

morialización del difunto, ya se trate de un personaje singular, ya sea del común de los caídos en combate.

El capítulo cuarto trata sobre la privación de la sepultura y su impacto sobre los órdenes legislativo, religioso, político y cultural de la Antigüedad griega. De nuevo, la selección de pasajes ofrece un panorama variopinto de los muy distintos casos por los que los cuerpos de los difuntos podían quedar privados de sepultura y del aprovechamiento narrativo de esta diversidad en la agenda biográfica plutarqua.

El quinto y último capítulo se dedica a la legislación funeraria, especialmente la de la Sición del siglo tercero a.n.e., la de la Esparta de la época de Licurgo y, sobre todo, la de la Atenas de Solón (pp. 78-92), que la autora comenta detallada y económicamente, atendiendo a los elementos esenciales.

Creo honestamente que este libro es de gran utilidad para estudiosos de la Antigüedad y, sobre todo, de Plutarco, que deseen realizar una aproximación sintética y comprehensiva de los rituales funerarios reflejados en la obra de este asombroso autor. Se nota la escuela en la que la autora se ha formado, con maestros de una sobrada experiencia en el estudio de las obras de Plutarco, cuyas traducciones acompañan a las de la propia MCR. Aunque en ocasiones se echa de menos una más generosa contextualización de los pasajes seleccionados, ha sido un placer poder leerlo y espero que muchos otros lectores y lectoras puedan disfrutar también de su amplio y variado recorrido por las vidas de, entre otros personajes, Agesilao, Agis, Alcibiades, Alejandro, Arato,

Aristides, Cimón, Cleómenes, Demetrio, Demóstenes, Filopemén, Foción, Licurgo, Nicias, Pelópidas, Solón, Temístocles, Teseo y Timoleón.

LUCÍA P. ROMERO MARISCAL  
Universidad de Almería.  
lromero@ual.es

**CHR. THRUES DJURSLEV, *Alexander the Great in the Early Christian Tradition. Classical Reception and Patristic Literature*, London: Bloomsbury Publishing Plc 2020, X + 232 pp. [ISBN: HB: 978-1-7883-1164-9; ePDF: 978-1-3501-2039-6; eBook: 978-1-3501-2040-2]\*.**

Dada la importancia de la figura de Alejandro en Plutarco, que, además de la biografía, dedicó a este personaje un doble tratado retórico (*De Alexandri Magni fortuna aut virtute*), así como referencias en otras obras; y dada la lectura del Queronense por parte de algunos Padres de la Iglesia primitivos, tanto griegos como romanos, me ha parecido oportuno reseñar este libro en una revista tan especializada como esta. Es posible que el contenido del libro no cumpla del todo con las expectativas que su título despierta en nosotros, los estudiosos de Plutarco: *Alexander the Great in the Early Christian Tradition*. Pero tampoco es su objetivo explicar la actitud de los autores cristianos primitivos con respecto a la figura de Alejandro ni a los temas en torno a los que se gestó su leyenda histórica entre los biógrafos, historiadores y rétores grecorromanos, lectores a su vez de la historiografía alejandrina que puso sus pilares ya en vida del rey macedonio. Digo que quizá no satisfaga por completo nuestra curiosidad

\* Esta reseña se ha elaborado en el marco del Grupo de la Universidad de Málaga HUM 312 (J.A.) y forma parte de los resultados anuales de la *Red Europea de Plutarco*.

porque, para empezar, el propio Djurslev (en adelante citado como Dj) fija un límite a su investigación (el reinado de Constantino) que deja fuera, al menos en principio, el núcleo principal de los lectores cristianos de Plutarco: pues estos se aglutinan (por supuesto, si exceptuamos a Clemente de Alejandría y, en el ámbito latino, a Tertuliano) alrededor de Basilio y de los otros Padres capadocios. Por otro lado, el carácter apologético de las obras de los autores cristianos de los siglos II y III y la necesidad de integrar la religión judía en el mundo cultural griego y de acomodar la cronología antigua a la nueva religión, determinó que estos escritores cristianos se interesaran más por el significado histórico y por las implicaciones teológicas y dogmáticas de la historia sobre Alejandro, que, como hacen los Padres del IV y V, por las implicaciones estrictamente éticas de su conducta (tangencialmente consideradas antes de Constantino) priorizadas en la biografía plutarquea. En cualquier caso, el libro trata temas y ofrece interpretaciones novedosas y que ayudan a entender mejor, gracias al punto de vista cristiano, muchos aspectos del Alejandro de Plutarco como fruto de una época, la llamada Segunda Sofística, a la que pertenecieron en parte muchos Padres de la Iglesia en los siglos estudiados por Dj. Así que la posición de estos cristianos primitivos es un excelente punto de partida para entender la continuidad de unos temas y la innovación de otros que, gracias a la influencia de Plutarco, leemos en los escritores del siglo IV y V, en autores griegos como Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Juan Crisóstomo, Teodoreto y latinos, como san Agustín, san Ambrosio y san Jerónimo.

Así pues, parto de mi valoración sobre este libro como una obra de lectura necesaria para los estudiosos de la recepción plutarquea

en la literatura cristiana y doy por más que justificada la inclusión de esta reseña en una revista dedicada a la obra e influencia del Queronense en nuestra cultura.

Ahora bien, por eso mismo, centraré mi lectura en el primero, segundo y parte del cuarto capítulo del libro (*Apologists and Co.* pp. 21-34, *Classical Themes and Christian Tradition*, pp. 35-82 e *History and Rhetoric*, pp. 172-190) y solo haré unas breves consideraciones sobre el tercero (*Tales from Judea and the Diaspora*, pp. 83-144 y el resto del cuarto, pp. 145-172) que completan la obra.

Aunque no era necesario, antes de entrar en materia con el primer capítulo citado, el autor justifica su trabajo (*Introductio*, pp. 1-20) por la necesidad (dada la importancia que en el cristianismo primitivo tuvo la figura de Alejandro) de cubrir un vacío en relación con otras tradiciones que enriquecieron su leyenda, a saber: la judía (Kleczar 2018) y la árabe (Amitay 2010).

En cuanto al espacio temporal de la investigación, como he dicho más arriba, Dj lo limita a los autores cristianos literariamente activos desde Marco Aurelio (161-180) hasta Constantino (306-337) (p. 2); no obstante, según veremos, la importancia de determinados temas presentes o ausentes en estos escritores obliga al autor a saltarse su propia norma y echar mano esporádicamente de materiales posteriores, de la segunda mitad del siglo IV (Basilio, Jerónimo) y de principios del V (Juan Crisóstomo y Sinesio de Cirene).

Pero vayamos ya al primer capítulo. Aunque en él no hay aportaciones novedosas, lo que nos ofrece tiene un gran valor metodológico para el conjunto del libro: se trata de un excelente resumen del significado de los Padres griegos y romanos que, dentro del espacio temporal establecido en la Introducción, incluyen en sus obras refe-

rencias a Alejandro Magno. Siguiendo un orden más o menos cronológico (pues no siempre es posible la datación precisa), que excluye los usos lingüísticos (griego o latín) de los autores, dedica sucesivos apartados a: Taciano de Asiria (2ª mitad del II, pp. 21-22), Atenágoras de Atenas (2ª mitad del II, pp. 22-23), Clemente de Alejandría (finales del II, pp. 23-24), Hipólito de Roma (comienzos del III, p. 24), Julio Africano (1ª mitad del III, pp. 25-26), Tertuliano de Cartago, el primer Padre que escribió en latín (III, p. 26), Minucio Félix (1ª mitad del III, pp. 26-27), Eusebio ((1ª mitad del III, pp. 27-28), Metodio de Olimpo (finales del III- comienzos del IV, pp. 28-29), Arnobio de Sica (primer cuarto del IV, pp. 29-30), Lactancio (mediados del III a primer cuarto del IV, pp. 30-31) y Eusebio de Cesarea (1ª mitad del IV, pp. 31-32). A todos estos escritores, que pertenecen efectivamente al período propuesto, les añade por último a Jerónimo de Estridón (2ª mitad del IV, pp. 32-33), cuya inclusión en el estudio justifica el autor por su significado o, tal vez (como el propio Dj confiesa al final, p. 33), porque “In many ways, Jerome looks back on his predecessors”. Y es que, en efecto, sus abundantes referencias a Alejandro reflejan las de los autores anteriores, así como su propia actitud ante el rey macedonio.

Las rápidas noticias biográficas sobre todos ellos son completadas con útiles notas relativas a su importancia para la Historia del Cristianismo primitivo y, en especial por lo que al tema del libro se refiere, a su posición ante la figura de Alejandro, ya sea histórica, apologética o, rara vez, ética. El capítulo está concebido así, como una guía y ayuda para el lector, que con su consulta puede colocar en el contexto cultural de estos Padres los temas analizados en los

tres capítulos siguientes. Cierra el capítulo una relación, también muy útil, de los puntos comunes a todos ellos (pp. 33-34) que explican los distintos matices con que cada escritor se sitúa ante la figura de Alejandro. En ella Dj deja claros los supuestos a tener en cuenta en cuanto a la extracción geográfica y social de los autores cristianos, a los temas tratados en sus obras, que no difieren demasiado de los de la literatura pagana coetánea, y, sobre todo, al interés de todos ellos por Alejandro (a partir de finales del II); este se centra, más que en cuestiones morales (que abundarán luego, a partir de Constantino) en los datos historiográficos y en aquellos otros útiles para la polémica con corrientes heterodoxas dentro de la propia doctrina. Asimismo, Dj. subraya las similitudes con el tratamiento del personaje de los rétores, moralistas e historiadores no cristianos, explicables porque, contra la idea tradicional, no hay en ellos tanto una intención de enfrentarse a sus coetáneos de otras corrientes, como de presentar a la sociedad el cristianismo como una opción tan grecorromana como otras. Sin duda es esta una perspectiva con la que Dj se sitúa valientemente frente a quienes hasta ahora han formulado la dicotomía o enfrentamiento radical de estos apologetas con las corrientes de pensamiento no cristianas de su entorno. Mi impresión, por los argumentos que se exponen a lo largo del siguiente capítulo, es que la propuesta de Dj resulta, cuanto menos, verosímil.

El segundo capítulo, como dije al principio, es el más interesante para nosotros. Tras una breve introducción (pp. 35-37) donde Dj seduce al lector, insistiendo sobre las coincidencias en el tratamiento unitario de otros temas por los autores objeto de estudio y por los no cristianos, aborda con tres grandes apartados las cuestiones más relevantes sobre Alejandro en los Padres

preconstantinianos: la educación (*Educating Alexander*, pp. 38-62), una carta de Alejandro a Olimpiade (*Burn after Reading*, pp. 62-70) y, relacionado con lo anterior, la perspectiva con que estos autores preconstantinianos afrontan el asunto de la divinización de Alejandro (*Deification denied*, pp. 70-79), para acabar, casi anticipando la temática del capítulo siguiente, con unas reflexiones a propósito de la divinidad de Alejandro/Cristo, su sangre y la de los dioses, motivo de polémica para Orígenes contra los argumentos de un judío ficticio de Celso (*Coda: Alexander, Origen's Jew, and Jesus on the cross*, pp. 79-81).

El capítulo, cuyo título (*Classical Themes and Christian Tradition*, pp. 35-82) ya delata la orientación metodológica de Dj, fija los tópicos sobre el Macedonio que, como ya se ha indicado, son más frecuentes en los apologetas de esta época: su educación, su epistolografía y su deificación.

Sorprende el distanciamiento en este asunto de los cristianos respecto de otros temas clásicos de la literatura no cristiana, silenciados entre aquellos, como el de su encuentro con Diógenes en Corinto que, en la medida en que atañe a la oposición entre el sabio y el rey, tiene evidentes paralelos con el encuentro de Alejandro con los gimnosofistas y, añadido yo, el de la continencia de Alejandro ante las mujeres de Darío, tan querido para los Capadocios y siguientes, el de la admiración de Alejandro por Homero o el de su visita a la tumba de Aquiles. La ausencia de algunos de estos temas en los cristianos anteriores a Constantino a diferencia de lo que ocurre después, se justifica por la perspectiva moral y didáctica propia de Basilio y su entorno que se dirigen a sus comunidades cristianas, mientras

que los escritores del II-III hacen proselitismo ofreciendo la superioridad de su doctrina frente a la religión grecorromana tradicional. Pero el silencio sobre el encuentro Diógenes-Alejandro, sí requiere más consideraciones (y Dj es consciente de ello), como veremos.

En su breve introducción a este capítulo Dj explica la selección de los tópicos aquí tratados por su naturaleza misma, más que porque estos autores tengan un posicionamiento personal ante la figura del rey: "In fact, the frequency of negative reference to Alexander stories was not as high as one might expect, and we should take that as a sign that Christians had very different interests in the king, as explored in Chapters 3 and 4" (p. 37).

En cuanto al mayor atractivo que para nosotros, lectores de Plutarco, tiene la selección de estos temas, radica en que todos ellos (o sus distintos epígrafes, cuando los hay) comienzan con una indicación de sus fuentes no cristianas, que servirá al autor para la argumentación unitaria ya señalada: Curcio Rufo, Plutarco, Arriano, Filóstrato, Luciano y, con algunas precauciones por la contaminación del texto medieval conservado, la *Historia Alexandri*.

Entremos ya en materia con el primer apartado, el de la educación de Alejandro, que Dj organiza en cinco apartados. De nuevo el autor busca seducir a sus lectores con una interesante reflexión inicial (*Do clothes make the Christian?*, pp. 38-41); en ella, a propósito del cambio de costumbres y forma de vestir impuesto por Alejandro después de su victoria sobre Darío, Dj insiste sobre la importancia del hábito, que es igual para el filósofo pagano y para el sabio cristiano; pues ambos al tomar el manto del sabio (*pallium* en el texto de Tertuliano

que sirve al autor en su argumentación) simbolizan la conversión a una vida más virtuosa, a diferencia de Alejandro, que deja las armas del guerrero por las sedas y lujos orientales, evidencia de sus pasiones.

Con respecto a los maestros de Alejandro, la actitud de los cristianos es hostil y muy crítica con éstos, debido a su fracaso en la formación del futuro rey. Dj dedica al tema (insistiendo en la coincidencia de puntos de vista con otros autores no cristianos de la época) los dos apartados siguientes, donde analiza respectivamente los testimonios cristianos relativos a Leónidas del Epiro (pp. 41-42) y a Aristóteles (pp. 43-52). En el primer caso, el autor, por una vez, señala la diferencia entre el testimonio de Plutarco y los de los autores cristianos; pues el primero recuerda una anécdota que tiene que ver con la tacañería del maestro a la hora de quemar incienso en las oraciones a los dioses (*Alex.* 22.9-10) y que el Queronense aprovecha para ilustrar la generosidad de Alejandro (*Alex.* 25.6-8 y *Apophth.* 179C-F, también aludido por Plin., *HN* 12.62). En cambio, la otra referencia, más pertinente al tema (y esta sí recogida por Clemente de Alejandría de la tradición pagana), es atribuida por Quintiliano a Diógenes de Babilonia, y subraya la mala praxis educativa del tutor, responsable de los vicios del rey. Clemente de Alejandría se refiere a ello en un texto donde contrapone a las ventajas de la doctrina cristiana la deficiente pedagogía de los maestros de hombres célebres; y echa en cara a Leónidas que no supiera evitar con su instrucción la vanidad de Alejandro; por su parte, Jerónimo, que tiene en cuenta la versión de Quintiliano, carga las tintas sobre los vicios adquiridos por Alejandro por el mal ejemplo de Leónidas. Dj explica con acierto

ambos textos cristianos, el de Clemente y Jerónimo, aunque, a propósito de este último, señalo cierta ligereza inducida por su argumentación, sin duda; pues atribuye al texto de Jerónimo, como defectos del rey adquiridos por esta deficiente educación, algunos trucos y actitudes en la forma de moverse (“Nevertheless, Jerome specifies that the faults of Alexander were the king’s clever tricks and the way he moved when he walked”, p. 42) que, sin embargo, no son indicados como vicios de Alejandro en el texto de Jerónimo. Quizá Dj interpreta así las precauciones que, según indica a continuación Jerónimo, tiene que tener el responsable de la educación de un niño: evitar nodrizas lascivas y chismosas y acostumbrarlo a tener gestos cariñosos con los abuelos y los padres (*Cum avum viderit, in pectus eius transiliat, collo dependeat, nolenti alleluia decantet...*); pero ni lo uno ni lo otro tiene nada que ver con la crítica al maestro y al discípulo. Más importante para nosotros, ya que coincide excepcionalmente con Plutarco y más con otros documentos no cristianos del siglo II, es la crítica al fracaso pedagógico de Aristóteles respecto del Macedonio. En este caso los autores cristianos con los que Dj estructura su argumentación son Taciano y Tertuliano, para quienes la relación entre Alejandro y Aristóteles se integra en una crítica a los filósofos griegos, el primero, y en una comparación antitética del comportamiento de esos mismos sabios con la doctrina cristiana, el segundo. De Taciano, comparto el análisis que hace Dj de su pasaje, poniendo en contexto los ejemplos que demuestran ese fracaso, tal como se deduce de los documentos histórico/biográficos (especialmente Curcio, Plutarco y Arriano) y de la interpretación cínico-satírica de

Luciano. Es muy adecuada y convincente la comparación con este último, al poner de nuevo en los mismos parámetros la crítica negativa del cristiano y del pagano. En efecto, aquél expresamente y éste por boca del mismo Alejandro, cifran el concepto de felicidad aristotélica en la belleza, la riqueza y el vigor físico (εὐδαιμονία = κάλλος, πλοῦτος, ῥώμη σώματος y εὐγένεια, en el texto de Taciano); aunque también en este caso debo decir, por simple prurito filológico, que Dj también equivoca los términos griegos, si es que, como pienso, identifica con la εὐγένεια de Taciano el genitivo ἀγαθοῦ de Luciano (*Dial. Mort.* 13.5: ἐμὲ μόνον ἔασον τὰ Ἀριστοτέλους εἰδέναι, ὅσα μὲν ἤτησεν παρ' ἐμοῦ, οἷα δὲ ἐπέστελλεν, ὡς δὲ κατεχρητό μου τῆ περι παιδεῖαν φιλοτιμία θωπεύων καὶ ἐπαινῶν ἄρτι μὲν πρὸς τὸ κάλλος, ὡς καὶ τοῦτο μέρος ὄν τὰγαθοῦ, ἄρτι δὲ ἐς τὰς πράξεις καὶ τὸν πλοῦτον): “Abusing Alexander’s love or learning, μου τῆ περι παιδεῖαν φιλοτιμία, his preceptor talked, or wrote, to the king all the time, complimenting him and taking interests in his beauty (κάλλος), wealth (πλοῦτος), and **noble standing** (τὰγαθοῦ)”. En realidad las únicas coincidencias entre ambos textos son κάλλος y πλοῦτος, mientras que τὰγαθοῦ de Luciano se refiere a la felicidad de la que los otros bienes externos son parte, no a la εὐγένεια del cristiano. En cualquier caso, aunque no haya coincidencia en lo que a este bien se refiere, la comparación es oportuna, pues ambos autores ajustan a su exégesis crítica el pensamiento de Aristóteles. En este tema echo de menos que Dj hubiera precisado que la definición de felicidad atribuida por Taciano y Luciano a Aristóteles peca de la misma actitud tendenciosa y parcial (un argumento más a favor de la propuesta metodológica del autor). Pues es cierto que

el maestro de Alejandro se refiere en esos términos a la εὐδαιμονία, como posesión de los bienes externos; pero lo hace a título de hipótesis previa (*Eth. Nic.* 1360b: εἰ δὴ ἔστιν ἢ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη εὐγένειαν, πολυφιλίαν, χρηστοφιλίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, πολυτεκνίαν, εὐγηρίαν· ἔτι τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς (οἷον ὑγίειαν, κάλλος, ἰσχύν, μέγεθος, δύναμιν ἀγωνιστικῆν), δόξαν, τιμὴν, εὐτυχίαν, ἀρετὴν [ἢ καὶ τὰ μέρη αὐτῆς φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην]), cuando en realidad su verdadero concepto de felicidad es referido al control racional de esos bienes y, por tanto, a la autarcía que otorgan al ser humano las auténticas virtudes (*Eth. Nic.* 1362b).

El tercer epígrafe del capítulo analiza la fortuna entre los padres preconstantinianos del encuentro con los filósofos indios, ya sea con el líder de los gimnosofistas, “Mandamis/Dandamis/Dindimus” y con el que abandonó su forma de vida anterior para acompañar a Alejandro, “Caranus/Calanus/Sphines” (*Plu., Alex.* 8.5.65) o con el grupo de diez que, con sus respuestas a las preguntas de Alejandro, mereció un tratamiento especial en las escuelas de retórica. Dj, de acuerdo con la metodología utilizada para el estudio de todos estos tópicos, resume primero la situación en las fuentes no cristianas antiguas: los historiadores de Alejandro, Quinto Curcio, Plutarco y Arriano, además de (para Calano) Josefo y otro escritores alejandrinos. Se interesa especialmente (ya que esta cuestión atañe más al tema del libro y será objeto de un capítulo aparte) por la relación entre estos sabios indios y los de la tradición judía. Mencionemos la particular atención que presta a la figura de Calano y al problema de la autenticidad de una carta suya a Alejandro, recogida por Ateneo el Táctico y luego por Ambrosio

de Milán, quien identifica la estoica actitud del filósofo en su autoinmolación con la de san Lorenzo en su martirio (pp. 54-55). A propósito de la distinción entre Calano y el jefe de los gimnosofistas (Dandamis), Dj recuerda las líneas dedicadas por Hipólito a los brachmanes donde dice que consideraron dios al segundo por haber vencido a su propio cuerpo, mientras que despreciaron al primero por haber abandonado la India. Dj, cuando resume y liga esta referencia a Alejandro, incurre otra vez, a mi juicio, en una imprecisión filológica: afirma que, según Hipólito, Alejandro visitó a Dandamis (“Mandamis”, en la traducción de Dj) movido por la fama de su dominio del cuerpo (“Hippolytus of Rome summarizes matter-of-factly that Alexander paid Mandamis visit because the Indian had conquered the body and so was deified,..., p. 55); sin embargo, en realidad el texto griego no contiene esa causalidad: la alusión a Alejandro es puramente circunstancial (διὸ Δάνδαμιν μὲν, πρὸς ὃν Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδὼν εἰσηλθεν, ὡς νενικηκότα τὸν πόλεμον τὸν ἐν τῷ σώματι Βραχμᾶνες θεολογοῦσιν,...*Haer.* 1.24.7); y el valor causal de ὡς νενικηκότα no tiene que ver con εἰσηλθεν, sino con θεολογοῦσιν. Fuera de esta insignificante puntualización filológica, me sorprende muy positivamente la comparación que Dj establece entre la actitud más historiográfica que, a propósito de estas legendarias relaciones, presentan los autores cristianos (especialmente Hipólito) frente a otras versiones de la sofística griega que minimizan (Filóstrato) o incluso menosprecian (Luciano) las campañas del Macedonio. En este sentido, comparto al cien por cien su conclusión de que “the war on Persia, its execution and timing, was important for Christian purposes, and so criticism of the

king was limited to attacks on his personality and conduct” (p. 57). En cuanto al episodio que atrajo la atención de la retórica griega helenística e imperial, el encuentro con los gimnosofistas, Dj. pasa casi de puntillas por el testimonio de Clemente de Alejandría, que en realidad es una copia casi exacta (palabra por palabra) del texto plutarqueo, sin aportaciones creativas de importancia (contra lo que dice Dj, p. 58: “As ever, Plutarch had an editorial hand in retelling the story, but so too had Clement, for he varied the length of the answers in direct speech”). Aparte de las escasas alteraciones del estilo directo por el indirecto en uno u otro dentro de las preguntas y respuestas (inicialmente en estilo directo en ambos), la aportación de Clemente tiene que ver, más que con méritos creativos, con modificaciones fruto de sus usos lingüísticos habituales o del hecho de que reproduce de memoria el texto de Plutarco: Algún que otro término sinónimo o forma gramatical alternativa (ἀρίστους/δεινούς, προβλήματα/ἐρωτήματα, ἐξετασθεῖς/ἐρωτηθεῖς, τεθνεῶτα/τεθνηκῶτα, ποιὸν ἐστι τῶν ζῶων/ποιὸν ἐστι ζῶον, οὐκ ἐγνώσθη/οὐκ ἐγνώκεν...); esporádicas alteraciones en el orden de las palabras (τοὺς ζῶντας ἔφη/ἔφη τοὺς ζῶντας); variaciones sintácticas de escasa importancia (participio concertado/genitivo absoluto, combinación de estilo directo con indirecto, etc.); y que, a partir del sexto, Clemente continúa la secuencia numeral, mientras que Plutarco agrupa los tres siguientes (τῶν δὲ λοιπῶν τριῶν ὁ μὲν ... ὁ δὲ ...), destacando al décimo sabio (aquí sí hay razones de relevancia estilística en el texto original que le pasa desapercibida al autor cristiano) como juez de las respuestas. Contra la opinión de Dj Clemente no añade nada importante al texto de Plutarco, ni siquiera haciendo más largas

las preguntas o las respuestas. Por último, es de agradecer que Dj nos regale (saltándose de nuevo el límite temporal autoimpuesto) otra versión del encuentro recreada por Paladio, obispo de Helenópolis en Bitinia y discípulo de Juan Crisóstomo (pp. 58-60). La ambientación de su relato reproduce muchos de los elementos maravillosos del viaje de Apolonio en la versión de Filóstrato y, aunque el autor confiesa seguir a Arriano, Dj defiende, frente a posiciones anteriores y, en mi opinión, con acierto, que el texto es creación retórica del obispo, y un testimonio más de la equiparación al elegir temas y recrearlos entre los escritores cristianos y no cristianos indistintamente.

A propósito de otro tópico con presencia en Plutarco de este apartado sobre la educación (*Diogenes the Cynic: King avoids dog*, pp. 60-66), al que me refería antes, Dj llama nuestra atención sobre el escaso eco que tuvo entre los autores cristianos preconstantinianos (“We are in for a surprise when we turn to the Christian testimonies”, p. 61) la anécdota del encuentro entre Alejandro y Diógenes en Corinto, que gozó de cierta popularidad en la literatura griega y latina alejandrina, republicana e imperial; así lo demuestra su presencia en Cicerón, Valerio Máximo, Séneca y Juvenal o Plutarco, Dión Crisóstomo, Arriano y Diógenes Laercio, que ven en el encuentro un modelo cínico de la oposición entre el sabio autosuficiente y el gobernante sometido a los bienes externos. Para explicar la ausencia Dj se ve obligado a adelantar temporalmente su investigación hasta la época posterior a Constantino. Siendo tan popular aparentemente la anécdota, busca las posibles razones del silencio al respecto en los Padres de los siglos II y III y propone una hipótesis que, sin convertirse en tesis

definitiva, resulta verosímil, al menos planteada en los términos en que él lo hace: el encuentro no formaría parte de los textos del currículo escolar de estos siglos; para ello aduce que tampoco aparece en Diodoro, Justino y Curcio Rufo ni en la recensión principal de la *Historia Alexandri* (sólo se incluye en las recensiones  $\gamma$  y  $\epsilon$ ) cuyo texto procedía (el autor asume la propuesta de Stoneman) de una escuela retórica de la época. Con ser interesante e inteligente esta explicación, se nos escapan, en cualquier caso, las razones (casualidad tal vez) del silencio (es extraña también la ausencia en Luciano) sobre un tópico bien presente, en cambio, en otros autores leídos por intelectuales de la talla de Clemente, Tertuliano, Hipólito, etc. cuyo bagaje literario va más allá de los ejercicios de escuela.

El siguiente apartado de este capítulo (*Burn after reading*, pp. 62-70) discute la realidad, ocasión y circunstancias de una carta de Alejandro a su madre cuya tradición literaria arranca de León de Pella (III a.C.). Tal vez su contenido evermístico es lo que atrajo la atención de estos autores cristianos. Dj trata con detalle toda la problemática relacionada con la carta que, según su versión más primitiva, debería haber sido quemada (de ahí el título) por Olimpiade. Se hacen eco del texto especialmente (el autor discute estos testimonios en distintos epígrafes) Ate-nágoras (65-66), Minucio Félix (66-67) y Pseudo-Cipriano (67-69), aunque también encontramos referencias en otros Padres de estos siglos y postconstantinianos (entre ellos san Agustín). En su *Summary* (pp. 69-70) Dj vuelve a señalar que tanto la orientación como la insistencia en cuestiones religiosas concretas por parte de estos autores cristianos (“idolatry, ancestor worship, and religious secrecy”) reflejan los mismos intereses que los no cristianos al afrontar ese tipo de historias.

Volviendo a los temas que interesan a Plutarco de su personaje, el tercer apartado (*Deification denied*, 70-79) expone las cuestiones relativas a la filiación divina de Alejandro y su crítica en estos autores cristianos. El apartado está dividido en dos epígrafes: En el primero de ellos Dj comenta la censura contra Zeus/Júpiter por su papel de padre de personajes humanos (*Birth myths*, pp. 70-73). Tampoco en esta cuestión de la divinización de Alejandro (criticada por Clemente de Roma y por Clemente de Alejandría) la situación de los escritores no cristianos es diferente; pues ironizan sobre el origen divino de Alejandro autores como Eliano y Luciano. Así el autor, fiel a su línea metodológica, concluye: “With regard to the birth myths, the Christian pattern matches what we find in the non-Christian texts” (p. 73). En el segundo epígrafe (*The king is dead*) el autor discute cómo utilizan los autores cristianos de esta época las fuentes que contradicen la divinidad de Alejandro (resulta extraño que no mencionen pasajes de autores como Plutarco en que el propio Alejandro ironiza sobre esa divinidad). Pues bien, si en el anterior se atacaba este tema a propósito del origen del Macedonio, ahora la perspectiva tiene que ver con la realidad de su muerte. Aquí Dj tiene en cuenta tres aspectos concretos: 1) la tumba y el féretro del rey, que fue motivo de consideración frecuente en los autores no cristianos, pero en el que, sin embargo, no insistieron los Padres preconstantinianos, salvo alguna alusión tangencial en Clemente de Alejandría, que reinterpreta, descontextualizándolo (Dj incluye en su comentario una interesante nota filológica, p. 75), un oráculo de la Sibila para explicar la divinización del rey como un error de los antepasados; 2) la cuestión,

presente también en el de Alejandría, de que si el Macedonio fue el decimotercero dios del Panteón olímpico o el decimocuarto, como le correspondería por la divinización también de Filipo (en este punto Dj utiliza como prueba de las dificultades de interpretación de este tipo de literatura de ejemplos una noticia de Juan Crisóstomo sobre su deificación por el Senado como decimotercer olímpico, en la que se confunde a Alejandro con el emperador Severo Alejandro y se mezcla una tradición cristiana sobre Alejandro y Jesús); 3) la idea, de nuevo, de que los honores divinos otorgados a Alejandro y la crítica a su divinización se encuentran en términos similares en la literatura cristiana y no cristiana (Luciano) demostrando los aciertos de la metodología empleada por el autor, que plantea la necesidad de afrontar la tradición en su conjunto y no de manera parcial; y, por último, 4) el hecho de que los autores cristianos (salvo Clemente) no utilizan la muerte del Macedonio como prueba contra su divinidad y rara vez se refieren a las circunstancias de la misma. A propósito de esto, Dj recuerda como excepción un par de pasajes de Tertuliano cuyos datos coinciden con la versión del envenenamiento transmitida por las fuentes griegas y, entre ellas, por Plutarco. Pero (confirmando su teoría) tampoco aquí Tertuliano tiene como objetivo criticar la deificación del rey, sino que utiliza el tema por razones apologeticas secundarias. Termina este epígrafe con una referencia de los *Pseudoclementina* al culto de Alejandro en Rodas (*Hom.* 6.22), que, incluida en una crítica a la divinización (el texto cataloga lugares de culto a distintos héroes que se cierra con Alejandro), es el único caso de censura al culto de éste. Pero la noticia no tiene más valor, en opinión de Dj, que el

uso de referencias míticas como fuente de autoridad, frecuente en Clemente romano.

El último apartado de este capítulo (*Coda: Alexander, Origenes Jew, and Jesus on the cross*, pp. 79-81) es presentado por Dj como un ejemplo de la forma en que una determinada historia puede, a pesar de todo, funcionar también de manera distinta entre cristianos y no cristianos (“The key difference between Christians and non-Christians lies in how regularly Alexander was used and the interpretation of what a given story meant”, p. 80). El autor expone aquí la polémica de Orígenes contra Celso que ataca la divinidad de Jesucristo poniendo en boca de un personaje judío ficticio el verso homérico (*Il.* 5.340) que (a propósito del líquido derramado de la herida de Afrodita producida por Diomedes) define el *icor* como sangre de los dioses: ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν. Dj utiliza la presencia de ese verso en la literatura relacionada con Alejandro (Plutarco, Séneca) para sugerir que Celso pudo estar pensando en esa asociación para negar la divinidad de Jesucristo, mientras que Orígenes rebate esa tesis con la ayuda de los textos evangélicos. La interpretación del pasaje es interesante, pero queda en la sombra de la hipótesis y, por lo que se refiere a Orígenes, dice más del uso de los textos cristianos contra el texto homérico de Celso, que de una alusión crítica a la supuesta divinidad de Alejandro o para defender la proclamada de Cristo. Pero, eso sí, tiene el valor de que conecta los temas del capítulo segundo con el tercero.

En efecto, el cuerpo principal del libro incluye otros dos capítulos de gran importancia para la tradición cristiana de Alejandro, pero limitada para los plutarquistas, por ser en parte ajenos al uso que el Queronense hizo de su figura. En el pri-

mero (tercero del libro) Dj comenta toda la literatura (arrancando de Flavio Josefo) referida a la apropiación de Alejandro por los judíos (y, por tanto, por los judeocristianos) así como a los lugares en que se traducen los textos bíblicos (*Septuaginta*). Especial interés para el lector en general tiene el apartado en que se integra el reinado de Alejandro en los textos bíblicos (en especial los libros de Daniel, pp. 94-128) y el de las historias que relacionan a Alejandro con Jerusalén (pp. 128-136) y otros lugares y personajes bíblicos (136-141).

En cuanto al segundo (cuarto y último) Dj, además de exponer el papel que juega Alejandro y su reinado en la historiografía y cronografía reorientada por los autores cristianos hacia el nuevo orden centrado en el Cristianismo, afronta temas menores muy formalizados por la retórica y, en opinión generalmente aceptable de Dj, recogidos de esta por los autores cristianos. De su argumentación, aunque comparto de principio la hipótesis del autor sobre estos temas, sin embargo, considero excesiva su insistente exclusión del papel de Plutarco, al menos como fuente para los escritores que los integraron en sus obras. Comentaré solo dos de los principales tópicos que estructuran esta parte final del libro: la referencia en Julio Africano a la costumbre de lacedemonios y macedonios de afeitarse la barba antes de la batalla; y los modelos de Eusebio para su breve digresión sobre Alejandro en la *Vida de Constantino*.

Respecto de lo primero (Jul. Afric., 1.1: Αὐτός τε γὰρ καὶ τοὺς στρατιώτας ἐκέλευσε ξυρεῖσθαι τοὺς πάγωνας ὁ Ἀλέξανδρος καὶ τινος ἐπιτιμήσαντος ὅτι τοῦ προσώπου τὸν κόσμον ἀποκείροι, ὃ δὲ «οὐκ οἶσθα γὰρ» ἔφη «ὧ ἄστράτευτε, πάγωνος ἐν μάχῃ μὴ εἶναι

εὐκαιροτέραν λαβὴν»), Dj, que concede al *Teseo* de Plutarco la primera recomendación (a propósito de los abántidas) en este sentido, silencia la mayor, pese a citar la orden de Alejandro en *Apophth.* 172B-208A de que los macedonios se afeiten la barba antes de una batalla: Ἐπεὶ δὲ παρεσκευασμένων πάντων πρὸς μάχην ἠρώτησαν οἱ στρατηγοί, μή τι πρὸς τοῦτοις ἕτερον, οὐδέν, εἶπεν, ἢ ζῦραι τὰ γένεια τῶν Μακεδόνων· θαυμάσαντος δὲ τοῦ Παρμενίωνος ‘οὐκ οἶδας’ εἶπεν ‘ὅτι βελτίων οὐκ ἔστιν ἐν μάχῃ λαβὴ πάγωνος;’. En efecto, a propósito de la mención en Julio Africano de ese dicho, Dj, argumentando algunas inexactitudes y que la anécdota se encuentra en otros autores de época imperial, implícitamente parece rechazar una influencia directa de Plutarco en favor de su tesis general de que estos autores cristianos encuentran tales detalles en los *progymnasmata* retóricos de la época. Esto puede ser cierto, pues, al dato de Polieno, citado por Dj, que alude a esa orden de Alejandro, aunque de una manera muy imprecisa (*Strateg.* 4-3,2, Ἀλέξανδρος πολεμῶν προσέτασσε τοῖς στρατηγοῖς ζυρεῖν τὰ τῶν Μακεδόνων γένεια, ἵνα μὴ παρέχοιεν πρόχειρον λαβὴν τοῖς ἐναντίοις) y es probable que tomándolo él de la compilación de Plutarco, se pueden añadir un par de citas de Ateneo, que remonta la noticia (también en el ámbito de Alejandro) a Crisipo, además de la que el propio Dj cita de Sinesio (finales del IV) a partir, como confiesa el propio cristiano, de Tolomeo o de otro autor o colección que lo tuviera como fuente. Pero, sea como sea, aunque aceptemos el contexto retórico, no hay que descartar una lectura directa por parte de Julio Africano de los *Regum et imperatorum apophthegmata*. Así parece acreditarlo

la forma en que el cristiano reproduce la anécdota, que es similar a la de Plutarco y cuyas variaciones se explican bien por la reproducción mnemotécnica de la misma (εὐκαιροτέραν en lugar de βελτίων de Plutarco) y por el escaso interés por quién fuera el destinatario de la frase (ἀστράτευτε en lugar de Παρμενίωνος de Plutarco); pero, al margen de estos detalles mínimos, el dicho coincide, salvo algunos cambios en el orden de las palabras en ambos textos: οὐκ οἶσθα/οὐκ οἶδας, πάγωνος ἐν μάχῃ μὴ εἶναι εὐκαιροτέραν λαβὴν/ βελτίων οὐκ ἔστιν ἐν μάχῃ λαβὴ πάγωνος.

Paso ahora a la *Vida de Constantino* de Eusebio. Dj se basa para negar explícitamente la influencia de Queronense en el obispo de Cesarea. en el tono excesivamente crítico del cristiano respecto de Alejandro (cuando el de Plutarco es generalmente laudatorio) y en la, según él, casi nula relación con el *Alejandro* de éste de los distintos elementos subrayados en la comparación Constantino-Alejandro: “If the above discussion is valid, we can dismiss Cameron and Hall’s suggestion that Plutarch’s *Life of Alexander* provided the source for the Alexander digression” (p. 188). Pero esto no es del todo significativo ni exacto.

En primer lugar, que Eusebio ofrezca un visión negativa de Alejandro no quiere decir que no haya tenido en cuenta la biografía plutarquea; sino que, siguiendo los preceptos del encomio biográfico, resalta negativamente los rasgos del rey para exaltar laudatoriamente los positivos del emperador. Está demostrado que Eusebio conoce y ha leído las obras de Plutarco (especialmente los *Moralia*) y del Pss.-

Plutarco, en parte llevadas por Orígenes a Cesarea<sup>1</sup>. Y por lo que se refiere a la *Vida* de Plutarco es difícil no admitir que la renuncia a escribir los grandes hechos de Constantino (*Vit. Const.* 1.11.1) no esté imitando la de Plutarco en relación con las grandes empresas de Alejandro (*Alex.* 1.2). Si éste (el moralista) lo hace para centrar nuestra atención en los pequeños rasgos físicos y espirituales que evidencian el carácter de su héroe (ἀλλὰ πρᾶγμα βραχὺ... ἔμφρασιν τοῦ ἥθους ἐποίησε...) asimilando su quehacer literario al de la pintura (ὥσπερ οὖν οἱ ζωγράφοι... *Alex.* 1.3), aquél no quiere que su público desvíe la atención de las actitudes y esfuerzos de Constantino en relación con la obra de Dios (αἰσχυνοίμην γὰρ ἂν ἐμαντόν, εἰ μὴ τὰ κατὰ δύναμιν, κἂν **σμικρὰ** ἢ ταῦτα καὶ εὐτελεῖ, τῷ πάντας ἡμᾶς δι' ὑπερβολὴν εὐλαβείας θεοῦ τετιμηκότι συμβαλοῦμαι, *Vit. Const.* 1.10.1) y lo mismo que Plutarco busca dibujar (εἰδοποιεῖν) así la vida de cada personaje, Eusebio también concibe como una pintura su obra literaria (ἀναγκαῖον μιμήσει τῆς θνητῆς **σκιαγραφίας**) para ofrecer un retrato verbal del amado de Dios (τὴν διὰ λόγων εἰκόνα τῆ τοῦ θεοφιλοῦς ἀναθεῖναι μνήμη, *Vit. Const.* 1.10.1).

Ahora bien, de los detalles con los que el de Cesarea estructura su digresión en favor de Constantino y en contra de Alejandro, Dj

sólo concede cierta posibilidad plutarquea a las borracheras de Alejandro y a su dolor por la muerte de Hefestión (τὰ παιδικὰ<sup>2</sup> πενθοῦντι); pero en ambos casos atribuye la coincidencia no a una lectura de Plutarco, sino a que son lugares comunes en la tradición retórica del Macedonio (p.188)<sup>3</sup>.

Sin embargo, de los demás elementos de la digresión, en los que Dj no encuentra similitudes (debido al tono negativo con que Eusebio presenta a Alejandro), no me resisto a registrar las siguientes coincidencias con la *Vida de Alejandro*:

1. A propósito de la asociación de Alejandro con el rayo (*Vit. Const.* 1.7,2: σκηπτὸς δίκην) Dj comenta la representación de Apeles mencionando el pasaje de Plinio (*NH* 35.92-93); pero silencia el de Plutarco (*Alex.* 4.3: Ἀπελλῆς δὲ γράφων <αὐ>τὸν κεραυνοφόρον, οὐκ ἐμιμήσατο τὴν χροάν, ἀλλὰ φαιότερον καὶ πεπινωμένον ἐποίησεν) y su comparación con el fuego de un rayo cuando se lanzó contra los enemigos en Oxidraca (*Alex. fort. virt.* 12.343E: τίνοι ἄν τις εἰκάσειεν ἢ πυρὶ κεραυνῷ ῥαγέντι καὶ φερομένῳ μετὰ πνεύματος).

2. La presentación de Alejandro caminando o vadeando a través de ríos de sangre (*Wading through blood...*, p. 186) también se lee en términos parecidos en Plutarco (*De Alex. fort. aut virt.* 9.340E: αἷματι κε-

<sup>1</sup> Cf. A. J. CARRIKER, *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden: Brill, 2003, pp. 8-9, 112-114 y A. AVDOKHIN, "Plutarch and Early Christian Theologians", en S. ΧΕΝΟΡΗΘΝΤΟΣ & L. ΟΙΚΟΝΟΜΟΠΟΥΛΟΥ (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plutarch*, Leiden/Boston: Brill, 2019, pp. 104-108.

<sup>2</sup> Comparto con Dj la traducción de τὰ παιδικὰ como "favorito" (aporta en su favor el sentido "darling" que LSJ da al término en plural) en la que dice coincidir con el traductor alemán (p. 187), pero que ya se lee también en la traducción de Migne: *amasium*.

<sup>3</sup> Sin embargo, puede aducirse aquí a favor de Plutarco, la concordancia léxica en la *Vita Constantini* (πενθοῦντι, 1.7,1) y en la *Vida de Alejandro* (ἀποθέμενος τὸ πένθος, 73.1).

κραμένους ποταμούς ἔπιε καὶ νεκροῖς γεφυρωμένους διέβη) además de los testimonios aducidos por Dj.

3. Sobre el dolor que le causó a Alejandro la muerte de Hefestión, ya comentado y que Dj considera un topos, con el comentario de τὰ παιδικὰ πενθοῦντι el autor curiosamente habla de que Eusebio, con esta expresión “would add extra pathos to the narrative” y añade que “We find none of this Eusebian emphasis in Lucan or the Sibylline books” (p. 187); pero, añado yo, sí en Plutarco (l.c., abajo, nota 2).

Y, sin abundar más en esas relaciones, el propio autor, en el esquema de tópicos tratados por Eusebio en la Vita Constantini (*Epilogue: Writing Alexander, Writing Constantini*, pp. 199-202), señala varios tópicos que permiten comparar el esquema de Eusebio con el de otros productos literarios y, entre ellos, los siguientes con el de Plutarco, casi todos en la *Vida de Alejandro*: fisiognomía (*Vit. Const.* 1.13,21/ *Alex.* 4.1-7), referencia al padre (*Vit. Const.* 1.19,2/ *Alex.* 2.10), tienda y trono itinerante (*Vit. Const.* 2.14,1/ *Eum.* 12.3-4), bilingüismo (*Vit. Const.* 3.13,14/ *Alex.* 51.6), afición a los libros (*Vit. Const.* 4.36/ *Alex.* 8).

A este *Epilogue* lo precede una útil *Conclusion* (pp. 191-198) que resume perfectamente las principales aportaciones (que son ricas e importantes) del autor a la tradición de la figura de Alejandro, no solo en la literatura cristiana preconstantiniana y, a veces, también en la posterior del siglo IV, sino también en la retórica, la biografía, la historiografía, la epistolografía, el ensayo, etc. de los escritores no cristianos de la misma época (entre los que incluimos a Plutarco); estas últimas a veces funcionan como posible fuentes documentales para los cristianos y otras como referencia para

la interpretación y valoración de la figura de Alejandro en los Padres de la Iglesia.

Se completa el libro con una larga lista de referencias bibliográficas (unos 230 títulos) que el autor ha leído incorporando sus aportaciones y proponiendo puntos de vista propios a lo largo de toda la obra y que dejan claras las sólidas bases científicas en que se apoyan sus argumentaciones.

Y finalmente tenemos dos ricos y provechosos índices: Un *Index locorum* (pp. 215-226) en el que se recogen los textos literarios (a. Old Testament; b. Apocrypha; c. New Testament; y d. Non-scriptural authors and texts (que lista en orden alfabético autores antiguos cristianos y no cristianos, sin distinción entre ellos); y un *General Index* que, en realidad, lo es de los nombres propios mencionados.

En suma, retomo mi justificación inicial en esta reseña, para insistir en que el libro de Dj, a pesar de su relativamente breve extensión, de las limitaciones temporales de la investigación y de las escasísimas puntualizaciones que se puedan hacer a su exposición y a las opiniones vertidas en ella, está llamado a ser una obra de referencia indispensable para los estudiosos de la literatura cristiana en general y de la recepción en ella de la figura de Alejandro en particular. En cuanto a los comentaristas de la *Vida de Alejandro* escrita por Plutarco, esta obra de Dj abre sin duda vías nuevas de análisis y propone alternativas interpretativas a la forma en que los cristianos preconstantinianos se acercaron a la cultura literaria grecorromana que hacen de igual modo recomendable su lectura.

AURELIO PÉREZ-JIMÉNEZ

Universidad de Málaga  
aurelioperez@uma.es

orcid.org/0000-0002-9743-3042