausibile (cfr. D.L. 7. 46-47 = SVF 2. 130 = FDS 33), e l'inconfutabilità (ἀνελεγχία), la virtù che preserva il sapiente dalla confutazione (cfr. ivi, 47 = SVF 2. 130 = FDS 33).

Col. 112

1-5 Si tratta dell'ultima colonna del papiro nonché la più estesamente conservata. È seguita da un *agraphon* di circa 15 cm, il quale non sembra recare tracce di *subscriptio*. Alla l. 1, in P si legge testualmente τηνπροπτωσι[.]. e, alle ll. 2-3, τηγ[.]ικαιοτ.τα. Ragioni di natura sia grammaticale (non esiste in greco un sostantivo προπτωσία) che ermeneutica, talmente evidenti da non meritare commenti, costringono a pensare che qui l'autore avesse inteso scrivere rispettivamente <ἀ>προπτωσί[α]γ e <ἀν>ε[ι]καιοτήτα. Si tratta, dunque, certamente di due omissioni dello scriba le quali concernono curiosamente entrambe l'ἀ(v)-privativo. Sappiamo già da Diogene Laerzio (7. 46 = SVF 2. 130 = FDS 33) che ἀπροπτωσία ed ἀνεικαιοτής erano per gli Stoici due delle quattro virtù costitutive della dialettica, concepita anch'essa a sua volta come una virtù: "la dialettica è necessaria ed è una virtù che ne abbraccia e comprende di specifiche". L'ἀπροπτωσία o "mancanza di precipitazione" è scienza del quando si debba e non si debba dare l'assenso. L'ἀνεικαιοτής, "ponderatezza" o "circospezione", è λόγος forte contro il verosimile, così da non cedere ad esso. Si tratta della virtù che consente al sapiente di non cedere dinanzi a ciò che è εἰκός, "verosimile" (cfr. ivi, 46-47 = SVF 2. 130 = FDS 33). Dell'ἀπροπτωσία si disquisisce diffusamente nelle linee successive (ll. 5-30) sino alla fine della parte conservata della colonna, che essendo l'ultima del papiro, poteva essere anche più breve di trentasette linee. Pur non essendoci, o non essendo sopravvissute, definizioni dell'ἀνεικαιοτής nelle coll. 104-112, abbiamo incontrato più di un punto nel testo che sembra presupporla (cfr. col. 105, 1-3; 107, 13; 110, 15-17). È possibile che se ne discutesse nella colonna precedente perduta (col. 111). Come

si è appena già visto, la circospezione è descritta da Diogene Laerzio (7. 46) come “ragione contro il verisimile forte al punto da non consegnarsi ad esso” (ἰσχυρὸς λόγος πρὸς τὸ εἰκός ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ). L’ἀνεικαιότης è la virtù che consente a chi ne è in possesso (il sapiente plausibilmente) di rifiutare l’assenso a rappresentazioni volutamente o involontariamente ingannevoli (si veda Togni 2010, p. 270). Merita di essere segnalata nel passo laerziano la seguente successione di sostantivi: ἐπιστήμη, “scienza”, nella definizione di ἀπροπτωσία; λόγος (ἰσχυρός), “ragione (forte)”, in quella di ἀνεικαιότης; ἰσχύς (ἐν λόγῳ), “forza (nel ragionamento)”, in quella di ἀνελεγχία; ἔξις, “abito”, in quella di ἀματαιότης. Il primo è termine solo cognitivo, il secondo è cognitivo-fisico, il terzo fisico-cognitivo, il quarto solo fisico. Simili andirivieni dall’ambito mentale a quello fisico sono tipici e assai frequenti nelle fonti stoiche.

Von Arnim (Arnim 1890, p. 475) intendeva i verbi τιμᾶν (l. 2) e διαβεβλήσθαι (ll. 4-5) nel senso tecnico-stoico di ὀκνεῖσθαι e ἡλλοτριῶσθαι, rispettivamente “appropriarsi” e “rendersi alieno” qualcosa. Ma per comprendere il senso del periodo è sufficiente mantenere il loro significato di base. In particolare, διαβάλλω, soprattutto quando ha valore passivo, può significare sia “essere pieno di sospetto o risentimento” verso qualcuno o qualcosa sia “disapprovare una certa dottrina scientifica e filosofica” (cfr. LSJ, s.v., III; V 4). Per quanto riguarda il sostantivo con cui va concordato τὰς ἐναντίας (l. 4), qui ellittico per essere stato certamente menzionato nelle ultime linee della col. 111 perduta, esso è assai probabilmente διαθέσεις, un termine con cui nella psicologia morale stoica si designavano genericamente le disposizioni stabili, virtuose o viziose, dell’anima. E ciò, sia perché il presente discorso, in cui si impiegava il medesimo sostantivo per indicare indifferentemente vizi e virtù, richiede necessariamente una *vox media* che abbracci semanticamente ambedue, sia per la sua occorrenza (al singolare) due linee dopo (l. 7) all’interno della definizione di ἀπροπτωσία. Per le disposizioni contrarie, la “precipitazione” (προπέτεια) e la “sconsideratezza” (εἰκαιότης), si confronti il prosièguo del passo laerziano sopra citato (D.L. 7. 48 = SVF 2. 130 = FDS 33): “Senza lo studio della dialettica non è possibile domandare e rispondere con metodo. La precipitazione (προπέτεια) nelle asserzioni (ἐν ταῖς ἀποφάσεσι) si estende fino a τὰ γινόμενα, così da trascinare nel disordine (ἄκοσμία) e nella sconsideratezza (εἰκαιότης)

coloro che non hanno esercitate le rappresentazioni. Non altrimenti, cioè, solo così, il saggio si mostrerà penetrante, perspicace e del tutto formidabile nei discorsi (δεινὸς ἐν λόγοις)”. Per l’εἰκαιότης cfr. anche col. 107, 13. Merita un commento anche l’uso della prima persona plurale da parte del nostro autore (l. 2 e ll. 4-5). Esso, da una parte, rivela un vero e proprio culto collettivo nei confronti della dialettica e delle virtù che la costituiscono e, dall’altra, tradisce la voce di colui che parla con autorità a nome della scuola.

5-9 Si confronti la definizione di ἀπροπτωσία qui avanzata con la seguente, tramandata nel passo di Diogene Laerzio sopra citato: “l’ἀπροπτωσία è *scienza* del quando si debba e quando non si debba dare l’assenso”. Ora, in *PHerc.* 1020 l’ἀπροπτωσία non è detta scienza, ma διάθεσις, disposizione. Questo fatto ha conseguenze importanti sul resto della definizione. Essa è definita come una disposizione a non concedere l’assenso prima che si diano le condizioni perché un atto di assenso sia un atto di comprensione (ll. 7-9: διάθεσις ἀσυνκατάθετος πρὸ καταλήψεως), cioè se non si è in presenza di una rappresentazione catalettica. In particolare, una διάθεσις ἀσυνκατάθετος è un particolare assetto fisico-cognitivo dell’egemonico corporeo, una disposizione stabile caratterizzata dall’attitudine costante a rifiutare l’assenso. La definizione suggerisce indirettamente che, al cospetto di una rappresentazione catalettica, l’ἀπροπτωσία cessa di essere ἀσυνκατάθετος, nel senso che ad una rappresentazione catalettica l’assenso viene concesso sempre e comunque dall’ἀπρόπτωτος.

9-16 L’attitudine a trattenere l’assenso è talmente radicata nell’egemonico dell’ἀπρόπτωτος che essa *in un certo senso* non viene meno neppure in presenza di una rappresentazione catalettica (ll. 11-12: φαντασίαι καταλήπτωι). Il nostro autore mette in risalto questo aspetto in un modo a dir poco singolare. L’ἀπροπτωσία, in quanto διάθεσις ἀσυνκατάθετος, può essere detta condizionatamente συνκαταθετική, qualora non obliteri la sua vocazione fisico-cognitiva ad essere radicalmente e costitutivamente ἀσυνκατάθετος. L’autore di *PHerc.* 1020 fa ciò servendosi di un’espressione di valore avverbiale che non trova paralleli in nessun altro testo o resoconto stoico a noi pervenuto: κατ’ ἀνειρξιν “in modo trattenuto”, “trattenutamente”,

dove ἀνειρξεν sta per ἀνειρξιν secondo una prassi ortografica dovuta allo scriba anche altrove attestata nel nostro papiro (cfr. col. 105, 12 e 13-14; col. 107, 19 e Comm. *ad loc.*) e nei testi ercolanesi (si veda Crönert 1903, p. 30). ἀνειρξικ, “ritenzione”, “freno”, derivante da ἀνείργω, “far indietreggiare”, “respingere”, è un termine attestato solo altre due volte nella lingua greca, entrambe, a breve distanza l’una dall’altra, nel *De genio Socratis* di Plutarco (584 E-F). Per quanto sorprendente esso possa sembrare, le fonti (*PON*) lasciano poco spazio a dubbi o alternative. La circostanza che qui si registri uno iotacismo già altre volte attestato in *PHerc.* 1020 avvalora ancor più questa lettura. Dire che l’ἀπρόπτωτος concede l’assenso “trattenutamente” equivale a dire che egli concede l’assenso frenandolo e trattenendolo. Accentuando il carattere volutamente paradossale di questa espressione, è come se si dicesse che l’ἀπρόπτωτος trattiene l’assenso persino quando lo concede. Non si deve escludere, anzi è da considerare del tutto probabile, che questa enfasi sul carattere disposizionale dell’ἀπροπτωσία si spieghi bene alla luce del contesto in cui abbiamo ipotizzato che videro la luce le virtù dialettiche. Contesto da ricondursi al confronto da parte di Crisippo con l’aggressiva e distruttiva dialettica di matrice accademico-scettica.

Se si decide di descrivere l’ἀπροπτωσία in termini di διάθεσις ἀσυγκατάθετος, il modo più rigoroso di esprimersi è quello di dire che all’ἀπρόπτωτος l’assenso è letteralmente estorto, e ciò soltanto da una rappresentazione catalettica. È degno di nota il fatto che quest’ultima, la quale strappa l’assenso all’ἀπρόπτωτος, è descritta dal nostro autore come “dominante tra le rappresentazioni” (Il. 12-13: ἰσχυοῦναι ἐν ἡφαντασίαις). In altri termini, essa è dotata di una forza tale che la rende capace di prevalere sulla forza inibitrice dell’assenso, che è ciò in cui esattamente consiste l’ἀπροπτωσία in quanto διάθεσις. Più in generale, l’interazione tra ἀπρόπτωτος e rappresentazione è qui descritta in termini di forza ora minore (Il. 9-13) ora maggiore (Il. 16-22) del primo rispetto alla seconda. Da un passo di Sesto Empirico (*M* 7. 257 = L.-S. 40K) apprendiamo che la forza di una rappresentazione catalettica consiste nel suo essere evidente e stimolante. Essa prende letteralmente per i capelli il percipiente e lo spinge all’assenso. Per Sesto, la rappresentazione catalettica ha bisogno della sua sola evidenza “per manifestare la propria eccellenza rispetto alle altre rappresentazioni (εἰς τὸ τὴν πρὸς τὰς ἄλλας διαφορὰν ὑποβάλλειν)”. Ora se il percipiente è un ἀπρόπτωτος

(cioè, plausibilmente, un sapiente), egli *cederà* solo in presenza di una rappresentazione catalettica. “Cedimento” (εἴξις) è un termine importante dell’epistemologia stoica. Esso occorre in un passo laerziano (7. 51 = SVF 2. 61 = FDS 255) dove si descrive l’atteggiamento del percipiente verso una rappresentazione proveniente da ciò che esiste, ἀπὸ ὑπάρχοντος, cioè verso una rappresentazione catalettica. In generale, si ha l’impressione che si voglia presentare l’assenso dato a una rappresentazione catalettica come un atto in certo senso causalmente determinato dall’evidenza e chiarezza di quest’ultima, quasi una sorta di risposta automatica alle sollecitazioni irresistibili dell’evidenza infallibile, predisposta dalla natura provvidente. Espresso sotto forma di aggettivo sostantivato di valore negativo, il medesimo concetto ritorna alle ll. 13-14 della nostra colonna. Si tratta di ἀνεικτον (da ἀν- privativo + εἶκω, “cedere”, “lasciare”), un curioso *hapax legomenon* più o meno equivalente a “non-cedimento” o “non-rilasciabilità”. La proposizione relativa ἀνεικτον παρεχομένη (scil. ἡ ἀπροπτωσία) ταῖς μὴ καταληπτικαῖς (scil. φαντασίαις), significa letteralmente “la quale (mancanza di precipitazione) procura un *non-cedimento* davanti alle (rappresentazioni) non catalettiche”. Essa vuol mettere efficacemente in evidenza la forza maggiore dell’ἀπρόπτωτος rispetto a quella di una rappresentazione non catalettica. Se l’ἀπρόπτωτος non cede in presenza di una rappresentazione siffatta, ciò avviene perché egli è più forte di quanto quella sia attraente e stimolante.

Pur essendo strettamente connesse, le due definizioni di ἀπροπτωσία, quella laerziana e quella di *PHerc.* 1020, non hanno, tuttavia, lo stesso contenuto di senso. A tale proposito, si richiami alla mente il primato dello statuto disposizionale della virtù sul suo statuto cognitivo (si veda Brouwer 2014, p. 84). Alla luce di questo primato, la definizione di quella particolare virtù che è l’ἀπροπτωσία in termini di διάθεσις ἀσυγκατάθετος precede e fonda la definizione cognitiva di questa stessa virtù in termini di ἐπιτήμη dell’assenso. Tale primato si riflette anche sul contenuto di senso delle due definizioni. Quella laerziana, descrivendo l’ἀπροπτωσία come “scienza del quando si debba e quando non si debba dare l’assenso”, configura astrattamente il συγκατατίθεσθαι e il μὴ συγκατατίθεσθαι quali opzioni cognitive ugualmente praticabili dall’ἀπρόπτωτος a misura del loro essere entrambe a pari titolo oggetto di quella scienza che è l’ἀπροπτωσία. Quella di *PHerc.* 1020, invece,

descrivendo l'ἀπροπτωσία come “disposizione a non concedere l'assenso prima della comprensione, [ma] a concederlo trattenutamente a una rappresentazione comprensibile”, inclina l'ἀπρόπτωτος molto più dalla parte del μὴ συγκατατίθεσθαι che da quella del συγκατατίθεσθαι, qualificando addirittura (attraverso l'espressione κατ' ἀνειρξείν) il secondo a partire dal primo. Ciò non sorprende, a ben vedere. La scienza di qualcosa è anche, per definizione, scienza del suo contrario. Una disposizione verso qualcosa è invece anche, per definizione, rifiuto del suo contrario.

La locuzione πρὸ καταλήψεως ritorna anche nell'etica di Ario Didimo presso Stob. 2. 112, 5-6 (SVF 3. 548 [Chrysippus] = FDS 89). Là il precipitare l'assenso (προπίπτειν) viene parimenti definito come πρὸ καταλήψεως συγκατατίθεσθαι. Cfr. anche Plutarch. *Stoic. rep.* 1056 E (SVF 2. 993) e 1057 B (SVF 3. 177 [Chrysippus]).

16-30 Il senso della seconda metà superstite di questa colonna, in buono stato di conservazione, è sufficientemente chiaro. L'autore insiste ossessivamente (per ben tre volte: ll. 18-20, ll. 22-24, 26-30) sul seguente concetto: l'ἀπρόπτωτος non è trascinato da rappresentazioni acatalettiche (ll. 19-20, ll. 23-24) o non catalettiche (28-30). Mentre la seconda e terza occorrenza di esso sono espresse mediante ὥστε e l'infinito (l. 22 e ll. 26-27), la prima di esse lo è mediante l'aggettivo verbale ἀ[ν]έλκυτόν (l. 18), un *hapax legomenon* composto da ἀν- privativo + ἔλκω, “tirar via”, “trascinare”. Esso può tradursi con “non suscettibile di essere trascinato’ da qualcuno o qualcosa”. È una dimostrazione della capacità dell'autore di adattare la lingua greca alle esigenze del proprio lessico filosofico. Attribuito a Crisippo è anche ἐλκυμός, “attrazione”, qualificata come διάκενος, “vuota” (cfr. Aët. *Plac.* 4. 12, 1 = SVF 2. 54 = FDS 268; e anche S.E. *M* 7. 245 = SVF 2. 65 = FDS 273). Il senso di questa particolare insistenza va ricercato nell'enfasi che alla fine del suo trattato l'autore ha inteso porre sulla necessità impellente di non essere travolti e trascinati dalle rappresentazioni acatalettiche o non catalettiche. A questa preoccupazione va incontro l'ἀπροπτωσία, la quale garantisce al percipiente immerso nel flusso incessante delle rappresentazioni prestanza fisico-cognitiva e conseguente dominio su ogni singolo atto o episodio di assenso.

Un'ultima precisazione terminologica. L'uso che in questa colonna

viene fatto di καταληπτός (Il. 11-12), ἀκατάληπτος (Il. 20 e 24: cfr. anche col. 104, 18-19) e μὴ καταληπτικός (Il. 15-16 e 29-30) sembra ostare all'idea che καταληπτός e καταληπτικός, da una parte, e ἀκατάληπτος e μὴ καταληπτικός, dall'altra, siano da intendersi con sfumature di senso tra loro differenti. Al contrario, da queste linee sembrerebbe evincersi con una certa evidenza la loro perfetta sinonimia. Senza dubbio, una parziale difformità semantica tra ἀκατάληπτος e μὴ καταληπτικός contribuirebbe a rendere meno ripetitivo l'andamento di queste ultime linee. È legittimo chiedersi, in particolare, se μὴ ἔλκεσθαι (l. 27) abbia un significato parzialmente diverso da μὴ ἀ[κ]ολουθεῖν (l. 28). Da un punto di vista sintattico, μὴ ἔλκεσθαι e ἀνέλκυτος sono termini entrambi di valore passivo e sono associati due volte (Il. 18-20 e 22-24) ad ἀκατάληπτος, che è aggettivo verbale anch'esso passivo (ma, alle Il. 27-30, μὴ ἔλκεσθαι è associato, invece, a μὴ καταληπτικός), mentre ἀκολουθεῖν è attivo e sembra qui essere usato congiuntamente a μὴ καταληπτικός, il quale è aggettivo di valore parimenti attivo (ma si noti che μὴ καταληπ[τικαῖς è largamente integrato). Ci si potrebbe chiedere se a questa differenza di diatesi corrisponda una differenza concettuale di un qualche tipo tra φαντασίαι μὴ καταληπτικάί (Il. 28-30) e φαντασίαι ἀκατάληπτοι (Il. 23-24). Ora, nelle fonti sembrerebbe far capolino una distinzione del genere. Essa è però ricavabile soltanto a posteriori dal confronto tra un passo di Sesto (*M* 7. 247-248 = *SVF* 2. 65 = *FDS* 273) e uno di Diogene Laerzio (7. 46). Per questa ragione essa va presa con molta cautela. Vi sono anzi buone per ragioni per ritenere che gli Stoici non fossero volentieri inclini a distinguere tra le rappresentazioni in virtù dei predicati μὴ καταληπτικάί e ἀκατάληπτοι. E il nostro testo sembra offrirci una delle più significative riprove in tal senso. Per quanti tentativi, infatti, si facciano per ritrovare in queste linee la medesima (o una qualunque) distinzione tra rappresentazioni μὴ καταληπτικάί e ἀκατάληπτοι, essi sono inesorabilmente destinati a cadere nel vuoto. E così, alle Il. 27-28, μὴ ἔλκεσθαι, anche se passivo nella diatesi, è chiaramente sinonimo dell'attivo μὴ ἀ[κ]ολουθεῖν]. Il motivo per cui si è trascinati da una rappresentazione è lo stesso per cui si va dietro ad essa: perché non si è padroni dei propri assensi. In altri termini, si è passivi in entrambi i casi. Onde la perfetta sinonimia di φαντασίῳ ἀκατάληπτῳ (Il. 23-24) e φαντα[σίαις μὴ καταληπ[τικαῖς (Il. 28-30).

BIBLIOGRAFIA

- Ademollo 2011 = Ademollo, F., *The Cratylus of Plato: A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press 2011.
- Alessandrelli 2013 = Alessandrelli, M., *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*, Firenze, Olschki 2013.
- Alessandrelli-Ranocchia 2016 = Alessandrelli, M.-Ranocchia, G., PHerc. 1020 (*Stoici Scriptoris anonymi Opus incertum*). *Condizioni fisiche, aspetti bibliologici e storia editoriale*, in T. Derda-A. Lajtar-J. Urbanik (eds.), *Proceedings of the 27th International Congress of Papyrology* (Warsaw, 29 July-3 August 2013), "Journal of Juristic Papyrology", 48, 2016, Suppl. 28, vol. 1, pp. 373-387.
- Alesse 1997 = Alesse, F., *Il tema stoico del διαλεληθῶς σοφός e il διαλανθάνων λόγος dell'eristica megarica*, "Elenchos", 18, 1997, pp. 57-75.
- Alesse 2000 = Alesse, F., *La Stoa e la tradizione socratica*, Napoli, Bibliopolis 2000.
- Antoni 2012 = Antoni, A., *Le PHerc. 1384: édition critique*, "Cronache Ercolanesi", 42, 2012, pp. 17-189.
- Antoni, A.-Dorival, G., *Il PHerc. 1384: una nuova ipotesi di attribuzione*, "Cronache Ercolanesi", 37, 2007, pp. 103-110.
- Arnim 1890 = Arnim von, H., *Über einen stoischen Papyrus der herculanensischen Bibliothek*, "Hermes", 25, 1890, pp. 473-495.
- Arnim 1903 = Arnim von, H., *Stoicorum veterum fragmenta*, II: *Chrysippi fragmenta. Logica et physica*, Leipzig, Teubner 1903.
- Babut 2003a = Babut, D., *Plutarco e lo stoicismo*, Milano, Vita e Pensiero 2003^a.
- Babut 2003b = Babut, D., *Chrysippe à l'Académie*, "Philologus", 147, 2003, pp. 70-90.
- Babut 2004 = Babut, D., *Plutarque. Oeuvres morales, Tome XV, 1ère partie. Traité 70: sur les contradictions stoïciennes. Traité 71: Synopsis du traité "que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes"*, Paris, Les Belles Lettres 2004.
- Baldassarri 1976 = Baldassari, M., *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici*, Trento, Pubblicazioni di Verifiche 1976, 2 voll.
- Baldassarri 1985 = Baldassari, M., *Crisippo: Il catalogo degli scritti e i frammenti dai papiri*, in M. Baldassarri (ed.), *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*. Testi originali con introduzione e traduzione commentata, Como, Libreria Nosedà 1985, vol. 2, pp. 41-66.
- Barnes 1996 = Barnes, J., *The Catalogue of Chrysippus' Logical Works*, in K. A. Algra-P. W. van der Horst-D. Runia, *Polyhistor:*

- Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to Jaap Mansfeld on Sixtieth Birthday*, Leiden-New York-Köln, Brill 1996, pp. 169-184.
- Barnes 1997 = Barnes, J., *Logic & Imperial Stoa*, Leiden-New York-Köln, Brill 1997.
- Bénatouïl 2006 = Bénatouïl, T., *Les stoïciens et les académiciens: vertus dialectiques et défi sceptique*, "Les cahiers philosophiques de Strasbourg", 2, 2006, pp. 79-108.
- Bénatouïl 2007 = Bénatouïl, T., *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin 2007.
- Bignone 1973² = Bignone, E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia 1973², 2 voll.
- Booras-Seely 1999 = Booras, S. W.-Seely, D. R., *Multispectral Imaging of the Herculaneum Papyri*, "Cronache Ercolanesi", 29, 1999, pp. 95-100.
- Brouwer 2002 = Brouwer, R., *Stoic Sagehood*, "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 23, 2002, pp. 181-224.
- Brouwer 2014 = Brouwer, R., *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*, Cambridge, Cambridge University Press 2014.
- Capasso 1982 = Capasso, M., *Il saggio infallibile (PHerc. 1020 col. I)*, in *La regione sotterrata del Vesuvio. Studi e prospettive. Atti del Convegno Internazionale (11-13 novembre 1979)*, Napoli, Università degli Studi di Napoli 1982, pp. 455-470.
- Capasso 1984 = Capasso, M., *Margini ercolanesi*, Massa Lubrense, Edizioni Lubrensi 1984.
- Capasso 1993 = Capasso, M., *Manuale di Papirologia Ercolanese*, Lecce, Congedo Editore 1993.
- Castagnoli 2010 = Castagnoli, L., *How Dialectical was Stoic Dialectic*, in D. Sedley-A. W. Nightingale (eds.), *Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press 2010, pp. 153-179.
- Cavallo 1983 = Cavallo, G., *Libri scritte e scribi a Ercolano. Introduzione allo studio dei materiali greci*, Primo Suppl. "Cronache Ercolanesi", 13, Napoli, Macchiaroli 1983.
- Clay 2003 = Clay, J. S., *Hesiod's Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Crivelli 2007 = Crivelli, P., *Epictetus and Logic*, in Th. Scaltsas-A. A. Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press 2007, pp. 20-31.
- Crönert 1901 = Crönert, W., *Die Λογικά ζητήματα des Chrysippos und die übrigen Papyri logischen Inhalts aus herculanensischen Bibliothek*, "Hermes", 36, 1901, pp. 548-579.
- Crönert 1903 = Crönert, W., *Memoria Graeca Herculensis*, Lipsia, Teubner, 1903.

- Decleva-Caizzi-Funghi 1988 = Decleva-Caizzi, F.-Funghi, M. S., *Un testo sul concetto stoico di progresso morale (PMil Vogliano inv. 1241)*, in A. Brancacci et. al. (eds.), *Aristoxenica, Menandrea. Fragmenta philosophica*, (Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini 3), Firenze, Olschki 1988.
- Del Mastro 2001 = Del Mastro, G., *La paragraphos nei PHerc. 1425 e 1538*, "Cronache Ercolanesi", 31, 2001, pp. 107-131.
- Del Mastro 2005 = Del Mastro, G., *Il PHerc. 1380: Crisippo, Opera logica*, "Cronache Ercolanesi", 35, 2005, pp. 61-70.
- Essler 2006 = Essler, H., *Bilder von Papyri und Papyri als Bilder*, "Cronache Ercolanesi", 36, 2006, pp. 103-143.
- Foucault 2001 = Foucault, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Seuil-Gallimard 2001.
- Frede 1987a = Frede, M., *Principles of Stoic Grammar*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, Oxford University Press 1987, pp. 301-337.
- Frede 1987b = Frede, M., *Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions*, in Id., *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, Oxford University Press 1987, pp. 151-176.
- Görler 1977 = Görler, W., *Asthenes sunkatathesis, zur stoischen Erkenntnistheorie*, "Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft", N.F., 3, 1977, 83-92.
- Goulet 1994 = Goulet, R., *Chrysippe de Soles* in Id. (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Editions 1994, vol. 2, pp. 329-361.
- Gourinat 2000 = Gourinat, J.-B., *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin 2000.
- Hadot 1953 = Hadot, P., *Epistrophe et metanoia dans l'histoire de la Philosophie*, Actes du XIème congrès international de Philosophie XII, 1953, pp. 31-36.
- Hankinson 1995 = Hankinson, R. J., *The Sceptics*, London-New York, Routledge 1995.
- Ioppolo 1981 = Ioppolo, A. M., *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli, Bibliopolis 1981.
- Ioppolo 1982 = Ioppolo, A. M., Recensione di *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*, "Elenchos", 3, 1982, pp. 178-187.
- Ioppolo 1984 = Ioppolo, A. M., «Doxa» ed «epoché» in Arcesilao, "Elenchos", 5, 1984, pp. 317-363.
- Ioppolo 1986 = Ioppolo, A. M., *Opinione e scienza. Il dibattito tra stoici e accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli, Bibliopolis 1986.
- Ioppolo 2015 = Ioppolo, A. M., *Sententia explosa: criticism of Stoic ethics in De Finibus 4*, in J. Annas-G. Betegh (eds.), *Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches*, Cambridge, Cambridge University Press 2016, pp. 167-197.

- Keil 1905 = Keil, B., *Chrysippeum*, "Hermes", 40, 1905, pp. 155-158.
- Koning 2010a = Koning, H. H., *Hesiod: The Other Poet. The Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden-Boston, Brill 2010.
- Koning 2010b = Koning, H. H., *Plato's Hesiod: not Plato alone*, in G. R. Boys-Stones-J. H. Haubold (eds.), *Plato & Hesiod*, Oxford, Oxford University Press 2010, pp. 89-110.
- Long 1978 = Long, A. A., *Dialectic and the Stoic Sage*, in J. M. Rist (ed.), *The Stoics*, Berkeley, University of California Press 1978, pp. 101-24; repr. in Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge, Cambridge University Press 1996, pp. 85-106.
- Long 2002 = Long, A. A., *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, Oxford University Press 2002.
- Long-Sedley 1987 = Long, A. A.-Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, 2 voll.
- Mansfeld 1978 = Mansfeld, J., *Zeno of Citium. Critical Observations on a Recent Study*, "Mnemosyne", 31, (1978), pp. 134-178.
- Mansfeld 1983 = Mansfeld, J., *Intuitionism and Formalism: Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus*, "Phronesis", 28, 1983, pp. 59-74.
- Mansfeld 2003 = Mansfeld, J., *Zeno on the Unity of Philosophy*, "Phronesis", 48, 2003, pp. 116-131.
- Marrone 1987 = Marrone, L., *Testi stoici ercolanesi*, "Cronache Ercolanesi", 17, 1987, pp. 181-184.
- Obbink 1999 = Obbink, D., *The Stoic Sage in the Cosmic City*, in K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 1999, pp. 178-195.
- Pohlenz 1904 = Pohlenz, M., *Reste einer Schrift Chrysippos?*, "Berliner Philologische Wochenschrift", 24, 1904, pp. 1502-1503.
- Puglia 1993 = Puglia, E., *Frammenti da PHerc. 1158*, "Cronache Ercolanesi", 23, 1993, pp. 29-65.
- Ranocchia 2007 = Ranocchia, G., *Aristone 'Sul modo di liberare dalla superbia' nel decimo libro 'De vitiis' di Filodemo*, Firenze, Olschki 2007.
- Sedley 2003 = Sedley, D., *Plato's Cratylus*, Cambridge, Cambridge University Press 2003.
- Sedley 2007 = Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, University of California Press 2007.
- Sorabji 2007 = Sorabji, R., *Epictetus on proairesis and Self*, in Th. Scaltsas-A. A. Mason (eds.), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford, Oxford University Press 2007, pp. 87-98.
- Togni 2010 = Togni, P., *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*, Napoli, Bibliopolis 2010.
- Verhasselt 2016 = Verhasselt, G., *What Were the Works Περὶ Βίων?*, "Philologus", 160, 2016, pp. 59-83.



Consiglio Nazionale
delle Ricerche

Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia della Idee

CNR

Luglio 2017 © Copyright ILIESI - CNR

www.iliesi.cnr.it

ILIESI digitale Testi e tradizioni



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee

2017

