



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN ANTICHITÀ CLASSICHE E ORIENTALI

“IL DE LIBERIS EDUCANDIS ATTRIBUITO A PLUTARCO”

RELATRICE

Prof.ssa Rita Scuderi

CORRELATORE

Prof. Fausto Montana

Tesi di Laurea Magistrale di

Emanuele Amedeo Caputi

Matricola n° 441116

Anno Accademico 2019/2020

Desidero prima di tutto rivolgere un sentito ringraziamento alla Chiar.ma Prof.ssa Rita Scuderi, mia docente relatrice. Da me coinvolta nel personale lavoro di ricerca fin dall'estate 2017, ha infatti dovuto sopportare la mia quasi totale assenza dagli ambienti universitari, dovuta a inattese, ma stimolanti esperienze lavorative. Ho avuto la grande fortuna e l'immenso piacere di ritrovare in Lei la medesima accoglienza, professionalità, solidarietà e simpatia con cui La portavo nei miei ricordi.

Non meno importante è stato poi il ruolo ricoperto dai miei genitori, da sempre inamovibili pilastri di educazione e di moralità che, malgrado abbiano dovuto affrontare un periodo non facile, non hanno mai mancato di offrirmi il loro vivo supporto in ogni momento della gestazione di questo lavoro di ricerca, frutto di una sensibilità al sapere condivisa dalla più tenera età in ambiente domestico.

Indice

Introduzione	p. 6
Capitolo I – Plutarco e i <i>Moralia</i>	
I.1 Introduzione	p. 11
I.2 La biografia plutarchea	p. 12
I.3 Il <i>Catalogo di Lampria</i>	p. 22
I.4 I <i>Moralia</i>	p. 26
I.5 Conclusione	p. 38
Capitolo II – Il <i>De liberis educandis</i>	
II.1 Introduzione	p. 42
II.2 La collocazione del <i>De liberis educandis</i> nel <i>corpus</i> plutarcheo	p. 44
II.3 Il problema dell'autenticità e la fortuna del testo	p. 49
II.4 Commento ad alcuni passi significativi dell'opera	p. 61
II.5 Il <i>De liberis educandis</i> nel contesto pedagogico del mondo antico	p. 70
II.6 Conclusione	p. 81
Capitolo III – Gli altri scritti pedagogici di Plutarco	
III.1 Introduzione	p. 84
III.2 Poesia, retorica e musica in Plutarco e nello Pseudo-Plutarco	p. 85
III.2.1 <i>Quomodo adolescens poetas audire debeat</i>	p. 86
III.2.2 <i>De recta ratione audiendi</i>	p. 96
III.2.3 <i>Pro nobilitate</i>	p. 107
III.2.4 <i>De musica</i>	p. 112
III.3 Conclusione	p. 121
Conclusione	p. 125
Bibliografia	p. 131

Introduzione

L'obiettivo di questa tesi di laurea magistrale è riflettere su uno dei più importanti scritti che compongono i *Moralia*, ovvero il *De liberis educandis* attribuito a Plutarco. L'analisi filologica sull'opera, attraverso la comparazione degli esiti della ricerca sul tema, è solo uno degli scopi che l'elaborato si propone di analizzare, dal momento che la riflessione sul testo plutarco conduce naturalmente a prendere in considerazione aspetti ulteriori, che esulano dal piano strettamente filologico e che proiettano invece l'elaborato a un'analisi complessiva non solo del pensiero plutarco, ma anche del rapporto tra la cultura greca classica e la cultura greca della piena età imperiale romana. In questa prospettiva, Plutarco assume contemporaneamente la veste sia di un mediatore tra la grecità e la romanità, sia il ruolo di un attualizzatore del pensiero platonico, suo orizzonte ideale di riferimento.

La scelta del *De liberis educandis* si è imposta nel momento in cui il trattato appare essere, al contempo, uno degli esiti più importanti del pensiero plutarco e uno dei più significativi scritti di pedagogia del mondo antico. Emerge in esso una volontà educativa evidente che lo qualifica come una delle poche opere della classicità specificamente orientate all'educazione dei fanciulli, con particolare riferimento ai fanciulli liberi, la cui formazione deve essere particolarmente curata, allo scopo di plasmarne la psiche alla libertà, così da renderli veri protagonisti della vita politica e culturale delle rispettive patrie. La specificità del *De liberis educandis* non offusca un dato di fatto, che rappresenta una linea guida mantenuta in tutto il corso dell'elaborato: il pensiero di Plutarco non può essere frammentato e, di conseguenza, deve essere evidenziata in esso una coerenza di fondo che impedisce di estrarre il *De liberis educandis* dal *corpus* del biografo di Cheronea per analizzarlo in modo specifico. Lo si priverebbe, in questo modo, del retroterra indispensabile per comprenderne il reale significato e dunque si commetterebbe una *manumissio* del testo, che porterebbe a smarrirne o a travisarne il senso. Per questo motivo, il *De liberis educandis* deve essere posto a confronto con altre opere plutarchee – e, in alcuni casi, di personalità non identificate diverse da Plutarco – che si collocano sulla medesima linea interpretativa per quanto riguarda l'educazione dei fanciulli e danno

luogo a un pensiero pedagogico forte e strutturato, espresso in una successione di scritti caratterizzati da rimandi interni e da somiglianze stilistiche.

La riflessione svolta in questo elaborato ha preso le mosse da alcuni interrogativi che possono essere così sintetizzati: come è possibile collocare il *De liberis educandis* nella vicenda umana di Plutarco e nel *corpus* dei *Moralia*? Quali rilievi si possono svolgere sulla posizione del trattato plutarco nel complesso testuale rappresentato dal *Catalogo di Lampria*? Quali sono le peculiarità del *De liberis educandis*, quale la sua collocazione nell'opera plutarcaea e la fortuna che il testo ha avuto nell'età moderna, segnatamente nel periodo umanistico? Quale pensiero pedagogico strutturato emerge dal testo e quali connessioni l'opera evidenzia con il pensiero pedagogico del mondo classico? Quali rapporti si possono individuare tra il *De liberis educandis* e altri scritti plutarco di argomento educativo? Quale complessa interazione si può identificare tra poesia, retorica, musica e filosofia nel pensiero educativo dispiegato da Plutarco e dalle figure che, collettivamente, vengono identificate con l'appellativo di "Pseudo-Plutarco"?

Perché l'analisi del *De liberis educandis* e del suo contesto intellettuale potesse svolgersi, è stato necessario istituire un dialogo diretto con il testo plutarco: per questa ragione nell'elaborato sono riportati ampi passaggi del *De liberis educandis* e di altri testi, sui quali è stata svolta una riflessione personale, che ha consentito di focalizzare l'ottica di indagine sul portato di natura squisitamente pedagogica, che si ritrova in questi scritti. Allo stesso tempo è stato tuttavia inevitabile confrontarsi con l'estesa bibliografia di riferimento sul biografo di Cheronea, dalla quale hanno potuto essere ricavati interessanti spunti, utilizzati però a vantaggio di una disamina largamente autonoma dei testi plutarco. Sotto questo profilo è stata fondamentale l'opera di Ziegler, che ha tracciato una ricostruzione esaustiva della vicenda intellettuale di Plutarco e ha catalogato sistematicamente le opere che compongono i *Moralia*, individuando in esse molte linee di ricerca suggerite dal raggruppamento dei trattati per argomento. Allo stesso modo, l'edizione dei *Moralia* curata da Pisani ha rappresentato un importante punto di riferimento, a cui però si sono uniti saggi e contributi più specifici, che nel corso del tempo hanno riflettuto sulla vicenda del *De liberis educandis* e sul pensiero pedagogico che da esso emerge. I contributi di Bloomer e di García López, segnatamente, collocano in modo efficace il *De liberis educandis* nel panorama dei *Moralia*, mentre i saggi della Volpe Cacciatore e di Zincone hanno messo in luce la presenza, nell'opera pseudo-

plutarchea, di coincidenze non solo con la tradizione classica, ma anche col pensiero biblico e cristiano. Il *De liberis educandis* appare dunque, come rilevato dalla Xenophontos, come un'opera nella quale lo Pseudo-Plutarco ha voluto far emergere non solo i fattori educativi che incidono sull'individuo, ma anche gli "agenti moralizzatori" che contribuiscono a forgiare la psiche e l'anima dell'educando. Anche lo studio dei rapporti tra poesia, retorica, musica e filosofia ha richiesto il confronto con i vari esiti bibliografici, che hanno concentrato la propria attenzione sull'opera plutarchea nel suo complesso e, in questa prospettiva, appare corretto almeno ricordare la visione della Paradisi, che in un suo contributo ha ritenuto di poter considerare Plutarco figura di spicco di un'autentica "pedagogia illuminata", che si sarebbe dispiegata non solo nell'autore greco, ma anche in autori della romanità come Cicerone, Seneca e Quintiliano. Plutarco, così, non appare più una personalità isolata, quanto piuttosto un intellettuale inserito in un nuovo modo di intendere la pedagogia.

Il percorso di riflessione svolto in questo elaborato si articola in tre capitoli. Il primo ha lo scopo di richiamare i nodi fondamentali della biografia plutarchea, così da determinare lo scenario umano e intellettuale nel quale i *Moralia* hanno avuto la propria genesi. La riflessione sul *Catalogo di Lampria* e sull'elenco di opere che esso contiene è poi fondamentale per collocare il *De liberis educandis* in una prospettiva genetica con altre opere del biografo di Cheronea, come del resto è fondamentale l'analisi dei *Moralia*, la cui struttura suggerisce delle connessioni fra le opere dell'autore.

Il secondo capitolo si focalizza sul *De liberis educandis* e, dopo averne definito la collocazione intellettuale all'interno del *corpus* plutarcheo, ne dibatte il problema dell'autenticità e la fortuna nel tempo, per poi avviare un confronto diretto con il testo dell'opera, così da farne emergere il pensiero senza alcuna mediazione. Comprendere tale pensiero significa tuttavia riportare il *De liberis educandis* al particolare modo di intendere l'educazione dispiegato dal mondo antico: per questa ragione è apparso opportuno domandarsi quali fossero i rapporti tra la pedagogia plutarchea e le concezioni educative emerse nel mondo greco e in quello romano.

Il terzo capitolo prosegue infine la riflessione iniziata nel precedente, istituendo un confronto tra il contenuto del *De liberis educandis* e quello di altri trattati plutarchei o pseudo-plutarchei quali il *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, il *De recta ratione audiendi*, il *Pro nobilitate* e il *De musica*. Al di là della differente riconducibilità alla

mano di Plutarco, le opere considerate evidenziano di fatto lo sforzo di adottare un linguaggio e un pensiero comuni, dinamiche che fanno emergere un progetto unitario; nell'ambito dell'elaborato a tale unitarietà si è dato l'appellativo figurativo di “scuola plutarchea”.

L'analisi delle opere di Plutarco non cessa di far emergere nuovi interrogativi: il pensiero del biografo di Cheronea è un mare nel quale ogni immersione costituisce un viaggio a sé, da cui è possibile recuperare tesori sempre diversi. In questa prospettiva, l'analisi del *De liberis educandis* e delle interazioni tra di esso e altre opere del *corpus* plutarcheo non rivendica alcuna esaustività, ma si qualifica unicamente come una proposta di lettura suggerita dall'analisi della bibliografia sull'opera e dal colloquio diretto con il testo.

Capitolo I

Plutarco e i *Moralia*

I.1 Introduzione

Lo scopo del primo capitolo è collocare i *Moralia* (Ἠθικά) nella biografia plutarchea, così da tracciare un reticolo di informazioni che consenta di situare l'opera nel percorso umano dell'autore. Allo stesso tempo si prefigge di capire quali siano stati i principali retaggi intellettuali, che sono poi confluiti nell'opera di Plutarco e in tutto il *corpus* plutarcheo nel suo complesso.

Esiste infatti una sostanziale unitarietà tra la biografia di Plutarco e la sua produzione letteraria: ciò rappresenta il presupposto di fondo della riflessione svolta in questo capitolo. Erede di una tradizione intellettuale greca, ormai pienamente metabolizzata nella cultura romana dopo la conquista militare del III e del II secolo a.C., Plutarco rappresenta allo stesso tempo un personaggio di mediazione tra la visuale filosofico-pedagogica di matrice greco-orientale e quella romana¹.

La sua funzione di mediatore si riscontra tanto nei *Moralia* quanto in altre opere indicate nel *Catalogo di Lampria* (Πίναξ ὅν ὁ Πλούταρχος ἔγραψε) e, segnatamente, nelle celebri *Vite parallele* (Βίοι Παράλληλοι), che evidenziano la volontà del biografo di identificare un terreno comune tra il mondo greco conquistato e quello dei dominatori romani, come a voler ravvisare nelle dinamiche antropologiche un substrato condiviso, in cui il dialogo tra Greci e Romani era possibile. È dunque significativo che nei *Moralia* Plutarco abbia elaborato un sistema compiuto di filosofia morale che si pone specularmente, quasi a compendio, al *mos maiorum* romano.

La biografia di Plutarco deve essere considerata da una prospettiva intellettuale, ovvero come un complesso di esperienze umane che ha rappresentato il terreno da cui i *Moralia* e altre opere, tra cui anche l'attribuito *De liberis educandis* (Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς), sono germogliate nel corso di un'attività letteraria e politica che fu senza dubbio

¹ Sulla mediazione culturale svolta da Plutarco cfr. P. VOLPE CACCIATORE – F. FERRARI (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarcheo, Fisciano-Pæstum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2007.

intensa². Non è possibile prescindere dal dato biografico per inquadrare nel modo più corretto il *corpus* plutarco, così come non è possibile comprendere la vita di Plutarco senza collegarla al contesto rappresentato dalle dinamiche politiche, sociali e culturali fra I e II secolo d.C. Si crea in questo modo un gioco di rimandi che non può essere evitato e che restituisce un quadro complesso, anche se piuttosto frammentario a causa delle poche informazioni biografiche disponibili sull'autore.

1.2 La biografia plutarco

Una delle ricostruzioni più accurate della vita e dell'attività letteraria di Plutarco è quella proposta nel 1951 da Ziegler, comparsa in estratto nel 1949³ e originariamente pubblicata sulla «*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft – Pauly-Wissowa*» come voce *Plutarchos von Chaironeia*⁴, che nelle parole di Scarpat «costituisce attualmente la monografia più informata su Plutarco, di cui vengono illuminati in modo esauriente tutti gli aspetti»⁵. Nonostante la sua accuratezza, la voce dello Ziegler presenta un notevole trasporto emotivo, un'evidente simpatia nei confronti del biografo greco che, come evidenziato da Scarpat, non rappresenta affatto un limite, ma piuttosto una peculiarità: «la calda simpatia, che il lettore avvertirà in alcune pagine, lungi dal far velo al giudizio, ha conferito allo studioso una penetrazione più acuta dei problemi sollevati dalla multiforme attività letteraria e filosofica di Plutarco»⁶.

Come già detto, le informazioni biografiche su Plutarco sono poche e non chiare. Ogni cosa, però, lascia intendere la caratura intellettuale del personaggio e la sua *forma mentis*, elementi che depongono a favore della provenienza da una famiglia benestante, se non addirittura nobile, come evidenziato anche dal fatto che il biografo ebbe la cittadinanza romana con relativa facilità e ricoprì incarichi amministrativi di prestigio,

² Sulla produzione letteraria plutarco cfr. G. ZANETTO – S. MARTINELLI TEMPESTA (a cura di), *Plutarco: lingua e testo. Atti dell'XI Convegno plutarco della International Plutarch Society, Sezione italiana, Milano, 18-20 giugno 2009*, Milano, Cisalpino, 2010; G. PACE – P. VOLPE CACCIATORE (a cura di), *Gli scritti di Plutarco. Tradizione, traduzione, ricezione, commento. Atti del IX Convegno internazionale della International Plutarch Society, Ravello, Auditorium Oscar Niemeyer, 29 settembre-1 ottobre 2011*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2013.

³ Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart-Waldsee, Alfred Druckenmüller, 1949.

⁴ Cfr. ID., *Plutarco*, a cura di B. Zucchelli, Brescia, Paideia, 1965.

⁵ *Ivi*, p. 9.

⁶ *Ibidem*.

oltre a funzioni sacerdotali nell'importante santuario panellenico di Delfi⁷.

La maggior parte delle notizie sicure sulla vita di Plutarco provengono da menzioni e riferimenti autobiografici che l'autore ha inserito nelle proprie opere. A questo si aggiunge un piccolo nucleo di informazioni che provengono dal lessico *Suda* e che contribuiscono a ricostruire il ritratto di un autore erudito e abituato a vivere a stretto contatto con le fasce più elevate della società romana. Ziegler si sofferma sul carattere delle informazioni che emergono dagli scritti del biografo, mettendo in luce come egli abbia di fatto lasciato trapelare la propria personalità «con amabile loquacità, ma senza alcuna vanità o presunzione»⁸. Nei fatti Plutarco non realizzò mai una propria compiuta autobiografia, nonostante il fatto che lo studioso tedesco Bähr ne avesse desunto l'esistenza interpretando una frase di Eunapio di Sardi⁹.

Le vicende note di Plutarco lo avvicinano concettualmente a un altro intellettuale greco che contribuì allo sviluppo letterario e storiografico di Roma, ovvero Polibio. Esiste però un'importante discontinuità che rende asimmetriche e dunque non perfettamente comparabili le due personalità: Polibio visse fisicamente a Roma per un periodo lungo ed ebbe la possibilità di entrare in contatto con il "circolo degli Scipioni", rimase conquistato dall'ordinamento costituzionale romano, elaborò una teoria politica strutturata per giustificare la superiorità di Roma sulle genti del Mediterraneo e definì per primo l'assetto costituzionale romano; in Plutarco non si trova traccia di un'analoga riflessione, ma piuttosto si coglie un pensiero che ha altri orientamenti e che dalla filosofia morale si estende sino al campo scientifico che oggi si definirebbe come "antropologia".

La ragione di questa differenza tra Plutarco e Polibio non può essere ricondotta all'inferiorità intellettuale del biografo: è possibile infatti formulare una proposta di lettura sulla base degli scarsi dati biografici disponibili su Plutarco e sulle sue opere giunte a noi. La formazione intellettuale di Plutarco si svolse in ambito platonico, quindi in una prospettiva dove la politica non era considerata scindibile dalla morale e dalla filosofia: la sua visuale appare dunque allo stesso tempo più ristretta, ma anche più ecumenica di quella di Polibio¹⁰. Ristretta perché Plutarco si concentra sull'uomo e sulle dinamiche del

⁷ Sull'attività di Plutarco a Delfi cfr. AA.VV., *Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea*, Bologna, Cooperativa libraria universitaria editoriale, 1965.

⁸ Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 11.

⁹ Sulla presunta autobiografia plutarchea cfr. *ibidem*.

¹⁰ Sulla visione politica di Plutarco cfr. A. CATANZARO, *L'attore e il regista. L'uomo politico nei Moralia di Plutarco*, Firenze, CET, 2009.

suo agire; più ampia e addirittura ecumenica perché proprio identificando l'uomo come motore di tutta la realtà, Plutarco sviluppa un pensiero eterno che trascende i limiti dell'analisi politica e che consente di sviluppare nelle *Vite* un confronto pienamente paritario tra mondo greco e mondo romano, conducendoli così a una superiore unità intellettuale.

Plutarco nacque a Cheronea di Beozia tra il 46 e il 48 d.C. da una famiglia benestante. Il luogo della sua nascita non è irrilevante: Cheronea, che aveva visto molti eventi importanti della storia greca classica e dell'età ellenistica – ad esempio, la sconfitta da parte di Filippo II di Macedonia di una coalizione di πόλεις greche guidate dall'Atene di Demostene nel 338 a.C. –, nella prima età imperiale romana costituiva un centro politico di secondo piano, per nulla comparabile a centri culturali quali Atene e Corinto. Plutarco, dunque, proveniva da una famiglia di rango elevato, ma appartenente a un contesto periferico e questo gli consentì di sviluppare un pensiero per certi aspetti lontano dai condizionamenti intellettuali che risultavano percepibili nei grandi centri. Forse proprio la provenienza marginale consentì a Plutarco di sviluppare un pensiero critico che poi seppe applicare nell'analisi delle personalità greche e romane.

La datazione della nascita di Plutarco, come rilevato da Ziegler, si può ricavare in modo indiretto: al tempo del viaggio di Nerone in Grecia (66-67 d.C.), Plutarco era già impegnato nella sua formazione presso Ammonio e in un dialogo plutarcheo relativo al filosofo, Ammonio risponde a un quesito postogli da alcuni allievi – tra cui probabilmente lo stesso Plutarco – dichiarando di non voler contraddire troppo aspramente i giovani: da ciò si ricava che Plutarco avesse meno di vent'anni e questo colloca la sua nascita intorno al 50 d.C.¹¹

Le informazioni sulla composizione della famiglia di Plutarco sono state vagliate da Wilamowitz-Moellendorff, il quale ritiene che non si possa formulare sul retroterra familiare del biografo alcuna valutazione concreta¹². Forse Plutarco descrisse indirettamente il padre trasferendone le caratteristiche in uno degli interlocutori del *De sollertia animalium* (Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα τὰ χερσαία ἢ τὰ ἐνδρα), dove compare un personaggio di nome Autobulo, ma è anche possibile che il padre di Plutarco coincida con la figura di quel Nicarco che compare altrove nel *corpus* plutarcheo. Come

¹¹ Sulla datazione della nascita di Plutarco cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, pp. 11-12.

¹² Sulla proposta di lettura di Wilamowitz-Moellendorff cfr. *Cenni biografici su Plutarco*, in PLUTARCO, *Vite parallele. Demostene e Cicerone*, Milano, BUR, 1995, p. 3.

evidenziato dallo Ziegler, Plutarco trasmette l'immagine del padre come uomo non arguto e di non facile inventiva, negli argomenti filosofici, inoltre, egli sembra aver avuto una preparazione alquanto superficiale¹³. Nonostante ciò, il padre di Plutarco appare essere stato una persona saggia, ammonendo più volte il figlio di non dimostrare compiacimento di sé per evitare l'invidia¹⁴. Come rilevato da Ziegler, Plutarco non menzionò mai sua madre, forse perché la donna era venuta a mancare quando il biografo era ancora piccolo e forse perché il padre si era risposato, una dinamica che qualificherebbe alcuni fratelli di Plutarco, ad esempio Timone, come fratellastri¹⁵. La famiglia di Plutarco risiedeva a Cheronea da parecchie generazioni e ciò è dimostrato da una digressione che il biografo stesso inserì all'inizio della *Vita* di Cimone¹⁶, ricordando il passato remoto di Cheronea, addirittura riferendosi all'epoca mitica. Ziegler rileva come la famiglia di Plutarco non fosse certamente l'unica colta di Cheronea, ma probabilmente fu una delle più in vista, una di quelle maggiormente a contatto con il mondo dei dominatori romani: è in questa prospettiva che va inquadrato il riferimento al bisnonno Nicarco, che aveva avuto contatti con gli inviati di Antonio all'epoca di Azio¹⁷.

Una problematica fondamentale che non può essere sottovalutata nell'analisi della struttura familiare di Plutarco, è la ricorrenza dei nomi: Plutarco aveva senza dubbio un fratello di nome Lampria, ma non è altrettanto sicuro che uno dei figli del biografo avesse ricevuto questo nome e fosse compilatore del cosiddetto *Catalogo*¹⁸. La medesima dinamica vale anche per il nome del padre: Plutarco menziona il proprio bisnonno, di nome Nicarco, collocandone la vita nel periodo delle guerre civili tra Ottaviano e Marco Antonio, è dunque possibile che la prassi di utilizzare sempre i medesimi nomi abbia saltato una generazione, quella del nonno di Plutarco, e che il padre del biografo abbia ricevuto il nome del bisnonno, anche se è più probabile il nome Autobulo.

La struttura della famiglia di Plutarco è stata ricostruita da Ziegler¹⁹ e prima ancora da von Muhl, che ha proposto anche un albero genealogico ripreso poi da von Hartmann

¹³ Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 17.

¹⁶ PLUT., *Cim.*, 1, 1.

¹⁷ PLUT., *Ant.*, 68, 7.

¹⁸ Come ricordato da ZIEGLER (*Plutarco*, p. 18), lo studioso tedesco Volkmann aveva avanzato la proposta, non suffragata, che Lampria fosse il maggiore fra i fratelli di Plutarco dal momento che portava il nome del nonno.

¹⁹ Sulla struttura della famiglia di Plutarco e sul ritorno dei nomi cfr. *ivi*, pp. 16-17.

e dallo stesso Ziegler²⁰. Le menzioni che Plutarco fece dei propri parenti nei suoi scritti non consentono alcuna riflessione pienamente fondata: alcuni componenti della famiglia sono menzionati in modo molto rapido, solo i fratelli Lampria e Timone ricevono maggiore spazio negli scritti del biografo, ma ciò non stupisce considerando che Plutarco sembra aver mantenuto un certo riserbo sulla composizione della propria famiglia, come evidenziato anche dal fatto che lo stesso nome della moglie, Timossena, è stato tramandato alla posterità in modo quasi accidentale, cioè unicamente attraverso il rimando all'identico nome della figlia minore, defunta in tenera età e oggetto di una lettera consolatoria che il biografico scrisse alla moglie.

Ogni ipotesi è indimostrabile, più accertabile è invece l'importanza che la figura paterna ebbe sulla formazione del biografo: in vari scritti Plutarco riporta i consigli del padre e dalla loro finezza intellettuale è possibile desumere che il padre fosse una figura colta, saggia e avveduta, anche se meno arguta del nonno Lampria²¹. Lo stesso *iter* formativo di Plutarco rivela molto in questo senso: invece di essere avviato alla carriera di retore, e quindi alla vita politica, il padre volle che avesse una formazione filosofica che certamente incluse anche degli elementi di retorica, pur essendo decisamente più vasta. Tale formazione costituì l'ideale *humus* all'interno del quale si sviluppò il pensiero plutarco, frutto di una visuale che riusciva a inquadrare ogni tema in una prospettiva vasta e profonda.

Una delle poche informazioni certe sulla vita di Plutarco è che attorno al 60 d.C. si sarebbe stabilito ad Atene dove avrebbe iniziato la propria formazione sotto la guida del filosofo platonico Ammonio, divenendone in seguito il discepolo migliore, al punto da considerarsi quasi un suo pari²². Come evidenziato da Ziegler, Plutarco menzionò tra i suoi maestri unicamente Ammonio, una personalità estremamente importante tanto nell'ambito culturale quanto in quello politico, dal momento che fu per tre volte stratego di Atene²³. Fu Ammonio a iniziare Plutarco alla matematica, ma probabilmente anche alla religione, trasmettendo un interesse che Plutarco continuò poi ad avere per tutta la

²⁰ Cfr. R. E. VON HARTMANN, *Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, Berlin, Duncker, 1868, https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs2/object/display/bsb10136657_00140.html (ultima consultazione 6 settembre 2020). Sulla ripresa dell'albero genealogico di von Muhl da parte di ZIEGLER cfr. ID., *op. cit.*, p. 17.

²¹ Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 15.

²² Su questo aspetto cfr. *ivi*, pp. 25-26.

²³ *Ivi*, p. 25.

vita; sempre grazie al filosofo, Plutarco poté inoltre entrare all'Accademia perfezionando la propria formazione platonica²⁴.

La formazione platonica incise profondamente sulla visione di Plutarco – che, nelle parole di Ziegler, «si professò e si sentì discepolo dell'Accademia, discepolo di Platone»²⁵ – e sullo sviluppo della sua capacità critica: nel mondo romano il platonismo non era più la corrente filosofica più in voga dal momento che, a partire dal II secolo a.C., era lo stoicismo a essere considerato filosofia di maggiore tendenza e a catalizzare di più l'attenzione dei Romani in ragione della sua ottica centrata sul dovere e quindi della possibilità di coniugarsi con il *mos maiorum*. Plutarco fu dunque seguace di una corrente filosofica onorata e di antica matrice, ma di fatto in declino, o comunque non più considerata come la filosofia più apprezzata dallo Stato romano. Probabilmente proprio dalla filosofia platonica – con la sua enfasi sull'idea che muove ogni cosa – Plutarco mutuò la sua attenzione per le cause profonde e anche per i moti dell'anima che caratterizzavano gli individui e ciò suggerisce un collegamento ideale tra il biografo e un'altra personalità intellettuale greca che si dedicava alla ricerca delle cause profonde delle cose, ovvero Tucidide²⁶. Così come lo storico ateniese riportava le cause profonde della Guerra del Peloponneso alla dimensione psicologica, prima ancora che politica, così Plutarco – come dimostrato nelle *Vite*²⁷ – era portato a individuare nella vita delle grandi personalità motivazioni psicologiche importanti, che dovevano essere fatte emergere per raggiungere una comprensione profonda dei fatti. Ziegler ritiene che nel pensiero plutarcoeo le suggestioni neopitagoriche non fossero state senza importanza e per tale motivo conclude che la filosofia del biografo si connotasse come eclettica, sebbene al suo interno risultasse chiaramente predominare il pensiero accademico-platonico²⁸.

Nel 66 o nel 67 d.C., la datazione precisa dell'evento è tuttora non del tutto chiara, Plutarco ebbe modo di conoscere l'imperatore Nerone nel contesto del viaggio in Grecia compiuto dal *princeps*. Nei confronti di Nerone ebbe un atteggiamento intellettuale talora benevolo, forse perché con un importante discorso tenuto a Olimpia l'imperatore aveva concretamente sgravato la Grecia dall'oppressivo onere delle imposte al *fiscus Caesaris*,

²⁴ K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 25.

²⁵ *Ivi*, p. 362.

²⁶ Sulla profondità dell'educazione platonica di Plutarco e soprattutto sulla sua conoscenza degli scritti platonici, cfr. *ivi*, p. 339.

²⁷ Cfr. PLUT., *Alex. (Ἀλέξανδρος)*, 1, 2: «Io non scrivo storie, ma biografie».

²⁸ Cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 363.

dandole di fatto una posizione d'eccezione tra tutte le province dell'Impero romano²⁹. Ancora a quella data, ad ogni modo, non sono accertati rapporti tra Plutarco e l'ambito romano: il biografo non aveva ancora ottenuto alcun incarico politico e non aveva avuto occasione di conoscere il mondo culturale romano, il suo orizzonte continuava a rimanere greco, infatti è plausibile che dopo il 66-67 d.C. abbia acquisito la cittadinanza ateniese e sia entrato nella tribù Leontide³⁰.

Nello stesso torno di tempo, Plutarco concluse la propria formazione e iniziò una sorta di *grand tour*, che lo portò a visitare molti luoghi-simbolo del mondo greco: visitò Sparta, Tespie, Tanagra, Patre e Delfi³¹. Si recò anche ad Alessandria d'Egitto, dove ebbe modo di perfezionare le sue conoscenze relative alla religione e alla sapienza sacerdotale³². Al termine del suo viaggio fece ritorno ad Atene e qui iniziò a rivestire un ruolo politico decisamente più concreto: venne nominato arconte eponimo, massima magistratura ateniese, sovrintendente all'edilizia e ambasciatore presso il proconsole romano di Acaia. Questo incarico gli consentì di entrare in contatto con il mondo romano, ma l'attenzione di Plutarco continuava a essere focalizzata sulla sfera intellettuale: infatti, pur svolgendo funzioni magistratuali, istituì presso la propria dimora una vera e propria accademia, secondo l'impostazione filosofica platonica. La sua impostazione restava quella di un fine intellettuale prestato alla politica. Come rilevato da Ziegler, non è chiaro perché Plutarco non sia divenuto il capo dell'Accademia platonica di Atene, forse perché la sua decisione di risiedere stabilmente a Cheronea gli impedì di fatto di svolgere una funzione di rilievo nel panorama filosofico di Atene³³.

Attorno al 70 d.C. sposò Timossena, una donna di Cheronea istruita e proveniente da una buona famiglia³⁴. Il nome della moglie è uno dei pochi dati certi della vita di Plutarco, perché nella *Consolazione alla moglie* (*Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα*, *Mor.*, 608 C; 611 D), Plutarco menzionò una propria figlia che recava il medesimo nome della

²⁹ Nella *Vita di Antonio* (PLUT., *Ἀντώνιος*, 87, 9), Plutarco esprime invece un'opinione negativa. Nel *De sera numinis vindicta* (*Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων*, *Mor.*, 567 F; 568 A), l'autore esprime un apprezzamento per la concessione della libertà alla Grecia.

³⁰ Sull'ingresso di Plutarco nella tribù Leontide cfr. R. FLACELIÈRE, *Le poète stoïcien Sarapion d'Athènes, ami de Plutarque*, in «Revue des Études Grecques», LXIV, 1951, pp. 325-327.

³¹ ZIEGLER (*Plutarco*, p. 27) ritiene che i numerosi viaggi di Plutarco non avessero mai smorzato in lui il grande amore per Cheronea, luogo che per tutta la sua vita il biografo valorizzò come sua patria.

³² Su questo aspetto cfr. *ivi*, p. 28. Sulle conoscenze esoteriche di Plutarco cfr. anche J. MALLINGER, *Plutarco. I segreti esoterici*, Roma, Atanor, 1980.

³³ Su questo aspetto cfr. *ivi*, p. 27.

³⁴ ZIEGLER dibatte sull'età di Plutarco al matrimonio (*ivi*, p. 21) e lo data poco dopo il 70 d.C., quando Plutarco aveva circa 25 anni.

madre. La coppia ebbe cinque figli e Plutarco sostenne sempre di aver curato personalmente la loro educazione, probabilmente ricavando da questa azione pedagogica una serie di spunti, che poi confluirono nei suoi scritti pedagogici e quindi anche del *De liberis educandis*, qualificandola dunque come un'opera fondata sull'esperienza³⁵. I figli di Plutarco ebbero nome Soclaro e Cherone (entrambi morti in età infantile), Autobulo (come probabilmente il padre del biografo), Plutarco e Timossena. Come è evidente, la pratica della ripresa dei nomi venne proseguita da Plutarco dando il proprio nome e quello della moglie a due dei propri figli. Per quanto questi nomi siano ricavabili dall'opera stessa di Plutarco, tra di essi non figura quello di Lampria, la cui identificazione come figlio di Plutarco e autore del celebre *Catalogo* appare dunque decisamente problematica. Il quadro familiare di Plutarco non rappresenta un dato irrilevante: il fatto che la moglie fosse colta conferma l'impressione dell'appartenenza di Plutarco a uno strato elevato della società greca, all'interno del quale vigeva un certo grado di endogamia. La moglie sembra poi averlo affiancato nelle sue funzioni sacerdotali a Delfi e anche questo la connota come un soggetto particolare, i suoi interessi intellettuali sono inoltre testimoniati da un probabile trattatello sull'amore per il lusso indirizzato a un'amica.

Negli anni successivi al viaggio compiuto da Nerone in Grecia, pur senza svolgere concrete funzioni politiche al servizio dei Romani, Plutarco ebbe modo di visitare la provincia di Acaia piuttosto ampiamente, spostandosi poi in Asia Minore per tenere conferenze a Sardi e a Efeso. Dopo il 67 d.C. si recò in Italia, ma questa fase della sua vita non sembra essere ricostruibile con certezza: è difficile infatti indicare con precisione quanti viaggi abbia compiuto nella penisola e quale sia stata la durata della sua permanenza³⁶. Ebbe sicuramente modo di conoscere l'imperatore Vespasiano, come testimoniò nel già menzionato *De sollertia animalium* (19)³⁷, ma la sua lunga permanenza a Roma confligge con la scarsa padronanza del latino che Plutarco acquisì. Tale mancanza può essere spiegata con il fatto che tutte le personalità con le quali Plutarco ebbe rapporti a Roma conoscevano la lingua greca, trattandosi di figure nobili o comunque istruite, cosa che rese inutile la conoscenza del latino da parte del biografo di Cheronea. In aggiunta a

³⁵ Sulla concezione pedagogica di Plutarco cfr. G. B. GERINI, *Le idee pedagogiche di Plutarco*, Voghera, Officina d'Arti Grafiche, 1912; P. D. BASSI, *Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco. Studi e testi*, Firenze, Vallecchi, 1927. Per quanto datate, le due opere ricostruiscono egregiamente le linee portanti della visione pedagogica del biografo.

³⁶ Sui viaggi di Plutarco in Italia e a Roma cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, pp. 29-30.

³⁷ Cfr. PLUT., *Mor.* 978.

questo è possibile che Plutarco, essendo profondamente radicato nella prospettiva culturale greca, abbia volutamente limitato la sua acquisizione della lingua dei dominatori in una sorta di slancio purista nei confronti della lingua ellenica. Questa riflessione, tuttavia, è in parte ridimensionata non solo dall'accoglienza che Plutarco ricevette a Roma, ma anche dal suo positivo orientamento nei confronti dell'autorità imperiale.

Il biografo tenne nell'Urbe una serie di lezioni di filosofia platonica e si esprime in molteplici occasioni a favore della politica romana portata all'integrazione dei popoli³⁸. Si evidenzia in questo caso una sorta di aporia, dal momento che Plutarco si era espresso favorevolmente nei confronti di Nerone per la sua liberazione della Grecia, sposando poi completamente la politica dei Flavi che, al contrario, con riferimento all'ambito ellenico, ripristinarono il governo dell'Acaia chiudendo una parentesi che Nerone aveva indebitamente aperto. È possibile formulare una proposta di lettura in merito al comportamento di Plutarco: forse il biografo, con la sua particolare sensibilità culturale, colse il vero nodo dell'azione compiuta da Nerone, interpretandola non tanto come un passaggio di tipo amministrativo o politico, quanto come il definitivo compiersi di quell'integrazione profonda tra cultura ellenistica e cultura romana che aveva preso avvio fin dal 146 a.C.: in questa prospettiva la decisione dei Flavi di ripristinare il governo provinciale in Grecia non cancellava il risultato ottenuto e quindi poteva essere salutata da Plutarco come una decisione politica avveduta, che nulla andava a modificare sul piano più profondo dell'identità culturale.

Tale lettura ridimensionerebbe l'idea di Plutarco come un intellettuale affezionato alla grecità e quasi refrattario nei confronti della cultura latina. Si tratta di un'interpretazione errata, com'è provato da una serie di dati: a Roma Plutarco acquisì la cittadinanza romana, una condizione che nella prima età imperiale veniva riservata solo a personalità politiche o culturali di grande rilievo come forma di riconoscenza per i loro rapporti con l'Impero, in secondo luogo assunse il *nomen* di Mestrio dall'amico Lucio Mestrio Floro³⁹; poi si dedicò alla stesura delle *Vite parallele*, dimostrando così di voler

³⁸ Sull'accoglienza di Plutarco a Roma cfr. P. A. STADTER, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Sull'attività didattica svolta dal biografo nell'Urbe cfr. invece K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁹ ZIEGLER (*Plutarcho*, p. 23) rileva che l'adozione da parte di Plutarco del nome gentilizio Mestrio e della cittadinanza romana è testimoniata solo dall'iscrizione delfica CIG 1713 = Syll.³ 842^{33a}. Dall'iscrizione delfica IG VII 3423 = Syll.³ 844. si apprende invece che Plutarco trasmise il nome gentilizio romano ai suoi eredi.

contribuire a quel processo di integrazione tra la romanità e la greicità che si stava ormai concludendo. Il fatto che la cittadinanza acquisita da Plutarco non fosse un semplice titolo onorifico è confermato dalla dignità consolare conferitagli da Traiano – addirittura con la disposizione che nessun luogotenente romano in Illiria avrebbe potuto fare qualcosa contro la sua volontà – probabilmente grazie ai buoni auspici di Sosio Senecione, amico di Plutarco e confidente dell'imperatore⁴⁰. Solo Eusebio menziona rapporti tra il biografo greco e Adriano⁴¹.

A Roma Plutarco ebbe modo di tessere una rete di rapporti politici e culturali di grande rilievo, incontrò a esempio il filosofo e retore Favorino di Arles e probabilmente venne in contatto con le prime frange del neoplatonismo, senza però venirne particolarmente affascinato, confermando in questo modo la propria visuale aderente al platonismo originario. Nei primi anni Novanta del I sec. d.C. si data il secondo soggiorno a Roma e il successivo rientro a Cheronea, dove rivestì la carica di arconte eponimo, sovrintendente alle questioni edilizie e telearco. Le testimonianze concordano sul fatto che attorno al 90 d.C. Plutarco sia stato eletto sacerdote nel santuario di Apollo a Delfi. Questa dinamica si presta ad alcune riflessioni: se la data del 90 d.C. sembra accertata, ne risulta squalificata l'interpretazione di von Hartmann che vorrebbe Plutarco a Roma sino al 92 d.C., ma al di là della questione cronologica, la nomina di Plutarco a sacerdote fornisce uno spunto interpretativo importante circa il suo rapporto con il governo romano. Nella prospettiva imperiale, infatti, le figure magistratuali e sacerdotali delle provincie dovevano rappresentare un corpo selezionato di figure fedeli a Roma, che avrebbero potuto contribuire alla pacificazione e all'amministrazione dei territori conquistati con la loro autorevolezza e, soprattutto, con la loro capacità di mediare tra culture diverse⁴². In questo senso, dunque, la nomina di Plutarco a sacerdote non assume i connotati di un allontanamento dalla romanità, ma appare come un segnale di una volontà di stretto collaborazione con i conquistatori. In questa prospettiva si comprende dunque come il leale biografo di Cheronea abbia potuto ricevere la carica di epimelete dall'imperatore Adriano nel 117⁴³. Plutarco sembra essere rimasto per tutta la sua vita una figura in equilibrio tra due mondi e sembra aver svolto attività intellettuale fino alla fine dei propri

⁴⁰ Su questo aspetto cfr. K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 32.

⁴¹ *Ivi*, p. 33.

⁴² Sul rapporto tra Plutarco e la romanità cfr. *ivi*, pp. 35, 218 e segg., 309 e segg. Cfr. anche *Præcepta ger. reip.*, 17-18 (*Mor.*, 813 D; 814 E).

⁴³ Su questo punto cfr. W. DITTENBERGER, *Syll.*³ 842.

giorni. Probabilmente si spese tra il 119 e il 127.

1.3 Il Catalogo di Lampria

L'attività intellettuale di Plutarco fu decisamente ampia e si tradusse in una produzione molto intensa, di cui il *Catalogo di Lampria* – Πίναξ ὧν ὁ Πλούταρχος ἔγραψε, ovvero “catalogo di quanto scrisse Plutarco” – costituisce un resoconto piuttosto esaustivo⁴⁴. Lo scritto, rappresenta una fonte fondamentale per ricostruire l'itinerario intellettuale di Plutarco, ma allo stesso tempo presenta anche delle criticità che devono essere considerate per inquadrarlo nella giusta prospettiva e quindi per farne risaltare il reale valore. Ziegler lo ha descritto come un elenco «redatto con una trascuratezza e una così scarsa cognizione quali sarebbero impensabili in un figlio di Plutarco»⁴⁵. Risulta infatti dubbio che il *Catalogo* riporti una lista completa dei testi di Plutarco e ciò per una pluralità di ragioni: in primo luogo perché la produzione di Plutarco fu decisamente intensa e piuttosto dispersa, considerata la mobilità che caratterizzò l'autore, in secondo luogo perché, come rilevato dal lessico *Suda*, il *Catalogo* sembra focalizzarsi soprattutto sulle opere di inerenti la storia greca e romana, ma riserva un'attenzione minore agli scritti di altro genere, una dinamica che, per certi aspetti, sembrerebbe ridimensionare il valore del *Catalogo* pur senza negarlo.

Una prima questione da affrontare relativamente al *Catalogo* è la sua attribuzione a Lampria, che in effetti dipende esclusivamente da quanto indicato nel lessico *Suda*: proprio il lessico definisce Lampria come figlio di Plutarco e specifica che il *Catalogo* è relativo «a quanto suo padre scrisse su tutta la storia greca e romana», qualificando dunque il *Catalogo* come un regesto parziale. In realtà gli scritti menzionati nel *Catalogo* vanno oltre l'ambito storico e quindi è ragionevole pensare che il *Catalogo* sia una traccia complessivamente fedele di tutto quanto fu prodotto da Plutarco, tuttavia alcune importanti omissioni inducono a ritenerlo un'opera parziale, pur senza metterne in discussione l'utilità per lo studioso. La questione dell'attribuzione del *Catalogo* a Lampria non è irrilevante, perché solleva nuovamente il problema della complessa

⁴⁴ Sul *Catalogo di Lampria* cfr. F. H. SANDBACH, *Plutarch. Fragments*, Cambridge (MA-USA), Loeb-Harvard University Press, 1987, vol. 15; P. VOLPE CACCIATORE (a cura di), *Plutarco, frammenti*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2007.

⁴⁵ K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 79.

struttura familiare di Plutarco. Con sicurezza si può dire che Lampria era il nome del nonno e di un fratello di Plutarco, è altrettanto certo, come già esplorato nel secondo paragrafo del capitolo, che Plutarco non ebbe figli con nome Lampria e ciò fa pensare che l'attribuzione del *Catalogo* a un figlio di Plutarco sia tardiva, cioè non sia coeva all'opera e risalga piuttosto al XIII o al XIV secolo, cioè a un periodo in cui il lessico *Suda* era già in circolazione e di larga conoscenza tra gli intellettuali, che possono aver avvertito la necessità di attribuire il lessico a un parente prossimo dell'autore e che, mal destreggiandosi nella complessa biografia plutarchea, possono aver erroneamente identificato Lampria come un figlio di Plutarco, invece che come fratello dell'autore. Un'opzione più radicale consisterebbe invece nel reputare l'attribuzione del *Catalogo* completamente errata, dunque si potrebbe ammettere che il *Catalogo* sia circolato nel tempo in connessione a due informazioni distinte, ovvero la sua provenienza da un figlio di Plutarco e la sua attribuzione a Lampria, e che poi nell'immaginario comune si sia operata una sorta di crasi, portando a ritenere che Lampria fosse figlio di Plutarco. Sembra più probabile che il *Catalogo* risalga a un figlio dell'autore, dunque il collegamento a Lampria può essere ritenuto da ultimo altamente sospetto.

Un ulteriore elemento di complessità è rappresentato dalla lettera che in alcuni manoscritti accompagna il *Catalogo*. Come evidenziato da Sandbach, il codice più antico che contiene il *Catalogo* – ovvero il *Parisinus Græcus* 1678, risalente al XII secolo – non contiene la lettera che spesso accompagna il *Catalogo*⁴⁶. Questo scritto, come giustamente rilevato da Sandbach, ha un carattere piuttosto confuso: inizia *ex abrupto* e non menziona in ogni caso il nome di Lampria, dal momento che lo scrivente si riferisce solo a una lista delle opere realizzate dal padre. È possibile che la lettera sia un falso, ovvero uno strumento intellettuale del quale si è voluto corredare il *Catalogo* per conferirgli una collocazione precisa all'interno della biografia plutarchea, probabilmente nel XIII o XIV secolo, quando il particolare interesse per le opere dell'antichità classica può forse avere indotto a un riconoscimento affrettati, pur di attribuire con sicurezza opere che apparivano fondamentali per la conoscenza del passato⁴⁷.

Anche la struttura del *Catalogo* suscita qualche perplessità, dal momento che in

⁴⁶ Cfr. F. H. SANDBACH, *op. cit.*, p. 5.

⁴⁷ Sull'attenzione umanistica per Plutarco cfr. I. GALLO (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarcheo, Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1998; P. VOLPE CACCIATORE (a cura di), *Plutarco nelle traduzioni latine di età umanistica, seminario di studi, Fisciano, 12-13 luglio 2007*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2009.

prima posizione sono poste le biografie e poi, quasi a scalare, gli altri scritti di Plutarco, creando dunque una sorta di gerarchia che chiaramente appare artefatta, svincolata da qualsiasi ordine cronologico di composizione delle opere e frutto dell'azione ragionata di una personalità intellettuale che ha seguito parametri di carattere strettamente personali⁴⁸. Il *Catalogo* si apre con le *Vite parallele* e prosegue con altre biografie, incluse le *Vite dei dieci oratori* (Βίοι τῶν δέκα ῥητόρων), oggi considerato un testo spurio⁴⁹. Dopo la sezione iniziale del *Catalogo*, il compilatore ha posto i *Moralia* che sono disposti con il solo principio di elencare prima le opere in volume singolo, ma nella catalogazione si evidenziano anche dei gruppi di opere legate per soggetto. Il *Catalogo* non sembra porsi il problema della presenza di opere spurie, forse perché si limita a recepire la tradizione sulle opere di Plutarco che non distingueva le opere spurie da quelle correttamente attribuibili, oppure perché è stato stilato da un'ignota personalità intellettuale che non aveva una conoscenza approfondita della biografia e dell'opera di Plutarco e quindi ha cercato di seguire dei criteri di massima che tuttavia non sempre danno luogo a un'organizzazione condivisibile del *corpus* plutarcheo.

Il *Catalogo* riporta 227 scritti, di questi 83 sono giunti alla contemporaneità, mentre 144 risultano perduti. Ad ogni modo va ricordato che il *Catalogo* risulta omettere 18 scritti conservati per tradizione diretta e correttamente attribuiti a Plutarco, oltre ad altre 6 opere che sopravvivono solo in attestazione frammentaria. Si evidenzia dunque un'ulteriore prova della problematicità del *Catalogo*, che tuttavia consente di stimare l'ampiezza della produzione plutarchea: approssimativamente 251 opere per un totale di 300 *volumina*. Il *Catalogo* non sembra tuttavia includere alcune opere che vengono citate direttamente da altri autori, è il caso ad esempio di due titoli menzionati da Fozio nella *Biblioteca*, ovvero *Sulla dote naturale e il duro lavoro* (Περὶ φύσεως καὶ πόνων) e *Sulla ricchezza* (Περὶ πλούτου). Altre fonti menzionano ulteriori opere, che però sarebbero pervenute solo in frammenti o addirittura con la sola indicazione del titolo in lingua latina,

⁴⁸ K. ZIEGLER (*Plutarco*, pp. 85-92) propone una classificazione degli scritti del *Catalogo* in 13 categorie: a) scritti filosofico-popolari di argomento etico (inclusi gli scritti pedagogici); b) scritti politici; c) scritti filosofici di carattere scientifico; d) scritti teologici; e) scritti psicologici; f) scritti sulla psicologia animale; g) scritti di scienze naturali; h) declamazioni retoriche di carattere epidittico; i) scritti di retorica; k) scritti biografici; l) scritti di carattere antiquario; m) scritti esegetici sulla letteratura; n) scritti di contenuto misto. La proposta di classificazione formulata da Ziegler è razionale e del tutto condivisibile. Sul problema della classificazione letteraria delle opere plutarchee cfr. I. GALLO – C. MORESCHINI (a cura di), *I generi letterari in Plutarco. Atti dell'VIII Convegno plutarcheo, Pisa, 2-4-giugno 1999*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2000.

⁴⁹ Il carattere spurio dell'opera era già sostenuto da Fozio. Sull'argomento cfr. R. M. SMITH, *Photius on the Ten Orators*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», XXXIII, 1992, pp. 59-189.

ad esempio *Commento alle Opere e i Giorni di Esiodo*, *Contro il piacere*, *Contro la forza fisica*, *Anche una donna dovrebbe essere istruita*, *Sull'amore*, *Sulla quiete*, *Sulla bellezza*, *Sull'arte della profezia*, *Sulla calunnia* e la *Stromateis* (Στρωματεῖς), una raccolta di scritti miscellanei di dubbia attribuzione plutarchea. Escluse dal *Catalogo* sono anche due opere pervenute in frammenti che, secondo lo studioso Thomas Tyrwhitt, autore del XVIII secolo, sarebbero riconducibili a Plutarco, ovvero *Desiderio e dolore* e *Se una parte o una facoltà dell'anima sia soggetta alle affezioni*. Da ultimo il *Catalogo* risulta criptico anche quando si riferisce a opere di Plutarco ben note, dal momento che esse presentano una titolazione in alcuni casi diversa, a volte con l'aggiunta di sottotitoli che appaiono non originali.

Nonostante i suoi aspetti problematici, il *Catalogo* rappresenta una fonte di prim'ordine per comprendere la vastità e l'architettura dell'opera di Plutarco; nella prospettiva di questa tesi il *Catalogo* consente di perfezionare la proposta di lettura secondo cui Plutarco avrebbe avuto un modo unitario e veramente platonico di intendere il sapere, come del resto anche la stessa pedagogia. Il *corpus* di opere menzionato nel *Catalogo* è in effetti largamente eterogeneo, ma questa caratteristica che sembra negarne l'autenticità ed è ridimensionata nel momento in cui si valuta la profondità della riflessione svolta dal filosofo nell'insieme delle sue opere, fa emergere una sorta di enciclopedia che esplora ogni ambito del sapere.

È legittimo domandarsi quale tipo di prospettiva pedagogica emerga dal *Catalogo di Lampria*. Se l'opera rappresenta una traccia più o meno fedele della produzione di Plutarco, essa restituisce con una certa esattezza il senso che Plutarco diede alla propria attività di intellettuale: il biografo non sembra tracciare un discrimine tra forme di sapere "alte" e forme di sapere "basse", per questa ragione largo spazio nel *Catalogo* è lasciato agli scritti di Plutarco relativi ai proverbi, in secondo luogo il *Catalogo* evidenzia un nucleo di scritti relativo alle teorie platoniche e aristoteliche. Tale mancata suddivisione permette di considerare il pensiero di Plutarco sul sapere come avente al proprio cuore il concetto di *continuum*: il sapere è trattato come un oggetto unitario che si può acquisire attraverso un percorso complesso che non necessariamente fa riferimento alle forme più elevate di educazione, ma che risulta prendere le mosse dall'esperienza concreta, che poi si è condensata nella tradizione e nella saggezza popolare, di cui i proverbi sono la perfetta manifestazione.

Alcuni scritti, ad ogni modo, presentano un interesse pedagogico netto: anche se sono andati perduti, i titoli tramandati dalla tradizione testimoniano la particolare attenzione di Plutarco per le dinamiche di carattere educativo. Titoli quali *Sull'impossibilità di capire* (*Ὅτι οὐδὲν ἔστι συνιέναι*), *Sulla curiosità* (*Περὶ περιεργίας*), *Sui modi di vita* (*Περὶ βίων*, testimoniato anche come *Περὶ τοῦ τὸν βίον εἰκέναι κυβεῖα*), *Come giudicare la vera storia* (*Πῶς κρινοῦμεν τὴν ἀληθῆ ἱστορίαν*) e *Che cos'è capire* (*Τί τὸ συνιέναι*) evidenziano una preoccupazione di ordine formativo che supera ampiamente la sfera filosofica per addentrarsi nel campo disciplinare che oggi si definirebbe propriamente pedagogia. Rimane comunque salda la considerazione secondo cui, nella visione di Plutarco, come retaggio della sua formazione platonica, ogni forma di sapere e di indagine è filosofia, quindi anche la pedagogia deve essere interpretata secondo questa inclinazione.

1.4 I Moralia

Il *Catalogo di Lampria* riconosce ai *Moralia* una posizione di primo piano nell'opera di Plutarco, secondaria solo a quella delle *Vite parallele*, che avevano contribuito a diffondere la fama dell'autore greco in tutto il mondo antico. I *Moralia* si possono definire come un insieme cospicuo, quanto eterogeneo, di trattati che riguardano discipline estremamente variabili: filosofia, storia, religione, scienze naturali, arte e critica letteraria⁵⁰. Il titolo della raccolta, per la verità poco corrispondente alla vastità del suo contenuto, risale al 1302 quando il monaco e umanista Massimo Planude raccolse questi trattati e diede loro un ordinamento fittizio, ponendo fra i primi 15 scritti della raccolta quelli di carattere etico e filosofico, raggruppando per questo motivo tutti gli scritti sotto il titolo *Ἠθικά*.

All'interno di questa collezione di trattati si trovano anche degli scritti dedicati a tematiche decisamente inusuali, come la psicologia degli animali, la meteorologia e l'astronomia o la filosofia morale applicata alla storia. La capacità riflessiva di Plutarco si esplica soprattutto sui temi di riflessione più delicati, tra i quali si può menzionare anche la religione: nei *Moralia* infatti Plutarco riflette sui culti delfici, sugli oracoli e sui misteri,

⁵⁰ Tra le tante edizioni dei *Moralia* cfr. F. H. SANDBACH (a cura di), *Plutarch. Moralia*, Cambridge (MA-USA), Loeb-Harvard University Press, 1969, <https://www.loebclassics.com/view/LCL429/1969/volume.xml> (ultima consultazione 6 settembre 2020).

presentando i tratti di una sua personale concezione religiosa della quale fa parte ad esempio la credenza nell'esistenza della Provvidenza. Se il *Catalogo di Lampria* restituisce un'immagine eterogenea degli interessi di Plutarco, i *Moralia* rappresentano uno spaccato di tali interessi e restituiscono molto bene la vastità della riflessione svolta dall'autore greco.

L'edizione di Planude del 1302 è stata superata nel corso del tempo da altre edizioni che hanno cercato di ricostruire in modo più preciso e corrispondente all'originale l'ordine che gli scritti componenti i *Moralia* dovevano avere in origine. Nel 1509 Aldo Manuzio realizzò un'edizione dei *Moralia* ancora oggi considerata l'*editio princeps* e ristampata sino all'Ottocento, cioè fino alla comparsa dell'edizione di Adriani. Nel 1572 l'umanista francese Henri Estienne, latinizzato in Stephanus, realizzò invece un'edizione dei *Moralia* dividendola in 14 volumi, secondo una scansione ancora oggi adottata. Nel 1599 l'umanista e filologo classico tedesco Guilielmus Xylander realizzò un'edizione che ancora attualmente è utilizzata come riferimento per la numerazione delle pagine e l'ordine degli scritti, nonostante il fatto che si tenda oggi a utilizzare delle edizioni più moderne, ad esempio quella Teubner del 1908, quella Loeb del 1927 e quella prodotta a cura dell'Associazione Guillaume Budé nel 1972. Nella storia editoriale dell'opera vale la pena di menzionare anche l'edizione italiana curata dal gruppo di studiosi coordinati da Giovanni Reale, che si concluse nel 2017, dando luogo ad una delle più importanti sistematizzazioni dell'opera plutarchea.

Analizzare la composizione dei *Moralia* può consentire di comprendere in modo ancora più intimo e approfondito il pensiero di Plutarco e soprattutto di porre in luce gli elementi di carattere pedagogico in esso presenti. In alcuni frangenti si tratta di un pensiero pedagogico evidente, in altri casi si ritrova invece un interesse pedagogico che non si esprime in modo diretto, ma che comunque contribuisce a definire Plutarco come un autore interessato alle dinamiche dell'educazione.

Come già detto, l'architettura dei *Moralia* rappresenta un oggetto di studio complesso: se da un lato la divisione dell'opera in quattordici volumi risale all'edizione realizzata dallo Stephanus nel 1572, e quindi può essere considerata arbitraria, è legittimo supporre che tale ordinamento abbia comunque seguito dei criteri di massima sostanzialmente accettabili sotto il profilo intellettuale. L'ordinamento dello Stephanus, per quanto posticcio, risulta infatti più corrispondente al pensiero di Plutarco rispetto

all'ordinamento che ai *Moralia* viene attribuito all'interno del *Catalogo di Lampria*. È opportuno riflettere sul contenuto dei quattordici volumi e sui titoli degli scritti in essi contenuti, così da far emergere in modo più evidente la presenza di un progetto pedagogico plutarco che si snoda nel complesso di tutti i brevi trattati che compongono i *Moralia*.

Il primo volume dell'edizione Stephanus si apre con uno scritto dedicato all'educazione dei ragazzi, ovvero con il *De liberis educandis*, attribuito a Plutarco, che costituisce l'oggetto di studio specifico del presente elaborato. Si tratta di un'opera le cui caratteristiche verranno analizzate nell'ambito del terzo capitolo, ma è opportuno evidenziare il suo carattere di opera di sintesi della visione educativa di Plutarco. Il trattato si configura infatti come il culmine di una riflessione che l'autore ha portato avanti nel corso della sua intera vita e che ha sviluppato in modo autonomo, certamente recuperando elementi dal pensiero dei grandi pedagoghi dell'antichità, ma in misura ancora maggiore dispiegando un pensiero proprio che si è nutrito di contributi provenienti dalla filosofia morale, dalla letteratura, dalla storiografia e da altri campi del sapere umanistico e che ha dato luogo a una teoria pedagogica complessa e coordinata. Il secondo trattato contenuto nel primo volume ha per titolo *Come il fanciullo debba ascoltare i poeti* (*Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν*); anche in questo caso si tratta di uno scritto emblematico sotto il profilo pedagogico, dal momento che Plutarco vi analizza il contributo che all'educazione del giovane può derivare dalla poesia e presenta su di essa una visione non estetica, ma morale. In questo senso la poesia non è semplicemente un'arte che ha lo scopo di ricercare la piacevolezza dell'ascolto, ma piuttosto è una forma di "conoscenza estetica" che può contribuire a formare la mente del fanciullo orientandola a ciò che è bello e quindi, per estensione, a ciò che è buono. Si evidenzia in questo modo un richiamo a un orizzonte assiologico, quindi un richiamo profondo a una sfera di principi che in tutto il pensiero di Plutarco risulta nettamente visibile e che si può ritrovare anche nel terzo scritto contenuto nel primo volume, dal titolo *Il saper ascoltare* (*Περὶ τοῦ ἀκούειν*). Il *Catalogo di Lampria* collocava questo trattato prima di quello relativo ai poeti, di conseguenza è impossibile non riscontrare tra i due scritti un collegamento che va ben al di là di un semplice asse concettuale e che riguarda invece una lettura profonda della prassi educativa e dei contributi che a essa possono derivare dalle arti. Non va dimenticato che la prospettiva di Plutarco rimane di carattere morale: non si evidenzia in questo senso

un affrancamento della pedagogia dalla sfera filosofica e qui si coglie il ritorno a una prospettiva educativa di tipo greco classico. Non è un caso che gli ultimi due scritti collocati nel primo volume abbiano per titolo *Come distinguere l'adulatore dall'amico* (Πῶς ἂν τις διακρίνοιε τὸν κόλακα τοῦ φίλου) e *In che modo qualcuno avverta i suoi progressi nella virtù* (Πῶς ἂν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ). La virtù appare come il vero scopo dell'educazione, ritorna in questo modo la concezione della παιδεία ateniese, secondo cui l'ἀρετή è il fine cui deve tendere la vita associata e la formazione dell'individuo. Il primo volume rappresenta un complesso di scritti che, sebbene non monolitico, contribuisce già a definire un preciso indirizzo intellettuale, che prima ancora di essere pedagogico è filosofico e manifesta la volontà di sottoporre a un'indagine sistematica le dinamiche evolutive del soggetto inteso singolarmente e collettivamente.

Il secondo volume dei *Moralia* presenta una fisionomia ancora più varia rispetto al precedente. Si ritrovano raccolti in esso scritti sull'amicizia e sull'inimicizia – *Come trarre vantaggio dai nemici* (Πῶς ἂν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο) e *Dell'avere molti amici* (Περὶ πολυφιλίας) – ma anche scritti che contengono raccolte di precetti – *Precetti igienici* (Υγιεινὰ παραγγέλματα) e *Precetti coniugali* (Γαμικὰ παραγγέλματα) – nonché un nucleo di scritti che riguardano temi delicati per la psicologia collettiva del mondo antico come *Sulla fortuna* (Περὶ τύχης), *Sulla virtù e il vizio* (Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας) e *Sulla superstizione* (Περὶ δεισιδαιμονίας); da ultimo si trovano nel volume anche scritti di natura più personale come *La consolazione ad Apollonio* (Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιο), oppure scritti di riflessione che consentono a Plutarco di perfezionare sempre più la propria versione filosofica, magari adottando una forma espositiva corale, come nel caso de *Il banchetto dei sette saggi* (Ἑπτὰ σοφῶν συμπόσιον). Gli scritti sulla fortuna, il vizio e la superstizione hanno un'intrinseca natura pedagogica perché all'interno di essi è possibile identificare un percorso che vede nel raggiungimento della virtù il fine dell'educazione e nel conseguimento di essa lo strumento per sconfiggere il vizio, affrontare la fortuna avversa e liberarsi così da forme di pregiudizio non idonee per l'uomo maturo e consapevole, come la superstizione. Plutarco traccia dunque un proprio ideale umano, che è quello di un individuo consapevole, sicuro dei propri mezzi e pronto ad affrontare qualsiasi sfida del fato con lo strumento della propria razionalità.

Il terzo volume apre un'interessante parentesi nella produzione plutarchea, un

inciso che pure ha ampie ricadute in ambito pedagogico, dal momento che contiene una serie di scritti relativi a detti: *Deti di re e condottieri* (*Βασιλέων ἀποφθέγματα καὶ στρατηγῶν*), *Deti degli spartani* (*Ἀποφθέγματα Λακωνικά*), *Deti delle donne spartane* (*Λακαινῶν ἀποφθέγματα*), quest'ultimo incluso nel saggio precedente unitamente a uno scritto sulle istituzioni degli spartani (*Τὰ παλαιὰ τῶν Λακεδαιμονίων ἐπιτηδεύματα*). Questo volume evidenzia due importanti aspetti che contribuiscono a precisare la vastità del pensiero plutarco: in primo luogo l'idea che i detti rappresentino una forma popolare e semplice di sapienza, una sorta di condensazione di buon senso che rivela però un suo intrinseco valore e un rimando diretto alla virtù. Si avrebbe dunque la conferma di un Plutarco interessato non solo alle discipline intellettuali maggiori, ma a tutte le forme in cui la sapienza può esprimersi e declinarsi. Il secondo aspetto degno di nota è rappresentato dall'attenzione per le donne: nel mondo greco classico la donna era considerata un soggetto a-razionale e nello stesso mondo romano era ritenuta un individuo dotato di una capacità d'azione limitata, Plutarco capovolge invece questa prospettiva, ritiene la donna un soggetto consapevole e intelligente e addirittura capace di virtù, seppur in modo diverso dall'uomo.

Il quarto volume raccoglie saggi dal carattere di tipo politico e storiografico: in esso si collocano gli scritti dal titolo *Questioni romane* (*Αἰτίαι Ρωμαϊκαί*), *Questioni greche* (*Αἴτια Ἑλληνικά*), *La fortuna o la virtù di Alessandro* (*Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς*), *La gloria di Atene* (*Πότερον Ἀθηναῖοι κατὰ πόλεμον ἢ κατὰ σοφίαν ἐνδοξότεροι*) e *Sulla fortuna dei romani* (*Περὶ τῆς Ρωμαίων τύχης*). Tra le opere contenute nel quarto volume spicca anche un testo dove l'autore ha svolto una riflessione di tipo biografico più contenuta rispetto a quella delle *Vite parallele* e che, proprio per questo motivo, ha ricevuto la denominazione di *Paralleli minori* (*Συναγωγή ἱστοριῶν παραλλήλων Ἑλληνικῶν καὶ Ρωμαϊκῶν*). Anche se gli scritti di questo volume non presentano un'impostazione pedagogica diretta, è comunque possibile inquadrarli nel pensiero plutarco volto allo sviluppo di una tecnica educativa complessiva: l'autore sembra sostenere infatti che anche la storia collettiva e individuale può trasmettere insegnamenti importanti e quindi contribuire a plasmare la psiche del soggetto.

Il quinto volume si concentra invece su questioni di ordine religioso, contiene infatti scritti su Iside e Osiride (*Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος*), sulle pratiche religiose del santuario di Delfi (*Περὶ τοῦ εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς*), sugli oracoli della Pizia (*Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα*

νῦν τὴν Πυθίαν) e sul valore stesso delle rivelazioni oracolari (*Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων*). La vita religiosa non è interpretata da Plutarco come qualcosa di completamente estraneo all'ambito educativo e a quello filosofico; anche gli oracoli ad esempio si possono interpretare come fonti di conoscenza, suggestioni da cui ricavare una visione più complessa della realtà. Plutarco sembra dunque stabilire una connessione forte tra l'ambito religioso e quello educativo, qualcosa che ben si inserisce nella sua visione unitaria del sapere e che la conferma in modo deciso.

Il volume sesto contiene degli scritti che riportano l'attenzione sulle dinamiche di tipo filosofico e morale. In esso si trovano ad esempio saggi che riflettono sulla possibilità di insegnare la virtù (*Εἰ διδασκτὸν ἡ ἀρετή*) e sulla natura stessa della virtù morale (*Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς*), ma anche scritti su come contenere l'ira (*Περὶ ἀοργησίας*) e raggiungere la serenità dell'anima (*Περὶ εὐθυμίας*). Anche in questo caso è possibile cogliere, senza forzare troppo il pensiero di Plutarco, una linea che connette tutte queste riflessioni, come del resto altre che si ritrovano negli scritti del volume dedicati all'amore fraterno (*Περὶ φιλαδελφίας*), all'amore verso la prole (*Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔγγονα φιλοστοργίας*), al vizio (*Εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν*) e alle malattie dell'anima e del corpo (*Περὶ τοῦ πότερον τὰ ψυχῆς ἢ τὰ σώματος πάθη χείρονα*). Il pensiero di Plutarco sembra svolgersi in questo senso: l'educazione consente all'individuo di sviluppare la propria morale e quindi di raggiungere una condizione di elevazione complessiva, superando il vizio e quella "malattia dell'anima" in cui è possibile individuare la deviazione in tutti i sensi. Quindi raggiungere la virtù attraverso l'insegnamento di maestri accorti permette di contenere l'ira, realizzare la serenità dell'anima e in questo modo poter dispiegare il proprio amore in forma pura verso il prossimo, che può essere rappresentato dalla propria cerchia familiare, dalla prole o anche dagli amici. Si ha così una visione complessiva delle dinamiche morali e di quelle pedagogiche che sono considerate in modo unitario.

Il settimo volume tratta di questioni che si possono inquadrare principalmente nella sfera della filosofia morale e che ad ogni modo contribuiscono ad approfondire sempre più il pensiero di Plutarco sull'uomo e sul modo in cui la sua educazione dovrebbe svolgersi per consentirgli di inserirsi come individuo consapevole all'interno della società civile. Scritti quali *Sull'amore per le ricchezze* (*Περὶ φιλοπλουτίας*), *Sulla vergogna* (*Περὶ δυσωπίας*), *Sull'invidia e l'odio* (*Περὶ φθόνου καὶ μίσους*), *Sulla lode di sé senza offesa* (*Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως*) evidenziano un pensiero morale complesso che

porta l'autore a esplorare la sfera delle emozioni umane per definirle come moralmente accettabili o inaccettabili per un individuo che abbia ricevuto un'educazione di alto livello, ovvero un individuo che abbia potuto non solo acquisire una serie di cognizioni, ma anche perfezionare la propria sfera morale e quindi "costruirsi" nel senso più completo del termine. L'educazione complessiva sembra infatti rappresentare l'ideale di Plutarco e quindi l'obiettivo finale a cui la sua riflessione risulta tendere. Non sempre all'interno dell'opera di Plutarco si può individuare un pensiero unitario che si snoda in modo progressivo, a tratti il pensiero diviene caotico e senza dubbio questo fatto deve essere in parte riconosciuto all'ordinamento che Stephanus impose agli scritti che compongono i *Moralia*. Nel settimo volume infatti, accanto alle opere di impostazione morale già menzionate, se ne possono identificare altre di carattere decisamente vario, come un scritto *Sulla lentezza dei numi a punire* (*Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων*), e uno scritto *De fato* (*Περὶ εἰμαρμένης*) – entrambi scritti che riportano in primo piano l'attenzione di Plutarco per le dinamiche di tipo religioso e per le interazioni tra queste e la sfera filosofico-pedagogica – ma anche uno scritto sul demone di Socrate (*Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*), uno scritto sulla prassi politica dell'esilio (*Περὶ φυγῆς*) e la lettera consolatoria destinata alla moglie per la morte della figlioletta (*Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν γυναῖκα*). Nonostante l'apparenza disordinata di questo complesso di scritti, è possibile comunque svolgere una riflessione sullo scritto che Plutarco dedica al demone di Socrate. Nella visione socratica il demone era l'elemento movente che spingeva Socrate nella sua ricerca intellettuale e nell'esercizio di quella maieutica che costituiva la sua pratica filosofico-pedagogica per eccellenza. È possibile ritenere che Plutarco abbia considerato opportuno riprendere la riflessione sul *δαίμων* socratico proprio perché esso si configurava come molto simile all'"anima educata", ovvero a quel soggetto formato che Plutarco aveva in mente, un individuo consapevole che ha raggiunto un certo livello di conoscenza e di elevazione morale al termine di un percorso educativo.

Il volume ottavo presenta un unico scritto di ampie dimensioni, dal titolo *Questioni conviviali* (*Συμποσιακά*). È possibile ravvisare anche in questo testo un interessante risvolto pedagogico, perché il convivio, anche se inteso come situazione figurata, cioè come *τόπος* retorico per avviare una riflessione complessiva e a più voci su dei temi, può essere considerato anche come un momento formativo, infatti non va dimenticato che il convivio replicava nel suo funzionamento le dinamiche dialogiche che erano proprie

anche dell'insegnamento platonico che Plutarco stesso aveva ricevuto nel corso della sua formazione ad Atene. Sull'utilizzo della forma dialogica da parte di Plutarco valgono le considerazioni dello Ziegler:

«La differenza principale tra il dialogo di Plutarco e la maggior parte dei dialoghi platonici sta in ciò: che presso Plutarco manca quasi totalmente la forma dialettica d'indagine a domanda e risposta, discorso e replica, secondo la maniera socratica. Vengono bensì sollevate abbastanza spesso delle questioni, ma la loro trattazione si svolge in questa forma: i partecipanti alla discussione propongono con discorsi più o meno lunghi varie soluzioni, senza che di regola una o più vengano rigettate per stabilirne una sola come giusta – troppo scettico infatti Plutarco per fissarsi, se si prescinde da alcune condizioni fondamentali, su determinate soluzioni.»⁵¹

È il caso poi di ricordare che la maggior parte dei dialoghi di Plutarco ha un carattere “diegematico”, nelle parole di Ziegler: vengono cioè riferiti da uno dei partecipanti, solo un piccolo numero di dialoghi rinunciano a questa impostazione e vedono i partecipanti prendere direttamente la parola⁵². Va comunque ricordato che il 45% dei *Moralia* è costituito da dialoghi, il restante 32% è costituito da trattazione divulgative di filosofia qualificabili come “diatribe”, ovvero come trattazioni di carattere filosofico-popolare indirizzate a un pubblico più vasto e non a cultori di filosofia, come ricordato da Ziegler⁵³.

Il nono volume presenta anche in questo caso un unico scritto di ampie dimensioni, dal titolo *Sull'amore* (*Ἐρωτικός*). È d'obbligo una riflessione che consenta di inserire tale scritto all'interno del panorama del pensiero plutarcheo senza farlo apparire come un corpo estraneo. Senza dubbio Plutarco non si riferiva all'amore inteso come sentimento passionale, ma piuttosto dimostrava una visione più estesa e pienamente greca del concetto di amore, intendendolo cioè come *φιλία* oppure come *ἀγάπη*, non certamente come *ἔρως*. Tutta la sua visione intellettuale in un certo senso risulta essere influenzata da questo concetto, perché l'obiettivo finale della pedagogia che Plutarco sembra tratteggiare attraverso il suo *corpus* è lo sviluppo nell'educando di una passione per il prossimo, uno slancio conoscitivo che deve portare l'individuo a sviluppare una passione nei confronti di tutto ciò che gli è estraneo. Si trova in questo slancio una visione di tipo filosofico, ma soprattutto un pensiero che si rivela alieno dal concetto di limite, dal

⁵¹ K. ZIEGLER, *Plutarco*, p. 301.

⁵² *Ivi*, p. 302.

⁵³ *Ivi*, pp. 303-304.

momento che ogni divisione della sfera intellettuale in comparti stagni viene rigettata a vantaggio di una versione più complessiva.

Il decimo volume presenta invece una raccolta di scritti più brevi, molti dei quali hanno un taglio di tipo politico. Si segnalano in particolar modo gli scritti dal titolo *Filosofi e principi* (Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσιν δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι), *Sulla non educazione del principe* (Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον), *Sui vecchi in politica* (Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον), *Precetti politici* (Πολιτικὰ παραγγέλματα) e *Monarchia, democrazia e oligarchia* (Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας). È facile individuare all'interno della riflessione politica di Plutarco un rimando diretto al pensiero platonico espresso nella *Repubblica* (Πολιτεία). Se Platone intendeva come sovrano della sua immaginaria *Καλλίπολις* il filosofo-re, ovvero la personalità che aveva saputo concludere con successo un *iter* formativo che lo aveva portato a sviluppare la sua *ἀρετή*, anche Plutarco dimostra di considerare fondamentale il rapporto tra il governante e l'educazione: in perfetto stile platonico, ai posti di comando nella vita dello Stato non possono accedere individui che non abbiano ottenuto una formazione filosofica e morale estensiva e dunque che abbiano potuto sviluppare la propria *ἀρετή*. La piena maturità non è considerata di per sé sinonimo di saggezza, la vera saggezza in effetti si connette ad altri parametri che hanno poco a che fare con l'età anagrafica e riguardano l'educazione che si è ricevuta. È interessante notare come Plutarco, da intellettuale greco ormai pienamente inserito all'interno del meccanismo dell'Impero romano, non prenda posizione sulla forma di governo ottimale, differentemente da quanto fatto da Polibio. Non si tratta solo di prudenza, ma forse anche della presa di coscienza del fatto che ogni forma politica è intrinsecamente transeunte e quindi andare alla ricerca della forma di governo migliore rappresenterebbe un esercizio intellettuale non solo inutile, ma anche intrinsecamente erroneo, perché riporterebbe la filosofia a una completa teoresi nettamente distante da quell'impostazione pratica che Plutarco intendeva invece dare al suo pensiero.

L'undicesimo libro dimostra la vastità della riflessione plutarchea, infatti raccoglie scritti di natura storiografica, filosofica e naturalistica quali *Sulla malignità di Erodoto* (Περὶ τῆς Ἡροδότου κακοηθείας), *Dottrine dei filosofi* (Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων) e *Questioni naturali* (Αἴτια φυσικά). Anche in questo caso è possibile notare una profonda connessione fra questi scritti, soprattutto nell'ottica di un'interpretazione unitaria del sapere, come quella che da sempre sembra essere stata

adottata da Plutarco. Nell'interpretazione dell'autore, infatti, la storiografia non è nient'altro che una filosofia applicata alla storia, come del resto anche lo studio della natura si qualifica come pensiero filosofico applicato alle questioni naturali. Plutarco sembra precorrere l'interpretazione unitaria del sapere fornita dalla cosiddetta "filosofia comprendente", ovvero da quella che poi Weber avrebbe definito sociologia. In questo senso Plutarco manifesta la volontà di interpretare i vari aspetti del sapere in modo unitario e cioè rispondente alla forma in cui il sapere si presenta nella realtà concreta, senza ripartizioni interne.

Il volume dodicesimo dei *Moralia* conferma l'impostazione enciclopedica e complessiva del pensiero di Plutarco, infatti risulta essere dedicato a temi di carattere scientifico che potrebbero essere ricondotti all'ambito disciplinare della fisica. Il volume risulta infatti contenere uno scritto sul volto della Luna (*Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τοῦ κύκλου τῆς σελήνης*), uno scritto sul freddo primario (*Περὶ τοῦ πρώτως ψυχροῦ*) e uno scritto sul rapporto tra fuoco e acqua (*Πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμότερον*), interpretato in una prospettiva che potrebbe essere descritta come quella di matrice naturalistica propria della filosofia ionica del V secolo a.C. In questo senso, infatti, la volontà di Plutarco non era tanto quella di dissertare sul carattere dei due elementi, quanto piuttosto sulla loro utilità, ovvero sul rapporto che quegli elementi avevano con lo sviluppo dell'umanità e di conseguenza con la storia umana. Lo Stephanus accorpò agli scritti menzionati anche tre altri saggi di Plutarco, due dei quali – il già menzionato *Sull'intelligenza degli animali* (*Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα τὰ χερσαία ἢ τὰ ἔνδρα*) e *Gli animali usano la ragione* (*Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι*) – testimoniano il carattere unitario della riflessione plutarchea⁵⁴. Essa appare svolgersi secondo un *continuum* che include il mondo fisico, il mondo delle creature senzienti e l'uomo, inteso come creatura senziente e vertice del creato. Se questa visione verticistica dell'esistente è effettivamente visibile, essa appare almeno in parte caratterizzata da aspetti di somiglianza con quella cristiana, una dinamica che riporta in primo piano la mai sopita riflessione sui contatti intellettuali tra Plutarco e il Cristianesimo⁵⁵. Un ulteriore scritto breve presente nel dodicesimo volume, *Sul mangiare carne* (*Περὶ σαρκοφαγίας*), conferma la complessità della riflessione di Plutarco

⁵⁴ Sul particolare tema della considerazione plutarchea per gli animali cfr. S. T. NEWMYER, *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, New York, Routledge, 2005; P. LI CAUSI – R. POMELLI (a cura di), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Torino, Einaudi, 2015.

⁵⁵ Sul tema, anche se datato, cfr. E. BUONAIUTI, *Plutarco e la letteratura cristiana antica. Spigolature*, Pavia, Amministrazione dell'Athenæum, 1918.

sul creato, dal momento che il tema del consumo di carne è di fatto inserito in una prospettiva più ampia che ha a che fare non solo con la salute, ma anche con l'educazione morale dell'uomo e con l'ambito spirituale, che viene prepotentemente chiamato in causa nel momento in cui per nutrirsi l'uomo è chiamato a sopprimere altri esseri viventi.

Se il dodicesimo volume è caratterizzato da un'attenzione per i temi di natura fisica, il volume tredicesimo ha invece un'impostazione teoretica più evidente, che testimonia la profonda matrice filosofica di Plutarco. La scelta editoriale dello Stephanus dà conto della sostanziale unità del pensiero plutarcoo aggregando in questo volume scritti che appaiono pervasi da un'impostazione decisamente platonica. Non è un caso che il primo scritto del volume si intitoli proprio *Questioni platoniche* (*Πλατωνικὰ ζητήματα*) e che altri due trattati presenti nel volume si concentrino sul tema dell'anima, dapprima indagata nelle sue dinamiche procreative descritte nel *Timeo* platonico (*Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*) e in seguito nel suo rapporto con il mondo delle idee (*Ἐπιτομή τοῦ Περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας*). La riflessione di Plutarco prende le mosse dal *Timeo* e considera da questo punto di partenza tutti i modi in cui le idee si disvelano nel mondo immanente dando luogo ai vari fenomeni. Altri tre opuscoli raccolti dallo Stephanus nel tredicesimo volume riguardano l'ambito filosofico e si risolvono in una critica vibrante nei confronti dello stoicismo⁵⁶: si tratta di *Περὶ Στωϊκῶν ἐναντιωμάτων*, di *Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν* e da ultimo di *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωϊκοὺς*.

Dopo essersi radicato a Roma nel corso del II secolo a.C., all'epoca delle grandi conquiste orientali, lo stoicismo era assunto alla condizione di filosofia semi-ufficiale dello Stato romano, dal momento che il concetto di dovere in esso presente si accordava perfettamente con la visione etica romana e con il *mos maiorum*. Nella sua critica a questa corrente filosofica, Plutarco si manifesta consapevole del fatto che lo stoicismo non costituiva una corrente unitaria, ma piuttosto risultava articolato in molte correnti differenti che spesso entravano in contraddizione perseguendo linee di pensiero proprie. Diversamente dal pensiero platonico, lo stoicismo si configurava dunque come un oggetto intellettuale frastagliato nel quale non si poteva cogliere una coerenza di fondo e nel quale emergevano dottrine che non portavano al perfezionamento morale dell'individuo, scopo

⁵⁶ Sulla critica plutarcoea allo stoicismo cfr. I. GALLO (a cura di), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II Convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987*, Bologna, Monograf, 1988; D. BABUT, *Plutarco e lo stoicismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.

che Plutarco, in perfetta prospettiva platonica, riteneva essere il compito di qualsiasi riflessione filosofica. Lo stoicismo dava luogo a una filosofia paradossale dalla quale non si poteva ottenere alcuna vera elevazione e all'interno della quale si identificavano molti spunti assurdi che addirittura squalificavano la prospettiva filosofica stoica, definendola come inferiore persino a quella della poesia. Lo stoicismo non poteva dunque condurre alla verità, ma neppure a una corretta contemplazione del mondo, cioè all'individuazione di quei sottili rapporti che univano il mondo immanente a quello trascendente e si risolveva in una prassi, cioè in uno stile di comportamento, in un panorama di regole che non consentivano alcuna reale elevazione del soggetto. A parere di Plutarco la contraddittorietà intrinseca dello stoicismo era evidente, di conseguenza non sussisteva alcuna necessità di sviluppare su di esso una critica, perché già il pensiero comune coglieva la farraginosità di quella filosofia.

È difficile non cogliere nella critica svolta da Plutarco allo stoicismo uno slancio di matrice pedagogica: se lo stoicismo aveva forgiato con il *mos maiorum* romano un'alleanza perfetta, criticando l'uno Plutarco criticava di riflesso anche l'altro e ciò contribuisce a dimostrare la sostanziale indipendenza di Plutarco dal pensiero romano. La partecipazione di Plutarco alla vita politica e amministrativa della Roma imperiale non deve ingannare: l'autore sembra essere rimasto convinto dell'intrinseca superiorità del pensiero greco classico sul pensiero romano tradizionale e sembra aver reputato la concezione pedagogica degli stoici come una concezione primitiva, priva di quella finezza intellettuale che invece caratterizzava il pensiero platonico. La visione di Plutarco pare essere improntata a un'equazione molto netta: il pensiero platonico educava al processo di astrazione, cioè alla "risalita" dal piano immanente a quello trascendente alla ricerca delle idee che, essendo pure e appartenenti a un ambito immutabile ed eterno, erano vere; dunque l'educazione platonica era educazione alla verità, mentre lo stoicismo si qualificava agli occhi di Plutarco semplicemente come un codice morale mirabile nei suoi effetti, ma in ultima istanza arido, un sistema etico che poteva senza dubbio giovare all'individuo, ma infine non migliorarlo, cioè non condurlo a un'intrinseca elevazione spirituale.

Il quattordicesimo volume dei *Moralia* presenta un assetto più frammentato rispetto al precedente ed evidenzia le difficoltà dello Stephanus nell'aggregare gli scritti di Plutarco in insiemi omogenei: infatti il curatore decise di inserire nel volume due scritti

di argomento filosofico (*Ὅτι οὐδὲ ἡδέως ζῆν ἔστιν κατ' Ἐπίκουρον* e *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας*), uno scritto polemico (*Πρὸς Κωλώτην*) e uno scritto relativo alla musica (*Περὶ μουσικῆς*). I due trattati filosofici confermano la riflessione già svolta sullo stoicismo e la spostano sull'epicureismo. Nei confronti di tale corrente Plutarco si rivela ancor più diffidente, dichiarando espressamente che l'atarassia professata da Epicuro non può essere considerata come una forma di felicità: la ricerca dell'assenza di turbamenti dell'animo non può configurarsi come un fine moralmente degno, perché di fatto spingerebbe l'individuo ad allontanarsi progressivamente dalla realtà concreta, ritirandosi e ricercando la "vita nascosta". A parere di Plutarco esiste nell'epicureismo una radice di passività, cioè una tendenza refrattaria che porterebbe l'uomo a mortificare quelle caratteristiche di essere intelligente che invece lo chiamano a coltivare attivamente il contatto con il prossimo e a impegnarsi nella sfera politica e intellettuale. Questa impostazione è visibile nella stessa biografia di Plutarco: viaggiatore interessato alle altre culture, desideroso di mettersi a disposizione della propria comunità servendola in qualità di magistrato, poligrafo fecondo. La vita nascosta professata dagli epicurei non è pertanto un ideale perseguibile e deve piuttosto essere sostituita con una vita attiva, in una prospettiva simile a quella che secoli più tardi sarebbe stata delineata dalla filosofa cattolica Hannah Arendt, che nell'età contemporanea vide nel lavoro dell'individuo al servizio del prossimo la vera missione dell'uomo quale creatura intelligente⁵⁷.

1.5 Conclusioni

Il primo capitolo ha indagato la biografia plutarchea e ha collocato in essa la vicenda letteraria dei *Moralia*. Il vissuto di Plutarco si qualifica come complesso e sfaccettato e ciò definisce l'autore come una personalità intellettuale estremamente importante nella storia culturale dell'alto Impero romano. Inquadrare Plutarco alla luce della sua azione nell'ambito della cultura romana, tuttavia, appare decisamente fuorviante dal momento che le marche intellettuali di matrice greca appaiono in Plutarco decisamente importanti e non possono essere sottovalutate se si desidera comprendere pienamente l'itinerario intellettuale dell'autore. Il platonismo, nel quale Plutarco venne educato, rappresentò per il biografo un punto di riferimento imprescindibile in tutta la sua vicenda intellettuale,

⁵⁷ Cfr. H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2017.

soprattutto per quanto riguarda la tecnica pedagogica e la volontà ultima di raggiungere attraverso la cultura una verità che si colloca su di un piano trascendente, ovvero in quel mondo delle idee (o Iperuranio) di cui Platone aveva parlato nella sua riflessione.

Da questa base concettuale il pensiero di Plutarco si è evoluto in modo unitario, cioè dispiegando una visione integrata del sapere all'interno della quale non esistono limiti concettuali o comparti stagni tra le varie discipline: l'obiettivo finale sembra essere quello di fornire all'individuo un'educazione morale profondamente intesa, nella quale certamente si ritrovano precise discipline (dalla musica alla poesia, dalla letteratura alla storia), ma allo stesso tempo si ritrova anche un comune denominatore di tipo morale che contraddice il portato di altre scuole filosofiche, come l'epicureismo o lo stoicismo.

Il *Catalogo di Lampria* rappresenta uno straordinario affresco che contribuisce a restituire almeno parzialmente la complessità del pensiero di Plutarco e, nonostante il suo carattere incerto, senza dubbio concorre a rendere evidente la presenza di una linea di pensiero che si snoda ininterrottamente all'interno del *corpus* plutarcheo. Si tratta di un pensiero che si può interpretare chiaramente in senso pedagogico: anche se non tutti gli scritti di Plutarco manifestano un'esplicita volontà di tipo pedagogico, tutti rivelano la volontà di portare avanti un'indagine complessa sulla realtà che ha un intrinseco significato pedagogico, cioè che risulta orientata all'edificazione profonda del soggetto.

I *Moralia*, raccolta delle principali opere del biografico greco, costituiscono un oggetto di studio tutt'altro che semplice: molti degli scritti raccolti dallo Stephanus sono infatti spuri o di incerta attribuzione e ciò rende decisamente difficile ricostruire il delinearsi del pensiero plutarcheo, eppure una linea è visibile, soprattutto nel momento in cui si considera che alcuni degli scritti più ampi e strutturati – come il *De liberis educandis* – hanno un dichiarato carattere pedagogico. Il pensiero di Plutarco non si qualifica solo come vasto e differenziato, ma anche come libero, nel momento in cui rifugge a molti dei condizionamenti che il pensiero classico e quello romano si erano auto-imposti. È evidente, ad esempio, l'apprezzamento plutarcheo per la *παιδεία* di tipo ateniese ma anche, dall'altro lato, l'interesse per le istituzioni educative spartane, come del resto la riflessione talvolta critica nei confronti delle forme di religiosità tradizionali greche. Il pensiero di Plutarco risulta incentrato sul concetto di anima e qui si coglie un naturale rimando di stampo platonico: l'anima è qualcosa che deve essere coltivato ed è per questo motivo che Plutarco dedica molta attenzione all'educazione dei fanciulli,

elemento che rappresenta l'obiettivo principale del *De liberis educandis*.

Se il pensiero di Plutarco si qualifica come intrinsecamente pedagogico, allora esso deve essere inteso come un effettivo superamento dell'educazione greca tradizionale e anche come qualcosa di alternativo all'educazione romana centrata sullo stoicismo e sul culto per il *mos maiorum*. Questa riflessione contribuisce a far risaltare Plutarco non tanto come un autore-ponte tra le culture greca e romana, ma piuttosto come un autore del tutto originale nel panorama intellettuale del I secolo d.C.

Capitolo II

II De liberis educandis

II.1 Introduzione

Il *De liberis educandis* (Περὶ παίδων ἀγωγῆς)⁵⁸ occupa una posizione particolare all'interno delle opere plutarchee perché si qualifica come uno scritto pedagogico dalla finalità evidente e chiaramente espressa, dunque conferma il particolare orientamento del pensiero di Plutarco nei confronti delle questioni educative, anche se la sua attribuzione è di fatto incerta⁵⁹. Si tratta di un trattato pedagogico che nell'edizione dei *Moralia* curata dallo Stephanus era stato posto direttamente nel primo volume dell'opera e come primo scritto dell'autore greco per importanza. La scelta dello Stephanus appare giustificata perché contribuisce a restituire una precisa immagine di Plutarco e del suo pensiero.

Nello scritto l'autore ignoto, che d'ora in avanti verrà definito Pseudo-Plutarco, pone l'educazione dei fanciulli come un problema e cioè come un aspetto che richiede di essere curato con grande attenzione perché è dall'educazione che i ragazzi possono ricavare gli strumenti necessari per divenire cittadini seri e rispettosi della legge. Il

⁵⁸ Per il testo del *De liberis educandis* cfr. R. FRASCA (a cura di), *Pseudo-Plutarco – Come educare i propri figli*, Firenze, La Nuova Italia, 1994. Per altre edizioni dell'opera cfr. H. MONTESI, *Saggio di studi plutarchei*, in «Rivista italiana di filologia classica», 1913, XX, pp. 12-37; J. PALLÍ (a cura di), *Pseudo-Plutarco, sobre la educación de los hijos*, «Estudios clásicos», 1966, IV, pp. 133-161; *Plutarchi Moralia*, I, Leipzig, Teubner, 1974² (edizione con *addenda e corrigenda* di H. Gärtner della precedente edizione del 1925); A. V. VERTSETIS (a cura di), *Peri páidon agoghés*, Atene, Grigoris, 1986; J. SIRINELLI (a cura di), *De l'éducation des enfants*, in *Oeuvres morales*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1987; G. PISANI, *Moralia II – L'educazione dei ragazzi*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990, pp. I-XXXVIII.

⁵⁹ Sul problema dell'attribuzione del *De liberis educandis* cfr. G. B. GERINI, *Le idee pedagogiche di Plutarco*, in «Rivista rosmianiana», 1912, VII, pp. 112-133; K. M. WESTAWAY, *The Educational Theory of Plutarch*, London, University of London Press, 1922; P. D. BASSI, *Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco*, Firenze, Vallecchi, 1927; G. CARUGNO, *Per l'esatta interpretazione di un luogo di Plutarco. "De liberis educandis" VIII 5E*, «Giornale italiano di filologia», 1956, IX, pp. 345-347; E. G. BERRY, *The "De liberis educandis" of Pseudo-Plutarch*, in «Harvard Studies of Classical Philology», 1958, LXIII, pp. 387-399; V. D'AGOSTINO, *I tre elementi del processo educativo secondo gli antichi scrittori*, «Rivista di studi classici», 1958, VI, pp. 190-197; D. FAURE, *L'éducation selon Plutarque après les Oeuvres morales, I-II*, Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1960; K. ZIEGLER, *Plutarco*, a cura di B. Zucchelli, Brescia, Paideia, 1965, pp. 210-212; H. C. KEMPER, *Die im Corpus der Moralia überlieferte Schrift Peri páidon agoghés*, Münster, Diss., 1971; K. KORNS, *Programme d'éducation de Plutarque de Chéronée*, Wrocław, Assolineum, 1978; J. GARCÍA LÓPEZ (a cura di), *Educación y crítica literaria en la helenidad tardía. El De liberis educandis atribuido a Plutarco, II, Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso español de estudios clásicos (Sevilla, 6-11 de abril de 1981)*, Madrid, Gredos, 1983; C. MORALES OTAL – J. GARCÍA LÓPEZ (a cura di), *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, I, Madrid, Biblioteca Clásicas Gredos, 1985.

problema educativo si ricollega a quello del rapporto tra i giovani e le arti, in particolare la poesia e la musica, e il denominatore comune della riflessione appare il concetto secondo cui l'educazione dei giovani non deve essere basata esclusivamente sulla fornitura di nozioni, ma piuttosto dovrebbe qualificarsi come un processo di sviluppo progressivo che sembra rispecchiare la maieutica socratica e che deve sviluppare nell'individuo l'entusiasmo per la conoscenza.

Si tratta di un ideale educativo di impronta decisamente non formalistica, ostile all'ottica utilitaristica propagandata dai sofisti – volta a un'educazione funzionale dell'individuo per consentirgli di agire nella sfera pubblica – e affine invece alla prospettiva delineata da Isocrate nel 390 a.C. nella sua orazione *Contro i sofisti* (*Katὰ τῶν Σοφιστῶν*). Nell'ottica dello Pseudo-Plutarco, come si vedrà, il soggetto che deve per primo farsi carico dell'educazione è il padre, ma tutta la famiglia è in realtà chiamata a rappresentare l'incubatore all'interno del quale si deve forgiare tanto la morale, quanto la conoscenza dell'educando. La famiglia appare dunque come uno dei contesti che Sophia Xenophontos ha definito come uno degli «agenti moralizzatori» che influiscono sulla formazione della psiche dell'individuo⁶⁰, una visione che conferma l'immagine della *παιδεία* teorizzata dallo Pseudo-Plutarco come un percorso essenzialmente etico, all'interno del quale vari fattori concorrono alla formazione psicologica complessiva del giovane. La visione formativa dello Pseudo-Plutarco presenta dei limiti, ma sembra costituire una buona sintesi delle nuove prospettive pedagogiche che si andavano definendo nel mondo orientale a contatto con quello romano, prospettive decisamente più orientate al perfezionamento delle capacità innate del soggetto e meno alla dispensazione di conoscenze, che potevano rimanere astratte, asfittiche, senza produrre una reale progressione nell'individuo. Lo scopo del capitolo è prendere in considerazione lo spinoso problema dell'autenticità dello scritto, commentarne alcuni passi significativi e descriverne la fortuna, così da restituire un ritratto dell'opera pedagogica considerata e farne risaltare l'importanza nel contesto pedagogico della prima età imperiale romana.

⁶⁰ Sugli «agenti moralizzatori» che intervengono nell'educazione del fanciullo cfr. S. XENOPHONTOS, *Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016, pp. 42-78, pp. 79-107.

II.2 La collocazione del *De liberis educandis* nel corpus plutarceo

Come già detto, l'attuale collocazione del *De liberis educandis* nell'ambito dei *Moralia* proviene dall'edizione dello Stephanus del 1572. Nonostante i già dibattuti problemi di inquadramento cronologico dell'opera di Plutarco e l'ancora più rilevante problema dell'autenticità del trattato, la posizione che esso ha assunto all'interno dell'edizione dei *Moralia* curata dall'umanista francese è estremamente emblematica. In un certo senso è come se il saggio costituisse il *culmen* del pensiero plutarceo e fosse il più importante tra gli scritti dell'autore greco, non tanto per dimensione, quanto per caratura intellettuale e per importanza nella riflessione dell'autore.

Nel *De liberis educandis* lo Pseudo-Plutarco definisce con precisione la propria posizione nel panorama intellettuale greco del I secolo d.C., scenario nel quale si contavano diversi esempi di trattati pedagogici riconducibili ai diversi indirizzi filosofi della grecità⁶¹. Nello scritto, pur senza mai dirlo apertamente, l'autore non si definisce come filosofo o come magistrato, ma piuttosto come un maestro, dove questo termine

⁶¹ R. FRASCA (*op. cit.*, pp. 41-44) ha giustamente evidenziato che il mondo greco e quello romano hanno sempre manifestato un forte interesse per i problemi educativi, producendo una trattatistica di settore alquanto rigogliosa fin dal V-IV sec. a.C. Inquadrare l'opera dello Pseudo-Plutarco in questo sfondo ideale consente di coglierne la specificità e al contempo di definirne la posizione all'interno di un comparto intellettuale preciso. Il più antico trattato pedagogico greco fu forse quello del filosofo pitagorico Archita di Taranto, che fu ingegnere, matematico, politico e corrispondente di Platone, per il quale mediò anche presso il tiranno Dionisio II. La sua opera è nota soltanto attraverso una testimonianza indiretta del filosofo Filostrato. Derogando agli insegnamenti di Socrate, secondo cui l'attività di insegnamento non doveva dare luogo a una produzione scritta, un suo allievo, Aristippos di Cirene compose un trattato educativo menzionato da Diogene Laerzio. Parecchi decenni dopo l'allievo di Socrate, anche il discepolo di Aristotele Teofrasto di Ereso realizzò un trattato sull'educazione, che però è completamente perduto. Sempre nel IV sec. a.C., sembra che il filosofo pitagorico Aristosseno di Taranto si sia interessato di questioni pedagogiche e abbia dibattuto in materia con il sofista Damone. Il fondatore dello Stoicismo Zenone di Cizio realizzò un'opera dedicata specificatamente all'educazione di tipo greco, in cui tuttavia esponeva anche delle concezioni relative al Fato e alla morale. Sempre in ambito stoico, tra il IV e il III sec. a.C., Cleante di Asso proseguì le riflessioni di Zenone, che furono perfezionate anche da Crisippo di Soli, ricevendo tuttavia un'impostazione più strettamente morale. L'opera di Crisippo fu ampiamente ammirata da Quintiliano, che la utilizzò come fonte per la sua *Institutio Oratoria*. Nel III sec. a.C., il peripatetico Ieronimo di Rodi fu autore di opere pedagogiche non pervenute e, nello stesso periodo, anche Giamblico di Calcide si dedicò all'educazione dei fanciulli in una lettera di cui sono sopravvissuti solo alcuni passi. In ambito romano, come rilevato da Frasca, non sono pervenuti trattati di carattere strettamente pedagogico, se non in attestazione frammentaria. In tale prospettiva dovrebbe essere inquadrato un trattato di Varrone, unico autore che pare aver dispiegato la volontà di dispensare precetti pedagogici prima di Quintiliano; va però considerato che l'opera del grande retore non si qualificava come una riflessione generale sull'educazione, ma piuttosto come una serie di consigli pratici agli educatori. Un intento strettamente pedagogico va invece riconosciuto all'*Ad Marcum filium* di Marco Porcio Catone il Censore, al *De officiis* di Marco Quinto Tullio Cicerone e alle *Epistulae Morales ad Lucilium* di Lucio Anneo Seneca, così come a tutte quelle opere che si inseriscono nella linea di un'attenzione pedagogica destinata a sopravvivere anche all'avvento del cristianesimo, come evidenziato dallo scritto di Giovanni Crisostomo del IV sec. Sull'educazione dei fanciulli.

sembra trasportare con sé un'accezione molto più vasta del termine pedagogo. Include infatti l'idea di un compito formativo ad ampio spettro e senza riferimento a una fascia di età specifica: mentre il pedagogo si occupa dell'infanzia, il maestro tratteggiato dallo Pseudo-Plutarco si focalizza sui ragazzi, ovvero sugli individui che hanno ormai superato la fase infantile e che si presentano nella condizione mentale di maggiore fertilità.

Lo Pseudo-Plutarco avvicina il tema pedagogico con estrema modestia e, come si vedrà dall'analisi di alcuni passi del testo, non dichiara di padroneggiarlo, quanto piuttosto di voler presentare rispettosamente alcune riflessioni sull'argomento. Considerati i problemi di attribuzione del testo, sarebbe facile vedere in questa mitezza la mano di un autore che non è Plutarco, ma in realtà il tatto con cui il saggio di Cheronea ha sempre esposto le sue riflessioni trova riscontro nel modo in cui l'anonimo estensore del *De liberis educandis* presenta le proprie concezioni pedagogiche. Di matrice decisamente plutarchea è anche la stretta connessione tra educazione e morale, ricerca della giustizia, competenza disciplinare e tensione alla virtù che animano il saggio pseudo-plutarcheo.

Il filologo bizantino Massimo Planude, nella sua prima edizione dei *Moralia*, avvertì la necessità di collocare il *De liberis educandis* in posizione introduttiva, quindi non tanto come prima opera del primo volume dei *Moralia*, ma piuttosto come opera che sembrava per certi versi introdurre tutta la riflessione compiuta da Plutarco: considerato il perfetto accordo del pensiero dell'anonimo estensore con quello di Plutarco, questa collocazione sembra sostanzialmente corretta o comunque giustificabile da un punto di vista intellettuale, nonostante le innumerevoli prove (interne ed esterne) della non riconducibilità dell'opera a Plutarco portate già da Wyttenbach⁶².

L'accordo tra il contenuto del *De liberis educandis* e quello di altri testi frammentari, spurii o non pervenuti – come ad esempio *Anche la donne devono ricevere un'educazione*, oppure *L'uso corretto degli esercizi scolastici*, *L'educazione di Achille* o il *Pro nobilitate* – non fa che confermare la vastità e la complessità del pensiero pedagogico plutarcheo, nell'ambito del quale hanno potuto inserirsi anche riflessioni di altri autori che hanno dimostrato di condividere l'approccio plutarcheo al problema educativo. Ne deriverebbe così l'impressione di una “scuola plutarchea”, che unirebbe

⁶² Cfr. D. WYTTENBACH, *Opuscula varii argumenti, oratoria, historica, critica, nunc primum conjunctim edita*, Lugdunum Batavorum, S. et J. Luchtmans – Amstelodami, P. den Hengst et Fil., 1821.

nel nome di un medesimo pensiero pedagogico autori distanti nello spazio e nel tempo, tutti però accomunati dal riferimento a un pensiero ritenuto vero, che connette il problema dell'educazione e quello dello sviluppo della virtù, vero fine di ogni indagine intellettuale⁶³.

La proposta di lettura appena formulata non si basa unicamente sulla scelta dello Stephanus, che riserva al *De liberis educandis* una posizione iniziale nel *corpus* plutarco, ma potrebbe essere collegata anche all'attitudine mostrata nei confronti del testo dagli umanisti: Albertino Mussato o lo stesso Francesco Petrarca hanno dimostrato di apprezzare il pensiero pedagogico espresso dallo Pseudo-Plutarco e di non considerare importante, o quanto meno prioritario, il problema dell'attribuzione: ciò significa che nella mente di queste personalità intellettuali identificare chiaramente l'opera come appartenente a Plutarco era irrilevante, dal momento che le caratteristiche del pensiero che in esso si svolgevano erano decisamente plutarchee.

Anticipando le riflessioni che saranno svolte nel paragrafo successivo sulla fortuna del trattato pseudo-plutarco, è possibile evidenziare fin da ora che il primo intellettuale dell'età umanistica che si ricollegò esplicitamente alla prospettiva del *De liberis educandis* fu Pier Paolo Vergerio, che nel 1402 scrisse il *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiæ*, considerando lo scritto dello Pseudo-Plutarco l'unico vero esempio di testo pedagogico dell'antichità greca dotato di una prospettiva educativa evidente⁶⁴. Nel 1410 Guarino Veronese pubblicò la prima edizione manoscritta dell'opera – con il titolo *De ingenuis educandis* – traducendola in latino nell'anno successivo e dandola alle stampe nel 1459, anche se la datazione è ancora controversa: in questo modo consentì agli umanisti di avere una conoscenza più diretta del testo dello Pseudo-Plutarco e di apprezzarlo pienamente. Nel 1416 Francesco Barbaro, allievo di Guarino, realizzò un testo dedicato all'educazione femminile e in esso riprese ampiamente lo scritto di Plutarco, considerandolo una delle opere in assoluto più importanti della letteratura pedagogica greca. Per tutto il resto del XV secolo gli intellettuali fecero riferimento all'opera pseudo-plutarco: è il caso ad esempio di Vittorino da Feltre, di Maffeo Vegio, di Enea Silvio Piccolomini e di Leon Battista Alberti.

⁶³ Sulla plausibilità di questa interpretazione cfr. G. PISANI, *op. cit.*, pp. 11-17.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, pp. 8-11; K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 210-212. Una sintetica ricostruzione delle varie edizioni del *De liberis educandis* è fornita da R. FRASCA (*op. cit.*, pp. 45-46), che ad ogni modo risulta aver ripreso la ricostruzione di PISANI (*op. cit.*, pp. 67-68, nota n. 12).

Il fascino dell'opera attribuita a Plutarco si mantenne vivo anche nel XVI secolo e non solo in ambito italiano o cattolico: nel 1508 Johann Pfeyffelman ne pubblicò un'edizione in lingua tedesca; nel 1514 l'umanista padovano Lodovico Odasio ne pubblicò una nuova edizione latina a stampa, come del resto Filippo Melantone in Germania nello stesso torno di tempo e sempre in latino, mentre nel 1529 Erasmo da Rotterdam pubblicò a Basilea il trattato *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, che rivelava un'influenza diretta dell'opera plutarchea. All'interno dello scritto di Erasmo si coglievano numerosi rimandi diretti allo scritto dello Pseudo-Plutarco e soprattutto un'impostazione generale del tutto comparabile a quella dello scritto greco, in un palese tentativo di emulazione di quella che era evidentemente considerata una fonte di primaria importanza. Attorno agli anni Trenta del secolo, in ambito inglese, Sir Thomas Eliot Esquier pubblicò un'edizione dell'opera in lingua volgare di cui le prime due emissioni sono perdute, sopravvivendo solo la terza (1532), nello stesso periodo (1538), in Francia, Jean Collin ne pubblicò un'edizione in francese; Antonio Massa ne pubblicò una nuova edizione in italiano nel 1543 (accolta in *Alcuni opuscoletti de le cose morali del divino Plutarco*, edita da Tramezzino), seguita nel 1548 da un'edizione in lingua spagnola di Juan de Brocar. L'opera in greco fu poi edita nuovamente nel 1563 da Franz Fabricius nel 1563, da Petro Rivandro nel 1572, da Guilielmo Plantio Cenomano e da Marco Beumlero Helvetio nel 1583. Inoltre anche nell'opera di Michel de Montaigne – e particolarmente in due *Éssais*, il XXV e il XXVI del I libro (1580) – si coglie un ritorno di idee provenienti dal *De liberis educandis*, soprattutto l'idea che il compito dell'educazione sia principalmente quello di formare un gentiluomo attraverso le arti liberali, figura che riecheggia quella della persona dabbene tratteggiata dall'autore del trattato greco.

Anche gli intellettuali del XVII e del XVIII secolo ebbero per l'opera pseudo-plutarchea un grande rispetto, anche se in effetti la quantità di edizioni pubblicate in quel torno di tempo risulta decisamente inferiore rispetto al gran numero di edizioni che avevano caratterizzato il secolo precedente. Merita di essere ricordata, tra le tante, l'edizione in lingua boema di Jakub Krupsky pubblicata a Praga nel 1609. Anche in quei secoli le citazioni dirette e indirette, come del resto le riprese concettuali dal *De liberis educandis*, non si contano. Nel 1644, ad esempio, in ambito inglese il trattato *Of Education* di John Milton raccomandava esplicitamente la lettura del *De liberis*

educandis, dimostrando in questo modo due concetti: in primo luogo la perfetta ricezione dell'opera, che nonostante la sua frammentarietà veniva ritenuta valida, in secondo luogo la sua connessione a Plutarco, la cui autorità intellettuale era indiscussa⁶⁵. Anche l'accoglienza di alcuni precetti pedagogici del testo pseudo-plutarco nel trattato *Émile, ou De l'éducation* di Rousseau (1762) è evidente e Pisani così riassume il processo di migrazione di precetti pedagogici dall'una all'altra opera, tanto forte da dare luogo a ciò che appare come un'autentica *contaminatio*:

«Credo si possa far risalire al nostro opuscolo la concezione della vitale importanza dell'educazione domestica, la necessità di curare l'armonioso sviluppo psico-fisico del fanciullo, l'esigenza di porsi sempre nell'opera educativa nella condizione di *suivre la nature*.»⁶⁶

In ambito italiano l'interesse per il trattato pseudo-plutarco rimase sempre vivo, al punto da poter postulare l'esistenza di un "asse intellettuale" che sembra unire l'età umanistica alla seconda età moderna. In questa prospettiva possono essere interpretate quattro edizioni del *De liberis educandis* in lingua italiana pubblicate da Sebastiano Ciampi nel 1806, dall'abate Alessandro Buratti nel 1822 – una dinamica che rivela, tra l'altro, come l'apprezzamento per il trattato non fosse limitato all'ambito laicale, ma si estendesse anche alla sfera ecclesiastica, un fenomeno del tutto possibile dal momento che lo scritto non presenta alcun contenuto in diretta contraddizione con la visione pedagogica cristiana –, da Serafino D'Altemps nel 1824 e da Massimiliano Angelelli nel 1828.

Nonostante il perdurante e transnazionale interesse per l'opera pseudo-plutarco, è necessario evidenziare che fin dalla metà del Cinquecento si erano sviluppate delle riflessioni critiche sulla paternità dell'opera, ma questi dubbi non negano una verità di fondo e cioè il fatto che diverse generazioni di intellettuali accettarono in totale buona fede la paternità plutarco dello scritto, perché la considerarono assodata, evidente nel momento in cui il concetto che si ritrovava nell'opera ricalcava perfettamente il pensiero espresso da Plutarco in più punti della sua opera. La sussistenza di una sostanziale *continuitas* nelle idee plutarco era ritenuta evidente e di conseguenza non richiedeva alcuna giustificazione elaborata o alcuna riflessione filologica approfondita.

⁶⁵ G. PISANI, *op. cit.*, p. 8.

⁶⁶ *Ibidem*.

La persistenza nel tempo di una simile interpretazione appare la migliore risposta al problema della collocazione del *De liberis educandis* nel *corpus* plutarcheo. Anche se spuria, l'opera è stata da sempre considerata come plutarchea e questo aspetto contribuisce a conferirle una posizione ben precisa all'interno dei *Moralia*, quasi come se il *corpus* plutarcheo avesse la capacità di integrare scritti che, nei fatti, non furono realizzati da Plutarco, ma che ne rispecchiano lo stile di pensiero e la motivazione di fondo. Si è qui in presenza di un superamento del concetto tradizionale di *corpus*, che dovrebbe essere svincolato dall'idea del riferimento dogmatico a un autore e dovrebbe essere piuttosto traslato sul piano ideale, cioè sul piano dei contenuti. Tale interpretazione, più elastica, del concetto di *corpus* non è indebita per due ragioni: in primo luogo perché si rivela dotata di una tradizione, nel momento in cui numerosi umanisti hanno dimostrato di applicarla e, in seconda istanza, in quanto è funzionale, cioè supera il problema arido dell'attribuzione per focalizzarsi invece sul problema molto più strutturato della circolazione nell'ambito culturale occidentale di una serie di stereotipi che hanno formato un pensiero comune.

II.3 Il problema dell'autenticità e la fortuna del testo

Dopo aver collocato il *De liberis educandis* nel *corpus* plutarcheo, si impone una breve riflessione sul problema dell'autenticità del testo. Non si tratta di un problema secondario, dal momento che, come si vedrà nel paragrafo successivo, seppur privo di sicura attribuzione plutarchea, il testo rivela delle caratteristiche che lo rendono perfettamente compatibile con il percorso intellettuale svolto da Plutarco. Al problema dell'autenticità del testo si unisce poi quello della fortuna che il *De liberis educandis* ebbe nel corso del tempo: gli umanisti che si applicarono allo studio critico dell'opera pseudo-plutarchea infatti, come già detto, ritennero che il *De liberis educandis* fosse certamente un'opera appartenente all'autore e addirittura lo identificavano come uno dei suoi esiti maggiori, non a caso Massimo Planude collocò l'opera in una posizione introduttiva nella sua edizione dei *Moralia*.

Come evidenziato da Pisani, già dalla metà del Cinquecento gli umanisti avevano iniziato a manifestare alcuni dubbi circa la paternità del *De liberis educandis*, ma la loro capacità di analisi critica non era tale da permettere una risoluzione totale della questione

e l'autorità intellettuale di Aldo Manuzio, che nel 1509 aveva collocato il trattato in apertura della sua *editio princeps* dei *Moralia*, era tale che l'attribuzione dell'opera a Plutarco veniva accettata come un dato di fatto.

Attualmente la critica ritiene che il saggio non sia di Plutarco sulla base di una serie di prove esterne e interne al testo, di cui all'inizio del XIX secolo diede conto il già menzionato Wytttenbach: lo studioso avanzò delle riserve non solo sull'autenticità, ma anche sul valore pedagogico dello scritto, che valutava nel complesso in modo negativo a causa dell'«ingenua declamazione infarcita di *locis communibus*, *sententiolis*, *flosculis oratoriis aliunde decerptis*, [proprie] di un giovane inesperto, che dopo aver seguito studi di retorica avrebbe frequentato la scuola di Plutarco»⁶⁷. La critica successiva si è di fatto allineata alle posizioni di Wytttenbach e ciò ha in parte precluso la reale valutazione del peso intellettuale del *De liberis educandis* dando luogo a un susseguirsi di posizioni personalizzate dove «dalle valutazioni entusiastiche di un tempo si passava così a esagerate e immotivate stroncature»⁶⁸. Un tentativo di valutazione più equilibrata, in quanto più distaccata e obiettiva, può essere identificato in Ziegler, il quale svolse una disamina approfondita sull'autenticità del testo e, pur confermando l'ipotesi già espressa da Wytttenbach, rendeva ben conto dell'ampiezza del problema evidenziando le varie posizioni a favore e contro l'autenticità dello scritto.

Nel 1559 il Muretus e il Rualdus espressero per primi dei dubbi sull'autenticità dello scritto, ma non affrontarono la questione con una prospettiva critica, o meglio non svolsero una riflessione puntuale su questo aspetto, preferendo invece concentrarsi sul pensiero che emergeva dal testo⁶⁹. Nel 1749 Heusinger, nella sua prefazione a un'edizione dei *Moralia*, sostenne di nuovo l'autenticità del testo e la persistenza di opinioni così difforni lasciò aperta la questione fino a quando Wytttenbach non riprese il tema e gli diede la sistematizzazione che oggi è ritenuta definitiva. In sintesi, lo studioso tedesco riteneva che il *De liberis educandis* non poteva essere attribuito a Plutarco e non poteva neppure essere considerato una sua opera giovanile. La posizione di Wytttenbach sembrerebbe contrastare con una realtà di fatto, ovvero il tono tipicamente plutarcheo di alcune osservazioni svolte nel *De liberis educandis*, ma lo studioso tedesco spiegava quest'assonanza ritenendo che l'opera fosse un'esercitazione di un discepolo di Plutarco.

⁶⁷ G. PISANI, *op. cit.*, p. 8. Pisani cita le riflessioni di WYTTENBACH, *op. cit.*, p. 514.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 8-11; K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 210-212.

L'ipotesi di Wytttenbach sarebbe provata da alcune dinamiche, in particolar modo una sostanziale incertezza nelle strutture sintattiche dell'opera, oltre che una non perfetta costruzione a livello logico, elementi che confermerebbero una sostanziale immaturità dell'autore, che di conseguenza non può essere identificato in Plutarco.

Il giudizio di Wytttenbach è decisamente articolato e si basa su di un incrocio di fattori contenutistici, stilistici e linguistico-grammaticali. Sarebbero soprattutto le questioni di ordine contenutistico a rivelare l'assenza della mano plutarchea e Wytttenbach porta due casi particolarmente emblematici: in primo luogo alcune osservazioni sulle differenze nel percorso educativo tra i figli di famiglie ricche e di famiglie povere, osservazioni che decisamente mal si collocano nel filo della riflessione plutarchea della pedagogia; in secondo luogo, il rimando ad alcuni concetti pitagorici, che Plutarco non avrebbe mai effettuato, essendo pienamente inserito in una prospettiva filosofica di stampo platonico. Si evidenzerebbe in questo ultimo caso la mano di un autore che non maneggiava le categorie filosofiche platoniche con la medesima agilità di Plutarco e che, di conseguenza, cercava di irrobustire la sua argomentazione integrando in essa concetti provenienti da tradizioni filosofiche diverse, andando tuttavia a produrre un insieme disarmonico. Wytttenbach ritiene anche che lo stile dell'opera riveli un'immaturità complessiva, facendo emergere, nelle parole di Ziegler, «numerosi passi fiacchi, poco chiari e poco meditati, assolutamente indegni non solo di un Plutarco maturo, ma anche di un Plutarco giovane»⁷⁰.

Sarebbe tuttavia la non corrispondenza di alcune riflessioni presenti nell'opera al pensiero plutarcheo a provare in modo chiaro l'impossibilità di una mano plutarchea. La principale prova risiederebbe nella riflessione svolta dall'autore circa le spese che i padri dovrebbero affrontare per l'educazione dei figli: la constatazione ovvia di come i padri avveduti non dovrebbero temere di sopportare spese ingenti per l'educazione dei figli è piuttosto ovvia e decisamente non si concilia con la concezione socratico-platonica propria di Plutarco. La disposizione generale degli argomenti è decisamente farraginoso, al punto che la presentazione generale della materia ne è inficiata, sono presenti numerosi passi pedantemente scolastici e numerosi aspetti di tipo linguistico sconsigliano la paternità plutarchea. Molti vocaboli non appaiono appartenenti al registro plutarcheo, oppure sono adoperati in modo decisamente diverso da come Plutarco avrebbe fatto

⁷⁰ K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 210-211.

abituale, la sintassi include frasi molto brevi ed è caratterizzata da numerosi ricami retorici che solitamente sono assenti dalle opere di Plutarco, anche da quelle giovanili.

L'argomentazione della materia, pur essendo farraginosa, non priva il testo di una sua congruità interna, ma decisamente lo identifica come distante dal generale approccio plutarco: anche nelle opere certe di Plutarco non mancano iati ed elementi di oscurità, decisamente impropri all'interno di trattazioni complesse, ma allo stesso tempo l'autore esperto dimostra di saper contenere queste problematiche e di risolverle in modo brillante, dando luogo a un pensiero sostanzialmente unitario; questo tipo di maestria non si ritrova nel *De liberis educandis*, oppure si ritrova in modo estremamente abbozzato, e ciò ha portato il Benseler a identificare l'opera come uno scritto sospetto ma non sicuramente apocrifo⁷¹. Si tratta di una posizione che la critica ha oramai superato, attestandosi sulla posizione di Wyttenbach. Essa risulta pienamente condivisa da Volkmann, che non ha voluto ampliare le argomentazioni dell'autore⁷², mentre Burkard Weissenberger ha sposato totalmente l'opinione di Wyttenbach, incrementando anche le prove linguistiche in favore dell'immaturità dell'opera e dichiarando alla fine il *De liberis educandis* «un vario conglomerato di luoghi comuni e di sentenze, intessuto di ornamenti e fronzoli retorici, in breve, la compilazione di un autore immaturo e inesperto»⁷³. La posizione di Wyttenbach è stata condivisa anche da Hein, secondo cui sarebbe l'uso dell'ottativo a dimostrare in modo inequivocabile la differenza tra il *De liberis educandis* e le opere plutarchee⁷⁴.

Per quanto la critica sia ormai allineata sulla posizione del carattere apocrifo dell'opera, si registrano tuttavia ancora alcune posizioni revisioniste che cercano in qualche modo di riconnettere l'opera al *corpus* plutarco: è il caso per esempio della posizione di Sizoo, secondo cui l'immaturità linguistica del testo non andrebbe spiegata con l'azione di un autore diverso da Plutarco, ma piuttosto con il fatto che il *De liberis educandis* sarebbe un'opera non compiuta, un semplice ammasso di materiali da cui

⁷¹ Cfr. G. E. BENSELER, *De hiatu in oratoribus atticis et historicis græcis*, in ID., *De hiatu in scriptoribus græcis*, Freiburg im Breisgau, J. G. Engelhardt, 1841, p. 422.

⁷² Cfr. R. VOLKMANN, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chæronea*, Berlin, S. Calvary & Co., 1869, vol. 1, p. 80.

⁷³ B. WEISSENBERGER, *Die Sprache Plutarchs von Chæronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Inaugural Dissertation at Würzburg – Julius-Maximilians-Universität, Straubing, 1895, pp. 41 e segg. Il prezioso contributo è stato finalmente tradotto in lingua italiana nell'edizione curata da G. INDELLI, *La lingua di Plutarco di Cheronea e gli scritti pseudoplutarchei*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1994, con una premessa a firma di Italo GALLO.

⁷⁴ Cfr. A. HEIN, *De optativi apud Plutarchum usu*, Trebnitz, Maretzke et Maertin, 1914, pp. 162-163.

l'autore sperava di attingere per un futuro scritto di carattere pedagogico⁷⁵. Questa posizione non è condivisibile, dal momento che la presenza di elementi di pensiero estranei a quello plutarcoo prova chiaramente la non sussistenza di un legame tra l'opera e il pensiero di Plutarco. Hilda Montesi tentò di mostrare lo scritto come un'opera giovanile di Plutarco⁷⁶, appoggiando in qualche modo la posizione di Hein: tali posizioni sono state confutate da Bock, secondo cui a provare il carattere apocrifo dell'opera non sarebbe solo il piano dei contenuti, ma anche il piano metrico⁷⁷.

A chiusura della disamina sull'autenticità si pone l'autorevole pensiero di Wilamowitz, che definì il *De liberis educandis* come un'opera «di second'ordine, che contiene tuttavia alcune buone vecchie idee [...]. Chi oggi ancora volesse attribuirgli questo scritto denuncerebbe la propria incomprensione di Plutarco»⁷⁸. Vale anche la pena di considerare l'opinione di Ziegler, che così si esprime sul *De liberis educandis*:

«Nessuno che abbia veramente letto Plutarco potrebbe ancora avere dubbi sulla non autenticità di quest'opera. Il fatto che essa sia il solo trattato di pedagogia greco che ci sia pervenuto integralmente e che, nonostante la mediocrità del suo autore, fornisce tuttavia preziosi concetti antichi sull'argomento, ha fatto sì che fin dal periodo tardo bizantino esso godesse di uno straordinario favore. Ce lo dimostra il gran numero di manoscritti che ce lo tramandano. Edizioni particolari e traduzioni in tutte le lingue moderne sono apparse in gran numero anche di recente.»⁷⁹

In questo modo l'utilità dell'opera nella comprensione del pensiero pedagogico plutarcoo e, per estensione, del pensiero pedagogico greco non è negata e il problema dell'autenticità è relegato sullo sfondo o meglio ancora subordinato a una questione di ordine più importante, ovvero l'utilità dell'opera nella ricostruzione della visione pedagogica propria dei Greci.

Tra le proposte di lettura più recenti sul *De liberis educandis* si può menzionare invece quella di Berry che nel 1958, in un contributo apparso negli «Harvard Studies of Classical Philology», ha riflettuto su alcuni dei concetti che costituiscono la base del

⁷⁵ Cfr. A. SIZOO, *De Plutarchi qui fertur de liberis educandis libello*, Amsterdam, Kruyt, 1918, pp. 55 e segg.

⁷⁶ Cfr. H. MONTESI, *op. cit.*, pp. 13 e segg.

⁷⁷ Cfr. F. BOCK, *Plutarch und die Schrift de educandis pueris*, in «Philologische Wochenschrift», 1922, XLII, pp. 66-71.

⁷⁸ U. F. W. E. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Reden und Vorträge*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1901, vol. II, p. 247, n. 3.

⁷⁹ K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 211-212.

trattato dello Pseudo-Plutarco. L'ipotesi che questi concetti derivino da Crisippo non è negata da Berry, però allo stesso tempo l'autore evidenzia come il contenuto di qualsiasi opera stoica riecheggi sempre un portato filosofico antecedente riconducibile a Platone e ad Aristotele, come aveva rivelato anche Wytttenbach. La ripresa dei concetti platonici e aristotelici ad ogni modo non appare né diretta, né completa, ma piuttosto «confined to resemblances in expressions, illustrations and individual points»⁸⁰. Le somiglianze tra l'opera dello Pseudo-Plutarco e il pensiero stoico non si esaurirebbero sul piano terminologico, ma sarebbero a parere di Berry molto più profonde, riguardando il piano concettuale, anche se evidenzierebbero una sostanziale differenza rispetto alla concezione pedagogica romana. Il percorso formativo che lo Pseudo-Plutarco prospetta nel suo trattato non si qualifica come esclusivamente oratorio e dunque presenta un carattere diverso rispetto alle concezioni pedagogiche espresse da un Cicerone, da un Quintiliano o da un Tacito; l'inclinazione della pedagogia suggerita dallo Pseudo-Plutarco è di tipo marcatamente filosofico: «He does not neglect oratory, but gives it a completely subordinate place in education»⁸¹. Le osservazioni di carattere pedagogico svolte dallo Pseudo-Plutarco, inoltre, avrebbero un carattere molto circoscritto: fondamentalmente l'autore ritiene che i giovani non debbano essere formati all'arte oratoria troppo prematuramente e che debbano essere educati a mantenere un linguaggio sempre ponderato, che non sia né eccessivamente ornato, né triviale⁸². A parere dell'autore questa visione pedagogica eleva decisamente il livello dello scritto dello Pseudo-Plutarco al di sopra degli scritti di Quintiliano e di Tacito, «education in the eye of this writer is much more than mere skill and declamation»⁸³, e nel suo considerare la filosofia come la forma più completa di παιδεία l'autore rivelerebbe apertamente la sua appartenenza all'orizzonte ellenistico. Berry ritiene dunque di poter scartare decisamente l'ipotesi di una paternità romana dell'opera e riporta saldamente l'attenzione degli studiosi sul fatto che lo stile di vita descritto all'interno del trattato è decisamente «the Greek view of life»⁸⁴.

Dopo aver discusso della paternità del testo, Berry ha considerato un altro aspetto che ha ritenuto importante: al di là della questione dei prestiti che lo Pseudo-Plutarco

⁸⁰ E. G. BERRY, *op. cit.*, p. 388.

⁸¹ *Ivi*, p. 389.

⁸² *Ibidem*. Vedi *infra*, par. II.4.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

avrebbe mutuato dalle teorie di Platone e di Aristotele, gli pare di poter individuare un nucleo di concetti che risalirebbero a Senofonte: si andrebbe così configurando una discendenza ancor più nobile dello scritto, dal momento che Senofonte fu discepolo di Socrate ed ebbe modo di fare proprio il metodo dialettico proposto dal maestro, metodo che forse cercò di strutturare in un compiuto approccio pedagogico. La prospettiva di Berry in realtà era già stata parzialmente adottata da Wyttenbach, da Johns e da Babbitt che avevano considerato una serie di passaggi in cui una connessione con il pensiero di Senofonte risultava evidente⁸⁵. La fonte più probabile risulterebbe essere la *Costituzione degli Spartani* di Senofonte, ma rimandi importanti proverrebbero anche dai *Memorabilia*, in ogni caso si evidenzia una visuale decisamente volta all'apprezzamento della metodologia educativa spartana che sarebbe di chiara matrice senofontea⁸⁶. Berry prende atto del fatto che alcuni autori – ad esempio Dyroff – hanno individuato all'interno del testo dello Pseudo-Plutarco anche delle componenti di matrice cinica, ad esempio il concetto del *πόνος* che però si trova mescolato con il concetto di *ἐπιμέλεια*, che invece è riconducibile a Crisippo; questo affastellarsi di riprese illustri disparate andrebbe a configurare il testo dello Pseudo-Plutarco come un testo sincretico, frutto dell'attività di un autore erudito che si muoveva con disinvoltura all'interno della letteratura pedagogica, e non solo, della grecoità classica e dell'ellenismo⁸⁷. La fonte principale rimarrebbe comunque Senofonte, come è evidente dalle riflessioni sulla maternità presenti nel trattato, che riecheggiano gli analoghi contenuti della *Ciropedia* e dei *Memorabilia*, come del resto accade con riferimento al meccanismo delle punizioni e dei premi per i fanciulli durante il percorso educativo⁸⁸.

Il percorso di riflessione proposto dal Berry si fonda, in ultima analisi, sul ritorno di una terminologia che testimonierebbe l'azione di una personalità intellettuale elevata oppure, se interpretato in una prospettiva culturale più vasta, la sopravvivenza di determinati concetti dall'età classica all'età ellenistica e da questa al mondo romano. La conclusione a cui Berry giunge è allo stesso tempo cauta e audace:

«There is almost certainly one intermediary at least between the Pseudo-Plutarch and the IV century b.C.

⁸⁵ Cfr. E. G. BERRY, *op. cit.*, p. 390.

⁸⁶ *Ivi*, p. 391.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Ivi*, p. 393.

and the Stoic tinge and Stoic terminology indicate fairly strongly that this intermediary was an adherent of Stoicism. But either the Pseudo-Plutarch or one of his sources was well acquainted with Xenophon's writings and at least some of the earlier strain of sophistic thoughts present in the treatise comes from this acquaintance with Xenophon»⁸⁹.

Nella sua analisi del *De liberis educandis* Pisani opera una scissione tra due aspetti problematici dell'opera: dopo aver riflettuto sull'attribuzione del trattato, si occupa della sua datazione. Può sembrare non del tutto condivisibile l'ipotesi di separare questi due ambiti del problema, ma in realtà la lettura di Pisani è corretta nel momento in cui si dia per scontata l'attribuzione del trattato a una figura altra rispetto a Plutarco e, per quanto tale figura sembri presentare la fisionomia di un discepolo del biografo, non si può escludere che si tratti in realtà di una figura successiva, magari appartenente al contesto romano.

Nella sua analisi del trattato Pisani riporta l'attenzione del lettore su di un aspetto importante e cioè il fatto che lo scritto rappresenti in realtà un universo chiuso: tutte le informazioni necessarie per la sua datazione vanno ricercate all'interno del perimetro del testo che però, sfortunatamente, è privo di indicazioni salienti o anche evidenti sulla sua collocazione temporale. Nelle parole di Pisani: «Vi si mescolano in modo inestricabile riflessioni antiche e recenti, pensiero sofistico e post-sofistico»⁹⁰, ma già Berry aveva evidenziato come il testo fosse «so inextricably blended that it is impossible to separate out the early and late elements»⁹¹. Il trattato non rispecchierebbe dunque alcuna realtà pedagogica concreta del mondo greco e ciò rende i suoi precetti educativi eterni, ma anche incapaci di contribuire alla datazione dell'opera. Pisani formula l'ipotesi che il testo risalga al II secolo d.C. e che sia il frutto delle lezioni pedagogiche di un maestro (dal momento che l'autore più volte fa riferimento alla sua esperienza concreta come insegnante), che riflette su alcuni luoghi comuni della pedagogia e mette in evidenza quelli che gli appaiono più significativi. In effetti il linguaggio del trattato non è quello proprio di Plutarco e dunque appare problematico⁹².

Pisani ritiene che il gran numero di *ἄπαξ λεγόμενα* sia in qualche modo spia di

⁸⁹ E. G. BERRY, *op. cit.*, p. 398.

⁹⁰ G. PISANI, *op. cit.*, p. 9.

⁹¹ E. G. BERRY, *op. cit.*, p. 387.

⁹² Sul linguaggio plutarco cfr. G. O. HUTCHINSON, *Plutarch's Rhythmic Prose*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

un'appartenenza del testo ai primi secoli d.C., ma se questo dato viene incrociato con un altro dato saliente, ovvero la poca organicità del testo, si possono formulare altre proposte di lettura. Il carattere non organico e a tratti incompleto della riflessione svolta dall'autore del *De liberis educandis* possono significare due cose: rivelare l'azione di un autore non particolarmente versato nella lingua, magari un discepolo plutarco alle prime armi e non ancora in grado di utilizzare appieno gli strumenti della retorica, oppure un testo collettaneo dove, accanto a un nucleo centrale di concetti, più autori hanno svolto una riflessione progressiva nel corso dei tempi, dando luogo a una giustapposizione di concetti che solo con difficoltà evidenziano una linea guida comune.

Le osservazioni di carattere linguistico effettuate da Pisani si collocano in realtà all'interno di una lunga linea di riflessione che assume il greco del *De liberis educandis* quale oggetto di analisi privilegiato. Una delle figure più importanti ad aver assunto questa prospettiva fu il già menzionato Dyroff, che nel 1897 evidenziò come nel *De liberis educandis* si cogliessero ampi echi di terminologia stoica e un'organizzazione dei contenuti che rispecchiava pienamente quel tipo di impostazione filosofica⁹³. Del resto l'anonimo autore del trattato non negava di fare riferimento a una tradizione filosofica precedente e Dyroff identificò la fonte del *De liberis educandis* in un'opera di Crisippo a cui Quintiliano (I, II 17) si riferiva con l'espressione *a Chrysippo in praeceptis de liberorum educatione compositis*, una dinamica che portò Dyroff a ritenere che il trattato appartenesse a un autore di forte influenza stoica.

Ogni ipotesi non ridimensiona un dato di fondo e cioè che il testo non può essere attribuito con certezza a Plutarco, dal momento che la prova regina sarebbe stata rappresentata dalla presenza del trattato nel *Catalogo di Lampria*, che invece non ne fa menzione, come del resto non vi è indicazione dell'opera nell'antologia pedagogica di Stobeo. Fin dall'XI secolo il trattato è invece stato inserito nei *Moralia* dando luogo a una tradizione che di fatto ha avvalorato un'attribuzione incerta.

Se le origini del *De liberis educandis* sono incerte, più chiara è invece la vicenda della sua fortuna. Quantunque Pisani abbia ritenuto opportuno collocare la diffusione del trattato all'interno della svolta intellettuale umanistica, è possibile rilevare come l'opera dello Pseudo-Plutarco abbia altresì suscitato l'attenzione di grandi personalità intellettuali della tarda antichità o dell'ambito medievale. Certamente il testo deve essere circolato

⁹³ Cfr. A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, S. Calvary & Co., 1897.

nella sua interezza in ambito orientale, mentre una sua conoscenza analitica e totale in ambito occidentale è improbabile, per via della quasi totale perdita della conoscenza del greco. Anche in ambito orientale, oltre alla circolazione diretta, si possono identificare alcuni recuperi parziali del *De liberis educandis*, che spesso vanno nella direzione di una semplice ripresa del titolo o della mutuazione di alcuni contenuti sporadici, ma che comunque evidenziano come la concezione pedagogica espressa nel testo fosse conosciuta e apprezzata. Al IV secolo d.C. risale ad esempio il *De educandis liberis* di Giovanni Crisostomo: la ripresa del titolo pseudo-plutarceo è inequivocabile, ma al di là di questo i contenuti dell'opera del teologo orientale appaiono completamente diversi, le immagini che si ritrovano nella sua opera, infatti, non fanno riferimento all'immaginario collettivo greco e segnatamente a quello platonico, ma piuttosto al panorama biblico⁹⁴. In questo senso si inquadra ad esempio l'immagine dell'anima del fanciullo come quella di una città da costruire, che riecheggia la concezione biblica dell'*hortus conclusus*, se non quella della *Gerusalemme celeste*. Non si ritrova una concezione aderente alla *paideia* classica, eppure la conformità del titolo a quello dell'opera dello Pseudo-Plutarco suggerisce che la fascinazione che il nome di Plutarco esercitava sul mondo orientale abbia dato i suoi frutti, portando Crisostomo a ricollegarsi a quella tradizione pedagogica, che certamente doveva essere ben nota nell'ambito orientale.

Sempre in Oriente si possono cogliere degli echi del *De liberis educandis* anche nel *De subjectorum officiis* di Toma Magistro, grammatico anche noto come Teodulo Monaco, vissuto tra il 1282 e il 1328⁹⁵. Nella sua opera, dedicata all'educazione civica del cittadino, Teodulo recupera una concezione della giovinezza come età plastica, in cui la mente è plasmabile, risalente in prima battuta a Quintiliano e a Cicerone e in seconda battuta a Plutarco e a tutta la tradizione sofistica dell'educazione. Nel testo di Teodulo si coglie inoltre un sottofondo platonico che avvicina, senza far convergere, la sua prospettiva pedagogica a quella di Plutarco.

Se l'Oriente si qualifica come l'ambito in cui il *De liberis educandis* ha esercitato un'influenza "morale" importante, una sorta di *imprinting* che ha permesso riprese

⁹⁴ Sull'opera di Giovanni Crisostomo cfr. S. ZINCONE, *Ispirazione biblica ed echi della tradizione classica nel De educandis liberis di Giovanni Crisostomo*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», 2015, LXXXI, 1, pp. 118-127.

⁹⁵ Sull'opera di Toma Magistro cfr. P. VOLPE CACCIATORE, *Plutarco e Toma Magistro. L'educazione dei figli*, in «Vichiana. Rassegna internazionale di studi filologici e storici», 2000, II, 1, pp. 55-61.

parziali della concezione plutarchea pur dando luogo a esiti diversi, in Occidente, con l'età umanistica, si ritrova invece un maggior grado di aderenza al testo dello Pseudo-Plutarco, che certamente trova la sua ragion d'essere nel diffondersi di una maggiore consapevolezza filologica, che desiderava ricostruire le opere delle *auctoritates* in modo ineccepibile, senza recuperare sporadicamente dei concetti da cui elaborare un nuovo pensiero. Come già detto, ad esempio, la proposta di lettura di Pisani inserisce la ripresa del *De liberis educandis* nella nuova visione dell'uomo e dei classici propria del contesto italiano del XIV-XV secolo:

«In questo clima fervido di idee e di fecondi cambiamenti si inserì il nostro opuscolo, che si presentava come il solo testo dell'antichità greca che sviluppasse chiaramente il tema dell'educazione e per di più portava il nome prestigioso di Plutarco, che proprio in quegli anni, grazie ai progressi consentiti dal cauto diffondersi della conoscenza della lingua greca, si avviava a diventare uno dei maestri dell'Occidente.»⁹⁶

Nel 1411 Guarino Veronese tradusse per la prima volta l'opuscolo in Latino e in questo modo garantì allo scritto una popolarità indiscussa tra tutti gli umanisti; non è esagerato rifarsi all'interpretazione di Jaeger, secondo cui il trattato costituì la base della visione pedagogica umanistica, al punto che i suoi precetti si ritrovano assorbiti in vario modo da tutta la trattatistica sull'oggetto. Un indizio forte del fascino che l'opera esercitò sugli umanisti del XV secolo è relativo all'ispirazione che il veneziano Francesco Barbaro, allievo di Veronese, trasse dal trattato per stendere il capitolo IX del II libro del suo *De re uxoria liber*. Non a caso il capitolo aveva come titolo *De liberorum educatione*, con un evidente calco del titolo del trattato pseudo-plutarcheo. La medesima meccanica si ritrova anche nel *De educatione liberorum et eorum claris moribus* di Maffeo Vegio e nel *De liberorum educatione* di Enea Silvio Piccolomini; una certa migrazione di concetti dal trattato greco a un'opera umanistica si coglie inoltre nella sezione *Precetti educativi* del *Della famiglia* di Leon Battista Alberti⁹⁷.

Non va dimenticato che nel XVI secolo comparve la prima traduzione italiana dell'opera dello Pseudo-Plutarco: Antonio Massa la inserì nel suo volume *Alcuni opusculetti de le cose morali del divino Plutarco in questa nostra lingua nuovamente*

⁹⁶ G. PISANI, *op. cit.*, p. 5.

⁹⁷ *Ivi*, p. 7.

tradotti (1543) con il titolo *A' qual guisa si debbano ben allevare i fanciulli*⁹⁸. Alla fine del XVI secolo, l'opera ebbe una nuova traduzione da parte di Marcello Adriani il Giovane, che la presentò all'Accademia degli Alterati di Firenze con il titolo *Dell'allevare i figliuoli*, anche se l'opera venne pubblicata dallo stampatore fiorentino Piatti solo nel 1819⁹⁹. L'opera ha continuato ad avere un interesse costante da parte degli intellettuali e dei pedagogisti, al punto che Pisani sente di poter affermare che «il *De liberis educandis* è in assoluto l'opuscolo morale che ha goduto in Italia di maggiore fortuna e del più alto numero di traduzioni»¹⁰⁰.

II.4 Commento ad alcuni passi significativi dell'opera

La struttura del *De liberis educandis* appare quella tipica di un trattato plutarco divulgativo, ma allo stesso tempo sembra replicare molti degli elementi tipici di un discorso orale, dal momento che presenta dei richiami all'interlocutore che sembrano fungere da strumento retorico per suscitare un dialogo, secondo una prospettiva tipicamente platonica, che rivela tra l'altro la volontà di mescolare la forma di espressione scritta con quella orale, per ottenere una modalità di trattazione che non sia pesante e che non porti il lettore a perdere interesse per l'opera, provocando un calo di attenzione.

L'*incipit* del trattato riesce allo stesso tempo a coinvolgere il lettore e a delineare con chiarezza lo scopo dell'opera plutarca: «Che si potrebbe dire sull'educazione dei ragazzi liberi e sui metodi per farne persone serie e per bene? Vediamo un po'!»¹⁰¹. L'autore cerca la confidenza del lettore ed è per questo che pone il problema dei ragazzi liberi come se fosse una questione del tutto naturale, che appare con evidenza e che di conseguenza non può evitare di suscitare l'attenzione dell'intellettuale, ma anche dell'adulto attento che, essendo padre, può incontrare nella sua vita il problema educativo. È proprio questa volontà di indirizzare lo scritto a un uditorio indifferenziato e non necessariamente costituito da retori o da intellettuali di calibro a qualificare lo scritto dello Pseudo-Plutarco come un trattato di divulgazione, conferendogli un'architettura aperta, come conseguenza della forma parzialmente dialogica, e uno slancio comunicativo

⁹⁸ Cfr. G. PISANI, *op. cit.*, p. 8.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 9-10.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 11.

¹⁰¹ PLUT., *lib. educ.*, I 1A.

universale, elementi che ancora oggi rendono l'opera per molti aspetti attuale e valida.

Le frasi iniziali del testo rivelano anche altri due elementi che devono essere considerati per inquadrare nella giusta prospettiva l'opera pseudo-plutarchea. In primo luogo l'autore dichiara esplicitamente che il processo educativo sul quale intende riflettere è quello volto ai ragazzi liberi. L'educazione dello schiavo non è presa in considerazione e l'attenzione dell'autore si focalizza esclusivamente sulla formazione di individui che, una volta raggiunta la maturità, possono acquisire una piena capacità d'azione dal punto di vista giuridico e politico, vivendo appieno la propria *condicio* di *viri liberi*. È difficile non vedere in questo rimando il confluire di due diversi modi di considerare il problema dell'azione dell'individuo nella realtà: il modo greco vedeva nell'individuo libero – diverso dallo schiavo e dal *βάββαρος* – l'unico individuo la cui civiltà dovesse essere coltivata, la visione romana invece vedeva nel cittadino adulto e consapevole l'unico individuo che poteva agire nello spazio politico e quindi contribuire al funzionamento della macchina statale. In secondo luogo lo Pseudo-Plutarco specifica che lo scopo dell'educazione è quello di rendere i ragazzi liberi persone perbene e serie: in questo senso l'educazione non si qualifica unicamente come apprendimento di nozioni, ma come qualcosa di più profondo e cioè come coltivazione morale finalizzata al raggiungimento di quell'*ἀρετή* di cui la pedagogia e la filosofia greca parlavano fin dal V secolo a.C.

Un altro elemento colpisce nelle righe iniziali del trattato pseudo-plutarcheo e cioè la particolare formula utilizzata per aprire la dissertazione: «Vediamo un po'!». Si tratta di una forma colloquiale che contribuisce ad aprire uno spazio di confronto libero nel quale l'autore e il suo ideale interlocutore possono applicarsi a una riflessione congiunta su di un determinato tema, costruendo insieme una risposta ai loro interrogativi profondi. È facile riscontrare in questa tecnica un ritorno alla maieutica socratica, oppure addirittura un'evoluzione di tale tecnica, un suo aggiornamento e una sua ibridazione con le tecniche filosofico-retoriche platoniche.

In un altro punto del testo lo Pseudo-Plutarco ritorna sul concetto di *ἀρετή*, che evidentemente considera fondamentale nel definire la sua visione educativa. La riflessione sviluppata in questo senso dall'autore appare complessa e rivela un pensiero strutturato di carattere antropologico e psicologico. L'autore ritiene che «anche per la virtù si devono ribadire i concetti che abitualmente enunciamo a proposito delle arti e

delle scienze, e cioè che per pervenire a una condotta impeccabile si richiede il concorso di tre fattori: natura, parola e abitudine [*φύσις, λόγος, ἔθος*]¹⁰². È rilevante che lo Pseudo-Plutarco menzioni come primo elemento per lo sviluppo di una buona condotta la natura: evidentemente per lui una buona predisposizione d'animo era essenziale per dare luogo a un'educazione positiva, che consentisse di sviluppare nell'individuo una morale elevata. Risulta pesare in questo anche il concetto dell'innatismo platonico e quindi è nell'anima immortale che risiedono la vera identità dell'individuo e le sue caratteristiche fondamentali. La natura in sé, tuttavia, non può essere sufficiente ed è quindi necessario che ad essa si affianchi la "parola" (che lo Pseudo-Plutarco intende come istruzione) e l'"abitudine" (che l'autore intende come esercizio). Il rapporto tra queste tre componenti è così sintetizzato: «Le basi sono offerte dalla natura, i progressi dall'istruzione, le acquisizioni dall'applicazione, la perfetta riuscita dalla concomitanza di tutte queste condizioni»¹⁰³. La visione dello Pseudo-Plutarco risulta per molti aspetti recuperare la teoria aristotelica dell'anima tripartita e per altri aspetti quasi anticipa la dottrina di Freud, anche se il suo orizzonte rimane puramente platonico. Se una delle tre componenti menzionate venisse a mancare, lo Pseudo-Plutarco ritiene che il soggetto andrebbe incontro a una condizione di disarmonia, risulterebbe cieco e le sue azioni sarebbero inconcludenti. La metafora a cui l'autore ricorre per spiegare il rapporto tra le componenti che ha delineato è quella dell'agricoltura: «In agricoltura è indispensabile che ci siano anzitutto un terreno buono, poi un coltivatore esperto e infine sementi di qualità»¹⁰⁴. L'agricoltore è il maestro e le sementi sono i suoi consigli e i suoi precetti. Se queste

¹⁰² PLUT., *lib. educ.*, II 4A. Sul rapporto tra *φύσις, λόγος, ἔθος* Pisani (*ivi*, pp. 71-72, n. 8) ha sviluppato alcune interessanti riflessioni: «Le condizioni per acquisire la virtù sono dunque *φύσις, λόγος, ἔθος*. Per *φύσις* è pacifico che si tratti delle disposizioni naturali (l'*ingenium* dei latini), per *λόγος* ed *ἔθος* l'autore chiarisce subito che intende rispettivamente *μάθησις* (che può essere l'apprendimento o l'istruzione) ed *ἄσκησις* (esercizio, applicazione). Dal successivo paragone con il mondo dell'agricoltura ricaviamo che la *φύσις* è rapportabile a un terreno fertile, l'educatore a un seminatore esperto, gli insegnamenti e i consigli alle buone sementi [...]. Se ne conclude, in perfetta aderenza alla cosiddetta "trinità pedagogica", che le condizioni per giungere alla virtù siano le disposizioni naturali, un corretto insegnamento e un adeguato esercizio. [...] Le disposizioni naturali sono ovviamente innate, l'insegnamento è esterno alla persona, il terzo le compete strettamente. Se il ragionamento è corretto, *μάθησις* è da intendersi come "istruzione" e *λόγος* non può significare "ragione" (come si interpreta solitamente) perché si cadrebbe in una qualità interna all'individuo e si costituirebbe una sorta di inutile doppiopone rispetto alla *φύσις*: *λόγος* ha dunque qui il suo valore primario di "parola". Nessuna fatica a rapportare questa interpretazione con la notazione successiva sulla grandezza, esemplificata in Pitagora, Socrate e Platone, delle persone in cui le tre condizioni s'incontrano e cospirano in modo mirabile: anche i grandi spiriti [...] hanno bisogno di maestri [...].».

¹⁰³ PLUT., *lib. educ.*, II 4A.

¹⁰⁴ PLUT., *lib. educ.*, II 4B.

condizioni si incontrano nel giusto modo, possono dare luogo ad anime «universalmente celebrate» come Pitagora, Socrate e Platone, individui che hanno conseguito una gloria che non tramonterà mai¹⁰⁵.

Nella visione dell'autore il problema pedagogico si connette profondamente al problema dell'allevamento dei figli: si crea dunque un asse concettuale tra puericoltura e pedagogia che lo Pseudo-Plutarco ritiene fondamentale. L'autore raccomanda che le madri allevino personalmente i propri figli o, se impossibilitate, selezionino con cura le balie che debbano assistere i loro bambini. L'elemento chiave nella selezione è – a parere dello Pseudo-Plutarco – la greccità dei costumi delle balie: è infatti necessario che, esattamente come l'educazione del corpo si svolga in modo retto fin dall'infanzia, anche l'educazione dell'anima e della mente si sviluppino in modo corretto fin da subito per modellare il carattere dei figli. La visione pseudo-plutarchea paragona la giovinezza alla creta «duttile e molle»¹⁰⁶, nella quale gli insegnamenti si imprimevano a fondo lasciando un'impronta profonda, la quale determina poi il carattere degli individui. Di nuovo lo Pseudo-Plutarco ritorna al pensiero platonico e ricorda come il maestro avesse più volte raccomandato di selezionare anche le storie che le balie raccontavano ai bambini: era necessario che tali racconti non portassero i bambini a riempire la loro mente «di stoltezza e di corruzione»¹⁰⁷: di fronte all'insegnamento del «divino Platone» l'autore sente di dovergli cedere la parola, in un'ulteriore manifestazione di rispetto. Anche il poeta Focilide gli pareva ad ogni modo condivisibile nel momento in cui raccomandava di insegnare ai bambini le buone azioni¹⁰⁸.

Per quanto riguarda la selezione dei maestri, lo Pseudo-Plutarco raccomandava che fossero scelte persone «inappuntabili per condotta di vita, irreprensibili sotto il profilo morale ed eccellenti sul piano dell'esperienza, perché una formazione corretta è fonte e radice di perfezione morale». Di nuovo ritornava la metafora agricola: «Come gli agricoltori sostengono le piante con dei paletti, così i bravi maestri puntellano i giovani con idonei precetti e consigli, perché il loro carattere germogli diritto»¹⁰⁹.

Una parte centrale del *De liberis educandis* è dedicata al ruolo del padre nell'educazione dei figli e questo non stupisce, dal momento che la figura paterna

¹⁰⁵ PLUT., *lib. educ.*, II 4C.

¹⁰⁶ PLUT., *lib. educ.*, III 5E.

¹⁰⁷ PLUT., *lib. educ.*, III 5F.

¹⁰⁸ PLUT., *lib. educ.*, III 5F.

¹⁰⁹ PLUT., *lib. educ.*, IV 7C.

rappresenta per l'autore un elemento fondamentale, non solo nella vita familiare, ma anche in quella civile: la paura dello Pseudo-Plutarco era che nel tempo la solidità dei costumi greci sia andata scemando e avesse lasciato il posto a una sorta di grettezza che portava gli individui a preoccuparsi essenzialmente dell'accumulo di ricchezze, senza considerare che la vera ricchezza di una famiglia è rappresentata dalla prole. Plutarco ha parole molto severe per i padri che, desiderando risparmiare, si rivolgono a precettori di scarso valore o addirittura ignoranti: essi possono produrre danni irreparabili per l'individuo e per la società, perché non riuscirebbero a formare individui liberi, ma schiavi, cioè persone che sarebbero irrimediabilmente condannate a essere soggette ai propri desideri, incapaci di controllare razionalmente i moti dell'anima, risultando così condannati a una perenne mediocrità.

Il precettore ideale che lo Pseudo-Plutarco teorizza è il filosofo: la compagnia di un filosofo non consente solo al giovane individuo di ottenere delle conoscenze, ma anche di forgiare la propria anima e il proprio carattere, in questo modo il fanciullo può evitare di lasciarsi trascinare in comportamenti rozzi che sviscerano la sua umanità e mortificano la sua intelligenza. L'autore ribadisce che «il punto unico, primo, centrale e ultimo»¹¹⁰ è costituito da un'educazione seria e da un'istruzione corretta allo scopo di acquisire la virtù e la felicità, che procedono di pari passo, mentre tutto il resto non è che un insieme di beni umani, insignificanti e indegni di considerazione. È interessante che lo Pseudo-Plutarco definisca l'educazione come punto centrale del suo pensiero e che ribadisca questo concetto utilizzando lo strumento retorico dell'iperbole, come del resto è interessante che nel ribadire le proprie convinzioni si schernisca dichiarandosi simile a una figura che dispensa oracoli, più che consigli. Dietro l'artificio retorico si può cogliere un rimando al particolare modo che l'autore dimostra nel considerare il rapporto tra l'educazione e altri elementi, come ad esempio la religione: l'educazione è considerata qualcosa di tangente all'ambito religioso proprio perché, esattamente come la religione, riguarda la formazione dell'anima e di conseguenza presenta un riverberarsi profondo di tipo spirituale che deve essere tenuto in considerazione ogniqualevolta si affrontano questioni di carattere educativo.

Il profondo contenuto morale della riflessione dello Pseudo-Plutarco si coglie nel momento in cui l'autore prende in considerazione elementi quali la fortuna, la gloria, la

¹¹⁰ PLUT., *lib. educ.*, 5 8C.

bellezza, la salute e la forza fisica. La fortuna viene descritta come l'elemento che caratterizza le persone truffaldine, i disonesti e i delatori, dunque come qualcosa di complessivamente negativo, la gloria è meravigliosa ma instabile, mentre la bellezza è qualcosa di desiderabile ma caduco, la salute è preziosa ma fragile e la forza fisica transeunte perché preda della malattia e della vecchiaia. Questa riflessione, che si configura come decisamente abituale nel pensiero greco, trova il suo culmine nel momento in cui l'autore riflette sulla forza che in effetti non permette di differenziare gli esseri umani dagli animali: la potenza fisica potrebbe essere la medesima e quindi l'essere umano non farebbe risaltare la sua straordinaria specificità, qualcosa che può essere colto solo nel momento in cui si prenda coscienza del fatto che l'educazione è l'unico bene immortale e divino e che

«nella natura umana due sono in assoluto gli elementi più importanti: intelletto e parola. L'intelletto è signore della parola e la parola è al servizio dell'intelletto: è inespugnabile dalla sorte, inattaccabile dalla calunnia, indenne dalla malattia, al riparo dai guasti della vecchiaia, perché solo l'intelletto invecchiando ringiovanisce e il tempo, che porta via ogni altra cosa, alla vecchiaia aggiunge invece la salvezza.»¹¹¹

L'unica disciplina che possa consentire all'individuo di raggiungere la saggezza è senza dubbio la filosofia, ma l'autore ritiene che nel contesto di un'educazione bilanciata sia comunque corretto consentire al ragazzo libero di ascoltare e conoscere tutte le altre discipline che formano «la cosiddetta educazione di base»¹¹², locuzione-schermo dietro cui si celava probabilmente la *παιδεία* di tipo ateniese. L'autore del saggio non rinunciava tuttavia a istituire una scala di priorità tra le discipline pedagogiche, evidenziando che quelle diverse dalla filosofia dovevano essere apprese «di corsa, limitandosi, per così dire, a un assaggio [*γέμματος*]»¹¹³. Questo perché raggiungere la perfezione in ogni campo disciplinare è di fatto impossibile, ma anche perché, in una prospettiva più profonda, solo la filosofia si qualifica come la disciplina più completa: «Perciò la filosofia deve costituire il coronamento dell'intero processo educativo. Per la cura del corpo gli uomini hanno escogitato due scienze, la medicina e la ginnastica, che assicurano rispettivamente la salute e la vigoria. Il solo rimedio alle malattie e alle passioni dell'anima è dato, invece,

¹¹¹ PLUT., *lib. educ.*, 5 8E.

¹¹² PLUT., *lib. educ.*, 7 10C.

¹¹³ PLUT., *lib. educ.*, 7 10C.

dalla filosofia»¹¹⁴. Nel concetto di anima sembra chiaramente ritornare il pensiero platonico nel suo senso più puro o addirittura il concetto socratico del *δαίμων*¹¹⁵.

Da una formazione di carattere filosofico possono promanare, secondo l'autore del trattato, numerose abilità, tra le quali una posizione di primo piano è da riconoscere alla politica. A parere dello Pseudo-Plutarco gli uomini perfetti sono quelli che si rivelano capaci di coniugare l'abilità politica con la filosofia e tale perfezione consente di coltivare i due beni più grandi: «Una vita dedicata alla pubblica utilità nel fare politica e un'esistenza calma e serena nell'occuparsi di filosofia»¹¹⁶. L'autore distingue tre possibili modelli di vita: quello attivo, quello speculativo e quello gaudente. La sua approvazione si rivolge ovviamente al modello di vita attivo, che risulta essere proprio del filosofo e dell'uomo politico. Ritorna qui un apprezzamento nei confronti del modello filosofico stoico che nella Roma imperiale aveva trovato piena diffusione.

Per quanto breve, il *De liberis educandis* si qualifica come un trattato che mescola riflessioni sul connubio tra filosofia e politica a questioni pedagogiche intese nel senso stretto del termine. A detta dell'autore sono sempre i padri, infatti, i soggetti a essere coinvolti in un ruolo primario nell'educazione dei figli ed è a loro che spetta essere i primi maestri, attivando nei confronti della figura del pedagogo una riflessione speculare: il padre è il primo maestro, così come il pedagogo (o comunque l'insegnante) rispecchia l'immagine del padre, di cui è a conti fatti *alter ego*. Secondo l'autore i padri dovrebbero avere il compito di sorvegliare l'educazione che i figli ricevono dai maestri con continue verifiche, così da testare non solo la preparazione dei figli, ma anche il loro apprendimento continuo nel tempo. Si prospetta dunque una profonda collaborazione tra i padri e i maestri, una dinamica che per certi aspetti richiama quell'educazione che il padre aveva infuso a Plutarco, avvalorando in questo modo l'ipotesi dell'attribuzione del

¹¹⁴ PLUT., *lib. educ.*, 7 10D.

¹¹⁵ Sulla meccanica del processo conoscitivo e sull'educazione dell'anima teorizzati da Platone è il caso di ricordare alcuni passi del *Menone* che, al di là dell'evidente sussistenza di un modulo espressivo retorico, tipico della forma dialogica platonica, evidenziano un chiaro pensiero di tipo pedagogico: «L'anima, dunque, [...] non c'è nulla che non abbia appreso. [...] Poiché, d'altra parte, la natura tutta è imparentata con se stessa e l'anima ha tutto appreso, nulla impedisce che l'anima, ricordando (ricordo che gli uomini chiamano apprendimento) una sola cosa, trovi da sé tutte le altre, quando uno sia coraggioso e infaticabile nella ricerca. [...] Sì, cercare ed apprendere sono, nel loro complesso, reminiscenza!» (79e-82b); «Poiché tutta la natura è congenere e l'anima ha preso tutto, nulla impedisce che chi si ricordi di una sola cosa – che è poi quello che si chiama apprendimento –, trovi da sé tutto il resto, se è coraggioso e instancabile nella ricerca, perché il ricercare e l'apprendere, nella loro interezza, non sono che reminiscenza» (80d5-81c). L'edizione di riferimento del dialogo platonico è PLAT., *Menone*, a cura di I. Toth e G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

¹¹⁶ PLUT., *lib. educ.*, 8 10A.

trattato al biografo. L'obiettivo dell'estensore è riconfermare con forza il ruolo educativo dei padri, che sono chiamati a comportarsi in modo irreprensibile e ad adempiere tutti i loro doveri offrendosi ai figli come un luminoso esempio, «perché guardando alla loro vita come in uno specchio [κάτοπτρον], essi rinuncino ad agire e parlare in modo vergognoso»¹¹⁷.

Mantenendo lo stile dialogico che caratterizza gran parte del trattato, approssimandosi alla conclusione l'autore chiede scusa ai propri lettori per averli tediati e raccomanda loro di avere pazienza perché avrebbe concluso la sua riflessione dopo qualche breve osservazione. La chiusura del trattato è davvero emblematica sia perché riecheggia lo stile proprio di un vero retore, sia perché trasmette un messaggio umano veramente profondo e condivisibile: «Concludendo, riuscire a far proprie tutte le raccomandazioni sin qui esposte è forse solo una speranza, ma aspirare a concretarne la maggior parte, anche se richiede fortuna e grande impegno, è pur sempre una meta raggiungibile per chi ha natura di uomo»¹¹⁸. L'obiettivo del percorso pedagogico proposto dall'anonimo autore del trattato è quindi di carattere profondamente morale: l'obiettivo è l'uomo, inteso come creatura la cui costruzione non ha termine nel tempo, essere che deriva dal sedimentarsi da una serie di esperienze concrete e reali e che proprio in questa sua natura *in fieri* presenta l'elemento-chiave della propria grandezza.

Come già detto, il *De liberis educandis* ha generato nel corso del tempo numerose riflessioni di autori che si sono impegnati nel collocarlo all'interno del panorama letterario plutarco e che hanno cercato di comprenderne il senso pedagogico profondo. Tra le tante spicca la proposta di lettura di Ziegler, che si è occupato di ricostruire i caratteri generali del testo e soprattutto di farne emergere la sottile riflessione pedagogica, piena di connessioni con la sfera filosofica¹¹⁹. Ziegler rileva come il raggiungimento dell'*ἀρετή* sia di fatto subordinato alla presenza di tre condizioni: disposizioni, insegnamento ed esercizio. Ove queste condizioni siano presenti in modo pieno, si ha

¹¹⁷ PLUT., *lib. educ.*, 14 20A. Il concetto di "specchio", ovvero la funzione esemplare che la vita di altri soggetti significativi può avere per l'individuo impegnato nella propria formazione, si può ritrovare anche – confermando l'impressione della sussistenza nel *De liberis educandis* di un modulo espressivo plutarco – anche nella *Vita* di Emilio Paolo (1, 1), dove Plutarco nota: «Alla composizione delle biografie mi è capitato di avviarmi a motivo di altri, ma ora ormai persevero e continuo per me stesso e, come davanti a uno specchio, cerco, attraverso la storia, di adornare e assimilare in qualche modo la mia vita alle loro virtù» (cfr. PLUTARCO, *Emilio Paolo e Timoleonte*, introduzione di M. Sordi, traduzione di A. Penati, Milano, RCS, 2008³, p. 139).

¹¹⁸ PLUT., *lib. educ.*, 14 20C.

¹¹⁹ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 210-212.

l'emergere di intelletti straordinari come Pitagora, Socrate o Platone, ma anche una disposizione media può, con l'aiuto degli altri due fattori, portare al raggiungimento dell'*ἀρετή*. Ziegler insiste molto su questo aspetto, che a suo parere fa emergere il particolare orientamento del trattato dello Pseudo-Plutarco: si tratta di uno scritto che non è rivolto a personalità eccezionali, a individui fuori dalla norma, ma piuttosto è rivolto a tutti gli individui, che per raggiungere l'*ἀρετή* devono faticare e devono ricevere un'educazione accurata, che prende le mosse dalla puericultura, ma intercetta poi altre questioni, come la scelta dei compagni di gioco e la scelta dei maestri.

L'approccio dell'autore ignoto non sembra essere di tipo esclusivamente teorico: per quanto lo Pseudo-Plutarco ritenga che una vera formazione spirituale sia l'unica garanzia di virtù e di felicità, la sua riflessione si muove sul terreno della filosofia pratica, del pensiero agito, ovvero della teoresi incarnata, una dinamica che va a configurare una pedagogia complessa, nella quale non si identifica di fatto una reale separazione tra l'ambito teorico e quello pratico, ma piuttosto il confluire dell'uno nell'altro. Si tratta di un aspetto particolarmente innovativo, che contribuisce a dare al *De liberis educandis* una fisionomia del tutto particolare nella quale si coglie la volontà di andare alla ricerca di tutto ciò che è profondo e conforme a un ideale di *medietas* nella quale risiede la saggezza. Ritorna in questa sede il concetto della *μετρίότης* aristotelica, ma con un evidente cambio di baricentro, dove un rapporto di sorellanza si stabilisce non tra la filosofia e la politica, ma tra filosofia e pedagogia. Inoltre, in pieno accordo con la *παιδεία* greca, la praticità del percorso educativo trova il suo riscontro anche nell'attività ginnica o in quella manuale; senza contare poi l'intuibile rapporto di consequenzialità che l'autore sembra creare nel momento in cui un individuo adeguatamente formato secondo i precetti pedagogici delineati potrà dare contributi positivi anche nel proprio agire politico all'interno dell'organismo statale.

Il pensiero dell'autore si qualifica come di natura veramente sociale, nel momento in cui lo Pseudo-Plutarco valuta le implicazioni di carattere economico connesse all'educazione. Si tratta di un aspetto su cui Ziegler pone l'accento: se un individuo non è in grado di impartire ai propri figli l'educazione ottimale, può comportarsi in coscienza secondo le sue condizioni economiche in modo tale da garantire comunque il meglio ai propri figli, anche se nel limite dei propri mezzi¹²⁰. Nella raccomandazione costante della

¹²⁰ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 210-212.

sorveglianza che i padri devono svolgere nei confronti dei maestri si coglie, a parere di Ziegler, l'elemento più importante e profondo della pedagogia plutarchea, perché si suggerisce in effetti l'esistenza del già rilevato "asse operativo" tra il genitore e il maestro, un asse destinato a sortire i suoi migliori effetti laddove la capacità educativa del maestro e l'attenzione e la volontà di fare bene del padre vanno a coincidere e si muovono in consonanza¹²¹.

La prospettiva pedagogica dello Pseudo-Plutarco non deve tuttavia essere definita come eccessivamente moderna: senza dubbio essa contiene numerosi spunti di modernità, ma allo stesso tempo riverbera un modo di interpretare la vita e i rapporti che Ziegler definisce come tipicamente greco¹²². Tale dinamica è particolarmente visibile nella questione del matrimonio: per un giovane uomo libero la migliore prospettiva è trovare una moglie che si collochi al suo medesimo livello sociale. Questa prospettiva decisamente conservatrice e razionalista dà decisamente la misura di quanto il pensiero dello Pseudo-Plutarco sia centrato sulle categorie greche e ciò contribuisce a rafforzare nel lettore l'impressione che, se non proprio di matrice plutarchea, questo trattatello sia comunque stato scritto all'interno dell'ambito culturale greco, o addirittura di una cerchia molto vicina a Plutarco, forse proprio la scuola legata al biografo di Cheronea.

Questa ipotesi è confermata, tra gli altri, da Bloomer in un contributo del 2006 sulla base di prove sia letterarie, sia concettuali¹²³. L'impostazione più oratoria che non prescrittiva del trattatello e lo stesso percorso attraverso il quale l'argomento dell'educazione è presentato hanno permesso al filologo di avvalorare in modo perentorio l'ipotesi della provenienza del testo dalla cerchia plutarchea. Pur considerando il carattere acerbo o, per essere benevoli, non sistematico dell'opera «the reader of this text may begin to feel that he swims in a soup of unrealised proposition to be arranged into syllogisms or, better, rethorical enthymemes as the topics and arguments demand»¹²⁴. Nella sua analisi Bloomer coglie l'identità del trattato plutarcheo come un testo educativo dalla tematica estremamente localizzata e proprio per questa ragione, a suo parere, l'autore del testo non potrebbe essere Plutarco, che decisamente manifestava una superiore capacità di connettere tematiche specifiche a un più vasto ambito di sapere.

¹²¹ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 210-212.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. W. M. S. BLOOMER, *The Technology of Child Production. Eugenics and Eulogics in Plutarch's "De liberis educandis"*, in «Arethusa», 2006, 39, pp. 71-100.

¹²⁴ *Ivi*, p. 83.

Persino il piano linguistico, con il ricorso alle metafore e agli esempi pratici, proverebbe l'immaturità del testo¹²⁵. La prospettiva di Bloomer è di fatto condivisibile e sembra essere la frontiera attuale dell'interpretazione del testo.

II.5 Il De liberis educandis nel contesto pedagogico del mondo antico

Il valore del *De liberis educandis* non può essere pienamente apprezzato se, abbandonando il piano della riflessione filologica, non si consideri anche la relazione che connette i contenuti del testo al più vasto tema dell'educazione nel mondo antico¹²⁶. Non si tratta di una digressione di carattere esclusivamente funzionale, ovvero di un tentativo di inquadrare l'opera dello Pseudo-Plutarco nel suo scenario, ma piuttosto di una necessità che si impone anche sotto un profilo filologico. Appare stimolante, infatti, interpretare il concetto di "filologia" in una forma estesa, cioè non tanto come ricostruzione del testo nella sua identità di prodotto culturale scritto, ma anche come testimonianza di un particolare modo di sentire proprio di un contesto spazio-temporale definito. In quest'ottica una breve analisi sul contesto risulta necessaria per comprendere il *De liberis educandis* e per valutare la sua posizione nel grande tema della pedagogia antica. Tale operazione può essere svolta attraverso un percorso che, dai caratteri fondamentali della *παιδεία* ateniese, passi a considerare il metodo educativo sofistico, il ruolo di Isocrate, le concezioni platoniche sull'anima e sulla sua coltivazione, ma anche l'arrivo della filosofia ellenistica a Roma e le sue ricadute in ambito pedagogico, il costume romano, la pedagogia di Quintiliano e persino le teorie educative della tarda antichità.

¹²⁵ Cfr. W. M. S. BLOOMER, *The Technology of Child Production. Eugenics and Eulogics in Plutarch's "De liberis educandis"*, p. 89.

¹²⁶ Sull'educazione nel mondo antico cfr., tra gli altri: C. BARBAGALLO, *Lo Stato e l'Istruzione Pubblica nell'Impero Romano*, Catania, Francesco Battiato, 1911 (datato, ma ottimo nella ricostruzione della peculiare visione "politica" romana sull'educazione); W. BOYD, *Storia dell'educazione occidentale*, Roma, Armando, 1970; J. BOWEN, *Storia dell'educazione occidentale*, vol. I: *Il mondo antico: l'Oriente e il Mediterraneo dal 2000 a.C. al 1054 d.C.*, Milano, Mondadori, 1979; H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, Studium, 1984³; G. FLORES D'ARCAIS – G. GIUGNI – A. PIERETTI (a cura di), *Storia mondiale dell'educazione*, vol. I: *Dalle origini al 1515*, Roma, Città Nuova, 1986; S. F. BONNER, *L'educazione nell'antica Roma. Da Catone il Censore a Plinio il Giovane*, Roma, Armando, 1986; L. CANFORA, *L'educazione*, in E. Gabba – A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, vol. IV: *Caratteri e morfologie*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 753-770 (eccellente sintesi sulla prassi educativa romana); C. SOARES, *Childhood and Youth*, in M. Beck (a cura di), *A Companion to Plutarch*, Chichester, Blackwell, 2014, pp. 373-390; W. M. S. BLOOMER (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015.

Lo sfondo ideale nel quale collocare i concetti pedagogici contenuti nel *De liberis educandis* è rappresentato indubbiamente dalla *παιδεία* ateniese¹²⁷. Essa rappresenta l'orizzonte pedagogico al quale Plutarco stesso fece riferimento nell'arco della sua intera esistenza, dimostrando una volontà di conservare quei precetti educativi nel modo più puro possibile, non solo perché avevano fatto grande l'Atene di Pericle, ma anche perché contenevano un fondamento etico perennemente valido che permetteva all'individuo di sviluppare appieno la sua condizione di soggetto adulto e di cittadino consapevole. La *παιδεία* ateniese, come è noto, era articolata a più livelli e includeva sia un ambito intellettuale, sia un ambito fisico, entrambi collaboravano alla preparazione del futuro cittadino che doveva avere come indiscutibile base di partenza l'alfabetizzazione.

Era implicito in questo *incipit* pedagogico il concetto che senza acquisire la capacità di maneggiare la propria lingua con destrezza e piena competenza, l'individuo non potesse aggiungere una condizione di maturità e non potesse dare alla vita della società e dello Stato alcun contributo. Il cittadino "muto", poiché incapace di utilizzare appieno la propria lingua, era quindi un soggetto sterile non solo dal punto di vista "operativo", ma anche dal punto di vista caratteriale: restava un individuo non sgrezzato e quindi il suo carattere risultava non sviluppato. Dopo aver acquisito la competenza linguistica, la *παιδεία* includeva altre attività di carattere ginnico-musicale, specificamente mirate a formare il carattere del soggetto nella consapevolezza che esistesse una perfetta corrispondenza tra la dimensione corporea e quella spirituale, come dimostra anche la rilevanza riconosciuta al *πόνος* e alle punizioni corporali¹²⁸. Parte integrante di questa formazione fisica era costituita anche dal servizio militare: i greci consideravano la guerra come una dinamica inevitabile e come una "dura maestra" che formava il carattere dell'individuo, sottoponendolo a uno stato di privazione che non poteva che raffinare ulteriormente il suo corpo e il suo spirito.

Terminata quella che si potrebbe definire come la formazione di base dell'individuo, si entrava poi in una fase di formazione avanzata di carattere prettamente intellettuale e incentrata sulla retorica: è la fase in cui si evidenzia l'azione di personalità come Protagora e Gorgia e anche, seppure con una forza di contestazione, quella di

¹²⁷ Sulla *παιδεία* ateniese cfr. J. ELSNER, *Paideia. Ancient Concept and Modern Reception*, «International Journal of the Classical Tradition», 2013, 4, pp. 136-152.

¹²⁸ Cfr. W. M. S. BLOOMER, *The Technology of Child Production. Eugenics and Eulogics in Plutarch's "De liberis educandis"*, p. 97.

Socrate e successivamente di Isocrate con la sua Scuola di retorica. In questa fase avanzata dell'educazione non è opportuno cogliere una discontinuità con la fase precedente, dal momento che l'esercizio della retorica non era considerato nel mondo greco come un'attività esclusivamente intellettuale: piuttosto si collocava in una dimensione quasi ginnica, si qualificava come una sorta di arte marziale, un *instrumentum* attraverso il quale l'individuo adeguatamente formato poteva proporre e se necessario imporre il proprio punto di vista. Il dominio della retorica era la chiave della partecipazione e quindi il cittadino migliore era per sua natura retore, perché attraverso l'esercizio della parola svolgeva un'azione nomotetica: partecipava alle assemblee, contribuiva alla formazione della legge, esprimeva un'opinione intelligente e, se necessario, poteva difenderla senza ricorrere alla violenza fisica¹²⁹.

In questo contesto, ovvero in uno schema dove l'educazione alla parola è considerata il pilastro fondamentale da cui procede tutta l'educazione dell'individuo, si inquadra anche la comparsa del metodo sofistico. Esso appare articolato in due componenti e cioè il metodo (la *teoresi*) e la pratica: i suoi obiettivi profondi si sono messi a fuoco progressivamente nel tempo e soltanto in età platonica l'obiettivo finale dell'educazione sofistica è stato definito come il raggiungimento dell'*ἀρετή*. Proprio questo concetto rappresenta la sintesi dell'educazione greca, che è intesa come percorso per il raggiungimento dell'eccellenza personale e quindi della bontà, dando luogo a una condizione di perfezione morale che proietta poi le sue conseguenze in tutto lo spettro della vita dell'individuo. Emerge qui il concetto dell'essere buoni per "fare bene" o "ben fare" le cose e in questo orizzonte etico si è mossa anche la riflessione plutarchea, che però nel *De liberis educandis* si ritrova in realtà in modo alquanto frammentato¹³⁰.

La tradizione educativa sofistica è un filone che include diverse personalità intellettuali che non si sono sempre collocate in modo armonico all'interno di esso: non mancano infatti posizioni critiche nei confronti dell'idea di un'educazione trasmessa oralmente e tendenzialmente a pagamento; le voci di Socrate e dello stesso Platone si pongono in questa prospettiva ed evidenziano quanto fervido fosse il dibattito in merito a questi temi, preparando la successiva rivoluzione isocratea. La concezione educativa di

¹²⁹ Cfr. D. M. PRITCHARD, *Athens*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 112-122.

¹³⁰ Cfr. D. WOLFSORF, *Sophistic Method and Practice*, in W. M. S. BLOOMER (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 63-76.

Platone non si può separare dalle teorie che il filosofo sviluppò sull'anima e sulla teoria delle idee, ma il testo che meglio evidenzia una volontà pedagogica all'interno del pensiero platonico è senza dubbio la *Πολιτεία*. In quel trattato Platone sviluppa una completa teoria dell'educazione e, allo stesso tempo, fornisce una perfetta sintesi del rapporto tra l'uomo e lo Stato, come già detto tema portante dell'educazione greca. Il filosofo si focalizzò soprattutto sull'educazione di chi era destinato al comando, concependo una società funzionalmente specializzata, al vertice della quale si ritrova la figura inedita del filosofo-re. Questo individuo si definisce non tanto in relazione alla stirpe alla quale appartiene, ma piuttosto sulla base dell'attitudine e del processo educativo che ha affrontato, acquisendo una serie di competenze intellettuali che lo evidenziano come un individuo non comune e in grado di portare sulle proprie spalle, facendosene carico, l'onere dello Stato¹³¹.

In una prospettiva totalmente diversa e nettamente meno filosofica si pose Isocrate, la cui volontà appare essere decisamente più limitata e centrata sull'educazione alla retorica, fatto salvo però il carattere complessivo che la retorica possedeva nel contesto dell'educazione greca. Isocrate si formò nella grande stagione retorica ateniese del passaggio tra il V e il IV sec. a.C., fu allievo di Prodicò, Protagora, Gorgia e per qualche tempo studiò con Socrate, senza però diventarne mai un discepolo diretto. Il suo pensiero educativo si trova concentrato nella breve orazione *Κατὰ τῶν Σοφιστῶν* (*Contro i sofisti*), che risale al 390 a.C. e si qualifica come un vero e proprio manifesto della scuola di retorica che l'oratore ateniese intendeva avviare, declinando qualsiasi rapporto con la sofistica più tradizionale. A suo parere i sofisti si erano macchiati del delitto di spacciarsi per propugnatori di verità, quando invece la loro volontà era semplicemente insegnare un *bon usage* tecnico della parola, in evidente contraddizione con i dettami orientati alla tutela della verità di stampo socratico: la *τέχνη* superava dunque il mantenimento dell'*ἀλήθεια* e il fatto che questo tipo di attitudine fosse insegnato dai sofisti era ritenuto da Isocrate scandaloso. Isocrate non criticava la retorica in sé, ritenendola anzi una forma d'arte estremamente perfezionata, ma allo stesso tempo avrebbe voluto sottoporla a severi *standard* etici, che si trovano indicati nel secondo dei suoi scritti, dal titolo *Ἀντίδοσις* (*Scambio dei doni*): qui Isocrate faceva emergere un complesso valoriale al cuore della

¹³¹ Il pensiero platonico che concerne l'educazione del supremo amministratore del potere emerge con particolare nettezza nella *Repubblica* 536E, 537A e 537C. L'edizione di riferimento del testo platonico è PLATONE, *Repubblica*, a cura di B. Centrone, Roma-Bari, Laterza, 2006.

retorica, l'ancoraggio di tale disciplina era quindi costituito, a suo parere, da un solido bagaglio di valori che il retore era chiamato a difendere a ogni costo. La retorica era paragonata a una strategia bellica, essendo entrambe dotate di una parte artistica e di una parte tecnica, e il suo scopo finale era la difesa della verità, che poteva essere ottenuta attraverso cinque principi: attitudine, applicazione, addestramento, padronanza dell'argomento e completo possesso di ogni tipo di trattazione retorica. Nella visuale di Isocrate si coglie un'anticipazione di ciò che sostenne in altri tempi Plutarco, cioè quella connessione forte tra la maestria tecnica e la difesa della verità, che rappresenta il cuore anche del pensiero del biografo di Cheronea¹³².

Ancora più vicino al pensiero plutarco è l'evidente retroterra di tipo filosofico che Isocrate riconosceva alla retorica: essa superava di gran lunga i confini dell'arte espressiva e si qualificava come un *instrumentum* finalizzato alla difesa della giustizia e quindi al raggiungimento dell'*ἀρετή*. Si trattava di un'arte che poteva e doveva essere insegnata attraverso un percorso di affinamento progressivo di quegli elementi positivi che erano presenti nella natura umana. Isocrate è stato definito come il padre dell'educazione liberale e ciò può essere considerato vero sotto due profili: in primo luogo perché il concetto di libertà e verità come beni da salvaguardare attraverso la retorica era ben presente nel pensiero isocratico, in secondo luogo perché il programma educativo concepito dal retore non poteva che essere rivolto a giovani di condizione libera e benestante, che potevano trovare nel maestro una figura morale di riferimento verso il quale sviluppare un rapporto di *μίμησις*¹³³.

Il contesto in cui la riflessione di personalità quali Platone e Isocrate si svolse è rappresentato dal declino della grecità classica e dagli albori dell'età ellenistica. A partire dalla Prima guerra macedonica (214-205 a.C.) il contatto tra il mondo romano e l'ambiente culturale ellenistico divenne più intenso fino a sfociare nella conquista e nell'integrazione all'interno della struttura della *Res publica* degli Stati che erano emersi dalla confusa età dei diadochi. Questo processo di graduale avvicinamento fra i due mondi trovò il proprio compimento nel 146 a.C. con la distruzione di Corinto da parte del console Mummio e la definitiva trasformazione dei regni ellenistici in province della *Res publica*. Non si trattò semplicemente di un'integrazione politica, dal momento che, sulla scia delle

¹³² Cfr. J. BOWEN, *op. cit.*, pp. 112-116.

¹³³ Cfr. J. M. MUIR, *Isocrates*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 321-334.

opere d'arte di preda bellica giunte a Roma con la conquista, la Repubblica accolse anche il pensiero orientale e quindi la filosofia di stampo epicureo, scettico, cinico e soprattutto stoico che si era sviluppata in ambito greco. Dopo un iniziale fase di repulsione, determinata dal percepito contrasto tra i costumi orientali e il *mos maiorum*, la Repubblica romana dimostrò una notevole plasticità nei confronti del pensiero orientale, oltre a un vivo interesse nei confronti della corrente stoica, considerata particolarmente affine all'ideologia romana in quanto caratterizzata da un'enfasi sui concetti di dovere, impegno e servizio.

A partire dal II sec. a.C. iniziò dunque un lento processo di assimilazione/integrazione tra il pensiero romano e quello ellenistico, processo nell'ambito del quale ricoprirono un ruolo fondamentale alcune personalità che, affascinate dalla cultura greca, operarono *de facto* una mediazione tra i due mondi. Una figura fondamentale in questo fu Cicerone, che dallo studio della retorica sviluppò un'autentica filosofia dell'educazione, di cui si può trovare traccia in scritti quali il *De oratore*, il *Brutus*, l'*Orator*, il *De finibus bonorum et malorum* e il *De officiis*, ma anche nelle *Tusculanae disputationes*¹³⁴. Grazie alla mediazione dell'arpinate e di numerose altre personalità intellettuali, l'innesto del pensiero ellenistico nel contesto culturale romano poteva ritenersi ormai concluso con l'inizio dell'età imperiale. La filosofia divenne parte integrante del processo educativo romano, fondendosi sempre più con la grammatica e con la retorica, come si può notare ad esempio nell'azione di Cornuto e Musonio, i quali considerano la filosofia come una sorta di educazione avanzata che richiede una preparazione pregressa, oltre che un'attitudine che deve essere coltivata¹³⁵. Nel mondo imperiale romano la filosofia si focalizzò soprattutto sulla logica, sulla fisica e sull'etica, ma non bisogna dimenticare che proprio in ambito imperiale, ad esempio nel pensiero di autori come Musonio Rufo, alla filosofia era connessa la ricerca del senso della vita, di uno scopo più elevato che poteva giustificare gli sforzi dell'individuo e che poteva condurlo non solo alla realizzazione personale, ma anche al raggiungimento di ciò che era buono e giusto¹³⁶.

¹³⁴ Sul contributo ciceroniano alla pedagogia cfr. G. REYDAMS-SCHILS, *Hellenistic and Roman Philosophy*, in W. M. S. BLOOMER (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 123-125.

¹³⁵ Sulla prassi educativa di Cornuto e Musonio cfr. C. GILL, *The School in the Roman Imperial Period*, in B. Inwood (a cura di), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 33-58.

¹³⁶ Cfr. G. REYDAMS-SCHILS, *op. cit.*, pp. 126-132.

Nella tarda età repubblicana romana, come del resto nell'età imperiale, non si evidenziavano confini netti tra i vari ambiti della filosofia e tale fenomeno può essere ricondotto principalmente a due aspetti: in primo luogo l'iniziale scarso livello di comprensione romano del mondo greco e quindi la tendenza a interpretare in modo unitario un pensiero a dire il vero complesso, che invece si presentava come altamente ramificato; dall'altro lato il disperato tentativo romano di integrare un pensiero che appariva distante dall'ottica consolidata nell'ambito italico, anche se affascinante e nobile. Il fascino che il pensiero orientale esercitò sulla cultura romana in tutti i suoi campi e in ogni sua sfaccettatura non deve essere sottovalutato e, senza dubbio, ebbe delle inevitabili ricadute anche sull'ambito educativo, spingendo la psicologia collettiva romana ad ampliare i propri orizzonti e dando luogo a un percorso il cui punto terminale è rappresentato dal già menzionato Cicerone, che fece dell'ideale educativo dell'*humanitas* il centro nevralgico della propria filosofia¹³⁷.

Il mondo romano era particolarmente attento all'educazione dei figli, dal momento che essi venivano considerati come il futuro della patria e quindi, in un certo senso, come una proprietà/eredità dello Stato romano, un patrimonio che doveva essere difeso e coltivato. In questo contesto si inserisce l'ideale, espresso da Marco Porcio Catone, del *vir bonus dicendi peritus*: l'uomo onesto ed esperto nell'arte dell'eloquenza. Siffatto ideale dimostra chiaramente la creazione di un importante asse concettuale tra la sfera retorica e quella morale, dunque il maturare di un clima intellettuale idoneo in cui poter collocare l'azione di personalità intellettuali del calibro di Quintiliano e dello stesso Plutarco¹³⁸.

È con Marco Fabio Quintiliano che si può considerare compiuta la transizione tra l'educazione "classica" e l'educazione prettamente romana e non è un caso che l'opera principale dell'autore sia l'*Institutio oratoria*: nonostante il mutamento della temperie culturale, rimaneva centrale il concetto della formazione comunicativa come pilastro chiave dell'educazione. Anche in Quintiliano rimane infatti centrale l'idea della formazione alla parola quale strumento per poter trasformare ragazzi e ragazze acerbe in utili strumenti necessari alla costruzione dello Stato e quindi per la prosecuzione della vita dell'Impero. La specificità del pensiero di Quintiliano non appare tanto nella novità

¹³⁷ Cfr. J. BOWEN, *op. cit.*, pp. 197-200.

¹³⁸ *Ivi*, pp. 194-196.

dei suoi contenuti, quanto piuttosto nella sistematicità con cui essi sono espressi, al punto da creare un autentico sistema pedagogico compiuto, all'interno del quale trova spazio un'attenzione rivolta tanto a questioni di natura intellettuale, quanto a questioni di natura fisica. Quintiliano sembra aver realizzato una sorta di compendio, una perfetta sintesi tra ciò che il pensiero romano e il pensiero greco avevano elaborato nel corso del tempo circa l'educazione dei bambini e degli adolescenti. L'obiettivo del processo educativo da lui teorizzato nei primi due libri della sua opera è quello di inquadrare quella che si potrebbe definire come la "vita psichica" dell'infante, vale a dire gli elementi che lo distinguono dall'adulto e che richiedono di essere trattati con attenzione. I libri dal III al XII sono invece dedicati alla retorica, materia che rappresenta l'argomento centrale dell'opera di Quintiliano: in realtà la riflessione sulla retorica si qualifica come una sorta di pretesto, un'occasione attraverso la quale svolgere riflessioni a più ampio raggio che riguardano l'intero processo pedagogico.

Il fine dell'educazione prospettata da Quintiliano è molto semplice: dotare il giovane educando romano di una competenza retorica tale da consentirgli di muoversi nel complesso mondo imperiale come avvocato, come retore o, in ogni caso, come cittadino consapevole, cioè come figura che nulla ha da temere grazie proprio alla sua padronanza della parola, un elemento che in realtà appare in senso più ampio come una padronanza di sé in senso lato. Anche in questo caso la retorica non è il fine, ma il mezzo, una prospettiva che Plutarco avrebbe decisamente condiviso, al di là della barriera cronologica che si pone tra i due autori¹³⁹. Quintiliano dimostra di superare ampiamente il rigido e schematico pensiero ciceroniano poiché il carattere complessivo della visione pedagogica che emerge dalla sua opera appare molto più completo e anche più articolato di quello che si ritrova in modo frammentato all'interno delle opere di Cicerone e dimostra allo stesso tempo la vivacità di un Impero romano che aveva oramai abbandonato la diffidenza nei confronti del modello culturale greco, lasciando il posto all'ammirazione e alla volontà di integrare al massimo le due tradizioni culturali¹⁴⁰.

Nella prospettiva tratteggiata in questo paragrafo, Plutarco rappresenta un punto di arrivo, dal momento che può essere considerato, unitamente a Quintiliano, come il collettore di quel processo di fusione progressiva tra mondo greco e mondo romano che

¹³⁹ Sul rapporto tra retorica ed educazione in senso lato nel pensiero di Quintiliano cfr. W. M. S. BLOOMER, *Quintilian on Education*, in ID. (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 347-357.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 227-228.

era in atto almeno dal II sec. a.C. Come ricostruito da Xenophontos, il concetto educativo di Plutarco appare centrato sul piano etico e non su quello cognitivo: lo scopo dell'educazione, a suo parere, è costituito dalla formazione del carattere e dal conseguente raggiungimento dell'eccellenza etica, condizione che può consentire all'individuo di vivere una vita piena e felice. Plutarco ricavò da Platone il concetto della divisione dell'anima in due componenti (razionale e irrazionale) e di fronte all'instabilità della parte irrazionale, Plutarco teorizzava la necessità di un'azione educativa il cui scopo era insegnare al discente l'arte di dominarsi.

Nella visione plutarchea la *παιδεία* doveva essere una forza esterna, socialmente istituzionalizzata e articolata in un insieme di precetti che venivano trasferiti all'individuo nell'età più plastica della sua esistenza, così da poterne plasmare il carattere. Questa attività non prevedeva necessariamente un'azione all'interno di un contesto-classe, piuttosto lo stretto contatto tra gli allievi e il maestro, che poteva fungere da figura di mediazione in grado di frenare un utilizzo non corretto di strumenti pedagogici potenti, come la letteratura e la poesia, che, se adoperati in modo improprio, potevano addirittura avere un impatto negativo¹⁴¹. La famiglia venne intesa da Plutarco come il principale contesto nel quale l'educazione si espletava, ma anche come il fine a cui l'educazione stessa tendeva, costituendo la cellula embrionale della società e, di rimando, l'obiettivo a cui la vita tutta dovrebbe tendere naturalmente¹⁴².

Xenophontos definisce correttamente Plutarco non solo come una figura di mediazione, ma anche come un testimone delle crescenti richieste intellettuali provenienti dall'aristocrazia romana, di cui ebbe percezione durante i vari soggiorni che svolse nell'Urbe. La sua visuale superava decisamente quella sofistica e piuttosto si qualificava come una ripresa diretta di elementi platonici sottoposti a un processo di attualizzazione, il cui scopo era consentire alla civiltà romana di accedere a tutto il bagaglio di sapere della grecità attraverso un opportuno processo di mediazione. Plutarco appare dunque come un autentico crocevia, una figura in equilibrio fra due mondi¹⁴³.

Per quanto attiene al tema specifico delle sopravvivenze platoniche nel pensiero plutarcheo, è possibile individuare – come è stato fatto da Opsomer – una complessa

¹⁴¹ Cfr. S. XENOPHONTOS, *Plutarch*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 335-339.

¹⁴² *Ivi*, pp. 339-344.

¹⁴³ *Ivi*, p. 346.

interazione tra platonismo puro, tardo platonismo di matrice ellenistica e neoplatonismo di epoca imperiale romana¹⁴⁴. La posizione di Plutarco in questo percorso è estremamente particolare e deve essere considerata come qualcosa di indipendente, al punto che Plutarco può essere identificato come una figura a sé stante nel processo di evoluzione del platonismo, un intellettuale foriero di una propria declinazione del pensiero del maestro, ma allo stesso tempo una figura non isolata nel panorama filosofico, quanto piuttosto un autore nel cui pensiero e persino nel cui linguaggio possono essere colte delle significative interconnessioni con il pensiero di altri platonici precedenti e successivi.

Opsomer ha ritenuto opportuno sviluppare questa riflessione platonica trasversale a partire dallo stile filosofico di Plutarco che, per la verità, nelle opere del biografo di Cheronea si presenta come un aspetto debole, dal momento che poco emerge di nuovo nella visione filosofica plutarchea e molto appare invece come una ripresa diretta dell'illustre fondatore dell'Accademia. Le dottrine filosofiche a cui Plutarco dimostrava di fare appello erano perfettamente ortodosse sotto il profilo platonico e ciò dimostra un'innegabile volontà di continuità, che in Plutarco non appare come una moda, ma piuttosto come un'esigenza forte di salvaguardia del pensiero platonico. L'ontologia che Plutarco presentava appare discostarsi leggermente da quella platonica tradizionale, come del resto la sua concezione demiurgica, che appare più definita di quella di Platone, incentrata com'è sull'ipotesi di una creazione *ex nihilo* (e non sull'idea di un'operazione di riordino effettuata dal Demiurgo) e forse già influenzata dal cristianesimo. La concezione platonica dell'intelletto come strumento che consente all'individuo l'astrazione dalla realtà concreta al mondo delle idee pure, eterne e immutabili, è del tutto preservata e ciò rende Plutarco un autore decisamente conservatore nella sua visione metafisica.

Il conservatorismo di Plutarco, ovvero la sua volontà di preservare il pensiero platonico nel modo più completo possibile, non deve indurre a dimenticare un importante aspetto che si evidenzia nel pensiero del biografo di Cheronea. La sua concezione della virtù, infatti, non si qualifica semplicemente come una ripresa pura del pensiero platonico, ma piuttosto appare una collazione di elementi provenienti dall'ambito platonico, da quello pitagorico e da quello aristotelico. Bellanti ha ritenuto di poter identificare

¹⁴⁴ Cfr. J. OPSOMER, *The Place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. Volpe Cacciatore – F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarcheo, Fisciano-Pæstum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2007, pp. 281-310.

un'autentica «teoria plutarchea della virtù», che senza dubbio assume il pensiero platonico come proprio cardine ma che, in alcuni significativi aspetti, lo evolve, ad esempio introducendo uno schema di lettura quadripartito, dove i movimenti dell'anima sono suddivisi in base alle dimensioni di alto-basso e ai parametri assiologici migliore-peggiore¹⁴⁵.

Senza dubbio Plutarco non fu semplicemente discepolo di Platone, ma in un certo senso esegeta del pensiero del maestro, recuperando i fondamenti della sua visione etica dalla *Πολιτεία*, mentre la psicologia aristotelica, come del resto le complesse teorie numerologiche dei pitagorici devono senza dubbio aver esercitato un notevole fascino su Plutarco che, a parere di Bellanti, risulterebbe essersi cautamente aperto alle teorie peripatetiche¹⁴⁶. Per questa ragione negli scritti di Plutarco – anche se non nel *De liberis educandis* – compare sporadicamente il concetto di *δύναμις* di matrice strettamente aristotelica, primo di una serie di indizi che proverebbero come la visione etica di Plutarco fosse più sviluppata di quanto appaia a un primo sguardo. Anche il concetto della *medietas* o del “giusto mezzo” (*μεσότης*) espresso da Aristotele si trova spesso recuperato nel pensiero plutarcheo, rivelando anche in questo caso interazioni complesse, che ancora una volta provano il ruolo dell'autore come figura di mediazione tra più tradizioni filosofiche, considerate in modo coordinato allo scopo di sviluppare un pensiero unitario e sostanzialmente originale.

Probabilmente Plutarco non volle recuperare in modo diretto ed evidente termini e concetti provenienti dalla corrente pitagorica e da Aristotele, ma piuttosto cercò di comprenderne il significato profondo, così da conferire a questi termini una propria interpretazione: da ciò deriverebbe, secondo Bellanti, un'impressione di parziale ripresa di concetti filosofici non platonici¹⁴⁷. Il ricorso a questa tecnica non sminuisce il pensiero etico di Plutarco, anzi lo esalta riconoscendogli un carattere sincretico degno di una personalità intellettuale elevata capace di compiere quest'opera di mediazione.

Come già detto, il *De liberis educandis* ebbe un successo enorme e venne fin da subito ritenuto di indiscutibile matrice plutarchea. La sua vitalità fu senza fine tanto

¹⁴⁵ Sulla «teoria plutarchea della virtù» cfr. A. BELLANTI, *La teoria plutarchea della virtù tra platonismo, pitagorismo e aristotelismo*, in P. Volpe Cacciatore – F. Ferrari (a cura di), *op. cit.*, pp. 222-264. Sul tema cfr. anche ID., *Aristotele pitagorico? La concezione della medietà nel “De virtute morali” di Plutarco*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2003, 95, pp. 3-36.

¹⁴⁶ A. BELLANTI, *La teoria plutarchea della virtù tra platonismo, pitagorismo e aristotelismo*, p. 230.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 252-253.

nell'ambito occidentale quanto in quello orientale dell'Impero romano, donando all'opera un perdurante successo anche nella tarda antichità e nella prima età medievale. L'avvento del Cristianesimo e quindi il radicarsi di una visione etica ed educativa conforme al nuovo modo di sentire non comportò necessariamente un'eclisse del pensiero plutarco: infatti la particolare sensibilità espressa dal biografo di Cheronea si accordava perfettamente con la nuova prospettiva, senza creare alcun tipo di contrasto. In effetti, l'enfasi sulla scelta di buoni maestri e sul ruolo forte del padre nella procedura educativa del fanciullo continuava ad avere una sua validità anche all'interno dell'ambito culturale tardoantico, come evidenziato da Szabat¹⁴⁸.

Gli ideali educativi e persino i metodi che si erano messi a fuoco tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., e alla cui elaborazione aveva contribuito lo stesso Plutarco, transitarono nella Tarda Antichità in modo del tutto naturale, dando luogo in questo modo a una sostanziale continuità che, ancora una volta, non fece che confermare l'interesse per le concezioni di Plutarco e tramandò il pensiero pedagogico del biografo di Cheronea alla posterità, generando le condizioni perché il *De liberis educandis* potesse avere un perdurante successo¹⁴⁹.

II.6 Conclusione

Il *De liberis educandis* costituisce senza dubbio un enigma filologico molto stimolante. La sua paternità plutarca è infatti ampiamente disputata e non mancano ipotesi che a un'attribuzione totale a Plutarco oppure alla contraria attribuzione a un altro autore, preferiscono un'ipotesi intermedia, consistente nella definizione dell'opera come un trattato plutarco in fase di bozza o ancora come il frutto del lavoro di un allievo acerbo del biografo. Tuttavia, il problema dell'autenticità del testo non ridimensiona la possibilità di collocarlo stabilmente all'interno del *corpus* plutarco. Il *De liberis educandis* non è indicato nel *Catalogo di Lampria* e ciò lo rende in un certo senso un testo sospetto, ma allo stesso tempo la tradizione filologica di età umanistica ha stabilmente collocato l'opera all'interno dei *Moralia*, riservandogli addirittura una

¹⁴⁸ Cfr. E. SZABAT, *Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods: The Greek World*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 252-266.

¹⁴⁹ Cfr. I. L. E. RAMELLI, *Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods: The Western Empire*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 267-268.

posizione di apertura. Tale tradizione rappresenta un dato che non può essere ignorato, dal momento che trasporta con sé una particolare visione volta a riconoscere nel *De liberis educandis* elementi di marcato stampo plutarcheo, tali da suggerire la possibilità di collocare l'opera all'interno della produzione dell'autore¹⁵⁰.

La riflessione sul *De liberis educandis* impone una serie di scelte, come ad esempio l'adozione di un criterio di *corpus* parzialmente diverso da quello tradizionale, oppure un'interpretazione estensiva del concetto di filologia. Non si tratta di forzature, ma piuttosto di passaggi che si impongono logicamente per poter comprendere la peculiare natura del testo e per poterlo relazionare in modo positivo con il complesso delle opere di Plutarco. Se il problema dell'autenticità rappresenta un dato importante nella vicenda del *De liberis educandis*, allo stesso modo lo studio della fortuna del testo consente di inquadrarlo in una prospettiva di lungo periodo, che appare caratterizzata da un dato costante, ovvero dal costante successo dell'opera pseudo-plutarchea.

Il commento di alcuni passi significativi dell'opera consente di approfondirne lo stile e di riflettere sul rapporto funzionale tra quest'ultimo e i concetti che l'autore intendeva comunicare al suo uditorio. La proposta di lettura di Ziegler è stata assunta come punto di riferimento per il suo carattere particolarmente equilibrato e quindi per la sua capacità di cogliere tutte le diverse sfumature del problema legato all'autenticità del testo. Anche la ricostruzione dei legami che uniscono il *De liberis educandis* al più vasto scenario costituito dalla pedagogia classica può essere utile per comprendere pienamente l'identità del testo e il suo valore.

È proprio lo studio della concezione pedagogica espressa dall'autore del trattato a mettere in luce la sua validità pedagogica, ovvero la sua corrispondenza tanto ai principi della *παιδεία*, quanto la sua volontà di connettersi al pensiero educativo romano, in uno sforzo di mediazione che certamente fu caratteristico del passaggio fra l'età ellenistica e l'età romana e che fu uno dei tratti caratterizzanti dell'intero percorso intellettuale di Plutarco. Se dunque l'opera non si può identificare come plutarchea *stricto sensu* oltre ogni ragionevole dubbio, essa testimonia un travaglio intellettuale che certamente lo stesso Plutarco attraversò, impegnato nella *transitio* tra la cultura ellenistica e quella dei nuovi dominatori romani e soprattutto desideroso di salvaguardare incorrotta l'eredità

¹⁵⁰ L'attenzione di Plutarco per le dinamiche pedagogiche è testimoniata, tra gli altri, anche da un passo della *Vita di Alessandro*, in cui il biografo di Cheronea definisce la funzione del pedagogo come «nobile e bella» (*Alex.*, 5, 7).

intellettuale del grande maestro Platone.

Capitolo III

Gli altri scritti pedagogici di Plutarco

III.1 Introduzione

Il primo capitolo dell'elaborato ha inquadrato la produzione plutarchea a partire dalla struttura dei *Moralia*, ma ha dovuto considerare anche il *Catalogo di Lampria* che, sebbene caratterizzato da numerosi aspetti problematici, consente di avere un'immagine della produzione plutarchea e di coglierne le sottili connessioni di carattere tematico. Tali connessioni permettono di riflettere sull'esistenza di un'autentica "scuola plutarchea" che dev'essersi raccolta nel tempo attorno al biografo di Cheronea e deve averne mutuato gli insegnamenti o comunque aver tratto ispirazione dalla visione del mondo da lui delineata.

Come già anticipato nell'ambito del secondo capitolo relativamente al *De liberis educandis*, nello studio di questa "scuola plutarchea" è necessario assumere il concetto di "scuola" in un senso figurato¹⁵¹. Non sarebbe infatti possibile utilizzare il concetto nella sua accezione pura: attorno a Plutarco, infatti, non si radunò mai un gruppo stabile di discepoli intenzionato a uniformare la propria visione intellettuale a quella del maestro o a riconoscere nei suoi confronti un rapporto di dipendenza. L'autorità intellettuale di Plutarco, ad ogni modo, era tale che nei fatti il biografo di Cheronea rappresentò un punto di riferimento per buona parte dell'*élite* culturale greca e romana a lui contemporanea e successiva. Elementi plutarchei si ritrovano quindi nel pensiero di molti autori, a volte in modo più sotterraneo, altre volte invece in modo più nitido, ma è impossibile negare il fatto che la prospettiva plutarchea sia transitata in quella di altri autori, dando luogo così a una sorta di "scuola diffusa", cioè a un raggruppamento di intellettuali, più o meno noti, distanti fra loro nello spazio e nel tempo, ma tutti egualmente caratterizzati da una visione filosofica e pedagogica di marca decisamente plutarchea. Sussiste pertanto un denominatore comune che riconduce decisamente al modello di Plutarco e a una concezione platonica del sapere.

Prendendo le mosse da questa riflessione, si evidenzia la necessità di ammettere che

¹⁵¹ Sul concetto di "scuola plutarchea" cfr. anche K. ZIEGLER, *Plutarco*, a cura di B. ZUCCHELLI, Brescia, Paideia, 1965, pp. 37-41.

l'influenza plutarchea sia stata presente – anche se non chiaramente circoscrivibile – in molte branche del sapere ed è esattamente ciò che si può rilevare in riferimento alla sfera pedagogica, come è stato fatto nell'analisi compiuta sul *De liberis educandis*. Se si accetta questa prospettiva, bisogna anche riconoscere che il pensiero plutarcheo ha espressamente voluto superare ogni confine disciplinare tra le varie *artes*, fino a creare un concetto di sapere unificato, che ben corrispondeva alla visione propria dei Greci, una concezione che la stessa grecità riconosceva e indicava in forma sintetica con l'espressione *ἐγκύκλιος παιδεία* (educazione enciclopedica) dando l'idea di un sapere unitario e anticipando, sotto questo profilo, una visione che l'Occidente avrebbe adottato solamente in età umanistica, con la svolta intellettuale improntata alla de-compartimentazione del Sapere che si ebbe al tramonto del XV secolo. In questa prospettiva la poesia, la retorica e la musica appaiono come componenti di un'unica azione educativa.

III.2 Poesia, retorica e musica in Plutarco e nello Pseudo-Plutarco

Come già nell'analisi del *De liberis educandis*, anche la disamina del *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, del *De recta ratione audiendi*, del *Pro nobilitate* e del *De musica* richiede di inquadrare queste opere nel panorama più vasto del *corpus* plutarcheo, così da evidenziarne meglio il valore in quella prospettiva unitaria del sapere che pare emergere complessivamente dall'opera del biografo di Cheronea. Si tratta, in ogni caso, di opere delle quali è difficile ricostruire l'itinerario, a partire dall'attribuzione. In linea di massima, si può asserire che il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* si qualifica come un'opera con ogni ragione plutarchea, come evidenziato dalla dedica a un amico di Plutarco il cui figlio era compagno di studi di Soclaro, primogenito del biografo di Cheronea¹⁵². Il *De recta ratione audiendi* è probabilmente plutarcheo, condividendo anche con lo scritto precedente molte concezioni di fondo, il *Pro nobilitate* è invece sicuramente spurio e probabilmente successivo alla morte di Plutarco, mentre il *De musica* è apocrifo, forse da ricondurre, come il *De liberis educandis*, a una figura che rientrava nell'orbita plutarchea, ma che non coincide con il maestro¹⁵³.

¹⁵² Sulle figure che, a vario titolo, hanno composto la cerchia plutarchea cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 41 e segg.

¹⁵³ Sulla paternità delle opere menzionate cfr. *infra*.

Tutta la riflessione critica su queste opere condivide alcuni problemi fondamentali, prima fra tutte la questione dell'attribuzione a Plutarco, ma nessuna posizione critica ha considerato le quattro opere in quella prospettiva pedagogica unitaria a cui si è accennato nell'introduzione del capitolo, precludendosi così la possibilità di intendere veramente e nel profondo il successo che riscossero queste opere. Se non considerate infatti in modo unitario, le quattro opere possono sembrare esiti plutarchei decisamente minori e questo non consente di inquadrare il loro valore. Oltre all'attribuzione, un altro problema che si evidenzia in tutta la riflessione critica sulle opere considerate è quello della datazione, che appare decisamente complessa a fronte di una notevole varietà del registro linguistico utilizzato in esse e della loro tradizione, non sempre limpida in tutti i suoi passaggi.

III.2.1 Quomodo adolescens poetas audire debeat

Per quanto riguarda il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* (Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν) Ziegler ha confermato l'ipotesi della provenienza plutarchea dell'opera, ormai pienamente accettata, sulla base non tanto del linguaggio dall'autore dello scritto, quanto piuttosto della particolare connessione alla situazione familiare di Plutarco da cui l'opera risulta caratterizzata¹⁵⁴. A parere di Ziegler, il testo fu scritto in un momento in cui il figlio maggiore di Plutarco, Soclaro, stava affrontando la transizione tra le prime fasi della παιδεία e la fase più avanzata, nella quale il giovane era messo a contatto con poeti e filosofi, che avrebbero dovuto aprirgli nuovi orizzonti conoscitivi. L'opera venne dunque scritta «nell'età in cui non sembrava né possibile, né utile distoglierlo dalla lettura dei poeti»¹⁵⁵. Riflettendo sui pochi dati sicuri presenti nella biografia plutarchea, è possibile ritenere che Soclaro avesse meno di quindici anni e quindi, assumendo che Plutarco si sia sposato poco dopo il 70, ciò permetterebbe di datare l'opera intorno all'anno 85.

La preoccupazione che Plutarco evidenzia sin dall'apertura del testo è fornire al suo uditorio una riflessione esaustiva sul rapporto tra gli adolescenti e la poesia, un tema che risulta intercettare contemporaneamente sia dinamiche di carattere filosofico, sia

¹⁵⁴ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 93.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

dinamiche di carattere pedagogico¹⁵⁶. Lo sfondo intellettuale è sempre costituito dalla considerazione secondo cui la filosofia è la disciplina più completa e importante a cui l'uomo possa dedicarsi, pur non essendo accessibile a tutti e richiedendo una formazione accurata, che può presentare diversi elementi di asperità. È convinzione infatti di Plutarco che la filosofia risulti difficilmente comprensibile a un animo non predisposto o non adeguatamente educato, eppure l'autore osserva che di fronte a un testo di natura filosofica gli individui manifestano un atteggiamento di spontanea sottomissione, quasi percependo in modo intuitivo la grandezza delle riflessioni contenute nell'opera e la loro complessità. Nei confronti della filosofia un atteggiamento simile è considerato da Plutarco naturale e addirittura doveroso, ma la medesima cosa non si può asserire verso testi che non sono di natura filosofica e questa considerazione si trasforma nell'opera in una vibrante critica: «I giovanissimi prediligono le opere che in apparenza non hanno sapore di filosofia e di serietà, ed assumono nei loro confronti un atteggiamento docile e sottomesso»¹⁵⁷. Il biografo di Cheronea invoca un'educazione alla lettura e all'ascolto che possa consentire ai giovani un approccio ponderato ai testi che vengono loro sottoposti e per fare questo ricorre a una metafora, raccomandando di educare i giovani «a servirsi con moderazione, come fosse una salsa, di ciò che suscita diletto e andare piuttosto alla ricerca di quanto possano attingervi di utile e di salutare»¹⁵⁸. Plutarco non nega che in qualsiasi tipo di testo ci possa essere un contenuto utile, ma riconosce che esso va estratto con attenzione e con fatica.

L'incontro con la poesia è descritto da Plutarco come una dinamica naturale e inevitabile, dunque la volontà dell'autore non è di impedire che la poesia eserciti il suo

¹⁵⁶ A questo proposito PISANI (Moralia II – *L'educazione dei ragazzi*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990) ha ritenuto che il trattato in esame possa essere considerato emblematico di un avvenuto cambiamento nel modo di percepire la poesia e nel modo di valutare il peso culturale e pedagogico di quella forma di espressione artistica. È il caso di ricordare, infatti, che nel mondo greco classico «solo al poeta era dato penetrare l'ignoto e approdare alla conoscenza. La poesia era rivelazione di una saggezza superiore, che trascendeva l'umano, e il cantore, suo tramite privilegiato, l'unico "storico"», mentre dal testo plutarco sembra che la poesia possa essere assoggettata solo a un giudizio di tipo estetico, senza che sia possibile formulare su di essa un giudizio morale, dal momento che non sarebbe possibile reperire in essa alcun contenuto di natura etica profonda (ivi, p. 95). Di contro, Aristotele riteneva che la poesia fosse una forma d'arte dotata di una sua propria dignità, non dipendente dall'estro creativo del poeta, ma da una precisa *τέχνη*, dunque un'espressione studiabile razionalmente e orientata a un compito nobile, ovvero la trasmissione delle passioni più elevate, che non potevano trovare piena accoglienza nella letteratura in prosa (ivi, p. 96). Sulla posizione plutarca nel lungo dibattito antico inerente al valore intellettuale e morale della poesia cfr. anche S. NANNINI, *Plutarco. L'arte di capire la poesia*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi, 2018.

¹⁵⁷ PLUT., *Aud. poet.*, 1 (14E).

¹⁵⁸ PLUT., *Aud. poet.*, 1 (14F).

fascino sui giovani, quanto piuttosto far comprendere loro la necessità di avere «qualcuno che li guidi nelle loro letture più che per la strada»¹⁵⁹. La poesia non è criticata nella sua capacità di attrarre i giovani, dal momento che «al riparo dalle insidie della poesia, in realtà, sono solo le persone totalmente stupide e ottuse»¹⁶⁰, piuttosto è necessario che ai giovani venga fornito un approccio guidato al testo poetico, ovvero un approccio che li aiuti a raggiungere il valore profondo di quel tipo di testo, un valore che corrisponde alla sua capacità di trasmettere concetti importanti in modo ineffabile, anche se con una forma suadente che può aprire la strada a una ricerca estetica fine a se stessa¹⁶¹. Per evitare questo pericolo, Plutarco raccomanda di mescolare alla poesia la filosofia. Fra le due discipline, infatti, non si genera necessariamente un conflitto, anzi, Plutarco ammette che la poesia possa svolgere una funzione pre e profilosofica: «Chi decide di intraprendere lo studio della filosofia non deve fuggire la poesia, ma considerarla piuttosto un tirocinio prefilosofico, abituandosi a cercare l'utile in mezzo al dilettevole e ad amarlo, e se non c'è, avversarla e sdegnarla»¹⁶².

Plutarco è ben consapevole di quanto la poesia eserciti un fascino che può essere maligno sulle giovani menti, infatti reputa che la combinazione tra una forma mirabile e un contenuto avvincente possa produrre effetti deleteri, portando i giovani a distogliere le loro energie dalla ricerca della verità, che invece dovrebbe essere il vero “faro” di ogni uomo e soprattutto dell'uomo istruito¹⁶³. Di fronte al pericolo posto dalla poesia è necessario che il giovane sia accompagnato nella sua esplorazione da una figura matura, un maestro che possa evitargli di concentrare l'attenzione su ciò che è superfluo e, in misura ancora maggiore, che possa anticipare e risolvere il problema relativo all'errata equazione tra ciò che è bello e ciò che è vero: «Ma nel momento stesso in cui lo accostiamo ai testi poetici, dobbiamo tenere ancora più vigile l'attenzione del giovane,

¹⁵⁹ PLUT., *Aud. poet.*, 1 (15A).

¹⁶⁰ PLUT., *Aud. poet.*, 1 (15C).

¹⁶¹ Per quanto la presenza della poesia fosse ormai cristallizzata nella *παιδεία* di tipo ateniese, diverse voci si levarono contro la sua utilità: Epicuro ritenne ad esempio che la poesia non avesse alcuna ricaduta morale sull'educando – ma poteva sicuramente rimanere una forma d'arte degna, laddove praticata in età adulta – mentre lo stoicismo riteneva che l'utilità morale della poesia fosse evidente, nonostante la necessità di tenere sotto controllo la tendenza di quell'arte a virare verso l'edonismo estetico (cfr. in proposito G. PISANI, *op. cit.*, p. 97). La *querelle* proseguì anche nel mondo romano, che, nei suoi primi secoli, aveva manifestato per la poesia un interesse limitato a forme di espressione – come l'epica – che si ricollegavano maggiormente all'immaginario collettivo romano e che attuavano *in nuce* una *contaminatio* tra il modo di sentire dei Quiriti e il portato culturale greco, che esercitava un notevole fascino.

¹⁶² PLUT., *Aud. poet.*, 1 (16A).

¹⁶³ PLUT., *Aud. poet.*, 2 (16A-B).

sottolineandogli come la poesia sia un'arte basata sull'imitazione e con un'essenza corrispondente a quella della pittura»¹⁶⁴. Il bello, dunque, non corrisponde al vero e la poesia è solo imitazione verosimile della realtà, non sua indagine.

Nonostante il parere drastico sulla poesia, Plutarco non nega l'utilità di quest'arte e per spiegarlo, ricorre a una metafora di carattere linguistico, o per meglio dire sintattico: «Per approdare a un giudizio corretto non si devono trascurare nemmeno gli spunti offerti da parole vicine o contestuali»¹⁶⁵, la poesia, dunque, può partecipare alla ricerca del vero, ma certamente non rappresenta la via privilegiata. Plutarco mette in guardia i giovani incantati dalla poesia nei confronti dell'uso del linguaggio effettuato dai poeti: «Grande attenzione si deve prestare anche alle altre parole che i poeti smuovono ed alterano nel loro significato per adattarle a molte situazioni. È il caso, ad esempio, della parola "virtù"»¹⁶⁶. Persino il concetto di virtù, così chiaro e definito in etica, viene utilizzato dalla poesia come un termine generico e simbolico, al di là del quale si possono celare significati molto diversi. Sarebbe dunque opportuno che la poesia si autolimitasse, ma questo è impossibile, dal momento che ogni arte cerca di raggiungere i limiti estremi del proprio sviluppo, allora è piuttosto necessario che la poesia venga affrontata con un approccio mediato, in modo tale che i suoi contenuti possano essere selezionati e utilizzati come strumenti per generare una crescita dell'individuo.

Plutarco auspica che la poesia non venga rimossa dalla posizione che nel tempo aveva acquisito nella sfera educativa, tuttavia si augura che essa possa venire gestita con attenzione:

«L'ape per istinto ricerca tra i fiori più acri e le più pungenti spine il miele più delicato e più salutare: così i ragazzi, se riceveranno dalla poesia il giusto nutrimento, impareranno a trarre, in un modo o nell'altro, qualche riflessione utile e proficua, persino dai luoghi che cadono sotto il sospetto di immoralità e sconvenienza.»¹⁶⁷

È evidente che, nella visione plutarchea, la filosofia non rappresenta una disciplina a sé stante, ma piuttosto un elemento che risulta presente in molte branche del sapere, quasi come se rappresentasse il coronamento di ogni forma di sapere e allo stesso tempo il

¹⁶⁴ PLUT., *Aud. poet.*, 3 (17F).

¹⁶⁵ PLUT., *Aud. poet.*, 5 (22A).

¹⁶⁶ PLUT., *Aud. poet.*, 6 (24D).

¹⁶⁷ PLUT., *Aud. poet.*, 12 (32E).

massimo vertice di ogni ricerca intellettuale. Nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat* Plutarco avverte però la necessità di inserire un profondo distinguo tra la filosofia e la poesia, una distinzione che ha tutto il sapore di essere un ulteriore stadio di una polemica che era in atto da secoli tra le due discipline: mentre la poesia presentava «passi immorali e nocivi», la filosofia poteva invece far risaltare «le parole e i pensieri di personaggi famosi e attenti al bene comune»¹⁶⁸ contribuendo così all'elevazione spirituale del discente¹⁶⁹.

L'accostamento tra la filosofia e la poesia poteva dare luogo a un dialogo tra le due discipline che poteva terminare a deciso vantaggio della filosofia, nel senso che quest'ultima poteva finalmente smascherare le falsità della poesia, portando in primo piano la verità:

«L'accostamento e l'assimilazione della poesia con le dottrine filosofiche la porta fuori dal mito e dalla maschera e dona interesse anche ai concetti espressi in modo utile; e ancora, apre e sollecita l'animo del giovane verso i ragionamenti filosofici, perché vi si avvicina senza esserne del tutto digiuno o estraneo, senza essere acriticamente riempito dei discorsi che sentiva ripetere in continuazione.»¹⁷⁰

Il confronto tra filosofia e poesia poteva consentire ai giovani di scoprire la bellezza della virtù, anche se la voce dei filosofi può ingenerare in loro turbamento, portandoli nella condizione di non essere in grado di comprendere subito la sua profondità. Alla radice di ogni cosa sta comunque un processo educativo che consenta al fanciullo di sviluppare un senso critico, passaggio fondamentale non solo per coltivare la propria intelligenza, ma anche per poter perfezionare la propria virtù. Ancora una volta nella visione plutarca il ruolo dell'educatore è fondamentale: «Un giovane ha bisogno di essere ben pilotato nella

¹⁶⁸ PLUT., *Aud. poet.*, 14 (35E).

¹⁶⁹ Sembra che nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat* la volontà di Plutarco sia «sviluppare nei giovanissimi, attraverso la lettura dei poeti, un vivo senso critico e [...] costruirne la personalità morale» (G. PISANI, *op. cit.*, p. 97). Il ruolo educativo della poesia, dunque, non è più l'argomento di discussione, perché questa riflessione viene completamente superata; è archiviata sulla spinta della necessità di passare ad altro, ovvero riflettere sul modo in cui la poesia possa diventare strumento intermedio per raggiungere l'*ἀλήθεια* contenuta nella filosofia. Non si nega dunque che la poesia disponga di contenuti di tipo morale, ma allo stesso tempo si riconosce serenamente e senza polemica alcuna (una dinamica che restituisce l'impressione di un dato ormai assodato all'epoca di Plutarco) che essa sia «una mistura pericolosa» (G. PISANI, *op. cit.*, p. 98), che deve essere somministrata agli adolescenti con gradualità e con cura, così che il loro intelletto possa apprendere come separare in essa ciò che è piacevole, ma fasullo e ciò che invece è vero e morale. Plutarco si propone di instillare nei suoi giovani interlocutori una prima forma di spirito critico, desidera «chiamarli a un'attenzione e a un vaglio costanti perché non cadano nel tranello di accettare supinamente come vera qualunque affermazione venga fatta dai poeti» (G. PISANI, *op. cit.*, p. 98).

¹⁷⁰ PLUT., *Aud. poet.*, 14 (36D).

lettura dei poeti, perché alieno da pregiudizi, ed anzi già preventivamente educato, la poesia possa guidarlo con animo ben disposto, amico e familiare, all'incontro con la filosofia»¹⁷¹. Il processo educativo prospettato da Plutarco appare dunque articolato in due grandi fasi: nella prima, si collocano tutte quelle discipline attraenti, piacevoli all'orecchio, acroamatiche, capaci di intercettare l'attenzione dell'individuo e di suscitare i suoi sentimenti, mentre nella seconda fase – quella più profonda – si colloca invece la filosofia, che unica può aspirare al ruolo di regina delle scienze.

L'interesse degli studiosi per il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* è stato costante nel tempo, una dinamica che evidenzia l'importanza che all'opera è stata riconosciuta nella produzione complessiva del biografo di Cheronea. Tra gli esiti più significativi può essere annoverata l'edizione dell'opera a cura di Ernesto Valgiglio del 1973¹⁷², che si apriva con un'importante nota nella quale l'opera era contestualizzata nel pensiero plutarco circa il rapporto tra la poesia e la filosofia e nel quadro della riflessione su questo soggetto, che si era evidenziata da sempre in ambito greco. L'edizione del 1973 si può intendere come un ulteriore sviluppo di una riflessione critica sul testo plutarco, svolta da Valgiglio nel 1967¹⁷³, quando lo studioso aveva pubblicato un articolo che rifletteva sulla tradizione manoscritta del testo plutarco e ne metteva in luce la complessità, secondo una prospettiva condivisa anche da Kazimierz Korus, in un suo contributo del 1973¹⁷⁴. Questi confermò le osservazioni di Valgiglio ponendo l'accento sulla dinamica dell'ascolto, che nell'opera di Plutarco era descritta come fondamentale. La sua volontà era quella di spostare l'ottica di osservazione per focalizzarla non tanto sul rapporto tra filosofia e poesia, un tema alquanto frusto, ma sull'interpretazione dello scritto plutarco come un trattatello pedagogico nel quale i rapporti tra le due discipline facevano solo da sfondo a una questione più importante e cioè la modalità didattica più idonea con la quale i contenuti di tipo letterario dovevano essere trasmessi. Nel 1977 Graziella Bechis adottò la medesima prospettiva di Korus e riportò l'attenzione sulle dinamiche di carattere letterario presenti nell'opera plutarca,

¹⁷¹ PLUT., *Aud. poet.*, 14 (37B).

¹⁷² Cfr. PLUTARCO, *De audiendis poetis*, a cura di E. Valgiglio, Torino, Loescher, 1973.

¹⁷³ Cfr. E. VALGIGLIO, *In margine alla tradizione manoscritta del De audiendis poetis di Plutarco*, in «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», 1967, 15, pp. 107-113.

¹⁷⁴ Cfr. K. KOUROS, *Plutarchus quibus rebus adductus De poetis audiendis docuerit*, in «Meander», 1973, 28, pp. 57-78.

considerando ad esempio le frequenti menzioni di Omero contenute in essa¹⁷⁵. Lungi dal rappresentare un acritico rimando a un'autorità letteraria universalmente riconosciuta nel mondo greco, questi rimandi sono piuttosto stati considerati dalla Bechis come sintomo di una particolare maturità intellettuale di Plutarco, dal momento che l'autore non si sottomette all'*auctoritas* omerica, quasi mitica, ma piuttosto si serve del riferimento al sommo poeta per dimostrare come la poesia abbia una grande capacità di persuasione, grazie alla sua soavità, ma non abbia mai manifestato la capacità di trasmettere la verità, rimanendo ancorata al mero piano estetico.

Nel 1982 Dirk M. Schenkeveld ha riflettuto invece sulla struttura del *Quomodo adolescens poetas audire debeat* descrivendola come “problematica”, ossia presentandola come un'architettura nella quale non si riscontra sempre la linearità di pensiero che in linea di massima tende a caratterizzare il *corpus* plutarco¹⁷⁶. A suo parere – in una prospettiva di fatto opposta rispetto a quella che era stata adottata da Korus – l'opera di Plutarco risulterebbe oscillare tra una preoccupazione di ordine pedagogico (quella relativa al corretto modo di approcciare la poesia) e la più generale polemica sull'utilità intellettuale della poesia. Certamente i due temi sono coniugabili, ma va rilevata anche un'effettiva discrasia tra di essi, dal momento che l'attenzione di Plutarco sembra essere, per così dire, scissa e impegnata su due versanti completamente diversi. Nel corso degli anni Ottanta, sulla scia di quanto già espresso da Schenkeveld, l'attenzione si è concentrata soprattutto sulla struttura del *Quomodo adolescens poetas audire debeat* e in merito hanno riflettuto ad esempio Christiaan Marie Jan Sicking e Agostino Pastorino¹⁷⁷. Quest'ultimo ha pure individuato una somiglianza sospetta tra il *Discorso ai giovani* di Basilio di Cesarea e il testo plutarco, sostenendo che l'opera del biografo di Cheronea abbia avuto un ruolo importante nella messa a fuoco dei concetti chiave del basilianesimo, soprattutto nel suo aspetto di prassi pedagogica¹⁷⁸. In ambito ispanico, nel 1984 José

¹⁷⁵ Cfr. G. BECHIS, *Omero nel De audiendis poetis di Plutarco*, in «Rivista di Studi Classici», 1977, 25, pp. 248-256.

¹⁷⁶ Cfr. D. M. SCHENKEVELD, *The Structure of Plutarch's De audiendis poetis*, in «Mnemosyne», 1982, 35, pp. 60-71.

¹⁷⁷ Cfr. C. M. J. SICKING, *Plutarchus' De audiendis poetis. Litteratuurtheorie als excuus voor literatuuronderwijs*, in «Lampas», 1983, XVI, pp. 205-216; A. PASTORINO, *Il discorso ai giovani di Basilio e il De audiendis poetis di Plutarco*, *Atti del Congresso internazionale su Basilio di Cesarea, la sua età e il Basilianesimo in Sicilia, Università degli Studi di Messina, Facoltà di Lettere e Filosofia, 3-6 dicembre 1979*, Messina, Centro (Internazionale) di Studi Umanistici, 1983, pp. 217-257.

¹⁷⁸ A riguardo del pensiero sulla poesia delineato da Basilio di Cesarea, è il caso di ricordare come la discussione sull'utilità di quell'arte nel processo educativo riemergesse anche, e in modo forte, nella trattatistica cristiana del IV secolo. Il santo, tra gli altri, si interrogò ad esempio sull'insegnamento della

García López ha confermato sopravvivenze del testo plutarco in alcuni scritti della tarda età imperiale romana, mettendo nuovamente l'accento sulla continuità di pensiero che sembrerebbe animare una certa letteratura pedagogica il cui intento appare dichiaratamente quello di riflettere sulla corretta prassi con la quale l'insegnamento di alcune discipline, segnatamente la filosofia, deve essere affrontato¹⁷⁹.

Nel 1987 la prospettiva della continuità pedagogica di García López è stata confermata da Siegfried Jaekel e poi ancora nel 1991 da Étienne Teixeira¹⁸⁰. Secondo quest'ultimo lo scritto di Plutarco presenterebbe una costruzione bilanciata nella quale non si può ravvisare una subordinazione di ogni disciplina alla filosofia: in quest'ottica la filosofia non ricapitolerebbe tutte le altre scienze, ma piuttosto stabilirebbe con esse un colloquio, assumendo la poesia come interlocutore privilegiato. In questo senso, le parole molto dure che Plutarco riserva alla poesia e le accorate raccomandazioni ad avvicinarsi a essa in modo ponderato appaiono come la conseguenza di due fattori. In primo luogo il portato di una *querelle* intellettuale che da sempre opponeva nel mondo classico la poesia, con la sua volontà di utilizzare un discorso immaginifico per cercare il bello, ma non il vero, e la filosofia, che invece mirava all'essenza delle cose. In secondo luogo, si può comunque ravvisare una collaborazione tutto sommato efficace tra le due discipline, collaborazione della quale senz'altro Plutarco doveva essere consapevole, dal momento che entrambe permettono all'individuo in corso di formazione di perfezionare il proprio spirito, di crescere intellettualmente e quindi lo avvicinano a quella perfezione dell'animo che è il fine vero di ogni educazione.

L'opera di Plutarco, apparentemente ben definita a livello tematico, si rivelerebbe quindi uno scritto decisamente complesso e sorprendente negli esiti pedagogici a cui giunge, non stupisce quindi che su di esso si siano sviluppate molteplici letture critiche, non solo di tipo letterario, ma anche di tipo filosofico, pedagogico, morale, storico, come è stato sintetizzato da John E. Thorburn in una monografia del 1992¹⁸¹ e poi ancora nel

poesia ai giovani cristiani e con la sua posizione aperta dimostrò di aver superato «la radicale contrapposizione dottrinale tra cristianesimo e cultura classica» (G. PISANI, *op. cit.*, p. 99).

¹⁷⁹ Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Sobre el De audiendis poetis de Plutarco*, in «Estudios Clásicos», 1984, XXVI, 87, pp. 411-419.

¹⁸⁰ Cfr. S. JAEKEL, *Kritisches Beobachtungen zum Programm einer literaturpädagogik in Plutarchs Schrift De audiendis poetis*, in «Arctos», 1987, 21, pp. 19-35; E. TEIXEIRA, *Poésie et éducation dans le De audiendis poetis de Plutarque*, in «Cahiers des Études Anciennes», 1991, 25, pp. 223-236.

¹⁸¹ Cfr. J. E. THORBURN, *Plutarch's De audiendis poetis and the Tradition of Literary Criticism*, Boulder, University of Colorado Press, 1992.

1999 da Maria Cannatà Fera, la quale ha nuovamente riflettuto sui rapporti tra il *De liberis educandis* e la letteratura medievale, identificando l'opera plutarchea come un riferimento obbligato per tutti i pedagoghi dell'età medievale, tanto di ambito linguistico latino quanto greco¹⁸².

Il portato platonico dell'opera di Plutarco è stato indagato nel 1999 e nel 2000 da Christophe Bréchet e Alexei V. Zatorojnyi¹⁸³. Il primo ha ritrovato nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat* dei riferimenti profondi alla concezione platonica della poesia, particolarmente per quanto riguarda la creazione di un immaginario al quale il poeta può fare riferimento per suscitare quanto di nobile è presente nell'animo umano, mentre il secondo ha considerato la poesia come la componente ludica di un processo pedagogico che si potrebbe qualificare come un *continuum*, ai cui estremi si collocano la filosofia (con il suo rigore morale e la sua logica inflessibile) e appunto la poesia (con la sua capacità di compiere voli che stuzzicano l'immaginazione e la spingono più in là del visibile e del concreto). Lungi dall'essere uno scritto che testimonia la sopravvivenza di una *querelle* intellettuale e anzi una sua recrudescenza, il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* dovrebbe essere piuttosto interpretato come un testo che teorizza la conciliazione tra le due discipline, inserendo un comune slancio pedagogico in cui i caratteri della *παιδεία* ateniese si ritrovano solo in parte. Plutarco avrebbe dunque cercato un successo di fondare una nuova pedagogia, che superava la concezione dicotomica del rapporto tra filosofia e poesia.

Questa sembra essere l'ultima frontiera della critica sul testo di Plutarco, come è testimoniato da alcuni esiti tra i quali possono essere menzionati un contributo di Manfred Kraus del 2005 e un contributo di Luc Van der Stockt del 2006¹⁸⁴. Se si ammette questa interpretazione si riconosce a Plutarco la capacità di aver creato un nuovo sistema

¹⁸² Cfr. M. CANNATÀ FERA, *Note al "De audiendis poetis" di Plutarco*, in «Rivista di Cultura Classica e Medievale», 1999, LXI, 1, pp. 29-38.

¹⁸³ Cfr. C. BRÉCHET, *Le "De audiendis poetis" de Plutarque et le procès platonicien de la poésie*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoires Anciennes», 1999, LXXIII, 2, pp. 209-244; A. V. ZATOROJNYI, *Safe Drugs for the Good Boys. Platonism and Pedagogy in Plutarch's "De audiendis poetis"*, in P. A. Stadter – L. Van der Stockt (a cura di), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A. D.)*, Leuven, Leuven University Press, 2002, pp. 297-314.

¹⁸⁴ Cfr. M. KRAUS, *Valor pedagògic de la poesia i crítica platònica de la retòrica en el "De audiendis poetis" de Plutarc*, in M. Jufresa (a cura di), *Plutarc a la seva època: paideia i societat. Actas del VIII Simposio español sobre Plutarco, Barcelona, 6-8 de noviembre de 2003*, Barcelona, Departament de Filologia Grega Universitat de Barcelona, 2005, pp. 333-341; L. VAN DER STOCKT, *Education and Public Speech. Plutarch on Aesthetics and Ethics*, in E. Calderón Dorda – A. Morales Ortiz – M. Valverde Sánchez (a cura di), «*Koinòs lógos*». *Homenaje al profesor José García López*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2006, pp. 1037-1046.

filosofico, nel quale filosofia e poesia, estetica ed etica possono trovare una conciliazione che assume i connotati di una superiore unità. Non sarebbe dunque un caso che nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat* ritornano frequentemente citazioni omeriche: sembra quasi che il biografo di Cheronea abbia voluto ricollegarsi idealmente a un momento della letteratura greca in cui non esisteva ancora un discrimine tra poesia e filosofia, cioè a un momento in cui la visione del mondo veniva espressa con un linguaggio che traeva i propri termini indifferentemente dalla sfera della ragione e da quella del sentimento. Questa prospettiva è stata riportata in primo piano, tra gli altri, da Marianna Vigorito nel 2011¹⁸⁵. La studiosa ha identificato una medesima volontà anche nell’Umanesimo: lungi dal rappresentare una visione superata, la concezione unitaria esposta da Plutarco nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat* avrebbe catalizzato l’interesse degli umanisti, intenzionati a riportare in primo piano una concezione del sapere dove le differenti discipline non dovevano essere separate, ma contribuire tutte in modo armonico all’elevazione spirituale dell’individuo.

Per quanto lo scritto plutarco sembri evidenziare una concezione unitaria del sapere non è opportuno insistere troppo in questa interpretazione, sarebbe infatti necessario tenere sempre presente un dato di fatto: nella sua opera Plutarco non delinea in alcun modo una parificazione tra poesia e filosofia e con nettezza definisce la prima come una disciplina che ricerca il falso, dunque qualsiasi impressione di una facile equazione tra le due materie dovrebbe essere trattata con cautela e in ultima analisi scartata, come evidenziato nel 2011 da David L. Blank, che ha ritrovato una concezione simile anche in Crisippo¹⁸⁶. Per quanto la distinzione dicotomica tra poesia e filosofia rappresenti un dato ineliminabile del pensiero plutarco, come già detto nulla toglie che tra le due discipline possa crearsi una sorta di “asse intellettuale” che consente all’educando di ottenere dei benefici da entrambe, come è stato evidenziato da Amy Lather in un suo contributo del 2016¹⁸⁷. Più che denigrare la poesia, sembra dunque che Plutarco voglia mettere in guardia l’educando dal pericolo di accogliere acriticamente

¹⁸⁵ Cfr. M. VIGORITO, *Sul “De audiendis poetis” di Plutarco. Citazioni omeriche nelle traduzioni umanistiche*, in A. Pérez Jiménez – P. Volpe Cacciatore (a cura di), *“Musa Græca tradita, Musa Græca recepta”. Traducciones de poetas griegos (siglos XV-XVII)*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2011, pp. 25-34.

¹⁸⁶ Cfr. D. L. BLANK, *Reading between the Lies. Plutarch and Chrysippus on the Uses of Poetry*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 2011, 40, pp. 237-264.

¹⁸⁷ Cfr. A. LATHER, *Taking Pleasure Seriously. Plutarch on the Benefits of Poetry and Philosophy*, in «Classical World», 2016-2017, CX, 3, pp. 323-349.

quest'ultima, tributandole una fiducia che solo può essere riservata alla filosofia. Solo tale scienza, infatti, richiede un abbandono totale dell'individuo, in quanto è l'unica disciplina umana che può condurlo al vero e quindi alla coltivazione della virtù.

III.2.2 *De recta ratione audiendi*

Decisamente più complessa rispetto al caso del *Quomodo adolescens poetas audire debeat* è la datazione del *De recta ratione audiendi* (*Περὶ τοῦ ἀκούειν*), come del resto la sua attribuzione. È il caso di ricordare che nel *Catalogo di Lampria* viene menzionato uno scritto dal titolo *L'arte di ascoltare*, il cui titolo tuttavia presenta forti aspetti di ambiguità dal momento che il verbo greco *ἀκούειν*, come del resto il calco latino *audire*, si presta a differenti interpretazioni, riferendosi sia a una forma di ascolto attento (come quello che si svolge nei confronti di una lezione), sia a una modalità di ascolto più blanda (come quella che si riserva a una commedia o a una conversazione su argomenti leggeri).

Ziegler, tra gli altri, non ha contestato la tradizione secondo cui il *De recta ratione audiendi* sarebbe uno scritto plutarco, ma solleva dei problemi di datazione recuperando la prospettiva ormai desueta di Hein e la sottopone a critica¹⁸⁸. Di fronte al problema di datare in modo approssimativo le opere che compongono il *corpus* plutarco, Hein aveva adottato un criterio fondato sulle corrispondenze retoriche: la sua tecnica consisteva nell'andare alla ricerca di immagini o di citazioni ricorrenti presenti trasversalmente nelle opere di Plutarco, l'opera in cui

«la citazione è più precisa e il concetto o l'immagine appa[rivano] inseriti in modo più accurato ed esatto nel nesso concettuale è considerata appartenente alla composizione più antica, l'altro a una composizione posteriore nella quale la citazione sarebbe stata fatta inesattamente a memoria, e l'immagine o il pensiero sarebbero stati negligenemente riprodotti con un'autocitazione approssimativa o addirittura inseriti a forza entro un contesto inadatto.»¹⁸⁹

Ziegler ha ritenuto che questa tecnica non possa approdare a risultati sicuri in termini di datazione, perché nei fatti risulterebbe ignorare le caratteristiche più profonde della retorica antica, il cui tratto caratterizzante era la capacità di realizzare grandi collazioni

¹⁸⁸ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

linguistiche supportate però da una rigorosa organicità concettuale.

Hein aveva creduto di poter individuare una precisa successione tra diverse opere plutarchee, che dispose in questo ordine: *De adulate et amico*, *De tranquillitate animi*, *De profectibus in virtute*, *De laude ipsius*, *De amicorum multitudine*, *De fraterno amore*, *De vitioso pudore*, *De virtute morali*, *De exilio*, *De garrulitate*, *Præcepta gerendæ reipublicæ*, *De capienda ex inimicis utilitate*, *De recta ratione audiendi*, *De sera numinis vindicta*, *Amatorius*¹⁹⁰. Anche se la tecnica utilizzata da Hein presta effettivamente il fianco alle critiche formulate da Ziegler, vale comunque la pena di rilevare come essa abbia il merito di inserire il *De recta ratione audiendi* in una linea di scritti nella quale l'opera acquista significato e risalta con tutte le sue implicazioni intellettuali; sempre Ziegler ha tuttavia messo in luce come uno scritto di quel tipo – cioè dedicato al tema dell'ascolto – avesse poco senso inserito in una linea genetica con altre opere che invece apparivano di carattere morale. Dalla riflessione sulle problematiche di datazione emerge chiaramente come sia spesso difficile trovare un ordine nella produzione plutarchea e quindi istituire precisi rimandi tra un'opera e l'altra, a questa considerazione è giunto anche Ziegler, che infatti ha rilevato: «In complesso c'è da temere che, anche se si dovessero esaminare ancora più meticolosamente i *Moralia* e le biografie per cercare di stabilire paralleli e influssi reciproci [...] i risultati relativi alla cronologia rimarrebbero sempre scarsi e incerti»¹⁹¹.

Come già detto, Ziegler non mette in discussione la proposta di lettura consolidata secondo cui il *De recta ratione audiendi* sarebbe un testo di sicura attribuzione plutarchea e conferma ulteriormente questa interpretazione tradizionale nel momento in cui colloca il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* e il *De recta ratione audiendi* nella medesima categoria di opere plutarchee, quella dei trattati etici di divulgazione filosofica¹⁹². In realtà secondo Ziegler non avrebbe senso identificare queste opere come trattati etici o come opere di divulgazione filosofica dal momento che avrebbero un'identità profonda di opere pedagogiche, che dovevano fornire un incoraggiamento ai giovani perché si dedicassero alla lettura e all'ascolto dei poeti.

Il taglio di carattere pedagogico, che permette di stabilire un asse concettuale tra il

¹⁹⁰ Cfr. G. HEIN, *Quæstiones Plutarchæ. Quo ordine Plutarchus nonnulla scripta moralia composuerit, agitur*, Berlin, A. Ebering, 1916.

¹⁹¹ K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 105.

¹⁹² *Ivi*, p. 104.

De recta ratione audiendi, il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* e il *De liberis educandis* sarebbe particolarmente evidente nel primo degli scritti plutarchei menzionati. Esso è dedicato a Marco Sedazio, un romano il cui figlio, Cleandro – ed è interessante la scelta di un nome greco per il ragazzo – aveva la stessa età di Soclaro, primogenito di Plutarco, e forse ne condivideva in parte l’*iter* formativo. A parere di Ziegler, al di là dell’artificio retorico utilizzato dall’autore per giustificare la sua realizzazione, lo scritto plutarcheo costituisce probabilmente la trascrizione di una prolusione tenuta da Plutarco durante uno dei suoi innumerevoli viaggi nell’Impero romano, viaggi durante i quali era spesso chiesto all’autore di esprimere il suo pensiero di fronte a un uditorio qualificato¹⁹³. Forse Plutarco decise di utilizzare il testo della sua prolusione come il nucleo attorno al quale strutturare un trattatello più ampio nel quale esprimere compiutamente le sue concezioni pedagogiche e soprattutto la sua teoria sull’ascolto, un’attività che nel suo pensiero pare porsi alla base di qualsiasi attività intellettuale¹⁹⁴.

Nel suo scritto Plutarco esordisce constatando come sia normale che i giovani studenti non si sentano ancora pronti per la lettura di opere che hanno un carattere filosofico evidente e che, probabilmente, li spaventano per la loro complessità. Questi giovani preferiscono rivolgere le loro energie alle opere poetiche, che evidentemente si qualificano come più piacevoli, e quindi possono maggiormente attrarre l’attenzione del lettore. Plutarco non nega che queste opere siano piacevoli, ma allo stesso tempo invita ad approcciarle con cautela perché esse presentano sia elementi utili, sia elementi dannosi; non sarebbe comunque adeguato proibire completamente ai giovani la lettura di queste opere, piuttosto è necessario vigilare su di essa, così da illustrare ai giovani il modo per poter trarre il meglio dalle opere di questo tipo, evitando invece gli aspetti più pericolosi. Fondamentale in questo è spiegare ai giovani che i poeti tendono a mentire molto, perché

¹⁹³ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 104.

¹⁹⁴ Va ricordato che, nell’educazione greca, accanto all’ascolto erano presenti momenti in cui agli allievi era chiesto di esprimere le proprie riflessioni, una dinamica che Pisani ha ritenuto di poter definire, in modo del tutto appropriato, come una sorta di “terapia di gruppo”: «L’insegnamento aveva però anche un altro aspetto fondamentale, che consisteva in quella che si potrebbe chiamare, in termini odierni, analisi e terapia di gruppo: il maestro sollevava una questione di ordine morale e invitava gli studenti ad esporre ad alta voce le loro riflessioni sull’argomento e a confessare le proprie eventuali debolezze, assumendosi con un suo intervento il ruolo di guida spirituale e terapeuta delle coscienze. [...] Si instaurava così, tra discepolo e maestro, un legame profondo, di incondizionata stima, che sfociava talora in un’autentica dipendenza psicologica» (*op. cit.*, p. 232). È possibile evidenziare come, nel pensiero educativo Plutarcheo, l’ascolto avesse in ultima analisi uno scopo funzionale, dal momento che consentiva al giovane di distinguere il valore delle informazioni ricevute, sottoponendole al vaglio costante della ragione «per evitare il rischio, comune negli uomini, di accogliere anche ragionamenti falsi e cattivi per simpatia o fiducia nei confronti di chi parla» (*ibidem*).

la finalità delle loro opere non è la μάθησις o l'insegnamento del vero, ma unicamente divertire e avvincere. La poesia non viene considerata da Plutarco come qualcosa di negativo in sé, ma piuttosto come una forma d'arte (τέχνη) il cui reale obiettivo non è solo la produzione del bello, quanto piuttosto la ricerca del somigliante. Per evitare che la mente dei giovani potesse sviluppare della poesia una concezione totalmente positiva, era importante secondo Plutarco fornire agli studenti una perfetta conoscenza della lingua poetica, di modo tale che il giovane discente potesse esercitare e affinare la propria capacità critica, avendo come punto di riferimento il bene, bussola che gli permetteva di andare al di là dei fuorvianti artifici della poesia cogliendo anche dall'attività dei poeti qualcosa di buono¹⁹⁵.

La presenza nel pensiero di Plutarco di un atteggiamento complessivamente positivo circa la poesia può sembrare contraddittoria, ma come già visto nell'analisi del *Quomodo adolescens poetas audire debeat* l'autore era consapevole dei limiti di questa disciplina, pur dimostrando di considerarla, nella sua forma più nobile, come una sorta di scuola di preparazione alla filosofia. Se correttamente coltivata, infatti, la poesia poteva superare la sfera del mitico e del teatrale andando a considerare invece ciò che di più reale e concreto è presente nel mondo; è precisamente per questo motivo che può la poesia poteva di fatto contribuire a quel perfezionamento morale e a quella costruzione complessiva dell'individuo, che doveva essere il fine vero dell'istruzione. Plutarco respingeva dunque la proibizione di consentire ai giovani di occuparsi di poesia e in questo superava la visione platonica, che invece era molto drastica in merito, avvicinandosi alla teoria aristotelica della morale e anche ad alcune concezioni di autori quali Zenone, Cleante e Crisippo¹⁹⁶.

Come è evidente, la prospettiva del *De recta ratione audiendi* rappresenta la naturale continuazione di quella espressa nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat*. Nel trattato Plutarco ammoniva il suo discepolo Nicandro, che aveva recentemente indossato la *toga praetexta*, di non abbandonarsi alle passioni, ma di perseverare nella linea morale che gli avevano tracciato i suoi maestri e i suoi pedagoghi. L'obiettivo del giovane al termine del suo processo educativo dovrebbe dunque essere il perseguimento

¹⁹⁵ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 205. Sul rapporto tra poesia e filosofia nel pensiero di Plutarco cfr. anche S. NANNINI, *op. cit.*; D. F. LEÃO – L. ROIG LANZILLOTTA (a cura di), *A Man of Many Interests. Plutarch on Religion, Myth, and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Leiden, Brill, 2019.

¹⁹⁶ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 206.

della ragione, atto che da solo conduce al perfezionamento morale, e questo obiettivo si può raggiungere soltanto nel momento in cui il giovane impari a dominare il senso dell'udito. Plutarco recupera in questa prospettiva la visione di Teofrasto secondo cui l'udito è «il senso più idoneo ad accogliere le più forti impressioni»¹⁹⁷ e può consentire l'esercizio della ragione perché permette all'*ἀρετή* di coltivare l'anima. È quindi necessario che il giovane mantenga l'orecchio aperto alla voce della ragione e proprio ciò configura qualcosa che potrebbe essere definita come l'"arte del ben ascoltare", un'arte che deve essere appresa ancor prima della retorica e che ne rappresenta, in un certo senso, il fondamento.

Il pilastro fondamentale del corretto esercizio dell'udito è costituito dall'ascoltare in silenzio e attentamente, senza contraddire subito, ovvero senza dare sfogo alla propria vanità, perché proprio la vanità e la fretta inducono l'oratore a perdere la possibilità di manifestare realmente la propria intelligenza e lo condannano a uno sforzo retorico sterile. Allo stesso modo non è né possibile, né opportuno lasciarsi ingannare da qualsiasi discorso udito, perché bisogna avere coscienza che spesso lo splendore della forma copre la falsità del contenuto. La ricerca in sé e per sé del piacere estetico offerto dalla bella forma deve lasciare il passo, nella formazione del giovane adulto, a una visuale differente, dove grande peso riscuotono la capacità di stare in silenzio e quella di porre domande pertinenti, dove con questa espressione Plutarco intende le domande che presentano un contenuto di matrice morale, poiché solo queste questioni hanno un «peso sull'anima»¹⁹⁸. Dall'ascolto deriva direttamente un altro aspetto, rappresentato dal comportamento che il giovane studente deve mantenere nei confronti di un'argomentazione che non condivide e che intende contestare: tra la disapprovazione completa e il plauso eccessivo, il giovane studente deve scegliere una posizione mediana, che dà prova di maturità e soprattutto manifesta la capacità di ricavare serenamente, da qualsiasi orazione o da qualsiasi scritto con cui entra in contatto, qualcosa di positivo. Plutarco raccomanda che, all'ascolto attento di contenuti, si accompagni poi la presentazione di domande: la domanda è da questo punto di vista intesa come l'elemento che rivela la volontà dello studente di partecipare attivamente alla costruzione dell'*ἀρετή*.

¹⁹⁷ K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 207.

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 208.

Nel *De recta ratione audiendi* si possono individuare, come già nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, diverse riprese di alcuni autori apprezzati da Plutarco, ad esempio Teofrasto, Aristide di Chio o Geronimo di Rodi. Proprio la presenza di questi rimandi ha consentito ad alcuni autori, come Brokate, di proporre una datazione del *De recta ratione audiendi*, che sarebbe da collocare nella tarda età di Plutarco, come confermato anche da una citazione di Senofonte¹⁹⁹. Questo tentativo di datazione non può essere considerato del tutto accettabile e infatti Ziegler preferisce concentrarsi su parametri di carattere cronologico: in questa prospettiva è utile ricordare la figura di Nicandro, che indossò la toga virile a circa diciassette anni e che sicuramente concluse la propria formazione approssimativamente nel momento in cui Plutarco realizzò il *De sollertia animalium*, ovvero nel decennio compreso tra l'80 e il 90, oppure immediatamente dopo il 90. Ziegler ritiene che questo tipo di datazione sia molto più sicura di quella proposta da Brokate, le cui argomentazioni definisce, senza mezzi termini, «discutibili»²⁰⁰. L'unico aspetto che permetterebbe di considerarle valide sarebbe rappresentato dall'esistenza di due diversi giovani di nome Nicandro vissuti in momenti temporali ravvicinati, cosa che Ziegler non ritiene per nulla verosimile.

Dopo aver inquadrato il *De recta ratione audiendi* nel pensiero e nel *corpus* plutarco, è opportuno concentrarsi – come è già stato fatto per il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* – su alcuni punti salienti dell'opera, che consentono di coglierne il carattere e di fare emergere con particolare evidenza il pensiero dell'autore. In questa prospettiva si può inquadrare ad esempio l'*incipit* dell'opera che, dietro al pretesto di una dedicazione dello scritto a Nicandro, consente a Plutarco di esporre ancora una volta i lineamenti del suo pensiero pedagogico, andando ben al di là del tema dell'ascolto:

«Ti invio, caro Nicandro, la stesura del discorso da me tenuto su come si ascolta, perché tu sappia disporti in modo corretto all'ascolto di chi si rivolge a te con la voce della persuasione, ora che hai indossato la toga virile e ti sei liberato da chi ti dava ordini. Questa condizione di “anarchia”, che alcuni giovani, ancora immaturi sul piano formativo, sono portati a confondere con la libertà, fa sì che le passioni, quasi fossero sciolte dai ceppi, diventino per loro padroni più duri dei maestri e dei pedagoghi di quando erano ragazzi.»²⁰¹

¹⁹⁹ Sulla datazione proposta da Brokate cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 207.

²⁰⁰ *Ivi*, pp. 208-209.

²⁰¹ PLUT., *Aud.*, 1 (37C).

La preoccupazione di Plutarco non era dunque insegnare ad ascoltare nel modo corretto, questo obiettivo può essere interpretato solo come un primo aspetto della questione, piuttosto si evidenziava la volontà di istituire una connessione profonda tra l'argomento localizzato dell'ascolto e il piano morale, dando luogo a una pedagogia di carattere etico, il cui vero obiettivo era insegnare al giovane a esercitare la propria libertà e a relazionarsi con gli altri, ambiti dei quali la capacità di ascoltare rappresentava un aspetto.

Nella sua riflessione Plutarco si ricollegava a un antecedente importante, rappresentato da Teofrasto, e connetteva l'argomento dell'ascolto a un tema molto più importante, cioè la capacità di dominare le pulsioni e gli sconvolgimenti interiori derivati dalle passioni. Ancora nella finzione della dedica del trattatello a Nicandro, Plutarco continua in questo modo:

«Penso comunque che non ti dispiacerà ascoltare qualche preliminare osservazione sul senso dell'udito, che, a detta di Teofrasto, è collegato più di altro alle passioni, dato che non c'è niente che si veda, si gusti o si tocchi, che produca sconvolgimenti, turbamenti o sbigottimenti paragonabili a quelli che afferrano l'anima quando l'udito è investito da certi frastuoni, strepiti o rimbombi. Ma a ben guardare esso ha più legami con la ragione che con la passione, perché se è vero che molte sono le zone e le parti del corpo che offrono al vizio una via d'accesso per cui arriva ad accattarsi all'anima, per la virtù l'unica presa è data invece dalle orecchie dei giovani, sempreché siano pure e tenute fin dall'inizio al riparo dai guasti dell'adulazione e dal contagio di discorsi cattivi.»²⁰²

La riflessione di Plutarco muoveva dunque dalla dinamica delle pulsioni e arrivava da questa a valutare le potenziali ricadute negative che una mancata educazione all'ascolto poteva generare nei giovani. La sua preoccupazione era soprattutto che l'arte dell'ascolto e quella della parola rimanessero separate, andando a creare una dicotomia che rischiava di produrre una formazione mentale asimmetrica:

«Dal momento dunque che l'ascolto comporta per i giovani un grande profitto ma non un minore pericolo, credo sia bene riflettere continuamente, con sé stessi e con altri, su questo tema. I più invece, a quanto ci è dato vedere, sbagliano, perché si esercitano nell'arte del dire prima di essersi impraticitati in quella di ascoltare e pensano che per pronunciare un discorso ci sia bisogno di studio e di esercizio, ma che dall'ascolto, invece, possa trarre profitto anche chi vi s'accosta in modo improvvisato.»²⁰³

²⁰² PLUT., *Aud.*, 2 (38A).

²⁰³ PLUT., *Aud.*, 2 (38D).

Plutarco nega decisamente che l'arte dell'ascolto sia inferiore rispetto all'arte di creare un discorso, concepisce piuttosto la dialettica come qualcosa di duplice e di conseguenza interpreta l'ascoltare e il parlare come due attività strettamente interconnesse. Sviluppando la pazienza nei confronti di quanto viene detto dall'altro, l'individuo può ripudiare l'invidia e di conseguenza educarsi a quella ponderazione e a quella riflessività che appaiono necessarie per coltivare la virtù. Plutarco desiderava che i giovani imparino a essere oratori ponderati, capaci di accostarsi in modo rispettoso all'altro, voleva cioè che la retorica si liberasse da ogni tentazione esibizionistica e si trasformasse in uno strumento attraverso il quale l'individuo poteva estrarre il buono nei discorsi che gli erano rivolti, affinando così il suo pensiero. Lo scopo dell'arte dell'ascolto, infatti, non è quello di esercitare il disprezzo, quanto piuttosto esercitare la capacità di "mettersi nei panni altrui", "entrare nella mente dell'altro", senza denigrare né abbandonarsi a una facile ammirazione. Lo scopo finale che Plutarco assegna all'ascolto è quello di riuscire a penetrare i concetti fino al punto di estrarli in modo puro dalla massa di parole che compongono un discorso, come mirabilmente espresso in questo passaggio:

«Perciò bisogna eliminare dallo stile ogni eccesso e vacuità, mirando esclusivamente al frutto e prendendo a modello le api e non le tessitrici di ghirlande, perché queste, preoccupandosi solo delle fronde fiorite e profumate, intrecciano e intessono una composizione soave ma effimera e infruttuosa, mentre le api, pur volando in continuazione su prati di viole, di rose e di giacinti, vanno a posarsi sul timo, la più acre e pungente delle piante, e vi si fermano.»²⁰⁴

L'ascolto non è descritto da Plutarco come un'attività semplice, allo stesso tempo però era necessario che il giovane impari a governarne le dinamiche, non tanto per una questione strettamente formativa, ma addirittura per una questione di ordine morale, perché è da questa formazione che il giovane può forgiare la propria anima. Plutarco invitava il giovane a essere consapevole di come fosse necessario che la sua formazione fosse energica, a tratti anche dura, ma svolta esclusivamente nel suo interesse, per consentirgli di crescere in modo più armonico:

²⁰⁴ PLUT., *Aud.*, 8 (41F).

«Goda dunque il giovane a trarre profitto dai discorsi, ma non deve vedere nel diletto lo scopo dell'ascolto e non deve pensare di allontanarsi dalla scuola di un filosofo "canticchiando radioso" o cercare di profumarsi quando invece ha bisogno di fomenti e di cataplasmi, ma essere grato se qualcuno ricorre ad acri parole, come con gli alveari ci si serve del fumo, per ripulire la sua mente, che è piena di molta caligine e ottusità.»²⁰⁵

Plutarco delineava un insieme di norme di comportamento generali e comuni che dovevano essere seguite in ogni ascolto, anche in presenza di un'esposizione completamente fallita o decisamente tendenziosa. Raccomandava che la postura fosse rispettosa ed eretta, lo sguardo fisso su chi parla, l'atteggiamento il più possibile attento, l'insieme di queste cose avrebbe prodotto un effetto armonico, dal momento che:

«In ogni opera d'arte, si sa, la bellezza deriva, per così dire, da molteplici fattori che per una consonanza misurata e armonica pervengono a una proporzionata unità, mentre basta una semplice mancanza o un'aggiunta fuori posto per dare subito vita alla bruttezza.»²⁰⁶

Alcune regole particolari riguardavano le modalità più corrette e rispettose per manifestare il proprio assenso o il proprio dissenso: il pericolo da evitare era dare luogo a comportamenti sconvenienti che avrebbero potuto infine gettare cattiva luce su chi li attuava. La preoccupazione profonda che Plutarco esprimeva nella sua opera era tratteggiare un'immagine di studente che fosse alieno da vanterie e da false preoccupazioni di ordine estetico e formale, simile in questo a grandi personalità come Cleante e Senocrate, che

«in apparenza erano più lenti dei compagni, ma in realtà non demordevano dall'apprendere e non si smarrivano d'animo, ed erano anzi i primi a prendersi in giro, paragonandosi a vasi dall'imboccatura stretta o a tavolette di bronzo, alludendo al fatto che facevano fatica ad accogliere le parole, ma poi le conservavano in modo saldo e sicuro.»²⁰⁷

Il fatto che Plutarco intendesse l'ascolto come la radice da cui si poteva sviluppare un'educazione morale è dimostrato anche dalla chiusura del trattatello, dove l'autore

²⁰⁵ PLUT., *Aud.*, 9 (42C).

²⁰⁶ PLUT., *Aud.*, 13 (45D).

²⁰⁷ PLUT., *Aud.*, 18 (47E).

collegava apertamente l'educazione all'ascolto con la ricerca personale continua che un individuo è chiamato a svolgere nella propria educazione morale:

«Se è necessario qualche altro consiglio per imparare ad ascoltare, bisogna tenere a mente quanto ora si è detto, ma di pari passi con l'apprendimento esercitarsi nella ricerca personale, per acquisire un abito mentale non da sofisti o da puri eruditi, ma al contrario profondamente radicato e filosofico, considerando che il saper ascoltare bene è il punto di partenza per vivere secondo il bene.»²⁰⁸

Similmente al *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, anche il *De recta ratione audiendi* ha suscitato nel tempo l'attenzione degli studiosi, seppur in misura decisamente minore in ragione del suo argomento specifico e anche della sua minore salienza nella produzione filosofico-pedagogica del biografo di Cheronea. Nel 1505 l'umanista Giovanni Calfurnio propose una traduzione in latino dell'opera nel quadro di un'edizione latina dei *Moralia*, nel 1522 l'inglese Richardus Paceus ne pubblicò un'altra traduzione latina, poi seguita nel 1541 da un'ulteriore traduzione latina realizzata da Othmar Nachtigall e stampata a Lione. Sempre nel corso del XVI secolo si colloca anche la traduzione italiana di Giovanni Tarcaniota del 1549 e una traduzione di Marcello Adriani il Giovane, realizzata nella seconda metà del Cinquecento.

Nell'età contemporanea uno degli autori che sembra aver dedicato maggiore attenzione al *De recta ratione audiendi* è Brian Peter Hillyard, che dal 1977 al 1981 ha pubblicato tre studi sull'opera plutarchea²⁰⁹. Nel 1977 si è interessato alla tradizione medievale del testo evidenziando come esso abbia continuato a circolare ampiamente anche dopo il termine dell'età classica, vedendo così pienamente riconosciuta la sua vocazione pedagogica e quindi il suo collegamento con l'ambito rappresentato dall'insegnamento della retorica. In età umanistica, in effetti, l'opera sembra aver ottenuto la sua massima popolarità, andando a costituire uno dei capisaldi della dialettica e della retorica medievali. Nel 1981 l'autore ha curato un'edizione critica dell'opera plutarchea, accompagnandola da un commentario teso a metterne in luce i collegamenti con la pedagogia classica e con le tecniche di alcuni dei principali retori del mondo greco e romano.

²⁰⁸ PLUT., *Aud.*, 19 (48D).

²⁰⁹ Cfr. B. P. HILLYARD, *The Medieval Tradition of Plutarch*, De audiendo, «Revue d'Histoire des Textes», 1977, 7, pp. 1-56; ID., *Notes on Plutarch*, De audiendo, «Prometheus», 1978, 4, pp. 128-138; ID. (a cura di), *De audiendo. A Text and Commentary*, New York, Arno Press, 1981.

Nel 1989, in occasione del III Convegno plutarcheo tenutosi a Palermo, Marcello La Matina ha proposto una lettura del *De recta ratione audiendi* che lo interpreta come uno dei più importanti testi antichi di teoria della letteratura e di teoria della retorica²¹⁰. A parere dello studioso nel testo sarebbe infatti evidente la volontà di riflettere non solo sull'utilizzo delle strategie discorsive, ma anche sull'impatto che esse ottengono sull'uditorio, ovvero sulla loro capacità di ottenere l'effettiva persuasione dell'interlocutore. Lo scopo della retorica così come essa è presentata nel *De recta ratione audiendi* sarebbe dunque fungere da “matrice di mondi”, aprendo nuovi scenari alla discussione e nuovi spazi di confronto. In questa prospettiva al *De recta ratione audiendi* andrebbe riconosciuta una posizione di prim'ordine nella struttura formale dei *Moralia* perché Plutarco si avventurerebbe in un certo senso nell'ambito della metaletteratura, riflettendo sulle tecniche retoriche e sui loro effetti.

Dalla fine degli anni Ottanta e per quasi un ventennio sembra che il *De recta ratione audiendi* non abbia suscitato l'attenzione degli studiosi, poi negli anni Duemila sono apparsi due contributi che hanno gettato sull'opera una nuova luce. Nel 2006 Luc Van der Stockt ha evidenziato l'importanza del *De recta ratione audiendi* non solo nell'educazione al *public speaking*, ma anche sotto il profilo estetico ed etico nell'ambito di un suo contributo già menzionato²¹¹. L'opera è stata così riconosciuta come uno dei tasselli più importanti in un progetto intellettuale più vasto portato avanti da Plutarco, nel quale non si evidenziano comparti stagni tra le varie discipline e quindi nel quale un'opera, che ha per oggetto l'educazione all'ascolto, può in realtà toccare notevoli profondità di riflessione. Similmente nel 2008 Jeroen Lauwers, in un suo contributo, ha individuato nel *De recta ratione audiendi* un preciso progetto pedagogico plutarcheo, il cui tratto caratterizzante sarebbe proprio il ricorso all'oralità, secondo una prospettiva tradizionale platonica²¹². Questa particolare visione di Plutarco avrebbe avuto secondo Lauwers un importante seguito nell'ambito culturale greco-orientale, ritrovandosi ad esempio nell'opera di Massimo di Tiro, la cui prima *διάλεξις* è proprio dedicata al

²¹⁰ Cfr. M. LA MATINA, *Strategia discorsiva e matrici di mondi nel De audiendo di Plutarco. Su alcuni aspetti dell'interpretazione teorica di un testo letterario antico*, in G. D'Ippolito – I. Gallo (a cura di), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarcheo, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1991, pp. 381-407.

²¹¹ Cfr. L. VAN DER STOCKT, *op. cit.*

²¹² Cfr. J. LAUWERS, *Hear, Hear! The Pedagogical Projects in Plutarch's "De Audiendo" and Maximus' of Tyre First "διάλεξις"*, «Ploutarchos», 2008-2009, 6, pp. 15-24.

problema dell'ascolto e quindi sembra riecheggiare, se non compiere un calco diretto, l'opera plutarchea, a ulteriore conferma di come l'eredità intellettuale del biografo di Cheronea sia stata sempre percepita come nobile.

III.2.3 *Pro nobilitate*

Come già detto, il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* e il *De recta ratione audiendi* si inseriscono in una perfetta linea di continuità e si possono considerare parte di una medesima riflessione unitaria sulla questione dell'ascolto e sul rapporto che si deve stabilire tra la poesia e la filosofia. Si tratta di testi di carattere decisamente pedagogico, un taglio che in parte caratterizza anche il *Pro nobilitate*, ormai riconosciuto come un testo certamente spurio. Anche la datazione di questo scritto non è semplice e, come si vedrà, ha impegnato a lungo gli studiosi, unitamente alla riflessione sulla sua reale discendenza plutarchea. Ziegler ha evidenziato come il *Catalogo di Lampria* riporti il *Pro nobilitate* (al numero 203) e ne menzioni anche degli estratti, dando luogo a una breve riflessione sul concetto di nobiltà²¹³. È probabile dunque che esistessero più scritti di Plutarco dedicati al tema della nobiltà, alcuni dei quali dotati di una visuale apologetica e altri invece di una visuale più critica. Il quadro è ulteriormente complicato dal fatto che il testo non è più esistente, ma trasmesso solo in modo frammentato in Stobeo e poi ripreso, sempre in frammenti, nelle edizioni dei *Moralia* curate da Wytttenbach, Deubner e Bernardakis, che concordano nel ritenerlo un falso tardivo.

In realtà la storia dell'opera è piuttosto oscura, su di essa ha parzialmente fatto luce Silvano Boscherini in un contributo del 1985 indagando sulle vicissitudini subite dal testo nel corso del XVIII secolo²¹⁴, ma sulla tradizione del testo restano ancora parecchi coni d'ombra che ne pregiudicano una valutazione completa e, di conseguenza, rendono complesso il suo inquadramento nel *corpus* plutarcheo, come del resto la ricostruzione dei legami con il *De liberis educandis*. Anche Ziegler si è applicato alla tradizione dell'opera e ha ricordato che la prima menzione del trattato si ebbe nel 1556, quando ne comparve una traduzione latina con il titolo *Plutarchi Chaeronei Pro nobilitate libri*

²¹³ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 212 e segg.

²¹⁴ Cfr. S. BOSCHERINI, *A proposito della tradizione del Pro nobilitate pseudo-plutarcheo*, in R. Cardini – E. Garin – L. C. Martinelli – G. Pascucci (a cura di), *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, Roma, Bulzoni, 1985, vol. I, pp. 651-660.

fragmentum edita a Lione dall'umanista Arnauld de Ferron (Arnoldus Ferronus Burdigalensis), che lo considerò un'opera a sé stante rispetto ai *Moralia* e che lo collocò in appendice a una raccolta di altre traduzioni di opere plutarchee da lui realizzate a partire dal 1541²¹⁵. La prassi di considerare il *Pro nobilitate* un testo a sé proseguì anche negli anni successivi e infatti un'edizione parigina del 1566 lo ristampò come testo autonomo. Quando realizzò la sua edizione dei *Moralia*, Xilandro non considerò il testo attendibile e per tale motivo – unitamente ad altri umanisti quali Cruserius, Stephanus e Amyot – non lo incluse nel canone plutarqueo, facendo ricadere sull'opera una sorta di stigma che perdurò fino al 1724. In quell'anno, infatti, Fabricius ricevette una copia manoscritta del trattato greco che era stata realizzata dal teologo Johann Lorenz von Mosheim nel 1722 dopo la scoperta del testo in una biblioteca di Copenaghen. Contemporaneamente, von Mosheim inviò la sua copia manoscritta anche a un professore di lettere greche della capitale danese, che poi la fece avere a Wolf, studioso di lingue orientali e pastore luterano ad Amburgo, in questo modo il trattato plutarqueo balzò improvvisamente all'attenzione dei filologi. Tanto Fabricius, quanto Wolf si misero al lavoro sul testo; il primo si limitò a pubblicare un'edizione parziale della parte iniziale dell'opera, mentre il secondo – pur consapevole delle gravi lacune evidenziate dal testo – lo pubblicò in edizione completa nel quarto volume dei suoi *Anecdota græca sacra et profana* sia in versione latina, sia in versione greca.

Come si è visto, la tradizione del testo è caratterizzata da edizioni affrettate e parziali, una dinamica che testimonia da un lato un interesse sempre vivo per lo scritto, ma che dall'altro lato tradisce anche il sospetto degli umanisti e dei filologi che l'opera non si possa considerare come pienamente plutarchea. Nel corso del XIX secolo la riflessione sul trattato è proseguita e nel 1884 Maximilian Treu sostenne che la copia manoscritta del *Pro nobilitate* proveniente da Copenaghen sarebbe un'opera tardiva, risalente probabilmente al XV secolo e lavoro di un autore che aveva scarsa dimestichezza con la lingua greca. Secondo Treu l'originale da cui von Mosheim ricavò la sua copia doveva essere un'opera manoscritta custodita nella biblioteca di Thomas Phillipps a Cheltenham, ma il codice che là si trova non contiene affatto un'opera di attribuzione plutarchea, quanto piuttosto un trattato dal titolo *Pro nobilitate* di Buonaccorso di

²¹⁵ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 213.

Montemagno il Giovane²¹⁶. Ziegler, innestandosi sulla riflessione di Treu, ha ritenuto che l'opera custodita a Cheltenham sia la base da cui de Ferron ricavò la sua traduzione latina dell'opera, per la quale dunque sarebbe inutile porsi il problema dell'appartenenza plutarchea²¹⁷.

A parere di Boscherini la versione del *Pro nobilitate* sulla quale vale la pena di concentrare maggiormente l'attenzione sarebbe quella edita in latino e in greco da Wolf nel 1724: «L'edizione di Wolf rimane il documento fondamentale per il testo dell'opuscolo pseudo-plutarcheo, scarso valore e utilità avendo la copia redatta dal Fabricius su quella del Mosheim, limitata alla prima parte del testo»²¹⁸. Il codice studiato da Treu non sarebbe antecedente alla fine del XV secolo, del resto anche Wyttenbach aveva evidenziato la presenza nell'opera di una serie di latinismi sospetti e aveva desunto che il testo fosse «il prodotto di un dotto latino operante alla fine dell'età bizantina»²¹⁹, opinione condivisa da Volkmann, che addirittura ha ritenuto l'opera una traduzione greca da un originale latino realizzata da un mediocre conoscitore del greco²²⁰. Boscherini identifica quest'opera latina con il testo di de Ferron e la sua proposta di lettura affonda le radici in una rigorosa analisi del testo che mette in rilievo la mancanza nel testo di de Ferron di citazioni in greco provenienti direttamente da testi platonici. In esso sono in effetti presenti stralci platonici, ma appaiono essere traduzioni in greco di un testo latino, invece che contenuti tratti direttamente da un testo platonico: è probabile che l'autorità intellettuale di Platone fosse tale che un erudito latino, privo di una particolare competenza linguistica greca cercò di emulare il linguaggio plutarcheo nel tentativo di creare un testo di riflessione sul concetto di "nobiltà" e sull'educazione dei giovani nobili.

Se tuttavia si considerasse il *Pro nobilitate* come totalmente altro dalla produzione plutarchea si commetterebbe un grave errore dal momento che, come ha evidenziato Boscherini, l'autore del testo trasmesso da de Ferron ha in effetti preso le mosse da alcuni frammenti plutarchei che erano stati tramandati da Stobeo, ha forzato i testi antichi per renderli compatibili con le sue interpretazioni sull'educazione e sulla nobiltà e vi ha mescolato «altre citazioni [che] provengono da operette morali di Plutarco o da autori ben

²¹⁶ Cfr. S. BOSCHERINI, *op. cit.*, pp. 651-652.

²¹⁷ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 213.

²¹⁸ Cfr. S. BOSCHERINI, *op. cit.*, p. 654.

²¹⁹ *Ibidem.*

²²⁰ *Ibidem.*

conosciuti come Omero ed Euripide»²²¹, aggiungendo poi al testo citazioni di Saffo e di Pindaro, utilizzate in modo «molto libero, talora [...] sfrontato»²²². La riflessione svolta da Boscherini sul *Pro nobilitate* approda all'idea che l'autore del testo sia in effetti de Ferron: «A questo punto appare veramente probabile che colui che ha concepito e scritto il *Pro nobilitate* sia proprio Arnould de Ferron e opportuno che si rinunci alla ipotesi astratta e dispendiosa della esistenza del testo greco, sconosciuto, da cui il Ferron avrebbe tradotto»²²³.

Boscherini ha abbandonato l'ambito della filologia per indagare le ragioni profonde che possono aver portato de Ferron a commettere una simile operazione e menziona innanzitutto la volontà di compiacere la casata reale dei Valois, a cui apparteneva Margherita, figlia del Re Francesco I e destinataria dell'edizione dell'opera del 1556. In secondo luogo, la volontà di inserirsi in un dibattito attuale sul concetto di nobiltà, con particolare riferimento al problema dei matrimoni fra individui di stirpe nobile e soggetti di classe sociale differente. Identificare le ragioni che hanno portato de Ferron a spacciare una propria opera per un testo plutarqueo non riduce minimamente, a parere di Boscherini, la responsabilità dell'umanista francese ed è per questo motivo che il giudizio dello studioso sul *Pro nobilitate* appare decisamente critico:

«Insomma questo testo pseudo-plutarqueo, lungi dall'essere un testimone, sia pure indiretto, della civiltà classica, è opportuno che sia inserito nella storia del concetto di nobiltà attraverso l'Umanesimo e il Rinascimento. Ideologicamente, pur nel travestimento classico, continua la linea segnata da Lauro Quirini, da Tristano Caracciolo, da Baldassarre Castiglione, da André Tiraqueau [...]. Certo che sembrerebbe giustificato eliminarlo come testimone dagli apparati critici di molti testi classici.»²²⁴.

Il giudizio di Boscherini è condivisibile, però va evidenziato che l'opera ha comunque una sua validità se considerata nella prospettiva dell'*imitatio* plutarchea. In questo senso essa diviene testimone di un particolare modo di costruire un rapporto con le opere classiche: l'opera classica, a maggior ragione di un'*auctoritas*, rappresentava un modello concettualmente irraggiungibile, ma stilisticamente replicabile, così da

²²¹ Cfr. S. BOSCHERINI, *op. cit.*, p. 657.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ivi*, p. 658.

²²⁴ *Ivi*, p. 660.

raggiungere un frammento della grandezza intellettuale caratteristica di autori del calibro di Plutarco.

Al di là della tradizione dell'opera, anche la struttura del trattato appare alquanto problematica, come del resto la sua veste linguistica. Lo scritto ha la forma di un dialogo e ha quale personaggio contrale un soggetto innominato che si esprime favorevolmente sulle teorie di un certo Aristodemo, oppositore radicale della nobiltà. In apertura, il testo presenta frequenti citazioni di Omero sull'importanza della stirpe, seguite da alcuni passi tratti da Tirteo, Platone e Filemone; a questi passi si accompagna un apoftegma di Demade che, come notato da Ziegler, non è per nulla pertinente all'argomento dell'opera, rafforzando ulteriormente l'impressione di una struttura spuria²²⁵. L'opera prosegue recuperando le storie di Amasi e di Deioce direttamente da Erodoto e si dilunga poi sulla ripresa diretta di molti punti della *Politica* di Aristotele. Una parte sostanziale dell'opera, dunque, non si occupa di esprimere un pensiero autonomo sulla nobiltà, ma piuttosto presenta una sorta di collazione imperfetta di più testi che non riesce a dare luogo a un pensiero organico, ma al limite suggerisce una vaga linea interpretativa che non sfocia mai in un discorso circostanziato, rimanendo decisamente superficiale. Un simile *modus operandi* non può essere riconducibile a Plutarco, che senza dubbio possedeva tutte le capacità intellettuali per sviluppare una riflessione autonoma nutrita di riprese erudite, senza appiattirsi su di esse. I numerosi passi contro gli stoici (e soprattutto contro Crisippo) che si ritrovano ai capitoli XII, XIII e XVII dell'opera hanno un sapore plutarcheo, ma la loro collocazione nella struttura del testo e nel pensiero sulla nobiltà che si cerca di sviluppare è farraginosa e non dà luogo ad alcunché di originale. A provare ulteriormente il carattere spurio dell'opera starebbe poi il capitolo XV, che risulta essere una ripresa totale da Stobeo, come del resto una parte importante del capitolo XVI. Questa struttura ha portato Ziegler a definire l'opera una compilazione il cui autore ha ampiamente attinto da Stobeo senza avere l'accortezza di intervallarne le riprese con riflessioni proprie²²⁶. Tali riprese rappresentano un indicatore utile anche per riflettere sul periodo di composizione dell'opera, dal momento che le lunghe citazioni menzionate si ritrovano solo nella versione latina dell'opera, mentre in quella greca risultano mancanti.

²²⁵ Cfr. K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 213.

²²⁶ *Ivi*, p. 214.

Tra i tanti aspetti problematici dell'opera, Ziegler – e Boscherini dopo di lui – ha posto particolarmente l'accento sulla lingua utilizzata dall'autore:

«Il greco dell'autore, dove questi inserisce del suo, abbonda non soltanto di errori molto grossolani, ma anche di latinismi e riecheggia autori latini: ne deriva – ben lontana dall'ipotesi che possa esserne stato autore Plutarco – la certezza che il Volkmann colse nel giusto, affermando che non un greco, ma un occidentale poco esperto di greco, e probabilmente un umanista italiano del XV secolo, che aveva avuto attraverso Stobee notizie dello scritto di Plutarco su questo tema, mise insieme questo impasto e lo fece passare per opera di Plutarco.»²²⁷

Questa operazione di falsificazione fu molto sottile, perché l'ignoto umanista italiano non dichiarò di aver tradotto in greco un testo latino da lui ritrovato, ma piuttosto scrisse un nuovo testo in greco che poi il Ferronus tradusse in latino in totale buona fede. L'enigma sull'origine dell'opera latina resta sostanzialmente irrisolto. Bernardakis ha sostenuto che il testo latino costituisse la traduzione di un'opera autentica di Plutarco e che il testo greco fosse, in realtà, una cattiva traduzione della versione latina. Ziegler ha sentito di poter liquidare questa possibilità in modo piuttosto rapido, evidenziando che «anche se la forma linguistica greca fosse perfetta, la compilazione sarebbe assolutamente indegna di Plutarco»²²⁸. A suo parere ogni riflessione sul testo è di fatto sprecata: non è il caso di dedicare tempo e fatica all'analisi di uno scritto che presenta chiaramente delle caratteristiche spurie e che si rivela privo di qualsiasi reale interesse filosofico, letterario o storiografico. Più stimolante sarebbe invece indagare il manoscritto custodito a Cheltenham, che con tutta probabilità è il manoscritto originale del falsificatore, come ipotizzato anche da Treu²²⁹.

III.2.4 De musica

Il *De musica* (*Περὶ μουσικῆς*), oggi riconosciuto come scritto apocrifo²³⁰, può essere definito decisamente più interessante dello scritto precedente, pur se anch'esso

²²⁷ K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 214.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ *Ivi*, p. 215.

²³⁰ La sicura identificazione del trattato come plutarcheo che si evidenziava nei codici planudei ha portato per lungo tempo a ritenere, con una forzatura logica, che proprio Massimo Planude avesse definito il *De musica* come un'opera plutarchea, ipotesi che è stata avanzata tra gli altri dal Wilamowitz (cfr. G. PISANI,

caratterizzato da un insieme di peculiarità testuali che lasciano notevoli coni d'ombra²³¹. L'opera è strutturata come un dialogo che si sviluppa a partire da una situazione fittizia: nel secondo giorno delle Cronie, il maestro Onesicrate invita nella sua casa due esperti di musica, Soterico di Alessandria e Lisia, per sviluppare con loro una riflessione sulla storia e l'utilità di quest'arte. La situazione che funge da sfondo del dialogo è chiaramente pretestuosa: appare molto lontana dalla psicologia collettiva dei Greci e sospettosamente simile alla visuale propria degli umanisti, che avvertivano la necessità di mettere ordine nella grande mole del sapere antico così da poter tramandare la classicità greca e romana con maggiore successo. Nonostante questo elemento, va rilevato come il testo cerchi comunque di recuperare una visuale latamente plutarchea nel momento in cui collega la musica alla poesia e nel tentativo di riflettere sul concetto dell'utilità delle *artes*, dichiarandole in ultima analisi tutte utili, anche se in modi diversi e con differenti carature²³². Risulta forse evidente in questo una visuale di tipo umanistico, dal momento che tutte le arti sono considerate in modo unitario e, di fatto, parificate nella loro utilità per l'educazione dell'uomo libero.

Dopo il preambolo che presenta lo scenario fittizio del simposio il personaggio di Lisia apre il dialogo narrando, nel corso dei primi tredici capitoli dell'opera, dei primi citaredi e svolgendo una breve trattazione storica sugli sviluppi della musica; si tratta di una costruzione testuale che fa emergere un taglio di tipo enciclopedico «tanto caro agli eruditi ellenistici» e che contribuisce a ingenerare il sospetto che l'opera sia come apocrifa²³³. Soterico si inserisce poi nella discussione tracciando una distinzione tra innovazioni che hanno contribuito alla dignità della musica e innovazioni che l'hanno invece svilita, provocando un'inarrestabile decadenza. Tale riflessione si estende dal capitolo XIV al XXI e poi ancora dal capitolo XXVIII al capitolo XXXI. Tra il capitolo

op. cit., p. 302). Di fatto la provenienza plutarchea dell'opera non fu mai un dato accettato senza discussione critica, lo dimostra il fatto che agli inizi del 1900 autori quali Weil e Reinach la sostenevano ancora ma, dopo quest'epoca, l'interpretazione venne superata sulla scorta di indicatori di tipo stilistico. Pisani si è cautamente limitato a osservare che «pare comunque potersi affermare con buona certezza che l'autore del dialogo conoscesse bene le opere del Cheronese (al punto di imitarlo, ad esempio, nell'esordio, plutarcheo nello stile e nel riferimento all'aneddoto su Focione) e che la composizione, risentendo del gusto per l'arcaismo proprio dell'età degli Antonini, possa essere collocata nella seconda metà del II secolo d.C.» (*op. cit.*, p. 303).

²³¹ Sugli aspetti problematici del *De musica* cfr. F. CONTI BIZZARRO, *Note a Ps.-Plutarch. De musica*, in «Museum Criticum», 1994, 29, pp. 259-261.

²³² Come correttamente rilevato da Pisani, nel *De musica* si può cogliere un riflesso del concetto aristotelico secondo cui la musica sarebbe essenziale «per chi intende affinare grazie a essa il proprio carattere e correggerne le affezioni» (*op. cit.*, p. 300).

²³³ *Ivi*, p. 301.

XXI e il capitolo XXVII è presente invece una lunga parentesi che dalla valutazione delle competenze musicali possedute da Platone e da Aristotele approda all'utilizzo della musica nella formazione dei giovani (argomento specifico dei capitoli XXVI e XXVII), tema poi ripreso tra i capitoli XL e XLII. Soterico, si richiama alle interpretazioni religiose secondo cui la nascita della musica sarebbe da ricondurre ad Apollo e ne descrive il declino, causato dall'armonia lidia e dalla mescolanza tra i vari stili. Chiama pure in causa le concezioni musicali platoniche e aristoteliche, soprattutto con riferimento al rapporto tra la musica e la percezione dei sensi, e sembra vagheggiare un ritorno alla musica antica che – con il suo carattere semplice e con i suoi strumenti limitati – puntava tutta la propria forza sull'incanto dei sensi, dando luogo a qualcosa di veramente sublime. La musica è presentata da Soterico come una preparazione indispensabile alla cognizione e proprio su questo terreno si ritrova la convergenza tra musica e poesia di cui l'autore accennava all'inizio del dialogo. Anche Omero aveva visto nella musica uno strumento fondamentale nell'educazione alla morigeratezza: si ha così il ritorno di una concezione unitaria dell'educazione, che di certo è di marca plutarchea, anche se non è possibile rintracciare nel dialogo un contenuto plutarcheo in senso stretto e che, come nel caso del *Pro nobilitate*, anche la struttura di quest'opera sembra talvolta smarrire il proprio *focus*. Al termine dell'opera Onesicrate chiude il dibattito, riportando in primo piano la dottrina pitagorica della musica, secondo cui essa è una metafora per esprimere l'armonia che regna in tutto l'universo.

Ziegler ha valutato positivamente l'opera, descrivendone il ricco contenuto e soprattutto il ruolo fondamentale del testo nella ricostruzione della musica greca più antica²³⁴; allo stesso tempo, tuttavia, ha ritrovato in esso quello che ha correttamente descritto come un «ordine logico perturbato in più punti»²³⁵. Westphal ha cercato invece di ricostruire l'ordine narrativo del dialogo partendo dal presupposto che esso fosse stato in qualche modo deturpato e che l'originale organicità dell'opera fosse andata perduta; il suo tentativo, tuttavia, non viene considerato completamente riuscito da Ziegler, che apprezza maggiormente le ricostruzioni dell'opera proposte da Weil e Reinach²³⁶. In linea

²³⁴ Nella stessa direzione è orientato anche il giudizio di Pisani: «Pur senza presentare spunti originali, questo breve trattato ha il merito di averci tramandato una mole notevole di notizie che consentono di ricostruire un quadro, sia pure schematico, dello sviluppo storico della musica greca, dalle origini al IV secolo a.C.» (*op. cit.*, p. 302).

²³⁵ K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 216.

²³⁶ *Ibidem*.

di massima appare chiaro che l'autore dell'opera ha recuperato ampiamente scritti di Aristosseno e di Eraclide Pontico, addirittura ricorrendo a loro espressioni testuali, ma non tutte le fonti dello scritto sono state sottoposte a un'analisi egualmente dettagliata, infatti è evidente la ripresa di fonti di seconda mano, che conferisce all'opera un carattere compilatorio e talvolta trascurato. Ancora una volta lo stile non sembrerebbe di carattere plutarcheo, Ziegler nega ad esempio decisamente che l'opera sia in qualche modo riconducibile al biografo di Cheronea e addirittura ritiene che il capitolo introduttivo dell'opera presenti una serie di iperboli stilistiche attraverso le quali si vorrebbe imitare l'*usus* plutarcheo, approdando però a una «cattiva imitazione»²³⁷.

Esiste un dato che per diverso tempo ha suggerito l'attribuzione dell'opera a Plutarco, ovvero il riferimento a un maestro di nome Onesicrate. Questi, a parere di Ziegler, non può essere identificato con il medico omonimo di cui Plutarco era stato ospite a pranzo, insieme a un ristretto gruppo di amici, dopo il suo ritorno da Alessandria, identificazione ritenuta sicura da Volkmann, che aveva dunque creduto di poter identificare l'opera come un originale plutarcheo²³⁸. Lo stesso Volkmann, tuttavia, sviluppò ulteriormente il suo pensiero sullo scritto e arrivò a considerarlo decisamente non autentico, ripudiando anche l'interpretazione di Westphal e di Reinach secondo cui l'opera andava considerata come uno scritto giovanile di Plutarco. In merito, Reinach aveva sviluppato una teoria complessa secondo cui l'opera era stata scritta da Plutarco prima dell'inizio del suo percorso formativo presso Ammonio e poi era stata pubblicata solo dopo la morte del biografo di Cheronea. Nel tentativo di trovare comunque un collegamento tra l'opera e il pensiero plutarcheo, Westphal giunse a ritenere che l'opera era, in realtà, il frutto del lavoro del figlio omonimo di Plutarco, ma Ziegler ha respinto questa interpretazione ritenendola assolutamente non fondata e decisamente incongrua sia dal punto di vista filologico, sia dal punto di vista teoretico, visto che l'opera non presenta un pensiero strutturato, di marca plutarchea:

«È infatti da presumere che il figlio calcasse le orme del celebre padre, non soltanto nelle idee, ma anche nella forma, nello stile e nel linguaggio [...]. Il fatto che le concezioni etico-pedagogiche contenute in questo scritto riguardo all'essenza e al fine della musica [...] concordino con i giudizi espressi da Plutarco negli scritti autentici in relazione a questo problema [...] non sono prova contro la non autenticità del *De musica*.

²³⁷ K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 216.

²³⁸ *Ibidem*.

In effetti tali concezioni non erano peculiari di Plutarco, ma appartenevano all'Accademia fin dai tempi di Platone.»²³⁹

Nonostante il riconosciuto carattere spurio, l'opera è considerata fondamentale per ricostruire la storia della musica greca antica e si trova tramandata non solo nei *Moralia*, ma anche in opere di storici della musica antichi e in altri scritti miscellanei; la sua utilità per ricostruire il pensiero etico e pedagogico di Plutarco è tuttavia molto limitata e sostanzialmente coincidente con la riflessione di carattere storico sulle origini della musica greca e sulle sue affinità con la poesia.

Come nel caso delle altre opere considerate nel capitolo, anche nel caso del *De musica* può essere opportuno istituire un colloquio diretto con il testo, così da far emergere il pensiero dell'autore. Come già detto, la visuale pedagogica dispiegata nel testo prescinde dall'argomento specifico dell'opera e appare piuttosto come una nota di fondo comune al tutto il pensiero dell'autore. Emerge in esso una concezione educativa duplice, che da un lato, richiama i principi della *παιδεία* ateniese (che considerava utili per la formazione del giovane individuo tutte le arti) e dall'altro lato rievoca l'educazione ideale di tipo ginnico-musicale teorizzata da Platone nella *Πολιτεία*. In apertura del suo trattato, svolgendo quella che potrebbe essere definita come una presentazione della materia dell'opera, lo Pseudo-Plutarco si ricollega a un pensiero plutarcheo nel momento in cui evidenzia il ruolo fondamentale dell'educazione non solo nella formazione del singolo individuo, ma anche nella costruzione di un'intera società:

«I più brillanti successi dei generali, lo sappiamo, ottengono solo di salvare dai pericoli contingenti pochi soldati, una città o anche un popolo intero, ma non possono assolutamente rendere migliori i soldati o i cittadini, e neppure i connazionali: l'educazione, invece, che è l'essenza della felicità e la sorgente della saggezza, si può trovare utile non solo a una casa, a una città o a un popolo, ma a tutta l'umanità. Quanto maggiore è dunque, rispetto a qualunque carica di stratego, l'utilità che viene dall'educazione, tanto più merita che di essa si parli.»²⁴⁰

L'educazione è dunque definita come il coronamento di tutte le attività umane e, allo stesso tempo, come l'unica attività che possa consentire di raggiungere una vera felicità.

²³⁹ K. ZIEGLER, *op. cit.*, p. 217.

²⁴⁰ PLUT., *Mus.*, 1 (1131B).

Dopo aver presentato la materia dell'opera l'autore introduce la situazione fittizia destinata a fare da sfondo alla riflessione, ovvero l'immaginario simposio organizzato dall'illustre Onesicrate a cui partecipano Soterico di Alessandria e Lisia, esperti di musica. Dalla discussione sulla voce, «una vibrazione dell'aria percepibile dall'udito»²⁴¹, il tema della dissertazione vira sulla grammatica e da questa alla musica, che i tre simposiasti affrontano a partire dalle degenerazioni che essa ha subito nel corso del tempo, cioè nel passaggio dall'età mitica all'età periclea e da quel periodo all'età ellenistica. La musica viene descritta dallo Pseudo-Plutarco come un dono, uno strumento che consente agli uomini di manifestare la propria devozione nei confronti degli dei²⁴². Fin da Omero, la musica era riconosciuta come un'arte nobile e i simposiasti non mettono assolutamente in discussione tale *status*, ma allo stesso tempo rivelano l'amara consapevolezza di una decadenza che questa forma artistica avrebbe subito fino al suo svilimento: si sarebbe fatto strada, nell'utilizzo della musica, un fine esclusivamente estetico, lungi da quello «stile popolare e ad effetto»²⁴³ pieno di dignità e semplicità che era il tratto caratterizzante della musica antica. Risulta evidente, nella visione dello Pseudo-Plutarco, un'interpretazione etnologica della musica che vede in essa lo strumento per l'espressione dei sentimenti più profondi di un popolo, un'arte in grado di trasmettere i sentimenti più riposti e sublimi di una civiltà.

Il trattato, come già rilevato, ha un'impostazione estremamente tecnica e in ciò conferma la sua utilità per la ricostruzione della storia della musica greca, ma al tempo stesso evidenzia anche degli affondi di autentica matrice pedagogica che tradiscono la volontà di ampliare il campo di riflessione a una sfera decisamente più vasta e teoretica. Un esempio saliente è rappresentato dal giudizio che lo Pseudo-Plutarco riserva all'evoluzione delle modulazioni melodiche, considerate in prospettiva storica: «È chiaro dunque che non fu per ignoranza che gli antichi si astennero dalle modulazioni melodiche, ma per scelta. Che c'è da stupirsi? Ci sono nella vita molte altre cose che non sono ignorate da chi non le usa, ma piuttosto avversate, una volta venuta meno la loro utilità perché inadatte a certi fini»²⁴⁴. Anche l'evoluzione della musica, dunque, non doveva essere interpretata in un'ottica esclusivamente tecnica, ma piuttosto doveva essere

²⁴¹ PLUT., *Mus.*, 2 (1131D).

²⁴² *Ibidem*.

²⁴³ PLUT., *Mus.*, 12 (1135D).

²⁴⁴ PLUT., *Mus.*, 21 (1138C).

considerata in un disegno sociale complessivo, cioè letta in connessione con gli sviluppi della storia di un popolo e soprattutto con le mutazioni subite dalla sua psicologia collettiva. L'espressione musicale, infatti, era considerata visibilmente dallo Pseudo-Plutarco come un elemento fondamentale per comprendere il carattere di un popolo, il suo modo di esprimere la propria visione del mondo e il suo rapporto con la sfera del trascendente.

È percepibile nell'opera una visione ampiamente mitica della musica, una visione cioè che le riconosce la capacità di riflettere aspetti divini, che pertengono alla sfera religiosa. È in questa prospettiva che la musica viene descritta dall'autore del trattato come una componente precipua dell'educazione:

«Da queste considerazioni è chiaro che gli antichi Greci amarono giustamente esercitarsi, più di ogni altra cosa, nell'educazione musicale. Pensavano che l'anima dei giovani si dovesse plasmare e modulare verso i buoni costumi attraverso la musica, riconoscendone evidentemente l'utilità in ogni circostanza e in ogni seria occupazione, ma in modo particolare di fronte ai pericoli della guerra.»²⁴⁵

È interessante la connessione che lo Pseudo-Plutarco stabilisce, seppur in chiave storica, tra la musica e le dinamiche della guerra poiché evidenzia la volontà di sottolineare ancora di più il ruolo sociale svolto dalla musica, la sua capacità di accompagnare la vita della comunità in tutti i suoi aspetti, anche quelli più tragici; sembra qui ritornare la funzione parenetica della lirica rappresentata, fra gli altri, dai poeti spartani Callino e Tirteo. Eppure, nonostante la vastità delle riflessioni sulla musica presenti nel trattato in esame, il pensiero dell'autore manifesta costantemente la volontà di riportare l'arte musicale a uno scenario culturale più complesso, nell'ambito del quale la filosofia ricopre naturalmente la posizione di massima preminenza: «Se dunque si vuole fare musica nobile e di buon gusto, bisogna imitare lo stile antico, ma la si deve supportare anche con lo studio delle altre discipline culturali, collocando la filosofia nel ruolo di guida, dato che essa sola sa valutare la misura che si addice alla musica e apprezzarne l'utilità»²⁴⁶. Si creerebbe dunque, tra la musica e la filosofia, un costruttivo dialogo, che consentirebbe all'individuo di perfezionare la propria virtù, educando la propria anima. Lo Pseudo-Plutarco riprendeva tale concetto direttamente dalla tradizione più antica e addirittura dal

²⁴⁵ PLUT., *Mus.*, 26 (1140C).

²⁴⁶ PLUT., *Mus.*, 32 (1142D).

mito: «Sappiamo che della musica si servirono Eracle, Achille e molti altri, dei quali secondo la tradizione fu educatore il sapientissimo Chirone, maestro al tempo stesso di musica, di giustizia e di medicina»²⁴⁷. Proprio l'immagine di Chirone, essere mitologico metà uomo e metà bestia, rappresentava nella psicologia collettiva dei Greci l'immagine della pienezza, in quanto assommava in sé l'intelligenza dell'uomo e le caratteristiche ferine dell'animale. In conclusione, lo Pseudo-Plutarco sembra sostenere che l'educazione alla musica possa inclinare l'individuo non solo a ciò che è bello, ma anche a ciò che è bene, svolgendo così una funzione pedagogica completa.

Se il *De musica* appare un'opera fondamentale per lo studio dell'evoluzione dell'arte musicale presso i Greci, è naturale che esso abbia attratto nel corso del tempo l'attenzione degli studiosi; anche se apocrifa, il valore dell'opera non può essere negato considerata la capacità dello Pseudo-Plutarco di tracciare una sintetica ricostruzione della storia della musica greca e di tutti i suoi principali protagonisti. Nel 1507 l'umanista bresciano Carlo Valguglio la tradusse in latino corredandola di una lunga dedica che in realtà si può interpretare come un primo autentico studio critico sul significato dell'opera nell'ambito generale dello studio delle arti greche. Nel 1598 Marcantonio Gandino pubblicò invece una traduzione in volgare del trattato in ambito veneziano; la traduzione ebbe un discreto successo tanto da essere pubblicata nuovamente nel 1825 in ambito milanese nel contesto di un'edizione degli opuscoli di Plutarco curata da Francesco Ambrosoli.

In età contemporanea il *De musica* è stato pienamente riconosciuto in tutto il suo valore. Nel 1982, ad esempio, Antonietta Gostoli – in assoluto la più importante studiosa italiana dell'opera – ha evidenziato come il trattato sia tra le poche fonti che consentono di conoscere le innovazioni musicali introdotte da Archiloco di Paro nell'VIII secolo a.C.; senza di esso il ruolo di questo poeta lirico non sarebbe valutabile in tutta la sua importanza²⁴⁸. Nel 1989 la studiosa ha invece riflettuto sulla descrizione delle teorie metriche di Eraclide Pontico presenti nel testo e ha sottolineato come il trattato travalichi spesso i confini dell'ambito musicale per considerare invece le interazioni che nel mondo

²⁴⁷ PLUT., *Mus.*, 40 (1145F).

²⁴⁸ Cfr. A. GOSTOLI, *Le 'invenzioni' di Archiloco nella testimonianza del De musica dello Ps. Plutarco. Asinarteti ed epodi*, in «Annali dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"». Dipartimento di studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico. Sezione Filologico-Letteraria», 1982-1983, 4-5, pp. 25-36.

greco si erano stabilite tra la sfera musicale e quella letteraria, riflettendo così la visione unitaria del sapere che avrebbe caratterizzato la visione intellettuale dei Greci²⁴⁹.

Nello stesso 1989 Giovanni Comotti ha descritto la mancata traduzione in lingua italiana del *De musica* come un'occasione perduta e a lui si è aggiunta la Gostoli nel 2001: per entrambi gli studiosi, infatti, al trattato non è mai stato riconosciuto il valore che meriterebbe in quanto raccolta di testimonianze inestimabili per la ricostruzione della più antica musica greca²⁵⁰. Non inquadrare l'opera in questa prospettiva non solo ne restituisca un'immagine mutila, ma addirittura preclude la possibilità di comprendere appieno il rapporto che i Greci avevano stabilito con quest'arte. Tale proposta di lettura è stata condivisa da Eleonora Rocconi, che nel 2005 ha rilevato come l'elemento più importante dell'opera sia la ricezione in essa della dottrina aristossenica dell'ἦθος musicale, un dato che consentirebbe di comprendere il valore etnologico della musica presso i Greci, valore che andrebbe ben al di là dell'ambito prettamente artistico e affonderebbe le sue radici nella sfera psicologica²⁵¹. Da questo punto di vista il fatto di essersi concentrati per anni, se non per decenni, sul problema dell'autorialità dell'opera – come è stato fatto ad esempio nel 2010 da Roosevelt Araújo da Rocha Júnior e da Donatella Restani nel 2011²⁵² – avrebbe di fatto creato un *impasse*, poiché ha distolto gli studiosi dal contenuto dell'opera e ha inibito la loro riflessione sulle caratteristiche veramente fondamentali dell'opera, ovvero la sua capacità di portare in primo piano una serie di temi quali il concetto di appropriatezza ritmica (su cui ha riflettuto Liana Lomiento nel 2011²⁵³) o la funzione socio-psicologica che alla musica veniva riconosciuta nell'educazione greca (su cui ha scritto estesamente la Gostoli nel 2011²⁵⁴).

²⁴⁹ Cfr. A. GOSTOLI, *Le teorie metriche di Eraclide Pontico nel De musica dello Ps.-Plutarco*, in G. D'Ippolito – I. Gallo (a cura di), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarco*, Palermo, 3-5 maggio 1989, Napoli, M. D'Auria Editore, 1991, pp. 435-443.

²⁵⁰ Cfr. G. COMOTTI, *Un'occasione mancata. La traduzione italiana del De musica dello Ps.-Plutarco*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 1989, 31, pp. 131-137; A. GOSTOLI, *Un'altra occasione perduta*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2001, 68, pp. 155-162.

²⁵¹ Cfr. E. ROCCONI, *La dottrina aristossenica dell'ἦθος musicale nel De musica dello Ps.-Plutarco*, in «Seminari romani di cultura greca», 2005, VIII, 2, pp. 291-297.

²⁵² Cfr. R. ARAÚJO DA ROCHA JÚNIOR, *O tratado plutarquiano "Sobre a música". Reconsiderando a questão da autoria*, in F. Vergara Cerqueira – M. A. de Oliveira Silva – J. Lins Brandão (a cura di), *Ensalos sobre Plutarco. Leituras latino-americanas*, Pelotas, Universidade Federal de Pelotas, 2010, pp. 179-204; D. RESTANI, *Il De musica attribuito a Plutarco e Girolamo Mei*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2011, 99, pp. 259-271.

²⁵³ Cfr. L. LOMIENTO, *Riflessioni critiche sul concetto di "appropriatezza" nel "De musica" dello Ps.-Plutarco (Mus. 32-36)*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2011, 99, pp. 135-152.

²⁵⁴ Cfr. A. GOSTOLI, *L'educazione musicale nella Grecia antica (Platone; Aristotele; Ps.-Plutarco, De musica)*, in A. Roselli – R. Velardi (a cura di), *L'insegnamento delle τέχναι nelle culture antiche. Atti del*

Alcuni recenti esiti hanno evidenziato come il *De musica* risulti fondato sul concetto di un rapporto paritetico tra parola e musica, un elemento che rappresenta lo sfondo ideale in cui collocare il positivo dialogo tra filosofia, musica e pedagogia che lo Pseudo-Plutarco intesse nel trattato. Questa prospettiva, evidenziata da Matilde Ferrario nel 2011, non è propria solo dello Pseudo-Plutarco, ma anche di altri autori, come Filodemo: essa rappresenta dunque un elemento comune, che di nuovo sottolinea la possibilità di identificare la sussistenza di un'autentica "scuola" plutarchea, composta da autori che si sono richiamati in vario modo al pensiero filosofico, pedagogico e morale del biografo di Cheronea²⁵⁵. Su questa linea di indagine si è mossa ad esempio Maria Cannatà Fera nel 2011, come del resto di nuovo la Gostoli nel 2015²⁵⁶, che ha giustamente evidenziato come, accanto a un nucleo concettuale squisitamente plutarcheo, nel *De musica* si ritrovino influenze riconducibili a una serie di autori non solo di ambito ellenico, ma anche magno-greco, come Glauco di Reggio²⁵⁷. Il mosaico di studi menzionati ha portato al pieno e definitivo apprezzamento del trattato pseudo-plutarcheo, che per quanto apocrifo appare un'opera capace di gettare luce non solo sul rapporto tra i Greci e la musica, ma sul loro sapere in senso più ampio.

III.3 Conclusione

L'inquadramento del *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, del *De recta ratione audiendi*, del *Pro nobilitate* e del *De musica* nel *corpus* plutarcheo solleva delle questioni importanti, non solamente di carattere filologico, ma anche relative al retaggio che il biografo di Cheronea ha lasciato alle generazioni successive di intellettuali. La vastità della sua riflessione lo ha infatti portato a sviluppare una visione unitaria del sapere, di chiara matrice platonica, nella quale non esistono elementi di separazione tra le varie discipline, ma piuttosto una superiore unità, che solo la filosofia riesce a cogliere,

convegno, Ercolano, 23-24 marzo 2009, Pisa, Serra, 2011, pp. 151-163; EAD., *Da Demodoco a Timoteo. Una storia della lirica greca nel "De musica" attribuito a Plutarco*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2011, 99, pp. 31-42; EAD., *Agoni poetico-musicali nel "De musica" attribuito a Plutarco*, in «Rudiae», 2010-2011, 22-23.1, pp. 139-148.

²⁵⁵ Cfr. M. FERRARIO, *Parola e musica in "Plutarco" (Περὶ μουσικῆς) e in Filodemo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2011, 99, pp. 73-81.

²⁵⁶ M. CANNATÀ FERA, *Plutarco nel "De musica"*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 2011, 99, pp. 191-206.

²⁵⁷ Cfr. A. GOSTOLI, *Un'antica fonte magno-græca nel "De musica" attribuito a Plutarco: Glauco di Reggio*, in «Ploutarchos», 2015, 12, pp. 41-54.

ponendosi a coronamento di tutto lo scibile. Le opere considerate manifestano senz'altro identità diverse – oscillando tra scritti sicuramente plutarchei e opuscoli apocrifi – ma in ogni caso testimoniano la stima in cui Plutarco è stato tenuto dai suoi contemporanei e dagli umanisti che l'hanno riscoperto e che hanno percepito il suo approccio al sapere come particolarmente affine al proprio.

Plutarco appare dunque come precursore di una sensibilità moderna nei confronti del sapere, una prospettiva in cui l'essere umano è chiamato a costruirsi non solo attraverso la mera acquisizione di conoscenze, ma anche e soprattutto attraverso un'opera di progressiva elevazione spirituale. È emblematico che nel *Quomodo adolescens poetas audire debeat* e nel *De recta ratione audiendi* Plutarco sviluppi la propria riflessione a partire da temi di carattere tecnico, che lo conducono però a elaborare una ricostruzione decisamente più ampia del modo in cui il sapere deve essere affrontato. Proprio in questo sta decisamente un elemento di grandezza di Plutarco, ovvero nella sua capacità di espandere il campo della propria riflessione da un tema particolare a un tema generale, secondo uno schema che trova forse il proprio apice nelle *Vite parallele*. Le peculiarità del pensiero plutarcheo sul sapere e sull'insegnamento sono state messe in risalto, tra gli altri, da Patrizia Paradisi, che nel 2010 ha ritenuto opportuno e anzi doveroso collocare il biografo di Cheronea nell'ambito di una galleria di illustri pedagoghi del mondo antico, personalità della grecità e della romanità che sarebbero caratterizzate, al di là della barriera temporale che le separa, da un approccio al sapere del tutto comparabile²⁵⁸. Così Plutarco può trovare la propria posizione al fianco di Cicerone, Seneca e Quintiliano, evidenziando la propria natura di pedagogo “illuminato”.

Come già detto, il *De musica* e il *Pro nobilitate* sono probabilmente apocrifi, ma la loro utilità si evidenzia nel momento in cui cercano di modellarsi sulla visione plutarchea e, a volte goffamente, tentano persino di replicarne il linguaggio, secondo una dinamica che comunque dimostra la sopravvivenza incorrotta dell'autorità intellettuale del Cheroneo. Se il *Quomodo adolescens poetas audire debeat* e il *De recta ratione audiendi* si collocano armonicamente nel *corpus* plutarcheo e ne condividono l'impostazione intellettuale di fondo, il *De musica* affronta invece un tema simile ad altri di carattere

²⁵⁸ Cfr. P. PARADISI, *Principi di pedagogia illuminata: Cicerone, Seneca, Quintiliano, Plutarco*, in «Atti e Memorie. Accademia nazionale di scienze, lettere e arti di Modena. Memorie scientifiche, giuridiche, letterarie», 2010, 13.1, pp. 239-262. Nella medesima prospettiva cfr. anche, più recentemente, W. M. S. BLOOMER (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015.

artistico che Plutarco aveva considerato negli scritti raccolti nei *Moralia*; il *Pro nobilitate*, dal canto suo, considera un argomento decisamente estraneo alla prospettiva plutarchea e in diretta contraddizione con gli insegnamenti platonici a cui Plutarco si rifaceva, nei quali l'unica differenza riscontrabile tra gli uomini era quella legata al loro grado di formazione e quindi al loro livello di avanzamento nel perfezionamento morale che solo il sapere poteva garantire.

Conclusione

Questo elaborato ha svolto un'indagine sul *De liberis educandis* attribuito a Plutarco, ma il suo scopo non è stato limitato alla riflessione sui contenuti e sulla veste linguistica del testo, riguardando anche la collocazione dell'opera nel pensiero pedagogico greco con particolare riferimento all'evoluzione da esso subita dopo l'incontro con la dominazione romana. Nell'ottica dell'elaborato, il pensiero plutarco che emerge dall'opera è un pensiero di mediazione, anche se al suo cuore può essere evidenziato un riferimento costante al pensiero platonico. Plutarco interpreta le concezioni educative platoniche in un modo strettamente ortodosso, crede che lo scopo dell'educazione sia consentire al fanciullo di diventare correttamente parte attiva della vita della comunità e ritiene che lo scopo finale dell'educazione sia consentire all'individuo di coltivare la propria ἀρετή, raggiungendo in questo modo l'εὐδαιμονία.

Nei suoi viaggi a Roma, Plutarco sembra aver svolto la funzione non solo di mediatore tra la cultura greca e quella romana, ma addirittura aver agito in quanto ambasciatore del pensiero greco nella patria dei dominatori. Emerge dunque come una personalità fondamentale nell'ambito di quel lungo dialogo tra grecità e romanità che si svolse a partire dal II secolo a.C. e che raggiunse l'apice nell'età imperiale romana.

Il titolo dell'elaborato rivela solo parzialmente il suo reale contenuto e si focalizza sul *De liberis educandis*. Esso rappresenta certamente il fondamento dell'elaborato, ma allo stesso tempo è necessario evidenziare come le riflessioni in esso contenute si siano spinte decisamente più in là dell'ambito filologico, intercettando la sfera di competenza della storia della pedagogia e anzi della storia culturale *tout court*. Il carattere complesso e sfaccettato del pensiero plutarco suggerisce, e quasi impone, l'adozione di una prospettiva così vasta, pena l'incapacità di cogliere i caratteri originali di un pensiero che nell'antichità classica ha ben pochi paragoni.

Con riferimento agli interrogativi di fondo da cui l'elaborato ha preso le mosse si può evidenziare che nella vicenda umana di Plutarco il *De liberis educandis* rappresenta l'emergere evidente di un tema, quello educativo, che risulta percorrere come un fiume carsico tutto il pensiero del biografo di Cheronea. Il trattato considerato senza dubbio ha un aperto carattere pedagogico, ma in realtà, se lo si considera nello scenario più vasto

rappresentato dai *Moralia* o, addirittura, nel novero di tutte le opere plutarquee menzionate dal *Catalogo di Lampria*, si può scoprire una serie di legami tra le opere che produce quasi una sorta di reticolo, un gioco costante di riferimenti che poggia non solo su di un linguaggio affine, ma anche sul ritorno costante di alcuni temi, che risultano persistenti e che segnalano, in questo modo, una particolare sensibilità nei confronti di determinati argomenti. Anche se il *De liberis educandis* può e deve essere considerato in uno scenario più vasto, nulla può cancellare le sue peculiarità, come la vastità e la complessità della narrazione, un dato che l'osservatore può cogliere senza alcuna difficoltà. Nel *corpus* plutarqueo, il *De liberis educandis* si qualifica come l'opera di orientamento pedagogico più evidente e ciò ha contribuito a determinarne anche il successo nel tempo: a partire dall'epoca umanistica, infatti, gli intellettuali hanno ampiamente lodato il *De liberis educandis* identificandolo (erroneamente) come un testo sicuramente plutarqueo e come uno dei più importanti trattati pedagogici dell'antichità classica.

Se anche si considera criticamente la fascinazione che gli umanisti hanno sempre manifestato nei confronti del pensiero classico, e nei confronti delle opere plutarquee in special modo, non si può comunque sottovalutare il fatto che questi intellettuali hanno colto nel segno nel momento in cui hanno ritenuto che il *De liberis educandis* presentasse un pensiero educativo strutturato e si qualificasse come uno dei trattati pedagogici in assoluto più importanti dell'antichità. Esso, infatti, ricapitola e sintetizza il pensiero educativo greco e lo trasmette alla posterità, acquisendo così un valore inestimabile.

Il lessico che si ritrova nel trattato risulta poi estremamente significativo: esso ritorna nel pensiero plutarqueo in modo costante e risulta condiviso anche da opere quali il *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, il *De recta ratione audiendi* e il *De musica*, mentre solo parzialmente si ritrova nel *Pro nobilitate*, che appare divergente per taglio e obiettivi rispetto agli altri scritti. La persistenza del linguaggio permette di stabilire un rapporto di affinità tra il *De liberis educandis* e le altre opere considerate nell'elaborato, nonostante il fatto che la loro paternità plutarquea sia problematica o addirittura convenzionalmente negata. Si rivela, in questo caso, il ritorno costante di un complesso di concetti, e persino di espressioni linguistiche, ispirati a Plutarco, un fenomeno che non si può spiegare semplicemente con la dinamica dell'*imitatio*, ma che per forza deve essere considerato segnale di un fatto più profondo, una spia della volontà di cercare

un'omogeneità nei confronti del pensiero plutarqueo, evidentemente ritenuto un modello elevato. È proprio questa dinamica che, in ultima analisi, autorizza la proposta di lettura formulata nell'elaborato e relativa alla sussistenza di una "scuola plutarquea". L'espressione "scuola" viene utilizzata in un senso metaforico, per indicare un gruppo di autori, lontani fra loro nello spazio e nel tempo, che hanno tuttavia cercato di dare alle proprie opere un carattere plutarqueo omogeneo.

Il primo capitolo dell'elaborato ha focalizzato la sua attenzione sulla biografia plutarquea, nella convinzione che sia di fatto impossibile comprendere il valore del *De liberis educandis* senza fare riferimento alla vicenda umana dell'autore e alla genesi dei *Moralia*. Sulla scorta di quanto evidenziato da Ziegler e da altri autori, il trattato plutarqueo sull'educazione dei giovani liberi sembra dotato di un'importante connessione genetica con le altre opere del biografo di Cheronea, una dinamica che contribuisce a rafforzare quell'impressione di unitarietà del pensiero plutarqueo che già è stata menzionata. Il secondo capitolo ha ripreso l'inquadramento del *De liberis educandis* nel *corpus* plutarqueo, ma ha anche concentrato la propria attenzione sul problema dell'autenticità e sulla fortuna del testo, costante nel tempo e particolarmente forte in età umanistica. Nel capitolo sono anche stati considerati alcuni passi dell'opera. Nel terzo capitolo, invece, l'ottica dell'analisi si è ampliata, fino a istituire un confronto tra il *De liberis educandis* e altri trattati plutarchei o pseudo-plutarchei di impronta pedagogica, alla ricerca di una continuità di pensiero. È in effetti rilevabile, nel novero delle opere considerate, una linea di pensiero che considera l'educazione dei giovani come un'attività complessa, alla quale tutte le arti e tutte le discipline devono offrire il loro contributo. In questa prospettiva Plutarco non si rivela ostile alla poesia, ma piuttosto invita a trattare quest'arte con attenzione, per evitare che la sua natura estetica riesca ad ammaliare il giovane educando, allontanandolo dall'esplorazione del vero sapere e dalla ricerca della virtù. La posizione di Plutarco in merito non solo si inserisce in un dibattito durato secoli, ma addirittura per certi aspetti lo chiude, adottando una posizione che si potrebbe definire di compromesso: tutte le arti e tutte le discipline vedono riconosciuta la loro dignità intellettuale dal biografo di Cheronea, fermo restando l'indiscussa superiorità della filosofia, che si pone realmente quale coronamento del sapere. Il *De recta ratione audiendi*, riconosciuto come plutarqueo, continua la riflessione del *Quomodo adolescens poetas audire debeat* e la focalizza sulla dinamica dell'ascolto. Non si tratta di una

trattazione esclusivamente tecnica, perché la pratica dell'ascolto appare a Plutarco come un'attività nella quale l'educando deve essere specificatamente formato: è da essa, infatti, che deriva la capacità di cogliere il contenuto profondo di ciò che viene udito, dunque si ritrova in essa un fondamento di tipo filosofico. L'ascolto assume così i connotati di un'autentica disciplina che forma il carattere dell'individuo e in questo si ritrova un collegamento alla visione plutarchea dell'uomo e della condizione di maturità. Il *De musica*, apocrifo, si qualifica come uno dei più importanti trattati sulla musica greca antica e presenta testimonianze inestimabili, soprattutto per quanto riguarda le fasi più antiche dello sviluppo di quell'arte. Nel quadro della situazione fittizia di un simposio, l'autore intesse una trattazione complessa che prende in considerazione in modo sistematico tutte le evoluzioni subite dalla musica. Questo denso trattato, per quanto lontano dall'ambito di interesse specifico di Plutarco, in realtà riverbera concetti e stilemi che sono propri del biografo di Cheronea, evidenziando una chiara volontà di ricollegarsi al pensiero di quella che era universalmente riconosciuta come un'autorità. Il *Pro nobilitate*, sicuramente spurio, appare invece il trattato più deviante fra quelli considerati nell'elaborato: tale carattere è da ricondurre principalmente al suo argomento, che sembra lontano dagli ambiti di interesse plutarchei. Anche nel suo caso si rileva tuttavia un lessico latamente plutarcheo, che segnala la volontà di ricercare una continuità.

Il *De liberis educandis* appare dalla trattazione svolta nell'elaborato uno scritto di straordinaria importanza, non solo per i suoi contenuti di matrice pedagogica, ma anche e soprattutto per la sua capacità di sintetizzare il vasto pensiero plutarcheo e consegnarlo alla posterità. La lettura del trattato si rivela suggestiva anche per l'insegnante del giorno d'oggi, il modo sistematico e profondo in cui Plutarco affronta le varie questioni connesse all'insegnamento e all'apprendimento senza dubbio stimola ampie riflessioni. Non manca, nel trattato, la volontà di uscire dal perimetro strettamente tecnico-pedagogico, per considerare l'impatto sociale, psicologico e morale dell'educazione.

Le opere considerate consentono di aprire una finestra sul pensiero plutarcheo e, allo stesso tempo, confermano l'impressione delle sue incredibili forza e attualità. Il pensiero del biografo di Cheronea presenta tuttavia ancora numerosi aspetti che potranno e dovranno essere considerati con attenzione, alla ricerca di spunti che possano contribuire a perfezionare sempre di più la comprensione non solo del pensiero greco, ma addirittura della psicologia ellenica, che in Plutarco ha trovato un autore in grado di

trasmettere i suoi fondamenti e i suoi concetti-chiave con sensibilità e grande rigore intellettuale.

Bibliografia

Autori antichi

PLATONE, *Menone*, a cura di I. Toth e G. Reale, Milano, Bompiani, 2000.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di B. Centrone, Roma-Bari, Laterza, 2006.

PLUTARCO, *Emilio Paolo e Timoleonte*, introduzione di M. Sordi, traduzione di A. Penati, Milano, RCS, 2008³.

ID., *Plutarchi Moralia*, edizione critica a cura di GÄRTNER H., vol. I, Leipzig, Teubner, 1974².

ID., *Vite parallele. Demostene e Cicerone*, Milano, BUR, 1995.

Autori moderni

ARAÚJO DA ROCHA JÚNIOR R., *O tratado plutarquiano “Sobre a música”. Reconsiderando a questão da autoria*, in F. Vergara Cerqueira – M. A. de Oliveira Silva – J. Lins Brandão (a cura di), *Ensalos sobre Plutarco. Leituras latino-americanas*, Pelotas, Universidade Federal de Pelotas, 2010, pp. 179-204.

ARENDT H., *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 2017.

BABUT D., *Plutarco e lo stoicismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2003.

BARBAGALLO C., *Lo Stato e l'Istruzione Pubblica nell'Impero romano*, Catania, Francesco Battiato, 1911.

BASSI P. D., *Il pensiero morale, pedagogico, religioso di Plutarco. Studi e testi*, Firenze, Vallecchi, 1927.

BECHIS G., *Omero nel De audiendis poetis di Plutarco*, in «Rivista di Studi Classici», XXV (1977), pp. 248-256.

BELLANTI A., *Aristotele pitagorico? La concezione della medietà nel “De virtute morali” di Plutarco*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XCV (2003), pp. 3-36.

ID., *La teoria plutarchea della virtù tra platonismo, pitagorismo e aristotelismo*, in P. Volpe Cacciatore – F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarcheo, Fisciano-Pæstum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, M. D’Auria Editore, 2007, pp. 222-264.

BENSELER G. E., *De hiatu in oratoribus atticis et historicis græcis*, in ID., *De hiatu in scriptoribus græcis*, Freiburg im Breisgau, J. G. Engelhardt, 1841.

BERRY E. G., *The “De liberis educandis” of Pseudo-Plutarch*, in «Harvard Studies of Classical Philology», LXIII (1958), pp. 387-399.

BLANK D. L., *Reading between the Lies. Plutarch and Chrysippus on the Uses of Poetry*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XL (2011), pp. 237-264.

BLOOMER W. M. S. (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015.

ID., *Quintilian on Education*, in ID. (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, pp. 347-357.

ID., *The Technology of Child Production. Eugenics and Eulogics in Plutarch’s “De liberis educandis”*, in «Arethusa», XXIX (2006), pp. 71-100.

BOCK F., *Plutarch und die Schrift de educandis pueris*, in «Philologische Wochenschrift», XLII (1922), pp. 66-71.

BONNER S. F., *L'educazione nell'antica Roma. Da Catone il Censore a Plinio il Giovane*, Roma, Armando, 1986.

BOSCHERINI S., *A proposito della tradizione del Pro nobilitate pseudo-plutarceo*, in R. Cardini – E. Garin – L. C. Martinelli – G. Pascucci (a cura di), *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, Roma, Bulzoni, vol. I (1985), pp. 651-660.

BOWEN J., *Storia dell'educazione occidentale*, vol. I: *Il mondo antico: l'Oriente e il Mediterraneo dal 2000 a.C. al 1054 d.C.*, Milano, Mondadori, 1979.

BOYD W., *Storia dell'educazione occidentale*, Roma, Armando, 1970.

BRÉCHET C., *Le “De audiendis poetis” de Plutarque et le procès platonicien de la poésie*, in «Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoires Anciennes», LXXIII (1999), n° 2, pp. 209-244.

BUONAIUTI E., *Plutarco e la letteratura cristiana antica. Spigolature*, Pavia, Amministrazione dell'Athenæum, 1918.

CANFORA L., *L'educazione*, in E. Gabba – A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, vol. IV: *Caratteri e morfologie*, Torino, Einaudi, 1989.

CANNATÀ FERA M., *Note al “De audiendis poetis” di Plutarco*, in «Rivista di Cultura Classica e Medievale», LXI (1999), n° 1, pp. 29-38.

CANNATÀ FERA M., *Plutarco nel “De musica”*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XCIX (2011), pp. 191-206.

CARUGNO G., *Per l'esatta interpretazione di un luogo di Plutarco. "De liberis educandis" VIII 5E*, «Giornale italiano di filologia», IX (1956), pp. 345-347.

CATANZARO A., *L'attore e il regista. L'uomo politico nei Moralia di Plutarco*, Firenze, CET, 2009.

COMOTTI G., *Un'occasione mancata. La traduzione italiana del De musica dello Ps.-Plutarco*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XXI (1989), pp. 131-137.

CONTI BIZZARRO F., *Note a Ps.-Plutarch. De musica*, in «Museum Criticum», XXIX (1994), pp. 259-261.

D'AGOSTINO V., *I tre elementi del processo educativo secondo gli antichi scrittori*, «Rivista di studi classici», VI (1958), pp. 190-197.

DANIELI M. L. ET ALII, *Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea*, Bologna, Cooperativa libraria universitaria editoriale, 1965.

DITTENBERGER W., *Sylloge Inscriptionum Græcarum*, Leipzig, S. Hirzel Verlag, 1915³.

DYROFF A., *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, S. Calvary & Co., 1897.

ELSNER J., *Paideia. Ancient Concept and Modern Reception*, «International Journal of the Classical Tradition», IV (2013), pp. 136-152.

FAURE D., *L'éducation selon Plutarque après les Oeuvres morales, I-II*, Aix-en-Provence, La Pensée Universitaire, 1960.

FERRARIO M., *Parola e musica in "Plutarco" (Περὶ μουσικῆς) e in Filodemo*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XCIX (2011) pp. 73-81.

FLACELIÈRE R., *Le poète stoïcien Sarapion d'Athènes, ami de Plutarque*, in «Revue des Études Grecques», XLIV (1951).

FLORES D'ARCAIS G. – GIUGNI G. – PIERETTI A. (a cura di), *Storia mondiale dell'educazione*, vol. I: *Dalle origini al 1515*, Roma, Città Nuova, 1986.

FRASCA R. (a cura di), *Pseudo-Plutarco – Come educare i propri figli*, Firenze, La Nuova Italia, 1994.

GALLO I. (a cura di), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco. Atti del II Convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987*, Bologna, Monograf, 1988.

ID. (a cura di), *L'eredità culturale di Plutarco dall'antichità al Rinascimento. Atti del VII Convegno plutarco, Milano-Gargnano, 28-30 maggio 1997*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1998.

GALLO I. – MORESCHINI C. (a cura di), *I generi letterari in Plutarco. Atti dell'VIII Convegno plutarco, Pisa, 2-4-giugno 1999*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2000.

GARCÍA LÓPEZ J. (a cura di), *Educación y crítica literaria en la helenidad tardía. El De liberis educandis atribuido a Plutarco, II, Unidad y pluralidad en el mundo antiguo. Actas del VI Congreso español de estudios clásicos (Sevilla, 6-11 de abril de 1981)*, Madrid, Gredos, 1983.

ID., *Sobre el De audiendis poetis de Plutarco*, in «Estudios Clásicos», XXVI (1984), n° 87, pp. 411-419.

GERINI G. B., *Le idee pedagogiche di Plutarco*, in «Rivista rosminiana», VII (1912), pp. 112-133.

ID., *Le idee pedagogiche di Plutarco*, Voghera, Officina d'Arti Grafiche, 1912.

GILL C., *The School in the Roman Imperial Period*, in B. Inwood (a cura di), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 33-58.

GOSTOLI A., *Agoni poetico-musicali nel “De musica” attribuito a Plutarco*, in «Rudiae», 2010-2011, 22-23.1, pp. 139-148.

EA., *Da Demodoco a Timoteo. Una storia della lirica greca nel “De musica” attribuito a Plutarco*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XCIX (2011), pp. 31-42.

EA., *L'educazione musicale nella Grecia antica (Platone; Aristotele; Ps.-Plutarco, De musica)*, in A. Roselli – R. Velardi (a cura di), *L'insegnamento delle τέχναι nelle culture antiche. Atti del convegno, Ercolano, 23-24 marzo 2009*, Pisa, Serra, 2011, pp. 151-163.

EA., *Le ‘invenzioni’ di Archiloco nella testimonianza del De musica dello Ps. Plutarco. Asinarteti ed epodi*, in «Annali dell'Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”». Dipartimento di studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico. Sezione Filologico-Letteraria», IV-V (1982-1983), pp. 25-36.

EA., *Le teorie metriche di Eraclide Pontico nel De musica dello Ps.-Plutarco*, in G. D'Ippolito – I. Gallo (a cura di), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarco, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1991, pp. 435-443.

EA., *Un'altra occasione perduta*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», LXVIII (2001), pp. 155-162.

EA., *Un'antica fonte magno-græca nel “De musica” attribuito a Plutarco: Glauco di Reggio*, in «Ploutarchos», XII (2015), pp. 41-54.

HEIN A., *De optativi apud Plutarchum usu*, Trebnitz, Maretzke et Maertin, 1914.

HEIN G., *Quæstiones Plutarcheæ. Quo ordine Plutarchus nonnulla scripta moralia composuerit, agitur*, Berlin, A. Ebering, 1916.

HILLYARD B. P. (a cura di), *De audiendo. A Text and Commentary*, New York, Arno Press, 1981.

ID., *Notes on Plutarch*, *De audiendo*, «Prometheus», IV (1978), pp. 128-138.

ID., *The Medieval Tradition of Plutarch*, *De audiendo*, «Revue d'Histoire des Textes», VII (1977), pp. 1-56.

HUTCHINSON G. O., *Plutarch's Rhythmic Prose*, Oxford, Oxford University Press, 2018.

INDELLI G., *La lingua di Plutarco di Cheronea e gli scritti pseudoplutarchei*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1994.

JAEKEL S., *Kritisches Beobachtungen zum Programm einer literaturpädagogik in Plutarchs Schrift De audiendis poetis*, in «Arctos», XXI (1987), pp. 19-35.

KEMPER H. C., *Die im Corpus der Moralia überlieferte Schrift Peri páidon agoghés*, Münster, Diss., 1971.

KORNS K., *Programme d'éducation de Plutarque de Chéronée*, Wrocław, Assolineum, 1978.

KOUROS K., *Plutarchus quibus rebus adductus De poetis audiendis docuerit*, in «Meander», XXVIII (1973), pp. 57-78.

KRAUS M., *Valor pedagògic de la poesia i crítica platònica de la retòrica en el "De audiendis poetis" de Plutarc*, in M. Jufresa (a cura di), *Plutarc a la seva època: paideia i societat. Actas del VIII Simposio español sobre Plutarco, Barcelona, 6-8 de noviembre*

de 2003, Barcelona, Departement de Filologia Grega Universitat de Barcelona, (2005), pp. 333-341.

LA MATINA M., *Strategia discorsiva e matrici di mondi nel De audiendo di Plutarco. Su alcuni aspetti dell'interpretazione teorica di un testo letterario antico*, in G. D'Ippolito – I. Gallo (a cura di), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarqueo, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli, M. D'Auria Editore, 1991, pp. 381-407.

LATHER A., *Taking Pleasure Seriously. Plutarch on the Benefits of Poetry and Philosophy*, in «Classical World», CX (2016-2017), 3, pp. 323-349.

LAWUERS J., *Hear, Hear! The Pedagogical Projects in Plutarch's "De Audiendo" and Maximus' of Tyre First "διάλεξις"*, «Ploutarchos», VI (2008-2009), pp. 15-24.

LEÃO D. F. – ROIG LANZILLOTTA L. (a cura di), *A Man of Many Interests. Plutarch on Religion, Myth, and Magic. Essays in Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, Leiden, Brill, 2019.

LI CAUSI P. – POMELLI R. (a cura di), *L'anima degli animali. Aristotele, frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Torino, Einaudi, 2015.

LOMIENTO L., *Riflessioni critiche sul concetto di "appropriatezza" nel "De musica" dello Ps.-Plutarco (Mus. 32-36)*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XCIX (2011), pp. 135-152.

MALLINGER J., *Plutarco. I segreti esoterici*, Roma, Atanor, 1980.

MARROU H. I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, Studium, 1984³.

MONTESI H., *Saggio di studi plutarchei*, in «Rivista italiana di filologia classica», XX (1913), pp. 12-37.

MORALES OTAL C. – GARCÍA LÓPEZ J. (a cura di), *Obras morales y de costumbres* (Moralia), vol. I, Madrid, Biblioteca Clásicas Gredos, 1985.

MUIR J. M., *Isocrates*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015, pp. 321-334.

NANNINI S., *Plutarco. L'arte di capire la poesia*, Santarcangelo di Romagna, Rusconi, 2018.

NEWMYER S. T., *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*, New York, Routledge, 2005.

OPSOMER J., *The Place of Plutarch in the History of Platonism*, in P. Volpe Cacciatore – F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarqueo, Fisciano-Pæstum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2007, pp. 281-310.

PACE G. – VOLPE CACCIATORE P. (a cura di), *Gli scritti di Plutarco. Tradizione, traduzione, ricezione, commento. Atti del IX Convegno internazionale della International Plutarch Society, Ravello, Auditorium Oscar Niemeyer, 29 settembre-1° ottobre 2011*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2013.

PALLÍ J. (a cura di), *Pseudo-Plutarco, sobre la educaciòn de los hijos*, «Estudios clásicos», IV (1966), pp. 133-161.

PARADISI P., *Principi di pedagogia illuminata: Cicerone, Seneca, Quintiliano, Plutarco*, in «Atti e Memorie. Accademia nazionale di scienze, lettere e arti di Modena. Memorie scientifiche, giuridiche, letterarie», XIII (2010), 1, pp. 239-262.

PASTORINO A., *Il discorso ai giovani di Basilio e il De audiendis poetis di Plutarco*, *Atti del Congresso internazionale su Basilio di Cesarea, la sua età e il Basilianesimo in*

Sicilia, Università degli Studi di Messina, Facoltà di Lettere e Filosofia, 3-6 dicembre 1979, Messina, Centro (Internazionale) di Studi Umanistici, 1983, pp. 217-257.

PISANI G., *Moralia II – L'educazione dei ragazzi*, Pordenone, Biblioteca dell'Immagine, 1990.

PRITCHARD. D. M., *Athens*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015, pp. 112-122.

RAMELLI I. L. E., *Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods: The Western Empire*, in W. M. S. BLOOMER (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015, pp. 267-268.

RESTANI D., *Il De musica attribuito a Plutarco e Girolamo Mei*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XCIX (2011), pp. 259-271.

REYDAMS-SCHILS G., *Hellenistic and Roman Philosophy*, in W. M. S. BLOOMER (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015, pp. 123-125.

ROCCONI E., *La dottrina aristossenica dell'ἦθος musicale nel De musica dello Ps.-Plutarco*, in «Seminari romani di cultura greca», VIII (2005), 2, pp. 291-297.

SANDBACH F. H., *Plutarch. Fragments*, Cambridge (MA-USA), Loeb-Harvard University Press, 1987.

ID. (a cura di), *Plutarch. Moralia*, Cambridge (MA-USA), Loeb-Harvard University Press, 1969.

SCHENKEVELD D. M., *The Structure of Plutarch's De audiendis poetis*, in «Mnemosyne», XXXV (1982), pp. 60-71.

SICKING C. M. J., *Plutarchus' De audiendis poetis. Litteratuurtheorie als excuus voor literatuuronderwijs*, in «Lampas», XVI (1983), pp. 205-216.

SIRINELLI J. (a cura di), *De l'éducation des enfants*, in *Oeuvres morales*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

SIZOO A., *De Plutarchi qui fertur de liberis educandis libello*, Amsterdam, Kruyt, 1918.

SMITH R. M., *Photius on the Ten Orators*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies», XXXIII (1992), pp. 59-189.

SOARES C., *Childhood and Youth*, in M. Beck (a cura di), *A Companion to Plutarch*, Chichester, Blackwell, 2014, pp. 373-390.

STADTER P. A., *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

SZABAT E., *Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods: The Greek World*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015, pp. 252-266.

TEIXEIRA E., *Poésie et éducation dans le De audiendis poetis de Plutarque*, in «Cahiers des Études Anciennes», XXV (1991), pp. 223-236.

THORBURN J. E., *Plutarch's De audiendis poetis and the Tradition of Literary Criticism*, Boulder, University of Colorado Press, 1992.

VALGIGLIO E., *In margine alla tradizione manoscritta del De audiendis poetis di Plutarco*, in «Bollettino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini», xv (1967), pp. 107-113.

VAN DER STOCKT L., *Education and Public Speech. Plutarch on Aesthetics and Ethics*, in E. Calderón Dorda – A. Morales Ortiz – M. Valverde Sánchez (a cura di), «*Koinòs lógos*». *Homenaje al profesor José García López*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia, 2006, pp. 1037-1046.

VERTSETIS A. V. (a cura di), *Peri páidon agoghés*, Atene, Grigoris, 1986.

VIGORITO M., *Sul "De audiendis poetis" di Plutarco. Citazioni omeriche nelle traduzioni umanistiche*, in A. Pérez Jiménez – P. Volpe Cacciatore (a cura di), «*Musa Græca tradita, Musa Græca recepta*». *Traducciones de poetas griegos (siglos XV-XVII)*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2011, pp. 25-34.

VOLKMANN R., *Leben, Schriften un Philosophie des Plutarch von Chæronea*, Berlin, S. Calvary & Co., 1869.

VOLPE CACCIATORE P. – FERRARI F. (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X Convegno plutarceo, Fisciano-Pæstum, 27-29 ottobre 2005*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2007.

EA., *Plutarco e Toma Magistro. L'educazione dei figli*, in «Vichiana. Rassegna internazionale di studi filologici e storici», II (2000), n° 1, pp. 55-61.

EA. (a cura di), *Plutarco, frammenti*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2007.

EA. (a cura di), *Plutarco nelle traduzioni latine di età umanistica, seminario di studi, Fisciano, 12-13 luglio 2007*, Napoli, M. D'Auria Editore, 2009.

VON HARTMANN R. E., *Über die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen*, Berlin, Duncker, 1868.

WEISSENBERGER B., *Die Sprache Plutarchs von Chæronea und die pseudoplutarchischen Schriften*, Inaugural Dissertation at Würzburg – Julius-Maximilians-Universität, Straubing, 1895.

WESTAWAY K. M., *The Educational Theory of Plutarch*, London, University of London Press, 1922.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF VON U. F. W. E., *Reden und Vorträge*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1902, vol. II.

WOLFSDORF D., *Sophistic Method and Practice*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015, pp. 63-76.

WYTTEBACH D., *Opuscula varii argumenti, oratoria, historica, critica, nunc primum conjunctim edita*, Lugdunum Batavorum, S. et J. Luchtmans – Amstelodami, P. den Hengst et Fil., 1821.

XENOPHONTOS S., *Ethical Education in Plutarch. Moralising Agents and Contexts*, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2016.

EA., *Plutarch*, in W. M. S. Bloomer (a cura di), *A Companion to Ancient Education*, Chichester (UK) – Malden (MA-USA), Wiley-Blackwell (John Wiley & Sons), 2015, pp. 335-339.

ZANETTO G. – MARTINELLI TEMPESTA S. (a cura di), *Plutarco: lingua e testo. Atti dell'XI Convegno plutarco della International Plutarch Society, Sezione italiana, Milano, 18-20 giugno 2009*, Milano, Cisalpino, 2010.

ZATOROJNYI A. V., *Safe Drugs for the Good Boys. Platonism and Pedagogy in Plutarch's "De audiendis poetis"*, in P. A. Stadter – L. Van der Stockt (a cura di), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A. D.)*, Leuven, Leuven University Press, 2002, pp. 297-314.

ZIEGLER K., *Plutarchos von Chaironeia*, Stuttgart-Waldsee, Alfred Druckenmüller, 1949.

ID., *Plutarco*, a cura di B. Zucchelli, Brescia, Paideia, 1965.

ZINCONI S., *Ispirazione biblica ed echi della tradizione classica nel De educandis liberis di Giovanni Crisostomo*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», LXXXI (2015), n° 1, pp. 118-127.