

ELISABETTA BERARDI

Eloquenza di Gorgia, eloquenza di Lisia: il *Gorgia* e il *Fedro* nel *De audiendo* plutarcheo

ABSTRACT: *In competitive dialogue with the emerging Second Sophistic, Plutarch rewrites in a strongly allusive way Platonic images that highlighted the rivalry between rhetoric and philosophy and the seduction of the rhetorical ἐπιδειξις. Plutarch intends to refer subtly to two Plato's works frequented by the schools of eloquence, the Gorgias and the Phaedrus. When he warns young people of the risks of Atticism, which obscures the content of the message by giving prominence to its form, Plutarch leaves the readers themselves to recognize images of known Platonic ancestry thanks to the common rhetorical παιδεία.*

Studi recenti hanno rilevato nel *corpus* di Plutarco evidenti segni di un rapporto competitivo tra la filosofia e la coeva Seconda Sofistica¹. Filosofia e retorica si incontrano e talora si scontrano nelle sue opere in molti modi; del resto, Plutarco si era perfezionato nell'arte della parola e aveva tenuto in giovane età discorsi sofistici, prima di approfondire temi filosofici. Plutarco vive e interpreta tale rivalità alla luce di referenti classici rappresentati soprattutto dai dialoghi platonici; in ciò asseconda le attese del pubblico di età imperiale, che fonda la propria identità greca sotto Roma nella comune condivisione del patrimonio culturale del passato. Come intendiamo mostrare, un'opera tra i *Moralia* plutarchei, il *De audiendo* (37c-48d), appare particolarmente rilevante per cogliere dinamiche di competizione tra opposti modelli e opposte scelte di vita, retorica e filosofica. Il *De audiendo* infatti, con il suo carattere metatestuale² – una conferenza rivolta ad aspiranti filosofi che insegna ad ascoltare altre conferenze – permette di osservare le modalità in cui Plutarco recepisce due scritti di Platone molto noti nelle scuole di retorica, il *Gorgia* e il *Fedro*, che già presentavano al loro interno dinamiche simili di conflitto e rivalità.

¹ Sulla competizione tra Plutarco e la Sofistica cf. SCHMITZ (2012).

² Si veda su questo LA MATINA (2000, 180).

I. COME ASCOLTARE UNA CONFERENZA FILOSOFICA

Il *de audiendo* è un trattato di natura etico-pedagogica volto a illustrare quali siano le opportune modalità di ascolto delle lezioni di un maestro, atteggiamento preliminare a ogni forma di apprendimento e quindi di miglioramento negli studi filosofici: l'assunto di Plutarco è che non possiamo pensare di esser pronti a prendere la parola o anche solo a porre una domanda in pubblico se prima non abbiamo imparato a percepire correttamente le parole degli altri. Il testo che possediamo rimanda a una precedente conferenza, una *σχολή*, comunicazione riservata a un gruppo ristretto di uditori abituali formato con ogni probabilità soprattutto da giovani³; Plutarco ha in seguito trascritto e inviato il contenuto del suo intervento a Nicandro, secondo quanto egli stesso afferma in apertura dell'opera. Non sappiamo quale grado di rielaborazione abbia subito la *σχολή* per la sua circolazione scritta come trattato⁴; di sicuro ciò ha determinato l'inserimento del proemio di dedica al giovane Nicandro, che ha indossato da poco la toga virile e quindi sta per assumere in prima persona la guida della propria educazione, libero da istitutori e per questo motivo esposto a rischi:

Τὴν γενομένην μοι σχολὴν περὶ τοῦ ἀκούειν, ᾧ Νίκανδρε, ἀπέσταλκά σοι γράψας, ὅπως εἰδῆς τοῦ πείθοντος ὀρθῶς ἀκούειν, ὅτε τῶν προσταττόντων ἀπήλλαξαι τὸ ἀνδρεῖον ἀνειληφῶς ἰμάτιον.

Ti invio, caro Nicandro, la stesura del discorso da me tenuto su come si ascolta, perché tu sappia disporti in modo corretto all'ascolto di chi si rivolge a te con la voce della persuasione, ora che hai indossato la toga virile e ti sei liberato da chi ti dava ordini (*aud.* 37b-c⁵).

Nicandro, di cui non conosciamo nulla di certo al di fuori di quanto Plutarco ricorda in queste righe, ma il cui nome va plausibilmente ricondotto all'ambiente di Delfi sullo scorcio finale del I sec. d.C.⁶, appare un destinatario esemplare, che ricalca le caratteristiche del pubblico

³ Sulla plausibile differenza semantica che sembra emergere talora in Plutarco tra *ἀκρόασις*, una conferenza tenuta da un docente itinerante, aperta a un pubblico che può essere anche ampio, e *σχολή*, una conferenza-lezione ristretta a un gruppo di abituali frequentatori (come nel caso del *De audiendo*), cf. LA MARTINA (2000, 180; 184). Il pubblico di Plutarco qui come altrove nei *Moralia* e nelle *Vite* è comunque un pubblico ristretto e di *élite*: su questo da ultimo SANTANIELLO (2000); MUCCIOLI (2012, 44-53).

⁴ Diversi testi del *corpus* plutarco denunciano la loro originaria natura di conferenza e mostrano tracce di esser stati trascritti, o più ampiamente rielaborati, in tempi non troppo discosti dalla performance: cf. LA MARTINA (2000, 183-187; 205-215). Si veda anche *infra*, § 5 e n. 35.

⁵ Le traduzioni qui riportate del *De audiendo* sono quelle offerte da Giuliano Pisani, come ristampate in PISANI (2017).

⁶ Nelle opere di Plutarco compaiono vari personaggi di nome Nicandro, tutti in rapporto con il santuario di Delfi; per una rassegna si veda RUECH (1992, 4862-4863). Non ci sono elementi per identificare questo Nicandro in modo sicuro con altri omonimi citati nel *corpus*; il giovane potrebbe quindi esser stato destinatario del *De audiendo* in un periodo imprecisato tra gli anni 80-100 (HILLYARD 1981, XXXIV-XXXVIII).

primario della *σχολή* e del trattato, giovani ai primi passi del perfezionamento negli studi filosofici.

Come appena ricordato, Plutarco nel *De audiendo* intende indicare in quale modo sia opportuno prestare attenzione alla voce di chi parla; nel farlo, tratteggia vividamente gli errori più comuni di chi attende a una lezione o conferenza e restituisce una galleria di tipi di uditori maldestri, per proporre poi modelli positivi di condotta. Anche se l'attenzione principale è rivolta al comportamento di chi ascolta e alla costruzione di un atteggiamento ideale in tal campo, Plutarco non manca di tratteggiare i difetti dell'oratore, passando in disamina e condannando argomenti roboanti o futili, fiero cipiglio, gestualità teatrale o intonazione volutamente suadente, fino a mettere in discussione l'esemplarità morale dell'oratore stesso. Tuttavia tali accuse nel trattato non appaiono rivolte ai – veri – filosofi, ma alla «gran parte dei sofisti» (τῶν πολλῶν ... σοφιστῶν, *aud.* 41d), in perenne ricerca nella loro performance di una espressione curatissima, che trascura completamente il contenuto. Il testo del *De audiendo* si rivela percorso da una rivalità sotterranea, che a tratti affiora in modo evidente, tra due opposti modelli di lezione e conferenza, quella filosofica e quella sofistica, tra due opposti modelli di pubblico e, anche e soprattutto, tra due opposti modelli di maestro e oratore⁷. Poiché nella formazione filosofica la tradizione di studi retorici aveva comunque un grande rilievo⁸, spesso, tra i contemporanei di Plutarco e nelle generazioni successive, si manifestano notevoli ambiguità e incertezze definitorie a proposito di personaggi operanti in un campo o nell'altro: valga ad esempio la figura dell'oratore Dione di Prusa, coevo di Plutarco e con lui in relazione, in modi per noi moderni in gran parte sfuggenti, che fu collocato nelle *Vite dei sofisti* di Filostrato tra «i filosofi che ebbero fama di sofisti»⁹. Talora appare che nel *De audiendo* i “sofisti” bersaglio di critiche siano falsi filosofi che perseguono un effimero successo con artifici propri della retorica¹⁰; altri punti del trattato non lasciano però alcun dubbio che in quei casi il bersaglio di

⁷ Sulla diversità intercorrente tra i due tipi di conferenze, filosofica e sofistica, si veda LA MATINA (2000, 181-182, 198-202).

⁸ Molti giovani provvisti di educazione retorica ascoltavano le lezioni di Plutarco o frequentavano scuole filosofiche senza però intraprendere un perfezionamento in tal campo. Su questo LAUWERS (2008/2009, 18 e n. 11); sulla formazione non di necessità specialistica dei giovani in età imperiale e sulle “conversioni” tra retorica e filosofia si veda in generale CLARKE (1971, 3-7; 64, 98-99).

⁹ Philostr. *VSI* 7, 487-489. Sui numerosi punti di contatto tra la produzione di Plutarco e quella di Dione si veda PERNOT (2007); FOWLER (2018, 229 e n. 30). Sulle (auto)definizioni di sofisti e filosofi, sulle possibili numerose contaminazioni e sul generale dinamismo che caratterizza i due sistemi non rimarcati in modo rigido rimando a LAUWERS (2008/2009; 2013).

¹⁰ Così intendono LAUWERS (2008/2009, 15-16) e PISANI (2017, 2521, n. 6); in tal senso si era espresso già HILLYARD (1981, xvi): Plutarco metterebbe in guardia il suo pubblico dai sedicenti filosofi, che non meritano tale titolo perché, contaminati dall'amore per la forma, intendono sedurre gli ascoltatori con una dizione ricercata, non preoccupandosi del contenuto che dovrebbero trasmettere e della funzione educativa che dovrebbero rivestire. Sulla preziosa testimonianza offerta dal *De audiendo* a proposito di vezzi

Plutarco sia la sofistica, con la pratica della *μελέτη* e con i discorsi che affrontano temi spettacolari e paradossali¹¹.

L'edizione commentata del *De audiendo* curata da Brian Hillyard nel 1981 ha evidenziato una messe considerevole di citazioni e allusioni a opere classiche, soprattutto platoniche (Hillyard 1981, 279)¹². Ciò non stupisce, poiché Platone, tra i prosatori, costituisce il macro-testo di riferimento di Plutarco come modello formale oltre che concettuale¹³. Nel tessuto argomentativo alcune opere di Platone appaiono rilevanti più di altre, fino a divenire, almeno in un caso, un ipotesto significativo: in tempi recenti si è messo in rilievo come l'introduzione del *De audiendo* risulti una riscrittura fortemente allusiva dell'inizio dell'ottavo libro della *Repubblica* di Platone (Jazdzewska 2013). D'altra parte, in diversi punti del trattato, accanto a scoperte citazioni, alcune immagini appaiono richiamare velatamente, all'attenzione di un pubblico avveduto e preparato, celebri passi del *Gorgia* e del *Fedro*, testi cruciali nel dibattito culturale di età imperiale sul rapporto tra retorica e filosofia¹⁴. In almeno due casi, come ora vedremo, tali allusioni appaiono introdotte per denunciare i pericoli della sofistica, richiamando contesti di competizione tra filosofi e sofisti già propri dei modelli classici di partenza. È possibile inoltre, come cercheremo di dimostrare, che il *De audiendo* contenga una ulteriore ripresa del *Gorgia* platonico, che fino a oggi non pare essere stata rilevata: questo confermerebbe il ruolo determinante di entrambi i testi, del *Gorgia* e del *Fedro*, nell'argomentazione del *De audiendo* sia come modello esemplare nei confronti dell'ascolto sia come denuncia dei pericoli di una performance sofistica.

comportamentali nella scuola del filosofo si veda anche CLARKE (1971, 86-87). Sul fatto che nel testo di Plutarco si avverta anche la presenza specifica della Sofistica si veda *infra* n. 11.

¹¹ Si veda *infra*, § 2. In generale sul contrasto tra Plutarco e la nascente Seconda Sofistica rimando ancora a SCHMITZ (2012); per il conflitto tra retorica e filosofia in Plutarco, che assume toni più aspri del suo modello platonico, si veda anche PERNOT (1993, II, 509).

¹² Gli Indici di Hillyard rimandano al Commento, dove si discutono sia evidenti riprese platoniche già segnalate nel testo sia altri passi probabilmente sottesi al trattato plutarco. Negli Indici si osservano riferimenti più o meno velati alla *Repubblica* (sette allusioni), al *Fedro* (quattro), alle *Leggi* (due), al *Timeo* e allo pseudo-platonico *Alcibiade I* (una allusione ciascuno) e generali reminiscenze e consonanze (*Apologia*, *Gorgia*, *Protagora*, *Simposio*, *Teeteto*); per quanto riguarda possibili influssi del *Gorgia* individuati da Hillyard si veda *infra*, § 3).

¹³ L'influenza platonica su Plutarco e su altri autori di età imperiale non è solo concettuale ma formale e linguistica: sulla presenza di Platone e del *Fedro* nei primi secoli d.C. si veda TRAPP (1990); su Platone in Dione di Prusa TRAPP (2000); sul *Gorgia* in Dione BERARDI (2019, 24-29); utile la recente messa a punto di FOWLER (2018, 229-232). Platone è anche un modello linguistico, benché Plutarco lamenti di osservare talora nei suoi testi un influsso della corrotta dizione di Gorgia di Leontini: su questo rimando a D'IPPOLITO (2010, 90-91).

¹⁴ Per il *Gorgia* SCHMITZ (2014); per il *Fedro* BERARDI (2017). Si veda *infra*, § 4.

2. L'ANTI-MODELLO E LE SUE SEDUZIONI: LA CONFERENZA SOFISTICA

Anche se nel trattato Plutarco si propone, come scopo dichiarato, di indicare tipologie di ascolto corretto o non corretto di lezioni e conferenze di natura filosofica, concentrando quindi il suo punto di vista sull'uditore, in diversi punti del testo scende anche in polemica nei confronti della conferenza dei sofisti – o della conferenza filosofica che assuma tratti sofistici – e dell'atticismo linguistico al quale questa ricorre. Nel cuore del *De audiendo* si accampa un celebre attacco vibrato contro il gusto corrotto degli studenti che privilegino l'apparenza sulla sostanza e cerchino una forma attica senza preoccuparsi se tale forma rivesta o meno un contenuto (42c-e); in altri passi tuttavia non mancano rilievi e osservazioni critiche in cui la censura si indirizza, invece che sul pubblico, su chi pronuncia la lezione o la conferenza. Sono da condannare, afferma Plutarco, quei numerosi sofisti che costruiscano volutamente la propria performance in modo seduttivo sforzandosi di produrre una λέξις ammaliante e ne rinforzino l'attrazione attraverso la pretesa di autorevolezza e il ricorso ad apparati esteriori, quali l'aspetto, gli sguardi particolarmente solenni, la modulazione artificiosa della voce:

ὡς γὰρ πολέμου, καὶ ἀκροάσεως πολλὰ τὰ κενὰ ἐστὶ. καὶ γὰρ πολὺ τὸ τοῦ λέγοντος καὶ πλάσμα καὶ ὄφρυς καὶ περιαντολογία [...]. ἔχει δὲ τι καὶ ἡ λέξις ἀπατηλόν, ὅταν ἠδέϊα καὶ πολλὴ καὶ μετ' ὄγκου τινὸς καὶ κατασκευῆς ἐπιφέρηται τοῖς πράγμασιν. ὡς γὰρ τῶν ὑπ' αὐλοῖς ἀδόντων αἱ πολλαὶ τοὺς ἀκούοντας ἀμαρτίαι διαφεύγουσιν, οὕτω περιττὴ καὶ σοβαρὰ λέξις ἀντιλάμπει τῷ ἀκροατῇ πρὸς τὸ δηλούμενον. [...] αἱ δὲ τῶν πολλῶν διαλέξεις καὶ μελέται σοφιστῶν οὐ μόνον τοῖς ὀνόμασι παραπετάσμασι χρῶνται τῶν διανοημάτων, ἀλλὰ καὶ τὴν φωνὴν ἐμμελείαις τισὶ καὶ μαλακότησι καὶ παρισώσεσιν ἐφηδύνοντες ἐκβακχεύουσι καὶ παραφέρουσι τοὺς ἀκρωμένους, κενὴν ἠδονὴν διδόντες καὶ κενότεραν δόξαν ἀντιλαμβάνοντες.

Come in guerra, così anche in un ascolto ci sono molti vani apparati: la canizie, l'intonazione suadente, lo sguardo accigliato e la tendenza all'autoelogio di chi parla [...]. Anche nello stile c'è qualcosa di ingannevole quando, fluendo seducente e copioso, investe i concetti in modo enfatico e ricercato. Gran parte degli errori commessi da chi canta con l'accompagnamento dell'aulo sfugge a chi ascolta: così uno stile ridondante e pomposo abbagliava l'ascoltatore e gli impedisce di intravedere i concetti. [...] Così la maggior parte dei sofisti, quando disserta o declama, non si limita a utilizzare le parole per velare i pensieri, ma addolcendo la voce con modulazione, morbidezze e trilli, manda in delirio e in visibilio l'uditore, elargendo un piacere vano e ricevendone in cambio una fama ancora più vana (*aud.* 41b-d).

La polemica di Plutarco non si concentra solo su λέξις ed espedienti che i sofisti adoperano quando dissertano o declamano (αἱ δὲ τῶν πολλῶν διαλέξεις καὶ μελέται). Altrettanto biasimabile è la scelta della materia del discorso, che spesso si presenta sotto forma di argomenti tea-

trali e spettacolari. Un ascoltatore attento deve mantenersi puro ed evitare simili pericoli, tenendosi lontano da audizioni di questa natura; ricorrendo a una espressione platonica della *Repubblica*, che marcava comportamenti degenerati dei democratici, pronti a cogliere il “miele” accumulato da cittadini attivi negli affari, Plutarco equipara i temi scelti da tali indegni oratori a un pascolo che attira sofisti in tutto e per tutto simili a fuchi:

οὕτως οὖν δεῖ τὸν φιλότεχνον καὶ καθαρὸν ἀκροατὴν τὰ μὲν ἀνθηρὰ καὶ τρυφερὰ τῶν ὀνομάτων καὶ τῶν πραγμάτων τὰ δραματικὰ καὶ πανηγυρικὰ κηφῆνων βοτάνην σοφιστιῶντων ἡγούμενον ἔαν.

Così l'ascoltatore fine e puro deve lasciar perdere le parole fiorite e delicate e pensare che gli argomenti teatrali e spettacolari sono solo “pastura di fuchi” sofisticheggianti (*aud.* 41f-42a, Plat. *Rep.* VIII 564e).

Se gli argomenti teatrali colpiscono l'uditore incauto a causa della loro apparente rilevanza, altri invece si mostrano fin da principio e programmaticamente di sorprendente inutilità. Ci sono infatti discorsi che si propongono di comporre l'elogio paradossale di oggetti o situazioni bassi o ridicoli, encomi del vomito, della febbre, della pentola:

ἐμέτου τινὲς ἐγκώμια καὶ πυρετοῦ καὶ νῆ Δία χύτρας ἐπιδεικνύμενοι πιθανότητος οὐκ ἀμοιροῦσιν

C'è chi riesce persuasivo anche tessendo panegirici del vomito, della febbre e, per Zeus!, perfino della pentola (*aud.* 44e).

Tuttavia, l'accusa più grave che Plutarco rivolge alla lezione o alla conferenza sofistica non riguarda materia e forma della performance, quanto piuttosto l'inadeguatezza dell'oratore quale autentico maestro. Molto spesso capita che un pubblico impreparato all'ascolto confonda il discorso con una rappresentazione teatrale e sia indotto a credere che chi sta parlando simuli la sua competenza e il suo convincimento nello stesso modo in cui gli attori simulano pensieri e azioni. Questo però non corrisponde a verità, almeno per i filosofi; la pratica della simulazione appartiene invece ai sofisti. Costoro non sono veri educatori: detengono un presunto sapere, che è unicamente formale ed effimero. L'inadeguatezza dei sofisti a un dialogo paideutico è rappresentata in modo conclusivo da Plutarco nell'immagine dei volumi che si chiudono terminata la lezione. «Una volta riposti libri e proutuari», la condotta dei sofisti nel privato si rivela meschina¹⁵:

¹⁵ In modo analogo in precedenza Plutarco condanna i «sofisti»: la loro fama è effimera e dura lo spazio della conferenza stessa: τούτων δὲ τὸν ἔρανον αἱ τοιαῦται πληροῦσιν ἀκροάσεις τοῖς λέγουσι· θαυμάζονται γὰρ ἐφ' ὅσον τέρπουσιν, εἴθ' ἅμα τῆς ἀκοῆς ἐξερρῦν τὸ ἡδὺ κάκεινους προλέλοιπεν ἢ δόξα, καὶ μάτην τοῖς μὲν ὁ χρόνος τοῖς δὲ καὶ ὁ βίος ἀνάλωται, «Questo è appunto il compenso che i sofisti ricavano da simili esibizioni: sono ammirati per tutto il tempo in cui riescono a dilettere, ma poi, appena il piacere dell'ascolto è finito, la

ὡσπερ τῶν τραγωδῶν ἐν τοῖς θεάτροις, καὶ τῶν φιλοσόφων ἐν ταῖς σχολαῖς οἴονται δεῖν ἀκοῦειν, ἐν δὲ τοῖς ἕξω πράγμασιν οὐδὲν αὐτοὺς ἑαυτῶν διαφέρειν ἡγούνται, πρὸς μὲν τοὺς σοφιστὰς εἰκότως τοῦτο πεπονθότες (ἀναστάντες γὰρ ἀπὸ τοῦ θρόνου καὶ ἀποθέμενοι τὰ βιβλία καὶ τὰς εἰσαγωγὰς ἐν τοῖς ἀληθινοῖς τοῦ βίου μέρεσι μικροὶ καὶ ὑπὸ χεῖρα φαίνονται τοῖς πολλοῖς), πρὸς δὲ τοὺς ὄντως φιλοσόφους οὐ καλῶς.

Generalmente pensano di dover ascoltare i filosofi nelle scuole come gli attori tragici a teatro e credono che, una volta fuori, essi non si comportino per nulla meglio di loro. Questo ragionamento va bene per i sofisti (che una volta scesi di cattedra e riposti libri e prontuari, nella realtà del quotidiano operare appaiono meschini e inferiori ai più), ma nei confronti dei veri filosofi è sbagliato (*aud.* 43e-f).

Il rapporto competitivo che intercorre nel *De audiendo* tra Plutarco e i sofisti si materia di testi e situazioni che appartengono al riconosciuto comune patrimonio classico. Come gli oratori atticisti suoi contemporanei, anche Plutarco infatti rintraccia nei modelli del passato gli elementi fondanti con cui costruire la sua argomentazione, siano essi situazioni, concetti, espressioni formali¹⁶. Come accennato in apertura, poiché nel *De audiendo* tema cruciale è l'educazione dei giovani filosofi, i quali non devono lasciarsi sedurre da un ascolto che proponga una veste espressiva particolarmente accattivante, non stupisce che compaiano nei punti più polemici del discorso il *Gorgia* e il *Fedro*. Il *Gorgia* e il *Fedro* sono centrali nella preparazione del *πεπαιδευμένος* di età imperiale, sia nelle scuole filosofiche, sia nell'insegnamento retorico, un insegnamento frequentato anche dagli aspiranti filosofi¹⁷. Plutarco, attingendo ai due testi platonici, riscrive in modo fortemente allusivo immagini che già mettevano in luce il pericolo di fascinazione della ἐπίδειξις sofistica, allo scopo di colpire il fenomeno a lui contemporaneo della retorica atticista, usando riferimenti ben noti al pubblico. Il *Gorgia* e il *Fedro* sono connessi a molteplici livelli con il tema di fondo del *De audiendo*, poiché entrambi, sia pure in modi diversi e con diversa focalizzazione, mettono in scena un contrasto tra retorica e filosofia ed entrambi si aprono sulla rievocazione di una seduttiva ἐπίδειξις: nel *Gorgia* Socrate arriva a casa di Callicle quando il sofista di Leontini ha appena concluso una conferenza di successo; la prima parte del *Fedro* rievoca la performance di Lisia, che all'alba ha incantato Fedro con il suo discorso. Nella cornice introduttiva di quest'ultimo dialogo, inoltre, il tema dell'ascolto è particolarmente vivido e sostantivo e verbo, ἀκοή e ἀκούω, ricorrono con grande insistenza in

fama li ha già abbandonati e vanamente hanno sprecato gli altri il tempo, loro addirittura la vita» (*aud.* 41e).

¹⁶ Come l'edizione di HILLYARD (1981) mette in rilievo, Plutarco cita o menziona a scopo argomentativo poeti e prosatori del passato: Omero, Simonide, Erodoto, Euripide e in generale i tragici, Platone, Senofonte, Menandro; anche i filosofi antichi come Aristotele sono considerati da Plutarco classici al pari degli altri: cf. SCHMITZ (2012, 83).

¹⁷ *Supra*, n. 8.

relazione a Socrate e Fedro¹⁸. Plutarco si attende che il pubblico della sua conferenza e i successivi lettori del trattato siano pronti a riattivare nella propria memoria i modelli classici di riferimento, in parte citati, in parte allusi, uniformandosi in questo alle prescrizioni per un corretto ascolto: il *De audiendo* raccomanda di seguire con attenzione e meditare sempre a fondo su quanto udito, appropriandosi dapprima dei concetti e in un momento successivo anche della forma in cui essi sono espressi. Appare quindi naturale che il *De audiendo* reclami un simile atteggiamento in primo luogo per il *De audiendo* stesso¹⁹.

I. IL *DE AUDIENDO* TRA IL *GORGIA* E IL *FEDRO*

La presenza del *Gorgia* nel trattato plutarco sembra, almeno a prima vista, limitata. In soli tre punti dell'argomentazione Hillyard rileva possibili consonanze concettuali e linguistiche con il dialogo platonico. L'ascoltatore che, spinto dalla propria ambizione, pretende di capire prima di averlo in realtà fatto e compromette così in maniera irrimediabile l'apprendimento pare modellato sull'atteggiamento di Polo, cattivo uditore ansioso di arrivare alle conclusioni saltando i passaggi, come Socrate denuncia nel *Gorgia*²⁰. Nella descrizione che Plutarco fa di giovani sfrontati che non sono in alcun modo colpiti dall'udire rimproveri per la loro condotta –hanno un'anima insensibile, come carne dura e callosa, che non riceve lividi e non accoglie segni dei colpi – sembra riecheggiare, quasi capovolgendolo, un ricordo della rappresentazione del giudizio delle anime dopo la morte su cui si chiude il *Gorgia*: Socrate racconta a Callicle di come l'anima, spogliatasi del corpo, mostri a Radamanto che la deve giudicare dei veri e propri marchi incisi su di essa in conseguenza di attività depravate²¹. Meno sicuro invece

¹⁸ Nel testo platonico sono molto frequenti, soprattutto nel dialogo iniziale tra Socrate e Fedro, i termini dell'ascolto ἀκοή e ἀκούω, cruciali nel *De audiendo* (περὶ τοῦ ἀκούειν) plutarco.

¹⁹ Sulla natura metatestuale del *De audiendo* (un testo che insegna a recepire un altro testo) si veda *supra*, n. 2.

²⁰ Come nota HILLYARD (1981, 244-245), nella condanna di Plutarco verso i giovani ambiziosi che intendono mostrare la propria acutezza sembra adombrato il comportamento di Polo nel *Gorgia*: Polo scalpita come un giovane puledro per mostrare la sua δξύτης in un ragionamento che né Socrate ha ancora espresso in modo chiaro né Gorgia ha di conseguenza compreso. Si confronti il passo di Plutarco sui giovani ambiziosi («Gli altri, al contrario, spinti da inopportuna ambizione e vano spirito di competizione verso i compagni, cercano di dimostrare la propria acutezza e capacità di apprendimento (δξύτητα καὶ δύναμιν εὐμαθείας ἐπιδεικνύμενοι), e dichiarando di aver capito prima di aver compreso, finiscono per non comprendere un bel niente», *aud.* 47c-d) con le parole ironiche di Socrate su Polo nel *Gorgia* (Plat. *Gorg.* 463e: «il nostro Polo qui presente è giovane e acuto», Πῶλος δὲ ὄδε νέος ἐστὶ καὶ δξύς). Sul fatto che nel *De audiendo* Plutarco condanni non l'ambizione in sé, ma la sua espressione esagerata, che perciò diventa atteggiamento vano, si veda SCHMITZ (2012, 76-77).

²¹ Secondo Plutarco i giovani sfrontati hanno un'anima simile a carne dura e callosa, su cui non si può lasciare segno: «Ascoltare invece una rampogna e un monito volti a raddrizzare il carattere, che ricorrono a una

è il riconoscimento di un'eco linguistica (e semantica) del verbo ἐπιψηφίζω tra Platone e Plutarco: nel *De audiendo* Plutarco descrive l'animo dell'uditore invidioso che quando sente le acclamazioni riscosse da un discorso altrui si mette gelosamente a contarle «come se fossero voti»; nel *Gorgia* il verbo è usato da Socrate in relazione al suo desiderio di voler convincere Polo: il filosofo si rifiuta di cercare il «voto» degli astanti – già come buleuta non era stato all'altezza di questo aspetto procedurale –; egli desidera solo quello di Polo, che vuole convincere nel dibattito sulla presunta felicità del tiranno²².

Se a una prima lettura, almeno per noi moderni, echi del *Gorgia* sono scarsamente percepibili, il richiamo al *Fedro* nel *De audiendo* è invece senza dubbio frequente e poteva forse apparire ancora più marcato a un pubblico di giovani all'inizio di un percorso di perfezionamento filosofico²³. Diverse allusioni al dialogo platonico compaiono in una serie di passi in cui

parola di biasimo come a un medicamento che brucia, senza farsi piccolo piccolo, imperlarsi di sudore, sentirsi girare la testa e avvampare di vergogna nell'anima, ma restando indifferente e con un ghigno beffardo e ironico dipinto sul volto, è proprio di un giovane profondamente abietto e insensibile a ogni forma di pudore per inveterata abitudine agli errori, la cui anima, quasi fosse una carne dura e callosa, non riceve lividi (ὥσπερ ἐν σκληρᾷ σαρκὶ καὶ τυλώδει τῇ ψυχῇ μώλωπα μὴ λαμβάνοντος)», *aud.* 46d. Nel *Gorgia* invece le anime, una volta spogliatesi del corpo, rivelano segni visibili delle loro perverse abitudini: quando Radamanto senza saperlo mette mano sull'anima del Gran Re o di qualche altro sovrano vede in essa marchi incisi da azioni depravate, cicatrici e frustate (Plat. *Gorg.* 524e-525a: κατείδεν οὐδὲν ὑγιές ὄν τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ διαμεμαστιγωμένην καὶ οὐλῶν μεστήν ὑπὸ ἐπιουρκιῶν καὶ ἀδικίας, ἃ ἐκάστη ἢ πρᾶξις αὐτοῦ ἐξωμόρξατο εἰς τὴν ψυχὴν, «vede che in essa non c'è niente di sano: la vede tutta piena di cicatrici e di frustate – i segni di spergiuri e delle cattiverie, poiché ciascuna azione lascia un marchio nell'anima», trad. Zanetto). Sul fatto che Plutarco sviluppi ulteriormente l'immagine platonica del marchio, descrivendo persone così insensibili la cui anima non viene segnata cf. HILLYARD (1981, 230-231).

²² Il giovane ambizioso «non vede l'ora che chi sta tenendo un bellissimo discorso abbia terminato di parlare e, appena l'ascolto è finito, non ripensa a niente di quello che è stato detto, ma si mette a contare, come fossero voti (ἐπιψηφίζουσιν), le esclamazioni e gli umori dei presenti» (*aud.* 40a 2-3). Nel passo si rileva l'atteggiamento sofisticato dell'allievo che reagisce in modo improprio all'ascolto di una lezione filosofica espressa in stile attico; incapace di riflettere sul contenuto, il giovane entra in competizione con l'aspetto superficiale del successo del discorso: su questo SCHMITZ (2012, 79-81). HILLYARD (1981, 82), pur richiamando i due luoghi del *Gorgia* in cui Socrate ricorre al verbo ἐπιψηφίζω, si dichiara incerto sul fatto che Plutarco nel *De audiendo* abbia in mente Platone. In effetti nei passi del *Gorgia* Socrate ricorda il suo ruolo di buleuta – e la sua incapacità a quel tempo di far «mettere ai voti» le proposte – in relazione al suo desiderio di «avere il voto» del solo Polo, per esser riuscito a convincerlo nel ragionamento: ἐπειδὴ ἡ φυλὴ ἐπρυτάνευε καὶ ἔδει με ἐπιψηφίζειν, γέλωτα παρῆχον καὶ οὐκ ἠπιστάμην ἐπιψηφίζειν. [...] ἔνα ἐπιψηφίζειν ἐπίσταμαι, «quando la mia tribù era di turno, ho dovuto mettere ai voti le proposte: ma non ero capace di chiedere i voti, e facevo ridere. Anche adesso non chiedermi di far votare quelli che sono qui. [...] So chiedere un solo voto per volta» (Plat. *Gorg.* 473e-474a, trad. Zanetto); ἐγὼ σὲ μόνον ἐπιψηφίζων τοὺς ἄλλους ἐὼ χαίρειν, «io faccio votare solo te, e lascio perdere gli altri» (Plat. *Gorg.* 476a, trad. Zanetto).

²³ Sulla soddisfazione provata dal pubblico nel decrittare allusioni nascoste rimando a DEMOEN (1997, 141-143).

Plutarco illustra quale atteggiamento si debba avere nei confronti di discorsi imperfetti²⁴. Secondo Plutarco anche da performance inadeguate è possibile trarre giovamento: in primo luogo, tali performance inducono a riflettere sul fatto che i difetti di esposizione mostrati dall'oratore potrebbero insinuarsi anche in noi. Inoltre, esse inducono a moderare il nostro animo, portandoci a riconoscere che perfino nei discorsi meno riusciti vi è qualcosa di apprezzabile; poiché poi la critica fine a se stessa è sterile, spingono a un esercizio privato di riformulazione personale di quei punti in cui l'ascolto ha rivelato una esposizione manchevole. Il comportamento riflessivo e costruttivo indicato nel *De audiendo* nei confronti di una performance non riuscita non era in realtà frequente nelle sale di conferenza di età imperiale, caratterizzate piuttosto da un notevole tasso di aggressività competitiva; tuttavia, Plutarco ritiene che una simile linea di condotta sia la migliore e sia già stata indicata da Platone in relazione al λόγος di Lisia: ὁ καὶ Πλάτων ἐποίησε πρὸς τὸν Λυσίου λόγον («Così fece anche Platone con il discorso scritto da Lisia», *aud.* 40e)²⁵. Plutarco quindi ripropone al pubblico un comportamento sancito dall'autorità filosofica della Atene classica, e, senza citare in modo aperto il *Fedro* e i suoi personaggi, Socrate e il giovane Fedro, ma riferendosi direttamente al comportamento di Platone con Lisia, rievoca senz'altro nella memoria del pubblico la situazione di apertura del dialogo. All'esordio del testo Socrate incontra Fedro, che all'alba di quello stesso giorno ha sentito Lisia dimostrare che “in amore è meglio compiacere chi non ama invece che chi ama” ed è rimasto ammiratissimo di tale prova oratoria. In un primo tempo Fedro cerca di convincere Socrate ad ascoltare una sua riproduzione del discorso di Lisia, che già ha appreso a memoria, ma è poi indotto dal filosofo a mostrare invece la copia del discorso, del cui testo si è impossessato dopo l'esibizione (*Phaedr.* 230e). Dopo che entrambi si sono seduti all'ombra di un platano sulle rive dell'Ilisso e Fedro ha terminato la lettura del λόγος, Socrate lo sottopone a critica, pur riconoscendone alcuni pregi, e poi, pregato dal compagno, ne pronuncia una versione profondamente corretta dal punto di vista logico-formale (*Phaedr.* 234d-235b; 237b-241d). I luoghi plutarchei del *De audiendo*, di poco successivi, si richiamano, capovolgendo l'ordine platonico, a quei due punti del *Fedro* in cui Socrate, dopo aver concesso che il discorso di Lisia ha qualche merito (Plat. *Phaedr.* 234e-235e), ne propone prima una revisione e ricreazione integrale sul piano della forma (Plat. *Phaedr.* 237b-241d), per concludere poi con una palinodia, un secondo, nuovo discorso su Eros, profondamente diverso sul piano del contenuto (Plat. *Phaedr.* 243e-257b).

A ciò allude Plutarco quando considera che, se si ascolta un passaggio trattato in modo maldestro o inadeguato, è opportuno esercitare una critica utile e cercare una forma o una

²⁴ *Supra*, n. 12.

²⁵ Sulla presenza del discorso sull'amore di Lisia negli autori di età imperiale rimando ancora a TRAPP (1990, 171).

argomentazione più adatta a quel pensiero, nel modo in cui Platone agì nei confronti del discorso composto da Lisia:

χρήσιμον δὲ πρὸς τοῦτο καὶ τὸ τῆς παραβολῆς, ὅταν γενόμενοι καθ' αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως καὶ λαβόντες τιτῶν μὴ καλῶς ἢ μὴ ἱκανῶς εἰρῆσθαι δοκούντων ἐπιχειρῶμεν εἰς ταῦτο καὶ προάγωμεν αὐτοὺς τὰ μὲν ὥσπερ ἀναπληροῦν, τὰ δ' ἐπανορθοῦσθαι, τὰ δ' ἐτέρως φράζειν, τὰ δ' ἄλλως ἐξ ὑπαρχῆς εἰσφέρειν πειρῶμενοι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν. ὅταν γενόμενοι καθ' αὐτοὺς ἀπὸ τῆς ἀκροάσεως καὶ λαβόντες τι τῶν μὴ καλῶς ἢ μὴ ἱκανῶς εἰρῆσθαι δοκούντων ἐπιχειρῶμεν εἰς ταῦτο καὶ προάγωμεν αὐτοὺς τὰ μὲν ὥσπερ ἀναπληροῦν, τὰ δ' ἐπανορθοῦσθαι, τὰ δ' ἐτέρως φράζειν, τὰ δ' ἄλλως ἐξ ὑπαρχῆς εἰσφέρειν πειρῶμενοι πρὸς τὴν ὑπόθεσιν. δ καὶ Πλάτων ἐποίησε πρὸς τὸν Λυσίου λόγον.

A tal fine è utile anche ricorrere a un confronto se, una volta concluso l'ascolto e rimasti soli, prenderemo qualche passaggio che a nostro giudizio sia stato trattato in modo maldestro o inadeguato e proveremo a ridirlo noi, volgendoci a colmare una deficienza qua, a correggerne una là, a esporre lo stesso pensiero con parole diverse o tentando di affrontare l'argomento in maniera radicalmente nuova. Così fece anche Platone con il discorso scritto da Lisia (*aud.* 40e; Plat. *Phaedr.* 236bs.).

Al medesimo contesto del *Fedro* Plutarco rimanda in seguito, quando invita gli ascoltatori a riconoscere pregi anche a discorsi imperfetti. Non è plausibile pensare che un oratore pronunci un discorso completamente privo di qualità in ogni sua parte: non possono mancare elementi su cui soffermarsi in modo positivo, siano essi per esempio riflessioni, citazioni, l'argomento o lo stile o la disposizione della materia.

οὐδὲ γὰρ οἷόν τε παντελῶς οὕτως ἐκβόλιμον εἶναι τὸν λέγοντα καὶ διημαρτημένον, ὥστε μήτε νοῦν τινα παρασχεῖν ἄξιον ἐπαίνου μήτ' ἀπομνημόνευσιν ἐτέρων μήτ' αὐτὴν τὴν ὑπόθεσιν τοῦ λόγου καὶ προαίρεσιν, ἀλλὰ μηδὲ λέξιν ἢ διάθεσιν τῶν λεγομένων,

Non è possibile che chi parla sia in assoluto talmente inetto e impreciso da non offrire niente che possa essere apprezzato: una riflessione sua, una citazione altrui, l'argomento stesso e lo scopo del discorso, o almeno lo stile e la disposizione della materia (44d-e).

Che il passo richiamato sia qui quello del *Fedro* (Plat. *Phaedr.* 235e), dove Socrate nega che Lisia possa aver sbagliato ogni punto del suo discorso²⁶, è maggiormente plausibile se si considera che Plutarco poco oltre in parte parafrasa e in parte cita le parole che Socrate aveva in precedenza rivolto a Fedro nel dialogo, nel momento in cui concedeva qualche merito allo stile

²⁶ Nel *Fedro* Socrate afferma che nessun discorso può esser davvero sbagliato in tutto: «Sei molto caro e sei davvero un uomo d'oro se pensi che io stia sostenendo che Lisia ha sbagliato tutto e che sia possibile dire altre cose oltre tutte queste. Credo che una cosa simile non capiterebbe neppure con il peggiore scrittore (ὡς Λυσίας τοῦ παντὸς ἡμάρτηκεν, καὶ οἷόν τε δὴ παρὰ πάντα ταῦτα ἄλλα εἰπεῖν· τοῦτο δὲ οἶμαι οὐδ' ἂν τὸν φαυλότατον παθεῖν συγγραφέα)», Plat. *Phaedr.* 235e, trad. Velardi.

lisiano²⁷. Anche in questo caso nel *De audiendo* Platone è indicato a modello per il suo comportamento nei confronti del discorso sofistico di Lisia, poiché ne apprezza la tornitura elegante dell'espressione:

καὶ γὰρ ὁ Πλάτων τὸν Λυσίου λόγον οὔτε κατὰ τὴν εὐρεσιν ἐπαινῶν καὶ τῆς ἀταξίας αἰτιώμενος ὅμως αὐτοῦ τὴν ἀπαγγελίαν ἐπαινεῖ, καὶ ὅτι “τῶν ὀνομάτων σαφῶς καὶ στρογγύλως ἕκαστον ἀποτετόρνενται.”

Platone, per esempio, pur disapprovando l'invenzione nell'orazione di Lisia e criticandone la disposizione, ne elogia comunque lo stile e afferma che in lui «ogni parola è chiara e rotondamente tornita» (*aud.* 45a, Plat. *Phaedr.* 234e).

4. IL GORGIA, IL FEDRO E L'ASCOLTO SOFISTICO

Il *Fedro* appare quindi un referente scoperto del *De audiendo* grazie a cui Plutarco esemplifica comportamenti positivi di ascolto. Tuttavia, come è stato di recente notato²⁸, entrambi i dialoghi platonici, il *Gorgia* e il *Fedro*, potrebbero entrare in gioco in maniera allusiva nel veemente attacco di Plutarco contro il fenomeno dell'atticismo (*aud.* 9, 42c-e). Nel momento in cui Plutarco sferza i giovani che inseguono sterili discorsi retorici invece di praticare un ascolto che porti al miglioramento, egli appare appropriarsi di due celebri situazioni in cui Platone rappresenta la forza della seduzione retorica: il vanto di Gorgia di saper convincere un paziente riluttante ad assumere un farmaco meglio di qualsiasi medico competente, compreso il proprio fratello (Plat. *Gorg.* 456a-b); la passione sfrenata di Fedro per l'eloquenza di Lisia, a causa della quale è stato seduto tutta la mattina a imparare a memoria quel discorso che ora cela sotto il mantello (Plat. *Phaedr.* 227a-228d). In tal modo, Plutarco contribuisce a rimarcare le distanze che intercorrono tra l'insegnamento sofistico e quello filosofico, rievocando in controluce gli effetti dell'eloquenza di Gorgia e di Lisia nella condanna di un ascolto che è stato corrotto dal gusto di una conferenza atticista.

In coerenza con lo scopo paideutico del *De audiendo*, che indica i più comuni atteggiamenti errati del pubblico e i difetti di carattere che li hanno generati – quali eccessiva timidezza o all'opposto ambizione e invidia – per consentirne il progresso morale, Plutarco vuole stornare dai giovani che si accingono a frequentare le lezioni filosofiche il pericolo più grande:

²⁷ «Perché, anche per questo io e te dobbiamo tessere le lodi del discorso? Perché l'autore ha detto ciò che andava detto e non, invece, soltanto per l'altro aspetto, cioè perché ogni espressione è stata tornita in modo chiaro, rotondo e preciso (ὅτι σαφῆ καὶ στρογγύλα, καὶ ἀκριβῶς ἕκαστα τῶν ὀνομάτων ἀποτετόρνενται)?», Plat. *Phaedr.* 234e, trad. Velardi.

²⁸ *Supra*, n. 14 e *infra* nel testo.

essere attratti dalle sirene di un ascolto “retorico” e puramente formale. Immagini vivide, autorevoli e familiari perché attinte al patrimonio classico, danno corpo a tale rischio; Plutarco rimprovera un giovane che vada alla ricerca di quell'appagamento che un discorso piacevole e persuasivo è in grado di dare: l'oratore può anche preoccuparsi di simili aspetti, ma il dovere di chi ascolta è primariamente quello di rivolgersi ai concetti. Solo in un secondo momento costui può compiacersi della forma del discorso, come chi ha placato la sua sete può con agio rigirare tra le mani la coppa da cui ha bevuto per ammirarne le cesellature. Sbaglia il giovane che non si cura del concetto se non è espresso in puro stile attico; l'ascoltatore in preda alla mania antiquaria del linguaggio, incapace di curarsi della salute dell'anima, la danneggia nel modo in cui altri potrebbero, con motivazioni insensate, nuocere alla salute del corpo. Chi desidera solo ascoltare la forma e non il contenuto si comporta in modo simile a chi non volesse bere un antidoto (πιεῖν ἀντίδοτον) se non da una coppa di argilla attica, o a chi non bramasse un indumento qualunque nemmeno in inverno se non tessuto di lana di pecore attiche, preferendo rimanere seduto immobile e inerte (καθήμενος ἄπρακτος καὶ ἀκίνητος), come avvolto nel mantello leggero e sottile del linguaggio di Lisia:

καὶ γὰρ εἰ τοῖς λέγουσι προσήκει μὴ παντάπασιν ἡδονὴν ἐχούσης καὶ πιθανότητα λέξεως παραμελεῖν, ἐλάχιστα τούτου φροντιστέον τῷ νέῳ, τό γε πρῶτον. ὕστερον δὲ πού, καθάπερ οἱ πίνοντες, ὅταν παύσωνται διψῶντες, τότε τὰ τορεύματα τῶν ἐκπωμάτων ὑποθεωροῦσι καὶ στρέφουσιν, οὕτως ἐμπλησθέντι δογμάτων καὶ ἀναπνεύσαντι δοτέον τὴν λέξιν εἴ τι κομψὸν ἔχει καὶ περιττὸν ἐπισκοπεῖν. ὁ δ' εὐθύς ἐξ ἀρχῆς μὴ τοῖς πράγμασιν ἐμφυόμενος ἀλλὰ τὴν λέξιν Ἀττικὴν ἀξίων εἶναι καὶ ἰσχνὴν ὁμοίός ἐστι μὴ βουλομένῳ πιεῖν ἀντίδοτον, ἂν μὴ τὸ ἀγγεῖον ἐκ τῆς Ἀττικῆς κωλιάδος ἢ κεκεραμυμένον, μὴδ' ἱμάτιον περιβαλέσθαι χειμῶνος, εἰ μὴ προβάτων Ἀττικῶν εἴη τὸ ἔριον, ἀλλ' ὥσπερ ἐν τρίβωνι Λυσιακοῦ λόγου λεπτῷ καὶ ψιλῷ καθήμενος ἄπρακτος καὶ ἀκίνητος.

Chi parla, è vero, non deve affatto trascurare che nel proprio stile vi siano piacevolezza e persuasività, ma di questo il giovane non deve darsi minimamente pensiero, almeno in un primo momento. Successivamente forse. Come chi beve e solo dopo aver appagato la sete si mette ad osservare le cesellature delle coppe e se le rigira tra le mani, così anche il giovane deve prima riempirsi di riflessioni e aver ripreso fiato, e poi volgersi a esaminare se lo stile contiene qualche eleganza e raffinatezza. Chi invece non si tiene stretto subito fin dall'inizio ai concetti, ma pretende che lo stile sia attico e sottile, somiglia a uno che rifiuta di bere un antidoto se la coppa non è di argilla colliade attica, o di indossare d'inverno un mantello se la lana non è di pecore attiche, ma siede inerte e immobile, avvolto, per così dire, nel mantello leggero e sottile del linguaggio di Lisia (*aud.* 42c-d).

Con il cenno all'ipotetico malato che si rifiuta di bere un antidoto se non da una coppa di argilla attica (μὴ βουλομένῳ πιεῖν ἀντίδοτον, ἂν μὴ τὸ ἀγγεῖον ἐκ τῆς Ἀττικῆς κωλιάδος), Plutarco sembra qui rielaborare in modo originale, con una fine *detorsio*, quel passo del *Gorgia* in cui

il sofista vanta la potenza della retorica, più efficace a suo dire della scienza specifica di ciascuno: spesso Gorgia era riuscito a convincere un paziente a lasciarsi operare, cauterizzare o bere un farmaco (φάρμακον πιεῖν), là dove invece il fratello medico e i colleghi di costui avevano fallito²⁹.

L'immagine conclusiva dell'inerzia di chi se ne sta seduto avvolto nel τρίβων consunto di Lisia (ὥσπερ ἐν τρίβωνι Λυσιακοῦ λόγου λεπτῶ και ψιλῶ καθήμενος ἄπρακτος και ἀκίνητος) potrebbe invece richiamare alla memoria del pubblico con un effetto di *mise en abime* l'esordio del Fedro³⁰. Come più volte ricordato, il Fedro muove da un contesto di ascolto di una ἐπίδειξις: Fedro racconta a Socrate di aver seguito all'alba con entusiasmo un discorso di Lisia sull'amore e di esser rimasto lì seduto per tutta la mattina (συχνὸν γὰρ ἐκεῖ διέτριψα χρόνον καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ, Plat. *Phaedr.* 227a); Socrate lo induce a confessare che più precisamente è rimasto seduto dall'alba (ἐξ ἑωθινοῦ καθήμενος, Plat. *Phaedr.* 228a-e), prima a riascoltare il discorso, che Lisia ha ripetuto dietro sua insistenza, e poi a leggerlo, dopo averne ottenuto il testo scritto, fino ad apprenderlo a memoria. Socrate esorta allora Fedro a mostrargli il λόγος di Lisia, che – a ragione – sospetta Fedro stia celando sotto il suo mantello (τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ); così potranno a loro volta sedersi a esaminarlo, lungo le rive dell'Ilisso. Nel passo il verbo καθίζομαι ritorna altre tre volte nelle parole di Fedro e Socrate:

ΣΩ. Δείξας γε πρῶτον, ὦ φιλότης, τί ἄρα ἐν τῇ ἀριστερᾷ ἔχεις ὑπὸ τῷ ἱματίῳ. τοπάζω γὰρ σε ἔχειν τὸν λόγον αὐτόν. εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν, οὕτωςι διανοοῦ περὶ ἐμοῦ, ὡς ἐγώ σε πάνυ μὲν φιλῶ, παρόντος δὲ και Λυσίου, ἐμαυτόν σοι ἐμμελετᾶν παρέχειν οὐ πάνυ δέδοκται. ἀλλ' ἴθι, δείκνυε. ΦΑΙ. [...] ἀλλὰ ποῦ δὴ βούλει καθιζόμενοι ἀναγνώμεν; ΣΩ. Δεῦρ' ἐκτραπόμενοι κατὰ τὸν Ἰλισσὸν ἴωμεν, εἴτα ὅπου ἂν δόξῃ ἐν ἡσυχίᾳ καθιζήσομεθα. [...] ΣΩ. Πρόαγε δὴ, και σκόπει ἅμα ὅπου καθιζήσομεθα. [...] ΦΑΙ. Ἐκεῖ σκιά τ' ἐστὶν και πνεῦμα μέτριον, και πόα καθίξεσθαι ἢ ἂν βουλώμεθα κατακλιθῆναι.

So.: Ma prima, carissimo, fammi vedere che cosa hai nella mano sinistra, sotto il mantello. Secondo me hai proprio il discorso. Se è così sappi che, per quanto mi riguarda, dal momento che qui c'è Lisia in persona, con tutto il bene che ti voglio, non mi sembra affatto il

²⁹ «Se tu sapessi, Socrate! Praticamente, la retorica è in grado di controllare tutte le capacità umane. Te ne darò una prova chiarissima: mi ricordo che più d'una volta insieme a mio fratello e ad altri dottori sono andato a casa di un malato che non voleva bere una medicina (φάρμακον πιεῖν) o farsi tagliare o cauterizzare dal medico: mentre loro non riuscivano a persuaderlo, io l'ho persuaso, semplicemente grazie alla retorica!», Plat. *Gorg.* 456a-b, trad. Zanetto. Sull'influsso dell'immagine del *Gorgia* (Plat. *Gorg.* 456a-b) nella polemica antiatticista del *De audiendo* rimando all'interpretazione di SCHMITZ (2014, 39). Il medesimo passo del *Gorgia* riecheggia in Dione di Prusa nell'orazione *Nestore* (or. 56): su questo si veda BERARDI (2015). Come osserva SCHMITZ (2012, 78-81), in altri punti del *corpus* Plutarco denuncia che l'insegnamento retorico accentua il comportamento competitivo tipico dei giovani: il rischio è che il giovane porti tale atteggiamento nella lezione filosofica, privilegiando quegli aspetti formali che sono invece pertinenza dell'arte del discorso.

³⁰ Per questa osservazione rimando a BERARDI (2017, 189).

caso di prestarmi ai tuoi esercizi. Su, fa' vedere! Fe.: [...] Piuttosto, dove vuoi che ci sediamo a leggere? So.: Giriamo di qua e incamminiamoci lungo l'Ilisso. Poi ci *siederemo* in pace dove ci piacerà di più [...] So.: Allora procedi, e cerca anche un posto dove *sederci*. [...] Fe.: Lì c'è ombra, un leggero venticello ed erba per sederci o per sdraiarsi, se ne abbiamo voglia³¹.

Che nel *De audiendo* Plutarco sfidi il pubblico a decrittare l'immagine del giovane inerte avvolto nel «mantello di Lisia»³² in relazione al *Fedro* è ipotesi rafforzata dal fatto che il nome di Lisia, che è rievocato in questo punto per la prima volta, ritorna nel trattato altre due volte e sempre in relazione a Platone e al *Fedro*; del resto il dialogo stesso restituisce una celebre immagine di Lisia “sofista” in opposizione alla filosofia.

Il *Fedro* offre quindi a Plutarco l'occasione di riproporre la tensione agonistica tra sofistica e filosofia, con la proclamata superiorità di quest'ultima; la figura di Fedro, non nominato nel testo plutarco ma attivo elemento della rievocazione del dialogo platonico che il pubblico è in grado di operare, serve di ammonimento a chi, come il giovane Fedro e come il dedicatario Nicandro, deve esser messo in guardia dalla performance sofistica e dalla sua lingua, quella lingua che Fedro nel dialogo omonimo considerava altamente seducente:

ΦΑΙ. Τί σοι φαίνεται, ὦ Σώκρατες, ὁ λόγος; οὐχ ὑπερφυῶς τὰ τε ἄλλα καὶ τοῖς ὀνόμασιν εἰρήσθαι;

Fe.: Che te ne sembra, Socrate, di questo discorso? Non è stato composto in modo straordinario in ogni suo aspetto e, in particolare, nelle scelte espressive? (Plat. *Phaedr.* 234c, trad. Velardi).

Nel *De audiendo* Plutarco trasferisce l'effetto dell'eloquenza di Lisia sul giovane Fedro nell'immagine di un ascoltatore che, travolto dalla passione per la forma attica, trascura i concetti che i discorsi trasmettono e si rifugia in un atteggiamento sterile e inerte. L'effetto dell'eloquenza di Gorgia sui malati riottosi alla cura si traduce invece in Plutarco in un grave pericolo per la salute dell'anima: l'uditore imperfetto si sottrae preventivamente all'ascolto o, per restare nella metafora, si sottrae all'assunzione del medicinale contenuto in una coppa che non sia attica,

³¹ Plat. *Phaedr.* 228d-e 229b, trad. Velardi: il corsivo marca miei adattamenti.

³² Nel passo di Plutarco il «mantello di Lisia» è definito *τριβων*; la metafora del tessuto traduce su un piano lessicale, riferendosi a un capo quotidiano, consunto e “sottile” (in opposizione all'*ἱμάτιον*), lo stile di Lisia e costituisce rappresentazione frequente nella critica antica: cf. PHILIPPON (1989, 265, n. 48), che richiama una analoga metafora tessile in Quintiliano per l'eloquenza di Lisia: Quint. IX 4, 17. Nel *De audiendo* non compare invece allusione alla postura di Fedro, che cela nella mano sinistra sotto il mantello il discorso di Lisia; tale postura sembra riecheggiare in una posa del giovane Callistrato, personaggio del *Boristenitico* di Dione di Prusa, un giovane interessato a retorica e filosofia (or. 36, 7-8): su questa suggestione FOWLER (2018, 228, n. 27).

ponendo un rifiuto preventivo nei confronti di una conferenza filosofica “curativa” che non sia in veste atticheggiante.

5. «PIÙ FORTE DI SE STESSO»: PLUTARCO TRA L'ANTIOPE E IL GORGIA

È possibile tuttavia che il ruolo del *Gorgia* non sia confinato unicamente nei passi appena esaminati, ma che il dialogo platonico influenzi Plutarco, qui e altrove nel *corpus*, anche nell'uso di una ricorrente citazione dell'*Antiope* euripidea.

Il *De audiendo* distingue diversi momenti nella procedura di un ascolto corretto: udire in maniera consapevole e proficua presuppone una fase preliminare di piena ricettività, alla quale seguano domande rivolte all'oratore che siano adeguate nei tempi, nei modi e nel contenuto. A proposito di quale sia il modo più opportuno di interrogare dopo aver ben ascoltato, Plutarco afferma che le domande devono essere pertinenti e soprattutto poste tenendo presenti le competenze proprie di chi parla (43b-c). Il pubblico per esempio, tra le diverse parti del sapere filosofico, saprà evitare di indagare su un aspetto di esso con chi è esperto di un altro: valorizzare l'ambito di conoscenza di chi parla aiuta chi ascolta a progredire.

Εὔ μάλα δὲ χρῆ καὶ πρὸς τὴν τοῦ λέγοντος ἐμπειρίαν ἢ φυσικὴν δύναμιν ἡρμοσμένον, ἐν οἷς αὐτὸς ἑαυτοῦ κράτιστός ἐστι, ποιεῖσθαι τὰς ἐρωτήσεις, καὶ μὴ παραβιάζεσθαι τὸν μὲν ἠθικώτερον φιλοσοφούντα φυσικὰς ἐπάγοντα καὶ μαθηματικὰς ἀπορίας, τὸν δὲ τοῖς φυσικοῖς σεμνυόμενον εἰς συνημμένων ἐπικρίσεις ἔλκοντα καὶ ψευδομένων λύσεις.

Quando si formula una domanda bisogna assolutamente rapportarsi all'esperienza e all'attitudine di chi parla, ponendogli quesiti sugli argomenti in cui «è più forte di se stesso» ed evitando di mettere in difficoltà chi è esperto soprattutto di filosofia morale, sottoponendogli complicati problemi di fisica o di matematica, e di trascinare, al contrario, chi vanta conoscenze in campo scientifico a emettere giudizi sulle proposizioni connesse o a risolvere i sofismi «mentitori» (*aud.* 43b-c).

Plutarco incoraggia quindi il pubblico a interrogare l'oratore sugli argomenti in cui costui si mostra «più forte di se stesso». L'espressione ἐν οἷς αὐτὸς ἑαυτοῦ κράτιστός ἐστι è reminiscenza di un passo del celebre agone dell'*Antiope* euripidea in cui i due gemelli Anfione e Zeto dibattono sostenendo la superiorità l'uno della scelta di vita contemplativa, musicale-sapienziale trascorsa al chiuso, l'altro della vita attiva e delle occupazioni all'aria aperta. A pronunciare nel dramma la battuta riecheggiata da Plutarco è con ogni verosimiglianza Zeto, che biasima l'occupazione in cui si trattiene il fratello, rilevando forse come la scelta di Anfione nasconda una

forma di autocompiacimento: ciascuno brilla e mette il suo impegno nel campo in cui più è dotato³³.

ἐν τούτῳ <γέ τοι>
λαμπρός θ' ἕκαστος κάπῃ τοῦτ' ἐπείγεται,
νέμων τὸ πλείστον ἡμέρας τούτῳ μέρος,
ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὢν.

In ciò certo
ciascuno brilla e in ciò si impegna,
a ciò dedica la maggior parte del giorno,
là dove egli appunto supera se stesso (Eur. *Antiop.* fr. 184 Kn.).

La ricostruzione del frammento euripideo e in generale dell'agone tra Anfione e Zeto si basa soprattutto sulla ripresa dell'*Antiopé* operata da Platone nel *Gorgia*: qui Callicle sfida Socrate in un agone sulla scelta di vita, mettendo in scena un dibattito simile a quello che opponeva Zeto ad Anfione. Callicle assume il ruolo di Zeto e ne riprende le parole per rivolgere rimproveri a Socrate, che indugia nella pratica della filosofia; gli uomini evitano e disprezzano ciò per cui sono meno portati, mentre lodano ciò in cui hanno successo. Invece, afferma Callicle, sarebbe necessario comportarsi con più equilibrio e praticare entrambi i campi; la filosofia di Socrate è adatta solo ai giovani: è tempo ora per lui di dedicarsi alla cultura degli affari e all'arte della parola.

Gli studi sono per lo più concordi nel ritenere che Plutarco, che ricorre ai versi euripidei in differenti punti del *corpus*, non legga direttamente l'*Antiopé*: l'espressione arriverebbe a lui attraverso raccolte antologiche (Di Gregorio 1980, 49-50). In effetti, quando allude o cita la battuta di Zeto, Plutarco non appare interessato al contesto di provenienza e solo in un caso lega l'espressione al poeta. La battuta di Zeto nei suoi tratti minimi – αὐτὸς δ' ἑαυτοῦ κράτιστος – celebra l'eccellenza militare di Marcello nella *Vita* omonima³⁴; più significativa la citazione nel *De garrulitate*, dove segna una certa diffidenza per l'eccessiva cura della propria eccellenza in una disciplina; rimarca invece in senso pienamente positivo il valore della competenza – soprattutto filosofica – nelle *Quaestiones convivales*.

³³ Inducono ad assegnare i versi a Zeto sia il fatto che a pronunciare nel *Gorgia* la sentenza sia Callicle-Zeto, sia il commento di Olimpiodoro al passo: così KAMBITSIS (1972, 67), respingendo ipotesi precedenti che volevano attribuire questa battuta, di verità generale, ad Anfione. Per una ricostruzione del possibile senso originario dei versi rimando a COLLARD (2004, 301): come arguibile dal *Gorgia* e dalla *Retorica*, dove si osserva che il naturale desiderio di primeggiare nel campo in cui si è già portati attira su di sé il ridicolo o sia marca di egoismo, chi agisce così finisce per non concorrere al bene comune; sul fatto che Zeto intendesse con le sue parole biasimare Anfione si veda già VAN LOOY (1998, 230).

³⁴ *Marc.* 2.1: Μάρκελλος δὲ πρὸς οὐδὲν μὲν ἦν μάχης εἶδος ἀργὸς οὐδ' ἀνάσκητος, αὐτὸς δ' ἑαυτοῦ κράτιστος ἐν τῷ μονομαχεῖν γενόμενος, οὐδεμίαν πρόκλησιν ἔφυγε.

Il *De garrulitate* condivide con il *De audiendo* una originaria natura di conferenza e costituisce insieme a questo e ad altri analoghi testi³⁵ un *micro-corpus* dedicato alla corretta comunicazione, a come debba avvenire l'ascolto (*De audiendis poetis; De audiendo*) e a quali siano le patologie nell'uso della parola: l'incapacità di tacere (*De garrulitate*) e l'incapacità di gestire le informazioni che riguardano il prossimo (*De curiositate*). Nel *De garrulitate* Plutarco consiglia all'uomo loquace di controllarsi nel desiderio di esporre costantemente le proprie conoscenze: è naturale che chi ha una certa propensione verso specifici argomenti provi piacere nel trattarli; il loquace però tende a travalicare la misura. L'ambizione porta ad approfondire un campo particolare, ma il loquace deve imparare a trattenersi, visto che la sua indole già lo trascina verso "pascoli consueti" e lo induce a travolgere il prossimo con le sue conoscenze. Come modello di comportamento opposto e corretto Plutarco riporta l'*exemplum* di Ciro, che preferiva competere con i coetanei nei campi in cui invece non eccelleva, sia per non umiliare gli altri sia per apprendere entrando in gara con loro³⁶; purtroppo l'uomo loquace agisce in modo contrario, evita gli argomenti da cui potrebbe trarre profitto dagli altri e so-spinge all'infinito il discorso su quanto sa. I versi euripidei esprimono qui l'ambizione naturale degli uomini a coltivare le rispettive eccellenze:

φίλαντος γὰρ ὦν καὶ φιλόδοξος ὁ τοιοῦτος

‘νέμει τὸ πλείστον ἡμέρας τούτῳ μέρος,
ἴν’ αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει κράτιστος ὦν,’

ἐν ἱστορίαις ὁ ἀναγνωστικός, ἐν τεχνολογίαις ὁ γραμματικός, ἐν διηγήμασι ξενικοῖς ὁ πολλὴν
χώραν ἐπεληλυθὼς καὶ πεπλανημένος.

In realtà un uomo del genere, pieno com'è di amore per sé e per la fama, «dedica la massima parte della giornata a ciò in cui possa superare se stesso»: l'accanito lettore in racconti di storia, il letterato in discussioni linguistiche, e in esotiche descrizioni chi molti paesi ha visitato e percorso viaggiando (*garr.* 514a-b, Eur. *Antiop.* fr. 184 Kn., trad. Pisani).

Nonostante in questo passo Plutarco sembri incoraggiare a non perseguire la competenza, è evidente che «essere più forti di se stessi» non è in sé scorretto: scorretta è la prospettiva in cui si pone il malato di loquacità, incapace di gestire il sapere che possiede.

In senso di pieno apprezzamento – e in consonanza con il passo del *De audiendo*³⁷ – il verso euripideo compare in due punti delle *Quaestiones convivales*. Nel primo libro, discutendo la Quarta questione, *Quali doti debba avere il simposiarca*, Teone ricorda che chi presiede il simposio deve moderare il tono degli scherzi e rendere piacevole il convito sollecitando ciascuno in base alle proprie competenze, canto, oratoria, filosofia, poesia: in particolare, per

³⁵ LA MATINA (2000, 214).

³⁶ Qui Plutarco si sta riferendo a un racconto della *Ciropedia* di Senofonte (Xen, *Cyr.* I 4, 4).

³⁷ Sulla vicinanza tra queste ricorrenze e quella del *De audiendo* cf. HILLYARD (1981, 149).

quanto riguarda l'oratoria e la filosofia (ῥητορικοῖς ... φιλοσόφοις), chi è esperto nell'arte del dire sarà invitato a parlare, chi invece ama la sapienza sarà la persona più indicata per affrontare e risolvere questioni. Teone conclude che così facendo il simposiarca dà armonia al convito e gratifica i singoli, poiché esercitare la propria inclinazione reca un particolare piacere. L'asserzione è sostenuta dal verso dell'*Antiopè* riportato in forma anonima;

προστάγμασιν ἐθιστέον χρῆσθαι πρὸς ἡδονὴν καὶ ὠφέλειαν, τὰ οἰκεία καὶ δυνατὰ καὶ κοσμοῦντα τὸν δρῶντα προστάσσοντας, ὠδικοῖς ἄσαι ῥητορικοῖς εἰπεῖν φιλοσόφοις λύσαι τι τῶν ἀπορουμένων ποιηταῖς προενέγκασθαι στίχους. ἡδέως γὰρ εἰς τοῦθ' ἕκαστος ἄγεται καὶ προθύμως,

‘ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνη κράτιστος ὦν.’

Bisogna insomma avvezzarsi a ricorrere ad ordini che mirino al divertimento e alla partecipazione, pretendendo atti che sono familiari e plausibili per chi li compie, e che anzi lo rendano attraente, come a chi possiede una voce studiata, di cantare, a chi è buon parlatore, di recitare un discorso, a chi è acculturato, di risolvere qualche questione, a chi ha doti poetiche, di recitare versi. Con diletto ognuno è spinto e con passione «a ciò a cui possa dare il massimo di sé» (*quaest. conv.* I 4, 3, 622a, Eur. *Antiop.* fr. 184 Kn., trad. Scarcella).

Nel secondo libro delle *Quaestiones*, il primo tema posto è *Quali siano gli argomenti sui quali Senofonte dice che durante un simposio è più piacevole far domande e scherzare, e quali no*; Plutarco risponde qui, in veste di personaggio, proponendo sue considerazioni. In consonanza con la situazione tratteggiata dal *De audiendo*, ma con prospettiva rovesciata – il punto di vista di chi è interrogato e ha piacere di esporre la sua competenza perché vuole essere di ammaestramento agli altri –, riporta la citazione euripidea e nomina in modo espresso il poeta:

περιτταὶ δ' εἰσὶν αἱ τῶν ἐπισταμένων ἃ μὴ πολλοὶ γινώσκουσι μὴδ' ἀκηκόασιν, οἷον ἀστρολογικῶν, διαλεκτικῶν, ἄνπερ ἕξιν ἐν αὐτοῖς ἔχωσιν. οὐ γὰρ πρᾶττων μόνον ἕκαστος οὐδὲ διημερεύων, ὡς Εὐριπίδης φησὶν, ἀλλὰ καὶ διαλεγόμενος

‘ἴν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνη κράτιστος ὦν.’

ἡδέως διατίθεται. καὶ χαίρουσι τοῖς ἐρωτῶσιν ἃ γινώσκοντες ἀγνοεῖσθαι καὶ λανθάνειν οὐ θέλουσιν.

Sono eccellenti le risposte di quelli che sanno le cose che pochi conoscono o hanno ascoltato, come quelle che concernono l'astrologia o la dialettica, qualora abbiano esperienza in queste discipline. Infatti ciascuno si diletta non solo a fare qualcosa e di occuparsene, come dice Euripide, ma anche conversare di ciò «in cui possa superare se stesso». Inoltre si prova piacere a rispondere a quelli che domandano quelle cose che essi, conoscendole, non vogliono che siano sconosciute e ignorate (*quaest. conv.* II 1, 2, 630b, Eur. *Antiop.* fr. 184 Kn., trad. Caiazza).

Il superlativo *κράτιστος*, «più forte di se stesso», attestato dai codici plutarchei, ricalca la forma in cui la citazione occorre nell'*Alcibiade II* attribuito a Platone (*Alc. II* 146a) e nello pseudo-Aristotele dei *Problemata Physica* (*Probl. Phys.* XVIII 6); tale forma sembra apparentare il *De audiendo* e in generale il *corpus* a una tradizione differente da quella del *Gorgia* platonico e della *Retorica* di Aristotele (*Rhet.* I 11, 1371b31), in cui invece compare il superlativo *βέλτιστος*. Tuttavia, non possiamo escludere che Plutarco qui e altrove stia attingendo a una memoria del *Gorgia*, imprecisa come lessico ma fedele nel senso offerto dalla battuta di Callicle-Zeto in relazione alla scelta di vita tra retorica e filosofia e alla competenza degli uomini. Nel *Gorgia* le parole di Callicle-Zeto condannano la pratica degli studi filosofici in età adulta e l'eccessiva specializzazione in questo campo, competenza e specializzazione che invece sono cruciali, a giudizio di Plutarco, per chi parla e per chi lo ascolta, sia in retorica, sia soprattutto in filosofia. Callicle-Zeto sostiene che ha torto Socrate-Anfione a comportarsi nel modo in cui Euripide dipinge il comportamento umano: trattenersi nelle attività in cui si brilla, cioè nella filosofia, trascurare quelle in cui si è meno forti, cioè la retorica, ed elogiare le prime per elogiare in realtà se stessi. Se si esclude la *Vita di Marcello* in cui la locuzione nella sua forma minimale è depotenziata delle implicazioni di perfezionamento e specializzazione, le riprese della citazione euripidea in Plutarco procedono nella direzione opposta a quella indicata dalla sofistica di Callicle: coltivare il proprio sapere è un bene, purché si sappia gestire tale sapere relazionandosi con gli altri (*De garrulitate*); riconoscere le diverse competenze di ciascuno, retorica e soprattutto filosofica, e sollecitare risposte in tal senso donano gioia al convito (*Quaestiones convivales*) e producono miglioramento in chi ascolta (*De audiendo*; *Quaestiones convivales*).

In ogni caso, anche se non vogliamo riconoscere nella citazione plutarchea dell'*Antiope* la mediazione del *Gorgia* e il sotteso scontro tra filosofia e retorica come scelta di vita, non vi è dubbio sul fatto che entrambi i dialoghi platonici, il *Gorgia* e il *Fedro*, costituiscano per Plutarco e per il pubblico del *De audiendo* un ipotesto fondamentale per costruire un corretto modello di ascolto.

Elisabetta Berardi
 Università degli Studi di Torino
 Dipartimento di Studi Umanistici
 Via sant'Ottavio 20
 10124 – Torino
elisabetta.berardi@unito.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BERARDI 2015

E. Berardi, *Gorgia 'confutato': Platone, Gorgia 456bc; Dione di Prusa, Nestore, or. 57, 5*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica» CXI 149-161.

BERARDI 2017

E. Berardi, *Modelli del passato in due conferenze di Plutarco: de gloria Atheniensium, de audiendo*, in A. Georgiadou – K. Oikonomopoulou (a cura di), *Space, Time and Language in Plutarch's Visions of Greek Culture: Introversión, Imperial Cosmopolitanism and Other Forms of Interaction with the Past and Present*, Berlin-Boston, 183-190.

BERARDI 2019

E. Berardi (a cura di), *Dione di Prusa. Sulla lealtà (or. 73)*, Alessandria.

COLLARD 2004

C. Collard – M.J. Cropp – J. Gibert (a cura di), *Euripides. Selected Fragmentary Plays 2: Philoctetes, Alexandros with Palamedes and Sisyphus, Oedipus, Andromeda, Hypsipyle, Antiope, Archelaus*; with Introductions, Translations and Commentaries, Oxford.

CLARKE 1971

M.L. Clarke, *Higher Education in Ancient World*, London.

DEMOEN 1997

K. Demoen, *A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical Exemplum in Ancient and Imperial Greek Theory*, «Rhetorica» XV 125-158.

D'IPPOLITO 2010

G. D'Ippolito, *Norma e variazione nella scrittura plutarchea*, in G. Zanetto – S. Martinelli Tempesta (a cura di), *Plutarco: lingua e testo*, XI Convegno plutarcheo della IPS (Milano, 18-20 giugno 2009), Milano, 85-111.

DI GREGORIO 1980

L. Di Gregorio, *Lettura diretta e utilizzazione di fonti intermedie nelle citazioni plutarchee dei tre grandi tragici: II*, «Aevum» LIV 46-79.

FOWLER 2018

R.C. Fowler, *Variations of Receptions of Plato during the Second Sophistic*, in H. Tarrant – D.A. Layne – D. Baltzly – F. Renaud (a cura di), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden-Boston, 223-249.

HILLYARD 1981

B.P. Hillyard (a cura di), *Plutarch: De audiendo. A Text and Commentary*, New York.

JAZDZEWSKA 2013

K. Jazdzewska, *Reading Plato's 'big letters': the opening of Plutarch's De audiendo and Plato's Republic*, in G. Pace – P. Volpe Cacciatore (a cura di), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento*, IX Convegno Internazionale della IPS (Ravello, 29 settembre - 1 ottobre 2011), Napoli, 245-250.

KAMBITSIS 1972

J. Kambitsis, *L'Antiope d'Euripide*, Athènes, 1972.

LA MATINA 2000

M. La Matina, *La conferenza in Plutarco*, in I. Gallo – C. Moreschini (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, VIII Convegno plutarco (Pisa 2-4 giugno 1999), Napoli, 177-216.

LAUWERS 2008/2009

J. Lauwers, *Hear, Hear!: the pedagogical projects in Plutarch's De audiendo and Maximus of Tyre's first Dialexis*, «Ploutarchos» VI 15-24.

LAUWERS 2013

J. Lauwers, *Systems of Sophistry and Philosophy: The Case of the Second Sophistic*, «Harvard Studies in Classical Philology» CVII 331-363.

MUCCIOLI 2012

F. Muccioli, *La storia attraverso gli esempi: protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano-Udine.

PERNOT 1993

L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain, I. Histoire et technique. I. Les valeurs*, Paris.

PERNOT 2007

L. Pernot, *Plutarco e Dione di Prusa*, in P. Volpe Cacciatore – F. Ferrari (a cura di), *Plutarco e la cultura della sua età*, Atti del X Convegno plutarco (Fisciano-Paestum, 27-29 ottobre 2005), Napoli, 103-121.

PHILIPPON 1989

R. Klaerr – A. Philippon – J. Sirinelli (a cura di), *Plutarque. Œuvres Morales, I 2^e*, Paris (CUF).

PISANI 2017

E. Lelli – G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia, Prima traduzione italiana completa*, Milano-Firenze.

PUECH 1992

B. Puech, *Prosopographie des amis de Plutarque*, ANRW II. 33.6, 4831-4893.

SANTANIELLO 2000

C. Santaniello, *Rapporti fra generi letterari e pubblico nel Corpus plutarco*, in I. Gallo – C. Moreschini (a cura di), *I generi letterari in Plutarco*, Atti dell'VIII Convegno plutarco (Pisa 2-4 giugno 1999), Napoli, 271-286.

SCHMITZ 2012

Th.A. Schmitz, *Sophistic Philotimia in Plutarch*, in G. Roskam – M. de Pourcq – L. van der Stockt (a cura di), *The Lash of Ambition. Plutarch, Imperial Greek Literature and the Dynamics of philotimia*, Louvain-Namur-Paris-Walpole (Ma), 69-84.

SCHMITZ 2014

Th. Schmitz, *Plutarch and the Second Sophistic*, in M. Beck (a cura di), *A Companion to Plutarch*, Malden (MA), 32-42.

TRAPP 1990

M.B. Trapp, *Plato's Phaedrus in Second-Century Greek Literature*, in D.A. Russell (a cura di), *Antonine Literature*, Oxford, 141-173.

TRAPP 2000

M. Trapp, *Plato in Dio*, in S. Swain (a cura di), *Dio Chrysostom. Politics, Letters, and Philosophy*, Oxford, 213-239.

VAN LOOY 1998

F. Jouan – H. van Looy (a cura di), *Euripide. Fragments. Tome VIII, 1^{re} partie, Aigeus-Autolykos*, Paris (CUF).