

1. Note di commento

14 D - 16 A6.

Nota al titolo: ἀκούειν indica metaforicamente l'azione del leggere e dell'interpretare (cfr. Wyttenbach 1810, p. 37; Hartman 1916, p. 15). Valgiglio (1973, pp. 59-61) ritiene invece si tratti di un vero e proprio ascolto, da parte di un uditorio, della voce del maestro; è verosimile che si tratti di lettura ad alta voce del maestro che Plutarco ha in mente, non di lettura silenziosa. Se in generale i destinatari del trattato possono essere considerati i giovani (cfr. Valgiglio 1973, p. 59, τὸν νέον), qui Plutarco si sta concretamente rivolgendo ad un adulto, Marco Sedazio: indipendentemente da ciò che prevedevano le pratiche scolastiche di quel tempo, egli ritiene che l'approccio dei giovani ai testi poetici debba avvenire sotto la guida di un maestro che presumibilmente legga i testi e spieghi loro i passaggi controversi. Non si tratta quindi né di una lettura isolata, né di un ascolto passivo, ma di lettura e comprensione dei testi (cfr. Kennedy 1989, p. 302). E' possibile che Plutarco qui si richiami all'opera di Crisippo περὶ τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν (cfr. Diog. Laert. 7, 200) nel titolo e nell'argomento, approfondendo il tema che il filosofo avrebbe trattato solo in generale da un punto di vista pedagogico. Ancora insoluta la questione se abbia letto o meno anche la sua trattazione περὶ ποιημάτων ed il περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως di Zenone (Diog. Laert. 7, 4). Al di là delle ipotesi su quale possa essere stata eventualmente la fonte di Plutarco nella stesura del trattato, va immaginata entro l'Accademia una tradizione relativa ai problemi fondamentali della poetica alla quale Plutarco può essere stato avviato dal suo maestro Ammonio. In età ellenistica esistette una letteratura, quasi completamente perduta, su tali problemi, nella quale i concetti platonici, aristotelico - peripatetici, stoici ed epicurei erano stati ampiamente variati, tanto da rendere problematici precisi accertamenti sulle fonti di un determinato scrittore erudito dell'età imperiale (cfr. Ziegler, Tragoedia, *RE* VI A, 1937, col. 2061; Kennedy 1989, pp. 210-14; 302).

Il ragionamento di Plutarco parte da un'affermazione secondo la quale i giovani debbono ricorrere moderatamente al diletto e soprattutto perseguire l'utile (14F1); dopo una breve digressione sull'ingannevole (15C8-D9), torna al tema principale e pone dei

quesiti, ovvero se i giovani debbano essere tenuti lontani dalla poesia (15D8-E3), per poi concludere non riprendendo semplicemente lo stesso concetto, ma andando oltre, sottolineando che non solo l'elemento mitico, se contenuto, non è dannoso, ma che esso si dovrà fondere con la filosofia (16A1-6). Dunque, come già detto, il Cheroneo parla qui in termini positivi di finzione e mito (cfr. Van der Stockt 1992, pp. 26-30) perchè proprio la mescolanza del falso con il verosimile è alla base della giustificazione della poesia in chiave pedagogica. All'interno del capitolo, l'uso delle citazioni si mostra funzionale ad esprimere le varie fasi del ragionamento seguito dal filosofo: la prima citazione omerica riguarda la mescolanza in poesia degli elementi positivi con quelli negativi; di nuovo Omero, con Simonide e Gorgia, sono utilizzati per accennare al concetto dell'ingannevole, che sarà pienamente sviluppato nel capitolo 2; ancora Omero e Platone, per indicare che la poesia contribuisce ad alleggerire i contenuti filosofici; infine Sofocle, per sottolineare la necessità che i giovani tengano ben presente che «chi ben incomincia arriverà anche alla fine dell'opera».

14D-16A εἰ μὲν, ὡς Φιλόξενος...Σοφοκλέα: il trattato inizia con il concetto fondamentale secondo cui nel campo dell'educazione dei giovani la poesia riveste una grande importanza come elemento strumentale allo studio della filosofia. All'inizio dell'opera vengono fissati due concetti: l'opportunità di non tenere i giovani lontani dalla poesia e la presenza in essa di un amalgama di elementi positivi e negativi. Il rapporto tra l'elemento mitico e quello utile della poesia è presentato sotto un duplice aspetto:

- a. l'elemento mitico, l'abbellimento formale (piacevole) va preso con moderazione ed è cosa diversa rispetto all'utile (14F1);
- b. i due aspetti sono interconnessi dal momento che, nella lettura della poesia, dall'elemento mitico (piacevole) si può riuscire a ricavare l'insegnamento morale (utile) (16A).

14D1-2 Φιλόξενος: l'opera alla quale Plutarco fa riferimento è verosimilmente il *Convito*, opera che trattava di cibi, leccornie e pesci, della quale alcuni frammenti sono noti attraverso Ateneo, che ne attribuisce alcuni al Citereo (4, 146F; 9, 409E; 11, 476D-

E; 14, 642F) altri ad un Filosseno autore ditirambico non meglio identificato (11, 487A-B; 15, 685D). Page (1962) attribuisce tutti questi passi a Filosseno di Leucade (*PMG* 836). Plutarco in *Quaest. conv.* 622D cita anche un'opera sui Ciclopi e Galatea attribuendola a Filosseno, identificato solitamente con Filosseno di Citerea, cfr. *PMG* fr. 815-824. Rimane tuttavia irrisolta la questione se si tratti dell'uno o dell'altro Filosseno. Valgiglio (1973, pp. 61-62) propende per Filosseno di Leucade, mentre Hunter e Russell (2011, pp. 70-71) ritengono che qui Plutarco stia citando un aneddoto del poeta su Filosseno di Citera ripreso dai Χρεῖται di Maccone.

14D2-4 τῶν κρεῶν...ὑπάρχειν: la metafora della poesia come cibo dell'anima, e più precisamente companatico, atto ad "addolcire" i contenuti filosofici, è frequente in letteratura. In particolare è attestata in Aristoph., *Ran.* 942, dove l'elemento culinario paragonato all'arte poetica è visto come un fattore che alleggerisce la pesantezza e l'ampollosità di certi discorsi. Il paragone tra l'arte poetica e quella culinaria ritorna in Athen. 8, 347 d-e, a proposito di Cercida di Megalopoli, il quale si scagliava contro gli eccessi del bere e del mangiare osservando con attenzione il comportamento dei commensali (fr. 63 Lomiento 1993); nell'epigramma (*A.P.* 4, 3, 19-20), in cui Agazia si presenta come un cuoco che, rivolgendosi al suo uditorio, offre con le sue parole καὶ πρὸς γε τοῦτο δεῖπνον ἡρανισμένον ἤκω προθήσων ἐκ νέων ἡδυσμάτων.

14E5 ὑπόθεσις: nei trattati plutarchei di carattere pedagogico il termine indica l'argomento di un discorso (cfr. *De aud. poet.* 20A; *De aud.* 40E; 40F; 42F; 44E; 45A; *De lib. educ.* 7A; 14F).

La maggior parte degli editori (Amyot 1572, Reiske 1777, Padelford 1902, Babbitt 1927, Valgiglio, 1973), attribuisce al termine il valore di «racconto» o di «invenzione poetica». In particolare, Valgiglio (p. 63) accumuna le ὑποθέσεις alle favolette di Esopo, all'*Abari* di Eraclide ed al *Licone* di Aristone. Philippon (1987), che traduce «résumés d'oeuvres poétiques» e Hunter-Russell (2011) attribuiscono invece al termine il significato tecnico di «riassunto». Probabilmente esso ha il valore di racconto come in Philod., *Po.*1, fr. 42,8, dove per indicare il contenuto delle opere poetiche esso è associato a μῦθοι, οὐκ ἐπαινέ- [τέο]ν" φησί, "τὸν ποιητὴν, ἐ-[ὰν] μῦθοι ὧσιν καλο[ῖ] καὶ ὑποθέσεις [...].μ[..... .]: è plausibile che Filodemo assegni al primo termine il significato

di «racconto» totalmente inventato ed al secondo quello di racconto avente alcuni tratti di verosimile; per le tematiche in cui è suddiviso il contenuto della poesia cfr. Rostagni 1930, p. 57; cfr. anche De Lacy 1948, p. 268. Differente è il valore che assume in *Quaest. Conv.* 712e, dove indica un tipo di pantomima o *performance* teatrale. Che le favole di Esopo, prime letture dei giovani e base dei primi esercizi, potessero essere definite ὑποθέσεις è detto da Philostr. *Im.* 1.3, χρήται γὰρ αὐτῇ ὁ Αἴσωπος διακόνῳ τῶν πλείστων ὑποθέσεων, ὥσπερ ἡ κωμῳδία τῷ Δάφ. Il contesto specifico ed in generale la tematica del trattato *De aud. poet.* rendono plausibile l'interpretazione di ὑποθέσεις nel senso di «argomenti trattati dai poeti» e non di «riassunti» di opere poetiche, che rientravano nell'ambito della fase primaria dell'educazione giovanile. L'istruzione primaria si basava sullo studio, con esercizi di lettura ad alta voce, di un certo numero di brani poetici scelti, che ricorrevano frequentemente (cfr. Marrou 2008, pp.107; 211). Il riferimento qui non è però ai testi scolastici in senso stretto, ma, vista l'associazione con le favole di Esopo, probabilmente piuttosto a testi di argomento frivolo e mitico: racconti, verosimilmente leggeri, piacevoli ad ascoltarsi, oggetto di un tipo di ricezione superficiale, poco approfondita, interessata più all'argomento che agli aspetti stilistico-formali, analogamente a quanto accennato in 14E1. L'interpretazione di ὑποθέσεις come «racconti» è sostenuta inoltre dalla struttura del periodo, caratterizzata dal parallelismo basato sul rapporto specifico (favole di Esopo)/generico (racconti dei poeti) - specifico (*Abari* e *Licone*) /generico (opere in cui le dottrine delle anime sono intrecciate con il mito); cfr. nota ad 14E6.

14E5-6 τὸν Ἄβαριν...τὸν Ἀρίστωνος: il passo pone due problemi: a quali dei numerosi Aristone e Eraclide attestati dalla tradizione ci si riferisca e che tipo di opere siano il *Licone* e l'*Abari*.

Alcuni studiosi (Wytttenbach 1810, ad 14E, p. 170; Valgiglio 1973, ad E4, p. 63) identificano l'Aristone in questione con Aristone di Ceo, filosofo peripatetico vissuto nel III sec. a.C., successore di Licone nella direzione del Peripato, non solo sulla base di una sua citazione in Cic., *De fin.* 5, 13, *Concinnus deinde et elegans huius, (sc. Lyconis) Aristo, sed ea quae desideratur a magno philosopho gravitas in eo non fuit; scripta sane et multa et polita, sed nescio quo pacto auctoritatem oratio non habet*, ma anche

sull'attribuzione ad Aristone da parte di Plutarco di un'opera intitolata a Licone. Data la pochezza e l'incertezza delle fonti (l'unica testimonianza del *Licone* di Aristone è costituita da questo passo di Plutarco) Valgiglio e Philippon non escludono tuttavia che si possa trattare anche di Aristone di Chio, filosofo stoico, allievo di Zenone, teorizzatore dell'assoluta ἀδιαφορία delle cose esteriori, brillante oratore, caratteristica questa che gli valse l'appellativo di "Sirena". Diogene Laerzio nel suo elenco di filosofi (7, 2) non attribuisce però né ad Aristone di Chio né ad altri alcuna opera dal titolo *Licone*, mentre Panezio e Sosicrate consideravano autentiche solo quattro lettere di Aristone di Chio (cfr. Diog. Laert., 7, 2, 163). Le opere filosofiche diffuse nell' antichità sotto il nome di Aristone di Chio appartenevano al peripatetico Aristone di Ceo. E' probabile dunque che il *Licone* di cui parla Plutarco sia un'opera di Aristone di Ceo (cfr. fr. Wehrli 33, p. 43; 73, p. 84; Hunter-Russel, 2011). *Licone*, così come il suo predecessore Aristone, si colloca in un periodo della scuola peripatetica rappresentato da trattati contraddistinti da uno stile elegante ma da mediocrità di contenuti e debolezza di pensiero. Sia *Licone* che Aristone si dilettevano con frivolezze e riflessioni vacue, di scarso contenuto morale (cfr. Cic., *De fin.* 5, 13). Pertanto è verosimile che il *Licone* di cui parla Plutarco fosse un'opera in cui la filosofia era mescolata con ornamenti ed abbellimenti di carattere retorico: essa si inserisce quindi a pieno titolo nell'elenco di opere comprendenti le favole di Esopo e i racconti drammatici. Gli editori sono concordi nell'identificare l'Eraclide nominato da Plutarco con Eraclide Pontico, peripatetico del III sec. a. C. Abari fu un leggendario indovino, taumaturgo e sacerdote di Apollo, celebrato presso gli antichi, forse realmente esistito e collocabile tra il VII e il VI secolo a.C.; cfr. Iambl. *V. Pith.* 28, 140-143. Diogene Lerzio (5, 6) non cita neppure in questo caso alcuna opera dal titolo *Abari* attribuita ad Eraclide, ma un'opera di Eraclide Pontico in due libri dedicata ad Abari è citata in *Lex. Seg.* An. Bek. I, pp. 145, 178 (cfr. E. Bethe, s.v. *Abaris* 1 in *RE* VIII, 1, 1893, col. 16). E' probabile che questo romanzo non solo fosse conosciuto nell' antichità, ma anche influente ancora fino a Giamblico ed Imerio (cfr. Daebritz, s.v. *Heracleides* 18a, in *RE* VIII, 1, 1966, col. 476).

14E6 ἀλλὰ καὶ: in un gruppo ristretto di manoscritti ($\alpha^2 enR$ così anche Ald.) si legge ἀλλὰ καὶ mentre nella maggioranza dei manoscritti καὶ è posposto a ὑποθέσεις; in altri

mss. ($X^3G^2Zk^2ty$) καὶ si legge dopo διερχόμενοι. La prima lezione è accolta da Xylander, Bernardakis, Heirman, Babbit, Hunter-Russell, la seconda lezione da Stephanus, Reiske, Wyttenbach, Philippon, Valgiglio e Paton (che lo pone tra *crucis*). Hunter-Russell (2011, p. 72) ritengono che in entrambi i casi ἄλλὰ καὶ sia un'aggiunta posteriore, dovuta ai copisti, i quali lo ritenevano necessario per la presenza di οὐ γὰρ μόνον del rigo precedente. La collocazione di ἄλλὰ καὶ dopo ὑποθέσεις associa l'*Abari* ed il *Licone* alle dottrine filosofiche mescolate al mito, mentre la collocazione dopo διερχόμενοι associa tali opere alle favole di Esopo ed ai racconti poetici. La prima collocazione sembra preferibile non per ragioni legate alla necessità di eliminare lo iato (cfr. Ziegler 1965, pp. 354-357) ma perché la struttura stessa dell'elencazione sembra articolarsi su due coppie specifico/generico: le favole di Esopo rientrano nei racconti poetici, l'*Abari* ed il *Licone* nell'esposizione di dottrine filosofiche mescolate al mito. Secondo Hunter-Russell (2011, p. 72), che accettano la collocazione di ἄλλὰ καὶ dopo ὑποθέσεις, nel riconoscere che la natura dell'*Abari* e del *Licone* non è chiara, affermano che si tratta di una tipologia di opere diversa rispetto alle favole di Esopo ed ai riassunti delle opere poetiche, opere che non potrebbero essere descritte come esposizioni filosofiche. I due studiosi, scrivendo περὶ prima di τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογία fanno dipendere l'espressione da ἐνθουσιῶσι e ritengono che essa non possa indicare una categoria a sé stante, in quanto non si capirebbe come mai solo questa nel periodo risulterebbe espressa in termini generici. Wyttenbach (1810, p. 176 ad 14E) scrive ἄλλὰ καὶ dopo διερχόμενοι, ma sostiene che l'antica lezione (ἄλλὰ καὶ dopo ὑποθέσεις) potrebbe considerarsi credibile, per il fatto che l'elencazione di Plutarco corrisponderebbe all'ordine seguito nell'educazione degli adolescenti: dalle favole di Esopo si passava al racconto, al cui genere appartiene anche l'*argumentum poeticum* (ὑποθέσεις) e quindi alle dottrine filosofiche. Integra καὶ dopo διερχόμενοι in maniera tale da collegare l'*Abari* ed il *Licone* a τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μεμιγμένα μυθολογία. Per Von Reutern (1933, pp. 2-3), sulla scia di Wyttenbach, l'espressione avrebbe valore esplicativo rispetto a τὸν Ἄβαριν τὸν Ἡρακλείδου καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος e spiegherebbe la tipologia alla quale appartengono queste opere. I miti cui si allude in questo passo sono probabilmente gli stessi presenti in Platone. Con questa

interpretazione del testo, l'*Abari* ed il *Licone* sono opere in cui le dottrine sulle anime sono unite con il mito (presentandosi come una sorta di allusione ai miti platonici), anche se con qualche riserva legata all'assenza di altre testimonianze al di fuori di quella plutarchea. Heirman (1972, pp. 25-26) segue Wytttenbach e propone l'idea secondo la quale Plutarco stesse esponendo qui in maniera estremamente sistematica il percorso di studi dei giovani: le favole di Esopo per i fanciulli di sette anni; i racconti dei poeti per le letture dei giovani dai nove ai dodici anni; l'*Abari*, romanzo fantastico, adatto ai ragazzi di dodici anni; infine il *Licone*, che, essendo una biografia, si addice più ai giovani dai quattordici anni in su. Ritiene che l'*Abari* ed il *Licone* siano «books dealing with the vicissitudes of human souls» (p. 44). Osserva inoltre che l'ordine delle parole (διερχόμενοι) costituisce un tipico esempio di iperbato plutarcheo (p. 97).

14E9 ἀκρόασι καὶ ἀναγνώσεισιν: ἡ ἀνάγνωσις è propriamente la lettura di un testo; cfr. *De adulat. et am.* 58A1, dove ἀναγιγνώσκω è usato nel senso di «leggere». L'ἀκρόασις è invece l'udire, l'ascoltare, ma anche la lettura e ancora il luogo dove si ascolta, ovvero la sala di lettura. Plutarco utilizza i termini ἀκοῆ a 14F5 e ἀνάγνωσις a 15A6 a proposito della necessità di una guida per il giovane, da individuare nella figura di un pedagogo. Dal momento che la lettura silenziosa era assente (o quantomeno eccezionale) nell'antichità, mentre diffusa era la lettura ad alta voce (svolta da soli, in compagnia o con l'ausilio di un servo, cfr. La Matina 2000, p. 199, che parla di lettura ad alta voce come mera esecuzione materiale del testo; ved. Marrou 2008, p. 211), non sembra possa intravedersi una differenza semantica tra due i termini ἀνάγνωσις e ἀκρόασις che pertanto in questo contesto costituirebbero un'endiadi. Inoltre ἀκρόασις è cosa ben diversa dall'ἀκούειν (cfr. Schenkeveld 1982, pp. 129-141; Hunter 2009, pp. 182-183) e si riferisce più in generale alle discipline non scritte, fruite oralmente, non soltanto all'ascolto, da parte del giovane, del poeta o di se stesso. Secondo Valgiglio (1973, p. 60) ἀκρόασις indicherebbe l'ascolto in quanto proprio dei giovani, ἀνάγνωσις la lettura in quanto propria degli adulti, dotati di un'autonomia nell'approccio ai poeti mancante ai giovani. L'individuazione di una differenza fra giovani ed adulti, proposta da Valgiglio, forse appare forzata, dal momento che argomento centrale del trattato è il

modo in cui deve avvenire la fruizione della poesia da parte dei giovani e non degli adulti; inoltre in questo contesto ἀκρόασις καὶ ἀνάγνωσις si riferiscono indubbiamente ai giovani, menzionati a 14E1. I passi citati da Valgiglio (15A6, 24D11, 30C11, 37A10) nei quali Plutarco userebbe ἀνάγνωσις per indicare la lettura da parte degli adulti alludono più verosimilmente alla lettura dei giovani, che probabilmente avveniva in comune ad alta voce sotto la guida del pedagogo; questa ipotesi sembra essere confermata anche dall'affermazione immediatamente successiva (15A6-7) della necessità di una παιδαγωγία nella ἀναγνώσεσιν. Per l'uso di ἀνάγνωσις intesa come «lettura in comune» cfr. *Quaest. Conv.* 700C, ἐν ταῖς Πλατωνικαῖς συναναγνώσεσιν; d'altronde la ἀνάγνωσις costituiva una pratica ben diffusa ai tempi di Plutarco ed è possibile supporre che anche Plutarco abbia adottato tale pratica all'interno della sua scuola; sul tema cfr. Ferrari 2004, p. 231. L'importanza attribuita da Plutarco alla fruizione orale della poesia può forse rimandare alla concezione stoica del poema come φωνή, oggetto della percezione uditiva dell'ascoltatore e la cui qualità distintiva risiede nella particolare disposizione dell'uditore. Il piacere dell'ascolto può essere tuttavia foriero di pericoli per l'animo del giovane (cfr. De Lacy 1948, pp. 240-245).

14F1-2 τέρποντι...χρήσιμον: intorno a questi due termini ruota il senso dell'intero trattato. Il termine τέρπον secondo Valgiglio (1973, pp. 64-65) è usato nel senso stoico, connesso alla τέρψις, il piacere dell'ascolto in cui è insito il pericolo (cfr. De Lacy 1948, p. 245). Nelle opere plutarchee di carattere pedagogico il vocabolo possiede sempre un'accezione negativa (cfr. *De aud.* 41E3), ma nel *De aud. poet.* assume contorni più sfumati. I luoghi più rilevanti in cui il termine ricorre sono quelli contenuti nel capitolo 1, dove si tratta della compresenza nella poesia del piacevole e dell'utile. Negli altri capitoli il termine non ha tale significato pregnante (capitoli 2-3) ed è talvolta inserito all'interno delle citazioni (capitoli 4-12). Nel capitolo 1 τέρπον appare accanto a χρήσιμον (in 14F1-2 e in 16A) o a βλάπτων (in 15D8), dove l'unione dei due termini è nel senso di una chiara e netta opposizione: il giovane nella fruizione della poesia deve guardarsi a che il τέρπον diventi un βλάπτων. L'interpretazione del significato dell'associazione del τέρπον al χρήσιμον è legata ad un problema di natura testuale.

Mentre in 14F1-2 i due termini sembrano apparentemente contrapposti, in 16A1 si afferma che i giovani nel loro approccio alla poesia dovranno ἐν τῷ τέρποντι τὸ χρήσιμον ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν. Alla luce di tale passo la corretta di 14F1-2 non è ἀντ' αὐτοῦ di Z e dell'Aldina² (accolta da Valgiglio), ma ἀπ' αὐτοῦ della maggior parte dei codici: nella poesia, secondo Plutarco, i giovani dovranno quindi ricavare il χρήσιμον dal/nel τέρπον. E' da aggiungere anche che il termine χρήσιμον ricorre molto frequentemente in questo trattato spesso in contrasto con i concetti di «piacevole» e «dannoso» ed affiancato a «vantaggioso», e sempre connesso a quanto di utile si possa rinvenire da una lettura diligente della poesia, sfrondata dagli elementi eccessivamente favolosi e mitici (15E5), dal confronto di altri passi in cui è il poeta stesso ad offrire elementi per controbilanciare quanto espresso altrove (21D), dalle differenze di caratteri tra individui e popoli raccontate dai poeti (28E), dai quei passi maggiormente insidiosi in cui sarà necessario scovare l'insegnamento nascosto (32F). Negli altri trattati si riscontra in generale un utilizzo del termine nell'ambito di un approccio pedagogico/didattico. Plutarco si colloca sulla scia degli eredi di Aristotele i quali, in base al principio della μεσότης, ritengono che la poesia debba dilettere ed istruire (cfr. Rostagni 1930, p. 81), giacchè essa non dovrà né del tutto *delectare* = ὠφελεῖν, ποιητὴν πάντα στοχάζεσθαι, οὐ διδασκάλιας, (poesia = ἡδονή) né del tutto *prodesse* = ψυχαγωγεῖν (poesia = διδασκαλία), ma attraverso l'utile educare gli animi dei giovani, ...*aut prodesse volunt, aut delectare poetae, aut simul et iucunda et idonea dicere vitae* (Hor., *Ars. Poet.*, 333-34) in quanto *omne tulit punctum, qui miscuit utile dulci, lectorem delectando pariteque monendo* (*Ars. Poet.*, 343-44); cfr. anche Strab., I.2,3; Neottolema *ap. Philod., De poem.* V, col. 16, 9-15 Mangoni, (...) ὠφέλησιν καὶ χρησιμολογίαν... Tuttavia risulta evidente che il fine della poesia per Plutarco è altro rispetto a quello aristotelico: quest'ultimo mirava alla liberazione dalle passioni, il primo all'educazione degli animi a tali passioni, attraverso l'utilizzo di un linguaggio frivolo e leggero (cfr. Tagliasacchi 1961, pp. 78-80).

15A7-B1 ᾠ...δίελοε: l'espressione sembra rilevare che probabilmente l'opera costituisce una trasposizione di un testo che in origine aveva una destinazione orale e che in un secondo momento è stato trascritto e dedicato ad un destinatario eccellente;

data la sua lunghezza, deve essersi trattato di una rielaborazione più che di una trascrizione. Il *De aud. poet.* era quindi in origine una conferenza (ἀκρόασις) successivamente rielaborata, tenuta dal filosofo “al suo gregge cheronese, non solo indirizzata agli studenti abituali” (cfr. La Matina 2000, pp. 178-216). La pratica di inviare per iscritto il testo di una conferenza era in uso presso i retori ed i professori del tempo e non insolita in Plutarco (anche altri trattati plutarchei sono composti secondo la medesima procedura, quali *De aud.*, *Mul. Virt.*, *Quaest. Conv.*, *Adv. Col.*, *Non poss.*, *Cap. ex inim. ut.*, ecc.; cfr. Wytttenbach 1810, p. 172; Philippon, p. 91 n. 1). La sua origine orale si accorderebbe anche con la struttura non predefinita dell’opera, e ne spiegherebbe i rimandi e le ripetizioni concettuali. **Πρόην** segnala che l’intervallo di tempo fra conferenza e stesura scritta sarebbe breve, (potrebbe indicare « l’altro giorno», «poco fa», «prima»), ma su questo punto gli editori e gli studiosi non concordano. Dal punto di vista testuale il passo presenta alcuni problemi. La maggior parte dei codici riporta il seguente testo: ἃ δ’ οὖν ἐμοὶ περὶ ποιημάτων εἰπόντι πρόην ἐπῆλθε νῦν πρὸς σὲ πέμψαι γεγραμμένα, δῖελλθε. Z e l’Aldina³ aggiungono διενοήθην καὶ λαβὼν ταῦτα dopo γεγραμμένα. Alcuni studiosi (Von Reutern) ed editori (Philippon, Paton, Russell-Hunter) accolgono la lezione attestata dalla maggioranza dei manoscritti con εἰπόντι, accordandolo con il precedente ἐμοὶ, mentre altri (Babbit, Valgiglio) accettando l’integrazione, scrivono εἰπεῖν. In particolare Valgiglio (1973, p. 69) ritiene che Plutarco si fosse proposto di parlare di poesia in una pubblica conferenza oppure in privato con l’amico Sedazio ma che poi, compresa la vastità della materia, avesse deciso di scrivere qualcosa su questo tema, e traduce «Quelle cose dunque che poco fa ho avuto a dire sulla poesia, ora ho pensato di inviartele scritte; prendile e leggile», pensando che sia impossibile che il contenuto del testo sia venuto in mente a Plutarco in maniera estemporanea durante un discorso sulla poesia; Babbit traduce «I have made up my mind to commit to writing and to send to you some thoughts on poetry which it occurred to me recently to express». Philippon, scrivendo «Or l’autre jour je parlais sur les ouvrages poétiques, et il m’est venu de mettre mes idées par écrit pour te les envoyer aujourd’hui ...», conserva εἰπόντι e crede che il trattato sia frutto di una precedente esposizione della materia; Hunter-Russell traducono: «In any case,

please read through the remarks about poetry which, after making them the other day, it occurred to me now to send on to you». L'integrazione διειροήθην καὶ λαβὼν ταῦτα di Z (Marc. gr. 511, XIV sec.), che conserva numerose lezioni degne di attenzione (cfr. Valgiglio 1973, p. 64) è verosimilmente un'integrazione posteriore: l'inserimento di un altro verbo (διειροήθην) è probabilmente conseguenza della presenza all'interno del passo dell'infinito εἰπεῖν, mentre καὶ λαβὼν ταῦτα è un'aggiunta di scarso valore semantico. Il testo corretto (con εἰπόντι) sembra essere quello della maggioranza dei manoscritti, con punto in alto prima di διελθε: «dunque le cose che prima ebbi occasione di dire sui poemi ora te le invio scritte: esponi (le),...». Il verbo διέρχομαι è usato nel senso di «narrare» in *Sept. sap. conv.* 163A19, ὁ δὲ Πιττακὸς ἐπεὶ γινώσκει, δίκαιός ἐστι περὶ τούτων διελθεῖν; con il valore di «leggere» è attestato, oltre che a 14E6, in *De adulat. et am.* 60A3...καὶ σύγγραμμα κελευσθεὶς ἄθλιον διελθεῖν αἰτιᾶσθαι τὸ χαρτίον...; *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1093C6...ἢ διέλθοι τὸν Ὀδυσσεῶς ἀπόλογον...; 1101B5 ἔναγχος γὰρ κατὰ τύχην τὰς ἐπιστολάς διήλθον αὐτοῦ; *Adv. Col.* 1107E7...ἃ δ' ἡμῖν ἐπήλθεν εἰπεῖν πρὸς τὸν Κωλώτην, ἡδέως ἂν οἴμαί σε γεγραμμένα διελθεῖν...D'altronde il valore più generale del verbo nel senso di «attraversare», «percorrere», ben si presta ad indicare una lettura di un testo.

15B7-C5: le metafore, di cui l'opuscolo è ricco, esprimono qui la costante compresenza in poesia del bene e del male, di elementi positivi e negativi (che possono deviare l'animo del giovane). Plutarco paragona le sue riflessioni in materia di poesia all'ametista: così come quest'ultima, una volta indossata al collo, era dotata di potere temperante (cfr. *Pl. N. H.* 37, 9, 124) così da consentire di bere vino senza ubriacarsi, i consigli di Plutarco all'amico Sedazio dovrebbero mitigare il nocivo presente in poesia. Per il concetto di φύσις in Plutarco cfr. Albini 1997, pp. 59-71.

15B7 Πουλύποδος...ἔσθλόν: metafora della poesia e del polipo: come nella testa del polipo c'è del cattivo ma anche del buono, così nella poesia vi sono sia elementi negativi che turbano l'animo del giovane, sia elementi positivi, l'ἡδὺ ed il τρόφιμον (cfr. Diogen. in *Paroem. Gr.* I, p. 299, n.76). L'idea che mangiare il polipo provochi brutti sogni è attribuita da Plutarco ai Pitagorici in *Quaest. Conv.* 734F ὅτι δ' ἐστὶ τῶν βρωμάτων ἓνια δυσόνειρα καὶ ταρακτικὰ τῶν καθ' ὕπνον ὄψεων, μαρτυρίοις ἐχρῶντο

τοῖς τε κυάμοις καὶ τῇ κεφαλῇ τοῦ πολύποδος, ὧν ἀπέχεσθαι κελεύουσι τοὺς δεομένους τῆς διὰ τῶν ὀνείρων μαντικῆς. Plutarco considera qui il piacere (τὸ ἡδὺ) derivato dalla poesia come un qualcosa di positivo che apporta benefici ai giovani (cfr. Plebe 1952, p. 101).

15C2-5 φάρμακα...φρονεόντων: il concetto della mescolanza di elementi positivi e negativi viene ribadito dalla metafora che pone a confronto la poesia con la terra d’Egitto: entrambe offrono a coloro che la coltivano φάρμακα πολλὰ μὲν ἐσθλὰ μειγμένα πολλὰ δὲ λυγρὰ (*Od.* 4. 230; cfr. anche *Od.* 10. 213,...κακὰ φάρμακα). Citando il passo omerico in cui Elena versa nel vino di Menealo e Telemaco un farmaco capace di lenire dolori e pene, Plutarco qui passa da una metafora del campo culinario ad una di campo medico. Con la citazione omerica (*Il.* 14. 216-217) in cui si fa riferimento al fascino magico esercitato da Afrodite, Plutarco mette in evidenza gli elementi pericolosi e le insidie della poesia rappresentate principalmente dalle lusinghe da essa esercitate, che influenzano gli animi intelligenti e sensibili (per un approfondimento su questo tema cfr. nota 15D3).

15C6-D3 οὐ γὰρ...ἀπατηθήντος: è introdotto il concetto dell’ingannevole della poesia, che sarà ampiamente dibattuto nell’opera, in particolar modo nel capitolo 2. Per comprendere l’ ἀπατηλὸν poetico bisogna essere dotati di intelligenza e di animo sensibile, in modo da poter fruire correttamente dei contenuti poetici. Più si è intelligenti, più elevato è il rischio nell’ascolto della poesia e più si avrà bisogno di una guida. Il concetto espresso a 15A2...τοῦ φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι πεφυκότος αὐτόν...è collegato con quello di 15C6 οὐ γὰρ ἄπτεται τὸ ἀπατηλὸν αὐτῆς ἀβελτέρων κομιδῆ καὶ ἀνοήτων, ed introdotto dalla citazione omerica a 15C5...ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων, a cui sono collegati gli aneddoti di Simonide e Gorgia (cfr. Heirman 1972, p. 98). Nell’ambito della nozione di poesia come arte ingannevole, Simonide attribuisce un’accezione positiva al concetto, affermando che i Tessali erano troppo ignoranti per essere ingannati. Nel 23 *D.-K.* di Gorgia la tragedia è descritta come inganno nel quale chi inganna agisce meglio di chi non inganna e...ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατεθέντος. Qui è espresso il concetto gorgiano della poesia come incantesimo che ammalia ed è utilizzato dal Cheronese a sostegno dell’accezione positiva dell’ ἀπατηλὸν

poetico (cfr. *De glor. Ath.* 348C). In *Hel. Enc.* 9-11 Gorgia aveva parlato del potere seduttivo ed incantatore della poesia, nonché della forza ingannatrice dei discorsi che possono provocare piacere ma anche turbare l'anima.

15D4-9 Πότερον...παραφλύττωμεν; in contrapposizione con la navicella di Epicuro sulla quale i giovani dovrebbero salire per allontanarsi dalla poesia, corruttrice dell'animo umano, Plutarco riprende il concetto della necessità di una guida (15A6). Questa immagine in cui si descrive Epicuro rivolgersi al suo discepolo Pitocle παιδείαν πᾶσαν...φεῦγε τὰκάτιον ἀράμενος, (Epic. fr. 163 Usener 2007 *apud* Diog. Laert. 10, 6, ἀκάτιον; Quint. 12, 2, 24), è omerica, cfr. *Od.* 12. 37 ss., dove compare la nave con la quale Ulisse e i suoi compagni fuggono dal pericolo delle Sirene.

D10-E3 οὐδὲ γὰρ...σωφρονίζειν: il rimando al verso omerico (*Il.* 6. 130) in cui Diomede dice a Glauco che non combatterà con lui se è immortale, alludendo al tentativo nefasto di Licurgo, figlio di Driante, di opporsi al culto di Dioniso, è qui strumentale (cfr. D'Ippolito 2004, p. 19). In Omero Licurgo è rappresentato come colui che insegue le nutrici di Dioniso. Per comprendere il senso di tale passo plutarcheo, si rimanda all'interpretazione allegorica che ne fu data: Licurgo è spesso rappresentato come un coltivatore di vino e le nutrici di Dioniso sono le viti (cfr. Eustath. *Comm. Il.* 6. 132-7, = II, p. 259, Van der Valk) pertanto la persecuzione delle nutrici corrisponde alla persecuzione delle viti. Plutarco condanna l'atteggiamento di colui che, come Licurgo, elimina il problema tagliando le viti, invece di agire con moderazione, mescolando il vino con l'acqua, e riporta l'opinione di Platone che paragona le regole matrimoniali a quelle relative alla mescolanza tra vino e acqua, per introdurre il concetto fondamentale secondo cui la filosofia va mescolata con la poesia. Da ricordare anche che Platone paragona le regole matrimoniali all'interno dello Stato a quelle relative alla mescolanza del vino con una bevanda più sobria, al fine di procreare menti rette e sane (*Leg.* 773D, οὐ γὰρ ῥάδιον ἐννοεῖν ὅτι πόλιν εἶναι δεῖ δίκην κρατῆρος κεκραμένην, οὗ μαινόμενος μὲν οἶνος ἐγκεχυμένος ζεῖ, κολαζόμενος δὲ ὑπὸ νήφοντος ἐτέρου θεοῦ καλὴν κοινωνίαν λαβὼν ἀγαθὸν πῶμα καὶ μέτριον ἀπεργάζεται. τοῦτ' οὖν γιγνόμενον ἐν τῇ τῶν παιδῶν μείξει διορᾶν ὡς ἔπος εἰπεῖν δυνατὸς οὐδεὶς· τούτων δὴ χάριν ἔαν μὲν νόμῳ τὰ τοιαῦτα ἀναγκαῖον (...)). Inoltre Plutarco, seguendo l'esempio di Omero, dove è Dioniso ad

essere «invasato», scrive ἐτέρῳ θεῷ νήφοντι κολαζόμενον..., accordando il participio con θεόν precedente, e così trasforma il testo platonico κολαζόμενος ὑπὸ νήφοντος ἐτέρου θεοῦ..., dove è invece il vino ad essere «invasato». Nell'ambito di questo incastro di citazioni, il vino corrisponde all'elemento insidioso della poesia (aspetti mitici e teatrali), ma, se ben mescolato ai discorsi filosofici (che corrispondono all'acqua), non sarà nocivo e non pregiudicherà l'utile (15E5), purchè non sia preponderante ed eccessivo (cfr. Hunter 2009, pp. 178-179). Per il passo cfr. *De virt. mor.* 451C-D.

15E4-F3 ἀφαιρεῖ γὰρ ἢ κρᾶσις...καταμινύωμεν: la poesia è come il vino. Il filosofo non dovrà comportarsi come Licurgo, recidendo alla base la vite poetica, ma dovrà guidare il giovane illuminandolo sulle insidie in essa presenti (E6); cfr. *Quaest. Conv.* 613D-E. In questo punto Plutarco si mostra aristotelico. Il concetto della μετριοπάθεια aristotelica è reso attraverso una serie di termini appartenenti al lessico botanico: **κολάζω** (15E3), **ἐκκόπτω**, **ἀφανίζω** (15E6), **κολούω** (15E9) indicano le azioni del potare, estirpare, sfrondare ciò che è in eccesso, il superfluo, tutto ciò che è abbellimento formale e quindi fuorviante per l'animo del giovane. Sul concetto di μετριοπάθεια cfr. Becchi 2005, pp. 385-400; cfr. anche *Vit. pud.* 529 C-E; *De virt. mor.* 443C; 444B-C.

Più che una differenza nell'uso fra i termini μῦθος e ψεῦδος si nota che, ogni qualvolta si parla del falso eccessivo in poesia, Plutarco sottolinea tale concetto con il termine **μυθώδης**, atto ad indicare la parte inverosimile della poesia. Il termine, che in generale designa il favoloso, il leggendario (*Chantr., L.S.*) indica l'elemento mitico in 15E8, 15F7; il contenuto fiabesco in 16F1; il favoloso e il falso in 17B10. Plutarco utilizza il termine collocandosi in un filone della tradizione stilistica basata sull'uso del termine nel senso di ciò che si oppone alla realtà, al vero. Nei passi sopra indicati μυθώδης viene associato o ad aggettivi che ne completano il significato (θεατρικός, 15E8) ed utilizzato come sostantivo indicante l'elemento insidioso che va moderato. Si può inoltre rilevare che per esprimere i miti in senso generale il filosofo di Cheronea usa μῦθοι (cfr. 25D3, τὸ γὰρ ἐμπαθὲς καὶ παράλογον καὶ ἀπροσδόκητον, ὃ πλείστη μὲν

ἔκκληξις ἔπεται πλείστη δὲ χάρις, αἱ μεταβολαὶ παρέχουσι τοῖς μύθοις...). Se μῦθος possiede dunque un significato più generale di racconto, di mito, talvolta in contrasto con λόγος (cfr. *Quaest. conv.* 614B11; *De ser. num. vind.* 561B7; 359A1; *De glor. Ath.* 348A12) con πλάσμα (*De def. or.* 435D6), μυθῶδες designa più precisamente la parte inverosimile della poesia.

15F3-F7 ὥσπερ γὰρ ὁ μανδραγόρας...μάθησιν: la metafora della filosofia (in poesia) come la mandragora (nel vino) va letta nel senso che entrambe attenuano gli eccessi, grazie all'opera del pedagogo che agisce come un "agricoltore" (cfr. D11-E3) potando gli eccessi e miscelando sapientemente la mandragora (poesia) alla vite (filosofia) al fine di ricavare i giusti frutti da offrire ai giovani. La differenza fra la mandragora ed il vino è che mentre la prima blocca e irrigidisce, il vino invece raffredda dolcemente, si insinua piacevolmente nel corpo e distende i movimenti (cfr. *Plut. Quaest. conv.* 652C). Come la filosofia da sola può risultare noiosa ai giovani, così il vino da solo è eccitante e come la mandragora da sola ha un'azione narcotica (cfr. *Plat. Rsp.* 488c, in cui la mandragora è espediente utile ai marinai per rendere innocuo il capitano al fine di impadronirsi del timone) così il mito in poesia può avere un potere fuorviante. La mandragora, dunque, attenua l'azione del vino, mentre la poesia e il mito alleggeriscono e rendono più gradevole la filosofia; cfr. Von Reutern 1933, pp. 9-10; Valgiglio 1973, p. 78; Hunter-Russell 2011, p. 82.

15F8-16A3 ὄθεν οὐ φευκτέον...παιδεύσεως: c'è qui la risposta alla domanda posta a 15D8: i giovani non devono evitare la poesia, ma servirsene come strumento per giungere alla verità filosofica. Da notare il parallelismo delle coppie dei termini: i giovani dovranno ζητεῖν καὶ ἀγαπᾶν la poesia se l'elemento mitico non è eccessivo, altrimenti διαμάχεσθαι καὶ δυσχεραίνειν. La concezione che nella poesia vada ricercata l'utilità morale e che la saggezza della poesia risieda nel fascino dell'elemento mitico, che bisogna però ben interpretare, è presente in Dione di Prusa, *Or.* 55; cfr. Pernot 2005, p. 105. Nella visione plutarchea pare talvolta che la poesia sia vista come una sorta di filosofia favolosa in cui λόγος e μῦθος si trovano a essere copresenti, cfr. De Lacy 1948, pp. 267 ss.; Tagliacchi 1961, p. 78).

16A4-6: ἔργου...Σοφοκλέα: Plutarco cita due versi di Sofocle (fr. 831 *R.*) per ribadire che è bene per coloro che si avviano allo studio della filosofia partire dalla conoscenza della poesia; cfr. De Lacy 1948, pp. 269-270. Per il proverbio cfr. Iambl. *Vit. Pith.* 162, ἀρχὴ δέ τοι ἤμισυ παντός, Plat. *Rsp.*377a, parlando dell'educazione dei fanciulli, οὐκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον... Il concetto si ritrova in Antifonte sofista (fr. 60 *D.K.*), dove non solo è ribadita l'importanza fondamentale dell'educazione, ma è utilizzata la stessa terminologia legata all'attività di semina e raccolta che sarà presente in più passi del nostro trattato. Una buona educazione data al giovane sin dai primi anni è garante di comportamenti virtuosi e conferisce la capacità di dominare le passioni, al contrario, un'educazione carente conduce ad azioni immorali (cfr. Plebe 1952, p. 104; Duff 2008, pp. 1-2).

16 A7 - 17 E9.

Dopo aver introdotto nel capitolo 1 il tema della poesia come strumento propedeutico alla filosofia ed aver affermato l'impossibilità per i giovani di essere tenuti lontani dalle letture poetiche, appare necessario metterli in guardia, illuminandoli sulle caratteristiche intrinseche della poesia stessa e cioè lo ψεῦδος (capitolo 2) e la μίμησις (capitolo 3). Nel capitolo 2, dopo una breve premessa sul concetto di falso in poesia, Plutarco fornisce ai giovani una panoramica sulle menzogne volontarie e involontarie narrate dai poeti. A un primo blocco di menzogne volontarie (16E-17A8), ne segue un secondo di menzogne involontarie introdotto da τὸ δέ (17A9-B5), segue poi un altro gruppo di menzogne volontarie introdotto da πάλιν (17B6-C8) dopo il quale si colloca un secondo blocco di menzogne involontarie introdotto da ὅσοι μέντοι (17C9-D3).

16A7-9 πρῶτον μὲν οὖν εἰσάγωμεν...ᾠοῖδοι: la formula di apertura delinea contenuto ed impostazione dell'intero capitolo e denuncia l'esigenza primaria del trattato di offrire ai giovani una guida per orientarsi nell'insidioso labirinto della poesia. Viene subito fissato il concetto fondamentale: i poeti dicono il falso ed esso devia l'animo del giovane. Tuttavia, in quanto elemento costitutivo ed essenziale della poesia, che conferisce ad essa carattere piacevole (τὸ τέρπον 14F2; 16A1), esso è legittimato, a condizione che sia moderato (cfr. 15E) e mescolato con la filosofia, ovvero con l'utile, τὸ χρήσιμον (cfr. nota a 15F-16A); cfr. *Amat.* 763C; ved. Jones 1916, pp. 22-23.

La lezione **εἰσάγωμεν** attestata dalla maggioranza dei codici è accolta da Stephanus, Xylander, Wytttenbach, Valgiglio, Philippon, Paton e Russell-Hunter, mentre la lezione di Z εἰσάγειν δεῖ τὸν νέον è scelta da Bernardakis, Babbit. La maggioranza dei manoscritti inoltre omette τὸν νέον, attestato in Z, X³ C², prima di μηδὲν. τὸν νέον è omesso da Stephanus, Xylander, Wytttenbach, Philippon, Paton (che corregge ἔχοντα in ἔχοντας, collegandolo ai giovani in senso generico); è invece accolto da Valgiglio, Babbit e Hunter-Russell. Gli *incipit* dei capitoli 2-3-8 sono accomunati dalla presenza di congiuntivi esortativi atti ad esprimere la necessità di esporre e ritornare sui principali aspetti inerenti alla poesia in tali capitoli (falso, mimesi) o di ritornare su un concetto fondamentale (importanza di una guida), sottolineando la natura precettistica di tali

capitoli. Essi, infatti, insieme con il capitolo 7 (che presenta un *incipit* di forma perifrastica), offrono la base teorica sulla quale collocare gli strumenti operativi presenti nei capitoli 4-6 e 9. Alla luce di quanto osservato, sembra opportuno accogliere la lezione εἰσάγωμεν, in quanto τὸν νέον è nell'*incipit* dei capitoli 7, τὸν νέον, e 8, τοὺς νέους, nel capitolo 3, αὐτὸν (scil. νέον); pare pertanto possibile accogliere τὸν νέον nell'*incipit* del capitolo 2. E' anche da aggiungere che fino a 14B Plutarco ha indicato i giovani come destinatari dei suoi precetti, poi il suo discorso è espresso in termini generali: sicchè l'accusativo τὸν νέον retto da εἰσάγωμεν è necessario. Il verbo μελετάω esprime bene l'importanza che i giovani acquisiscano familiarità con il *modus operandi* dei poeti, mentre πρόχειρον sembra quasi indicare la conseguenza di tale azione. Per **πολλὰ ψεύδονται ἄοιδοὶ** cfr. Arist. *Metaph.* 983A3 in cui si afferma il concetto che se la divinità fosse veramente invidiosa degli uomini, tutti coloro che eccellono nel sapere dovrebbero essere sciagurati (ved. Plebe 1952, pp. 100-101; Delgado 1989, pp. 195-212), ma la tematica del falso in poesia risale a Omero (*Od.* 11. 366, storie false create dagli uomini; 14, 365, racconto falso; 19, 203, a proposito di Odisseo, *Th.* 27-8); a proposito delle Muse cfr. Clem. Alex., *Protrept.*, IV 57, 6. Mentre Platone condanna la presenza del falso in poesia (particolarmente riguardo agli dei) a motivo dell'influenza moralmente negativa sui giovani (*Rsp.* 377e; 378a), Plutarco la accetta, ma con delle riserve: come in generale le passioni non vanno estirpate ma temperate, in quanto aspetti caratterizzanti l'animo umano, così dunque anche il falso in poesia non andrà eliminato del tutto, in quanto componente essenziale della poesia stessa, ma sarà opportuno sfrondare i testi poetici delle menzogne in eccesso, ribadendo il concetto dell'utilità delle passioni ai fini pedagogici (cfr. 15E; per il concetto della necessità di stemperare le passioni anziché annullarle cfr. *De virt. Mor.* 452B2).

16A9-B3 τὰ μὲν ἐκόντες... λυποῦντος: la critica della falsità del mito ha origini profonde; cfr. Plat., *Rsp.* 377d ss., οὗς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γὰρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγον τε καὶ λέγουσι.

Il periodo si presenta ricco di rilevanti contrapposizioni semantiche: ἀλήθεια - ψεῦδος; γίγνομαι - πλάττω; ἔργον - λόγος.

Con il termine ἀλήθεια più che contrapporre il vero storico alla finzione poetica, Plutarco probabilmente si sta riferendo agli avvenimenti provabili, basati su fatti tangibili e non a tutte le verità filosofiche e morali (cfr. Valgiglio 1973, p. 83; Hunter-Russell 2011, p. 84). In questo si distacca dal pensiero aristotelico, che oppone la storia come racconto dei fatti realmente avvenuti alla poesia come racconto di ciò che è possibile secondo verosimiglianza e necessità; cfr. Arist. *Poet.* 1451a36-38, ...οὐ τὸ τὰ γινόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ' οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον.

Πλάττω: il verbo è usato frequentemente da Plutarco per indicare la creazione poetica e sembra denotare una volontà di insistere sull'aspetto artigianale dell'attività dei poeti. In questo trattato πλάττω indica la finzione poetica rispetto alla verità in 16F1 (i poeti creano racconti falsi); le invenzioni dei poeti in 20C1; diverso valore il verbo presenta in 15D4 dove indica turare le orecchie; in 28E5 plasmare i caratteri. Oggetto del πλάττειν (forgiare) è lo ψεῦδος ed il μῦθος, oggetto della mimesi è il reale (cfr. comm. capitolo 3). Il verbo con significato analogo è in *De glor. Ath.* 348B2, dove si stabilisce una gerarchia fra coloro che inventano fatti, inferiori a quelli che raccontano con cognizione; l'arte poetica è una μυθοποιία, una creazione di miti; in *De E. ap. Delph.* 393E8 πλάττω indica l'inventare una storia; in *Comm. not.* 1077D2; 1080B2; 1083F8 dove è usato nel significato di immaginare (detto degli stoici); in *De virt. mor.* 443C8 indica la costruzione dell'irrazionale attraverso il λόγος; in *Quaest. Conv.* 740C5 è usato in associazione ai termini ἀληθές, εἰκός e λόγος. In Platone il verbo, seppur utilizzato raramente, è associato a μῦθος o a λόγος (nel senso di parola), in riferimento alla creazione poetica; cfr. *Rsp.* 377b6 (plasmare favole); 588b9 (plasmare con le parole, sempre in senso negativo); in *Apol. Socr.* 17c5 e in *Leg.* 712b2 è in connessione a λόγος nel senso di plasmare/costruire con la parola; cfr. Chantraine, *DELG*, Paris, Klincksieck, 1968-1980 s.v. πλάττω.

Non si individua la distinzione che più tardi sarà in uso presso i grammatici tra μῦθος (che acquisisce l'accezione di ciò che è inventato, favoloso, impossibile), ἱστορία (fatti avvenuti e possibili) e πλάσμα (fatti che possono accadere, verosimili), cfr. Quintil. *Inst.*, 2,4,2, ...fabulam, quae versatur in tragoediis atque carminibus non a veritatis

remota, argumentum, quod falsum, sed vero simile comoediae fingunt, historiam, in qua est gestae rei expositio, grammaticis autem poeticas dedimus; Teophr., *Hist. Plant.*, IX, 5, 2,3; scol. Dioys. p. 449, 11-13; ved. anche Rostagni 1922, pp. 118-124. Non sembra essere nota a Plutarco, che pare utilizzare μῦθος πλάσμα e ποιήμα/ποίησις sostanzialmente come sinonimi; cfr. *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1092E ὑπομνήσαι δὲ βραχέως <αἱ τε μαθήσεις> αἱ θ' ἱστορίαι πάρεσι πολλὰς μὲν ἐπιτερπεῖς διατριβὰς ἔχουσαι τὸ δ' ἐπιθυμοῦν ἀεὶ τῆς ἀληθοῦς ἀκόρεστον καταλείπουσαι καὶ ἄπληστον ἡδονῆς· δι' ἣν οὐδὲ τὸ ψεῦδος ἀμοιρεῖ χάριτος, ἀλλὰ καὶ πλάσμασι καὶ ποιήμασι τοῦ πιστεύεσθαι μὴ προσόντος ἔνεστιν ὅμως τὸ πείθον; cfr. anche *Sol.* 32, 1,6 οἷα λόγος οὐδεὶς ἄλλος ἔσχεν οὐδὲ μῦθος οὐδὲ ποίησις, dove sono accomunati i termini λόγος, μῦθος e ποίησις; *De def. orac.* 435D6 εἴ γε δὴ τοῦτο μὴ μῦθός ἐστι μηδὲ πλάσμα κενόν, ὡς ἔγωγ' ἠγοῦμαι.

L'opposizione tra **λόγος** e **ἔργον** è frequente nella lingua attica (cfr. Chantraine *LSJ* s. ν). Per il concetto generale secondo cui per Plutarco l' ἔργον è superiore al λόγος cfr. *De glor. Ath.* 348A12-B1 ἀλλ' ὅτι μὲν ἡ ποιητικὴ περὶ μυθοποιίαν ἐστὶ, καὶ Πλάτων εἴρηκεν ὁ δὲ μῦθος εἶναι βούλεται λόγος ψευδῆς ἐοικῶς ἀληθινῶ· διὸ καὶ πολὺ τῶν ἔργων ἀφέστηκεν, εἰ λόγος μὲν ἔργου [καὶ] λόγου δὲ μῦθος εἰκῶν καὶ εἰδωλόν ἐστι, dove in ordine di importanza viene prima il fatto reale (ἔργον), poi il racconto, (λόγος), infine il mito (μῦθος); *De Is. et Os.* 359A1 (...) οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφασίς ἐστιν ἀνακλῶντος, dove si paragona l'arcobaleno al μῦθος, l'uno riflesso del sole, l'altro di un discorso fuorviante: il λόγος, inteso come discorso, costituisce una forma di rappresentazione della realtà più fedele del μῦθος. Su questo valore di ἔργον cfr. anche *Per.* 1, 4, dove Plutarco utilizza il termine ἔργον riferendosi non tanto agli eventi storici in senso stretto quanto all'attuazione, al compimento, come prodotto degli eventi. Tale termine indica tanto in scultura che in poesia la razionale contemplazione di ciò che condurrà all'azione virtuosa, in opposizione alla mera percezione (cfr. Vicaire 1960; Van der Stockt 1992, pp. 35-36;). Tuttavia il λόγος indica in questa sede non il discorso in senso lato o l'aspetto puramente fonico del linguaggio, ma la parola affabulatrice che, nel senso di creatrice di discorsi altri rispetto alla verità, sembra inglobare il μῦθος (cfr. Rostagni 1922, pp. 99-100). Plutarco riprende così chiaramente

il concetto gorgiano della parola come ἀπάτη, capace di suscitare ψυχαγωγία, concetto le cui radici si possono rinvenire nel pensiero pitagorico (cfr. Rostagni 1922, pp. 72-78). L'idea plutarchea della capacità creatrice del λόγος si ricollega al concetto del potere illusorio della parola nella creazione artistica presente anche in Dione di Prusa, il quale, nel fare il confronto tra l'arte plastica e quella poetica, afferma che mentre l'artista, se la materia non è plasmabile, è da essa limitato, il poeta ha maggiori possibilità di spaziare nella rappresentazione delle divinità grazie al potere illusorio della parola (cfr. *Or.* 12, 56-66, su cui cfr. Torraca 2005, *ad loc.*). La poesia per la ricchezza del linguaggio che la contraddistingue può esprimere qualsiasi concetto (cfr. *Or.* 12, 64; su cui cfr. Torraca 2005, *ad loc.*). Proprio in questo sta la pericolosità della creazione poetica che è in grado di mutare ciò che è doloroso in ciò che è piacevole, πρὸς τὸ ἡδίων ἐκ τοῦ λυποῦντος, alterandone la realtà e soprattutto i valori morali.

16B3-6 οὔτε γὰρ μέτρον...μυθολογίας: σύνθεσις indica la composizione e si riferisce alle parole ed alla dizione; Aristone indicava con σύνθεσις l'organizzazione delle parole, con διάνοια il significato (cfr. Philod., *Poem.* 5, col. 14, 11-14, ved. De Lacy 1948, p. 252); la **διάθεσις** indica invece la disposizione e si riferisce ai fatti, all'argomento; tale è l'uso dei corrispondenti termini *compositio* (o *constructio*) e *dispositio* presso i retori latini (cfr. Quint. 9, 1.2, Cic. *Or.* 43). Tuttavia Aristotele nella *Poetica*, pur utilizzando σύνθεσις nell'accezione più comune (cfr. *Poet.* 1458a28 ὀνομάτων σύνθεσις), riferisce il termine anche alla composizione dei versi (cfr. *Poet.* 1449b35, μέτρων σύνθεσις); alla composizione dei fatti del racconto in poesia (cfr. *Poet.* 1450a5, σύνθεσις πραγμάτων); alla composizione della tragedia (cfr. *Poet.* 1452b31; 1453a19), dell'epica (*Poet.* 1459a22); σύνθεσις prende così il valore di διάθεσις (cfr. Wytttenbach 1810, p. 181). Attraverso la distinzione di ambito retorico tra σύνθεσις e διάθεσις, Plutarco sostiene non solo che la poesia richieda l'elemento mitico, ma che questo debba essere ben organizzato all'interno del racconto e che abbia un'importanza maggiore della forma. Una materia mitica ben organizzata risulta piacevole e affascinante: analogo concetto è espresso in 16B9, ἀμύθου καὶ ἀπλάστου (cfr. Plebe 1952, p. 100; Tagliasacchi 1961, p. 104; Brechet 1999, pp. 219-222; Brisson 2000, pp. 50-59). Per l'uso del termine διάθεσις (17B; 20B, dove è inteso nel senso di

argomento di un poema) cfr. De Lacy 1948, pp. 268-269; per l'appartenenza al campo teatrale ved. anche O'Donnell 1975, pp. 51;65;85.

A proposito di **πεπλεγμένη** (16B6) Wyttenbach (1810, pp. 180-181) osserva che Aristotele (*Poet.* 1452a11; 1452b31-32; 1455b30; 59b9) utilizza **πλέκω** per indicare la complessità dell'intreccio; **πεπλεγμένη** quindi a parere dello studioso non potrebbe riferirsi a tutti i **μῦθοι**, ma soltanto a quelli complessi ed elaborati. A sostegno di **πεπλεγμένη**, che è *lectio difficilior* rispetto a **πεποιημένη**, si pone l'affinità semantica fra i due termini **πλάττω** («formo») e **πλέκω** («costruisco un intreccio»): in Plutarco il verbo indica un intreccio con riferimento alla sua complicazione in *Br. anim. rat. uti* 988A, **αἰνίγματα καὶ γρίφους πλέκουσαν**, e in *De aud.* 41E10 dove è riferito alle **στεφανηπλόκοι**; per il significato di «costruire un intreccio», privo di riferimenti alla sua complicazione, cfr. Eur. *Rh.* 834 «inventare un discorso»; Pind. *Ol.* 6, 86 «comporre un inno, un canto».

16B6-10 ἀλλ' ὅσπερ...κατασκευῆς: come il colore colpisce più del disegno per il suo potere illusorio (**ἀπατηλόν**), così il falso mescolato con il verosimile è più gradito di una composizione formalmente impeccabile nella dizione e nel metro, ma priva dell'elemento mitico e della finzione; per la metafora poesia-pittura cfr. Plat. *Rsp.* 377e ss.; 601a-b; 605a-b; Ar. *Poet.* 1448a4-6; 1460b8-10. Plutarco la utilizza anche in *De glor. Ath.* 346F...**πλὴν ὁ Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν. ἅς γάρ οἱ ζωγράφοι πράξεις ὡς γιγνομένας δεικνύουσι, ταύτας οἱ λόγοι γεγενημένας διηγοῦνται καὶ συγγράφουσι.** Ancora una volta prevale il contenuto sulla forma fine a se stessa, la **διάθεσις** sulla **σύνθεσις**. L'aspetto formale è qui indicato, invece che con **σύνθεσις** (come in 16B5), con il termine **κατασκευή** con il valore di «elaborazione, artificio», con cui in epoca ellenistica si usava definire sia in generale la poesia (cfr. Po. 2, 37, 5) sia l'elaborazione formale dell'opera poetica (ved. anche Strabo I. 2.6 e, per un uso analogo di **σκευή** Posid. fr. 44 Edelstein-Kidd = 458 Theiler *ap.* Diog. Laert. 7. 59..... **Ποίημα δέ ἐστιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος φησιν ἐν τῇ Περὶ λέξεως εἰσαγωγῇ, λέξις ἔμμετρος ἢ ἔνρυθμος μετὰ σκευῆς τὸ λογοειδὲς ἐκβεβηκυῖα...ποίησις δέ ἐστι σημαντικὸν ποίημα, μίμησις**

περιέχον θείων καὶ ἀνθρωπέων); ved. De Lacy 1948, pp. 243-44). Plutarco appare in accordo con le teorie aristoteliche per la priorità conferita al contenuto rispetto alla forma, distaccandosene parzialmente (il colore, quindi l'essenziale della poesia, è dato dai caratteri per Aristotele in *Poet.* 1450a37ss., dal mito per Plutarco): il fascino della poesia risiede proprio nel mito e nella finzione (cfr. 16C5), nel πλάσμα (cfr. Rostagni 1930, p. 310). Per la forma che acquisisce maggiore importanza rispetto al contenuto, cfr. Dion. *De comp. verb.*, 2, 34-35... ἡ σύνθεσις δευτέραν ἔχουσα χώραν τῇ τάξει καὶ λόγων οὐδὲ πολλοῦ δεῖ τῶν ἴσων ἐκείνη τυχοῦσα τοσαύτην ἰσχὺν ἔχει καὶ δύναμιν ὥστε περιεῖναι πάντων τῶν ἐκείνης ἔργων καὶ κρατεῖν...; per la menzogna come base della creazione poetica cfr. *Non poss. suan. viv. sec. Epic.* 1092E-F ὑπομνησαι δὲ βραχέως αἱ θ' ἱστορίαι πάρεσι πολλὰς μὲν ἐπιτερπεῖς διατριβὰς ἔχουσαι, τὸ δ' ἐπιθυμοῦν αἰεὶ τῆς ἀληθείας ἀκόρεστον καταλείπουσαι καὶ ἄπληστον ἠδονῆς· δι' ἣν οὐδὲ τὸ ψεῦδος ἀμοιρεῖ χάριτος, ἀλλὰ καὶ πλάσμασι καὶ ποιήμασι τοῦ πιστεῦεσθαι μὴ προσόντος ἔνεστιν ὅμως τὸ πεῖθον. Alla luce delle endiadi rilevate (ἀμύθου καὶ ἀπλάστου, 16B9; ἄμυθον οὐδ' ἀψευδῆ, 16C6) Plutarco sembra utilizzare i tre termini μῦθος, ψεῦδος, πλάσμα indifferentemente (cfr. anche *Es. carn.* 993C3, τοῦτο πλάσμα καὶ μῦθος ἐστι...(cfr. Valgiglio 1973, pp. 83; 88). La finzione cui allude positivamente Plutarco non è semplice ψεῦδος, ma falso mescolato al πιθανός; se non esiste poesia priva di mito e senza finzione (cfr. ἀμύθου καὶ ἀπλάστου) si può intravedere una sottile distinzione fra ψεῦδος e πιθανός. Non vi è nulla di contraddittorio in questo: nella forma risiede il fascino, senza il quale la poesia non potrebbe attrarre i giovani: per tale motivo sarà necessaria una guida che consenta ai giovani lettori di districarsi e trarne gli esempi virtuosi in essa celati. Seppur riconosciuto insidioso, il contenuto acquisisce la priorità; cfr. Zadorojnyi 2013.

B10-D1 ὄθεν ὁ Σωκράτης...διαφύγωσιν: Plutarco riprende il racconto del sogno di Socrate narrato da Platone (cfr. *Phaedo* 60c-61b; ved. Hunter-Russell 2011, p. 87). I poemi didascalici di Empedocle e di Parmenide, la poesia didascalica di Nicandro e la raccolta gnomologica che va sotto il nome di Teognide secondo Plutarco non hanno nulla di poetico se non una dizione elaborata e la forma, il metro, che di per sé non è

sufficiente a fare di un testo poesia (cfr. 16B3-6). Essi sono quindi prosatori, non poeti, che, esclusivamente al fine di elevare il proprio linguaggio, scrissero in versi le loro opere (cfr. per il medesimo concetto Arist. *Poet.* 1447b 16-19; per la distinzione poeti-storici *Poet.* 1451b 1-5; 27). Per la contrapposizione tra λόγοι e μῦθοι cfr. *Pyth. or.* 406e 2-8, in cui il termine λόγος indica l'espressione in prosa in opposizione ai componimenti poetici; Plat. *Gorg.* 523a in cui λόγος è inteso nel senso di racconto contrapposto a μῦθος favola. Nelle *Vite* il termine λόγος è utilizzato frequentemente nel senso di «discorso» (cfr. *T. G.* 825B6-825C1). Per la metafora del carro cfr. Pind., *fr.* 124a S. Per il concetto secondo cui non esiste poesia priva di menzogna, cfr. B9-10.

16D2-7 ὅταν οὖν ἄτοπὸν...ἀυτήν: ha inizio qui, dopo una breve premessa di carattere teorico, la parte pratica, condotta attraverso alcuni esempi (16D8-F1). Quando i poeti inventano volontariamente finzioni con l'unico scopo di piacere all'uditore, allora essi prediligono il falso. Non è improbabile che i due aggettivi ἄτοπον e δυσχερές si riferiscano allo ψεῦδος, non mescolato al verosimile.

ὁ μὲν προσδεξάμενος...ὁ δὲ μεμνημένος: il riferimento è chiaramente al giovane (cfr. Schlemm, p. 17; Valgiglio 1973, p. 93) il quale dovrà nell'approccio ai testi poetici tenere ben presente che i poeti mentono (16A9). Vero è che nei giovani posti di fronte ad un testo poetico possono manifestarsi due atteggiamenti opposti: da un lato accogliere come vero tutto quanto raccontato, dall'altro (ed è questa la via auspicata dal Cheronese) sviluppare un senso critico con cui egli potrà scoprire la γοητεία.

Mentre in 15F1 il potere della poesia era stato definito in senso positivo come τὸ γλυκὸν...καὶ ἀγωγὸν, qui Plutarco, per indicare la lusinga esercitata dalla poesia, usa termini più vicini alla sfera semantica del favoloso e del magico quali, oltre a γοητεία, Ἰἔκκληξις (17A8-9), φάσματα e gli εἶδωλα (17B7-10); cfr. *Quaest. conv.* 747A οἶδε καὶ ὀφθαλμῶν ἡδονήν, εἶδος εἶτε τῷ λόγῳ μᾶλλον εἶτε τῷ πάθει προσῆκον εἶτε κοινὸν ἀμφοῖν ἐστίν, αἱ λοιπαὶ δύο, Μελπομένη καὶ Τερψιχόρη, παραλαβοῦσαι κοσμοῦσιν ὥστε τὴν μὲν εὐφροσύνην μὴ κήλησιν εἶναι, τὸ δὲ μὴ γοητεῖαν ἀλλὰ τέρψιν; per la differenza tra il concetto di τέρψις, κήλησις e γοητεία ved. De Lacy 1948, p. 250. La differenza semantica di matrice stoica tra i termini indicanti gli effetti della poesia

(ἔκπληξις, particolare specie di timore generato dai poeti, ἡδονή, piacere generale prodotto dal poema che si dirama in τέρψις, κήλησις e γοητεία) non si riscontra in Plutarco, che sembra utilizzarli indifferentemente (per ἡδονή cfr. 14F5, 15E7, per ἔκπληξις cfr. 16B9, 17A9, 20F2, 25D2, 36E6; ved. O'Donnell 1975, p. 121; De Lacy 1948, pp. 249-251; Valgiglio 1973, p. 98).

16D8-10 ὃ μηχανημα...διδάσκειν: *tr. adesp.* 349 *N.*. Il contesto del frammento non è noto; cfr. Caramico 2011, pp.181-192.

16D10-F1 οὐδὲν πείσεται...μυθῶδες: sono presentati i casi, tutti omerici, di menzogne intenzionali, sulle azioni degli dei, sull'aldilà e sulla virtù. Quanto al *modus citandi* di Plutarco, non si può affermare con certezza quali di volta in volta siano state le sue fonti e se e quanto si sia servito di opere analoghe o *hypomnemata*, con l'intento di trarre da essi citazioni che fossero funzionali alla lezione morale (cfr. Tagliasacchi 1961, p. 114; Philippon 1987, pp.70-73). La mancanza di fedeltà al testo può essere inoltre talvolta giustificata dalla costante prospettiva moralistica. I punti in comune di questo primo gruppo di citazioni si possono rinvenire nell'attribuzione all'alunno/giovane di atteggiamenti o sentimenti dei personaggi omerici (che Plutarco consiglia di reprimere, cfr. φοβεῖσθαι, 16D11; χαλεπαίνοντος, 16E1; δακρύων, 16E6) consistenti in riprese di pensieri e concetti platonici riguardanti l'influenza negativa della poesia omerica non riportati fedelmente né rispetto al testo platonico, né a quello omerico; tuttavia, se Platone è mosso da scopi riguardanti la formazione del cittadino nello stato ideale, Plutarco si preoccupa dell'influenza negativa che possono avere sui giovani i contenuti amorali della rappresentazione della divinità (cfr. Valgiglio 1973, pp. 93-97; Hunter 2011, pp. 179-188). Plutarco, criticando la rappresentazione omerica degli dei in lotta tra loro (cfr. *Subl.* 9.7) in 16D10 attribuisce all'alunno il sentimento di profondo timore nei confronti del re dell'Ade, Aidoneo, verso la furia di Posidone (cfr. *Il.* 20. 56 ss; schol. bT *ad Il.* 61; Eusth. 1196. 29.; in generale sulle lotte e le inimicizie tra gli dei cfr. Plat. *Rsp* 378 b-d; ved. Hunter 2009, pp. 180-181); dell'ira provata da Teti nei confronti di Apollo in 16E1-2 (cfr. Aesch fr. 350 *R.*, citato più ampiamente e commentato in Plat. *Rsp.* 383b-c); in 16E5 il sentimento di pietà e di timore della morte provato da Odisseo di fronte ad Achille e ad Agamennone, che nell'Ade rimpiangono la vita passata (cfr.

Od. 11. 387ss; Plat. *Rsp.* 386c-387b). Come fa notare Hunter (2009, pp. 182-183), spesso le citazioni plutarchee non sono contraddistinte da chiarezza: il passo in questione risulterebbe maggiormente perspicuo al giovane lettore se conoscesse oltre ai testi omerici (che rientravano nell'educazione comunemente impartita) anche quelli eschileo e platonico. Se Platone si adira per la rappresentazione negativa che i poeti fanno degli dei, Plutarco ritiene che il giovane non debba adirarsi per il comportamento di Apollo in Omero, in quanto consapevole che si tratta di un racconto menzognero (il verbo *χαλεπαίνω* è qui rivolto contro il dio, mentre in *Rsp.* 383c è rivolto contro il poeta).

Ai poeti per Platone (cfr. *Leg.* 670e-71a) compete solo riconoscere il carattere più o meno appropriato della loro opera, non i suoi effetti morali, in Plutarco questo compito è affidato ai giovani lettori (cfr. 18E-F). In particolare, è significativo che, per indicare lo stato in cui potrebbe rischiare di trovarsi il giovane nel lasciarsi turbare dalla parola menzognera dei poeti, sia utilizzato il verbo *φαρμάσσω* (E8), al quale si richiamano concettualmente i termini utilizzati a 17B7 *φάσματα καὶ εἰδῶλα*.

A 16E9-10 Plutarco cita, stravolgendone il senso, i versi omerici (*Od.* 11. 223-224) in cui la madre congedandosi nell'Ade dal figlio Odisseo, gli dice che, per far fronte al sentimento di pietà suscitato dalla condizione in cui ella si trova, deve passare dalla penombra alla luce (cfr. Plat. *Rsp.* 605d, dove si parla della partecipazione dei lettori ai sentimenti luttuosi dei personaggi omerici). Per Plutarco l'unica luce è quella della verità in contrapposizione al mito, ossia la rappresentazione degli eroi morti nell'Ade.

16F1-17A9: *τοιαῦτα γάρ...γέγονεν*: elenco delle menzogne involontarie dei poeti, i quali, presi loro stessi talvolta da convinzioni ingannevoli, non riconoscono la verità. Le menzogne frutto di convinzioni ingannevoli dei poeti stessi appaiono più gravi di quelle in cui la realtà appare volutamente alterata dai poeti (cfr. 17D). Questa tipologia di menzogne è ritenuta da Plutarco maggiormente insidiosa delle precedente e tale convinzione si manifesta, oltre che dal più ampio spazio ad esse dedicato (sette le citazioni riguardanti le menzogne volontarie, cinque le involontarie), in particolare da una sfumatura di carattere terminologico/lessicale: alle menzogne volontarie è associato il termine *ψεῦδος* (cfr. 16F1;4), mentre a quelle involontarie il più blando termine

πλάσμα (17A9). Tuttavia, per il giovane si tratterà sempre di bugie, volontarie o involontarie che siano, dalle quali dovrà imparare a difendersi (cfr. 17D5).

La citazione di *Il.* 10. 210-213, in cui Omero fornisce di Zeus un'immagine fuorviante, rappresentandolo come giudice dei destini di Achille ed Ettore ma del primo favorevole, è ancora annoverabile fra le menzogne volontarie dei poeti, create intenzionalmente per affascinare l'uditorio, come mette in luce l'espressione *μυθοποίημα καὶ πλάσμα πρὸς ἡδονὴν ἢ ἔκπληξιν ἀκροατοῦ* (per il diletto provocato dalle creazioni poetiche cfr. Plat. *Rsp.* 387b, 607c-d). Il termine *ἔκπληξις* (cfr. 16B9; 20F2; *De aud.* 41C3; ved. De Lacy 1948, p. 270) indica lo stupore che la poesia genera nel lettore, un effetto per Plutarco della capacità dei poeti di creare racconti inventati che facciano leva sull'immaginazione dei lettori. Per la giustificazione della menzogna come elemento di piacevolezza cfr. Introduzione.

17A9-B6 τὸ δέ...μεταδιδόντων: le menzogne involontarie dei poeti sono frutto di loro errate convinzioni, *κατὰ δόξαν...καὶ πίστιν αὐτῶν*. Qui *ἀπάτη* è usato nel senso di errore (a 15D2 è invece inganno). Attraverso la citazione omerica (*Il.* 4. 84.) e quella eschilea (fr. 120 *R.*) Plutarco riprende Platone (*Rsp.* 380a) nel condannare la raffigurazione diseducativa di Zeus come arbitro della guerra e, più in generale, degli dei come personaggi feroci, violenti, vendicativi (cfr. *De comm. not.* 1065e) facendo seguire tale condanna da quella riguardo le menzogne sul mondo dell'Ade (cfr. Plat. *Rsp.* 386b-387ab; cfr. Jones 1980, p. 132); data la cospicua presenza di citazioni della *Repubblica*, Jones (1980, p. 153) ipotizza che Plutarco si servisse, durante la stesura del trattato, di questa parte del testo platonico. Ritorna qui il problema del rapporto forma-contenuto (cfr. 16B4, dove è il contenuto a prevalere sulla forma): qui la forma prevale sul contenuto, nel senso che il giovane dovrà sviluppare il senso critico nell'ammirare l'arte con cui il poeta riproduce la realtà e non l'oggetto della sua riproduzione (cfr. 25B5-8), in virtù del concetto della *ὁμοιότης*; cfr. Van der Stockt, 1990, pp. 26-27.

17B6-C1 πάλιν...ἐγκέκραται: il mito e il falso stanno alla poesia come il veleno sta al cibo, nel senso che essi vi si possono confondere rendendola nociva. Si tratta di un'ulteriore metafora di ambito culinario (cfr. 14D; 15B); in particolare per il concetto che

lo ψεύδος sia veleno per l'animo del giovane cfr. 15C. τὸ φαρμακῶδες si mescola al cibo così come a 16C il colore si mescola al disegno in pittura ed il falso è mescolato al verosimile in poesia (cfr. 16B). La frequente analogia tra veleno in campo medico, colore in campo pittorico e falso in campo poetico sottolinea che cibo, pittura e poesia rappresentano piaceri che vanno consumati con moderazione, mentre veleno, colore e falso elementi che possono inserirvi alterandone le componenti (cfr. Wyttenbach 1810, p. 193). Il colore in particolare affascina per la sua verosimiglianza ed il suo potere illusorio (cfr. 16B6-7). Frequente l'uso plutarcheo del termine φάσμα, nel senso di immagine spontanea. In particolare si ritrova il medesimo accostamento φάσματα καὶ εἰδῶλα in *De virt. et vit.* 101A11; *De superst.* 165 F3; *Quaest. conv.* 683A11; *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1105E3; per φαντάσματα accostato ad εἰδῶλα cfr. Plat. *Tim.* 71a εἰδώλων καὶ φαντασμάτων. In tutti questi casi il termine ha sempre il significato di «immagine spontanea» mentre in *De pyth. or.* 404C10 indica «immagini plasmate create dall'uomo». È possibile che qui il termine sia ambivalente: le terrificanti immagini che evocano il mondo degli dei e dell'aldilà sono create dai poeti stessi per sconvolgere il giovane lettore, ma possono anche essere intese come visioni che si presentano spontaneamente ai suoi occhi. A favore della prima interpretazione sta però l'uso del verbo ἐνδημιουργέω, indicante l'azione del fabbricare, produrre (cfr. *Quaest. conv.* 636C6; 664F6; *De comm. not. adv. Stoic.* 1084A3). [La lezione φάσματα è tradata dai codici XG²uz ed accolta da Valgiglio, Philippon, Babbit, Paton, mentre la lezione φαντάσματα della maggioranza dei codici, è accolta da Dübner (1841). Anche in altri passi plutarchei la tradizione manoscritta oscilla tra φάσμα e φαντάσματα per cui è difficile stabilire quale fosse l'uso di Plutarco].

17C1-8 καὶ οὐθ' Ὅμηρος...βυθοῦ: Plutarco torna a fornire esempi di menzogne volontarie. Le citazioni mettono in evidenza come talvolta i poeti volontariamente rappresentino il mondo dell'Aldilà in maniera eccessivamente terrificante e mostruosa, per far presa sull'animo dei giovani lettori, pur essendo convinti essi stessi della falsità di talune descrizioni; cfr. Plat., *Phaed.* 111d-113e. ἔνθεν...ποταμοί: Pind. fr. 130 S.; πὰρ...πέτρην *Od.* 24. 11; στενωπὸς...βυθοῦ...:Soph. fr. 832 R.

17C9-D4 ὅσοι...λέγονται: ai tre esempi di menzogne volontarie sul mondo dell'aldilà, seguono tre esempi di menzogne involontarie sullo stesso tema, frutto di opinioni ingannevoli dei poeti stessi. Le citazioni omeriche *Od.* 11. 72; *Il.* 16. 856-857 = 22 362-363 (quest'ultimo passo è citato già da Plat., *Resp.* 386d9-10) esprimono il sentimento (giudicato da Plutarco antieducativo) del timore della morte, attribuito rispettivamente a Elpenore, Patroclo, Ettore; a queste segue la citazione euripidea di *Iph. A.* 1218-1219 riguardante le parole poste sulle labbra di Ifigenia: la scelta di λεύσσειν, mai attestato nel testo euripideo, al posto di βλέπειν presente nei manoscritti si potrebbe spiegare con l'utilizzo da parte di Plutarco di una fonte antologica piuttosto che del testo originale (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 95) oppure con una citazione a memoria (cfr. Valgiglio 1973, p. 101), ma il senso generale rimane lo stesso. ὑπὸ δόξης καὶ ἀπάτης è un'endiadi da interpretarsi nel senso di «opinioni ingannevoli» (Valgiglio). Già a 17B4-5 i due termini si trovano accostati, con ἀπάτη nel senso di «errore»; cfr. Larsen 1889, p. 36.

17D5-10 πρὸς...αὐτοί: è ripreso il tema iniziale della presenza del falso in poesia. L'esortazione di Plutarco è significativa: il verbo παρασκευάζω esprime la necessità avvertita dall'autore di preparare, seguire il giovane nelle sue letture (cfr. εἰσάγωμεν 16A2; ἐπισήσωμεν, 17D10). L'oggetto sembra essere τὸν νέον come in 16A7 (cfr. αὐτον, 17E10; ved. Valgiglio 1973, p. 102; Hunter-Russell 2011, p. 95, ritengono invece che il soggetto sia τοὺς νέους). Qui, tuttavia, si aggiunge a quanto detto che la verità non è una caratteristica della poesia e ciò è cosa evidente anche a coloro i quali dedicano le loro vite nella ricerca della verità. Riuscire ad intravedere il vero in poesia è quindi cosa ardua anche per i filosofi, ai quali qui Plutarco allude in questo capitolo per la prima volta (della filosofia si era già parlato nel capitolo 1; cfr. 14D-E; 15F) seppur attraverso la perifrasi τοῖς μηδὲν ἄλλο πεποιημένοις ἔργον ἢ γνῶσιν καὶ μάθησιν (a 17E8 sono chiamati esplicitamente τοὺς φιλοσόφους).

17D10-E9 καὶ τὰ Ἐμπεδοκλέους...γνῶσιν: Plutarco cita Empedocle (*Vors.* 31 B2, 7-8 D.K. in *Sex. Adv. Mathem.* 7, 122-124). Il lessico utilizzato da Plutarco a 17D8-9 (δυσθήρατος; δύσληπτος cfr. *Per.* 13) pare essere stato influenzato dai versi empedoclei. Tuttavia il verso di Empedocle, che si riferisce esclusivamente alla

conoscenza sensitiva, pare qui decontestualizzato e riadattato da Plutarco in un contesto più ampio che tratta della conoscenza della verità in senso assoluto. Il verso di Senofane (*Vors.* 21 B34, 1-2 = fr. 30 Diehl = 34 Untersteiner 1991, presente in *Sex. Adv. Mathem.* 7, 49) allude all'impossibilità per gli uomini di conoscere gli dei. E' discussa la questione se Plutarco abbia qui come riferimento Aristotele (*Poet.* 1460b36). L'allusione al Socrate platonico, il quale dichiara la sua ignoranza nei confronti del mondo dell'aldilà (*Phaed.* 69d) suggella l'idea che la verità sull'Ade e sugli dei sia in ogni caso difficile da raggiungere, anche per i filosofi. Se dunque neppure i filosofi possono giungere alla verità assoluta, i giovani, vedendo quest'ultimi "barcollare", "oscillare" tra le falsità poetiche (per l'uso del verbo ἰλιγγιάω cfr. Plat. *Phaed.* 79; *Gorg.* 486b2; 527a2), avranno ancor meno fiducia verso ciò che i poeti sembrano invece esprimere con discreta sicurezza. Nella ripresa del lessico di Senofane (εἰδὼς 17E5, εἰδόσι 17E7) Plutarco evidenzia come la conoscenza assoluta non sia propria né dei filosofi (secondo Senofane) né tantomeno dei poeti. Per l'uso di γνῶσις associato ai filosofi cfr. *Adv. Col.* 1118B9, dove è accostata ad ἐπιστήμη.

17 E10- 18 F5.

L'originario valore educativo (cfr. Cammarota 1990, pp. 91-93) della poesia non è acquisizione passiva da parte del Nostro: è sincera convinzione (cfr. Benard p. 284 ss.; Padelford 1902, pp. 17-18; Plebe 1952, pp. 99-104) e tale valore risulta subordinato al concetto della verosimiglianza. L'idea aristotelica della poesia come fonte di piacere per gli uomini nei quali è innato il desiderio di imparare (cfr. Arist. *Poet.* 1448b4-19), è rivestita di una prospettiva moralistica assente in Aristotele: essa impone al lettore, che si trova di fronte ai testi poetici, un ragionamento orientato a saper discernere gli esempi positivi da quelli negativi, nonché una prospettiva intellettualistica, base della giustificazione pedagogica della poesia (cfr. Tagliasacchi 1961, pp. 72-75). E' in tale prospettiva che vengono esaminate le conseguenze tecnico-artistiche della mimesi in poesia. Da notare l'uso di termini ricorrenti quali arte τέχνη (17F2; 18B4; 18C11); προσηκόντως (18B5; 19B11; 24B 10; 26B10; 28F1); πρέπον 18A7; 18D3; 18E6; 26B8; 26C8); ἐπαινέω (18B4; 18B9; 18C11; 18E6; 22F7; 26A1; 27A5; 27E8; 33A9); ἔπαινος (35A6); θαυμάζω (cfr. 18A3; 18B7; 36B4).

17E10-F1 Ἔτι δὲ μᾶλλον ἐπιστήσωμεν...ποιήμασιν: la formula di apertura richiama l'attenzione sulla natura mimetica della poesia. Il congiuntivo esortativo ἐπιστήσωμεν (così come εἰσάγωμεν nell'incipit del capitolo 2 (16A7), παρασκευάζωμεν nello stesso capitolo (17D5) e διδάσκωμεν nel prosieguito del capitolo 3 (18A1) sottolinea la necessità di mostrare al giovane gli aspetti caratterizzanti la poesia (ψεῦδος nel capitolo 2, μίμησις nel capitolo 3). Come per εἰσάγωμεν il plurale può tanto riferirsi agli educatori, che in questo caso sarebbero Plutarco e Sedazio, quanto considerarsi un plurale generico.

Degno di rilievo l'uso del verbo ἐφίστημι: per alcuni editori esso vale «tener fermo l'animo» («shall keep...on an even keel», Heirman; «shall steady», Babbit; «rendons les réactions...encore plus fermes», Philippon), per altri quello di «richiamare l'attenzione del giovane» («dobbiamo richiamare l' attenzione», Valgiglio; «dobbiamo

tenere ancora più vigile l'attenzione», Pisani; «catch and hold the attention», Hunter-Russell). Qualunque sia il senso dato al verbo è certo che anche qui Plutarco sottolinea un concetto ritenuto di particolare rilevanza (cfr. 16A7, 17D5, 18A1), pertanto sembra preferibile attribuire al verbo il valore di «richiamare l'attenzione», cfr. 27A8, dove il verbo ha lo stesso significato, ἐφιστάντας τὸν νέον, ed ancora *T.G.* 17,5; *Cim.* 1, 6.

17F1-2 ὑπογράφοντες...ἔστιν: il termine **μίμησις** ricorre altre quattro volte in questo trattato: in 18A6 la mimesi è lodevole là dove rappresenta sia il bene che il male; in 18B4 si loda l'arte dell'imitare non l'oggetto della mimesi; in 20B9 la rappresentazione delle opere malvage giova all'ascoltatore; in 25C4 la mimesi è rappresentazione del bello e del brutto).

Nella definizione della poesia come μιμητικὴ τέχνη καὶ δύναμις si intravedono retaggi della posizione sofistica della mimesi intesa come istinto innato e naturale dell'uomo (cfr. De Lacy 1948, p. 256; Madyda 1948, pp. 68 ss.; ved. anche Whitmarsch 2001, p. 95); nonché della dottrina gorgiana (cfr. *fr.* 11 *DK.*). Il termine **δύναμις** presenta qui il valore di facoltà innata; per un uso affine in Plutarco cfr. *De Pyth. or.* 405A7, τέχνη ἢ δύναμις; 405B5, δυνάμεις καὶ φύσεις; cfr. anche Hor. *A. P.* 408 ss. diversamente in Arist. *Et. Nic.* 1094 a 10; Plat. *Rsp.* 532d. Per l'uso di δύναμις cfr. 18D. Per la concezione delle arti in Plutarco cfr. Van der Stockt 1991, pp. 287-295. In Plutarco si fondono due filoni diversi dell'antica tradizione poetica: poesia come *ars, studium* da un lato (cfr. Neott. in Philod. col. 11, II. 5 ss; Hor., *A.P.* 409-10 ss.) e poesia come *natura, ingenium* dall'altro, (cfr. Pind. *Ol.*, 2, 94-97, 9, 100; *Nem.*, 3, 40-42; ved. anche Rostagni 1922, pp. 70-73).

17F2-18A ἀντίστροφος...ζωγραφίαν: per la metafora poesia-pittura cfr. Plat. *Rsp.* 377e; 597a-b; 598b; 605a Hor., *A.P.* 361; per quella poeta-pittore cfr. Arist. *Poet.* 1460b8; 16B6, dove il paragone è soltanto accennato ed in riferimento al paragone colore in pittura-falso in poesia; cfr. sul tema Tagliacchi 1961, pp. 83-87; Plebe 1952, p. 100; De Lacy 1948, p. 253; Croce 1990, pp. 186-190; Van der Stockt 1992, pp. 40-43; Brechet 1999, pp. 217-218. Per il concetto della copresenza nella vita del bene e del male cfr. *De Is et Os.* 369A-D. Il detto ζωγραφίαν μὲν εἶναι φθεγγομένην τὴν ποίησιν,

ποίησιν δὲ σιγῶσαν τὴν ζῳγραφίαν divenuto nel tempo luogo comune dell'estetica classica, è citato in diversi passi plutarchei (cfr. *De adulat. et am.* 58B7-8, introdotto da ἔνιοι), talvolta attribuito esplicitamente a Simonide (cfr. *De Glor. Ath.* 346F4-5; *Quaest. conv.* 748a3-5); in questo passo si presenta come una verità acquisita. La definizione simonidea non è compresa nei frammenti raccolti da Page (1962); cfr. Thiolier, pp. 73-74, ad n. 27; sull'argomento ved. Van der Stockt 1990, pp. 24-25.

18A1-B5 ἀλλὰ...ὑποκείμενον: nell'espone la sua teoria della mimesi Plutarco mostra di aderire alla filosofia aristotelica. La poesia, proprio in quanto riproduzione della vita umana, delle azioni e dei sentimenti dell'uomo, non è da condannare, ma è un'arte che procura piacere (cfr. Arist., *Poet.* 1448b5-19, ...διὰ γὰρ τοῦτο χαίρουσι τὰς εἰκόνας ὀρῶντες, ὅτι συμβαίνει θεωροῦντας μανθάνειν καὶ συλλογίζεσθαι τί ἕκαστον; *Rhet.* 1371b4-10; sul tema ved. Schlemm 1893, pp. 23-28). Per Aristotele, dunque, il piacere che deriva dall'arte mimetica non consiste nell'oggetto rappresentato bensì nel processo del confronto fra l'originale e la copia. Tale piacere, che è proprio della mimesi (cfr. Arist. *Poet.* 1448b8 ss. χαίρειν; 1453b10-12 ἡδονήν), si giustifica a condizione che si ammiri non il contenuto dell'oggetto artistico ma l'arte con cui il poeta riproduce con verosimiglianza gli aspetti della realtà, positivi e negativi che siano, in base al principio della ὁμοιότης (cfr. 18A6; per il concetto della convenienza e della somiglianza nell'arte cfr. Plat. *Leg.* 667d; Hor. *A.P.*, 119 *Aut famam sequere aut sibi convenientia finge*; 338, *Ficta voluptatis causa sint proxima veris*; per la concezione opposta cfr. Philod. col. 4, 2, 6 ss; col. 29, 2, 18 ss.). Ritorna il problema del rapporto forma-contenuto (cfr. 16B3-6, dove è il contenuto a prevalere sulla forma): qui la forma prevale sul contenuto, nel senso che il giovane dovrà sviluppare il senso critico nel valutare l'arte del poeta e non l'oggetto della sua riproduzione (cfr. 25B); cfr. Van der Stockt 1990, pp. 26-27. In particolare, prendendo ad esempio la figura di Tersite, per antonomasia uomo brutto e vile (cfr. Plat. *Rsp.* 620c3; *Paroem. Gr.* 1, p. 419) Plutarco esprime il concetto fondamentale: la mimesi deve imitare adeguatamente sia il bello sia il brutto. Pur essendo mimesi della realtà sensibile, l'arte non riceve quindi in Plutarco, come lo era in Aristotele, una condanna alla maniera platonica (cfr. *Rsp.* 597a4, Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι

τοιούτων οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ; 598b6, Πόρρω ἄρα που τοῦ ἀληθοῦς ἡ μιμητικὴ ἐστίν...)). Alla cosiddetta estromissione platonica dell'arte dell'imitazione dallo Stato ideale, colpevole di risvegliare la parte irrazionale dell'animo (cfr. Plat. *Rsp.* 605b-6d, in particolare 605b2-4 καὶ οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκη οὐ παραδεχοίμεθα εἰς μέλλουσαν εὐνομεῖσθαι πόλιν, ὅτι τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν...) Plutarco risponde con la sua rivalutazione come strumento educativo, a condizione però che i lettori siano moralmente preparati a discernere gli esempi negativi da quelli positivi: compito del pedagogo (ed in questo caso dello stesso Plutarco nei capitoli successivi) sarà di fornire strategie interpretative (cfr. Whitmarsh 2001, p. 51). Anche Platone parla di verosimiglianza nelle arti figurative, di un piacere inteso come godimento che deriva dalla perfetta corrispondenza quantitativa e qualitativa (cfr. *Leg.* 667d6-8; 668b7-9), unita all'utilità morale: la differenza è che, mentre per quest'ultimo si tratta di un processo basato sul riconoscere l'essenza delle cose rappresentate (cfr. *Leg.* 668c7, οὐσία), nonché sul fatto che questo piacere non può essere legittimato come unico fine ed elevato a criterio pedagogico, in Plutarco il piacere derivato dalla poesia può essere strumento esclusivamente pedagogico. E se per Platone ai poeti compete solo riconoscere il carattere più o meno appropriato della loro opera e non i suoi effetti morali (cfr. *Leg.* 670e-671a), in Plutarco, per il quale questo compito è affidato ai giovani lettori (cfr. 18E5-8), i poeti scelgono determinati comportamenti, anche riprovevoli, per adattarli a personaggi riprovevoli. Se Aristotele si concentra più sul piacere inteso come derivante dal processo di apprendimento generato dalla mimesi e consistente nel riconoscere la somiglianza tra la figura e l'oggetto rappresentato (cfr. *Arist. Poet.* 1448b16-19), Plutarco afferma che il piacere non nasce dall'apprendimento (cfr. 18A2; 18C4), bensì dal riconoscimento della somiglianza delle caratteristiche dell'opera del poeta con la realtà, attraverso le quali è possibile imparare a contenere gli eccessi (cfr. Tagliasacchi 1961, p. 80; Van der Stockt 1992, p. 41). Tale concetto è funzionale alla giustificazione della presenza in poesia del moralmente turpe.

18A4-A7 οὐσία...ὕποκείμενον: gli aggettivi καλὸν/αἰσχρόν bello/turpe e φαῦλον/χρηστὸν spregevole/buono, che costituiscono in questo contesto parole-chiave,

formano chiasmo. Questi termini sono ricorrenti nel trattato; in particolare l'associazione φαῦλον/χρηστὸν è presente anche a 19A10 e a 28E10, dove è espresso un concetto fondamentale, ovvero che la mimesi deve imitare adeguatamente sia il bello sia il brutto, in quanto ciò che si apprezza nell'opera d'arte non è l'oggetto rappresentato, ma la somiglianza con la realtà (cfr. Plebe 1952, p. 100).

18A6-7 καὶ...ἀπέδωκεν: i concetti del πρέπον e dell' εἰκός sono alla base del pensiero estetico plutarco e della giustificazione della mimesi poetica in chiave pedagogica.

Il termine πρέπον (*decorum*) ricorre tre volte all'interno di questo capitolo (e cinque volte in tutto il trattato, 18A7; 18D2-3; 18E6; 26B9; 26C10), una volta in associazione con εἰκός (18A7), due volte con οἰκεῖος 18D2-3, πρεπόντως καὶ οἰκεῖως, οἰκεῖα δὲ καὶ πρέποντα), di cui pare costituire un sinonimo, una volta da solo (18E5); a 26B9 πρεπόντως è in associazione con ὀρθῶς; a 26C10 con ὀρθῶς e μετρίως. τὸ πρέπον, utilizzato in relazione alle rappresentazioni pittoriche, alle imitazioni in poesia, ai discorsi attribuiti ai personaggi, al senso critico del giovane lettore, indica ciò che è conveniente rappresentare tanto sul piano estetico quanto su quello morale, cfr. Philod., *Poem.* V col. 32, 23-27; Cic., *Or.* 22, 73-4; Hor. *A. P.* 92, *singula quaeque locum teneant sortita decentem*; cfr.; Plat. *Ion* 540 b2-e9; *Leg.* 667 c5-d4; Arist. *Poet.* 1454a23-5, in riferimento al carattere adatto a un determinato personaggio teatrale; Cic. *De off.* 1. 93-9; Dion. Hal. *imit.*, 2; sull'argomento ved. De Lacy 1948, pp. 248-249; 257). Il termine εἰκός ricorre tre volte (due con lo stesso valore di verosimile in relazione alla mimesi, cfr. 18A7 e 24B10); sull'importanza della verosimiglianza nell'opera d'arte cfr. Arist. *Poet.* 1454a33-36, dove si sottolinea la necessità di ricercare sempre τὸ ἀναγκαῖον ἢ τὸ εἰκός.

18A8-B2 γράφουσι...ἄνδρας: la serie di pittori antichi citati da Plutarco (Timomaco di Bisanzio, di età ellenistica, cfr. Pl. *N. H.* 35.136; Teone di Samo del IV sec. a. C., cfr. Quint. 12.10.6; Parrasio di Efeso, del IV sec. a.C., cfr. Plinio *N. H.* 35.129; Cherefane, sconosciuto, forse confuso con Nicofane cfr. Ath. 13.567b, cfr. Pl. *N. H.* 35.72) autori di rappresentazioni sconvenienti, consente di sottolineare un concetto già espresso precedentemente e sul quale in seguito si tornerà: di un pittore non va lodata l'azione imitata ma l'arte, specialmente nei casi in cui le azioni riprodotte sono violente

(infanticidio di Medea e matricidio di Oreste), antieroiche (finta follia di Odisseo), immorali (rapporti sessuali intemperanti fra uomini e donne). **δὲ καὶ**: segna un distacco dalle imitazioni fin ora discusse in linea generale: introduce infatti imitazioni di azioni ἀτόπους, le più insidiose per Plutarco, e, proprio per questo, il giovane deve acquisire dimestichezza. Il participio διδασκόμενον più che valore finale («en lui apprenant», Philippon, «perché impari», Valgiglio) potrebbe avere valore strumentale «by being taught » (Babbit).

18B5: l'avverbio **προσηκόντως** (cfr. 18B5; 24B10; 26B10; 28F1) indica ciò che è conveniente rispetto al senso comune, il conveniente tanto sul piano estetico e letterario che su quello morale e sia per gli oggetti imitati, alle affermazioni su una divinità, per le parole e le azioni attribuite ai personaggi. Pertanto non sembra individuabile una differenza all'interno del testo relativamente al valore attribuito ai due termini da parte di Plutarco, che pare essere il medesimo (cfr. 26B10; cfr. Valgiglio 1973, pp. 108-110; Hunter-Russell 2011, p. 103); ved. Larsen 1889, pp. 36-37.

18B5-10 ἐπεὶ τοίνυν...οἰκεῖον: dopo la premessa sull'imitazione del bello e del brutto in pittura inizia la parte dedicata alla poesia: l'analisi della mimesi in campo estetico fa da substrato a quella della mimesi sul piano etico (cfr. Tagliasacchi 1961, p. 85; Van der Stockt 1992, p. 42). E' ripreso il concetto espresso a 18A1-3; 18B2-4 (cfr. anche a 25B; 26A), ma più specificatamente in relazione alla poesia: il giovane, come si è detto, non dovrà essere tratto in inganno dai costumi e dalle azioni imitate in poesia, qualora essi siano spregevoli, bensì solo ammirare la capacità del poeta di imitare in modo conveniente ed appropriato alla realtà. L'espressione ἐναρμόττον τῷ ὑποκειμένῳ προσώπῳ καὶ οἰκεῖον rimanda al προσηκόντως τὸ ὑποκείμενον di 18B5; cfr. Strabo, 1, 2, 5; Diog. Laer., 7, 60; sul tema ved. anche De Lacy 1948, pp. 256-257. Per il concetto dell'adeguatezza del carattere ad un personaggio cfr. Arist. *Poet.* 1454a22-24, dove lo Stagirita indica la somiglianza come uno dei quattro tratti fondamentali da tener presente nella rappresentazione dei caratteri.

18B10-D1 ὥσπερ γὰρ ὕδς...κακίζειν: il lungo periodo presenta un'articolazione complessa, basata sulla comparazione (ὥσπερ...οὔτως). Il primo termine della comparazione presenta una bipartizione, con riferimento alle sensazioni provocate

dall'udito (ἀκούω) e dalla vista (ὁράω) e, al suo interno, un'ulteriore strutturazione bimembre, basata sull'opposizione tra il piacere, ἡδόμεθα; χαίρομεν, (cfr. 18A3, ἡδόμεθα καὶ θαυμάζομεν; per l'uso di χαίρω nel medesimo contesto cfr. Plat. *Rsp.* 605d3; 605e7; Arist. *Poet.* 1448b10-11; 16). Tuttavia, se per Platone il piacere derivato dalla lettura della poesia è una considerazione negativa degli effetti della mimesi, in Aristotele la considerazione della compartecipazione dello spettatore/lettore alle vicende rappresentate è considerata fonte di insegnamento; sul tema ved. Heirman 1972, pp. 115-16. Si vengono a trovare sullo stesso piano il diletto generato dall'imitazione artistica (μιμῆται...ὁμοίους...πεποιημένους) ed il fastidio (ἐνοχλούμεθα καὶ δυσχεραίνομεν; φεύγομεν) determinato dagli aspetti spiacevoli della realtà. Si noti il parallelismo: in entrambi i casi la sensazione reale precede quella provocata dall'imitazione artistica. Il secondo termine della comparazione propone lo stesso tema, ma riferito specificamente alla lettura dei poeti (ἀναγιγνώσκων). Nel secondo termine manca il confronto con le sensazioni provocate dalla realtà, ma esso appare implicito nell'esortazione al giovane a lodare (ἐπαινεῖν) l'arte e a biasimare (προβάλλεσθαι καὶ κακίξειν) gli oggetti della rappresentazione. Mentre nella prima parte con l'uso della prima persona plurale si fa riferimento ad esperienze comuni a tutti gli uomini, nella seconda si parla del νέος per evidenziare, da un punto di vista pedagogico, quale debba essere l'approccio dei giovani alla poesia (si noti anche il passaggio dall'indicativo all'imperativo). Più che ipotizzare un mutamento di fonte dalla prima alla seconda parte (cfr. Valgiglio 1973, pp. 111-112), si può osservare che l' utilizzo di riferimenti alla pittura a fondamento di ciò che si sostiene a proposito della fruizione della poesia è frequente nel trattato (cfr. 16B6-10; 17F3-18B2).

18C1-3 ὅσπερ...μιμῆται: la ripresa da Platone, in forma non letterale, dell'elenco di suoni e rumori (cfr. 18B10-C3 con *Rsp.* 396b4-7; 397a4-8) è funzionale ad esprimere un concetto diverso da quello che si legge nella *Repubblica*: lì esso è inserito all'interno di un discorso in cui si discute dell'impossibilità per i guardiani di dedicarsi anche alla narrazione/imitazione di comportamenti ed azioni spregevoli/sconvenienti, se vogliono governare rettamente la città; qui invece è atto ad esplicitare il pensiero pedagogico plutarco: ciò che in natura ha connotazioni negative e provoca per questo un

sentimento di disgusto, se viene riprodotto fedelmente in pittura così come in poesia stimola in noi un sentimento di piacere per la sua verosimiglianza.

18C3-10 καθάπερ...πεποιήται: Parmenonte fu attore comico e pittore attivo ad Atene nel IV sec. a.C, dotato di notevoli capacità mimetiche, citato da Plutarco anche in *Quaest. Conv.* 674B e ricordato in *Paroem. Gr.* 1, p. 412, n. 87. Anche i verbi utilizzati (ἠδόμεθα...χαίρομεν) richiamano il passo *Quaest. conv.* 674B, ἠδόμεθα...θαυμάζομεν. Teodoro, attore tragico del IV sec. a.C., è menzionato più volte da Plutarco, cfr. *De glor. Ath.* 348E; *De laud. ips.* 545E; *Quaest. Conv.* 737A. Aristofonte di Taso, fratello del celebre Polignoto, pittore del V sec. a. C., è citato da Plutarco anche in *Quaest. Conv.* 674A ed in Alc. 16.; cfr. D'Ippolito. Silanione di Atene fu scultore attivo ad Atene nel IV sec. a.C. (cfr. Plin. *N. H.* 34, 81). Tersite è il tipo del buffone, dall'aspetto sgradevole (cfr. 18A1-3; Plat. *Rsp.* 620C; *Paroem. Gr.* 1, p. 419, n. 19.); Sisifo (cfr. *Quaest. conv.* 43, 301) e Batraco (cfr. *Adesp.* n. 304, p. 464) erano molto probabilmente due personaggi teatrali.

18C10-11: è ripresa la definizione presente a 17F1 della poesia come δύναμις e τέχνη imitativa.

18D1-3 οὐ γάρ ἐστι...αἰσχρά: è ribadita, e sinteticamente riassunta, la teoria sulla quale Plutarco torna spesso: il poeta non dovrà imitare il bello, ma imitare bene sia il bello sia il brutto (cfr. Heirman 1972, p.116; Valgiglio 1973, p. 115). L'uso frequente di γάρ in un periodo così breve esprime chiaramente il bisogno avvertito da Plutarco di sottolineare nuovamente tale concetto. Ciò è ulteriormente evidenziato dalla collocazione delle parole chiave in chiasmo (πρεπόντως καὶ οἰκείως, οἰκεῖα δὲ καὶ πρέποντα seguita dal poliptoto τοῖς αἰσχροῖς τὰ αἰσχρά). Ritorna il contrasto forma-contenuto, nell'opposizione καλῶς (indicante la forma della poesia) καλόν τι (contenuti della poesia), e nella relazione τοῖς αἰσχροῖς τὰ αἰσχρά; cfr. Heirman 1972, p. 116. Nella capacità di saper discernere fra ciò che è bello e ciò che è bene sta la libertà del giovane, concetto questo non presente in Platone (cfr. *Leg.* 659d-e1, ...ἀλλὰ συνέπηται χαίρουσά τε καὶ λυπούμενη τοῖς αὐτοῖς τούτοις οἷσπερ ὁ γέρον..., in riferimento all'educazione che è necessario impartire ai giovani).

18D4-6 καὶ γὰρ αἱ Δαμωνίδα...ἤρμωτον: la fonte è incerta. Il personaggio nominato potrebbe essere Damone citato da Teone (*Progymn.* 2, p. 100, ss. Spengel) oppure Dorione citato da Ateneo (8, 338A); cfr. Valgiglio 1973, p. 115; Hunter-Russell 2011, p. 103.

18D6-E5 καὶ τὸ... πρέποντες: εἶπερ...ἀδικεῖν: si tratta delle parole pronunciate da Eteocle contro Polinice e Giocasta in Eur., *Phoen.* 524-525 (cfr. *De tuen. san. praec.* 125D8; *Praec. ger. rei publ.* 814E1; cfr. anche Cic. *De off.* 3.82; per un concetto simile attribuito a Euripide; cfr. Plat. *Rsp.* 568a-b). Euripide è il poeta tragico più citato da Plutarco (24 volte; 12 Sofocle; 4 Eschilo); cfr. Hunter-Russell 2011, p. 103. τοῦ μὲν δικαίου...κερδανεῖς: *Tr. adesp.* 4 N. = Eur. 426 K. Probabilmente si tratta dei versi dell'*Issione* di Euripide, citati anche da Stob. 3,3,38, (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 104). τάλαντον...ἀργυροῦν: fr. 125 K.-A. Il tono rispetto alle due precedenti citazioni è diverso: lì serio, qui ironico.

18E4-5 μοχθηροὶ...πρέποντες: la contrapposizione fra i termini ψευδεῖς e πρέποντες è cruciale: μὲν...ψευδεῖς...δὲ πρέποντες indica che i λόγοι citati sono falsi in relazione alla morale, ma rispecchiano il criterio della verosimiglianza in quanto attribuiti a personaggi senza scrupoli.

18E5-F5 ἂν οὖν ὑπομνήσκωμεν...ἀκρασίαν: è anticipato qui un concetto che sarà ripreso da Plutarco più avanti (cfr. 19A1-3). Ai poeti non viene attribuita alcuna colpa nel presentare comportamenti immorali, dal momento che essi adattano i comportamenti ai personaggi, all'insegna del principio della verosimiglianza in poesia. Inoltre, in tali casi si sottolineerà l'importanza per i giovani lettori di carpire i riferimenti utili che i poeti possono fornire loro per controbilanciare gli elementi negativi presenti nelle loro affermazioni, contribuendo attivamente secondo Plutarco al processo paideutico. Il giovane deve quindi ben tenere in mente un precetto ossia sapere che i poeti non sempre approvano ciò che affermano e prestare molta attenzione agli elementi dati dai poeti stessi (che lasciano intendere il loro biasimo e la loro disapprovazione). Per la presenza della voce del poeta in poesia cfr. Plat. *Rsp.* 393a-394a, dove si distingue il poeta che narra dal poeta che finge altro da sé dando voce ai suoi personaggi; Arist. *Poet.* 1460a5-11, in cui si sostiene che il poeta debba intervenire il meno possibile nelle

rappresentazioni dei suoi personaggi; sul tema ved. Valgiglio 1973, p. 117. Si noti il chiasmo con poliptoto ἄτοπα καὶ φαῦλα φαύλοις καὶ ἀτόποις; cfr. Hunter-Russell 2011, pp. 22; 103.

18E7-9 ἤθεσι...ποιητῶν: Plutarco riconosce una discreta autonomia ai poeti. Se, comunque, affermano in poesia qualcosa di immorale, essi agiscono solo ed esclusivamente in nome del verosimile, ma ciò non significa che lo condividano (cfr. Valgiglio 1973, p. 117; sul tema cfr. Kennedy 1989, pp. 302-303). Il termine πρόσωπον sembra riferirsi alla sfera teatrale e ricorre spesso in Plutarco con tale valore, cfr. O'Donnell 1975, pp. 10; 13; 84; 90-91; 106; 125; 134. Per l'uso del termine δόξα cfr. 16F3 dove i δοξάζοντες non creano intenzionalmente qualcosa di nuovo ma prestano fede a concezioni false; in 17D2 i poeti sono presi da opinioni ingannevoli (ὑπὸ δόξης), a proposito delle menzogne involontarie dei poeti.

18E9-F1 ἀλλὰ τὸναντίον...πραττόμενον: il termine ὑποψία può riferirsi tanto all'atteggiamento critico che i giovani devono avere nei confronti della poesia quanto agli elementi introdotti dai poeti, sullo sfondo del danno che i giovani potrebbero subire qualora non fossero allertati sulle insidie presenti in poesia e credessero che gli esempi riportati dai poeti fossero validi anche sul piano etico. E' anticipato il concetto (discusso nel capitolo 4) della λύσις ἐκ τοῦ προσώπου (cfr. 19F4, ὥσπερ οὐκ αὐτοῦ τὰς λύσεις τοῦ ποιητοῦ διδόντος) in base alla quale il poeta, pur non approvando il comportamento dei suoi personaggi, li rappresenta come sono in ossequio al concetto del πρέπον (cfr. 19F4, λύσεις schol. A ad 24. 527; Valgiglio 1973, p. 117). Il periodo, che conclude il pensiero espresso precedentemente da Plutarco, risulta anch'esso articolato in una struttura formale ricca di figure retoriche. Si noti il poliptoto φαῦλον ὑπὸ φαύλου ed il chiasmo πρᾶγμα...λόγον...λεγόμενον...πραττόμενον.

18F1-5 οἷόν ἐστι...ἀκρασίαν: l'episodio di Paride che fugge dalla battaglia per giacere con Elena (*Il.* 3. 380 ss.; 441 ss.), cui Plutarco si riferisce anche in 14F2 e in *Quaest. conv.* 655A, esemplifica il concetto precedente. Discussa è la questione dell'esistenza di fonti comuni a Plutarco e agli scoliasti di Omero (cfr. Valgiglio 1973, pp. 117-118; Hunter-Russell 2011, p. 105), in quanto la ripresa di alcuni termini è evidente (ἀκολασία, schol. AT ad *Il.* 382; ἰσχύνη, scol. AB; ἀκρασία, schol. ABT ad *Il.* 441),

così come alcune riflessioni di carattere morale; per un'interpretazione opposta cfr. Porfirio schol. *ad Il.* 3. 441. Come spesso accade per le citazioni plutarchee, il passo è decontestualizzato: in Omero non vi è alcuna condanna per il comportamento di Paride, ma Plutarco attribuisce al racconto omerico un valore di natura morale, perché funzionale ai suoi scopi: sottolineare che i poeti talvolta forniscono degli indizi, più o meno evidenti, atti a controbilanciare le affermazioni appena espresse (in questo caso, l'indizio sarebbe rappresentato dal fatto che si tratta dell'unico personaggio giacente di giorno con una donna). In realtà fu Afrodite ad avvolgere Paride nella nebbia e a sottrarlo al duello con Menelao. Sul problema della scelta del verbo ἀποδιδράσκω in relazione al ruolo passivo di Paride cfr. Philippon 1987, pp. 159-160; Pisani 1990, pp. 209-210; Hunter-Russell 2011, p. 105.

19 A1 - 22 A8.

Con il capitolo 4 inizia la presentazione di una serie di strumenti utili ai giovani per affrontare le falsità dette dai poeti e distaccarsi dagli elementi moralmente negativi presenti in poesia (λύσεις, cfr. 19F4), elementi che possono venire dal poeta stesso, dal contesto (capitolo 5), dal metodo filologico e dall'analisi dei valori verbali (capitolo 6). Il capitolo si sviluppa secondo una struttura chiara, articolabile in quattro grandi blocchi: una prima parte (19A1-19D10) è dedicata alle dichiarazioni che gli stessi poeti fanno per controbilanciare quanto affermano di immorale; una seconda parte (19E1-20D10) riguarda i fatti narrati dai poeti dai quali trarre un insegnamento; una terza (20E1-21D2) relativa alle affermazioni contrastanti dei poeti stessi presenti in altri luoghi; un'ultima (21D3-22A8) è dedicata alle dichiarazioni di altri personaggi famosi che si oppongono a quelle dei poeti (cfr. Croiset 1928, pp. 523-24, «...il ne peut dissimuler que bien des choses qu'ils ont dites sont de nature à blesser le sens moral des jeunes gens de son temps;...il se donne à lui-même l'illusion d'en sortir, au moyen d'interprétations, de palliatifs, de faux-fuyants, qui paraissent quelque peu puérils à un moderne.») Ciascuno di questi blocchi è costituito da una prima parte introduttiva seguita da un elenco di citazioni a carattere esemplificativo.

19A1-3 Ἐν δὲ τούτοις εὖ μάλα προσεκτέον: l'espressione si collega direttamente al capitolo precedente nella parte in cui si allude alla poesia come imitazione di tutti gli aspetti della realtà, anche di quelli moralmente negativi e alla possibilità che ha il poeta di lasciare intendere implicitamente il suo biasimo. Il verbo **προσέχω**, che Plutarco utilizza spesso in questo trattato (cfr. 19B8; 19E2; 19F5; 24C6; 28E11; 31F 4; ved. anche *De aud.* 40E1; *De adul. et am.* 50F6), esprime qui la necessità di prestare attenzione a quanto il poeta eventualmente lasci intendere di disapprovare, a dimostrazione della costante preoccupazione dell'autore di dover allertare i giovani sui pericoli e sulle insidie nascoste dietro alle affermazioni dei poeti. Particolarmente discusso è il valore dell'*incipit* **Ἐν δὲ τούτοις** che Valgiglio (1973, p. 119) collega solo agli ultimi esempi negativi riportati di Eteocle, Issione, usuraio, Paride, mentre Montesi (1916, p. 47) collega l'espressione al solo capitolo 3, in quanto il poeta nella mimesi

ritrae, non giudica, e Von Reutern (p. 21) a tutto quanto detto fin qui sulla poesia. L'espressione quindi potrebbe riferirsi a tutti casi espressi fino a questo punto del trattato: Plutarco si riferisce in maniera generale a quanto ha detto finora sulla poesia, cioè sia alle falsità che essa contiene per il suo argomento mitico (capitolo 2) sia alle rappresentazioni di realtà moralmente riprovevoli che contiene in quanto imitazione della realtà (capitolo 3). Ἐν δὲ τούτοις potrebbe avere valore generale, ma al contempo richiamarsi più direttamente all'ultimo esempio portato, in cui è implicito il biasimo del poeta. Dal momento che mai in nessun caso il poeta esprime in maniera esplicita il suo biasimo o la sua approvazione, dovrà essere il giovane, da lettore accorto ed attento, a scoprire quanto il poeta voglia intendere.

εἰ...αὐτοῦ: è introdotto il tema della presenza del poeta in poesia, condannata da Aristotele (cfr. Arist. *Poet.* 1460A7-8; per una valutazione negativa cfr. Dion. Hal., *Ant.* 1, 1, 3; Quint. 10.1.100; Athen. 5, 178E; sul tema cfr. Valgiglio 1973, pp. 119-120). Con **ἔμφασις** Plutarco indica che se i poeti possono fornire ai lettori indicazioni implicite sulla valutazione degli argomenti materia della poesia, sono soltanto i giovani a dover leggere e poi valutare con attenzione. Il termine, di uso retorico (cfr. Quint., *Inst. Or.* 8.3.83; per l'argomento ved. anche Whitmarsch 2001, pp. 52) ricorre anche a 35A7 in riferimento ad Omero, con lo stesso significato di «fornire indicazioni», secondo un uso attestato anche negli scoli omerici (cfr. Valgiglio 1973, p. 120; Hunter-Russell 2011, p. 105). Il termine ricorre altre cinque volte in Plutarco: *De Is. et Os.* 359A1 οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφασις ἐστὶν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν, dove ha il valore di «riflesso»; *De fac.* 921B2 ἢ δ' ἔμφασις οὐ μία τῶν ἐν τῇ σελήνῃ μελασμάτων, «immagine»; *De soll. anim.* 967D9, ἀλλ' ὥσπερ ἐν σταγόνι καθαρᾷ πάσης ἔνεστιν ἀρετῆς ἔμφασις, «immagine»; *De Stoic. rep.* 1044D5 ἴσχυει δ' ἂν μάλιστα τούτου ἔμφασις ἐπὶ τῆς κέρκου τοῦ ταῶ, «dimostrazione»; *De comm. not. adv. Col.* 1073B4 ἐν γὰρ αἰσχίστοις καὶ κακίστοις οὐκ ἂν ἔμφασις γένοιτο κάλλους, «apparenza».

19A3-8 καθάπερ ὁ Μένανδρος...ἀεί: Menandro fr. 217 K.A. Plutarco mostra maggiore simpatia verso Menandro che verso Aristofane, in quanto maggiormente affine ai concetti estetico/morali da lui professati (cfr. *Comp. Ar. et Men.* 853DE; Valgiglio

1973, p. 120; sul tema ved. Plebe 1952, pp. 99-112; Casanova 2005, pp. 105-118; Di Florio 2005, pp. 119-140; in part. pp. 24-26; D'Ippolito, 2009, pp. 113-119).

19A9-C7 ἄριστα δ' Ὅμηρος...λεγομένων: Omero secondo Plutarco offre spesso un giudizio esplicito su quanto espresso nella sua poesia, premettendo il biasimo a quanto dice di ignobile e l'approvazione a quanto dice di buono, grazie all'uso di aggettivi, avverbi e particolari espressioni relativi al modo in cui parlano o agiscono i personaggi: μελίχιον καὶ κερδαλέον (19B2), ἀγανοῖς (19B4), κακῶς (19B10), ἀγρίως καὶ αὐθάδως καὶ παρὰ τὸ προσῆκον (19B11), ἀταρτηροῖς (19C4). Alla luce del costante scopo pedagogico-morale, Plutarco si serve in generale dei versi omerici per gli aspetti educativi che se ne possono trarre, ponendosi sulla scia della tradizione stoica, nel considerare Omero maestro di moralità; cfr. De Lacy 1948, pp. 263-266; per le citazioni omeriche in Plutarco cfr. Diaz Lavado 1994, pp. 681-696; Diaz Lavado 1996a, pp. 429-445; in particolare, per la questione inerente la maggiore o minore fedeltà al testo cfr. Bechis 1977, pp. 248-256; Bona 1991, pp. 151-162; D'Ippolito pp. 11-35; D'Ippolito pp. 59-84; Philippon, p. 70; Tagliasacchi 1961, p. 114; Cannatà Fera 1996, pp. 415-428; per una disamina più approfondita del tema si rimanda al paragrafo in cui si discute dell'uso delle citazioni. Per gli elementi morali in Omero cfr. Ps. Plut., *V. Hom.* II 213-214. Per la funzione dei poemi omerici nell'educazione greca cfr. D'Agostino 1957, p. 194; Diaz Lavado 1996^b, pp. 113-120. Per i due verbi προσυνίστημι e προδιαβάλλω cfr. Dion. Hal. *Rhet.* 2, 362.20 U-R. προσυνίστημι è verbo che ricorre negli scolii omerici ed è utilizzato per indicare l'organizzazione della materia da parte del poeta (cfr. scol. *Od.* 9. 187, «menzionare prima»; scol. b-T *Il.* 9. 248, «raccomanda prima»; Dion. *Rh.* 10.5; ved. Hunter-Russell 2011, p. 106; Nünlist 2009, pp. 316-18); per προδιαβάλλω cfr. schol. A *ad Il.* 17. 460; Thuc. 6,75,2; Arist. *Rhet.* 1400a22; cfr. anche 37B1, dove è inteso, riferito al giovane, nel senso di «privo di pregiudizi». Il periodo, con le relative citazioni omeriche, presenta struttura chiastica: προδιαβάλλει ... προσυνίστησι ... προσυνίστησι ... προδιαβάλλειν. L'approvazione è esemplificata attraverso due citazioni, tratte una dall'*Odissea* (6. 148, Odisseo; cfr. Vigorito 2011, pp.15-17); una dall'*Iliade* (2. 189); il biasimo da tre citazioni tratte dall'*Iliade* (1. 24-25 Agamennone; 1.225 Achille; 1.223-24 Achille). Nei primi due passi Omero fa riferimento alle

modalità del discorso (μειλίχιον, κερδαλέον). Nei passi in cui esprime il biasimo invece Omero parla di comportamenti ἀτόποι καὶ φαῦλοι e si fa riferimento a modi di agire (κακῶς), condizioni (οἶνοβαρές) o sentimenti riprovevoli (χόλοι). Il termine ἀπηνῶς, così come i successivi ἀγρίως καὶ αὐθάδως preceduti da τουτέστιν, sono utilizzati rispettivamente per introdurre e per commentare la citazione, a guisa di glosse dell'omerico κακῶς.

19C7-D9 ὁμοίως...προσέχοντος: Omero premette alle affermazioni dei personaggi (τῶν λεγομένων, 19A10) esempi di lode o di critica, mentre alle azioni dei personaggi (τῶν πράξεων, 19C7), riporta unicamente esempi di biasimo, cfr. *Il.* 23. 24-25, dove premette l'attributo ἀεικής con in riferimento al maltrattamento da parte di Achille del corpo di Ettore; *Il.* 8. 329; *Il.* 8. 198; *Il.* 4. 104, dove il biasimo è successivo ed indicato rispettivamente da κάκη, νεμεσάω, ἄφρων. Omero qui, secondo Plutarco, starebbe utilizzando opinioni degli dei, di Era e di Atena, come forme di giudizio personale di un comportamento, rispettivamente in merito all'adulterio di Ares e Afrodite (*Il.* 8. 329), di Ettore (*Il.* 8. 198) e di Pandaro (*Il.* 4. 104). Quest' ultima citazione è inserita non correttamente da Plutarco nell' elenco riguardante i casi di biasimo posposto da Omero: in realtà il giudizio di Omero è espresso sull'azione che Pandaro dovrà ancora compiere, e non sul suo essersi lasciato persuadere dalla dea, come sembra intendere in chiave morale Plutarco, ricollegandosi all'interpretazione data dagli scolasti omerici; cfr. Cannatà Fera 1999, pp. 34-35. Il termine ἐπίρρησις (19C10) può significare tanto «biasimo» quanto «commento finale»: lo intendono nel primo significato Valgiglio 1973, p. 122; Philippon 1987, p. 101; Pisani 1990, p. 123; nel secondo Heirman 1972, p. 55; Babbit 1927, p. 99; Hunter-Russell 2011, p. 108; cfr. Philod. *Rhet.* 1.31. Il δὲ iniziale lascerebbe pensare all'introduzione di un concetto diverso rispetto a quanto precedentemente esposto. Prima Plutarco ha esposto casi in cui Omero premette l'approvazione (προσυνίστησι) o il biasimo (προδιαβάλλει), poi casi in cui pospone il biasimo (ἐπίρρησις). Si può rilevare come manchino casi in cui pospone l'approvazione. A favore di ἐπίρρησις usato nel significato di «commento finale» è anche l'uso di ἐπιρρητέον a 36B1 col valore di «aggiungere».

19D9-F4 ἑτέρας...διδόντος: inizia la parte dedicata ai fatti con cui i poeti suscitano utili considerazioni su quanto narrato. Se *πρᾶξις* indica l'azione dei personaggi in particolare, qui è usato *πρᾶγμα* ad indicare fatti in generale, cfr. 19C2; ved. Von Reutern 1933, p. 22; Valgiglio 1973, p. 124; O'Donnell 1975, pp. 15; 115. Il termine *πρᾶγμα* si oppone concettualmente ai termini *ἀποφάσεις καὶ δόξαι*, 19D8. Per la storia del personaggio di Issione cfr. *Amat.* 766A2, qui è citato a 18D10-12; cfr. Pind. *Pyth.* 2, 33-34; Sen., *Ep.* 115; ved. Cannatà Fera 2000, pp. 67-68). Con l'*Issione* di Euripide il poeta vuole manifestare il suo biasimo per un personaggio moralmente riprovevole ἐκ τῶν πραγμάτων offrendo in tal modo un insegnamento (cfr. Philippon 1987, p. 160). Mentre Euripide si esprime in maniera esplicita, nel caso di Omero bisognerà prestare particolare attenzione per trarre le giuste considerazioni in merito ad alcuni episodi narrati, rifiutandone il metodo dell'interpretazione allegorica (cfr. Plat. *Rsp.* 378c-d; Arist. *Poet.* 1457b). Per l'allegoria in generale cfr. *De aud.* 44F; Cic. *De nat. deor.* 1, 14, 36; Quint. *Inst. orat.* 8, 6; Ps. Plut., *V. Hom.* 2, 70; Madyda 1948, pp. 8 ss.; De Lacy 1948, pp. 259-263; Tagliasacchi 1961, p. 111, n. 27; Valgiglio 1973, p. 125; per la tecnica propria dei poeti del controbilanciare le proprie affermazioni cfr. Procl. in *Rsp.* 1, 79-80; ved. Lamberton 1988, pp. 184-185; Whitmarsh 2001, p. 52. Plutarco ritiene non necessario il ricorso all'allegoria, molto utilizzato dagli Stoici in relazione ad Omero, dal momento che dovrebbe essere il poeta stesso ad offrire le cosiddette λύσεις (per il termine, in uso nell'ambito della critica omerica, cfr. 20D9; 21D3; Arist. *Rhet.* 1397a6; *Poet.* 1460b7; ved. Philippon 1987, pp. 70-81); sul tema cfr. De Lacy 1948, pp. 259-263. Tale affermazione rientra nell'ambito della posizione del Cheronese nei confronti della dottrina stoica, quasi sempre implicita (come in questo caso), talvolta invece esplicita (cfr. 31D8-E6; *De prof. in virt.* 75F 7-12; *De Is. et Os.* 362A; 376F; sul tema ved. Becchi 1999, pp. 31-32; Babut 2011, pp. 419-21). Per Plutarco dai miti va estrapolata la parte da cui può essere ricavato un insegnamento morale (cfr. *De Is. et Os.* 374E4-6) e le letture allegoriche di essi inevitabilmente contraddicono tale concetto (cfr. *De Is. et Os.* 360A). Con «miti più incriminati» si intendono i miti più riprovevoli dal punto di vista morale: in *De fac. lun.* 930B1 il verbo διαβάλλω ha il valore di «essere ritenuto falso», «essere disapprovato»; altrove «essere screditato o calunniato».

Il termine **μῦθος** è qui utilizzato per designare i racconti in generale (cfr. nota a 15E4-F3). Per *παραβιαζόμενοι καὶ διαστρέφοντες (τὰς γνώμας)* cfr. *Lyc.* 6,4,3. Per il mito di Ares ed Afrodite (*Od.* 8. 266 ss.) cfr. *Plat. Rsp.* 390b-c; *Ath.* 3, 122c; ved. Philippon 1987, p. 160; Russell 1973, pp. 81-82. Sono utilizzati qui termini astrologici (*ἀποτελέω*; *γένεσις*; *ἐπαναφέρω*). L'interpretazione astrologica del mito non è attestata altrove (per diverse interpretazioni del mito cfr. *Eracl. Alleg.* 69; ps. *Plut. V. Hom.* 2.101). Per il mito di Era cfr. *Il.* 23. 288; *schol. ad* 14. 288; *Emped. fr.* 6 D-K; *Plat. Crat.* 404c1-4. Forse la fonte dell'interpretazione data da Plutarco è stoica (cfr. *Zenone SVF* I 169, p. 43; ved. *Chrys. SVF* II 580, p. 180; *Schlemm* 1893, pp. 37-38; *Babut* 2011, pp. 104-109). Gli dei non devono essere chiamati con il nome della forza che rappresentano; cfr. *Amat.* 757B3, dove Plutarco critica Crisippo in merito ai nomi degli dei in quanto generatrice di opinioni ingannevoli; sul tema ved. *Jones* 1916, pp. 23-25.

19F4-20B8 ἐν μὲν γὰρ...ἀκροώμενον: sia per il mito di Ares ed Afrodite, sia per quello di Era Plutarco riprende il mito, di cui ha riportato prima l'interpretazione allegorica e ne ha indicato l'insegnamento. Secondo Plutarco, Omero nel mito di Ares e Afrodite esprime implicitamente il suo biasimo per la mollezza dei costumi; ciò sarebbe dimostrato da quanto egli dice a proposito della mollezza dei Feaci (*Od.* 8. 249; cfr. *Hor., Ep.* 1,15,23; *Bas. Ad iuv.* 5), e dall'esortazione di Odisseo a Demodoco a passare dal tema delle sofferenze degli Achei a quello del cavallo di legno (cfr. *schol. ad* 8. 267; *Athen* 1, 14c). E' rilevante come Plutarco citi a sostegno dell'interpretazione del mito di Ares ed Afrodite passi che sono tratti da altri contesti e che vengono decontestualizzati anche per i contenuti: l'Odisseo di Omero, infatti, esprime solo una preferenza per un tema diverso dai tragici eventi della guerra achea (cfr. *Porphir., Quaest. Hom. ad Il.*, pp. 74-75). Per la descrizione di Demodoco come citaredo cfr. *Hunter-Russell* 2011, p.113; per l'influenza negativa della musica sui costumi cfr. *Plat. Rsp.* 399a-400a, dove si condannano alcuni tipi di musica e se ne approvano altri; 424c-d, dove si criticano le innovazioni musicali; *Leg.* 802a-d; *Arist. Pol.* 1340b1; 1341a18; 1342a30 *Cic. Leg.* 2, 15, 38-39; *Bas. Ad Iuv.* V; ved. anche *Marrou* 2008, p. 28. Nel caso del mito di Era (*Il.* 15. 32-33) è affidato a Zeus lo stesso compito che nella precedente citazione era affidato a Odisseo: mostrare attraverso la parola la negatività

del comportamento (raccontare le sofferenze, nel primo caso, ingannare, nel secondo). Si tratta di citazioni funzionali a mostrare come Omero esprima la propria disapprovazione verso i costumi rappresentati, pur presentandoli secondo verosimiglianza, in ottemperanza al concetto del *πρέπον*. Il concetto è il medesimo di quello espresso precedentemente: l'insegnamento di Omero è tacito ed è affidato talvolta ai singoli personaggi; ciò che è costante è l'attribuzione ad Omero di toni moralizzanti. Dalla capacità dei poeti di mostrare i pericoli insiti nell'emulazione di esempi comportamentali scellerati ed immorali, i giovani lettori dovranno trarre i giusti insegnamenti, guidati in questo dai poeti stessi. Si noti una sottile discrepanza fra 20A9 e 20B6-7: nel primo caso, Plutarco ha inteso mostrare come Omero implicitamente esprima la sua approvazione per racconti di fatti virtuosi; nel secondo caso, parlando dei poeti in generale, afferma che la rappresentazione di azioni malvage non ha un'influenza moralmente negativa se i poeti fanno rilevare gli effetti che essi hanno su chi le compie. Per il termine *διάθεσις* cfr. 16B6; per *μίμησις* cfr. il capitolo 3.

προσαποδίδωμι è tradotto «also represent» da Babbitt, «facciano rilevare» da Valgiglio; a favore di questo valore cfr. anche Cannatà Fera 1999, pp. 35-36, secondo la quale il verbo indica l'azione di «mettere in luce»; Philippon e Pisani attribuiscono invece al verbo il valore di «completare», cfr. *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1100E6. La prima interpretazione sembra la più consona a quanto Plutarco sta esprimendo qui: è bene che il poeta sottolinei la negatività dei fatti raccontati attraverso determinate parole. Per la contrapposizione, *ὠφέλησεν οὐκ ἔβλαψε* cfr. 22D1-2.

20B8-C2: οἱ γοῦν φιλόσοφοι...μυθολογοῦντες: ha luogo una breve digressione basata sul paragone tra i filosofi da un lato, i quali basano il loro insegnamenti sulla realtà (*τὰ ὑποκείμενα*), ed i poeti, dall'altro, che invece creano dei fatti (per il termine *πλάσσω* cfr. nota *ad* 16A9-B2) e creano miti. *τὰ ὑποκείμενα* è qui in netta opposizione alle creazioni dei poeti: il neutro plurale ricorre in altri passi del trattato, talvolta con il valore di argomento, materia (22F3 la materia; 25B8 fatti scelti come tema; 28B6 la materia trattata), talaltra in riferimento ai contenuti o ai personaggi (cfr. 18B5, l'oggetto imitato; 18B10 il soggetto). Si tratta della prima esplicita antitesi fra filosofi e poeti: a 14E si diceva che i giovani prediligono tra i discorsi filosofici quelli che non sembrano

tali; a 15F-16A si parlava di filosofia in rapporto alla poesia considerando la seconda come strumento propedeutico alla prima e individuando così un punto d'incontro tra le due discipline; a 17D5-9 si alludeva invece alla difficoltà di cogliere la verità non solo per i poeti ma anche per i filosofi, i quali hanno dedicato a questo scopo tutta una vita. Qui invece si sottolinea il fatto che entrambe le categorie, poeti e filosofi, perseguono la stessa finalità, seppur con mezzi diversi: gli uni traendo gli elementi dalla verità, gli altri dal forgiare miti. La contrapposizione è evidente anche sul piano linguistico: *πλάττοντες* e *μυθολογοῦντες* sono contrapposti a *ὑποκειμένων*.

20C2-C8 ὁ μὲν οὖν Μελάνθιος...βλάπτων: su Melanzio (citato anche in *De aud.* 41C) si ricavano pochissime notizie; probabilmente si tratta di un poeta tragico del V sec. a.C (cfr. Valgiglio 1973, p. 131; Hunter-Russell 2011, p. 115). E' istituito un paragone fra gli oratori ed i poeti: gli uni ristabiliscono un ordine di natura politica, gli altri un ordine di natura morale. Tale paragone è espresso attraverso l'associazione della nave alla città (*τοῖχον, ἀνθολκήν*) cui corrisponde quella della bilancia alla poesia. Da notare la presenza del participio *βλάπτων* in entrambi i casi. Per la metafora della nave-città, molto diffusa nel mondo antico, cfr. Alc. fr. 6; 73; 208 V.; Hor. *Od.* 1.14; Plat. *Rsp.* 487b-497a. Se sono le contrapposizioni tra politici differenti a determinare l'equilibrio della città, in poesia le contraddizioni sono interne all'opera di uno stesso poeta (*πρὸς εαυτοῦς* non mi sembra sia correttamente reso da Valgiglio che traduce «Così le opposizioni dei poeti tra di loro, (...)» e consentono di controbilanciare esempi potenzialmente dannosi presenti nelle loro affermazioni. Per il paragone tra il poeta e l'uomo politico cfr. Plat. *Leg.* 719c-d5; per le contraddizioni dei poeti cfr. Sext. *πρὸς δογματικούς*, 289-281. Per *πίστις* in relazione alla fiducia accordata ai poeti cfr. 21D2. Cfr. Larsen 1889, pp. 37-38.

20C9-20D10 ὅπου μὲν οὖν...κατευθύνωμεν: seguono tre citazioni costituite ciascuna da due battute di personaggi in opposizione fra loro, che mettono in evidenza la maniera in cui i poeti ad un'affermazione moralmente negativa fanno seguire immediatamente una *λύσις* (20D9; cfr. 19F1; 21D3 e, per *λύω*, 20D12) che riporti il discorso su un piano eticamente corretto (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 116). Si ribadisce l'importanza del

ruolo attivo del giovane lettore, il cui senso critico dovrà essere sviluppato e costantemente esercitato di fronte a tali passi; per κρίσις cfr. 15D8.

20D10-E2 ὅσα δ' εἴρηται...λεγομένους: ha inizio la terza sezione del capitolo, in cui Plutarco discute del caso in cui, là dove i poeti non offrano soluzioni immediate a quanto di riprovevole e sconveniente sia stato detto, ci si può avvalere delle affermazioni fatte altrove dagli stessi poeti. Il passo è di dubbia interpretazione soprattutto per il participio: Valgiglio, Pisani accettano la lezione λεγομένους retto da δεῖ e la riferiscono ai lettori; Babbit, Heirman, Philippon e Paton scrivono λεγομένοις; Wyttenbach accoglie λεγομένοις inserendo τοῖς dopo ἀλλ' λεγομένοις potrebbe essere lezione influenzata da τῶ ποιητῆ oppure da εἰρημένοις; cfr. Von Reutern 1933, pp. 25-6; Larsen 1889, pp. 38-41.

20E2-21C8 εὐθύς...ἦ: gli esempi scelti da Plutarco riguardano le affermazioni sugli dei sull'onestà, sulla ricchezza e sul piacere. Il procedimento di organizzazione del materiale è il medesimo di quello osservato per gli esempi di contraddizioni vicine tra loro: ad un' affermazione negativa segue, al fine di correggerla, una positiva del medesimo poeta, introdotta da una riflessione dello stesso Plutarco (οὐ χεῖρόν ἐστιν ὑπενεγκεῖν, 21A2; ma ἀλλ' αὐτός γε σὺ λέγεις ὅτι, 21A7) a dimostrazione di una volontà di organizzazione del materiale da parte dell'autore. Plutarco sostiene l'inopportunità della caratterizzazione umana degli dei (cfr. Platone, *Rsp.* 378c-d, da cui forse Plutarco riprende il termine ῥῆσις; cfr. Long. *De subl.* 9.7; ved. anche Untersteiner 1991, pp. 232-234). Il primo passo omerico citato è *Il.* 16. 358 (risposta di Paride a Antenore) = *Il.* 12. 232 (risposta Ettore a Polidamante): appare evidente come il verso, del tutto decontestualizzato, sia funzionale per Plutarco ad esprimere l'atteggiamento con cui il giovane lettore dovrebbe porsi davanti ai passi in cui i poeti offrono rappresentazioni sconvenienti degli dei, ricercando altrove, nello stesso poeta, concetti migliori. *Il.* 6. 138 (furia degli dei) = *Od.* 4. 805, 5 122; *Il.* 6. 46; *Il.* 24. 525-526 contrappongono, in antitesi a *Il.* 16. 358, la condizione degli dei e quella degli uomini. La citazione di questo passo ha uno scopo ben preciso: in essi gli dei sono presentati come beati, a differenza degli uomini (in opposizione alla loro rappresentazione antropomorfa ed alle lotte di cui a 20E2-4).

20F2-21A4 πάλιν...αὐτοῦ: si noti il contrasto tra le due affermazioni (frr. 972 *K.* e fr. 292, 7 *K.*) riguardante la moralità degli dei. Per il fr. 972 *K.* cfr. Stobeo 3.3.36; per il fr. 292, 7 *K.* cfr. Stobeo 4.36.5. Per la lezione dubbia φαῦλον cfr. Valgiglio 1973, p. 135; Hunter-Russell 2011, p. 118.

21A4-9 καὶ τοῦ...τελευτά: alla citazione di *Isth.* 4. 49 viene contrapposta *Isth.* 7. 47 di Pindaro. Il tema, data la ricorrente decontestualizzazione dei passi, può essere generico e bene si presta a molteplici interpretazioni, in particolare *Isth.* 7. 47, che sembra collegarsi per il protagonista (Bellerofonte) al fr. euripideo 292 *K.* e per il tema al fr. sofocleo successivo 833 *R.*; sulla coppia di citazioni cfr. Cannatà Fera 1996, pp. 425-426.

21A10-C1 καὶ τοῦ Σοφοκλέους...πλοῦτον: il fr. 833 *R.*, in relazione a fr. 834 *R.*, riguarda il tema del guadagno ingiusto. Quello della ricchezza il fr. 88.6 *R.*, cui sono contrapposti i frr. 835 *R.* fr. 836 *R.* e 592.1-3 *R.*; sui problemi relativi ai frr., dei quali poco è noto, cfr. Larsen 1889, pp. 41-42; Valgiglio 1973, pp. 136-139; Hunter-Russell 2011, pp. 119-20.

21C2-8 ὁ δὲ Μένανδρος...ῆ: Menandro (fr. 599 *K.A.*) è in relazione al fr. 600 *K.A.* Euripide. Pindaro e Menandro, autori preferiti da Plutarco, rispettivamente nel genere della tragedia, della lirica e della commedia, sono citati per la loro portata morale, nel medesimo ordine in *Quaest. Conv.* 706E.

21C9-D2 ταῦτα...πίστιν: attraverso la contrapposizione dei concetti espressi nelle precedenti affermazioni dei poeti è esposta una metodologia indicata dai termini **παράθεσις** e **κατανόησις**, con cui si contribuirà a ristabilire un equilibrio e si condurrà il giovane lettore a recepire il meglio dalla poesia, seppure i due vocaboli, non distinti temporalmente, paiono alludere ad attività diverse (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 120). L'espressione **πρὸς τὸ βέλτιον** ricorre anche a 20C8 e a 21D5; (πρὸς τὰ βελτίονα è detto a 20D10; 22C4), a sottolineare un concetto centrale dell'intero trattato, ossia la necessità di volgere al meglio le affermazioni moralmente negative dei poeti.

21D3-5 ἄν δ' αὐτοὶ...βέλτιον: inizia la quarta ed ultima parte del capitolo dedicata alle affermazioni di altri autori. **ῥέπειν** è lezione del codice Z accolta da Valgiglio, Babbit, Hunter-Russell. La maggioranza dei codici ha ποιεῖν, lezione accolta da Philippon (cfr.

Valgiglio 1973, p. 140; ved. anche Cannatà Fera 1999, p. 36). L'immagine della bilancia, riferita alle contraddizioni dei poeti e ricorrente in questo capitolo (cfr. 20C; 20D) sembra suggerire di accordare preferenza alla lezione ῥέπειν.

21D5-E3 οἶον...ζῆν: iniziano una serie di esempi che si bilanciano gli uni con gli altri. La prima sentenza sui massimi piaceri (fr. 273 *K.A.*), pronunciata da Alessi, personaggio della commedia attica, è controbilanciata da quella di Socrate; cfr. Diog. Laert. 2. 34; Ath. 4, 158f.

21E3-E8 πρὸς...γενόμενος: la prima sentenza è attribuita ad Anom. Dor., fr. 5 *K-A*, ma solitamente attribuita ad Epicarmo (*Vors.* 23B; fr. 32 *D-K*), cui è contrapposta quella di Diogene di Sinope, il Cinico (cfr. *De cap. ex in. util.* 88A).

21E8-22A1 δεῖ δὲ...μεμύηται: all'affermazione sofoclea (fr. 837 *R.*) viene contrapposta quella di Diogene (cfr. *FPhG* fr. 120; Diog. Laert. 6. 39); sul tema dei misteri eleusini cfr. Hom., *hymn.* 2, 480 ss.; Plat. *Phaed.* 69c3-d1; Cic. *De leg.* II 14, 36.

22A1-3 Τιμοθέω...γένονται: la sentenza di Timoteo di Mileto (cfr. fr. 791 *PMG; De sup.* 170A) è messa in relazione con quella di un altro grande innovatore del ditirambo del V sec., suo rivale, Cinesia (cfr. *R. E.* XI s.v. Kinesias, coll. 479-481; *De glor. Ath.* 348B5).

22A4-8 χαρίεν...ἡμῶν: all'affermazione di Teognide sulla povertà (177-178; cfr. 16C) viene opposta quella di Bione di Boristene, filosofo cinico del III sec. a. C. (*FPhG* fr. 49; cfr. 28C). Emergono qui due aspetti interessanti: in tutti i generi letterari si trovano, secondo il Cheronese, sia affermazioni immorali, dalle quali sarà opportuno non rimanere affascinati, sia affermazioni morali che possono essere ad esse contrapposte. Ancora: mentre fino al terzo blocco Plutarco contrappone sentenze di poeti (nei primi due le citazioni sono unicamente omeriche), nel quarto blocco la situazione appare variegata: poeti, filosofi commediografi e ditirambografi e poeti elegiaci (Teognide). In alcuni casi le affermazioni contrapposte risultano appartenenti allo stesso genere letterari.

22 A9 - C2

Mentre nel precedente capitolo Plutarco ha discusso degli elementi morali interni ai passi poetici, qui l'attenzione è rivolta alla necessità di non trascurare gli elementi morali ricavabili da tutto il contesto (cfr. Valgiglio 1973, p. 143).

22A9-10 δεῖ δὲ μηδὲ...ἐπινόρθωσιν: παρακειμένων e συμφραζομένων si riferiscono al concetto chiave del capitolo: l'importanza del contesto per l'interpretazione di un passo in senso moralmente positivo. La congiunzione μηδὲ denuncia il forte rapporto che lega il capitolo a quelli precedenti (cfr. ἄλλος all'inizio del capitolo 6). Il termine ἐπινόρθωσις indica talvolta la correzione di passi poetici (cfr. 24A9; 33C12; 34B1), talvolta di difetti umani (29D4; 35E4); per questo secondo valore cfr. anche *De aud.* 46D5; *De adul. et am.* 72F8; 73E2; *De prof. in virt.* 79C4; *De an. procr. in Tim.* 1016C3.

22A10-B4 ἄλλ' ὥσπερ...προσδιασαφεῖν: la similitudine cantaride-poesia richiama quella polipo-poesia a 15B, ma con una differenza: mentre nella testa del polipo vi sono parti cattive e parti buone, nelle zampe e nelle ali della cantaride (cfr. Pl. *N.H.* 29.930), così come nel nome e nel verbo in poesia, vi sono elementi che, se giustamente utilizzati, annullano l'effetto dannoso. Sicchè, se nella similitudine del polipo gli elementi positivi della poesia erano semplicemente affiancati a quelli nocivi, nel paragone con la cantaride viene evidenziato come si può, al pari delle zampe della cantaride, eliminare tutto ciò che è mortifero e nocivo. Contrariamente a quanto affermato da Von Reutern 1933, p. 27 (cfr. Xylander 1566) qui il paragone è perfettamente calzante. ὄνομα (cfr. Arist. *Poet.* 1456 b20; 1457 a10-14) e ῥῆμα (cfr. Plat. *Soph.* 262a Arist. *Poet.* 1456b20; Arist. *Poet.* 1457a14) afferiscono alla sfera grammaticale; cfr. Plat. *Theatet.* 206d, *Crat.* 425 a; *Symp.* 198b5. Alla luce delle successive citazioni utilizzate come *exempla*, qui il termine ὄνομα potrebbe indicare non solo il sostantivo, ma anche l'aggettivo.

22B4-C2 ὡς...προσαγορεύειν: per la prima volta non si fa menzione del poeta citato (Omero), ma è usato il generico ἔνιοι. Nei due passi omerici citati i termini οἰζυρός e

δειλός sono usati per indicare in generale l'infelicità dei mortali; Plutarco invece, decontestualizzando i passi, li intende come riferiti unicamente a ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις. **οἰζυρός** è collegato da Plutarco a οἰκτρός; invece del δειλός omerico Plutarco usa δειλαίος, come si legge negli scoli, come glossa di δειλός (cfr. D-schol. *ad Il.* 5. 574). In entrambi i casi Plutarco piega alle sue necessità il significato omerico dei termini: in Omero gli uomini sono detti compassionevoli (οἰζυροί) e miseri per la loro infelicità, in Plutarco sono tali per la loro malvagità; cfr. D'Ippolito 2004, pp. 28-30; Hunter-Russell 2011, pp. 124-125.

Quanto alla struttura del periodo, si rileva l'accostamento di sinonimi, frequente nello stile plutarco, ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις, e la sostituzione costituita di δειλαίους καὶ οἰκτροὺς con 'δειλοὺς' καὶ 'οἰζυροὺς'.

22 C3 - 25 B4.

ἄλλος τοίνυν τρόπος ἐστὶ: il forte rapporto che lega questo ai capitoli precedenti è mostrato dall'uso di ἄλλος e da τοίνυν con il valore di «dunque», non perché (come ritiene Valgiglio 1973, p. 146; cfr. anche Hunter-Russell 2011, p. 125) Plutarco applichi qui ad altri casi il metodo usato per l'interpretazione di οἰζυρός e δειλός, ma perché si vuole offrire un ulteriore metodo di corretta lettura dei testi poetici, che va a completare quanto detto precedentemente e cioè la comprensione gli elementi offerti dai poeti stessi o da altri poeti e l'importanza dell'attenzione al contesto. Qui infatti si propone lo studio e la conoscenza dei singoli termini che talvolta hanno significato ambivalente.

22C3-C6 τὰς...γλώττας: Plutarco fornisce un secondo metodo di approccio ai testi poetici basato sull'attenta analisi e comprensione dei termini comuni e non sulle parole difficili o gli *hapax*, ritenute dal Cheronese conoscenze, seppur piacevoli, di secondaria importanza. Per γλῶσσα cfr. *De pyth. or.* 408C7 ἐνταῦθα περιβάλλειν μέτρα καὶ πλάττειν περιφράσεις καὶ γλώσσας ἐπάγειν πύσμασιν ἀπλῆς καὶ συντόμου δεομένοις ἀποκρίσεως; sullo studio delle glosse pedagogico didattico cfr. *De glor. Ath.* 347F6; *Arist. Poet.* 1457b4, 1458a22; *Quint.* 1,1,35; cfr. Marrou 2008, pp. 229-231; p. 359; p. 369; ved. anche Valgiglio 1973, pp. 146-147; Teixeira 1991, pp. 228-230; Hunter-Russell 2011, p. 125. Come la poesia è strumentale alla filosofia, così lo studio del linguaggio, se preso singolarmente, è fine a se stesso; ma, in ambito pedagogico, assume valore come disciplina strumentale alla corretta lettura e comprensione della poesia da parte dei giovani.

22C4: per l'espressione πρὸς τὸ βέλτιον ἐκ τοῦ χείρονος cfr. 21D1-2; 22D2; *De virt. mor.* 445C10; la sua ricorrenza è significativa in quanto con essa Plutarco sottolinea la necessità di volgere al meglio gli elementi moralmente negativi della poesia.

22C6-D2 ἐκεῖνο...γιγνώσκειν: significativa la contrapposizione tra le due espressioni ἐκεῖνο μὲν γὰρ φιλόλογον.. εἰδέναι e τουτὶ δ' ἀναγκαῖον καὶ χρήσιμον, τὸ γινώσκειν, dove τουτὶ è correlativo di ἐκεῖνο. In 30D6-8 **φιλόλογος** è in contrasto con φιλόμυθος e φιλότιμος; è associato a φιλόμουσος in 132F5; a φιλογράμματος in *De soll. an.* 963C1. L'aggettivo ῥιγεδανός (in *Il.* 19. 325 attribuito di Elena) ed i sostantivi καμμονή (cfr. *Il.*

22. 257; 23.661) e πόποι (cfr. *Lyc.* 943; *Euphor.* 136) sono *hapax* omerici, frequentemente glossati da parte dei grammatici e commentatori antichi (cfr. Valgiglio 1973, pp. 147-148; Hunter-Russell 2011, pp. 126-127), e hanno qui la funzione di esprimere il concetto dell'inutilità di uno studio delle parole rare.

22D1-2 εἰ μέλλομεν ἐκ τῶν ποιημάτων ὠφεληθήσεσθαι καὶ μὴ βλαβήσεσθαι: l'utilizzo di forme verbali al plurale è frequente (cfr. 15A6; 16A7; 17D5; 17E10; 18E5; 25B5; 25E10; 30C1; 30D5) per lasciare intendere che il trattato non è esclusivamente indirizzato ai giovani, ma anche ai pedagoghi. Per l'opposizione ὠφεληθήσεσθαι καὶ μὴ βλαβήσεσθαι cfr. 20B8.

22D2-6 πῶς...πολλά: i metodi proposti da Plutarco in questo capitolo sono l'analisi del valore attribuito dai poeti ai nomi degli dei, ai termini τύχη e μοῖρα, così come quello assegnato ad altre parole che saranno illustrate. Gli avverbi ἀπλῶς e πολλαχῶς indicano la necessità di approfondire se si tratti di un uso univoco o polivoco del termine (cfr. 23A2).

22D6-8 καὶ γὰρ 'οἶκον...οἶκος': inizia qui la lista dei termini in esame, che si concluderà a 23A3. In questa prima parte Plutarco analizza sul piano meramente linguistico il valore di alcuni termini che non rientrano nell'ambito morale. L'analisi dei termini moralmente rilevanti alla quale Plutarco pensa nell'introdurre il metodo ha inizio soltanto a 23A3, per continuare fino 25B4. Sembra dunque possibile cogliere una gradazione: dalle glosse alle parole comuni a quelle che hanno rilevanza morale (26A).

22D7-F1: Plutarco discute di due sostantivi e di due verbi dal duplice significato, per i quali è richiesta una particolare attenzione da parte dei giovani lettori.

22D7-8: il termine οἶκος può significare «casa» (*Od.* 5. 42), o «patrimonio» (*Od.* 4. 318), valore che conserva in prosa anche successivamente (cfr. Valgiglio 1973, p. 150).

22D8-E2 καὶ 'βίον'...ἔδουσι: il termine βίος in Omero indica tanto la «vita» (*Il.* 13. 562-563) quanto la «ricchezza» (*Od.* 13. 419). Il termine βίος sarà utilizzato più comunemente con il valore di «vita umana», mentre il termine ζῶν, in uso nel periodo post-omerico, indicherà tanto la «vita» quanto «i beni di fortuna».

22E3-E7 καὶ τῷ 'ἀλύειν'...ἀλήτην: καὶ τῷ "ἀλύειν" ποτὲ μὲν ἀντὶ τοῦ δάκνεσθαι καὶ ἀπορεῖσθαι κέχρηται ...(...) ποτὲ δ' ἀντὶ τοῦ γαυριᾶν καὶ χαίρειν (...). Il verbo ἀλύειν

significa tanto «essere fuori di sé per il dolore» (*Il.* 5. 352) quanto «essere fuori di sé per la gioia» (*Od.* 18. 333=393), cfr. Vigorito 2011, pp. 30-32. La lezione κέχρηται trādita da *W*, dal Ricc. e da *qt* pare preferibile al singolare κέχρηται della maggioranza dei manoscritti perchè qui Plutarco, pur citando esempi omerici, non sta pensando solo ad Omero, ma in generale ai poeti (cfr. i plurali καλοῦσιν 22D7; σημαίνουσιν 22E8), come mostra anche la menzione di Euripide a 22E8 e di Sofocle a 22E10; per la questione cfr. Valgiglio 1973, p. 151; Hunter-Russell 2011, p. 128.

22E8-F1 καὶ τῷ 'θοάζειν'...ἐξεστεμμένοι: il verbo **θοάζω** significa «muoversi» (se fatto derivare da *θέω*, *θέος*) come in Euripide (fr. 145 *K.*), «stare seduti» (se ricondotto a *θάσσω*) come in Sofocle (*Oed. R.* 2-3). Secondo Chantraine (v. I, p. 432) il verbo non ha derivati, e in Euripide *θοάζω* significa «muoversi rapidamente», mentre il termine in questione deriverebbe da *θάσσω* (v. I, p. 8).

22F2-4 χάριεν...θέσθαι: con δὲ καὶ si afferma che non solo è necessario conoscere i vari significati che uno stesso termine può avere, ma bisognerà anche utilizzare i vocaboli appropriati a ciascun argomento. Per *χάριεν* cfr. 22A4; per *συνοικειόω* cfr. Quint. 9.3.64, *συνοικειώσιν vocant, quae duas res diversas colligat.*

22F5-23A3 τῷ...εἰρήσθαι: Plutarco sottolinea come i termini acquisiscano un significato diverso a seconda dei contesti in cui essi sono collocati. Postula un'equivalenza semantica tra *αἰνεῖν*, *ἐπαινεῖν*, e *παρατεῖσθαι*: nel caso di Esiodo *αἰνεῖν* equivale a *ἐπαινεῖν*, con il valore di «lodare». *ἐπαινεῖν* però viene usato anche nel senso di «deprecare», soprattutto quando si rifiuta qualcosa. Plutarco qui tiene probabilmente presenti gli scholi *ad Hes. Op.* 643, i quali affermano che *αἰνεῖν* è da alcuni inteso nel senso di *παρατεῖσθαι* qualcosa in quanto tremenda; cfr. *Il.* 9. 457, *ἐπαινὴ Περσεφόνηα*. Lo schol. AT *ad Il.* 9. 457 spiega tale uso nel passo di Esiodo come un'antifrasi; cfr. anche Valgiglio 1973, p.153; Philippon 1987, pp. 163-164; Hunter-Russell 2011, pp. 129-130. Per l'espressione *ἐπαινὴν Περσεφόνηαν* contenuta in *Il.* 9. 569 Plutarco, rifacendosi anche in questo caso agli scoli ad Esiodo e collocandosi nell'ambito della tradizione esegetica dei grammatici, attribuisce al verbo *ἐπαινέω* un significato che si pone tra il lodevole ed il temibile; Sandbach (fr. *83) considera incerta la derivazione del frammento dal commento plutarcheo alle *Opere e i giorni* di Esiodo.

23A3-A8 ταύτην...προσαγορεύοντες: Plutarco inizia ora, riprendendo quanto anticipato a 22C10-D6, a sottolineare l'importanza per i giovani lettori di analizzare (διαίρεσις, cfr. Did. Trin. 2.22) ed interpretare (διάκρισις, cfr. Paus. 1.34.5; Phil.² *Ios.* 93; cfr. Hunter-Russell 2011, p. 130 «*distinction and discrimination*») l'uso dei nomi degli dei da parte dei poeti, argomento cui dedicherà ampio spazio (23A3-24B10) e che possiede per Plutarco chiaramente una maggiore utilità in campo morale (ἐν τοῖς μείζοσι καὶ σπουδαιοτέροις); cfr. Dion. A.R. 11,4,3. E' bene che i giovani lettori sappiano che i poeti con i nomi degli dei a volte intendono gli dei stessi, a volte la forza che questi rappresentano, operando la sostituzione del *nomen numinis* al *nomen rei*; cfr. Whitmarsh 2001, p. 52.

23A9-B7 οἶον...προσηγόρευσε: il dio Efesto è talvolta nominato dai poeti per indicare il dio stesso (Arch., fr. 108 W.), talvolta ciò che rappresenta, il fuoco. Il secondo frammento citato da Plutarco costituisce i vv. 10-11 di Arch. fr. 9 W. = P. Oxy 2356(a); sull'attribuzione agli dei di nomi e significati differenti cfr. SVF I, 121, p. 34; 534, p.121; II, 1024, p. 305; 1025, p. 306; cfr. De Lacy 1948, p. 258.

23B7-C5 πάλιν...Ἄρης: il dio Ares (Eur. *Phoen.*1006) è talvolta la personificazione della guerra (Soph. fr. 838 R.), talvolta del bronzo (*Il.* 7. 329-330). Nel caso di Ares-guerra Plutarco cita due passi di uno stesso autore, qualora Ares indichi invece il bronzo cita passi di autori diversi. Per l'uso di ὑπακούω cfr. 34B11.

23C6-D7 πολλῶν...εἰμαρμένην il nome di Zeus è usato per indicare ora il dio Zeus (*Il.* 3. 276; *Tr. adesp.* fr. 351 S.) ora la fortuna ora il fato (*Il.* 9. 3ss.). Ampio spazio è dedicato alla figura di Zeus da Plutarco (cfr. ad esempio 16F2-B5 dove parla delle azioni del dio). La pratica di operare per metonimia era molto comune in poesia antica e, nell'interpretazione, particolarmente diffusa tra gli Stoici (cfr. Quint. 8.6.23-4; Cic. *Nat. Deor.* 2.6); sul tema vedi De Lacy 1948, pp. 258-263; in particolare, per la concezione del fato in ambito stoico cfr. SVF II, 917, p. 265; 918-924, p. 266. Tuttavia il latente motivo allegorico qui non pare essere l'interesse centrale di Plutarco: il suo sforzo è tutto teso a mostrare ai giovani lettori come fra le insidie nascoste all'interno della poesia si celi anche il duplice significato che alcuni nomi di divinità possono assumere, alla luce del motivo spiegato successivamente a 23D7-24C5.

23D7-E4 οὐ γὰρ...βροτοῖς: Plutarco trasferisce ai poeti il proprio concetto di τύχη (cfr. *V. Hom.* II 120; ved. anche *Plat. Rsp.* 617e 6-7; *Phaedr.* 249b), che gli permette di affermare l'irresponsabilità degli dei per i mali degli uomini; ved. Becchi 2000. Ciò è funzionale a scagionare Zeus dall'accusa di provocare il male agli uomini e a ritenere invece che siano i loro comportamenti moralmente negativi a determinare τὴν τῶν πραγμάτων ἀνάγκην. Gli uomini cioè sono responsabili del proprio destino e vanno incontro alla purificazione dal male solo nel momento in cui peccano di tracotanza. In *De fat.* la τύχη è definita αἴτιον μὲν δὴ τι ἢ τύχη (571E10) e τὸ μέντοι κατὰ συμβεβηκός (572A4); cfr. *Plat. Leg.* 709a-b. C'è una chiara e netta contrapposizione tra εὖ πράττειν...κρατεῖν e ἀσχημονεῖν καὶ ταράττεσθαι καὶ κακῶς ἀπαλλάττειν; entrambe le serie di verbi sono seguite da due proposizioni condizionali di valore eventuale ἂν μὲν σωφρονῶσιν...ἂν δ'; διαφέρωνται πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιάζωσιν. Segue un esempio (*Tr. adesp.* 352 S., citato da *Stob.* 1,3,8), che si riallaccia a *Il.* 9. 3 ss. citato in precedenza.

23E5-24C5 καὶ... ἐῖ: si susseguono una serie di esempi funzionali ad indicare che quando i poeti identificano il dio Zeus con la fortuna e con il fato, essi propongono un'immagine sconveniente e corrotta del dio; così *Hes. Op.* 86-87; *Hes. Op.* 717-718; *Il.* 24. 527-528; 7. 69-70; 8. 81-82, passi in cui sarebbe espressa non l'opinione del poeta ma del personaggio e che richiedono dunque al giovane le λύσεις.

23E5-F4 καὶ... αὐτῶν: in Esiodo il riferimento è a un singolo dono, quello della donna (non ai doni degli dei in generale) inviato da Zeus e non dalla sorte in generale; cfr. scol. *ad Hes. Op.* 84 a., dove Prometeo preavvisa Epimeteo di non accogliere la donna e costui, solo dopo averla accolta, comprende il male che sarà causa sofferenze delle anime; Plutarco lo riferisce invece in generale a tutti i doni della τύχη, mutando il singolare δῶρον in δῶρα. Secondo Plutarco, Esiodo (cfr. *Op.* 86-87) con il nome di Zeus indicherebbe non tanto i mali inviati da Zeus per punire i mortali, bensì il potere della τύχη con riferimento ad un singolo dono, quello della donna, da cui è bene che si guardino gli uomini imprevidenti come Epimeteo. Il Cheronese, riferendosi in generale a tutti i doni della fortuna, interpreta in modo diverso, per ragioni morali, il senso del passo, dal momento che nel passo esiodico Zeus non è la divinità, ma la sorte. In questi

passi è chiara la concezione che Plutarco ha della fortuna: i beni sono inutili per chi non sa servirsene, cfr. 35A6-8; *De fort.* 99F8-9; per il rapporto φρόνησις e τύχη cfr. *De fort.* 316E. In generale sul concetto plutarco di fortuna cfr. *Aem.* 36.3; *Nic.* 11.9; *De fort.* 99E-100A; sul tema ved. Becchi 1999, pp. 304-317; Becchi 2000, pp. 9-54; per il concetto della ricchezza come fonte illusoria di εὐδαιμονία cfr. *Plat. Leg.* 870a-c.

23F4-24A3 καὶ... οὐσαν: Hes. *Op.* 717-718: qui il poeta non cita espressamente Zeus, ma in generale gli dei; cfr. *schol. ad Hes. Op.* 160^a (=169)-161 (=170); ved. Valgiglio 1973, pp. 157-58; Hunter-Russell 2011, p. 134.

24A3-8 οὐπω...προσαγορεύειν: l'utilizzo del termine τύχη per esprimere il concetto di fortuna secondo Plutarco è tardo (le prime attestazioni si trovano infatti nel V sec.). Precedentemente, infatti, a parere di Plutarco, la fortuna non veniva chiamata con il suo nome, ma con il nome di dei e demoni, ad indicare una forza irrazionale che va al di là dell'umana ragione (cfr. *Paus.* 4.30.4-5; *Macr. Sat.* 5.16; *Plin. NH* 2.22; *Giov.* 10.365-6).

24A8-B7 οὐτω...βουλᾶς: Plutarco ribadisce che i casi in cui a Zeus viene data una caratteristica negativa sono quelli in cui il dio è visto come sinonimo di fortuna o di fato e a tal proposito cita *Il.* 24. 527-28; *Il.* 7. 69-70; *Od.* 8. 81-82; cfr. 17A1-4. Per ἄτοπος cfr. 18E7. Per il termine ἐπανόρθωσις cfr. 22A10; 29D4; 34B2; 35E4; *Arist. EN* 1165b19.

24B7-11 ὥς...νομιζομεν: a Plutarco, come mostra la disgiuntiva ἢ, non interessa sottolineare la differenza tra fortuna e fato (cfr. *De fat.* 570B8-10; 572 A-E;D4; ved. Von Reutern 1933, p. 30; Valgiglio 1973, p. 160; Schlemm 1983, p. 56), quanto piuttosto far notare l'utilizzo da lui ritenuto improprio del nome di Zeus da parte dei poeti e soprattutto il fatto che gli eventi prodotti da tali entità sono incontrollabili da parte degli uomini. Di contro alle precedenti tre citazioni omeriche, ne seguono due che attestano il corretto uso del nome di Zeus in quanto dio, secondo il concetto del προσήκον, del λόγος e dell'εἰκός, due dei quali sono già stati usati per caratterizzare l'attività del poeta rispettivamente a 18B5 (προσήκον) e 18A7 (εἰκός). Tuttavia, mentre a 18A7 e 18B5 Plutarco si riferisce alla rappresentazione conveniente ed adeguata di una realtà negativa, qui si sta riferendo a quella di una realtà positiva (Zeus); cfr. Larsen 1889, pp. 42-43.

24B6-7 τότε...βουλάς: Zeus è in questi versi il dio che non infligge gratuitamente male agli uomini (*Il.* 11. 540; 542-543; *Tr. adesp.* 353 *S.*). Il ricorso alle metonimie da parte dei poeti secondo Plutarco è chiaramente sconveniente; cfr. Werhli 1968, pp. 40-52; De Lacy 1948, pp. 258-259.

24C6-D3 Σφόδρα...φέρουσιν: la formula di passaggio Σφόδρα δὲ δεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις ὀνόμασι προσέχειν indica che, dopo aver discusso ampiamente dell'uso del nome di Zeus, sarà opportuno tuttavia non trascurare anche gli usi impropri di altri nomi comuni. A differenza di quanto avviene all'inizio del capitolo, qui Plutarco analizza termini moralmente rilevanti. Per il verbo προσέχω con il valore di «prestare attenzione» cfr. 19A1; 19B6; 19D9; 19F5; 24C6. Il termine ἀρετή viene talvolta utilizzato correttamente ad indicare qualità quali φρόνησις, δικαιοσύνη e l'essere ἀγαθοί, altre volte, invece, in maniera impropria, con il valore di «buona fama», considerata dal Cheronese come conseguenza della virtù, conformemente alla concezione plutarchea secondo cui la fortuna può soltanto accrescere o diminuire, ma non creare o eliminare le qualità morali degli individui virtuosi per natura; cfr. 24E6-7 e 23D7, dove Plutarco dice che coloro che vivono rettamente sono destinati a prosperare; cfr. inoltre *Cons. ad Ap.* 109B10, dove il termine ἀρετή è associato a δόξα. Per il concetto generale di virtù in Plutarco cfr. *De virt. mor.* 440F-441A; 441C1-4; ved. Dillon, 1997. Il verbo ποιέω ha qui il valore di «ritenere», cfr. Larsen 1889, pp. 43-44.

24D3-12 οὐκοῦν...νοοῦμεν: le tre citazioni che seguono mostrano l'uso da parte dei poeti del termine ἀρετή inteso in senso proprio: in Hes. *Op.* 289 si fa riferimento alla virtù morale; in *Il.* 4. 90 a quella militare; in Eurip. fr. 994 *K.*, a quella del sacrificio (cfr. Valgiglio 1967, pp. 61 ss.). Per l'elenco delle virtù (ὀρθότητα λόγου καὶ ἀκρότητα λογικῆς φύσεως καὶ διάθεσιν ὁμολογουμένην ψυχῆς) proposto da Plutarco la fonte sembra essere stoica, cfr. Sen. *Ep.* 31,8; Cic. *De leg.* 1, 8, 25; ved. sul tema Schlemm 1983, p. 58; Babut 2011, pp. 95-99; sul tema ved. Becchi 1999, pp. 27-43, in part. p. 29.

24D12-E8 ὅταν...ἠγείσθω: quando i poeti con il termine ἀρετή si riferiscono alla buona fama, il giovane lettore dovrà tenere conto che tale significato non indica la virtù. Le due citazioni segnalano tale pericolo: in *Il.* 20 242 si fa riferimento al «valore», in Hes. *Op.* 313 alla «buona fortuna». E' immediato il riferimento al verso omerico:

Omero afferma che Zeus dona il valore agli uomini, indipendentemente dalle loro origini; Plutarco, per evitare che i giovani possano pensare che il valore dipende da qualcosa di esterno (come il volere di Zeus), attribuisce al termine il significato di «fama». Nel passo esiodico, il termine ἀρετή indica la «buona fama» come frutto della ricchezza moderata ed acquisita onestamente con il lavoro (cfr. schol. *ad. l.*; Valgiglio 1973, pp. 162-163); Plutarco, forzando leggermente il passo (dove sia ἀρετή sia πλοῦτος hanno un valore positivo), mette in guardia il giovane dal pensare che in esso ἀρετή significhi «virtù», per evitare che creda che la virtù sia conseguenza della ricchezza. Si noti la contrapposizione fra i due imperativi μὴ ‘καθήσθω...ἀλλ’...ἡγείσθω che delineano precisamente i due opposti comportamenti del giovane lettore, il primo negativo caratterizzato da passività, il secondo positivo, auspicato dal Cheronese e contraddistinto da giudizio e senso critico (cfr. 20D10).

24E8-F2 καὶ... καταγῆράσκουσιν: il termine **κακότης** talvolta indica specificamente la cattiveria (Hes. *Op.* 287), talvolta i mali e le disgrazie in generale (*Od.* 19. 360). Come spesso accade, Plutarco dà un’interpretazione riduttiva del passo esiodico, dal momento che in Esiodo κακότης indica contemporaneamente sia la cattiveria morale sia la cattiva condizione materiale; sul tema cfr. Lamberton 1988, pp. 105-133. Si rileva l’analogia nel trattare i due termini opposti, ἀρετή e κακότης, valore morale il primo, materiale il secondo. I termini κακία e μοχθηρία, posteriori ad Omero, sono sostanzialmente sinonimi (cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1135b; ved. Valgiglio 1973, p. 163).

24F3-25A3 ἐπεὶ...εὐδαιμονίαν: con **εὐδαιμονία** i filosofi indicano la felicità interiore intesa come possesso dei beni spirituali (Plat. *Apol. Socr.* 41c4; *Phaed.* 111c3; 115d4; concetto in parte ripreso da Plutarco) o virtù, ma anche il possesso dei beni materiali (cfr. Arist. *Poet.* 1450a17). Per i poeti talvolta il termine indica la mera felicità esteriore basata sul possesso dei beni materiali, ovvero il potere o la reputazione, si tratta cioè di una felicità esterna e mutevole, simile all’εὐτυχία. La definizione τῶν ἀγαθῶν ἕξιν ἢ κτήσιν ἢ καὶ τελειότητα βίου κατὰ φύσιν εὐροοῦντος risale al peripatetico Critolao (fr. 19-20 Werhli), ma presenta anche un’impronta stoica (εὐροίαν βίου; Sex. *Adv.math.* 11, 30 = *SVF* 1, 184; cfr. *De comm. not. adv. Stoic.* 1060C). Mentre per ἀρετή e κακότης Plutarco fa osservazioni simili, per εὐδαιμονία Plutarco sottolinea il differente punto di

vista di filosofi e poeti, contrapponendoli esplicitamente per la seconda volta (cfr. 20B8-C2).

25A3-8 Ὅμηρος...οὐδενός: in entrambi i passi citati (Omero *Od.* 4. 93; Men. fr. 612 K.-A.) non c'è un riferimento specifico all'εὐδαιμονία, ma sono usati i termini analoghi χαίρων e μακάριος; la scelta plutarchea è attribuibile probabilmente al fatto che entrambi contengono un'opposizione tra felicità e ricchezze materiali.

25A9-B4 Εὐριπίδης... ἔπηται: secondo Plutarco l'uso del termine εὐδαιμονία in Eur. *Med.* 598 ed in *Phoen.* 549 lascerebbe il lettore turbato e confuso (ταραχὴν καὶ σύγχυσιν) nel primo caso evidentemente per l'accostamento di λυπρὸς a εὐδαίμων βίος, nel secondo caso per l'espressione ἀδικία εὐδαίμων. La soluzione al disorientamento sembrerebbe quella dell'uso metaforico e catacretico dei nomi; per la catacresi in ambito stoico cfr. De Lacy 1948, pp. 259-260. Plutarco sembra implicitamente voler affermare che in essi al termine εὐδαιμονία andrebbe conferito il valore metaforico di ricchezza, prosperità, che potrebbe anche accompagnarsi allo stato di infelicità (cfr. Valgiglio 1973, pp. 165-167).

25B4 ταῦτα...τούτων: l'avverbio ἱκανῶς parrebbe denunciare la costante riserva da parte di Plutarco nei confronti della materia filologica; cfr. 30C1, dove ἱκανά segnala l'intenzione di soffermarsi brevemente sul tema dell'importanza di individuare le differenze presenti tra i caratteri già espressa a 28E5-8 (ved. Valgiglio 1973, p. 167). Una tale tipologia di formula di chiusura, così puntuale, è unica all'interno del trattato, in quanto tutte le altre formule incipitarie mostrano sempre un collegamento più o meno evidente con quanto detto precedentemente. Plutarco riprende successivamente il tema della mimesi, dopo aver affrontato argomenti che possono considerarsi secondari.

25 B5 - 25 D9.

Dopo un iniziale avvertimento relativo alla natura mimetica della poesia, il testo si articola intorno a due concetti chiave: verità e varietà, per Plutarco imprescindibili nella poesia; ad essi è dedicato il medesimo spazio, segno che possiedono per il Cheronese la medesima importanza.

25B5-6 ἐκεῖνο δ' οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις ὑπομνηστέον ἐστὶ τοῦς νέους: la forma perifrastica esprime qui il bisogno che Plutarco avverte, dopo la trattazione di argomenti ritenuti secondari, di dover richiamare ancora una volta i giovani sul concetto della poesia come mimesi della realtà. La ripresa di un tema precedentemente trattato e la sua importanza sono evidenziate dall'espressione οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις; cfr. Valgiglio 1973, p. 167.

25B6-10 ἐνδεικνυμένους...ἐχούσης: per il concetto della necessità della poesia di essere mimesi rispetto a modelli persistenti nella realtà cfr. Plat. *Rsp.* 393c6-d2; 395c-398a; 595c-598c; Arist. *Poet.* 1447a7-12; 1448a1-5;20-25; 1448b20-25;1451b25-30; per il concetto della mimesi cfr. Babut 1985, pp. 283-303; Brechet 1999, pp. 216-18; 228-30; Il termine ὑπόθεσις qui presenta il valore di «base», «fondamenta», altrove quello di «argomento trattato dal poeta» (cfr. 14E5 ed il relativo commento; 19F7; 20A7). κόσμῳ...λαμπρότητι: λαμπρός è utilizzato con riferimento ad Arist. *Poet.* 1460b4-6; per κόσμος associato al linguaggio poetico cfr. *De Pyth. or.* 406E. Termini analoghi saranno tipici del linguaggio critico-letterario presso i latini; cfr. Hor. *A.P.* 15, *late qui splendeat*; Quint. 8, 5, 28-9, *lumina orationi*. Plutarco considera gli ἦθη come uno degli oggetti principali della μίμησις, cfr. 18B5-7,18E7; 26A4. Qui rivolge la sua attenzione anche alle πράξεις, così come agli ἔργα in 18B6 e alla vita (βίῳν) in 26A4; per ἦθη e πράξεις come oggetto della mimesi artistica cfr. Arist. *Poet.* 1447a28; 1449b24; 1451a31. Rispetto al concetto del πιθανόν (cfr. Valgiglio 1973, p. 168) cui si accenna nel capitolo 2 (cfr. 16B5-10, nell'ambito del parallelo colore in pittura falso mescolato al verosimile in poesia) ed implicitamente presente nei precedenti capitoli (in particolare nel capitolo 3, in relazione alla fedeltà nel campo della rappresentazione artistica), il ragionamento di Plutarco qui compie un ulteriore passaggio: è nel

verosimile che risiede l'ἄγωγὸν della mimesi poetica (cfr. Valgiglio 1973, p. 168); il fascino esercitato dalla poesia viene qui trattato in maniera neutra, diversamente dai capitoli precedenti, dove si sottolinea come ad esso siano sempre associate insidie e pericoli; cfr. 16D. L'approccio pedagogico sembra quindi lasciare spazio ad una trattazione della materia più libera, orientata ad esporre il principio della mimesi come elemento essenziale della rappresentazione poetica; sul concetto di mimesi nel *De aud. poet.* cfr. Halliwell 2002, pp. 21; 31; 221; 277-78; 287; 296-302; 306.

25B10-C2 διὸ... συνεκφέρει: sottolineando l'importanza dell'ὁμοιότης τοῦ ἀληθοῦς come parametro di riferimento per la poesia, Plutarco ribadisce il concetto che la poesia debba rappresentare sia i vizi sia le virtù e avvicinarsi quanto più possibile al vero (cfr. capitolo 3); Plutarco sta riprendendo il concetto già espresso a 25B8: la poesia deve rappresentare sia le azioni sia le disposizioni morali, cfr. *De Is. et Os.* 369C3; Arist. *Poet.* 1448a1-5.

25C2-5 ὥσπερ...ἀστεῖον: Omero è nuovamente portato da Plutarco come esempio positivo (cfr. 16E11-F1;19A9-10), questa volta in relazione al concetto della mescolanza del bene e del male, inconcepibile per il pensiero stoico, cfr. *SVF* I, 224, p. 54; 199, 200, p. 49; 566; 569, p. 129; III, 39, p. 11; 70, p. 17; 197, p. 48; 528, p. 141; 529, p. 142; cfr. Pohlenz 2005, pp. 127-153 e ss.; così come impensabile era l'ipotesi dell'esistenza di un rapporto λόγος/ἄλογος, cfr. *De virt. mor.* 442C6, ed inaccettabile l'idea di una differente gravità tra le passioni, cfr. *De virt. mor.* 449A-C; D2-9, πᾶν μὲν γὰρ πάθος ἀμαρτία κατ' αὐτούς ἐστι , καὶ πᾶς ὁ λυπούμενος ἢ φοβούμενος ἢ ἐπιθυμῶν ἀμαρτάνει.; ved. anche *De vit. Hom.* 11-13B; 14-22B. Sul tema cfr. Babut 2011, pp. 353-366. Plutarco sembra conferire un'importanza particolare alla mimesi poetica, che gli appare più aderente alla realtà delle teorie filosofiche (in questo caso stoiche). La costruzione del periodo φαῦλον ἀρετῆ...κακία χρηστὸν... mostra un chiasmo. κατορθόω e ἀστεῖος sono termini di matrice storica; per κατορθόω cfr. *SVF* III 520, p. 140; ἀστεῖος qui contrapposto ad ἀμαθής (a φαῦλος invece a 29E9) nel significato di «fine di spirito» indica per gli Stoici una caratteristica positiva, cfr. *SVF* III 362, p. 88; *De virt. mor.* 443C; Cic. *Fam.* 3,7,5.

25C6-9 ταῦτα...σύγκρασις: la contrapposizione σχολαῖς...πράγμασι καὶ τῷ βίῳ indica che la poesia risulta migliore di alcune dottrine filosofiche per guidare il giovane alla conoscenza della realtà: coloro che trascorrono la loro vita lontano dalla realtà, predicando una totale indifferenza alle cose esteriori (cfr. *De Stoic. rep.* 1033A-C) non comprendono che essa è caratterizzata da un insieme di aspetti positivi e negativi, presenti quindi necessariamente anche in poesia, cfr. *De prof. in virt.* 76A8.

Il fr. 21.3-4 K. di Euripide, riportato da Stob. (4, I, 20), attribuito all'*Eolo*, citato più ampiamente da Plutarco in *De Is. et Os.* 369B4-5 e in *De tranq. an.* 474A7-8, è funzionale ad esprimere il concetto secondo il quale la poesia più della filosofia è specchio della realtà. Plutarco cita in primo luogo la rappresentazione dei personaggi in Omero, dotati di virtù e vizi, in secondo luogo, invece, direttamente un pensiero di Euripide sull'argomento.

25C10-D1 ἄνευ...πολυτρόπω: la formula ἄνευ δὲ τοῦ ἀληθοῦς appare particolarmente significativa in quanto segna il passaggio dall'idea della poesia come imitazione della verità, nel bene e nel male, ad un secondo aspetto fondamentale: μάλιστα indica che alla poesia non possono assolutamente mancare la **ποικιλία** e la **πολυτροπία**, cfr. Von Reutern 1933, p. 32; Schlemm 1983, p. 60. Come nota Wyttenbach (1810, pp. 245-46) il termine ἄνευ ha qui il valore di «in aggiunta» e non indica privazione; per quest'uso in Plutarco cfr. *De adul.* 71A5; *De cap. ex. inim. ut.* 90B; *De Is. et Os.* 384B5; *De def. orac.* 427F3; *Quaest. Conv.* 654E6; *Praec. ger. reip.* 791C; *De fac. lun.* 926A6; *De Stoic. rep.* 1053C7; 1056E9; *Adv. Col.* 1106A7. Per una valutazione positiva della varietà nell'arte cfr. *scol. Pind. Ol.* 1 48b = p. 32 Drachmann, ἡ δὲ χάρις τῆς ποιητικῆς γραφῆς καὶ τῆς κατὰ τὸν μῦθον ποικιλίας τε καὶ ψυχαγωγίας; *scol. rec. Pind. Ol.* 7 89-99 = pp. 220-222 Drachmann, (...) καὶ ἡ φρόνησις ἢ ἄδολος, ἥγουν ἢ φυσική, μείζων γίνεται, τουτέστιν εἰ καὶ φυσική ἐστὶν αὐτῷ σοφία, ἥτις αἰεὶ κρατεῖ τῆς ἀπὸ μαθήσεως, ἐπίδοσιν καὶ αὐτὴ λαμβάνει διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ κάλλους καὶ τῆς ποικιλίας τῆς τέχνης; cfr. inoltre per il concetto Isocr. 15, 47; Cic., *Fam.* 5, 12, 4-5; Dion. *De imit.* 31, 3, 3, 4; A.P., 11, 350, 3-4; Sex., *Adv. Math.* 8, 241, 8; 9, 100, 4; 197,12; 11, 208, 6. Aristotele si pone positivamente nei confronti della ποικιλία (cfr. *Poet.* 1452a10-21, in riferimento alle trame delle tragedie e *Poet.* 1452b25,

relativamente all'epica in opposizione alla tragedia); diversa la posizione di Platone, che condanna la varietà in quanto attinente alla parte irrazionale dell'animo (cfr. *Rsp.* 604e1-3; *Symp.* 198b3). Sembra che Plutarco abbia avvertito, giunto a questo punto del trattato, dopo aver affermato che poesia è ψεῦδος e μίμησις, la necessità di aggiungere il tema della ποικιλία (cfr. Van der Stockt 1992, p. 44) che, da una parte, si lega al mito, perché i mutamenti sono tipici dei racconti mitici (cfr. 25D1-4), dall'altra alla mimesi (cfr. 25C1-5), perché è la realtà stessa ad essere varia, andando a costituire in questo senso un corollario importante del concetto di "poesia come imitazione" e una giustificazione morale della poesia, cfr. Tagliasacchi 1961, pp. 97-100; Van der Stockt 1992, pp. 43-45. La varietà si presenta quindi come elemento fondamentale della poesia: la sua importanza risiede nel fatto che essa è ciò che attrae l'uomo, che lo colpisce e lo emoziona, rendendo gradevole la poesia. Diversamente da quanto sostenuto da Valgiglio (1973, p. 171; cfr. anche 1976, p. 323), concetti quali ποικίλον e πολύτροπον sembrano pertanto costituire un aspetto fondamentale del trattato; il Cheronese non dedica ad essi una banale riflessione, dovuta unicamente al rischio che con la mimesi si possa cadere nel monotono. Per la considerazione positiva dell'elemento della varietà cfr. *De lib. educ.* 7C2, μονωδία γὰρ ἐν ἅπασιν ἐστὶ πλήσιμον καὶ πρόσαντες, ἢ δὲ ποικιλία τερπνόν, καθάπερ κὰν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν, οἷον ἀκούσασιν ἢ θεάσασιν, dove, parlando della negatività dell'uniformità nell'arte come nella vita pratica, la varietà è definita τερπνόν; *De Stoic. rep.* 1044C2, ἢ φύσις ἐνήνοχε φιλοκαλοῦσα καὶ χαίρουσα τῇ ποικιλίᾳ; *Quaest. conv.* 674D8 ὑφ' ὧν ποικιλίαν μὲν ἔσχεν οὐκ ἀηδῆ καὶ πανηγυρισμὸν ὁ ἀγών.

25D1-4 τὸ...ἄμυθον: i mutamenti dei miti (per il termine di ambito teatrale cfr. O'Donnell 1975, pp. 78; 122; 136) sono indicati come elementi che producono τὸ ἐμπαθές, τὸ παράλογον (cfr. *De aud.* 37E6; *De Is. et Os.* 379B8 dove il valore è negativo) e τὸ ἀπροσδόκητον. Si stabilisce in tal modo una relazione tra μῦθος e πάθος: è la varietà, elemento che Plutarco descrive come connaturato al mito, che produce l'emozione. Τὸ ἀπλοῦν (opposto a μεταβολαί) è invece privo di emozioni, così come è l'ἀπαθές, proprio perché ἄμυθον. Al mito è attribuita la capacità di colpire affascinando (ἐκπληξίς) e la grazia (χάρις); analogamente in 16B il mito è l'elemento portatore di

αἰμυλία e χάρις ed è in grado di colpire i lettori e risultare loro gradito (ἐκπλήττει καὶ ἀγαπᾶται). In 17A9 ἔκπληξις indica il piacere dovuto alle menzogne costruite dai poeti, quindi di natura negativa; cfr. anche *Cons. ad Ap.* 108B8; *De Pyth. or.* 406E6, in relazione allo stupore che è oggetto della poesia ma non certo della filosofia; qui invece assume valore positivo, come elemento finalizzato a garantire l'attrattiva della poesia; (cfr. Duff 2011, pp. 76-82). Plutarco utilizza qui come altrove il termine μῦθος nell'accezione generale di «storia, racconto, fatto mitico», talvolta in opposizione a λόγος, cfr. *Num.* 15,1,3; *Quaest. conv.* 614B11; *De ser. num. vind.* 561B7; *De Is. et Os.* 359A1; o in relazione a πλάσμα, cfr. *Def. or.* 435D6; per indicare la parte inverosimile della poesia utilizza invece il termine μυθώδης, cfr. 15E8; 15F7; 16F1; 17B10.

L'emendamento di Kronenberg ἄμυσον per ἄμυθον, accolto da Babbit, appare superfluo: qui non si sta parlando di raffinatezza o di perfezione formale della composizione poetica, ma proprio di quella materia mitica senza la quale la poesia perde la propria capacità di affascinare; cfr. Valgiglio 1973, p. 172; Hunter-Russell 2011, p. 144.

25D4-7 ὄθεν...ἀναμαρτήτοις: secondo il principio della varietà, gli uomini non devono essere rappresentati sempre sotto l'aspetto positivo, rappresentazione che sarebbe falsa dal punto di vista della realtà e fuorviante da un punto di vista tanto morale quanto estetico; allo stesso modo gli dei non devono apparire agli occhi dei lettori come esseri incolpevoli, ma con passioni simili a quelle che coinvolgono gli essere umani (cfr. *Diog. Laert.* 7, 60; *SVF I* 486, p.109). Per gli dei Plutarco qui sviluppa il tema della γοητεία: la rappresentazione delle passioni degli dei è vista in chiave negativa sul piano morale, come una forma di menzogna (16D-E), e ciò lo conduce a sottolineare l'importanza che il giovane lettore sviluppi la capacità di saper scoprire la γοητεία presente in poesia (cfr. 16D5-7). Essa è invece positiva sul piano artistico, per la varietà poetica che è propria del poeta. Rispetto ai capitoli precedenti, l'aspetto pedagogico sembra rimanere sullo sfondo ed è accentuato quello dell'attrattiva dell'arte; sul tema cfr. Babut 1985, pp. 75-77. La varietà nella rappresentazione degli uomini non si giustifica qui, come nel capitolo 3, con la mimesi di una realtà di per sé varia, ma con le attrattive che essa esercita.

25D7-9 ἴνα...γιγνόμενον: τὸ παράπτων e τὸ ἐκπλήττων sono gli effetti prodotti dalla poesia attraverso la varietà, presente tanto nella mimesi della realtà quanto nel mito. Paton scrive ἀκινδύνων καὶ ἀνανταγωνίστων γιγνομένων, ricollegando l'intero sintagma agli dei (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 144). Plutarco tuttavia sembra voler conferire all'espressione un valore generale, non connesso esclusivamente alla rappresentazione degli dei, ma anche a quella degli uomini, che infatti pone sullo stesso piano.

25 D10 - 28A7.

Dopo una prima parte di carattere introduttivo, si sviluppa una sezione in cui ad un esempio negativo ne segue uno positivo.

25D10 οὕτως οὖν τούτων ἐχόντων: l'espressione costituisce una formula di passaggio dagli aspetti teorici a quelli pratici (cfr. Van der Stockt 1992, p. 43). La poesia è mimesi della realtà, dei suoi aspetti positivi e negativi ed è pertanto caratterizzata da varietà: i giovani lettori non devono accettare passivamente le affermazioni dei poeti, ma sviluppare la capacità di riflessione e di disamina dei fatti e imparare ad essere critici e consapevoli.

25D10-E6 ἐπάγωμεν...λέγοντας: il congiuntivo esortativo ἐπάγωμεν, diversamente da ἐπιστήσωμεν (17E10), εἰσάγωμεν (16A7), παρασκευάζωμεν (17D5) e διδάσκωμεν (18A1), qui può tanto riferirsi agli educatori, che in questo caso sarebbero Plutarco e Sedazio, quanto può considerarsi un plurale generico (cfr. 17E10-F1). Per i giovani lettori i personaggi famosi non devono costituire esempi assoluti di virtù, perchè si correrebbe il rischio che le loro azioni negative sarebbero imitate, cfr. Schlemm 1983, p. 60. La possibilità di rifuggire τὸ βλάπτων (cfr. 15E4; 20C8; 22D2) della poesia deriva dalla capacità del giovane di evitare una serie di comportamenti indicati dai participi δοκιμάζων, τεθηπώς, δυσχεραίνων, ἀκούων, ἀποδεχόμενος; cfr. Whitmasch 2001, p. 52.

25E7-10 αἶ γάρ...λύοιμεν: ha inizio una serie di esempi in cui il punto di vista del poeta riguardo alle vicende e ai comportamenti dei personaggi si evince chiaramente. Non è casuale la scelta di questi quattro passi omerici, oggetto da parte dei moralisti di critiche per il significato immorale: di fronte ad essi Plutarco sembra porsi in maniera differente, in quanto, proprio in nome della mimesi di una realtà così varia, non sono necessarie espunzioni e procedimenti di atetesi. Analisi e discernimento saranno gli elementi cardine per la formazione del giovane.

25E7-F7 αἶ γάρ...λύοιμεν: *Il.* 16. 97-100. Questi versi, che riportano il discorso di incitamento di Achille a Patroclo, furono espunti da Zenodoto ed Aristarco; cfr. scol. AT ad *Il.* 97-100a; Eustath. Hom. 1047.36-50.

25E12-F2 οἰκτροτάτην...ἐμοὶ: *Od.* 11 421-423; per il discorso di Agamennone a Odisseo cfr. schol. *ad l.* 421; Eustath. 1692.62-93.2.

25F4-5 παλλακίδι...ἔρεξα: *Il.* 9. 452-453 sono le parole di Fenice riguardo all'ordine della madre di unirsi con la concubina dal padre, cfr. schol. *ad l.* 451 b.T; Eustath. Hom. 763.2-8; ved. Valgiglio 1973, p. 175.

25F7 Ζεῦ... ἄλλος: *Il.* 3. 365. Si tratta della preghiera che Menelao rivolge a Zeus dopo il duello con Paride; cfr. schol. *D ad l.*; 743B; ved. Hunter-Russell 2011, p. 145.

26A1-8 μηδὲν...κρεῖττον: una serie di imperativi (ἐθιζέσθω, ἔστω, οἰέσθω) che individuano condotte ben precise è rivolta al giovane lettore che dovrà avere giusti comportamenti. Tale concetto, già espresso nei capitoli 3 e 7, pur rimanendo su un piano teorico, viene concretamente esplicitato: i giovani lettori dovranno acquisire una παιδεία tale da non essere danneggiato (cfr. Tagliasacchi 1961, pp. 114-115). Con l'espressione προφάσεις e παραγωγὰς εὐπρεπεῖς, Plutarco probabilmente si sta riferendo ai procedimenti utilizzati dagli scoliasti, cfr. Von Reutern 1933, p. 34; cfr. *Timol.* 9,6,2; *Sul.* 28, 2, 4. Per φαύλοις cfr. 18F; 26B. Il termine **πιθανός** ricorre frequentemente in questo trattato (16B8; 16C3; 25B9; 26A3; 27F1; 31E8). Per la mescolanza di πάθος e δόξα ψεῦδος cfr. Dio Ch. *Or.* 55,9; in part. per δόξαις cfr. Dio Ch. *Or.* 53, 5. Per il concetto di φύσις come qualcosa che è innato nell'uomo, in relazione a ἦθος, che invece si sviluppa nel corso della vita, cfr. Duff 2011.

26A8-B2 ἢ γὰρ...ἀκρόασιν: la qualità dell'arte dei poeti deve essere valutata sulla base della capacità di ritrarre la realtà in tutti i suoi aspetti; cfr. 17F2, τέχνη καὶ δύναμις; 18A-D. Frequente il contrasto tra **λεγόμενος** e **πραττόμενος**, cfr. 18F; 19D. Il periodo è articolato in due coppie di participi in contrasto tra loro: ἐπαιρομένου καὶ συνενθουσιῶντος...μὴ προσιεμένου καὶ δυσχεραίνοντος. Nei due termini παρασκευῆ e διάνοια è presente da un concetto più volte ribadito all'interno del trattato, seppur in termini diversi: il giovane dovrà acquisire la capacità di riflessione, imparando ad accettare anche il brutto in poesia, ma senza rimanerne accecato e, respingendolo, ricavarne validi esempi morali. I due termini compaiono associati anche in *Alcib.* 25,13,5 e in *Alex.* 15,7,1. Per ἀβλαβῆ παρέξει τὴν ἀκρόασιν cfr. 28D7-8; è il concetto

chiave dell'intero trattato; per βλέπτον cfr. nota a 25D10-E6. Per il valore del termine ἀκρόασις cfr. nota a 14E7.

26B2-6 ὁ δὲ...γενόμενος: è ribadito sostanzialmente il concetto espresso a 25E, attraverso i participi θαυμάζων καὶ ἐξουκειούμενος (cfr. *Quaest. conv.* 649E) καταδεδουλωμένος (cfr. *De fac.* 927D). L'asservimento passivo del lettore alle affermazioni dei poeti è il tema che soggiace a tutto il trattato e che Plutarco sostanzialmente analizza da varie prospettive; cfr. Dio 18.12, che raccomanda la lettura di "letteratura moderna", in quanto forte è il rischio di lasciarsi influenzare nel giudizio quando ci si trova di fronte ai poeti antichi; Quint. 10.1.24 conclude che, piuttosto che esprimere un giudizio negativo, è preferibile approvare tutto quanto riportato dai poeti classici. Da un tipo di imitazione concettuale legata all'ammirazione per qualsiasi cosa i poeti affermino, si passa a due esempi di natura fisica ovvero la curvatura di Platone, che non trova riscontri nella tradizione (cfr. Diog. Laert. 3.4) e la balbuzie di Aristotele (cfr. Diog. Laert. 5.1 e *Suda* a 39299; in *De adul. et am.* 53C, Plutarco ricorda anche la flessione del collo e la rapidità del parlare di Alessandro; potrebbe trattarsi tuttavia di un espediente di natura retorica, cfr. Hunter-Russell 2011, p. 147.

26B7-10 δεῖ...προσηκόντως: il tono di Plutarco sembra ironico, anche per il riferimento alla δεισιδαιμονία, cfr. *De superst.* 165BD-E; 166E; 167D-E; 169E171A; tale atteggiamento in questo passo si collegherebbe al riferimento precedente, ovvero alle imperfezioni fisiche di Platone ed Aristotele. Il giovane non deve temere di dissentire da quanto espresso dai poeti ed imparare ad esprimere il proprio pensiero affermando anche che qualcosa è stata detta οὐκ ὀρθῶς καὶ προσηκόντως. Per la differenza fra πρεπόντως e προσηκόντως cfr. nota a 18A e 18D. L'espressione rimanda a 18D2-3. Qui sono usati sostanzialmente come sinonimi.

26B10-C10 οἶον ὁ Ἀχιλλεὺς...πρεπόντως: Plutarco interrompe l'esposizione di teorie di carattere generale e propone degli esempi di comportamenti specifici, seguiti sempre dai medesimi avverbi, ὀρθῶς, μετρίως καὶ πρεπόντως, καλῶς atti ad esprimere ciò che egli intende sottolineare ed imprimere nelle mente del lettore. Il primo è il riferimento ad Achille (οἶον, *Il.* 1. 59) che, parlando ὀρθῶς...καὶ μετρίως καὶ πρεπόντως, prende la giusta decisione di far ritorno alle proprie case data la situazione di salute dei soldati

colti da peste; cfr. *V. Hom.* 2, 202; schol. *ad Il.* 1.53. A tale esempio di comportamento positivo ne segue uno negativo: è il caso di τοῦ δὲ μάντεως. Per il discorso di Achille al re cfr. Dion. Al. *Rhet.* 2, 336-8 *U.R.*, che mostra come si tratti di un discorso che ha una valenza retorica in quanto contenente in sé già la risposta espressa in un discorso precedente (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 148).

26C10-D3 τοῦ δὲ...ἄρχοντος: in contrasto con il comportamento precedente, Achille (*Il.* 1 90) dopo aver interrogato l'indovino, si dimostra arrogante nei confronti del capo pronunciando parole che contrastano con la morale οὔτε πρὸς τὸ καλὸν ὀρθῶς οὔτε πρὸς τὸ συμφέρον. Non così lo schol. *ad Il.* 90, che considera le parole di Achille come un'iperbole di valenza positiva (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 149).

26D3-E1 ἐκ δὲ τούτου...γενόμενον: Plutarco propone un esempio congeniale alla sua concezione della passione, cfr. *De virt. mor.* 443C6-10; il comportamento di Achille che mostra di essere capace, seppur parzialmente, a trattenere l'ira (*Il.* 1. 220-221) è positivo, dunque ὀρθῶς πάλιν καὶ καλῶς. Per θυμός inteso come «debolezza dell'animo» cfr. *De coh. ira* 457BC; come «nervo dell'anima» cfr. *De virt. mor.* 449F.

26E1-10 πάλιν...ἐποίησε: πάλιν è spesso usato come formula di passaggio cfr. 17B; 27B; 29A; 33A. Il comportamento di Achille viene ora paragonato con quello di Agamennone (*Il.* 1. 349) nei rapporti con Briseide: il primo appare poco decoroso (le sue lacrime sono giudicate da Plutarco αἰσχρὸν καὶ ἐρωτικὸν; cfr. Bechis 1977, pp. 252-253; sul pianto degli eroi omerici cfr. schol. b-T *ad l.*, che sottolineano come anche gli eroi possano versare lacrime nobili), mentre il secondo più dignitoso, cfr. *Il.* 308; 112 ss..

26E10-F3 καὶ μὴν ὁ Φοῖνιξ...καλεοίμην: l'esempio di Fenice che si trattiene dall'uccidere il padre (*Il.* 9. 458-461) si ricollega all' esempio di Achille, per quanto concerne la capacità di moderare le passioni, in questo caso l'ira. Per l'eliminazione di questi versi da parte di Aristarco si rimanda a Valgiglio 1973, pp.178-180; Iori-Bonati 2010, pp. 11-47; Hunter-Russell 2011, pp. 150-151; per l'espressione tecnica πρὸς τὸν καιρὸν cfr. schol. B *ad Il.* 9. 453.

26F4-27A2 ὁ μὲν οὖν Ἀρίσταρχος...παρηγοροῦσι: il passo, che non compare nella vulgata omerica, appare problematico, specialmente in relazione all'individuazione

delle fonti che Plutarco può aver utilizzato; ved. Introd.; cfr. Bona 1991, in part. pp. 159-162; D'Ippolito 2004, in part. pp. 31-35. Plutarco sottolinea il sentimento dell'ira come negativo, la prima volta utilizzando il termine ὀργή, la seconda volta l'espressione διὰ θυμὸν inteso sostanzialmente con il medesimo valore di animo dominato dall'ira; cfr. *De aud.* 47F, παντὶ τῷ θυμῷ καὶ καταθλήσαι τὴν ἀμαθίαν; cfr. Aristid. 1,59. I due termini si oppongono a λογισμός: il λόγος, insieme alla παρηγορία costituisce la via per calmare gli animi e riportarli sulla retta via.

27A3-6 καὶ γὰρ...συμφέρον: Omero aveva presentato Fenice che riesce a sedare la propria collera evitando di compiere parricidio e introduce Meleagro che non cede all'ira evitando così di causare la rovina della sua città (cfr. *Il.* 9. 527-599). Sia nel caso di Fenice che in quello di Meleagro Plutarco non nomina Omero, tuttavia nel secondo caso, "porta in scena" (ἐπεισάγει) il personaggio, ribadendo che è ὀργιζόμενος. Per il diverso modo plutarcheo di citare passi omerici cfr. D'Ippolito, 2004, pp. 17-19. Per l'utilizzo del verbo ἐπεισάγω come termine teatrale cfr. O'Donnell 1975, pp. 67; 69-70;108;135. L'attenzione per la passione dell'ira è particolarmente evidente, cfr. *De cohib. ira* 452 ss. Diversamente dagli altri esempi riportati, qui Plutarco sottolinea come Omero chiarisca il suo pensiero riguardo al personaggio, ψέγων...ἐπαινῶν, e ciò per ribadire quanto già espresso precedentemente, ovvero l'importanza da parte dei giovani di prestare attenzione a quanto il poeta eventualmente lasci intendere sui comportamenti e sulle azioni dei personaggi dei quali narra le vicende; cfr. in particolare 19A. Gli atteggiamenti che si vogliono stimolare negli animi dei giovani rispetto alle passioni sono espressi dai tre verbi ἀντιπάττεσθαι, κρατεῖν, μετανοεῖν.

27A6-8 ἐνταῦθα...νέον: là dove non sia esplicita l'approvazione o il biasimo del poeta nei confronti del personaggio, saranno necessarie delle precisazioni, con successivi esempi; si ripete la struttura di 21D, dove, dopo aver discusso delle affermazioni dai poeti stessi, si passa a sottolineare come sia utile per i giovani comparare quanto espresso dai poeti e le dichiarazioni di altri autori. Il passaggio è segnalato da ὅπου δ' che si oppone ad ἐνταῦθα. La differenza cui si allude, seppur non espressa esplicitamente, è tra i comportamenti etici e quelli immorali, per discernere i quali il giovane lettore avrà bisogno di una guida sicura. A πρόδηλος si oppone ἀσαφής (cfr.

27C). La forma dell'aggettivo verbale διοριστέον è comune in questo trattato quando si tratta di puntualizzare un concetto importante, all'inizio, così come nel corso della narrazione, cfr. nota a 25B5.

27A8-B8 εἰ μὲν...ἄγασθαι: continuano i diversi comportamenti del medesimo personaggio, sui quali Plutarco esprime giudizi positivi e negativi. Essi ruotano tutti intorno alla figura di Odisseo. Con l'esempio di Nausicaa che brama Odisseo (*Od.* 6. 244-245) Plutarco si sofferma ora su θράσος (cfr. 29D8) e ἀκολασία. Il contrasto è tra il πάθος amoroso, da rifuggire, in quanto conduce a pensieri immorali, e l'ἦθος da ricercare ἐν τοῖς λόγοις. A differenza degli esempi precedenti, qui non è il personaggio a ravvedersi, ma è Plutarco a fornire due diversi interpretazioni del medesimo comportamento. Plutarco sembra "creare" il buon comportamento e al comportamento negativo di Nausicaa opporre quello che dovrebbe essere un migliore comportamento. Quanto alla ἀκολασία egli sembra essere in linea con gli scoli, dove tale πάθος viene ritenuto inappropriato ad una giovane fanciulla; cfr. schol. *ad Od.* 6. 244-5; 21C7; 34E6; *De adul. et am.* 56E12;74B7; *De virt. et vit.* 100F7; *Con. praec.* 140B7; 145A2; *De superst.* 165A8; 167B7; *Reg. et imp. apophth.* 201B6; *Quaest. conv.* 746F5; 1065C8. Piuttosto che un indebolimento della critica alessandrina dell'εὐπρεπῆς (cfr. Valgiglio 1973, pp. 181-182), qui Plutarco sta forse semplicemente evidenziando quali elementi debbano essere offerti affinché il giovane lettore non sia disorientato da tali contenuti.

27B8-C8 πάλιν...θαρροῦν: anche qui si alternano l'esempio di Odisseo, che crede di trarre profitto dalla vicinanza di Penelope ai Feaci (*Od.* 18. 282), rafforzato dal paragone con Poliagro, personaggio controverso e senza scrupoli (cfr. FCG IV, p. 667 = fr. 708 K-A.; Alcifr., *Epist.* 3,62; El. V.H. 5,8) e quello di Odisseo, che immagina di poter controllare meglio i Feaci mostrandosi flessibile. In realtà sono ravvisabili qui due possibili interpretazioni del medesimo comportamento: il πάθος preso in analisi è in questo caso la gioia (cfr. ἠδόμενος...τὸ ἠδόμενον) che, se deriva da beni materiali, è da rifuggire, ma se essa è frutto di ragionamenti saggi e lungimiranti, può considerarsi positivamente, cfr. schol. *ad Od.* 18. 282. Plutarco riprende le considerazioni degli scoliasti, apportando tuttavia qualche personale considerazione di natura morale.

27C8-D7 ὁμοίως...ἐπαινεῖν: l'episodio narrato è in *Od.* 13. 216. Plutarco qui con l'espressione οἰκτεῖρην ἄξιον ἢ βδελύττεσθαι e ἄξιον ἐπαινεῖν indica come valutare il comportamento di Odisseo che sarà da condannare se egli si mostra timoroso di perdere le proprie ricchezze ma da lodare se egli vuole mettere alla prova la rettitudine dei Feaci; cfr. schol. *ad Od.* 13. 216. Il πάθος qui condannato è la φιλοπλουτία (cfr. *De cupid. divit.* 523C-8D), in contrasto con la πρόνοια.

27D8-E5 ἔνιοι...ἀποδέχονται: ἔνιοι δὲ καὶ τὴν ἔκθεσιν αὐτὴν εἰ μὲν ἀληθῶς ἐγένετο καθεύδοντος ψέγουσι, καὶ Τυρρηνοῦς ἱστορίαν τινὰ φασὶ διαφυλάττειν ὡς ὑπνώδους φύσει τοῦ Ὀδυσσέως γενομένου καὶ δυσεντεύκτου διὰ τοῦτο τοῖς πολλοῖς ὄντος: gli ἔνιοι cui allude Plutarco sono i critici che discutono se il sonno di Odisseo sia autentico o meno, probabilmente identificabili con i dotti alessandrini che facilmente avrebbero potuto discutere di questioni legate alla convenienza sociale ed etica (cfr. Schlemm 1893, p. 64); cfr. Valgiglio 1973, pp. 182-184; Hunter-Russell 2011, pp. 153-155. Plutarco era sicuramente a conoscenza delle teorie degli studiosi alessandrini, più volte riprese all'interno del trattato, prendendone spesso, ma non in questo caso, le distanze. Per il sonno di Odisseo cfr. Arist. *Poet.* 1460a35; Heracl. Pont. fr. 175 Wehrli. Come notano Hunter-Russell 2011, p. 155, rilevante è l'uso del termine **ἱστορία**: Plutarco avrebbe potuto utilizzare μῦθος, invece sceglie di narrare l'approdo di Odisseo sulla spiaggia di Itaca come una vera e propria "narrazione".

27E5-F2 καὶ ταῦτα...πονηροῖς: ritorna l'uso della formula al plurale ἐάσομεν (cfr. commento a nota a 16A7). Il termine **φαῦλος** ricorre frequentemente nel trattato, cfr. nota a 18A4. Le espressioni μὲν τὸ ψέγειν...δὲ τὸ ἐπαινεῖν sono in contrasto tra loro: il compito dei pedagoghi nell'approccio dei giovani ai testi poetici dovrà essere quello di stimolarli verso comportamenti virtuosi, distogliendoli dall'imitazione di quei personaggi colpiti da infime passioni. Seppur non esplicitamente, è ribadito il tema fondamentale della libertà di giudizio del giovane. Per il termine **πιθανός** cfr. nota a 16B6; associato a πανοῦργος cfr. 26A.

27F2-6 οὐ πάνυ...πορίζειν: il frammento sofocleo fr. 839 R. è citato anche da Stobeeo 3.3.32. Che in generale in poesia, e in particolare in tragedia, vi siano spesso personaggi virtuosi che commettono azioni malvage, e viceversa, uomini malvagi ai quali sono

attribuiti comportamenti onorevoli, è chiaro. Meno chiaro l'uso del verbo ἐπιγελῶ associato a λόγος: che vi sia una presa di posizione nei confronti dei sofisti è probabile, dal momento che questo tipo di discorso tenta di giustificare azioni oggettivamente negative rendendole gradevoli; per l'espressione λόγους ἐπιγελῶντας cfr. *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1087E.

27F6-28A4 καὶ...ἔτεκε: il discorso che Fedra rivolge a Teseo, appartenente all'*Ippolito* di Euripide perduto (per Fedra cfr. fr. 34v *K.*; ved. Hunter-Russell 2011, pp.156-157), potrebbe essere un esempio di λόγος ἐπιγελῶν. Della colpa di costruire discorsi fittizi finalizzati a convincere chi ascolta è accusata Elena quando si rivolge a Ecuba, accusandola di esser lei la causa dell'origine dei mali, cfr. Eurip. *Tro.* 919 ss. Per il termine παρρησία cfr. Larsen 1889, p. 46. Sembrerebbe che Plutarco stia qui facendo un passo in avanti, e, presentandosi come “giudice” di due poeti (Sofocle ed Euripide), esamina il loro modo di attribuire a personaggi con comportamenti sconvenienti discorsi di natura persuasiva che, per tale ragione, potrebbero facilmente affascinare il giovane;

28A4-7 μηδὲν...ἀκολασίας: Plutarco conclude con una riflessione di carattere sintetico. Il termine πανοῦργος qui ha valore positivo, nel senso di «avveduto», «accorto», a differenza di 26A e 27F. Il verbo προσμειδιάω riprende ἐπιγελῶ di 27F6. Se poi si tratta di ἀκολασία, non si può più sorridere con leggerezza, ma di fare piuttosto particolare attenzione: i λόγοι ἀκόλαστοι sono più gravi degli ἔργα.

28 A8 - D8.

Plutarco sottolinea qui l'importanza di ricercare anche la ragione di quanto detto dai poeti, sviluppando così un senso critico necessario per respingere determinati comportamenti e accettarne altri.

28A8-9 ἐπὶ...ἔστιν: a τοίνυν viene attribuito dalla maggior parte degli studiosi il valore di «inoltre» (Valgiglio; Pisani), «cela dit» Philippon e ad ἐπὶ πᾶσι il valore di «infine» (Hunter-Russell 2011). Plutarco propone ora un ulteriore approccio ai testi poetici, basato sulla ricerca della αἰτία delle affermazioni dei poeti. Tale criterio, come si vedrà, non va semplicemente ad aggiungersi ai precedenti, ma costituisce uno strumento indispensabile per la lettura dei testi poetici; di un approccio critico e attivo alla lettura dei testi poetici si era già parlato a 25E3-6.

28A9-B2 ὁ μὲν γὰρ Κάτων...προστάγματος: è il secondo riferimento a Catone all'interno del trattato (cfr. 14D3); per il medesimo aneddoto cfr. *Cato minor* 1.5, ma qui ad αἰτία è aggiunto λόγος; cfr. Heirman 1972, p. 139. Per il rapporto tra λόγος e αἰτία cfr. *De aud.* 44B11-13; *Quaest. conv.* 656D4; 680C9. Grazie all'aneddoto Plutarco implicitamente afferma che il giovane non deve ricercare solo il motivo, ma anche la causa profonda delle affermazioni dei poeti.

28B2-5 τοῖς δὲ ποιηταῖς...μάταιον: la contrapposizione poeti da un lato, pedagoghi e legislatori dall'altro, mostra come Plutarco attribuisca, nel campo dell'educazione, una maggiore importanza alla seconda ed alla terza categoria; per il rapporto tra ποιηταί e νομοθέται cfr. *Pelop.* 19.1.2; *De Is. et Osir.* 369B7, dove si parla di un'antichissima concezione che dai teologi e legislatori è passata ai poeti e ai filosofi; *Amat.* 763C3; D2; E6; per νομοθέταις cfr. 20B. Al pari di Catone, il giovane lettore dovrà interrogarsi sulle dichiarazioni dei poeti, che possono di certo creare dubbi maggiori rispetto a quelle dei pedagoghi, ai quali compete la formazione etico-morale e ancor più ai legislatori, ai quali è fatto obbligo l'educazione dei cittadini. Più che di una contrapposizione (cfr. Valgiglio 1973, p. 187) si tratta di una gradazione (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 157) avente come fine quello di dimostrare l'importanza di non fidarsi mai ciecamente di

quanto si apprende. Tuttavia la posizione di Plutarco riguardo alla poesia non è mai drastica: se la materia trattata (ὑποκείμενον; per questo valore cfr. 18B5, 20C1, 22F4, 25B8, dove indica la materia trattata dai poeti, mentre a 18B11 è il personaggio soggetto della poesia) è χρηστόν, moralmente buona, ha in sé la sua giustificazione e allora varrà la pena di dare il beneficio del dubbio ai poeti; al contrario se è μοχθηρόν, moralmente cattiva, non potendosi giustificare andrà respinta. Viene qui ribadito, seppur in forma diversa, il tema della presenza del buono e cattivo in poesia, per il quale cfr. 15B7-C3; E4-5; per l'imitazione in poesia di elementi positivi e negativi cfr. capitoli 3;7; ved. *SVF* II 94, p. 30; ved. anche De Lacy 1948, pp. 251; 255.

28B5-C6 ἀλλ'οἱ πολλοὶ...πεπραγότα: contrapposizione tra ἀπαιτοῦσι αἰτίας e παραδέχονται τὴν πίστιν, ancor meglio evidenziata dai rispettivi avverbi πικρῶς e ἀβασανίστως. ἀβασανίστως indica una maniera superficiale di agire e si oppone, richiamandolo, a πικρῶς (ved. Wytttenbach 1810, p. 258) che indica al contrario un atteggiamento severo e, qui in particolare, la puntualità e la meticolosità nell'esame di aspetti marginali della poesia («sharp» Babbit; «instamment» Philippon; «insistentemente» Pisani; per l'uso analogo di πικρῶς cfr. *De aud.* 41A5; *Quaest. Conv.* 659F) che secondo Plutarco andrebbe condotto su altre tematiche, poco più avanti specificate. Con οἱ πολλοὶ si allude probabilmente (sia pure implicitamente) alla categoria di coloro che indagano in maniera puntigliosa (πικρῶς) questioni (τῶν μὲν τοιούτων) per le quali la maggior parte dei lettori si chiede la ragione di affermazioni riguardanti usanze singolari e non quelle di natura morale; ved. *Sen. Ep.* 88,7, mentre rispetto a quelle affermazioni (τῶν δὲ μειζόνων) che possono avere sull'animo dei giovani lettori un'influenza di natura morale, ritenute le più importanti per Plutarco, essi mostrano di non avere un atteggiamento critico (per l'uso di ἀβασανίστως con tale valore cfr. *Thuc.* I.20.1; *Dion. Comp.* 25.34). La preferenza di Plutarco per le questioni morali rispetto a quelle di carattere erudito-antiquario è già evidenziata a 22C2-D2. Prioritaria, dunque, deve essere, al di là dello studio vero e proprio del testo, la tematica morale; cfr. 23A3-8; 30D4-10; 31E6. A tale proposito cita *Hes. Op.* 744-745 e *Il.* 4. 306-307 (discorso in cui Nestore fornisce istruzioni ai compagni) esempi scelti da Plutarco in quanto significativi; cfr. Wytttenbach 1810, pp. 258-259; Valgiglio 1973, p.

188; Hunter-Russell 2011, p. 158. Il Cheronese cita poi Euripide, *Hipp.* 424-425 e fr. 957 N.): introdotta da τῶν δὲ μειζόνων, riguarda invece quelle affermazioni la cui ricezione passiva può comportare conseguenze gravi sull'animo del lettore. Per Eurip. *Hipp.* 424-425 cfr. *De lib. ed.* 1C; cfr. Valgiglio 1973, pp. 189-190; Hunter-Russell 2011, p. 158. Non dunque un interesse solo antiquario, ma piuttosto un interesse profondo perchè dalla poesia si possa dedurre un insegnamento morale.

28C7-8 καίτοι...ἀγεννεῖς: per ἄπτω cfr. 15A2 e 15C6, riferito rispettivamente al piacere dell'ascolto e all'aspetto ingannevole della poesia, che fa presa soprattutto sulle menti più acute; per φαύλας cfr. nota a 18A4.

28C8-D3 ἂν μὴ...ἀμαθίαν: le riflessioni che il giovane dovrebbe essere capace di fare sono relative alle ultime due citazioni, ma costituiscono un esempio di metodologia di carattere generale, fondata sul rovesciamento del concetto espresso dal poeta. Per l'associazione φαύλος καὶ ἀνοήτος cfr. 22BC: in entrambi i casi si stabilisce una relazione tra stoltezza e malvagità, tuttavia, mentre prima si è discusso dell'interpretazione di un passo omerico in cui i mortali sono definiti miseri ed infelici, ora si discute dell'affermazione euripidea legata al destino di coloro che nascono da genitori umili.

28D3-7 ὁ γὰρ...λεγομένων: per l'espressione παντὶ λόγῳ πλάγιον ὡςπερ πνεύματι παραδιδούς ἑαυτὸν cfr. *De adul. et am.* 66B4; ved. Wytttenbach 1810, pp. 259-260. In generale, per la metafora di ambito marinaro cfr. *Quaest. conv.* 706E. Al detto βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ φιλεῖ ἐπτοῆσθαι, attribuito ad Eraclito, Plutarco fa riferimento anche in *De aud.* 41A4, discutendo dell'atteggiamento del lettore incline all'ammirazione. ἀληθῶς e ὠφελίμως sono termini ricorrenti all'interno del trattato, qui riferiti a quanto di non vero e non utile c'è in poesia.

28D7-8 ταῦτα...ἀκρόασιν: la clausola mostra come per Plutarco il senso critico rivesta una particolare rilevanza. L'espressione ἀβλαβῆ παρέξει τὴν ἀκρόασιν ricorre anche in 26B2: in entrambi i casi Plutarco individua proprio nell'atteggiamento critico (che in 26B consiste nell'atteggiamento che il giovane dovrà avere nella lettura di passi controversi) un mezzo che renda addirittura innocua la lettura della poesia e non che

limiti soltanto (come altri metodi) gli effetti della parte nociva presente in essa. Per il valore di ἀκρόασις cfr. nota a 14E7-9.

28 D9 - 30 C8.

Il capitolo, che presenta una struttura analoga a quella del capitolo 8, si articola in una serie di blocchi che mostrano quanto sia importante analizzare le differenze dei caratteri dei personaggi e dei popoli nascoste tra le parole dei poeti. Ad una prima parte introduttiva, in cui Plutarco annuncia di voler trattare brevemente e sommariamente l'argomento, segue una serie di blocchi con relative citazioni atte a mostrare le differenze, introdotti da espressioni come *πρῶτον μὲν οὖν* (28E9), *χρήσιμον δὲ καὶ* (29B3), *εὖ δ' ἔχει* (29C4), *ἔτι δὲ καὶ* (29D6), *ἐνταῦθα δὲ... ἀποθεωρητέον* (30A6), *ταῦτα μὲν οὖν ἰκανὰ* (30C), che danno l'idea di un argomento che di volta in volta viene ampliato e ripreso. Le citazioni presenti all'interno del capitolo ruotano tutte intorno ai medesimi personaggi: Achille, Tersite, Diomede, Stenelo, Aiace. E' sottesa all'intero capitolo l'idea, sviluppata da Plutarco in particolar modo nelle *Vite*, della *synkrisis*.

28D9-E4 ἐπεὶ...χρήσιμα: il parallelo è tra i pampini e i tralci (*φύλλοι καὶ κλήματα*) che nascondono la vite ed il suo frutto e la dizione poetica e i miti (*λέξεις καὶ μυθεύματα*) che celano gli elementi utili e vantaggiosi della poesia stessa (*ὠφέλιμα καὶ χρήσιμα*). Per l'immagine del frutto associato ai contenuti della poesia cfr. *De aud.* 41F1-3. Con **περικέω** («hang clustered about», Babbit; «l'envahissent» Philippon; «che da ogni parte l'avvolgono», Pisani); si vuole evidenziare la presenza fastidiosa di miti nella poesia, che nascondono gli elementi utili pur presenti in essa, cfr. 15E-F; *De aud.* 41E-42A; ved. Larsen 1889, p. 47. In particolare per la metafora in campo botanico cfr. 15F3, dove è la filosofia ad essere paragonata alla vite; cfr. anche Basil., *Ad iuv.* 3, 2; 9, 15 dove ritorna il riferimento alla pianta ricoperta da foglie e frutti; ved. Van der Stockt 2006, pp. 1037-1046. Il termine **μύθευμα** ha una prima attestazione in Theocr. 10, 21, dove ha il valore di «racconto» e compare poi in Plutarco; cfr. *Mar.* 11, 6, 8 «racconto»; *Cam.* 5, 5, 2; *E ap. Delph.* 389A8 «favole»; *Per.* 39, 2, 5 «invenzioni»; *Cor.* 32,5,10; *De Is. et Os.* 358E11 «fantasticherie», diverse da quei miti che serbano qualche elemento di verità; ved. Heirman 1972, p. 142. Dall'analisi dei passi (tranne in *Mar.*) sembrerebbe emergere un utilizzo indifferente da parte di Plutarco di *μύθευμα* piuttosto che di *μῦθος*,

nel senso che μύθευμα sembra avere valore dispregiativo, mentre μῦθος carattere più generico. L'attenzione per la λέξις è propria del φιλόλογος, quella per il μύθευμα del φιλόμυθος, cfr. 30D. I termini χρήσιμος e ὠφέλιμος ricorrono frequentemente nel trattato, ma associati compaiono solo a 32E8; cfr. *De cap. ex in. ut.* 89B4; cfr. anche *Cor.* 6.5.4; *De aud.* 42A4, dove è sottolineata la necessità di ricavare gli elementi utili e giovevoli dall'ascolto; *Prof. in virt.* 79C3; cfr. inoltre Neottol. *ap. Philod., De Poem.* 5, col. 13, I, 8, in riferimento all'attività del poeta; sul tema ved. Von Reutern 1933, p. 71; Madyda 1948, pp. 40-41; De Lacy 1948, p. 263.

28E4-6 δεῖ...ἦθος: per l'uso di πλάττειν nel senso di «formare i caratteri» cfr. Plat. *Rsp.* 500d; il verbo πλάσσω è frequentemente utilizzato in questo trattato in una diversa accezione; cfr. 16B2, dove è riferito a ciò che è costruito con la parola; 16F2; 20C1, dove è riferito all'attività dei poeti. Qui νέον è probabilmente sottinteso (cfr. τὸν νέον 28E3) tuttavia non si può escludere che la riflessione possa avere carattere generale sulla metafora appena espressa.

28E6-9 οὐ χειρόν ἐστι... γράφουσι: per l'espressione οὐ χειρόν ἐστι, cfr. 21A; 21D7, 544F; Plat. *Phaed.* 105a6; *Lyc.* 21,2,1; Arist. *EN.*1111a3. Con l'espressione τοῖς ἐπιδεικτικώτερον γράφουσι Plutarco si sta riferendo polemicamente a quegli scrittori che compongono le loro opere dando maggiore importanza all'aspetto formale che contenutistico e, pur non avendo chiaramente intenzione di soffermarsi a lungo sull'argomento, ritiene tuttavia necessario affrontarlo. Per κατασκευή cfr. 16B10, dove indica l'elaborazione stilistica; 30D la disposizione (delle parole); cfr. pure *De profect. in virt.* 79B. L'opposizione è qui tra l'eccesso di attenzione alla forma e l'intenzione di Plutarco di fare un'esposizione breve e sommaria, quindi tra ἐν βραχέσιν ... ἐν τύπῳ...μήκη, κατασκευὰς e soprattutto ὄχλον.

28E9-29A12 πρῶτον μὲν οὖν...εἶναι: ha inizio una serie di citazioni disposte a coppie, atte a mostrare le differenze tra le parole ed i comportamenti (τοῖς λεγομένοις καὶ ταῖς πράξεσιν) di due personaggi rappresentati da Omero. Plutarco ripete il medesimo schema del capitolo 8, alternando comportamenti positivi e negativi ma, mentre nel capitolo 8 si descrivono le differenze all'interno del medesimo personaggio, qui,

diversamente dal capitolo 2, si fa riferimento alle differenze tra due personaggi diversi (cfr. 27A) e anche a quelle tra popoli (29D6); *πρῶτον μὲν* di 28E9 è ripreso da *ἔτι δὲ* di 29D6. Per *προσηκόντως* cfr. 18A, dove si afferma che del poeta va lodata la capacità di rappresentare in maniera verosimile la realtà nel bene e nel male. Plutarco sottolinea che il giovane deve individuare i casi in cui il poeta attribuisce convenientemente parole ed azioni a un determinato personaggio. Le prime due coppie di citazioni (*Il.* 1. 163-164 e *Il.* 2. 226-228; *Il.* 1. 128-129 e *Il.* 2. 231) hanno come protagonisti Achille e Tersite che rivolgono critiche ad Agamennone, presentati rispettivamente come colui che, nonostante l'ira, è dotato di grandezza d'animo e le cui parole pertanto risultano appropriate, e come colui che ostenta superiorità, ma che è soltanto sfacciato. Il confronto tra i due personaggi è finalizzato a mostrare l'importanza che il giovane sappia individuare le *διαφοραί* tra i due comportamenti e sviluppi il suo senso critico, in modo da accettare il primo atteggiamento e a rifiutare il secondo. L'idea che in *Il.* 1. 163-164, nonostante l'ira, le parole di Achille risultino appropriate, diversamente da quelle di Tersite, è già in schol. AbT *ad Il.* 2. 226-228; schol. *ad Il.* 2. 231, segno della costante attenzione di Plutarco nei confronti della critica omerica del tempo; cfr. Quint. 11.1.37, il quale ritiene che un medesimo detto possa acquisire valori diversi a seconda di chi lo pronuncia, definendo ridicole le parole di Tersite rivolte ad Agamennone. Plutarco cita *Il.* 2. 226-228, benché si tratti di versi probabilmente espunti da Zenodoto (cfr. scol. Ab 226). Dal momento che egli a 26F aveva citato *Il.* 9. 458-461, versi espunti da Aristarco, si potrebbe ipotizzare che faccia riferimento a più edizioni dell'opera omerica, o, comunque, ad un'edizione diversa dalla vulgata; sull'argomento ved. Hunter-Russell 2011, pp. 160-161. *Il.* 1. 128-129 è citato anche in *De se ips. cit. inv. laud.* 541C9. Segue una coppia di citazioni che contrappone l'atteggiamento moderato di Diomede (*Il.* 4. 402) di fronte alle critiche di Agamennone a quello sfacciato di Stenelo (*Il.* 4. 404-405). La coppia Diomede e Stenelo riprende quella Achille e Tersite: i comportamenti dei primi sono esempi di moderazione, i secondi di superbia. Secondo Cannatà Fera 1999, pp. 37-38, il sintagma οὐ μηδεὶς λόγος (29A10) non avrebbe il valore di «uomo di poco conto» ma di «uomo di cui non si era fatta parola»; tuttavia, data la successione delle citazioni, è probabile che al comportamento

modesto di Diomede, Plutarco contrapponga, così come per i casi precedenti, l'atteggiamento sfrontato di Stenelo.

29B1-C3 ἡ γὰρ τοιαύτη...ἐν Δαναοῖσιν: Plutarco esorta i giovani lettori a fare propri i comportamenti moderati: come nella vita, così in poesia essi devono essere in grado di discernere i comportamenti positivi dai negativi. Mentre per gli esempi citati a 28F-29A ad essere differenti erano i comportamenti di due personaggi, qui ad essere differente è il comportamento di uno stesso personaggio posto in situazioni diverse. Con ἀτυφία καὶ μετριότης Plutarco individua le due virtù che possono essere tratte dagli esempi fatti prima, mentre con μεγαλαυχία e περιαιτολογία si riferisce a Tersite e a Stenelo. Per μεγαλαυχία cfr. 19D4; per περιαιτολογία cfr. *De aud.* 41C1; 44A9. Plutarco è particolarmente sensibile a questo comportamento, al quale ha dedicato un'intera opera, il *De laude ipsius*. Si susseguono altre due citazioni. Nella prima, *Il.* 4. 357 Agamennone disapprova Stenelo, mentre nella seconda rivolge la sua considerazione ad Odisseo. La seconda citazione (*Il.* 9. 34) è strettamente collegata alla precedente, nel senso che Agamennone questa volta è l'interlocutore, mentre protagonista è Diomede, il quale sceglie di rivolgersi ad Agamennone solo successivamente alla battaglia, segno di μετριότης. A 29B8-9 Plutarco commenta il comportamento di Agamennone ricavandone implicitamente un insegnamento morale di valore generale.

29C4-D5 εὖ δ' ἔχει...προπηλακισμός: Plutarco propone una seconda differenza tra l'uomo saggio rappresentato da Nestore e l'indovino in cerca di fama rappresentato da Calcante; cfr. Hunter-Russell 2011, pp. 164-165. Nel collocare vicini i versi che nel testo omerico non sono immediatamente successivi (*Il.* 9. 70; 74-75), Plutarco segue gli scolasti (cfr. Ziegler 1951, pp. 331-332): in tal modo sono omessi versi non funzionali ad esaltare il comportamento di Nestore. Risultano in contrapposizione i termini ἐπανάρθωσις e κατηγορία καὶ προπηλακισμός, riferiti rispettivamente a Nestore e Calcante. Per il valore di ἐπανάρθωσις cfr. 35E4, dove indica la correzione di quelle facoltà dell'animo pervase dai vizi; cfr. nota a 22A9.

29D6-11 Ἴετι δὲ καὶ...σημεῖον: a questo punto terminano le differenze tra i singoli personaggi ed vengono presentate quelle tra popoli. I primi due popoli messi a confronto sono i Troiani ed i Greci: all'atteggiamento sfrontato dei primi viene

contrapposto il valore degli Achei (*Il.* 4. 431); per il medesimo confronto cfr. *V. Hom.* II 149. Anche in questo caso Plutarco mostra di inserirsi sulla scia degli scoliasti che erano soliti vedere in Omero la volontà di contrapporre il comportamento turbolento dei Troiani a quello degli Achei; ved. schol. *Bt ad Il.* 4. 433, che, oltre a sottolinearne il carattere tumultuoso, ne rilevano anche la codardia, cfr. Valgiglio 1973, p. 196; Hunter-Russell 2011, pp. 165-166.

29D11-E2 ὄθεν ὁ μὲν Πλάτων...ὠχριῶντας: a questo punto c'è una breve digressione che sospende temporaneamente la trattazione del tema delle differenze. Sono citati due detti attribuiti l'uno a Platone, l'altro a Catone. Per il concetto attribuito a Platone la fonte è ignota, cfr. Wytttenbach 1810, p. 261; Hunter-Russell 2011, p. 166; Babbitt (1927, p. 155) lo attribuisce all'*Apologia di Socrate*. Per Catone (già citato come esempio positivo a 14D) cfr. *Ca. Ma.* 9.4; 528F1. La digressione è calzante e funzionale al discorso, in quanto essa supporta il pensiero appena espresso e comunica ai giovani lettori l'importanza del rispetto per coloro che sono superiori e della capacità di provare vergogna.

29E3-10 ἔστι δὲ καὶ...δυσχεραίνειν: già gli schol. *ad Il.* 10. 325-326 e *ad Il.* 10. 220-226 mettevano in risalto la differenza di comportamento tra Diomede e Dolone; cfr. Hunter-Russell 2011, p. 167. Per l'uso di *ἐπαγγελία* col valore di promessa cfr. *De adul. et am.* 62E4; 64B12; Arist. *E.N.* 1164a29. La differenza tra l'uomo greco e l'uomo barbaro si ritroverà anche a 30C6-7; cfr. inoltre *De Alex. magni fort. aut virt.* 329C8; d'altronde la differenza tra Dolone e Diomede è intesa da Plutarco come una differenza tra popoli. Per quanto riguarda i lettori, sono in contrapposizione due azioni espresse da due infiniti, ζηλοῦν e δυσχεραίνειν, indicanti i due opposti atteggiamenti che i giovani lettori dovrebbero avere davanti a testi che presentano rispettivamente azioni moralmente positive e negative. Per *δυσχεραίνειν* cfr. 25E4; 26B; ved. anche 19A3, dove è riferito al poeta.

29E10-30A6 ἔχεται δέ...βασιλέως: per Eschilo la fonte è incerta. Lo stesso episodio è narrato in *De prof. in virt.* 79E3, con qualche differenza; ved. Hunter-Russell 2011, p. 167. Le parole di Eschilo pongono in rilievo l'importanza dell'esercizio che permette al pugile di rimanere impassibile sotto il colpo, mentre il pubblico grida. E' ribadita la

differenza tra i Greci che gioiscono nel vedere Aiace che si avvia a combattere ed i Troiani che, invece, hanno paura per Ettore. Il contrasto tra τοῦ μὲν κινδυνεύοντος...e τῶν δὲ θεωμένων indica la contrapposizione tra il personaggio (Ettore), che affronta con coraggio la prova assegnatagli, ed il pubblico (i Troiani) che attoniti assistono a tale prova, partecipando alla tensione emotiva dell'azione; cfr. schol. *AT ad Il.* 7. 205-14, dove tuttavia non è sottolineata la suddetta differenza di stato d'animo tra Ettore e gli spettatori. Plutarco, qui come in altri casi, forza il senso dei versi citati, al fine di sottolineare quanto è oggetto di interesse, ovvero la grandezza dell'eroe e del suo modo di affrontare la paura, da cui i giovani lettori devono trarre ammaestramento; cfr. *V. Hom.* 2. 135.

30A6-B9 ἐνταῦθα δὲ...ἀμύνασθαι: riprende l'esame delle differenze tra singoli individui, il più vile di tutti i Greci, Tersite (*Il.* 2. 220), ed il più valoroso, Aiace (*Il.* 7. 226-8). Tersite è spesso oggetto di critiche da parte di Plutarco all'interno del trattato, seppur in contesti differenti (cfr. 18A2), per il suo aspetto sgradevole rappresentato in pittura in 28F5 e 29A5, in opposizione ad Achille per il suo atteggiamento meschino; in 35C1, per il suo stolto modo di parlare. Aiace non solo elogia Achille, ma anche tutti i Greci e, in questo secondo caso, non esprime un autoelogio; cfr. Valgiglio 1973, p. 198; Hunter-Russell 2011, pp. 168-169.

30C1-8 ταῦτα μὲν οὖν ἱκανὰ...ἀποθνήσκειν: la clausola ταῦτα μὲν οὖν ἱκανὰ riprende quella di 25B3 e riflette l'intenzione iniziale di Plutarco di non dilungarsi ulteriormente sull'argomento. E' ripreso il tema delle diversità tra i Troiani e gli Achei (cfr. 29D5), questa volta elencando due particolari comportamenti propri dei Troiani, indici di viltà: il lasciarsi catturare vivi ed il prostrarsi ai piedi dei nemici, ai quali si oppongono gli opposti comportamenti degli Achei. Per questo secondo atteggiamento dei Troiani Plutarco propone una serie di esempi: Adrasto (*Il.* 6. 37-38), i figli di Antimaco (*Il.* 11. 122 ss.), Licaone (*Il.* 21. 74-96) e lo stesso Ettore (*Il.* 22. 337- 43). In particolare va notato come l'opposizione βαρβαρικοῦ...Ἑλληνικοῦ, seppur comune anche negli scolii omerici (cfr. inoltre Dio Chrys. *Or.* 2. 52) venga qui circoscritta esclusivamente all'ambito bellico, nel quale ἰκετεύειν καὶ ὑποπίπτειν è proprio dei Barbari, νικᾶν μαχόμενον ἢ ἀποθνήσκειν dei Greci; cfr. Hunter-Russell 2011, p. 169; sulla probabilità

che Plutarco e gli scoliasti abbiano al riguardo una medesima fonte cfr. Valgiglio 1973, p. 199.

30 C9 - 32 E3.

Plutarco focalizza la sua attenzione sulle virtù e sulla possibilità che i giovani lettori hanno di apprendere dai testi poetici, per poi approfondirne con qualche esempio alcune in particolare. Dopo aver introdotto l'argomento, servendosi di un parallelismo tra animali e differenti categorie di studiosi, Plutarco passa a proporre una serie di citazioni disposte per blocchi tematici (due per la virtù, tre per l'ira, due per la sapienza, due per la temperanza, tre per il valore) per poi ricondurre tutto alla φρόνησις. L'utilizzo di citazioni ordinate in gruppi omogenei, dal punto di vista contenutistico, non è infrequente all'interno del trattato.

30C9-D4 ἐπεὶ...ἔχονται: stabilendo qui un'analogia tra i pascoli e le letture poetiche, è istaurato un parallelismo tra diverse tipologie di lettori e differenti specie di animali; cfr. *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1094A, dove, nell'ambito del discorso sui piaceri, c'è un raffronto tra l'esempio positivo delle api e quello negativo dei maiali e delle capre. Ciò che differenzia i vari lettori è l'oggetto del loro interesse, diverso per ciascuna categoria: al fiore corrisponderebbe la storia, al germoglio gli aspetti esteriori della poesia, mentre alla radice, al seme ed al frutto corrisponderebbero i costumi, ovvero la parte fondamentale della poesia; cfr. *Sen. Ep.* 108. 29, dove vengono paragonati gli studiosi, i quali, pur avendo interessi diversi, attingono alla medesima fonte e differenti tipologie di animali (mucca, cane e maiale) che vanno alla ricerca del proprio sostentamento sul medesimo prato. Il concetto è di origine peripatetica, cfr. *Arist. An. hist.* 565A13; *An. part.* 662B14; *An. gen.* 724B19 ss.; cfr. Hunter-Russell 2011, p. 170. Solitamente l'ape rappresenta un esempio di comportamento virtuoso: a 32E4 l'ape, esempio positivo, è confrontata con i giovani lettori; analogamente in *De aud.* 41E10-42B2 alle api sono paragonati gli ascoltatori, capaci di cogliere il senso profondo dei discorsi, lasciando da parte gli aspetti puramente esteriori; per l'ape come esempio positivo cfr. *De profect. in virt.* 79C-D; *Basil. Ad Iuv.* 4, 7-8. Qui invece l'ape indica un approccio frivolo ai testi poetici, in quanto i lettori ad essa paragonati si interessano dell'ἱστορία, che qui sembrerebbe indicare il semplice racconto, in opposizione all'aspetto formale e, soprattutto, al contenuto morale. Diversamente, altrove, l'ape è paragonata al poeta, cfr.

Pind., *Pyth.* 10, 53; Aristoph., *Av.* 748 ss., *Anth. Pal.* 8, 13, 1 ss.; Hor., *Carm.* 4, 2, 27 ss.; Plat., *Ion.* 534B; sul tema ved. Van der Stockt 2006, pp. 1037-1046, in part. 1040. Per il termine ἀνάγνωσις cfr. nota a 14E7. Per κατασκευή cfr. 16B10; 28E8; ved. Wytttenbach 1810, pp. 263-264. La categoria di coloro che invece dedicano attenzione all'ἦθος è quella che Plutarco valuta positivamente, in quanto si tratta di coloro che ricercano l'utilità dell'opera letteraria.

D1-3 καθάπερ...στρογγύλω: Aristoph. fr. 488 *K-A*; cfr. Hunter-Russell 2011, p. 171. Si evince, forse, dietro alla scelta della citazione, ove viene esaltato Euripide, l'ammirazione di Plutarco verso il poeta tragico, che non pare tuttavia essere presente in Aristofane; cfr. *De aud.* 45A9-12, dove è riportato un passo del *Fedro* in cui Platone elogia Lisia per le sue parole «chiare e rotondamente tornite»; cfr. Wytttenbach 1810, pp. 264-265.

D4-E5 πρὸς οὓς...Ἐκτωρ: vengono riprese ed indicate con maggiore chiarezza le tre categorie di lettori precedentemente descritte: il φιλόμυθος, che rivolge la sua attenzione al racconto, il φιλόλογος, che è attratto dagli aspetti stilistici (cfr. nota a 22C6-D1), ed il φιλότιμος καὶ φιλόκαλος, lettore attento agli aspetti morali. Proprio a quest'ultima categoria Plutarco rivolge subito dopo l'invito a non essere passivo nel leggere le parole dei poeti quando parlano di valore, di temperanza, di giustizia. Il termine φιλόλογος è utilizzato in generale con il valore di «colui che è attento agli aspetti stilistici» (cfr. 22C; *De aud.* 45A6; *De adul. et am.* 52C3; *De tuend. san. praec.* 132F; 133E; *Def. orac.* 419D; *Quaest. Conv.* 709A), più raramente indica lo «studioso» (cfr. *De tuend. san. praec.* 130A; *Quaest. conv.* 690C), talvolta in associazione con φιλόμουσος (cfr. *Con. praec.* 140C2; *De tuen. sanit. praec.* 132F9; E13) o con φιλογράμματος (cfr. *De soll. an.* 963C). φιλόκαλος indica invece «colui che è amante dell'onore e del bello», cfr. *De adul. et am.* 61D; *De virt. mor.* 80E; *Quaest. conv.* 673E, *Max. princ. phil. diss.* 776 BCD; *De an. procr. Tim.* 1013E; 1026D; *Non poss. suav. sec. Epic.* 1092E; *Adv. Col.* 1107E; è insieme a φιλόλογος e contrapposto a ἀργὸς e ἀφυής in *Quaest. conv.* 694D; è associato a φιλότιμος (cfr. *De cap. ex in. ut.* 92D; *Praec. ger. reip.* 806C); per φιλοτίμως cfr. *De def. or.* 427E. φιλόμυθος compare solo in questo passo. Nell'elencare le varie categorie di lettori Plutarco fa uso di una *climax*

positiva ascendente, nella quale φιλόκαλος, nel senso di «colui che ama il bene», riceve risalto dalla sua collocazione finale all'interno del gruppo di lettori che hanno approcci diversi al testo. ὑπομιμνήσκωμεν: l'uso del congiuntivo esortativo alla prima persona plurale è ricorrente nel trattato, cfr. nota a 16A7-9. Importante è il contrasto (di cui questo passo costituisce l'unica occorrenza plutarchea) tra **παιγνία** e **παιδεία**: colui che è amante del bello, inteso come ciò che procura onore e conduce l'animo del giovane alla virtù, non dovrà avvicinarsi alla poesia per diletto, ma perchè possa educare se stesso; è questo il concetto, centrale del capitolo, che sarà poi espresso più avanti in forma più ampia. Reiske congettura παιδιά, ma la scelta di παίγνια può esser voluta: sembra che Plutarco voglia sottolineare l'importanza che l'approccio dei giovani alla poesia non avvenga per puro divertimento, ma per scopi educativi; in effetti, non sussistendo tra i due sostantivi una reale differenza semantica, non c'è motivo per mutare il testo tradito. La condanna della παιδιά come scopo dell'approccio ai testi poetici si rileva anche più avanti, a 31D9 e a 31E3 (in riferimento agli Stoici); per παίγνια cfr. Philod. *Rhet.* 2.49-50; sul tema ved. Pace 2005, pp. 141-171; Van der Stockt 2006, pp. 1040-1041. ἀνδρεία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη sono tre delle quattro virtù cardinali, mentre la φρόνησις sarà affrontata separatamente più avanti (cfr. 32A). Le quattro virtù sono trattate insieme in *De fort.* 97E1-8, dove è evidenziato il ruolo prevalente della φρόνησις; in *De virt. mor.* 440F-441A9, dove, analizzando le varie teorie sulla virtù, Plutarco riferisce tra l'altro quella degli Stoici, basata sull'unificazione delle varie virtù in un'unica essenza, la φρόνησις; in *De Stoic. rep.* 1034C7, dove si riporta, contestandolo, il pensiero di Zenone, secondo il quale le virtù sono sì inseparabili, ma diverse le une dalle altre. La φρόνησις rappresenta in generale per Plutarco la migliore e più divina qualità che è nell'uomo, cfr. 24D; *De Prof. in virt.* 82E-F; ved. Becchi 1999, pp. 28-29. L'intero capitolo ruota attorno alla capacità di trarre dalle opere poetiche insegnamenti utili in termini di coraggio, temperanza, giustizia (e sapienza); ved. Polhenz 1973, pp. 225-258. La citazione (*Il.* 11. 313-315) riguarda il discorso di Odisseo a Diomede e rappresenta un esempio di φρόνησις; per la considerazione positiva di Odisseo Plutarco si rifà agli scolii, cfr. schol. bT *ad Il.* 11.

313-315 dove si dice che Odisseo agisce εὐλόγως; cfr. Zadorojnyi, pp. 297-314, in part. p. 303.

E6-F2 τὸ γὰρ...ποιήσας: Plutarco inizia il discorso sui vari tipi di virtù ricavabili dalla lettura di opere letterarie. Parlando delle virtù in generale, si serve, come già altrove, dell'esempio di Odisseo (*Od.* 4. 52), il cui modo di agire è presentato come paradigma di comportamento virtuoso (τὸν φρονιμώτατον). Secondo il sistema presentato nel capitolo 4, in base al quale bisogna utilizzare quanto i poeti premettono alla rappresentazione di un personaggio o alla narrazione di un episodio, con l'intento di esprimere le loro opinioni in merito ai personaggi rappresentati, Plutarco ritiene che Omero, attraverso le parole di Atena, comunichi implicitamente la sua valutazione positiva di Odisseo; cfr. Valgiglio 1973, pp. 201-203. Rilevante è l'aggettivo ἐμπαθής (30E8) con il quale si sottolinea la necessità che i giovani si appassionino agli esempi virtuosi in modo da metterli in pratica nella vita reale: il termine possiede dunque valenza positiva, così come a 25D3.

F2-6 καὶ πάλιν...πέφυκεν: mentre nella precedente citazione è il poeta a indicare i motivi dell'apprezzamento di Atena per Odisseo, qui egli fa parlare direttamente la dea, la quale indica nelle doti di Odisseo il motivo per il quale non lo abbandona (*Od.* 13. 332). Il sillogismo di cui si serve Plutarco ha ricevuto molteplici interpretazioni da parte di studiosi antichi e moderni (cfr. Eustazio *ad Od.* 4. 52; Von Reutern 1933, p. 43; ved. Valgiglio 1973, pp. 203-204; Hunter-Russell 2011, p. 173). Il procedimento del sillogismo altrove è condannato da Plutarco; cfr. *De prof. in virt.* 78F3 dove, sulla scia di Platone (*Rsp.* 539b), disapprova, tra le altre cose, coloro che nell'ambito del cammino dell'uomo verso la virtù si dedicano a dispute verbali ed a sillogismi ingannevoli. Plutarco sembra fare qui un sillogismo a due premesse: il senso è che se il simile si diletta del simile e se Atena (che è una dea) si diletta del comportamento virtuoso di Odisseo (e non di doti esteriori), allora la virtù è divina ed è l'unica cosa cara agli dei. Si potrebbero tuttavia rilevare alcuni punti deboli del ragionamento plutarco: esso presuppone che tutti gli dei abbiano lo stesso atteggiamento, ma anche il fatto che, seppure Atena si diletta di un uomo virtuoso, ciò non vuol dire che in altre circostanze non possa dilettersi anche di uomini che hanno altre doti.

31A1-3 ἐπεὶ...ἀλῶναι: Plutarco prosegue discutendo dell'ira (πάθος cui dedica un intero trattato, il *De cohib. ira*) sottolineando come sia più importante prevenire il sentimento che saperlo dominare; cfr. Ingenkamp 1971, pp. 80-81. In generale l'etica plutarchea è pervasa dalla necessità non di estirpare le passioni alla radice, ma di moderarle, tentando di contenerne gli eccessi alla ricerca del giusto mezzo, andando a fondere l'ideale stoico della ἀπάθεια con quello aristotelico della μετριοπάθεια; sul tema cfr. Becchi 2005, pp. 385-400.

A3-B5 καὶ ταῦτα...ἐφετμός: le due citazioni (*Il. 23. 560-61; 569-70; Il. 23. 584-586*) sono funzionali a mettere in risalto il comportamento di Achille affinché esso costituisca un paradigma per tutti i giovani lettori; cfr. Hunter-Russell 2011, pp. 173-174. Nel trattato sono frequenti gli esempi aventi come protagonista il personaggio di Achille, del quale talvolta viene messa in luce la tracotanza (19C1), talvolta le capacità di dominare la propria ira (28F1; 29A2) o di adottare comportamenti moderati (26B10). La citazione *Il. 23. 569* ha ricevuto differenti interpretazioni da parte degli scoliasti, relativamente alle motivazioni del comportamento di Achille (cfr. schol. bT *ad Il. 23. 569*; ved. Valgiglio 1973, p. 205). Per la litote μὴ παρέργως cfr. 36A; *De cap. ex in. ut.* 86C10; *De tuen. san. praec.* 129D6; *De pyth. orac.* 400C. Il termine ἀνασχετικὸς è un *hapax* assoluto. L'aggettivo πρῶος indica una virtù fondamentale per Plutarco, quella della mitezza degli animi (cfr. *De cohib. ira*).

B6-C1 τὸ γὰρ...προνοίας: per ἔχειν ἐπισφαλῶς con πρὸς ὀργὴν cfr. *De tuen. san. praec.* 129b9; *Aetia rom. et graec.* 276B10; 291B1; *Praec. ger. reip.* 818D8. Per l'accostamento tra ὀργή e τραχὺς cfr. *Publ.* 3, 2, 3; *De prof. in virt.* 74E5. Per προκαταλαμβάνειν con il valore di prevenire cfr. 15B4; 31D6 (con τοῖς λογισμοῖς); *De tuen. sanit. praec.* 129E, in associazione a φυλάττεσθαι. La scelta dell'aggettivo θυμοειδής non è casuale: Plutarco, avendo prima trattato di Achille, probabilmente lo utilizza perché ad Achille sono frequentemente associati aggettivi derivati o composti con θυμός, come θυμολέων (*Il. 7. 228; Od. 4. 814*); ved. Hobbs 2000, pp. 199-219. Attraverso l'esame del comportamento di Achille viene ribadito il concetto (già espresso a 31A) della necessità di prevenire le passioni con la ragione (cfr. 26D); cfr.

SVF III 396-397, p. 97; 461, p. 112; il concetto è di matrice platonica secondo Hunter-Russell 2011, pp. 174-175.

C1-6 οὔτω...προϊεμένων: dopo l'ira, sono condannate altre due passioni: l'essere eccessivamente amante del vino e l'essere proclive all'amore. Per la prima tipologia di πάθος Plutarco non fornisce alcun esempio, mentre per il secondo impulso vengono portati come esempi di comportamento moderato Agesilao (cfr. Xen. Ag. 5,4; Plut., Ag. 11; *De prof. in virt.* 81 A7; *Inst. Lac.* 209D-E) e Ciro (Xen. Cyr. I 5, 8; per il medesimo aneddoto cfr. *De curios.* 521F7). Valgiglio traduce il genitivo τῶν ἀπαιδευτῶν coloro che sono definiti ἀπαίδευτοι; per ἀπαίδευτος nel senso di «ignorante, non istruito, non educato» cfr. *Dem.* 4,4,2; *Brut. anim. rat. uti* 992A2, accostato ad ἀμαθής; in *Compar. Aristoph. et Men.* 853B3, accostato a ιδιώτης, ha il valore di «privo di educazione», ed è in contrasto con πεπαιδευμένος; qui, seppur non esplicitamente, Plutarco intende costruire un confronto tra i lettori accorti e quelli eticamente non educati che si lasciano trasportare dai vizi; pertanto forse sarebbe più opportuno dare all'aggettivo il significato di «coloro che sono privi di educazione» (Babbit; Philippon; Pisani) piuttosto che «il volgò» (Valgiglio) perchè qui non si tratta del popolo ma di due condottieri; cfr. 34D7. Per il termine ὑπέκκαυμα con il medesimo valore figurato di «qualcosa che infiamma» cfr. *Lyc.* 15.10.

C6-D3 ὁ δ'...ἀνέχεσθαι: un altro esempio di comportamento misurato è fornito da Odisseo (*Od.* 15. 274-277) il quale mentre frena la sua ira mitiga quella di Telemaco; il personaggio di Odisseo è citato da Plutarco diverse volte all'interno del trattato; cfr. 18A10; 20A4; 27B10; 27D10; 29B5; 27A9 e 30F2 (in questi ultimi casi è espressa una valutazione positiva); 34D2; 35A12; 35C1; cfr. Hunter-Russell 2011, p. 176.

D4-7 ὅσπερ...ἄγρουσι: ai cavalli irosi sono paragonati i giovani, caratterizzati da animi difficili da controllare; cfr. Xen. *Mem.* 4.1.3; Plut. *Num.* 4,12; *De aud.* 39B. Per il motivo dei cavalli da domare cfr. anche 33F1-2. Dei cavalli irosi Plutarco parla anche in *Quaest. conv.* 641F1, in particolare dei cavalli licospadi che, fuggiti all'attacco dei lupi, diventano eccellenti e veloci. L'immagine dei cavalli irosi richiama quella della biga "alata" (cfr. *De virt. mor.* 445C; ved. Fuhrmann 1966, p. 141, n. 1); è probabile che la

metafora riguarda la prevenzione dell'ira, di comportamenti e azioni sconvenienti, ma non è da escludere che possa anche riconnettersi alla prima parte del capitolo, riferendosi alla necessità di educare preventivamente gli animi impetuosi e guidare i lettori nei passi poetici più insidiosi (cfr. 15C6, dove Plutarco aveva già espresso l'opinione in base alla quale sono gli animi più intelligenti ad essere maggiormente colpiti dall'ingannevole della poesia). Il compito di coloro che domano (χαλινοῦσιν) i cavalli è il medesimo di coloro che guidano (ἄγουσι) i giovani: intervenire preventivamente per prepararli ἐπὶ τοὺς ἀγῶνας, espressione che richiama ἐν τοῖς δρόμοις. Per θυμοειδής cfr. 31B7. L'espressione προκαταλαμβάνοντες τοῖς λογισμοῖς richiama προκαταλαμβάνειν τῷ λογισμῷ di 31B8. Per προκαταρτύω in riferimento al tema dell'educazione cfr. Plat. *Leg.* 808d6; il termine è di origine equestre, cfr. Soph. *Antig.* 477.

D8-E2 δεῖ δὲ...ᾄοντα: oltre a prendere in considerazione i comportamenti dei personaggi, bisogna ascoltare con attenzione anche le parole. Plutarco fa una breve digressione su un argomento che intende subito dopo tralasciare, trattandosi di aspetti più prettamente grammaticali e di interesse dei φιλόλογοι (cfr. 30D4). La divagazione tuttavia è funzionale perchè sottolinea come le tecniche messe in atto dagli Stoici siano vacue (cfr. Babut 2011, pp. 109-111). Per ἀμελῶς cfr. 30D10. Per il riferimento a Cleante, qui preso di mira perché gioca con il suono delle parole, al fine di ricavarne un significato diverso, cfr. *SVF* I 535, p. 121; ved. Babut 2011, pp. 237; 413-414. Per la considerazione in cui gli Stoici tenevano la filologia omerica cfr. Atherton 1988.

E2-6 καὶ Χρῦσιππος...λόγου: cfr. *SVF* II 101, p. 32. Diversamente da altri luoghi del trattato, qui Plutarco non disdegna in maniera esplicita i procedimenti messi in atto dagli Stoici. In particolare, si allude alla futile alterazione del senso delle parole attribuite agli dèi al fine di sostenere le proprie idee (come a 19E venivano contestate le interpretazioni allegoriche); sul tema cfr. Babut 2011, p. 252-258. Interpretazioni di questo genere non erano insolite presso gli Stoici, ved. Egger 1849, p. 146; in generale sugli interessi linguistici degli Stoici cfr. Long 1997, pp. 176-187. Cfr. Valgiglio 1973, pp. 206-207; Hunter-Russell 2011, pp. 177-179. Per l'interpretazione del testo omerico

da parte di Crisippo cfr. Heirman 1972, pp. 150-151. παίζων richiama παιδιά (31D9) e sottolinea come tali procedimenti caratterizzino per Plutarco un approccio infantile e poco proficuo ai testi poetici (cfr. 30D9); per l'uso di παιδιά in riferimento alle pratiche degli Stoici cfr. *De tran. an.* 472A6; *De Stoic. rep.* 1033B. Per il significato dubbio di εὐρύοπα cfr. Heirman 1972, pp. 150-151; Valgiglio 1973, pp. 207-208. Per εὐρησιλογέω con il valore di «escogitare trovate» cfr. 28A6.

E6-8 βέλτιον...ἔνεστιν: Plutarco conferma il suo prevalente interesse per l'etica piuttosto che per gli studi filologici, oggetto di una trattazione rapida. γραμματικὸς (cfr. 22F5) è più tecnico di φιλόλογος, che a 30D indica colui che nella lettura della poesia rivolge la sua attenzione agli aspetti stilistici. Per la considerazione in cui Plutarco teneva gli studi dei grammatici cfr. anche 22C. Due dei termini chiave χρήσιμος e πιθανός, associati solo in questo punto del trattato, indicano che gli argomenti oggetto di studio dei grammatici per Plutarco non sono interessanti per se stessi, mentre sono utili ed esercitano un'azione moralmente persuasiva quelli che prendono in esame comportamenti e azioni dei personaggi rappresentati nei testi poetici. Il concetto riprende, seppur con termini diversi, quello espresso all'inizio del capitolo. Significativa l'espressione βέλτιον δὲ ταῦτα τοῖς γραμματικοῖς... che rimanda alla fine del capitolo 6, dedicato alle questioni di tipo linguistico, dove Plutarco, in merito all'analisi dei singoli termini utilizzati dai poeti in riferimento agli dei, alla fortuna, al fato, concludeva il discorso con la clausola ταῦτα μὲν οὖν ἱκανὰ περὶ τούτων,; cfr. Von Reutern 1933, pp. 83 ss.; Heirman 1972, p. 150.

E9-F6 οὐδέ...οὔσαν: è introdotta un'altra virtù, la **φρόνησις**. La prima citazione che riporta le parole di Ettore ad Andromaca (*Il.* 6. 444) mostra l'importanza dell'essere valoroso; la scelta di tale verso non è affatto casuale: perchè esso è tradizionalmente preso ad esempio per indicare che la virtù può essere appresa dai testi poetici, cfr. schol. AbT *ad loc.* La seconda citazione riprende le parole di Menelao che ricorda Patroclo agli Achei (*Il.* 15. 671) e sottolinea l'importanza del saper essere amabile con gli altri uomini. Entrambe le virtù nascono, secondo Plutarco, dalla saggezza e dal ragionamento (ἀπ' ἐπιστήμης καὶ κατὰ λόγον), concetto ribadito da ἀμαθία καὶ ἄγνοια; cfr. *De superst.* 164E1; 170C7. **ἐπιστήμη** ha un valore fondamentale perchè è da essa che derivano le

virtù (cfr. Zadorojnyi 2013, pp. 302-306); cfr. *De Is. et Os.* 351D6, dove ἐπιστήμη è associato a φρόνησις e le due virtù sono concepite come i due aspetti caratteristici della beatitudine degli dei; cfr. *De Is. et Os.* 374EF1; *De virt. mor.* 444D2, *Quaest. conv.* 744D1, dove è in rapporto a λόγος; per il concetto della ἐπιστήμη come bene originario e base della φρόνησις cfr. *De comm. not. adv. Stoic.* 1061C11; *Plat. quaest.* 1000D2; 1002E8; *De an. procr. in Tim.* 1023F3; 1024A1; cfr. *De e ap. Delph.* 391D; *Plat. Soph.* 233c10. ἀνδρεία si riferisce all'esempio di Ettore; τὸ προσφιλῶς...ὀμιλεῖν a Menelao; i due esempi di comportamenti virtuosi sono a loro volta ripresi più avanti, con σκαιότης (termine che non ricorre frequentemente in Plutarco), e a τὸ προσφιλῶς...è opposto il termine σκαιότης, così come a ὀμιλεῖν e δειλία è opposto ἀνδρεία.

Mentre l'ἀνδρεία e il προσφιλῶς...ὀμιλεῖν nascono da ἐπιστήμη e λόγος, σκαιότης e δειλία hanno una fonte comune nell' ἀμαθία e ἄγνοια; per l'associazione di ἀμαθία e ἄγνοια cfr. *Plat., Prot.* 360b7; *Theaet.* 176c7. Il soggetto sottinteso di προτρέπει è il poeta; μανθάνειν segnala l'importanza rivestita dalla poesia nel campo dell'educazione: i giovani lettori dovranno essere attenti e preparati ad apprendere solo quanto di positivo la poesia presenta ed a non trascurare (αμέλειν) se stessi (per ἀμελῶς con analogo valore cfr. 30D10; 31D8). Per προσέχειν con il valore di «prestare attenzione», con una chiara allusione al contesto educativo, cfr. 19B8; 19D9; 19F5; 24C6; 28F4.

31F6-32A5 σφόδρα...νομίζων: λέγει sottintende Omero. Plutarco afferma esplicitamente l'importanza della φρόνησις riportando il passo omerico (*Il.* 13 354-355) dove si afferma che Zeus sapeva più di Poseidone. Plutarco interpreta il verso nel senso che la superiorità di Zeus dipende dalla sua φρόνησις, virtù qui associata a Zeus, mentre gli Stoici erano soliti associarla ad Atena; cfr. *SVF* III 33, p. 217; 90, p. 234. cfr. *schol. ad Il.* 13. 354-355, dove è ribadita la superiorità di Zeus e dove compaiono le stesse considerazioni in merito alla superiorità dei beni interiori su quelli esteriori; cfr. *De Is. et Os.* 351D, dove egli si serve del medesimo passo omerico. E' probabile che Plutarco stia qui associando la φρόνησις alla σοφία (termini utilizzati indifferentemente da Platone e solo successivamente distinti da Aristotele; cfr. Sarri 1997, p. 19); cfr. *Cic. De off.* 1, 43, *Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam σοφίαν Graeci vocant-prudentiam enim, quam Graeci φρόνησιν dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est*

rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia... ved. Becchi, *De fort.*, pp. 171-174. Per θειότατον γὰρ ἀποφαίνει τὴν φρόνησιν καὶ βασιλικώτατον cfr. *Arist.* 6. Per l'associazione della φρόνησις con la divinità cfr. Plat. *Rsp.* 518E3; *SVF* II 35 e 36, p. 15; 1017, p. 34. L'idea della φρόνησις come l'unica virtù dalla quale discendono tutte le altre è di origine socratica, cfr. Plat. *Apol.* 29b; *Prot.* 329b-333e; 349b; 361d; *Gorg.* 500a; *Prot.* 319a-320b; *Fedr.* 229e; vedi Burnet 1911, pp. 149-150; Jaeger 1971, pp. 108-112; il concetto, passando attraverso la concezione aristotelica della φρόνησις inteso come saggezza pratica, viene ripreso dagli Stoici (cfr. *SVF* I, 406, p. 90; 376, p. 86; *SVF* II 1181, p. 340; *SVF* III 262, p. 63) che la definiscono una delle quattro virtù cardinali; cfr. *SVF* III 264, p. 64; 265, p. 65. Se nei trattati dedicati agli Stoici Plutarco argomenta polemicamente l'idea dell'unicità della virtù, in questa sede pare utilizzarla a scopi pedagogici (diversamente Valgiglio 1973 pp. 210-211, che rinviene qui più l'aspetto del moralista che del pedagogo).

32A6-B5 ἐθιστέον...ἡγούμενος: Plutarco si serve di altre tre citazioni omeriche che mostrano l'importanza della saggezza, proponendo per ciascuna di esse un breve commento. Il saggio non mente (*Od.* 3. 20, 328 Atena parla a Telemaco di Nestore; Nestore sempre a Telemaco di Menelao), non entra slealmente in competizione (*Il.* 23. 570-1 Menelao rimprovera Antiloco di averlo vinto con l'inganno), non accusa a torto (*Il.* 17. 170-171, Ettore a Glauco, che lo aveva accusato di non aver saputo affrontare Aiace); cfr. *Praec. ger. reip.* 809E10. Il concetto per cui il saggio non mente è stoico, cfr. *SVF* III 554, p. 148; 548, p. 146; 567, p. 150; I 216, p. 53. L'associazione di questi tre comportamenti alla φρόνησις è già presente negli scoli ai passi, che Plutarco tiene certamente come riferimento (cfr. *schol.* bT *ad Od.* 3 20, 328; *schol.* *ad Il.* 23. 570-1; *schol.* *ad Il.* 17. 170-1; ved. Valgiglio 1973, p. 211; Hunter-Russell 2011, pp. 180-181). Per ἐγρηγορότως cfr. 30D10 ἀργῶς καὶ ἀμελῶς; 31D8 ἀμελῶς: questi avverbi segnano i passaggi salienti del capitolo ed indicano l'importanza che il giovane sia un lettore accorto ed avveduto. L'esempio di Pandaro, arciere principe dei Troiani (*Il.* 4. 104; cfr. 19D6), convinto da Atena a scagliare la sua freccia su Menelao per rompere la tregua tra Achei e Troiani, si differenzia dai precedenti, non solo in quanto è esempio negativo di

ἀφροσύνη, ma anche perché Plutarco non riporta alcuna citazione letterale, ma parafrasa il testo omerico, fornendo successivamente anche qui la sua interpretazione.

32B6-C4 ὁμοια δ'...ἀποδίδωσιν: Plutarco presenta una serie di esempi comportamentali caratterizzati da un'altra virtù cardinale, la **σωφροσύνη** (cfr. 30D-E). Per ἐπίστημι con il valore di «richiamare l'attenzione» cfr. 17E10 e 27A8. I primi due esempi (*Il.* 6. 160-162 e *Od.* 3. 265-266) riguardano rispettivamente Bellerofonte che non si lascia irretire da Antea (cfr. *De cur.* 519E) e Clitemestra che in un primo momento non si lascia sedurre da Egisto (i versi sono tratti dal racconto dell'uccisione di Agamennone fatto da Nestore a Telemaco). Secondo Plutarco entrambi i personaggi frenano i loro impulsi grazie alla φρόνησις. Anche in questo caso Plutarco mostra di seguire gli scoliasti, che sollevano sottolineare la portata morale di questi versi ed il motivo della σωφροσύνη (cfr. schol. *ad Il.* 6. 160-162 e *Od.* 3. 265-266). La φρόνησις viene quindi vista come causa di σωφροσύνη; sulle relazioni tra le due virtù cardinali cfr. *Dem.* 1,3, dove compare anche δικαιοσύνη; *De fort.* 97E1; *An sen. resp. ger. sit* 797E8; *De Stoic. rep.* 1034C7.

C4-D4 ἐν δὲ...δοριμάχου: nella seconda coppia di citazioni (*Il.* 16. 422, esortazione di Sarpedone ai Lici ad affrontare Patroclo; *Il.* 13. 21-122, esortazione dei Greci alla battaglia da parte di Poseidone) centrale è il tema dell'**αἰδώς**. Secondo Plutarco il poeta sembra attribuire l'origine dei comportamenti virtuosi dei combattenti al timore della vergogna. Sembrerebbe dunque che la temperanza sia alla base dell'ἀνδρεία e sia strettamente collegata alla φρόνησις (cfr. Valgiglio 1973, p. 213); per l'associazione tra φρόνησις σωφροσύνη e ἀνδρεία cfr. *De prof. in virt.* 75E9. Il termine αἰσχυρός ricorre spesso nel trattato (cfr. 18A6; 26E9; 30E7; 35C8). Per l'espressione τὸ αἰδεῖσθαι τὰ αἰσχυρὰ cfr. *Comp. Aem. Paul. et Tim.* 2, 12, 1; *Cat. Ma.* 20, 1. Per l'esempio di Timoteo (fr. 789 Page = p. 84 Hordern; *De fort. Rom.* 323E7) cfr. Hordern 2002, p. 129; i *Persiani* di Timoteo sono citati anche a 22A1.

D5-E1 Αἰσχύλος...ἔστι: Plutarco riporta i versi di Eschilo (*Sept.* 592-594) interpretando il passo eschileo nel senso che la capacità di avere una giusta considerazione di se stessi e di non lasciarsi esaltare dalla fama o dal giudizio popolare,

rappresentata da Anfiraio, è prova di φρόνησις. Eschilo non è il poeta tragico più citato da Plutarco, che gli preferiva Euripide (cfr. Philippon 1987, pp. 70-81; sul tema ved. Carrara 1989). Il passo eschileo è più volte citato dagli antichi per la sua portata paradigmatica; cfr. *Arist.* 3,4, seppur con la variante δίκαιος al posto di ἄριστος; *De cap. ex in. util.* 88B7; *Reg. et imp. ap.* 186B9; *Plat. Rsp.* 362a-b; *Sall., Catil.* 44,5. Per ἀτύφως cfr. *De aud.* 43B10, in relazione all'esortazione dei giovani a non occuparsi di questioni sottili e cavillose e ad indirizzarsi piuttosto a una vita semplice; *De prof. in virt.* 79B9, in relazione al passaggio, nel cammino verso la virtù dei giovani lettori, dagli aspetti esclusivamente formali dei discorsi filosofici a quelli contenutistici. Per διάθεσις cfr. nota a 16B6, dove indica la disposizione della materia mitica, mentre qui quella d'animo; cfr. *De virt. mor.* 441C1; *SVF* III 516, p. 139; *Arist., Eth. Nic.* 1107B16 ss.

E1-3 πάντων...διδασκαλίας: con πάντων si allude probabilmente alle tre virtù riconducibili alla φρόνησις, ma mentre per la φρόνησις la σωφροσύνη e la ἀνδρεία Plutarco si è dilungato fornendo diversi esempi, pochi sono stati quelli forniti per la δικαιοσύνη (30E-F) che, comunque, può essere annoverata tra le virtù indicate da πάντων; cfr. Valgiglio 1973, pp. 213-214. Tutte le virtù per Plutarco vanno dunque ricondotte alla φρόνησις (cfr. *De virt. mor.* 441A2-9) e quindi (dato particolarmente rilevante nell'ambito di trattato di carattere pedagogico) possono essere oggetto di διδασκαλία. La collocazione di questa affermazione all'interno del *De aud. poet.* sembra lasciare intendere che esse possono essere apprese anche attraverso la lettura dei testi poetici; cfr. Schlemm 1893, p. 74; Montesi 1916, p. 51. Alla luce di quanto detto, nel raggiungimento della virtù, Plutarco attribuisce un ruolo fondamentale al λόγος, il cui compito sarà quello di guidare gli animi dei giovani tra quelle passioni, che o potranno degenerare in vizio o divenire virtù (cfr. *De virt. mor.* 443D2-8). La congettura di Krebs ἐκ λόγου, al posto di ἐκάστῳ (X^3DZ) e ἐκάστου, lezione della maggioranza dei manoscritti, appare sensata e coerente con il pensiero plutarcheo; cfr. Valgiglio 1973, p. 214; Hunter-Russell 2011, p.183.

32 E4 - 34 B2.

Mentre nel capitolo 11 le insidie presenti in poesia apparivano immediatamente percepibili ai giovani lettori, qui Plutarco riprende il tema trattato nel capitolo 10: sono talvolta i passi che maggiormente destano il sospetto di immoralità o assurdità quelli nei quali i giovani potranno rintracciare elementi utili, traendo dagli esempi immorali, e dunque potenzialmente fuorvianti, insegnamenti utili. Le correzioni apportate ai testi poetici dagli Stoici non solo vengono anche qui accolte, ma questo tipo di approccio al testo poetico è ritenuto un valido strumento da fare proprio e da applicare là dove il passo rechi dubbi di immoralità.

E4-9 ἢ μὲν οὖν...ὠφέλιμον: οὖν mostra il collegamento con il capitolo 11, ma qui il paragone con l'ape ha valore differente. Si può osservare infatti che mentre all'inizio del capitolo 11 l'ape era paragonata al φιλόμυθος, dunque a colui che bada al racconto, ma non ai contenuti morali, qui assume un valore positivo in relazione alla sua capacità di cercare il miele migliore anche nei fiori che sembrerebbero meno adatti; tale capacità è paragonata a quella dei fanciulli che debbono essere in grado di scoprire gli elementi positivi nei passi controversi. Essa sembra così implicitamente paragonata al φιλότιμος e al φιλόκαλος di 30D8 a cui erano stati associati "altri animali". L'utilizzo dell'immagine dell'ape come esempio di comportamento virtuoso rivolto alla ricerca minuziosa dell'elemento più dolce ed utile è presente anche in altri luoghi plutarchei: in *De prof. in virt.* 79B-D si osserva che i lettori non devono mostrare attenzione agli aspetti contenutistici solo nella lettura dei testi filosofici, ma anche di quelli di storia e di poesia, così come l'ape nei fiori va alla ricerca del miele, a differenza degli altri animali che vi ricercano solo colori e profumi; cfr. *De tranq. an.* 467C2, dove si paragonano alle api le persone assennate capaci di ricavare dagli eventi elementi convenienti ed utili; *Quaest. conv.* 673D8; *De aud.* 41F, dove ritorna il paragone tra l'ascoltatore e l'immagine positiva delle api che attingono dai fiori più acri (qui indicati con il timo, mentre nel *De aud. poet.* non sono specificati) il miele più dolce; sul tema cfr. Van der Stockt 2006, pp. 1039-1046; per l'immagine dell'ape che va alla ricerca del

miele più dolce cfr. anche Sim. *PMG* 593, 88; Pind. *Pae.* 6, 59; *Nem.* 8, 11, 24; Plat. *Ion.* 534A-B; Isocr., *Dem.* 52.; cfr. Heirman 1972, pp.152-153; Morgan 1998, pp. 262-264. Per l'uso di φυσικῶς cfr. Arist. *Phys.* 198A23. L'ape, dunque, che agisce per natura (φυσικῶς) è contrapposta ai giovani lettori, che dovranno invece imparare a ricavare elementi utili anche dai passi moralmente più dubbi (ἔλκειν... μαθήσονται). ἐν τοῖς δριμυτάτοις ἄνθεσι καὶ ταῖς τραχυτάταις ἀκάνθαις corrisponde a ἀπὸ ...ἐχόντων ἔλκειν τι χρήσιμον...καὶ ὠφέλιμον (opposti a φαύλους καὶ ἀτόπους) richiama τὸ λειότατον μέλι καὶ χρηστικώτατον (contrapposti rispettivamente a δριμυτάτοις e τραχυτάταις). Probabilmente, per la dolcezza del miele contrapposta all'asprezza dei fiori da cui viene ricavato, il riferimento è ad Aristotele, *EN.* 554a10-11 dove si allude al timo (cfr. anche *De aud.* 41F). In Plutarco ἐξανευρίσκω è attestato solo in *Sol.* 20. 8; cfr. *Soph. Ph.* 991. Per ὑποψία cfr. 18E10. ἐκτρέφω (cfr. 35E10) dà l'idea della poesia come nutrimento per l'animo umano (cfr. Valgiglio 1973, p. 215; Hunter-Russell 2011, p. 184). Nel periodo figurano alcuni termini frequentemente associati nel trattato, φαύλους καὶ ἀτόπους (cfr. 18F1;19B6; 27F5) e χρήσιμον...ὠφέλιμον, che indicano ancora una volta come nella poesia accanto al vacuo e all'assurdo vi siano l'utile e il vantaggioso; per χρήσιμον...ὠφέλιμον cfr. nota a 28E3. Plutarco qui usa il termine παῖς, invece di νέος, ma i due termini non sembrano essere utilizzati con sfumatura diversa; cfr. Marrou 2008, p. 499.

32E9-F7 αὐτίκα...διερρηκῶς: per il nesso αὐτίκα γοῶν cfr. *De adul. et am.* 69B1; *De comm. not. adv. Stoic.* 1077F5. Plutarco introduce tre esempi miranti a dimostrare come un'attenta lettura del testo poetico sveli la natura corretta di comportamenti apparentemente sconvenienti. Diversamente dal capitolo 4 (dove era il poeta a offrire gli elementi utili) e dal capitolo 10 (in cui si dice che la corretta esegesi ha origine dall'esame delle differenze di carattere tra individui), qui sono presentati passi la cui corretta interpretazione dal punto di vista morale risulta più difficile da individuare. Il primo esempio riguarda il comportamento di Agamennone (*Il.* 23. 297-299) rispetto al dono della cavalla fattogli da Echepolo; cfr. *Ages.* 9,4; *Apoph. lac.* 209B11; *An vit. ad inf. suff.* 498B5, dove il punto di vista è differente in quanto Plutarco approva il gesto di Echepolo di privarsi di un' eccellente cavalla da corsa (Αἴθην τὴν Ἀγαμεμνονέην τὸν

έόν τε Πόδαργον· τὴν Ἀγαμέμνονι δῶκ' Ἀγχισιάδης Ἐχέπωλος δῶρ', ἵνα μὴ οἱ ἔποιθ' ὑπὸ Ἴλιον ἠνεμόεσσαν, ἀλλ' αὐτοῦ τέρπειτο μένων· μέγα γάρ οἱ ἔδωκε Ζεὺς ἄφενος, ναῖεν δ' ὁ γ' ἐν εὐρυχόρῳ Σικυῶνι·); cfr. *Br. an. rat. ut.* 988A9. Il nesso δὲ γ' segnala l'introduzione di un' interpretazione diversa da quella più ovvia, che Plutarco considera corretta (ὀρθῶς), facendo riferimento ad Arist. *fr.* 165 R.; schol. *ad Il.* 23. 297. Tale interpretazione è testimoniata anche dagli schol. *ad Il.* 23. 297a; b1-b2. Per l'idea di matrice aristotelica che la mollezza costituisca un vizio cfr. 24A1. Il cane e l'asino sono due animali che ricorrevano frequentemente nei detti proverbiali antichi; cfr. *Men., Mis.* 15-16; Hunter-Russell 2011, p. 184.

33A1-9 πάλιν...ἔστιν: è il secondo esempio che fa riferimento ad un passo omerico, dove Teti invita il figlio ai piaceri (*Il.* 24. 126-37). I versi omerici 130.132 furono espunti da Aristarco perchè li riteneva immorali. In schol. *ad Il.* 24 130-2b lo scoliaste cercava di dare una giustificazione, anche se diversa da quella che ne dà Plutarco, informando che tali versi erano stati espunti perché inadatti all'eroe e alla dea (evidentemente per il loro carattere immorale); nell'accoglierli osservava che, solo attraverso l'amore, Achille poteva procurarsi dei discendenti, così come la madre, solo in nome dell'amore, intendeva sottrarlo al dolore per la morte di Patroclo; cfr. Eustath. *ad 24.* 130, di cui Plutarco riprende l'interpretazione ritenendo il discorso di Teti sconveniente per un eroe; Dionigi di Alicarnasso, invece, li difese (*Ars. Rhet.* 9,4); ved. Valgiglio 1973, pp. 216-217. ἀλλὰ κἀνταῦθα (come δὲ γ' a 32F4) introduce una diversa interpretazione. Mentre nell'esempio precedente Plutarco cita alla lettera il testo omerico, qui lo parafrasa. E' verosimile che Plutarco conosca il giudizio di Aristarco sulla mancata adeguatezza dei versi all'eroe e alla dea, che è alla base della proposta di atetesi, ma non vi fa riferimento direttamente, diversamente da quanto avviene a 26F4-27A, dove esplicitamente Plutarco cita Aristarco e la sua operazione di atetesi dei versi riguardanti Fenice. In entrambi i casi l'insegnamento nascosto è da trarre dopo un'attenta osservazione del passo; nel primo caso Plutarco fa riferimento al giudizio di Aristotele, nel secondo caso, sulla scorta degli scoli, fa delle osservazioni sulla reazione del personaggio Achille; inoltre, mentre nel primo caso Plutarco offre una giustificazione del comportamento apparentemente immorale di Agamennone, nel

secondo caso sposta l'attenzione da Teti ad Achille ed al suo comportamento, alla rinuncia ai piaceri e al desiderio di riprendere il combattimento. Il sospetto insito in questo secondo passo appare più oscuro rispetto al precedente, poiché l'insegnamento non deriva dal passaggio da un'interpretazione negativa ad una positiva, bensì va ricercato nel passo stesso ed esattamente nell'esame del comportamento dell'altro personaggio coinvolto. L'espressione ἐφ' ἡδονᾶς παρακαλεῖν καὶ ἀναμιμνήσκειν ἀφροδισίων costituisce chiasmo. παραθεωρέω ricorre solo qui in Plutarco mentre in *Praec. ger. rei pub.* 820A11 è attestato il sostantivo παραθεώρησις (ἅμα λογισμῶ καὶ παραθεωρήσει).

33A9-B4 πάλιν...ἐφέπων: è introdotto il terzo esempio con πάλιν come a 33A1. L'esempio di Archiloco (fr. 11 W.; citato anche da Tzetz. *alleg. Hom.* 130 ss.; cfr. 23A9, dove Plutarco cita i primi due versi del frammento) è diverso dai precedenti: qui non è più il comportamento di un personaggio a non dover essere apprezzato (οὐκ ἐπαινεῖται; per la critica di Plutarco ad Archiloco cfr. anche *De aud.* 45A13; *De cur.* 520B1), ma il sentimento del poeta stesso che induce gli animi dei lettori alla mollezza. Plutarco disapprova Archiloco che pensa di combattere il dolore abbandonandosi ai piaceri, ma è d'accordo con lui quando il poeta dice che, dandosi ad essi, non peggiorerà il male. La citazione del poeta serve a rimarcare l'opinione secondo la quale il dedicarsi alla filosofia, alla vita politica e al lavoro non peggiorerà un'eventuale condizione di sofferenza. μέντοι ha la medesima funzione di δὲ γ' (32F4) e ἀλλὰ κἀνταῦθα (33A2), cioè quella di introdurre un'interpretazione moralmente positiva opposta a quella più immediata o corrente. Per αἰτίαν...λόγον cfr. 28B. Sembra che i tre esempi siano disposti secondo un ordine di difficoltà crescente: quello di Archiloco è strumentale allo scopo di mostrare che da un comportamento palesemente negativo possa derivare un elemento o un aspetto positivo.

33B5-8 εἰ γὰρ...ἐφέπουσιν: ancora un riferimento ad Archiloco (cfr. Valgiglio 1973, p. 218). Con la ripresa del tema precedente, Plutarco vuole dire che se un evento negativo (come un lutto) non può essere peggiorato dall'abbandonarsi ai piaceri, tanto meno lo potrà essere dedicandosi ad attività utili e serie come la filosofia, la politica e il lavoro. Si potrebbe qui ipotizzare un riferimento ad Achille, che reagì al dolore per la morte di

Patroclo dandosi non ai piaceri, ma al dovere (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 186). Plutarco sottolinea come occuparsi di filosofia (φιλοσοφεῖν), dedicarsi agli affari pubblici (πολιτεύειν), presentarsi nel foro (προιέναι εἰς ἀγορὰν), scendere nell'Accademia (καταβαίνειν εἰς Ἀκαδήμειαν) e dedicarsi all'agricoltura (γεωργίαν ἐφέπειν) siano tutte attività allo stesso modo degne di stima e alle quali è possibile e giusto dedicarsi anche da parte di chi sia in lutto (cfr. Valgiglio 1973, pp. 218-219). Per l'associazione tra filosofia e affari pubblici cfr. *An sen. resp. ger. sit.* 796D8.

33B8-C5 ὄθεν...δοκῆ: ha inizio la seconda parte del capitolo dedicata alle correzioni dei testi. I primi tre esempi mostrano come il sospetto morale che grava su alcuni passi possa essere eliminato attraverso un'interpretazione diversa da quella usuale, in modo che i giovani possano trarne profitto. Plutarco, prevedendo anche la possibilità che si intervenga sui testi, giustifica gli interventi degli Stoici se volti alla finalità etica. I tre esempi proposti mostrano tre differenti atteggiamenti disapprovati dagli Stoici: l'assenza di turpitudine in un'azione non ritenuta tale da chi la compie, la valutazione positiva della ricchezza, l'impossibilità di mantenere la propria libertà nei rapporti con un tiranno.

ὄθεν potrebbe ricollegarsi non solo all'ultimo esempio, quello di Archiloco (cfr. Valgiglio 1973, pp. 219-220; Hunter-Russell 2011, p. 186), ma anche agli altri esempi fatti precedentemente. Del termine **παραδιόρθωσις** (il suo valore oscilla tra quelli di correzione, alterazione o revisione del testo, cfr. Babut 2011, pp. 106-107) si rinviene l'unica occorrenza plutarchea in questo passo; altrove è utilizzato, con analogo valore, **ἐπανόρθωσις** (cfr. nota a 22A9). Per Antistene cfr. FPhG II, p. 287, fr. 72 M. Il secondo verso in risposta a quello euripideo (Eurip., fr. 19 *K.*; cfr. Aristoph., *Ran.* 1475) pare essere stato pronunciato da Antistene in risposta al tragediografo. Il riferimento al teatro (ἐν τῷ θεάτρῳ) richiama la fine del capitolo 4, dove ad un passo controverso di un poeta ne era contrapposto un altro idoneo ad una lettura da parte di un pubblico di giovani lettori. Anche lì i versi venivano presentati come reali risposte date da un poeta a un altro, non come accostamenti fatti da Plutarco; qui si tratta di vere e proprie correzioni che gli Stoici avrebbero proposto a un determinato passo; si nota tuttavia che nel primo caso si tratta di una risposta negativa alla domanda retorica presente nella tragedia

euripidea, nel secondo di una riscrittura del passo, che ne rovescia il significato; cfr. Heirman 1972, p. 155; sulla questione ved. Hartman 1916, pp. 22-23, il quale osserva che le parole di Cleante si presentano come una risposta a una domanda che sembrerebbe quasi fatta dagli spettatori.

C6-11 ὁ δὲ Κλεάνθης...ἐπιτρῖψαι: Cleante modifica il verso di Euripide (Eurip. *El.* 428-429), opponendosi alla valutazione positiva della ricchezza presente nel passo dell'Elettra; cfr. *SVF* I 562, p. 128; ved. Dio Chrys. 7.82; Stob. 4, 31, 7. La ricchezza era per gli Stoici uno dei beni rientranti negli ἀδιάφορα; cfr. *De comm. not. adv. Stoic.* 1060B12; 1061C3; Babut 2011, pp. 371-372.

C12-D6 καὶ ὁ Ζήνων...ἀταπείνωτον: sulla base dell'idea stoica dell' uomo saggio libero dalle passioni, Zenone interviene sul verso sofocleo (Sof. fr. 873 R.) per rovesciarne il valore (cfr. *SVF* I 219, p. 53; cfr. Babut 2011, p. 250; cfr. *SVF* III 591, p. 154; Sen. *De const. sap.* 3, 3, 5). Solo a Zenone è associato il verbo ἐπανορθῶω, probabilmente perché Plutarco qui si rifà ad una tradizione secondo la quale Zenone, autore di un trattato sull'ascolto della poesia, era solito intervenire sui testi (Omero e Esiodo in particolare) con una certa frequenza; cfr. *SVF* I 235, p. 56; 275, p. 63; Babut 2011, p. 250. Il verso sofocleo, divenuto proverbiale presso gli antichi, è citato anche in *Pomp.* 78, 7; *Reg. et imp. apoph.* 204; *Paroem. Gr.* 2, 6, 50; Diog. Laert. 2, 82, che attribuisce ad Aristippo l'emendamento ascritto da Plutarco a Zenone. E' forse possibile intravedere una differenza tra i participi παραβαλῶν, avente significato più generico e μεταγράφων (cfr. Thuc. 1.132.5; Xen. *Hel.* 6.3.19; Paus. 1.18.4, dove indica in tutti i casi modifiche testuali); ved. Valgiglio 1973, p. 220; Hunter-Russell 2011, p. 187). Forse con μεταγράφω si indica l'operazione di mettere per iscritto, mentre con παραβάλλω l'azione di Antistene di esprimere tali versi in forma orale nell'ambito di una rappresentazione teatrale.

D6-8 τί δὴ...λεγόμενοις: con καὶ ἡμᾶς non è chiaro se qui Plutarco comprenda anche se stesso tra i pedagoghi o tra i filosofi. Riprendendo il concetto della παραδιορθώσεις (33B9) Plutarco allude ora alle correzioni che, sull'esempio degli Stoici, egli stesso dovrà porre in essere, così come dovranno fare tutti coloro che hanno intenzione di correggere testi particolarmente insidiosi, introducendo i giovani alla corretta lettura ed

interpretazione dei passi poetici più controversi. Pertanto è ipotizzabile che καὶ ἡμᾶς non indichi una particolare categoria, ma comprenda filosofi e pedagoghi, dediti ad educare i giovani ed accomunati dall'intento morale. Il termine ὑποφώνησις è attestato per la prima volta in questo passo; compare anche in *Pomp.* 25.5., ma ricorre raramente anche negli autori tardi; cfr. Hesych. υ 793 = IV, p. 218 Schmidt; <ὑποφωνῆσαι> ὑποδείξει.

D9-14 τὸδ' ἐστὶ...ἄζηλον: Plutarco passa ora a proporre una serie di emendamenti personali ad alcuni passi tragici e comici. Per il primo caso (*Tr. adesp.* 354 K.) secondo Plutarco bisognerebbe stimolare gli animi dei giovani a desiderare non ciò che si vuole, ma ciò che è utile: in tal senso è da intendere la contrapposizione tra εἰς ὃ βούλεται e εἰς ὃ συμφέρει. Per οἰκτρὸς con il medesimo valore cfr. 22C1; 33E10; per ἄζηλος cfr. 36E2; per l'associazione dei due aggettivi cfr. *An sen. resp. ger. sit* 794A10. Non si può escludere che qui si tratti di esempi di esercitazioni svolte all'interno della sua scuola, cfr. Heirman 1972, p. 156.

D14-E11 καὶ...ἄγεσθαι: Eurip. *Iph. A.* 29-31 è citato anche in *Cons. ad Ap.* 103B10-C4. Qui Plutarco non solo propone una propria correzione del verso euripideo, che lascia intendere la necessità di agire secondo μετριότης (τυγχάνοντα μετρίων; cfr. 15DE), ma si serve anche di un altro passo euripideo (Eurip. fr. 841 K.), citato anche in *De virt. mor.* 446A9; Stob. 3, 3, 33; cfr. Valgiglio 1973, p. 223, nel quale si sottolinea il contrasto tra passione e ragione nell'uomo ed il prevalere dell'elemento irrazionale. L'espedito adottato da Plutarco sottolinea ulteriormente la necessità della correzione apportata da lui stesso al testo. I termini θηριῶδης, ἄλογος e οἰκτρὸς (che si ripete due volte cfr. 33D13) formano un'iperbole; per l'accostamento di θηριῶδης e ἄλογος cfr. *De Is. et Os.* 380C6, dove con θηριῶδης si indica la parte ferina dell'animo; *De E ap. Delph.* 390F1, in cui indica la quarta ed ultima specie di esseri viventi. Per μαλακία cfr. *De virt. mor.* 446A; il termine compare associato ad ἀκρασία in *De adul. et am.* 69B7; *De tuen. san. praec.* 127F2; *De ser. num. vind.* 561D2. Il concetto della mollezza dello spirito associato alla dissolutezza è di derivazione aristotelica, cfr. Arist. *EN.* 1145a36; 1145b10. Rispetto al precedente esempio, dove la contrapposizione tra il pensiero espresso nel frammento tragico e quello di Plutarco è più netta, qui essa è meno

immediata e non è tra τὸ θηριῶδες e τὸ θεῖον (come ritiene Valiglio 1973, p. 223) bensì tra il conoscere il bene e non metterlo in pratica. Il nesso tra la prima osservazione di Plutarco, quella sull'atteggiamento relativo all'impossibilità di avere tutti i beni, e la seconda, quella sull'incapacità di seguire il bene, pur conoscendolo, sta tra la moderazione insita nei due comportamenti.

F1-F4 τρόπος...λόγος: qui più che su una contrapposizione, la correzione del verso menandro (Men. fr. 362.7 K.-A.) si basa sulla sottolineatura dell'importanza del λόγος come strumento fondamentale nelle mani dell'uomo virtuoso; per la connessione tra τρόπος e λόγος cfr. *De aud.* 41B8; e inoltre Plat. *Rsp.* 400d6; Stob. 3, 37, 33. Demosth. *Orat.*, 13; Poll., 4, 40, 1; per la contrapposizione tra τρόπος e λόγος cfr. *Tr. adesp.* fr. 28 S. = Zenob. 3,23 (*Anth. pal.* 10, 95). Il collegamento tra λόγος e ἀρετή è un aspetto fondante dell'etica plutarchea. La medesima correzione, basata sul concetto che il λόγος, inteso come discorso, costituisca il riflesso della virtù, è presente in *Praec. ger. rei publ.* 801C-D. Così come il carattere di una persona si serve delle parole per esprimersi, il cavaliere fa uso delle redini e il pilota del timone; cfr. ad es. Soph. fr. 869 R. Per τρόπος usato nel senso di comportamento morale cfr. *De adul. et am.* 62C3; 69D9; *Con. praec.* 140C9; *De superst.* 168A5; ved. inoltre Hesych. η 241 <ἦθος>· γνώριμος τρόπος, ἀναστροφή.

34A1-5 πρὸς...ἀβέβαιος: Plutarco, istituendo un parallelo tra piacere e virtù (cfr. *Tr. adesp.* 355 S.; *Amat.* 766F7) mutando τὸ κάλλος in τὸ σῶφρον, sottolinea la priorità delle virtù come metro di giudizio; l'uomo non dovrà lasciarsi trasportare dalla bellezza esteriore (e, implicitamente, da tutti i piaceri di natura vacua e frivola) ma dalla virtù; solo in tal modo potrà essere ἰσόρροπος (in contrapposizione con ἐπαρίστερος καὶ ἀβέβαιος). **μετοιακίζομαι** è un *hapax*; cfr. Arist. *EN* 1172a20; per l'immagine dell'animo che oscilla tra il piacevole ed il dannoso cfr. 15D. ἐπαρίστερος indica colui che oscilla e quindi è privo di stabilità morale, cfr. *Cat. Ma.* 19, 7, 6; *De tran an.* 467C1; per la fermezza morale come virtù cfr. *De virt. mor.* 441C1-4. ἰσόρροπος è quasi sempre utilizzato, sia da Plutarco sia da altri autori in contesti bellici; qui indica, per contrasto, colui che è saldo sui propri principi e non si lascia affascinare prima dall'uno e poi dall'altro sulla base di parametri esteriori (ossia della bellezza).

34A6-B1 φόβος...δεδίασι: Plutarco propone di correggere φόβος del verso (*Tr. adesp.* 356 N.; cfr. Stob. 3.3.30) con θάρσος; i giovani lettori dovranno essere consapevoli che gli dei incutono timore agli uomini stolti, coraggio agli uomini sapienti. Per φόβος cfr. *SVF* III, 378, p. 92, la paura è una passione orginaria; 407, p. 98 dove la paura è definita come l'attesa di un male. Gli Stoici usano abitualmente ἀνδρεία per indicare il coraggio; θάρσος si trova però in Epict. Phil., *Diss. ab Arr.* 2, 1, 14, 1 δεῖ οὖν πρὸς μὲν τὸν θάνατον τὸ θάρσος ἐστράφθαι, πρὸς δὲ τὸν φόβον τοῦ θανάτου τὴν εὐλάβειαν. Per la contrapposizione tra φόβος e θάρσος cfr. Aesch., *Pers.* 215-216; Eurip., *Iph. T.* 730; Plat. *Leg.* 644c; Arist. *Rhet.* 1383A16 ss..I tre aggettivi (τοῖς ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις καὶ ἀχαρίστοις), che si contrappongono a τοῖσι σώφροσιν (qui da intendere più nel senso di «saggi» che di «temperanti», cfr. 32B6) sono tra loro in rapporto allitterante. Per l'espressione ἄφροσι καὶ ἀνοήτοις cfr. 22B11.

34B1-2 τὸ...ἔστι: con una sentenza di carattere riassuntivo Plutarco conclude la trattazione dell'argomento come se avesse esposto tutte le tipologie di ἐπανόρθωσις.

34 B3 - 35 E5.

L'acquisizione della virtù conferisce all'uomo la possibilità di dominare le passioni, acquisire equilibrio interiore (εὐστάθεια), fiducia in se stessi (θαρραλεότης) e grandezza d'animo (μεγαλοφροσύνη; cfr. *Cup. div.* 523D) perché la εὐδαιμονία non risiede nei beni esteriori, bensì in quelli interiori (cfr. *De prof. in virt.* 78E1; *De virt. et vit.* 100C-D), ovvero nella capacità dell'animo umano di lasciarsi guidare dal λογός.

34B3-5 τὴν...χρήσιμον: Plutarco, così come nel capitolo precedente, dove considera positive le correzioni apportate ai testi da parte degli Stoici, anche qui fa riferimento ad uno stoico, Crisippo, questa volta considerando positivamente l'azione di trasferire un concetto o un'espressione a casi analoghi a quello per il quale sono stati originariamente usati al fine di ricavarne utilità morale; cfr. 31E2, dove invece vengono criticati i "giochi puerili" messi in atto da Crisippo nell'interpretazione dei passi omerici; per il riferimento a Crisippo cfr. *SVF* II 100, p. 31, che, a parere di von Arnim, è tratto dallo scritto περὶ τοῦ πῶς δεῖ τῶν ποιημάτων ἀκούειν; sulle fonti da cui Plutarco ricava le sue notizie sugli Stoici cfr. Babut 2011, pp. 252-264; per il passo in questione ved. Babut 2011, p. 258; Lamberton 1988, pp. 50-51. Con τῶν λεγομένων Plutarco indicherebbe più i concetti espressi nel capitolo precedente che quelli dei poeti. μετὰγω ritorna a 34C1. διαβιβάζω con il valore di «trasportare da una parte all'altra» è qui usato in senso figurato; cfr. *Pelop.* 24.4; *Plat. Leg.* 900c4. τὸ χρήσιμον è qui inteso non come l'utile da ricercare nel piacevole, ma come ciò che di utile offre un testo poetico, che può essere esteso anche a casi simili a quelli ai quali si riferiscono le affermazioni del poeta.

34B5-8 ὅτε γὰρ Ἡσίοδος...δυναμένων: Hes. *Op.* 348; ved. Valgiglio 1973, p. 226.

34B8-11 καὶ πάλιν...εἴρηκεν: Eurip. fr. 958 *K.*; il verso, molto noto agli antichi, è citato da Plutarco anche in *Cons. ad Ap.* 106D5. Il concetto che l'uomo saggio non debba temere la morte, così come neppure il dolore e le malattie, è infatti di matrice stoica (morte, dolore e malattia sono considerati beni indifferenti, cfr. *SVF* I 190, p. 47; *SVF* III 39, p. 218; 70, p. 17; 117, p. 28, ma cfr. *Plat. (Rsp.* 387b5). Per ὑπακουστέον cfr. *Quaest. conv.* 709D1.

34B12-C7 ὡς γὰρ...ὀξυηκοῖας: la similitudine tra i medici ed i poeti rientra negli accostamenti della poesia con la medicina molto frequenti nel mondo antico, cfr. ad es. Cic., *De off.* 1, 24, 83, per il rapporto di Plutarco con la medicina ved. Aguilar 2005, pp. 417-434. Essa è funzionale ad esprimere il concetto secondo cui quando un principio è valido, il poeta potrà applicarlo ad altri casi analoghi; in tal modo il giovane potrà cogliere il valore dell'insegnamento ed abituarsi a fare altrettanto; cfr. *Apophth. Lac.* 218F3. Plutarco aveva fatto riferimenti ai medici già a 22A10, individuando nel loro modo di procedere un esempio per i giovani, perchè come dei medici è necessaria l'attenzione verso i sintomi delle malattie, così dei giovani deve essere rivolta l'attenzione ad ogni singolo vocabolo presente nei testi poetici. Qui i medici sono associati ai poeti. Per l'associazione di λόγος con valore di «parola» al φάρμακον cfr. *Cons. ad Ap.* 103F9 κράτιστον δὴ πρὸς ἀλυπίαν φάρμακον ὁ λόγος; *De garr.* 502B2 τὸ γὰρ φάρμακον αὐτῆς, ὁ λόγος, ἀκουόντων ἐστίν; *Plat. quaest.* 999E11 τὸν οὖν ἐλεγκτικὸν λόγον ὥσπερ καθαρτικὸν ἔχων φάρμακον ὁ Σωκράτης...In generale, con φάρμακον Plutarco è solito alludere ad un rimedio principale all'interno di una *paideia* fondata sulla pratica della filosofia (cfr. Cic., *Tusc. Disp.* 3.3.6) Per μετάγω cfr. 34C1. περιορᾶν si oppone a συνορᾶν. κινεῖν esprime l'idea del movimento, del passaggio di un concetto da un piano ad altri. Per ἐθίζω riferito ai giovani cfr. 14F1; 16A1; 18B2; 26A1; 26B8; 28A5; 35C10; si veda in particolare 18B2 (τὸν νέον ἐθίζεσθαι), 26A1 (ἐθιζέσθω...ὁ νέος) e 28A5 (ὁ νέος ἐθιζέσθω). Per μελέτην καὶ ἄσκησιν cfr. *De cap. ex in. ut.* 90C2; *De vit. pud.* 531B6. ὀξυηκοῖα indica una particolare finezza nell'ascolto (e quindi nella lettura) dei testi poetici ed è una neoformazione; cfr. Stob 3.1.115, 4.39.26. E' probabile che abbia coniato ὀξυηκοῖα per questo passo spinto dalla particolare rilevanza della materia trattata.

34C7-10 ἴνα...νομιζοσι: l'esempio tratto da Menandro (Men. fr. 111.1 K.-A., verso citato parzialmente (cfr. Stob. 4 31; 39, 7) è utilizzato da Plutarco per mostrare come il giovane dovrà essere consapevole che la felicità è frutto non solo della ricchezza e del senno (secondo l'affermazione del commediografo) ma anche della fama, del comando e dell'abilità oratoria.

34C10-D9 τὴν... εὐγενείας: a differenza del precedente, questo frammento di Euripide (fr. 683a K.) è utilizzato come un esempio mirante ad evidenziare aspetti negativi del comportamento; secondo Plutarco (*De adul. et am.* 72E2) il verso apparterebbe a una tragedia intitolata *Skýrioi*, attribuibile probabilmente ad Euripide (per la questione cfr. Valgiglio 1973, pp. 227-228; Pisani 1990, p. 225; Hunter-Russell 2011, p. 193). I lettori dovranno sapere che sono cose miserevoli la ἄσωτία (cfr. Plat. *Rsp.* 560e; Arist., *E.N.* 1107b10-12; 1121b8-9), la αἰσχροκέρδεια (cfr. *Reg. et imp. apophth.* 185A8; Eur. *Andr.* 451; Plat. *Rsp.* 408c; Arist., *E.N.* 1122a2), la ἀμέλεια (cfr. Plat. *Rsp.* 421d; Xen., *Mem.* 2.6.19) e la ἀπαιδευσία (cfr. 31C4; *Ant.* 2.4; Plat. *Gorg.* 510b8; *Rsp.* 514a). Per ἄσωτον...ἀμελῆ cfr. *De adul. et am.* 60D10: Plutarco riscrive il verso euripideo facendo riferimento a una varietà di comportamenti intemperanti e indegni. πίνω allude all'intemperanza del bere; con κυβεύω si riferisce a chi si dedica al gioco dei dadi non per diletto (cfr. *De tuen. san. praec.* 132F9), ma facendone un'attività abituale (cfr. *Reg. et imp. apophth.* 181D6); per ὀρτυγοκοπέω, cfr. Plat. *Com., fr.* 108 K.; per la descrizione del gioco cfr. Poll. 9. 102; 107). Lo stesso Platone condanna tale gioco (cfr. *Alcib.* 120b1); καπηλεύω indica l'esercizio del piccolo commercio (cfr. *Reg. et imp. apophth.* 173C6; il termine è utilizzato in senso negativo anche in Her. 2.35.2; 3.89.3); per τοκογλύφος cfr. 18E5. Sono tutti esempi di ἄσωτία e di αἰσχροκέρδεια.

D10-E4 μὴ...τυγχάνοντας: il possesso dei beni materiali non caratterizza gli uomini virtuosi. Sebbene nel frammento euripideo (Eurip. *fr.* 20 K.; cfr. Sext. *Emp. Adv. M.* 1. 271; 279; Ath. 4. 159C, dove si desume che la fonte plutarchea possa essere stoica, in particolare Crisippo) si parli solo della ricchezza, Plutarco estende il concetto anche alle altre forme di beni esteriori. Per l'elenco delle diverse forme di vanità, considerate beni indifferenti dagli Stoici cfr. 34C9, dove tuttavia si parla di beni esteriori e non materiali, mentre qui si fa riferimento alla bellezza fisica e ai segni esteriori del potere (la clamide, la corona del sacerdote); i due elenchi sono accomunati dal primo termine, δόξα, evidentemente intesa come conseguenza del possesso del potere, delle capacità oratorie o della bellezza; in particolare per la δόξα cfr. *SVF* III, 159, p.37; per σώματος εὐμορφία cfr. *SVF* III 117, p. 28; per στρατηγικὴν γλαμύδα cfr. *Per.* 35,6; per ἱερατικὸν στέφανον cfr. scol. in Aristoph., *Pax* 1044.

E5-7 τῆς δειλίας...ἀπάντων: Plutarco parte dalla viltà, citata nel frammento tragico, per introdurre un elenco di altri vizi, non di rado elencati secondo quest'ordine dai filosofi. Per δειλία cfr. Plat. *Rsp.* 444b7; Plat. *Rsp.* 609c1; *Leg.* 957e2: in tutti e tre i passi essa è associata, oltre che ad altri vizi, alla ἀκολασία (in *Rsp.* 609c1 anche ad ἀδικία e ἀμαθία); Arist. *EN* 1107b3-4; 1109a3. Per ἀκολασία cfr. nota a 27B4. Plutarco aveva già accennato alla viltà a 31F11; 32F12 (cfr. *SVF* III 262, p. 63); la δειλία è definita dagli Stoici, insieme con ἀκολασία, un male (cfr. *SVF* I 190, p. 47). La δεισιδαιμονία è associata ad ἀκολασία in *Reg. et imp. apophth.* 201B9; per gli Stoici costituiva un sentimento irrazionale (cfr. *SVF* III 408, 409, 411 p. 99). Per gli Stoici φθόνος è il dolore che si prova per i beni altrui (cfr. *SVF* III 412; 413; 414 p. 99). δειλία, δεισιδαιμονία e φθόνος sono associate anche in *De ser. num. vind.* 556B6. Tutte queste passioni sono considerate da Plutarco patologie dell'anima (cfr. Long. *Subl.* 44.6; Dio 55.13). Tale è l'importanza di prevenire tali forme di νοσήματα (cfr. *De vit. pud.* 535B10, ἐν νοσήμασι καὶ παθήμασιν; *Quaest. Conv.* 630C6 678B9) che ad alcune di esse (δεισιδαιμονία e φθόνος) è dedicato da Plutarco un trattato; cfr. *De aud.* 38D3; non raramente ricorre l'associazione di νόσημα e πάθος (cfr. *De adul. et am.* 60D7; 71A12; *De prof. in virt.* 76A5; *De superst.* 165B2; *De cohib. ir.* 462F2; *De am. pr.* 497D8; *Anim. an corp. aff. sint peior.* 500D7; *De garr.* 504E11; *De vit. pud.* 532D1; 535B10; *Quaest. conv.* 717E1).

E7-35A4 ἄριστα...ἄριστε: Plutarco continua a proporre esempi di applicazione di un medesimo concetto a casi simili (καὶ τοῖς ὁμοίοις riprende ἐπὶ πάντα τὰ ὅμοια di 34C4). Le lodi fisiche di Omero per Paride (*Il.* 3. 39) ed Ettore (*Il.* 15. 42), secondo Plutarco, sono esemplificative del fatto che i giovani non dovranno lasciarsi incantare dalle descrizioni ricche di lodi estetiche; è possibile che Plutarco conoscesse lo schol. *ad. Il.* 3. 39c, dove si osserva che Omero biasima Paride proprio per la bellezza per la quale si vanta, non corrispondente a un'elevatezza morale che è invece presente in Ettore (*Il.* 15. 142 εἶδος ἄριστε· ἐφ' ᾧ μεγαλύνεται, τούτῳ αὐτὸν διασύρει. ὄνειδος δέ ἐστιν οὐχ ὁμοιούμενον τῇ ψυχῇ, ὡς τὸ «Ἐκτορ, εἶδος ἄριστε »); cfr. anche *ad. Il.* 3. 39b, dove all'epiteto Δύσπαρι è attribuita una valenza etica (ἠθικῶς τὸ τῆς παρονομασίας

προσέρριψε δυσχεραίνων τῷ ὀνόματι); ved. Hunter-Russell 2011, p. 196. Il termine λοιδορία ricorre spesso nel trattato (cfr. 28F5; 29A8; 35C2 dove è usato il verbo con il medesimo valore; 35D2) ed è più frequente di ψόγος (cfr. 29D12); forse questo potrebbe trovare spiegazione nel fatto che λοιδορία ha un significato più marcato rispetto a ψόγος, indicante un tipo di rimprovero più blando (cfr. Valgiglio 1973, p. 229). Per l'accostamento di λοιδορέω a ψόγος cfr. 35B5: mentre qui si afferma che il vanto della bellezza fisica è inconsistente, lì si propone il concetto analogo della maggiore gravità dei difetti morali rispetto a quelli fisici; ved. anche *De ad. et am.* 66A10. Per l'espressione διδάσκοντα τοὺς νέους cfr. 18A1 (dove è sottinteso νέον); 23A5. La serie di citazioni in cui ricorre il vocativo ἄριστε è composta da esempi da rifuggire per il giovane, nel senso che dire di un uomo «ottimo nelle ricchezze, nei banchetti, nei figli e nei giumenti» non significa esaltarlo, ma svilirlo, in quanto egli è non ἄριστος nelle doti morali. Questi aspetti della vita di un uomo non sono oggettivamente negativi, ma sottolinearli può fuorviare l'animo dei giovani. Con questa serie di esempi atti ad introdurre l'argomento, Plutarco introduce il discorso sulle qualità morali, esprimendo il concetto cardine dell'intero capitolo: la δόξα proviene dai beni morali, non da quelli materiali. Il periodo è sapientemente articolato dal punto di vista retorico: nell'ambito di un ordine chiastico, si notano i poliptoti πρῶτα...πρῶτον, μέγαν ἐν τοῖς μεγίστοις; δόξα ... ἄδοξος costituisce un ossimoro. ἀφιλότιμος accostato ricorre frequentemente in Plutarco accostato ad altri aggettivi con α privativo (cfr. *Ag.* 24, 3 ἄτολμος...οὐδ' ἀφιλότιμος; *Dio* 10, 5 ἀφιλότιμον...καὶ ἄζηλον; *Ar.* 30,2 ἀγεννῆς οὐδ' ἀφιλότιμος; *De ex.* 605E8 ἀφιλότιμος οὐδ' ἀγεννῆς; *Quaest. conv.* 715F1 ἀφιλότιμα καὶ ἀγεννῆ; *Amat.* 754A10 ἀφιλότιμον καὶ ἀνελεύθερον). Per ὑπεροχή cfr. 32A4 (in riferimento a Zeus); *Isocr.* 12.16; *Arist. EN* 1098a11; *Pol.* 1293b41.

35A5-B5 τοῦτο...θυμῷ: segue una sezione interamente composta da citazioni di passi omerici, all'interno dei quali per Plutarco è chiaramente espresso il concetto della superiorità dei beni interiori su quelli esteriori. τοῦτο τὸ παράδειγμα si riferisce al passo citato alla fine di 34E, dove Omero dichiara degno di biasimo Paride, che ha come dote la sola bellezza fisica. Secondo Plutarco Omero stesso lascia intendere il suo biasimo

relativamente alla lode delle qualità puramente esteriori e, al contrario, la propria ammirazione nei confronti delle doti morali dei personaggi: quando infatti si tratta di esprimere apprezzamento nei confronti di determinati personaggi, Omero non allude mai a pregi di natura fisica, utilizzando invece epiteti che connotano la elevatezza morale. Plutarco aveva introdotto l'argomento nel capitolo 4 (cfr. 19A-B) ma, mentre lì si trattava di dichiarazioni e opinioni premesse dal poeta ed espresse quindi in maniera esplicita, ravvisabili nei testi (indicate come in questo passo con il termine ἔμφασις, cfr. 19A2), qui l'attenzione del lettore deve intercettare gli orientamenti del poeta, ovvero concentrarsi su alcuni particolari presenti all'interno dei testi. Se in quella sede ci si soffermava su Omero che premetteva biasimo o lode a discorsi e azioni dei personaggi, qui si focalizza l'attenzione sulla possibilità di ricavare dai testi poetici il concetto, in essi implicito, della superiorità delle doti morali su quelle fisiche come mezzo per raggiungere una buona reputazione. Per ἀποθεωρεῖν cfr. 30A7; per σωματικὰ καὶ τυχηρὰ cfr. 23E10, dove con τυχηρὰ si allude ai beni di fortuna. ἐν ταῖς δεξιώσεσι καὶ ἀνακλήσεσιν: i due termini più che indicare un cambio di rotta nel discorso (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 197) segnalano la scelta di selezionare un *item* su cui fornire degli esempi significativi per i giovani lettori. Plutarco cita dapprima quattro esempi di scene di saluto in cui Omero utilizza espressioni elogiative in riferimento all'astuzia di Odisseo (*Il.* 2. 173, saluto di Atena ad Odisseo), alla saggezza di Ettore (*Il.* 7. 47, saluto di Eleno ad Ettore), alla grandezza e alla nobiltà d'animo di Achille (*Il.* 18 216, saluto di Patroclo ad Achille; *Il.* 4. 608, saluto di Achille a Patroclo). δεξιώσεις indica il saluto inteso come «stretta di mano» (cfr. *Alex.* 9.13; *Pomp.* 79.3); ἀνάκλησις indica il saluto verbale (cfr. *Timol.* 26; *Cat. min.* 54). Qui è possibile che i due termini costituiscano endiadi. Per l'elencazione καλοὺς οὐδὲ πλουσίους οὐδ' ἰσχυροὺς cfr. 30F1. Per εὐφημία cfr. *Cat. Ma.* 25,4; *Cons. ad Ap.* 121E12; Plat., *Alcib* 149b; Demosth., *Ep.* 2,3.

B6-C8 ἔπειτα...γγινόμενον: Plutarco riprende il concetto di 35A5-B5, ma qui si parla di biasimo. Tale passaggio è espresso da ἔπειτα, che richiama il πρῶτον di 35A8. Per λοιδορέω cfr. 34E9; 35D2. A τῶν σωματικῶν (che riprende σωματικὰ di 35A7) si contrappone ἀμαρτήμασι, con efficace opposizione tra difetti fisici e morali (cfr. *SVF* III 661, p. 166; 445, p. 108; 500, p. 136). Come per la lode, Plutarco elenca quattro esempi

di biasimo che il poeta lascia intendere, diretti sempre verso difetti di natura morale e mai fisica: la tracotanza e la viltà di Agamennone (*Il.* 1. 225). Il Cheronese si serve della medesima citazione a 19C2 per porre in rilievo l'insensatezza di Aiace (*Il.* 23. 483; la spavalderia di Idomeneo (*Il.* 23 474; cfr. Stob. 3.36.7), la presunzione di Aiace (*Il.* 13. 824). Seguono due esempi, diversi dai precedenti: il primo, quello di Tersite, non comprende una citazione, ma solo un riferimento al giudizio di Odisseo; nel secondo, quello di Efesto, Plutarco introduce i versi. Il significato di questi ultimi due esempi è da lui indicato alla fine, non all'inizio come per i primi quattro esempi. Nel riportare l'esempio di Tersite, figura nota per il suo aspetto fisico sgradevole, è probabile che Plutarco, pensando a *Il.* 2. 246, dove invece viene biasimato per la sua incapacità di parlare adeguatamente, ricordi Tersite per mostrare che il biasimo deve riguardare le caratteristiche morali non fisiche; (lo schol. *ad Il.* 2. 246 mostra che ἀκριτόμυθε viene usato come insulto); cfr. *De fat.* dove si afferma che le doti morali possono essere raggiunte attraverso l'esercizio. L'ultimo esempio, che riporta le parole di Era al figlio Efesto (*Il.* 21. 331), è leggermente diverso: esso non mostra esplicitamente il biasimo del poeta, ma il sentimento del personaggio (Era), che ad un difetto fisico non conferisce molta importanza. Per ψεκτὸν...αἰσχρὸν cfr. *SVF* II 1003, p. 296; 1005, p.297. αἰσχουμένων...αἰσχρὸν...αἰσχρὸν costituisce una figura etimologica e sottolinea che non è opportuno vergognarsi dei difetti fisici, dovuti alla τύχη. Per ἀπὸ τύχης cfr. *Rom.* 8,2,5; *Them.* 9,2,4; *De aud.* 40B8; *De fort.* 97D3; *De fat.* 572A4.

C9-D5 δύο δὴ...φέρειν: Plutarco sembra trarre a questo punto le conclusioni di quanto affermato sinora, individuando due grandi benefici o meglio due importanti virtù che il giovane lettore potrà acquisire da una lettura attenta dei testi omerici e della poesia in generale: la μετριότης e la μεγαλοφροσύνη. Attraverso esempi come quelli citati a 35B5-8 l'individuo imparerà ad evitare di deridere qualcuno per i suoi difetti fisici ed a sopportare con serenità gli insulti riguardanti il suo aspetto fisico; cfr. Plat. *Gorg.* 527c6-d2. Per Plutarco la μετριότης è proprio di un uomo libero; cfr. *De aud.* 44A5; ved. Becchi 1999, pp. 27-43. L'espressione ποιημάτων...ἀκούειν, che sottolinea l'importanza dell'attenzione nella lettura dei testi poetici, si riferisce al metodo generale applicato da Plutarco all'interno del trattato; cfr. nota a 14E7. ὀνειδίσειν, ταπεινοῦσθαι,

ταράττεσθαι sono infiniti epesegetici. Per τύχην...ὀνειδίζειν cfr. 23F5-24A2, dove è espresso il medesimo concetto dell'inutilità di conferire eccessiva importanza ai beni che scaturiscono dalla fortuna. Per πρώως cfr. 31A5. A proposito della μεγαλοφροσύνη, Plutarco cita le parole del poeta comico Filemone alle quali pare conferire particolare importanza, cfr. fr. 23.I-2 K.A.; il frammento è citato anche da Stob. 3, 9, 2.

D6-11 ἂν δὲ φαίνεται...ἐγείνατο: qualora ci fosse qualcuno da rimproverare, quest'ultimo andrà richiamato per le sue colpe o per i suoi difetti di natura morale e non per ciò che dipende esclusivamente dalla fortuna. Con τῶν ἀμαρτημάτων si indicano i vizi morali, con τῶν παθῶν le passioni legate alla sfera fisica; cfr. *Sol.* 21,7,4; *De cur.* 515E1; vedi *SVF* I 205, p. 50; III 377, p. 92; 386, p. 94; 391, p. 95; 445, p. 108; per la differenza tra ἀμαρτημα e πάθος cfr. *De virt. mor.* 449D6; ved. anche *SVF* III 462, p. 114; 468, p. 119. Per ἀμαρτία intesa come colpa in senso morale cfr. Arist. *Poet.* 1553a10. Per ἐπιλαμβάνεσθαι (con il valore di riprendere cfr. 15E9; 16E1; *De ad. et am.* 69E12; *De stoic. rep.* 1046E3). Alcmeone rinfacciava ad Adrasto l'appartenenza ad una stirpe in cui era stato commesso un assassinio e che Adrasto che egli stesso fosse un assassino: Plutarco utilizza l'esempio per esprimere il concetto che il biasimo non va rivolto verso ciò che dipende dalla sorte (in questo caso l'appartenenza a una certa stirpe) ma verso ciò che dipende esclusivamente da se stessi. Questi versi (cfr. *Tr. adesp.* 358 K.S.) sono citati da Plutarco anche in *De cap. ex in. ut.* 88F8; cfr. Heirman 1972, p. 159; Valgiglio 1973, p. 235; Hunter-Russell 2011, p. 199.

E1-5 καθάπερ...δήξεως: il passo si apre con quello che molto probabilmente è un richiamo alla pratica indetta da Artaserse di punire coloro che commettevano reati flagellando i loro vestiti, cfr. *Reg. et imp. apoph.* 173D1; *De ser. num. vind.* 565A2; ved. anche Dio Chrys., *Or.* 37,45. Il parallelo tra ἱμάτια, da una parte, δυστυχία, e δυσγενεία dall'altra, indica che le cose puramente esteriori, seppur oggetto di accusa o di scherno, non hanno alcun valore. Ciò che davvero deve essere oggetto di biasimo sono i difetti dell'animo umano (τῆς ψυχῆς...οὐδὲ τῶν... ἐπανορθώσεως δεομένων καὶ δήξεως). Il concetto espresso è di chiara matrice platonica e richiama il contrasto tra corpo ed anima; cfr. *Gorg.* 523c-e; 524d-e. Per ἐκτός cfr. 23E11 (ripreso a 36D2) ad indicare tutte quelle avversità esteriori prive di importanza, contro le quali è inutile

scagliarsi, a differenza dei difetti dell'animo. Per l'espressione εἰς τὰ ἔκτος ἐντείνονται cfr. *Sol.* 3.5; *An sen. resp. ger. sit* 795E10. Per κενῶς καὶ ἀνοήτως cfr. *De ex.* 599C1. Il capitolo si conclude, così come il precedente, con il termine **ἐπανόρθωσις**, ma se lì si trattava di correzioni testuali, qui Plutarco si sta riferendo alla correzione dei difetti di natura morale (per il duplice utilizzo del termine all'interno del trattato cfr. nota a 33B8).

35 E6 - 37 B2.

Il capitolo finale ruota tutto intorno al rapporto tra poesia e filosofia, ritenuto da Plutarco non soltanto possibile, ma anche proficuo per gli animi dei giovani e riprende in questo senso i primi due capitoli che, seppur approfondendo aspetti differenti, introducevano al concetto della poesia come ancella della filosofia (cfr. in particolare 15F); tuttavia, se lì l'accento era posto più sul punto di vista dei poeti, qui su quello dei filosofi.

35E6-11 καὶ μὴν...ἐκείνοις: sui personaggi indicati con ἔνδοξοι e sul passo del testo a cui si fa riferimento con ἐπάνω gli studiosi non sono concordi: secondo Heirman (1972, p. 159) ed Hunter-Russell (2011, p. 200), ἔνδοξοι si riferisce alle figure di filosofi (Socrate, Diogene, Bione; solo Cinesia non appartiene a tale categoria, ma probabilmente era noto abbastanza noto al pubblico da poter essere così menzionato da Plutarco) le cui parole sono citate da Plutarco nel capitolo 4 (21D-22A); secondo Heirman il riferimento sarebbe anche agli esempi di Antistene Cleante e Zenone citati nel capitolo 12 (33C); per Valgiglio (1991, p. 379), invece, l'avverbio ἐπάνω connetterebbe in forma quasi antitetica quest'ultimo capitolo ai capitoli 4-6 riguardanti gli elementi negativi presenti in poesia. Con tale avverbio Plutarco potrebbe effettivamente avere in mente quel tipo di contrapposizione proposta a 21D-22A, in base alla quale un'affermazione potenzialmente fuorviante per i giovani lettori può essere controbilanciata da un'opinione espressa da filosofi o anche da altri uomini (il caso del ditirambografo Cinesia) le cui sentenze erano alquanto note sia al loro tempo sia ai lettori di Plutarco (cfr. la medesima espressione in 21D4 ἀντιτάσσοντες ἐνδόξων). πολιτικοί non indica probabilmente i politici nel senso stretto del termine, pertanto, piuttosto che tradurre con «statesmen» (Babbit) o «capi di stato» (Valgiglio) o «hombres de gobierno» (Scazzocchio), sarebbe forse più opportuno rendere ἔνδοξοι καὶ πολιτικοί con «famous people in our country» (Heirman), con una sorta di endiadi, o πολιτικοί con «attenti al bene comune» (Pisani); cfr. Philippon 1987, p. 171; altrove Plutarco specifica, pur accomunando le due categorie, studiosi e politici, cfr. *De aud.* 46B7 ἀνὴρ δ' ἂν οἶμαι φιλόσοφος· καὶ πολιτικὸς (...); *De tuen. san. praec.* 137C4 (...)

οὐκ ἄξιόν ἐστι δεδιέναι μὴ πάθωσιν ἄνδρες φιλόλογοι καὶ πολιτικοί (...). D'altronde all'interno dell'opuscolo un ruolo importante è conferito ai filosofi, mentre meno citati risultano i politici (è citato il solo Catone in 28AB; 29E). I pensieri dei filosofi, qui probabilmente da Plutarco indicati con il termine ἔνδοξοι (data la successiva menzione dei filosofi), consentono di giustificare e dar credito a quanto espresso dai poeti; pertanto la poesia non dovrà essere completamente evitata, ma, all'interno di essa, andrà ricavato quanto di utile possa esservi. Più che rifarsi semplicemente ai λόγοι καὶ γνώμαι degli ἔνδοξοι e dei πολιτικοί, quello che conta per bilanciare i contenuti moralmente fuorvianti della poesia sono i pensieri ed i concetti espressi dai φιλόσοφοι. Plutarco in realtà vuole sottolineare che, nel caso la poesia contenga concetti dannosi, ad essa vanno contrapposte le opinioni dei filosofi, ma se contiene qualcosa di buono, essa allora andrà accolta grazie alle opinioni dei filosofi. In particolare, con l'espressione ἀποδιδόντας τὴν εὕρεσιν ἐκείνοις, Plutarco valorizza la poesia come veicolo per la filosofia, ed attribuisce ai poeti la precedenza temporale; cfr. 15F5 dove tuttavia si allude all'opportunità di mescolare poesia e filosofia e non di sostenere la poesia attraverso la filosofia. Per il rapporto tra poesia e filosofia cfr. Max Tyr., *Diss.* 10,1 e 6; ved. Plebe 1957, p. 23. Già gli Stoici avevano sostenuto l'utilità di trovare valido sostegno al pensiero dei poeti nei concetti filosofici, cfr. *SVF* I 486, p. 109; ved. De Lacy 1948, pp. 241 ss.; 270-271; ma ancor prima Aristotele per difendere la poesia dal pensiero di Platone; ved. inoltre Sext. Emp., *Adv. M.* 1. 296 - 297; Sen., *Ep.* 88,3); sul tema cfr. Madyda 1948, pp. 10 ss. Sull'antica tradizione che vede poeti e filosofi talvolta identificarsi cfr. *Met.* 982b18,...«anche colui che ama il mito è filosofo in greco»; ved. Valgiglio 1973, pp. 237-238; Hunter-Russell 2011, p. 201; sul tema ved. Van Hoof 2012, pp. 72-73. Per τὰ βλαβερὰ cfr. Xen. *Mem.* 4.1.5. Per ἀνακρούου nel senso di «trattenere» cfr. *Alcib.* 2.4.7, riferito ad un cavallo; *Quaest. conv.* 653D1. Per il concetto di πίστις cfr. nota a 20C8. L'espressione ἀφιστάναι...τὴν πίστιν richiama 21D1 in cui è detto che il pedagogo dovrà cercare di portare la fede dei lettori al meglio o la distoglieranno dal peggio. L'aggettivo ἄστειος indica qui «ciò che è buono moralmente», mentre indica piuttosto la finezza a 29B2; 29E9; in 25C5 denota «colui

che è sapiente»; è associato a χρηστός anche in *De tuen. san. praec.* 135E4; *De cur.* 518B9. Per ἐκτρέφειν...καὶ αὖξειν cfr. *De aud.* 48C2. Per ἀπόδειξις cfr. 36D1.

35E11-36A1 καὶ γὰρ δίκαιον...ἀναγνώσασιν: al fine di far sì che la poesia possa istruire gli animi dei giovani che ad essa si avvicinano, sarà δίκαιον καὶ ὠφέλιμον che il pensiero dei filosofi si accordi con i concetti espressi dai poeti; cfr. Bas. *Ad iuv.* 7. Qui Plutarco fa un'ulteriore puntualizzazione: parla prima dell'arte in senso più generale, indicando tre occasioni in cui ci si avvicinava alla poesia (ἀπὸ σκηνῆς...πρὸς λύραν...ἐν διδασκαλείῳ), distinguendo così la poesia drammatica da quella lirica, e aggiungendo un'occasione differente, quella scolastica (cfr. *De Alex. ma. fort. aut virt.* 331A2): nei primi due casi si trattava di una fruizione diretta, nel terzo caso di una ricezione indiretta. Poi, riallacciandosi alle letture scolastiche, afferma che tale lettura risulterà vantaggiosa se i contenuti espressi in essa saranno in accordo con gli insegnamenti dei sette saggi, qui rappresentati da Chilone e Biante (cfr. *Sept. Sap. Conv.* 151D6; 155E5; *De E ap. Delph.* 385E3-4; ved. Diog. Laert. 1. 69-70, 86-88). Si passa quindi da un riferimento ai φιλόσοφοι propriamente detti ad uno dei sette sapienti. πίστις è termine usato già a 21D2; 35E9. ἀνάγνωσμα è utilizzato nel *De aud. poet.* solo in questo passo e, in generale, usato più raramente da Plutarco rispetto ad ἀνάγνωσις che ricorre a 14F1.

36A1-7 ὄθεν...ἐκεῖνον: ha qui inizio una serie di esempi atti a mostrare i frequenti accordi riscontrabili tra il pensiero dei filosofi e quello dei poeti; cfr. *De Is. et Os.* 369B7 διὸ καὶ παμπάλαιος αὕτη κάτεισιν ἐκ θεολόγων καὶ νομοθετῶν εἰς τε ποιητὰς καὶ φιλοσόφους δόξα, (...); *Amat.* 763C3 (...) τῆς δ' οὖν περὶ θεῶν δόξης καὶ παντάπασιν ἡγεμόνες καὶ διδάσκαλοι γεγόνασιν ἡμῖν οἳ τε ποιηταὶ καὶ οἱ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλόσοφοι, (...); *Fragm.* 40, 9 καὶ τί δεῖ τούτους λέγειν, ὅπου γε καὶ Ξενοφάνην διὰ δὴ τινα πρὸς τοὺς κατ' αὐτὸν φιλοσόφους καὶ ποιητὰς μικροψυχίαν σίλλους ἀτόπους συνθεῖναι κατὰ πάντων φιλοσόφων καὶ ποιητῶν. Il primo gruppo di citazioni ruota attorno al tema dell'importanza della conoscenza di se stessi, nel senso della consapevolezza della propria naturale disposizione (cfr. *De e ap. Delph.* 394C6). Per i versi omerici *Il.* 5. 428-429 (le parole consolatrici di Zeus nei confronti di Afrodite) ed *Il.* 11. 543 (lo sdegno di Zeus nei confronti di Ettore che si aggirava tra le schiere

nemiche evitando però lo scontro con Aiace) cfr. 24C2, dove il testo omerico è riportato con l'omissione di *Il. 11. 541* e dove invece dell'οὐ τοι, τέκνον ἐμόν, di *Il. 5. 428*, si legge τέκνον ἐμόν, οὐ τοι...(cfr. Valgiglio 1973, p. 239; Hunter-Russell 2011, pp. 201-202). Qui, per ampliare il tema omerico con il γνῶθι σαυτὸν Plutarco sostituisce τοι di *Il. 5. 428* con οἱ.

Per il motivo del γνῶθι σαυτὸν in Plutarco cfr. *De cap. ex in. ut.* 89A8; *Cons. ad Ap.* 116C10; D8; *De e ap. Delph.* 385D5; 392A5; *De pyth. or.* 408E2; *Adv. Col.* 1118C8; sul tema cfr. Morgan 2009. Per l'espressione οὐ παρέργως ὑποδεικτέον cfr. 31A4. Per il valore di ὑποδείκνυμι cfr. inoltre 23D9. Per διάνοια cfr. 26A8, dove ha il diverso significato di «pensiero», «facoltà intellettuale», intesa come azione del pensare; qui invece indica il «significato»; per il primo valore cfr. *Quaest. conv.* 713B1; *De an. procr. in Tim.* 1015F4; 1029A8.

A7-B1 τὸ δὲ...βλαβερότερον: Plutarco riprende due sentenze espresse da Esiodo nelle *Opere e i Giorni*. La scelta di Plutarco non è affatto casuale: si tratta di due espressioni divenute proverbiali e riguardanti la tematica della giustizia. Per la prima citazione (*Hes. Op.* 40), dove è il tema che è preferibile la metà rispetto al tutto, cfr. *Plat. Rsp.* 466c2 e *Leg.* 690e, dove Platone cita il verso esiodico in riferimento alla felicità del guardiano della città ideale ed all'ingordigia dei sovrani; per il concetto cfr. *Soph. O.C.* 1211 ss.; *Aristot. Eth. Nic.* 1098b7. La seconda (*Hes. Op.* 266), relativa al concetto per cui il fare del male reca danno a chi lo compie, si rifà a Platone, *Gorg.* 473a5 τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον εἶναι; 474c7 κάκιον εἶναι, τὸ ἀδικεῖν ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι, ed è nuovamente citata da Plutarco ed associata alla visione platonica della giustizia in *De ser. num. vind.* 554A3; cfr. *Paus.* 2. 9, 5; *Gell.* 4. 5; cfr. *schol. ad Op.* 266; ved. Jones 1980, p. 13; Schlemm 1893, p. 80; cfr. Valgiglio 1973, p. 240; Hunter-Russell 2011, p. 202.

B1-9 ἐπιρρητέον...δυσκαρτέρητος: sono associate le parole di Eschilo (*Esch. fr.* 352 *R.*) ed il pensiero di Epicuro (*Epic. fr.* 447 *Us.*) sul tema del piacere e del dolore. Il passo eschileo (che potrebbe provenire dal *Filottete* (cfr. Hunter-Russell 2011, p. 203) è citato da Plutarco anche in *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1087F, seppur in un contesto differente, per contestare la posizione epicurea sul dolore (cfr. *fr.* 446-8 *Us.*); qui

invece, in base alla disposizione dei due passi, la citazione eschilea sembrerebbe quasi trovare naturale conclusione in quella epicurea ed è lo stesso Plutarco ad affermarlo poco più avanti (36B6 ὧν τὸ μὲν εἶρηκεν ὁ Αἰσχύλος ἐναργῶς ...). Questo è l'unico caso in cui Plutarco nomina espressamente Epicuro; altrove si fa riferimento all'immagine della navicella epicurea (15D6); o si introducono citazioni epicuree (37A3); cfr. Babut 2011, pp. 136; 188; 251; Roskam 2011, pp. 351-368; sulla posizione di Plutarco cfr. Hershbell 1992, pp. 3353-3383. L'aggettivo verbale ἐπιρρητέον è *hapax*. Per ἐναργῶς cfr. 16D6; tuttavia, mentre lì riguarda l'atteggiamento del lettore, qui quello del poeta. Il participio sostantivato παρακείμενον indica la conseguenza di ciò che si è detto o fatto; per un diverso significato cfr. 22B2, dove ha il più comune valore di «stare vicino»; cfr. Hartman 1916, p. 24. Si noti il poliptoto in εἶρηκεν e τῷ εἰρημένῳ.

σύντονος riprende συντόμως di 36B5. ὁ παραμένων indica il dolore che dura a lungo, diversamente da come intende Babbit, che, traducendo «that which does not last» altera il senso della frase. δυσκαρτέρητος, cfr. *Phoc.* 4.4; *Sex. Emp. Math.* 9.152.

B9-C6 τὰ δὲ τοῦ Θέσπιδος...ὀμιλεῖ: la coppia di citazioni affronta il tema del divino che si colloca lontano non solo dal piacere (cfr. fr. 352 S.; 447 Us.) ma anche dal dolore (*Plat. Ep.* 315c3). I versi attribuiti a Tespi (cfr. Pisani 1990, p. 227) sembrano spuri; cfr. Hunter-Russell 2011, pp. 203-204. Per il passo platonico cfr. *Proc.* in *Rsp.* 1, 123.16. L'epistola è oggi considerata non autentica, ma questa non era certo l'opinione di Plutarco e dei suoi contemporanei; sul tema ved. Carella-Gessani 2008, pp. 13-16; per il concetto del piacere e del dolore come elementi dell'irrazionale cfr. *De virt. mor.* 448B2; ved. anche 452D2; *De cohib. ira* 460C5; *Quaest. conv.* 623A9; D4.

C7-D3 λεγόμενον...ἔχουσι: qui sono associati due poeti. Attraverso questo blocco di citazioni riguardante il tema delle virtù, Plutarco riprende l'argomento dell'inutilità dei beni esteriori come fonte di felicità affrontato nel capitolo 13. Bacchilide (*Epin.* 1, 156-161) non è tra i poeti più citati da Plutarco e compare infatti soltanto quattro volte all'interno dell'opera plutarchea (cfr. *Num.* 4,8; *De gen. Socr.* 582D5; *De ex.* 605D1). Con il termine ἀρετή qui Plutarco probabilmente sta indicando la virtù in generale (cfr. 24C8); il tema del contrasto tra la ricchezza che non procura il vero benessere e la virtù

era stato già affrontato a 24E3-8; qualche riferimento alla ricchezza come bene effimero è anche in 34F3; 35A10. Il frammento euripideo (fr. 959 *K.*) è citato da Stob. 3,29; ved. Valgiglio 1973, p. 241; Hunter-Russell 2011, p. 204. Plutarco instaura implicitamente un contrasto tra δειλοῖσιν della citazione bacchilidea e τοῖς ἀγαθοῖς della citazione euripidea e sembrerebbe identificare la σωφροσύνη (che altrove considera la virtù per eccellenza) del frammento euripideo con la virtù in generale, ricollegandola all'ἀρετή della citazione da Bacchilide. Nel secondo frammento euripideo (fr. 960 *K.*; cfr. Hartman 1916, pp. 24-25) torna il più generale termine ἀρετή ed il tema è quello già accennato della impossibilità di garantirsi la felicità dell'animo attraverso il possesso di beni materiali. In questo caso il confronto con il pensiero dei filosofi avviene in una modalità differente da quella usata in precedenza: a dimostrazione (ἀπόδειξις) del frequente e proficuo accordo tra quanto detto dai poeti e quanto professato dai filosofi, Plutarco fa seguire alle tre citazioni di poeti (Bacchilide, Euripide) il corrispondente concetto dei beni esteriori presente presso i filosofi; questa volta, tuttavia, non compare una citazione diretta dei filosofi. Il tema era stato preannunciato da Plutarco all'inizio del capitolo (cfr. 35F); sull'argomento ved. Stob. 3, 1. ἀνωφελῶν καὶ ἀνονήτων: i due aggettivi, associati da Plutarco anche in *De aud.* 46E9; *De virt. mor.* 450B3, indicano rispettivamente il nocivo sul piano materiale ed il dannoso sul quello morale, pertanto, più che essere sinonimi (cfr. Valgiglio 1973, p. 242), è possibile che siano qui utilizzati per indicare l'inutilità del possesso e l'impossibilità di arrecare vantaggio ai fini del raggiungimento della virtù; cfr. 23E10-F1. Per ἀνωφελής con il valore di «inutile» cfr. *SVF* III 137, 505.

D4-8 τὸ γὰρ...λόγοις: i verbi **συνάπτω** e **συνοικέω** (cfr. 22F2) danno il senso dell'intima connessione e relazione che è opportuno stabilire tra le affermazioni dei filosofi e quelle dei poeti; è proprio tale legame che per Plutarco giustifica in chiave morale la sua personale concezione della poesia come ancella della filosofia. τὸ...συνάπτειν καὶ συνοικεῖν ha una serie di conseguenze positive: allontana (ἐξάγει), la poesia dal mito, conferisce (περιτίθησιν) rilevanza alle affermazioni dei poeti e avvicina (προαναίγει...καὶ προκινεῖ) i giovani alla filosofia; per il concetto cfr. 15F2; 37B1. Sul tema delle arti liberali (tra cui la poesia) che preparano i giovani alle virtù cfr.

Sen. *Ep.* 88.20. Il verbo ἐξάγω rende bene l'idea di un allontanamento della poesia dal mondo del mito e della menzogna nella direzione di una consacrazione della stessa come strumento paideutico. Per l'accostamento προανοίγει...καὶ προκινεῖ (cfr. 19A9; 36E9; 37B1) in relazione a coppie di verbi contenenti entrambi il prefisso προ. προκινέω è un verbo utilizzato di frequente in ambito militare, cfr. Xen. *Cyr.* 1.4. Già in precedenza Plutarco aveva usato coppie di verbi ἐκτρέφειν...καὶ αὔξειν (35E10), εἰσάγωμεν καὶ καταμιγνύομεν (15F2) in riferimento al tema dell'importanza dell'unione tra poesia e filosofia. δόγματα indica i principi filosofici, così come a 35F3; 36A11; a 14E7 invece allude alle dottrine in generale. τοῦ μύθου καὶ τοῦ προσωπείου: se del concetto di μῦθος Plutarco ha già parlato in precedenza, l'allusione al προσωπεῖον ha un significato più oscuro; cfr. *De ad. et am.* 56E9; *De gl. Ath.* 348E5; *De Pyth. or.* 404B5; *De cup. div.* 527D6; *De ex.* 600D10; *Comp. Arist. et Men.* 853E9, dove ha il valore di «maschera»; *De Her. mal.* 857F11, dove ha il valore di «personaggio». Non è da escludere che Plutarco stia pensando al μυθῶδες καὶ θεατρικόν (15E8), tuttavia qui è meno evidente l'aspetto negativo; è probabile che faccia anche riferimento all'avversione nei confronti del teatro, per quanto esso ha di esteriore e spettacolare. Probabilmente con μῦθος si allude al racconto, inteso come contenuto narrato dal poeta, con προσωπεῖον alla maschera intesa come finzione con cui il poeta presenta i propri personaggi. Con il termine σπουδή Plutarco nobilita la poesia elevandola da pura forma di intrattenimento a strumento di educazione; cfr. 14E2, dove il termine indica la serietà dei discorsi filosofici (cfr. *De aud.* 43F11); 35A8 dove esso allude alla scarsa attenzione che va dedicata ai beni esteriori. Per σπουδή associato alla poesia cfr. *Plat. quaest.* 1000D7. Per l'espressione σπουδῆν...λεγομένοις cfr. *Plat. Leg.* 828d5. E' grazie a tale legame che la poesia, o meglio gli elementi utili in essa, possono e devono essere scovati ai fini educative. Tutto quanto fin ora esposto nel trattato da Plutarco trova qui spiegazione e compimento.

D8-E3 ἔρχεται...ἀγόντων: è presentato il concetto che i giovani, quando si avvicinano alla filosofia, non sono del tutto digiuni di talune tematiche; il problema per Plutarco consiste nel fatto che i pochi insegnamenti ricevuti in famiglia e dai pedagoghi sono basati su concetti errati aventi come unico effetto quello altamente dannoso, di deviare

la loro mente (cfr. *Lyc.* 17,1,6; *Ca. Mai.* 20, 4-5; *Philop.* 4; *Amat.* 754D2). ἄγευστος (cfr. Plat. *Rsp.* 576a7), ἀνήκοος...ἀκρίτως sono in allitterazione. ἄγευστος e ἀνήκοος sono usati con valore metaforico; ἀκρίτως allude al fatto che il giovane stesso accoglie gli insegnamenti della famiglia. τῆς μητρὸς ἀεὶ καὶ τίτθης καὶ νῆ Δία τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ παιδαγωγοῦ: si noti che le persone che offrono al giovane insegnamenti negativi sono disposte secondo una *climax* ascendente negativa, che culmina con la persona che maggiormente dovrebbe curare la formazione del giovane, il pedagogo (cfr. Valgiglio 1973, pp. 245-246). La tematica della sbagliata educazione familiare, in particolare quella impartita dalle nutrici, era particolarmente diffusa in antichità. Per il concetto generale cfr. Plat. *Prot.* 325c-d, dove si parla dell'educazione del giovane e dove si elencano le medesime categorie, ovvero nutrici, madri, precettori, padri. Pertanto non è da escludere che Plutarco possa avere in mente proprio tale passo platonico, sebbene vi sia assente il tono critico; cfr. Cic. *Leg.* 1, 17, 47, dove la valutazione delle suddette figure è ancora piuttosto positiva; per nutrici e madri Plat *Rsp.* 377c3; per le sole nutrici Plat *Rsp.* 460d; *SVF* III 733, p. 183; 734, p. 184; 496, p. 135, dove Crisippo valuta positivamente la figura della nutrice, ritenendola saggia; Quint. 1,4-8, dove invece nei confronti di nutrici e pedagoghi non manca una qualche forma di sospetto; Sen. *Ep.* 94, 9; Sext. *Emp. Adv. M.* 7 12. vedi Marrou 2008, pp. 24 ss.. Plutarco affronta anche altrove il ruolo delle nutrici, negativamente in *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1105B2. καίτοι ταῦτα μὲν, ὡσπερ ἔφην, οὐ πάνυ πολλοὶ δεδίασι, μητέρων ὄντα καὶ τιθῶν δόγματα καὶ λόγους μυθώδεις; meno aspramente in *An virt. doc. poss.* 439F3, dove si allude positivamente, al ruolo delle nutrici che plasmano il corpo dei bambini, mettendolo a paragone con l'azione dei pedagoghi che plasmano le loro anime; *De cohib. ira* 459A5, dove si allude alle nutrici come esempio positivo.

παιδαγωγοῦ: diversamente, Plutarco alludeva positivamente al pedagogo inteso come guida a 15A7; 15B12; così come a 28B3, associandolo al legislatore. τοὺς πλουσίους εὐδαιμονιζόντων καὶ σεβομένων: per la condanna dell'eccessivo valore attribuito alla ricchezza cfr. 33C6, 34DE; *Lyc.* 10, 3; *Apoph. lac.* 22E6; *Inst. Lac.* 23D9; *Quaest. conv.* 679B9; *De tran. an.* 470B6; ved. anche Plat. *Leg.* 870a-c; *Apol.* 30b2-4; Sen. *Ep.* 115,11; Cic. *Tusc.* III I, 2; *Leg.* I 17,47; sul tema ved. Jones 1980, p. 42; Morgan 1998,

pp. 125-131; φριττότων δὲ τὸν θάνατον καὶ τὸν πόνον: il timore della morte (cfr. *De tran. an.* 476AB) era tema ampiamente trattato in ambito filosofico, specialmente stoico (cfr. *SVF* I 196, p. 48; 190, p. 47; III 70, p. 17; 117, p. 28; 256, p. 60) ed epicureo (cfr. 37A4); per l'espressione φρίττειν τὸν θάνατον cfr. Philod. *Mort.* 39.7. Per φρίττω cfr. 26B8, sebbene lì il contesto sia diverso, in quanto si tratta di ammirazione per i personaggi letterari ed in particolare per gli eroi. Per il rapporto tra θάνατος e πόνος cfr. Simon., fr. 520 *P.*, citato da Plutarco in *Cons. ad Ap.* 107B.; Epit. *Diss.* 2,1,13,2; 2,19,13,5; Marc. Aur. *Tὰ εἰς ἑαυτὸν* 2,11,4,2; 8,14,1,2; Diog. Laert. *Vit. philosoph.* 7,102, 5; *Sud.*, ο, 406, 5 ἐναντία, θάνατος, νόσος, πόνος, αἴσχος, ἀσθένεια, πενία, ἀδοξία, δυσγένεια καὶ τὰ παραπλήσια· μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα ἀγαθὰ, ἀλλ' ἀδιάφορα. ἄζηλον δὲ τὴν ἀρετὴν καὶ τὸ μηδὲν ἄνευ χρημάτων καὶ δόξης ἀγόντων: della fama e della ricchezza Plutarco aveva già discusso a 34D-E; *De tran. an.* 465A9. Per ἄζηλος cfr. 33D14, associato ad οἰκτρός.

E3-8 οἷς...φεύγειν: Plutarco affronta la fase successiva, ossia il momento in cui i giovani si trovano ad ascoltare la parola dei filosofi: essi, dopo una prima fase di naturale turbamento, solo se avranno in precedenza letto correttamente i testi poetici, gradualmente comprenderanno l'intimo significato degli insegnamenti filosofici; cfr. *De aud.* 47B-C12. ἀντίφωνα indica che la parola dei filosofi (τὰ τῶν φιλοσόφων) si trova in opposizione a quella delle categorie precedentemente elencate (madre, padre, nutrice, pedagogo). ἔκπληξις: il termine (con il corrispondente verbo ἐκπλήσσω) compare altre quattro volte nel trattato, associato sempre agli effetti della poesia sull'animo del giovane (cfr. 16B9; 17A9; 20F2; 25D2); qui per la prima volta indica invece lo stupore generato dalla filosofia; per un uso affine di ἔκπληξις cfr. Plat. *Symp.* 215d5, in relazione al discorso di Socrate, giudicato da Alcibiade capace di colpire le anime al punto di possederle; *Phaedr.* 250a6, riguardo alle anime che restano colpite dalle immagini relative al mondo dell'aldilà. Per παραχή cfr. 20C4; 25A9, dove è indicato come effetto della poesia di Euripide. Il sostantivo è inteso come «sconvolgimento dell'anima» in Pind *Ol.* 7.30; Thuc. 3.79.3; Plat. *Rsp.* 602c12. Per θάμβος cfr. fr. 178 Sandbach. Per il concetto della filosofia concepita come una sorta di culto misterico che

produce ἐκπληξίς, ταραχή, θάμβος cfr. *De prof. in virt.* 81D-E; ved. Plat. *Phaed.* 69cd. L'espressione ἐν νόθῳ φωτὶ κεκραμένης μύθοις ἀληθείας αὐγὴν ἔχοντι, si riferisce metaforicamente alla poesia. Anche in 14E la poesia è vista come preparazione alla filosofia; a proposito del valore metaforico della luce cfr. 16E. Si avverte qui e fino alla fine del trattato, l'allusione al "mito della caverna" di Platone (cfr. *Rsp.* 515e); ved. Bas. *Ad iuv.* 2,8; tuttavia Plutarco lo interpreta però in maniera del tutto personale, nel senso che la poesia è propedeutica alla filosofia in quanto offre uno spiraglio di luce. Con l'espressione ἐν νόθῳ φωτὶ Plutarco rievoca l'immagine della luce già presente nella citazione omerica a 16E9, dove è usata quest'ultima (che fa riferimento al mondo dei morti) per fare della luce il simbolo della verità contro le favole della poesia; qui si riconosce alla poesia una certa luce, sia pure spuria, ossia una parvenza di verità. In particolare, νόθος è usato altrove per indicare la luce spuria della luna nei confronti della luce autentica del sole (cfr. *Cat.* 34.15; *Lucr.* 5.575); analogamente, la luce della poesia sarà preparatoria al passaggio verso la luce pura della filosofia; cfr. *De aud.* 47C4, dove il raggiungimento della familiarità con la filosofia è paragonato ad un πολὺ φῶς; *De e ap. Delph.* 387A6, ἀληθείας δὲ φῶς; *De lat. viv.* 1130B2 αὐτὴν τε τὴν ψυχὴν ἔνιοι τῶν φιλοσόφων φῶς εἶναι τῆ οὐσίᾳ νομίζουσιν (...); ved. Hartman 1916, p. 25. κεκραμένης μύθοις ἀληθείας: il concetto della mescolanza della verità o del verosimile con il mito richiama le espressioni δόγματα μεμιγμένα μυθολογία (14E7); μεμιγμένον πιθανότητι ψεῦδος (16B8). καὶ μὴ φεύγειν richiama, contrastandolo, φεύγειν del concetto epicureo espresso a 15D4-9.

E9-37A8 προακηκότες...ὀρίζουσα: Plutarco distingue le due azioni, quella dell'ascolto e della lettura di un testo poetico; cfr. nota a 14E9. Il verbo προακούω è utilizzato raramente da Plutarco ed indica la capacità di apprendere prima, cfr. *Xen. Cyr.* 4.3.21; προαναγιγνώσκω leggere prima (cfr. *An sen. resp. ger. sit* 790E7). I prefissi προ- sono ricorrenti nell'opuscolo (cfr. 15F; 37B) e svolgono spesso la funzione di indicare il ruolo della poesia come propedeutica alla filosofia, cfr. Von Reutern 1972, p. 50; Valgiglio 1973, p. 246. Alle quattro citazioni (una di Euripide e tre dei frammenti tragici adespoti) Plutarco associa, a sostegno dei concetti in esse espressi, tre sentenze epicuree. Lo schema è il medesimo proposto per gli altri gruppi di citazioni proposte

precedentemente: ad Eurip. fr. 449 K. (cfr. *Quaest. conv.* 615D ; Sex. Emp. Hyp. 3, 230M; Stob., 4, 52, 42) corrisponde la prima delle tre massime epicurea citate a 37A, riguardante il tema della inutilità del timore della morte (cfr. fr. 123 Sandbach; Diog. Laert. 10, 139; Epic. *Ep.* ad Men. 124,6 e 8). Plutarco non cita il frammento interamente, in quanto la parte successiva era in contrasto con la sua concezione platonica dell'aldilà. A *Tr. adesp.* 359-360 K.S. (cfr. *De Stoic. rep.* 1043E = SVF III 153, p.36; 1044B = III SVF 70, p.17; Sex. Emp., *Adv. m.* 1, 127; citato con l'aggiunta dei tre versi seguenti da Aten. 4, 158e; Gel. 4, 16, 7; Stob. 3, 3, 34) corrisponde la seconda massima epicurea secondo la quale la natura offre agli uomini il necessario (cfr. 36E; Diog. Laert. 10, 144; Cic. *De fin.* 1 3, 45). A *Tr. adesp.* 359 (cfr. Eurip. *Tro* 933-934; Heracl. 423) fa eco la massima epicurea sull'origine della felicità (cfr. Diog. Laer. 10, 128-129) e *Tr. adesp.* 360 S; cfr. *Con. praec.* 140D6-9; *Sept. sap. conv.* 155B3-7, passi nei quali si sottolinea che la felicità ha origine non dal possesso dei beni materiali ma dalla serenità ineriore; Plat. *Rsp.* 344b7; 354a1; *Gorg.* 507c. La ἀλπία epicurea, diversamente da quanto avviene in *Non poss. suav. viv. sec. Epic.* 1101A7, è qui considerata positivamente. Per i tre versi citati da Plutarco cfr. Strab., 11 11, 8; su tutti cfr. Valgiglio 1973, pp. 246-248; Hunter-Russell 2011, pp. 207-208. Il verbo ταραττω è utilizzato da Plutarco anche a 17D3 (διαταράσσω) e 25D7, dove si riferisce all'elemento della poesia che eccita e turba gli animi.

A9-B2 Διὸ καὶ...προπέμπηται: Διὸ καὶ τούτων indica che Plutarco conclude il trattato riprendendo tutto quanto detto e ribadendo in particolare il concetto espresso a 15A-B. Con l'espressione ἀγαθῆ κυβερνήσις Plutarco si serve di un termine inerente al mondo marino (per l'uso metaforico cfr. 33F2; *De virt. mor.* 452B1, dove la ragione è paragonata al timoniere; Plat. *Rsp.* 488a-b3; anche più estesamente, nel senso di governare le anime; il termine è usato da Plat. *Phaedr.* 247c7). Plutarco sta alludendo alla figura del pedagogo (cfr. 15A6, ἐν ταῖς ἀναγνώσεσι μᾶλλον ἢ ταῖς ὁδοῖς παιδαγωγίας δεομένους; 15B12, ἂν μὴ τυγχάνῃ παιδαγωγίας ὀρθῆς ἢ ἀκρόασι). Per ἀνάγνωσις cfr. nota a 14E9. Per προδιαβληθεῖς cfr. 19A9; 19B5; con il valore di «privo di pregiudizi» cfr. Arist. *Rhet.* 1400a23; per προπαιδευθεῖς cfr. Plat. *Rsp.* 536d7; Sex.

Emp. *Adv. M.* 6, 30; i due participi indicano il frutto della presenza di un buon pedagogo, che da brava guida preparerà l'animo del giovane a districarsi tra le insidie della poesia. Con i termini Εὐμενής, φίλος e οἰκεῖος è resa l'idea di quella familiarità e dimestichezza che, secondo Plutarco, il giovane lettore dovrebbe acquisire con i testi poetici, così da poterne trarre profitto ed essere preparato alla filosofia. Per un concetto affine cfr. *De aud.* 37F. ὑπὸ ποιητικῆς ἐπὶ φιλοσοφίαν προπέμπηται: l'idea che prende forma in questo capitolo è quella di una cooperazione tra poesia e filosofia. προπέμπω viene generalmente usato per indicare accompagnamenti ufficiali ed importanti (cfr. Isocr. 10, 27; Dio Chrys., *Or.* 78, 33), pertanto il suo uso in questo passo è senz'altro significativo, cfr. De Lacy 1948, pp. 269-271; Tagliacchi 1961, pp. 76-78 .

2. Bibliografia

2.1. Edizioni, traduzioni e commenti del *De audiendis poetis*.

Aldina = *Plutarchi Opuscula LXXXII. Index Moraliū omnium, et eorum quae in ipsis tractantur, habetur hoc quaternione*, Venetiis 1509.

Basil. 1542 = *Plutarchi Moralia opuscula, multis mendarum milibus expurgata*, Basileae 1542.

Xylander 1566 = *Plutarchi duo commentarii. Quomodo adolescens Poëtas audire debeat; De Homeri poëti, eiusque amplitudine, dignitate ac immensa utilitate*, Basileae 1566.

Xylander 1570 = *Plutarchi Chaeronensis Moralia, quae usurpantur. Sunt autem omnis elegantis doctrinae penus. Id est, varij libri: morales, historici, physici, mathematici, denique ad politioŕem litteraturam pertinentes et humanitatem: omnes de Graeca in Latinam linguam transcripti summo labore, cura, ac fide: G. Xylandro Augustano interprete*, Basileae 1570.

Xylander 1572 = *Plutarchi commentarius, Quomodo adolescens poëtas audire debeat*, Venetiis apud Hieronymum Scotum 1572.

Stephanus 1572 = *Plutarchi Chaeronensis quae extant opera, Cum Latina interpretatione*. Ex vetustis codicibus plurima nunc primum emendata sunt, ut ex H. Stephani Annotationibus intelliges: quibus et suam quorundam libellorum interpretationem adiunxit, s.l., Genevae 1572.

Amyot 1572 = *Les ouvres morales & meslees de Plutarque, translatees du Grec en François par I. Amyot*, De l'imprimerie de Michel de Vascosan, Paris 1572 avec Privilege du Roy.

Cruser 1573 = *Plutarchi Chaeronensis Ethica, sive Moralia, Opera quae extant, omnia*. Interprete Hermanno Cruserio, Basileae, 1573.

Xylander 1574 = *Plutarchi Chaeronensis philosophorum & historicum principis varia scripta, quae Moralia vulgo dicuntur ... multis mendarum millibus expurgata, indicibus locupletissimis instructa a G. Xylandro*, Basileae 1574.

Günther 1689 = *Tractatus Plutarchi De Audiendis Poetis cum notis, M. Christiani Guntheri, odera misnici, illustris gymnasi portentis conrectoris. Adjectus quoque est Index Latinus Rerum&verborum*, Lipsiae, 1689.

Reiske 1759 = Reiske, J.J., *Animadversiones adauctores Graecos, II, quo Lysias et Plutarchi Opuscula Miscellanea pertractantur*, Lipsiae 1759.

Reiske 1776 = *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia Graece et Latine, principibus ex editionibus castigavit, virorumque doctorum suisque annotationibus instruxit Io. J. Reiske*, Lipsiae 1776.

Ricard 1783 = *OEuvres Morales de Plutarque traduites en françois par M. l'Abbé Ricard*, Paris chez la Veuve Desaint, Libraire, rue du Foin Saint-Jacques, 1783. Avec Approbation, et Privilège du Roi.

Wytttenbach 1795 = *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis Vitis, reliqua*. Graeca emendavit, notationem emendationum, et Latinam Xylandri interpretationem castigatam, subiunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos, adiecit D. Wytttenbach, I, Oxonii 1795.

Wytttenbach 1810 = *Plutarchi Chaeronensis Moralia, id est opera, exceptis Vitis, reliqua*, Graeca emendavit, notationem emendationum, et Latinam Xylandri interpretationem castigatam, subiunxit, animadversiones explicandis rebus ac verbis, item indices copiosos, adiecit D. Wytttenbach, IV, Oxonii 1810.

Hutten 1796 = *Plutarchi Chaeronensis quae supersunt omnia, cum adnotationibus variorum adiectaque lectionis diversitate opera J.G. Hutten, I*, Tubingae 1796.

Faehse 1825 = Faehse M. G., *Animadversiones in Plutarchi opera*, Lipsiae 1825.

Dübner 1841 = *Plutarchi Chaeronensis Scripta Moralia*, ex codicibus quos possidet Regia Bibliotheca omnibus ad κωντω cum reiskiana editione collatis, emendavit F. Dübner, Graece et Latine, I-II, Parisiis 1841.

Bernardakis 1888 = *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, ed. G.N. Bernardakis, I, Lipsiae 1888.

Gärtner 1974 = *Plutarchi, Moralia*, 1, recensuerunt W.R. Paton et I. Wegehaupt, praefationem scr. M. Pohlenz, editionem correctiorem curavit H. Gärtner, Lipsiae 1974² (1925).

Babbitt 1927 = *Plutarch's Moralia*, ed. Babbitt F.C., Cambridge, Mass. - London, 1, 1927.

Heirman 1972 = Heirman, L.J.R., *Plutarchus*, "De Audiendis Poetis". *Introduction-Translation-Commentary*, Ph. D. diss., Leiden 1972.

Valgiglio 1973 = Valgiglio, E., *Plutarco*. *De audiendis poetis*. *Introduzione, testo, commento, traduzione*, Torino 1973.

Philippon 1987 = Plutarque, *OEuvres Morales*, I.1, *Introduction générale* par R. Flacelière et J. Irigoin, *De l'éducation des enfants*, texte établi et traduit par J. Sirinelli, *Comment lire les poètes*, texte établi et traduit par A. Philippon, Paris 1987.

Hunter - Russell 2011 = Hunter, R.- Russell D., *How to study poetry*, Cambridge 2011.

2.2. Edizioni, traduzioni e commenti di altre opere di Plutarco.

Babut 1969 = Babut, D., Plutarque. *De la vertu éthique*. Introduction, texte, traduction et commentaire, Paris 1969.

Becchi 1990^a = Becchi, F., Plutarco. *La fortuna*, «Corpus Plutarchi moralium» 47, Napoli 1990^a.

Becchi 1990^b, F., Plutarco. *La virtù etica*, «Corpus Plutarchi moralium» 5, Napoli 1990^b.

Valgiglio 1989 = Valgiglio, E., Plutarco. *Il progresso della virtù*, «Corpus Plutarchi moralium» 3, 1989.

Valgiglio 1993 = Valgiglio, E., Plutarco. *Il fato*, «Corpus Plutarchi moralium» 16, Napoli 1993.

2.3. Studi.

Aguilar 2005 = Aguilar, R.M, *Plutarco y los médicos helenísticos*, in Casanova 2005, pp.417-434

Albini 1997 = Albini, F., *Family and the formation of character in Plutarch*, in J. Mossman (ed). *Plutarch and his Intellectual World*, London 1997.

Armisen 1979 = Armisen, M., *La notion d'imagination chez les Anciens, I., Les philosophes*, Pallas 26, 1979, pp. 11-51.

Atherton 1988 = Atherton, C., *Hand over fist: the failures of Stoic rhetoric*, CQ n.s. 38, 1988, pp. 392-427.

Babut 1985 = Babut, D., *Sur la notion d'imitation dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique*, REG 98, 1985, pp.72-92.

Babut 2011 = Babut, D., *Plutarque et lo Stoicisme*, Paris 1969, trad. ital. *Plutarco e lo Stoicismo*, Milano 2011 (da cui si cita).

Battegazzore 1991 = Battegazzore, A.M., *L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze*, in Gallo 1992, pp. 15-60.

Becchi 1975 = Becchi, F., *Aristotelismo e antistoicismo nel «De virtute morali» di Plutarco*, Prometheus I, 1975, pp. 160-180.

Becchi 1999 = Becchi, F., *Plutarco tra platonismo e aristotelismo: la filosofia come paideia dell'anima*, in A.P. Jiménez - J.G. López - R. M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca 4-7 De Mayo De 1999), pp. 27-43.

Becchi 2000 = Becchi F., *La nozione di τύχη in Plutarco: una variabile secondo il genere?*, in Gallo - Moreschini 2000, pp. 299-317.

Becchi 2005 = Becchi, F., *Apatheia e metriopatheia in Plutarco*, in A. Casanova (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*, Convegno internazionale di studi, (Firenze, 23-24 Settembre 2004), Firenze 2005, pp. 385-400.

Bechis 1977 = Bechis, G., *Omero nel De Audiendis Poetis di Plutarco*, Prometheus 25, 1977, pp. 248-256.

Bellanti 2003 = Bellanti, A., *Aristotele Pitagorico? La concezione della medietà nel De Virtute Morali di Plutarco*, RFNS 95, Milano 2003, pp. 1-34.

Bénard 1887 = Bénard, C., *L'Esthétique d'Aristote et des ses successeurs*, Paris 1887, pp. 284-292.

Bréchet 1999 = Bréchet, C., *Le De audiendis poetis de Plutarque et le procès platonicien de la poésie*, RPh 73, 1999, pp. 209-244.

Bona 1991 = Bona, G., *Citazioni omeriche in Plutarco*, in D'Ippolito - Gallo 1991, pp. 151-162.

Boulogne 1986 = Boulogne, J. *Plutarque et l'épicurisme*, Paris 1986.

Boulogne 2003 = Boulogne, J., *Plutarque dans le miroir d'Épicure: analyse d'une critique systématique de l'épicurisme*, Villeneuve d'Ascq 2003.

Bréchet 2007 = Bréchet, C., *Vers une philosophie de la citation poétique: écrit, oral et mémoire chez Plutarque*, Hermathena 182, 2007, pp. 101-134.

Brenk - Gallo 1986 = Brenk F.- Gallo I. (eds.), *Miscellanea plutarchea*. Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985), Ferrara 1986.

Brisson 2000 = Brisson, L., *Plato the myth maker*, Chicago 1998.

Burnet 1911 = Burnet, J., *Plato's Phaedo*, New York 1911, pp. 149-150.

Cambiano 1991 = Cambiano, G., *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1991.

Cammarota 1990 = Cammarota, M.R., *Estetica e critica letteraria in Plutarco*, in Gallo 1990, pp. 91-108.

Cammarota 1992 = Cammarota, M. R., *Il De Alexandri Magni Fortuna aut virtute come espressione retorica: il panegirico*, in Gallo 1992, pp. 105-124.

Canfora 2002 = Canfora, L., *Il Fozio ritrovato. Juan de Mariana e André Schott, con l'inedita Epitome della Biblioteca di Fozio ed una raccolta di documenti a cura di Giuseppe Solaro*, REByz. 60, 2002, pp. 294-295.

Cannatà Fera 1996 = Cannatà Fera, M., *Plutarco e la parola dei poeti*, in Delgado - Pardo 1996, pp. 415-428.

Cannatà Fera 1999 = Cannatà Fera, M., *Note al «De audiendis poetis» di Plutarco*, RCCM. 41, 1999, pp. 29-38.

Cannatà Fera 2000 = Cannatà Fera, M., *La retorica negli scritti pedagogici di Plutarco*, in Van der Stockt 2000, pp. 87-100.

Caramico 2011 = Caramico A., in Jiménez - Volpe Cacciatore (eds.), *Musa Graeca tradita, Musa Graeca precepta. Traducciones de poetas griegos (siglos XV-XVII)*, Zaragoza 2011, pp.181-191

Carella - Gessani 2008 = Carella S.- Gessani A., *Logos kai nous. Discorso e intuizione nella filosofia platonica*, Aracne 2008.

Carrara 1989 = Carrara, P., *Plutarco ed Euripide: alcune considerazioni sulle citazioni euripidee in Plutarco* (De aud. poet.), ICS 13/2, 1988, pp. 447-455.

Carrara 2008 = Carrara P., *Il testo di Euripide nell'antichità. Ricerche sulla tradizione testuale euripidea antica* (sec. IV a.C.-sec. VIII d.C.), Firenze 2008.

Carroll 1893 = Carroll, M., *Aristotles method of Homeric study as shown in the treatment of the contradictions of Homer by the enstatikoi and lutikoi*, Baltimore 1893.

Casanova 2005 = Casanova A. (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica*. Atti del convegno internazionale di studi (Firenze, 23-24 settembre 2004), Firenze 2005.

Casanova 2013 = Casanova A. (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Atti del convegno di studi (Firenze, 13-14 settembre 2012), Firenze 2013.

Castiglioni 1931 = Castiglioni, L., *Osservazioni critiche agli scritti morali di Plutarco*, RIL 64 1931, pp. 879-909.

Schmid - von Christ- Stählin Christ 1920 = Schmid W. - von Christ W.- Stählin O., *Geschichte der griechischen literatur*, Monaco 1920.

Citroni Marchetti 2004 = Citroni Marchetti, S., *I precetti paterni e le lezioni dei filosofi: Demea, il padre di Orazio ed altri padri e figli*, MD 53, 2004, pp. 9-63.

Classen 1995 = Classen, C.J., *Rhetoric and literary criticism: their Nature and their Functions in antiquity*, Mnemosyne 5, Leiden 1995, pp. 513-533.

Cobet 1878 = Cobet, C.G., *Collectanea critica quibus continentur observationes criticae in scriptores Graecos*, Lugduni Batavorum 1878, pp. 482-544.

Cortesi 1992 = Cortesi, M., *La tecnica di tradurre presso gli umanisti*, in Leonardi - Olsen 1995 pp. 143-168.

Costa 2008 = Costa C., *La paideia della volontà: una lettura della dottrina filosofica di Epitteto*, Roma 2008.

Croce 1990 = Croce, B., *Breviario di estetica*, in *Breviario di estetica – Aesthetica in nuce*, Milano 1990.

Croiset 1928 = Croiset, M., *Histoire de la littérature greque*, Paris 1928.

D'Agostino 1957 = D'Agostino, V., *I tre elementi del processo educativo secondo gli antichi scrittori*, *Rivista di Studia Classica* 5-6, 1957, pp. 190-197.

De Lacy 1948 = De Lacy, P., *Stoic view of poetry*, *AJPh* 69, 1948, pp. 241-74.

Delgado 1989 = Delgado, *Los proverbios*, in D'Ippolito e Gallo 1989, pp. 195-212.

Delgado - Pardo 1996 = Delgado J.A.F. e Pardo P.P., (eds.), *Estudios sobre Plutarco. Aspectos formales. Actas del IV simposion Espanol sobre Plutarco (Salamanca, 26 a 28 mayo 1994)*, Madrid 1996.

Desideri 2012 = Desideri P., *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, Casanova A. (ed.), Firenze 2012

Denyer 1991 = Denyer, N., *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*, London - New York 1991.

Diaz Lavado 1994 = Diaz Lavado J.M., in Garcia Valdes 1994, pp. 681-696.

Diaz Lavado 1996a = Diaz Lavado, J.M. *Paraphrasis homericas*, in Delgado - Pardo pp. 429-445.

Diaz Lavado 1996b = Diaz Lavado J.M, *Poesia y educacion en Plutarco a través del testimonio del De audiendis Poetis*, in Lisi F., Ureña J., Iglesias Zoido J.C. (eds), *Didáctica del griego y de la Cultura Clásica*, Madrid 1996, pp. 113-120.

Diaz Lavado 2010 = Diaz Lavado, J.M. *Las citas de Homero en Plutarco*, Zaragoza 2010.

Di Florio 2005 = Di Florio M., *Usi e riusi menandrei in Plutarco*, in Casanova 2005, pp. 119-140.

Dillon 1988 = Dillon, J., *Plutarch and Platonist Orthodoxy*, *ICS* 13, 1988, pp. 357-364.

Dillon 1997 = Dillon J. M., *Plutarch and the end of history*, in Mossman 1997, pp . 233-240.

D'Ippolito 2004 = D'Ippolito, G., *L' Omero di Plutarco*, in Gallo 2004, pp. 11-35.

D'Ippolito 2005 = D'Ippolito, G., *Omero al tempo di Plutarco*, in Volpe - Ferrari 2007, pp. 59-84.

D'Ippolito 2010 = D'Ippolito, G., *Norma e variazione nella scrittura plutarchea*, in Zanetto - Martinelli Tempesta 2010, pp. 85-111.

D'Ippolito - Gallo 1989 = D'Ippolito G.e Gallo I. (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*. Atti del III Convegno plutarcheo (Palermo, 3-5 maggio 1989), Napoli 1989.

Donini 1986 = Donini, P., *Plutarco, Ammonio e l'Accademia*, in Brenk – Gallo 1986, pp. 97-110.

Donini 1992 = Donini, P., *Plutarco e i metodi dell'esegesi filosofica*, in Gallo 1992, pp. 79-96.

Donini 2004 = Donini, *La tragedia e la vita. Saggi sulla poetica di Aristotele*, Alessandria 2004.

Dronkers, 1982 = Dronkers, J., *De comparationibus et metaphoris apud Plutarchum*, Diss. Utrecht, 1892.

Duff 2008 = Duff, T., *Models of education in Plutarch*, JHS 128, 2008, pp.1-26.

Duff 2011 = Duff, T., *Plutarch's Lives and the critical reader*, in Roskam - Van der Stockt 2011, pp. 59-82.

Dumortier - Klaerr - Verniere = Dumortier J., Klaerr R., Verniere Y., (eds.), *Plutarque, Oeuvres morales*, 7, Paris 1974.

Egger 1849 = Egger E., *Essai sur l'histoire de la critique*, Paris 1849.

Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik , Entstehung und historischem Kontext. Akten der 12. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 Münster, Münster 2013.

Fabbri 1985 = Fabbri, R., *Qualche appunto sulle traduzioni omeriche di Guarino veronese*, RPL. 8, 1985, pp. 71-81.

Fabricius 1966 = Fabricius, J.A., *Bibliotheca graeca*, 1720, [rist. anast.] Hildesheim 1966.

Fernández Delgado 1991 = Fernández Delgado, J.A., *Los proverbios en los Moralia de Plutarco*, in D'Ippolito - Gallo 1991, pp. 195-212.

Fernández Delgado - Pardo 1996 = Fernández Delgado J.A. - Pardo F.P. (eds.), *Estudios sobre Plutarco: aspectos formales*, Actas del IV simposio español sobre Plutarco (Salamanca, 26 a 28 de Mayo de 1994), Salamanca 1996.

Ferrari 2004 = Ferrari, F., *Platone in Plutarco*, in I. Gallo (ed.), *La Biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarco della IPS, (Pavia, 13-15 giugno 2002), Napoli 2004, pp. 225-235.

Ferrari 2006 = Ferrari, F., *I miti di Platone*, Milano 2006.

Ferrari 2013 = Ferrari, F., *Insegnabilità della virtù e ruolo della paideia nel medioplatonismo: Plutarco, Alcinoos, Apuleio*, in *Ethik des antiken Platonismus : der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext*. Akten der 12. Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 Münster, Münster 2013.

Frazier 1996 = Frazier, F., *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, Paris 1996.

Frazier 2012 = Frazier, F., *Plutarque de Cheronée*, R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques, 5 de Paccius à Rutilius Rufus, II-Vb De Plotin à Rutilius Rufus*, Paris 2012.

Fuhrmann 1966 = Fuhrmann, F., *Les images de Plutarque*, Paris 1966.

Gadamer 1973 = Gadamer, H. G., *Hegel und die antike Dialektik*, in *Hegel-Studien*, 1, Bonn 1961, ora in Id., *Hegels dialektik*, Tübingen 1971, pp. 7-30, tr. it. di R. Dottori, *Hegel e la dialettica antica*, in H.G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, in Casale Monferrato 1973, pp. 9-45.

Gallo 1985 = Gallo, I., *Una nuova iniziativa scientifica ed editoriale: il Corpus Plutarchi Moralium*, in Brenk - Gallo 1986, pp. 143-45.

Gallo 1990 = Gallo I. (ed.), *Contributi di filologia greca*, Università degli Studi di Salerno, Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, 6, Napoli 1990.

Gallo 1992 = Gallo I. (ed.), *Ricerche plutarchee*, Napoli 1992.

Gallo 1992b = Gallo, I., *Ecdotica e critica testuale nei Moralia di Plutarco*, in Gallo 1992, pp. 11-37.

Gallo 1992c = Gallo I. (ed.), *Plutarco e le scienze*. Atti del IV Convegno plutarco (Genova - Bocca di Magra, 22-25 aprile 1991), Genova 1992.

Gallo 1992d = Gallo I. (ed.), *L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze* in Gallo 1992c, pp. 19-59.

Gallo 1992e = Gallo I., (ed.), *Ricordo di Ernesto Valgiglio studioso di Plutarco*, in Gallo 1992c, pp. 15-18.

Gallo 1998 = Gallo, I., *Forma letteraria nei "Moralia" di Plutarco: aspetti e problemi*, ANRW II.34.4, Berlin - New York 1998, pp. 3511-3540.

Gallo 2004 = Gallo I. (ed.), *La biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno Plutarco della IPS, Napoli 2004.

Gallo - Laurenti 1992 = Gallo I. - Laurenti R. (eds.), *I Moralia di Plutarco tra filologia e filosofia*. Atti della giornata plutarca di Napoli (Istituto Suor Orsola Benincasa, 10 aprile 1992), Napoli 1992.

Gallo - Moreschini 2000 = Gallo I. - Moreschini C. (eds.), *I generi letterari in Plutarco*. Atti del VIII Convegno plutarco (Pisa, 2-4 giugno 1999), Napoli 2000.

García López 1984 = García López J., *Sobre el De audiendis poetis de Plutarco, Apophoreta Philologica Emmanueli Fernández Galiano a sodalibus oblata, Pars prior*, EClás 26,1, 87, Madrid 1984, pp. 411-421.

Garcia Valdes 1994 = Garcia Valdes M. (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*. Actas del III simposio Internacional (Oviedo de 30 abril a 2 mayo 1992), Madrid 1994.

Gentili 1989 = Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1989.

Gerard 1892⁵ = Gerard, O., *De la morale de Plutarque*, Parigi 1892⁵.

Giangrande 1988 = Giangrande G. - Garzya A. - Giangrande G. - Manfredini M. (eds.), *Problemi di critica testuale nei Moralia I*. Sulla tradizione manoscritta dei *Moralia* di Plutarco. Atti del convegno salernitano (4-5 dicembre 1986), Salerno 1988, pp. 55-101.

Giannantoni - Gigante 1996 = Giannantoni G. - Gigante M., *Epicureismo greco e romano*. Atti del Congresso internazionale (Napoli, 19-26 maggio 1993), Napoli 1996.

Gionta 2005 = Gionta, D., *Tra Filelfo e Pier Candido Decembrio*, in M. Vegetti - P. Pissavino (eds.), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Napoli 2005, pp. 341-401.

Glucker 1978 = Glucker, J. *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen 1978.

Gomme 1971 = Gomme, A.W., *A historical commentary on Thucydides*, 1, Oxford 1971.

Graca 1989 = Graca C., *Da Epicuro a Lucrezio: il maestro ed il poeta nei proemi del De rerum natura*, Amsterdam 1989.

Grilli 1992 = Grilli, A., *Le polemiche filosofiche di Plutarco* 1992, pp. 61-77.

Groningen 1948 = Groningen B. A., *Simonide et les Thessaliens*. *Mnemosyne* 1, 1948, pp. 1-7.

Gualdo 1985 = Gualdo, R.L., *Le traduzioni dal greco nella prima metà del' 400: alle radici del classicismo europeo*, in Renard - Laurens (eds.), Brussels 1985, pp. 177-193.

Halliwel 2002 = Halliwel, S. *The aesthetics of mimesis: ancient texts and modern problems*, New Jersey 2002.

Hartman 1916 = Hartman J., *De Plutarcho scriptore e philosopho*, Leyden 1916.

Heirman 1972 = Heirman L. J. R., *Plutarchus "De audiendis poetis"*, Leiden, 1972.

Helmbold - O'Neil 1959 = Helmbold W.C. e O'Neil E.N., *Plutarch's quotations*, APA 19, Baltimore 1959.

Hershbell 1992 = Hershbell, J.P., *Plutarch and Epicureanism*, ANRW 36.5, 1992, pp. 3353-3383.

Hunter 2009 = Hunter, R., *Critical Moments in Classical Literature, Studies in the Ancient View of Literature and its Uses*, Cambridge 2009.

Indelli 1995 = Indelli, G. *I papiri plutarchei: qualche osservazione*, A&R 40, 1995, pp. 51-57.

Ingenkamp 1971 = Ingenkamp, H.G., *Plutarch's Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen 1971.

Iori - Bonati 2010 = Iori L. - Bonati I., *Il discorso di Fenice e P.Tebt. 2.680 (Hom. Il. 9.454-469 e 501-512)*, BASP 47, 2010, pp. 11-27.

Irigoin 1987 = Irigoin, J., *Histoire du texte des OEuvres Morales de Plutarque*, in Plutarque, *OEuvres Morales*, I.1, Paris 1987, pp. 227-302.

Irigoin 1986 = Irigoin, J., *Le Catalogue de Lamprias. Tradition manuscrite et édition imprimées*, REG 99, 1986, pp. 318-331.

Irigoin 1992 = Irigoin, J., *Tradizione manoscritta ed ecdotica plutarchea*, in Gallo - Laurenti 1992, pp. 11-27.

Jaeger 1971 = Jaeger, W., *The conflict of cultural ideals in the age of Plato*, in *Paideia, the ideals of greek culture*, 3, New York 1971.

Jefferson 2007 = Jefferson, A., *Biography and the Question of Literature in France*, Oxford 2007.

Jensen 1923 = Jensen, C., *Philodemos über die Gedichte fünftes Buch*, Berlino 1923.

Jones 1916 = Jones, R.M., *The Platonist of Plutarch*, Menasha 1916.

Jones 1966 = Jones, C.P., *Towards a chronology of Plutarch's works*, JRS 56, 1966, pp. 61-74.

Jones 1980 = Jones, R.M., *The platonism of Plutarch and selected papers*, New York - London 1980.

Keany - Lamberton 1996 = Keany J. J - Lamberton R., *Plutarch. Essay on the life and poetry of Homer*, APA 40, 1996.

Kennedy 1989 = Kennedy, G.A., *The Cambridge History of Literary Criticism*, 1, *Classical Criticism*, Cambridge 1989.

Korus 1973 = Korus K., *Plutarchus quibus rebus adductus De poetis audiendis docuerit*. Meander 1973, pp. 57-78.

Korus 1973 = Korus K., *Plutarchus de poesi et pictura quid docuerit*, Eos 66, 1978, pp. 203-212.

Kraus 2005 = Kraus, M., *Valor pedagògic de la poesia i crítica platònica de la retòrica en el De audiendis poetis de Plutarc*, in Jufresa M. - Mestre F.- Gómez P. - Gilabert P. 2005, pp. 333-341.

Laird 2006 = Laird, A. (ed.), *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism. Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford 2006.

La Matina 2000 = La Matina, M., *La conferenza in Plutarco*, in Gallo - Moreschini 2000, pp. 178-216.

Lamberton 1988 = Lamberton, R., *Hesiod*, New Haven 1988, pp. 105-133.

Larsen 1889 = Larsen S., Chr., *Studia critica in Plutarchi Moralia*, Hauniae 1889.

Lausberg 1998 = Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Leiden 1998.

Lehrs 1882 = Lehrs, K. *De Aristarchi studiis Homericis*, Lipsia 1882³.

Leonardi - Olsen 1995 = Leonardi C. - Olsen B.M. (eds.), *The classical tradition in the Middle Ages and the Renaissance* (Firenze, Certosa del Galluzzo 26-27 giugno 1992), Firenze 1995.

Lyons 2011 = Lyons D., *Plato's Attempt to Moralize Shame*, Philosophy 86, 2011, pp. 353-374.

Lomiento 1993 = Lomiento L. (ed.), *Cercidas. Testimonia et Fragmenta*, Roma 1993.

Long 1997 = Long, A. A., *La filosofia ellenistica : stoici, epicurei, scettici*, Bologna 1997.

Jiménez - López - Aguilar 1999 = A.P. Jiménez; J.G. López; R. M. Aguilar (edd.) *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid - Cuenca, (4-7 De Mayo De 1999), Madrid 1999.

Jufresa – Mestre - Gómez - Gilabert = Jufresa M. - Mestre F.- Gómez P. - Gilabert P. (eds.), *Plutarc a la seva època: Paideia i societat*. Actas del VIII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, (Barcelona, 6-8 de Noviembre de 2003), Barcelona 2005.

Madyda 1948 = Madyda, L., *De arte poetica post Aristotelem esulta quaestiones selectae/Ladislau*s, Polka Akademia Umiejtnosci, 1948.

Madvig 1884 = Madvig, I.N, *Adversariorum criticorum ad scriptores graecos et latinos*, 1, *De arte coniecturali. Emendationes Graecae*, Hauniae 1884.

Manfredini 1988 = Manfredini, M., *Codici plutarchei continenti Vitae e Moralia*, in Gallo 1988, pp. 103-122.

Manfredini 1992 = Manfredini, M., *Il Plutarco di Planude*, SCO 42, 1992, pp. 123-125.

Manfredini 2000 = Manfredini, M., *La recensio Constantiniana di Plutarco*, in Prato G. (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito*. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998), Firenze 2000, pp. 655-663.

Martinelli Tempesta 2006 = Martinelli Tempesta, S., *Studi sulla tradizione testuale del De tranquillitate animi di Plutarco*, Firenze 2006.

Martinelli Tempesta 2009 = Martinelli Tempesta, S., *Pubblicare Plutarco: l'eredità di Daniel Wittenbach e l'ecdotica plutarchea moderna*, in Martinelli Tempesta - Zanetto 2010, pp. 5-68.

Martinelli Tempesta - Zanetto = Martinelli Tempesta, S. - Zanetto G. (eds.), *Plutarco: Lingua e testo*. Atti del XI Convegno Plutarcheo della IPS, (Milano, 18-20 giugno 2009), Milano 2010.

Marrou 2008 = Marrou, H.I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 2008⁵.

Meineke 1839 = Meineke, A., *Comicorum graecorum fragmenta*, Toronto 1839.

Montesi 1916 = Montesi, H., *Plutarchus. Dell'educazione dei figliuoli. Plutarco*, Firenze 1916.

Morgan 1998 = Morgan, T., *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge 1998.

Morgan 2009 = Morgan, T., *Philosophy at Delphi: Socrates, sages, and the circulation of wisdom* in Athanassaki - Martin - Miller (eds.), Athens 2009, pp. 549-566.

Moss 2006 = Moss J., *Pleasure and Illusion in Plato. Philosophy and Phenomenological Research*, PPR 72 (3), 2007, pp. 503-535.

Nieto Ibáñez - López 2007 = Nieto Ibáñez J.M - López R. (eds.), *El Amor en Plutarco*. Atti del IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, León 2007, pp. 699-708.

O'Donnell 1975 = O'Donnell, E., *The transferred use of Theater Terms as a feature of Plutarch's style*, Diss. Univ., Pennsylvania 1975.

Opsomer 2007 = Opsomer, J., *The place of Plutarch in the history of Platonism*, in Volpe Cacciatore - Ferrari 2007, pp. 283-303.

Opsomer 2012 = Opsomer J., *Plutarch on the division of the soul*, in Barney - Brennan - Brittain, 2011, pp. 311-330.

Pace 2005 = Pace, G., *Plutarco e la polyteleia nelle rappresentazioni teatrali di età ellenistica*, in Casanova 2005, pp. 141-171.

Padelford 1902 = Padelford, F.M., *Essays on the Study and Use of Poetry by Plutarch and Basil the Great*, New York 1902.

Page 1962 = Page D.L., *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962.

Paladini 1968 = Paladini V., *L'istruzione nel mondo classico*, Napoli 1968.

Pasquali 1934 = Pasquali, G., *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1934.

Pastorino 2002 = Pastorino A., *Il discorso Ai giovani di Basilio e il De audiendis poetis di Plutarco*, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua scuola, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, Quaderni catanesi di studi antichi e medievali, 1, Catania 2002, pp. 217-257.

Pelling 1988 = Pelling, C., *Aspects of Plutarch's Characterisation*, ICS 13, 1988, pp. 257-274.

Pernot 2005 = Pernot, L., *Plutarco e Dione di Prusa*, in Volpe Cacciatore - Ferrari (eds.) 2007, pp.104-121.

Pizzoli 2007 = Pizzoli A., *Socrate e Platone nella loro interazione educativa e filosofica*, Roma 2007.

Plebe 1952 = Plebe, A., *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco*, Torino 1952.

Plebe 1957 = Plebe A., *Origini e problemi dell'estetica antica*, in Fubini (ed.), *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, Milano 1961, pp.1-80.

Pohlenz 2005 = Pohlenz, M., *La Stoa: storia di un movimento spirituale*, Milano 2005.

Prato 2000 = Prato G. (ed.), *I manoscritti greci tra riflessione e dibattito. Atti del V Colloquio Internazionale di Paleografia Greca (Cremona, 4-10 ottobre 1998)*, Firenze 2000.

Ramelli - Lucchetta 2004 = Ramelli, I. - Lucchetta, G., R. Radice (ed), *Allegoria: L'età classica*, I, Milano 2004.

Radice 2000 = Radice R., *Oikeiosis: ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano 2000.

Rispoli 1992 = Rispoli, G. M., *L'ironia della voce*, Napoli 1992.

Roskam - Van der Stockt 2011 = Roskam G.- Van der Stockt, L. (eds.), *Virtues for the people: aspects of Plutarch's ethics. Plutarchea Hypomnemata 4*, (Leuven, Leuven University, 2011), Leuven 2011.

Rostagni 1922 = Rostagni A., *Aristotele ed Aristotelismo nell'estetica antica. Origini, significato, svolgimento della Poetica*, St. Ital. Fil. Class., n.s. 2, 1922, pp. 1-147.

Rostagni 1927 = Rostagni A., *Poesia ed estetica classica*, Riv. filol. class. 55, 1927, pp.1-23.

Rostagni 1930 = Rostagni A., *Arte Poetica di Orazio. Introduzione e commento*, Torino 1930.

Roveri 1964 = Roveri, A., *Studi su Polibio*, Studi pubblicati dall'Istituto di Filologia Classica dell'Università di Bologna, 17, Bologna 1964.

Russel 1973 = Russel, D.A., *Plutarch*, London 1988.

Russel 1968 = Russel, D. A., *On Reading Plutarch's Moralia*, Greece & Rome 15, 1968, pp. 130-146.

Russel 1981 = Russel D.A, *Criticism in Antiquity*, Berkeley 1981.

Russell - De Scazzocchio 1957 = Russell A.- De Scazzocchio Lea S, *Poética y Crítica Literaria En Plutarco*, CR. 9 1957, pp. 288-289.

Russo 1985 = Russo, J. L. (ed.), *Omero. Odissea*, 5 (XVII-XX), con traduzione di G. Aurelio Privitera G., Milano 1985.

Said 2005 = Said S., *Poésie et éducation chez Plutarque ou comment convertir la poésie en introduction à la philosophie*, in Jufresa - Mestre- Gómez- Gilabert 2005.

Sandbach 1939 = Sandbach, F.H., *Rhythm and authenticity in Plutarch's Moralia*, Cambridge 1939.

Sarri 1997 = Sarri, F., *Socrate e la nascita del concetto occidentale dell'anima*, Vita e pensiero, Milano 1997.

Schäublin 1977 = Schäublin Chr., *Homerum ex Homero*, Mus. Helv. 34, 1977, pp. 221-227.

Schenkeveld 1982 = Schenkeveld D. M., *The structure of Plutarch's De audiendis poetis*, Mnemosyne 35, 1982, pp. 60-71.

Schlemm 1893 = Schlemm A., *De fontibus Plutarchi De audiendis poetis*, Gottingen 1893.

Schuster 1917 = Schuster, M., *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De sollertia animalium*, Augsburg 1917.

Sicking 1983 = Sicking C. M. J., *Plutarchus' De audiendis poetis. Literatuurtheorie als excuus voor literatuuronderwijs*, Lampas 16, 1983, pp. 205-226.

Sirinelli 2000 = Sirinelli, J., *Plutarque*, Paris 2000⁸.

Stegmann 1886 = Stegmann, K., *Kritische Beiträge zu den Moralia Plutarchs*, Leipzig 1886 (Wissenschaftliche Beilage zum Programm der höheren Bürgerschule und des Progymnasiums zu Geestemünde, Ostern 1886).

Stecker 1992 = Stecker, R., *Plato's Expression Theory of the Author*, JAE 26.1, 1992, pp. 47-52.

Stock 1998 = Stock, F., *Le traduzioni latine dei Moralia di Plutarco*, Fontes 1, 1998, pp. 117-136.

Tagliasacchi 1960 = Tagliasacchi, A.M., *Plutarco e la tragedia greca*, Dioniso 34, 1960, pp. 132-134.

Tagliasacchi 1961 = Tagliasacchi, A.M., *Le teorie estetiche e la critica letteraria in Plutarco*, Acme 14, 1961, pp. 71-117.

Teixeira 1991 = Teixeira É., *Poésie et éducation dans le De audiendis poetis de Plutarque*, CEA 25, 1991, pp. 223-236.

Thorburn 1992 = Thorburn, J. E., *Plutarch's De audiendis poetis and the tradition of literary criticism*, DAI 53, 1992/1993.

Torraca 1988 = Torraca, L., *Problemi di lingua e stile nei Moralia di Plutarco*, ANRW II 34, 4, Berlin - New York 1988, pp. 3487-3510.

Torraca 1991 = Torraca, L., *Linguaggio del reale e linguaggio dell'immaginario nel De sera numinis vindicta*, in D'Ippolito - Gallo 1991, pp. 115-135.

Torraca - Rotunno - Scannapieco 2005 = Torraca L. - Rotunno A. - Scannapieco R. (eds.), *Dione di Prusa, Olimpico* (or. XII), introduzione, testo critico, traduzione e commento Napoli 2001, rist. 2005.

Tosi 1991 = Tosi, R., *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991.

Treu 1871 = Treu, M., *De codicibus nonnullis Parisinis Plutarchi Moralium narratio*, Städtisches Evangelisches Gymnasium zu Jauer, Jg 6, Ostern 1871.

Treu 1873 = Treu, M., *Der sogenannte Lampriaskatalog der Plutarchschriften*, Gymn.-Progr. Waldenburg 1873.

Treu 1881 = Treu, M., *Zur Geschichte der Überlieferung vom Plutarchs Moralia*, Breslau 1907.

Untersteiner 1991 = Untersteiner, M. *La fisiologia del mito*, Torino 1991.

Usener 2007 = Usener, H., *Epicurea, nell'edizione di Hermann Usener*, Leipzig, 1887.

Valgiglio 1967 = Valgiglio, E., *In margine alla tradizione manoscritta del De audiendis poetis di Plutarco*, BollClass.15, n.s., 1967, pp. 107-13.

Valgiglio 1967a = Valgiglio, E., *Il tema della poesia nel pensiero di Plutarco*, Maia 19, 1967, pp. 319-355.

Valgiglio 1973 = Valgiglio, E. (ed.), *Plutarco, De audiendis poetis*, Torino, Loescher 1973.

Valgiglio 1975 = Valgiglio E. , *Basilio Magno Ad adulescentes e Plutarco De audiendis poetis*, RSC 23, 1975, pp. 67-86.

Valgiglio 1988 = Valgiglio, E., *Divinità e religione in Plutarco*, Genova 1988.

Valgiglio 1991 = Valgiglio E., *La struttura del De audiendis poetis di Plutarco*, in D'Ippolito - Gallo 1991, pp. 375-380.

Van der Stockt 1990 = Van der Stockt, L., *L'expérience esthétique de la mimesis selon Plutarque*, QUCC 36 n.s., 1990, pp. 23-31.

Van der Stockt 1992 = Van der Stockt, *Plutarch on τέχνη*, in Gallo 1992c, pp. 287-295.

Van der Stockt 1992a = Van der Stockt, L., *Twinkling and twilight Plutarch's reflections on literature*, in *Verhandelingen Van De Koninklijke Academie Voor Wetenschappen, Letteren En Schone Kunsten Van België, Klasse der latteren* 145, Brussels 1992.

Van der Stockt 1999 = Van der Stockt, L., *A Plutarchan Hypomnema on Self-Love* Author(s), AJP 120, 4, 1999, pp. 575-599.

Van der Stockt 2000 = Van der Stockt L. (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, (Leuven, July 3-6 1996), Louvain/Namur 2000.

Van der Stockt 2000^a = Van Der Stockt, L., *Aspects of the ethics and poetics of the dialogue in the Corpus plutarcheum*, in Gallo - Moreschini 2000, pp. 93-116.

Van der Stockt 2006 = Van der Stockt, L., *Education and public speech: Plutarch on aesthetics and ethics*, in Garzia Lòpez J., Calderon E., Morales A., Valverde M. (eds.), *Koinòs logos*, Murcia 2006, pp. 1037-1046.

Van Hoof 2010 = Van Hoof, L., *Plutarch's practical ethics: The Social Dynamics of Philosophy*, «Philosophical Readings» 1, Oxford 2012, pp. 100-104.

Vegetti 1989 = Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Roma-Bari 1989.

Vegetti 1992 = Vegetti, M. (ed.), *Il sapere degli antichi*, Torino 1992.

Veyne 1984 = Veyne, P., *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna 1984.

Vendruscolo 1992 = Vendruscolo F., *La "recensione Q" dei Moralia: Plutarco edito da Demetrios Triklinios?*, BollClass. s. III 13, 1992, pp. 59-106.

Vendruscolo 2010 = Vendruscolo F., *Libidinosa recensio. La 'recensione Δ' e il testo dei Moralia*, in Zanetto - Martinelli Tempesta (eds.), *Plutarco. Lingua e testi. Atti dell'XI Convegno plutarco della IPS* (Milano, 18-20 giugno 2009), Milano 2010, pp. 143-168.

Vernière 1977 = Vernière, Y., *Simboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, Paris 1977.

Vicaire 1960 = Vicaire P., *Platon critique littéraire*, Paris, 1960.

Vigorito 2011 = Vigorito, M., *Sul De audiendis poetis di Plutarco: citazioni omeriche nelle traduzioni umanistiche*, in Jiménez - Volpe Cacciatore (eds.), *Musa Graeca tradita, Musa Graeca precepta. Traducciones de poetas griegos (siglos XV-XVII)*, Zaragoza 2011, pp. 25-34.

Vigorito 2013 = Vigorito, M., *Socrate lettore di Esopo: De aud. poet. 16B-C*, in Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Firenze 2013, pp. 205-218.

Volpe Cacciatore 2004 = Volpe Cacciatore, P., *L'eredità di Plutarco. Ricerche e proposte*, *Stumenti per la ricerca plutarco V*, Napoli 2004.

Volpe Cacciatore 2006 = Volpe Cacciatore P., *Sulla clausola ritmica in Niceforo Cumno*, in *Graeca et Byzantina*, Napoli 2006, pp.141-150.

Volpe Cacciatore 2007 = Volpe Cacciatore, P., *Riflessioni sulla traduzione del De liberis educandis di Guarino Guarini*, in *Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas Universidad de Leon* (28-30 settembre 2006), León 2007, pp. 699-708.

Volpe Cacciatore 2009 = Volpe Cacciatore, P. (ed.), *Plutarco nelle traduzioni latine di età umanistica. Atti del Seminario di studi* (Fisciano, 12-13 luglio 2007), Napoli 2009.

Volpe Cacciatore - Ferrari 2007 = Volpe Cacciatore P.- Ferrari F. (eds.), *Plutarco e la cultura della sua età*. Atti del X Convegno internazionale plutarco (Fisciano - Paestum, 27-29 ottobre 2005), Napoli 2007.

Von Reutern 1933 = Von Reutern, G., *Stellung zur dichtungskunst: Interpretation der schrift De Audiendis Poetis*, Diss. Kiel 1933.

Weissenberger 1994 = Weissenberger, B., Indelli G. (ed.) *La Lingua di Plutarco di Cheronea e gli scritti pseudoplutarcoi*, Napoli 1994.

Wegehaupt 1905 = Wegehaupt, H., *Beiträge zur Textgeschichte der Moralia Plutarchs*, *Philologus* 64, 1905, pp. 391-413.

Werhli 1928 = Werhli, H.V.F., *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Alternum*, Borna - Leipzig, 1928.

Werhli 1968 = Werhli, H.V.F., *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, VI, Lykon und Ariston Von Keos, Basel 1968.

Werhli 1969 = Werhli, H.V.F., *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar*, VII, Herakleides Pontikos, Basel 1969.

Whitmarsh 2001 = Whitmarsh, T., *Greek Literature and the Roman Empire. The politics of imitation*, Oxford 2001.

Zadorojnyi 2013 = Zadorojnyi, A. V., *Safe drugs for the good boys: Platonism and pedagogy in Plutarch's De audiendis poetis*, in Stadter P. A. - Van der Stockt L. (eds.), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 a.C.)*, Leuven 2013, pp. 297-314.

Zanatta 2001 = Zanatta, M., *La ragione verisimile: saggio sulla Poetica di Aristotele*, Cosenza 2001.

Zanetto - Martinelli Tempesta 2009 = Zanetto G. - Martinelli Tempesta S. (eds.), *Plutarco lingua e testo*. Atti dell'XI convegno plutarco della IPS (Milano, 18-20 giugno 2009), Milano 2009.

Ziegler 1951 = Ziegler, K., s.v. *Ploutarchos von Chaironeia*, in RE XXI/1 (1951), coll. 636-962 e RE XXI/2 (1952), coll.2523-2524 (ed. it. *Plutarco*, a cura di B. Zucchelli, trad. ital. di M.R. Zancan Rinaldini, Brescia 1965, da cui si cita).