

Ploutarchos, n.s.

Scholarly Journal of the International Plutarch Society

VOLUME 14 (2017) • ISSN 0258-655X



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA. SPAIN
UTAH STATE UNIVERSITY. LOGAN, UTAH, USA
UNIVERSIDADE DE COIMBRA. PORTUGAL

PLOUTARCHOS, n.s. 14 (2017)
Scholarly Journal of the International Plutarch Society

Editorial Board:

Editor: Dr. **Frances B. Titchener**, Department of History, Utah State University, Logan, UT. 84322-0710. Phone: (435) 797-1298, FAX: (435) 797-3899, e.mail: frances.titchener@usu.edu

Book Review Editor: Dr. **Vicente Ramón Palerm**. Área de Filología Griega, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza, C/ Pedro Cerbuna 12, 50009, Zaragoza. Spain. Phone: (0034) 976761000 (ext. 3810), e.mail: vmramon@unizar.es

Coordinators: Dr. **Aurelio Pérez Jiménez**, Área de Filología Griega, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Málaga, 29071 Málaga, Spain. Phone: (0034) 952131809, FAX: (0034) 952131838, e.mail: aurelioperez@uma.es & Dr. **Delfim Ferreira Leão**, Instituto de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Largo Porta Férrea, 3000-370 Coimbra, Portugal, e.mail: leo@fl.uc.pt

Advisory Board:

Paola Volpe Cacciatore (pavolpe@unisa.it), Università di Salerno, President of the IPS

Delfim Ferreira Leão, leo@fl.uc.pt, Universidade de Coimbra, Honorary President of the IPS

Jeffrey Beneker (jbeneker@wisc.edu), University of Wisconsin; **Philip R. Bosman** (bosmanpr@sun.ac.za), University of Stellenbosch; **Frederick E. Brenk** (fbrenk@jesuits.org), Arrupe House Jesuit Community; **John Dillon** (jmdillonj@eircom.net), Trinity College, Dublin; **Joseph Geiger** (msgeiger@mail.huji.ac.il), The Hebrew University of Jerusalem; **Aristoula Georgiadou** (ageorgia.gm@gmail.com), University of Patras; **Anna Ginestí Rosell** (anna.ginesti@ku.de), Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt; **Olivier Guerrier**, olivier.guerrier@wanadoo.fr, Université de Toulouse; **Katarzyna Jazdzewska** (kjazdzewska@gmail.com), University of Warsaw; **Anastasios G. Nikolaidis** (tasos.nikolaidis@gmail.com), University of Crete; **Christopher Pelling** (chris.pelling@chch.ox.ac.uk), Christ Church, Oxford; **Aurelio Pérez Jiménez** (aurelioperez@uma.es), Universidad de Málaga; **Lautaro Roig Lanzillotta** (f.l.roig.lanzillotta@rug.nl), University of Groningen; **Geert Roskam** (geert.roskam@kuleuven.be), Katholieke Universiteit Leuven; **Philip A. Stadter** (pastadte@live.unc.edu), University of N.C. at Chapel Hill; **Sven-Tage Teodorsson** (Teodorsson@class.gu.se), University of Gothenburg; **Maria Vamvouri** (maria.vamvouriruffy@vd.educanet2.ch), Université de Lausanne; **Luc Van der Stockt** (luc.vanderstockt@kuleuven.be), Katholieke Universiteit Leuven; **Alexei V. Zadorojnyi** (avzadoro@liverpool.ac.uk), University of Liverpool.

ISSN: 0258-655X

Depósito Legal: MA-1615/2003

© International Plutarch Society

PLOUTARCHOS n.s. is an *International Scholarly Journal* devoted to research on Plutarch's Works, on their value as a source for ancient history and as literary documents and on their influence on Humanism. It is directed to specialists on these topics. The principal areas of research of this journal are Classical Philology, Ancient History and the Classical Tradition.

Contributions and Selection Procedures: Contributions must be sent to the Coordinator, Prof. Aurelio Pérez Jiménez or to the Editor, Prof. Frances Titchener, before the 30th March of each year. Articles and notes will be published following positive evaluation by two external referees.

Version on-line: <https://impactum.uc.pt/en/content/revista?tid=48526&id=48526>

Headline design: Prof. Sebastián García Garrido. Universidad de Málaga (estudio.sggarrido@gmail.com).

Covers images: **Front cover:** Numa and Egeria. Felice Giani's painting in the Palazzo Milzetti, Faenza, Ravenna (su concessione del Ministero dei Beni Culturali e del Turismo, Polo Museale dell'Emilia Romagna). **Back cover:** Sacrifice by Numa. AR Denarius 97 A.D. (coin reverse), L. Pomponius Molo (Photo by Lübke & Wiedemann KG, Leonberg). Courtesy of Fritz Rudolf Künker GmbH & Co.KG, Osnabrück (Auction 295, Lot 539, from 25.9.2017), <http://www.kuenker.com>

GUIDELINES FOR *PLOUTARCHOS N.S.*

1. **Languages.** Manuscripts may be written in any of the official languages of the IPS: English, French, German, Italian, Latin, Modern Greek, Portuguese, and Spanish.
2. **Abstracts & Key-Words:** Articles will be sent together with key-words and an abstract in English not longer than seven lines.
3. **Format:** Manuscripts must be typed double-spaced on Times-New Roman 11. The length of manuscripts must not exceed 15000 words without previous agreement with the editors. Manuscripts must be sent in electronic version (PC Microsoft Word Windows) as an attached file to an e-mail message.
4. **Bibliography:** The text of the paper should be followed by a list of references, including at least those works cited more than twice in the notes.
5. **Quotations in notes:** Names of ancient authors should not be capitalized, names of modern authors should be written in versalitas only when in notes or in the bibliography: K. ZIEGLER (note), but K. Ziegler (main text).
 - A) **Frequent quotations** (more than twice): Refer to bibliography, citing by author's name, year of edition, and pages: e.g. K. ZIEGLER, 1951, col. 800.
 - B) **Single quotations:** Either follow the procedure indicated in 5 A) or incorporate the entire reference in the notes, according to the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, e.g. ZIEGLER, K., "Plutarchos von Chaironeia", *RE* XXI (1951), cols. 636-962.
 - a) **Books:** Author (in the case of joint authorship, separated by a comma, with the final name preceded by &), comma, title of work in italics, comma, volume in Roman numerals (where applicable), comma, place of publication, comma, year (with superscript number of editions if not the first, and year of the first edition in parenthesis), comma, and quoted pages:
 - D. A. RUSSELL, *Plutarch*, London, 1973, pp. 3-5.
 - b) **Articles:** Author, comma, title in quotation marks, comma, name of the journal (for the abbreviations of journals follow the conventions of *L'Année Philologique*), comma, volume number in Arabic numerals, year in parenthesis, and pages (without abbreviation if they correspond to the entire article):
 - C. P. JONES, "Towards a Chronology of Plutarch's Works", *JRS*, 56 (1966) 61-74.
 - C. P. JONES, "Towards a Chronology of Plutarch's Works", *JRS*, 56 (1966), p. 65.
 - c) **Works in collaborative volumes:** Cite as with articles, followed by the quotation of the collaborative work (if cited several times, according to the same conventions as under 5A above): e.g.: F. E. BRENN, "Tempo come struttura nel dialogo Sul Daimonion di Socrate di Plutarco", in G. D'IPPOLITO & I. GALLO (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarco, Palermo, 3-5 maggio 1989*, Napoli, 1991, pp. 69-82.
 - B) **Single quotations:** Either follow the procedure indicated in 5 A) or incorporate the entire reference in the notes, according to the following conventions, which are the same as for the bibliography (with the single exception that in the bibliography the surname should precede the initial, e.g. ZIEGLER, K., "Plutarchos von Chaironeia", *RE* XXI (1951), cols. 636-962.
6. **Quotations from ancient authors:** Author, comma, work, book (Arabic numerals), full stop, chapter (Arabic numerals), comma, paragraph (Arabic numerals), or: Author, comma, book (Roman numerals), chapter or verse (Arabic numerals), full stop, paragraph (Arabic numerals).
 - a) **Abbreviations of Greek works and authors:** for preference, cite according to conventions of the Liddell & Scott or of the *DGE* edited by F. R. Adrados & others.
 - b) **Abbreviations of Latin works and authors:** follow the *Thesaurus Linguae Latinae*.
 - c) **Examples:**
 - Authors cited with title of work: X., *Mem.* 4.5,2-3; Plu., *Arist.* 5.1; Hom., *Od.* 10.203.
 - Authors cited without title of work: B., I 35; Paus., V 23.5; D. S., XXXI 8.2.
7. **Notes references:** References (in Arabic numbers) to the footnotes must precede always the signs of punctuation, e.g.: "...correspondait à l'harmonie psychique¹. Dans le *Timée*² et la *République*³, ..."
8. **Greek & non-Latin Fonts:** For Greek and other non-Latin texts, use Unicode fonts.

(Página deixada propositadamente em branco)

PLOUTARCHOS, n. s., 14 (2017)

I.- ARTICLES

S. CITRO , “Consigli per un imperatore: saggio di commento (<i>Reg. et imp. apophth.</i> 172B-E)”.....	3-34
M. GONZÁLEZ-GONZÁLEZ , “Elementos trágicos en <i>Dion</i> 55.2 y <i>Brutus</i> 36.7”.....	35-46
R. MARQUES LIPAROTTI , “Alexandre rei-filósofo: da Filosofia à prática”.....	47-68
A. PÉREZ-JIMÉNEZ , “La lámpara de Anaxágoras (<i>Plu., Per.</i> 16.8-9) y su Recepción en el Arte de los Siglos XVII-XIX”.....	69-106
P. VOLPE , “La concezione dell’esilio nell’opera di Plutarco”.....	107-116

II.- BOOK REVIEWS

PIA DE SIMONE , <i>Mito e verità. Uno studio sul “De Iside et Osiride” di Plutarco</i> (Temi metafisici e problemi del pensiero antico, 143), Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell’Università Cattolica, Milano, 2016 (F. TANGA).....	117-119
PIERLUIGI DONINI , <i>Plutarco: Il demone di Socrate. Introduzione, traduzione e commento di</i> – (Classici, 38), Carocci editore, Roma, 2017 (F. BALLESTA ALCEGA).....	119-123
NEW COLLECTIVE PUBLICATIONS (2017)	123-125

III.- BIBLIOGRAPHY SECTION

ARTICLES. An annotated bibliography 2013 (Chrysanthos Chrysanthou, Serena Citro, Lucy Fletcher, Anna Ginestí, Delfim Leão, Giovanna Pace, Vicente Ramón, Fabio Tanga, Ana Vicente, Paola Volpe).....	127-158
---	---------

IV.- INFORMATION

13TH INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF THE SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PLUTARQUISTAS

“ICONOGRAFÍA Y VALOR DE LOS MITOS EN PLUTARCO”
Universidad de Lleida, Lleida, 4, 5 y 6 de octubre de 2018

(Página deixada propositadamente em branco)

Consigli per un imperatore: saggio di commento (*Reg. et imp. apophth.* 172B-E)

[Advices for an Emperor: Commentary Essay]

di

Serena Citro

Università degli Studi di Salerno

serenacitro@outlook.it

Abstract

Plutarch dedicates the collection of the *Regum et imperatorum apophthegmata* to Trajan, illustrating the reason why it was prepared, that is, giving the opportunity to those who, like the emperor, are burdened by many tasks, to know the personality traits of outstanding men of the past by reading short anecdotes. And it is important that the knowledge of the characters is conveyed by the sentences and sententious words that they have pronounced spontaneously and with frankness, for the fact that they are like an instantaneous and unmediated revelation of their soul, while the actions do not fully represent the fulfillment of their intentions because of the τύχη.

Key-Words: Plutarch, Trajan, Apophthegm, Figures of speech, Philanthropy, Usefulness, Λόγος/Πρᾶξις, Τύχη.

Riassunto

Plutarco dedica la raccolta dei *Regum et imperatorum apophthegmata* a Traiano, illustrando la ragione per cui è stata approntata, ovvero dare la possibilità a coloro che, come l'imperatore, sono gravati da molte incombenze, di poter conoscere i tratti della personalità di insigni uomini del passato mediante la lettura di brevi aneddoti. Ed è importante che la conoscenza dei personaggi sia veicolata dalle frasi e parole sentenziose che essi hanno pronunciato spontaneamente e con schiettezza, per il fatto che esse sono come una rivelazione istantanea e non mediata del loro animo, mentre le azioni non rappresentano appieno il compimento delle loro intenzioni a causa della τύχη.

Parole-chiave: Plutarco, Traiano, Apoftegma, Figure retoriche, Filantropia, Utilità, Λόγος/Πρᾶξις, Τύχη.

1. Introduzione

La raccolta dei *Regum et imperatorum apophthegmata* a lungo è stata considerata un insieme, disomogeneo e senza organicità, di aneddoti, accostati l'uno all'altro senza un esplicito collegamento e privi di una veste stilistica che potesse consentire di attribuire l'opera al Cheroneo.

Per quale ragione, quindi, Plutarco avrebbe dedicato all'imperatore Traiano tale raccolta, che apparentemente potrebbe essere interpretata come una semplice enumerazione erudita di aneddoti dell'antichità? La risposta è ravvisabile nella lettera dedicatoria, posta in apertura della raccolta, in cui l'autore si rivolge a Traiano, impegnato nel governare al pari dei personaggi dell'operetta. La lettura degli aneddoti, che rappresentano casi concreti in cui si può osservare in cosa possa e debba consistere l'esercizio delle virtù, permetterà all'imperatore di ricevere utili insegnamenti ed indicazioni nelle scelte politico-militari che dovrà compiere. Ed il ruolo che riveste Plutarco è quello di indicare, a guisa di precettore, adeguati modelli di riferimento, che lo spronino a riflettere sulle vicende del passato e ad imitare ciò che è degno di lode e astenersi da azioni deprecabili.

Il fatto che il filosofo si ponga al servizio della politica, o meglio, che si proponga di collaborare con i governanti, indicando la direzione da seguire nell'atto di prendere decisioni, è un'idea che non deve affatto sorprendere, osserva Trapp¹, poiché la filosofia, ai tempi di Plutarco, era finalizzata, per chi la coltivava, "...not just to achieve theoretical understanding, but also to become the right kind of person, lead the right kind of life, and to achieve the kind of fulfillment..." (p. 45). I filosofi dunque non erano generalmente studiosi estranei alla società, indisponibili al dialogo con la comunità, ma uomini che godevano di grande considerazione e ricevevano importanti riconoscimenti, quali dediche di iscrizioni e statue in spazi pubblici. E non furono esigui i capi politici e gli imperatori che ricorsero al sostegno di filosofi per assicurarsi validi suggerimenti per la loro gestione del potere, dal momento che i filosofi erano considerati "...on all levels up to and including the Imperial throne, as repositories of wisdom..." (p. 53), sapienza che si esplicava non solo nell'indagine e conoscenza della natura del mondo e del divino, ma anche nel saper indicare agli allievi la strada da percorrere per vivere secondo giustizia.

Quanto il problema dell'educazione dei governanti fosse ritenuto di primaria importanza da Plutarco lo rivela la

¹ M. TRAPP in M. BECK (ed.), 2014, pp. 43-46 e 53-55.

scrittura degli opuscoli *Maxime cum principibus* e *Ad principem ineruditum*, in cui è chiaramente espresso, come sintetizza Zecchini², che, se il governante non si accosta allo studio della filosofia e preferisce adagiarsi in uno stato di ignoranza, non sarà in grado di pervenire al controllo dei propri istinti e, quindi, a riconoscere che ogni azione deve essere compiuta secondo giustizia e non assecondando desideri personali; infatti “through the law the governor achieves justice (δίκη), and only thus can he reflect God in equity, justice, truth and mildness (τῆς... εὐνομίας καὶ δίκης καὶ ἀληθείας καὶ πραότητος)” (p. 192). L’esercizio del λόγος sulle affezioni dell’animo si esplica nella pratica di virtù, quali la δικαιοσύνη, il φρόνημα, la εὐβουλία, ma l’aspetto su cui insiste Plutarco è che ogni azione sia accompagnata dalla πραότης. La ἐπιείκεια (*clementia*), che è virtù fondamentale del governante ideale ritratto da Seneca, è sostituita in Plutarco dalla πραότης, aspetto che segna un importante mutamento di pensiero nel passaggio dal I al II secolo d.C.; “a just princeps must interpret the law with equity, not replace it by autocratic whim” (p. 194), come osserva Zecchini. Ed è probabilmente proprio la figura dell’imperatore Traiano ad aver costituito, per Plutarco, uno stimolo ed un incentivo ad indagare i rapporti tra gli ἀπαίδευτοι στρατηγοὶ καὶ ἡγεμόνες

e coloro che sono istruiti, come si legge nell’*Ad principem ineruditum* 780A; interessante al riguardo la tradizione storiografica riconducibile a Cassio Dione che evidenziava da un lato la scarsa istruzione di Traiano, dall’altro sottolineava “...the great attention and sensitivity he accorded to the learned” (p. 195).

A seguito di tale premessa, si può notare, analizzando la lettera dedicatoria a Traiano, posta al principio dei *Regum et imperatorum apophthegmata*, che il tema proposto è del tutto analogo, sebbene espresso meno diffusamente, a ciò che si legge negli opuscoli plutarchei citati. Il filosofo infatti vuole mettere a disposizione di Traiano, e a quelli come lui che sono impegnati in tante onerose attività e non possono dedicare molto tempo allo studio, una sintesi del sapere degli antichi, espresso in modo efficace e semplice mediante aneddoti, delineati con brevi, ma incisive annotazioni, in cui i personaggi (βασίλεις e στρατηγοί) si trovano generalmente a dover replicare ad un’accusa rivolta da un detrattore o sono invitati ad esprimere chiarimenti su comportamenti ed esternazioni non sempre condivisi da un gruppo più o meno ampio di persone. L’aspetto che nella maggioranza dei casi accomuna i personaggi è il modo in cui reagiscono a parole spesso ingiuriose e denigratorie,

² G. ZECCHINI in M. BECK (ed.), 2002.

un modo che è rivelatore di un animo non schiavo delle passioni insane. Per illustrare le loro reazioni, l'autore infatti ricorre esplicitamente o evoca allusivamente alcuni termini, quali πραότης, μετριότης, φιланθρωπία, δικαιοσύνη, le virtù che Plutarco aveva esplicitamente individuato negli opuscoli *Maxime cum principibus* e *Ad principem ineruditum*.

2. Testo³ e Commento

(172B) Ἀρτοξέρξης ὁ Περσῶν βασιλεὺς, ὃς μέγιστε αὐτοκράτορ Τραϊανὲ Καῖσαρ, οὐχ ἦττον οἰόμενος βασιλικὸν καὶ φιλάνθρωπον εἶναι τοῦ μεγάλα διδόναι τὸ μικρὰ λαμβάνειν εὐμενῶς καὶ προθύμως, ἐπεὶ παρελαύνοντος αὐτοῦ καθ' ὁδὸν αὐτουργὸς ἄνθρωπος καὶ ιδιώτης οὐδὲν ἔχων ἕτερον ἐκ τοῦ ποταμοῦ ταῖς χερσὶν ἀμφοτέραις ὕδωρ ὑπολαβὼν προσήνεγκεν ἡδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίασε, τῇ προθυμίᾳ τοῦ διδόντος οὐ τῇ χρείᾳ τοῦ διδομένου τὴν χάριν μετρήσας. ὁ δὲ Λυκοῦργος εὐτελεστάτας ἐποίησεν ἐν Σπάρτῃ **(172C)** τὰς θυσίας, ἵνα αἰετὸς τοὺς θεοὺς τιμᾶν ἐτοίμως δύνωνται καὶ ῥαδίως ἀπὸ τῶν παρόντων. τοιαύτη δὲ τινὶ γνώμῃ κάμοῦ λιτά σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας ἅμα τῇ προθυμίᾳ

καὶ τὴν χρείαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων, εἰ πρόσφορον ἔχει τι πρὸς κατανόησιν ἡθῶν καὶ προαιρέσεων ἡγεμονικῶν, ἐμφαινομένων τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν. καίτοι καὶ βίους ἔχει τὸ σύνταγμα τῶν ἐπιφανεστάτων παρὰ τε Ῥωμαίοις καὶ παρ' Ἑλλήσιν ἡγεμόνων καὶ νομοθετῶν καὶ αὐτοκρατόρων· ἀλλὰ τῶν μὲν πράξεων αἱ πολλαὶ τύχην ἀναμειγμένην ἔχουσιν, αἱ **(172D)** δὲ γινόμεναι παρὰ τὰ ἔργα καὶ τὰ πάθη καὶ τὰς τύχας ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις ὥσπερ ἐν κατόπτροις καθαρῶς παρέχουσι τὴν ἐκάστου διάνοιαν ἀποθεωρεῖν. ἢ καὶ Σειράμνης ὁ Πέρσης πρὸς τοὺς θαυμάζοντας, ὅτι τῶν λόγων αὐτοῦ νοῦν ἔχόντων αἱ πράξεις οὐ κατορθοῦνται, τῶν μὲν λόγων ἔφη κύριος αὐτὸς εἶναι, τῶν δὲ πράξεων τὴν τύχην μετὰ τοῦ βασιλέως. ἐκεῖ μὲν οὖν ἅμα αἱ ἀποφάσεις τῶν ἀνδρῶν τὰς πράξεις παρακειμένας ἔχουσαι σχολάζουσιν φιληκοῖαν περιμένουσιν· ἐνταῦθα δὲ [καὶ] τοὺς λόγους αὐτοὺς καθ' αὐτοὺς ὥσπερ δείγματα τῶν βίων καὶ σπέρματα συνειλεγμένους οὐδὲν **(172E)** οἶομαί σοι τὸν καιρὸν ἐνοχλήσειν, ἐν βραχεσί πολλῶν ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων μνήμης γενομένων λαμβάνοντι.

³ L'edizione critica di riferimento è W. NACHSTÄDT-W. SIEVEKING & J. B. TITCHENER (eds.), *Plutarchi Moralia*, Vol. II, Teubner, Leipzig 1971 (I edizione 1935). In particolare il testo dell'opuscolo *Regum et imperatorum apophthegmata* è stato approntato da Nachstädt. Da tale testo ci si discosta solamente in 172C, 31-32 (καίτοι καὶ βίους ἔχει<ς> τὸ σύνταγμα).

172B, 1-16.

Nell'incipit della lettera dedicatoria a Traiano⁴ l'autore ricorre ad un aneddoto al fine di indicare all'imperatore il modo in cui desidera che il suo semplice omaggio, la raccolta apoftegmatika, venga accolto. Protagonisti dell'aneddoto sono Artaserse ed un uomo di umile condizione, il quale, trovandosi per caso al cospetto del re persiano e non disponendo di beni preziosi da donare, aveva raccolto con le mani l'acqua di un fiume e gliel'aveva offerta. Artaserse accettò il dono e sorrise in segno di gradimento, poiché aveva prestato interesse non al valore dell'omaggio, bensì al sentimento che aveva ispirato il gesto dell'uomo⁵.

Significativi sono i termini φιλανθρωπία, εὐμένεια e προθυμία, con cui l'autore si riferisce allo stato d'animo di Artaserse, termini che ricorrono con frequenza nella raccolta apoftegmatika, ed in generale nelle opere plutarchee, e che rappresentano i valori considerati da Plutarco fondamentali per l'uomo che riveste cariche politico-militari.

In primo luogo colui che detiene il potere non deve mostrarsi arrogante e poco disponibile, deve al contrario essere φιλάνθρωπος, come Artaserse, il quale riteneva che ricevere doni di scarso valore non sminuisse l'importanza della sua carica.

⁴ L'espressione ὁ μέγιστε αὐτοκράτωρ Τραϊανὲ Καῖσαρ è stata analizzata da M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, pp. 164-165, il quale spiega che l'appellativo αὐτοκράτωρ Καῖσαρ è il corrispettivo del latino *Imperator Caesar*, come attestato in Plinio il Giovane (*Panegyricus*, 21.2-3). L'aggettivo μέγιστος dovrebbe corrispondere al latino *optimus*, appellativo che era stato associato, tra gli imperatori romani, solamente al nome di Traiano. "Although ἄριστος would be a more literal translation of *optimus*, and is in fact attested, a Greek would find an adjective deriving from μέγας to be more familiar and natural, especially if the subject's superior generalship (viz. Alexander the Great) or godlike quality is thereby being characterized". Una plausibile indicazione di ciò si potrebbe ravvisare in un'iscrizione di un decreto di Avidius Nigrinus, databile al 114 d.C., relativo a contese territoriali in cui era implicato il santuario di Delfi. Il testo è in greco e latino e Beck osserva che Traiano due volte viene appellato *Optimus Princeps*, che in greco suona una volta come Ἀριστος Αὐτοκράτωρ ed un'altra come Μέγιστος Αὐτοκράτωρ. "This latter designation exactly parallels and thus supports the usage of the occurrence in the letter".

⁵ L'aneddoto è citato da Plutarco anche nella *Vita di Artaserse* 5.1 Ἐπεὶ δ' ἄλλων ἄλλα προσφερόντων καθ' ὁδὸν αὐτουργὸς ἄνθρωπος οὐδὲν ἐπὶ καιροῦ φθάσας εὐρεῖν τῷ ποταμῷ προσέδραμε, καὶ ταῖν χερσὶν ὑπολαβὼν τοῦ ὕδατος προσήνεγκεν, ἥσθεις ὁ Ἀρτοξέρξης φιάλην ἔπεμψεν αὐτῷ χρυσὴν καὶ χιλίους δαρεικούς. Tuttavia M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165, individua una differenza sostanziale tra le due versioni. Nella *Vita* l'uomo semplice e povero viene ricompensato dal re persiano con una coppa d'oro e mille darici; la mancata menzione della ricompensa negli *Apophthegmata* "...serves to strengthen the impression that the man acts not out of a sense of duty nor out of the expectation of rewards or honors. His προθυμία is untainted by ambition or envy".

L'aspetto che, a mio avviso, risulta interessante è la scelta di un personaggio non greco né romano, ma barbaro⁶, cui viene riconosciuta una serie di qualità morali generalmente associate al sistema valoriale ed educativo del mondo greco⁷.

Il richiamo alla φιανθρωπία, valore fondante della civiltà greca, che Traiano deve avere come punto di riferimento,

non sembra casuale, se si prendono in esame le riflessioni del Cheronese, nel *De fraterno amore* ed in altre opere, sulla degradazione della condotta morale dei suoi contemporanei nei confronti del prossimo. Proficuo è a tal riguardo lo studio di Becchi⁸, il quale osserva che nel *De fraterno amore* 481BC⁹ Plutarco osserva con disap-

⁶ M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165 afferma che l'autore avrebbe forse scelto il persiano Artaserse e, alla fine dell'epistola, il persiano Siramne per fare un'allusione alla tanto contestata spedizione di Traiano nella Partia.

⁷ Riguardo alla visione che Plutarco aveva dei barbari, risulta interessante quanto G. D'IPPOLITO in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER (eds.), 2005, scrive: "...Hirzel...afferma, giustamente, che la filantropia plutarchea si estende anche al rapporto coi non-greci, non più considerati solo avversari e irredimibili. Fra i barbari redenti dalla paideia greca ci sono in primo luogo i Romani...L'ellenocentrismo, infatti, non porta Plutarco a disprezzare chi greco non è: la sua spinta etica ed insieme il suo senso del reale lo inducono a dare un modello concreto al suo ideale di uomo universale, e questo modello è greco". Un esempio significativo, che D'Ippolito cita, riguarda il trace Spartaco, di cui Plutarco parla nella *Vita di Crasso*. In 8.3 si leggono tali parole: "ἀνὴρ Θραῖξ τοῦ Μαιδικοῦ γένους, οὐ μόνον φρόνημα μέγα καὶ ῥώμην ἔχων, ἀλλὰ καὶ συνέσει καὶ πραότητι τῆς τύχης ἀμείνων καὶ τοῦ γένους ἑλληνικώτερος". Ad un barbaro vengono dunque attribuite qualità, come la πραότης, generalmente riferite ai Greci. Esempi come quello di Spartaco inducono D'Ippolito a ritenere che in Plutarco sia adombrata una concezione nuova, per cui il valore discriminante tra gli uomini non è tanto l'appartenenza alla razza greca quanto il possesso di requisiti morali e doti intellettive, che possono ravvisarsi anche nei barbari. Lo studioso rileva in ogni caso che il pensiero di Plutarco a tal riguardo non è privo di contraddizioni, se si considerano alcuni passi in cui l'autore marca radicalmente la differenza tra greco e barbaro. In particolare nella *Vita di Arato* 38.6-7 Plutarco perviene ad un "vertice esclusivista", nel senso che in questo caso anche i Macedoni vengono annoverati tra i barbari; ad Arato infatti viene rimproverato di aver imbarbarito il Peloponneso preferendo presidi macedoni ad un capo spartano (καὶ μὴ πάλιν τὴν Πελοπόννησον ἐκβαρβαρῶσαι φρουραῖς Μακεδόνων...εἰ δὲ Κλεομένης ἦν – λεγέσθω γὰρ οὕτως – παράνομος καὶ τυραννικός, ἀλλ' Ἡρακλεῖδαι πατέρες αὐτῶ καὶ Σπάρτη πατρίς, ἥς τὸν ἀφανέστατον ἦν ἄξιον ἀντὶ τοῦ πρώτου Μακεδόνων ἡγεμόνα ποιῆσθαι τοὺς ἐν τινὶ λόγῳ τὴν Ἑλληνικὴν τιθεμένους εὐγένειαν).

⁸ F. BECCHI in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009.

⁹ Plu., *Frat. am.* 481BC οἶονται γὰρ οὐκ ἂν ἐκ τοσῆσδε συντροφίας καὶ συνηθείας καὶ οἰκειότητος ἐχθροὺς καὶ πολεμίους γενέσθαι μὴ πολλὰ καὶ πονηρὰ συνειδόμενος ἀλλήλοις· μεγάλα γὰρ αἰτίαι μεγάλῃ διαλύουσιν εὐνοίαν καὶ φιλίαν. οὐδὲ ῥαδίως αὐθις ἐνδέχονται διαλύσεις. ὥσπερ γὰρ τὰ συμπαγένητα, κἂν χαλάσῃ τὸ ἐχέκολλον, ἐνδέχεται πάλιν δεθῆναι

punto e rammarico che nei primi secoli dell'età imperiale l'élite romana ha anteposto sconsideratamente ed incautamente passioni degenerate e sregolate¹⁰, quali la φιλοχρηματία, la φιλαρχία e la φιλοδοξία, a relazioni umane sincere e leali, fondate su valori

come la φιλαδελφία, la φιλοστοργία, la φιλεταιρία e la φιланθρωπία¹¹.

Secondo lo studioso è nel *De cupiditate divitiarum*¹² che si rinviene l'attacco più sferzante rivolto da Plutarco ai suoi contemporanei, responsabili non solo di condurre una vita degra-

καὶ συνελθεῖν, συμφυοῦς δὲ σώματος ῥαγέντος ἢ σχισθέντος ἔργον ἐστὶ κόλλησιν εὐρεῖν καὶ σύμφυσιν, οὕτως αἱ μὲν ὑπὸ χρείας συνημμέναι φιλίαι κἂν διαστῶσιν οὐ χαλεπῶς αὐθις ἀναλαμβάνουσιν, ἀδελφοὶ δὲ τοῦ κατὰ φύσιν ἐκτεσόντες οὔτε ῥαδίως συνέρχονται, κἂν συνέλθωσι, ῥυπαρὰν καὶ ὑποπτον οὐλήν αἱ διαλύσεις ἐφέλκονται.

¹⁰ Tra gli esempi riportati da Becchi vi è *Sol.* 7.3, ove Plutarco biasima gli uomini avidi e irrefrenabili nei loro desideri, perché essi hanno adottato una condotta contro natura, animati dalla falsa convinzione che la felicità risieda nell'acquisizione delle ricchezze. L'anima umana, secondo il Cherone, ha in sé *τι ἀγαπητικόν* ed è sospinta ad amare (*φιλεῖν*). Nel momento in cui l'avidità e l'ambizione s'insinuano nell'anima umana, questa "perd l'amour pour ce qui lui est propre (*οἰκεῖον*) et apparenté et s'attache aux biens matériels (*τὰ ἐκτός*)" (p. 264)". Ne consegue che i rapporti umani si deteriorano e viene meno la *φιλανθρωπία*, necessaria al consolidamento degli scambi relazionali. Il medesimo tema è ripreso, sottolinea Becchi, anche in *Per.* 1.1-2, ove si legge che Cesare aveva aspramente rimproverato alcuni ricchi stranieri che si trovavano a Roma; il disappunto di Cesare derivava dal fatto che tali uomini portavano in braccio cuccioli di cani e di scimmie e se ne prendevano amorevolmente cura quasi fossero figli. Tale propensione ad amare insita nell'anima umana (*τὸ φύσει φιλητικὸν ἐν ἡμῖν καὶ φιλόστοργον*) deve essere prioritariamente rivolta non agli animali, ma ai propri simili; tuttavia la ricerca di ricchezze, rappresentata in questo caso dall'ostentazione in pubblico di cuccioli considerati come persone, ha distolto gli uomini dal prendersi cura delle relazioni umane, tanto che Cesare, alla vista di quei ricchi signori, chiede loro se le mogli non hanno generato figli, dal momento che trascurano ciò che è veramente ciò che è bello e utile (*τὰ καλὰ καὶ τὰ ὠφέλιμα*).

¹¹ Il modello di uomo, proposto da Plutarco, rivela la sua disposizione filantropica mostrandosi clemente, generoso e benevolo nei confronti degli altri. In opposizione a tale modello Becchi cita l'esempio di Catone il Censore (*Cat. Ma.* 5.1-2), che viene criticato da Plutarco per il fatto che si era dimostrato tutt'altro che filantropico nei confronti dei suoi schiavi; infatti quelli anziani venivano mandati via o venduti, dopo essere stati sfruttati come *ὑποζύγια*. E Plutarco definisce questo comportamento quale segno di un'indole eccessivamente rigida ed impassibile, di un uomo che ritiene l'utile (*χρεία*) l'unico fondamento dei rapporti tra gli uomini (*πλὴν τὸ τοῖς οἰκέταις ὡς ὑποζυγίοις ἀποχρησάμενον ἐπὶ γήρως ἐλαύνειν καὶ πιπράσκειν ἀτενοῦς ἄγαν ἥθους ἔγωγε τίθεμαι, καὶ μηδὲν ἀνθρώπων πρὸς ἀνθρώπων οἰομένου κοινὸν τῆς χρείας πλεον ὑπάρχειν*).

¹² Plu., *De cup. div.* 524D *πενία γὰρ οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἀπληστία τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ φιλοπλουτία διὰ κρίσιν φαύλην καὶ ἀλόγιστον ἐνοῦσα* ἦν ἂν μὴ τις ἐξέληται τῆς ψυχῆς ὥσπερ ἔλμιγγα πλατεῖαν, οὐ παύσονται δεόμενοι τῶν περιττῶν, τουτέστιν ἐπιθυμοῦντες ὧν οὐ δεόνται.

data, ma anche contro natura (παρὰ φύσιν), “d’une manière indigne d’un homme libre (ἀνελευθέρως), c’est-à-dire inhumainement (ἀπανθρώπως)” (p. 265), quasi che la natura umana fosse incline ad operare solamente se può trarre vantaggi personali da un’azione.

Ad una visione così gretta e meschina dei rapporti umani, in cui della φιλία sembra non esservi più alcuna traccia, Plutarco contrappone costantemente *exempla* di φιανθρωπία, proprio come avviene nella raccolta apoftegmatica, ove è accentuato sin dall’inizio questo aspetto. Artaserse infatti viene presentato come manifestazione concreta dell’ideale filantropico al quale Traiano, ed il politico in generale, dovrebbe uniformare il proprio rapporto con gli altri. Artaserse non è affetto da φιλοχρηματία, non instaura relazioni sociali con l’obiettivo di procurarsi profitti, a diffe-

renza degli uomini avidi e bramosi descritti da Plutarco negli scritti che Becchi ha citato.

Lo studioso continua la sua analisi, sottolineando che, tra gli scrittori di età imperiale, Plutarco è certamente tra coloro che hanno fatto più ampio ricorso al termine φιανθρωπία¹³, da lui designata come una qualità connaturata all’anima “susceptible d’être éduquée et transformée grâce à l’ἐθισμός dans une disposition permanente, au point de devenir une vertu du caractère (ἦθος/*habitus*)”¹⁴. Plutarco quindi pone enfasi sul concetto che la φιανθρωπία si sviluppa e si migliora per mezzo dell’insegnamento e dell’esercizio costante; è la συνήθεια, ossia il continuo confronto e rapporto emozionale con gli altri, a costituire occasione per instaurare legami basati sul rispetto e sull’equilibrio¹⁵.

¹³ F. BECCHI in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009, pp. 267-268, mediante ricerca nel *TLG*, ha individuato, nei *Moralia*, 20 occorrenze per il sostantivo, 79 per l’aggettivo e 16 per l’avverbio; nelle *Vite Parallele*, 36 occorrenze per il sostantivo, 96 per l’aggettivo e 33 per l’avverbio.

¹⁴ F. BECCHI in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009, p. 268, osserva che in genere nelle *Vite* l’aggettivo φιάνθρωπος è usato più specificamente “à la vie de la cité”, assumendo un significato analogo a quello di ἑλληνικός, πολιτικός, δημοτικός e δημοκρατικός. “*Philanthrōpia* finit par caractériser la vertu du citoyen grec (ἀρετή πολιτική) – tout comme la φιλονικία caractérise la vertu militaire (ἀρετή στρατιωτική) – au point d’être inséparable de la notion de civilisation hellénique”. Nei *Moralia* la φιανθρωπία, considerata come “φιλία pour l’homme en tant qu’homme” è considerata una virtù divina e si manifesta concretamente nell’εὐεργετεῖν, nell’εὖ ποιεῖν e nel καλόν τι πράττειν.

¹⁵ Luogo d’elezione per rafforzare i legami tra le persone, continua BECCHI (p. 270), è il banchetto. Nell’opuscolo *Septem Sapientium convivium* 148BC Plutarco scrive infatti che il fine del banchetto non è la degenerazione nell’ubriachezza, ma il far nascere e sviluppare i sentimenti di amicizia e affetto reciproco (...μη πρὸς τὸ πίνειν καὶ ἡδυπαθεῖν ἀλλὰ πρὸς φιλίαν καὶ ἀγάπην ἁλλήλων προτρέπεται...). Analogo concetto è ribadito

Nell'epistola a Traiano l'autore enfatizza l'affabilità e la cordialità di Artaserse, riferendo che il re accoglie εὐμενῶς καὶ προθύμως il dono dallo scarso valore economico. In questo contesto dunque Plutarco ha attribuito alla parola φιλάνθρωπία una "courtesy-nuance", secondo la definizione di Nikolaidis¹⁶, il quale ritiene che una traduzione efficace del termine greco, che possa cogliere la specifica sfumatura semantica, sia la parola "tactfulness", quella delicatezza e garbo che si può agevolmente ravvisare in uomini che, pur rivestendo un ruolo socialmente rilevante (nel nostro caso, il re persiano),

non si rivolgono con distacco e alterigia a persone di condizione economica e sociale meno elevata¹⁷.

Tuttavia, come avverte Nikolaidis, Plutarco è ben consapevole che la "sociability", intesa come affabilità e disponibilità, non sempre è espressione di un animo davvero filantropico. Soprattutto in ambito politico accade che un modo di comportarsi, in apparenza sinceramente cordiale, nella realtà artefatto e affettato, sia solamente una maschera indossata in pubblico per ingraziarsi e manovrare il popolo e per celare propositi ambiziosi e finanche tirannici¹⁸. Al contrario, personaggi co-

nelle *Quaestiones convivales* 660AB: εἰς δὲ συμπόσιον οἱ γε νοῦν ἔχοντες ἀφικνοῦνται κτησόμενοι φίλους οὐχ ἥττον ἢ τοὺς ὄντας εὐφρανοῦντες.

¹⁶ A. G. NIKOLAIDIS in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS, 2009, pp. 273-277, sintetizza le tre accezioni principali che il termine ha assunto per i Greci sulla scorta di quanto scrive Diogene Laerzio nelle *Divisiones* 3.98. Φιλάνθρωπία può indicare l'atteggiamento amichevole di colui che saluta e stringe la mano di chiunque incontra per strada; oppure la propensione a soccorrere ed aiutare chiunque sia in difficoltà; infine l'essere ospitali e offrire banchetti. Rispetto a queste tre definizioni, lo studioso afferma che Plutarco conferisce al termine una gamma molto più ampia di significati, che non si limita all'accezione di "sociability", come indicano soprattutto la prima e terza definizione di Diogene. Per Plutarco la φιλάνθρωπία rappresenta un discrimine etico in base al quale egli giudica le attività umane.

¹⁷ Un'accezione analoga conferita alla parola in esame può essere osservata, secondo NIKOLAIDIS, p. 278, nelle *Quaestiones convivales* 617B, in cui Plutarco racconta che il re Alcinoο invitava suo figlio ad alzarsi e cedere il posto ad Odisseo in modo che quest'ultimo potesse occupare la seduta accanto al re. Plutarco commenta l'episodio, dicendo che permettere ad un ἰκέτης di sedersi ove generalmente siede una persona cara è un gesto che rivela quali principi siano propri dell'animo di Alcinoο, in primo luogo l'amabilità e la cortesia (ἐπιδέξιον ἐμμελῶς καὶ φιλάνθρωπον).

¹⁸ A. G. NIKOLAIDIS (2009, pp. 285-286) riporta l'esempio di Cesare, che si mostrava in pubblico sin troppo ossequioso e lusinghiero rispetto all'età che aveva (*Caes.* 4.4 πολλὴ δὲ τῆς περὶ τὰς δεξιώσεις καὶ ὀμιλίας φιλοφροσύνης εὐνοία παρὰ τῶν δημοτῶν ἀπὴντα, θεραπευτικοῦ παρ' ἡλικίαν ὄντος). Tuttavia, avverte Plutarco, Cicerone aveva piena consapevolezza che Cesare, pur ostentando un temperamento cortese e benevolo, era

me Focione o Catone, pur mostrandosi allo sguardo altrui scarsamente affabili e pur evitando quelle occasioni di incontro, come i simposi, nelle quali la φιλανθρωπία si sviluppa, incarnano per Plutarco gli ideali della coerenza e della

trasparenza politica¹⁹.

Il ritratto positivo del sovrano persiano è accentuato ulteriormente dall'uso dell'avverbio ἡδέως e del verbo μειδιάω²⁰, che indicano chiaramente l'apprezzamento di Artaserse per il gesto dell'uomo,

di indole imperiosa e celava, sotto l'apparenza, propositi tirannici (Caes. 4.8 τὴν ἐν τῷ φιλανθρώπῳ καὶ ἰλαρῷ κεκρυμμένην δεινότητα τοῦ ἥθους καταμαθὼν Κικέρων ἔλεγε τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἐπιβουλεύμασιν αὐτοῦ καὶ πολιτεύμασι τυραννικὴν ἐνορᾶν διάνοιαν); la riflessione di Plutarco sull'ambiguità del comportamento di Cesare è rievocata anche nella *Vita di Catone Minore*, ove si legge che Catone l'Uticense, nel corso dell'intricata vicenda legata alla figura di Catilina, aveva pubblicamente accusato Cesare di voler sovvertire l'assetto politico di Roma, mascherando le sue reali intenzioni con parole e discorsi dimessi e cauti (Cat. Mi. 23.1 καὶ καθαπτόμενος τοῦ Καίσαρος ὡς σχήματι δημοτικῷ καὶ λόγῳ φιλανθρώπῳ τὴν πόλιν ἀνατρέποντος).

¹⁹ A. G. NIKOLAIDIS (2009, p. 280) cita, ad esempio, il caso di Focione, il quale, sebbene di indole fosse molto gentile, al cospetto degli altri appariva crucciato e scontroso; per tale motivo chi si imbatteva in lui era dissuaso dal rivolgergli la parola (Phoc. 5.1 Τῷ δ' ἦθει προσηνέστατος ὢν καὶ φιλανθρωπότατος, ἀπὸ τοῦ προσώπου δυσξύμβολος ἐφαίνετο καὶ σκυθρωπός, ὥστε μὴ ῥαδίως ἂν τινα μόνον ἐντυχεῖν αὐτῷ τῶν ἀσυνήθων). Ed è significativo che nell'intera biografia plutarchea, dedicata a Focione, non è mai fatta menzione di un simposio né della partecipazione di Focione ad un simposio. Dunque, sottolinea lo studioso, non necessariamente la φιλανθρωπία, spesso ravvisabile nelle maniere cordiali, nell'aspetto disteso e sereno del volto, nella propensione a prendere parte alle occasioni di convivialità, si esplica in atteggiamenti percepibili positivamente da chi osserva.

²⁰ R. AMBROSINI in G. D'IPPOLITO & I. GALLO (eds.), 1991, pp. 19-20, ha definito "schemi binari" le ricorrenti coordinazioni di elementi (termini o strutture sintagmatiche), che caratterizzano la prosa plutarchea. L'analisi di Ambrosini, circoscritta ad un gruppo di *Moralia*, ha consentito di individuare tre tipologie di schemi binari, "prevalentemente legati fra loro con rapporti di tipo (a) congiuntivo-positivo, ma anche (b) esclusivo-negativo e (c) disgiuntivo-alternativo". Lo schema binario ἡδέως καὶ μειδιάω dell'apoteigma di Artaserse è categorizzabile come di tipo congiuntivo-positivo, in quanto il secondo termine completa il primo, aggiungendo una sfumatura semantica. Lo studioso individua inoltre gli espedienti stilistico-retorici con cui i termini dello schema binario sono legati: "il <<legamento>> che le salda va, infatti, da disposizioni parallele tra i membri dalla struttura complessa a disposizioni e distribuzioni rispettivamente (d) chiasmatiche, (e) allitterative e, in ordine, (f) omosillabiche e rimate, tutte chiaramente intenzionali". Non è contemplata nella sua analisi la tecnica retorica della *variatio*, che caratterizza il nesso πρῶως καὶ μειδιάω. La non casuale presenza di queste strategie retoriche nella prosa plutarchea "è verificata dalla frequenza – in senso sia generico che specifico, cioè in sede statistica – di queste strutturazioni che...ricorrono non solo spesso nelle opere esaminate ma con modesto margine di oscillazione fra i singoli testi" (p. 23).

apprezzamento che si traduce in un sorriso di benevolenza²¹.

Nell'aneddoto si riscontra un sapiente uso di procedimenti retorici e stilistici, che non sembra abbiano una funzione meramente ornamentale, bensì contribuiscono a contrassegnare la pregnanza di alcuni termini, su cui è basata l'argomentazione che l'autore sviluppa nella lettera.

Si può notare, in primo luogo, la struttura simmetrica dell'espressione τοῦ μεγάλα δίδοναι τὸ μικρὰ λαμβάνειν, in cui i due infiniti sostantivati *διδόναι* e *λαμβάνειν* sono preceduti da aggettivi sostantivati. Tuttavia il parallelismo della disposizione degli elementi non collima con il significato di quei medesimi elementi, che semanticamente sono antitetici. L'autore infatti accosta l'aggettivo μέγας a μικρός ed il verbo δίδωμι a λαμβάνω. Quale potrebbe essere la ragione per cui Plutarco ha fatto ricorso a tale costruzione del periodo? Considerato che l'aneddoto è incentrato sul tema della φιλανθρωπία, il Cheronese

può aver voluto sottolineare che la filantropia, soprattutto se un uomo è ricco come Artaserse, può essere intesa semplicemente ed esclusivamente come elargire a chi è povero, ma essa si esplica ancora con più efficacia nel momento in cui chi possiede molto riesce ad apprezzare i doni altrui non attenendosi al parametro della preziosità del bene, bensì valutando l'impulso autentico e sincero che ha indotto il povero a donare. Sembra dunque un invito rivolto ai destinatari dell'opera, ai facoltosi romani, a non instaurare rapporti umani soppesando la ricchezza altrui.

Nella parte finale dell'aneddoto si rileva un'affinità stilistica e tematica con la frase precedentemente esaminata. Infatti anche nell'espressione τῇ προθυμίᾳ τοῦ δίδοντος οὐ τῇ χρείᾳ τοῦ δίδομένου si riscontra una dislocazione degli elementi per parallelismi: i due sostantivi (*προθυμία* e *χρεία*) esprimono due concetti semanticamente discordanti ed il participio sostantivato è ripetuto mediante poliptoto (*τοῦ δίδοντος* e *τοῦ δίδομένου*).

²¹ Un'espressione simile sia per la struttura sia il significato (avverbio + verbo: *πράως* e *μειδιάω*) si ritrova in un apoftegma della raccolta relativo ad Agatocle (Plu., *Reg. et imp. apophth.* 176F Πολιορκούντος δὲ πόλιν αὐτοῦ τῶν ἀπὸ τοῦ τείχους τινὲς ἐλοιδοροῦντο λέγοντες ὅτι ὧ κεραμεῦ, τὸν μισθὸν πόθεν ἀποδώσεις τοῖς στρατιώταις; ὁ δὲ πράως καὶ μειδιῶν εἶπεν ᾠκτα ταύταν ἔλω. λαβὼν δὲ κατὰ κράτος ἐπίπρασκε τοὺς αἰχμαλώτους λέγων ἔάν με πάλιν λοιδορήτε, πρὸς τοὺς κυρίους ὑμῶν ἔσται μοι ὁ λόγος.); in entrambi i casi il verbo *μειδιάω*, come anche i rispettivi avverbi *ἡδέως* e *πράως*, suggeriscono l'immagine del volto del personaggio segnato da un sorriso sobrio e misurato, non una risata smoderata e senza freni, un sorriso che traduce visibilmente una delicatezza d'animo e di sentimenti.

L'autore sta dunque ribadendo che le relazioni tra uomini non dovrebbero basarsi sulla ricerca dell'utile e del vantaggio (χρεία), ma sulla cordialità e sul reciproco scambio di gesti spontaneamente e non artificiosamente affabili (προθυμία), concetto rafforzato anche dalla presenza, nell'aneddoto, della figura etimologica προθύμως/προθυμία/προθυμία²².

Si notano inoltre alcune coppie sinonimiche, artificio retorico ricorrente negli *Apophthegmata* ed, in generale,

negli scritti di Plutarco²³. Il ricorso a tali coppie mira ad intensificare il concetto espresso, come nel caso di εὐμενῶς/προθύμως, αὐτουργός/ιδιότης. Invece nell'espressione ἡδέως ἐδέξατο καὶ ἐμειδίᾳσε il verbo μειδίᾳω rappresenta l'esplorazione visiva del sentimento di gratitudine indicato dall'avverbio ἡδέως.

172BC, 16-20.

Dopo l'aneddoto di Artaserse, l'autore introduce un secondo aneddoto,

²² I primi due termini sono presenti in questa sezione dell'epistola (172B, 7 e 14 εὐμενῶς καὶ προθύμως /τῇ προθυμίᾳ τοῦ διδόντος), l'altro si trova nella sezione immediatamente seguente (172C, 24 ἅμα τῇ προθυμίᾳ).

²³ Sull'uso dei sinonimi, accostati a coppie, e talvolta anche in serie di tre elementi, si veda il contributo di S. T. TEODORSSON in L. VAN DER STOCKT (ed.), 2000. Lo studioso ritiene che il ricorso a questo espediente retorico ad opera di Plutarco non sempre risponde all'esigenza di enfatizzare o sottolineare un'idea, in quanto spesso le coppie sinonimiche sembrano svolgere una funzione puramente estetica. Da un'analisi comparata tra i testi di Plutarco e quelli di numerosi autori di età classica, ellenistica ed imperiale, egli ha osservato che Plutarco ricorre a tali coppie con un'incidenza di gran lunga più elevata rispetto agli altri scrittori e tale frequenza più o meno rilevante dei sinonimi potrebbe essere considerata anche, secondo Teodorsson, un criterio, sinora trascurato, per avanzare ipotesi sull'autenticità delle opere non attribuite con certezza a Plutarco. Chiaramente lo studioso avverte che questo criterio deve essere associato allo studio di altri aspetti di un testo, perché, come emerge dalla sua ricerca, opere attribuite unanimemente a Plutarco possono mostrare una scarsa presenza di sinonimi; è il caso, ad esempio, dell'opuscolo *Bellone an pace*, che fa registrare una bassa frequenza di tali coppie in maniera analoga ad opere ritenute indubitabilmente spurie. La ragione di questa assenza nel *Bellone an pace* va ascritta, secondo lo studioso, al fatto che l'opuscolo fu composto da Plutarco quando era ancora un giovane studente e "had not yet developed or internalized the abundant use of synonyms as a characteristic feature of his style" (p. 515). Nelle opere di attribuzione incerta prese in esame da Teodorsson, la frequenza delle coppie nel *Septem sapientium Convivium* e, ancor di più, nel *De amore proles* costituisce un elemento a favore della paternità plutarchea. Altro interrogativo che si pone lo studioso è perché in scritti certamente plutarchei si nota una spiccata differenza nell'uso dei sinonimi. È ipotizzabile che questo artificio stilistico fosse più adatto all'esposizione di temi letterari e filosofici rispetto ad argomenti storici. Infine il ricorso ai sinonimi da parte di Plutarco potrebbe avere origine nella sua adesione alla tradizione platonica: "Plutarch's adherence to Platonism can thus be supposed to be the primary and basic reason for his predilection of this feature" (p. 518).

che ha come protagonista il legislatore spartano Licurgo. Costui aveva disposto che gli Spartani sacrificassero agli dei con parsimonia e sobrietà (αἱ θυσίαι εὐτελεστάται), incentivando in tal modo atti di venerazione alle divinità da parte del popolo, il quale avrebbe potuto fare ricorso alle offerte, anche frugali, che aveva a disposizione.

L'intenzione di Licurgo si mostra dunque simile a quella di Artaserse, in quanto entrambi mostrano di essere interessati non all'aspetto esteriore delle cose, ma al sentimento, alla disposizione d'animo che è alla base di un gesto. L'acqua, simbolo della semplicità massima, offerta dall'uomo al re persiano, ha il suo corrispettivo nei doni altrettanto parchi che gli Spartani offrono agli dei.

Per quale ragione l'autore ha scelto di introdurre la figura di Licurgo? Beck²⁴ sinteticamente ipotizza che l'immagine di Licurgo avrebbe potuto richiamare alla mente la potenza militare di Sparta, città invitta per molti anni. In tal modo il lettore avrebbe potuto associare questo aspetto "extremely martial" della città greca alla figura di Traiano, che dal punto di vista militare fu uno degli imperatori romani più energici ed intraprendenti.

Ritengo che una spiegazione diversa potrebbe essere individuata nell'importanza che la figura del legislatore spartano

riveste nella definizione di un modello ideale di sistema educativo che Plutarco vuole proporre anche ai Romani. Se si considera che la raccolta apoftegmatica è indirizzata a Traiano, e per estensione ai dignitari di corte, ed è finalizzata a fornire esempi di comportamenti che rivelano la presenza o meno di παιδεία, l'autore potrebbe aver scelto Licurgo per evocare ai suoi destinatari l'esempio, da imitare, del legislatore che aveva considerato la formazione del cittadino quale ruolo imprescindibile dello Stato. Dunque il sistema educativo spartano, improntato al rifiuto del lusso e alla ricerca dell'autocontrollo, potrebbe essere stato prospettato da Plutarco all'imperatore quale sistema da adottare ed adattare al mondo romano, in cui prevaleva l'idea tradizionale che l'educazione fosse di pertinenza assoluta della famiglia e non dello Stato, sebbene proprio a partire dall'età flavia si fosse affermata una visione più aperta riguardo all'intervento statale nella παιδεία del cittadino romano.

Tale dibattito, di cui si conservano tracce in Quintiliano, in Plinio il Giovane e nel tacitano *Dialogus de oratoribus*, giustificherebbe, secondo la riflessione di Desideri²⁵, il perché Plutarco si soffermi in maniera approfondita sull'ἀγωγή spartana nella *Vita di Licurgo*: egli si sarebbe presumibilmente voluto inserire in questa discussione,

²⁴ M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165.

²⁵ P. DESIDERI in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002.

fornendo il suo contributo dal punto di vista di un uomo greco. È agevolmente presumibile, continua lo studioso, che Plutarco fosse a conoscenza di questa problematica impellente per i Romani, dal momento che, proprio durante l'età flavia, egli si era recato a Roma in diverse occasioni ed aveva stretto legami con l'élite intellettuale e, forse, con lo stesso Plinio il Giovane.

Ed è proprio in questo periodo che è possibile riconoscere nella politica imperiale un impulso all'intervento diretto dello Stato nell'educazione dei giovani; infatti, secondo Desideri, per l'età flavia si può parlare di "public school" non solo nel senso di pubblico accesso a scuole in cui insegnanti, dietro compenso, impartivano lezioni a chi volesse apprendere, ma anche nel senso che lo Stato, pagando gli insegnanti o comunque contribuendo alle spese da sostenere dal discente, interveniva nell'organizzazione di scuole pubbliche.

L'aneddoto di Licurgo è anche riportato, sotto forma di dialogo e con alcune varianti testuali, sia nella *Vita di Licurgo* (Lyc. 19.8)²⁶ sia negli *Apophthegmata Laconica* (228D apoft. 22)²⁷. In entrambi i testi da un anonimo viene chiesto a Licurgo per quale motivo avesse disposto che i sacrifici (αἱ θυσίαι)

fossero μικραὶ ed εὐτελεῖς; al quesito lo spartano risponde che, in seguito a tale prescrizione, i Lacedemoni avrebbero potuto onorare gli dei con assiduità.

Inoltre vi è un frammento (Plu., fig. *Comm. in Hes.* VII 64.6), tra quelli relativi al commentario agli *Erga* di Esiodo, che illustra più diffusamente quanto Plutarco scrive nei *Reg. et imp. apophth.* riguardo alle prescrizioni di Licurgo sui sacrifici. Nella parte iniziale dell'ampio frammento viene chiarito il significato del verbo θύειν, che, per οἱ παλαιοί, stava ad indicare ἀπάρχεσθαι τῶν παρόντων, e della parola θυηλή, che era il nome specifico per indicare le primizie (ἀπαρχαί). Numerosi sono i richiami lessicali all'aneddoto che si legge nell'epistola a Traiano, ove si sta descrivendo proprio la pratica dei sacrifici (εὐτελεστάτας ἐποίησεν ἐν Σπάρτῃ τὰς θυσίας) ai tempi di Licurgo; l'aspetto più interessante è che non trova riscontro negli altri due testi illustrati, in cui l'aneddoto ricorre (*Apophth. Lac.* 228D e *Lyc.* 19.8), è l'uso delle due espressioni, ἀπάρχεσθαι τῶν παρόντων e θυηλὰς τὰς ἀπαρχὰς, che rievocano da vicino il passo dei *Reg. et imp. apophth.* Il participio sostantivato τὰ παρόντα (fig. ἀπάρχεσθαι τῶν παρόντων; *Reg. et imp. apophth.* ἀπὸ τῶν παρόντων) focalizza l'attenzione sull'importanza conferita

²⁶ Plu., *Lyc.* 19.8 καὶ περὶ τῶν θυσιῶν πρὸς τὸν πυθόμενον διὰ τί μικρὰς οὕτω καὶ εὐτελεῖς ἔταξεν, 'ἵνα μὴ ποτε,' ἔφη, 'τιμῶντες τὸ θεῖον διαλίπωμεν.'

²⁷ Plu., *Apophth. Lac.* 228D πυνθανομένου δέ τινος διὰ τί μικρὰς οὕτω καὶ εὐτελεῖς ἔταξε τῶν θεῶν τὰς θυσίας, 'ὅπως' ἔφη 'μηδέποτε τιμῶντες τὸ θεῖον διαλείπωμεν.'

all'offrire alla divinità ciò che si aveva tra le mani al momento del sacrificio. Non bisognava dunque curarsi di andare alla ricerca di libagioni, pur modeste e semplici, ma servirsi di ciò di cui si disponeva al momento, e questo al fine di consentire agevolmente agli Spartani la pratica della cerimonia sacrificale. Tale espressione costituisce anche un'ulteriore esplicitazione del significato dell'aneddoto di Artaserse, che precede quello di Licurgo nell'epistola a Traiano. Anche in quel caso il gesto del contadino non consiste semplicemente nell'offrire al persiano qualcosa di umile, ma proprio ciò che, al momento del passaggio di Artaserse, egli ha per le mani, a sua immediata disposizione, ossia l'acqua del fiume.

In definitiva, nei *Regum et imperatorum apophthegmata* osserviamo un parallelismo tra il contadino/gli Spartani/l'autore stesso, tutti rappresentati nell'atto del donare un bene, di cui dispongono al momento, ad una figura di rango superiore (Artaserse/ le divinità/ Traiano). Se si vuole dare un significato metaforico a quanto detto, sembra quasi che l'autore voglia affermare che anche il suo opuscolo non è l'esito di una lunga elaborazione, ma un semplice prodotto tra i materiali che ha a disposizione.

L'altro termine che riveste una certa rilevanza nello studio dell'epistola è *ἀπαρχή*, che ricorre nel periodo immediatamente successivo all'aneddoto di Licurgo (172C, 21-24 τοιαύτη δὴ τινι γνώμη κάμοῦ λιτά σοι δῶρα καὶ ξένια καὶ κοινὰς ἀπαρχὰς προσφέροντος ἀπὸ φιλοσοφίας). *Ἀπαρχή*, come viene ben illustrato nel frammento del commento plutarcheo agli *Erga*, rinvia ad un contesto chiaramente religioso; anche il dono di Plutarco a Traiano è designato con tale termine (di cui si darà più approfondita spiegazione di seguito), dunque, pur nella semplicità e poca raffinatezza, esso ha grande pregio, poiché rappresenta una selezione utile dei frutti dello studio filosofico.

Continuando ad analizzare il frammento, si legge l'aneddoto di Licurgo, di cui viene fornita anche la spiegazione del contenuto, assente invece nell'epistola a Traiano, negli *Apophthegmata Laconica* e nella *Vita di Licurgo*. Plutarco scrive che Licurgo, al pari di Numa, aveva prescritto a buon diritto che i sacrifici fossero frugali. Il passo è costruito sulla contrapposizione tra due termini semanticamente antitetici, πολυτέλεια ed εὐτέλεια²⁸, che rievocano l'espressione αἱ θυσίαι εὐτελεστέρα dell'epistola. La ragione

²⁸ Plu., frg. *Comm. in Hes.* VII 64.6 Τὸ μὲν οὖν κατὰ δύναμιν ἔρδειν ἀφαιρεῖται πᾶσαν τὴν πολυτέλειαν ἐπὶ τῇ προφάσει τῆς εὐσεβείας ἡδυνάθειαν εἰσάγουσαν, καλῶς οὖν τοῦ Λάκωνος εἰπόντος, ὃς ἐρωτηθεὶς διὰ τί εὐτελεῖ θύουσιν ἔφη ὅτι ἵνα πολλάκις θύωσιν. οὕτω γὰρ καὶ Νομᾶς Ῥωμαίους, ὡς Λυκοῦργος Λακεδαιμονίους, προσέταξεν ἀπὸ τῶν εὐτελεστάτων θύειν.

per cui sia conveniente offrire sacrifici κατὰ δύναμιν è che la sontuosità e dispendiosità (πολυτέλεια), giustificate quale forma di reverenza religiosa, procurano mollezza all'animo (ἡδυπάθεια). Chi si accinge a sacrificare deve dunque astenersi dal lusso e dalla smoderatezza non solo nel momento del rito religioso, ma, in generale, nel corso della propria esistenza; la ἀγνεία (la purezza) si concretizza nell'assenza di ἀσέλγεια, ἀδικία ed ἐμπάθεια. Il passo induce a riflettere sul motivo per cui l'aneddoto potrebbe essere stato inserito nell'epistola. La prescrizione di Licurgo potrebbe essere intesa come un invito, rivolto all'imperatore, a preferire la εὐτέλεια allo sfarzo, perché ciò che davvero ha importanza nella pratica religiosa e, come indica il frammento, in ogni aspetto e momento della vita è non la manifestazione di ricchezza, ma il non lasciare che l'animo sia afflitto da degenerazioni, quali l'impudenza, l'arrecare offese e l'essere soggetto alle passioni. Prestare attenzione al significato di un gesto e non all'aspetto puramente materiale, come accade ad Artaserse e dovrebbe accadere a Traiano, vuol dire comprendere il sentimento che ha spronato l'animo di chi quel gesto ha compiuto. Infatti nel frammento si legge che il non eccedere, il non travalicare la misura è indizio di una persona che bada solamente all'essenza del rito, al sentimento e non ai mezzi con cui il rito viene celebrato.

Nella parte conclusiva del frammento vi è un altro interessante richiamo lessicale all'epistola a Traiano; Plutarco sta illustrando cosa intendesse dire Licurgo con l'espressione ἵνα πολλάκις θύωσιν, riportata nel frammento e, in forma diversa ma significato analogo, nei *Regum et imperatorum apophthegmata*, negli *Apophthegmata Laconica* e nella *Vita di Licurgo*. Offrire con costanza libagioni agli dei consente agli uomini di assicurarsi e preservare la benevolenza (εὐμένεια) degli dei nei loro confronti in virtù della συνέχεια, cioè di una relazione e un dialogo assidui tra uomini e divinità. La divinità infatti già possiede ogni cosa, ma la pratica dell'offerta fa in modo che gli dei non smettano di essere benevolenti nei confronti degli uomini che si mostrano riguardosi e deferenti (καὶ τοῦτο δηλοῖ τὸ εὐμενές, τὸ μένειν ἡμῖν τὸ εὖ αἰεὶ παρὰ τῶν θεῶν, καὶ ὡς ἐκεῖνοι διαμένουσιν αἰεὶ ὅμοιοι ὄντες). Il tema dell'importanza della εὐμένεια si ritrova proprio nell'epistola a Traiano, nell'aneddoto di Artaserse, ove si legge che il persiano offriva e riceveva doni con pari spirito di benevolenza e affabilità (εὐμενῶς καὶ προθύμως). Offrire un dono rappresenta dunque, indipendentemente dal valore materiale dell'oggetto, un modo per instaurare con l'altro un rapporto di cordialità e di empatia. Artaserse mostra benevolenza verso il suddito, gli dei (come chiarisce il frammento) si mostrano benevolenti per le costanti libagioni secondo la prescrizione di Licurgo, ed anche Traiano infine dovrebbe mostrarsi

ben disposto verso Plutarco che gli offre l'operetta con προθυμία.

172C, 21-31.

Gli aneddoti di Artaserse e Licurgo fungono da premessa al discorso che l'autore sviluppa in questa sezione, evocando i concetti già espressi mediante alcuni richiami lessicali. Infatti Plutarco scrive che il dono che sta porgendo a Traiano è assimilabile all'omaggio dell'uomo povero ad Artaserse e alle offerte sacrificali dei Lacedemoni alle divinità; anche in questo caso si tratta di un dono di poco pregio (λιτὰ δῶρα)²⁹, tuttavia esso rappresenta il tentativo dell'autore di instaurare un rapporto di condivisione e benevolenza reciproca (προθυμία) con l'imperatore. Il dono di Plutarco è costituito da ἀπομνημονεύματα, annotazioni veloci, non affinate, che, pur non potendo essere quantificate, arrecano vantaggi (χρεία) al destinatario, perché consentono di conoscere, in forma concisa e penetrante, il sapere filosofico.

A tali espressioni sentenziose sembra essere attribuita quasi una prerogativa di sacralità, se si osserva che il termine ἀπαρχή, con cui vengono definiti gli ἀπομνημονεύματα, indica con precisione le primizie offerte nel momento iniziale del sacrificio ed il verbo προσφέρω, associato nel testo ad ἀπαρχή, è usato anche in contesti religiosi³⁰.

Un'analisi accurata, volta all'interpretazione dell'espressione κοινὰς ἀπαρχὰς ἀπὸ φιλοσοφίας è stata condotta da Beck³¹, il quale respinge decisamente quanto asseriva Volkmann³² a riguardo, ossia che il passo fosse privo di un significato accettabile, poiché gli appariva oscura ed infondata l'idea che gli apoftegmi nascessero da un sostrato filosofico e che potessero essere comparati a offerte sacrificali per gli dei. A giudizio di Beck, invece, l'analisi di un passo platonico del *Protagora* costituisce un valido supporto all'esesesi dell'espressione plutarchea.

In 343B³³ Socrate riferisce che

²⁹ M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 172 n. 22, scrive che l'aggettivo λιτός assume un duplice significato in tale contesto. In primo luogo ha il significato di *economico, semplice*; in secondo luogo si riferisce allo stile disadorno che caratterizza gli apoftegmi.

³⁰ Cf. Liddell-Scott: s.v. οὐθὲν κολοβὸν προσφέρομεν πρὸς τοὺς θεοὺς Arist., *Fr.* 101; σφάγια καὶ θυσίας LXX Am. 5.25.

³¹ M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, pp. 165-166.

³² R. VOLKMANN, 1869, p. 216.

³³ Plat., *Prot.* 343B οὗτοι καὶ κοινῇ συνελθόντες ἀπαρχὴν τῆς σοφίας ἀνέθεσαν τῷ Ἀπόλλωνι εἰς τὸν νεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, γράψαντες ταῦτα ἃ δὴ πάντες ὕμνουσιν, <Γινῶθι σαυτὸν> καὶ <Μηδὲν ἄγαν>. τοῦ δὲ ἔνεκα ταῦτα λέγω; ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἦν τῶν παλαιῶν τῆς φιλοσοφίας, βραχυλογία τις Λακωνική.

i Sette Sapienti, recatisi insieme a Delfi (οὔτοι καὶ κοινῇ ξυνελθόντες) avevano donato ad Apollo le celebri frasi sentenziose ᾗνῳσι σπαντόν'ε ᾗνῳσι δὲν ἄγαν', quali primizie della loro sapienza (ἀπαρχὴν τῆς σοφίας)³⁴.

Quindi l'espressione plutarchea in-teOnderebbe evocare il dono dei Sette Sapienti al dio Apollo presso il santuario delfico³⁵. La citazione più esplicita di questo passo del *Protagora* è nel *De garrulitate* 510E-511A, ove egli attribuisce "this linguistic mastery to Lyncurgus' educational reforms", testimoniando così una conoscenza approfondita del testo platonico da parte del Cheronese. Di conseguenza nell'epistola a Traiano l'espressione κοινὰς ἀπαρχὰς ἀπὸ φιλοσοφίας, che appare un rinvio velato a Platone, non sembra inserita

casualmente, ancor più se si osserva che Plutarco ha precedentemente introdotto l'aneddoto di Licurgo con il tema delle libagioni alle divinità. Dunque, conclude lo studioso, se la lettera non fosse autentica, sarebbe "a remarkable feat" per un falsario aver accidentalmente inserito nel testo queste sottili allusioni al dialogo platonico. La scelta dell'autore di ricorrere alla metafora delle primizie offerte al dio costituirebbe "...the indirect effect of elevating Trajan's stature".

Anche Flacelière³⁶ aveva già evidenziato che l'espressione non poteva essere ritenuta un indizio dell'inautenticità dell'opuscolo, come invece aveva affermato Volkmann, dal momento che Plutarco conferisce la medesima sfumatura semantica al termine ἀπαρχή nel *De E Delphico* 348DE³⁷, ove scrive che si

³⁴ Nei paragrafi precedenti (342A-343A) Socrate individuava Sparta e Creta come le aree in cui aveva avuto origine e si era sviluppato il pensiero filosofico in Grecia; inoltre manifestava grande apprezzamento per gli Spartani, poiché, ricorrendo a brevi discorsi sentenziosi, riuscivano ad esprimere con efficacia ed acume la loro saggezza (ῥῆμα ἄξιον λόγου βραχὺ καὶ συνεστραμμένον ὥσπερ δεινὸς ἀκοντιστής). Proprio questa capacità degli Spartani aveva entusiasmato i Sette Sapienti, le cui massime, che condensavano il loro sapere (ῥήματα βραχεὰ ἀξιομνημόνευτα), erano frutto anche dell'influenza che la παιδεία spartana aveva esercitato su di loro.

³⁵ M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 165: "The allusion to Delphi here also serves to call to mind Plutarch's role as a priest there".

³⁶ R. FLACELIÈRE in F. CHAMOUX (ed.), 1976, p. 102.

³⁷ *De E Delph.* 348DE χαρίζεται μὲν γὰρ οὐδὲν ὁ διδοὺς ἀπ' ὀλίγων μικρὰ τοῖς πολλὰ κεκτημένοις, ἀπιστοῦμενος δ' ἀντὶ μηδενὸς διδόναι κακοηθείας καὶ ἀνελευθερίας προσλαμβάνει δόξαν. ὅρα δ' ὅσον ἐλευθεριότητι καὶ κάλλει τὰ χρηματικὰ δῶρα λείπεται τῶν ἀπὸ λόγου καὶ σοφίας, <ᾗ> καὶ διδόναι καλὸν ἐστὶ καὶ διδόντας ἀντατεῖν ὅμοια παρὰ τῶν λαμβανόντων. ἐγὼ γοῦν πρὸς σὲ καὶ διὰ σοῦ τοῖς αὐτόθι φίλοις τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὥσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων ὁμολογῶ προσδοκᾶν ἐτέρους καὶ πλείονας καὶ βελτίονας παρ' ὑμῶν...

ripropone di inviare al poeta ateniese Serapione³⁸ alcuni suoi dialoghi ὥσπερ ἀπαρχὰς (τῶν Πυθικῶν λόγων ἐνίους ὥσπερ ἀπαρχὰς ἀποστέλλων).

Nel medesimo passo del *De E Delphico* ricorre anche un'altra espressione, cui non accennano né Flacelière né Beck, che mi sembra evocata nell'epistola a Traiano.

Nel *De E Delphico* il dono offerto a Serapione (i dialoghi pitici) è designato con l'espressione τὰ χρηματικὰ δῶρα, ossia omaggi che procurano benefici, per il fatto che traggono origine da λόγος e σοφία (ὅρα δ' ὅσον ἐλευθεριότητι καὶ κάλλει τὰ χρηματικὰ δῶρα λείπεται τῶν ἀπὸ λόγου καὶ σοφίας).

In modo analogo anche negli *Apophthegmata* il dono (λιτὰ δῶρα) è costituito da un testo scritto, in cui sono riportate massime ricavate ἀπὸ φιλοσοφίας; ed il fine, che l'autore si propone nel donare all'imperatore, è di poter fornire al destinatario validi e utili modelli di comportamento (τὴν χρεῖαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων).

Al fine di sottolineare il vantaggio che può derivare dalla lettura dell'opuscolo, Plutarco accosta al termine χρεῖα il sostantivo sinonimico πρόσφορον, che a sua volta riprende etimologicamente il verbo προσφέρω (προσφέροντος/πρόσφορον), che ricorre nel medesimo periodo e designa il gesto del dono. Tale strategia retorica sembra usata per rimarcare l'idea che il Cheroneese non stia semplicemente offrendo un omaggio, ma sta offrendo un dono vantaggioso per chi lo riceve. Ed in cosa consiste il beneficio che può derivare a Traiano dalla lettura degli *Apophthegmata*? A spiegarlo è proprio l'autore, il quale afferma che le parole proferite da uomini al potere riflettono con più fedeltà, rispetto alle azioni, il loro temperamento (ἦθος), le motivazioni più profonde e gli slanci interiori che li hanno indotti ad operare determinate scelte (προαίρεσις)³⁹, concetto per ora accennato, ma illustrato più diffusamente nella sezione successiva dell'epistola (172CD, 31-43).

³⁸ BECK registra un ulteriore passo plutarcheo, non indicato da Flacelière, in cui il termine ricorre con lo stesso significato. Si tratta dell'opuscolo *Adversus Colotem* 1117DE: εἰ δὲ τοιαύταις, ὃ Κωλῶτα, Σωκράτους φωναῖς περιέπεσες, οἷας Ἐπίκουρος γράφει πρὸς Ἴδομενέα: 'πέμπε οὖν ἀπαρχὰς ἡμῖν εἰς τὴν τοῦ ἱεροῦ σώματος θεραπείαν ὑπὲρ τε αὐτοῦ καὶ τέκνων' οὕτω γάρ μοι λέγειν ἐπέρχεται', τίσιν ἂν ῥήμασιν ἀγροικότεροις ἐχρήσω;

³⁹ La προαίρεσις, secondo la definizione di A. PÉREZ JIMÉNEZ in I. GALLO & B. SCARDIGLI (eds.), 1995, p. 379, consiste in una "decisión libremente asumida de actuar eis tò σύμφερον, entendiendo Bien Común no como el cumplimiento de las ambiciones e intereses coyunturales de la patria, sino como la virtud política que implica libertad, franqueza, igualdad geométrica, estabilidad, paz y, en una palabra, justicia".

In ultima istanza merita attenzione il modo in cui i termini *προθυμία* e *χρεία*⁴⁰ sono accostati in questo periodo rispetto al modo in cui vengono posti in relazione nell'aneddoto di Artaserse. La differenza tra il dono offerto da Plutarco a Traiano e l'omaggio dell'umile uomo al re persiano consiste nel fatto che il primo procurerà concreti vantaggi a Traiano per le ragioni già evidenziate; ed infatti Plutarco invita l'imperatore ad accettare il dono non solo perché è manifestazione di cordialità sincera (*προθυμία*), ma anche perché gli sarà utile (*χρεία*). D'altra parte Artaserse mostra di apprezzare un omaggio, che non procura utilità reale, ma è parimenti scaturito da un moto schietto dell'animo. In sostanza, Plutarco intende dire che il suo gesto è da apprezzare ancor di più rispetto a quanto Artaserse avesse fatto con chi gli porgeva il dono, per il fatto che sta donando a Traiano un bene davvero prezioso, un utile supporto per conoscere (*κατανόησις*) la personalità degli uomini del passato.

172CD, 31-43.

In questa sezione l'autore ricorda che sugli uomini illustri, quali condottieri,

legislatori e regnanti, di cui ora ha raccolto separatamente gli aneddoti, ha già composto le biografie, opera alla quale egli si riferirebbe usando il termine *τὸ σύνταγμα*. Riguardo all'uso di *τὸ σύνταγμα*, Volkmann⁴¹ lo riferiva alle *Vite parallele* e riteneva che esso, avendo il significato di *libro*, non fosse appropriato ad indicare un *corpus* di libri quali sono le biografie plutarchee. Ma Beck⁴² replica affermando che è possibile che Plutarco abbia considerato concettualmente le biografie come un unico lavoro, sebbene pubblicato in numerosi volumi⁴³. Inoltre lo studioso ritiene che l'uso del termine ben si addice al tono dimesso dell'epistola e potrebbe essere volutamente un "understatement".

Si potrebbe anche ipotizzare che il termine *τὸ σύνταγμα* si riferisce non alle *Vite*, bensì al manualeto apoftegmatiko, che possa indirizzare l'imperatore ai precetti della vita morale. Plutarco starebbe dunque facendo una distinzione tra l'opera più completa, ossia le biografie, e questa operetta, caratterizzata da un'esposizione ordinata degli aneddoti, un prontuario di massime

⁴⁰ 172B, 14-16 *τῇ προθυμίᾳ* τοῦ διδόντος οὐ *τῇ χρείᾳ* τοῦ διδομένου τὴν χάριν μετρήσας; 172C, 24-26 ἅμα *τῇ προθυμίᾳ* καὶ *τὴν χρεῖαν* ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων.

⁴¹ R. VOLKMANN, 1869, p. 216.

⁴² M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 167.

⁴³ Beck afferma che probabilmente un'indicazione utile a riguardo si sarebbe potuta rinvenire nella coppia *Epaminonda/Scipione* a noi non pervenuta. Infatti è possibile che lì Plutarco potrebbe aver indicato le linee programmatiche relative alla composizione dell'intero *corpus*. "Were we in possession of some sweeping statements about the scope of Plutarch's project, we might be in a better position to evaluate the appropriateness of the term".

che si andrebbe ad aggiungere alle *Vite*, presumibilmente già in possesso dell'imperatore.

O ancora, l'autore, ricorrendo al termine τὸ σύνταγμα, avrebbe voluto dire che il dono per Traiano è costituito dall'unione di più opere, ossia le *Vite* (o alcune di esse) e gli *Apophthegmata*.

Di seguito l'autore introduce due concetti che si trovano ampiamente espressi negli scritti plutarchei, vale a dire l'incidenza della τύχη nell'evolversi delle vicende umane e la possibilità, per chi legge, di comprendere l'indole dei grandi personaggi storici dalle frasi che essi hanno pronunciato spontaneamente e con immediatezza.

In primo luogo egli chiarisce che la τύχη riveste un ruolo rilevante nell'esito

delle azioni intraprese dai personaggi e, pertanto, non sempre è possibile evincere dal risultato, positivo o negativo, di un'impresa quanto abbiano inciso le qualità morali e le virtù del condottiero e quanto al contrario sia da ascrivere alle circostanze più o meno favorevoli⁴⁴.

In secondo luogo l'autore osserva che, molto più delle azioni, sono le sentenze (ἀποφάσεις) e le esclamazioni (ἀναφωνήσεις), proferite nel corso delle vicende, a svelare l'animo ed il pensiero dei condottieri.

Questa idea ricorre con simili parole anche in altre opere plutarchee, ad esempio nella *Vita di Catone* (*Cat. Ma.* 7.3)⁴⁵, ove il Cheronese scrive che, al fine di conoscere il carattere (τὸ ἦθος) di Catone, è preferibile prestare attenzione

⁴⁴ Cf. F. BECCHI, 2010, pp. 38 ss.: "...la *tyche* rappresenta per Plutarco una causa che sfugge alla razionalità umana e costituisce un evento, quanto mai infido e mutevole (Plut., *Aem.* 36.3 ὥς ἀπιστότατον καὶ ποικιλώτατον πρᾶγμα), difficile da giudicare e inafferrabile col ragionamento. La concezione di una sorte imprevedibile e inafferrabile, abile ad assicurare successi e vittorie o a rovesciare senza alcun preavviso le prosperità umane, modificando ogni cosa al di là di ogni possibile comprensione, risulta in linea con quella formulata nel Περὶ τύχης da Demetrio di Falero...Nelle *Vitae*, dove Plutarco si interroga a più riprese sull'incidenza che la *Tyche* ha nelle faccende umane,...Plutarco la presenta come una divinità onnipotente e capricciosa che decide il corso della storia...intervenedo ora provvidenzialmente...ora invece come demone invidioso e vendicativo...Ma il suo potere non risulta determinante. Plutarco infatti tende ad escludere l'intervento divino come causa e principio tanto dell'ἦθος quanto delle azioni e delle realizzazioni umane". Quest'ultima affermazione di Becchi trova riscontro, a mio avviso, proprio nell'epistola a Traiano, ove l'autore scrive che gli apoftegmi saranno utili per conoscere l'ἦθος dei personaggi (πρὸς κατανόησιν ἡθῶν), sul quale la τύχη non può esercitare la sua influenza favorevole o meno.

⁴⁵ Plu., *Cat. Ma.* 7.3 οὐ μὴν ἄλλα ταῦτα μὲν οἷς μᾶλλον ιδέας λόγων Ῥωμαϊκῶν αἰσθάνεσθαι προσήκει διακρινούσιν, ἡμεῖς δὲ τῶν ἀπομνημονευομένων βραχέα γράψομεν, οἱ τῷ λόγῳ πολὺ μᾶλλον ἢ τῷ προσώπῳ, καθάπερ ἔνιοι νομίζουσι, τῶν ἀνθρώπων φαιμὲν ἐμφαίνεσθαι τὸ ἦθος.

alle frasi sentenziose a lui attribuite (τὰ ἀπομνημονεύμενα)⁴⁶ invece che al suo aspetto esteriore; Catone infatti, come spiega Plutarco (7.1), ad un osservatore esterno poteva apparire sarcastico e sgarbato, ma di animo era in realtà a tal punto premuroso da indurre al pianto chi ascoltava le sue parole. Analogamente, di Temistocle (*Them.* 18.1)⁴⁷ si poteva dire che fosse spronato ad agire dalla φιλοτιμία, sulla base delle sentenze (τὰ ἀπομνημονεύμενα) che egli aveva pronunciato. Si veda anche la *Vita di Licurgo* (19.1)⁴⁸, ove Plutarco ricorda che gli Spartani erano in grado di esprimere pensieri profondi (πολλὴ ἀναθεώρησις) ricorrendo a poche parole (ἀπὸ βραχείας λέξεως), parole che richiamano, dal punto di vista lessicale e concettuale, anche la parte conclusiva dell'epistola a Traiano (172E, 58-59 ... ἐν βραχείσιν πολλῶν ἀναθεώρησιν ἀνδρῶν ἀξίων μνήμης γενομένων).

Dopo aver spiegato il motivo per cui le massime dei grandi uomini, più delle azioni, rivelano tratti della loro indole,

per il fatto che la τύχη può condizionare solamente l'evolversi delle vicende, ma non ἡ ἔθος, l'autore della raccolta apoftegmatologica paragona gli apoftegmi (ἀποφάσεις καὶ ἀναφωνήσεις) a specchi (κάτοπτρα) nei quali si riflettono le intenzioni ed i modi di pensare (διάνοια) di ciascun uomo.

L'immagine dello specchio ricorre anche in altri scritti di Plutarco ed è stata esaminata con attenzione da Stadter⁴⁹, il quale cita il proemio della *Vita di Emilio Paolo* (*Aem.* 1.1)⁵⁰, ove si legge che Plutarco, nel narrare le vicende dei grandi protagonisti della storia, intende fornire ai lettori, ed a se stesso, esempi di virtù su cui plasmare il proprio comportamento. Il testo costituisce una sorta di specchio (ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ), in cui sono riflesse le azioni virtuose e viziose degli uomini, ed il lettore, come lo spettatore di una rappresentazione, è incoraggiato non solo a sviluppare la capacità di distinguere vizi e virtù, ma anche ad imitare i comportamenti lodevoli e a tenere a freno gli impulsi mediante il λόγος.

⁴⁶ Si veda l'uso dei medesimi termini negli *Apophthegmata* 172C, 25-29 per esprimere un concetto analogo: ...τὴν χρῆαν ἀπόδεξαι τῶν ἀπομνημονευμάτων, εἰ πρὸς φορὸν ἔχει τι πρὸς κατανόησιν ἡθῶν καὶ προαιρέσεων ἡγεμονικῶν,...

⁴⁷ Plu., *Them.* 18.1 Καὶ γὰρ ἦν τῇ φύσει φιλοτιμώτατος, εἰ δεῖ τεκμαίρεσθαι διὰ τῶν ἀπομνημονευομένων.

⁴⁸ Plu., *Lyc.* 19.1 Ἐδίδασκον δὲ τοὺς παῖδας καὶ λόγῳ χρῆσθαι πικρίαν ἔχοντι μεμιγμένην χάριτι καὶ πολλὴν ἀπὸ βραχείας λέξεως ἀναθεώρησιν.

⁴⁹ P. A. STADTER, 2003-2004.

⁵⁰ Plu., *Aem.* 1.1 Ἐμοὶ [μὲν] τῆς τῶν βίων ἄψασθαι μὲν γραφῆς συνέβη δι' ἑτέρους, ἐπιμένειν δὲ καὶ φιλοχωρεῖν ἤδη καὶ δι' ἑμαυτόν, ὥσπερ ἐν ἐσόπτρῳ τῇ ἱστορίᾳ πειρώμενον ἀμῶς γέ πως κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν πρὸς τὰς ἐκεῖνων ἀρετὰς τὸν βίον.

Ciò che Plutarco propone al lettore non è l'elogio incondizionato di personaggi storici, ma "re-creations of real people" (p. 90), che hanno agito come su un palcoscenico, compiendo azioni più o meno nobili. Spetta all'osservatore, di conseguenza, il discernimento di ciò che è da imitare da quanto invece è da evitare. Guardarsi in uno specchio per notare, ad esempio, gli effetti sgradevoli che la collera procura sui lineamenti del viso induce l'uomo a liberarsi, o perlomeno a contenere, questa passione⁵¹; allo stesso modo l'uomo che vede riflesse, come in uno specchio, le debolezze dei grandi uomini, impara gradualmente a discostarsi, nella propria esperienza quotidiana, da quelle tipologie di vizio.

Anche i *Regum et imperatorum apophthegmata*, conclude Stadter, fungono da specchio in cui Traiano, e i più alti dignitari della corte imperiale, avrebbero potuto osservare e meditare sulle vicende politiche del passato, così da scongiurare il ripetersi di quelle tragiche e crudeli circostanze, che avevano caratterizzato l'ultima fase dell'età repubblicana romana e, tema ancora più scottante e pressante, il ripetersi degli episodi drammatici, come l'assassinio di Domiziano, che avevano preceduto l'ascesa di Traiano al soglio imperiale.

Plutarco ritorna sul concetto nel *De profectibus in virtute* 85AB⁵², ove si legge che le persone, le quali aspirano a compiere il bene, nel momento in

⁵¹ STADTER (2003-2004) fa riferimento al *De cohibenda ira* 456AB ἐμοὶ δ' εἴ τις ἐμμελὴς καὶ κομψὸς ἀκόλουθος ἦν, οὐκ ἂν ἡχθόμην αὐτοῦ προσφέροντος ἐπὶ ταῖς ὀργαῖς ἔσοπτρον, ὥσπερ ἐνίοις προσφέρουσι λουσαμένοις ἐπ' οὐδενὶ χρησίμῳ. τὸ γὰρ αὐτὸν ἰδεῖν παρὰ φύσιν ἔχοντα καὶ συντεταραγμένον οὐ μικρόν ἐστιν εἰς διαβολὴν τοῦ πάθους. "The first and essential step in his process of self-improvement, Fundanus says, was sensitizing himself to the nature of anger, its effects, and the circumstances that produce it...The process described by Fundanus is like the study an athlete makes of his performance and that of others he admires. He knows the basic movements, but now he reviews every stage of his performance to maximize his strengths and minimize his faults" (p. 91).

⁵² Plu., *De prof. in virt.* 85AB ἡδὴ δὲ τοῖς τοιοῦτοις παρέπεται βαδίζουσιν ἐπὶ πράξεις τινὰς ἢ λαβοῦσιν ἀρχὴν ἢ χρησαμένοις τύχῃ τίθεσθαι πρὸ ὀφθαλμῶν τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς ἢ γενομένους, καὶ διανοεῖσθαι 'τί δ' ἂν ἔπραξεν ἐν τούτῳ Πλάτων, τί δ' ἂν εἶπεν Ἑπαμεινώνδας, ποῖος δ' ἂν ὦθῃ Λυκοῦργος ἢ Ἀγησίλαος', οἷον πρὸς ἔσοπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας ἢ φωνῆς ἀγεννεστέρας αὐτῶν ἐπιλαμβανομένους ἢ πρὸς τι πάθος ἀντιβαίνοντας. Dal punto di vista lessicale questo passo e quello della *Vita di Emilio Paolo* (cf. n. 50) presentano molte affinità; in entrambi ricorre l'immagine dello specchio (*Aem.* ὥσπερ ἐν ἔσοπτρῳ/*De prof. in virt.* οἷόν τι πρὸς ἔσοπτρα), il riferimento agli uomini virtuosi da prendere a modello (*Aem.* πρὸς τὰς ἐκείνων ἀρετάς/*De prof. in virt.* τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς) ed i verbi con cui Plutarco indica l'atto del prendersi cura della propria interiorità, adornandola e correggendo gli errori (*Aem.* κοσμεῖν καὶ ἀφομοιοῦν/*De prof. in virt.* κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας).

cui intraprendono un'impresa (τοῖς τοιούτοις...βαδίζουσιν ἐπὶ πράξεις τινας) o si trovano a ricoprire un posto di comando (ἢ λαβοῦσιν ἀρχὴν) oppure si imbattono negli ostacoli cagionati dalla τύχη (ἢ χρησαμένοις τύχῃ), hanno la consuetudine di avere dinanzi agli occhi gli esempi encomiabili degli uomini che si sono distinti per la loro virtù (...παρέπεται...τίθεσθαι πρὸ ὀφθαλμῶν τοὺς ὄντας ἀγαθοὺς ἢ γενομένους...). Ma Plutarco sottolinea pure che tali persone non si limitano ad osservare questi esempi, traendone, piuttosto, spunto di riflessione (διανοέω) e tentando così di arginare le passioni insane. Il loro persistente impegno nell'osservare i comportamenti altrui per migliorare se stessi è dunque paragonato da Plutarco all'atto di chi si pone dinanzi ad uno specchio per adornarsi e apportare degli interventi di miglioramento⁵³, ove necessario (...)

οἶον πρὸς ἔσοπτρα κοσμοῦντας ἑαυτοὺς ἢ μεταρρυθμίζοντας...).

172D, 43-49.

Il concetto espresso nella sezione precedente (172CD, 31-43), ossia che la τύχη può spesso compromettere l'esito di un'azione preventivata, viene adesso illustrato mediante l'aneddoto del persiano Siramne. A quelli che erano stupiti per la discrepanza tra i suoi saggi pensieri e i risultati non favorevoli delle sue azioni, il persiano replicava dicendo che le parole (οἱ λόγοι) sono una manifestazione dell'ἦθος di un uomo, le azioni (αἱ πράξεις) risentono dell'incisivo apporto della τύχη, che può sovvertire completamente le intenzioni umane.

La struttura simmetrica dell'aneddoto (τῶν λόγων/αἱ πράξεις - νοῦν ἐχόντων/οὐ κατορθοῦνται e τῶν μὲν

⁵³ Come osserva E. VALGIGLIO, 1989, p. 38, per Plutarco “non bastano i discorsi dei filosofi; chi realizza un vero progresso deve confrontarsi colle azioni degli uomini buoni e perfetti, coi quali deve cimentarsi a correre”. E questo progresso consiste in un processo di graduale miglioramento interiore e di riduzione dei vizi, al contrario di quanto, secondo il Cheronese, affermavano gli Stoici, ossia che il sapiente giunge ad uno stato di perfezione morale in modo repentino e improvviso. Guardarsi allo specchio e correggere e migliorare con gradualità il proprio aspetto indica metaforicamente il costante impegno che l'uomo deve porre nell'esercizio della virtù. L'invito rivolto a Traiano è dunque quello di riflettere sul passato, che si pone dinanzi leggendo l'opera, e di discernere il vizio dalla virtù, tentando di prendere come modello di riferimento gli uomini virtuosi. Il primo passo verso la virtù consiste infatti nel riconoscere e lodare i comportamenti lodevoli; ma è necessario ed auspicabile integrare poi l'osservazione con la pratica. A tal riguardo, così scrive VALGIGLIO (p. 13): “Non bastano per il progresso i giudizi e le parole, ma occorrono le azioni e i fatti; non basta lodare, ma occorre aspirare alle cose lodate; non basta ammirare, ma occorrono il desiderio e la volontà di fare ciò che si ammira; non bastò che gli Ateniesi lodassero il coraggio e il valore di Milziade: la virtù sta in Temistocle che si fece suo emulo...Spirito di emulazione, dunque, e non di contesa e di invidia, che ostacola l'ammirazione della virtù”.

λόγων/τῶν δὲ πράξεων - αὐτός/τὴν τύχην) sembra sottolineare l'insistenza dell'autore sull'importanza che la τύχη riveste nella sua concezione filosofica; prestando attenzione alla disposizione degli elementi nella frase finale, si nota, in relazione a κύριος, che ad αὐτός viene accostato non il sostantivo βασιλεύς, ma τύχη, come se l'autore avesse voluto conferire una preminenza alla τύχη, rispetto alla volontà dell'uomo, nell'evolversi delle vicende. Infatti nel testo si legge che la fortuna è padrona delle azioni insieme con il re e non che il re è padrone delle azioni insieme alla sorte.

Riguardo al personaggio di Siramne, Volkmann⁵⁴ aveva giustamente osservato che tale nome non è attestato in altre opere della letteratura greca e che l'aneddoto in questione si ritrova solo in Diodoro Siculo (XV 41.2), ma attribuito a Farnabazo. Per lo studioso anche questo problema costituiva un indizio per ritenere la lettera quale opera di un falsario. Tuttavia Beck⁵⁵ replica sostenendo che in Plutarco, e non solo, un medesimo aneddoto risulta variamente attribuito a personaggi diversi; inoltre Plutarco potrebbe aver

letto tale nome in un'opera a noi non pervenuta. Infine lo studioso si chiede per quale ragione un falsario così erudito, come dimostra la ricchezza concettuale della lettera, avrebbe dovuto inventare il nome del persiano Siramne, dandogli maggiormente sospetti su di sé, quando invece avrebbe potuto molto più semplicemente attribuire l'aneddoto ad un persiano meglio conosciuto. In ogni caso, conclude lo studioso, il problema relativo al nome del persiano non ha trovato ancora una soluzione chiara.

L'aneddoto di Siramne, come si è detto, non ricorre in altri testi plutarchei, ma è attestato in Diodoro Siculo XV 41.2⁵⁶ con alcune significative differenze. In XV 41.1 Diodoro sta riferendo di una campagna militare indetta da Artaserse contro gli Egizi, che si erano ribellati alla Persia; alla guida del contingente barbaro dell'esercito vi era il persiano Farnabazo, invece a capo delle truppe mercenarie era preposto l'ateniese Ificrate. In XV 41.2 si legge che Farnabazo aveva impiegato e sprecato molto tempo per i preparativi della spedizione, pertanto Ificrate, notando quanto il collega fosse abile nel parlare (*ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄν-*

⁵⁴ R. VOLKMAN, 1869, p. 217.

⁵⁵ M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p. 172 n. 21.

⁵⁶ Diod., XV 41.2 ἔτη δὲ πλείω τοῦ Φαρναβάζου κατανηλωκότος περὶ τὰς παρασκευάς, ὁ μὲν Ἰφικράτης ὁρῶν αὐτὸν ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄντα δεινόν, ἐν δὲ τοῖς πραττομένοις νωχελῆ, παρηρησία πρὸς αὐτὸν ἐχρήσατο, φήσας θαυμάζειν πῶς ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὀξύς, ἐν δὲ τοῖς ἔργοις βραδύς. ὁ δὲ Φαρνάβαζος ἀπεκρίθη, διότι τῶν μὲν λόγων αὐτὸς κύριός ἐστι, τῶν δ' ἔργων ὁ βασιλεύς.

τα δεινόν), ma neghittoso nell'agire (ἐν δὲ τοῖς πραττομένοις νωχελῇ), gli disse con franchezza che si mostrava sorpreso dal fatto che una persona così impetuosa e celere nelle parole (ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὀξύς), si mostrasse poi così irresoluta e lenta a tradurre i discorsi in azioni (ἐν δὲ τοῖς ἔργοις βραδύς). A tale affermazione Farnabazo aveva risposto che lui stesso era artefice dei suoi discorsi e che le sue parole rispecchiavano le sue intenzioni. Le sue azioni, al contrario, dipendevano dalla volontà e dalle decisioni del re.

La struttura dell'aneddoto diodoreo è piuttosto simile a quella che si legge in Plutarco; in entrambi i casi vi è qualcuno che si meraviglia (Diod. θαυμάζω; Plu. πρὸς τοὺς θαυμάζοντας) per il comportamento di Farnabazo nel testo diodoreo, di Siramne in quello plutarco. Inoltre le proposizioni che chiariscono la ragione dello stupore presentano una disposizione simmetrica degli elementi, che corrisponde ad un'affinità, ma non coincidenza, del tema proposto, ossia la discrepanza tra le parole ed i fatti. Alle espressioni diodoree ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄντα δεινόν, ἐν δὲ τοῖς πραττομένοις νωχελῇ e ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὀξύς, ἐν δὲ τοῖς ἔργοις βραδύς corrisponde la frase plutarchea ὅτι τῶν λόγων αὐτοῦ νοῦν ἔχόντων αἱ πράξεις οὐ κατορθοῦνται. Anche la risposta di Siramne/Farnabazo è caratterizzata da un'affinità lessicale e di collocazione delle parole. Infatti in Plutarco leggiamo τῶν μὲν λόγων ἔφη

κύριος αὐτὸς εἶναι, τῶν δὲ πράξεων τὴν τύχην μετὰ τοῦ βασιλέως ed in Diodoro διότι τῶν μὲν λόγων αὐτὸς κύριός ἐστι, τῶν δ' ἔργων ὁ βασιλεύς. Come si può notare, alla medesima disposizione simmetrica sembra corrispondere analogia semantica tra i due testi; tuttavia si può rilevare che Plutarco sta portando avanti un ragionamento diverso da Diodoro. Entrambi scrivono che tra il parlare e l'agire del personaggio c'è difformità; ma Diodoro attribuisce tale difformità al fatto che Farnabazo è pigro ed indolente, ragion per cui non riesce a mettere in pratica ciò che predica; Plutarco scrive, come già Diodoro, che i ragionamenti del persiano sono apprezzabili (Plu. τῶν λόγων αὐτοῦ νοῦν ἔχόντων; Diod. ἐν μὲν τῷ λέγειν ὄντα δεινόν; ἐν μὲν τοῖς λόγοις ἐστὶν ὀξύς), ma poi aggiunge che egli nel compimento delle sue azioni non sempre riesce ad evidenziare quelle che erano le sue intenzioni (αἱ πράξεις οὐ κατορθοῦνται); dunque Siramne non viene accusato di essere intempestivo nell'agire, bensì si constata come non sempre ai buoni propositi faccia seguito una realizzazione piena e adeguata degli stessi, indipendentemente dalla volontà di chi agisce. Il motivo per cui ciò accada è chiaramente indicato da Siramne, il quale spiega che le sue parole scaturiscono direttamente dal suo pensiero e, a giudizio degli altri, sono parole sagge, mentre le sue azioni dipendono da due fattori non direttamente controllabili dalla sua volontà, cioè la τύχη ed il re. L'elemento di ulteriore

novità nel testo di Plutarco rispetto a Diodoro è proprio l'inserimento del concetto della *τύχη* nella risposta del persiano. Resta da chiedersi da che cosa potrebbe dipendere la differenza tra i due autori. Plutarco potrebbe aver apportato alcune modifiche all'aneddoto, di cui era a conoscenza anche Diodoro, per meglio adattarlo al contesto dell'epistola a Traiano, secondo una tecnica di rimodulazione e rimaneggiamento continuo degli aneddoti, facilmente osservabile nelle opere del Cheronese. Come già illustrato, sono due le parole che marcano una differenza semantica tra i due autori, cioè il verbo *κατορθόω* e il sostantivo *τύχη*, che forse servono a Plutarco per collegare strettamente l'aneddoto di Siramne all'argomentazione sviluppata nella parte che immediatamente precede l'aneddoto. Infatti in 172CD, 31-43 l'autore ha spiegato che, per conoscere l'indole dei personaggi della storia, è proficuo attenersi ai loro *λόγοι* più che alle loro *πράξεις*, dal momento che *τῶν μὲν πράξεων αἱ πολλαὶ τύχην ἀναμειγμένην ἔχουσιν*, invece le parole rispecchiano in modo limpido (*καθαρῶς*) la disposizione d'animo di ogni uomo. Come naturale prosecuzione e sintesi di questo ragionamento l'autore avrebbe infine introdotto l'aneddoto

di Siramne, che, in modo più conciso e schematico, ripropone il problema dell'influenza della *τύχη* nel dipanarsi delle vicende umane.

Totalmente assente è invece tale argomentazione in Diodoro, che sta comparando l'operato di due condottieri, Ificrate, scelto da Artaserse *διὰ τὴν ἐν τῷ στρατηγεῖν ἀρετὴν* (Diod. XV 41.1), e Farnabazo, che dal punto di vista operativo non sembra poi così pronto e risoluto, considerato che aveva letteralmente dissipato (*καταναλίσκω*) molti anni a preparare la guerra e tardava a intraprendere la campagna militare.

172DE, 49-60.

Nella parte conclusiva dell'epistola l'autore indica la sostanziale differenza tra le *Vite* e la raccolta apoftegmatica; nelle biografie (*ἐκεῖ*)⁵⁷ le massime degli uomini illustri sono inserite nel contesto più ampio degli eventi storici; per tale motivo il racconto si presenta necessariamente più esteso ed al lettore si richiede non solo desiderio di voler conoscere ed ascoltare la narrazione delle imprese, ma anche tempo libero da poter dedicare ad essa. Gli *Apophthegmata* (*ἐνταῦθα*), invece, sono destinati soprattutto a chi, come l'imperatore, è oberato da molti impegni e non ha tempo a disposizione da poter dedicare ad ampie

⁵⁷ I due avverbi *ἐκεῖ* ed *ἐνταῦθα*, riferiti rispettivamente alle *Vite parallele* e agli *Apophthegmata*, sono posti entrambi in posizione incipitaria; la simmetria, marcata anche dal fatto che entrambe le parole sono avverbi, mira ad evidenziare la diversità di composizione e finalità tra le due tipologie.

letture⁵⁸. Le massime, concise e pregne di significato, consentono in ogni caso di poter conoscere l'indole dei personaggi memorabili e riflettere (ἀναθεώρησις) sul loro modo di agire. Le frasi sentenziose rappresentano, infatti, δείγματα τῶν βίων καὶ σπέρματα, vale a dire che esse costituiscono un indizio, una traccia per poter individuare i tratti salienti della personalità degli uomini.

L'espressione δείγματα τῶν βίων viene spiegata da Beck⁵⁹ in due modi, intendendo il sostantivo βίος sia un riferimento alle *Vite*, quindi all'opera letteraria, sia all'insieme degli eventi che caratterizzano il percorso individuale di ogni uomo. L'espressione può in definitiva significare che gli apoftegmi costituiscono "samples of *Lives*", ossia campioni, esempi, che nelle *Vite* sono trattati più diffusamente.

Oppure l'espressione può voler dire che i δείγματα sono "...as discrete events transpiring in the course of a person's life". In entrambi i casi egli non ravvisa difficoltà nell'interpretazione del testo.

Analogamente egli non considera oscuro il significato di σπέρματα, che Volkmann, al contrario, riteneva non comprensibile. Volkmann infatti si chiedeva se le *Vite* potessero davvero 'germogliare' da una collezione di aneddoti simili a piante che nascono dai semi. A tale perplessità Beck replica che l'espressione σπέρματα τῶν βίων potrebbe costituire un indizio prezioso sulla tecnica adottata da Plutarco per comporre le *Vite*. Plutarco, nella composizione delle biografie, potrebbe essere partito da un nucleo costituito principalmente da apoftegmi, dunque σπέρματα, intorno a cui ha poi organizzato la narrazione⁶⁰.

⁵⁸ R. VOLKMANN, 1869, p. 217, riteneva che l'espressione σχολάζουσιν φιληκοῖαν περιμέ-
νους fosse inammissibile per il fatto che qualsiasi libro richiede tempo libero da poter
dedicare alla lettura. Ma M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, p.
173 n. 35, replica che il giudizio di Volkmann non è corretto; infatti non è difficile credere
che Traiano avesse tempo estremamente limitato da destinare alle letture, soprattutto in
considerazione delle numerose e lunghe campagne militari da lui intraprese. Il concetto
inoltre, sottolinea Beck, si ritrova anche nella *Vita di Timoleonte*, ove Plutarco mostra
di essere consapevole del fatto che non tutti i suoi lettori hanno tempo sufficiente da
destinare ad ampie letture (Plu., *Tim.* 15.11 ταῦτα μὲν οὖν οὐκ ἀλλότρια τῆς τῶν βίων
ἀναγραφῆς οὐδ' ἄχρηστα δόξειν οἰόμεθα μὴ σπεύδουσι μηδ' ἀσχολουμένοις ἀκροαταῖς).

⁵⁹ M. BECK in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), 2002, pp. 167-168.

⁶⁰ Beck si riferisce in particolare alle parole di Plutarco nel *De Herodoti malignitate* 866B
ὅσα δ' ἄλλα πρὸς τούτῳ τολμήματα καὶ ῥήματα τῶν Σπαρτιατῶν παραλέλοιπεν, ἐν
τῷ Λεωνίδου βίῳ γραφήσεται; l'autore dice che scriverà una biografia sul re spartano
Leonida, per il fatto che Erodoto, nel suo racconto, ha omissso di riferire imprese gloriose
e frasi sentenziose. Quindi Plutarco riporta tre aneddoti su Lisandro, che si ritrovano
con leggere varianti negli *Apophthegmata Laconica*. "In this way Plutarch reveals the
emphasis he places on such *dicta* as the focal point of a *Life*" (p. 168).

Infine lo studioso segnala un passo del *De curiositate* in cui i termini *σπέρματα* e *δείγματα* si trovano in associazione e hanno un'accezione affine a quella che si desume dal testo degli *Apophthegmata*. In 516C Plutarco riferisce che Aristippo aveva ricevuto in dono alcune frasi sentenziose di Socrate (καὶ μικρ' ἅττα τῶν λόγων αὐτοῦ σπέρματα καὶ δείγματα λαβὼν), definite un saggio ed una selezione dei discorsi del filosofo. Anche in questo testo *σπέρματα* sta quindi ad indicare "the quality of something essential or elemental that in turn may initiate, or be subjected to, growth or expansion" (p. 168).

Interessante appare l'uso del termine *φιληκοῖα* nella lettera, ove è associato allusivamente all'idea che il prestare attenzione e mostrarsi desiderosi di ascoltare le parole altrui possa essere di incentivo al miglioramento di se stessi; non dunque ascolto finalizzato al semplice diletto, bensì ascolto quale fonte di esempi utili per indirizzare il proprio animo alla rettitudine morale. Un uso analogo di tale termine si ritrova nel *De audiendo* 40B⁶¹, ove Plutarco scrive che è opportuno che chi si appresta ad interloquire con una persona desiderosa di ascoltare (*φιληκοῖα*) sappia suscitare il desiderio di compiere azioni lodevoli (*φιλοδοξία*), al pari di chi, persuaso dalle parole di un orante durante una cerimonia religiosa, si

ponga a sua volta quale promotore delle parole ascoltate. Affinché il dialogo ed il confronto tra chi parla e chi ascolta sia proficuo è importante che l'uditore sia ben disposto ad ascoltare, animato da uno spirito benevolo e affabile (*ἴλεων καὶ πρᾶον*). In 39C egli aveva affermato che, per trarre vantaggi dalle parole altrui (*ὠφέλιμος λόγος*), era conveniente che chi ascolta fosse abituato a recepire *ἐγκρατῶς καὶ μετ' αἰδοῦς*, senza ingenerare infruttuose dispute con l'interlocutore.

Plutarco dunque, nel ragionamento sul modo corretto di ascoltare un discorso, sta argomentando che il desiderio di ascoltare e, di conseguenza, di apprendere non è generalmente dissociato da una precisa predisposizione d'animo, che viene connotata da termini quali *πραότης* ed *ἐγκράτεια*, termini che sono elemento fondante dell'orizzonte valoriale dell'autore.

Tornando all'epistola a Traiano è agevole riconoscere un'argomentazione affine a quella del *De audiendo*; infatti l'autore invita l'imperatore, al pari di Artaserse che riceveva doni *εὐμενῶς καὶ προθύμως*, a ricevere (e dunque ascoltare) il dono, costituito dalle massime sentenziose, con il medesimo animo ben disposto del re persiano. Sarà proprio la *φιληκοῖα*, seppur limitata ad

⁶¹ Plu., *De aud.* 40B διὸ δεῖ τῇ φιληκοῖᾳ πρὸς τὴν φιλοδοξίαν σπεισάμενον ἀκροᾶσθαι τοῦ λέγοντος ἴλεων καὶ πρᾶον, ὥσπερ ἐφ' ἐστίασιν ἱερὰν καὶ θυσίας ἀπαρχὴν παρειλημμένον, ἐπαινοῦντα μὲν ἐν οἷς ἐπιτυγχάνει τὴν δύναμιν, ἀγαπῶντα δὲ τὴν προθυμίαν αὐτὴν τοῦ φέροντος εἰς μέσον ἃ γινώσκει καὶ πείθοντος ἐτέρους δι' ὧν αὐτὸς πέπεισται.

occasioni fugaci rispetto a chi ha tempo maggiore a disposizione (σχολάζω), a consentire a Traiano di ricavare insegnamenti utili dalle azioni lodevoli degli uomini del passato. Quale ulteriore elemento di richiamo del passo 40B del *De audiendo* nell'epistola, si evidenzia proprio l'uso del termine προθυμία associato a φιληκοῖα, ove Plutarco scrive che è buona consuetudine che chi si trovi a partecipare al banchetto o ad una cerimonia religiosa (al pari di chi ascolta un discorso) mostri apprezzamento per la premura e la buona volontà di chi parla, per il fatto che quest'ultimo ha voluto condividere il proprio sapere con gli altri (ἀγαπῶντα δὲ τὴν προθυμίαν αὐτὴν τοῦ φέροντος εἰς μέσον ἃ γινώσκει). In definitiva negli *Apophthegmata* Traiano è invitato a ricevere con benevolenza (προθύμως) il dono (al pari di Artaserse nei confronti dell'uomo povero), dono che è derivato dalla gentilezza e amabilità (προθυμία) dell'offerente, ossia dell'autore stesso assimilato per indole e comportamento al contadino che dona l'acqua al persiano.

Vi è, inoltre, un aneddoto, all'interno della raccolta degli *Apophthegmata Laconica* (208B apoft. 1)⁶², in cui il termine φιληκοῖα, inteso come interesse ed inclinazione all'ascolto, è strettamente connesso all'idea che tale desiderio scaturisca e sia alimentato da discorsi

che favoriscano l'apprendimento. Plutarco riferisce infatti di un re spartano, Agasicle, che, pur essendo φιλήκοος, non si era mostrato disponibile ad accogliere il sofista Filofane. A giustificazione della sua indisponibilità, il re asseriva che avrebbe desiderato essere μαθητής solo di quelli di cui avrebbe voluto anche essere figlio. In sostanza Agasicle sta dicendo che non ritiene Filofane degno di essere suo maestro e capace di fornirgli utili apprendimenti, come dovrebbe fare un padre con un figlio, ossia indirizzarlo nel giusto modo attraverso validi insegnamenti. Evidentemente Filofane, di cui sinora non si hanno notizie storiche, sapeva parlare bene, tuttavia le sue parole apparivano solo come vacua ostentazione retorica. In definitiva nell'aneddoto si riscontra la medesima associazione tra il termine φιληκοῖα e l'utilità che si ricava da ciò che si ascolta. Il desiderio di ascoltare ed apprendere è sì una predisposizione più spiccata in alcuni uomini rispetto ad altri, ma è anche una conseguenza dei discorsi che vengono pronunciati. Se essi non risultano produttivi, come quelli di Filofane, viene meno l'interesse di chi ascolta, per il fatto che nulla potrà apprendere.

3. Conclusioni

Nella parte finale della lettera, come si è visto, Plutarco afferma che è possibile ricevere insegnamenti dal

⁶² Plu., *Apophth. Lac.* 208B Ἀγασικλῆς ὁ Λακεδαιμονίων βασιλεὺς, θαυμάζοντός τινος ὅτι φιλήκοος ὢν οὐ προσδέχεται Φιλοφάνη τὸν σοφιστήν, ἔφη 'τούτων χρήζω μαθητῆς εἶναι, ὢν εἰμι καὶ νῖός.'

passato, anche se il tempo a disposizione del lettore non è tale da consentirgli di approfondire le vicende della storia e le relative riflessioni, come nel caso delle biografie plutarchee. Tuttavia gli aneddoti possono veicolare i medesimi principi in una veste letteraria meno accurata, ma certamente efficace; la brevità del testo comporta la soppressione di divagazioni accessorie e la concentrazione dell'autore sulle parole-chiave, che devono indurre il lettore alla meditazione. Ed era proprio mediante i *προγυμνάσματα*, ai quali gli aneddoti della raccolta possono essere assimilati per struttura e contenuto, che gli studenti si accostavano al pensiero filosofico. Di quest'aspetto si è occupato Trapp⁶³, che ha approfondito il tema in un capitolo denominato *Encountering Philosophy*; i giovani membri delle famiglie benestanti, prima ancora di avere una "structured experience of philosophical material" affiancati e seguiti da un filosofo, ricevevano i primi rudimenti della disciplina nelle scuole dei γραμματικοί, che proponevano spesso agli allievi, secondo la testimonianza degli antichi, i dialoghi platonici, come anche gli scritti socratici di Senofonte, quali testi su cui esercitarsi. Pertanto il γραμματικός, mentre insegnava a leggere e scrivere, impartiva anche inevitabilmente nozioni, per quanto semplificate, dei temi presenti nei testi

studiati. I primi esperimenti di esercizio retorico, i *προγυμνάσματα*, venivano svolti sotto la guida del γραμματικός per poi proseguire nell'aula del ῥήτωρ. Ed anche in tal caso, come attestano Teone e Aftonio, i retori si servivano di materiale tratto dagli scritti filosofici per ammaestrare gli allievi.

Come ha ben evidenziato Trapp, l'avvicinamento alla filosofia avveniva anche solo frequentando la scuola del γραμματικός attraverso la lettura e l'esegesi di passi filosofici.

Pertanto non dovrebbe destare eccessivo stupore il fatto che Plutarco, ricorrendo a semplici aneddoti, abbia inteso fornire all'imperatore un'educazione ed un approccio alla filosofia, seppur graduale e semplificato. Del resto, se Traiano ed altri capi sono gravati da occupazioni impegnative e vincolanti, di natura politica e militare, la forma dei *Regum et imperatorum apophthegmata* appare come quella più consona a dare indicazioni ed esempi di comportamento concretamente riproducibili nell'agire quotidiano.

BIBLIOGRAFIA

AMBROSINI, R.,

- "Funzione espressiva della sintassi nella lingua di Plutarco", in G. D'IPPOLITO & I. GALLO (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco*. Atti del III Convegno plutarqueo-Palermo 3-5 maggio 1989, Napoli, 1991, pp. 19-34.

⁶³ M. TRAPP in M. BECK (ed.), 2014, pp. 47-49.

BECCHI, F.,

- "La notion de philanthrōpia chez Plutarque : contexte social et sources philosophiques", in J. RIBEIRO FERREIRA-D. LEÃO-M. TRÖSTER & P. BARATA DIAS (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, 2009, pp. 263-273.
- *Plutarco. La fortuna*, Napoli, 2010.

BECK, M.,

- "Plutarch to Trajan: the dedicatory letter and the apophthegmata collection", in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and Emperor*, Leuven, 2002, pp. 163-173.

D'IPPOLITO, G.,

- "Filantropia, ellenocentrismo e politenismo in Plutarco", in A. PÉREZ JIMÉNEZ & F. TITCHENER (eds.), *Historical and biographical values of Plutarch's works. Studies devoted to Professor Philip A. Stadter by The International Plutarch Society*, Malaga-Utah, 2005, pp. 179-196.

DESIDERI, P.,

- "Lycurgus: the Spartan ideal in the age of Trajan", in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and Emperor*, Leuven, 2002, pp. 315-327.

FLACELIÈRE, R.,

- "Trajan, Delphes et Plutarque", in F. CHAMOUX (ed.), *Recueil Plassart : Études sur l'antiquité grecque offertes à André Plassart par ses collègues de la Sorbonne*, Paris, 1976, pp. 97-103.

NIKOLAIDIS, A. G.,

- "Philanthropia as sociability and Plutarch's unsociable heroes", in J. RIBEIRO FERREIRA- D. LEÃO-M. TRÖSTER & P.

BARATA DIAS (eds.), *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, 2009, pp. 275-288.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- "Proairesis: las formas de acceso a la vida pública y el pensamiento político de Plutarco", in I. GALLO & B. SCARDIGLI (eds.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarqueo-Certosa di Pontignano 7-9 giugno 1993*, Napoli, 1995, pp. 363-381.

STADTER, P. A.,

- "Mirroring virtue in Plutarch's Lives", *Ploutarchos*, n. s., 1 (2003-2004), pp. 89-96.

TEODORSSON, S. T.,

- "Plutarch's use of synonyms: a typical feature of his style", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch. Acta of the IVth International Congress of I.P.S.-Leuven 3-6 July 1996*, Louvain-Namur, 2000, pp. 511-518.

TRAPP, M.,

- "The role of philosophy and philosophers in the Imperial period", in M. BECK (ed.), *A companion to Plutarch*, Chichester, 2014, pp. 43-57.

VALGIGLIO, E. (ed.),

- *Plutarco. Il progresso nella virtù*, Napoli, 1989.

VOLKMANN, R.,

- *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea*, Berlin, 1869.

ZECCHINI, G.,

- "Plutarch as political theorist and Trajan: some reflections", in P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and emperor*, Leuven, 2002, pp. 191-200.

Elementos trágicos en *Dion* 55.2 y *Brutus* 36.7

[Tragic Elements in *Dion* 55.2 and *Brutus* 36.7]

por

Marta González-González
Universidad de Málaga

martagzlez@uma.es

<http://orcid.org/0000-0002-3712-0677>

Abstract

According to Plutarch, the *daimon* which appears to Dion and announces to him his imminent death looks as a Tragic Erinys (*Dion* 55.2). Plutarch says also that a vision which identifies itself as “your evil *daimon*” appears to Brutus, just before the battle of Philippi, to announce to him his death (*Brutus* 36.7). We find this last motive also in *Caesar*. This paper focuses on the similarities between these episodes which announce the death to Dion and Brutus in a similar way, establishing intertextual links between these *Lives*. Secondly, I’ll pay attention to the relationship between these texts and the tragedy.

Key-Words: Dion, Brutus, *daimon*, Tragedy.

Resumen

De acuerdo con Plutarco, el *daimon* que se le aparece a Dión para anunciarle su muerte inminente parece una Erinia trágica (*Dion* 55.2.). Plutarco afirma también que una visión que se identifica a sí misma como “tu mal *daimon*” se le aparece a Bruto justo antes de la batalla de Filipos para anunciarle la muerte (*Brutus* 36.7). Este último motivo se encuentra también en *César*. Este trabajo se centra en las similitudes entre estos episodios que anuncian las muertes de Dión y Bruto de una manera similar, estableciendo lazos intertextuales entre estas *Vidas*. También se analiza la relación entre estos textos y la tragedia.

Palabras Clave: Dion, Bruto, *daimon*, Tragedia.

1. Daimones, pero no teoría demonológica

En la introducción a las *Vidas* de Dión y Bruto dice Plutarco que una divinidad (τὸ δαίμονιον) les anunció a cada uno su fin de modo similar, bajo la apariencia de un fantasma/aparición malévolos/a (φάσματος εἰς ὅψιν οὐκ εὖμενοῦς). En esa misma introducción se emplean otros términos para referirse a la “malévola aparición”, como φάσμα, o φάντασμα (δαίμονος) y εἰδωλον (δαίμονος).

Pero lo cierto es que en la *Vida de Dión* no aparece ningún *daimon* ni está nada claro que la extraña figura de la que habla Plutarco anuncie su muerte. Para ser precisos, en una ocasión en esta *Vida* se menciona un *daimon* (δαίμων τις), pero se trata del que, según Plutarco, guió a Platón hacia Siracusa (4.4); es decir, es una forma de hablar de la Fortuna, sin más implicaciones. Para referirse a la extraña aparición que se presentó ante Dión, Plutarco emplea la expresión φάσμα μέγα καὶ τερατῶδες. El fantasma/aparición es comparado con una Erinia trágica por su rostro y ropaje —podemos preguntarnos si estaba recordando Plutarco alguna representación teatral¹. Plutarco se refiere también a ella como visión (τὴν ὅψιν) y monstruo (τὸ τέρας). El término

daimon no es empleado para hablar de esta aparición.

En la *Vida de Bruto*, el fantasma que se le aparece al protagonista es descrito como “una imagen terrible y singular, de un cuerpo extraño y temible” (δεινὴν καὶ ἀλλόκοτον ὅψιν ἐκφύλου σώματος καὶ φοβεροῦ), es decir, se repite el término ὅψιν, como en la biografía de Dión. Pero esta vez la propia aparición responde a la pregunta sobre quién es y, sí, se trata de un *daimon*, el δαίμων κακός de Bruto y, además, sí le anuncia la muerte, aunque no de un modo directo. El fantasma/aparición (τὸ φάσμα) se le muestra una segunda vez a Bruto, aunque en esta ocasión guarda silencio.

Este pasaje de la *Vida de Bruto* tiene una doble conexión. Por un lado, se relaciona, evidentemente, con el pasaje correspondiente de la *Vida de Dión*, y las clarísimas diferencias entre ambos, que luego comentaré, quedan desdibujadas al imponerse la idea del propio Plutarco en la introducción, cuando él mismo relaciona ambos pasajes. Por otro lado, el episodio es inseparable del último capítulo de la *Vida de César*, donde Plutarco afirma que el fantasma (φάσμα) que se le apareció a Bruto, demostró que el sacrificio (σφαγὴν, término muy relevante, como veremos) de César no fue del agrado de los dioses: Μάλιστα δὲ τὸ Βρούτῳ γενόμενον φάσμα τὴν

¹ Sobre este asunto, MUÑOZ GALLARTE, 2013.

Καίσαρος ἐδήλωσε σφαγὴν οὐ γενομένην θεοῖς ἀρεστήν.

Tan variada terminología para describir la aparición y tan poca precisión al referirse a los dos episodios deja intuir que aquí no se trata de religión, de creencias, de una estructurada y metódica teoría demonológica, sino, voy a proponer, de *teatro*.

2. Otra vez Plutarco y la tragedia

Mi propuesta es que los *daimones* funcionan en estas dos *Vidas* como elementos que contribuyen a crear un ambiente teatral y de tragedia:

Ambiente teatral porque se suman a otras indicaciones que conforman un escenario, una atmósfera que recuerda al teatro y que atrae la mirada del lector / espectador hacia unos acontecimientos que se van a precipitar desastrosamente al modo de la antigua tragedia, de la tragedia griega de los siglos V y IV a.C.

Ambiente trágico porque ambas apariciones preceden inmediatamente a acontecimientos descritos como propiamente trágicos, alejados de la “historiografía trágica”, pero llenos de verdadero contenido trágico, como veremos sobre todo en las alusiones a sacrificios humanos, componente tan característico de la tragedia.

Cuando hablo de Plutarco y la tragedia o, para ser precisos, de la huella del género trágico en la obra de Plutarco, lo hago en el sentido que ya han precisado antes muchos estudiosos. Cito a uno de ellos, Christopher Pelling:

Talk of ‘tragic influence’ is of course facile and problematic. Sensitivity to the ‘tragic’ elements of the human condition has never been confined to one genre of literature, nor any single art-form, nor even to art itself. Truly ‘tragic’ elements in a writer spring from his humane sensibilities and sympathies; literary allusiveness is secondary (...) I here suggest only that, in Plutarch’s best writing, his tragic sensibilities are given literary depth and resonance by the adoption of motifs from Tragedy, the literary genre”².

Es lugar común también insistir en que esta presencia de lo trágico en Plutarco no es contradictoria con su desdén por la historiografía trágica³.

Judith Mossman distingue entre el sensacionalismo de la llamada historiografía trágica y “the tragic patterning and imagery which is a perfectly respectable feature of both biography and history”⁴. La misma autora considera lo trágico un rasgo distintivo de

² PELLING, 1980, p.132 n. 26. Estudios sobre Plutarco y la tragedia, DE LACY, 1952, WALBANK, 1960, DI GREGORIO, 1976, PAPADI 2007.

³ BRAUND, 1993, ZADOROJNIY, 1997.

⁴ MOSSMAN, 1988, p. 85.

*Demetrio, Antonio, Alejandro, Pirro, Craso y Pompeyo*⁵.

Diotima Papadi habla también de la “theatrical atmosphere” de algunas vidas plutarqueas y considera que las siguientes están llenas de elementos trágicos: *Demetrio, Antonio, Alejandro, Pirro, Mario, Craso, Temístocles* y *Pompeyo*. Vemos que, al listado de Mossman, ha añadido *Mario* y *Temístocles*⁶.

Pese a la aparición de una Erinia trágica en la *Vida de Dión* y de un *daimon* vengador en la de *Bruto*, estas dos vidas no han sido estudiadas, hasta donde sé, en relación con la tragedia.

3. Escenografía teatral y elementos trágicos en Dión y Bruto

En este trabajo me propongo señalar los recursos que Plutarco emplea para crear un ambiente teatral, espectacular. Indicaré también algo que es incluso más interesante en mi opinión: cómo las dos *Vidas*, la de Dión y la de Bruto, tienen, desde una perspectiva trágica, una estructura muy similar cuyo aspecto más llamativo es la alusión a la muerte como sacrificio, algo típicamente propio de la tragedia.

3.1. Vida de Dión

En la *Vida de Dión* hay una primera parte dedicada a los intentos de Dión

y Platón de llevar hacia la filosofía al tirano de Siracusa. Esa sección no es pertinente para el estudio que aquí planteo. La tragedia comienza, por así decir, cuando Dión abandona sus esperanzas de convertir a Dionisio y emprende una expedición contra él.

El momento en el que Dión entra triunfante en Siracusa y se dispone a arengar al pueblo es descrito cuidadosamente por Plutarco, que llama la atención sobre los elementos que componen la escenografía del discurso:

Dio. 29. Una vez entró Dión por la puerta Temenítida, haciendo cesar el alboroto al toque de la trompeta, se anuncia mediante un heraldo que Dión y Megacles, llegados para acabar con la tiranía, liberan a los de Siracusa y al resto de sicilianos del tirano. *Como Dión quería arengar él mismo a los hombres*, emprende la subida por Acradina, mientras a los dos lados del camino los siracusanos colocaban víctimas, mesas y crateras y, según pasaba junto a ellos, le lanzaban flores y le hacían súplicas como a un dios. *Había*, al pie de la ciudadela y de las Pentápidas, *un reloj solar muy visible y elevado, obra de Dionisio. A él se subió Dión para arengar al pueblo y animar a los ciudadanos a*

⁵ MOSSMAN, 2014. Para la vida de Craso, vid. también BRAUND, 1993 y ZADOROJNII, 1997; para el par Demetrio-Antonio, DUFF, 2004.

⁶ PAPADI, 2008.

defender con fuerza la libertad.

Ellos, alegres y con ánimo bien dispuesto, los nombraron a ambos estrategos con plenos poderes y escogieron, a iniciativa y petición suya, a veinte más que compartieran el mando con ellos, de los cuales la mitad eran de los que habían vuelto con Dión del exilio. *A los adivinos, por una parte, les parece un brillante augurio que Dión haya tenido a sus pies mientras animaba al pueblo el monumento de la ambición del tirano, pero como también ese mismo reloj solar era el lugar sobre el que había sido elegido estratego, temían que sus hazañas sufrieran algún rápido giro de la fortuna.*

La presentación teatral es todavía más evidente, explícita, en el capítulo 43:

Dio. 43.1-2. Una vez hubieron terminado, un gran silencio se apoderó del teatro (σῆγῃ μὲν εἶχε πολλὴ τὸ θέατρον). Dión se puso en pie y comenzó a hablar, pero un fuerte llanto se adueñó de su voz. Los mercenarios lo animaban a recobrar el coraje y se afligían con él. Dión, reponiéndose un poco de su emoción, dijo: “Ciudadanos peloponesios y aliados, os he reunido aquí para que deliberéis sobre vosotros mismos. Por lo que mí se refiere...”

Que el teatro sea el lugar habitual de reunión no impide que esa circunstancia esté aquí intensificada para subrayar el

aspecto teatral de la escena.

Dión logra recuperar Siracusa, una hazaña que él vive con sencillez, para asombro, dice Plutarco, de Sicilia, Cartago y toda la Hélade. Platón le escribe una carta para decirle que todas las miradas están puestas en él (*Carta* IV, 320d), y Plutarco utiliza esta imagen, la de ese supuesto público, para presentar, de una manera clara, las acciones de Dión como si tuvieran lugar en un teatro:

Dio. 52.4, pero él, al parecer, miraba hacia un único sitio de una única ciudad, la Academia, y sabía que los espectadores (θεατὰς) y jueces que estaban allí no se asombraban ante las hazañas, el valor o la victoria, sino que únicamente atendían a si se servía de su fortuna con prudencia y sensatez y si se conducía con moderación en tan elevadas circunstancias.

En la actuación de Dión, el momento de inflexión tendrá lugar justamente ahora, después de afirmar Plutarco que los ojos de Dión atienden a unos únicos espectadores, los de la Academia. Se trata de la muerte de Heraclides. Dión, dice Plutarco, pese a que sus amigos lo instaban a matar a Heraclides, había perdonado las deslealtades de éste utilizando argumentos basados en lo aprendido en la Academia:

Dio. 47.4-7, apaciguándolos, les decía que en el caso de

otros estrategos, su instrucción había sido sobre todo en armas y en guerras, pero que él se había entrenado largo tiempo en la Academia para vencer la ira, la envidia y cualquier asomo de rivalidad. Prueba de esas enseñanzas no es la mesura hacia los amigos y bienhechores, sino, cuando alguno ha sido objeto de injusticias, mostrarse blando a las súplicas y suave con los que se han equivocado. Que prefería, decía, vencer a Heraclides no en fuerza e inteligencia cuanto en bondad y justicia.

Pero ahora el discípulo de Platón deja vía libre a los que quieren matar al traidor. El episodio de la muerte de Heraclides (*Dio.* 53) es fundamental desde una perspectiva *trágica*, es un punto de inflexión en la vida de Dión. No es, en sentido estricto, un error trágico (ese mal que uno comete, sin saberlo, pero que está ahí con toda su crudeza y todas sus consecuencias, como en el caso de Edipo), ni una manifestación de *hybris* (no es que Dión no se conformara con los éxitos alcanzados hasta entonces). Pero es justo ahora cuando se le aparece a Dión la Erinia trágica, aparición a la que sucede la muerte (suicidio) de su hijo pequeño. Esta muerte no recibe mayor comentario por parte de Plutarco, ninguna explicación o reflexión ulterior, y parece que su único fin en el

relato es, o bien crear esa atmósfera tan de tragedia griega en la que los familiares directos del héroe sufren una muerte trágica (suicidio o asesinato), o bien forzar la similitud con la *Vida de Bruto*, que aborda de manera directa el tema del suicidio. Así relata Plutarco la aparición y la muerte del hijo de Dión:

Dio. 55, Mientras sigue en marcha la conjura, se le aparece un fantasma (φάσμα) a Dión, grande y monstruoso (μέγα καὶ τερατῶδες). Estaba sentado en el atrio de su casa, al atardecer del día, solo con sus pensamientos. Súbitamente se oyó un ruido al otro lado del pórtico y, volviendo su mirada, pues era todavía de día, vio a una mujer grande, por su ropaje y rostro en nada diferente a una Erinia trágica (εἶδε γυναῖκα μεγάλην, στολῇ μὲν καὶ προσώπῳ μηδὲν Ἐρινόος τραγικῆς παραλλάττουσαν), limpiando la casa con una escoba. Terriblemente asustado y espantado, hizo venir a sus amigos y les contó la visión (τὴν ὄψιν); les rogó que se quedaran con él y pasaran allí la noche, ya que estaba absolutamente fuera de sí y temía que, de nuevo, se le presentase a la vista estando solo ese monstruo (τὸ τέρας). Esto no llegó a suceder, pero después de unos pocos días, su hijo, apenas un niño, por una pena y un enfado que había nacido de un motivo

mínimo e infantil, se arrojó del tejado, de cabeza, y se mató.

Es interesante observar que en los días siguientes, Dión, señala Plutarco, estaba afligido. Pensaríamos que por la muerte de su hijo, pero no, lo que le aflige es el recuerdo del asesinato de Heraclides:

Dio. 56.3, Pero Dión, según parece, afligido por lo de Heraclides, no era capaz de sobre llevar aquel asesinato (φόνον), como si fuese una mancha sobre su vida y sus obras, y, apesadumbrado, dijo que estaba dispuesto a morir mil veces y ofrecía su cuello a quien quisiera degollarlo, si es que tenía que vivir cuidándose no sólo de los enemigos sino también de los amigos.

La muerte de Dión tiene lugar inmediatamente después de estos sucesos. Según Plutarco, estaba con sus amigos, en casa, cuando los que se habían conjurado contra él se presentan allí y, mientras algunos de ellos quedan fuera cerrando las puertas, otros entran en la casa y le dan muerte *como a un animal dispuesto al sacrificio*:

Dio. 57.3-5, Aunque estaban dentro muchos de los amigos de Dión, cada uno de ellos pensaba que si lo abandonaba a él se salvaría a sí mismo, y así ninguno se atrevió a socorrerlo. Como la cosa se alargaba, Licón el si-

racusano le pasa a través de la ventana a uno de los de Zacinto un puñal con el que degollaron a Dión como a una víctima sacrificial a la que ya tenían dominada y asustada (ὅ καὶ καθάπερ ἱερεῖον τὸν Δίωνα κρατούμενον πάλαι καὶ δεδιπτόμενον ἀπέσφαξαν).

La comparación con el sacrificio de un animal no tiene demasiado sentido salvo si se entiende como un elemento más que contribuye a dotar la *Vida* de un contenido *trágico*. No es necesario insistir en la presencia en la tragedia ática del sacrificio humano como sacrificio animal, con episodios en los que el lenguaje y las imágenes empleadas son muy explícitas. Ifigenia es, seguramente, el caso más estudiado, pero incluso cuando se trata de muertes que no son sacrificios, como la de Agamenón, Clitemnestra es representada en el arte empuñando una *machaira*, cuchillo de sacrificio.

El esquema de esta *Vida*, desde la perspectiva que he adoptado, es el siguiente:

Escenografía trágica → *Muerte de Heraclides* (hamartía de Dión) → *Aparición de la Erinia* → *Suicidio del hijo de Dión* → *Muerte de Dión, comparada con un sacrificio*.

3.2. *Vida de Bruto*

En el capítulo 10 de la *Vida de Bruto* se empieza a hablar de la conjura contra

César, para la que todos estaban de acuerdo en que era preciso contar con la ayuda de Bruto. Las palabras que emplea Plutarco son muy relevantes, porque dice que se precisaba de Bruto, se precisaba que él *diera inicio al sacrificio* y lo sancionara con su participación:

Brut. 10.1, Cuando Casio estaba intentando poner de acuerdo a los suyos contra César, todos se mostraron conformes si Bruto se ponía al frente de la conjura: pues la empresa no necesitaba brazos ni valor, sino la fama de un hombre cual él era, como si la justicia quedara garantizada con su sola presencia, *si era él quien daba comienzo al sacrificio y lo sancionaba* (ὥσπερ καταρχομένου καὶ βεβαιούντος αὐτῷ τῷ παρῆναι τὸ δίκαιον).

El sentido de *κατάρχομαι* es claro y enlaza directamente con el pasaje de *Caes.* 69, cuando Plutarco dice que nada demostró más lo desagradable que resultó a los dioses el sacrificio —esa es la palabra empleada— de César que la aparición de fantasma a Bruto, (Μάλιστα δὲ τὸ Βρούτῳ γενόμενον φάσμα τὴν Καίσαρος ἐδήλωσε σφαγὴν οὐ γενομένην θεοῖς ἀρεστήν).

Encontramos una primera referencia al teatro, a la escenografía, cuando Plutarco describe el lugar en el que está a punto de llevarse a cabo el asesinato de César,

Brut. 14.2-3. Parecía también que había algo divino en el lugar

y a su favor: existía un pórtico de los que rodeaban el teatro (θέατρον), que servía como lugar de sesiones, justo en donde se alzaba una estatua de Pompeyo, colocada por la ciudad cuando adornó aquel espacio con pórticos y un teatro. Allí había sido convocado el Senado a mediados del mes de marzo (los romanos llaman a ese día Idus de Marzo), de modo que una divinidad (δαίμων) parecía conducir a César hacia la venganza de Pompeyo.

Pero si hay un gesto absolutamente teatral en esta *Vida* es el que realiza Antonio cuando muestra ante la muchedumbre la ropa ensangrentada de César,

Brut. 20.4-5, Después, tras conducir su cadáver al Foro, cuando Antonio pronunciaba el elogio según lo acostumbrado, al ver a la muchedumbre conmovida ante sus palabras, las mudó en lamento y, *tomando la ropa de César, la desplegó ensangrentada*, mostrando los cortes y los numerosos golpes.

Este gesto recuerda al de Orestes, al final de *Coéforos* (Coe. 980ss) mostrando la red que había servido de trampa mortal para su padre.

Si en la *Vida de Dión* Plutarco recuerda las virtudes *académicas* de Dión (pasaje citado, *Dio* 52.4) justo antes de relatar su *hamartía*, su decisión de dejar manos libres a los que querían

matar a Heraclides, en la *Vida de Bruto* encontramos la misma estructura. Plutarco narra por extenso el modo de ser de Bruto, que se portaba con justicia y le daba a cada uno según sus merecimientos (*Brut.* 28-35) y, nada más cerrar este relato, tiene lugar la aparición del *mal daimon*.

Brut. 36.6-7. Era la noche muy profunda, su tienda la alumbraba una luz no muy clara y todo el campamento estaba en silencio. Él, envuelto en sus razonamientos y reflexiones, creyó sentir que alguien se acercaba. Girando la vista a la entrada, ve una imagen terrible y singular, de un cuerpo extraño y temible (δεινὴν καὶ ἀλλόκοτον ὄψιν ἐκφύλου σώματος καὶ φοβεροῦ), colocado en silencio a su lado. Tomando ánimo, dijo: “¿Quién, hombre o dios, eres?, ¿qué quieres de mí?”. El fantasma respondió con voz baja: “Bruto, soy tu mal daimon (δαίμων κακός); volverás a verme en Filipos”. Y Bruto dijo, sin turbarse: “Te veré”.

Bruto le cuenta lo sucedido a Casio, que le ofrece una explicación tranquilizadora basada en las ideas epicúreas. Poco después, antes de la batalla de Filipos, cuando los dos amigos se despiden sin saber si volverán a reencontrarse, Bruto dice estas palabras:

Brut. 40.7-9, “Cuando era joven, Casio, y sin experiencia, no

sé cómo, dejé escapar una afirmación atrevida en una conversación filosófica: acusé a Catón de haberse suicidado, en la idea de que no era religioso ni propio de un hombre retroceder ante su *daimon* y huir en lugar de aceptar sin miedo lo que nos toque. Ahora, en cambio, en estas circunstancias, me siento diferente, y si un dios decide que las cosas no vayan bien, no necesito tener nuevas esperanzas ni planes, sino que me liberaré, alabando a la fortuna porque tras dar mi vida a la patria en aquellos Idus de Marzo, gracias a ella viví otra de libertad y fama”.

En esa batalla vuelve a aparecersele a Bruto su *mal daimon*, esta vez sin decir nada. El *mal daimon* de Bruto es el μέγας δαίμων de César, el que veló por él incluso después de muerto. Esta aparición precede al suicidio de Bruto, como la aparición que vio Dión precedió al suicidio de su hijo pequeño.

El esquema de esta *Vida*, muy similar a la de Dión desde esta perspectiva de estudio, es el siguiente:

Escenografía trágica → *Asesinato-sacrificio de César (hamartía de Bruto)* → *Aparición del mal daimon (Erinia vengadora de César)* → *Suicidio de Bruto*

Aunque en la *Vida de Bruto* y en la comparación final entre ésta y la de Dión Plutarco no insiste demasiado en el aspecto más reprochable del asesinato de César, el último capítulo de la *Vida*

de César es fundamental para entender la de Bruto. Hay que recordar aquí los convincentes estudios de Christopher Pelling donde defiende que seis de las vidas romanas –Craso, Pompeyo, César, Catón, Bruto y Antonio – fueron compuestas como un proyecto unitario⁷.

La verdadera Erinia trágica, esa imagen con la que Plutarco comparaba

a la aparición que se le presentó a Dión, es mucho más adecuada para el *daimon* protector de César (*Caes.* 69.2, μέγας αὐτοῦ δαίμων), al que en la *Vida de Bruto* se refiere como *mal daimon* de Bruto. Y el sacrificio de César, aludido en *Brut.* 10.1 y explicitado en *Caes.* 69, es evocado en la muerte de Dión, al que sus enemigos ejecutan como a una víctima animal.

Cuadro resumen

	<u><i>Muerte de César como sacrificio</i></u> <i>Caes.</i> 69.6, τὴν Καίσαρος ἐδήλωσε σφαγὴν <i>Brut.</i> 10.1, καταρχομένου
<u><i>Escenografía trágica</i></u> <i>Dio</i> 43.1-2, σιγὴ μὲν εἶχε πολλή τὸ θέατρον 52.4, θεατῶς	<u><i>Escenografía trágica</i></u> <i>Brut.</i> 14.2-3 θέατρον 20.4-5, Antonio despliega la ropa ensangrentada de César
<i>Muerte de Heraclides</i> <u><i>(hamartía de Dión)</i></u> <i>Dio</i> 53	<i>Asesinato-sacrificio de César</i> <u><i>(hamartía de Bruto)</i></u> <i>Brut.</i> 17
Aparición de la <u><i>Erinia</i></u>	Aparición del mal daimon <u><i>(Erinia vengadora de César)</i></u>
<i>Suicidio del hijo de Dión</i>	
<u><i>Muerte de Dión,</i></u> <u><i>comparada con un sacrificio</i></u> <i>Dio</i> 57.3-5, καθάπερ ἱερεῖον τὸν Αἰῶνα	<u><i>Muerte de Bruto</i></u> <i>(suicidio)</i>
<i>Muerte de Aristómaca, Areté y el hijo de Dión (degollados o arrojados vivos al mar)</i>	<i>Muerte de la mujer de Bruto, Porcia (suicidio)</i>

⁷ PELLING, 1979 y 1980.

BIBLIOGRAFÍA

BRAUND, D.,

- "Dionysiac Tragedy in Plutarch, *Crassus*", *CQ* 43 (1993), pp. 468 – 474.

DE LACY, Ph.,

- "Biography and Tragedy in Plutarch", *AJPh* 73. 2 (1952), pp. 159-171.

DI GREGORIO, L.,

- "Plutarco e la tragedia greca", *Prometheus* 2 (1976), pp. 151-174.

DILLON, J.,

- "Dion and Brutus: Philosopher King Adrift in a Hostile World", in Anastasios G. Nikolaidis (ed), *The Unity of Plutarch's Work 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin, 2008, pp. 351-364.

DUFF, T.,

- "Plato, Tragedy, the Ideal Reader and Plutarch's "Demetrius and Antony" *Hermes* 132.3 (2004), pp. 271-291.

MOSSMAN, J. M.,

- "Tragedy and Epic in Plutarch's *Alexander*", *JHS* 108 (1988), pp. 83 –93.
- "Tragedy and the Hero", in M. Beck, ed., *A Companion to Plutarch*, (chappp. . 29) 2014, 437-448.

MUÑOZ GALLARTE, I.,

- "The Tragic Actor in Plutarch", in A. Casanova, ed., *Figure de Atene nelle opere di Plutarco*, Florencia, 69-81.

PAPADI, D.,

- *Tragedy and Theatricality in Plutarch*, Londres, 2007.
- "Moralia in the Lives: Tragedy and Theatrical Imagery in Plutarch's *Pompey*", in Anastasios G. Nikolaidis (ed), *The Unity of Plutarch's Work 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin, 2008, pp. 111-123.

PELLING, Ch.,

- "Plutarch's method of work in the Roman Lives", *JHS* 99 (1979), pp. 74-96.
- "Plutarch's Adaptation of His Source-Material", *JHS* 100 (1980), pp. 127-140.

WALBANK, F.,

- "History and Tragedy" *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 9.2 (1960), pp. 216-234.

ZADOROJNII, A.,

- "Tragedy and Epic in Plutarch's 'Crassus'" *Hermes* 125.2 (1997), pp. 169-182.

(Página deixada propositadamente em branco)

Alexandre rei-filósofo: da Filosofia à prática [Alexander philosopher-king: from Philosophy to action]

por

Renan Marques Liparotti*

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

renanliparotti@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-9756-2784>

Abstract

Plutarch, in his *Life of Alexander* and his speeches *On the Fortune or Virtue of Alexander the Great*, draws a portrait of a philosopher-king, inspired by Plato, Aristotle and Diogenes' philosophies. This paper aims to analyse the dialogues between these philosophers and Alexander and to scrutinise the Macedonian's political path whereby philosophical ideals were put in action. This study, therefore, may suggest that whilst in the encomiastic speeches Plutarch draws a king, enlightened by Philosophy, who made happier «all the inhabited earth», in the biography, contradictions of imposing a 'blessed life' are unveiled.

Key-Words: Alexander the Great, Philosophy, Biography, Encomiastic speeches.

Resumo

Plutarco na *Vida de Alexandre* e dos discursos *Sobre a Virtude ou Fortuna de Alexandre Magno* desenha um retrato de um rei-filósofo, inspirado nas filosofias de Platão, Aristóteles e Diógenes. Este estudo objetiva investigar os diálogos entre filósofos e o Macedónio e perscrutar a trajetória política de Alexandre em que os ideais filosóficos se tornaram ações. Sumariamente, este estudo pode concluir que enquanto nos discursos encomiásticos Plutarco retrata um rei que, iluminado pela Filosofia, fez mais feliz toda a 'terra habitada', na biografia, contradições em impor uma 'vida beata' são reveladas.

Palavras-chave: Alexandre Magno, Filosofia, Biografia, Discursos encomiásticos.

* Investigador colaborador e doutorando em Mundo Antigo do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.



uem pode ser grande no exercício do poder, com estupidez e malvadeza? (Plut., *De Alex. fort.* 337C).

Em que consiste a diferença entre a rainha Semíramis que organizava campanhas, armava falanges, edificava a Babilônia e atravessava o Mar Vermelho, subjugando Etíopes e Árabes, e o rei Sardanapalo que, dispondo de idêntico poder, passava os dias a tecer a púrpura no palácio, sentado de pernas cruzadas entre as suas concubinas? Por que, mal Alexandre morreu, seu reinado assemelhou-se ao Ciclope que, depois de ter ficado cego, estendia suas mãos para tudo sem nenhuma meta e desabava por causa da anarquia?

Plutarco intenciona, com essas questões, fazer-nos refletir sobre o exercício do comando que se torna compreensível se observamos seus detentores, homens que travam batalhas diárias contra os vícios e os caprichos da fortuna. Evidencia-nos, assim, que não importam a um rei as posses, se até recém-nascidos as herdamos, mas o bom uso dos bens, sem que se inebriem. É que muitos, experimentando o luxo e o poder, perdem o controle de si. Só a Virtude, portanto, é capaz de constituir a grandeza de um rei (Plut., *De Alex. fort.* 337D).

Almejá-la significa tornar-se caminhante num percurso de autoconhecimento, ao qual é primordial a proximidade

com o exercício filosófico. Plutarco, por isso, engendra e nos descreve encontros entre Alexandre e diversos filósofos, tanto aqueles com quem pelos livros conversou, porque já se haviam tornado pó, como os que presencialmente encontrou. A partir dos diálogos, dos ensinamentos e das ações, expressões da verdadeira índole dos indivíduos (Plut., *Alex.* 1.2, *Cat. Ma.* 7.3, *Cic.* 50.4, *Lyc.* 20.10), o Querônês traça o que dessas fontes de saber Alexandre bebeu, o que delas discordou e como, assim, dessa conversa privilegiada, construiu-se como um rei sábio.

Plutarco, assim, no decorrer da biografia *Vida de Alexandre* e dos discursos intitulados *Sobre a Virtude ou Fortuna de Alexandre Magno*, ensaia o desenho de um rei-filósofo que se inspira principalmente nas filosofias de Platão, Aristóteles e Diógenes, do qual consolidou-se a frase “Se eu não fosse Alexandre, Diógenes é que eu seria”. (εἰ μὴ Ἀλέξανδρος ἦμην, Διογένης ἂν ἦμην, Plut., *De Alex. fort.* 331F).

Buscar-se-á neste estudo primeiramente investigar como no retrato feito pelo Querônês, se deram os diálogos entre filósofos e o Macedônio. O primeiro desses se estabeleceu, à distância, com Sócrates, que foi exitoso na aproximação do seu modo de vida à Filosofia, tornando-se, dessa, exemplo ao menosprezar o dinheiro, os bens e as honrarias. Se atentarmos para a

descrição platônica de sua morte (Pl., *Phd.* 114d-118, *Cri.* 49b-50a), arrepiamo-nos com cada etapa, como a repulsa às lágrimas e lamentos, o desejo da companhia serena dos amigos, os lentos e decididos goles de cicuta com que assinou seu destino, por considerar nobre fazê-lo. Fez sua missão a defesa da opinião correta e legítima sobre aquilo que é temível e sobre aquilo que não o é¹, e no momento oportuno conseguiu ser ardente e determinado, recusando a fuga e defendendo até o fim o ideal de sua vida, a Justiça. Fez, na medida justa, sua a Beleza e, para todos os que batalham por um ideal, tornou-se paradigma de coragem e firmeza, por ter magistralmente enfrentado a morte.

O jovem Alexandre e a aprendizagem da filosofia

Plutarco defende que os filósofos diferem da maioria das pessoas por terem um critério de juízo forte e sólido perante as adversidades (Plut., *De Alex. fort.* 333B) e que o medo perturba a iniciativa, a ambição e o impulso, a não ser que a Filosofia os tenha envolvido com seus laços (Plut., *De Alex. fort.* 333C). O Queronês, assim, aproveita-se da situação em que Alexandre enfrenta maior risco e se aproxima da finitude, para fazê-lo

seguir os rastros de Sócrates. O rei macedônio, dessa forma, ferido, com palavras de coragem, ordenou àqueles que estavam ilesos que lhe serrassem a parte saliente da flecha, censurou aqueles que choravam e se lamentavam e gritou aos ‘companheiros’:

Não se mostrem covardes,
nem mesmo por pena de mim;
ninguém acreditará que eu não
temo a morte, se vocês temem a
minha (Plut., *De Alex. fort.* 345B).

Plutarco prolonga a comparação entre o Macedônio e Sócrates à atividade educacional de ambos, o que resulta em uma redução da filosofia aos seus efeitos práticos. Não se pode desmerecê-los, mas é preciso que tenhamos perante os olhos a seguinte questão: cabe à Filosofia Moral fazer simplesmente com que as pessoas mudem seus hábitos, ou é de sua província, mais do que isso, servir de báculo para que com seu apoio possamos, na caminhada de autoconhecimento, interiorizar o conceito de bem e, desse modo, conscientemente buscá-lo e exercê-lo?

Ao comparar os discípulos de ambos os filósofos, Plutarco (*De Alex. fort.* 328BC) destaca que Sócrates, mesmo tendo instruído sagazes falantes de grego, contou com alunos como Crítias, Alcibiades e Clitofonte², que

¹ Cf. Pl., *R.* 430C; Arist., *EN* 1116A.10.

² Entre os ‘discípulos’ de Sócrates, há duas personagens ilustres: Crítias, que foi um dos trinta tiranos, Alcibiades, que foi um político destacado e controverso na última fase da

rejeitaram sua doutrina; Alexandre, por sua vez, superou-o, porque ensinou a povos alheios à língua e ao culto grego costumes como enterrar os mortos, não desposar mães, respeitar os progenitores e, dessa forma, civilizou a Ásia. Podemos, todavia, aceitar que a instituição desses dogmas tenha-se dado através do convencimento dos povos, que dali avante os seguiram conscientemente, ou foram resultado de uma imposição? Podemos chamar, assim, esse processo de filosófico?

Sócrates, de facto, passava grande parte de seus dias nos locais públicos atenienses a dialogar, fazendo com que os seus concidadãos refutassem hipóteses e discordassem de opiniões, parte do método maiêutico que conduzia à reflexão intrínseca, ao auto-conhecimento e à persecução da virtude. Era tal método percorrido, no entanto, por Alexandre cujo processo educacional baseava-se no princípio de que “àqueles que pela razão não conseguia reunir, aplicava a força das armas” (Plut., *De Alex. fort.* 329C)?

Plutarco espraia a comparação à capacidade de ambos favorecerem o culto de divindades (Plut., *De Alex. fort.* 328D). Por um lado, Sócrates, em Atenas, teria tentado induzir divindades

estrangeiras, segundo o acusam caluniadores atenienses; por outro, Alexandre introduziu entre os povos estrangeiros o culto a deuses gregos. Dessa comparação, podemos inferir que a superação do Macedónio ocorreu pelo fato de ter levado o seu propósito a cabo e não ter sido condenado. O Querônês, portanto, legitima a imposição de um culto religioso no processo de educação filosófica.

Quando se dá o contato entre dois povos, há a consequente interpenetração de línguas, cultos e costumes. Nesse caso, o que Plutarco chamou de adoração das divindades gregas (Plut., *De Alex. fort.* 328D) se traduziu, no decorrer da história, pelo surgimento de um sincretismo religioso de influência grega, mas nem implicou no abandono do culto inicial nem na absorção integral do helênico. Assumir, todavia, como tarefa da Filosofia instituir cultos de divindades, fazendo-as superiores, é um argumento sobranceiro, que facilmente assina aos cegos mortais o início de tragédias e de injustiças. Por isso, como receptores contemporâneos deste discurso, fazemos explícita nossa ressalva.

No prosseguir da comparação com Sócrates, Plutarco adentra ainda o delicado campo das acusações de pederastia³.

guerra do Peloponeso e uma terceira menos conhecida, Clitofonte, que desenvolveu em Atenas um papel político secundário. Cf. A. D'ANGELO, *Plutarco La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima Orazione*, Napoli, 1998, p. 186.

³ Quanto ao tema da pederastia, Plutarco volta a abordá-lo no tratado *A educação dos jovens* (Plut., *De lib. educ.* 11D-12A), em que se questiona se devemos permitir aos

Nesse discurso, limita-se a elogiar a integridade moral de Alexandre⁴ que, ao contrário do filósofo ateniense que aceitou dividir o leito com Alcibiades (Pl., *Symp.* 218C - 219D; D. L., 2.31), considerou a oferta de um menino de singular beleza provindo da Íônia uma adulação e um ultraje (Plut., *De Alex. fort.* 333A, *Alex.* 22-1-2), fornecendo, assim, um exemplo de temperança.

Em seguida, Plutarco irá deter a sua atenção em Platão que, por sua austeridade, não convenceu ninguém a seguir a *República* e as *Leis* que idealizou (Plut., *De Alex. fort.* 328DE) e, por abstinência das questões relativas à *pólis*, juntamente com os demais teóricos, facultou aos sofistas o encargo das funções públicas. Alexandre, por sua vez, construiu mais de setenta cidades onde ativamente melhorou as índoles incivilizadas (ἀνήμερος, Plut., *De Alex. fort.* 328E) e animalescas (θη-

ριώδης, 328E) e obrigou os derrotados pelas armas a terem uma vida beata (Plut., *De Alex. fort.* 329A). Nesse elogio à Filosofia Prática, detectamos a utilização da Moral como justificação para a imposição de dogmas, ao se assumir ser a cultura helênica superior, o que nos parece digno de questionamento para uma leitura crítica: afinal sob que prisma se julga incivilizadas e animalescas as índoles? Pode ser a vida beata imposta?

Há, porém, diversos méritos na forma de agir de Alexandre que fazem o orador, nesse discurso encomiástico, elogiá-lo, como a preferência pela negociação anterior ao uso da força e algumas práticas que possam ser interpretadas como tentativas de integração entre os povos e os cultos. A partir desses atos, Plutarco idealiza ao rei uma missão divina de governador comum e conciliador de todos (θεόθεν

amantes de jovens exercer seu hábito, ou devemos proteger os jovens deles e repeli-los. O filósofo se coloca numa posição intermediária, pois tanto admira e respeita os pais que julgam alguns comportamentos moralmente ultrajantes e por isso afastam seus filhos dos mestres, como também, ao observar exemplos de educadores como Sócrates, Platão, Xenofonte que aprovavam o amor platônico entre homens e que, movidos por ele, conduziam adolescentes à doutrina, à administração da república e à integridade moral, sua sentença se traduzia em admiração. Concorde, pois, com a sentença platônica segundo a qual devemos permitir àqueles que governam a república que possam oscular todos os que desejem e que, de um lado, devem ser retidos os que observam apenas a beleza do corpo; aqueles, todavia, que resguardam a da alma são dignos de estimulação.

⁴ Essa atitude parece confirmar a tendência que Plutarco demonstra nesse discurso de evitar assuntos polêmicos, na medida em que existia uma crítica por parte dos cínicos que acusava o Macedônio de ter amado Heféstion (ps. Diog., *Epist.* 24); esta crítica pode em boa parte ser confirmada posteriormente pelo próprio Querônês, tal a descrição que compôs da dor sentida pelo general na ocasião da perda desse companheiro (Plut., *Alex.* 72.2-5).

ἁρμοστῆς καὶ διαλλακτῆς τῶν ὅλων, 329CD), segundo a qual ele deveria submeter todos os homens a uma lei e a uma única Justiça, como fonte de luz universal, mantenedora de concórdia, paz e comunhão recíproca, que teria sido levada a cabo se não tivesse Alexandre rapidamente deixado a vida.

Essa missão parece ter tido origem num diálogo ficto entre Alexandre e a filosofia de Zenão de Cítio, em cuja República idealizava a não divisão dos homens em cidades ou povoações, nem a existência de leis próprias, mas uma comunhão de leis e culto em que todos fossem concidadãos. Essa sociedade é descrita por Plutarco como “um sonho ou imagem de um bom governo e de uma república inspirada na filosofia”, à qual Alexandre associou a prática.

Hoje, todavia, a cronologia indica que Zenão teria dez anos quando Alexandre foi chamado pelas divindades. Portanto, não o podemos incluir entre os filósofos com quem o Macedônio possa ter dialogado. Logo, foi pelo provável desconhecimento de datações ou ainda intencionalmente, por querer projetar em Alexandre traços da filosofia estoica cujos propagadores lhe teciam fortes críticas, que o Queronês associou teorias dessa corrente filosófica às ações do Macedônio.

Que a campanha de Alexandre alterou os limites geopolíticos e o fez assemelhar-se ao que fora idealizado pelo estoico, ou que, na ordem inversa, este filósofo tenha sido influenciado pelo cosmopolitismo fruto dessa expansão territorial, são hipóteses viáveis. Segundo M. Pohlenz⁵, Zenão parece ter-se inspirado no pensamento platônico, numa Esparta idealizada e na abertura ao cosmopolitismo promovida pelo reino de Alexandre. Engendra, assim, um quadro de uma sociedade ideal, onde dispensáveis eram as leis escritas, o matrimônio, a propriedade privada, a moeda, os tribunais, os templos, as oferendas, as vestes distintas. O único valor e a única oferta aos deuses, a Virtude. A única divindade, o Amor (*Eros*) que a todos unia pela concórdia e liberdade.

Esses diálogos com a Filosofia ou aconteceram por intermédio de Aristóteles, o mestre de Alexandre, por leituras, ou ainda, por obra de Plutarco que na sua narração autonomamente os concebeu. Por outro lado, expressivos foram também todos os contactos que realmente se deram no decorrer das etapas da vida do Macedônio, que encontrou pessoalmente filósofos nas diversas partes do mundo. Sobre esses passaremos agora a tratar.

Aristóteles se dedicou ao estudo da ação humana e a partir dela passou a

⁵ M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, 1978, pp. 276-277.

entender a virtude como a faculdade de fazer o bem aos outros (Arist., *EN* 1366b). Por isso, pode ser ensinada e aprendida e deve continuamente ser exercitada, para que se possa cumprir devidamente cada função dentro da república. Acreditava, portanto, no papel da educação na formação moral e, tanto por isso como por ter recebido um generoso convite⁶, aceitou se tornar mestre de Alexandre.

Ensinou-lhe, portanto, mais que seu pai Filipe (Plut., *De Alex. fort.* 327F), tendo-o conduzido por diversas áreas de conhecimento, dentre elas a ética, a literatura (Plutarco refere uma edição, anotada por Aristóteles, da *Ilíada*, na posse do conquistador macedônio), a geografia, a botânica e a zoologia. Talvez alguns textos de natureza política tivessem sido também compostos a pensar na formação específica do príncipe macedônio.

Há ainda referências à transmissão de conhecimentos mais restritos e específicos, denominados ‘acroamáticos’ (secreto) e ‘epópticos’ (acessíveis a iniciados, Plut., *Alex.* 7.5). Sobre esses, o Querônês registra que, estando o

Macedônio já em território asiático e tendo sido informado de que alguns desses assuntos haviam sido publicados em livro pelo Estagirita, escreveu-lhe uma carta como censura (Plut., *Alex.* 7.6-8); ao que o filósofo respondeu que a edição não significava divulgá-los, pois “era inútil para quem estivesse a ensinar ou a aprender, mas um verdadeiro memorando para quem já tinha uma iniciação no assunto” (*Alex.* 7.9).

Como com a maior parte das relações entre discípulo e mestre, essa foi uma das primeiras rupturas. Contudo, é importante ressaltar que Aristóteles, como defensor da temperança, contribuiu para frear a compleição quente (θερμότης τοῦ σώματος, 4. 7) e o espírito colérico (θυμοειδῆ, 4. 7) identificados no jovem Macedônio e, por isso, influenciou decisivamente o florescimento do potencial de Alexandre.

Nesse discurso, Plutarco acentua o fato de Aristóteles ter aconselhado o jovem a comportar-se “perante os gregos como líder; aos bárbaros, como tirano; cuidando daqueles como amigos e parentes, estes os tratando como animais e plantas” (Plut., *De Alex. fort.* 329B).

⁶ Esse convite ocorreu em 342 a. C., quando Aristóteles se encontrava em Mitilene. Não só uma boa recompensa o motivou, mas também a promessa de que a cidade natal do filósofo, Estagira, seria reconstruída e permitido o regresso dos cidadãos então no exílio ou reduzidos à escravidão. Tal oferta foi um reconhecimento da sua virtude, mas talvez influenciada também pelo fato de o pai do Estagirita, Nicómaco, ter já sido médico de Amintas II, pai de Filipe.

Não encontramos um fundamento dentre os escritos para atribuir tal pensamento ao Estagirita, exceto de uma interpretação radical de que seria justo que os Gregos dominassem os bárbaros (Arist., *Pol.* 1252b). Não obstante, o Queronês afirma que o Macedônio discordou e preferiu ao critério étnico-cultural que se reconhecesse “o helênico pela virtude e o bárbaro pelo vício” (Plut., *De Alex. fort.* 329C).

Dessarte, Alexandre teria recusado a ideia de inferioridade dos bárbaros e teria buscado uma forma de harmonizar a convivência com aqueles que, virtuosos, fossem diferentes em relação a hábitos, vestes e alimentos. Da crítica do mestre, portanto, e de uma prática diferenciada, baseada na pacificação e na conciliação dos povos, Plutarco fundamenta o nascimento do rei-filósofo.

O conquistador sob o signo da Filosofia

Dentre os encontros particularmente significativos se nos mostra o que ocorreu entre Alexandre e Diógenes (Plut., *De Alex. fort.* 331EF, *Alex.* 14. 2-5), em que simbolicamente se descrevem dois paradigmas incompatíveis: um rei que

ambicionava conquistar o oriente e um filósofo cuja aspiração se resumia a gozar os raios do sol. Tal era a dignidade (τὸ ἀξίωμα) desse homem, que o Macedônio, movido por aquele modo de vida (τὸν βίον), confessou a célebre sentença: “Se eu não fosse Alexandre, seria Diógenes”.

A princípio poderíamos pensar que essa seja uma escolha consciente entre uma carreira de rei e de filósofo. Para Plutarco, todavia, como seguidor de Platão, essas trajetórias não são excludentes, mas podem confluir em um *rei filósofo*. Por isso, a frugalidade do modo de vida de Diógenes é-lhe admirável; os problemas reais que lhe impõe o reinado são, todavia, mais importantes, de modo que opta pelo exercício de uma filosofia prática.

Essa opção não significa ambicionar ser rico (πλούσιος, 331F) ou nobre (Ἀργεάδης, 331F), mas assumir a tarefa de “unificar os bárbaros com os helenos”, de “difundir a Grécia no mundo e disseminar em todas as nações a justiça e a paz” (Plut., *De Alex. fort.* 332A). Dessa forma, a Diógenes se antepõem “as pegadas de Dioniso” (Plut., *De Alex. fort.* 332AB)⁷ e as trajetórias de Hércules

⁷ Dentre as fontes sobre o mito de Dioniso, converge-se ter sido um deus tebano (Plut., *Alex.* 13.4), sem ligações imediatas com a Macedônia. Plutarco, contudo, estabelece, na participação de Olímpia nos ritos báquicos (Plut., *Alex.* 2. 7-9), populares na Trácia e na Macedônia, a origem da influência do deus sobre o destino do jovem rei. Aqui se remete ao deus como responsável por promover a união entre ocidente e oriente, pois seu culto foi comum «entre as tribos das montanhas agrestes para lá do Cáucaso». Na

e Perseu, heróis que primeiro difundiram o culto grego pelo oriente. A frugalidade, todavia, serve de inspiração a Alexandre que, mesmo quando conquista riquezas, não as reserva para si, pois despreza um “trono inútil de luxo”.

Distribui, portanto, os espólios como estímulo aos companheiros de batalha e, sobretudo, como reconhecimento e incentivo àqueles que dedicam sua vida à sabedoria. Isso demonstra a magnanimidade de Alexandre, que mesmo não tendo escolhido para si a vida contemplativa, fomenta-a; que mesmo não tendo como viver frugalmente, partilha e doa seus bens; que mesmo não tendo escrito teorias, ama os sábios e a sabedoria.

Plutarco exemplifica as doações que demonstram o desprezo material de Alexandre (Plut., *De Alex. fort.* 333B). Alista, assim, Anaxarco de Abdera (IV a.

C.)⁸, a quem o Macedônio considerou “o mais valeroso dos seus amigos” (Plut., *De Alex. fort.* 331E); Pirro de Élis⁹, que recebeu do rei presentes no primeiro encontro; Xenócrates da Calcedônia¹⁰, discípulo e amigo de Platão, a quem enviou cinquenta talentos; e Onesícrito, pupilo de Diógenes de Sinope, a quem fez o primeiro piloto de sua frota.

A esse conjunto de filósofos gregos com quem Alexandre se depara, podemos acrescentar os Gimnosofistas ou ‘filósofos nus’ – os Brahmanas do Punjab (Plut., *De Alex. fort.* 332B, *Alex.* 64-65), com os quais busca compreender a sabedoria oriental e estabelecer com ela diálogo. Se olharmos do ponto de vista desses, que viviam da colheita de alimento fresco da terra, do consumo da água dos rios e do usufruir das folhas caídas como leite, nem a ocupação ma-

Vida de Alexandre, o Querônês associa ainda a interferência desse deus no consumo do vinho, hábito culturalmente arraigado à corte macedônia, cujo excesso era capaz de transformar o príncipe num militar viciado em grosserias de caserna (Plut., *Alex.* 23. 7). Responsabilizar o deus como um demônio maligno (*kakodaimon*), reduzir aos momentos de socialização o consumo dessa bebida (Plut., *Alex.* 23. 1-2, *De Alex. fort.* 337) foi uma estratégia para apaziguar a culpa dos atos violentos cometidos pelo Macedônio sob o efeito do vinho (*Alex.* 9.6-14; 13.3-4; 50.2; 56.1; 67; 70.1-2; 75.4-6).

⁸ Anaxarco de Abdera (IV a. C.), seguidor do atomista Demócrito, dono de singular apatia e serenidade, ficou conhecido por ‘Eudemônico’ (“aquele que dispõe de um bom espírito”, D. L., 9.58-60). Seguiu Alexandre na sua expedição ao oriente (Plut., *Alex.* 8.5, 28. 4-5, 52. 4-9) e foi não só um amigo, mas também um adúlador do rei (Plut., *De Alex. fort.* 781AB, 179F-180A; Arr., *An.* 4.9.7).

⁹ Aluno de Anaxarco que integrou a expedição à Ásia, onde conheceu os gimnosofistas indianos, dos quais desenvolveu seu pensamento cético conhecido por pirronismo.

¹⁰ Acompanhou seu mestre Platão à Sicília e se dedicou à atividade filosófica, tornando-se líder da Academia depois de Espeusipo, de 339 a 315 a. C.

cedónia nem quaisquer regimes monárquicos lhes eram gratos, pois representavam uma ameaça à liberdade.

Alexandre, todavia, ao se dar conta dessa adversidade, se restringiu a lhes impingir um tom de ameaça, salvaguardando-lhes a vida. Em se tratando de uma tirania, Plutarco considera, na biografia, esta atitude como uma reação positiva. No discurso *De Alex. fort.*, porém, opta por ocultá-la, possivelmente por julgar que a intimidação não corresponda exatamente ao comportamento desejado de um rei filósofo. Calano¹¹ também não recebe tratamento nesse discurso. Isso porque, tal como Sólon junto de Crespo (Hdt., 1.29-32), Calano apresenta a Alexandre uma reflexão sobre a monarquia, cuja segurança é incompatível com errâncias e com o demasiado inchaço territorial. Esse filósofo adverte que o rei devia se instalar no centro do reino para bem governá-lo. Conselho que, como é de regra na convenção do conselheiro e na cegueira do tirano, foi ignorado, o que justifica sua exclusão da composição desse retrato.

Dessarte, no traçar do retrato do filósofo o Querônês busca em Sócrates as cores da coragem, da sabedoria e da firmeza, mas refuta-lhe a da incontinência; de Platão empresta a admiração pelo belo, mas rejeita sua

austeridade, que resulta numa incapacidade de intervenção; de Aristóteles, estabelece-o como fonte direta da sabedoria de Alexandre, com quem irá se constituir como homem e filósofo, mas de quem diverge no tratamento aos bárbaros. Por fim, bebe da frugalidade de Diógenes e exerce-a pela distribuição de riquezas e de presentes.

Por isso é que se diferenciou dos reis que pela fortuna foram levados ao poder, dentre os quais Plutarco alista Oco (Plut., *De Alex. fort.* 327A, 336D), Arses (336D, 337E, 340B), Tigranes da Armênia (336D, 336E), Nicomedes da Bitínia (336E), Carilau (336D, 337D), Arrideu (337D), Antíoco de Seleuco (341A), Artaxerxes (327A, 341A), Perdicas (337A, 342E), Meleagro (337A), Seleuco (337A) e Antígono (337A). Esses, por não contarem com a Virtude como aliada, não foram capazes de sustentar seu ofício. Tornaram-se atores que pela terra habitada caminharam como se se tratasse de um palco, e desempenharam a fingida e muda personagem de rei (337E).

Alexandre, todavia, no contato com filósofos, aprendeu e desenvolveu-se em busca das virtudes. De Platão, absorveu a concepção ideal do mundo, segundo princípios como o de que a natureza é um guia que conduz por si mesmo ao belo (Plut., *De Alex. fort.*

¹¹ Filósofo indiano que acompanhou o exército de Alexandre de regresso da Índia, cf. Plut., *Alex.* 65.

333B). De Aristóteles, o Querônês parece beber a concepção de que a virtude se encontra no meio termo, traduzida pelo princípio do nada em excesso (μηδὲν ἄγαν). Esta temperança que buscou exercer em conjunto com outras virtudes durante o exercício de seu poder. Igualou-se, segundo Plutarco, por conseguinte, a Pitágoras, Sócrates, Arcesilau ou Carnéades que, mesmo sem deixarem escritos, pelas ações, pelos ensinamentos e pelos ditos foram enumerados entre os filósofos, e assim se tornou um dos exemplos mais próximos ao ideal platônico de *rei filósofo*.

O rei filósofo: da teoria à prática

Secundariamente, buscar-se-á traçar o percurso da teoria à prática pelos quais os ideais filosóficos retratados por Plutarco se tornaram ações na trajetória política de Alexandre. Por isso, em primeiro lugar, cabe-nos perguntar como é que o Macedônio acumulou tarefas tão complexas como a de ser o general que expandiu o território macedônio e o rei que deveria governar e estabilizar este império segundo os preceitos filosóficos mencionados. Não seriam demasiadas funções para uma só pessoa? Se olharmos para as *Histórias* de Heródoto, por exemplo, observamos que essas diferentes tarefas estão divididas: se foi Ciro quem expandiu o território persa, quem o estabilizou foi Dario.

Plutarco começa por considerar globalmente os princípios de uma política

de gestão para o grande império ainda desconexo e heterogêneo na sua composição, ao qual era importante a harmonização entre conquistadores e conquistados. Pela voz de Calano, o Querônês nos adverte de que as errâncias da campanha delongavam-na e se contrapunham à necessária centralização do poder, pois Alexandre dividia-se entre objetivos como equilibrar as forças internas, apaziguar as revoltas externas e expandir o império; tarefas cuja complexidade faz ressaltar as virtudes morais desse rei.

Como conquistador, Alexandre se mostra um guerreiro corajoso e audaz. Fascinava-o, por exemplo, a ideia de defrontar Dario e arriscar tudo em uma só batalha, enquanto ao rei persa sobrevinha o temor que o impedia de agir e lhe facultava apenas a desonrosa fuga. Este contraste ficou cristalizado no mosaico pavimental da Batalha de Isso, originalmente em Pompeios, actualmente no Museu Arqueológico Nacional de Nápoles (10020).

Ainda em plena campanha, quando a prioridade era, sobretudo, militar, são diversas as atitudes assumidas pelo conquistador de tolerância para com os vencidos. Além da humanidade demonstrada, Alexandre mostra-se mais do que um general, um rei ciente do alcance político de suas decisões. Como prova dessa humanidade, é, no clímax da campanha militar, solidário perante a

mãe, a esposa e as filhas de Dario (Plut., *Alex.* 21. 2-3): primeiro fez questão de que soubessem que Dario não havia morrido, desfazendo um falso temor; permitiu que elas dessem sepultura a todos os Persas que entendessem e, por último, concedeu-lhes as mesmas regalias de antes, sob sua proteção, numa espécie de templo sagrado e inviolável onde nunca pudessem sofrer a menor ofensa.

Não deu, assim, ouvidos a vozes que lhes elogiasssem a beleza, nem permitiu que outros o fizessem (Plut., *De Alex. fort.* 338DE, *Alex.* 22.5), prova de sua temperança (τὸ σῶφρον, *De Alex. fort.* 338E) e autodomínio (τὸ κρατεῖν ἑαυτοῦ, *Alex.* 21. 7-9). Ademais, quando a mulher de Dario veio a falecer, ordenou que se preparasse um funeral digno de uma rainha e, no momento do enterro, deu mostras de bondade (χρηστότης, *De Alex. fort.* 338E) e humanidade (τὸ φιλόπρωπον, *De Alex. fort.* 338E) ao chorar de emoção. Essas lágrimas foram primeiramente mal interpretadas pelo rei persa, que soube do episódio por meio de um eunuco que lhe serviu de mensageiro¹². Dario, assim que conheceu a verdade, todavia, tornou-se, se-

gundo Plutarco, ambicioso de conseguir se tornar mais benigno do que o Macedônio e assumiu que, caso fosse chegada a hora, pelos deuses, de outro rei sentar-se no seu trono, que esse fosse Alexandre (*De Alex. fort.* 338EF), pois era: “tão gentil depois da vitória, quanto terrível no campo de batalha” (*Alex.* 30. 6).

Tratava-se, de facto, de um conquistador gentil que se comportava “como um filósofo”. É o que ressalta também do episódio em que Alexandre finalmente encontra Dario trespassado por um dardo:

não realizou sacrifícios nem cantou o hino da vitória para indicar que uma longa guerra tinha acabado; despiu o próprio manto e lançou-o sobre o corpo, como se escondesse a retribuição divina que espera cada um dos reis (Plut., *De Alex. fort.* 332F, *Alex.* 43. 5-7).

Torna-se, assim, mais magnânimo do que Aquiles, na medida em que este foi por troca de prêmios que concedeu o resgate de Heitor¹³, enquanto o Macedônio por si só fez sepultar Dario com um suntuoso funeral¹⁴.

¹² Dario, ao saber por Tiriote (eunuco que havia seguido a rainha e que escapou para lhe trazer notícias), que Alexandre chorara pela morte de sua esposa, suspeitou que essas lágrimas fossem sinal de adultério entre o rei Macedônio e a prisioneira. O eunuco, todavia, jurou que a honra e a castidade da rainha haviam sido respeitadas, cf. Curt. 4.10; Plut., *Alex.* 21, 29; Arr., *An.* 4.20.1-2 (este último que situa o anúncio antes da morte da rainha).

¹³ Plutarco alude ao episódio em que Príamo entra no acampamento aqueu e roga a Aquiles o resgate do corpo do filho Heitor, que lhe é concedido (*Il.* 24.485).

¹⁴ Plutarco segue a versão de Diodoro Sículo (XVII, 73.3) que afirma ter Alexandre dado

O Querônês ressalta ainda que similar moderação preside aos hábitos do Macedônio e seus comportamentos quotidianos, tanto uma sobriedade em matéria de sexo (Plut., *Alex.* 22) - o que fica patente na atitude perante as mulheres persas, que considerava quase estátuas vivas -, de que nunca abdicou, como uma austeridade no que se refere à alimentação (*Alex.* 22. 7), prazeres comuns à condição humana que o rei parece superar.

Há, todavia, que se considerar que duas culturas em contato nunca permanecem completamente imunes; há uma influência simultânea de ambas, mesmo que, geralmente, prevaleça o dominador sobre o dominado. Dessa forma, retrata-se, tanto nos discursos como principalmente na *Vida de Alexandre*, um processo de mão dupla, responsável por modificar tanto os hábitos persas como os helênicos. Estes últimos modificam-se ademais pela corrupção causada pelo excesso de poder. Assim, veremos um novo Alexandre em conformidade com os soberanos retratados por Heródoto.

Se inicialmente o contato com a riqueza persa se limitou ao saque de taças e tecidos (Plut., *Alex.* 19), após a batalha na Cilícia os Macedônios capturaram o carro, o arco e o acampamento dos Persas. Neste encontrava-se a tenda que pertencia ao rei persa, acompanhada de

uma criadagem aparatosa, mobiliários e tesouros sem conta (*Alex.* 20.11). Por um estranhamento, Alexandre inicialmente nomeia a tenda que já se tinha tornado sua de “tenda de Dario”; depois, já em sinal de admiração, confessa que aquilo sim era “o que se chama ser rei” (*Alex.* 20.12). Assim, de modo subtil, o luxo começa a fazer parte do quotidiano de um rei até então adepto da austeridade.

Posteriormente, depois da batalha de Isso, Alexandre enviou um contingente a Damasco e apoderou-se do dinheiro e bens dos Persas, bem como dos seus filhos e mulheres. Fez valer os critérios homéricos de valentia e excelência militar para a distribuição desses espólios aos seus mais bravos homens, dos quais se destacava a cavalaria tessália. Foi nessa altura que os “Macedônios experimentaram o sabor do ouro, da prata, das mulheres e do luxo bárbaro; a partir de então eram como cães, mal lhes farejavam o rasto, a perseguir e a abocanhar a riqueza persa” (*Alex.* 24.3).

Essa progressiva cedência à corrupção dos hábitos asiáticos, segundo o Querônês, se verifica também em nuanças como a alimentação. Os jantares, por exemplo, que apesar de serem sempre requintados, mantinham a sobriedade, foram crescendo em proporção com o sucesso (*Alex.* 23.10); era durante eles

uma sepultura digna a Dario. Outros autores fazem apenas referimento à restituição do corpo do grande rei aos Persas, cf. Plut., *Alex.* 43; Arr., *An.* 3.2110-22; Giust. 11.15.5-15.

que o Macedônio, sob o efeito do vinho, dava-se a gabarolices e deixava que os companheiros o adulassem.

Outra evidência de que a temperança se abalara é a de que, como não experimentava insucessos, suas decisões tornavam-se demasiadamente obstinadas (*Alex.* 26.14). À proposta de negociação de paz feita por Dario, que, numa carta, oferecia uma quantia de dez mil talentos pelos prisioneiros, o território aquém do Eufrates e a mão de uma das filhas, Alexandre exigiu, como recusa, a entrega do rei persa.

A isso, adicionou-se o ingrediente que o oráculo egípcio supostamente teria confirmado – seu ascendente divino –, que ele utilizou, com orgulho, na lide com os bárbaros (*Alex.* 28). Nem mesmo o senso de justiça do Macedônio se mostrou incólume a essas alterações, mas a imparcialidade com que realizava os julgamentos deu lugar a uma maior severidade dado o aumento de acusações, sobretudo perante as calúnias que o deixavam ríspido e impiedoso (*Alex.* 42).

Se a questão das relações com os conquistados parecia, em certa medida, obedecer a um propósito deliberado de harmonização, a política interna, expressa em campanha pelo relacionamento com os companheiros, sofria de alguma imponderação ou secundarização. De início, isso não era percebido pelos Macedônios, pois

Alexandre mostrava-se firme nos cálculos e na determinação de efetivar o plano de vingança contra os Persas; a generosidade talvez excessiva na concessão de bens e vantagens, que, a cada nova conquista, colocava em prática, não foi suficiente, todavia, para ocultar a centralização progressiva que o rei ia impondo nas suas decisões.

A conquista do reino da Ásia literariamente demarcada pela ocupação do trono de Dario (*Plut., De Alex. fort.* 329D, *Alex.* 37.7) e a efetivação da vingança representada no encontro com uma estátua derrubada de Xerxes (*Alex.* 37.5) definem o fim de uma etapa da campanha. Em seu imediato prosseguimento, Plutarco dá conta simbolicamente das primeiras incompatibilidades com que o plano régio se esbarra: o repúdio do próprio território asiático, quando Hárpalo, na tentativa de ornamentar o jardim com a hera, não obtém sucesso, pois essa não se adaptava ao solo quente, assim como os Gregos tinham dificuldades de se habituarem àqueles lugares (*Alex.* 35.15).

Ademais, opõe-se aos seus projectos um desejo de regresso que começa a crescer entre os seus homens, o que se mostra evidente quando, durante uma comemoração luxuosa, os Macedônios, movidos pela insensatez e pelo incentivo da cortesã Taís, atearam fogo ao palácio, na esperança de que a destruição significasse o primeiro

passo para o retorno (*Alex.* 38.4-7). Alexandre rapidamente, porém, retomou o autodomínio e se arrependeu de ter dado o consentimento, em uma tolerância insensata. Mandou, por isso, que se extinguísse o incêndio (*Alex.* 38.8), o que representou a primeira cisão de opiniões entre ele e seus companheiros, princípio de um fatal isolamento do Macedônio.

Quando a hora foi não já de conquista, mas de planeamento administrativo, Alexandre deu-se conta das dificuldades que diversas decisões antes tomadas tinham produzido. Desde logo o que parecia magnanimidade apareceu como raiz de insolência, indisciplina ou no mínimo discordância entre os que o seguiam. Ao lado da natural resistência inimiga, a necessária coesão das forças sob seu comando dava sinais de ruptura.

Isso porque o acumular de riquezas do corpo de guarda forneceu aos companheiros certo orgulho e acostumou-os a hábitos de vida faustosos. Ao dar-se conta disso, Alexandre os repreende, por acreditar que não há nada mais servil do que o luxo, cuja ostentação era própria dos vencidos, mas não devia ser imitada; pois nos combates sempre se deve almejar a frugalidade (*Plut., Alex.* 40.3-4). Estimulava-os, sem poupar riscos, para garantir a adesão e lealdade dos seus efectivos (*Alex.* 47). Ei-lo, por exemplo, disposto a ceder a água que ofereciam, em favor do moral dos seus

homens igualmente sequiosos, atitude que encheu os ânimos dos soldados com determinação (*τὸν θάρροῦντα, Alex.* 42.10).

Os companheiros, contudo, aos poucos passavam a se sentir bem apenas no luxo e na inactividade e se aborreciam com as errâncias que passavam a caracterizar a campanha. É que encerrado o trajeto que consumou a vingança pela invasão persa da Grécia, quer a justificativa de progredir, quer a consolidação do reinado sobre a Ásia através da expansão territorial e de políticas de harmonização com os povos conquistados, apenas dizia respeito a Alexandre.

De uma forma algo imprudente, Alexandre acompanhava essa perda de controle sobre os seus homens de uma política de tolerância em relação ao inimigo. Em consequência, desgastava ou desgostava as forças que o apoiavam, ao mesmo tempo em que abria, ao adversário, um maior espaço de ascensão. Os sinais de fusão cultural que quis dar com pequenos gestos – o traje, a etiqueta nas relações com o poder – tornavam-se, para os que até então foram os seus companheiros e, com ele, os construtores daquele império, factores de dissidência agora explícita. Do desagrado passava-se à divergência ou insubordinação.

No seguimento dessa mesma política de coesão administrativa, na Pártia, no-roeste do Irão, Alexandre vestiu pela

primeira vez o traje bárbaro (Plut., *Alex.* 45. 1), embora apenas o persa pela sobriedade, já que o medo continha exagerados ornamentos. Fundamenta Plutarco que, ao Macedônio, como filósofo, esses costumes eram insignificantes e indiferentes; como “líder comum e rei humanitário” (*De Alex. fort.* 330A), todavia, responsável por unir e apaziguar duas nações, o respeito às vestes transformou-se em meio de conquista da benevolência dos dominados; sem essa política, quando as forças macedônias já não se fizessem presentes, tornar-se-ia impossível a estabilidade de tamanho reino.

Essa política de fusão cultural não é oriunda, porém, de uma decisão consultiva, como fora a campanha contra a Pérsia (Plut., *Alex.* 14.1), mas de uma imposição, o que provocou resistência, principalmente quando Alexandre aparece, publicamente, como rei, vestido à persa, o que foi considerado ofensivo. Desse modo, ao mesmo tempo em que o Macedônio tentava desenvolver políticas de pacificação dos povos dominados, internamente, perante os seus companheiros, surgiam problemas cada vez mais frequentes.

Outros ingredientes foram acrescentados para alimentar o fogo dessas insatisfações. É que Alexandre estendeu a sua generosidade aos Persas, distribuindo em muitas ocasiões riquezas – a maior recompensa que os soldados conseguiriam enxergar da campanha –, o que

aumentou a quantidade de pessoas que circundavam o rei a fim de bajulá-lo e foi lido pelos companheiros como uma injusta equiparação do valor deles ao dos povos vencidos.

Por fim, o mais grave aos Macedônios foi a aceitação do gesto simbólico da vénia diante do soberano (προσκύνησις, *Alex.* 54.3). Essa, desde as descrições de Heródoto (1.134.1-5), era tida como um dos elementos mais notáveis na distinção entre o oriente e a cultura helênica que não aceitava a prostração que não fosse perante um deus. Permitir essa prática e, paulatinamente, incentivá-la é uma ruptura decisiva com os companheiros, porque foi lido inclusive como desrespeito à liberdade, basilar na mentalidade grega.

Plutarco nesse discurso argumenta, contudo, que a adoção da veste persa foi uma prova de sabedoria do rei, pois o apego a um único tipo de manto é marca de ignorância e ufanismo e, com isso, o Macedônio conduziu as almas dos guerreiros vencidos, fazendo-lhes suavizar os ânimos mal humorados. Idealiza, pois, que essa prática tenha sido parte de uma política de submissão da terra a um único império sob uma só lei (Plut., *De Alex. fort.* 330D), o que parece justificá-la integralmente. Esquiva-se, entretanto, em tratar devidamente a adoção da vénia, cuja prática é um ultraje à liberdade grega, sendo um ferimento à identidade, ao orgulho e à honra.

Abrir mão desses elementos identitários parece ser condição para o estabelecimento do império que Alexandre intencionava construir. Ignorar, porém, os aspectos negativos dessa política, sem lhes aferir a devida ponderação, é característico desse discurso, que, sendo encomiástico, apresenta nesse aspecto grave debilidade argumentativa. Afora isso, Plutarco sustenta o paradoxo filosófico de que é possível se impor pela guerra a paz, ou seja, que é necessário um regime que garanta, com intervenções militares, “a paz, a união e a concórdia” (*De Alex. fort.* 330E).

Plutarco demonstra certa ingenuidade ao sintetizar e idealizar as intenções da campanha macedônia, relacionando-a ao utópico sonho de fusão de culturas e de povos como condição para a justiça. Dessa composição, fornece-nos a rica imagem de um *crater* de amizade que teria sido engendrado por Alexandre, no qual reuniu membros disseminados de todos os lugares em que se compartilhe a vida, os costumes, os matrimônios e os modos de viver. Dessa maneira, rompiam-se os paradigmas e dilatavam-se as fronteiras: à noção de pátria, sobrepôs-se a de terra habitada e ao conceito de família aplica-se o de homens bons, tornando estrangeiros os maus.

Este se mostra, portanto, um critério adequado para que se diferenciem os

Gregos dos bárbaros: não pelo manto, pelo escudo, pela espada ou pelo vestuário, mas pela virtude em detrimento do vício. É com aplauso que Plutarco aprecia outras medidas, de caráter mais consistente, com que Alexandre prossegue a necessária harmonização cultural de todos aqueles que, cada dia de forma mais visível, se vão tornando “os seus súbditos”. Enaltece, assim, as “belas e sagradas núpcias” (*De Alex. fort.* 329D) realizadas em Susa, quando em uma tenda decorada a ouro, em torno de uma mesa comum e de um altar, Alexandre uniu em uma boda cem noivas persas de melhor condição e cem noivos macedônios e gregos, enquanto executou o himeneu, uma canção de verdadeira amizade, pela união dos dois maiores e mais potentes povos em comunhão recíproca (*De Alex. fort.* 329EF).

Com esse matrimônio, Alexandre aplicou a Xerxes uma lição, para mostrar que não é com o ultraje de uma ponte de troncos ou de barcos¹⁵, cadeias sem vida e sem sentimentos, que um rei inteligente liga a Ásia à Europa, mas por núpcias castas em que se alimenta o amor legítimo e se fomenta a geração de filhos advindos dessa união (*De Alex. fort.* 329EF). É, no entanto, manifesto o interesse de Alexandre de ligar-se à casa real persa; não seria esse apenas político? Segundo o que Plutarco

¹⁵ A referência a Xerxes é um lugar comum na oratória de Plutarco. Cf. *De Alex. fort.* 329E, 340B e *Alex.* 37.5.

afirma posteriormente na biografia, tomou por esposa a filha de Dario, Estatira¹⁶, numa vontade manifesta de dar continuidade ao regime persa. A festa, de facto, durou cinco dias e foi acompanhada por músicos, bailarinos e atores recrutados de todo o mundo grego; a associação desse majestoso evento a uma política de fusão cultural só veio a estar marcadamente presente em Cúrcio Rufo (10.3.12-14) e em Plutarco que faz, nesse discurso, o rei simultaneamente noivo, paraninfo de todas as demais noivas e, de todos os presentes, pai e governante (*De Alex. fort.* 329E).

Que houve nessa medida um desejo de harmonizar os povos dominados é-nos claro. Seriam, entretanto, equiparados dominadores e dominados a ponto de permitir, por exemplo, matrimônios entre mulheres gregas e macedônias e homens persas? Facultar às mulheres persas o casamento como opção da servidão era na época algo digno de

um rei benevolente. Não deixa, todavia, de ser um processo violento e assim indigno do adjetivo «filosófico», na medida em que se trata de uma imposição que reflete a desigualdade premente entre vencedores e vencidos.

Outro esforço equivalente de mistura dos povos foi, segundo Plutarco, a criação de um corpo militar de 30 000 jovens orientais, a quem foi ensinado o grego e o manejo das armas macedônias (Alex. 47. 6). Sobre esse recrutamento e o casamento com Roxana, quem desposa por amor, surgem divergências, todavia, entre os seus amigos mais íntimos: Heféstion lhe aprovava a decisão e a seguia; enquanto Crátero se mantinha fiel aos costumes pátrios. Ao se dar conta disso, Alexandre passou a tentar contar com a ajuda de ambos, do primeiro para tratar com os Bárbaros, do segundo com os Gregos e Macedônios. Assim costumava definir o rei a ambos:

¹⁶ Estatira, senhora de uma beleza sedutora que herdara dos pais (Alex. 21. 6), era a filha mais velha de Dario III e converteu-se, após a batalha de Isso, em cativa (Alex. 21. 1-7, 30. 5). É sabido que Alexandre deu indicações para que as princesas persas sob sua custódia recebessem lições de grego e de cultura grega (D. S., XVII, 67, 1), o que indicia uma política de harmonização social entre vencedores e vencidos. Foi tomada como esposa pelo Macedônio (que já se tinha casado com Roxana em 327) durante essas bodas em Susa (324 a. C.), cf. Arr. 7. 4. 1-8; D. S., 17. 107. 6; Just. 12. 10. 9-10. Depois da morte prematura do Macedônio, Roxana, que então esperava um filho do rei, por ciúmes, atraiu a princesa persa com uma carta enganosa a uma cilada, para matá-la, juntamente com a irmã Drípetis, casada na boda de Susa com Heféstion. Com a conivência de Perdicas, livrou-se dos cadáveres lançando-os num poço, que depois atulhou de terra (Alex. 77. 6). Cf. A. R. BURN, *Alexander the Great and the Hellenistic World*, London, 1964, pp. 122, 170, 182 e A. B. BOSWORTH, *Conquest and empire: the reign of Alexander the Great*, Cambridge, 1988, 64, 76, pp. 156-157.

“Heféstion era um amigo de Alexandre e Crátero um amigo do rei” (*Alex.* 47. 10). Mas, por razões de ciúme em relação à simpatia régia (*Alex.* 47. 10-12), ambos chegaram ao conflito armado.

É perante sinais agora concretos de fractura entre os companheiros que Alexandre tenta recuperar a sua própria capacidade de coesão, outrora o seu maior trunfo de conquistador. Mas episódios como o de Filotas (*Alex.* 48-49), Parménion (*Alex.* 49. 13), Clito (*Alex.* 50-51) e de Calístenes (*Alex.* 52-55), vítimas todos eles da ira real que, quer por suspeitas mais ou menos fundamentadas de conspiração, quer por divergências políticas, o Macedónio envia ao Hades como pena exemplar, foram sinais claros de que a harmonia do passado estava irremediavelmente perdida.

A discordância mais acentuada disse respeito à recusa peremptória ao ritual da vénia e à adoção de costumes orientais pelo rei, pois eram homens livres, a quem assistia o direito de dizer o que pensavam e não de se curvar diante do um cinto ou túnica persa. Homens como Clito, por conseguinte, pereceram por ousarem questionar a autoridade de um rei e afirmarem em público o que, às escondidas, todos os Macedónios de maior prestígio e de mais idade pensavam (*Alex.* 54.3).

Alexandre, apesar de passar a reinar mais pela cólera do que pela temperança, propõe ainda uma medida de conciliação, a simbólica queima do equipamento

supérfluo, de que os saques anteriores tinham sobrecarregado as tropas, para recuperar o equilíbrio, a eficiência e a coesão de outrora. O ato é aceito pelos companheiros, sem revolta, mas, segundo alerta Plutarco, mais pelo receio do que pelo entusiasmo (*Alex.* 57. 3):

A verdade é que nessa altura o soberano era temido e impiedoso no castigo de qualquer infracção.

A liderança do Macedónio, pois, como é comum aos soberanos, parece ter sido afectada pela obnubilação da soberba e deixa prevalecer, por dúvidas e titubeios (*Alex.* 57. 4-9), o temor ao invés da confiança da amizade.

Essa instabilidade na lide com os companheiros é inicialmente contraposta com a continuação e aperfeiçoamento do relacionamento com os vencidos, firmando aliança sempre que possível com líderes asiáticos como Acufis (*Alex.* 58.8) e Táxilas (*Alex.* 59), com quem Alexandre quis disputar a palma da generosidade. Mesmo contra os inimigos, o Macedónio comete, todavia, excessos. Matou à traição, por exemplo, os mercenários indianos, depois de já estabelecida uma trégua (*Alex.* 59. 6-7), constituindo uma nódoa à sua dignidade régia.

Estava aberto o caminho para a trajectória da decadência, que Plutarco traça, em vários dos seus momentos, por um paralelismo evidente com a sua réplica no processo de ascensão. Faz uso, pela primeira vez, de uma mesma tática militar que ajudou a condenar Dario na batalha

de Isso. É que na campanha contra Poro (Alex. 60), manteve como estratégia seu acampamento em constante algazarra, para que os inimigos se acostumassem e não dessem atenção quando fosse chegada a hora do verdadeiro combate. Realiza, assim, sua derradeira vitória, após enfrentar grandes perigos naturais, como chuva intensa, rajadas, trovões, solo quebradiço e escorregadio.

Afora isso, as tropas de Poro contavam com elefantes e com grande número de efetivos, o que resultou num combate de mais de oito horas e em muitas baixas. Essa luta foi, pois, a gota final para refrear a coragem dos companheiros Macedônios e desanimá-los de prosseguir. Eis que se opuseram à intenção de Alexandre de atravessar também o rio Ganges (Alex. 62). O rei, então, desapontado e irritado com a ingratidão, aceita que se iniciasse a marcha de retorno que, todavia, não foi pacífica.

É aí que se situa, por exemplo, a batalha de Malos, que por representar simbolicamente a decadência marca literariamente o fim desse discurso de elogio. Pois, o objectivo laudatório de Plutarco no discurso não o deixa ir mais longe. Já na biografia, o Querônês realiza um balanço final, em que constata que “nem um quarto dos seus efectivos regressou da Índia” devido à seca no deserto da Gedrosia (Alex. 66. 4-7); a política de fusão cultural, por seu lado, tinha constituído um fracasso, pois tanto a decadência do exército produziu violência, como os combatentes que

sobreviveram, após a morte de Alexandre, repudiaram as esposas persas.

Foi penoso o desfecho para um grande sonho que talvez pela falta de uma administração centralizada conforme Calano advertira, talvez por não saber, conforme aconselhou um dos ginnosofistas, ser poderoso sem ser temido, ou ainda porque este projeto foi compartilhado apenas com alguns de seus amigos, de modo que, apesar de ter mudado a dimensão de mundo, obedeceu ao limite da vida do conquistador.

A trajetória de Alexandre, como a de um verdadeiro rei até certo momento bem sucedido, desfecha em decadência e morte. Num paralelismo flagrante com as etapas de sucesso, os mesmos agentes ou situações paralelas fundamentam agora excessos e fracassos. Assim, os concursos de canto e festivais, na travessia da Carmânia (Alex. 67), já num movimento de retorno das tropas de Alexandre, tomaram forma de cortejos orgiásticos que se assemelhavam aos rituais dionisiacos, ao que se associou o estopim de um concurso de bebida. Neste, travou-se uma batalha entre o vinho sem mistura e a temperança do general que o fez perder a própria vida. É que lhe sobreveio uma febre pela qual em poucos dias Dioniso lhe tiraria a vida de maneira pouco gloriosa (Alex. 75 4-6), tornando-se seu maior vilão, o símbolo de sua fraqueza e decadência, a figura contraposta, portanto, à de Aquiles.

É significativo como Plutarco engendra literariamente uma simetria

entre encontros. Se, no início da campanha asiática, Alexandre prestara homenagem ao túmulo de Aquiles, que era seu ideal de virtudes, nessa altura confronta-se com o túmulo de Ciro, o grande rei conquistador (*Alex.* 69. 3-5), que do epitáfio lhe sussurra: “Não me invejes este palmo de terra que me cobre o cadáver”, uma lembrança sobre a instabilidade da Fortuna cuja roda se movia agora em direção ao declínio.

Desse modo, colocou-se um fim ao sonho que era demasiadamente grande para uma vida e, assim como Aquiles que por maior que tenha sido padeceu antes de vencida a Guerra de Tróia e foi ao Hades eterno da História, Alexandre antes de desbravar o resto do mundo foi convocado pelos deuses para com eles versar. A nós deixou, além de sua fama, o início de um mundo de novas formas¹⁷, cujas fronteiras tornaram-se líquidas e em que o homem passou a mover-se mais livremente, sem estar preso a raízes geográficas por vezes redutoras de sua condição.

Conclusão

É essa herança que Plutarco valoriza nesse discurso e na biografia que compôs sobre o Macedônio. Retrata, pois, um Alexandre conquistador, que pega em armas e bebe da Filosofia para fazer os homens mais felizes e obrigar seus conquistados a uma vida beata (*De Alex.*

fort. 328E). Pois é para o Queronês condição de felicidade que se substituíam os governos tirânicos por cidades com administrações autônomas, onde possa se estabelecer a paz, a liberdade e a concórdia, seus maiores bens (Plut., *Prae. ger. reip.* 824C).

Há marcas de um perigoso discurso de superioridade cultural e de justificação ideológica do uso institucional da violência pelo poder imperial, que demonstram a insipiência da reflexão filosófica e política em uma época em que do imperialismo romano brotavam as primeiras raízes. Hoje, à luz dos exemplos históricos de tragédias oriundas desse ideal, podemos analisá-lo mais criticamente do que o Queronês que, dada a inevitabilidade de resistir ao poderio romano, buscou ao menos encontrar nesse regime político e nos seus líderes virtudes.

Pois, a partir da reflexão sobre as virtudes dos homens, Plutarco teceu fios de ligação entre seu berço helênico e o mundo dominado por Roma, em que continuavam a existir homens que, nas passagens existenciais, buscavam dar ao pensamento forma de ação para que esse não se tornasse estéril. Assim, ambicionam, tentam e muitas vezes erram. Alexandre foi um que, impulsionado por um amor à honra e a causas grandiosas, travou grandes batalhas e ousou grandes saltos.

¹⁷ Cf. D. F. LEÃO, *A globalização no mundo antigo. Do polites ao kosmopolites*, Coimbra, 2010, 23-31.

Neste discurso, numa criteriosa seleção de fatos e episódios, Plutarco busca, portanto, explicitar como o Macedónio, iluminado pela Filosofia, superou as peripécias da Fortuna que lhe foi adversa e conseguiu, mesmo tendo cometido erros, vencer o tempo e fornecer exemplo a todos aqueles que desejam traçar grandes caminhadas. Afinal, em muitos momentos, suas ações e suas escolhas foram de facto dignas de um filósofo, se traduzindo em um rei gentil e humano por todos nós emulável. Foi, todavia, como destacado, principalmente em confronto com a *Vida*, cujo recorte é mais generoso em detalhes, ingênuo e débil em sua argumentação, dado que sustenta paradoxos filosóficos e falha na ponderação de certos factos, devido à tendência laudatória do discurso encomiástico. Por isso, como leitor, ganha-se criticamente numa leitura conjunta e na comparação dos dois textos.

BIBLIOGRAFIA

- BOSWORTH, A. B. & BAYNHAM, E. J.,
- *Alexander the great in fact and fiction*, Oxford, 2000.
- CAMMAROTA, M. R.,
- *Plutarco La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Seconda Orazione*, Napoli, 1998.
- D'ANGELO, A.,
- *Plutarco La fortuna o la virtù di Alessandro Magno. Prima Orazione*, Napoli, 1998.
- FERREIRA, J. R. E SILVA, M. F.,
- *Heródoto Histórias Livro Iº*, Lisboa, 1994.
- HÄGG, T.,
- *The art of biography in Antiquity*, Cambridge, 2012.
- HAMILTON, J. R.,
- *Plutarch. Alexander. A commentary*, Oxford, 1969.
- HAMMOND, N.,
- *The genius of Alexander the great*, London, 1997.
- HECKEL, W. & YARDLEY, J. C.,
- *Historical sources in translation Alexander the Great*, London, 2004.
- IMMERWAHR, H. R.,
- *Form and thought in Herodotus*, Cleveland, 1986.
- PENNA, A. & MAGNINO, D.,
- *Plutarco. Vite Parallele. Alessandro. Cesare*, Milano, 1998.
- LOURENÇO, F.,
- *Homero. Odisseia*, Lisboa, 2003.
- NACHSTÄDT, W., SIEVENKING, W. & TITCHENER, J. B.,
- *Plutarchi Moralia II*, Lipsiae, 1971.
- POHLENZ, M.,
- *L'uomo greco*, Firenze, 1976.
- PRANDI, L.,
- "L'Alessandro di Plutarco", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical theory and praxis in Plutarch*, Leuven, 2000, pp. 375-386.
- ROCHA PEREIRA, M. H.,
- *Platão. A República*, Lisboa, 2006.
- SCHIAPPA AZEVEDO, M. T.,
- *Platão. Fédon*, Coimbra, 1983.
- WARDMAN, A. E.,
- "Plutarch and Alexander", *CQ*, 5 (1955) 96-107.
- WARMINGTON, E. H.,
- *Plutarch's Moralia IV*, London, 1972.
- WHITMARSH, T.,
- "Alexander's Hellenism and Plutarch's textualism", *CQ*, 52 (2002) 174-192.

La Lámpara de Anaxágoras (Plu., *Per.* 16.8-9) y su Recepción en el Arte de los Siglos XVII-XIX

[The Lamp of Anaxagoras (Plu., *Per.* 16.8-9)
and its Reception in the Art of the 17th-19th centuries]

por

Aurelio Pérez-Jiménez

Universidad de Málaga

aurelioperez@uma.es

<http://orcid.org/0000-0002-9743-3042>

Abstract

In this article I follow the trails with the famous anecdote of Anaxagoras, Pericles and the lamp (Plu., *Per.* 16.8-9) has left in European art of the last centuries. I will comment the details of different artistic pieces from the 17th century emblematic and from Neoclassical painting and sculpture of the 18th and 19th Centuries, as well as some 19th French 'pendules', to put in value the importance that this anecdote has had in European art, due to its didactic strength and to its literary plasticity.

Key-Words: Plutarch, *Life of Pericles*, Anecdotes, Pericles and Anaxagoras, The lamp of Anaxagoras, Plutarch's influence in European Art.

Resumen

En este artículo sigo las huellas que la famosa anécdota de Anaxágoras, Pericles y la lámpara (Plu., *Per.* 16.8-9) ha dejado en el arte europeo de los últimos siglos. Comentaré los detalles de diferentes piezas artísticas procedentes de la emblemática del siglo XVII y de la pintura y escultura del XVIII y XIX, así como algunos 'pendules' franceses del XIX, para poner en valor la importancia que esta anécdota tuvo en el arte europeo, gracias a su fuerza didáctica y a su plasticidad literaria.

Palabras Clave: Plutarco, *Vida de Pericles*, Anécdotas, Pericles y Anaxágoras, La lámpara de Anaxágoras, Influencia de Plutarco en el arte europeo.



Entre las frecuentes anécdotas que enriquecen las páginas de las obras de Plutarco (tanto *Vidas* como *Moralia*) ésta que nos ocupa ahora tiene el mérito de que sólo es conocida por el testimonio del Queronense. Tanto si es pura casualidad (por haberse perdido alguna fuente anterior) o si, como es posible, es original del autor de la *Vida de Pericles*, lo que no podemos negar es que la anécdota cuenta con unos elementos plásticos extraordinarios, además de la carga didáctica que encierra y la diferente posición moral en que deja al sabio y al estadista, al maestro y al discípulo, como ya hemos comentado en otro trabajo anterior. La anécdota en cuestión se encuentra en el capítulo 16.8-9 de la *Vida* del ateniense y reproduzco aquí tanto el texto como la traducción:

Per. 16.8-9: 8 καὶ μέντοι γε τὸν Ἀναξάγοραν αὐτὸν λέγουσιν ἀσχολουμένου Περικλέους ἀμελούμενον κεῖσθαι συγκεκαλυμμένον ἤδη γηραιὸν ἀποκαρτεροῦντα, προσπεσόντος δὲ τῷ Περικλεῖ τοῦ πράγματος, ἐκπλαγέντα θεῖν εὐθὺς ἐπὶ τὸν ἄνδρα καὶ δεῖσθαι πᾶσαν δέησιν, ὀλοφυρόμενον οὐκ ἐκείνον, ἀλλ' ἐαυτόν, εἰ τοιοῦτον ἀπολεῖ τῆς πολιτείας σύμβουλον. 9 ἐκκαλωσάμενον οὖν τὸν Ἀναξάγοραν εἰπεῖν

πρὸς αὐτόν· “ὦ Περικλείς, καὶ οἱ τοῦ λύχνου χρεῖαν ἔχοντες ἔλαιον ἐπιχέουσιν.”

Cuentan, por cierto, del mismo Anaxágoras que, desatendido por las muchas ocupaciones de Pericles, yacía con la cabeza cubierta, ya viejo, dispuesto a dejarse morir; cuando llegó el asunto a oídos de Pericles, asustado corrió enseguida en busca de él y le rogaba con toda clase de súplicas, llorando no por aquél, sino por sí mismo, ante el miedo de perder a semejante consejero de la república. Entonces Anaxágoras se descubrió y le dijo: “Pericles, también los que necesitan la lámpara le echan aceite”.

Para los valores literarios, estructura, léxico, caracterizaciones, etc. que demuestran el interés de Plutarco por el tema y su sorprendentemente escasa presencia en la tradición literaria, pese a que exalta un principio ético tan importante para la vida social y política como es el de la amistad y el de la fidelidad mutua que debe reinar entre las personas que hacen gala de ella, remito a un trabajo publicado en un libro conjunto que recoge los resultados de la *Red Temática Europea de Plutarco*, correspondientes al año 2016¹. Aquí me interesa especialmente la escasa pero importante influencia que ejerció la

¹ PÉREZ-JIMÉNEZ, 2018 (en prensa).

anécdota en diferentes parcelas artísticas del Barroco y del Neoclasicismo.

1

Por lo que se refiere al siglo XVII la anécdota aparece como motivo principal para tres emblemas a los que inspira tanto el mote como parte del epigrama y algunos datos del comentario², según ya he señalado en el trabajo a que hacía referencia antes³. Pero de ellos me interesa

aquí el elemento artístico, la *figura*, que sólo toma el motivo plutarqueo en dos de los tres emblemas; pues el primero, que es el 14 de la colección de *Emblemata* publicada en Gouda (1618) por Florentius Schoonhovius, únicamente alude a nuestra anécdota en el comentario y de forma indirecta en el mote (*Ingratis servire nefas*). En cambio Julius Wilhelm Zingref (fig. 1), que es más preciso al respecto en el mote (*Nisi infundas*

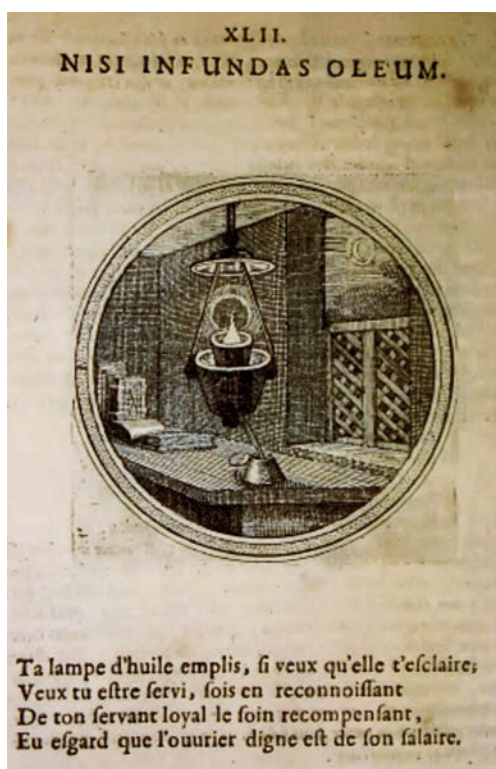


Fig. 1. *Nisi infundas oleum*. Julius Wilhelm Zingref. *Emblemata ethico-politica*, Francfort am Main, 1619, emblema 42 (imagen de la edición de 1624).

² Para más detalles sobre estos emblemas remito a trabajos anteriores (PÉREZ-JIMÉNEZ, 2003a, p. 389 y 2003b, pp. 235-237).

³ PÉREZ-JIMÉNEZ, 2018 (en prensa).

oleum) y comienza el comentario con una referencia al texto de Plutarco, la incorpora, aunque todavía de un modo impreciso y simbólico, al elemento artístico principal del emblema, la *figura*. Como es habitual en este emblemista, aquí la imagen está encerrada en un círculo y su motivo central es una lámpara encendida (esto es un detalle importante, pues subraya en positivo que la amistad tiene que mantenerse viva igual que la lámpara permanece luciendo con el aceite) sobre una mesa de escritorio. Los libros del fondo, en los que apenas se distinguen figuras geométricas, podrían aludir al sabio, filósofo, escritor y científico a cuya profesión corresponden también el tintero con la pluma que hay

bajo la lámpara y tal vez el detalle de la luna menguante que destaca sobre una aureola de luz, sugiriendo la filosofía de la naturaleza del sabio de Clazómenas. Con algo de imaginación, y considerando que la aparente aureola luminosa del fondo pudiera ser el sol, la alusión podría concretarse más, como una referencia a su doctrina sobre los eclipses de cuyo conocimiento tanto provecho político-militar obtuvo Pericles. Pero, como vemos, no es mucho lo que la *figura* de este emblema nos puede decir con respecto a la anécdota plutarquea.

Diferente es el caso del otro emblema que voy a comentar aquí y tomo (es el 53) de los *Emblemata centum regionum politica* (Madrid, 1653, fig. 2) de Juan de



Fig. 2. *Lucernam alat, qui luce opus habet*. Juan de Solórzano Pereira, *Emblemata centum regionum politica*, Matriti, 1653, embl. 53.

Solórzano Pereira, político importante del XVII imbuido de plutarquismo y lecturas erasmianas. El mote, *Lucernam alat, qui luce opus habet*, por primera vez incluye el nombre latino para la lámpara (debe mucho al adagio de Erasmo comentado en el trabajo ya referido⁴) y su esquema compositivo es bastante completo: aparece en el centro Anaxágoras (ya descubierto) incorporado sobre su cama y señalando con ambas manos hacia la lámpara que sostiene un joven criado en la parte izquierda de la imagen, mientras vuelve la cabeza hacia Pericles que está de pie en la parte derecha de la imagen. Éste aparece caracterizado con corona de rey y conversa con el filósofo hacia el que dirige levemente la mano derecha. Nada en su cara ni en el gesto denota la intensidad emotiva a que se refiere Plutarco y, excepcionalmente en las representaciones que conservamos sobre la anécdota, el político-rey está acompañado de un séquito de personajes (como corresponde a un rey de la época) de los que el artista reproduce de cuerpo entero solamente los dos primeros. La figura del rey y el séquito de su corte evidencian el sesgo político que Solórzano quiere dar a su interpretación de la anécdota, que, más allá de enaltecer la importancia de la amistad, aconseja al rey asegurarse la fidelidad de sus ministros mediante el generoso aceite de los premios y honores. Centrado en estos intereses, el artista prescinde de los

instrumentos profesionales del sabio (no hay ni libros ni escritorio) y nos muestra como Zincgref una lámpara que cuelga del techo encendida (*quae paupertinum tuguriolum illustrabat* añade como elemento de la imagen del emblema a su paráfrasis del texto de Plutarco-Erasmo) y, en este caso, alimentada por un joven criado. Tanto este detalle de la lámpara colgada y encendida como la rejilla de la ventana que hay detrás de ella me parecen condicionadas (aunque el autor no haga referencia a ello en el comentario) por la figura del emblema de su antecesor alemán.

2

Más ajustadas al espíritu y la letra del texto plutarqueo son las escenas que vemos en los pocos (pero significativos) ejemplos que nos ha dejado la pintura histórica neoclásica de finales del XVIII y comienzos del XIX. Al relativo éxito de la anécdota en esta época debió contribuir tanto la importancia simbólica de Pericles entre los revolucionarios franceses⁵ como la popularidad de las *Vidas Paralelas*, tan leídas por ellos y por los hombres de cierta cultura, entre los que se cuentan estos artistas, en la magnífica traducción de Amyot. Son significativas en esas escenas pictóricas algunas variaciones icónicas con respecto al emblema de Solórzano, que las hacen sin duda más

⁴ Cf. PÉREZ-JIMÉNEZ, 2018, en prensa.

⁵ Vid. BOUCHÉ-ROUX, 1834 y 1836, CAMBIANO, 1974, DUBUISON, 1989, ROSENBERG, 1989, MOSSÉ, 1989, GRELL, 1995, WISNER, 2000, pp. 90-93 y AZOULAY, 2014, pp. 118-191 y 206-210.

fieles al texto del Queronense. El único ejemplo que se recrea en el dolor de Pericles al encontrar a su maestro en tan lamentable situación, de los que conservamos y hemos podido ver, es un cuadro firmado por Jacques-Louis

David (fig. 3), que V. Rakint data entre 1784 y 1787⁶. En la escena conviene advertir que la lámpara, situada sobre un pedestal, está apagada, lo que sin duda simboliza la ausencia de amistad y subraya la crítica de Anaxágoras

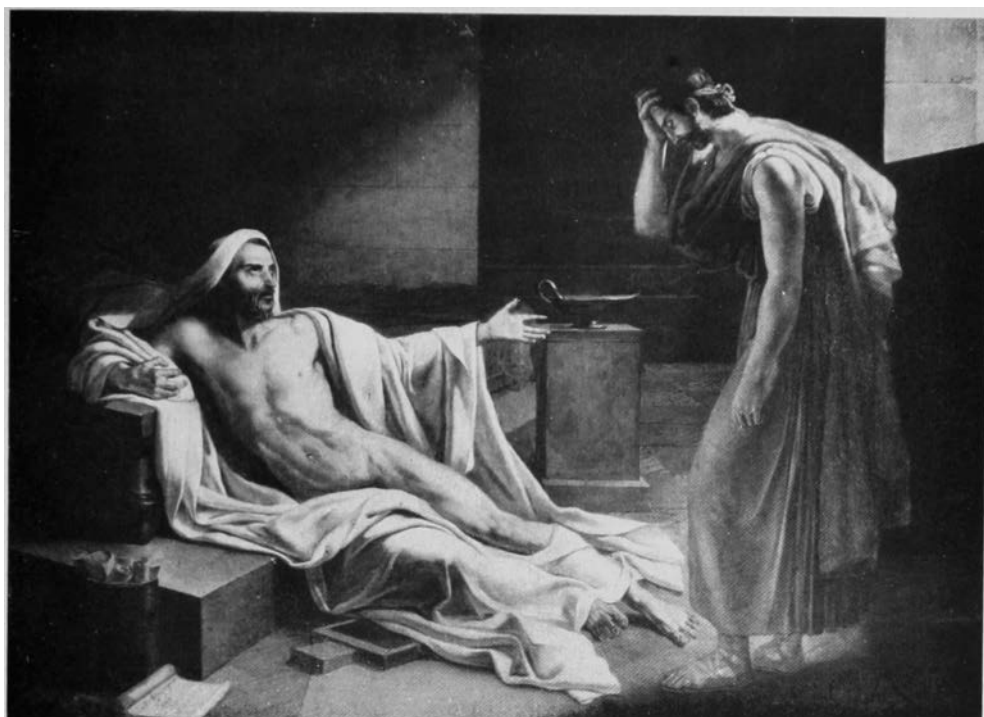


Fig. 3. Jacques-Louis David (óleo, 96cm x131cm). *Anaxagore et Périclès*, c. 1784-1787. Collection particulière (Stockholm), repr. de Rakint, 1936, p. 253.

a Pericles por el abandono; por otra parte, la luz que inunda el espacio entre ambos personajes viene de la ventana a espaldas de Pericles y no de la lámpara; esto permite al artista centrar nuestra atención sobre la desnudez del sabio que

refuerza la idea de abandono expresada en la anécdota de Plutarco y sobre la tensión del personaje, concentrada en la rigidez de su mano derecha que, libre ya del manto, nos sitúa en un momento inmediatamente posterior al descrito

⁶ RAKINT, 1936, p. 255.

por Plutarco, donde las palabras son simultáneas al acto de apartar el manto de su cara. En cuanto a Pericles, despojado de sus atributos militares, es un ciudadano sin más, un discípulo y un amigo que no ha cumplido con sus deberes como tal (de espaldas a la luz que representa la amistad), pero cuyo arrepentimiento y dolor capta bien el artista en la actitud del político: inclinado (como humillándose) baja la cabeza con los ojos cerrados y se echa la mano derecha a la cabeza. Como en Zingref, y a diferencia de Solórzano, el pintor decora la habitación con los atributos profesionales del filósofo y aparecen en primer plano, junto a la cama o tirados por el suelo, rollos, libros e instrumentos⁷ alusivos a la tarea intelectual de Anaxágoras. La lámpara

adopta ya la forma de las *lucernae* clásicas y se encuentra, por primera vez, no colgada del techo, sino sobre un pedestal (aparentemente de madera), iniciando así una nueva tradición en la evolución artística del tema.

Más concreta es la datación de otro óleo conservado en el Museo de Arte de la Universidad de Princeton, donde figura como “late 18th century”, pero catalogada por Sandoz como de Nicolas-Guy Brenet⁸ (fig. 4). En él adivinamos el momento en que Pericles con casco de general, de pie, inclinando su cuerpo hacia adelante y con el brazo izquierdo en alto, trata de apartar (con el gesto y sin duda también con las palabras) al sabio de su decisión de dejarse morir (el dolor de la pieza de David ha dado paso a la acción). Anaxágoras, reclinado

⁷ RAKINT, 1936, p. 255, que ha visto el original y describe sus colores, distingue entre esos objetos un compás y dice que en el rollo de abajo a la izquierda a medio desenrollar figura el título del cuadro, Ἀναξάγορας καὶ Περικλῆς.

⁸ No es nada extraño que Nicolas-Guy Brenet, igual que David, que Perrin (del que trato a continuación) y Belle, haya pintado un cuadro con este tema (WISNER, 2000, p. 90, da la noticia de que presentó esta obra al Salon de 1791; y, aunque no figura en los catálogos de obras presentadas a este Salon, un óleo con este tema se menciona en la venta tras su muerte (1792) con el nº 6 (con referencia a dicha exposición) y el estudio preparatorio con el nº 11. El cuadro de Princeton es sin duda ese, catalogado por Sandoz, 1960, p.40 (nº 126) y 1979, pp.127-128 (agradezco las orientaciones sobre la catalogación de este cuadro a la doctoranda de la Sorbona, Marie Fournier Yvonneau). Efectivamente, muchos detalles de la composición y ejecución del cuadro parecen confirmar esa autoría, como el gusto por la combinación del color blanco con el rosa pastel y los mantos rojos en otras obras de Brenet (“Continencia de Escipión”, 1788), por la mano alzada en señal de detención o para señalar (como el personaje que suplica a Escipión en el mismo cuadro, Etra en el de “Teseo cogiendo las armas de Egeo”, Isaac en el de “Isaac bendiciendo Jacob” y el personaje que aparece junto al juez en la “Acusación de sortilegio de Cayo Furio Cresino”) o por el brazo que (como el de Anaxágoras) baja inclinado para señalar algo en la representación del personaje que hay bajo la tribuna en el mismo cuadro de Cayo Furio Cresino.



Fig. 4. Nicolas-Guy Brenet (?). Pericles and Anaxagoras, late 18th. Imagen cedida por el Princeton University Art Museum, y1930-438.

en el lecho, pero descubriéndose con su mano izquierda, señala con la derecha la lámpara que hay sobre la mesita, al mismo tiempo que parece responder con su famoso proverbio al político que lo tiene abandonado.

En mi opinión esta imagen, más llena de fuerza que la del emblema de Solórzano (donde Anaxágoras ya aparece descubierto) y que la de Jacques-Louis David, se ajusta mejor que ésta a la anécdota del Queronense. Pericles está caracterizado con sus atributos políticos y militares, con casco y vestido con una túnica blanca bajo su armadura de general y un manto púrpura; su gesto responde perfectamente a la función que le reserva Plutarco en la anécdota: el brazo izquierdo en alto, con la mano abierta y la palma hacia el filósofo, acompaña claramente con el gesto las palabras que presta al cuadro el personaje de Plutarco, para poner fin a la decisión de Anaxágoras. Este se encuentra recostado sobre la cama, vestido (como el de Solórzano) y dirige su mirada hacia Pericles, mientras con la mano izquierda tira suavemente (ha desaparecido el encrespamiento de la mano del cuadro de David) hacia abajo del manto para dejar al descubierto su cara (tal como dice Plutarco) y con la derecha señala la lámpara; la lámpara, como en David, es también una *lucerna* e, igualmente apagada, se encuentra sobre una mesita de época junto a algunos utensilios entre los que llamo la atención sobre una vasija alta y un

cuenco o tazón; junto a la mesita y la cama hay un recipiente cerrado granate, aparentemente de piel y destinado a guardar los rollos del filósofo, de los que dos están por el suelo, cerrados y montados perpendicularmente uno sobre el otro. Aprovechando tal vez el recurso de David, la luz se proyecta sobre Anaxágoras desde la espalda de Pericles, posiblemente simbolizando también su descuido con respecto al amigo. En general la escena, pese a la tensión contenida de Pericles, respira serenidad y equilibrio en toda su composición, haciendo honor al estilo neoclásico en el que se enmarca el cuadro, ya que Brenet renunció pronto a su formación en el estilo rococó para abrazar la orientación neoclásica de Nicolas Poussin. Como fondo, obsérvese (pues volveré sobre ello más adelante) una cortina verde que da unidad a toda la escena y que, fijada por su parte superior con cuatro nudos al muro de la habitación forma tres suaves ondas y (como se observa bien en la parte central que corresponde a los dos personajes) largas líneas de arrugas que convergen hacia el vértice que es el punto de sujeción.

Comparte algunos de sus rasgos el cuadro de Perrin (fig. 5), en el que Pericles con menos ímpetu, pero también con un gesto más de amigo que de general (la ausencia de casco tal vez va en esa línea), muestra su preocupación por el maestro, tratándolo de envolver cariñosamente con sus dos brazos extendidos al mismo tiempo hacia él en



Fig. 5. “L’amitié de Périclès pour Anaxagore” (óleo, n^o 775 du Salon de 1791). Charles Nicaise Perrin. Cliché J. Faujour/Musée Girodet, Inv. 989.6. Foto cortesía del Museo

forma de V. Como en el caso de Brenet, parece estar hablando, pero sus palabras más que ordenar (a diferencia del gesto de mano alzada que las acompaña en el Pericles del cuadro anterior), tratan de persuadir con razones al filósofo, hacia el que se adelanta serenamente y sin estridencias. Ni hay casco en el personaje ni hábitos militares, sino tan solo una túnica, que lo caracteriza como político y un manto rojo, en lo que coincide con el de Brenet. Anaxágoras ya no está tumbado en la cama ni vestido, sino que, con el torso desnudo, sus piernas, a medio cubrir por el manto, se apoyan en el suelo y él queda sentado en el borde de la cama, sobre los pies desnudos, mirando a Pericles de abajo arriba y señalando con su mano derecha (la izquierda no se ve, sino que probablemente levanta el manto por detrás de la cabeza) la lámpara. Como es habitual desde el cuadro de David y de Brenet, está apagada y colocada sobre un trozo de columna (motivo más clásico que el pedestal de David y la moderna mesita de Brenet), a cuyo pie vemos un bastón y un manto verde oscuro tirado por el suelo⁹; pero todo el protagonismo de la composición se orienta hacia la lámpara, vértice del ángulo formado por dos líneas oblicuas: la superior va desde

la cabeza de Pericles hasta ella, pasando por la mano derecha del político y el borde superior del manto sobre la cabeza de Anaxágoras; y la inferior parte del pie derecho de Pericles y cruzando la rodilla derecha del filósofo, sube por el ángulo que forma el torso con el manto que cubre su muslo izquierdo para, continuando por uno de los pliegues del manto y el marmol roto de la columna, acabar en la base de la lámpara. La cortina del fondo, que arranca del antebrazo, inicia un ascenso, en paralelo con la línea inferior del ángulo antes comentado y, con sus grandes pliegues elevándose hacia otro vértice situado en la parte superior derecha, marca la vertical de la lámpara, dando así cierta proyección optimista al encuentro de los dos amigos. Ambos están iluminados ahora (pero todavía menos Pericles y más Anaxágoras) por una luz que entra ligeramente hacia el costado (no a la espalda) del político y hacia la cara, el torso, el brazo y la pierna descubierta del maestro, cuyo mayor protagonismo queda resaltado de ese modo. Por último, también en ese borde derecho del cuadro, hacia el que tiende toda la composición, se despliega, sobre una tabla apoyada en la columna, un rollo escrito, símbolo de la profesión del filósofo.

⁹ Como señala MICHEL, 1989, p. 17, “la colonne rompue est l’emblème séculaire de la Force ou de la Fermeté, par allusion a Samson, qui brisa celles du Temple”. En cuanto al bastón y al manto, se asemeja así Anaxágoras al filósofo cínico Diógenes (cf. MICHEL, 1989, p. 18), reproduciendo los rasgos que Ripa atribuía a los filósofos, voluntariamente pobres, con la cabeza descubierta, el cuerpo casi desnudo y los pies descalzos (p. 75 del vol. III de la edición publicada por Piergiorgio Constantini, en Perugia, 1765).

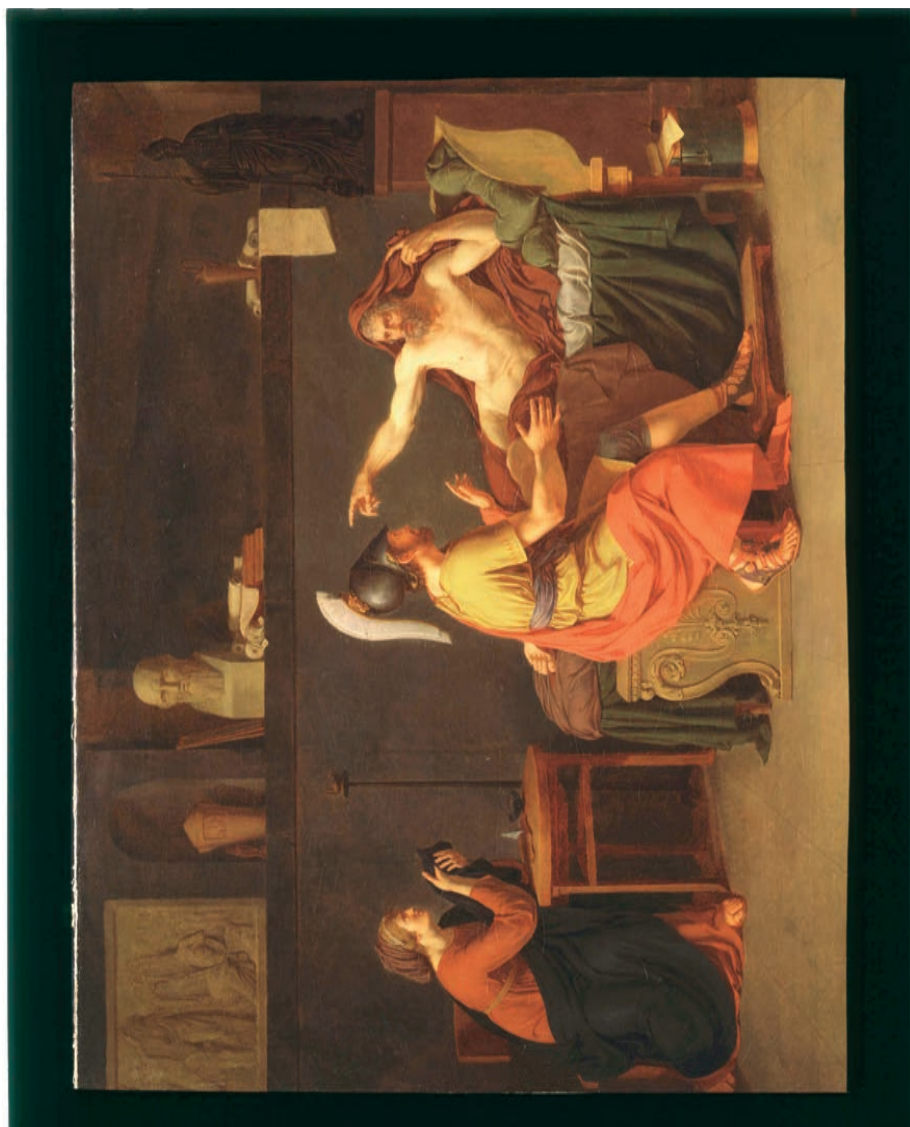


Fig. 6. Anaxagore et Périclès (óleo 76cm x 98cm, Salón de 1793, nº 386). Augustin-Louis Belle.

Foto cedida por The Matthiesen Gallery of London.

En cuanto al óleo (más famoso) de Augustin-Louis Belle, presentado a los Salones de 1793 (fig. 6) y 1796 (versión mayor, de 276cm x 243 cm, expuesto en el Louvre, Inv. 2397), apuesta definitivamente por la serenidad frente a la fuerza expresiva del de Brenet, aunque vuelve a marcar las distancias sociales entre el político-militar y el filósofo al cubrir de nuevo a Pericles con su casco. Belle combina también acertadamente las acciones indicadas en el texto de Plutarco (petición de Pericles, aquí sentado a los pies del lecho, y palabras y gesto de Anaxágoras, que, como en Brenet, se descubre al mismo tiempo la cabeza); pero la composición ha dado lugar a pretendidos simbolismos que remarcarían el enfado del maestro por el abandono de su discípulo. En efecto, el brazo derecho del sabio está levantado y señalando a la altura del casco de Pericles, aparentemente ignorando la lámpara, lo que ha llevado a Azoulay a sugerir que tal vez Anaxágoras indica a Pericles que salga de la habitación¹⁰. Nada más lejos. La lámpara en realidad se encuentra en alto, sobre un largo pie metálico (probablemente innovación de este pintor por las necesidades compositivas a que nos estamos refiriendo), como ocurrirá en las pinturas conservadas del XIX (al menos en la de Menjaud y Odorico Politi) y queda a la altura del índice de Anaxágoras que la señala con su dedo

mientras pronuncia su famosa frase para Pericles, siendo, en esto y así, tan fiel al texto de Plutarco como artistas anteriores. En cuanto al casco, llamo la atención sobre los siguientes detalles: es liso (sin adornos) y el penacho sale de una esfinge (concesión quizás a la egiptomanía de la época, conciliable con la tradición griega del monstruo).

El cuadro de Belle es, por otra parte, más rico que los de sus coetáneos en detalles simbólicos relacionados con el sentido de la escena plutarquea y con la filosofía de la naturaleza por la que fue famoso Anaxágoras. En primer lugar (fig. 7), detrás de Pericles hay una mesita con un pequeño bol de cerámica (no una lámpara) y una barra de pan con un cortador metálico clavado en el centro (como para partirlo en dos trozos); delante hay sentada una joven (que se ha interpretado como una sirviente de Anaxágoras que lo ayuda en su enfermedad) vestida de rojo con un manto negro entre sus manos y que dirige su mirada con cierta melancolía hacia arriba, en mi opinión hacia la lámpara y no hacia Anaxágoras como se lee en algunas descripciones. La mesita con el pan y el cuenco, la mujer y la lámpara forman así un conjunto autónomo al margen y detrás del encuentro de los dos “amigos” que interpretan el texto de Plutarco. Pienso que estos detalles permiten sugerir una intención

¹⁰ 2014, p. 190 (“Anaxagoras’s extended arm was highly symbolic; it was as if the philosopher was bidding the stratēgos to exit from the scene”).



Fig. 7. Detalle de la figura 6 (¿Alegoría de la Amistad?).

alegórica por parte del pintor, una alegoría de la amistad fallida en las relaciones entre maestro y discípulo que es el tema principal de la anécdota. A ello apunta la tristeza de la joven, su mirada hacia la lámpara apagada (aunque, el detalle deja ver en ella un punto rojo, luz tenue como símbolo de que la amistad no está totalmente apagada) y tal vez el pan no partido del todo y un solo cuenco (no dos) como para dar a entender (pan y agua o vino son símbolo de lo que comparten los amigos) una amistad incompleta.

En cuanto al resto de los elementos que habitualmente figuran en otros pintores (hasta ahora en David, Brenet y Perrin), Belle mantiene a la derecha y al pie de la cama de Anaxágoras el objeto (parecido al de Brenet) para guardar los rollos del filósofo con uno



Fig. 8. Detalle de la fig. 6 (rollo con dibujos astronómicos).

abierto sobre él. Pero enriquece la composición con otros detalles: la estatua de Atenea-Minerva que se eleva sobre un alto pedestal por encima de la cabeza de Anaxágoras sugiere tanto la Atenas clásica donde se produce el encuentro, como la sabiduría del maestro de Pericles. El resto de objetos se encuentra ordenado a lo largo de una repisa que hace la pared del fondo y que va desde la estatua de Atenea hasta el extremo izquierdo (desde la perspectiva del observador) del cuadro, encima justo de la joven que he interpretado como alegoría de la amistad. De esos elementos me resultan especialmente

interesantes dos detalles: uno es el rollo desplegado (fig. 8) que cae entre la estatua y Anaxágoras y que alude a la dedicación científica (astronómica) del filósofo, pues se distingue al menos una representación del Sol (en la parte superior izquierda del rollo desplegado) y dibujos en el centro alusivos quizá al diseño del cosmos. El otro detalle (fig. 9) es más importante, ya que no se trata de un busto de Sócrates ni de ningún otro filósofo ateniense (como se ha sugerido alguna vez¹¹), sino de Anaxímenes, cuyo nombre en griego está escrito (al menos esa es mi interpretación) en la base del busto. Y Anaxímenes no sólo es el que con



Fig. 9. Detalle de la fig. 6 (busto de Anaxímenes)

¹¹ En la descripción de la página web sobre el cuadro de la Mathiesen Gallery (http://matthiesengallery.com/work_of_art/anaxagores-and-pericles), tal vez tomada de ROSENBERG, 1974, p. 255 y 1989, pp. 852-853.

su teoría del aire dio origen a las doctrinas meteorológicas que hicieron famoso a Anaxágoras¹², sino que fue considerado su maestro¹³. Su presencia aquí con los escritos, cerrando el espacio de la repisa que abría la estatua de Atenea y que enmarca por la parte superior el encuentro de Pericles y Anaxágoras, además de subrayar la relación entre maestro-discípulo que asocia a estos, hace honor a la fidelidad de Anaxágoras hacia el viejo maestro al que mantiene presidiendo su habitación y da unidad a las dos escenas compositivas del cuadro: la del encuentro y la de la joven ante la mesa; de hecho, la mirada de esta se prolonga después de la lámpara hasta el busto de Anaxímenes, vértice superior del triángulo que se forma con la joven y el filósofo.

En cuanto a los otros objetos que figuran sobre la repisa, a la izquierda del busto de Anaxímenes, la fotografía del cuadro, pese a su calidad, no permite una interpretación definitiva, aunque sí podemos formular alguna hipótesis, a falta de la observación directa del cuadro.

El primero parece ser un vaso funerario (fig. 10) que podría relacionar-



Fig. 10. Detalle de la fig. 6
(vaso funerario).

se con la decisión de Anaxágoras de dejarse morir de hambre¹⁴. En el relieve que figura en la parte más ancha de la urna se distinguen vagamente una gran imagen femenina a la derecha y, al menos, otras tres (tal vez masculinas) a la izquierda, una más pequeña de pie junto a la femenina y otras dos sedentes (la mayor de frente y la de la izquierda mirando hacia la derecha). Propongo (con las lógicas reservas) dos hipótesis que tienen que ver con Anaxágoras

¹² Tema que forma parte esencial del relato de Plutarco concerniente al magisterio de Anaxágoras sobre Pericles, como puede verse en nuestro comentario de esta anécdota (PÉREZ-JIMÉNEZ, 2018, en prensa).

¹³ Por ejemplo, D.L., II4: Θαλοῦ μὲν γὰρ Ἀναξίμανδρος, οὗ Ἀναξιμένης, οὗ Ἀναξαγόρας, οὗ Ἀρχέλαος, οὗ Σωκράτης ὁ τὴν ἠθικὴν εἰσαγωγόν (= “Pues de Tales fue discípulo Anaxímandro, de este Anaxímenes, de éste Anaxágoras, de éste Arquelaos, y de éste Sócrates, que introdujo la ética.”).

¹⁴ Debo esta sugerencia a la Dr^a Eva Falaschi, de la Scuola Normale Superiore di Pisa, Le agradezco a ella y al Prof. Carlos Alcalde-Martín la lectura previa del manuscrito y algunas otras interesantes observaciones, relacionadas, en este caso, con el segundo objeto.

y/o Pericles. Una es que se trate de una escena relacionada con el estudio de Fidias: la imagen de la derecha correspondería a la estatua de Atenea Parthenos, pudiendo ser los otros personajes la estatua de Zeus¹⁵, un joven esclavo o ayudante y el escultor o Pericles. La otra, más verosímil, es que tenga relación con el mito de Prometeo, representando la figura femenina (mayor) a la diosa Atenea, las otras dos a Prometeo (lo que parece un palo en su mano izquierda podría ser la cánula del fuego) y el hombre modelado por él; y, la de la izquierda, probablemente a Zeus observando la escena. Junto al vaso hay

lo que parece una estatua hierática, que se adecua a la egiptomanía de la época.

El otro objeto pintado es una tablilla de mármol o cerámica con una escena también en relieve (fig. 11), de interpretación más clara. En el centro está sentado Prometeo (tal vez con la antorcha del fuego). La imagen pequeña femenina, que hay sobre él y que parece ofrecer una jarra podría ser Pandora. La figura femenina que hay a la izquierda es una diosa (sin duda Atenea, con peplo y con casco); Entre la diosa y Prometeo se adivina una figura pequeña que puede ser el hombre de pie sobre las piernas del Titán (la pierna izquierda casi pegada



Fig. 11. Detalle de la fig. 6
(placa con relieve).

¹⁵ La identificación con Zeus me es sugerencia de Eva Falaschi. Por otra parte, la representación del estudio de Fidias no es ajena a la pintura histórica del XVIII-XIX: un tema similar (la visita de Pericles al estudio del escultor) sería motivo de un cuadro de Louis Hector Leroux (1883) en que aparece también la estatua de Atenea.

a la antorcha). Si así es, el conjunto reproduce con bastante parecido, pero en espejo, la versión tardía del mito de Prometeo modelando al hombre con ayuda de Atenea que impone su mano sobre la cabeza para dotarlo de inteligencia del sarcófago de Prometeo del Museo del Prado y del sarcófago Albani del Museo Capitolino (fig. 12a y b). El pintor puede haber incluido dos detalles adicionales de la historia: sobre la supuesta cabeza de Prometeo hay una figurita femenina, adornada que extiende su mano hacia una posible jarra y que sería Pandora; y, en cuanto al desnudo

masculino, un gigante o un titán con los brazos abiertos, detrás de la diosa, tal vez sea el propio Prometeo, pero ahora encadenado a la roca. La representación del mito tanto aquí como en el vaso funerario (si se acepta mi interpretación al respecto) estaría justificada por tratarse de un tema querido para la filosofía del siglo V a.C. y que utilizó el propio Anaxágoras; y, si la escena del vaso tiene que ver con la estatua de Atenea de Fidias, no debemos olvidar que, por lo que nos dice Pausanias, la historia de Pandora estaba representada en la base de esa estatua¹⁶, con lo que



Fig. 12a y b. Creación del hombre por Prometeo con la ayuda de Atenea (Minerva) de dos sarcófagos romanos: a) Museo del Prado, inv. E00140 (c 185 d.C.) y b) Museo Capitolino, MC 329 (III d.C.).

¹⁶ Paus., I24.7: ἔστι δὲ τῷ βάθρῳ τοῦ ἀγάλματος ἐπειργασμένη Πανδώρας γένεσις. πεποιήται δὲ Ἡσιόδῳ τε καὶ ἄλλοις ὥς ἡ Πανδώρα γένοιτο αὕτη γυνὴ πρώτη· πρὶν δὲ ἢ γενέσθαι Πανδώραν οὐκ ἦν πῶ γυναικῶν γένος (= “Está representada en la base de la estatua el nacimiento de Pandora. Se dice en el poema de Hesíodo y de otros que precisamente Pandora fue la primera mujer; y antes de nacer Pandora no existía la especie de las mujeres”).

la escena de la placa sería un adecuado complemento.

Por último, si en la pintura de Belle los gestos de Pericles todavía conservan cierta intensidad en su intento por salvar la vida de Anaxágoras, el del cuadro de Menjaud (fig. 13) no sólo ha perdido esa energía, sino además, como en los de David y Perrin, los atributos de estadista (el de Perrin al menos conservaba las grebas) para convertirse en un contertulio (igual que el de Belle, también

está sentado delante de Anaxágoras) que conversa tranquilamente con su amigo, sin mostrar ningún gesto de prevención. Según he dicho, Menjaud aprovecha las ventajas compositivas de la lámpara de pie que, en este caso, situada entre los dos interlocutores e iluminando una escena en la que no parece estar en tela de juicio la amistad, adquiere el protagonismo que da Plutarco a la anécdota y aumenta la serenidad neoclásica de la composición: se logra así un extraordinario equilibrio del



Fig. 13. Anaxagore et Périclès (Oleo, 1819, 148 cm x 180 cm). Alexandre Menjaud. Musée des Beaux-arts - Ville de Draguignan (desde 1872). Reproducción autorizada por el Museo.

conjunto, donde el filósofo, eso sí, queda ligeramente por encima y hace gala con el gesto del brazo (que a la vez señala y reprende) de su autoridad sobre el político.

Aparte de estas representaciones, evidencia de la fuerza didáctica de la anécdota acorde con las pretensiones ético-políticas de la emblemática del siglo XVII y la importancia que tuvo la biografía plutarquea de Pericles como ideal de conducta para los ideólogos de la Revolución francesa del XVIII y XIX, tengo noticias de otras que no he podido ver, bien por haberse perdido o por no encontrarse expuestas al público ni en museos ni colecciones particulares. Entre ellas (y para confirmar la popularidad del tema en el paso del XVIII al XIX) la visita de Pericles a Anaxágoras fue motivo de

concurso en el *Prix de Rome* de 1799, sección de escultura (*Périclès venant visiter Anaxagore*). Merecieron el primer premio *ex aequo* los relieves de Louis-Marie-Charles-Henri Dupaty¹⁷, y de Antoine Mouton Moutony y el segundo otro de Edme Gaulte. Tampoco he podido localizar un dibujo de Jean-Jacques Lagrenée (“El Joven”)¹⁸, expuesto, como la segunda versión del cuadro de Belle (conservado en el Louvre), en el *Salon* de 1796 (nº 231).

Pero, si en ese *Prix de Rome* la anécdota se propuso para el concurso de escultura, la Academia de Bellas Artes de Brera (Milán) organizó, a su vez, con la misma temática en 1818 otro *Concorso di I classe di Pittura*¹⁹

¹⁷ Que al parecer no se conserva (cf. CAREL, 2015, p. 117), como tampoco tal vez los otros trabajos.

¹⁸ *Collection des Livrets des anciennes expositions depuis 1673 jusqu'en 1800. Exposition de 1796*, Paris, 1871, catalogado como dibujo con el nº 231 y en cuya descripción se indica también que la lámpara está apagada: “Anaxagore, voulant faire comprendre à Périclès qu’il l’abandonnait dans son malheur lui montre sa lampe qui s’éteint faute d’huile”.

¹⁹ Se presentaron 6 trabajos al Concurso, cuyo Programa, bajo el título *La lucerna di Anassagora*, se formulaba en los siguientes términos: “Anassagora, ridotto all’estrema indigenza e colla testa coperta, assistito da uno schavo e circondato da poche e vili suppellettili frammiste a qualche istromento delle arti e scienze da lui coltivate, sta disposto a terminare una vita infelice e cadente; al dolore e alle preghiere del di lui amico Pericle, che dopo lungo tempo visitatolo in tale stato, tenta rimuoverlo dall’atroce sua determinazione, si scopre Anassagora, e mostrandogli il tristo lume di una lucerna prossima a estinguersi per mancanza di alimento, gli dà ad intenderte acutamente la parità del caso a cui egli trovassi ridotto” (texto citado por Salvi 1984, p. 557). Participaron en el Concurso 6 cuadros, obteniendo el primer premio el de Politi, que figuraba como sexto, con el epígrafe *Povera e nuda vai, filosofia*. El juicio de la Comisión elogia la composición, el manejo de la luz y el cuidado del dibujo como virtudes que compensan el “notabile difetto fra piccoli altri di aver soverchiamente sacrificata la figura di Pericle”. Las otras

en el que obtuvo el primer premio el italiano Odorico Politi con *La lucerna di Anassagora*, conservada como patrimonio de la Institución (figs. 14 y 15)²⁰ y fuertemente inspirada por la pintura y escultura romana. El cuadro sigue, en algunos aspectos, los recursos compositivos de Belle: ambos personajes están sentados frente a frente conversando (en este caso, como en el de Belle, Pericles aparece cubierto con el casco de general) y la lámpara está igualmente sobre un pie de metal; pero, a diferencia de la obra ya mencionada de Menjaud del año siguiente, Politi rompe la armonía de la composición desplazando la lámpara a la derecha de ambos personajes, según se mira por el observador. Igual que Solórzano y Belle, este óleo incluye un tercer personaje junto a la lámpara, aunque ahora no se trata ni de un niño ni de una mujer, sino de otro anciano que contempla de pie la escena y que no tiene función alguna, ya

que la lámpara no está en su mano, sino sobre el pie metálico. Cumpliendo con el programa propuesto del Concurso, debía tratarse de un esclavo que cuida de Anaxágoras en su enfermedad. Sin embargo, pienso que la intención de Politi fue otra, más adecuada al verso de Petrarca elegido como epígrafe; pues con esta figura establece el pintor una fuerte oposición entre la riqueza del poder político (representada por el manto purpúreo de Pericles) y la indigencia material del filósofo. En mi opinión, con este tercer personaje Politi no piensa en un esclavo, sino en otro filósofo (compañero y amigo de Anaxágoras), posiblemente inspirado por las palabras con que Cesare Ripa describe la voluntaria pobreza de los filósofos en su explicación de la filosofía: “Povera, e nuda vai Filosofia, non tanto per necessità, quanto per volontà; come Socrate, e Apollonio, che andavano vestiti di sacco brutto, scalzi, col capo scoperto”²¹. Vemos, en efecto,

obras presentadas lo hacían con los siguientes epígrafes (según el original manuscrito cuya lectura agradezco a la responsable del Archivio Storico Accademia di Brera (ASAB), Maria Piatto): *Non habet infelix Numitor, quod mittat amico Quintiliae, quod donet, habet* (nº 1); *On apprend par experience* (nº 2); *Semplice ed uno il tuo soggetto sia* (nº 3); *Ove la gloria alle bell' opere è sprone* (nº 4); y *Turpe fuit vinci, quam contendisse decorum est* (nº 5). El juicio es en general muy negativo para cuatro de ellas y sólo merece elogios en lo que se refiere a la composición y a la ejecución del claroscuro y de la cabeza de Anaxágoras la que figura como número 2, aunque no suficiente para superar los méritos de Politi (nota de archivo fechada el 29 de julio de 1819).

²⁰ Agradezco a la Prf. Chiara Nenci, conservadora de los fondos artísticos de la Accademia di Brera, su inestimable ayuda tanto para ver personalmente el cuadro, como para permitirme fotografiar algunos detalles del mismo, así como el grabado correspondiente al premio (fig. 12) y autorizar la reproducción de los mismos. La imagen de conjunto (fig. 11) reproduce la foto del cuadro, tras la restauración de 2005. Debido al oscurecimiento del óleo, algunos detalles son difíciles de captar en el original, por lo que he preferido reproducir también el grabado.

²¹ cf. supra, nota 9.



Fig. 14. La lucerna di Anassagora (óleo 228cm x 166cm, 1818). Odorico Politi.
Imagen cedida por la Accademia di Belle Arti di Brera (Milano).



Fig. 15. La lucerna di Anassagora (grabado realizado a partir del óleo). Odorico Politi.
Foto deel autor por cortesía de la Accademia di Belle Arti di Brera (Milano).

que tanto Anaxágoras como el esclavo están descalzos y semidesnudos (detalle que se aprecia mejor en el grabado) y éste con la cabeza descubierta, tal como dice Ripa²². Además, con su actitud y gestos parece intervenir también en la conversación, y su figura queda en la composición por encima de la de Pericles y del propio Anaxágoras, algo extraño,



fig. 16. Detalle (Cabeza del esclavo). Foto del autor por cortesía de la Accademia di Brera.

si se tratara de un esclavo. Por otra parte, tanto la nobleza de sus facciones (fig. 16), como el hecho de estar iluminado por la lámpara cuya llama casi tocan sus manos en sintonía con las de Anaxágoras (fig. 17), simbolizan algo más que la realidad de un simple esclavo.

Y es que, a diferencia de todas las representaciones pictóricas anteriores (la de Menjaud es posterior), la lámpara está encendida y, en este caso, es la única fuente de iluminación de la escena.

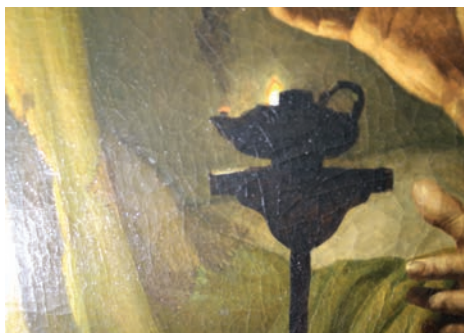


fig. 17. Detalle (lámpara). Foto del autor por cortesía de la Accademia di Brera.

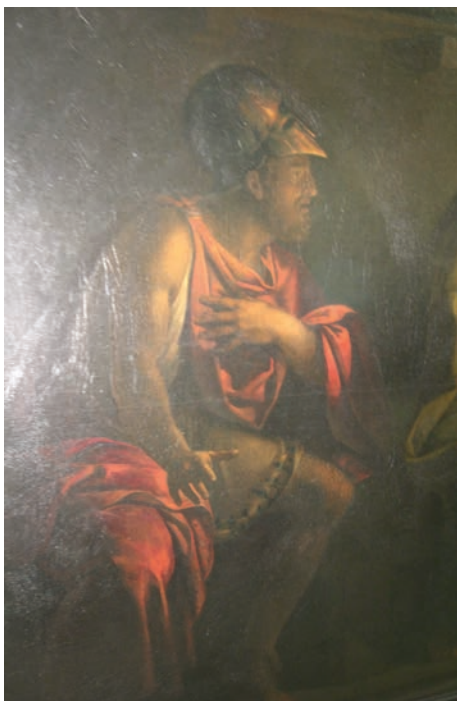


fig. 18. Detalle (Pericles). Foto del autor por cortesía de la Accademia di Brera.

Pericles queda a la izquierda del observador casi perdido en la penumbra

²² Detalle imposible en el caso de Anaxágoras, tanto por exigencia del programa del Concurso, como por la fidelidad al texto de Plutarco.

(fig. 18), lo que más que un defecto tal como opinaba la Comisión es un acierto más del pintor, pues se establece una oposición entre la amistad de los dos ancianos (representada por la luz de la lámpara) y el fallo de ésta que echa en cara el maestro al político. Pericles aparece, igual que en Brenet y en Belle caracterizado con sus atributos de general; pero Politi es original respecto de aquellos: la cabeza del personaje, con casco sin penacho) se ajusta más al modelo escultórico de Cresilas que el pintor pudo ver en cualquiera de las copias romanas que figuran en museos europeos (fig. 19, ya sea el British Museum o, más probablemente, el Clementino Pío del Vaticano).



fig. 19. Detalle del cuadro (cabeza de Pericles) y Busto de Pericles (British Museum). Fotos del autor.

El pintor, valiéndose de la técnica del claroscuro (inspirado en ella por su conocimiento de Tiziano, pero al más puro estilo de Caravaggio y Ribera) subraya el valor ético (representa la fuerza de la amistad) de la luz emitida por la lámpara que ilumina intensamente el torso desnudo del viejo Anaxágoras con la mirada



fig. 20. Detalle del cuadro (cabeza de Anaxágoras). Foto del autor por cortesía de la Accademia di Brera.

dirigida a Pericles (destacamos la fuerza recriminatoria de esa mirada, fig. 20, ante la que la actitud de Pericles, sumido en la oscuridad, refleja con la posición de sus brazos y manos cierto sentimiento de culpa y justificación, *supra* fig. 18). Igual que en el texto de Plutarco y en prácticamente todas las representaciones pictóricas comentadas, Anaxágoras levanta ligeramente el manto de su cabeza con el brazo derecho para mirar a Pericles y, con un giro envolvente del brazo izquierdo (de gran valor simbólico también), señala con su mano la lámpara. Se completa el cuadro con otros dos detalles. Sobre Pericles vemos (oscurecido por el tiempo en el óleo, pero con claridad en el grabado) los utensilios habituales desde Brenet (vasija y cuenco) sobre una repisa que recuerda la introducida por Belle en su cuadro. Y, cumpliendo con los dictados del programa, Politi ha colocado los instrumentos científicos (esfera armillar, compás y escuadra, fig. 21 y, con más claridad, véase fig. 15) en la parte inferior del óleo, junto a los pies de Anaxágoras

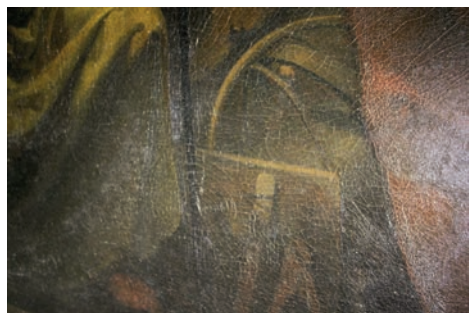


fig. 21. Detalle del cuadro (instrumentos científicos). Foto del autor por cortesía de la Accademia di Brera.

y el “esclavo”, apuntando también con este detalle a su consideración de aquél como otro filósofo de la naturaleza (ya sea que su intención fuera representar a Anaxarco, Parménides o incluso, en un anacronismo evidente pero, si así fuera, de un altísimo valor simbólico, al propio maestro de Anaxágoras, Anaxímenes (lo que no deja de ser una atractiva especulación).

Me consta también la existencia de otro cuadro que no he podido ver y que con el título “Périclès chez Anaxagore”, fue expuesto por el discípulo de Jacques-Louis David, Louis-Alexandre Péron en el *Salon* de 1848²³, canto de cisne de la pintura neoclásica para nuestro tema.

Por último, todavía encontramos una noticia artística en 1888 sobre la anécdota de la lámpara de Anaxágoras como motivo escultórico. En este caso, el académico Émile Guimet, encargado de leer el informe con su decisión sobre

el concurso Louis Dupasquier (Lyon) de escultura de ese año, comenta los méritos de los dos aspirantes, Pierre Devaux (de 23 años) y Jean-Marie Barcet (de 24). Al hacerlo, refiere los méritos previos de ambos concursantes y, a propósito del segundo, confiesa haber visto su maqueta de un bajorrelieve cuyo tema es precisamente el encuentro de Pericles con Anaxágoras. El comentario es crítico, incluso bastante irónico a veces:

A priori j’y ai reconnu Jésus ressuscitant Lazare ; mais, renseignement pris, il s’agissait de Périclès allant voir Anaxagore pour le décider à renoncer à la mort. ... On comprend que le manteau entr’ouvert du moribond peut se confondre avec le linceul du ressuscité. Mais le vrai motif d’erreur c’est que les figures ne sont pas grecques. Lorsqu’on veut être sculpteur il faut être familiarisé avec l’antiquité, cette grande initiatrice du beau ; il faut vivre avec Homère et Plutarque ; il faut connaître Périclès, au moins de vue ; autrement on est mal armé pour le bon combat.

Pero luego, para suavizar esa crítica tan irónica a la realización temática, el Sr. Guimet subraya los méritos técnicos del conjunto, para no desmerecer totalmente en su decisión de conceder el premio a Barcet, acomodándose al sentir general de los demás miembros de la

²³ MULTAUT, 1856, p. 16.

Academia²⁴. Pese al juicio escasamente positivo de este trabajo, para nosotros al menos tiene el mérito de que atestigua la vitalidad (ya durante un siglo, como hemos visto) de la anécdota de Plutarco en el arte francés y el respetuoso fervor de los académicos por los clásicos griegos, cuyo conocimiento recomiendan encarecidamente a los jóvenes artistas. Y no resultaría muy arriesgado suponer que (por la confusión con Lázaro y Jesús a que se refiere Guimet) Barcet hubiera inspirado su boceto en el cuadro poco conocido de David (fig. 3) cuyo escuálido Anaxágoras con el manto parecido a un sudario bien podía pasar por el resucitado.

3

Mención aparte merecen los relojes franceses coronados por personajes y escenas históricas o mitológicas que, con una tradición que remonta al rococó de comienzos del XVIII²⁵, se pusieron de moda durante el XVIII y XIX. Por lo que a nuestro tema se refiere, se conoce más o menos bien la historia de un reloj

vendido en 1835 por Chopin & Melon, que fue enviado al gran Trianon en 1838: inventariado entre sus objetos en 1839 (GT 2146), aparece todavía catalogado sobre la chimenea del *Cabinet du travail* del gran Trianon en 1886²⁶ y en 1910 fue enviado al Château de Rambouillet (R1353), encontrándose hoy en el Mobilier National (AMN inv. B, 1894, n. 534)²⁷. El reloj en cuestión representa el encuentro entre Pericles y Anaxágoras, aunque falta la figura de Pericles y la lámpara; otras deficiencias de esta pieza serán comentadas a continuación, cuando describamos otro reloj, muy bien conservado, de comienzos del XIX²⁸, que ofrece la escena del encuentro completa (fig. 22). Fue diseñado y cincelado por el artista François-Aimé Damerat y fundido por Étienne-Louis Forestier. Sus medidas son 67cm (altura), 56 cm (anchura) y 20 cm (profundidad). Al parecer se trataba de un encargo del general de Napoleón Louis-Gabriel Suchet²⁹; este objeto se presentó por la Galerie Michel-Guy Chadelaud de Paris en el *Salon international des beaux-*

²⁴ *Mémoires de l'Académie royale des sciences, belles-lettres et arts de Lyon. Section des lettres et arts*, 26 (Paris, 1889), pp. 351-358.

²⁵ El primero que fabricó relojes con figuras alegóricas o mitológicas de relevancia artística fue Charles-André Boulle (1642-1732) con el motivo de la lucha entre Amor y Chronos por el gobierno del mundo (c. 1712-1720). Cf. NIEHÜSER, 1999, pp. 6-27).

²⁶ Cf. ALEXANDRE MONAVON, p. 5, n° 16.

²⁷ Véase la descripción de DUPUY-BAYLLET, 2006, p. 93, con reproducción de la imagen en p. 185.

²⁸ c. 1803-1805.

²⁹ Se conserva la oferta hecha el 27 de mayo de 1807 a este general por el comerciante Lucien-François Feuchère: « Anaxagore et Périclès étant du prix de 2 900 francs », aunque no sabemos si lo compró o no.



Fig. 22. Anaxagore et Périclès (reloj neoclásico francés, 1803-1809). Diseñado por François-Aimé Damerat. Reproducción autorizada por la Galerie Michel-Guy Chadelaud de París.

arts et antiquités de Dubayy, celebrado en 2007 (21-24 de noviembre)³⁰. La composición de la escena, con algunas variantes (probablemente motivadas por economía de espacio y funcionalidad escultórica), sigue, en mi opinión, el modelo del cuadro de Brenet (fig. 4), aunque la desnudez de Anaxágoras responde a la tradición iniciada por David y hay evidentes influencias también del cuadro de Belle. Pericles está a la izquierda del observador, vestido de general y con casco adornado con la figura de Escila, coronado en su parte superior por una esfinge, de la que sale el penacho (igual que en el casco pintado por Belle). Se dirige hacia Anaxágoras con el brazo izquierdo levantado, en ademán de exigir al sabio que deponga su actitud (como el de Brenet); sobre ese brazo cae (a ambos lados) el manto, extendiéndose hasta la espalda. El filósofo está reclinado en una litera, totalmente desnudo, con el tronco levantado (haciendo ángulo recto con las piernas). Mira hacia Pericles mientras con la mano derecha se alza un manto (tal como dice Plutarco) que no cubre más que la cabeza y la espalda; y con la izquierda, apoyada a lo largo de la curva del respaldo de la litera, señala la lámpara. Ésta (una *lucerna* como en todos los cuadros del XVIII-XIX) está colocada en un pedestal cuya cara externa, en forma

de trapecio, sirve de fondo (su pátina de dorado es algo más oscura que el resto de la pieza) a una imagen femenina (fig. 23) que, a mi juicio, es (igual que proponía en mi descripción del cuadro de Belle) una alegoría de la amistad; pero, en esta ocasión, está tomada de la *Iconologia*



Fig. 23. Detalle de la figura 21.

³⁰ Agradezco a Mme. Caroline Crouzet su gestión del permiso de reproducción concedido por M. Michel-Guy Chadelaud. El reloj fue subastado por ARTEMISIA Auctions de París el 17 de junio de 2014 de cuya descripción, realizada por Jean-Dominique Augarde (<https://www.auction.fr/en/lot/importante-pendule-en-bronze-cisele-et-dore-representant-6081803#.WjKsvkvIImN>) hemos tomado algunos datos de su historia y descripción técnica.



Fig. 24. Alegoría de la Amistad (Cesare Ripa).

de Cesare Ripa³¹ (fig. 24). En efecto, el italiano describe la Amistad como una mujer de pie, con el torso vuelto hacia su derecha (enseñando casi el hombro izquierdo y el pecho desnudo (como en la figura del reloj) y la mano derecha dirigida hacia el corazón:

*Donna vestita di bianco, ma rozzamente. Mostri quasi la sinistra spalla e il petto ignudo. Con la destra mano mostri il cuore...*³².

El detalle que reproducimos de esta imagen nos permite adivinar sobre la mano abierta que la mujer tiene en el pecho la curva superior de un objeto, que podría ser un corazón, con lo que la influencia de la alegoría de Ripa se

confirmaría. Además, lo que parece ser un tronco de árbol (con posible enredadera de vid) que remata toda la parte derecha del cuerpo de la figura podría reproducir el olmo seco circundado de vid a que hace referencia Ripa en su comentario:

*Abbraccia finalmente un Olmo secco circondato de una Vite verde, accioche si conosca, che l'Amicitia fatta nelle prosperità, deue durar sempre...*³³.

El basamento sobre el que reposan el pedestal y las patas de la litera está dividido por el reloj central en dos paneles rectangulares con relieves alusivos a la relación entre los personajes y a la ocasión de la anécdota. El de la derecha del ob-

³¹ p. 86 del vol. I de la edición publicada por Piergiorgio Constantini en Perugia, 1764.

³² *Ibidem*.

³³ *Idem*, p. 87.

servador (que ocupa el espacio entre las 3 y las 6 del reloj) ofrece una clase de astronomía de Anaxágoras (ya maduro) a Pericles joven e imberbe (fig. 25). El joven, de rodillas y meditabundo, con el brazo izquierdo y el codo derecho sobre un bloque (¿de mármol?) cúbico, mira atento las figuras (un compás, un triángulo y dos líneas rectas) que hay sobre una

placa rectangular apoyada con ángulo de aproximadamente 45° en el suelo y en el bloque; hacia ella señala, mientras explica su contenido, Anaxágoras, con barba e inclinado hacia adelante, elevándose por encima del discípulo, como corresponde a la autoridad del maestro. El otro panel (fig.26), cuya anchura va desde las 6 hasta las 9 del reloj, pertenece a los pre-

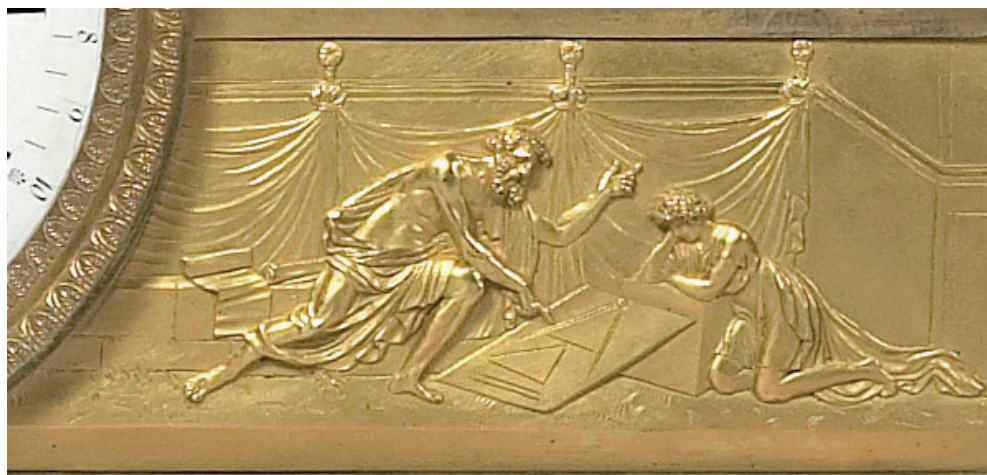


Fig. 25. Detalle de la figura 22 (Clase de astronomía de Anaxágoras a Pericles).



Fig. 26. Detalle de la figura 22 (Pericles recibe la noticia de la enfermedad de Anaxágoras).

liminares de la anécdota: Pericles, con barba, sentado en un sillón delante de una mesa sobre la que se encuentra el casco (en este relieve la superficie parece lisa y el penacho no sale de la esfinge, sino de dos soportes cilíndricos igual que en el casco de Brenet) y el manto extendido y cayendo hasta el suelo. El general está vestido de militar y gira el torso hacia el frente y la cabeza hacia su derecha, mientras apoya el brazo izquierdo extendido sobre la mesa hasta el casco y el derecho cogiendo con la mano el brazo derecho del sillón. El giro de la cabeza se debe a que un joven viene a informarle de la decisión de Anaxágoras de dejarse morir de hambre. El joven está en actitud de aproximarse al general con el brazo izquierdo extendido hacia él y señalando con el derecho hacia la calle. Sugiero la posibilidad de que el artista haya buscado una lógica temporal en la disposición de ambas escenas, ya

que la clase de astronomía coincide con la hora más temprana (simbolizando la juventud de Pericles) y la escena del anuncio con la hora más tardía (madurez de Pericles). Así las historias de los dos paneles conducen temporalmente al encuentro de ambos personajes que ocupa la parte superior del reloj, o sea, las doce. Todo el conjunto descrito hasta ahora está sostenido por cuatro lechuzas, símbolo de Atenas, el espacio urbano en que tiene lugar el encuentro. Éstas, a su vez, se encuentran sobre un basamento liso apoyado en cuatro pequeñas peanas cilíndricas. El espacio entre las lechuzas, bajo el reloj y los paneles contiene los objetos profesionales de Anaxágoras, igual que en prácticamente todas las representaciones pictóricas: varios rollos (dos semidesplegados), una esfera sobre trípode y un instrumento triangular (posiblemente astronómico³⁴ o masónico, fig. 27).



Fig. 27. Detalle de la figura 22 (Objetos profesionales de Anaxágoras).

³⁴ Es probable que se trate de una forma muy básica de dioptra (instrumento para mediciones) como me sugieren, con las lógicas reservas, los Dres. Galindo y González, del Real Instituto y Observatorio de la Armada de S. Fernando (Cádiz), a quienes agradezco la información.

El reloj sirvió, como he dicho antes, de modelo para el ejemplar de Versalles, que es más tosco y está en peores condiciones: falta la figura de Pericles y la lámpara, como he dicho y las escenas a ambos lados del reloj son las mismas, aunque cambiadas de posición; hay, en cambio, una esfera armillar con dos libros en la zona posterior a la litera de Anaxágoras y el diseño del conjunto cambia, pues ni aparece el pedestal con la alegoría de la Amistad sobre el que está la lámpara en el reloj de Damerat, ni las lechuzas y objetos que hay debajo del reloj (sus números son romanos, como en el original que copia). Por otra parte, no es todo de bronce dorado, sino que la figura de Anaxágoras, los paneles y los adornos tienen color caoba.

El que sí se ha copiado exactamente del reloj de Damerat es otro ejemplar que guarda el Museo del Hermitage de San Petersburgo. Este se vendió al zar Alejandro I para el palacio del Hermitage por la factoría de Jean-Pierre de Landry, que suministró copias de bronce (entre ellos relojes) a la Corte y la nobleza desde su establecimiento en Rusia en 1801 hasta 1807³⁵. El reloj en cuestión entró en el palacio hacia 1804 (fue restaurado en 1827) y es copia, como decimos, del de François-Aimé Damerat. Hay, no obstante, algunas diferencias entre ambos

que se deben a pérdidas de detalles a lo largo de su historia, salvo el hecho de que los números del reloj de Damerat son romanos (como también en la copia de Versalles), mientras que los del ruso son arábigos (probablemente por su modernización cuando fue restaurado). Por los demás, las diferencias accidentales son las siguientes:

a) El Pericles del Hermitage tiene una espada y el peto de su coraza, coincidiendo con la derecha del bicep, está adornado con un monstruo (fig. 28a), detalles ambos que se han perdido en el reloj de Damerat, aunque quedan huellas de su existencia anterior (fig. 28b).

b) El reloj del Hermitage conserva una pequeña vasija y un cuenco dorados (fig. 28) sobre la superficie del basamento posterior a la litera de Anaxágoras (donde el de Versalles ofrece una esfera armillar), a continuación de los últimos pliegues del manto, que faltan, sin duda también por pérdida, en el de Damerat (éste sí conserva los pliegues del manto).

c) La figura alegórica de la Amistad que hay bajo la lámpara tiene como fondo en el ruso una pátina verde oscura (fig. 29), que puede deberse a oxidación o al proceso de restauración. La del de Damerat es más dorada (fig. 23).

³⁵ Según me informan del Museo, el reloj actualmente está en restauración. No obstante, la Sra. Koltsova me ha facilitado su foto a través de la Prfa. Natalia Arsentieva (Universidad de Granada). A ella y a la Dr^a Natalia Skakun (Investigadora “senior” del Institute for the History of Material Culture, Russian Academy of Sciences, San Petersburgo) les agradezco su ayuda en la localización y acceso a este libro (Para detalles y la reproducción completa del reloj, véase SYCHEV, 2003, pp. 100-101).



Fig. 28a. Detalle del reloj del Hermitage



Fig. 28b. Detalle del reloj de Damerat



Fig. 29. Detalle del reloj del Hermitage
(Sychev, 2003, p. 101)

d) Y, por último, en el ruso ha desaparecido la esfera que hay en la zona inferior entre las lechuzas, aunque se conserva el trípode en que estaba incrustada.

En suma, estas escenas y los distintos soportes en que se difundió la anécdota, demuestran su valor didáctico, ético-político de la mano de Pericles y de su importancia para la ideología democrática propiciada por los revolucionarios franceses de la primera mitad del siglo XIX. Pero, al menos este último objeto y sus

copias³⁶ van más allá en la difusión del texto de Plutarco; pues las dos escenas que enmarcan la esfera del reloj (figs. 25 y 26) reflejan con bastante fidelidad los detalles de los primeros capítulos de la *Vida de Pericles* (*Per.* 4.6-5.1 y 16.8) que han sido objeto de nuestro comentario estilístico en el trabajo ya citado. Si, como decíamos, la composición del encuentro recuerda a Brenet, en la misma dirección apuntan algunos de los detalles que acabamos de describir. Así las cortinas que sirven de fondo a la escena de la clase



Fig. 30a. Detalle del reloj de la clase de astronomía (reloj de Damerat)



Fig. 30b. Detalle del cuadro de Brenet (fig. 4)

³⁶ Resulta extraño que NIEHÜSER, 1999, que recoge en su libro ejemplares en los que se representan personajes históricos como Sócrates, Safo, Escipión y Aníbal, Camilo, o el Juramento de los Horacios, no haga mención de ninguno de estos relojes con el Anaxágoras y Pericles de Plutarco.

de astronomía (fig. 30a), tanto por su disposición como por los nudos que las soportan en su parte superior tienen un gran parecido con las cortinas verdes de Brenet (fig. 30b); y la vasija y el cuenco dorados de la copia del Hermitage (*supra* fig. 29) son sorprendentemente muy parecidos a



Fig. 31. Detalle de la fig. 4

los dos objetos que figuran sobre la mesita junto a la lámpara en ese cuadro (fig. 31).

En cuanto a los cascos de Pericles (fig. 32), el del panel de las 6-9 horas sigue la estructura del casco pintado por Brenet, lo que me permite proponer la hipótesis de que el artista al hacer ambos grabados tuvo a la vista este cuadro; sin embargo, el casco de la figura superior (el Pericles de la escena) coincide en parte (pues aquí se ha enriquecido con decoraciones) con el de Belle, donde como he dicho el penacho sale de una esfinge. No tiene nada de extraño, pues de esta forma resulta más elegante y favorece la función decorativa del reloj.



Fig. 32. Cascos de Damerat, fig. 25-Brenet, fig. 4 (arriba) y de Damerat, fig. 20-Belle, fig. 6 (abajo)

Tan bella y lograda representación en la que no falta un guiño a los apoyos de la masonería a la incipiente república francesa³⁷, me sirve a mí para cerrar estas reflexiones sobre la anécdota con que Plutarco nos plantea el conflicto entre amistad y deber público en un texto original suyo. Sus méritos didácticos y de estímulo visual favorecieron sin duda que se propusiera como tema para los artistas de una época preocupada por los valores éticos y las escenas heroicas de la Antigüedad de las que tanto provecho sacaron en el diseño de la sociedad europea que los dioses nos han dado como lote para nuestra vida.

BIBLIOGRAFÍA

AZOULAY, V.,

- *Pericles of Athens*, Oxford, Princenton University Press, 2014 (trad. de *Périclès : La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*, Paris, Armand Colin, 2010).

BUCHEZ, P.-J.-B. & ROUX, P.-C.,

- *Histoire parlementaire de la Révolution française, journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815*, vol. 6. Paris, J. Hetzel, 1834.
- *Histoire parlementaire de la Révolution française, journal des assemblées nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815*, vol. 26. Paris: J. Hetzel, 1836.

CAMBIANO, G.,

- "Montesquieu e le antiche repubbliche greche." *Rivista di Filosofia*, 65 (1974) 93-144.

CAREL, M.,

- *Cadmos combattant le dragon. Étude et restauration d'un modèle préparatoire en plâtre et cire sur armatures métalliques*. Charles Dupaty. Début XIXe siècle, Bordeaux, 2015.

CATALOGUE

- *Catalogue sommaire illustré des peintures du Musée du Louvre et du Musée d'Orsay*. École Française. Annexes et index/ index iconographique sous la dir. de Jacques Foucard, liste des tableaux déposés par le Louvre par Elisabeth Foucart-Walter, Paris, 1986.

DUBUISON, M.,

- "La Révolution française et l'Antiquité." *Cahiers de Clio*, 100 (1989) 29-42.

DUPUY-BAYLET, M. F.,

- *Pendules du Mobilier National, 1800-1870*, Dijon, Faton, 2006.

GRELL, C.,

- *Le dix-huitième siècle et l'antiquité en France 1680-1789*, 2 vols. Oxford, Voltaire Foundation, 1995.

MATHEWESON MILIKEN, W. & THRALL SOBY, J.,

- *Sculpture by Houdon, paintings and drawings by David: loan exhibition, February 19-April 10, 1947*, New York: Century Association, 1947.

MICHEL, R.,

- "Perrin ou le philosophe sans le savoir",

³⁷ En la figura 25 observamos que la clase astronómica de Anaxágoras a Pericles es un pretexto para incluir la representación de algunos símbolos de estos librepensadores como el compás, la regla y el triángulo.

- en *Un peintre sous la Révolution, Jean Charles-Nicaise Perrin (1754-1831): 25 juin-15 septembre 1989, Musée Girodet*, Montargis, France: Editions du Musée Girodet, 1989, pp. 11-23.
- MOSSÉ, CL.,
- *L'Antiquité dans la Révolution française*. Paris, Albin Michel, 1989.
- MOULTAT, L.-M.,
- *Notice biographique sur Louis-Alexandre Péron*, Paris, 1856.
- NIEHUSER, E. H. CL. VON
- *French Bronze Clocks, 1700-1830: A Study of the Figural Images: With a Directory of 1365 Documented Bronze Table Clocks*, West Chester, Schiffing Publishing, 1999.
- PÉREZ-JIMÉNEZ, A.,
- "Los héroes de Plutarco como modelo en la literatura emblemática europea de los siglos XVI-XVII", en A. BARZANO, C. BEARZOT, F. LANDUCCI, L. PRANDI & G. ZECCHINI, *Modelli eroici dall'Antichità alla cultura Europea*, Roma, 2003, pp. 375-402.
 - "Las Vidas Paralelas de Plutarco en la emblemática hispánica de los siglos XVI y XVII", *Humanitas*, 55 (2003) 223-240.
 - "Relaciones entre el sabio (Anaxágoras) y el político (Pericles): Echarle aceite a la lámpara ¿Una anécdota *ad maiorem gloriam Periclis*?", en D. LEÃO & OLIVIER GUERRIER, *Figures de sages, figures de philosophes dans l'oeuvre de Plutarque*, Coimbra, 2018, en prensa.
- RAKINT, V.,
- "Un tableau inconnu de David. Anaxagore et Périclès", *La Revue de l'art ancien et moderne*, 3e Période, 70 (1936) 253-254.
- ROSENBERG, P.,
- *Catalogue des Peintures du Louvre, École Française, XVII & XVIII siècle*, Paris, 1974.
 - *La Révolution Française et L'Europe 1789-1799*, vol. III, Paris, Grand Palais, 1989.
- SALVI, P.,
- "Odorico Politi (Udine, 1785-Venezia, 1846", en Pinacoteca di Brera, *Dipinti dell'Ottocento e del Novecento. Collezioni dell'Accademia e della Pinacoteca* Tomo secondo, Milano, Electa, 1984, pp. 557-559.
- SANDOZ, M.,
- *Nicolas-Guy Brenet 1728-1792*, Paris, Éditart-Quatre Chemins, 1979.
- STERLING, CH.,
- *French Painting, 1100-1900*, Pittsburgh: Carnegie Institute. Department of Fine Arts, 1951.
- SYCHEV, I.,
- *Russian Bronze (Encyclopedia of Russian Antiques)*, Moscow, Trefoil Press, 2003.
- WINNIPEG ART GALLERY,
- *French Pre-Impressionist Painters of the Nineteenth Century: Paintings, Watercolors, Drawings, Graphics: April 10th to May 9th, 1954*, Winnipeg, Manitoba: Winnipeg Art Gallery, 1954.
- WISNER, D.,
- "Painters and Public Patronage in the First French Republic: the Ministry of the Interior and the Art of the French Revolution", in M. F. CROSS & D. WILLIAMS, *The French Experience from Republic to Monarchy, 1792-1824*, New-york, Palgrave, 2000, pp. 88-106.

La concezione dell'esilio nell'opera di Plutarco*

[The Conception of Exile in Plutarch's Work]

di

Paola Volpe

Università degli Studi di Salerno

pavolpe@unisa.it

<https://orcid.org/0000-0003-0520-765>

Abstract

This paper focuses on the main themes of Plutarch's *De exilio* (paying special attention to the use of quotations) and on the recurrence of similar ideas about exile in other Plutarchan works as well as in other Latin and Greek authors.

Key-Words: Plutarch, *De exilio*, Exil in Greek and Latin world, *consolatio*.

Riassunto

Il contributo analizza i temi principali del *De exilio* di Plutarco - con particolare attenzione all'impiego delle citazioni: questi temi vengono inoltre rintracciati sia in altri scritti plutarchei sia in diversi autori greci e latini.

Parole-chiave: Plutarco, *De exilio*, Esilio nel mondo greco e latino, *consolatio*.

L'esilio (...) - dice Saïd - è una crepa incolmabile, per lo più imposta con forza, che si insinua tra un essere umano e

il posto in cui è nato, tra il sé e la sua casa nel mondo¹.

Se si vuole parlare di esilio, è necessario distinguere tra chi l'esilio lo ha subito e chi invece ne parla, o per

* Il testo qui presentato rappresenta la rielaborazione di una relazione da me tenuta al convegno "Testi e contesti dell'esilio e della migrazione" (Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Studi Umanistici, 18-19 ottobre 2017).

¹ S. SAÏD, 2008, p. 216.

consolare chi è stato cacciato dalla sua patria o per puro esercizio retorico. Talvolta l'esiliato è anche colui che consola: è il caso di Seneca che scrive alla madre Elvia che soffre per il suo allontanamento da Roma. Ma vi è un dato che accomuna i testi dell'esilio: è l'insularità, perché l'isola - come è stato detto - offre all'uomo una nuova dimensione di vita, circondata com'è dal mare e pertanto lontana dal continente, da quel luogo geografico che, pur sinonimo di lavoro e fatica, diviene per chi è lontano motivo di struggimento e tormento. L'insularità spinge "a nuove forme di vita interiore, alla ricerca di un nuovo nesso tra l'uomo e il divino (...), ad una diversa attenzione verso il sacro, alla scoperta (...) di una terra ancora disposta ad aprirsi al mistero"².

Il mare segna così per alcuni il limite tra la vita e la morte civile, tra la vergogna subita e gli onori di un tempo, tra il plauso e il disprezzo del popolo. Ma tutto questo risponde a verità? È veramente l'esilio fonte di ogni male o piuttosto proprio nell'esilio è possibile trovare nuovi interessi, nuove gioie,

nuovi impegni? È quanto dice Plutarco nel *De exilio* a Menemaco, uomo politico nella città di Sardi, in questo opuscolo che si configura come una *consolatio* di un amico leale che vuole stargli accanto, ma non per piangere con lui, bensì per parlargli con franchezza e per invitarlo ad esaminare quale peso opprime il suo corpo, ma soprattutto la sua anima³. Vi sono cose che l'uomo deve necessariamente accettare come la pietra (φύσει σκληρός) e il ghiaccio (φύσει ψυχρός) perché tale è la loro natura, ma gli esili, la cattiva fama, la perdita degli onori, non avendo una loro propria natura possono essere sottoposti al giudizio di ognuno, così come le corone, le magistrature, le presidenze⁴. E allora l'esilio sarà giudicato il peggiore dei mali da Polinice (E., *Ph.* 388 ss.) e un bene da Alcmane, che in un epigramma, a lui attribuito, loda Sparta, la sua patria di adozione (*AP* 8. 709, *Alex.Aet.*). Sicché è la nostra opinione che rende il medesimo fatto "ad uno utile come moneta corrente, ad un altro invece inutile e dannoso"⁵ (599E). Alle

² G. CACCIATORE, 2011, p. 1 n. 2.

³ È qui ripreso il tema della vera amicizia, sul quale Plutarco aveva scritto un opuscolo, il *περὶ εὐθυμίας* (cap. 17); cf. Sen., *ep.* 123.

⁴ In *περὶ εὐθυμίας* 17 Plutarco distingue fra gli eventi indesiderati che procurano dolore ed afflizione per la loro stessa natura e gli accadimenti che noi stessi riteniamo intollerabili solo per una falsa opinione e perciò bene è detto da Menandro negli *Epitrepontes*, fr. 9 KOERTE: «Niente di terribile hai patito, se non lo rendi tu tale».

⁵ La traduzione dei passi del *De exilio* è di Viansino, in R. CABALLERO-G. VIANISINO, 1995.

parole di Polinice Plutarco, dunque, contrappone i versi di Alcmane:

O Sardi, sede antica dei miei padri, se fossi stato allevato fra voi, sarei un sacerdote portatore di offerte oppure un eunuco vestito d'onore che batte i timpani <chiacchieroni>; io invece mi chiamo Alcmane e sono cittadino di Sparta ricca di tripodi, conosco le Muse elleniche, che mi hanno reso più potente di Dascilo e di Gige.

Ammettiamo pure che l'esilio sia cosa terribile (δαινόν), come molti dicono e credono, ma pure esso può essere addolcito al pari dei cibi amari, che possono essere resi più gradevoli al palato, o ancora dei colori, ai quali, se risultano troppo violenti, vengono mescolati colori più piacevoli alla vista. Sardi è come un cibo gradevole o un colore piacevole! Ma come un esule può rendere migliore la sua vita in una terra che non conosce e che forse non avrebbe voluto conoscere? La risposta di Plutarco è chiara anche se ovvia: la filosofia aiuterà il suo amico a trovare in sé e non negli altri i mezzi per rendere sopportabili gli eventi della vita, sì da godere meglio del presente secondo il motto cinico τὸ παρὸν εἶ θεῖσθαι (Marc. Aur., 6. 2, 1). Questo accadrà se si è saggio o se si diventa saggio e se si comprende che l'esilio "non è un

male, ma lo diventa nell'*opinione* che noi ce ne formiamo"⁶. Un tema questo senza dubbio stoico e non solo come testimonianza Cicerone, *Tusc.*, 3.15,31:

(...) *accipio equidem a Cyrenaicis haec arma (...) simulque iudico malum illud opinionis esse non naturae (...).*

Il tema è presente anche in Telete (9. 4), che è considerato il padre della cosiddetta letteratura dell'esilio, e tra gli altri in Dione, *or.* 16. 4, 67.1-3:

Nella riflessione filosofica antica, specialmente cinico-stoica, l'esilio è tradizionalmente assunto a momento privilegiato di verifica delle qualità intrinseche dell'individuo: la possibilità che egli ha di resistere al bando della società in cui è vissuto e ha organizzato la propria esistenza è legata alla sua capacità di ritrovare un rapporto profondo e vitale con la natura, che faccia piazza pulita di decenni di assuefazione ad un sistema di valori e di usanze comunemente riconosciuto come presupposto indispensabile di una convivenza sociale; se supera questa difficile prova (...) <egli> diventerà allora un uomo libero (...). È chiaro <allora> che l'esilio è solo apparentemente un male: si tratta piuttosto di una esperienza positiva per la maturazione intellettuale e morale dell'individuo⁷.

⁶ D. BABUT, 1969, p. 120.

⁷ P. DESIDERI, 1978, p. 196.

Non vi è allontanamento da una patria, ma solo da quella che è ritenuta tale: è patria quella in cui si abita e si opera. “Per natura non c’è patria, come non c’è casa né campo né officina, come diceva Aristone (cf. *SVF* I 371), né ospedale; ciascuno di questi luoghi lo diventa, o meglio, così viene chiamato nella prospettiva di chi vi abita e ne fa uso” (600E). “Nel mondo non è possibile trovare un luogo di esilio; nulla di ciò che c’è nel mondo è estraneo all’uomo” dice Seneca (*Cons. Helv.* 8, 5). “L’uomo, così dice Platone, (*Ti.* 90a) non è “una pianta fissa a terra” né immobile, “ma celeste” e volta verso il cielo, è la testa che tiene ritto il corpo come provenendo da una radice” (600E). E dunque bene a ragione esclama Eracle quando si proclama né argivo né tebano, perché ogni torre greca è la sua patria (*Trag. Adesp. TrGF* 392), o Socrate, quando dice di appartenere al mondo⁸ (600F). La patria degli uomini è il cosmo, che è senza confini né limiti e dove non ci sono esiliati né fuggitivi, dove fuoco, acqua, aria, leggi, magistrati, luna, sole, stelle sono simili e dove un Essere supremo guida ogni

cosa. E allora Sardi, quella Sardi così amata è un piccolo punto insignificante se rapportato all’universo, così come lo è l’intera terra. Eppure ci angustiamo, ci tormentiamo se esiliati al pari delle formiche e delle api cacciate da un formicaio o da un alveare. Ci sentiamo inutilmente legati, quasi incatenati, mentre la natura ci ha creato liberi e senza vincoli: qui “si può pensare al dogma stoico secondo il quale “nessuno è schiavo per natura” (ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς)⁹, poiché la libertà appartiene necessariamente e in ogni circostanza all’uomo buono. Ma l’analogia è meno impressionante di quella che si scopre tra la frase di Plutarco e il frammento del περὶ φυγῆς di Telete (23, 3 Hense), prova lampante che si tratta di una considerazione banale nella letteratura dell’esilio”¹⁰. Liberi, dunque, e in grado di vivere e di nutrirsi ovunque se capaci di guardare alla verità delle cose perché chi ha una città sola è straniero ed estraneo a tutte le altre (602B). Se poi la sorte ha tolto la propria città concedendo di sceglierne un’altra (qui Plutarco si rivolge direttamente a Menemaco), se ne scelga una che col tempo possa diventare patria, ma sia

⁸ In verità in Platone Socrate non è considerato ‘cosmopolita’, ma è reso tale dalla tradizione cinica; cf. R. CABALLERO-G. VIANINO, 1995, p. 92 n. 71 e H. GÜNTHER-NESELRATH, 2007, p. 93 n. 24.

⁹ *SVF* III 352.

¹⁰ D. BABUT, 1969, p. 122.

una patria che non ci trascini nei giochi di potere, nelle piazze e nei tribunali, negli sconvolgimenti politici, nelle fazioni e infine nelle calunnie che tanto somigliano alle Erinii. E allora anche una piccola isola può liberare l'infelice dai mali, ma più infelice sarebbe se egli non ripettesse a sé stesso i versi di Pindaro (fr. 154 Snell-Maehler; Pa IV): "Di' addio, o mio cuore, ai cipressi, di' addio ai prati attorno all'Ida: a me fu dato solo un poco di terra, ma in cambio non ho avuto in sorte dolori né sconvolgimenti politici" e ai versi di Pindaro Plutarco aggiunge "neppure comandi di governatori né obblighi di servizio per pubbliche necessità né contributi ineludibili" (602F).

La nostra felicità così come la nostra infelicità non va misurata ad ettari e parasanghe - al pari di Callimaco (fr.1, 18 Pfeiffer), che invitava a non misurare l'arte poetica ad ettari persiani - e dunque anche una piccola isola può offrire ospitalità. Plutarco cita Lesbo, sede di gente beata, e ricorda che molti furono gli eroi ad abitare un'isola: Eolo carissimo agli dèi; Odisseo, l'uomo più sapiente; Aiace, il più coraggioso; Alci-

noo, il più ospitale. La testimonianza di Zenone (SVF I 277) -che ricorre anche in *Cap. inim. ut.* 87A, *Tranq. an.* 467D- "Fai molto bene, o Fortuna, spingendoci ad [indossare] il mantello corto e a scegliere la vita di filosofo» (603D) serve a Plutarco non certamente per criticare e allontanare dalla vita politica, quanto per trovare un giusto equilibrio grazie all'aiuto della filosofia: il mantello così non è da interpretare come metafora della povertà perché "non esiste ... un luogo d'esilio tanto sterile, che non produca più di quanto occorre per nutrire un uomo"¹¹ (Sen., *Cons. Helv.* 10. 11), ma di una vita più semplice, che ai pericoli del mare e ai tumulti di piazza preferisce una vita sedentaria e riposante "delimitando il bisogno delle cose necessarie in un cerchio con centro e raggio" (603E)¹². Ritorna nel *De exilio* "la distinzione tra l'atteggiamento del filosofo contemplativo (θεωρητικός) e quello del politico <che> non può non ricordare quella che Plutarco sviluppa tra virtù teoretica e virtù etica"¹³. ovvero tra una vita che vagheggia "una purezza e una perfezione individuali (...) e l'altra <che è> indirizzata alla vita sociale ed <è> preoc-

¹¹ La traduzione dei passi di Seneca è di A. MARASTONI, *Lucio Anneo Seneca. I dialoghi*, Milano, 1979.

¹² Per la vita modesta ma serena condotta durante l'esilio cf. Teles, 45.9; Epict., 4.11, 23; Muson., 44.2.

¹³ D. BABUT, 1969, p. 396.

cupata dell'efficacia"¹⁴. Con il cap. 11 termina quella che si può considerare la prima parte dell'opuscolo. Il cap.12, che inizia con ὃ φίλε e con l'uso della I persona plurale λέγωμεν e ἐπαδόμεν è un incitamento all'amico a non ritenersi sfortunato, ma piuttosto fortunato pur nella sventura. A lui è stato proibito un solo luogo dove poter vivere, tutti gli altri luoghi sono pronti ad accoglierlo. È qui il riferimento alle due forme di esilio sotto l'impero romano, ossia la *deportatio*, che confinava una persona ad un posto specifico, e la *relegatio*, che invece comportava l'allontanamento soltanto da uno o altri pochi luoghi. Menemaco è stato relegato e non deportato e dunque egli può godere dell'amenità di tante città e tante isole e dedicarsi lì, lontano dalle lotte cittadine, ad una vita serena. Seneca nel *De tranquillitate animi* (4. 3-4) aveva affrontato lo stesso tema plutarco:

officia si civis amisit, hominis exerceat: ideo magno animo nos non unius urbis moenibus clusimus, sed in totius orbis commercium emisimus patriamque nobis mundum professi sumus ut liceret latiore virtuti campum dare.

Non può esercitare le sue mansioni di cittadino: eserciti quelle di uomo. Con magnanimità, in altre parole, non ci siamo

rinchiusi tra le mura di una solta città, ma ci siamo proiettati verso il contatto con tutto il mondo, abbiamo dichiarato nostra patria il mondo, per potere offrire alla virtù un più ampio campo.

Neppure deve preoccuparsi della cattiva reputazione, perché solo gli sciocchi possono dare al termine esilio il significato di biasimo e vergogna. Plutarco ricorda come i re persiani si spostassero continuamente vivendo d'inverno a Babilonia, d'estate nella Media, a Susa in primavera; seguendo il loro esempio il *relegatus* potrà andare ad Atene per le feste di Dioniso o a Delfi per le Pitiche o a Corinto per le Istmiche e sentirsi libero come Diogene e più libero di Aristotele, realizzando così il detto di Diogene (D.L. 6.45) "Aristotele mangia quando pare a Filippo; Diogene, quando pare a Diogene", dato che né gli affari, né un magistrato né un governatore lo strappano dal suo consueto ritmo di vita (604D). A ben vedere è proprio il desiderio di libertà ad avere spinto illustri uomini ad allontanarsi dalla patria in cerca di onori e fama e a morire lontano da essa e da quei luoghi dove avvenivano le lezioni dei sapienti e le discussioni: il Liceo, l'Accademia, la Stoa, il Palladio, l'Odeon. E se da esuli lasciarono la patria, essi poterono dedicarsi agli studi e abbandonarsi nel grembo delle Muse.

¹⁴ *Ibidem*.

“Tucidide ateniese scrisse la guerra fra Peloponnesiaci ed Ateniesi” (Thuc., I 1) in Tracia presso Scaptè Hyle, Senofonte a Scillunte nell’Elide, Filisto in Epiro, Timeo di Tauromenio in ad Atene, Androzio ateniese a Megara, Bacchilide <di Giulia> nel Peloponneso (605C).

Tutti costoro non si avvilirono né si vergognarono, anzi in qualche modo ringraziarono la Fortuna di averli esiliati. Lo stesso Euripide morì in Macedonia alla corte di Archelao, lui che aveva nell’*Eretteo* pronunciato un elogio della sua patria: sono i versi 7-10 tramandati dall’oratore Licurgo (*In Leocr.* 100, fr. 360 Kann. = 12 Sonnino) a riprova dell’amore di patria che avrebbe improntato la condotta degli uomini e delle donne del V sec. a.C.¹⁵. Ai versi dell’*Eretteo* Plutarco fa seguire senza alcun segno di separazione cin-

que trimetri assenti nella orazione di Licurgo (*Eur. inc. sed. fr.* 981 Kann.)¹⁶:

In primo luogo, il nostro popolo non è venuto da altri luoghi e noi siamo autoctoni per nascita; le altre città invece, portate di qua e di là come dadi lanciati, sono state importate le une dalle altre. Se poi, o donna, dobbiamo vantarci di qualcosa di accessorio (πάρεργον), noi abbiamo sulla nostra terra un clima ben temperato dove non ci tocca né fuoco né freddo eccessivo; e ce ne andiamo a caccia di quanto di meglio producono Ellade ed Asia, avendo come esca questa nostra terra (604D-E).

È davvero ridicolo che si dica che l’esilio porti con sé cattiva reputazione, dal momento che alcuni proprio grazie all’esilio acquistarono gloria e fama - non fu forse esule Enea? Ed è veramente strano che Euripide stesso sembri muovere dure accuse all’esilio. Plutarco

¹⁵ Cf. M. SONNINO, 2010, p. 248. I versi appartengono alla *rhexis* in cui Prassitea incita il marito a sacrificare la propria figlia per tre motivi: “1) esaltazione dell’importanza di Atene dovuta all’autoctonia dei suoi abitanti (...) 2) affermazione del principio secondo cui i figli si generano per servire la patria (...) 3) esaltazione dell’onore reso ai parenti dei caduti con il funerale pubblico, attraverso cui lo stato celebra gli eroi morti in difesa della patria (...)” ivi, pp. 113 s.

¹⁶ Sulla questione cf. M. SONNINO, 2010, pp. 248-249 e A. CASANOVA, 2014, pp. 193-194. Lo studioso ipotizza tra le due citazioni la caduta di un καί “Non c’è dubbio infatti che i vv. successivi <al v.10> non sono un ampliamento e una continuazione della *rhexis* di Prassitea, ma una citazione diversa (...) Proprio il fatto che il vocativo sia γύναι può far pensare che a partire di qui siano le parole di qualcuno che parla a Prassitea e possa rivolgersi a lei in questo modo semplice e diretto, forse suo marito Eretteo. Tale congettura è stata formulata per la prima volta da HARTUNG (1843) e riproposta per ben due volte da M.J. METTE, 1967, 114; 1981-82, 119”.

cita i vv. 388 ss. delle *Fenicie* euripidee con il dialogo sticomitico tra Giocasta e Polinice:

“Cos’è l’essere privato della patria? È una grossa disgrazia?” “La più grande di tutte, più grande nella realtà delle cose che nelle parole.” “Qual è la sua caratteristica? Che disgrazia c’è per gli esiliati?” “Una è la più grande: non permette la libertà di parola.” “È cosa da schiavi quella che tu dici, non poter dire ciò che pensi”. “Occorre sopportare l’ignoranza di chi ha il potere”(605F).

Nella mancanza dunque di *parrhesia* è il danno più grande e terribile, perché se non si ha diritto alla parola non si può esercitare alcun tipo di potere, trovandosi così nelle condizioni di schiavo¹⁷. Seguendo il metodo di Tellele, anche Plutarco risponde alle domande contestando alcune affermazioni fatte dai due personaggi tragici. “In primo luogo, non è da schiavi non dire ciò che si pensa, ma da persona saggia” (606A), perché è necessario “tacere quando è necessario, parlare quando è cosa sicura” (Eur. fr. 413, 2 Kann.; cf. *De garr.* 506C); “in secondo luogo, l’ignoranza di chi è al potere debbono sopportarla non meno quelli che rimangono in patria che gli

esiliati (...) ma l’affermazione più importante ed assurda è che la libertà di parola venga tolta a chi è condannato all’esilio” (606A)¹⁸. Non è l’esilio a togliere la dignità, ma piuttosto l’animo meschino, non è l’esilio a togliere la nobiltà e neppure gli amici, non è l’esilio ad essere causa di ingiurie che solo gli stolti lanciano. L’unico esule è l’anima. Qui Plutarco, riprendendo quanto detto all’inizio dell’opuscolo (600F-602), in cui dichiarava che la vera casa dell’uomo non è sulla terra ma in cielo, afferma che tutti gli uomini sono emigranti stranieri ed esuli perché la loro anima –come dice Empedocle (B 115. 1, 3, 5, 6, 13 Diels-Kranz)- è come espatriata (607C-D). Viene ripreso qui il concetto espresso nel *De facie* 943C:

ogni anima, che sia priva di intelligenza o ne sia dotata, una volta uscita dal corpo ha per destino di vagare <nello> spazio (...) ma quelle ingiuste e intemperanti pagano il fio delle ingiustizie commesse mentre quelle buone devono rimanere nella parte più mite dell’aria che chiamano “i prati di Ade”, per un certo tempo stabilito, quanto basta a purificarle e a esalare via <i> miasmi provenienti dal corpo come da un vapore malefico. <Poi> come se rientrassero in patria da un esilio in

¹⁷ Cf. M. FOUCAULT, 2005, pp. 16-17.

¹⁸ Cf. Muson., p. 48, 19 ss.

terra straniera, gustano una gioia simile a quella che soprattutto provano gli iniziati (...)¹⁹.

È la sola anima ad andare in esilio “come su un'isola battuta da tanti flutti, unita al corpo come un'ostrica”(607D). E quel

corpusculum (...) custodia et vinculum animi, huc atque illuc iactatur; in hoc supplicia, in hoc latrocinia, in hoc morbi exercentur: animus quidem ipse sacer et aeternus est cui non possit iniri manus.

vile corpo, prigioniero e catena dell'animo, è sbattuto qua e là; su di esso si sfogano le torture, gli atti di violenza, le malattie; l'animo è, invece, per sua natura sacro, eterno ed esente da qualunque violenza (Sen. Cons. Helv. 11.7).

L'anima dunque che si oppone al corpo sia consapevole di ciò e sopporti con animo sereno la vita dell'esule, ma è indubbio che - come era già accaduto nei *Praecepta gerendae rei publicae* - Plutarco intendeva rivolgere i suoi consigli sia ai Greci della penisola che dell'Asia, nonché ai cittadini romani che si dedicavano alla politica.

BIBLIOGRAFIA

BABUT, D.,

- *Plutarque et le Stoïcisme*, Paris, 1969 (tr. it. *Plutarco e lo Stoicismo*, Milano, 2003, da cui si cita).

CABALLERO, R. - VIANINO, G.,

- *Plutarco. L'esilio*, Napoli, 1995.

CACCIATORE, G.,

- “Il pensiero «insulare» di María Zambrano: mito, metafora, immaginazione dell'umanità originaria”, in P. VOLPE (ed.), *Isola / isole. Sulla rotta di Odisseo e ... oltre. Atti del Positano Myth Festival 2010*, Napoli, 2011, pp. 35-52 (poi in G. CACCIATORE, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, 2013, pp. 159-175).

CASANOVA, A.,

- “Rilevi sulle citazioni di Euripide in Plutarco”, in E. VINTRÓ, F. MESTRE y P. GÓMEZ (edd.), *Som per mirar (I) Estudis de filologia grega oferts a Carles Miralles*, Barcelona, 2014, pp. 281-298.

DESIDERI, P.,

- *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'Impero romano*, Messina - Firenze, 1978.

FOUCAULT, M.,

- *Discorso e verità nella Grecia antica* Introduzione di R. BODEI, Roma, 2005.

GÜNTHER-NESSLERATH, H.,

- “Later Greek voices on the predicament of exile: from Teles to Plutarch and Favorinus”, in J.F. Gaertner (ed.), *Writing Exile: The discourse of displacement in Greco-Roman Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston, 2007, pp. 87-108.

SAÏD, E.W.,

- *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, lettere e altri saggi*, Milano, 2008.

SONNINO, M.,

- *Euripidis Erechthei quae exstant*, Firenze, 2010.

VAN HOOFF, L.,

- *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford, 2010.

¹⁹ Traduzione di P. DONINI, *Plutarco. Il volto della luna*, Napoli, 2011.

(Página deixada propositadamente em branco)

BOOK REVIEWS

PIA DE SIMONE, *Mito e verità. Uno studio sul “De Iside et Osiride” di Plutarco* (Temi metafisici e problemi del pensiero antico, 143), Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell’Università Cattolica, Milano, 2016, 176 pp. [ISBN 978-88-343-3233-7].

Il volume, edito dalla casa editrice “Vita e Pensiero” di Milano e numero 143 della collana “Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi” fondata da Giovanni Reale e diretta da Roberto Radice, è stato pubblicato con il contributo dell’Università Cattolica del Sacro Cuore sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in essa espressa dall’autrice.

La monografia della dott.ssa De Simone, come rilevato dall’approfondita e documentata prefazione di Maria Luisa Gatti, si colloca nel quadro delle ricerche nell’ambito della Storia della filosofia antica circa allegoria, allegoresi ed etimologia nel pensiero antico e nel contesto di autori e correnti connessi con tali questioni. In particolare, la specificità metodologica dettata dalla polivocità filosofica, storico-religiosa e letteraria del *De Iside* porta l’autrice ad esaminare l’esegesi allegorica del mito intesa come rivelatrice del paradigma di pensiero di Plutarco, proprio in relazione ad un mito di origine egizia e alla rispettiva religiosità ad esso intrinsecamente collegata. Individuate analogie e discrepanze con il *De animae procreatione* plutarco, e considerando il *De Iside* un tentativo di dimostrare la convergenza tra

alcuni aspetti della mitologia egizia e i fondamenti del pensiero platonico, l’introduzione di Franco Ferrari delinea nel trattato oggetto della monografia un prezioso riferimento per comprendere il senso del progetto culturale e religioso del Cheronese, denotando un’attitudine sincretistica nei confronti di mito e religione affrontati nell’arco della speculazione filosofica.

Il testo si compone di una premessa, sei capitoli ed una corposa bibliografia, e contiene un’appendice formata da quattro utili indici (Indice degli autori e delle opere antiche, Indice delle divinità, Indice dei luoghi geografici ed Indice degli autori moderni) che ne agevolano la consultazione e la fruizione. Fin dalla premessa, l’autrice estrinseca una metodologia di lavoro ed una prospettiva di analisi mirate a far emergere il ruolo e la simbologia del mito egizio di Iside ed Osiride al fine di connotare le posizioni filosofiche plutarchee e la funzione del mito in sede di ermeneutica allegorica, per trasmettere al meglio l’impianto ontologico e le teorie cosmologiche della filosofia di Plutarco, che non risulterebbero agevolmente comunicabili tramite una deduzione dialogica. Nella forma di un commentario continuo al *De Iside*, De Simone decide di privilegiare alcune parti ritenute più significative dell’opuscolo, con l’obiettivo di seguire sistematicamente l’ordine dell’opera, distinguendo ed integrando il livello di lettura filosofico di matrice medioplatonica e quello storico-religioso dedito alla ricostruzione dei culti egizi.

All'efficacia dell'indagine monografica, si affianca l'interessante scelta di offrire una traduzione propria dei passi selezionati, oltre a seguire il testo critico edito da W. Sieveking e optando per la parafrasi di Estienne affiancata alla suddivisione in capitoli dell'opuscolo.

Il primo capitolo del volume tratta la formazione ed il metodo di Plutarco esegeta, soffermandosi sui rapporti del Cheroneo con l'Egitto e prendendo in considerazione Platone ed il mito cosmologico, adoperato come costante pietra di paragone all'interno del *De Iside et Osiride*, e concludendo con un paragrafo su allegoria filosofica ed allegoresi, che traccia la figura di Plutarco come fautore di un'ermeneutica non propriamente fisica ed analitica, bensì morale e sintetica.

Il secondo capitolo analizza in maniera organica il *De Iside et Osiride* plutarco, la suddivisione del testo, la chiave ermeneutica insita nel prologo, il rapporto tra i riti egizi ed il Pitagorismo ed il mito di Iside ed Osiride, indicando il valore epistemologico dell'allegoria ed evidenziando il percorso ermeneutico di Plutarco, che intende valutare la verità sottesa al racconto mitologico per evitare i mali della superstizione e dell'ateismo. Il tutto è portato avanti dall'autrice con precisione ed esauriente riferimento agli studi passati e recenti realizzati dalla comunità scientifica sull'opuscolo in oggetto.

Il terzo capitolo è consacrato all'indagine filosofica sulle interpretazioni pre-platoniche del mito, e De Simone affronta gli affondi di Plutarco contro l'Evermerismo e l'esegesi demonologica del mito, soffermandosi anche su sincretismo ed etimologia e sulle valenze dell'allegoria fisica ed astronomica, che descrive il contenuto dei miti come approccio spesso enigmatico e non sempre univoco alle scienze naturali nell'antichità.

Il quarto capitolo del volume discute le interpretazioni platoniche del mito, consi-

derando dapprima le dottrine dualiste ed assumendo una prospettiva olistica che si serve dell'ermeneutica allegorica per rendere la veridicità complessiva del racconto mitologico. Poi risultano molto interessanti le sezioni del medesimo capitolo dedicate alle caratterizzazioni delle divinità egizie, notando come la narrazione mitologica e la speculazione filosofica si intreccino in una continua alternanza di livelli semantici e letture ermeneutiche e proponendo un'esegesi cosmologica che ritiene l'amore una forza demiurgica. In particolare, l'autrice interpreta il sistro (376CF) come strumento emblematico dell'intento dell'intero trattato, in quanto simboleggia lo scuotimento necessario a tutti gli esseri viventi per essere liberati dal torpore che li avvolge.

Il quinto capitolo tratta l'allegoria fisica di tipo sostitutivo adoperata da Plutarco nel *De Iside*, reputata funzionale alla comunicazione del reale come immagine dell'intelligibile e dunque confutando la critica alle credenze immanentistiche sviluppata nei capitoli 376F-379E quale contraddizione del pensiero plutarco. Quindi il teriomorfismo come invito ad osservare gli animali quali immagini del divino e l'aritmologia di matrice pitagorica sono seguiti da una sezione di indagine consacrata ad immanenza e trascendenza del divino ed alle concezioni filosofiche di Plutarco, riconoscendo il trattato come sintesi di aspetti metafisici (espressi dall'ermeneutica allegorica), teoretico-gnoseologici (dati dal problema della conoscenza) ed etici (in quanto la conoscenza autentica consente di evitare ateismo e superstizione).

Infine il capitolo conclusivo della monografia considera il contributo ermeneutico-filosofico del *De Iside* identificando, in un rapporto paritetico tra speculazione platonica e tradizione egizia, il mito narrato da Plutarco quale veicolo di verità metafisica e necessità dialettica tramite un

procedimento intellettuale legittimo, abituale per i suoi tempi ed adatto alle esigenze ermeneutico-filosofiche, rivalutando il Cheroneo come pensatore originale ed apprezzabile non solo per l'intermediazione verso conoscenze acquisite da altri.

Nel solco della tradizione degli studi sul *De Iside et Osiride*, la monografia di Pia De Simone rappresenta la sintesi di una solida formazione accademica nei settori della filologia classica, della filosofia tardo-ellenistica e della storia delle religioni che si estrinseca in un utile accompagnamento alla lettura dell'opuscolo plutarcheo, quale frutto di un'indagine seria e rigorosa che implementa competenze diversificate ed approfondite. Per questo il volume rappresenta un interessante ed utile strumento di lavoro per gli studiosi del pensiero filosofico e religioso di Plutarco, destinato ad indagare le dinamiche teoriche ed ermeneutiche sottese ad un opuscolo che risulta indispensabile per comprendere a pieno la prospettiva culturale e sincretistica plutarchea nei confronti del mito, della religione e della riflessione filosofica.

FABIO TANGA

Università degli Studi di Salerno
tangafabio@libero.it

PIERLUIGI DONINI, *Plutarco: Il demone di Socrate. Introduzione, traduzione e commento di* – (Classici, 38), Carocci editore, Roma, 2017, 215 pp. [ISBN 978-88-430-8928-4].

Pierluigi Donini presentò in 2017 una nuova traduzione y comentario de *De genio Socratico*, uno de los mejor logrados tratados de Plutarco según admite comúnmente la crítica. Publicada a través de la colección *Classici* de la editorial *Carocci editore*, la nueva versión es una dignísima contribución a los esfuerzos que esta editorial lleva realizando desde su fundación en

1980 como prensa universitaria para difundir nuevos trabajos de investigación entre estudiosos y estudiantes de las más variadas disciplinas. En esta línea, la principal aportación que Donini realiza a la comprensión de *De genio Socratico* es la restitución de un sentido unitario a los diversos temas que configuran la obra, demostrando cómo el objetivo real del autor fue componer un cuadro coherente y unitario del platonismo de su época, sintetizando en las posturas de los principales personajes las diversas corrientes que se disputaban la herencia de Platón: la socrático-académica, la neoacadémica y la pitagorizante.

El libro se estructura en cinco partes. Comienza con una introducción con el título de «Plutarco, la storia e la filosofia» (pp. 9-81); prosigue con una breve nota referida al texto (p. 83); una edición bilingüe del texto griego con su traducción al italiano (pp. 85-161); un comentario exhaustivo de la obra (pp. 163-208); y una bibliografía completa y actualizada (pp. 209-215).

A través de la introducción el autor se enfrenta precisamente al principal problema que el tratado de Plutarco ha ofrecido a los especialistas: la aparente falta de cohesión de los diversos temas que se yuxtaponen a lo largo de la narración. En efecto, asombra al lector la naturalidad con la que Cafisias, el hermano de Epaminondas al que se hace narrador de los hechos acaecidos en Tebas en el año 379 a. C. que derivaron en la liberación de esta *pólis* del yugo espartano, expone ante un público ateniense protebano los acontecimientos históricos que se le requieren alternándolos con las disertaciones filosóficas de ciertos personajes presentes en la ciudad en ese momento acerca de la naturaleza del *démon* de Sócrates y de otros temas secundarios de interés filosófico. El problema de la

unidad del texto reside, por lo tanto, en la presencia de un argumento histórico y, simultáneamente, de uno filosófico.

Según el autor y según reconoce el mismo Plutarco por boca de sus personajes (575 D), hay dos materiales principales que conforman la obra, *πράξις* y *λόγοι*, la narración de un evento histórico en el que se incluyen discursos de naturaleza filosófica. Son varias las respuestas que la crítica ha dado a esta diversidad de componentes. Se opone el autor a la respuesta tradicional representada entre otros por Corlu (1970), para quien la funcionalidad de la diégesis histórica es hacer descansar al lector de la aridez de los temas filosóficos, porque, para conseguir esto, cualquier evento histórico habría bastado. Pero hay uno que se elige concretamente, el de la liberación de Tebas del yugo espartano. En *De audiendis poetis*, 14 E, Plutarco defiende la mezcla de contenido didáctico y contenido estético como característica de la literatura, por lo que él mismo pudo tener en cuenta esta función, pero es necesario preguntarse cuál es la interacción concreta que se da entre los dos tipos de contenido en este diálogo. Para Donini, la respuesta hay que buscarla en la postura filosófica del propio Plutarco en el complejo panorama del Platonismo Medio de finales del s. I d. C. y comienzos del II, que se caracterizaba por una esencial carencia de unidad doctrinal. Así pues, el autor identifica especialmente dos elementos como característicos de la noción plutarquea del platonismo tal y como aparece expuesta en *De genio Socratico*: la raigambre pitagórica del platonismo y la inclusión del escepticismo de la Academia Nueva como una fase más en la recepción del maestro (algo que era motivo de discusión en la época). La postura de Plutarco respecto a la diversidad doctrinal del platonismo de su época la resume él mismo en el título de una de sus obras perdidas: *Que la Academia es una sola desde Platón*.

Así pues, examina Donini a continuación más detenidamente estas cuestiones a la luz de las opiniones vertidas por los principales participantes en el diálogo. De esta manera, en la distinción que realiza Plutarco entre aquellos personajes que se dedican a la acción armada que corresponde al evento histórico y aquellos que no participan en esta y se dedican a debatir de temas filosóficos, Donini encuentra un paralelismo con la clasificación platónica de la *República*, donde los *guerreros* se distinguen de los *filósofos*. Por lo tanto, sería únicamente en las opiniones de los *filósofos* donde podrían encontrarse aquellas tesis filosóficas válidas para comprender el objetivo real de Plutarco al componer el diálogo. Estos serían tres personajes: Téanor, el extranjero procedente de la Magna Grecia; Epaminondas; y Simmias, uno de los discípulos tebanos de Sócrates. Pero, salvo en el caso del primero, personaje cuya profesión pitagórica no deja lugar a dudas, en los otros dos no es posible encontrar opiniones que se ciñan exhaustivamente a una corriente en concreto, y de ninguno de ellos de manera exclusiva puede deducirse la opinión de Plutarco. Otra cuestión sería la de la postura de los diversos personajes y, por lo tanto, la de la versión del platonismo del propio Plutarco respecto a la legitimidad del uso de la violencia frente a la injusticia en el evento histórico en que discurre el diálogo. El evento histórico sirve, por una parte, para fijar la distinción antedicha entre *filósofos* y *guerreros* y, por otra, para introducir las posturas de los primeros respecto a la legitimidad del uso de la violencia, que, según Donini, están presididas por una actitud de indefinición, la que se encuentra en los propios diálogos del maestro. En cuanto al tema principal que desarrollan los principales discursos filosóficos del diálogo y, muy especialmente, el mito de Timarco introducido por Simmias, la principal consecuencia de Donini es que, a través de la

investigación dialógica entre los *démones*, Plutarco lleva a cabo una jerarquización entre dos modelos humanos: el del hombre divino, Sócrates, que a través de su *démon* se relaciona directamente con el mundo de la divinidad, y el de Epaminondas, cuya ética es socrática, pero basada en la educación y de naturaleza humana.

Así pues, según lo que Donini expone en la introducción, el objetivo principal de la obra es demostrar la base pitagórica del platonismo y cómo este lo enriquece, lo cual se relacionaría con la propia trayectoria de Plutarco desde el pitagorismo al platonismo gracias a las enseñanzas de Amonio, e incluir el escepticismo de la Academia Nueva a través de la cautela socrática (εὐλάβεια) personificada en Epaminondas. El platonismo de Plutarco no aparece, por lo tanto, expresado unívocamente por un solo personaje, pero, aunque todos los personajes principales expresan opiniones diferentes, todas son reconducibles al platonismo del maestro. La elección de los temas y personajes responde pues, precisamente, a la necesidad de presentar la acción armada para definir filosóficamente a los personajes. Lo que está en juego es la cuestión de la exégesis platónica: la diversidad de posturas que adoptan los personajes pero que no pueden leerse como tales en la obra de Platón habla de la diversidad del platonismo en la época de Plutarco y de las muy dispares reinterpretaciones a que había dado lugar la lectura de los diálogos platónicos. El de Plutarco es un intento de dotar de unicidad al platonismo de su época mostrando cómo todas las posiciones pueden reducirse a un platonismo originario.

En cuanto al texto, el que presenta Donini se mantiene fiel al establecido por Sieveking en la edición teubneriana, si bien a lo largo del comentario se expresan y justifican variantes diversas a las que ofrece

ese estudioso. El texto griego aparece salpicado por frecuentes lagunas, que el autor ha procurado colmar en la medida de lo posible, si bien su postura ha sido por lo general la de la prudencia. En cualquier caso, el comentario recoge todas las opciones y la justificación de la opción elegida en los casos en que se inclina por alguna.

La traducción es por lo general correcta y ceñida al texto en griego, vertiendo en un elegante italiano la lengua de Plutarco. Como todo traductor, Donini se enfrenta en ocasiones a decisiones difíciles que tienen que ver con la distancia cultural que media entre la lengua de Plutarco y una lengua moderna como el italiano. Las opciones más comprometidas aparecen de hecho justificadas en el comentario. Si bien en general creemos que sale con notable éxito de estos trances, es preciso indicar que no estamos de acuerdo con alguna de estas decisiones. Así, por ejemplo, en 578 A, el autor entiende τὸ δαίμόνιον como «relativo al *démon*» y traduce «con gli stessi Spartani [...] sembra che il demone sia in collera». El contexto habla de la venganza de la divinidad contra los espartanos por haber desenterrado los restos de Alcmena en Haliarto. En la n. 46 del comentario Donini habla de esta como la primera vez en que un *démon* aparece mencionado en el diálogo, si bien reconoce la vaguedad de la expresión griega, a través de un adjetivo en neutro sustantivado. Creemos que en esta ocasión Donini se deja llevar por el tema general del diálogo, pero que en este momento incipiente de la discusión en la que el tema no ha sido aún mencionado, no es necesario pensar todavía que Plutarco esté concibiendo al *démon* de Alcmena castigando a los espartanos. Ello supondría una toma de partido por una opción concreta de las que luego se desarrollan en el transcurso del diálogo acerca de la naturaleza de los *démones*, cosa que no

creemos que Plutarco quiera llevar a cabo, y menos a través de una expresión tan vaga. Así pues, considerando la propia vaguedad de la expresión, creemos que en esta ocasión es más acertado traducir «la divinidad», como hace la traductora española (Aguilar: 1996), recogiendo la acepción más usual del adjetivo, dado que se hace referencia simplemente al castigo divino del que van a ser objeto los espartanos por causa de su impiedad, sin entrar en detalle acerca de cualquier suerte de entidad divina encargada especialmente de aplicar el castigo.

En la mayor parte de ocasiones, sin embargo, la traducción de Donini es verdaderamente digna de elogio. Aduzco como ejemplo un caso en el que el autor ha mejorado sensiblemente intentos anteriores de traducción en el contexto de la narración de Simmias del mito de Timarco, mito cuya naturaleza astral hace que Plutarco utilice un lenguaje altamente especializado y muy difícil de comprender en ocasiones. Es este el caso de 590 D, donde el autor introduce una traducción más precisa que las anteriores del término griego ἐπιβολαί, tal y como aparece justificado en la n. 157 del comentario. Cuenta Simmias que Timarco vio islas que ascendían de los mares que las rodeaban en espiral y luego realizaban el movimiento inverso. Parece una alusión clara a la teoría de la retrogresión de los planetas. No obstante, tal y como revisa Donini en el comentario, en la versión del griego los traductores apenas han sabido plasmar en las respectivas lenguas modernas el sentido original de un texto de naturaleza ciertamente difícil. Donini opta por la traducción más literal de «punti de sovrapposizione», consciente de que no tiene del todo sentido cuando Plutarco está hablando de una espiral (ἑλικά), pero argumentando que probablemente el contrasentido hay que buscarlo en el propio texto griego. En efecto, Donini encuentra

que el mito de Timarco está lleno de incoherencias, tanto en relación con la naturaleza del alma y de los *démons* (n. 149), que es aquello que principalmente pretende explicar, como en muchos otros aspectos de detalle.

En cuanto al comentario, completo y detallado, puede ser considerado uno de los trabajos más completos sobre *De genio Socratico*, destinado a convertirse en obra de consulta obligada para quienes se enfrentan a este texto. El comentario comprende principalmente tres tipos de anotaciones. En primer lugar, las hay del tipo más estrictamente filológico, en relación con los frecuentes problemas textuales que el diálogo propone. Se tienen en cuenta en este sentido las conjeturas de anteriores estudiosos del texto y, o bien se elige una de ellas o bien se aporta una solución original. Un segundo tipo, de acuerdo con la tesis principal esgrimida por Donini en su interpretación de *De genio Socratico*, son las indicaciones que tienen que ver con el contenido filosófico del diálogo, que por lo general tienen la ventaja de integrar las opiniones y actitudes que los distintos personajes representan con las principales corrientes presentes en el panorama filosófico de los ss. I y II d. C. Por último, el comentario cuenta también con indicaciones de *realia*, especialmente importantes muchas veces para comprender el evento histórico que se narra en el diálogo. Suelen ser notas breves y útiles, si bien hay que decir que el autor no profundiza mucho en el comentario del contenido de tipo histórico, seguramente por considerarlo ajeno al objetivo principal de Plutarco, que para Donini es de naturaleza filosófica, como hemos visto.

Ya desde la introducción, pero incidiendo más en ello a través del comentario, Donini muestra dimensiones con otros expertos en Plutarco y en este tratado, especialmente con

Timotin (2012, 2015), reciente estudioso de la demonología plutarquea, y sobre todo en dos puntos en conflicto. El primero de ellos se relaciona con la creencia generalizada entre la crítica de que, en los debates presentes en la obra plutarquea, la postura del último participante es la que traduce la opinión del propio Plutarco y, por lo tanto, la que es considerada como vencedora en la discusión. No obstante, por ejemplo, en el debate entre Téanor y Epaminondas acerca de la conveniencia de aceptar dones (582 E - 585 D), ni la opinión de uno ni la del otro son consideradas vencedoras, y el propio Simmias, al que todos los personajes consideran árbitro del diálogo, afirma que ambos personajes tendrán que resolver más adelante el punto muerto en el que se encuentran. Otra cuestión en la que Donini disiente tanto de Timotin como de la mayor parte de estudiosos que le preceden es en la valoración y función en la obra del personaje de Galaxidoro. Según la distinción que realiza entre *filósofos* y *guerreros*, no sería lícito incluir a Galaxidoro en la primera de las categorías, pese a que habitualmente se le atribuya la postura más «racionalista». Frente a esta postura argumenta Donini que Galaxidoro, por una parte, participa en la acción política que tiene lugar en el diálogo; por otra, vierte acusaciones contra el pitagorismo totalmente infundadas y, además, su postura aparentemente «racionalista» es imposible de incluir en cualquier sistema filosófico articulado. Por último, si bien el personaje reconoce la autoridad de Simmias, este, considerado árbitro del diálogo, ni siquiera lo tiene en cuenta en su intervención.

Así pues, la principal aportación que el análisis de Donini supone para la comprensión de *De genio Socratico* es de una doble naturaleza. Por una parte, en efecto, se trata de una aproximación que procura explicar la obra como un todo, identificando

la vocación unitaria del texto con la intención de Plutarco de exponer a través del diálogo cuál debía ser en su opinión la manera correcta de entender en su época el legado de Platón. Pero, por otra parte, Donini da luz a las diversas incógnitas que presenta el diálogo: incoherencias, *aporías* o, en general, todas las preguntas que en el texto quedan sin respuesta porque Plutarco o bien no ha querido o bien no ha podido darla. Estamos pues ante un trabajo que marca, sin lugar a dudas, un punto de inflexión en los estudios sobre *De genio Socratico* y que ha de convertirse en el punto de referencia obligado desde el que parta cualquier estudioso que en lo sucesivo se proponga abordar este complejo tratado que ocupa un lugar tan especial en la obra de Plutarco.

FRANCISCO BALLESTA ALCEGA
Universidad de Zaragoza

NEW COLLECTIVE PUBLICATIONS (2017)

S. AMENDOLA, G. PACE & P. VOLPE CACCIATORE (eds.), *Immagini letterarie e iconografia nelle opere di Plutarco*, Madrid, Ediciones Clásicas, Università degli Studi di Salerno, 2017. ISBN: 978-84-7882-823-4, 240 p.

En el marco de la ‘Red Temática Europea «Plutarco»’, los editores ofrecen un volumen que se caracteriza (como indica Volpe Cacciattore en la “Premessa e ricordo di Françoise Frazier”) por presentar las imágenes literarias y el texto de manera doble e indivisible, donde unas y otro se entretejen y requieren recíprocamente para la intelección cabal de Plutarco. En realidad, el libro cuenta con cuatro secciones: 1. Filosofía, Ética, Metafísica; 2. Arte y Literatura; 3. Política e Historia; 4. Religión, Mito y Trascendencia. Acto seguido, conste el índice del libro:

SOMMARIO

P. Volpe Cacciatore, "Premessa e ricordo di Françoise Frazier": 7-10.

SEZIONE I: FILOSOFIA, ETICA, METAFISICA

S. Amendola, "Giustizia e malattia nel De sera numinis vindicta: il 'caso' di Lisicio (548F-549A)": 13-24.

F. Becchi, "L'immagine come espressione del pensiero etico: la controversa nozione di passione": 25-34.

B. Demulder, "Dining with the Demiurge. Cosmic Imagery and Cosmological Ethics in Plutarch's *Quaestiones Convivales* 1.2": 35-44.

F. Frazier, "Il mito filosofico: un linguaggio immaginifico? Su alcuni studi recenti relativi ai miti platonici e plutarchei": 45-54.

SEZIONE II: ARTE E LETTERATURE

L. de Nazare Ferreira, "La Influencia de Plutarco en el Arte de la Tapicería: la *Historia* de Marco Antonio": 57-66.

O. Guerrier, "La φαντασία et les images artistiques chez Plutarque-Amyot (*Moralia*): 67-76.

M. López Salvá, "Crítica y Elogio de Plutarco sobre la Pintura y la Poesía": 77-86.

M. Meeusen, "Blood, Sweat and Tears: Marble Marvels in Plutarch": 87-98.

F. Tanga, "Immagini floreali nei *Moralia* di Plutarco": 99-108.

SEZIONE III: POLITICA E STORIA

C. Alcalde Martín, "Iconografía Literaria y Plástica de Tres Oradores: Demóstenes, Foción y Demades": 111-124.

Delfim F. Leão, "The Use of *Politeuma* and other *Polis*-related Terms as 'Conceptual Iconography' in Plutarch's *An Seni respublica gerenda sit*": 125-132.

G. Pace, "Mimesi autoriale e vita politica nelle immagini letterarie di Plutarco": 133-142.

A. Pérez Jiménez, "Imágenes Literarias para el Legado Político de Alejandro. Comentario Estilístico de *Mor.*

336E-337A": 143-156.

J. J.S. Pinheiro, "Immagini di *apheleia* in Plutarco": 157-168.

SEZIONE IV: RELIGIONE, MITO E TRASCENDENZA

M. González González, "Hypnos y Thanatos: La Muerte como Sueño en *Consolatio ad Apollonium*". 171-178.

L. Lesage Gárriga, "Imagen y Función de Ogigia en el mito de *De facie in orbe Lunae*": 179-188.

I. Muñoz Gallarte, "The Topic of Eternal Punishment in the Afterlife": 189-198.

S. Planchas Gallarte, "Tifón y la Imagen de un Mito Fundacional: Plutarco, De Iside et Osiride 363C-363D": 199-208.

L. Roig Lanzillotta, "Plutarch and the Image of the Sleeping and Walking Soul": 209-222.

E. Giovanna Simonetti, "Il caso della lampada di Ammone come *eikôn* dell' universo": 223-230.

INDICI

A. Tenore (cur.), "1. Indice degli Autori Moderni".

G. Battaglini (cur.), "2. Indice dei Luoghi Citati".

A.M. CÉSAR POMPEU, M. APARECIDA DE OLIVEIRA SILVA & M. DE FÁTIMA SILVA, *Plutarco. Epítome da Comparação de Aristófanes e Menandro*, Coimbra-São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017. ISBN: 978-989-26-1392-5, 108 p.

El presente volumen ofrece una versión en portugués del ensayo plutarqueo *Epítome* de comparación entre Aristófanes y Menandro. Mediante las notas oportunas, la traducción se encuentra precedida de sendos estudios relativos a los tres autores estudiados, con particular atención a las reflexiones de Plutarco sobre las diferencias entre los comediógrafos. He aquí el índice correspondiente:

INTRODUÇÃO: 11-14.

Aristófanes em Plutarco: um *agón* às antigas (A.M. César Pompeu): 15-33.

Menandro em Plutarco. A arte de fazer rir com bon gosto en elegância (M. de Fátima Silva): 35-62.

Plutarco e os Cômicos (M. Aparecida de Oliveira Silva): 63-83.

Epítome da Comparação de Aristófanes e Menandro: 85-89.

Referências bibliográficas: 90-95.

Índice de autores e passos citados: 97-102.

(Página deixada propositadamente em branco)

BIBLIOGRAPHY SECTION

ARTICLES

AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 2013

CHRYSANTHOS CHRYSANTHOU - SERENA CITRO - LUCY FLETCHER - ANNA
GINESTÍ - DELFIM LEÃO - GIOVANNA PACE - VICENTE RAMÓN - FABIO TANGA -
ANA VICENTE - PAOLA VOLPE

VOLUMES REVIEWED IN THIS SECTION

ABBREVIATIONS

- *Figure d'Atene* = A. Casanova (ed.), *Figure d'Atene nelle opere di Plutarco*, Università di Firenze, Dipartimento di scienze dell'antichità, Firenze, 2013.
- *Gli scritti di Plutarco* = G. Pace, P. Volpe Cacciatore (eds.), *Gli scritti di Plutarco: tradizione, traduzione, ricezione, commento. Atti del 9° Convegno internazionale della International Plutarch Society*, Ravello (29 settembre-1 ottobre 2011), Napoli, D'Auria, 2013.
- *Plutarco y las artes* = G. Santana Henríquez (ed.), *Plutarco y las artes. XI Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas*, Madrid, Ed. Clásicas, 2013.

C. ALCALDE MARTÍN, «*Athenae captae Athenae receptae*: Plutarco, Atenas y Roma», en *Figure d'Atene*, 31-49.

Mediante una selección comentada de los pasajes oportunos donde Plutarco trae a colación la importancia de la paideía y de los principios de libertad interna que regían la política ateniense, Plutarco encumbra los logros

de las obras públicas atenienses, incluso por encima de la excelencia cultural del pueblo ateniense, que el de Queronea contrasta (lógicamente in bonam partem) con los logros del pueblo romano. Con inteligencia, Plutarco establece una comparación de pragmatismo perspicaz entre los atenienses y los romanos (V.R., A.V.)

- C. ALCALDE MARTÍN, «Actitud de Plutarco y sus héroes ante las artes plásticas», en *Plutarco y las artes*, 111-117.

Las referencias a las artes plásticas y a obras concretas en los textos de Plutarco se hallan subordinadas al propósito del contexto, si bien ello no fue óbice para que quedase reflejada en los textos su sensibilidad al goce estético. Los ejemplos que proporciona el profesor Alcalde Martín muestran la sensibilidad estética de Plutarco, sus conocimientos artísticos y su capacidad de adaptarlos a las variadas situaciones de sus composiciones. (V.R., A.V.)

- F. ALESSE, «La buona χρησις. Aspetti della saggezza prescrittiva in Plutarco e nel Corpus plutarcheum», en *Gli scritti di Plutarco*, 9-18.

Nel De virtute morali (5.443e-444a) Plutarco distingue tra sapienza teorica e saggezza pratica, quest'ultima intesa come attitudine che presiede alla deliberazione sulle azioni e le scelte morali. Il brano -a parere di alcuni- presuppone la tradizionale distinzione aristotelica di sophia e phronesis (Etiche, libro VI, capp.8-13). Il raffronto con altre opere di Plutarco e del Corpus permette di riconoscere anche l'impiego della teoria delle categorie, che già Aristotele aveva messo in stretto rapporto con la trattazione del bene morale (Eth. Nic. I 6), nonché del celebre quadro delle vie della ricerca di An.Po. II 1. La studiosa, oltre a tratteggiare un retroterra della concezione plutarchea di saggezza costituito non solo da Aristotele ma anche da elementi della tradizione socratico-platonica e della pedagogia isocratea, presenta le analogie della visione plutarchea con esempi di letteratura coeva o di poco posteriore. (P.V.)

- E. ALMAGOR, «Two Clandestine Readers within Plutarch's *Lives*: The Narrator and the Implied Author», en *Gli scritti di Plutarco*, 19-28.

This article applies the distinction of W. Booth between narrator and implied author to Plutarch's Life of Artaxerxes, focusing especially on the references within the biography to historical sources. It argues that the implied author (who is the embodied ideal of truth and consistency) has the narrator appear as a fallible reader in order to reflect several character traits of the biography's hero, while he himself reveals his own scepticism with regard to the text. This presentation serves eventually a moral purpose, for the reader of the Life is prompted to reflect on the written biography s/he reads, on questions of truth and falsehood, and on the use of texts as an educational tool. (C.C.)

- C. ÁLVAREZ SIVERIO, «El efecto de la deuda pública en el ámbito femenino del Solón», en *Plutarco y las artes*, 447-452.

La Vida de Solón recoge los efectos que sobre el ámbito femenino tuvieron los cambios legislativos propiciados por la grave deuda pública a la que el legislador ateniese se enfrentó en sus comienzos. Se analizan aquí las referencias de la biografía sobre este asunto tanto en el aspecto público como en el privado. (V.R., A.V.)

- J. BANTA, «When Viewed From Afar: Re-reading City as Text in Plutarch's *Numa*», en *Gli scritti di Plutarco*, 29-36.

Banta argues in this paper that Plutarch's remapping of the consolidation of early Roman culture under Numa is intimately bound up with ideas of the establishment of distinct boundaries. In the Numa, the city of Rome is initially

socially and physically unstable without the presence of Romulus. Banta sees the city as in danger of slippage from a civic space to an unintelligible landscape. He argues that Plutarch works to correct the instability by re-mapping Roman identity through the institutions of the second king, Numa. He sees an emphasis in Plutarch on Numa and the god Terminus which is absent in Livy. Banta argues that Terminus is necessary for physical and ideological division, and thus for peaceful coexistence as Rome moves with Numa from a militaristic state to a peaceful, agrarian one. For Banta, Plutarch makes an association between Terminus, domestic accord, Numa and ultimately a viable Roman culture, and 'uses the establishment of the worship of Terminus to provide a central point from which the rest of the city/culture can be remapped (p. 36)'. (L.F.)

K. BARTOL, «The Structure of Lysias' Speech in Pseudo-Plutarch's On Music», *Hermes* 141 4 (2013) 401-416.

Se analiza la construcción textual del tratado Sobre la música de Pseudo-Plutarco, cómo sus elementos constitutivos se moldean mediante determinados mecanismos unificadores. Esta novedosa identificación de los elementos organizadores demuestra la coherencia estructural del tratado y la intencionada disposición de las distintas unidades que conforman el tema. (V.R., A.V.)

B. BASSET, «Les 'Dits des Athéniens' à la Renaissance: Athènes dans les controverses sur l'éloquence au XVI^e siècle», en *Figure d'Atene*, 111-128.

He aquí una revisión sobre la microestructura del apotegma en la tradición del Renacimiento, donde humanistas destacados como Budé (incidiendo particularmente en la función retórica del

'dictum') o como Erasmo (quien resalta el carácter moral de la microestructura) se ajustan a los dichos de los atenienses y también a los de los espartanos, sin que la antítesis entre unos y otros quede, a la luz de los apotegmas, particularmente subrayada. (V.R., A.V.)

F. BECCHI, «Contributi congetturali e scelte interpretative nelle traduzioni latino-umanistiche dei *Moralia* di Plutarco: alcuni esempi», en *Gli scritti di Plutarco*, 37-45.

Le traduzioni latine dei *Moralia* di Plutarco, accanto alle Vite, costituiscono una parte notevole e determinante della produzione letteraria degli umanisti. Becchi nel suo lavoro, servendosi della traduzione latina del De capienda ex inimicis utilitate fatta da Giovanni Corsi (Firenze 1472-1547) e di quella adespota che si legge nel Riccard. 766 del XV sec., mira non tanto a valutare le singole esperienze versorie per determinare la formazione spirituale dei traduttori o per recuperare l'esemplare greco, quanto ad illustrare l'effettiva comprensione che gli umanisti ebbero del testo plutarco, nel tentativo di recuperare e valutare sul versante più prettamente filologico gli interventi e i contributi congetturali, nonché l'attività esegetica caratterizzata da scelte interpretative mirate a sanare ope ingenii il testo. (P.V.)

M. BECK, «Alexander for the Romans: The Ideology of Anger Control in Plutarch and Arrian», en *Gli scritti di Plutarco*, 47-61.

Beck suggests different strategies for representing Alexander's anger in Plutarch and Arrian. For Beck, Arrian's portrait hinges on his use of the word oxytes. He argues that this is a bivalent word used by Arrian in a positive sense with regard the military sphere and negatively with regard to interpersonal

relations. For Beck, Arrian's use of the bivalent term and his delaying of the negative usage of it until towards the end of his work softens any negative impact on the characterization of Alexander. Plutarch, by contrast, does not use oxytes of Alexander (or indeed of human action at all in the *Lives* or *Moralia*). Beck suggests he adopts a complex, multifaceted approach which reflects his Platonic leanings and Alexander's significance under the Empire (p. 51). Beck focuses on Plutarch's linkage between *θυμοειδής* and *λεοντώδης* with regard to Alexander. He points to the same linkage in Plato's Republic in the ideal Guardian's spirit, as well as the connection between these terms and Achilles. Beck concludes that the elements of Plutarch's interpretation of Alexander rely heavily on variations in terminology and evocative word choice, and that the links drawn between Alexander's anger and philosophical and heroic paradigms, serve as an, at least partial, defence of Alexander. (L.F.)

E. BERARDI, «La circolazione del testo plutarco: il de Herodoti malignitate», en *Gli scritti di Plutarco*, 63-68.

Nel corso dell'800 era opinione condivisa presso i critici che i testi plutarcoi conoscessero una larga circolazione negli ambienti intellettuali delle generazioni immediatamente successive allo scrittore di Cheronea: lo stesso Elio Aristide avrebbe conosciuto e usato i suoi scritti. Partendo dagli studi di C.A.Behr, che, pur rilevando negli indici alla traduzione del corpus di Aristide un numero considerevole di contatti con il testo di Plutarco, si mostra scettico su una derivazione diretta (entrambi gli autori avrebbero attinto ad una fonte comune in

maniera indipendente), la studiosa volge la sua attenzione al rapporto tra l'opuscolo de Herodoti malignitate e il Discorso egizio (or. 36, 46, 57) e il Secondo discorso platonico (or. 3, 251) di Aristide. (P.V.)

P. BERBERANA HUERTA y M.^a G. RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, «La huella de Plutarco en Baltasar Gracián», en *Plutarco y las artes*, 393-402.

Estudio de la influencia de Plutarco (a partir de Sobre la abundancia de amigos, Cómo distinguir a un adulator de un amigo y Cómo sacar provecho de los enemigos) sobre algunas obras de Baltasar Gracián (El Criticón, Oráculo Manual y Arte de Prudencia) en la concepción de la amistad, mediante la comparación y comentario de pasajes concretos. (V.R., A.V.)

C. BEVEGNI, «I Moralia di Plutarco in Poliziano: per un censimento delle citazioni e dei riusi nelle opere dell'umanista fiorentino», en *Gli scritti di Plutarco*, 69-81.

È ormai assodato che i *Moralia* di Plutarco rappresentarono una delle letture favorite degli umanisti quattrocenteschi: Poliziano non poteva fare eccezione. Costui fu un assiduo fruitore dei *Moralia*: da un esame condotto su una campionatura significativa delle sue opere latine, lo studioso appura che le letture poliziane del Plutarco morale, pur evidenziando determinate predilezioni sul piano tematico-contenutistico che si sono venute evolvendo e modificando nel corso del tempo, spaziano comunque per l'intera gamma degli opuscoli e rivelano, dunque, un'esplorazione di tutto il corpus (o poco meno) da parte di Angelo. (P.V.)

- R. BICHLER, «Konnte Alexander wirklich nicht schwimmen?: Überlegungen zu Plutarch, *Alex.* 58,4», en P. Mauritsch, C. Ulf (eds.), *Kultur(en): Formen des Alltäglichen in der Antike: Festschrift für Ingomar Weiler zum 75. Geburtstag*, Graz, 2013, 301-314.

Ausgehend von einer Stelle bei Plutarch (*Alexander* 58,4) geht R.B. der Frage nach, ob Alexander schwimmen konnte oder nicht. Die Stelle bei Plutarch bleibt in ihrer Aussage ein Unikum, allerdings könnten zwei berühmte Szenen aus dem Leben des Alexanders, nämlich die des verhängnisvollen Bads im Fluss Kydnos und die einer Flottenfahrt in Indien, weitere Indizien zur Beantwortung der Frage liefern. Mittels einer eingehenden Überprüfung der Zeugnisse zu diesen Episoden kommt R.B. zu dem Ergebnis, dass sie keinen hinreichenden Rechtfertigung bieten, an den Schwimmkünsten Alexanders zu zweifeln. Eine kontextbezogene Analyse der genannten Stelle bei Plutarch zeigt, dass die Episode normativ-moralisch stark aufgeladen ist; mit allen anderen Zeugnissen über die Schwimmkünste Alexanders zusammenbetrachtet, verliert der Passus also an Gewicht, zur Lösung der aufgeworfenen Frage beitragen zu können. (A.G.)

- E. BIONDI, «L'immagine di Talete nelle fonti letterarie greche. Breve analisi da Erodoto a Plutarco», en *Gerión* 31 (2013) 179-200.

Il lavoro di E. Biondi cerca di ricostruire il processo di costruzione letteraria cui la figura del filosofo Talete è stata sottoposta nei secoli dagli scrittori greci, in particolare da Erodoto fino a Plutarco. In particolare, Talete è visto in un primo momento come saggio versatile ed eclettico, in grado di interagire con le civiltà orientali

asiatiche conosciute in Asia Minore, ed in un secondo momento come primo filosofo che ha condotto indagini sulla natura del Principio. (F.T.)

- E. BOWIE, «Plutarch in Scottish Culture», en *Gli scritti di Plutarco*, 83-92.

Se trata de una revisión erudita sobre la fortuna y pervivencia de la obra plutarquea en la cultura de Escocia, especialmente desde los siglos XV y XVI, donde solo algunos bibliófilos poseían algunas ediciones de Plutarco, hasta prácticamente nuestros días en el siglo XXI. Son particularmente interesantes las consideraciones dedicadas, en tal sentido, a figuras eminentes de los siglos XVIII, XIX y XX, como David Hume, Walter Scott o Gilbert Murray. (V.R., A.V.)

- F. BRENK, «Looking at Conjectures (Guesses?) in Plutarch's *Dialogue on Love*», en *Gli scritti di Plutarco*, 93-102.

Aceptando como punto de partida la introducción de Flacelière y el estudio de Irigoin sobre la tradición crítico-ecdotica del 'Amatorius' (en la colección Budé), Brenk efectúa una concienzuda revisión sobre la transmisión del texto con especial referencia a dos pasajes controvertidos: el primero comparece en 753B, para aclarar una puntualización referente al episodio del matrimonio entre Bacón e Ismenodora; el segundo concurre en 766D-E, donde Brenk interviene acerca de la posible laguna que muestra el comentario plutarqueo en el relato la historia de Gorgo y el castigo a ella infligido. (V.R., A.V.)

- E. CALDERÓN DORDA, «La 'portentosa' Vida de Alejandro Magno: visiones, prodigios y presagios en la *Vita Alexandri* de Plutarco», *REA* 115 2 (2013) 463-476.

La detección, cuantitativa y cualitativamente notable, de prodigios y de pre-

sagios (σημεῖα) que acontecen en la Vida de Alejandro ejemplifican con tino el carácter del monarca. Los presagios son indicios adivinatorios que, en correspondiente lógica, debe resolver un μάντις. En una época en la que el racionalismo pretérito ha dado paso a un renovado interés por los signos adivinatorios, la técnica mántica incidirá en el carácter excepcional de unos signos que acontecen en la vida de hombres excepcionales, de los nuevos monarcas helenísticos. En el caso de Alejandro, su preocupación exponencial por los presagios derivará en una tendencia creciente a la superstición, un πάθος con que Plutarco modela la semblanza, en última instancia, de Alejandro. (V.R., A.V.)

I. CAMPOS MÉNDEZ, «Plutarco y la religión persa: el dios Mitra», en *Plutarco y las artes*, 291-299.

Análisis de los conocimientos plutarqueos sobre el dios Mitra y sobre la inmersión de su culto en el Imperio Romano, a través de pasajes que reflejan su conocimiento de los misterios mitraicos y cuya interpretación ha suscitado intensos debates. (V.R., A.V.)

J.M^a. CANDAU, «Citazioni storiografiche nel *De Herodoti malignitate* di Plutarco. Ideologia, retorica e conflitti di identità», en M. Berti, V. Costa (eds.), *Ritorno ad Alessandria. Storiografia antica e cultura biblioteca: tracce di una relazione perduta*, Roma, 2013, 277-292.

Il trattato plutarqueo *De Herodoti malignitate* presenta una serie di caratteristiche che hanno indotto taluni studiosi a dubitare dell'autenticità dell'opuscolo. Infatti, rispetto al tono generalmente pacato con cui Plutarco porta avanti le argomentazioni nelle sue opere, nell'opuscolo in questione

l'autore esprime giudizi sferzanti e irrisori nei confronti di Erodoto, responsabile di aver diffuso maldicenze sul conto del popolo beota, accusato di filomedismo durante le guerre persiane. Inoltre sarebbe facilmente dimostrabile che il ritratto di Erodoto derivante dalle parole di Plutarco non è attendibile. Come spiega Candau, il trattato può essere definito un testo mimetico, in cui si riscontra l'influenza del genere della diatriba, molto diffuso tra i contemporanei del Cheronese. E dunque, proprio come avviene nella diatriba, nell'opuscolo plutarqueo la voce narrante assume il tono dell'invettiva nei confronti di Erodoto, che, quasi coinvolto in una performance, viene più volte interpellato. Il fine di tale scritto accusatorio sembra il riscatto dell'immagine negativa dei Beoti proposta da Erodoto, un tentativo che va inquadrato in ciò che si può definire 'storia intenzionale', ossia la costruzione della memoria collettiva di un popolo sulla scorta di alcuni eventi fondamentali. Per i Greci le guerre persiane costituivano uno dei cardini dell'identità collettiva, pertanto Plutarco tenta la difesa dei Beoti, la cui immagine usciva compromessa dal racconto di Erodoto. E nel campo della storia intenzionale, osserva Candau, il confine tra credenza e verità, tra mito e storia non è facilmente individuabile, né è rilevante il metodo con cui si esaminano le argomentazioni avverse, ragion per cui il giudizio plutarqueo appare così tendenzioso in questa circostanza. Poiché nell'opuscolo sono presenti anche citazioni di storici frammentari, di cui il Cheronese potrebbe aver intenzionalmente alterato il pensiero (come accade per Erodoto), sarebbe opportuno, a giudizio dello

studioso, prendere sempre in esame il genere letterario in cui le citazioni plutarchee sono inserite, poiché il genere può condizionare le modalità di citazione degli autori. (S.C.)

J.M^a. CANDAU, «Plutarco y la historia moderna: las Vidas de Galba y Otón», en *Plutarco y las artes*, 119-127.

El profesor Candau Morón presenta un estudio sobre el diseño de las biografías imperiales a partir de las dos únicas conservadas de esta clase, con una defensa de su calidad frente a las críticas vertidas en algunas publicaciones. Las Vidas de Galba y Otón contienen ideas, estética y efectos similares a los que se pueden encontrar en algunas de las mejores biografías plutarqueas. (V.R., A.V.)

J. CAPRIGLIONE, «Plutarco: il gioco della fantasia nella rappresentazione», en *Plutarco y las artes*, 453-460.

J. Capriglione espone l'importanza e lo sviluppo del termine phantasia fino a giungere all'accezione ad esso attribuita all'interno dell'opera e del pensiero di Plutarco. In particolare, sotto l'influsso della filosofia platonica, il concetto diventa un punto di riferimento essenziale ed imprescindibile per una complessiva comprensione del logos e della mimesis, e risulta legato in maniera stretta all'immaginazione e alle aistheseis. (F.T.)

C. CARSANA, «Il Catone di Plutarco: da modello ad antimodello», en A. Gonzales, M.T. Schettino (eds.), *L'idealisation de l'autre. Faire un modèle d'un anti-modèle*, Besançon, 2014, 243-266.

Nella rappresentare la figura di Catone, il Cheronese ricorre ad una serie di fonti sia favorevoli che ostili al Censore, ragion per cui il ritratto plutarcheo di Catone è offuscato da ombre che scalfiscono l'immagine idealizzata tra-

mandata, in particolare, dagli scritti ciceroniani.

Dalla biografia plutarchea emerge una costante contraddizione tra ciò che Catone raccomandava ai concittadini ed alle generazioni future e la sua condotta che spesso non rispecchiava le sue parole. Plutarco pone in risalto il fatto che Catone, in età matura, si era mostrato fortemente ostile alla cultura greca ed alla sua diffusione a Roma; eppure la sua formazione culturale e morale era scaturita non solo dall'esempio dei suoi virtuosi antenati, ma anche dall'insegnamento del filosofo greco Nearco, che aveva contribuito a potenziare nel giovane la ricerca della frugalità e della moderazione. Analogamente, se da un lato Catone criticava quei condottieri e politici che gradivano di essere elogiati pubblicamente per le loro azioni, dall'altro proprio lui non attendeva occasione per autoelogiarsi. Ed ancora, praticò l'usura in tarda età, attività verso cui aveva in passato espresso forte disapprovazione. Questi ed altri tratti negativi del personaggio, come osserva la studiosa, si sviluppano soprattutto in età matura, in evidente contrasto con quanto si legge di Catone nel De senectute ciceroniano, ove egli incarna il modello di uomo che impronta i suoi comportamenti alla σοφροσύνη. Il modello edificante di Catone, che si era andato affermando particolarmente nella tarda età repubblicana, viene dunque ridimensionato da Plutarco, che ci offre un ritratto costellato di chiaroscuri. (S.C.)

A. CASANOVA, «La Vita di Teseo e la tradizione letteraria», en *Figure d'Atene*, 9-18.

L'A., dopo avere osservato che Plutarco nell'utilizzo dei poeti come fonti di

informazioni storiche si ispira sempre a una grande prudenza metodica, mostra come nella Vita di Teseo «la grande pluralità delle fonti di cui ha tenuto conto Plutarco sia funzionale ad arricchire o a smentire occasionalmente la gloriosa tradizione mitica che la tragedia e la poesia narrativa hanno reso immortale» (16) e come nel vagliare criticamente i racconti mitici il Cheroneo si richiami alla tradizione razionalistica della storiografia greca. (G.P.)

C. CASTELLI, «Ritrarre l'ethos: statue e scelte lessicali nelle Vite parallele», in *Gli scritti di Plutarco*, 103-110.

La menzione di statue e dipinti da parte di Plutarco è stata oggetto di diverse analisi. Esse indicano l'interesse del filosofo di Cheronea per l'arte, legato, soprattutto nelle Vite, al contributo che essa può offrire alla creazione di un profilo etico, nell'ambito di un sapiente impiego del topos che equipara scrittura e arti figurative. La Castelli, nel corso del suo lavoro, esamina i vari passi che trattano di opere d'arte, o, in genere, di argomenti connessi alla raffigurazione visiva. In tale ottica sono selezionati e discussi alcuni brani tratti tanto dalle Vite quanto dai Moralia con attenzione particolare a quelli che riguardano la rappresentazione della regalità e del potere politico o militare. (P.V.)

A. CATANZARO, «Plutarch at Byzantium in XII century: Niketa Choniates and Plutarchean political areté in the Chronikè Diégthesis», in *Gli scritti di Plutarco*, 111-117.

El historiador bizantino Niketa Choniates adopta, en su Chronikè Diégthesis, referencias ocasionales de la obra plutarquea. Conviene subrayar una circunstancia: el criterio que se adopta para las citas de Plutarco no se halla simplemente en función de perspectivas

históricas sino a propósito de la excelencia del arte de la política. En suma, las ideas políticas que Plutarco desliza permiten corroborar la orientación política que el historiador bizantino defiende sin que afecten los diferentes marcos temporales de uno y otro autor. (V.R., A.V.)

J.A. CLÚA SERENA, «Plutarco (Quaest. Conviv. IX, 1-3), los trágicos griegos y Filóstrato en torno al origen del arte de la escritura», in *Plutarco y las artes*, 129-138.

Existen diversas narraciones griegas sobre el origen del «arte» de la escritura, un tema que sin duda interesó a Plutarco. En este trabajo se exponen las atribuciones de la invención en diversas fuentes además de Plutarco, así como las interpretaciones modernas de estos textos, y se indaga sobre los motivos que impulsaron las teorías del Queroneense. (V.R., A.V.)

B.L. COOK, «Plutarch, Cicero, and Leonardo Bruni's Cicero novus», in *Gli scritti di Plutarco*, 119-125.

En 1413, Leonardo Bruni (quien había aprendido griego merced al magisterio de Manuel Chrysoloras), tras haber leído a Plutarco, efectuó una traducción recreada de la Vida de Cicerón al latín: su Cicero novus. Las razones para enmendar a Plutarco, al decir de Cook, tienen su origen en la intención de Bruni por efectuar una semblanza menos moralizante de Cicerón y por reivindicar un tipo de biografía distinguida, que primara los aspectos históricos y socio-políticos. (V.R., A.V.)

A. CORTI, «Plutarco in difesa di Arcesilao e contro Colote: un valore morale dell'ἐποχή», in *Gli scritti di Plutarco*, 127-132.

Il lavoro prende in esame l'Adversus Colotem in cui Plutarco difende Arce-

silao dagli attacchi dell'epicureo Colote non appellandosi a principi dualistici, ma richiamandosi al valore morale della sospensione del giudizio: non solo l'ἐποχή non conduce affatto all'ἀπραξία - come voleva Colote -, anzi essa è un possesso e una disposizione che guida le azioni degli uomini forti. Evidenziando questo aspetto dello scetticismo accademico, Plutarco riuscirebbe meglio ad attaccare Colote proprio sul suo campo di battaglia. Infatti, in perfetta analogia antisimmetrica rispetto a quanto sostenuto da Colote, anche Plutarco assegna un ruolo di prima importanza alle conseguenze etico-pratiche della filosofia che si professa. Secondo Plutarco, però, è proprio l'atteggiamento di cautela professato dallo scettico Arcesilao a rendere possibile e degna di essere vissuta la vita; al contrario gli Epicurei, sostenendo che tutte le rappresentazioni sono vere, "finiscono col lasciar cadere tutta la realtà nell'afasia e con l'introdurre timori nei giudizi e sospetti nelle azioni" (1123D). (P.V.)

P. DESIDERI, «La città di Pericle», en *Figure d'Atene*, 19-30.

Attraverso l'analisi del capitolo iniziale e di quelli centrali della Vita di Pericle (dedicati al programma di costruzioni pubbliche) il contributo indaga il significato che Plutarco attribuisce alla documentazione monumentale come strumento per rovesciare l'immagine negativa di Pericle nella tradizione storiografica contemporanea e in generale come testimonianza della grandezza del glorioso passato ateniese, la cui valorizzazione, unitamente alla salvaguardia dell'identità culturale greca, è ciò che sta particolarmente a cuore al Cheroneo. L'apparente contraddizione tra il capitolo iniziale della Vita di Pericle, dove si sottolinea

la preminenza delle imprese politiche e militari su quelle artistiche, e quelli centrali, dove si celebrano i monumenti voluti da Pericle, è spiegata dall'autore con l'ipotesi che, nella concezione di Plutarco, «la ricostruzione storica dei caratteri di un personaggio» e «l'ammirazione estetica per le opere d'arte da lui promosse o realizzate» (27) potessero entrambe contribuire alla formazione delle nuove generazioni greche. (G.P.)

M.C. DE VITA, «Giuliano e il Medio-platonismo: il caso di Plutarco», en *Elenchos* 34 2 (2013) 351-371.

L'articolo di M. C. De Vita intende dimostrare che l'imperatore Giuliano avesse conoscenza delle dottrine medio-platoniche trovando interessanti paralleli tra l'opera di Plutarco di Cheronea e le Orazioni di Giuliano, soprattutto in merito all'esegesi allegorica dei miti, al cruciale ruolo metafisico giocato da Apollo-Helios e alla dottrina dell'anima. L'autrice ipotizza anche che Plutarco fosse stato significativo punto di riferimento per il concetto di Ellenismo che l'imperatore Giuliano si proponeva di restaurare come ideale convergenza di cultura greca e romana. (F.T.)

G. D'IPPOLITO, «Plutarco e il mito di Filottete», en *Plutarco y las artes*, 301-310.

G. D'Ippolito studia tre riferimenti a Filottete all'interno del corpus plutarcheo riconoscendo come l'autore di Cheronea non disdegna di richiamare il mito, ma sempre con una valutazione dello stesso che consenta di poter trarre conclusioni importanti al fine dell'indagine moralistica e di una continua riflessione sulle vicende umane. In particolare, Filottete sotto la lente di osservazione plutarchea

diviene lo strumento di una permanente curiosità di profilo antropologico e di costante interesse etico per l'audience del poligrafo di Cheronea. (F.T.)

- T. DUFF, «L'articolazione interna del libro plutarqueo», en *Gli scritti di Plutarco*, 143-161.**

Mediante un apreciable trabajo de factura estructural, Duff sostiene persuasivamente que, en realidad, la morfología del libro plutarqueo (las 'Vidas paralelas') debe clasificarse con arreglo a cuatro secciones: el prólogo, la primera Vida, la segunda Vida y la sínchris. Las distintas estrategias de elaboración para el prólogo de apertura y la sínchris de clausura permiten enmarcar bien la parte medular de la composición plutarquea, es decir las Vidas confrontadas. (V.R., A.V.)

- M. DURÁN MAÑAS, «Plutarco y la Atenas de los diádocos», en *Figure d'Atene*, 143-163.**

Se trata de un estudio penetrante sobre los testimonios que ciertas Vidas plutarqueas proporcionan sobre las vicisitudes políticas de Atenas en la época tanto anterior como medular en la influencia de los diádocos sobre la ciudad. Por tales motivos, quedan convenientemente analizados los pasajes pertinentes a la Vida de Lisandro, la Vida de Foción y la Vida de Demetrio. En cualquier circunstancia, el objetivo de Plutarco parece cobrar una orientación moralizante que rebasa la atención rigurosa a la realidad de los hechos histórico-políticos: el recuerdo de Atenas se erige en modelo de virtud para afrontar los tiempos de esa decadencia presente. (V.R., A.V.)

- H. DYSON, «Is There a Lacuna in Ps.-Plutarch ('Aetius') 4.11.1-4? Two Accounts of Concept Formation in**

Hellenistic Philosophy», CQ N.S. 63 2 (2013) 734-742.

Estado de la cuestión sobre las distintas lecturas, interpretaciones y relaciones con otros textos que recibe el pasaje citado, que conducen a configurar los contenidos de la fuente que se utilizó para su composición. (V.R., A.V.)

- U. EGELHAAF-GAISER, «Gelehrte Tischgespräche beim panhellenischen Fest: Bildungs- und Deutungskonkurrenz in den Symposialdialogen des Plutarch», en S. Föllinger, G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dramatischer Inszenierung*, Berlin-New York, 2013, 295-325.**

U. E.-G. untersucht die dialogische Form und Funktion von Plutarchs Quaestiones Convivales, dabei spielt die Religion als ein Bildungsgut eine zentrale Rolle. Nach einer einführenden Beschreibung des kaiserzeitlichen Symposions als ein Ort der Bildungsinszenierung, und einer Definition der Q.C. als nicht nur szenische Präsentation von Bildungswissen sondern auch als Vermittler gesellschaftlicher Werte, konzentriert sich U. E.-G. auf eine Analyse der Q.C. 5,2 und 5,3. Sie legt dar, wie die Figur Plutarch in 5,2 durch die fast monologische Struktur des Gesprächs die symposiastischen Gesprächsregeln eigentlich übertritt, woraus jedoch zugleich ihre Ehrenstellung in der Runde sichtbar wird. Hingegen sei 5,3 dialogisch und in agonaler Stimmung konstruiert. Die darin auftretenden Störfikturen seien als solche klar markiert und würden dezent zurückgewiesen. Insgesamt zeigen sich die Q.C. in erster Linie als Inszenierung sozialer Kompetenzen. (A.G.)

- K. ESHLEMAN, «Then our Symposium Becomes a Grammar School»: *Grammarians in Plutarch's Table talk*», *SyllClass* 24 (2013) 145-171.

Estudio de la participación de los gramáticos en los simposios que recogen las Charlas de Sobremesa, y justificación de su inclusión en ellas a pesar de no encajar perfectamente en el ideal plutarqueo del ambiente simposíaco. (V.R., A.V.)

- J.A. FERNÁNDEZ DELGADO, «Nuove testimonianze dell'opera di Plutarco», in *Gli scritti di Plutarco*, 133-142.

Nuove testimonianze plutarchee su papiro e qualche altro tipo di materiale pubblicato negli ultimi quindici anni invitano a riesaminare il vero contributo di questo genere di non abbondanti testimonianze alla questione della ricezione dell'opera di Plutarco. Alcune caratteristiche di questo materiale lo rendono però particolarmente interessante: la data precoce attribuita ad alcuni ritrovamenti, la loro provenienza spesso ossirinchina, il tipo di supporto di alcune delle scoperte e il loro contesto, la loro appartenenza alla sezione dei Moralia (e non solo delle Vitae, come nel caso delle prime testimonianze), e fra i Moralia ad opere fino ad oggi non rappresentate su papiro. (P.V.)

- J.A. FERNÁNDEZ DELGADO, «El arte de la retórica en Plutarco», in *Plutarco y las artes*, 13-44.

La influencia de la retórica puede apreciarse en toda la obra plutarquea; además, a lo largo tanto de Vitae como de Moralia puede rastrearse específicamente la impronta de los progymnasmata, los ejercicios básicos de la educación retórica greco-romana. El profesor Fernández Delgado revisa aquí la influencia de los ejercicios progymnasmáticos recogidos en el ma-

nual de Teón a lo largo de la obra de Plutarco. (V.R., A.V.)

- A. J. FERNÁNDEZ GARCÍA, «La teoría musical de Aristóteles en el tratado *De musica* de Ps. Plutarco», in *Plutarco y las artes*, 403-410.

En el diálogo simposíaco De Musica Sotérico habla de la teoría musical de Aristóteles, especialmente sobre la importancia de la armonía, sus partes y sus diferencias y la consonancia entre ellas. El comentario de estos pasajes permite conocer algunas de las influencias que caracterizan este tratado espurio. (V.R., A.V.)

- F. FERRARI, «Filone, Antioco e l'unità della tradizione platonica nella testimonianza di Plutarco», in *Figure d'Atene*, 219-231.

L'articolo analizza le testimonianze plutarchee sulla rottura tra Filone di Larissa e il suo allievo Antioco d'Ascalona nell'ambito del platonismo. Esse, come rileva l'autore, vanno collocate nei rispettivi contesti, quello della Vita di Lucullo (sostenitore di Antioco) (nella quale Plutarco mostra una scarsa accuratezza sul piano temporale) e della Vita di Cicerone (sostenitore di Filone), e dipendono fondamentalmente da Cicerone. L'autore nota che Plutarco non prende effettivamente posizione nella disputa tra Filone (sostenitore della continuità della tradizione scettico-accademica rispetto al platonismo) e Antioco (che considerava lo scetticismo un corpo estraneo e propugnava un ritorno alla vecchia Accademia) e avanza l'ipotesi che l'assenza di un vero e proprio giudizio su Antioco possa dipendere dall'imbarazzo provato da Plutarco per l'avvicinamento di un platonico come Antioco allo Stoicismo, corrente da lui avversata. (G.P.)

A. FERREIRA, «Címon segundo Plutarco», en *Figure d'Atene*, 281-293.

En la descripción prosopográfica del personaje (cuya Vida está redactada mediante un relato sensiblemente breve en comparación con otras biografías de estadistas atenienses), Plutarco parece atenerse al principio capital de que ningún talante humano es irreprochable en términos absolutos. Para sintetizar, la semblanza de Címon, con sus luces y sus sombras en la descripción de Plutarco, caracteriza la figura de un gobernante bien dotado para el ejercicio de su cometido como hombre de estado. (V.R., A.V.)

F. FRAZIER, « Plutarque, Amyot et la 'déclamation' Si les Atheniens ont été plus excellents en armes qu'en lettres », en *Figure d'Atene*, 83-110.

Con base en la declamación plutarquea que figura en el título del capítulo, Frazier reflexiona sobre aspectos críticos relativos a la traducción francesa de Amyot. Así, la autora presenta eruditamente un catálogo exhaustivo del trabajo de Amyot en el texto del Queronense y plantea los problemas correspondientes a la recepción de Plutarco en el siglo XVI. (V.R., A.V.)

R. GALLÉ CEJUDO, «Formas prosificadas de la elegía helenística: la historia de Acteón el Argivo de Amat. Narr. II (Mor. 772C-773B)», en *Plutarco y las artes*, 75-84.

El profesor Gallé Cejudo presenta un estudio sobre el proceso de prosificación de composiciones poéticas hoy perdidas. Para ello se sirve del análisis paralelo de la historia de Anteo que Partenio transmite y la de Acteón recogida por Plutarco: el cotejo de los medios empleados en sendos textos, el primero con su referente poético y el segundo con las otras fuentes que

incluyen la historia de Acteón, muestra coincidencias compositivas entre ambos autores. (V.R., A.V.)

M.L. GARCÍA FLEITAS, «Plutarco y Cleopatra. Apuntes sobre el personaje de Cleopatra VII en el drama europeo del s.XVI», en *Plutarco y las artes*, 311-317.

Estudio de Plutarco como fuente de información sobre Cleopatra a partir de la biografía de Antonio, y su influencia en una selección de dramas del s. XVI. Se presenta, asimismo, un análisis de los distintos tratamientos de la figura de la reina egipcia, confrontada, además, con Octavia. (V.R., A.V.)

J. GARCÍA LÓPEZ, «El arte poético-musical en Plutarco (Quaestiones convivales)», en *Plutarco y las artes*, 139-146.

Plutarco tenía un vasto conocimiento de la poesía, a la que está íntimamente ligada la música, cuya presencia en la obra plutarquea es relevante, lo cual se muestra a través de significativos ejemplos, especialmente los referidos en la Cuestión octava de las Quaestiones convivales sobre el drama griego. (V.R., A.V.)

D. GIGLI PICCARDI, «Plutarco, Serapione e la poesia filosofica», en *Gli scritti di Plutarco*, 163-171.

La figura del poeta e filosofo stoico è tratteggiata da Plutarco nel De Pythiae oraculis. A lui, inoltre, è dedicato il De E apud Delphos ed è menzionato anche in Quest.Conv. I, 10 (628A), dove Plutarco racconta di aver tenuto un discorso in occasione di una vittoria dell'amico in un agone poetico ad Atene. La studiosa inquadra la figura di Serapione nel panorama della poesia filosofica greca di età imperiale e rivolge la sua attenzione ad un filone per così dire sommerso della poesia greca in dialetto dorico. (P.V.)

- A. GINESTÍ ROSELL**, «Para una poética del diálogo: el buen hablar en las *Quaestiones Convivales* de Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 45-52.

Las conversaciones que recoge Plutarco en las Quaestiones Convivales suponen modelos de comunicación ideales mediante consejos directos y situaciones a través de las cuales deben extraer los lectores las normas de conducta de los simposios. Se ejemplifica esta estructura a través de las quaestiones 7 y 8 del libro VII. (V.R., A.V.)

- J. GOEKEN**, «La rhétorique aux banquets de Plutarque », en *Gli scritti di Plutarco*, 173-186.

Adoptando como puntos de partida sendas obras convivales de Plutarco (Banquete de los Siete Sabios y Charlas de Sobremesa), el autor analiza el entramado retórico que conforma la estructura de los ensayos citados mediante tres propuestas esenciales: los relatos de simposio en Plutarco muestran el arte de la palabra como recurso dominante, habida cuenta la naturaleza de los participantes en el banquete; Plutarco efectúa en la práctica una teoría e cuanto debe significar el discurso en un banquete; hechas las cautelas oportunas, los personajes de las obras reelaboran la construcción retórica que subyace en la producción de Platón y de Jenofonte. (V.R., A.V.)

- G. GONZÁLEZ ALMENARA**, «La παρθένος sin παρθενία: modelo de jovencita casadera en la obra *Virtudes de mujeres*», en *Plutarco y las artes*, 85-93.

*La profesora González Almenara investiga a través de los usos en la obra *Virtudes de mujeres* las características de la muchacha παρθένος, la semántica precisa de sus valores sustantivos y*

adjetivos, y la valoración de la παρθενία, así como la relación semántica entre ambos términos. (V.R., A.V.)

- R. GONZÁLEZ DELGADO**, «Plutarco y el mito de Orfeo y Eurídice», en *Plutarco y las artes*, 311-317.

Plutarco plantea una novedad en cuanto a las versiones griegas y romanas del mito de Orfeo y Eurídice, ya que lo vincula al mito de Protesilao. El profesor González Delgado estudia las menciones de los protagonistas en la obra plutarquea, y realiza una comparación intertextual con Luciano, autor que recoge esa conexión con el mito de Protesilao y también con el de Alcestis, igualmente presente en Plutarco. (V.R., A.V.)

- M. GONZÁLEZ GONZÁLEZ**, «La legislación funeraria soloniana y su huella arqueológica», en *Plutarco y las artes*, 461-468.

Solón fue considerado, tradicionalmente, responsable de las leyes funerarias más antiguas y Plutarco así lo presenta, además de constituir la principal fuente para contextualizar esas reformas, que atendían fundamentalmente a los aspectos antropológicos de la ceremonia fúnebre. Por ello dichas reformas son poco verificables a nivel arqueológico, si bien puede señalarse, sin embargo, algún testimonio de esta naturaleza. (V.R., A.V.)

- C. GROSSEL**, « Émotions estétiques et arts libéraux dans le *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* de Plutarque », en *Plutarco y las artes*, 147-155.

*Mediante un estudio particularmente centrado en los capítulo 9-14 del *Non posse...*, asistimos a la comparación entre las emociones estéticas de naturaleza esencialmente hedonista que los epicúreos conceden a las artes plástico-musicales frente a la condición te(le)-*

ológica que Plutarco, en la órbita del pensamiento platónico, reivindica para las mismas, artes que el Queronense juzga espirituales y trascendentes. (V.R., A.V.)

- O. GUERRIER - F. FRAZIER**, « Amyot “*sçavant traducteur*” », en *Gli scritti di Plutarco*, 187-202.

Este trabajo de colaboración facilita un estudio de naturaleza doble. Por un lado, Guerrier pone de relieve el papel de Amyot como hito, en su función de traductor de Plutarco, para la maduración de la lengua francesa y la consolidación de la misma como literatura nacional de envergadura. Por su parte, Frazier ahonda en el *modus operandi* de Amyot como traductor, el cual recrea frecuentemente el texto griego en función de sus postulados estéticos-filosóficos. (V.R., A.V.)

- R. HENKE**, «Die ‘Synkrisis’ in Caesars Gallier-Germanen-Exkurs als Argument für die Unechtheit der Kapitel Gall. 6,25-28», *Gymnasium* 120 3 (2013) 229-246.

Die Kapitel 25-28 im Gallier-Germanen-Exkurs (Gall. 6,11-28) werden seit Heinrich Meusel von einigen Forschern und Herausgebern als Einfälschung eines späteren Interpolators angesehen, eine Hypothese, die jedoch bis in die jüngste Zeit bestritten worden ist. Gegen die Aufrechterhaltung der Echtheit werden im vorliegenden Beitrag zunächst diejenigen Argumente Meusels noch einmal in Erinnerung gerufen, die bis heute nicht ausreichend widerlegt zu sein scheinen, insbesondere die Unstimmigkeiten in dem Satz *neque enim...acceperit* (25,4). Der Hauptteil des Aufsatzes bringt anschließend ein weiteres Argument gegen die Echtheit zur Geltung, nämlich die “Synkrisis” der Gallier und Germanen im Kap.

24: Nach einer Untersuchung des Bauelements “Synkrisis” im Rahmen insbesondere der historiographischen Tradition wird anhand der Struktur und Positionierung synkritischer Textpartien der Nachweis geführt, dass der caesarische Exkurs mit der Vergleichen im Kap. 24 vom gebildeten Leser seiner Zeit als abgeschlossen betrachtet werden musste. (Abstract des Autors)

- R. HIRSCH-LUIPOLD**, «*The Most Ennobling Gift of the Gods. Religious Traditions as the Basis for Philosophical Interpretation in Plutarch*», en *Gli scritti di Plutarco*, 203-217.

Las tradiciones religiosas se hallan en la base de la filosofía platónica en la persecución del sabiduría por parte del ser humano. Este principio fundamental es asumido por Plutarco quien, como indica en el principio del *De Iside*, afirma que el mayor don que los dioses han concedido a los hombres es el conocimiento de aquellos. Así las cosas, la filosofía, en su esfuerzo por la búsqueda de la verdad, es una forma de trascender el mundo y posibilitar el conocimiento de lo divino. (V.R., A.V.)

- N. HUMBLE**, «*Imitation as commentary? Plutarch and Byzantine historiography in the 10th century*», en *Gli scritti di Plutarco*, 218-225.

Humble is concerned in this article with marked shift in the 10th century in the style of writing history: a shift from an annalistic mode to one centred on individuals. This shift is associated particularly with the literary activities of Constantine VII. Humble explores the possibility that Plutarch's *Lives* are a key influence driving this change. Humble assesses the history of scholarship on this point, including arguments both for and against the possibility that Plutarch, and other

ancient writers, were influencing the trend. Humble argues that we can be certain full Lives were being read in the 10th century and points to the increase in the number of copies of the Lives being made at this time. She also discusses how Symeon in his redaction of Saints' Lives, which may have been initiated under Constantine VII, often made only stylistic changes to the body of a Life, but changed the old prologues so their form and function closely resemble that of Plutarch's prologues. Humble concludes that a definitive answer to the question is not possible, but her article shows there are good reasons to consider the possibility and that this need not exclude other influences or detract from the originality of the Byzantine writers. (L.F.)

- G. INDELLI, «Traduzioni latine quattrocentesche dell'opera di Plutarco περί τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι», en *Gli scritti di Plutarco*, 227-236.**

Dal Rinascimento in poi, Plutarco è stato uno degli autori più letti e grande interesse destarono soprattutto le Vitae, e solo più tardi i Moralia. Di questi ultimi apparvero nel '400 oltre 60 traduzioni in latino di più di 30 opuscoli, dovute a 23 traduttori, senza dimenticare le numerose versioni parziali e le parafrasi. Tra le opere che hanno goduto di una certa fortuna vi è quella intitolata περί τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι, le cui traduzioni di Cassarino Birago e Regio sono esaminate da Indelli. (P.V.)

- S. JACOBS, «Plutarch's Parallel Lives: Case-Studies in Statesmanship», en *Gli scritti di Plutarco*, 237-244.**

This paper argues that the Lives are case studies in statesmanship, which present the heroes as unambiguous exempla of effective and ineffective statesmanship. It challenges the ideas that the Lives should

be interpreted as a form of moral biography and that Plutarch fails to provide the readers with clear-cut exempla for imitation or avoidance. (C.C.)

- A.K. JAZDZEWSKA, «Reading Plato's 'big letters': the opening of Plutarch's *De audiendo* and Plato's *Republic*», en *Gli scritti di Plutarco*, 245-250.**

This paper argues for several connections between the opening paragraphs of Plutarch's *De audiendo* (37c-8d) and book 8 of Plato's *Republic* in which Socrates discusses the evolution of the oligarchic soul and its transformation. The examination of the opening of *De audiendo* in tandem with the Platonic subtext uncovers several of Plutarch's thoughts on education and allows tracing the dynamics of Plutarch's appropriation and modification of Plato's ideas and imagery. (C.C.)

- A.K. JAZDZEWSKA, «A skeleton at a banquet: death in Plutarch's *Convivium septem sapientium*», *Phoenix* 67 3-4 (2013) 301-319.**

In this article it is argued that Plutarch's *Convivium Septem Sapientium* (hence CSS) partakes in the literary tradition of interweaving convivial texts with the notion of mortality. The theme of death constitutes a significant and recurrent element in the CSS, one that is illuminated from different perspectives. This study begins with a discussion of the passage in which Thales describes the Egyptian custom of bringing a skeleton to a banquet (CSS 148a-b), and proposes that it should be read as programmatic and self-reflexive, announcing Plutarch's purpose in the CSS of interweaving the symposium with the theme of death. The next sections discuss different ways in which Plutarch introduces the theme of death and mortality into the dialogue: the opening

motif of darkness and transience, the literary strategy of foreshadowing the death of the interlocutors, recurrent references to the Phaedo, and explicit discussion of death in the CSS. The last section calls attention to the presence of death in the Quaestiones conviviales and in symposia depicted in the Lives. The study concludes with an attempt to characterize the distinctive, multifaceted treatment of death in the CSS. (C.C.)

A.I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, «Epiménides de Creta purificador de Atenas», en *Figure d'Atene*, 129-141.

La figura de Epiménides de Creta y, concretamente, su papel en la purificación de Atenas ha suscitado el interés de las fuentes antiguas, que aquí se analizan en profundidad. La autora pone especial acento en los testimonios plutarqueos sobre la figura histórica, nebulosa, de Epiménides con particular énfasis en los pasajes correspondientes de la Vida de Solón. En última instancia, Plutarco presenta una versión singular en su interés por incluir la (discutible) presencia de Solón, del que Epiménides sería consejero amable. Ello redundaría en los beneficios que la acción purificadora del cretense ejercería en Atenas y, de paso, subrayaría la importancia de una tradición benemérita para la historia de la cultura griega. (V.R., A.V.)

O. KARAVAS, « Quelques remarques sur la comparaison d'Aristophane et de Ménandre de Plutarque », en *Gli scritti di Plutarco*, 251-256.

Verificamos algunas reflexiones sinópticas y eficaces sobre las líneas de investigación con que, tradicionalmente, se ha acometido el estudio de este opúsculo plutarqueo. En realidad, la preferencia de Plutarco por el arte de Menandro se basa –tratándose Plutarco

de un moralista– en la suavidad, sencillez y facilidad de lengua, temas y contenidos que el cómico presenta, frente a la dificultad intrínseca que, entre los antiguos, mostraría el ático acerado, técnico y obsceno de Aristófanes. (V.R., A.V.)

TH.R. KEITH, «Plutarch on Chrysippus' *Peri Biōn* and the Problem of the Sage», en *Gli scritti di Plutarco*, 257-262.

En su obra, Plutarco polemiza frecuentemente con la escuela epicúrea y la estoica. En realidad, Plutarco acepta cierta coherencia en la doctrina de Epicuro (aunque rechace su esquema filosófico-vital). Sin embargo, Plutarco se muestra particularmente incisivo contra los estoicos, actitud que muestra de modo evidente en su *Peri Biōn* donde el Queronense reseña las contradicciones internas que, a su parecer, se encuentran en los planteamientos de la escuela estoica. (V.R., A.V.)

C.J. KING, «Plutarch, Alexander, and Dream Divination», *ICS* 38 (2013) 81-111.

En las biografías de Plutarco aparecen líderes políticos que creían en la interpretación de los asuntos humanos a través de los sueños y en el uso de estos como medio de adivinación. Este trabajo muestra, merced al análisis de diversos sueños, en especial los de la Vida de Alejandro, el valor que se les otorgaba y cómo reyes y jefes militares recurrían a intérpretes profesionales. (V.R., A.V.)

G. LAGUNA MARISCAL, «El vegetarianismo de Plutarco y su proyección en la cultura moderna: la canción «Sarcófaga» de Franco Battiato», en *Plutarco y las artes*, 411-420.

En el tratado *De esu carnium* Plutarco condena el consumo de carne y aboga por una dieta vegetariana, ideas que influyeron en autores y movimientos

posteriores, algunos de los cuales se analizan en este trabajo, destacando de manera singular la canción «Sarcófaga» de Franco Battiato. (V.R., A.V.)

- M. LANE**, «Platonizing the Spartan 'politeia' in Plutarch's *Lycurgus*», en V. Harte, M. Lane (eds.), «*Politeia* in Greek and Roman philosophy, Cambridge- New York, 2013, 57-77.

La interpretación que Plutarco ofrece en su Vida de Licurgo sobre la caracterización política del legislador espartano subraya el hecho de que Licurgo habría soslayado la redacción expresa de las leyes. Al decir de Lane, esta semblanza tendría su origen en las ideas de factura jurídico-política que, basadas en Platón, Plutarco habría transmitido. (V.R., A.V.)

- L. LESAGE GÁRRIGA**, «Metón en Plutarco: ¿Astrónomo o astrólogo?», en *Figure d'Atene*, 59-67.

Con base en los testimonios antiguos que dan noticia sobre el geómetra Metón, y muy concretamente merced a los pasajes adecuados de la Vida de Nicías y de la Vida de Alcibiades, la autora proporciona una reflexión atractiva sobre la consideración 'profesional' del personaje. Siendo Metón un acreditado astrónomo en la tradición histórico-filológica más sólida, Plutarco combinaría la faceta inequívocamente astronómica del individuo sin perjuicio de considerar la dimensión astrológica del geómetra, lo que explicaría la maniobra de Metón: ya por razones científicas, ya por motivos adivinatorios (no excluyentes unos y otros entre sí), Metón habría sufrido (fingidamente o no) locura transitoria para alertar sobre los peligros de la expedición ateniense a Sicilia. (V.R., A.V.)

- L. LEURINI**, «La tradizione manoscritta del *De Iside et Osiride* di Plutarco alla luce del codice Ambrosiano H 113 sup.», en *Gli scritti di Plutarco*, 263-271.

Dopo aver ricordato i codici della tradizione manoscritta del *De Iside et Osiride* di Plutarco, lo studioso rivolge la sua attenzione ai codici Toledanus 20 (51,5) e Ambrosianus H 113 sup. La ricognizione del codice Ambrosianus H113 sup. - afferma Leurini - permette di verificare una situazione ben distinta dal resto della tradizione del *De Iside* con un testo che presenta significative eliminazioni di lacune evidenziabili nel resto dei manoscritti e conferme di numerose congettture proposte da editori moderni e generalmente accolte dagli editori. (P.V.)

- J.A. LÓPEZ FÉREZ**, «Los celtas en Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 469-492.

Examen de los distintos gentilicios y corónimos que aluden a los celtas en la obra biográfica de Plutarco, limitado a los ubicados en Europa (prescindiendo de la Galacia asiática). El profesor López Férez recopila las menciones de los temas Kelt- y Galat- de forma cronológica y selecciona los pasajes más destacados, cuyas citas identifica y comenta. (V.R., A.V.)

- M. LÓPEZ SALVÁ**, «Sabiduría de las mujeres: Aspasia (Vit. Per. 24)», en *Figure d'Atene*, 165-174.

He aquí una revisión de las consideraciones que la figura de Aspasia merece al decir moralista de Plutarco. Como es natural, la Vida de Pericles conforma el texto paradigmático en que el Queronense introduce (a menudo de manera velada o implícita) sus impresiones sobre la naturaleza femenina de Aspasia. López Salvá contrasta la terminología del léxico pertinente con otras obras plutarqueas y aporta

conclusiones de interés: la ínclita Aspasia no es retratada merced a su inteligencia, elocuencia, belleza y otras virtudes convencionalmente atribuidas a la esposa de Pericles; al contrario, Plutarco despliega sutilmente una imagen deletérea de la hetera manipuladora, cuya ascendencia sobre políticos de importancia resultó lesiva para los intereses de la polis. (V.R., A.V.)

- M.A. LUCCHESI**, «Love theory and political practice in Plutarch: the *Amatorius* and the Lives of *Coriolanus* and *Alcibiades*», en E. Sanders et alii (eds.), *Erôs in ancient Greece*, Oxford-New York, 2013, 209-228.

En consonancia con los planteamientos del *Erótico* de Plutarco, las pasiones y las pulsiones eróticas pueden constituir una fuerza extremadamente importante en el desarrollo de la actividad política. Los casos de Coriolano y de Alcibiades (el primero por defecto, el segundo por exceso) son ilustrativos de esta actitud. Particularmente en Alcibiades, los avatares eróticos del estadista condicionan su ejercicio en la vida político-militar, de suerte que la distinción entre la esfera pública y la esfera privada del individuo resulta, en la práctica, difuminada. (V.R., A.V.)

- J. LONDON**, «P.Köln XIII 499 and the (in)completeness of Plutarch's *Caesar*», *ZPE* 185 (2013) 107-110.

La mayoría de los filólogos juzga que el comienzo de la Vida de César plutarquea está perdido. Merced a la presencia de ciertos fragmentos papiráceos y al Comentario de Ch. Pelling a la Vida de César (2011), procede efectuar una reconsideración de la cuestión que, en última instancia, invita a respuestas de cautela o escep-

ticismo sobre conclusiones firmes sobre el problema. (V.R., A.V.)

- A.M.^a MARTÍN RODRÍGUEZ**, «Ecos plutarquianos en una tragedia canaria sobre el tema de Espartaco», en *Plutarco y las artes*, 421-428.

Estudio de la obra Espartaco. Ensayo trágico en cuatro actos y en verso (1900) compuesta por Antonio Rodríguez López, en la que la fuente principal son los capítulos 8 a 11 de la Vida de Craso de Plutarco. En este caso se revisan las coincidencias y diferencias con dicha fuente en determinados pasajes. (V.R., A.V.)

- S. MARTINELLI TEMPESTA**, «La tradizione manoscritta dei *Moralia* di Plutarco. Una messa a punto», en *Gli scritti di Plutarco*, 273-288.

Il lavoro offre un riesame delle principali questioni concernenti le diverse tipologie di trasmissione dei vari segmenti che costituiscono il Corpus dei *Moralia* alla luce delle recenti acquisizioni della Paleografia, della Codicologia, della Textgeschichte e della stemmatica. Nel lavoro di Martinelli si getta nuova luce sull'origine di alcuni importanti corpuscula, come quello dei *Moralia* 1-21, e si mostra quali possano essere le conseguenze di ciascuna delle tipologie di trasmissione dal punto di vista ecdotico e critico-testuale. (P.V.)

- M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ**, «La *téchne erotiké* de Sócrates en Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 61-74.

Estudio de las opiniones vertidas por Plutarco en sus Tratados morales y en sus Vidas paralelas sobre la vida amorosa de Sócrates, a saber, sobre su personalidad y sus mujeres, sobre su técnica amorosa con los jóvenes y sobre la relación Sócrates-Alcibiades. (V.R., A.V.)

- P. MARZILLO, «Plutarco esegeta. Il *Commento a Le Opere e i Giorni di Esiodo*», en *Gli scritti di Plutarco*, 289-297.

Aulo Gellio fa riferimento ad un'opera di Plutarco a noi giunta frammentaria. Si tratta del *Commento a Le Opere e i Giorni di Esiodo*, tramandato per la maggior parte attraverso gli scolii di Proclo ad Esiodo. A partire da Wilamowitz, è stato ripetutamente affermato che il commento di Proclo altro non fosse che una 'copia' di quello di Plutarco. Nel lavoro la Marzillo mostra che quanto si legge in Proclo sia da attribuire realmente alla lettura plutarchea del poema esiodico. (P.V.)

- M. MEEUSEN, «Opening up the Heavens over Athens. Plutarch and Laetus Discussing Physical Causes» en *Figure d'Atene*, 249-262.

Meeusen, especialista de talla en las *Quaestiones Naturales* de Plutarco, se centra en la mención que Plutarco efectúa sobre el meteorólogo Leto, por dos veces (en otras tantas 'causas naturales') mencionado en la obra citada con arreglo a cuestiones hídricas. Los comentarios que Plutarco efectúa sobre el especialista son amigablemente críticos y denotan, al mismo tiempo, que el susodicho Leto habría adquirido una cierta notoriedad en su parcela de trabajo y que, probablemente, gozó del aprecio del Queronense. (V.R., A.V.)

- M. MEEUSEN, «How to treat a bee-sting?: on the higher cause in Plutarch's *Causes of natural phenomena*: the case of *Quaest. nat.* 35-36», *QUCC N.S.* 105 (2013) 131-157.

El análisis de la sensibilidad que las abejas muestran ante la contemplación de un acto sexual indecoroso (*Quaest. nat.* 36), en comparación con el relato que consta en Coni. praec. 144d,

muestra una actitud distinguida por parte del Queronense: en las *Quaestiones Naturales*, Plutarco se limita a efectuar una descripción de naturaleza fisiológica exenta de aristas morales; sin embargo, en Coni. praec., la moralización del episodio es notable. Por añadidura, a lo largo de las *Quaestiones Naturales*, Plutarco no se muestra interesado tanto en la esencia de la 'realidad física' cuanto en la demostración plausible de la 'causalidad física', plena de sentido didáctico-escolar. (V.R., A.V.)

- M. MONACO, «The bema and the Stage: Stratocles and Philippides in Plutarch's *Demetrius*», *ICS* 38 (2013) 113-126.

Estudio de la contraposición que Plutarco realiza entre las figuras de Filípides y Estratocles como modelos del uso apropiado e inapropiado del humor en contextos políticos a través del tratamiento que reciben en algunos de los tratados morales y en la Vida de Demetrio. (V.R., A.V.)

- F. MUCCIOLI, «Plutarch at the Malatesta court between Rimini and Cesena», en *Gli scritti di Plutarco*, 299-308.

Il lavoro investiga l'importanza delle opere plutarchee nel contesto politico-culturale della corte dei Malatesta. Inoltre, dopo aver ricordato le numerose traduzioni che vi furono nel XV sec., lo studioso esamina le citazioni di Plutarco nel *De re militari* di Valturio, un trattato che rivestì grande importanza anche per Leonardo Da Vinci. (P.V.)

- A. MÜLLER, «Das Orakel und das Dialogische: zu Plutarchs Schriften *De Pythiae oraculis* und *De defectu oraculorum*», en S. Föllinger, G.M. Müller (eds.), *Der Dialog in der Antike: Formen und Funktionen einer literarischen Gattung zwischen Philosophie, Wissensvermittlung und dra-*

matischer Inszenierung, Berlin-New York, 2013, 65-86.

A.M. geht der Frage nach, warum Plutarch De Pythiae oraculis und De defectu oraculorum als Dialog geschrieben hat. Dafür werden die Dialoggestaltung und die dialogreflexiven Aussagen der Figuren untersucht. Der metadialogische Einstieg in De Pythiae oraculis zeige dem Leser bereits, dass das Gespräch als solches selbst zum Thema des Dialogs werde. Dabei werde der Fremde als ein idealer Gesprächsteilnehmer beschrieben (φιλοθεάμων, φιλήκοος, φιλόλογος, φιλομαθής). Für Plutarch liege die Wissenserschließung hierbei vor der Wissensvermittlung, welche in einem Dialog besser zu erreichen sei als in einer monologischen Abhandlung. Im Laufe des Gesprächs wird durch die mimetische Darstellung für den Leser erfahrbar, welche methodischen und menschlichen Komponenten nötig seien, um zu einem Wissensgewinn zu gelangen. In De defectu oraculorum fehlen die metadialogischen Passagen, dafür werden in der Interaktion der Dialogfiguren weiterhin die Methodik und die Prozesshaftigkeit der Wissenserschließung dargestellt. Die Auswahl des Dialogs als literarische Form habe in beiden Werken nicht nur rhetorisch-didaktische, sondern vor allem methodische Gründe. (A.G.)

I. MUÑOZ GALLARTE, «The tragic actor in Plutarch», en *Figure d'Atene*, 69-81.

El autor ofrece una revisión panorámica de la opinión que la profesión del actor trágico merece al Queronense, quien se hallaba bien avezado en el ámbito del drama antiguo y de las composiciones dramáticas de su época. El caso es que la interpretación de Plutarco redunda en una visión notablemente negativa

del actor trágico, tanto por la influencia filosófico-doctrinal de Platón y de Aristóteles cuanto por la percepción popular, en época de Plutarco, sobre ese tipo de actor: un individuo de maneras frecuentemente excéntricas y extravagantes. (V.R., A.V.)

Á. NARRO SÁNCHEZ, «Plutarco en el De officio mariti de Luis Vives», en *Plutarco y las artes*, 329-340.

Los consejos y reflexiones en De officio mariti se sustentan mediante pasajes de la tradición bíblica, de la patrística y de los textos clásicos. Vives, gran conocedor de la lengua griega, tiene en Plutarco una de sus más importantes fuentes, que probablemente leyó a partir del original griego. En este tratado Vives no sólo menciona a Plutarco y sus obras sino que incluye asimismo citas suyas como argumento de autoridad y referencias a anécdotas de personajes célebres que aparecen en la obra plutarquea. (V.R., A.V.)

L. DE NAZARÉ FERREIRA, «Los tapices de la Historia de Alejandro Magno y la influencia de Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 429-435.

Son varios los tapices o series de tapices portugueses de los siglos XVII y XVIII que se inspiran en la figura de Alejandro Magno. Se presenta aquí el estudio de la obra de Charles Le Brun y de tapices realizados a partir de sus pinturas, cuyas imágenes reflejan información acerca de Alejandro Magno tomada de las obras plutarqueas. (V.R., A.V.)

J.M.^a NIETO IBÁÑEZ, «El arte del buen gobierno en Pedro de Valencia: los exempla de Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 341-349.

En el opúsculo «Descripción de la traza de las virtudes», Pedro de Valencia realiza una exaltación del poder real, para lo cual utiliza como ejemplo o

modelo personajes y anécdotas de la obra de Plutarco, con una intención muy similar a la del polígrafo de Queronea: didáctica y moralizante. (V.R., A.V.)

A.G. NIKOLAIDIS, «Plutarch on the Fifth Century Sophists», en *Gli scritti di Plutarco*, 309-325.

Nikolaïdis considers Plutarch's representation of the fifth century sophists in view of his negative portrayal of his contemporary sophists, of whom he thinks very poorly and whom he consistently distinguishes from philosophers. With regard the great sophists of the fifth century, by contrast, Nikolaïdis reveals how Plutarch's references to them are numerous and consistently positive. This, Nikolaïdis points out, is intriguing given both Plutarch's views of his contemporary sophists and his loyalty to Plato. Having demonstrated the positive impression of the sophists and their doctrines, Nikolaïdis considers the explanation for this intriguing situation. He finds this in the possibility that Plutarch accepted to some degree the sixth definition of a sophist from Plato's *Sophist*: that through the nature of their questions, their tendency to dispute traditional ideas and norms, and their original insights and approaches to fundamental issues, they functioned like Socrates' constant elenchos to purge a man's soul from false beliefs that obstructed learning. Such a purge, Nikolaïdis claims, however partial and incomplete was of the utmost importance to Plutarch and Plato. (L.F.)

M. OBRADOVIĆ, «Plutarch on Female Prostitution», en *Gli scritti di Plutarco*, 327-336.

This study offers an overview of Plutarch's attitude towards female prostitution in the *Moralia* and the *Lives*. It is noticed that for Plutarch prostitutes

and courtesans are treated as social outsiders whose presence can be useful under specific circumstances, such as drinking parties and banquets. Prostitutes, however, can have detrimental effects on a marital relationship and family as well as on statesmen and political life, when men develop emotional bonds with them. It is also stressed that Plutarch does not condemn women involved in prostitution, and in some cases he admits that they can be independent and influential, just like their male partners. (C.C.)

K. OIKONOMOPOULOU, «Plutarch's corpus of 'quaestiones' in the tradition of imperial Greek encyclopaedism», en J. König, G. Woolf (eds.), *Encyclopaedism from antiquity to the Renaissance*, Cambridge-New York, 2013, 129-153.

Nos hallamos ante una exposición en la que se despliega la importancia capital de los corpora de quaestiones, en el mundo greco-romano, como precedentes en cierta medida del 'enciclopedismo' moderno. Concretamente, el análisis del corpus de las quaestiones plutarqueas permite ejemplificar el carácter científico-didáctico de esta suerte de colectanea cuya repercusión trasciende la mera erudición para implicar al lector en un proceso dialéctico de análisis, estudio, crítica y reinterpretación de las quaestiones formuladas. (V.R., A.V.)

A. PARADISO, «Nannies 'bought' in Laconia: slaves or hired?: a note to Plutarch, *Lycurgus*, 16,5», *Eirene* 49 1-2 (2013) 48-53.

A partir del testimonio correspondiente de Plutarco, donde el Queroneense afirma que las niñas laconias (cuyo servicio era muy valorado)

eran objeto de adquisición, la autora analiza el dato y concluye que, bien por indicación plutarquea, bien por problemas de la transmisión textual, se ha deslizado un error a juzgar por nuestro conocimiento de la tradición sobre el particular. (V.R., A.V.)

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Un ateniense en la corte persa», en *Figure d'Atene*, 51-58.

La semblanza de Temístocles en la corte persa que refiere Plutarco adopta una consideración notablemente delatrea sobre el talante moral del mandatario. Si Heródoto incide en el afán codicioso del ateniense y Tucídides redonda en la inteligencia práctica del personaje (facultad que asimismo Plutarco concede), el de Queronea subraya la filodoxia y la filotimia inherentes a Temístocles, el cual opta por anteponer su deseo de honores y su ambición desmedida en menoscabo del más primario ideal de libertad que debiera caracterizar la conducta de un ateniense ejemplar. Por consiguiente y en la práctica, Temístocles es equiparado a la condición de bárbaro. (V.R., A.V.)

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Traducciones latinas de las Vidas Paralelas en el Humanismo: el ejemplo del Alejandro», en *Gli scritti di Plutarco*, 337-352.

Pérez Jiménez efectúa un análisis comparado de ciertos pasajes inherentes a las traducciones en latín, sobre la Vida de Alejandro, que realizaron respectivamente Guarino, Xylander y Cruserius. El examen muestra reseñables dependencias de Xylander y Cruserius respecto de Guarino, lo cual permite reivindicar la figura de este humanista del siglo XV quien, para su cometido, no contaba con referencias precedentes (al contrario que Xylander y Cruserius). En todos los

casos asistimos a sendas traducciones filológicamente decorosas. (V.R., A.V.)

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Interpretación moral de las obras de arte en Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 191-202.

Plutarco entiende las obras de arte no solo como objetos de placer estético, sino también como medios para la enseñanza moral y la instrucción política puesto que son fruto de la reflexión humana. Por una parte, utiliza las imágenes pintadas o esculpidas como medio de transmisión de la instrucción moral o como documento para la caracterización espiritual de los héroes de las Vidas; por otra, se sirve de las obras de arte también como prueba de sus principios o aprovecha su simbolismo para sustentar los valores morales y religiosos que desea transmitir en sus escritos. (V.R., A.V.)

A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Ensayo sobre dos Vidas comparadas: Alejandro y César», en A. Cosentino, M. Monaca (eds.), *Studium Sapientiae*, Messina, 2013, 189-199.

En los estudios sobre las Vidas plutarqueas, existe cierta tendencia metodológica que conlleva la lectura y el análisis de las biografías correspondientes de manera autónoma; por un lado, la semblanza del mandatario griego; por otro, el retrato del héroe latino. El caso es que, con base en las Vidas de Alejandro y de César, Pérez Jiménez propone una lectura incardinada de ambas biografías, donde un número significativo de pormenores en la Vida de César es responsión estructural a su paralela, la Vida de Alejandro. Ello permite corroborar la cohesión interna del par biográfico y justificar el principio capital de nuestro biógrafo, quien desea escribir vidas, no

historias. (V.R., A.V.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Plutarco en la Iconología de Cesare Ripa», en M. Gabriele, C. Galassi, R. Guerrini (eds.), *L'Iconologia di Cesare Ripa. Fonti Letterarie e Figurative dall'Antichità al Rinascimento*, Firenze, 2013, 15-27.

Es un hecho que la recepción de la obra de Plutarco en la historia de la tradición cultural ha llegado a nosotros por numerosas vías, a la que no es ajena en modo alguno la iconografía. En el presente estudio, el autor examina con minucia los ecos de la obra de Plutarco en la edición completa de la Iconología, que data de 1625, debida a Cesare Ripa, quien tiene presente en sus imágenes ejemplos de las Vidas y especialmente de los Moralia, habida cuenta su carácter didáctico-moralizante. (V.R., A.V.)

- L.M. PINO CAMPOS, «La obra jurídica de Juan de Solórzano y las citas de Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 351-364.

Exposición de referencias plutarqueas en varias obras jurídicas de Juan de Solórzano y comentario de algunos pasajes concretos de la 1ª parte del *De Indiarum iure sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione et retentione* y *Política Indiana*. Pueden colegirse dos tipos de citas en esta obra de Solórzano, a saber, las indirectas tomadas de fuentes próximas al autor, y las directas de los originales griegos y latinos. (V.R., A.V.)

- D. PLÁCIDO, «Las artes banáusicas en el pensamiento social de Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 183-190.

Plutarco considera relevante el desarrollo de las *technai* en los cambios históricos, y de forma especial puede apreciarse esa perspectiva plutarquea en la biografía de Pericles, donde se

entremezclan las impresiones contemporáneas con la tradición intelectual originada con el clasicismo. (V.R., A.V.)

- F. PORDOMINGO PARDO, «La poesía griega y su ejecución en *Moralia*: canto, música y danza a partir de la época helenística», en *Plutarco y las artes*, 203-218.

La profesora Pordomingo Pardo recopila y estudia las referencias en *Moralia* a certámenes poético-musicales, a sus géneros poéticos, a los textos poéticos citados, a la enseñanza musical, a los instrumentos que participaban en la ejecución de la poesía y a la danza que la acompañaba. A veces Plutarco desarrolla estos temas por sí mismos, pero con frecuencia se sirve de esta información para sustentar argumentos, opiniones, narraciones o descripciones. (V.R., A.V.)

- V. RAMÓN PALERM, «La irreligiosidad como técnica probatoria: dictamen de Plutarco sobre Heródoto», en *Plutarco y las artes*, 229-235.

Esencialmente se trata de un estudio que atañe a ciertos pasajes de lógos egipcio de Heródoto (libro II), donde el *Halicarnaseo* incide en la religiosidad inherente a los egipcios en contraste con ciertas actitudes que despliegan los propios griegos. Con base en estos pasajes, Plutarco efectúa, en su obra tendenciosa y retórica *De Herodoti Malignitate*, una crítica sistemática del relato herodoteo a fin de condenar el talante irreligioso, filobárbaro e irrespetuoso del historiador de Halicarnaso, quien habría subvertido la piedad consustancial a los pueblos griegos. (V.R., A.V.)

- A.R. RASCHIERI, «Codici plutarchei nella biblioteca di Giorgio Valla», en *Gli scritti di Plutarco*, 353-360.

Tra i 58 codici riconducibili alla biblioteca di Valla, 5 contenevano opere di Plutarco: di questi, oggi se ne conservano 4, i Mutinenses graeca 54 (con gli Apophthegmata Laconica), 100 (con la Vita di Artaserse) 145 (con una selezione dei Moralia), 152 (con il De musica), mentre non è individuabile un manoscritto che conteneva anch'esso i Moralia in una selezione più ampia rispetto al Mut.graec. 145. Il controllo autoptico di tali testimoni e l'analisi del contesto di produzione e fruizione permettono di valutare quale importanza avessero i testi plutarchei e quale posto essi occupassero nella lettura dell'umanista. (P.V.)

J. RIBEIRO FERREIRA, «A presença de Sócrates no Cato Minor de Plutarco», en *Figure d'Atene*, 295-300.

The author argues that the protagonist of the Cato Minor seems to have a clear as model the figure and the attitudes of Socrates. Like him, he tries to face death with a comparable serenity, fights for the virtue, especially justice and freedom, even if at the cost of his life. An even when this peacefulness is not entirely achieved, Cato is nevertheless presented with tragic grandeur. (D.L.)

A. RIGOLIO, «Plutarch in the Syriac tradition: an overview», en *Gli scritti di Plutarco*, 361-369.

Rigolio gives an overview of Plutarch in the Syriac tradition (there are twelve known papyri attesting Plutarch's corpus, p.361) with a view to what might be illuminated about the fortuna of Plutarch. Rigolio discusses how the Syriac translations attest to the diffusion of Plutarch's work in Christian hands and bear witness to the interest early Christianity showed in Plutarch's moral advice. The translations, he shows, are found in monastic anthologies, suggest-

ing interest on the part of certain monastic environments. It is Plutarch's ethical writings, at least the *De cohibenda ira* and *De capienda ex inimicis utilitate*, which are the subjects of translation, as well as a further work, *De exercitatione*, which cannot be identified certainly with any work in the *Lamprias Catalogue*. Rigolio suggests these works may have been translated for their moral contents and that they may attest to interest on the part of some Christian readers in Plutarch's ethical ideas. He suggests further that the works may have been Christianised through omission of references to pagan religion and through selectivity about the references to the Greco-Roman world. (L.F.)

D. ROMERO GONZÁLEZ, «El topos del Trípode de los Siete Sabios (Sol. 4.1-4) en *Historia Monachorum*», en *Gli scritti di Plutarco*, 371-379.

La autora desarrolla la preservación de un tópico pagano (el trípode que consta en la Vida de Solón) en la literatura cristiana, concretamente en la *Historia Monachorum* in Aegyptio. Un análisis detallado refleja que, en los relatos, son más las concomitancias que las diferencias; ello es debido probablemente al carácter didáctico-moralizante que consta en ambos relatos. (V.R., A.V.)

Á. RODRIGUES, «To be a lawgiver, the more sublimated form of tyranny: Solon's expression of power», en *Figure d'Atene*, 263-280.

The paper starts with a brief consideration of the emergence of lawgiver and tyrant from a historical perspective as well as of the representation of the lawgiver by the orators, Plato, and Aristotle. It then closely examines Plutarch's account of Solon and argues that for Plutarch, just like Plato, the

lawgiver corresponds to the ideal of the good politician who often must act in an autocratic and absolute way. Finally, it suggests that important legislative reforms are usually carried out in moments of constitutional anomia, i.e. when statesmen resort to non-moderate political power. (C.C.)

- M.Á. RODRÍGUEZ HORRILLO**, «Plutarco y el arte de escribir historia: Tucídides trágico (*De gloria Atheniensium*, 3, y *Vida de Nicias*, 1,1)», en *Plutarco y las artes*, 219-228.

Estudio de reflexiones teóricas sobre historiografía y sobre Tucídides a través de dos pasajes concretos y desde una perspectiva diacrónica, cuestiones que resultan relevantes para el análisis de la teoría estética de la historiografía antigua. (V.R., A.V.)

- G. ROSKAM**, «Theocritus' view of Socrates' Divine Sign in *De genio Socratis* 580C-F», en *Figure d'Atene*, 233-248.

Plutarco muestra su condición de beocio con orgullo a lo largo de su obra, pugnando por censurar el tópico tradicionalmente asignado a los oriundos de la región: el beocio era proverbialmente contemplado – con especial acento en Atenas– como un sujeto nada proclive a la faceta intelectual. Con todo, la actitud de Plutarco hacia los atenienses es notablemente positiva y, por cuanto concierne a Sócrates (quien ejerció de 'ateniense' a lo largo de toda su vida), la opinión de Plutarco es marcadamente favorable. En tal sentido, la intervención de Teócrito en *De genio Socratis*, donde los intervinientes se encuentran debatiendo sobre la naturaleza del 'demon' de Sócrates, permite ofrecer (mediante un análisis pormenorizado de los pasajes implicados) una valoración

más ajustada de la interpretación que el interlocutor (y, hechas las salvedades, el propio Plutarco) tenía sobre el 'genio' del ínclito pensador. (V.R., A.V.)

- G. ROSKAM**, «The place of literature in Plutarch's *Consolatio ad uxorem*», en *Gli scritti di Plutarco*, 381-389.

Roskam takes the *Consolatio ad uxorem* as his text for exploring the role of literature in exceptional circumstances (in Jaspers' terminology, 'limit situations'). Roskam uses this text to illustrate the way that Plutarch as author deals with the literary tradition in light of a 'limit situation'. The text contains only seven citations from or allusions to earlier texts, but Roskam uses *Consolatio ad Apollonium* and *De exilio* to show that it is not the case that literature has little to provide in 'limit situations'; rather, he argues, these works illustrate both that literature can be very useful in such situations and that it is not quoted merely as a display of the author's erudition, but used strategically 'for the sake of his consolatory purpose' (p.385). In *Consolatio ad uxorem*, Roskam sees the literature as functioning to mediate between Plutarch and the excesses of grief, and as a source of intellectual self-confirmation. One example he discusses is Plutarch's quotation (at 608C) of Homer (Il. 22.126) which functions both to mediate his grief through a 'beautiful literary reminiscence' (p. 387) and also to provide 'ideological (self-)confirmation' since the quotation is that also referenced by Socrates in the *Apology* (345d), thereby affirming Plutarch's philosophical, Platonic roots. (L.F.)

- C. SÁNCHEZ MAÑAS**, «Estudio sobre las reminiscencias herodoteas en los diálogos píticos de Plutarco», en *Plutarco y las artes*, 437-444.

Análisis del tratamiento literario, estilístico y contextual que Plutarco con-

fiere a los pasajes y temas que para los «diálogos píticos» toma de la obra herodotea. Estos temas y pasajes son interesantes y numerosos a pesar de que Plutarco apenas menciona explícitamente a Heródoto. (V.R., A.V.)

- G. SANTANA HENRÍQUEZ, «El arte de la cita en el Humanismo. Plutarco en las Crónicas de Indias: su presencia en la Monarquía Indiana de Juan de Torquemada», en *Plutarco y las artes*, 365-390.**

Torquemada tenía una concepción de la historia que le impulsa a destacar lo que hay de universal en el ser humano, por lo que compara las creencias y prácticas de los nativos con las de otras culturas. El profesor Santana Henríquez señala y comenta el uso que Torquemada hace de diversas citas tomadas de Plutarco en la obra Veintiún libros rituales y Monarquía Indiana. (V.R., A.V.)

- L. SANTI AMANTINI, «La ‘tragedia’ di Demetrio Poliorcete, re senza regno, e la terminologia teatrale nelle biografie di Plutarco», in F. Gazzano, L. Santi Amantini (eds.), *Le maschere del potere: «leadership» e culto della personalità nelle relazioni fra gli Stati dall’antichità al mondo contemporaneo*, Roma, 57-74.**

Demetrio il Poliorcete a buon diritto potrebbe essere definito un ‘re senza regno’, poiché con il suo operato segnò profondamente le vicende dell’epoca ellenistica, pur non rivestendo una carica regale per un lungo periodo. Personaggio dai tratti inquieti e soggetto ai continui rovesci della sorte, Demetrio è accostato e comparato, nelle biografie plutarchee, ad Antonio, uomo parimenti smanioso e deprecabile per la sua condotta. Per rappresentare i personaggi presenti nella coppia biografica, Plutarco fa spesso ricorso al lessico teatrale,

che viene adoperato sia per focalizzare l’attenzione su particolari stati d’animo sia per sottolineare passaggi narrativi rilevanti, come se si stesse assistendo al cambiamento delle scenografie teatrali. Come attori sulla scena si muovono e impostano la voce i diadochi nel momento in cui viene conferito loro il titolo regale; nel teatro Demetrio convoca gli Ateniesi per esporre il suo programma politico, presentandosi al pubblico similmente ad un attore tragico che sta inscenando la parte; ed anche i funerali solenni di Demetrio assumono un carattere teatrale. La presenza di termini relativi alla tragedia, ed in generale al teatro, si riscontra anche in altre biografie e tale uso si addice particolarmente a personalità, come quelle di Demetrio e Antonio, segnate da grandi sventure e da una fine rovinosa. (S.C.)

- T. SCHMIDT, «Lecteurs antiques de Plutarque : les témoignages papyrologiques », in *Gli scritti di Plutarco*, 391-410.**

Pese a la abundancia de estudios que la producción de Plutarco ha merecido, debe notarse la ausencia regular de trabajos sobre los testimonios papyrológicos que conservamos sobre el Queronense, escasos pero relevantes (nueve, tres relativos a las Vidas, seis concernientes a los Moralia): sin perjuicio de la importancia intrínseca que los mismos presentan, su existencia redundante en el impacto de la obra de Plutarco entre los medios cultivados del Imperio. (V.R., A.V.)

- R. SCUDERI, «La coppia plutarchea Demetrio-Antonio: un antimodello», in A. Gonzales, M.T. Schettino (eds.), *L’idealisation de l’autre. Faire un modèle d’un anti-modèle*, Besançon, 2014, 285-310.**

All’inizio della Vita di Demetrio Plutarco chiarisce che per il lettore non

solo è utile conoscere gli esempi di uomini del passato che si erano distinti per virtù ed azioni encomiabili, ma è importante anche apprendere a quali sventure ed esiti rovinosi possa condurre uno stile di vita improntato alla dissolutezza e alla mancanza di auto-controllo. Plutarco non disconosce la presenza di qualità apprezzabili in Demetrio ed Antonio, tuttavia tali note positive vengono gradualmente offuscate dal prevalere di eccessi nel vizio. Tra gli aspetti pregevoli della personalità di Demetrio si annoverano la devozione verso il padre ed i familiari, la generosità, il valore militare e la capacità di contrastare l'imprevedibilità della sorte con risolutezza e tenacia. Progressivamente, però, la condotta misurata ed equilibrata del Poliorcete degrada e si manifestano comportamenti caratterizzati dalla ὑβρις: disdegna le incombenze legate alla sua carica di re e si mostra sempre più incline alla sfrenatezza. Anche la personalità di Antonio si caratterizza per la presenza di contrasti evidenti tra virtù e vizi. Da un lato sono innegabili la liberalità, la perizia in ambito militare, la capacità di instaurare un rapporto di lealtà e fiducia reciproca con le truppe ed anche il saper reagire ai rovesci della sorte, al pari di Demetrio; dall'altro lato Antonio, sin da quando era un giovinetto, aveva mostrato di essere facilmente influenzabile dagli amici nelle sue scelte; ed è proprio l'incontro con Cleopatra, capace di orientare e condizionare lo stile di vita e le decisioni di Antonio, che determina la rovina del condottiero, oramai dedito ai piaceri sfrenati. In conclusione, anche in altre coppie biografiche si possono ritrovare episodi, in cui Plutarco evidenzia alcuni tratti deprecabili nel comportamento dei

personaggi, ma la coppia Demetrio-Antonio incarna appieno un esempio di anti-modello. (S.C.)

D. SPATHARAS, «Plutarch's *De invidia et odio* and Aristotle's *Rhetoric*», en *Gli scritti di Plutarco*, 411-422.

La distinción comparativa que Plutarco establece en su *De invidia et odio* no es ajena a la confrontación que Aristóteles establece, en su *Retórica*, entre el odio y el enojo. En opinión de Spatharas, esa similitud estructural permite conjeturar razonablemente una relación intertextual entre el ensayo de Plutarco y el manual de Aristóteles en lo tocante al debate sobre las emociones citadas. (V.R., A.V.)

P.A. STADTER, «Cato the Younger in the English Enlightenment: Addison's rewriting of Plutarch», en *Gli scritti di Plutarco*, 423-432.

Stadter focuses on Cato's death scene in Addison's *Cato* and Plutarch's *Cato Minor*. He argues for opposing ideals of political and personal integrity in the two authors, and for the 'powerful simplicity' of Addison's work in contrast to the 'complex engagement with historical action' in Plutarch (p.423). Stadter discusses how Cato's death in Addison's writing is very different from Plutarch's in so much as he removes all the disquiet and violence. Stadter explains Addison's rewriting in terms both of contemporary poetic, moral and political views, and the Enlightenment values of his play. He goes on to show how, 'Addison's appropriation and re-configuration of the Cato legend illuminate several notable features of Plutarch's biography' (p.429): Plutarch recognises the outstanding virtue of Cato as a private citizen, but sees also his deficiencies as a political leader. Whilst both authors recognise

and celebrate the strength in Cato, Plutarch, for Stadter, suggests that the rigid opposition championed by Addison is not the best response: he prefers attempts at harmony through persuasion. Stadter concludes that for Addison, Cato represents civic unity and impartial virtue, but Plutarch is more nuanced: he shares the disgust at civil war, but suggests that there is no room for calm, rational processes in those times and Cato enacts on his own body the fraternal strife which destroyed the republic. (L.F.)

R. STEFEC, «Der Codex Seitenstettensis des Plutarch», *RhM* 156 2 (2013) 172-193.

R.S. unternimmt eine kodikologisch-paläographische Beschreibung des Codex Nr. 34 des Benediktinerabteies Seitenstetten. Dabei handelt es sich um den ältesten Vertreter der zweibändigen Ausgabe der Parallelviten. Anhand des Schrifttyps sei eine Datierung in die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts anderen späteren Datierungsvorschlägen vorzuziehen. Zwei Ergänzungen stammen jeweils aus dem frühen 14. bzw. aus dem 15. Jahrhundert. R.S. beschreibt auch einen möglichen Weg des Codex nach Seitenstetten, der im 15. Jhdt. vermutlich zuvor in Florenz von Ioannes Skutariotes restauriert wurde. Die eher spärlichen Scholien scheinen auf Arethas von Kaisareia zurückzugehen. Der Codex Seitenstettensis gehe auf die zweibändige und nicht die dreibändige Ausgabe der Parallelviten zurück und zeige bereits den Verlust der Viten des Epameinondas und Scipio. (A.G.)

W. J. TATUM, «Still waters run deep: Plutarch, Aemilius Paulus 14», *CQ N.S.* 63 1 (2013) 377-386.

In chapter 14 of Plutarch's Aemilius

Paulus, Aemilius alleviates the suffering of his troops by digging wells at the foot of Mount Olympos to provide fresh water. This leads Plutarch in 14.3-11 to a polemical discussion of underground water courses. Tatum initially describes the passage as 'a lengthy and technical digression' (p. 378), but he ultimately questions the term 'digression' as he progresses to demonstrate that Plutarch uses the discussion to deepen his characterisation of Aemilius. Tatum considers this passage from an intertextual perspective and shows the key differences between the account in Livy and in Plutarch. Tatum argues that in both accounts the episode functions to demonstrate Aemilius' qualities of a good commander, but that Plutarch goes further and suggests indirectly the Hellenic education of his subject: in Plutarch's narrative it is observing the foliage of trees which alerts Aemilius to the underground waters, which is an explanation in line with the Platonic ideas about natural science for which Plutarch argues in 14.3-11 against rival views. For Tatum, the juxtaposition of Aemilius' successful discovery of underground springs with a Platonic explanation for the phenomenon is a means of suggesting a degree of Hellenic Philosophical learning in Aemilius and is therefore fundamental to characterising the biographical subject. He concludes, therefore: 'the narrative is implicated in the polemic, and the polemic in the narrative, a condition that renders inexact the application of any designation of the polemic as a digression (p. 385)'. (L.F.)

M. TAUFER, «Xylander e Amyot interpreti del mito di Tespesio (Plut., ser.num.

vind. 563B-568A)», en *Gli scritti di Plutarco*, 433-438.

Matteo Taufer esamina nel suo saggio le due più note traduzioni rinascimentali dei *Moralia* di Plutarco, quella latina di W. Holtzmann, alias Xylander (Basilea, 1570), e quella francese di J. Amyot (Paris, 1572) relativamente al mito di Tespesio nel *De sera numinis vindicta*. Lo studio si articola in due parti: presentazione delle due traduzioni e analisi di alcuni luoghi difficili o notevoli del testo alla luce delle due versioni. Inoltre Taufer rivolge l'attenzione alle traduzioni di W. Pirckheymer e di M. Adriani. (P.V.)

F. TITCHENER, «Plutarch the Architect: the Structure of Plutarch's Nicias», en *Plutarco y las artes*, 249-254.

This paper discusses Plutarch's construction of the Life of Nicias. It argues that an uncomplicated but distinct underlying pattern, which can be described in terms of an internal structure and framing pairs, can be identified. It starts with an examination of Plutarch's use of comparisons and contrasts throughout the Nicias. It then focuses on chapters 7 until 29 of the Nicias and Plutarch's mixture of both positive and negative elements in his complex portrayal of Nicias' character and fortune. Finally, it examines the position of the Nicias within the Nicias-Crassus book and calls attention to several parallels and points of comparison between the two biographies. (C.C.)

L. VAN DER STOCKT, «Technical terminology in Plutarch's Lives: addressing the layman», en *Gli scritti di Plutarco*, 439-445.

Van der Stockt considers Plutarch's use of technical terminology by examining three passages from the Lives:

Cicero 40, Perikles 4.4 and Perikles 6. He suggests that such passages are often seen as digressions. He argues, however, that discussions which contain technical vocabulary are not mere displays of erudition on Plutarch's part; rather, these passages have important functions within the biographies. He uses Cicero 40 and Perikles 4.4 to show that Plutarch uses technical terms without unnecessary explanation or elaboration where they are unavoidable and can explain without too much detail. He discusses Perikles 6 as an example where technical terminology is in fact simplified so as to convey an essential point about Perikles. For Van der Stockt, when Plutarch concludes his technical discussion in Per. 6, 'perhaps this is a matter for a different treatise' this may suggest a digression has been made, but it is more importantly a claim that more technical discussion belongs in another treatise. He concludes: 'some of Plutarch's scientific 'digressions' are no mere displays of scholarship, but are quite functional: they explain the world in which the heroes are operating (p. 445)'. (L.F.)

G. VANOTTI, «Il giudizio di Plutarco su Stesimbrotto di Taso», en *Gli scritti di Plutarco*, 447-454.

La quasi totalità dei frammenti pervenuti dall'opera su Temistocle, Tucidide e Pericle, composta da Stesimbrotto di Taso (11 di 12 testimonianze in tutto) proviene dalle Vite di Temistocle, di Pericle e di Cimone. La lettura dei passi permette di enucleare un giudizio spesso critico nei confronti della fonte, ma un esame più approfondito consente di focalizzare al meglio il rapporto tra il testimone e la sua fonte e quindi di stabilire il valore reale che Plutarco attribuisce alla sua fonte. (P.V.)

- J. VELA TEJADA, «Plutarco y el arte de la guerra: a propósito de *Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría*», en *Plutarco y las artes*, 271-279.

Análisis del citado ensayo en el que se compara la excelencia militar con otras téchnai que los atenienses desarrollaron brillantemente. Plutarco utiliza el arte de la guerra para caracterizar el éthos de los personajes, como ilustra perfectamente la Vida de Demetrio. (V.R., A.V.)

- A. VICENTE SÁNCHEZ, «La τέχνη ῥητορικὴ en *Περὶ Δεισιδαιμονίας*», en *Plutarco y las artes*, 53-58.

*A través de la identificación y análisis de los usos de la preceptiva retórica antigua (Aristóteles y Anaxímenes) en la conformación de los argumentos de *Περὶ Δεισιδαιμονίας* se accede a una mejor comprensión de dicha obra así como de los métodos compositivos de Plutarco. (V.R., A.V.)*

- M. VIGORITO, «Socrate lettore di Esopo: De aud. poet. 16B-C», en *Figure d'Atene*, 205-218.

*Attraverso un confronto tra Plut. De aud. poet. 16B-C e Plat. Phaed. 60e il contributo mostra come Plutarco rimaneggi un aneddoto platonico su Socrate (secondo cui il filosofo, accogliendo l'invito del dio a comporre mousiké, avrebbe messo in versi le favole di Esopo) per sostenere la tesi che non esiste poesia priva di finzione. L'autrice contestualizza tale riutilizzo all'interno dell'interesse per Esopo da parte di Plutarco e dei retori di età imperiale; difende inoltre la lezione *enomizen*, sostenendo, sulla base dell'usus linguistico plutarcheo, che il verbo possa avere qui il significato di 'utilizzare', come già proposto da Aubert e Gandino. (G.P.)*

- P. VOLPE CACCIATORE, «Quale sia la tua sorte, meglio il lavoro': Plutarco, Fr. 44 Sandbach», en *Plutarco y las artes*, 281-287.

P. Volpe Cacciatore evidenzia la complessiva esortazione al lavoro ed alle attività tecniche messa in atto nell'opera di Plutarco sotto l'ispirazione esiodea e con paralleli richiami all'opera di Platone e Senofonte. In particolare, tra le technai di cui il Cheronese invita alla pratica, l'agricoltura riveste un ruolo primario quale frutto di impegno fisico e manuale, senza dimenticare edilizia e commercio e le altre attività di produzione umana, che si distinguono anche per una sorta di afflato religioso non latente. Un significato speciale è dunque attribuito alle technai il cui fine non è di produrre un oggetto esterno estraneo all'atto produttivo, ma di svolgere un'attività senza altro scopo che il suo esercizio e compimento che è frutto di meritoria fatica. (F.T.)

- S. XENOPHONTOS, «From Chaeronea to Paris: Adamantios Koraes as a reader of Plutarch and the choice of heroes», en *Gli scritti di Plutarco*, 455-464.

En el siglo XIX, el intelectual griego Adamantios Koraes, quien vivió en París al calor de los ideales que inspiraron la Revolución Francesa y el Siglo de las Luces, se familiarizó con la lectura de fuentes griegas clásicas, las cuales proporcionarían los principios elementales de paideia para estímulo y regeneración de los postulados intelectuales que informarían la nación griega. Pues bien, en tal sentido, el estudio pertinente de la obra plutarquea constituyó para nuestro intelectual una base prioritaria a fin de lograr su propósito. (V.R., A.V.)

- S. XENOPHONTOS, «Imagery and Education in Plutarch», *CPh* 108 2 (2013) 126-138.

Plutarco muestra claro conocimiento de la imagería de la abeja y de la vasija en la literatura clásica y adopta sus aspectos tradicionales, los cuales enriquece sutilmente con contribuciones propias, empleándolos especialmente como argumentos educativos. (V.R., A.V.)

A.V. ZADOROJNYI, «Better than sex: erotics of the text in Plutarch», en *Gli scritti di Plutarco*, 465-473.
En su tratado anti-epicúreo Non

posse..., Plutarco persigue aconsejar una cautela ponderada hacia el sexo, el humor obsceno, la pornografía. Como verificamos en la lectura del ensayo, el placer intelectual que depara la lectura sobre obras históricas y literarias de relevancia constituye –en el entramado intelectual de nuestro moralista– un motivo de satisfacción personal al que no pueden equipararse los placeres que satisfacen meramente los apetitos corporales. (V.R., A.V.)

(Página deixada propositadamente em branco)

CONSTITUTION FOR THE INTERNATIONAL PLUTARCH SOCIETY

1. **Purpose of the Society.** The Society exists to further the study of Plutarch and his various writings and to encourage scholarly communication between those working on Plutarchan studies.
2. **Organization.** The Society is constituted of national sections formed by the members of the Society living in each country. The national sections may function as independent units, with their own officers, constitutions and by-laws.
3. **Duties of the Officers.** The President is the official head of the Society and is responsible for planning and implementing programs to further the Society's goals. His chief duty is to see that regular international meetings are planned. The responsibility for hosting and organizing the details of the meetings belongs to the national society hosting the meeting.
4. **The President of the Society** is selected by the heads of the national sections from among their own number, for a term of three years. The Editor of *Ploutarchos* & of *Ploutarchos, n.s.*, the Secretary-Treasurer, and the President-Elect are likewise chosen by the heads of the national sections for a term of three years. The terms of the Editor and Secretary-Treasurer may be renewed. The heads of the national sections serve as an advisory board to the President.
5. **The President-Elect** assists the President, and succeeds automatically to the Presidency at the end of his three-year term. The outgoing president will remain as Honorary President for the following period of three years.
6. **The Editor of *Ploutarchos*** is responsible for the preparation and production of *Ploutarchos* (electronic Bulletin) and *Ploutarchos, n.s.* and arranges for its distribution, either directly to members or through the national sections. The Editor and the President jointly appoint the Book Review Editor.
7. **The Secretary-Treasurer**, who may be identical with the Editor, is responsible for the general correspondence of the Society, for maintaining the membership list, and for collecting dues and disbursing money for expenses. The chief expense is expected to be connected with the distribution of *Ploutarchos, n.s.*
8. **Amendments.** This constitution may be amended, or by-laws added, by a majority vote of the national representatives.

**13TH INTERNATIONAL SYMPOSIUM OF THE
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PLUTARQUISTAS**

“ICONOGRAFÍA Y VALOR DE LOS MITOS EN PLUTARCO”

Universidad de Lleida, Lleida, 4, 5 y 6 de octubre de 2018

La Sociedad Española de Plutarquistas anuncia su XIII Simposio Internacional, con el título “Iconografía y valor de los mitos en Plutarco”. El evento será organizado en colaboración con el Departamento de Filología clásica, francesa e hispánica de la Universidad de Lleida y el Grupo consolidado CMSRG (Universidad de Lleida y Rovira y Virgili de Tarragona) y la Facultad de Letras de la UdL, en el Campus de Cappeda (Edificio Transfonterer, inauguración) y en el Salón Víctor Siurana de la Facultad de Letras de la Universidad de Letras (resto del Simposio) los días 4, 5 y 6 de octubre de 2018.

Organizing committee

Dr. JOSEP A. CLÚA SERENA: Presidente.

Dr. MANUEL CEREZO MAGÁN: Vicepresidente:

Vocales:

Dr. CARLOS RIZOS JIMÉNEZ.

Dr. MATÍAS LÓPEZ LÓPEZ.

Dr^a PILAR GÓMEZ CARDÓ

Sr^a ELENA PARRA PALLISO

Con la colaboración de:

Dr^a MONTSERRAT JUFRESA MUÑOZ, Dr^a FRANCESCA MESTRE ROCA, Dr^a MARIBEL PANOSA DOMINGO, Dr^a M^a TERESA QUINTILÀ ZANUY, Sr^a LAIA VALL ARQUÉS, Sr^a GEMMA POSINO GIRABET.

Topics:

1. Los personajes del mito en las *Vidas* o en *Moralia*
2. Los mitos que Plutarco incluyó, a la manera platónica, en sus diálogos.
3. Historia vs. Mito.
4. Iconografía y mitos en Plutarco.
5. El problema de las fuentes míticas.
6. Otros temas no vinculados con los mitos en Plutarco, como Tradición Clásica, Plutarco en España.

Papers: Serán aceptadas comunicaciones originales de veinte minutos de duración que traten sobre cualquier tema que pueda inscribirse en los apartados anteriores.

For more information, send an e-mail to Dr. Josep A. Clúa Serena (jclua@filcef.udl.cat), or visit the web: <https://plutarco2018lleida.com/>

(Página deixada propositadamente em branco)

