

Ploutarchos, n.s.

Scholarly Journal of the International Plutarch Society

VOLUME 12 (2015) • ISSN 0258-655X



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA. SPAIN
UTAH STATE UNIVERSITY. LOGAN, UTAH, USA

PLOUTARCHOS, n.s. 12 (2015)
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. **Françoise Frazier**. Université de Paris Ouest Nanterre La Défense. UFRLL-Phi, 200 avenue de la République. 92001 Nanterre Cedex, e-mail: francoise.frazier@yahoo.fr

Coordinator: 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

Advisory Board:

Delfim Leão, Universidade de Coimbra, President of the IPS

Anastasios G. Nikolaidis, University of Crete, Honorary President of the IPS

Jeffrey Beneker

University of Wisconsin

J. A. E. Bons

University College Utrecht

Frederick E. Brenk, S. J.

Arrupe House Jesuit Community

John Dillon

Trinity College, Dublin

Joseph Geiger

The Hebrew University of Jerusalem

Anna Ginestí Rosell

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Rainer Hirsch-Luipold

University of Bern

Christopher Pelling

Christ Church, Oxford

Aurelio Pérez Jiménez

Universidad de Málaga

Philip A. Stadter

University of N.C. at Chapel Hill

Sven-Tage Teodorsson

University of Gothenburg

Luc Van der Stockt

Katholieke Universiteit Leuven

Paola Volpe Cacciatore

University of Salerno

Alexei V. Zadorojnyi

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 (Staff, Guidelines, Index and Abstracts): <http://www.usu.edu/ploutarchos/>

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

Covers images: **Front cover:** Romulus and Remus (Rev. of a Sex. Pompeius Fostlus' Denarius, Rome, 137 a.C., reprod. authorized by Ira & Larry Goldberg Coins & Collectibles, Inc.: <http://www.goldbergcoins.com>). **Back cover:** Rape of the Sabines (Rev. of a L. Titurius L. F. Sabinus' Denarius, Rome, 89 a.C., reprod. authorized by Roma Numismatic, Ltd.: <http://www.RomaNumismatics.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.
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., 12 (2015)

I.- ARTICLES

J. M. CERVANTES MAURI , “Sobre la Riqueza de Públicola”.....	3-16
I. GAMLATH , “Plutarch’s Animal and Vegetarian Treatises and the Concept of <i>Maghata</i> in Sinhalese Culture”.....	17-40
A. GOSTOLI , “Un’antica fonte magno-greca nel <i>De musica</i> attribuito a Plutarco: Glauco di Reggio”.....	41-54
D. ROMERO GONZÁLEZ , “Griegos y Bárbaros, una Relación Intercultural”.....	55-64
PH. A. STADTER , “Barbarian Comparisons”.....	65-82

II.- BOOK REVIEWS

A. GOSTOLI (ed.) , <i>Poesia, canto, accompagnamento strumentale nel De musica attribuito a Plutarco. «Atti del seminario internazionale. Arcavacata di Rende, 26-28 novembre 2009»</i> , Pisa-Roma, 2012 (M. ERCOLE).....	83-88
CARLOS ALCALDE MARTÍN - LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA (eds.) , <i>O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte</i> , Coimbra University Press, 2014 (F. TANGA).....	88-91
NEW COLLECTIVE PUBLICATIONS (2014-2015)	91-94

III.- BIBLIOGRAPHY SECTION

ARTICLES. An annotated bibliography 2011 (Stefano Amendola, Serena Citro, Mariella De Simone, Françoise Frazier, Angelo Giavatto, Rainer Hirsch-Luipold, Delfim Leão, Vicente Ramón Palerm, Thomas Schmidt, Fabio Tanga, Frances B. Titchener, Maria Vamvouri, Ana Vicente, Paola Volpe).....	95-130
--	--------

(Página deixada propositadamente em branco)

Sobre la riqueza de Publícola

por

Juan Manuel Cervantes Mauri

IES Salvador Rueda (Málaga)

jmcervantesmauri@yahoo.es

Abstract

In the *Life of Publicola* Plutarch rejects poverty and self-sufficiency attributed to the hero by the sources offering instead a rich Statesman picture characterized by generosity and humanity on behalf of the needy ones. In this paper I try to prove that the authentic virtues which Plutarch wants to underline in connection with the Publicola's use of wealth are his generosity and his humanity. The hero uses these virtues as an instrument to favour the people and to make effective his voluntary political commitment with the Roman republic.

Key-Words: Plutarch, Publicola, Poverty, Self-sufficiency, Wealth, Generosity, Humanity, Statesman, Political virtues.

 En el prólogo de la *Vida de Publicola*, Plutarco afirma que el protagonista era conocido por su elocuencia y su riqueza, διὰ λόγον καὶ πλοῦτον. En la *synkrisis*, apostilla que se enriqueció honestamente, καλῶς πλουτεῖν. No hay noticias sobre la procedencia ni la naturaleza de la fortuna de Publícola¹.

Siguiendo a Aristóteles, el patrimonio pudo consistir en una pingüe suma de dinero, así como en la posesión de tierras, muebles, esclavos y ganaderías: πλούτου δὲ μέρη νομίσματος πλήθος, γῆς [χωρίων κτήσις] ἔτι δὲ ἐπίπλων κτήσις καὶ ἀνδραπόδων καὶ βοσκημάτων πλήθει καὶ μεγέθει καὶ κάλλει διαφερόντων (*Rhet.* 1.5, 1361a 12-14. Publícola debió medrar durante la tiranía de Tarquinio el

¹ A raíz del descubrimiento de la inscripción de Sátrico con el nombre gentilicio de *Popliosio Valesiosio*, ha sido admitida la historicidad de Publio Valerio Publícola, considerado otrora como un héroe de leyenda. Vid. C. M. STIBBE, G. COLONNA, C. DE SIMONE, H. S. VERSNEL & M. PALLOTTINO, 1980. La bibliografía generada por el *lapis Satricanus* es ingente. Publícola pudo ser una especie de *condottiero* que se movió por la Italia central con un grupo de *sodales* al margen del patriciado.

Soberbio, en cuyo gabinete ostentaba el cargo de *magister populi*, la magistratura suprema del Estado, solo por debajo del rey². La imagen de Públicola como un hombre rico no se corresponde sin embargo con las fuentes. Tito Livio escribe que la falta de recursos de la *gens Valeria* llevó al gobierno a sufragar el funeral del excónsul:

copiis familiaribus adeo exiguis, ut funeri sumptus deesset; de publico est datus,... (II16.7).

De la penuria de Públicola se hace eco también Dionisio de Halicarnaso,

que insiste en que no tenía ni siquiera dinero para pagar el entierro, cuyos gastos corrieron a cargo del senado a costas del tesoro público, dada la estrechez de los Valerios:

ἡ μέντοι βουλὴ μαθοῦσα ὥς εἶχεν αὐτοῖς τὰ πράγματα [ἀπορῶς], ἐκ τῶν δημοσίων ἐνηφίσατο χρημάτων ἐπιχορηγηθῆναι τὰς εἰς τὴν ταφὴν δαπάνας,... (D.H., V48.3)³.

1

Para Dionisio de Halicarnaso, la pobreza era el motivo central de la figura de

² Vid. J. GAGÉ, 1976, pp. 79-105. Cf. G. VALDITARA, 1989, p. 316. Públicola era un militar de alta graduación que pudo continuar un tiempo la política autoritaria de Tarquinio el Soberbio tras la caída de la monarquía. Tal vez se erigió en *tyrannos*, “[il] primo dei ‘tiranni’ della giovane repubblica”, M. TORELLI, 1988, p. 65, cuya verdadera personalidad fue maquillada por la tradición. En la biografía de Plutarco, es llamado vagamente στρατηγός. Ejercía la abogacía y formaba parte del senado, ocupaciones que abandonó por desaire, τῆς τε βουλῆς ἀπέστη, καὶ τὰς συνηγορίας ἀπέῤῥηκε, cuando Colatino fue designado cónsul junto con Bruto.

³ Las *Antiquitates Romanae* de Dionisio de Halicarnaso son el contrapunto de la *Vida de Públicola* de Plutarco, que leyó también a Tito Livio para la redacción de la biografía. Vid. R. FLACELIÈRE, 1968, pp. 53-54. Cf. M. AFFORTUNATI & B. SCARDIGLI, 1992, p. 110. La pobreza de Públicola es recordada por Valerio Máximo: *patrimonio ne ad exequiarum quidem impensam sufficiente decessit, ideoque publica pecunia ductae sunt* (IV4.1) y Eutropio: *fataliter mortuus est, adeo pauper, ut, collatis nummis, sumptum habuerit sepulturae* (II1.4). Plutarco habla de un funeral de Estado sufragado por la Asamblea y los ciudadanos como reconocimiento póstumo del protagonista: ὁ δὲ δῆμος ὥσπερ οὐδὲν εἰς ζῶντα ἀξίων πεποιηκώς, ἀλλὰ πᾶσαν ὀφείλων χάριν, ἐνηφίσατο δημοσίᾳ ταφῆναι τὸ σῶμα, καὶ τεταρτημόριον ἕκαστος ἐπὶ τιμῇ συνεισίσνεγκεν (*Publ.* 23.4). Vid. M. AFFORTUNATI, 1989, pp. 153-155. Cf. H. VOLKMANN, 1955, cols. 186-187; G. WESCH-KLEIN, 1993, p. 8. Parece que el *funus collaticium* tiene que ver más con el carácter *popularis* que con la pobreza de Públicola. No es seguro por otra parte cuándo surgió el *exemplum paupertatis*. “Allerdings ist schwer zu sagen, wann diese Begründung zum Topos bzw. die Betreffenden als *exempla paupertatis* vereinnahmt wurde”, G. WESCH-KLEIN, 1993, p. 9. Cf. L. BRACCESI, 1978, p. 69, que piensa “nella vulgata augustea”, con la idea de que la nueva *res publica* se basaba por un lado en el *exemplum pietatis* de Bruto, y por otro en el *exemplum paupertatis* de Públicola.

Publícola⁴. El magistrado vivió del pequeño patrimonio familiar, con cuyas exiguas rentas educó dignamente a los hijos:

...ἐπὶ τῇ μικρᾷ καὶ πατροπαρα-
δότῳ διέμεινεν οὐσία [...], καὶ
παῖδας ἐπὶ τοῖς ὀλίγοις χρήμασιν
ἐθρέψατο τοῦ γένους ἀξίους,...
(D.H., V48.2).

No nadaba por consiguiente en el dinero, sino que hizo de la necesidad virtud:

...δῆλον ἐποίησεν ἅπασιν, ὅτι
πλούσιός ἐστιν οὐχ ὁ πολλὰ κε-
κτημένος, ἀλλ' ὁ μικρῶν δεόμε-
νος (D.H., V48.2).

El retrato de Publícola se completa con la prudencia, la autarcía y la superación del deseo: σώφρονα καὶ αὐτάρκη καὶ πάσης ἐπιθυμίας κρείττονα βίον ζῶν (D.H., V48.2).

Antes, había sido descrito como un sagaz hombre de acción, δραστήριος ἀνὴρ καὶ φρόνιμος (D.H., IV67.3). La cualidad principal de Publícola era indudablemente la autarcía, “el más admirable de todos sus elogios”, (ὁ δ' ἀπάντων ἐστὶ τῶν τοῦ ἀνδρὸς ἐγκωμίων θαυμασιώτατον, D.H., V 48.1), sin que importara que deviniera en pobreza cuando sobrevino la muerte:

πίστις δ' ἀκριβῆς καὶ ἀναμφίλεκ-
τος τῆς αὐταρκείας τοῦ ἀνδρὸς,
ἣν ἀπεδείξατο παρὰ πάντα τὸν
τοῦ βίου χρόνον, ἢ μετὰ τὸν θάνα-
τον αὐτοῦ φανεῖσα ἀπορία (D.H.,
V48.3)⁵.

La autarcía, o autosuficiencia, está entre las virtudes de Plutarco que conducen a la vida placentera, esto es,

⁴ “La pauvreté [...], témoignage pourtant remarquable de son désintéressement” (R. FLACELIÈRE, 1968, p. 55). Cf. H. G. INGENKAMP, 2004, p. 77.

⁵ El obituario de Publícola trasluce epicureísmo. “Son temas epicúreos los del placer y el dolor, la αὐτάρκεια”, M. CEREZO, 1996, p. 25. El filósofo del Jardín habría suscrito la frase de que “no es rico el que más tiene, sino el que menos necesita”, de acuerdo con la *Carta a Meneco*, 130: ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι. Vid. M. CONCHE, 1995, p. 222, con la corrección de ἀρκώμεθα en lugar de χρώμεθα de los manuscritos. En la *Carta a Idomeneo*, la riqueza es definida como la superación de la ambición: εἰ βούλει πλούσιον Πυθοκλέα, μὴ χρημάτων προστίθει, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει, 28. Vid. C. BAILEY, 1926, p. 126. Por lo que se refiere a la autarcía, un “gran bien”, τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, es otro tema recurrente de Epicuro. Aparece tres veces en las *Sentencias Vaticanas*, en la primera de las cuales, en cuanto condición indispensable del sabio, se relaciona más con la capacidad de dar que con la de recibir: ὁ σοφὸς εἰς τὰ ἀναγκαῖα συγκριθεὶς μᾶλλον ἐπίσταται μεταδιδόναι ἢ μεταλαμβάνειν· τηλικούτων αὐταρκείας εὖρε θησαυρόν, 44. Entre los fragmentos de la ética, aun es posible leer que la autarcía es la mayor de todas las riquezas, πλουσιώτατον αὐτάρκεια πάντων, fr. 476. Vid. H. USENER, 1956, p. 303. Finalmente, en la *Carta a Idomeneo*, la autarcía es envidiable por la tranquilidad que proporciona: ἐζηλώσαμεν τὴν αὐτάρκειαν οὐχ ὅπως τοῖς εὐτελέσι καὶ λιτοῖς πάντως χρώμεθα, ἀλλὰ ὅπως θαρρῶμεν πρὸς αὐτὰ, 29. Vid. C. BAILEY, 1926, p. 126.

a la felicidad⁶. En el *De virtute et vitio*, sostiene que la fuente de la felicidad no se encuentra, como cree el común de la gente, en los bienes materiales, en viviendas fastuosas, numerosos esclavos y dinero:

ταὐτὸ δὴ τοῦτο τοῖς πράγμα-
σιν ὑπάρχον ἐξαπατᾷ τοὺς
πολλούς, <ὥς>, ἂν οἰκίας μεγά-
λας περιβάλονται καὶ πλῆθος
ἀνδραπόδων καὶ χρημάτων συν-
αγάγωσιν, ἡδέως βιωσομένους
(*Virt. et vit.* 100 C)⁷.

Hay que buscar la felicidad en el conocimiento del bien y en la autarquía: αὐτάρκης ἔσθι, ἐὰν μάθῃς τί τὸ καλὸν καγαθὸν ἐστὶ (*Virt. et vit.* 101 D). La relación entre felicidad y autarquía es frecuente en los tratados morales. En el *De cupiditate divitiarum*, Plutarco manifiesta que el dinero no puede comprar la alegría ni la magnanimidad ni la firmeza ni la confianza ni la autarquía:

ἀλλ' οὐκ ἔστι γε χρημάτων ὧνιον
ἀλμπία μεγαλοφροσύνη εὐστά-

θεια θαρραλεότης αὐτάρκεια
(*Cup. div.* 523 D).

Por el contrario, la felicidad estriba en el desprendimiento: μακάριοι γένεσθαι δόντες ἀργύριον (*Ibidem*)⁸. En un pasaje de la *Vida de Licurgo*, de corolario platónico—en que la *polis* es trasunto del hombre—, la felicidad surge de la virtud y la concordia, siempre que se avienen la libertad, la autarquía y la prudencia:

ἀλλ' ὥσπερ ἐνὸς ἀνδρὸς βίῳ καὶ
πόλει ὅλης νομίζον εὐδαιμονίαν
ἀπ' ἀρετῆς ἐγγίνεσθαι καὶ ὁμο-
νοίας τῆς πρὸς αὐτήν, πρὸς τοῦτο
συνέταξε καὶ συνήρμοσεν ὅπως
ἐλευθέριοι καὶ αὐτάρκεις γενόμενοι
καὶ σωφρονούντες ἐπὶ πλείστον
χρόνον διατελῶσι (*Lyc.* 31.1).

La autarquía no se limita, por decirlo así, al ámbito de la filosofía. En la *synkrisis* de las *Vidas de Aristides y Catón el Mayor*, Plutarco arguye que es el principio que rige la vida política por encima de la riqueza:

⁶ En la *Vida de Catón el Mayor*, Plutarco se expresa sobre la vulgaridad y la contingencia del afán por la riqueza: ὁ τοῦ πλούτου ζῆλος οὐδενὶ πάθει φυσικῶ συννημμένος ἐκ τῆς ὁγλώδους καὶ θυραίου δόξης ἐπεισώδιός ἐστιν (18.5). El tema de la riqueza natural, φυσικὸς πλοῦτος, es materia de la *Carta a Meneceo*, 130: καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον. La idea se repite en las *Máximas Capitales*, 15: ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥριςται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει. Filodemo de Gádara se ocupó del asunto en dos obras casi ilegibles, el *Περὶ οἰκονομίας* (*PHerc.*, 124) y el *Περὶ πλούτου* (*PHerc.*, 163). Vid. V. TSOUNA, pp. 163-194, especialmente pp. 178-190.

⁷ Vid. S.-T. TEODORSSON, 2005-2006, p. 133. Cf. A. G. NIKOLAIDIS, 2014, p. 350.

⁸ En los tratados contra los estoicos, Plutarco deja entrever también que la felicidad se empareja con la autarquía: αὐτάρκεις δὲ μὴ ὄντες οὐκ ἂν εἶεν εὐδαίμονες οὐδὲ μακάριοι (*Stoic. rep.*, 1052E); ἐκεῖνος ὄλβιος, ἐκεῖνος ἀπροσδεής, ἐκεῖνος αὐτάρκης μακάριος τέλειος (*Comm. not.*, 1068B).

μέγα δ' εἰς πολιτείαν ἐφόδιον οὐχὶ
πλουῦτος, ἀλλὰ αὐτάρκεια, τῷ μη-
δενὸς ἰδίᾳ τῶν περιττῶν δεῖσθαι
πρὸς οὐδεμίαν ἀσχολίαν ἀπάγου-
σα τῶν δημοσίων (*Arist.-Cat.* 4.2).

2

Cabe preguntarse por tanto la razón por la que Plutarco convierte a Publícola de un ἀνὴρ αὐτάρκης caracterizado por la pobreza en un ἀνὴρ πλούσιος, obviando que la autarcía, en sentido lato de banalidad de la riqueza, no solo encamina al hombre a la felicidad, sino que pone al político al servicio del Estado sin distracciones superfluas. La respuesta está en la semblanza del héroe pergeñada en el prólogo de la biografía⁹. La riqueza de Publícola se explica por la generosidad, ἐλευθεριότης, y la humanidad, φιланθρωπία, en beneficio de los menesterosos:

ἀφ' οὗ [scil. πλούτου] δὲ τοῖς
δεομένοις ἐλευθερίως καὶ φιλαν-
θρώπως ἐπαρκῶν (*Publ.* 1.1).

No son dos cualidades insignificantes. Platón encuadra la generosidad entre las virtudes cardinales junto con la templanza, la valentía y la magnificencia:

τὰ τῆς σωφροσύνης εἶδη καὶ ἀν-
δρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ
μεγαλοπρεπείας (*Rp* 3. 402c).

En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles comienza el estudio de las virtudes por la generosidad, que es el término medio con relación a dinero, περὶ χρήματα μεσότης (4.1,1, 1119b 19). El vicio por exceso es la prodigalidad, ἀσωτία, y, por defecto, la avaricia, ἀνελευθερία. Platón ya había dicho que la moderación y el control de los gastos se oponían a la rusticidad y la avaricia:

⁹ La *Vida de Publícola* carece de un prólogo propiamente dicho por la desemejanza de los personajes biografiados. Vid. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, 1995, p. 59. Cf. P. DESIDERI, 1992, p. 4401; A. G. NIKOLAIDIS, 2005, p. 304. La etopeya de Publícola es formulada sin noticias sobre la infancia ni la educación, “where the ἦθος is formed and first seen”, D. A. RUSSELL, 1995, p. 88. No es descabellado suponer sin embargo que Publícola hubiera sido educado con la misma sobriedad con que Dionisio de Halicarnaso aseguraba que había criado a sus hijos sin lujos que desmerecieran a la familia: καὶ τὰς παῖδας ἐπὶ τοῖς ὀλίγοις χρήμασιν ἐθρέψατο τοῦ γένους ἀξίους (V 48.2). No hay tampoco una fisonomía del personaje, salvo una estatua de mármol que muestra a un tipo adusto y de rostro enjuto. Vid. S. BOMBARDI, 1994, pp. 169-198, especialmente pp. 169-168 y figs. 2-6. Aunque se trata de una imagen idealizada, define bien al hombre frugal y austero de que hablaba Dionisio de Halicarnaso. No es fácil determinar por otra parte si la individualización de Publícola se debe exclusivamente a la imaginación de Plutarco o a una serie de escritores que forjaron la figura del héroe a hilo de las luchas políticas entre *optimates* y *populares* en los siglos I y II a. C. Vid. M. AFFORTUNATI, 2000, pp. 265-268. Cf. A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1996, p. 17, que percibe “la mano original de Plutarco” en la configuración del personaje. Son numerosos en todo caso los ítems en que el biógrafo se aleja de las fuentes para distinguir al protagonista. Vid. M. AFFORTUNATI & B. SCARDIGLI, 1992, pp. 110-112; H. G. INGENKAMP, 2004, pp. 75-81.

μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην ὡς ἀγροικίαν καὶ ἀνελευθερίαν (*Rp* 8.560c). Además, avisaba del riesgo de confundir la prodigalidad con la magnificencia, ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν. En este contexto, Plutarco pone la generosidad entre las virtudes ético-políticas propias de la vida pública como justo medio entre la cicatería y la prodigalidad: τὴν δ' ἐλευθεριότητα μικρολογίας καὶ ἀσωτίας (*Virt. mor.* 445 A). No menos importante es la filantropía en la obra de Plutarco¹⁰. Se trata de un virtud genuinamente griega que brota en la παιδεία y se relaciona con la dulzura, la nobleza, la bondad, la justicia, la alegría y la generosidad. El filántropo es un hombre afable y generoso, civilizado y

educado, un *gentleman* o un caballero¹¹. Públicola se asemeja por consiguiente a Pelópidas, que ayudaba a los amigos y los necesitados para demostrar que no era esclavo del dinero:

ὥρμησε τῶν δεομένων καὶ τῶν φίλων τοῖς ἀξίοις βοηθεῖν, ἵνα κύριος ἀληθῶς φαίνοιτο χρημάτων γεγονώς, ἀλλὰ μὴ δοῦλος (*Pel.* 3.1).

El tebano fue reconocido por su generosidad y su humanidad, ἐλευθεριότητι καὶ φιλανθρωπία, cualidades que configuran al hombre de Estado¹².

La relación de Publicola con el dinero tiene que ver con la figura de Telo

¹⁰ Vid. S. TROMP DE RUITER, 1932, pp. 271-306, especialmente pp. 295-300. “Die φιλανθρωπία ist für Plutarch ein Zentralbegriff”, B. BUCHER-ISLER, 1972, p. 20. Cf. H. MARTIN, 1961, pp. 164-175; R. FLACELIÈRE, 1979, pp. 264-275, especialmente pp. 266-271; F. FRAZIER, 1996, pp. 233-236; T. DUFF, 1999, pp. 77-78; S.-T. TEODORSSON, 2005-2006, p. 132.

¹¹ La voz inglesa de *gentleman*, hombre distinguido y cortés, *homo liber*, recoge bien los conceptos de ἐλευθεριότης y φιλανθρωπία asignados a Plutarco. Me parece significativo al respecto el siguiente pasaje de Baruch Espinosa: “La verdadera libertad del hombre tiene que ver con la fortaleza, esto es, con la firmeza y la generosidad”, parte 4, proposición LXXIII, escolio (*Ética*, Madrid, reimpresión, 1996, p. 235).

¹² “In Plutarch eyes, [...] statesmanship must only be based on knowledge, on philosophical principles; whoever practice politics must also be good persons, temperate, and above all, humane and generous, φιλάνθρωποι καὶ πρᾶοι”, G. J. D. AALDERS, 1982, p. 46. Cf. H. MARTIN, 1961, p. 170; A. E. WARDMAN, 1974, p. 85; A. PÉREZ JIMÉNEZ, 2004, p. 130; M. VAN RAALTE, 2005, p. 108. El aspecto social de la filantropía es ejemplificado en el episodio del esclavo Vindicio, que recurrió a Publicola para revelar la conjuración contra la república: ὥρμησε πρὸς τὸν Οὐαλέριον, μάλιστα πῶς τοῖς κοινοῖς καὶ φιλανθρώποις ἐπαχθεῖς τοῦ ἀνδρός, ὅτι πᾶσιν εὐπρόσδοος ἦν τοῖς δεομένοις, καὶ τὴν οἰκίαν ἀνεωγμένην αἰεὶ παρέιχε, καὶ λόγον οὐδενὸς οὐδὲ χρεῖαν ἀπερρίπτει τῶν ταπεινῶν (*Publ.* 4.5). El motivo de la casa abierta de par en par como puerto de salvación para los necesitados se refleja también en los *Praec. ger. reip.* 823A: ἀλλὰ πρῶτον μὲν εὐπροσήγορος καὶ κοινὸς ὢν πελάσαι καὶ προσελθεῖν ἅπασιν, οἰκίαν τε παρέχων ἄκλειστον ὡς λιμένα φύξιμον αἰεὶ τοῖς χρήζουσι, καὶ τὸ κηδεμονικὸν καὶ φιλάνθρωπον οὐ χρεῖαις οὐδὲ πράξεισι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ συναλγεῖν πταιίουσι καὶ κατορθοῦσι συγχαίρειν ἐπιδεικνύμενος.

de Atenas y la felicidad, εὐδαιμονία, en torno a la cual giraba la *synkrisis*:

...ἦν Σόλων ἐξήνεγκε περὶ εὐδαιμονίας ἀπόφασιν πρὸς Κροῖσον, ὥς Ποπλικόλα μᾶλλον ἢ Τέλλῳ προσήκει (*Sol.-Publ.* 1.1).

Al ser interrogado por Creso acerca de la felicidad, Solón respondió que Telo fue el hombre más feliz porque murió luchando gloriosamente por la patria, después de haber educado a los hijos y haber dispuesto de los bienes necesarios:

...χρηστὸς ἀνὴρ ὁ Τέλλος γενόμενος καὶ παῖδας εὐδοκίμους καταλιπὼν καὶ βίον οὐδενὸς ἐνδεᾶ τῶν ἀναγκαίων ἐτελεύτησεν ἐνδόξως ἀριστεύσας ὑπὲρ τῆς πατρίδος (*Sol.* 27.6).

En cambio, Creso medía groseramente la felicidad en función de la riqueza:

εἰ μὴ πρὸς ἀργύριον πολὺ μὴδὲ χρυσίον τῆς εὐδαιμονίας ποιεῖται τὴν ἀναμέτρησιν (*Ibidem*).

Publícola fue un hombre feliz, εὐδαίμονα τὸν Ποπλικόλα ἄνδρα, incluso por encima de Telo, porque murió llozado por todos, por familiares, amigos

y ciudadanos, después de haber visto derrotados a los enemigos y victoriosa a la patria¹³. La felicidad de Publícola se centra no obstante en el dinero, o mejor dicho en el uso del dinero, así como en la adquisición y la conservación de la fortuna. El héroe fue siempre pródigo en el gasto para beneficiar a los necesitados, gracias a un patrimonio obtenido honradamente y mantenido íntegro hasta la muerte:

Ποπλικόλα δ' ὑπῆρχεν οὐ μόνον μὴ κακῶς πλουτεῖν, ἀλλὰ καὶ καλῶς ἀναλίσκειν εὖ ποιοῦντι τοὺς δεομένους. ὥστ' εἰ σοφώτατος ἀπάντων ὁ Σόλων, εὐδαιμονέστατος ὁ Ποπλικόλας. ἃ γὰρ εὗξατο τῶν ἀγαθῶν ἐκεῖνος ὥς κάλλιστα καὶ μέγιστα, ταῦτα καὶ κτήσασθαι Ποπλικόλα καὶ φυλάξει χρωμένῳ μέχρι τέλους ὑπῆρξεν (*Sol.-Publ.* 1.7-8).

En la biografía hay un punto débil que pone en evidencia la escrupulosidad del personaje en asuntos crematísticos. Se trata de la acusación de aspirar a la tiranía por gobernar *sine collega* y habitar *in summa Velia*¹⁴. El episodio

¹³ El singular comienzo de la *synkrisis* de las *Vidas de Solón y Publícola* (ἄρ' οὖν ἰδίον τι περὶ ταύτην τὴν σύγκρισιν ὑπάρχει [...], τὸν ἕτερον μιμητὴν γεγονέναι τοῦ ἑτέρου, τὸν ἕτερον μάρτυν;) demuestra que un hombre de acción como Publícola no tiene nada que envidiar a un sabio como Solón. El ejemplo de Telo manifiesta por otra parte que la felicidad reside en una vida sencilla que goza hasta el final del beneplácito de los dioses: ὃ δὲ εἰς τέλος ὁ δαίμων ἔθετο τὴν εὐπραχίαν, τοῦτον εὐδαίμονα νομίζομεν (*Sol.* 27.9). Vid. P. A. STADTER, 2015c, pp. 173-176.

¹⁴ A diferencia de Bruto, el padre de la libertad, πατέρα τῆς ἐλευθερίας, Publícola se apropió de inmediato del poder y se hizo heredero de la tiranía de Tarquinio el Soberbio, κληρόμενος τῆς Ταρκυνίου τυραννίδος (*Publ.* 10.1). La *adfectatio regni* de Publícola

de la Velia confirma el pensamiento de Plutarco sobre la utilidad de la riqueza cuando el lujo puede malograr la vida pública. Parece como si Públicola hubiera olvidado por un instante el desinterés por los bienes materiales viviendo ostentosamente en una mansión más propia de un rey:

... ὅκει τραγικώτερον ὑπὲρ τὴν καλουμένην Οὐελίαν οἰκίαν ἐπι-
κρεμαμένην τῇ ἀγορᾷ, ὥστε
καταβαίνοντος αὐτοῦ τὸ σχῆμα
μετέωρον εἶναι καὶ βασιλικὸν
τῆς προπομπῆς τὸν ὄγκον
(*Publ.* 10. 3)¹⁵.

se asienta en la tradición. Tito Livo dice que la acusación surgió de la volubilidad del populacho, *mutabilis vulgi animi*, proclive a los rumores: *regnum eum adfectare fama ferebat, quia nec collegam subrogaverat in locum Bruti*, 2, 7, 6. En Dionisio de Halicarnaso, la ambición de Públicola por el reino es fruto asimismo de las sospechas del pueblo: μετὰ δὲ τὴν Βρούτου τελευταίην ὁ συνόπατος αὐτοῦ Οὐαλέριος ὑποπτος γίνεται τοῖς δημοτικοῖς ὡς βασιλείαν κατασκευαζόμενος (D. H., V 19.1).

¹⁵ La casa de la Velia era una fortaleza, como señala Livio: *alto et munito loco arcem inexpugnabile* (II 7.6). La inaccesibilidad de la casa, δυσπρόσοδος δὲ πελάσαι καὶ χαλεπὴν ἔξωθεν, contrasta desde luego con la accesibilidad de Públicola, πᾶσιν εὐπρόσοδος ἦν τοῖς δεομένοις, καὶ τὴν οἰκίαν ἀνεωγμένην αἰεὶ παρῆχε. A simple vista, la *philanthropia* del protagonista se pone en entredicho. La situación revierte sin embargo en el capítulo dedicado a la *domus Flavia* de Domiciano, al que Plutarco tilda de presuntuoso parafraseando unos versos de Epicarmo sobre el manirroto: οἷον ἐστὶ τὸ λεγόμενον Ἐπιχάρμου πρὸς τὸν ἄσωτον· οὐ φιλόανθρωπος τύ γ' ἐσσ'· ἔχεις νόσον· χαίρεις διδούς, (*Publ.* 15.5). Domiciano satisfizo la megalomanía edificando arbitrariamente, en tanto que Públicola destruyó la casa hasta los cimientos a poco de enterarse del malestar del pueblo. El episodio recuerda la visita de Solón al fastuoso palacio de Cresos, que no causó ninguna impresión en el político-poeta por la vulgaridad y el mal gusto del anfitrión: δῆλος ἦν τοῖς εὖ φρονούσι τῆς ἀπειροκαλίας καὶ μικροπρεπείας καταφρονῶν (*Sol.* 27.4). Vid. P. A. STADTER, 2015c, pp. 171-176. Cf. P. A. STADTER, 2015b, pp. 50-52.

¹⁶ Al principio de la biografía, resulta difícil desligar la παρρησία del λόγος, o dicho de otro modo, la palabra es empleada con rectitud y franqueza en sostén de la justicia: ἐπιφανὴς ἦν διὰ λόγον καὶ πλοῦτον, ὦν τῷ μὲν ὀρθῶς καὶ μετὰ παρρησίας αἰεὶ χρώμενος ὑπὲρ τῶν δικαίων (*Publ.* 1.2). En el *De adulatore et amico*, la παρρησία es por otra parte la virtud contraria a la adulación, κολακεία. “Para Plutarco, la franqueza es pieza clave del concepto de amistad. [...] La franqueza verdadera y buena, opuesta a la que profesa el adulador” (A. I. JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 2001, p. 269).

La reacción no se hizo esperar. Públicola se mostró de inmediato sensible a los sentimientos del pueblo renunciando a la pompa gracias a la franqueza y las palabras sinceras de los amigos:

...ὅσον οὖν ἐν ἀρχῇ καὶ πράγμασι
μεγάλοις ἀγαθὸν ἦν ἔχειν ὅτα
παρρησίαν ἀντὶ κολακείας προσ-
ιέμενα καὶ λόγους ἀληθεῖς, ἔδει-
ξεν (*Publ.* 10.4-5)¹⁶.

En cuanto tuvo conocimiento de su errática conducta, supeditó el interés pasajero por la riqueza a la virtud política, hasta tal punto que la de-

molición de la casa obligó a todo un magistrado a vivir como un sin techo al amparo de los suyos: ὥσπερ ἀνεστίου παρ' ἑτέροις οἰκοῦντος (10.5). Recuperada la dignidad en una casa más modesta, μετριώτεραν οἰκίαν, se ganó el sobrenombre de Públicola, *Volksfreund*, y comenzó a legislar en pro de los necesitados.

A partir de entonces, evidenció un notable desapego al dinero, sobre todo si se trataba de caudales públicos. Propició en efecto la creación del erario en el templo de Saturno por la negativa a ocuparse personalmente de la economía, o a que las finanzas estuvieran en manos de los amigos, o ni mucho menos de los particulares:

...οὐτ' αὐτὸς ἄψασθαι τῆς οἰκονομίας οὔτε τοὺς φίλους ἑᾶσαι βουλόμενος, οὐθ' ὅλως εἰς οἶκον ἰδιώτου παρελθεῖν δημόσια χρήματα, ταμιεῖον μὲν ἀπέδειξε τὸν τοῦ Κρόνου ναόν (*Publ.* 12.3).

No quiso ni siquiera elegir a los funcionarios del tesoro, los cuestores, que fueron nombrados por la asamblea. En la *synkrisis*, la actitud de Públicola se justifica para evitar que el buen político no se descuide de los asuntos importantes, entre los cuales no estaba la economía, y el malo no incurra en la codicia:

ἢ τε τῶν ταμιῶν ἐπὶ τοῖς χρήμασι κατάστασις ἐκεῖθεν ἦλθεν, ὅπως ὁ ἄρχων μήτ', εἰ χρηστός ἐστιν, ἀσχολίαν ἔχῃ πρὸς τὰ μείζω, μήτ' εἰ φαῦλος, ἀφορμὰς τοῦ ἀδικεῖν μᾶλλον, καὶ τῶν πράξεων καὶ

τῶν χρημάτων κύριος γενόμενος (*Publ.* 25.2-3).

Se mostró por otra parte muy generoso no solo con los pobres, a los que eximió de impuestos para que rindieran en el trabajo (τὰ τέλη τῶν πολλῶν ἀφεῖλε καὶ προθυμότερον ἅπτεσθαι τῶν ἐργασιῶν ἐποίησε ἅπαντας, 1.3), sino también con los huérfanos y las viudas de los caídos en el combate, que fueron excluidos de tributar en el nuevo censo (ὀρφανοῖς παισὶ καὶ χήραις γυναιξὶν ἀνεθείσης τῆς εἰσφορᾶς 12.3).

En la caracterización de Públicola no hay lugar para la avaricia, φιλοχρηματία, ni para el afán del dinero, φιλοπλουτία, enfermedades del alma (νόσημα τῆς ψυχῆς) que no tienen cabida en la política, como el propio Plutarco afirma en *Praec. ger. reip.* 819E: φιλοπλουτίαν καὶ φιλοχρηματίαν ἀποδυσάμενος. Públicola fue un hombre honrado hasta el final de los días, que se hizo acreedor del antiguo concepto de *kalokagathia*:

...εὐθὺς ἐτελεύτησεν, ὥς ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώποις μάλιστα τοῖς νενομισμένοις καλοῖς κἀγαθοῖς τὸν ἑαυτοῦ βίον ἐκτελειώσας, (*Publ.* 23.3).

Aun teniendo ocasiones de sobra para enriquecerse, como dice Dionisio de Halicarnaso, en la caída de la monarquía, en la confiscación de los bienes regios, en los cuatro consulados casi consecutivos, o en los triunfos contra los sabinos y los etruscos, se abstuvo del lucro por muy lícitas que hubieran sido dichas oportunidades:

τοιαύτας ἀφορμὰς χρηματισμοῦ λαβόν, ὥς οὐδεὶς ἂν ὡς αἰσχροῦς καὶ ἀδίκους διέβαλεν, οὐχ ἐάλω τῇ πάντας ἀνθρώπους καταδουλομένη καὶ ἀσχημονεῖν ἀναγκαζούσῃ φιλοχρηματία (D.H., V48.2).

Plutarco no muestra sin embargo una actitud determinante en el desinterés de Públicola por la riqueza como en la biografía de Aristides. Al igual que sucede con Epaminondas, ὃν πάντες γινώσκουσιν ἐν πενίᾳ καὶ τραφέντα πολλῇ καὶ βιώσαντα (Arist. 1.4), la pobreza de Aristides es consustancial al buen político¹⁷. Por el contrario, el biógrafo incide en la legitimidad y el uso de la riqueza. Basta con saber que Públicola no se lucró ni legítima ni ilegítimamente, sino que gastó el dinero con tino, para beneficiar a los pobres:

Ποπλικόλα δ' ὑπῆρχεν οὐ μόνον

μὴ κακῶς πλουτεῖν, ἀλλὰ καὶ καλῶς ἀναλίσκειν εὐ ποιοῦντι τοὺς δεομένους (Sol.-Publ. 1.7).

Se trata de la premisa expresada en el prólogo, ἀφ' οὗ [πλούτου] δὲ δεομένοις ἐλευθερίως ἐπαρκῶν, en que los adverbios ἐλευθερίως y καλῶς son intercambiables y en cierto sentido sinónimos. La frase de la *synkrisis* viene a cuento de un pasaje de Solón sobre las ganancias fraudulentas:

χρήματα δ' ἱμεῖρω μὲν ἔχειν, ἀδικῶς δὲ πεπᾶσθαι
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε
δίκη
(fr. 1, 7-8 D = fr. 13, 7-8 W.)

3

Pero Públicola se distingue de Solón en cuanto a la generosidad, en la medida en que es malinterpretada como dispendio¹⁸. El ateniense no tenía apego

¹⁷ Vid. A. PÉREZ JIMÉNEZ, 1980, p. 147. Cf. P. A. STADTER, 2015a, pp. 225-228. En el prólogo de la *Vida de Aristides*, Plutarco defiende la pobreza del personaje en contra de la fuente de Demetrio de Falero, como refleja el hecho de que las dos hijas se quedaron mucho tiempo sin dote por la falta de recursos económicos: περὶ δ' οὐσίας αὐτοῦ λόγοι διάφοροι γεγόνασιν, ὁ μὲν ὡς ἐν πενίᾳ συντόνῳ καταβιώσαντος καὶ μετὰ τελευτὴν ἀπολιπόντος θυγατέρας δύο πολὺν χρόνον ἀνεκδότους δι' ἀπορίαν γεγενημένας (Arist. 1.1). En la *synkrisis*, rechaza no obstante el vilipendio de Aristides, que abrazó voluntariamente la pobreza, a pesar de tener la oportunidad de enriquecerse tras la victoria de Maratón, con haber esquilado a un bárbaro o haberse apoderado de una tienda de campaña: γελοῖον γὰρ οἶεσθαι ῥαθυμίας εἶναι τὴν Ἀριστείδου πενίαν, ᾧ παρὴν αἰσχροὺς ἐργασαμένῳ μηδὲν, ἀλλ' ἓνα σκυλεύσαντι βάρβαρον ἢ μίαν σκηνὴν καταλαβόντι πλουσίῳ γενέσθαι (Arist.-Cat. Ma. 4.7). Epaminondas es por otra parte el paradigma de la virtud de la pobreza, de la que no hay razón para avergonzarse: πενίαν μὴ δυσχεραίνειν, *De genio Socratis*, 14, 584 B. La idea se repite en la *synkrisis* de las *Vidas de Aristides y Catón el Mayor*, con la salvedad de que solo es indigno quien no es pobre de buen grado: αἰσχύνεσθαι πενίαν προσήκει τοῖς ἀκουσίως πενομένοις (4.6).

¹⁸ En el prólogo de la biografía, los dos personajes se encuentran al mismo nivel: τοιοῦτῳ δὲ γενομένῳ τῷ Σόλῳ τὸν Ποπλικόλαν παραβάλλομεν (1.1). La igualdad se rompe sin

a la riqueza, πλοῦτον δ' οὐκ ἐθαύμαζεν. Cuando el padre hubo dilapidado la hacienda en obras filantrópicas y de caridad, εἰς φιλανθρωπίας τινὰς καὶ χάριτας, se dedicó de joven al comercio para evitar el bochorno de vivir de prestado, y seguir el ejemplo de la familia, más acostumbrada a dar que a recibir dinero: ἐξ οἰκίας γεγονὼς εἰθισμένης ἑτέροις βοηθεῖν (Sol. 2.1). Al filósofo-poeta precedía no obstante la fama de espléndido, τὸ δ' εὐδάπανον τῷ Σόλωνι, de la que se jactaba en sus versos:

πολλοὶ γὰρ πλουτέουσι κακοί,
ἀγαθοὶ δὲ πένονται·
ἀλλ' ἡμεῖς αὐτοῖς οὐ διαμεινόμεθα
τῆς ἀρετῆς τὸν πλοῦτον, ἐπεὶ τὸ
μὲν ἔμπεδον αἰεὶ,
χρήματα δ' ἀνθρώπων ἄλλοτε
ἄλλος ἔχει
(fr. 4, 9-12 D = fr. 12, 1-4 W.)

Es claro que el dinero no sustituye a la virtud, esto es, a la justicia, hablando de Solón. Tanta dadivosidad disgustaba sin embargo a Plutarco, que no ponía objeciones a que la honradez fuera incompatible en la política con la posesión de recursos suficientes y necesarios:

κωλύει δ' οὐδὲν τὸν ἀγαθὸν καὶ
πολιτικὸν ἄνδρα μήτε τῶν πε-
ριττῶν τὴν κτῆσιν ἐν σπουδῇ

τινὶ τίθεσθαι μήτε χρείας τῶν
ἀναγκαίων καὶ ἱκανῶν καταπρο-
νεῖν (Sol. 2.1).

Así que la generosidad, la filantropía y la caridad están constreñidas por el despilfarro.

4

En la introducción de la *Vie de Publique*, Robert Flacelière señalaba que Plutarco había pasado por alto la pobreza de Publícola en contra de la opinión de las fuentes. Desde un punto de vista filosófico, la vida sencilla es admirable. Aristides fue virtuoso en extremo, τελειότεραν πρὸς ἀρετὴν, por la ausencia de deseo por la riqueza y el honor. A veces, el desinterés por el dinero no es del todo deseable en la vida pública, en que prevalece la virtud política, como afirma Plutarco en *Arist.-Cat. Ma.* 3.1: ὅτι μὲν δὴ τῆς πολιτικῆς ἀνθρώπος ἀρετῆς οὐ κτᾶται τελειότεραν, ὁμολογούμενόν ἐστι. El hecho de que dejara a sus hijas sin dote y no hubiera provisiones para su entierro demuestra que Aristides carecía de dicha virtud. A juicio de Plutarco, la fama de Publícola se debía a la elocuencia y la riqueza, dos cualidades, una espiritual, otra material, de las que no se sirvió en beneficio propio, sino por mor de la justicia y a favor de los necesitados¹⁹. No era conveniente que

embargo en la *synkrisis*, en que Publícola supera moralmente a Solón. Vid. T. DUFF, 1999, p. 260. Cf. M. AFFORTUNATI & B. SCARDIGLI, 1992, p. 110; C. B. R. PELLING, 2004, pp. 98-103; A. G. NIKOLAIDIS, 2005, p. 304.

¹⁹ Quince siglos más tarde, Nicolás Maquiavelo escribirá que la fama de Publícola se debió a la brevedad del gobierno y a la integridad de los romanos de entonces (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, 1987, p. 367).

el más virtuoso de los romanos, κράτιστος τῶν τότε Ῥωμαίων κατὰ πᾶσαν ἀρετήν, como afirma Dionisio de Halicarnaso, o el más bello exponente de hombre de Estado, que puso los cimientos de la república, ἐν τῇ πολιτεία παραδείγματων κάλλιστον ἀνδρὶ κοσμοῦντι, como añade Plutarco, muriera en el cénit de la gloria sin dejar dinero para el entierro, teniendo en cuenta que la condición de καλὸς κἀγαθὸς hacía de Públicola un hombre acaudalado que trabajaba en aras de la comunidad²⁰. La pobreza y la autarcía se transformaron por consiguiente en riqueza y generosidad, con objeto de que el héroe se erigiera en benefactor de los menesterosos. Por eso, fue mucho más feliz, εὐδαιμονέστατος ὁ Ποπλικόλας.

BIBLIOGRAFÍA

- AFFORTUNATI, M.,
- "La tradizione sul funerale di Publicola: una nota", *AFLS*, 10 (1989) 153-156.
 - *Plutarco. Vite parallele. Solone-Publicola*, 2.^a edición, Milán, 2000.
- AFFORTUNATI, M. & SCARDIGLI, B.,
- "Aspects of Plutarch's *Life of Publicola*", en P. A. STADTER (ed.), *Plutarch and the historical tradition*, Londres & Nueva York, 1992, pp. 109-131.
- AALDERS, G. J. D.,
- *Plutarch's political thought*, Ámsterdam, Oxford & Nueva York, 1982.
- BAILEY, C.,
- *Epicurus. The extant remains*, Oxford, 1926.
- BOMBARDI, S.,
- "Valerio Publicola e la familia Santacroce", *ArchCla*, 46 (1994) 169-198.
- BRACCESI, L.,
- "*De viris illustribus* e falsificazioni augustee. (In margine ai primi due consoli della repubblica)", *RFIC*, 16 (1978) 63-75.
- BUCHER-ISLER, B.,
- *Norm und Individualität in den Biographien Plutarchs. Untersuchungen zu seiner Charakterdarstellung*, Berna & Stuttgart, 1972.
- CEREZO, M.,
- *Plutarco. Virtudes y vicios de sus héroes biográficos*, Lérida, 1996.
- CONCHE, M.,
- *Épicure. Lettres et maximes*, 4.^a edición, París, 1995.
- DESIDERI, P.,
- "Le formazione delle coppie nelle *Vite* plutarchee", *ANRW*, 2, 33, 6 (1992) 4470-4486.
- DOVER, K.,
- *Plato. Symposium*, reimpression, Cambridge, 2008.
- DUFF, T.,
- *Plutarch's Lives. Exploring virtue and vice*, Oxford, 1999.
- FLACELIÈRE, R.,
- *Plutarque. Vies. Solon-Publicola. Thémistocle-Camille*, t. II, reimpression, París, 1968.
 - "La pensée de Plutarque dans les *Vies*", *BAGB*, 38 (1979) 264-275.
- FRAZIER, F.,
- *Histoire et morale dans les Vies parallèles de Plutarque*, París, 1996.

²⁰ "A funeral laudatory term [...] It differs from 'good' in taking account not merely of moral disposition (as manifested in courage and generosity) but also of attributes (e. g. wealth, good physique and skills) which enhance one's value to the community", K. DOVER, 2008, p. 143.

GAGÉ, J.,

- *La chute des Tarquins et les débuts de la république romaine*, París, 1976.

INGENKAMP, H. G.,

- "How to present a Statesman", en L. DE BLOIS, J. BONIS, T. KESSELS & D. M. SCHEKENVELD (eds.), *Plutarch's Statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen / Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. I, Leiden & Boston, 2004, pp. 67-86.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I.,

- "La noción de amistad en el *De adulatore et amico* de Plutarco", *CFC / EGI*, 11 (2001) 225-277.

MARTIN, H.,

- "The concept of *philanthropia* in Plutarch's *Lives*", *AJPh*, 82 (1961) 164-175.

NIKOLAIDIS, A. G.,

- "Plutarch's method. His cross-references and the sequence of the *Parallel Lives*", en 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*, Málaga & Logan, Utah, 2005, pp. 283-323.
- "Morality, characterization, and individuality", en M. BECK (ed.), *A Companion to Plutarch*, Oxford, 2014, pp. 350-372.

PELLING, C. B. R.,

- "Do Plutarch's politicians never learn", en L. DE BLOIS, J. BONIS, T. KESSELS & D. M. SCHEKENVELD (eds.), *Plutarch's Statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen / Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. I, Leiden & Boston, 2004, pp. 87-103.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.,

- "Pobreza, justicia y patriotismo en la *Vida de Aristides* de Plutarco", *Sodalitas*, 1 (1980) 147-153.
- *Plutarco. Vidas paralelas. Solón-Publícola. Temístocles-Camilo. Pericles-Fabio Máximo*, vol. II, Madrid, 1996.
- "Los héroes de Plutarco y su elección entre la justicia y la utilidad", en L. DE BLOIS, J. BONIS, T. KESSELS & D. M. SCHEKENVELD (eds.), *Plutarch's Statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen / Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. I, Leiden & Boston, 2004, pp. 127-136.

RUSSELL, D. A.,

- "On reading Plutarch's *Lives*", *G&R*, 13 (1966) 139-154, reeditado en B. SCARDIGLI (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, 1995, pp. 75-94.

STADTER, P. A.,

- "Plutarch's *Lives*. The Statesman as moral actor", en C. SCHRADER, V. RAMÓN & J. VELA (eds.), *Plutarco y la historia. Actas del V Simposio Español sobre Plutarco, Zaragoza, 20-22 de junio de 1996*, Zaragoza, 1997, pp. 65-81, reeditado en *Plutarch and his Roman readers*, Oxford, 2015a, pp. 215-230.
- "Plutarch's *Lives* and their Roman readers", en E. N. OSTENFELD (ed.), *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in cultural interaction*, Aarhus, 2002, pp. 123-135, reeditado en *Plutarch and his Roman readers*, Oxford, 2015b, pp. 45-55.
- "Plutarch and Trajanic ideology", en P. A. STADTER & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Sage and emperor. Plutarch, Greek intellectuals, and Roman power in the time of Trajan (98-117 A. D.)*, Lovaina, 2002, pp. 222-241, reeditado en *Plutarch and his Roman readers*, Oxford, 2015c, pp. 165-178.

- STIBBE, C. M., COLONNA, G., DE SIMONE, C.,
VERSNEL, H. S. & PALLOTTINO, M.,
- *Lapis Satricanus. Archaeological, epigraphical, linguistic and historical aspects of the new inscription from Satricum*, La Haya, 1980.
- TEODORSSON, S.-T.,
- "Plutarch's thoughts about happiness", *Ploutarchos*, n. s., 3 (2005-2006) 127-140.
- TORELLI, M.,
- "Le popolazioni dell'Italia antica: società e forme del potere", en A. MOMIGLIANO & A. SCHIAVONE (eds.), *Storia di Roma. Roma in Italia*, vol. I, Turín, 1988, pp. 53-74.
- TROMP DE RUITER, S.,
- "De vocis quae est φιλανθρωπία significatione et usu", *Mnemosyne*, 59 (1932) 271-306.
- USENER, H.,
- *Epicurea*, reedición, Stuttgart, 1956.
- VALDITARA, G.,
- *Studi sul magister populi. Dagli ausiliari militari del rex ai primi magistrati repubblicani*, Milán, 1989.
- VAN RAALTE, M.,
- "More philosophico. Political virtue and philosophy in Plutarch's *Lives*", en L. DE BLOIS, J. BONS, T. KESSELS & D. M. SCHEKENVELD (eds.), *Plutarch's Statesman and his aftermath: political, philosophical, and literary aspects. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen / Castle Hernen, May 1-5, 2002*, vol. II, Leiden & Boston, 2005, pp. 75-112.
- VOLKMANN, H.,
- "P. Valerius Volusi f. Poplicola", *RE*, 15, 2, (1955) 180-188.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U.,
- "Plutarch als Biograph", en *Reden und Vorträgen*, vol. II, 5.^a edición, Berlín, 1967, pp. 247-279, reeditado en B. SCARDIGLI (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, 1995, pp. 47-74.
- WARDMAN, A. E.,
- *Plutarch's Lives*, Berkeley & Los Angeles, California, 1974.
- WESCH-KLEIN, G.,
- *Funus publicum. Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen*, Stuttgart, 1993.

Plutarch's Animal and Vegetarian Treatises and the Concept of *Maghata* in Sinhalese Culture*

by
Isha Gamlath
University of Kelaniya
ishagam@gmail.com

Abstract

Plutarch's concern for animal life, in treatises devoted to the significance and preservation of animal life in the *Moralia*, expand upon his appreciation of simplicity in human life, specifically in the form of abstention from the unnecessary slaughter of animals and the consumption of their meat. The present paper studies a similarity between Plutarch's concern for simplicity in human life by the rejection of the slaughter of animals and indulgence in a meat diet, and its appearance in Sinhalese literature. The Pali meaning of *maghata* is not to kill. *Maghata*, as part of a broader project for introducing Buddhism into Sinhalese culture, assumes the specific form of concern for animal life. *Maghata* was introduced into Sri Lanka by approximately the first century CE in the form of a ceremonial ban on the slaughter of animals and in the abstention from meat on special observance days (*upavasa maghata*) as well as the sympathetic treatment of animals by providing them food, drink, medicine, and security. The theme became explicit in the context of thaumaturgy. Plutarch's concern for animal life, in treatises devoted to the significance and preservation of animal life in the *Moralia*, expands upon his appreciation of simplicity in human life, specifically in the form of avoiding the unnecessary slaughter of animals and the consumption of their meat. The present paper studies a similarity between Plutarch's concern for simplicity in human life by the rejection of slaughter of animals and indulgence in a meat diet, and that of Sinhalese literature.

Key-Words: Plutarch, *De sera numinis vindicta*, Exegesis, Humanist Translations.

In Loving Memory of My Father,
Professor Sucharitha Gamlath

* I am very thankful for the assistance of FREDERICK E. BRENK, without whom this article might not have seen the light.



ur attitude toward animal life and its preservation is one of the chief concerns of modern ecology, such an important topic today. One can, possibly, learn much from the vegetarian writings of Plutarch and of Sinhalese literature. Plutarch's sympathy for the humane treatment of animals is revealed in the reference by one of his speakers, Autobulus, to the Pythagorean theory of not injuring animals, and to Empedocles, who regarded such treatment as a crime (*De sollertia animalium* 964E-F)¹. In his own person, Plutarch suggests killing animals could be murder. If the transmigration of souls exists, the soul of a human being might be in the animal about to be killed (*De esu carnum* 998F-999A).

Plutarch dismisses the legend of the mythical crimes of cannibalism (*De Iside et Osiride*, 996 B-C; *De esu carnum carnum* 997 E-F). His interpretation of the myth of the Titans agrees with the traditionally held primal sin of bloodshed. He is aware that the practice of bloodshed can be associated with the guilt of cannibalism through the possibility of the transmigration of souls into animals (*De esu carnum carnum* 996B-C; *De Iside et Osiride* 379 F-380D; *De E apud Delphos* 388E) and through the concept of the kinship of all living beings (*De esu carnum carnum* 993B-996 B-C),

doctrines shared both by Orphics and Pythagoreans. As Nilsson wrote:

Thus it seems certain that the Pythagoreans originally knew only the special prohibitions which are connected with old popular superstitions, and that the general prohibition is later and probably due to Orphic influence; for in regard to Orphism it is attested for an early age. This is illuminating. For in Orphism the prohibition of killing animals and eating their flesh has a deeper reason. If the body was the tomb of the soul, the body was unclean and must be avoided. The prohibition may be referred to the uncleanness of the body, or to the crime of the Titans, but usually its reason is said to be the belief in metempsychosis, the transmigration of the soul into animals, a belief which is ascribed to the Pythagoreans as well as to the Orphics².

The objective of the Pythagoreans may not have been the same:

Rather, the discrepancies in the data can be explained as the normal features of any social group, particularly one whose practices are distinctive from those of the larger society. In any collection of people, there will be differing levels of participation in practices and

¹ See GILHUS (2006), p. 38, citing RIEDWEG (2002), and p. 45.

² NILSSON (1935), pp. 206-207; cf. also BURKERT (1985), pp. 296-304.

allegiances. That is, there are degrees of self-conception (as members of a group) and identification (with the group and its practices). Some Pythagoreans abstained from all meat and sacrifice while others made concessions, larger or smaller, to traditional practice. The point is that Pythagorean practices required at least some modification of normal animal sacrificial, and this would have had significant social consequences. Detienne and Burkert argue that by questioning the practices of animal sacrifice, Pythagoreans questioned all the social relationships and hierarchies that were based on these practices. In short, their rejection of animal sacrifice was a rejection of the main tenants of ancient Mediterranean religion and society, in particular the idea of reciprocal exchange with the gods. This conclusion is challenged, however, by Rives, who points out that our sources link the Pythagorean rejection of animal sacrifice mainly with abstinence from animal meat³.

In his acknowledgement of *daimones*, Plutarch reflects Pythagorean sentiments

closely allied to the sin of bloodshed. As Frederick Brenk observes:

Plutarch's early writings then reveal an acquaintance with at least one strain of Greek religious mysticism, the fall of the soul for a primal sin and its reincarnation in human or other bodies. The doctrine is regarded by Plutarch as Pythagorean, and it is in Pythagoreanism that we meet many of the most characteristic elements of Greek religious philosophy including the belief in good and evil daemons⁴.

Brenk moves from Plutarch's Pythagorean tone to the reference to the Orphic myth of the original sin:

In the two parts of *De esu carnis carnium*, an early work advocating vegetarianism and strongly Pythagorean in tone, we see Plutarch interested in traditional demonology. At the end of the first essay (996b), Plutarch uses Empedocles' *Purifications* in support of his polemic against the eating of flesh⁵. According to Plutarch, the punishment of reincarnation was meted out to the *daimon* of Empedocles for the crime of eating flesh,

³ ULLUCCI (2011), pp. 59-60; on DETEINNE and BURKERT, p. 59. He refers to RIVES (2011).
⁴ BRENK (1977) p.79.

⁵ See GILHUS (2006), pp. 64-77. GILHUS (65) notes that there are two paradoxical reasons for vegetarianism (p. 77), citing DIERAUER (1977) pp. 286-290: one should abstain from eating animals because animals and humans belong to the same community; or one should abstain because humans are on a higher level than animals and animals are a source of pollution. Thus, one can appeal to a unity of soul between animals and humans, or humans should distance themselves from animals and move closer to the gods.

and this ought to deter us from a similar outrage. The argument is reinforced by reference to the Orphic legend of the dismemberment of the young Dionysus by the Titans, and though the text breaks off at this point, it is clear that a link is made between the “Titanic” nature of man and the original atrocity committed by the Titans⁶.

Plutarch discards the theme of vegetarianism traditionally associated with Orpheus (*Septem sapientium convivium* 159C-D). He cites, rather, Homer for providing a clear picture of the use of food in antiquity (*Septem sapientium convivium* 160B-C)⁷.

Apart from Orphic and Pythagorean motives there were others that determined Plutarch’s defense of the Pythagorean abstinence from meat. Among these, are moral and rational motives⁸. Rationalism plays an important role in Plutarch’s arguments in favor of abstinence. For example, there are instances when, because of Plutarch’s rational tendencies, the Pythagorean doctrine of the transmigration of souls does not play a great role⁹. There are other mystical and religious motives for absti-

nence from animal flesh among Pythagoras and early Pythagoreans¹⁰. Transmigration of souls, however, is the most certain motive for abstinence from animal flesh. As Beer notes:

After all, the potential “rights” of animals held little sway in a society founded upon the wide and systematic exploitation and abuse of other humans in the form of slavery. If opposition arose against the consumption of meat or fish, it seems more likely derived from religious or intellectual arguments. Ultimately, a premeditated choice not to eat flesh would probably have been a dietary choice only for those prosperous enough not to have to survive upon a subsistence diet¹¹.

The Pythagorean doctrine of the transmigration of souls evidently was not a primary reason for the Pythagoreans in Plutarch’s circle to abstain from certain foods such as meat and eggs (*Quaestionum convivialium* 635E, 660D). Nor was it a principal reason for the Seven Sages, who join in the same discussion (*De tuenda sanitate praecepta* 127A-B). Reasons of health are quite predominant. In Plutarch’s

⁶ BRENK (1973), p.3.

⁷ On Plutarch’s defense of animals see NEWMYER (1992), (1995), (1999), (2006).

⁸ TSEKOURAKIS (1986), p. 134, nn. 31-32.

⁹ TSEKOURAIS (1986), p. 136.

¹⁰ TSEKOURAKIS (1987), pp. 370-379; for arguments outside this range: p. 131, nn. 18-20; AUNE (1975).

¹¹ BEER (2010) 38.

circle, Lucius Philinus, a Pythagorean, brings some young boys along with him to an unanticipated banquet. One of the boys ate nothing but bread, for which Philinus is attacked. The boy is compared to Sosater, an unknown person who lived only on milk, but who is not designated here as a Pythagorean¹². Philinus replies that he is not against an ample meal, but that it should be a healthy one *Quaestionum convivalium* (660D-662B). Still he is against meat, and particularly fat, as unhealthy. The issue of health, however, may be influenced by the setting, which is in the house of a physician. More surprisingly we are told that the ancient Pythagoreans abstained more from fish than from any other food, such as meat. We then learn that even among Plutarch's contemporaries, the pupils of Alexicrates, a Pythagorean philosopher, abhorred fish, though they ate meat in moderation (*Quaestionum convivalium* 728D)¹³.

Within his project of reinstituting non-violence, Plutarch rejects elements of popular culture which involve the exploitation of animal life, chiefly for food and sacrifice. He attributes this to a social decline which is steadily in progress ("lawless conduct", *De esu carniū* 997B -C). Plutarch laments the transformation from previously "lawful desires", when men depended on vegetable produce (*De esu carniū*

993F-994B) to "unnatural and anti-social pleasures" (*De esu carniū* 993 D-E; *De virtute et vitio* 101A-B), which are not in tune with human nature (*De esu carniū* 995 A-C, 995 D-F, 996A-B), leading to the conclusion that "he who tortures a living creature is no worse than he who slaughters it outright" (996 B-C). Plutarch is concerned with whom exactly was responsible for this drastic social transition. It was the tyrants, who began by killing the "worst of sycophants" like Niceratus, Theramena, and Polemarchus (998B-C). One of the boys and Plutarch's disapproval of bloodshed is in accordance with its description in common Greek practice. As Visser notes:

Plutarch thought it was typical of the Greeks that their historians recorded "the names of those who first slew kinsfolk, or made war on their brothers, or were parricides, or matricides". The Romans, on the other hand, found astonishing, and therefore memorable, the cases of insubordination among women, or of divorce (*Lycurgus and Numa* 3.6-7; *Theseus and Romulus* 6.3-4). He himself records (here displaying the preoccupations of a Greek) Rome's first parricide, and Romulus thinking that "murder was abominable, parricide impossible"—and being right for six hundred years (*Romulus* 22.4-5)¹⁴.

¹² Sosatros is unknown, and the text might be corrupt.

¹³ On Plutarch's Pythagorean friends and their food habits, see HERSHBELL (1984) 73-79.

¹⁴ VISSER (1984), 194, n.1.

Plutarch's concern for animal life demonstrates, in reality, a departure from the accepted social division between humankind and animals¹⁶.

The program against luxury introduced by Plutarch's description of the legislator exemplifies the need for simplicity. He notes the absence of private property (*Lycurgus* 6, 7, 8, and 13), the introduction of common meals (*Lycurgus* 10, *Solon* 24, *Cimon* 5), the redistribution of land (5, 8), a modest diet (10), the promotion of agriculture (6, 8, 9, 10, 13, 29) and equality of life-style (*Solon* 16-19). The Stoic and Peripatetic acknowledgement of the "frugality" of the first men comes into play, as well as the "superstition of the transmigration of souls." He advocates refraining from harm to animals and plants despite Stoic and Peripatetic opinions about natural ends in regard to human beings (*De Stoicorum repugnantiis* 1044D, *De sollertia animalium* 964B) and defends the existence of rationality in animals (*De sollertia animalium* 97D-E). In other places he makes absolutely no claim that one has an obligation to preserve animal life (*De Stoicorum repugnantiis* 1044D), nor that they possess reason (*De sollertia animalium* 985B, *De esu carniū* 999B-C), nor makes any attempt to treat them as worthy recipients of justice (*Adversus Colotem* 1124D; *De*

esu cranium 998E-999A, 998F-999B, *Gryllus* 987F-987B)¹⁷.

Plutarch demonstrated his appreciation for a simple life style when he referred to the Pythagorean ban on injuring animals and plants (*De sollertia animalium* 964E-F) and to Empedocles (*De esu carniū* 998F-999A). The guilt involved in the practice of shedding blood merges with the guilt of cannibalism, through the concept of transmigration (*De esu carniū carniū*, 996B-C, *De Iside et Osiride* 379F-380B, *De E*, 388E) and that of the kinship of all living beings (*De esu carniū* 993 B-C, 996B-C). In spite of the common Greek practice of consuming meat (*De esu carniū* 984F, 993B-995F), he argues that it is wrong to consume the flesh of tame animals (*De esu carniū* 994B-C, *Septem sapientium convivium* 159 B-C). A meat diet is not suitable for human health (*De tuenda sanitate praecepta* 123 E-F, 125D-E, 126F; *De esu carniū* 995B, 995E-F). But he allows the exploitation of animal life for food in grave occasions such as dire necessity (*De esu carniū* 997B-C), hunger, and the scarcity of other food or vegetable produce (*De esu carniū* 994E-F, 994A-997A), in time of pestilence and war (*De esu carniū* 998B-C), or disease (*De tuenda sanitate praecepta* 126D-E, 129F-130B). But he

¹⁶ On Plutarch's motives for vegetarianism, see TSEKOURAKIS (1986), p. 129, nn. 5-12; MOSSMAN (2005, 141-163; NEWMYER (1992) 38-54; (1999) 99-110.

¹⁷ On reason in animals, see GILHUS (2006), pp. 37-62, citing SORABJI (1993) passim; on *De sollertia animalium*, pp. 45-52.

condemns the destruction of animals simply for luxury and the whim of one's appetite (*De esu carniū* 997B-C; C-D), out of cruelty (997E-F), and because of gluttony (997F).

Plutarch's defense of simplicity of conduct is explicit when treating vegetarianism. Grounded on the defense of animal intelligence, *Gryllus* is replete with examples to prove the justification of not slaughtering creatures endowed with countless virtues and even in some ways superior to men. Animals, for example, abhor subjection or slavery (987D-E, 989A-B). They never beg or sue for pity, nor acknowledge defeat (987E-F). They possess valor (as part of their bravery) (988B-C) and temperance (989B-C, 988C-D). They do not violate the order of nature through such abnormal sexual practices as intercourse between males (998E-F), nor in their eating habits, since carnivores are never herbivores (990F-991B). Some of them are undeniably stupid, but others are clever and intelligent (992D-E). The souls of beasts have a greater natural capacity for virtue and attain to greater perfection (987B-C). Their souls are free from passion, luxury, and empty illusions, such as ours (989C-F). Their "native virtue" makes it possible to train them for useful tasks (992B-D). In contrast, human beings are often gluttons (991B-C), ready to eat anything in sight (991C-D), and go so far as to commit sexual acts even with animals (990E-F). Therefore, it is human

beings who should be called beasts, not animals. Their cruelty exceeds that of the most savage animals, serpents, panthers, and lions (99B-C). Some animals, moreover, received worship for their great utility (*De Iside et Osiride* 379D-E). Among these are, for example, the cow, sheep, and ichneumon (381A-B), asp, weasel, and beetle (381A-B), crocodile and sheep (381D-E), and the dolphin (984 B-F).

Phaedimus' conversation with Heracleon in the *Gryllus* offers innumerable instances of the outstanding skills of animals whether they belong to the sea or to land. Among their good characteristics are brevity in speech (977B-C), comprehension, social awareness, and mutual affection (977E-977F), cleverness in attacking prey (978C-F), foreknowledge (979B-C, 982E-F), cleverness and sensitivity (980D-F), and skills in caring for their young (982A-C, 982E-F). In his comparison between land and sea animals, he argues that sea creatures are more knowledgeable and possess a higher degree of virtue than those based on land. Among their virtues are brevity of speech (976D-E, 977B-C) and assistance in danger (977D-E). However, on utilitarian grounds, he notes that few sea creatures can come close to land animals (984 B-D). The beauty of their flesh, tinted like flowers, their harmonious voice, habit of cleanliness, and unusual intelligence—at least in the type of animals usually slaughtered for food—induces Plutarch to study how

they reject human injustice and cruelty (*De esu carniū* 994 E-F). He finds it best for human being to eliminate the habit of indulging in sensory pleasures, which are harmful to bodily functions (*De tuenda sanitate praecepta* 123C-D, 123D-F, 125C-D, 127A-B).

The process of rejecting sensory pleasures also aids in safeguarding purity (*Septem sapientium convivium* 159C-D). Worse is a type of wrongdoing which produces illicit wealth, leading to licentiousness. Its presence, like that of maggots and grubs, engenders many distempers and emotions in men's souls (*De superstitione* 165B-C) and destroys self-control (*De tuenda sanitate praecepta* 128B-D). From the point of view of righteousness, purity belongs to self-sufficiency, and this is not just a "quibble" belonging to Orphic teaching (*Septem sapientium convivium* 159B-D). One can best improve one's health through vegetarianism, since it offers the promise of guarding oneself from the pleasures of gluttony (124E-125D) and the lust to kill (*De esu carniū carniū* 997A-D). Plutarch traces the elimination of excessive pleasure to the introduction of agriculture (126C-D, 131F-132B) and the rise of the educated and the truly cultured man (132F-133A, 122E-F). Consumption of meat is totally deranging, disturbing, and foreign to

nature (*De tuenda sanitate praecepta* 125C-F, 131F-132B). Plutarch laments the transformation from previously "lawful desires", when men depended on vegetable produce (*De esu carniū* 993F-994B) to "unnatural and anti-social pleasures" (*De esu carniū* 993D-E, *De virtute et vitio* 101A-B). These are not in tune with human nature (*De esu carniū* 995A-996B). The thought leads him to conclude that "he who tortures a living creature is no worse than he who slaughters it outright" (996B-C). Plutarch dismisses the legends of cannibalism found in myth (996B-C, 997E-F) and appreciates the efforts made by philosophers to eliminate the practice of eating flesh (998F-999A). Dismissing cannibalism, he concludes that the tyrants by slaughtering citizens (998B-C) gradually cleared the ground first to kill wild and harmful animals, then domestic animals, "the reason for which was the entertainment of guests, and celebrations of marriage, with friends and consorts in war (998C-D)¹⁸.

Plutarch's main authorities on animals are the philosophers, Aristotle (979E-F, 980F-982B) and Theophrastus (979E-F), and the poets, Pindar and Theognis (978E-F). The prescription for a less expensive diet is attributed to Socrates (124E-F) and Plato (*De tuenda sanitate praecepta* 126F-127B)¹⁹. Fi-

¹⁸ On these topics, see NEWMYER (1995), (2009), (2011), pp. 15-18, 32, 37, 42, 52, 57-58, 62-63, 77-79, 88, 105-107, 115-116.

¹⁹ MARTIN (1979) 103. Since Plutarch seems to be excessively interested in fishing, DODDS (1933) 105, suggested that he was, or had formerly been, a practicing fisherman [!].

nally, Plutarch attributes the origin of war to bloody sacrifice, which was common to most nations in antiquity. War came about partly through human ignorance, but also through a cultural change. The violent killing inherent in bloody sacrifice led to a type of wickedness which first encouraged injustice toward animals and ended in the horrible evils inflicted upon human beings in war (*Septem sapientium convivium* 158E-F, *De esu carniū carniū* 997C-D).

1. Maghata

The concern for animal life in Sinhalese culture is similar to that in Plutarch. The Buddhist definition of non-violence provides an insight into the perplexing issue of human fragmentation in the body. Non-violence is one of the cardinal virtues of most Hindu sects of the Indian sub-continent but particularly of the Buddhists and Jains. The Pali meanings of non-violence, *ahinsa* (= *ahinsaka*) include “not injuring, not hurting, harmlessness, humaneness, kindness”. The Sanskrit equivalent is *ahinsa*, *ahinsaka*, *ahinsat*, *ahinsana*, *orahinsya*, *ahinsyamana*, *ahinsra*. The meanings can be filled out as “security, safeness, devotion to harmlessness or gentleness” and its personification as the wife of Dharma. Moving in proximity to *ahinsa* is *maghata*. The Pali meanings

of *ghata* (= *ghataka*, *ghatika*, *ghatita* [= *ghatimhi*, *ghatake*]), *ghatimant ghateti* (= *ghatayati*), *ghatapeti* [= *ghacca*, *ghatita*, *aghateti*]) include “murder, destruction, and killing” and is extended further as “bull-slaughter, robbery, brigandage and highway robbery”. Its Sanskrit equivalent (*ghata* [= *ghatana ghatin*, *ghatakara*, *ghatuka*, *ghatya*]) bears similar meanings such as “blow, wound, fowling or the use of a bird-net”. Sanskrit *ghataka* is “killer”. The Pali *abhighata* is “striking, slaying, killing”, while the meanings of *anupghata* and *himsa* range from “injury, harm to life”, to hurt, mischief, wrong”. *Maghata*, *ma+ghata*, is “not kill” or more precisely “not to kill”. *Upavasa maghata* is abstention from killing on special observance days. The Sanskrit meaning is “keeping a prescribed day, fasting, self-denial, abstaining from enjoyments”²⁰. The Sanskrit *uposata* (= Vedic *upavasta*) is the eve of the Soma sacrifice or day of preparation.²¹ According to the Pali-English Dictionary:

At the time of the rise of Buddhism the word had come to mean the day preceding the four stages of the moon's waxing and waning (first, eighth, fifteenth, twenty-third) nights of the lunar month, that is to say, a weekly sacred day, a sabbath. These days were utilized by the pre-Buddhis-

²⁰ *Sanskrit-English. Dictionary* (2005), pp. 150-151.

²¹ *Uposata* is a special observance day when Buddhists are expected to engage in good activities. In Sri Lanka the commonly used word for such a day is Poya Day, since it falls on the full moon of each month. It is a public holiday.

tic reforming commentaries for the expounding of their views²².

2. Non-violence (ahinsa)

The Buddhist theory of non-violence is a cardinal feature within the confines of the ascetic life, in the form of abstinence from killing. The theory is mentioned in the *Suttas* or Buddhist scriptures, which comprise the teachings of the Buddha. *Suttas* are grouped into a number of *Nikayas* (discourses). The present study refers to the *Digha Nikaya* (Long Discourses), *Majjhima Nikaya* (Middle-Length Discourses), *Anguttara Nikaya* (Further Factored Discourses) and *Sanyutta Nikaya* (Grouped Discourses). Also involved are sections in the *Vinaya Pitaka*, the disciplinary rules intended for Buddhist monastic life. *Vinaya* is a set of rules of conduct imposed on the Buddhist priests. These are not mentioned in the early texts but appear in late ones. Non-violence is mentioned in a variety of *Suttas* and *Nikayas* such as the *Saleyyaka Sutta* 41.8 (= *Majjhima Nikaya* I.286), *Sandaraka Sutta* 51.9 (= I.344), *Pataliya Sutta* 54.4 (= I.360) and 54.6 (= I.363, *Jivaka Sutta* 55.12 (= I.371), *Sevitabba Sutta* 114.5 (= III.47), and *Culakammavibhanga Sutta* 135.5 (= III.203). Non-violence is expressed predominantly as *sila* (from the stem *sil*, *sa-*

madhi, *upadharana*, *silanga*, *silacara*, *silakatha*, *silakandha*, *silacarana*, *silatittha*, *silabbata*, *silamattaka*, *silamaya*, *silasanvuta*, *silasampatti*, *silasampada*, *silasampanna*)²³.

Sila is categorized as *pancha* (five), *asta* (eight), *dasa* (ten) *sila*. The first two types are recommended for the lay community. In all three types, injury to life is prohibited. Violation of life is a *parajika* (*para+aj;para+ji* (= *paraji*, *parajayat*, *jigye*, *jaishtu*, *jayishye*, *jayet*, *jayyat*, *jayet*, *jayyat*, *jiyyathu*, *jaishit*, *jetum* (*Vinaya Pitaka*, 1, *Suttavibhanga*, 111.85-88 [= III.5.32-3]). The slaughter of living beings (Pali *ghata* [= *Sutta ghata*, *ghatana*] is the first in the order of *sila* (*panathipatha*, *veramani*, *sikkhapadam*, *samadiyami*), while as a *parajika* it falls into the third category. Non-violence in the forms of *sila* and *parajika* occupies a profound position in the life of the ascetic ("self-mortifier") as he will not "harm a living thing, does not cause a living being to be harmed, and does not approve of such harming" (*Udumbarikasihanada Sutta* 25.16 [= *Digha Nikaya* III.49). Anyone tempted of whatever ought never slaughter another (111.68 [= 111.1, 1], 111.70-71 [= 111.1, 4-2] not even for the sake of the Buddha (*Jivaka Sutta*, 55.12 [= *Majjhima Nikaya* I.371]). The *sila* of the ascetic is such that no ascetic harms another. They:

²² *Pali-English Dictionary* (1997), p. 147.

²³ For a comprehensive illustration of *sila*, see *English-Pali Dictionary* (1925), pp. 712-713.

...by abandoning the slaying of creatures, are abstainers from the slaying of creatures, have laid aside the rod; they are modest, show kindness, they abide friendly and compassionate to all creatures, to all beings" (*Anguttara Nikaya* 1.211 [= *Book of the Threes* 111.7.70]: "... having gone forth, and possessing the *bhikku*'s training and way of life, abandoning the killing of living beings, with rod and weapon laid aside, gentle and kindly, he abides compassionate to all living beings" [= *Book of the Threes* 111.7.70].

Non-violence, together with the four other precepts, moves within the structure of righteous conduct, the result of which is a happy afterlife (*Sa-leyyaka Sutta* 41.15-17 [= *Majjima* I.289-290; 18.42-433 [= *Majjima* I.290, *Culakammavibhanga Sutta* 135.5. [= *Majjima* II.203], 135.6-8 [= *Majjima* 204), while the reverse is the cause for an unpleasant after-life (*Apannaka Sutta* 60.13-14 [= *Majjima* I.405-6]). Non-violence prevents an unpleasant rebirth in the realm of the goblins (*Samyuttha Nikaya* 1.6.827 [= *Yakkhasamyuttha* 10). Non-violence assumes a wider coverage in the *Sathara Brahmagaviharana*, four noble ways to Brahma in the forms of *mettha* (= *metti*, *metteyyatta* ["to love, be fat, to desire bringing welfare and good to one's fellow men, to have a heart full of love"] or as *mettayati* ["to feel friendly, to show love and to be benevolent, to have *karuna* (pity, compassion"). The last is one of the

four qualities belonging to the character of a human being who has attained enfranchisement of heart in the four sentients (referring to having life and being able to sense), *muditha* ("soft-heartedness, kindness, sympathy"), often as the triad *metta* ("active love, preventive love, and disinterested love") and *upekkha* ("hedonic neutrality, indifference, the zero point between joy and sorrow, disinterestedness, neutral feeling, equanimity"). *Karuna*, "loving compassion" (*Vatthupama Sutta* 7.14 [= *Majjima* I.39], *Ariyapariyesana Sutta* 26.21 [= I.169-170], *Cula Assapura Sutta* 40.10 [= I.284], *Maratajjaniya Sutta* 50.14 [= I.335-336], *Jivaka Sutta* 55.8 [= I.370-371], *Maharahulovada Sutta* 62.19 [= I.424-425, *AS* 118.4-III.79]. *Tevijja Sutta* 13.76 [= *Digha* I.252]) associates *ahimsa* (*Culahattipadopama Sutta* 27.13 [= *Majjima* I.179-180], *Ghatikara Sutta* 81.18 [= I.51-52] and *pancha sila* (*Sallekha Sutta* 8.12 [= I.42.43, *Dvedhavitakka Sutta* 19.10 [= I.116-117, *Sevitabbasevutabba Sutta* 114-118 [= III.50-57, *Culskammavibhanga Sutta* 135.8 [= III.204] as a constituent of *sathara brahma viharana* or the path to the Brahma world (*Makhadeva Sutta* 83.5 [= II.76], *Dhananjani Sutta* 97.33 [= II.95, *Canki Sutta* 95.25 [= II.175]. *Karuna* exceeds *maghatha* in its application for the wider concerns of *Gauthama Thathagatha* (*Vattupama Sutta* 7.14 [= I.39], *Ariyapariyesana Sutta* 26.21 [= I.169-170], *Cula Assapura Sutta* 40.10 [= I.284], *Maratajjaniya Sutta* 50.14 [= I.335-336, *Jivaka Sutta* 55.8 [=

I.370-371], *Maharahulovada Sutta* 62.19 [= I.424-425], *Anapanasati Sutta* 118. 4 [= III.79]). The final result of this mode of life is the emergence of the celibate who is restrained and full of love for all living beings, with the absence of barriers between human and non-human life, the animal and the celestial (*Dhammpada*, *Dandavagga* 9.142 (= 129-141) and whose condition grants nobility to men (*Buddhavagga* 19.270)²⁴.

3. Destruction of animals

One who causes the destruction of life is not an ascetic (*Mahapadana Sutta* 14.3.28 *Digha Nikaya* II.51). In this group are: a butcher of sheep and of pigs, fowler, trapper of wild beasts, hunter, fisherman, thief, executioner, prison warden, or a person in any other bloody occupation (*Kandaraka Sutta* 51.9 [= *Majjimai* 344]). Deliberate destruction of life is banned. The range even covers causing injury to different forms of life during the construction of lodging²⁵. Nothing ought to be begged from animals, i.e., snakes (111.146-147 [= 6.1.3-4] and birds (111.148 [= 6.1.5-6]). The monk is forbidden from seeing sights such as an army fighting (*Vinaya*, *Suttavibhanga*, 4.104 [= *Expiation* 48.1-3.1, 4.105 (= 49), sham fights and the sight of horses, elephants, chariots, and infantry (4.107-

108 [= 1.2.2]). The original Buddhist theory of non-violence, however, does not include a ban on the consumption of meat. Eating meat does not go against purity and is not an obstacle to the cultivation of individual perfection, which involves putting an end to the continuous cycle of human misery, through rebirth. It enshrines a sense of universal solidarity, which bonds the entire structure of living beings into a single frame. The Buddhist definition of non-violence includes a wider range of non-violence, incorporating compassion and concern for the salvation of posterity. The distortion of the original content of the ascetical component of non-violence gave birth to the popular mode of its dissemination, the practice of vegetarianism, the origins of which go back to the time of Buddha. The Devadatta insists that the Samaneans abstain from fish and meat, to which the Buddha's reaction is that one ought to follow them according to one's individual choice:

Whoever wishes, let him be a forest-dweller; whoever wishes, let him dwell in the neighborhood of a village; whoever wishes, let him be a beggar for alms; whoever wishes, let him accept an invitation; whoever wishes,

²⁴ *Pali-English Dictionary: metta* (pp. 540-541), *karuna* (p. 197), *muditha* (p. 537), *upekkha* (p. 150). HARRIS, <http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/harris/b141.html>.

²⁵ (*Vinaya*, 111.148 [= *Formal Meeting*, 6.1.5-6], 111.149-150 [= 6.2.2], 111.150-151 [= 6.2.3-4], 111.151-152 [= 6.3.2-3], 111.152-153 [= 6.3.6-9], 111.153-154 [= 6.3], 111.155 [= 6.3.16], 111.150-151 [= 6.2.3-4]).

let him wear rags taken from the dust-heap; whoever wishes, let him accept a householder's robes. For eight months, Devadatta, lodging at the foot of a tree is permitted by me. Fish and flesh are pure in respect to three points: if they are not seen, heard or suspected (to have been killed for him) (*Vinaya*, 3.171-172 [= *Cullavagga* 5.3., 13.4-3, 15-16].

4. Destruction of plants

The concern for and protection of vegetation lays a claim to an extreme form of non-violence. Whether during the wandering life, or as monasticism developed into a complicated system within the confinement of residential surroundings, consistency with the principle of frugality was maintained. The two moved in close proximity to non-violence, not just to forms of life like that of insects and animals but also to plants. This was most evident during *vassa* (stem *vassathi*) the rainy season, which was usually from June to October. During this time, the *bhikku* (the Buddhist monk) remained in a *vassavasa* ("rains-residence") (= *vasati*, *vassa*, *vasan*, *vasati*, *vassan upethi*, *vassanupagacchati*, *vuttha vasa*, *vassan vasapeti*, *anto vassa*, *anantara vassan*). This at one time raised an issue among those who detested this season, on which occasion the following was uttered:

How can these recluses, sons of the Sakyans, walk on tour during the cold weather and the hot weather and the rains, trampling down the crops and grasses, injuring life that has only one faculty and bringing many small creatures to destruction? Shall it be that those members of other sects whose rules are badly kept cling to and prepare a rains-residence? Shall it be that the birds having made their nests in the tree tops cling to and prepare a rains-residence, while these recluses, sons of the Sakyans, walk on tour during cold weather and the rains, trampling down the crops and grasses, injuring life that has only one faculty, and bringing many small creatures to destruction? (*Mahavagga*, 3.4.1-2 [= *Suttavibhanga* 7.1-2, *Dhammadayada Sutta* 3.3 [= *Majjima* I.13]²⁶.

The underlying reason for *vassa* was the protection of crops—the economic mainspring of life—and the protection of small creatures. The *Vinaya* prohibits waste water to be spilled in a place where there are no crops or no living creatures (*Mahavagga*, 10.4, 5-6), where there are forms of life, and where there is little or no green grass (4.1.4-8, 6.26.5-8, 10.4.5-6)²⁷. Construction of hedges is encouraged to protect plants from being trampled by goats and cattle

²⁶ *Book of the Discipline*, vol.4, p.183.

²⁷ FINDLY (2002), 252-263; SCHMITHAUSEN (1997) 1-55.

(*Vinaya* 4.1-2 [= *Cullavagga* 6], which is extended to a ban on cutting down trees, since they are the abodes of birds and animals (111.156 [= VII.1-2]; 111.156-157 [= VII.3.2-6].

The regular transmission of Buddhism into the island of Sri Lanka from India operated as a significant cultural factor in defining the philosophical explanation of the Buddhist way of life. This changed somewhat in a second movement during the Mauryan period (322-185 B.C.E.) when King Asoka (269-232 B.C.E.) committed himself to a propaganda campaign of popularizing Buddhism, in which protection of animal life was a central feature. Concern for animal life merged with Indian religious culture due to the commitment of Asoka. His contribution is notable in the form of a ban on the slaughter of animals (*Asokan Rock Edict* 1, 3, 4) and measures taken, among others, for the preservation of animal life (*Asokan Rock Edict* 2)²⁸. The edicts are, however silent, about a ban on beef. The later wave, which introduced a ban on the slaughter of animals and the consumption of their flesh, was the result of the penetration of South Indian influence into the Sinhalese religious scene, by approximately the fifth or sixth centuries C.E. Abstention from beef was a prominent element in this context.

Vegetarianism in the form of *upavasa maghata* (ceremonial abstention from meat on special observance days) spread into Sinhalese culture beginning approximately in the third century C.E.

According to the chronicler, it was at this time that the *bodhisattva* ideal became attributed to Sinhalese kings, and through them as a medium, *maghata* was imposed upon society at large²⁹. According to Annalayo:

In the discourses collected in the *Pāli Nikāyas* of the Theravāda tradition, the term *bodhisattva* is used predominantly by the Buddha Gautama to refer to his pre-awakening experiences, the time when he was “the bodhisattva” *par excellence*. Such usage occurs as part of a standard formulaic phrase, according to which a particular event or reflection occurred “before (my) awakening, when still being an unawakened bodhisattva” (*pubbe va (me) sambodhā anabhisambuddhassa bodhisat tass’ eva sato* [henceforth referred to as the “before awakening” phrase])³⁰.

5. Maghata in the chronicles

The imposition of the order of *maghatha* is attributed to Sinhalese kings in the chronicles. Among these

²⁸ *Epigraphica Indica* 2 (1970), pp. 466-467.

²⁹ *Bodhisatta* is the Pali spelling, while *bodhisattva* is Sanskrit.

³⁰ ANNALAYO (2010), p.15. Buddha Gautama is the last of the Buddhas in the Buddhist tradition.

are the *Mahavamsa*, or the *Great Chronicle*, and the *Culavamsa*, or the *Lesser Chronicle*. These chronicles document the religious ordinances of the kings in Sri Lanka. King Amandagamini (22-31 C.E.) declared that one should not kill animals (*Mahavamsa* 25.6-7, *Dipavamsa* 21.37), and distributed gifts of strainers to prevent injury to small aquatic creatures (*Mahavamsa* 35.74). He also showed compassion for apes, wild boars, gazelles, and dogs (*Cula* 54.32). Imposition of the rule of *maghatha* is not a proof, however, that he promoted a vegetarian ethic. King Aggabodhi VIII (816-827 C.E.) imposed a ban on meat, fish, and intoxicating liquors during *uposatha* days (49.49). Sena the First (846-866 C.E.) introduced a ban on meat, fish, and intoxicating liquor on Uposatha days or special religious observance days (*Culavamsa* 49.49). This king's regulations move from *bhikkus* (monks) to kinsfolk, involving fish, four-footed beasts and birds (50.3), and ensuring safety for animals on and in water (52.15). The kings who imposed *maghata*, however, were reacting solely to their role as *bodhisattva* and for the safety of their sovereignty.

6. Bodhisattva in the chronicles

An extension of the *bodhisattva* ideal in the description of Sinhalese kings in the form of non-violence, is traceable in both the chronicles and inscriptions. Voharika Tissa (215-237 C.E.) imposed a ban on injuring animals

and prescribed a penalty (36.28). King Sirimeghavanna (304-332 C.E.) provided water for animals (37.99). King Upatissa II (525-526 C.E.) tried to prevent his subjects from causing trouble to living beings (37.188) and made arrangements for their security (37.193), while King Silakala (526-539 C.E.) issued a decree for the preservation of life for all creatures (*Mahavamsa*, 4.30-1). King Aggabodhi IV (673-689 C.E.) commanded his subjects not to slay animals (46.40) as did Aggabodhi V (726-732 C.E.) (48.34). Kassapa IV (912-929 C.E.) showed concern for the protection of creatures whether living on land or in water (*Culavamsa* 52.15).

7. Ahimsa in the chronicles

The concept of *ahimsa* in Sinhalese culture covers concern for animal life by way of ensuring the safety of game, fish, and the like on the four Uposatha days (*Cula* 73.21). Charity for animals in the form of medical treatment is recorded as one of the good deeds of King Buddhadasa (341-370 C.E.) (*Cula*. 37.112-123). Protection of animals is continuously treated as a good deed (193) and it extends to all creatures on land and in water (52.15): four-footed beasts and birds (60.3); fish, game, and birds (48.97)—including their preservation (41.3) and a ban on slaughter (48.24)—and providing food for crows, dogs, and other animals (60.74). This took the form of feeding places for birds (37.204) and their nourishment (48.18),

with fresh corn containing “milky juice” for cattle (48.147, 49.36), rice and cakes for apes, wild boar, gazelle and dogs (54.32), and rice for crows and other birds (49.36).

8. *Karuna* in the chronicles

Compassion (*karuna*) is profoundly associated with the image of *bodhisatva*³¹. Concern for animal life among Sinhalese kings is a marked feature of the diffusion of the concept of *karuna*. It takes several forms, such as the institution of great alms-giving for all living beings (*Cula*. 37.71-3), medicine for animals, as in the particular case of King Buddhadasa (48.112-123, 124-131, 132-139, 140-147), appointment of physicians for elephants, horses, soldiers, preventing injuring to fish (48.97), careful walking so as not to harm insects (48.199-200), and food for cattle (48.147-148). An exceptional case is king Buddhadasa who cures a snake (37.112-123) and appoints physicians for elephants and horses (37.147). The Tamil king, Elara (205-161 B.C.E.) is also represented in the light of extending care to animals, a cow (*Mahavamsa* 21.18) and a snake (*Mahavamsa*, 21.20).

9. Inscriptions

The inscriptions are rich in material for the diffusion of the concept of non-violence toward animals. Village oxen, domesticated (tusk-less) elephants and cart buffaloes were not to be impressed³². Killers of buffaloes, oxen, and goats were to be punished with death³³. Manifold punishments are imposed on those who steal these animals and they are made to stand on heated iron sandals and be branded:

... for the offence of causing injuries to goats, she-buffaloes by cutting them.....the Head of the Granary shall levy two *kalandas* of gold (as fine).³⁴

... those who have come after having committed murder (elsewhere) shall not be arrested within the boundaries of the village but they shall be arrested once they have removed them from the village³⁵.

The prohibition against violence, though in this case theft is involved, is not limited to animate nature but extends to the inanimate as well:

He who takes grass, wood, flowers or fruits from the land

³¹ SCHMITHAUSEN (2003) 21-46.

³² RANAWELLA (2005), p. 42,

³³ *Kumara-Alla Slab Inscription*, in RANAWELLA (2005), p. 33.

³⁴ *Veheragama Slab Inscription*, in RANAWELLA (2005), p. 9.

³⁵ *Niranguna Vehera Pillar Inscription* in RANAWELLA (2005), p. 30.

given to the Buddha will become a departed one”.

As it has been said that he who takes fraudulently or by force, grass, wood, flowers, or fruits belonging to the Buddha will become a departed one, so no one should take anything belonging to the Buddha”³⁶.

10. Hindu influence

The consumption of meat, as we have seen, was not always subject to restrictions in ancient Sri Lanka. As Gunawardhana notes:

The sanctions against the eating of beef which existed in Sinhalese society would suggest that the idea of *ahimsa* was not the sole contribution of Buddhism; it reflects the influence of Hinduism, particularly of the Saiva variety. This clearly illustrates the collaboration of Buddhist and Hindu influences in the propagation of common ideas within Sinhalese society³⁷.

A connection between low caste and a meat-eating tradition is traceable in early Sinhalese culture. Consumption of meat was ascribed to those who belonged to low social castes and thus a connection was made between caste and the meat-eating tradition. Purity of caste is assumed to be subject to defilement

from food (and in some cases from improper sexual relations). In Sri Lanka and South India castes are endogamous groups based on a hierarchy of purity. According to Yalman:

The kindred are the most important kin group. It has an identity and very considerable solidarity. Kandyans would consider themselves to be “one people” and “one blood”. Hence kindred is directly associated with caste ideology. “Blood” is never a neutral category; it always carries ritual-qualities. In this case, those of “one blood” would assert that *ipso facto* they are of special ritual status. This idea is at the root of a preference for making kindred a closed circle and to preserve land, women, and ritual quality within it. Hence the auspicious and the inauspicious, fecundity and death, fertility and barrenness, purity and pollution appear associated with blood³⁸.

The acceptance of food moves from the superior (caste) to the inferior :

In other words seed and food go from superior to inferior. When offered by an inferior, the superior rejects the offer. Thus a rejection of an offer of food is a statement of superiority, and a refusal to give women in marriage also carried the same implication. In all these respects

³⁶ *Salva Rock Inscription*, in UDUWARA (1992), p.139.

³⁷ GUNAWARDHANA, (1979), p. 166. Saiva is the religion of the god Siva.

³⁸ YALMAN (1963), 27.

the connotation of food is similar to that in India. So, commensality is the central rite in marriage rituals when the bride and groom feed each other publicly with little bits of food, and family disputes are brought to a head by a refusal to take part in such a marriage feast, which carries a serious insult as well as a rejection³⁹.

Meat, especially beef, is connected with the caste of drum-beaters, *bherava kula*⁴⁰. An extensive form of meat consumption such as eating human flesh and improper sexual relations between a high caste female and low caste male was supposedly responsible for the origin of the low *rodiya* caste⁴¹. As in the later Indian tradition, upper caste persons are vegetarian and offer vegetarian food to the *devas* (gods) while those of the lower castes eat and offer meat for *yakkhas* (demons):

In the Indian context, the upper castes who are vegetarian, offer only pure vegetarian food to their deities, whereas the low castes, who are carnivorous, offer goats and chickens to their deities. The offering is either appropriate to the gastronomic traditions of the caste or of the supernatural beings involved in the

act. Otherwise one would be at a loss to explain the reported offering of fecal matter to demons in Ceylon. But that is evidently their gastronomic tradition⁴².

Demons are treated as being below the status of ordinary humans, probably like members of a very low caste⁴³. A clear distinction between vegetarian and non-vegetarian is made in the food offered to the Buddha, *deva*, and *yakkha*, as Yalman observes:

But just as a categorical distinction is made in the case of the food (*dana*) offered to the Buddha and his monks and the food offering made to gods (*adukku. multeng*), the food offering for demons is known as *dola*. Moreover, while the food for the first two categories is vegetarian, *dola* always includes flesh of some kind. Indeed, the vegetarian/carnivorous distinction is made with some emphasis for the Yakkha since the *dola* is sometimes explicitly intended to contain some polluting matter. In the great variety of food which may be offered to the Yakkha, one sometimes finds the feathers and combs, besides the flesh, of new-

³⁹ YALMAN (1973), 298.

⁴⁰ GUNAWARDHANA (1979), 166.

⁴¹ YALMAN (1965), 454.

⁴² YALMAN (1973), 302. *Yakkha* is the Pali and Sinhalese word for demon.

⁴³ YALMAN (1973), 297.

ly-killed fowls. Or to drive the point home, the *dola* is cooked in a skull thereby polluting the food, rice or meat, with the most potent thing of all, the pollution caused by death⁴⁴.

Appeasement of supernatural beings is the foundation for success which is often sought in different kinds of personal offerings, whether a bloody or bloodless sacrifice. The word *bali* (oblations, religious offerings particularly to subordinate divinities) and *bali yaga* (*yaga*=chantings) are used as a generic term for ceremonies in a class featuring appeals and offerings mainly to planetary gods. Blood sacrifice is the norm of the *bali dana*, an offering dedicated to the *yakkha*. Killing animals for sacrificial purpose, then, is confined to the worship of demons whose offering

is both of meat and meatless substance (*bali dola*). The “polluted food offering” consists of flesh meat or fish⁴⁵.

A cock is sacrificed for recovery from illness, while dying persons touch and dedicate wild flowers, rice and flesh as *pideni* (food offering). *Bali dola* consists of fried food, since fried foods are associated with impurity⁴⁶. Among food offered to the *yakkha* are five kinds of fried foods (*kilimas* or fried flesh). These are *die mas* or water flesh, that is fish, and *goda mas* or land flesh, that is, meat, and three kinds of grain⁴⁷. Abstinence from meat is observed by the exorcist for the fulfillment of his objectives⁴⁸. In some cases the worshippers of certain gods (*devas*) are strict vegetarians whose way of living is founded on purity, the range of which includes not just abstinence from meat but also avoidance of sexual intercourse, death, and alcohol⁴⁹.

⁴⁴ YALMAN (1973), 295. Leftovers of the offerings of the *deva* are eaten but not those of the *yakkha* (294-295; 295, note 8).

⁴⁵ YALMAN (1964), 300; TENNENT (1850), 233.

⁴⁶ YALMAN (1964), 124. The skull of a wild cat was used to cook this food (122-123). On the topic of sacrifice to demons, see YALMAN (1973), 287-302. Only men cook food for demons, since they do not menstruate and are, therefore, not impure (1964), 128, 131. No impurity or *vas* is permitted in the Buddhist temple (130). There is no ban, however, against a menstruating woman entering a Buddhist temple (131, n. 13). *Vas* means inauspicious. A menstruating woman is considered as inauspicious in the context of Hindu religion. This does not apply to Buddhism.

⁴⁷ YALMAN (1963), 124, n. 9. Commonly consumed meats were pig (land), peacock (air), and fish (sea) (131). Fowl, blood, and meat were also in demand (126). Together with these, betel leaves, plantains, and coconuts were offered (123) (*Kili* is “impure”, *mas* is “meat”, *die* is “water”, *goda* is “land”).

⁴⁸ GOMBRICH & OBESEKERA (1988), p. 188.

⁴⁹ GOMBRICH & OBESEKERA (1988), p. 81.

Vegetarianism in contemporary Sri Lanka is something very personal⁵⁰. Roasted flesh is the usual sacrifice for demons, while bloodless sacrifice is used for the *devas*, in the form of milk. For example, boiling milk is a ritual offering to the *devas*.⁵¹ In recent times the Buddhist concept of *ahimsa* has taken on the form of a mock sacrifice of a pumpkin. In Gombrich's description:

Violence against animals, even if necessary in peasant life, is always considered morally bad and regrettable. This has had the effect that in early Buddhist healing rituals in which the demon of the disease requires a blood sacrifice to persuade him to leave, often a pumpkin is stabbed, or merely a token amount of blood is offered (a few drops from the comb of a cockerel who is brought in as if to be sacrificed). In recent years in Sri Lanka Sinhala Buddhists have been offering real blood sacrifices, typically goats, to the goddess Kali at the Saiva temple in the district of Munnessarama and maybe elsewhere. This violation of Buddhist ethical norms can be reasonably called syncretistic⁵².

Conclusion

A simple and frugal lifestyle in ancient Greece involved the idea of *au-*

tarkeia (self-sufficiency), which was fundamental to Greek culture and was elaborated in Aristotle's *Nichomachean Ethics*. The development of asceticism in Greece in the Early Empire, such as elaborated by Plutarch, stressed avoidance of violence toward animals and abstinence from meat. These were also central principles of Orphic and Pythagorean teachings. These strains of Greek thought associated with vegetarianism the horror of shedding blood and the risk of committing cannibalism. The revival of an ancient mode of life, or at least one closer to nature, is a special concern of Plutarch in many essays, who defends the ideas of simplicity and frugality. However, a major concern is compassion for animals. In contrast to Sinhalese literature, personal health both of the body and the soul is a major concern. In ancient Sri Lanka such a form of life was associated more with mainline Buddhism, propagated by Buddhist monks and Sinhalese kings, rather than with philosophers or marginal religions as in Greece. In Greece, however, the movement was more from philosophers to an intellectual elite, in Sri Lanka, the prohibition against killing animals and consuming meat, was often imposed from the top down through political

⁵⁰ GOMBRICH & OBESEKERA (1988), p. 480.

⁵¹ YALMAN (1963), 30. The types of milk in Sinhalese culture are: coconut, breast, cow, and the sap of milk exuding trees: YALMAN (1963), 30. The offering of the *devas* is considered the purest, according to YALMAN (1964), 130-131.

⁵² GOMBRICH (1997) 165-6.

authority. It was designed to prevent exploitation of domestic and wild animals, and of vegetation, in modern terms, to preserve the ecosystem. Still it did not omit the element of compassion for animals. On a religious and social level, vegetarianism was associated with purity and the divine, with the upper castes and with the gods, whereas meat eating was associated with the lower classes and with demons. Even in contemporary Sinhalese society it is a popular notion that mistreating or killing animals and eating meat is wrong, since it indicates lack of compassion. This attitude also has a religious or even thaumaturgic aspect (in the sense of mixing religion and magic), since meat is often associated with demons while abstinence from meat is associated with the gods.

BIBLIOGRAPHY

English translations of Plutarch's *Moralia* and *Lives* are taken from the *Loeb Classical Library*.

1. Sinhalese and Indian texts and translations:

The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-nikāya) or *More-Numbered Suttas*, vol.1, by F. L. WOODWARD, Oxford, 1932.

Cūlavamsa. Being the More Recent Part of the Māhavamsa, part 1, by C. M. RICKMERS & W. GEIGER, London, 1925, reprint, Colombo, 1953.

Cūlavamsa. Being the More Recent Part of the Māhavamsa by Mahānāma. part 2, by W. GEIGER & C. M. RICKMERS, London 1927, reprint, Colombo 1953.

The Dhammapada. The Gift of Truth Excels all Other Gifts, by M. THERA NĀRADA & C. A. PEREIRA, 1940, reprint, North Clarendon, Vermont, 1993.

The Dipavamsa. An Ancient Buddhist Historical Record, by HERMANN OLDENBERG, London, 1879.

Epigraphica Indica. vol. 2, edited by J. BURGESS & A. FUHRER (= *Archeological Survey of India*. vol. 14), Delhi and Patna, 1970.

Inscriptions of Ceylon. Epigraphica Zeylanica. vol. 5, part 3, by S. RANAWELLA, Colombo, 2005.

Inscriptions of Ceylon. Epigraphica Zeylanica. vol. 6, part 2, by J. UDUWARA, Colombo, 1992.

Thus Have I Heard. The Long Discourses of the Buddha Dīgha Nikāya by Buddha, by M. O'Connell Walshe, London, 1987.

The Mahāvamsa or the Great Chronicle of Ceylon, by W. GEIGER, London, 1908, reprint, Oxford, 1934.

Majjima Nikaya. The Middle Length Discourses of the Buddha, by B. BODHI, Kandy, 1995.

The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Saṃyutta Nikāya, by B. BODHI, Boston, 2000.

Vinaya Pitaka, The Book of the Discipline, vol. 1, Suttavibhanga, translated by I. BREW HORNER, London, 1938, reprint, Lancaster, 2006.

Vinaya Pitaka, The Book of the Discipline. vol. 11, Suttavibhanga, translated by I. BREW HORNER, London, 1940, reprint Oxford, 2004.

Vinaya Pitaka, The Book of the Discipline, vol. 4, Mahavagga, translated by I. BREW HORNER, London, 1951, reprint Lancaster, 2007.

2. Dictionaries:

A *Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*, by M. MONIER-WILLIAMS, E. LEUMANN, & C. CAPPELLER, Oxford, 1899, reprint, 1956.

Pali-English Dictionary, by T. W. RHYS DAVIDS & W. STEDE, New Delhi, 1993, reprint, New Delhi and Chennai, 2005.

3. Secondary literature on Plutarch and vegetarianism:

AUNE, D. E.,

- "De esu carniū orationes I and II (Moralia 993A-999B)", in H. D. BETZ (ed.), *Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature*. vol. 1, Leiden, 1975, pp. 301-316.

BEER, M.,

- *Taste or Taboo: Dietary Choices in Antiquity*, London, 2010.

BRENK, F. E.,

- "A Most Strange Doctrine: *Daimon* in Plutarch", *Classical Journal*, 69 (1973) 1-11.
- "Limb Torn From Limb: Mysticism and the Young Plutarch", in F. E. Brenk, *In Mist Apparell'd. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden and Boston, 1977, pp. 65-84.

BURKERT, W.,

- *Greek Religion. Archaic and Classical*, Oxford, 1985.

DIERAUER, U.,

- *Tier und Mensch in Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie. Anthropologie und Ethic*, Amsterdam, 1977.

DODDS, E. R.,

- "The Portrait of a Greek Gentleman Author", *Greece and Rome*, 2 (1933) 99-110.

EDMONDS, R. G.,

- "Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks On Orphism and

Original Sin", *Classical Antiquity*, 18 (1999) 35-73.

GILHUS, I. S.,

- *Animal Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, Abingdon and New York, 2006.

HERSHBELL, J. P.,

- "Plutarch's Pythagorean Friends", *Classical Bulletin*, 60 (1984) 73-79.

LARGEN, K. J.,

- review of D. GRUMETTE & R. MUERS (eds.), *Eating and Believing. Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, London, 2008, in *Dialog* 51 (2012) 102-103.

MARTIN, M.,

- "Plutarch's De Sollertia Animalium 959 B-C: The Discussion of the Encomium of Hunting", *AJPh*, 100 (1979) 99-106.

MOSSMAN, J.,

- "Plutarch on Animals: Rhetorical Strategies in 'De Sollertia Animalium'", *Hermathena* 179 (2005) 141-163.

NEWMYER, S. T.,

- "Justice Towards Animals: Ancient Insights on a Modern Debate", *Scholia. Studies in Classical Antiquity* (Natal, South Africa) 1 (1992) 38-54.
- "Plutarch on the Moral Grounds for Vegetarianism", *Classical Outlook*, 72, (1995) 41-43.
- "Speaking of Beasts: The Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case against Animals", *QUCC* 63 (1999) 99-110.
- "Animal Philanthropia in the Convivium Septem Sapientium", in J. RIBEIRO FERREIRA, D. LEÃO, M. TRÖSTER, & P. BARATA DIAS, (eds.) *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, Coimbra, 2009, pp. 497-504.
- *Animals in Greek and Roman Thought: A Sourcebook*, London, 2011.

- NILSSON, M. P.,
 - "Orphism and Kindred Religious Movements", *Harvard Theological Review*, 28 (1935) 180-230.
- RIEDWEG, C.,
 - *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, Munich, 2002.
- RIVES, J. B.,
 - "The Theology of Animal Sacrifice in the Ancient Greek World: Origins and Developments", in J. W. KNUST & Z. VÁRHELYI (EDS.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, 2011, pp. 187-202.
- SCOTT, J. A.,
 - "The Taboo on Fish in the Worship of the Great Mother", *CJ*, 17 (1922) 226.
- SORABJI, R.,
 - *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London, 1993.
- TSEKOURAKIS, D.,
 - "Orphic and Pythagorean Views on Vegetarianism in Plutarch", in F. E. BRENN & I. GALLO (eds.), *Miscellanea Plutarchea. Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese* 8, 1986, pp. 127-138.
 - "Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'", *ANRW II.36.1*, Berlin and New York, 1987, pp. 366-393.
- ULLUCCI, D.,
 - *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, Oxford, 2011.
- VISSER, M.,
 - "Vengeance and Pollution in Classical Athens", *Journal of the History of Ideas*, 45 (1984) 193-206.
4. Secondary literature on Sinhalese and Indian works:
- ANĀLAYO, B.,
 - *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*, Hamburg, 2010.
- BĀLASŪRIYA (EDS.),
 - *BUDDHIST STUDIES IN HONOUR OF WALPOLA RAHULA*, LONDON, 1980, pp. 234-241.
 FINDLY, E. B., "Borderline Beings: Plant Possibilities in Early Buddhism", *Journal of the American Oriental Society*, 122 (2002) 252-263.
- GETHIN, R.,
 - "Can Killing a Living Being Ever Be an Act of Compassion?: The Analysis of the Act of Killing in the *Abhidhamma* and *Pali Commentaries*", *Journal of the Pali Text Society*, 11 (2004) 169-202.
- GOMBRICH, R.,
 - "The Buddhist Attitude to Thaumaturgy", *Tibeta et Indica*, 30 (1997) 165-184.
- GOMBRICH, R., & OBESEKERA, G.,
 - *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*, New Delhi, 1988.
- GUNAWARDHANA, R. A. L. H.,
 - *Robe And Plough. Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*, Tucson, Arizona, 1979.
- HARRIS, E. J.,
 - "Detachment and Compassion in Early Buddhism", https://www.google.com/webhp?gws_rd=ssl#q=HARRIS%2CELIZABETH+J.+Detachment+and+Compassion+in+Early+Buddhism%2C+.
- KEOWN, D.,
 - "Attitudes to Euthanasia in the Vinaya and the Commentaries", *Journal of Buddhist Ethics*, 6 (1991) 260-270.
 - *Buddhism and Bioethics*, London, 1995.
 - *Buddhism and Abortion*, London, 1998.
- RUEGG, S. D.,
 - "Ahimsa and Vegetarianism in the History of Buddhism", in W. RĀHULA & S.
- SCHMITHAUSEN, L.,
 - *Maithree and Magic. Aspects of the Buddhist Attitude Towards the Dangerous in Nature*, Vienna, 1997.
 - *The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics*, Cazadero, California, 1997.

- "Aspects of The Buddhist Attitude to War", in J. E. M. HOUBEN & K. R. VAN KOOIJ (eds.), *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Leiden and Boston, 1999, pp. 45-67.
 - "Einige besondere Aspekte der 'Bodhisattva-Ethik' in Indien und ihre Hintergründe, *Hörin*, 10 (2003) 21-46.
- TENNENT, E. J.,
- *Christianity in Ceylon. Its Introduction and Progress under the Portugese, Dutch, British and American Missions*, London, 1850.
- VON HINÜBER, O.
- "The Arising of an Offence: āpattisamutt-hāna: A note on the Structure and History of Theravāda-Vinaya", *Journal of the Pali Text Society*, 16 (1992), 55-69, reprint in H. FALK & W. SLAJE (eds.), *Oskar von Hinüber. Kleine Schriften*, vol. 1, Wiesbaden, 2009, pp.144-158.
- WALEY, A.,
- "Did Buddha Die of Eating Pork?: With a Note on Buddha's Image", *Melanges Chinois et Bouddhiques*, 1-2 (1931-1932), 343-354.
- YALMAN, N.,
- "On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 93 (1963) 25-58.
 - "Structure of Sinhalese Healing Rituals", *Journal of Asian Studies*, 23.
 - "Dual Organization in the Central Ceylon: Or the Goddess on the Tree Top", *Journal of Asian Studies*, 24 (1965), 441-457.
 - "On the Meaning of Food Offerings in Ceylon", *Social Compass*, 20 (1973) 287-302.
- ZIMMERMAN, M.,
- "Only a Fool Would Become a King: Buddhist Stances in Punishment", in M. ZIMMERMAN (ed.), *Buddhism and Violence*, Nepal and Wiesbaden, 2006, pp. 213-242.
 - "On Power and Punishment: Buddhism and Statecraft in Ancient India", *Homo Oeconomicus*, 25 (2008), 225-244.
 - *Anālayo, The Genesis of the Bodhisattva Ideal*, Hamburg, 2010.

Un'antica fonte magno-greca nel *De musica* attribuito a Plutarco: Glauco di Reggio*

da

Antonietta Gostoli
Università di Perugia
antonietta.gostoli@gmail.com

Abstract

Glaucus of Rhegium is often cited in Ps. Plutarch's *De musica* as an important source for reconstructing the history of ancient Greek music and lyric poetry. The cultural background of Glaucus' activity was Rhegium and the Magna Graecia at the end of V century B.C. While Theagenes, his fellow citizen, who was a rhapsode, gave rise to the Homeric studies (VI century B.C.), Glaucus, who was a musician, started the classification and historiography of lyric poetry. He is cited by Ps. Plutarch's *De musica* mostly in chapters derived from Heraclides Ponticus. It has been widely questioned whether the author of the *De Musica* had direct access to Glaucus' work or deduced its content from Heraclides. Nevertheless, Ps. Plutarch underlined a great difference between Glaucus and Heraclides: the latter founded his research on written sources, whereas, when Glaucus compared Terpander's melodies to Orpheus', we cannot think he could have used any sources with musical notation for such ancient pieces of music. Evidently, he referred to orally transmitted melodies attributed to Orpheus and Terpander. Indeed, elsewhere in the *De musica* Glaucus refers to musical knowledge acquired by directly listening to ritual songs.

Key-Words: Ps. Plutarch's *De musica*, Glaucus of Rhegium, Heraclides Ponticus, Kitharōidia, Aulōidia, Oral tradition of ancient music.

Il *De musica* attribuito a Plutarco cita Glauco di Reggio tra le principali fonti utilizzate per ricostruire la storia della

musica greca e della poesia lirica del passato. Mi sembra utile riesaminare la documentazione disponibile con l'intento di lumeggiare in maniera più approfondita e aggiornata la sua attività

* Questo saggio è stato presentato a *Space, Time and Language in Plutarch's Visions of Greek Culture*. 10th International Plutarch Society Congress, University of Patras, Department of Philology, Delfi 16-18 May 2014.

di musico e di storico della letteratura e il suo apporto al disegno delineato nel trattato pseudo-plutarco.

Il contesto culturale in cui nasce e si sviluppa l'opera di Glauco è quello di Reggio e della Magna Grecia della seconda metà del V secolo. Della città di origine si ha la precisa indicazione in Diogene Laerzio (IX 38) e nel trattato pseudo-plutarco *Decem oratorum vitae* (test. 5), che designano lo scrittore come ὁ Πηγιῶς, mentre il *De musica* (test. 1, l. 6) ne indica più genericamente la regione, ἐξ Ἰταλίας. Per la determinazione della cronologia, Diogene Laerzio ci fornisce due elementi: a) Glauco fece menzione del trasferimento di Empedocle a Turi, avvenuto poco dopo la sua fondazione (444/443 a.C.); b) Glauco fu contemporaneo di Democrito¹. Considerando che Democrito rimase famoso per la sua longevità (circa 460-360 a.C.) e che Glauco ebbe occasione di citarlo, possiamo anche pensare che non fosse un suo coetaneo, bensì un contemporaneo un po' più giovane. Il suo *floruit* dovrebbe dunque cadere nell'ultimo quarto del quinto secolo².

Nel contatto tra modelli greci e forze autoctone, a partire dal VII secolo, a

Locri e a Reggio si era sviluppata un'originale civiltà letteraria, un'intensa stagione di poesia e musica. Nella tradizione era rimasto famoso il confronto tra i citarodi Eunomo di Locri e Aristone di Reggio, che sottende una rivalità tra queste due città³. Durante un'esibizione al concorso citarodico di Delfi, si ruppe una corda della cetra di Eunomo e immediatamente una cicala, posatasi sullo strumento, si sostituì con il suo canto alla nota venuta meno, permettendo così a Eunomo di portare a termine la gara e conseguire la vittoria. Certo nel VII secolo a Locri doveva essere fiorita una vivace attività poetico-musicale dal momento che il locrese Senocrito importò a Sparta l'arte musicale della sua città, partecipando alla fondazione della seconda *katastasis* (che si realizzò nell'istituzione della festa delle Gimnopedie), insieme a Taleta di Gortina, Senodamo di Citera, Polimnesto di Colofone e Sacadas di Argo⁴. Che Senocrito abbia avuto un ruolo importante nella storia della lirica è provato anche dalla testimonianza di Pindaro, che in un suo carme lo indica come inventore di un canto armonioso accompagnato dagli auli (fr.

¹ Vd. rispettivamente Diog. Laert., VIII 52 = Emp., 31 A 1 D.-K.; IX 38 = Dem., 68 A 1 D.-K.

² Vd. HILLER, 1886, pp. 398 s.

³ Timeo di Tauromenio, *FGrHist* 566 F 43a-b. Da Timeo derivano Antigono di Caristo, Strabone e molti altri autori greci e latini che ripresero e contaminarono in vari modi il racconto: vd. BELLIA, 2012a; BELLIA, 2012b, pp. 18 s.

⁴ Ps. Plut., *De mus.* 9, 1134b; vd. GOSTOLI, 2012, p. 146.

140b Maehl.)⁵. È verisimile che si riferisse all'invenzione dell'armonia locrese, insieme severa e patetica, come viene definita da Ateneo (XIV 625e) verosimilmente sulla scorta di Eraclide Pontico⁶. Pindaro è testimone anche della civiltà atletica di Locri. L'*Olimpica* X e l'*Olimpica* XI furono composte per la stessa vittoria nel pugilato del fanciullo Hagesidamos, figlio di Arcestratos, rispettivamente nel 474 e nel 476⁷. Nella visione pindarica Locri è città ospitale, in cui fioriscono musica, poesia, saggezza e arte guerriera. Alla tradizione locrese, per il tramite di Xanto, viene collegato anche Stesicoro⁸, compositore di poesia epica in versi lirici, la cui attività poetica presenta dei momenti di collegamento con la storia e i culti locali (battaglia della Sagra e culto dei Dioscuri). Nella poetica di Ibico di Reggio l'epos cede il posto alla poesia amorosa. La sua attività si svolse tra Magna Grecia, Sicilia e l'isola di Samo, alla corte del tiranno Policrate. In rapporto a Glauco, è ancora più rilevante il fatto che a Reggio, un secolo prima, abbia operato Teagene, rapsodo e primo interprete di Omero, del quale cercò di ricostruire la biografia e iniziò

l'esegesi allegorica, occupandosi anche di critica testuale e scelta fra varianti⁹. Nello stesso ambiente di Teagene si formarono Orfeo di Crotone, Zopiro di Eraclea e Onomacrito di Locri che parteciparono alla redazione pisistratea dei poemi omerici¹⁰.

Come Teagene diede origine agli studi omerici, Glauco dette inizio alla classificazione e alla storia della lirica, basandosi sul rapporto tra poesia e musica, come vedremo. I contesti culturali in cui operava erano quelli della sofistica e del pitagorismo. Secondo lo Ps. Plutarco, *Dec. or. vit.* (test. 5), "Vi sono alcuni che l'opuscolo di Glauco di Reggio l'attribuiscono ad Antifonte". Generalmente si intendeva che si trattasse dell'Antifonte sofista, non dell'oratore Antifonte di Ramnunte (480-411 a. C.), ispiratore del regime dei Quattrocento. In particolare, secondo Müller, Glauco, andato da Reggio ad Atene, sarebbe stato tra i maestri di Antifonte sofista (*non Rhamnusium esse, verum recentiore*) per il quale avrebbe composto il suo opuscolo sui poeti¹¹. Oggi si tende ad identificare i

⁵ Vd. FILENI, 1987.

⁶ Per una più ampia rassegna e discussione sulla varietà e sull'originalità della vita musicale di Locri in età arcaica, vd. GIGANTE, 1977, pp. 623-635.

⁷ LOMIENTO in Gentili, 2013, p. 248.

⁸ BOWRA, 1973, p. 117.

⁹ Vd. GENTILI-CERRI, 1983, p. 73; p. 77; p. 86; BIONDI, 2015.

¹⁰ Per le testimonianze a riguardo, vd. D'AGOSTINO, 2007, p. 27.

¹¹ MÜLLER, 1848, vol. II, p. 23.

due personaggi in uno solo, autore sia di orazioni che di scritti di argomento sofistico. Non possiamo ipotizzare il motivo della falsa attribuzione, che però può attestare due cose: a) Glauco condivideva con i sofisti metodi interpretativi e interessi per determinati campi della cultura letteraria e musicale; b) l'opera di Glauco, per passare come opera di Antifonte, doveva essere scritta in dialetto attico, cosa possibile nella seconda metà del V secolo, quando l'attico si era affermato come lingua letteraria. Sappiamo con certezza che Gorgia, andato in Atene dalla Sicilia nel 427 a. C., scrisse le sue opere in attico¹².

Di Glauco vengono menzionate due opere: quella più famosa è citata come Σύγγραμμα περὶ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν τε καὶ μουσικῶν, *Trattato sugli antichi poeti e musicisti* (test. 1, l. 7), oppure Ἀναγραφὴ ὑπὲρ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν (test. 2, l. 30), o anche semplicemente Περὶ ποιητῶν βιβλίον (test. 5). Il termine Ἀναγραφὴ, secondo Hiller¹³, farebbe supporre che l'opera di Glauco avesse forma non di trattato, ma piuttosto di elenco. Weil e Reinach propongono dubitativamente di correggere ἀναγραφὴ in συγγραφὴ, per analogia con il

titolo precedentemente usato dall'autore del *De musica*; la correzione è accolta nel testo da Ziegler. All'uno e agli altri si può replicare che i due termini (σύγγραμμα e ἀναγραφὴ) sono sinonimici perché ἀναγραφὴ, oltre a 'registrazione' significa 'trattazione' (per es. Plut., *Per.* 2), pertanto è possibile che lo Ps. Plutarco abbia usato ora l'uno ora l'altro termine per indicare un'opera Περὶ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν τε καὶ μουσικῶν, che era il titolo tradizionale per questo tipo di trattazioni. Pressoché allo stesso modo venne chiamata un'opera del contemporaneo Damaste (Περὶ ποιητῶν καὶ σοφιστῶν), saggio di storia della letteratura greca simile a quella di Glauco¹⁴. Non è verisimile che ἀρχαίων sia un'aggiunta dell'autore del *De musica*, ipotesi formulata a causa della menzione, nel trattato di Glauco, di Empedocle, rispetto a Glauco poeta "moderno"¹⁵: in realtà l'opera nel suo complesso si connotava più distintamente come storia della poesia e della musica antica. La menzione, da parte di Glauco, del mitico Museo¹⁶ dimostra che le sue ricerche risalivano fino all'età eroica, mentre le citazioni tramandate dal *De musica* segnalano una particolare, approfondita attenzione

¹² Cfr. l'utile discussione sull'argomento in PRESTA, 1965, pp. 87-89.

¹³ HILLER, 1886, p. 405.

¹⁴ *FGrHist* 5 F 11a-b.

¹⁵ LANATA, 1963, p. 271; PRESTA, 1965, p. 90.

¹⁶ Cfr. Harpocr., p. 207, 13 KEANEY S.V. Μουσᾱϊός = Aristox., fr. 91 WEHRLI.

alla lirica del VII sec. a.C.¹⁷ Βιβλίον, nel testo pseudo-plutarcheo della test. 5, ne sottolinea l'aspetto "editoriale" di "opuscolo"¹⁸.

L'altra opera attribuita a Glauco è denominata *Περὶ Αἰσχύλου μύθων*, *Le trame di Eschilo*¹⁹. Non essendo utilizzata dal compilatore del *De musica* non sarà presa in considerazione in questo saggio.

Passiamo ora all'analisi dei frammenti dell'opera *Sugli antichi poeti e musicisti* trasmessi dal *De musica* attribuito dalla tradizione a Plutarco²⁰. Questa è un'opera che presenta la storia della musica e della poesia lirica dall'età eroica al IV secolo, cioè all'età delle sue fonti principali, Eraclide Pontico e Aristosseno, entrambi eruditi appartenenti alla scuola di Aristotele. Glauco viene citato quattro volte (4, 1132e = test. 1, l. 6; 7, 1133f = test. 2, l. 30; 10, 1134d = test. 3, l. 9; 10, 1134e = test. 4, l. 7), in capitoli che derivano per la maggior parte da Eraclide Pontico, menzionato dallo stesso autore del *De musica* (3, 1131f) come sua fonte diretta. Si è discusso a lungo, senza giungere a conclusioni

certe, se quest'ultimo leggesse egli stesso l'opera di Glauco o viceversa ne desumesse il contenuto dal trattato di Eraclide Pontico: questa seconda ipotesi è oggi quella più accreditata²¹. L'opera di Glauco fu certamente utilizzata da Aristotele nel *Περὶ ποιητῶν* e da Eraclide Pontico nella *Συναγωγή τῶν ἐν μουσικῇ <εὐδοκιμησάντων>* ma dalle quali fu poi probabilmente sostituita e quindi non più utilizzata direttamente. È comunque evidente che l'autore del *De musica* nella stesura dell'opera non amalgama le sue fonti, ma procede secondo il moderno metodo del "copia e incolla"²², affiancando cioè una fonte all'altra senza preoccuparsi di collegarle o armonizzarle fra di loro. Perciò la lettura è spesso difficile e niente affatto univoca, con il vantaggio però di essere molto fedele ai diversi testimoni diretti e indiretti.

La prima occorrenza del nome Glauco si trova alla fine del cap. 4 (test. 1, l. 6) con riferimento a Terpandro, che secondo Glauco è più antico di Archiloco. In questo capitolo e nel precedente l'autore del *De musica*,

¹⁷ Così HUXLEY, 1968, p. 48.

¹⁸ PRESTA, 1965, p. 90.

¹⁹ Vd. *Hypoth. Aesch. Pers.*

²⁰ I frammenti dell'opera *Sugli antichi poeti e musicisti* sono tutti trasmessi dal *De musica*, eccetto quello su Museo (cfr. n. 16) e i frammenti su Democrito ed Empedocle (cfr. n. 1) che non hanno alcun rapporto con il *De musica* e che per questo non vengono presi in esame nella presente trattazione.

²¹ BARKER, 2014, pp. 36 s.

²² BARKER, 2014, p. 37.

rifacendosi esplicitamente all'autorità di Eraclide Pontico, aveva tracciato una storia della citarodia a partire dall'inventore mitico Anfione e dai più famosi cantori leggendari (Lino, Antes, Filammone, Tamiri, ecc.) fino ai citarodi storici Terpandro e Stesicoro, autori di epica lirica. A Terpandro veniva attribuita anche l'invenzione dei *nomoi* citarodici, cioè di arie musicali tradizionali da eseguire sulla cetra, delle quali vengono elencati i nomi. I *nomoi* aulodici, cioè le arie musicali da eseguire con l'aulo, sono invece attribuite a Clonas. La testimonianza di Glauco viene invocata al fine di stabilire la cronologia di Terpandro. Il cardine del sistema cronologico è costituito da Archiloco, probabilmente per il suo sincronismo con Gige, suggerito da Archiloco stesso (fr. 19 West) e confermato da Erodoto (I 13)²³. Secondo Glauco, Terpandro sarebbe vissuto dopo i primi compositori di aulodie (l. 10 μετὰ τοὺς πρώτους ποιήσαντας αὐλωδίαν)²⁴. Segue un brano tratto da Alessandro Poliistore che ha la funzione di spiegare queste parole contestualizzandole geograficamente e storicamente. Nella sua *Raccolta di notizie sulla Frigia* Alessandro diceva

che Olimpo dalla Frigia avrebbe portato la musica in Grecia. Lui sarebbe stato allievo di Marsia, Marsia sarebbe stato figlio di Hyagnis, che per primo suonò l'aulo. Il brano successivo, da ἐξηλωκέναι ἔοικε (Il. 17-23), secondo Jacoby, faceva ancora parte della citazione da Alessandro Poliistore²⁵. Ma, a ben vedere, sono notizie che non hanno molto a che fare con la Frigia. È verisimile invece che da ἐξηλωκέναι (l. 17) fino a γενέσθαι (l. 29) riprenda l'esposizione della teoria di Glauco (cfr. l. 9 φησί), secondo cui Terpandro avrebbe imitato i versi da Omero e le melodie da Orfeo, che sarebbe stato il primo citarodo dato che prima di lui c'erano stati solo i poeti di aulodie. Si noterà dunque la discrepanza fra la tradizione seguita da Glauco che, nel genere citarodico, metteva in primo piano la figura e la poesia di Orfeo, e quella seguita da Eraclide Pontico (3, 1131f), per il quale l'inventore della citarodia era stato Anfione, sulla base dell'*Epigrafe di Sicione*, un'antica iscrizione depositata a Sicione, una cronaca di contenuto poetico-musicale che riportava i nomi di inventori, poeti e musicisti a partire dall'età eroica di Anfione fino al V secolo²⁶. Ma non si tratta

²³ Vd. LASSERRE, 1954, p. 156.

²⁴ Ma non si può nemmeno escludere che αὐτόν (l. 9) si riferisca ad Archiloco: cioè Archiloco sarebbe vissuto dopo i primi compositori di aulodie. Vd. la discussione di questo passo in GOSTOLI, 1990, p. 74.

²⁵ JACOBY, 1943, IIIa *Kommentar*, p. 287.

²⁶ *De mus.* 3, 1132a = *FGrHist* 550 F 1. Cfr. anche 8, 1134b = *FGrHist* 550 F 2.

solo di tradizioni mitiche diverse, bensì anche di metodi e strumenti di studio differenti. Come ha ben evidenziato Andrew Barker, Eraclide, allievo di Aristotele, amava fondare la sua ricerca su fonti scritte: per la storia della citarodia e dell'aulodia, nomina come sua fonte la sopra menzionata *Epigrafe di Sicione*; per le vittorie di Terpandro e di Sacadas negli agoni pitici attinge alla lista dei *Pythionikai* compilata da Aristotele e dal nipote Callistene²⁷; per la successione dei citarodi di Lesbo si basa sui *Vincitori alle Carnee*, opera di Ellanico²⁸. Talora ammette l'impossibilità di pronunciarsi su un certo argomento perché non trova fonti scritte su di esso (test. 3, l. 1 ss.):

Anche Polimnesto compose *nomoi* aulodici. Ma se nel comporre le sue melodie si sia servito del *nomos Orthios*, come dicono gli *harmonikoi*, non possiamo affermarlo con certezza, poiché gli antichi scrittori (οἱ ἀρχαῖοι) non dicono nulla su questo argomento.

È da sottolineare che per *harmonikoi* Eraclide intende i maestri di musica

del suo tempo, che teorizzavano e insegnavano senza far riferimento a testimonianze scritte più antiche²⁹.

Diverso il modo di procedere di Glauco. Abbiamo già visto che paragonava le melodie di Terpandro a quelle di Orfeo. Non possiamo pensare che fosse in possesso di notazioni musicali su testi attribuiti ad autori così antichi³⁰; evidentemente alludeva a melodie tramandate oralmente e attribuite a Orfeo e a Terpandro. Del resto, un altro passo del *De musica* attribuibile a Glauco fa riferimento a conoscenze musicali acquisite dall'ascolto diretto di canti rituali. Così si esprime riguardo a Olimpo (test. 2, ll. 12-17):

Questi, essendo l'*eromenos* di Marsia e avendo imparato da lui a suonare l'aulo, portò i *nomoi* enarmonici in Grecia, dei quali i Greci si servono ancora nelle feste degli dei.

Esisteva dunque un corpus di musiche per cetra o per aulo attribuite per tradizione orale agli inventori delle due correnti musicali, la citarodia e l'au-

²⁷ Test. 1, ll. 2-4; *De mus.* 8, 1134a. Per la dipendenza di queste notizie dalla lista dei *Pythionikai*, vd. GOSTOLI, 1990, pp. 98-100; GOSTOLI, 2012, pp. 143 s.

²⁸ *De mus.* 6, 1133cd; per la dipendenza della trattazione da Ellanico, vd. WEST, 1992, p. 330, n. 8. FRANKLIN, 2012, p. 748, che attribuisce a Glauco molto più materiale del *De musica* di quanto si faccia tradizionalmente, ritiene che questo passo discenda da Ellanico per il tramite di Glauco. Ma trattandosi di argomentazioni di tipo storico (predilette da Eraclide) e non tecnico-musicale (tipiche di Glauco) è verisimile che il tramite sia ancora Eraclide: vd. BARKER, 2014, p. 48.

²⁹ Vd. BARKER, 2014, p. 34.

³⁰ Vd. il magistrale saggio di PÖHLMANN, 2011.

lodia. Le righe che abbiamo letto fanno parte del capitolo 7 in cui l'autore del *De musica* vuole affrontare il tema dei *nomoi* aulodici separatamente da quelli citarodici. È un capitolo che in parte ripete quanto già detto nel capitolo 5 (che abbiamo discusso sopra) sulla successione degli inventori dell'arte auletica e aulodica e sul ruolo archetipico di Olimpo. L'opera di Glauco, sostanzialmente alla base dell'intero capitolo 7³¹, viene citata esplicitamente per attribuire a Olimpo l'invenzione del *nomos Harmateios*³². Glauco sosteneva che Stesicoro non imitò Orfeo, Terpandro, Archiloco o Taleta, ma la musica di Olimpo, avvalendosi del *nomos Harmateios* e del genere dattilico (test. 2, ll. 36-37). La testimonianza sembra doversi leggere in senso musicale, cioè nel senso che Stesicoro adottò un modello melodico mutuandolo dal contesto della musica per aulo, diverso da quello adottato da Terpandro³³. È verisimile che Glauco sia giunto a queste conclusioni sulla base dello studio della musica ascoltata nella realtà del suo tempo. E, mentre nella ricostruzione di Eraclide la musica per eccellenza è quella citarodica inventata da Anfione, Glauco al contrario dà pre-

minenza alla tradizione auletica, facendo di Olimpo una figura archetipica. Per lui le linee fondamentali della storia della musica greca sono: 1) Olimpo; 2) Orfeo; 3) Omero; 4) Terpandro.

L'interesse di Glauco per l'auletica e l'aulodia, nonché notizie precise su suoi esperimenti musicali, dei quali parleremo tra breve, hanno fatto ipotizzare che egli appartenesse ad una famiglia di auleti e che fosse lui stesso auleta³⁴. Come tale, secondo Jacoby, sarebbe andato ad Atene e avrebbe scritto la sua opera in attico, come dimostra il fatto che qualcuno poté attribuirlo ad Antifonte³⁵. Jacoby afferma anche che il legame dell'esercizio pratico di un'arte con la sua trattazione letteraria sarebbe stato usuale nel periodo della sofistica. Sottolineerei piuttosto il confronto con Teagene di Reggio: anche Teagene fu sia esecutore della poesia omerica, cioè rapsodo, sia studioso di Omero, della sua stirpe, dell'epoca in cui fiorì, e fu il primo ad introdurre l'esegesi di tipo allegorico³⁶. Glauco un secolo dopo ripercorre le orme del conterraneo: coniugano l'uno l'esercizio della poesia omerica, l'altro dell'aulodia e dell'aule-

³¹ Vd. BARKER, 2014, p. 35.

³² Un'indagine sulla natura e sulle caratteristiche del *nomos Harmateios* in GRANDOLINI, 2002.

³³ Vd. BARKER, 2001; ERCOLES, 2009, pp. 162-168.

³⁴ WEIL-REINACH, 1900, p. XII.

³⁵ Vd. anche *supra*, p. 43, e JACOBY, 1912, col. 1419.

³⁶ Vd. BIONDI, 2015.

tica, con la discussione storica e teorica su questi temi.

Che Glauco praticasse egli stesso l'arte musicale lo apprendiamo da uno scolio al *Fedone* di Platone, che riporta un frammento di Aristosseno³⁷: nella prima metà del V secolo il pitagorico Ippaso aveva condotto esperimenti con quattro dischi di bronzo, dimostrando che, se i diametri erano uguali e gli spessori stavano tra loro nel rapporto di 2 a 1, 3 a 2, 4 a 3, i dischi percossi producevano note separate dagli intervalli di ottava, quinta e quarta. Glauco sfruttò questa scoperta per usare dischi dello stesso tipo non solo per la teoria, come aveva fatto Ippaso, ma per eseguire musica vera, configurandosi quindi come inventore di strumenti e musicista sperimentale.

Finora il testo di Plutarco ci ha informato esclusivamente sulla sua trattazione relativa a musica solistica. Sull'interesse di Glauco per la storia della lirica corale lo Ps. Plutarco ci informa nel cap. 10 (test. 3). Come si vede anche in questa sezione, Glauco procedeva per ricostruzioni cronologiche messe costantemente in relazione con la linea di sviluppo delle forme metriche e musicali, sempre incentrata sulla nozione di "mimesi", termine da lui usato in questo contesto non nel

senso platonico-aristotelico di imitazione della 'realtà' naturale e umana, ma in quello di imitazione artistica di autori precedenti, *inventores* delle singole forme prese in esame. Come al solito continua ad avere un ruolo chiave la figura di Olimpo come iniziatore e *πρῶτος εὐρετής*, nonché quella di Archiloco come anello fondamentale nella linea di sviluppo ipotizzata. Taleta, cronologizzato da Glauco come posteriore ad Archiloco, avrebbe imitato i modi della sua poesia lirica, rispetto alla quale innovò ampliando le strutture strofiche dei canti corali³⁸ e introducendo nella melopea il peone e il cretico, dei quali non si sarebbero serviti i poeti lirici greci precedenti, ma che Taleta, secondo Glauco, avrebbe preso dal repertorio musicale degli auleti di origine frigia, attenendosi alla tradizionale attribuzione ad Olimpo di tale repertorio. Con la frase che ha inizio con *περὶ δὲ Ξενοκρίτου... ἀμφισβητεῖται* (test. 4, l. 1) l'autore del *De musica* sospende momentaneamente l'illustrazione delle tesi di Glauco e passa a focalizzare una discussione fra più trattatisti antichi, tra i quali ovviamente anche Glauco. Si tratta della nota questione sul genere poetico cui ascrivere le composizioni di Senocrito di

³⁷ *Schol. Plat., Phaed.* 108d = Aristox., fr. 90 WEHRLI.

³⁸ L'enunciato di Plutarco potrebbe essere anche inteso più banalmente nel senso che le composizioni liriche di Taleta fossero più lunghe di quelle di Archiloco. Dato il carattere tecnicistico dell'opera di Glauco, mi sembra più probabile che qui si voglia parlare invece di una maggiore complessità delle strutture strofiche. Tra i *μέλη* di Archiloco si possono annoverare, oltre agli epodi, anche peani e ditirambi (fr. 120 e 121 WEST).

Locri: dalle sue parole sembra evincersi che fossero chiamate 'peani', secondo una loro denominazione tradizionale, ma che alcuni settori della critica successiva dichiararono erronea questa denominazione, perché il contenuto effettivo dei canti senocritei a loro noti consisteva in narrazioni di gesta eroiche, argomento tipico del ditirambo, non del peana; ragion per cui proponevano che Senocrito fosse riconosciuto autore di ditirambi, non di peani³⁹. Il *De musica* non precisa quale sia stata la posizione di Glauco in questa controversia, limitandosi a concludere il discorso con l'affermazione secca che, secondo Glauco, Taleta doveva essere considerato cronologicamente anteriore a Senocrito.

L'insieme di questa documentazione conferisce a Glauco la statura di un notevole tecnico, teorico e storico della produzione poetico-musicale; soprattutto lo configura come il più antico autore di questo genere di trattati, dunque come un *πρῶτος εὐρετής* della storiografia sulla poesia e sulla musica. Tale lo dovette considerare anche Eraclide Pontico, principale fonte dei capp. 3-10 del *De musica*, se gli attribuisce un così ampio spazio nel suo trattato, pur

dissentendo da lui per importanti aspetti della sua ricostruzione storica.

APPENDICE

Testimonianze antiche relative al trattato *Sugli antichi poeti e musicisti* di Glauco di Reggio discusse nel testo

1. Ps. Plut., *De mus.* 4, 1132e-5, 1133a (p. 4, 22 ss. Ziegler)

ἔοικε δὲ κατὰ τὴν τέχνην τὴν κιθαρωδικὴν ὁ Τέρπανδρος διενηνοχέειν· τὰ Πύθια γὰρ τετράκις ἐξῆς νενικηκῶς ἀναγέγραπται. καὶ τοῖς χρόνοις δὲ σφόδρα παλαιός ἐστι· πρεσβύτερον γοῦν αὐτὸν Ἀρχιλόχου ἀποφαίνει Γλαῦκος ὁ ἐξ Ἰταλίας ἐν συγγράμματι τινι τῷ Περὶ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν τε καὶ μουσικῶν· φησὶ γὰρ (*FHG* II 23 fr. 2) αὐτὸν δευτέρου γενέσθαι μετὰ τοὺς πρώτους ποιήσαντας αὐλωδίαν. (5) Ἀλέξανδρος δ' ἐν τῇ Συναγωγῇ τῶν περὶ Φρυγίας (*FGrH* 273 F 77) κρούματα Ὀλυμπον ἔφη πρῶτον εἰς τοὺς Ἕλληνας κομίσει, ἔτι δὲ καὶ τοὺς Ἰδαίους Δακτύλους· Ὑαγνιν δὲ πρῶτον αὐλῆσαι, εἶτα τὸν τούτου υἱὸν Μαρσύαν, εἶτ' Ὀλυμπον· ἐξηλωκέναι δὲ τὸν Τέρπανδρον Ὀμήρου μὲν τὰ ἔπη, Ὀρφῆος δὲ τὰ μέλη. ὁ δ' Ὀρφεὺς οὐδένα φαίνεται μεμιμημένος· οὐδεὶς

³⁹ La critica moderna ha dibattuto lungamente questo problema proponendo interpretazioni diverse: a) la fusione del peana col ditirambo fu realizzata da Senocrito a livello musicale, con l'introduzione della musica degli auli in un genere (il peana) originariamente citarodico: vd. GIGANTE, 1977, p. 628; b) in età arcaica, la dinamica dei diversi generi melici operava più a livello pragmatico che non sul piano dei contenuti e delle strutture; la fine del V secolo, attraverso lo sviluppo del commercio librario, segnò l'inizio della classificazione in base a criteri interni di tipo retorico. Di qui l'impossibilità di classificare coerentemente, con il trascorrere del tempo, i carmi dei poeti antichi: vd. GENTILI, 1984, pp. 49 s. = 2006, pp. 65 s.; FILENI, 1987, p. 29.

γάρ πω γεγένητο, εἰ μὴ οἱ τῶν αὐλωδικῶν ποιηταί· τούτοις δὲ κατ' οὐθὲν τὸ Ὀρφικὸν ἔργον ἔοικε. Κλονᾶς δ' ὁ τῶν αὐλωδικῶν νόμων ποιητής, ὁ ὀλίγῳ ὕστερον Τερπάνδρου γενόμενος, ὥς μὲν Ἀρκάδες λέγουσι, Τεγεάτης ἦν, ὥς δὲ Βοιωτοί, Θηβαῖος. μετὰ δὲ Τέρπανδρον καὶ Κλονᾶν Ἀρχίλοχος παραδίδοται γενέσθαι.

2. Ps. Plut., *De mus.* 7, 1133d-f (p. 6, 19 ss. Ziegler)

Ἐπεὶ δὲ τοὺς αὐλωδικοὺς νόμους καὶ κιθαρωδικοὺς ὁμοῦ τοὺς ἀρχαίους ἐμπεφανίκαμεν, μεταβησόμεθα ἐπὶ [μόνους] τοὺς αὐλητικούς. λέγεται γάρ τὸν προειρημένον Ὀλυμπον, αὐλητὴν ὄντα τῶν ἐκ Φρυγίας, ποιῆσαι νόμον αὐλητικὸν εἰς Ἀπόλλωνα τὸν καλούμενον Πολυκέφαλον· εἶναι δὲ τὸν Ὀλυμπον τοῦτον φασιν ἓνα τῶν ἀπὸ τοῦ πρώτου Ὀλύμπου τοῦ Μαρσύου <μαθητοῦ>, πεποιηκότος εἰς τοὺς θεοὺς τοὺς νόμους· οὗτος γὰρ παιδικὰ γενόμενος Μαρσύου καὶ τὴν αὐλησιν μαθὼν παρ' αὐτοῦ, τοὺς νόμους τοὺς ἀρμονικοὺς ἐξήνεγκεν εἰς τὴν Ἑλλάδα οἷς <ἐτι καὶ> νῦν χρῶνται οἱ Ἕλληνες ἐν ταῖς ἐορταῖς τῶν θεῶν. ἄλλοι δὲ Κράτητος εἶναι φασὶ τὸν Πολυκέφαλον νόμον, γενομένου μαθητοῦ Ὀλύμπου· ὁ δὲ Πρατίνας (fr. 713 (I) P.) Ὀλύμπου φησὶν εἶναι τοῦ νεωτέρου τὸν νόμον τοῦτον. Τὸν δὲ καλούμενον Ἀρμάτειον νόμον λέγεται ποιῆσαι ὁ πρῶτος Ὀλυμπος, ὁ Μαρσύου μαθητής. τὸν δὲ Μαρσύαν φασὶ τινες Μάσσην καλεῖσθαι· οἱ δ' οὐ, ἀλλὰ Μαρσύαν· εἶ-

ναι δ' αὐτὸν Ὑάγνιδος υἱόν, τοῦ πρώτου εὐρόντος τὴν αὐλητικὴν τέχνην. ὅτι δ' ἐστὶν Ὀλύμπου ὁ Ἀρμάτειος νόμος, ἐκ τῆς Γλαύκου συγγραφῆς (ἀναγραφῆς codd.) τῆς ὑπὲρ τῶν ἀρχαίων ποιητῶν (*FHG* II 23 fr. 3) μάθοι ἂν τις, καὶ ἔτι γνοίη ὅτι Στησίχορος ὁ Ἱμεραῖος οὐτ' Ὀρφέα οὐτε Τέρπανδρον οὐτ' Ἀρχίλοχον οὐτε Θαλήταν ἐμιμήσατο, ἀλλ' Ὀλυμπον, χρησάμενος τῷ Ἀρματεῖῳ νόμῳ καὶ τῷ κατὰ δάκτυλον εἶδει, ὃ τινες ἐξ Ὀρθίου νόμου φασὶν εἶναι. ἄλλοι δὲ τινες ὑπὸ Μυσῶν εὐρῆσθαι τοῦτον τὸν νόμον· γεγονέναι γάρ τινας ἀρχαίους αὐλητὰς Μυσούς.

3. Ps. Plut., *De mus.* 10, 1134d (p. 8, 28 ss. Ziegler)

Καὶ Πολύμνηστος δ' αὐλωδικοὺς νόμους ἐποίησεν· εἰ δὲ τῷ Ὀρθίῳ νόμῳ <ἐν> τῇ μελοποιίᾳ κέχρηται, καθάπερ οἱ ἀρμονικοὶ φασιν, οὐκ ἔχομεν [δ'] ἀκριβῶς εἰπεῖν· οὐ γὰρ εἰρήκασιν οἱ ἀρχαῖοί τι περὶ τούτου. καὶ περὶ Θαλήτα δὲ τοῦ Κρητὸς εἰ παιάνων γεγένηται ποιητής ἀμφισβητεῖται. Γλαῦκος γάρ (*FHG* II 24 fr. 4) μετ' Ἀρχίλοχον φάσκων γεγενῆσθαι Θαλήταν, μεμιῆσθαι μὲν αὐτόν φησι τὰ Ἀρχιλόχου μέλη, ἐπὶ δὲ τὸ μακρότερον ἐκτεῖναι, καὶ Παίωνα καὶ Κρητικὸν ῥυθμὸν εἰς τὴν μελοποιίαν ἐνθεῖναι· οἷς Ἀρχίλοχον μὴ κεχρησθαι, ἀλλ' οὐδ' Ὀρφέα οὐδὲ Τέρπανδρον· ἐκ γὰρ τῆς Ὀλύμπου αὐλήσεως Θαλήταν φασὶν ἐξεργάσθαι ταῦτα καὶ δόξαι ποιητὴν ἀγαθὸν γεγονέναι.

4. Ps. Plut., *De mus.* 10, 1134e (p. 9, 11 ss. Ziegler)

περὶ δὲ Ξενοκρίτου, ὃς ἦν τὸ γένος ἐκ Λοκρῶν τῶν ἐν Ἰταλίᾳ, ἀμφισβητεῖται εἰ παιάνων ποιητὴς γέγονεν· ἡρωϊκῶν γὰρ ὑποθέσεων πράγματα ἔχουσιν ποιητὴν γεγενῆσθαι φασὶν αὐτόν· διὸ καὶ τινες διθυράμβους καλεῖν αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις· πρεσβύτερον δὲ τῇ ἡλικίᾳ φησὶν ὁ Γλαῦκος Θαλήταν Ξενοκρίτου γεγενῆσθαι.

5. Ps. Plut. *Dec. or. vit.* I, 19, 833d

εἰσὶ δ' οἱ καὶ τὸ Γλαύκου τοῦ Ῥηγίνου περὶ ποιητῶν βιβλίον (*FHG* II 23) εἰς Ἀντιφῶντα ἀναφέρουσιν.

BIBLIOGRAFIA

BARKER, A.,

- "La musica in Stesicoro", *QUCC* n.s. 67 (2001) 7-20.
- *Ancient Greek Writers on their Musical Past. Studies in Greek Musical Historiography*, 'Synthesis' 1, Pisa-Roma, 2014.

BELLIA, A.,

- "Competizioni musicali di Greci d'Occidente: il caso della cicala di Locri", in: DANIELA CASTALDO-FRANCESCO G. GIANNACHI-ALESSANDRA MANIERI (edd.), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica* (*Rudiae* 22-23, 2010-2011), Galatina, 2012, vol. I, pp. 127-138 (a).
- *Il canto delle vergini locresi. La musica a Locri Epizefirii nelle fonti scritte e nella documentazione archeologica (secoli VI-III a.C.)*, Pisa-Roma, 2012 (b).

BIONDI, F.,

- *Teagene di Reggio, rapsodo e interprete di Omero*, 'Synthesis' 2, Pisa-Roma, 2015.

BOWRA, C. M.,

- *La lirica greca da Alcmane a Simonide*, trad. it. Firenze, 1973 (ed. orig. Oxford 1961²).

D'AGOSTINO, E.,

- *Onomacrito, Testimonianze e Frammenti*, Pisa-Roma, 2007.

ERCOLES, M.,

- "La musica che non c'è più ... La poesia greca arcaica nel *De musica* pseudo-plutarcho", in: DANIELA CASTALDO-DONATELLA RESTANI-CRISTINA TASSI (edd.), *Il sapere musicale e i suoi contesti da Teofrasto a Claudio Tolomeo*, Ravenna, 2009, pp. 145-169.

FILENI, M.G.,

- *Senocrito di Locri e Pindaro*, 'Biblioteca di Quaderni Urbinati di Cultura Classica' 2, Roma, 1987.

FRANKLIN, J.,

- "The Lesbian Singers: Towards a Reconstruction of Hellanicus' *Karneian Victors*", in: DANIELA CASTALDO-FRANCESCO G. GIANNACHI-ALESSANDRA MANIERI (edd.), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica* (*Rudiae* 22-23, 2010-2011), Galatina, 2012, vol. II, pp. 719-763.

GENTILI, B.,

- *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari, 1984 (Edizione aggiornata Milano, 2006).
- *Pindaro, Le Olimpiche*. Introduzione, testo critico e traduzione di B. G. Commento a cura di C. CATENACCI, P. GIANNINI, L. LOMIENTO, 'Fondazione L. Valla', Milano, 2013.

GENTILI, B.- CERRI, G.,

- *Storia e biografia nel pensiero antico*, Roma-Bari, 1983.

GIGANTE, M.,

- "La cultura a Locri", in *Locri Epizefirii*. Atti del XVI Convegno Internazionale di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 3-8 ottobre 1976), Napoli, 1977, pp. 619-699.

GOSTOLI, A.,

- *Terpander. Veterum testimonia collegit, Fragmenta edidit*, Romae, 1990.
- "Agoni poetico-musicali nel *De musica* attribuito a Plutarco", in: DANIELA CASTAL-

- DO-FRANCESCO G. GIANNACHI-ALESSANDRA MANIERI (edd.), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica (Rudiae 22-23, 2010-2011)*, Galatina, 2012, vol. I, pp. 139-148.
- GRANDOLINI, S.,
- "Natura e caratteristiche del ΜΕΛΟΣ ΑΡΜΑΤΕΙΟΝ", *GIF* 54 (2002) 3-11.
- HILLER, E.
- "Beiträge zur griechischen Litteraturgeschichte. 4. Die Fragmente des Glaukos von Rhegion", *RhM* 41 (1886) 398-436.
- HUXLEY, G.,
- "Glaukos of Rhegion", *GRBS* 9 (1968) 47-54.
- JACOBY, F.,
- s. v. 'Glaukos von Rhegion', *R.E.* VII (1912), coll. 1417-1420.
- *Die Fragmente der griechischen Historiker*, IIIa, Berlin, 1943.
- LANATA, G.,
- *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*, Firenze, 1963, pp. 270-281.
- LASSERRE, F.,
- *Plutarque, De la musique*, Olten-Lausanne, 1954.
- MÜLLER, K.,
- *Fragmenta Historicorum Graecorum* II, Parisiis, 1848, pp. 23-26.
- PÖHLMANN, E.,
- "Ps. Plutarch, *De musica*. A History of Oral Tradition of Ancient Greek Music", *QUCC* n.s. 99 (2011) 11-30.
- PRESTA, A.,
- "Glauco di Reggio", *Almanacco calabrese* 15 (1965) 87-95.
- WEIL, H. -REINACH, TH.,
- *Plutarque, De la musique*, Paris, 1900.
- WEST, M. L.,
- *Ancient Greek Music*, Oxford, 1992.
- ZIEGLER, K. - POHLENZ, M.,
- *Plutarchi Moralia* VI 3. Tertium recensuit, indices adiecit K. Ziegler, Lipsiae, 1966.

(Página deixada propositadamente em branco)

Griegos y Bárbaros, una Relación Intercultural

por

Dámaris Romero González

Universidad de Córdoba

ca2rogod@uco.es

Abstract

In his *Lives* Plutarch warns about a (possible) barbarization of people living under or around non-Greeks, as in *Tim.* 17.3, where he notices the consequences of the invasion of the Carthaginians on the Sicilians. Though it isn't an usual phenomenon, Plutarch collects three more examples in *Lys.* 3.2, *Pyrrh.* 1.4, and *Arat.* 38.6. I will focus on the causes that provoke this attraction of the Greeks to adopt some barbarian customs, and, therefore, make them to separate from or forget some of the symbols of their identity, and the solution to recover the Greekness.

Key-Words: Barbarism, Persianization, Macedonization, To become a Carthaginian, Greekness, Argos, Ephesus, Epirus, Sicily, *Philanthropia*, *Humanitas*.

Te hablaré de esos griegos en su momento, Marco, hijo mío, de la experiencia que adquirí en Atenas y lo bueno que es echarle un vistazo a su cultura, sin estudiarla a fondo. Te demostraré que el suyo es un pueblo nefasto (*nequissimum*) e intratable (*indocile*), y puedes estar seguro de que mis palabras son proféticas: en el momento en que esa gente difunda su cultura,

lo corromperá todo (...) ¹

En este pasaje, que leemos dentro de una disertación sobre la medicina helena, Catón expresa su opinión sobre los griegos: los tacha, como se ha visto, de pueblo nefasto, inútil (bueno para nada) e intratable, difícil de manejar (no educable), y con cuyo trato la gente se corrompería. Estos calificativos, si bien son fruto del anti-helenismo del censor, también pueden ser la repetición del *topos* griego con relación a los bárbaros

¹ Plin., *NH* 29.7.14.

² Cf. NIKOLAIDIS, 1986, pp. 229-244; SCHMIDT, 1999; SCHMIDT, 2000, pp. 455-464; SCHMIDT, 2002, pp. 57-72.

recogido por Plutarco²: éstos pervierten a las personas a través de su continuo trato hasta llegar a cumplirse el dicho de “Si habitas con un cojo, aprenderás a cojear” (*De lib. educ.* 4A).

Esta perversión es plausible cuando se trata de culturas aún no tan desarrolladas como la griega, pero resulta extraño hablar de la barbarización (ἐκβαρβάρωσις) de un pueblo que estaba especialmente orgulloso de su civilización como es el griego y, sin embargo, se encuentran referencias a una posible -y en algunos casos existente- barbarización de los helenos en Plutarco. Esto lleva a preguntarnos qué provoca ese cambio. La respuesta es sencilla: la interacción entre los griegos y los no griegos (y aquí Plutarco incluye a los macedonios) en momentos determinados de la historia afecta a espacios concretos de la cultura griega o a toda ella. No obstante, esta respuesta queda incompleta si no se especifican los casos en los que puede producirse este proceso y las áreas de la civilización afectadas mediante la explicación de las causas que ocasionan esa barbarización.

1. *El sentido de ἐκβαρβαρ-*

De acuerdo con los autores, la barbarización de un pueblo es la asimilación

de su cultura a la de otro extranjero, lo que provoca cambios en los esquemas culturales de ambos grupos debido al continuo contacto entre ellos³ o puede llegar a ocasionar la pérdida de la de uno de los dos, en cuyo caso no se hablaría ya de aculturación, sino de deculturación⁴.

Cuando nos referimos a los griegos y el contacto que tuvieron con otros pueblos, el mundo heleno tuvo un principio de aculturación en época clásica con los persas⁵, aunque fue durante los siglos IV y III a.C. cuando el fenómeno fue más intenso y estuvo más centrado en un espacio geográfico determinado, los griegos de ultramar⁶, aunque no se limitó a éste. Ciñéndonos a Plutarco, los ejemplos se centran en Sicilia (con una *cartagenización*, *Tim.* 17.3; 20.7), en Éfeso (una *persianización*, *Lys.* 3.2), en Epiro (una barbarización sin especificar, *Pyrrh.* 1.4) y, finalmente, en Argos (una *macedonización*, *Arat.* 38.6).

Ahora bien, cabe preguntarse sobre las causas que provocaron esa aculturación y cómo afectó a la cultura griega. Plutarco, a través de los ejemplos que nos ofrece en *Vidas*, muestra que la barbarización no siempre se produce de la misma manera, aunque el resultado sea un proceso de degradación o de decadencia de la cultura griega.

³ Cf. BALCER, 1983, p. 257.

⁴ Cf. DUBUISSON, 1982, p. 5.

⁵ BALCER, 1983, pp. 258-261, considera como respuestas aculturativas a la invasión militar persa la representación en el teatro de la visión griega de esa invasión o los monumentos que tenían inscritos epigramas laudatorios de Maratón, Salamis y Platea, entre otras.

2. Barbarizaciones en Plutarco

Un primer modo de barbarización tiene lugar mediante la invasión militar o el asentamiento de tropas durante un amplio período de tiempo, como sucede a los siracusanos en tiempos de Timoleón (*Tim.* 17.3, 20.7).

Las tropas cartaginesas, llamadas por Hicetas, estaban establecidas en Siracusa desde hacía bastante tiempo (*Tim.* 2.1)⁷. Los sicilotas pidieron ayuda para liberarse de tal yugo a Corinto, que envía a Timoleón⁸. Ante la llegada del general y su pequeña compañía, los bárbaros aumentaron su presencia con un nuevo y numeroso contingente de soldados dirigidos por Magón, de manera que Plutarco califica la ciudad como “un campamento de los bárbaros” (*Tim.* 17.3). Para contrarrestar el poderío militar cartaginés, Timoleón no cuenta con un gran número de soldados –eso es algo propio de los bárbaros–, tan sólo con su capacidad de estrategia y la Fortuna⁹.

Inicialmente, el objetivo del aumento de la presencia militar del bárbaro en tierra griega es parar el avance de Timoleón, de modo que no termine con el régimen de Hicetas, para, posteriormente, intentar

conquistar un territorio lo más extenso posible, aquí Siracusa y toda Sicilia, como así se lo hace ver un mercenario griego al servicio del cartaginés a un soldado corintio:

τοσαύτην μέντοι πόλιν τὸ μέγεθος καὶ τοσούτοις ἐξησκημένην καλοῖς ὑμεῖς Ἕλληνες ὄντες ἐκβαρβαρῶσαι προθυμεῖσθε, τοὺς κακίστους καὶ φονικωτάτους Καρχηδονίους ἐγγυτέρω κατοικίζοντες ἡμῶν (...) ἢ δοκεῖτε τούτους στρατὸν ἀγείραντας ... κινδυνεύσοντας ὑπὲρ τῆς Ἰκέτου δυναστείας;

Sin embargo, siendo la ciudad tan grande y provista de tantas bellezas, vosotros, que sois griegos, os esforzáis por convertirla en bárbara, consintiendo que se instalen cerca de nosotros los muy malvados y sanguinarios cartagineses (...) ¿Acaso pensáis que éstos reunieron un ejército... para arriesgarse por el dominio de Hicetas? (*Tim.* 20.7-9)¹⁰

Por supuesto, la primera consecuencia de este asentamiento de tropas bárbaras es, pues, un cambio de sistema político en Sicilia, la expansión de la tiranía

⁶ Cf. BOWERSOCK, 1995, p. 5.

⁷ Cf. Nep., *Timol.* 1.1.

⁸ Plutarco (*Tim.* 2.1) habla de una embajada sicilota; Dioniso de Halicarnarso (XVI 65.1), de una siracusana y Nepote (*Timol.* 2.1), de enemigos de Dioniso.

⁹ La Fortuna de Timoleón se resalta durante toda la *Vida*. Así *Tim.* 3.3, 16.1; cf. Nep., *Timol.* 1.2, 2.1.

¹⁰ Cf. Nep., *Timol.* 3.1.

bajo su dominio (*Tim.* 22.8; 25.1-2; 28.11; 30,5)¹¹. Dubuisson expone que la única preocupación de los griegos ante la presencia cartaginesa era puramente política y no tanto la semitización cultural o étnica de la isla¹². Por ello, Timoleón, tras vencer y expulsar a los cartagineses y derrocar a los tiranos –incluyendo la destrucción de todo edificio relacionado con la tiranía–, instaura un sistema cuyos basamentos son las leyes y la construcción y puesta en marcha de tribunales (*Tim.* 22.2-3)¹³.

Sin embargo, no parece que la presencia de los cartagineses pudiera limitarse únicamente a mantener un régimen político determinado, de modo que no resulta arriesgado creer que la barbarización a largo plazo podría extenderse a otro área como es la lengua. Quizá la desaparición de la lengua griega no sería el objetivo prioritario de los cartagineses, pero sí una consecuencia que se daría de manera gradual. Plutarco describe un panorama que favorece esta idea: debido al gran número de cartagineses en la isla, la ciudad de Siracusa estaba casi sin ciudadanos por las muertes de unos en las guerras y por el exilio de otros, y los pocos que quedaban cuidaban de los

animales que pastaban en lo que había sido la acrópolis (*Tim.* 22.4-6)¹⁴. Ante esta situación, la casi ausencia de hablantes, es factible pensar que la lengua griega corría el riesgo de no conservar su presencia en Sicilia¹⁵.

Un segundo modo de barbarización, no tan violento como el anterior, resulta del continuo contacto pacífico entre dos culturas. En la *Vida de Lisandro* el Queironense relata la llegada de Lisandro a Éfeso y cómo la ciudad era proclive a los espartanos. A pesar de ello, también era una ciudad bastante permeable a las costumbres persas, puesto que los efesios estaban acostumbrados a ellas, al lindar por todas partes con Lidia y los generales del Rey pasar allí mucho tiempo (*Lys.* 3.2), ya que éstos tenían allí sus residencias, lo que instigó que las élites locales emulasen la fastuosidad de las casas¹⁶. Esta imbricación de las costumbres persas en Éfeso no es una novedad, pues, tanto en época arcaica y como en época clásica, formaron parte del imperio aqueménida, lo que favoreció no sólo el contacto cultural entre ambos mundos (el aprendizaje mutuo de las respectivas lenguas) sino también la existencia de matrimonios mixtos.

¹¹ D.S., LXXIII 3; LXXVII 4; cf. TALBERT, 1974, p. 85.

¹² Cf. DUBUISSON, 1982, p.19.

¹³ Lo mismo sucedía en todas las ciudades sicilianas en las que los tiranos fueron derrocados, cf. *Tim.* 35.4.

¹⁴ cf. Nep., *Timol.* 3.1

¹⁵ Algo que ya constató Platón, cf. Pl., *Ep.* 8.353e.

¹⁶ Cf. GÓMEZ ESPELOSÍN, 2013, p. 181.

El general espartano repara en esa mezcla de las costumbres griegas con las persas que existe en la ciudad, mezcla que no se refiere a la mera presencia de dos grupos de costumbres en un lugar -para ello se emplea *μυγάς*, como en *Ages.* 38.1 donde Nectanabis se refiere, en sentido despectivo, a los soldados enemigos como una reunión de diferentes tipos de artesanos (*μυγάδες δὲ καὶ βάνανσοι*)-, sino a una fusión (*ἐπιμυξιάς*) de la cultura persa con la griega que trae como consecuencia que ésta se contamine y acabe destruida¹⁷ u olvidando muchas de sus costumbres e instituciones¹⁸.

Esta fusión había llevado a la ciudad, al estar en un proceso de pérdida de su *grecidad*, a ser gobernada de manera penosa y a la pobreza material, porque carecía de comercio y puertos por donde canalizar las mercancías. La llegada de Lisandro subvierte la situación de la ciudad: crea riqueza al hacer que todos los barcos de mercancías fueran a Éfeso y al reanimar el comercio y la

artesanía con la construcción de una flota de trirremes, de modo que la dotó del esplendor y grandeza que tenía en época de Plutarco (*Lys.* 3.3)¹⁹.

Así pues, con los ejemplos expuestos, puede apreciarse una gradación en la barbarización de una cultura. Un primer momento, en el que se presentan los síntomas de ésta, como en el caso de Siracusa (Timoleón), y un segundo momento en el que la cultura griega está seriamente amenazada pero aún no se ha olvidado, como con el de Éfeso (Lisandro). No ocurre lo mismo en Epiro, donde, durante un tiempo, fue bárbaro, ya que la cultura griega, traída por Neoptólemo, hijo de Aquiles, desapareció por completo (“su poder y modo de vida quedaron sumidos en la oscuridad”, *Pyrrh.* 1.3) hasta que es reintroducida por Tarripas, quien civilizó las ciudades a través de la *philanthropía* helena, “por medio de las costumbres y escritura de Grecia, así como a través de sus leyes humanitarias” (*Pyrrh.* 1.4).

¹⁷ Cf. DUBUISSON, 1982, pp. 19-20, 23. Lidia reúne todos los *topoi* aplicados a los persas y, en consecuencia, a los bárbaros: es conocida por su refinamiento en el modo de vestir (Xenoph. fr. 3) y sus accesorios (*Cons. ad Apoll.* 112f-113b), por su riqueza (Hdt., I 30.1, I 71.4), por sus manifestaciones femeninas en el luto, por su precipitación en la acción (*De vit. aer.* 831) y por su inclinación a la servidumbre.

¹⁸ Cf. D.H., I 89.3 en relación a la mezcla de bárbaros y romanos.

¹⁹ Cf. DUFF, 2000, p. 185. No obstante, Lisandro también favorece la continuidad de la “persianización” al adoptar aquellas costumbres persas que se amoldaban a su carácter, tales como la codicia -él mismo la favorecía con su clientelismo (*Lys.* 5.4); la crueldad -el espartano planeó y ejecutó matanzas (*Lys.* 13.2; 13.4), o incluso un sistema de gobierno no democrático -Lisandro “disolvió los gobiernos populares y el resto de los sistemas políticos y dejó en ciudad a un gobernador lacedemonio y a diez magistrados escogidos de las sociedades que él mismo había formado” (*Lys.* 13.3; 13.5; 14.1).

Plutarco no ofrece causa alguna por la que esta barbarización sucedió, ninguna invasión o ningún contacto con otros pueblos. No obstante, una hipótesis podría ser que ésta aludiría a un sistema político y legal diferente al griego si se considera, en primer lugar, la opinión de Cross²⁰, quien cree que los reyes anteriores a Tarripas no serían tan bárbaros culturalmente como el queronense los presenta, teniendo en cuenta las alusiones pindáricas a Epiro en las *Nemeas* 4 y 7; en segundo lugar, si se tiene en cuenta que Tarripas vivió en Atenas y obtuvo la ciudadanía ateniense y fue a su regreso cuando instauró las leyes griegas²¹; y, en tercer lugar, si se aprecia la repetición de la estructura γράμμασι καὶ νόμοις φιλανθρώποις en otros autores como Aristóteles (*Pol.* 1286a15) para referirse a las reglas y leyes griegas y no a la lengua helena²². Sin embargo, debido a la falta de información, en esta ocasión, hay que entender que la barbarización es equivalente a la degradación de la cultura

o bien a la vuelta a un estadio anterior al contacto con el mundo griego.

3. *Un caso especial: la macedonización de Argos*

El último de los casos en los que se produce una barbarización es el de Argos. Hasta ahora, en los ejemplos anteriores, los bárbaros eran pueblos no griegos y los restauradores de la grecidad eran griegos. En esta ocasión, empero, se da una situación especial: los bárbaros son griegos –al menos considerados así por algunos autores²³– y los restauradores de la grecidad son no griegos.

Arato, campeón de la lucha contra los tiranos y adalid de la expulsión de los bárbaros, ante el poder y el avance de Cleómenes, quien buscaba la hegemonía espartana, el detrimento de la influencia de la Liga Aquea en Grecia y su debilitada posición en ella²⁴, se ve en la obligación de llamarlos, dejando así que “el Peloponeso quedara en manos bárbaras (ἐκβαρβαρῶσαι) con guar-

²⁰ Cf. CROSS, 1971, pp. 8 y 13.

²¹ Cf. HAMMOND, 1967, p. 507. Por otra parte, SAÏD, 2001, p. 291, resalta la repetición que Plutarco hace del esquema rey griego-barbarización-“re-helenización” por otro rey del presentado por Isócrates en su *Evágoras*. Así Neoptólemo-barbarización-Tarripas frente a Teucro-barbarización-Evágoras.

²² Cf. HAMMOND, 1967, p. 507.

²³ Así, la ambigua ubicación del pueblo macedonio dentro de los griegos o los no griegos está en los mismos autores clásicos, cf. Hdt., I 56.3; I 8.43; I 8.137-138 –contra V 20.4– y Tuc., II 99-101 –contra IV 124; IV 125.1–.

²⁴ WALBANK, 1933, p. 91, ofrece otra explicación para la actuación de Arato: “Spartan hegemony was wholly inconsistent with Federalism in Greece; Federalism might continue to exist under Macedonian patronage: under Sparta it was doomed”.

niciones de macedonios” (*Arat.* 38.1), en concreto dos mil soldados, un pasaje muy similar al de Timoleón.

Dejando a un lado la cuestión macedónica²⁵, Plutarco considera bárbaros a los macedonios²⁶ por su comportamiento (insultan y son codiciosos, *Cleom.* 16.1) y por el sistema político que instauran (una monarquía al estilo persa, en la que se ofrece culto al monarca, *Cleom.* 16.5-6).

Al igual que con Timoleón y los cartagineses, la única preocupación de los griegos ante la presencia cartaginesa era puramente política: la introducción de un régimen monárquico y tiránico les privaría de la democracia y, por ende, de la libertad. Su preocupación no era baladí, puesto que Acaya estuvo dominada por los macedonios hasta la llegada de Flaminio, al que Plutarco califica como “libertador de Grecia” (*Flam.* 13.2), al devolverles la libertad sin imponerles guarniciones o impuestos y restaurarles sus antiguas leyes tras derrotar a Filipo (*Flam.* 10.4). Ya no será un griego quien restituya la

identidad helena perdida, será un romano, debido a que los griegos, por sus luchas internas, se veían impedidos.

Así, con este episodio en el que se presenta a los romanos como benefactores de los griegos, Plutarco establece una correlación entre la *philanthropía* griega y la *humanitas* romana, equiparando la preocupación romana a la griega por la conservación de los valores propios de la cultura griega²⁷.

4. Conclusiones

Encontramos, por tanto, tres causas por las que la cultura griega puede barbarizarse: por la invasión militar de un pueblo bárbaro, por un contacto cercano y continuo con éste y por la decadencia de la propia cultura helena. Y, a la misma vez, aparece la manera de contrarrestar los nocivos efectos de la barbarie y para sacarlos del atraso (o bestialidad) en el que se encuentran: la *philanthropía* griega²⁸. Sólo gracias a ella, en la figura de Tarripas, el reino de Epiro puede salir de la oscuridad en la que se halla y volver a sus orígenes griegos.

²⁵ Para eso, cf. HALL, 2001, pp. 159-186.

²⁶ En el caso de *Arato*, Plutarco califica de bárbaras a las tropas macedonias, por lo que parece distinguir entre los reyes macedonios y las tropas, a las que considera bárbaras, cf. BRÉCHET, 2008, p. 90.

²⁷ Cf. HIDALGO DE LA VEGA, 2001, pp. 142-143.

²⁸ Cf. MARTIN, JR., 1961, p. 166. Esto no implica obviar razones particulares de la aparición en cada *Vida*. Así, en *Pirro*, la barbarización aparece para resaltar la griegicidad de Pirro y sus antepasados comunes con Alejandro Magno (cf. MOSSMAN, 1992, p. 93) y sugerir cierta inexperiencia en la consecución de sus ambiciones (cf. STADTER, 1988, p. 288). En el caso de Timoleón, Plutarco inserta este episodio para resaltar la figura del estratega como derrocador de tiranías bárbaras y dador de la civilización (cf. DE BLOIS, 2000, p. 133).

Sólo gracias a la *philanthropía* griega, traída por Timoleón, los siracusanos disfrutaron de una democracia. Sólo gracias a la *philanthropía* griega de Lisandro logró recuperar Éfeso parte de su esplendor portuario. Y será otra versión de la *philanthropía* griega, la *humanitas* romana de Flaminio, la que devuelva la libertad a los aqueos.

BIBLIOGRAFÍA

PLINIO,

- *Historia natural* (edición y traducción de JOSEFA CANTÓ, ISABEL GÓMEZ SANTAMARÍA, SUSANA GONZÁLEZ MARÍN y EUSEBIA TARRIÑO), Madrid, 2002.

PLUTARCO,

- *Vidas paralelas. Demetrio-Antonio, Dión-Bruto, Arato-Artajejes-Galba-Otón* (Introducción, traducción y notas de JUAN PABLO SÁNCHEZ HERNÁNDEZ y MARTA GONZÁLEZ GONZÁLEZ), Madrid, 2009.

BALCER, J.M.,

- "The Greeks and the Persians: The processes of acculturation", *Historia*, 32 (1983) 257-267.

BOWERSOCK, G.W.,

- "The Barbarism of the Greeks", *Harvard Studies in Classical Philology* 97 (1995) 3-14.

BRÉCHET, C.,

- "Grecs, Macédoniens et Romains au 'test' d'Homère. Référence homérique et hellénisme chez Plutarque" in A.G. NIKOLAIDIS (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia* (Millennium Studies Series Volume 19), Berlin, 2008, pp. 85-109.

CROSS, G.N.,

- *Epirus: A Study in Greek Constitutional Development*, Cambridge, 1971.

DE BLOIS, L.,

- "Traditional commonplaces in Plutarch's image of Timoleon", in L. VANDER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Leuven-Namur, 2000, pp. 131-139.

DUBUISSON, M.,

- "Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation", *Revue belge de philologie et d'histoire*, 60.1 (1982) 5-32.

DUFF, T.,

- *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 2000.

GÓMEZ ESPELOSÍN, F.J.,

- *Memorias perdidas: Grecia y el mundo oriental*, Madrid, 2013.

HALL, J.

- "Contested Ethnicities: Perceptions of Macedonia within Evolving Definitions of Greek Ethnicity", in I. MALKIN (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity* (Center for Hellenic Studies Colloquia, 5), Cambridge, MA, 2001, pp. 159-186.

HAMMOND, N.G.L.,

- *Epirus*, Oxford, 1967.

HIDALGO DE LA VEGA, M.J.,

- "Identidad griega y poder romano en el Alto imperio: Frontera entre los espacios culturales e ideológicos", in P. LÓPEZ BARJA - S. REBORERA MORILLO (eds.), *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo*, Vigo, 2001, pp. 139-156.

MARTIN, Jr., H.,

- "The Concept of *Philanthropia* in Plutarch's *Lives*", *The American Journal of Philology*, 82.2 (1961) 164-175

MOSSMANN, J.M.,

- "Plutarch, Pyrrhus and Alexander", in P.A. STADTER (ed.), *Plutarch and the Historical Tradition*, London-New York, 1992, pp. 90-108.

NIKOLAIDIS, A.G.,

- "Hellenikos-Barbarikos. Plutarch on Greek and Barbarian characteristics", *WS*, 20 (1986) 229-244.

SAÏD, S.,

- "The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides", in I. MALKIN (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity (Center for Hellenic Studies Colloquia, 5)*, Cambridge, MA, 2001, pp. 275-299.

SCHMIDT, T.,

- *Plutarque et les Barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur, 1999.
- "La rhétorique des doublets chez Plutarque: le cas de βάρβαρος καὶ [...]", in L. VAN DER STOCKT (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*. Acta of

the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3-6, 1996, Leuven-Namur, 2000, pp. 455-464.

- "Plutarch's Timeless Barbarians and the Age of Trajan," in P.A. STADTER - L. VAN DER STOCKT (eds), *Sage and Emperor: Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Leuven, 2001, pp. 57-72.

STADTER, P.A.,

- "The Proems of Plutarch's *Lives*", *ICS*, 13.2 (1988) 275-295.

TALBERT, R.J.A.,

- *Timoleon and the Revival of Greek Sicily 344-317 B.C.*, Cambridge, 1975.

WALBANK, F.W.,

- *Aratos of Sicyon*, Cambridge, 1933.

(Página deixada propositadamente em branco)

Barbarian Comparisons

by

Philip A. Stadter

University of North Carolina at Chapel Hill

pastadte@live.unc.edu

Abstract

When comparing two heroes, who both fought barbarians, Plutarch does not draw parallels between Greek and Roman campaigns. Instead, in the four pairs of *Parallel Lives* studied here (*Pyrrh.-Mar.*, *Them.-Cam.*, *Cim.-Luc.*, *Alex.-Caes.*), Plutarch broadens the significance of barbarian contact, allowing the barbarian enemy, the external Other, to draw attention to Hellenic traits of freedom, culture, and prudence in his heroes and in their cities, both Greek and Roman. Equally important, this Other serves to uncover traces of the barbarian in those same heroes and cities.

Key-Words: Barbarians, Hellenism, Themistocles, Camillus, Cimon, Lucullus, Alexander, Caesar, Pyrrhus, Marius, Plutarch, *Parallel Lives*.

It has long been recognized that the *Parallel Lives* do not set up a contrast or competition between civilized Greek heroes and barbarian Romans¹. In fact, Plutarch never presents Romans as barbarians, but draws them into the Hellenic cultural sphere as partners in a civilizing mission. The *Parallel Lives* set Greek next to Roman, with the barbarians as a separate cate-

gory². A significant, and rather ironic, example occurs in *Pyrrhus*, when Pyrrhus makes his initial contact with Romans. Pyrrhus observes a Roman army drawn up for battle, and marvels, “This battle formation of the barbarians is not barbarian” (τάξις μὲν . . . αὐτῇ τῶν βαρβάρων οὐ βάρβαρος, *Pyrrh.* 16.7). Thus Plutarch leads Pyrrhus to realize that the Romans were not barbarians³.

¹ Cf. e.g. C. JONES, 1971, pp. 124-25, T. DUFF, 1999, pp. 304-5, SCHMIDT 1999, p. 8.

² Note the entry *Barbarian Questions* in the Lamprias catalogue (139), an apparent companion to the extant *Greek and Roman Questions*.

³ MOSSMAN, 2005, BUSZARD, 2005. In other lives, Plutarch exploits earlier, chiefly legendary contacts, such as Numa's with Pythagoras.

In fact, his narrative implies, the Romans could teach Pyrrhus a thing or two about being Greek. One vivid example is furnished by C. Fabricius, who is neither swayed by money nor terrified by the surprise appearance and trumpeting of an elephant (20.1-5). Moreover, when an admiring Pyrrhus urges Fabricius to return with him to Epirus, where he could be first among the king's comrades and generals, the Roman declines. His excuse is unexpected: he declines not because he wished to remain at Rome, but because it would be a bad deal for Pyrrhus:

Those men who now hold you in honor and awe, if they were to become acquainted with me, would prefer to be ruled by me rather than by you.

Pyrrhus is not enraged: apparently he accepts Fabricius' words as in some measure true, despite their arrogance (20.8-10). In fact, the Roman possesses the qualities of a Greek sage⁴. The confrontation of Fabricius and Pyrrhus destabilizes the Greek/barbarian dichotomy: Pyrrhus himself appears less Greek than the Roman. Plutarch here

judges a person's worth on inner qualities and virtuous behavior, not on ethnic background or native language. Rash and anti-social behavior could be seen as barbarian; calm, prudent, and temperate behavior as Hellenic and cultivated, the result of education or *paideia*⁵. Greek and Roman cultures merged, to create, in different degrees and at different times, a blended Greco-Roman world. Greeks and Romans would continue to define themselves against one another, but could unite in defining themselves against a barbarian Other. However, such self-definition in Plutarch's eyes was always subject to evaluation. Thomas S. Schmidt has shown how Plutarch used barbarian negative qualities to enhance his heroes' virtues. However, the biographer may also use these same qualities to demonstrate their weaknesses⁶.

This paper will consider how Plutarch deploys his fundamental technique of parallel lives in combination with the category of barbarian to illuminate the behavior and moral stance of his heroes and their cities. In comparing heroes, Plutarch frequently chooses men who

⁴ This reading also explains Cinesias' report that the Roman senate seemed to him "a senate of many kings" (βασιλέων πολλῶν συνέδριον). MOSSMAN 2005, 509, sees this as a "back-handed compliment", since Romans hated kings. But I suspect that Plutarch thinks rather of the Platonic kingship of the virtuous: the Roman senators had a dignity and simplicity which separated them from the norm. Cf. Pericles' "aristocratic and kingly (βασιλικήν) government" (*Per.* 15.1).

⁵ Cf. PELLING 1989, SWAIN 1990.

⁶ SCHMIDT, 1999, 311-14, recognizes the portrait of Crassus as an exception. Cf. also NIKOLAIDIS, 1986.

have had to respond to barbarian attacks or have attempted to conquer barbarians. But does he expect us to see parallels? Are his portraits of his protagonists enriched by the resonance between their diverse barbarian confrontations?⁷

On the face of it, no. The worlds are different, the actors dissimilar, the problems faced distinctive. Consider the pair *Themistocles-Camillus*. The Persians represented an enormous multi-national empire with a long-term policy of expansion; the Gauls faced by Camillus are a relatively small tribe looking for a place to settle. The Persians have interacted with Greek cities for decades and subjected many of them; the Gallic attack is sudden, and not initially directed at Rome. Themistocles builds a navy and by his victory in a great sea-battle allows the Athenians to reclaim their city⁸, the Romans fight on land and finally defeat the Gauls only after the barbarians have withdrawn from the city. The account of the battle of Salamis occupies three chapters (*Them.* 13-15),

more if we consider the preliminaries; Camillus' battle on the via Gabina is dispatched in a few lines (*Cam.* 29.6)⁹. There are numerous obstacles to exploiting a comparison of this sort.

Nevertheless, I believe Plutarch was able to develop parallels and contrasts regarding barbarians in ways as diverse as the lives themselves. I will take as test cases three pairs. Two of these, *Themistocles-Camillus* and *Alexander-Caesar*, lack the usual epilogue offering a comparison or syncrisis¹⁰. The syncrisis of the third pair, *Cimon-Lucullus*, offers little help, but the prologue touches themes relevant to this inquiry, as shall be shown, as does the first chapter of *Themistocles*. A useful element in my analysis will be the presence of the word βαρβαρος or its cognates in these lives. Not that Plutarch's references to barbarians or barbarisms of various sorts are coextensive with his use of the Greek term, but attention to that term permits a more restricted focus, and alerts the reader to interpretations not otherwise apparent.

⁷ Pairs of *Lives* in which barbarians are particularly prominent: *Them.-Cam.*, *Arist.-CMaj.*, *Cim.-Luc.*, *Nic.-Crass.*, *Ages.-Pomp.*, *Pyr.-Mar.*, and *Alex.-Caes.* This is not the place to consider Plutarch's typology of different barbarians, such as Persians, Medes, Parthians, Armenians, Egyptians, Mauretanians, Celtiberians, Celts, Gauls, Germans, Britons, etc.

⁸ Plutarch gives Themistocles no role in the battle of Plataea.

⁹ In this he is similar to Livy, V 49.6.

¹⁰ The question whether these epilogues were ever written is vexed: see recently DUFF, 2011, 259; PELLING, 2011, 32-33 (purposeful omission, at least for *Alexander-Caesar*). On prologues or proemial openings, see DUFF, 2011, 216-42, esp. 216-24. Note that the end of *Alexander* probably and the beginning of *Caesar* certainly have been lost.

1. *Themistocles and Camillus**Themistocles*

The first chapter of *Themistocles*, in which we are told that Themistocles restored the telesterion at Phlya, which had been burnt by the “barbarians” (1.4), immediately indicates the threat that barbarians would present to the protagonist and alerts the reader to the destruction that the barbarian invasion brought¹¹. Throughout the greater part of the life, Plutarch will continue to speak of the invaders as “the barbarians” rather than Persians¹². Chronologically Themistocles’ preoccupation with the barbarians begins with Miltiades’ victory at Marathon, which he recognizes will only lead to greater conflicts (3.4-5). It gradually builds as Xerxes advances, until it reaches its high point in the confrontation with Xerxes and his fleet at Salamis, highlighted in Plutarch by the reference to Simonides’ description of the victory, “No more brilliant naval action has been achieved by either Greeks or barbarians”: οὐθ’ Ἑλλήσιν

οὔτε βαρβάρους ἐνάλιον ἔργον εἰργασται
λαμπρότερον (15.3, F 5 West).

Two incidents mark the sharp line which Themistocles drew between barbarians and Greeks as they confronted each other and the fierce opposition he championed. When an interpreter came from the King to ask for earth and water, Themistocles moved that he be executed, for «having dared to use the Greek language to convey barbarian demands». In addition, according to Plutarch, he moved that Arthmios of Zelea, together with his children and descendants, be deprived of their rights, for having brought Median gold to Athens (*Them.* 6.3-4)¹³. It appears that Themistocles was relentlessly hostile to the barbarians.

Yet Plutarch destabilizes this neat dichotomy from the very beginning, where he reports that Themistocles himself was only half Greek, his mother being variously remembered as Thracian or Carian (*Them.* 1.1-2)¹⁴. At Salamis, Themistocles employed a Persian, Sicinnus, to work his trick on Xerxes¹⁵.

¹¹ DUFF, 2008, makes a number of excellent observation on this opening paragraph, but does not discuss the points I make here and in the following paragraph.

¹² In the same way, Plutarch speaks of the King, or Xerxes, but not the Persian king.

¹³ The interpreter’s crime: ὅτι φωνὴν Ἑλληνίδα βαρβάρους προστάγμασιν ἐτόλμησε χρῆσαι. The chiasmic order places Greeks and barbarians in sharp confrontation. For the controversy surrounding the case of Arthmios, see R. MEIGGS, 1972, 508-12 and C. HABICHT, 1961, 18-19, 23-25.

¹⁴ Plutarch cites an epigram, Phanias of Eresos, and Neanthes. This barbarian mother is notably absent from Herodotus’ introduction of Themistocles at 7.143. Nepos *Them.* 1.2 says his mother was an Acarnanian citizen, possibly a corruption of Carian.

¹⁵ *Them.* 12.4: ἦν δὲ τῷ μὲν γένει Πέρσης ὁ Σίκιννος αἰχμάλωτος, εὐνους δὲ τῷ Θεμιστοκλεῖ καὶ τῶν τέκνων αὐτοῦ παιδαγωγός.

The tricks by which he deceived Xerxes, both at Salamis and later during the Persian retreat, could equally be taken as attempts to aid the barbarian, as Themistocles himself suggested when he came to the Persian court (28.2). So Themistocles was a Greek, but also a bit barbarian. He tricked Xerxes, but also helped him. The barbarian-Greek contrast is unstable, even for Greece's great hero. Perhaps for this reason, Plutarch changes terminology when narrating Themistocles' flight to Asia. The Persians then are no longer *barbaroi*, but *Persai*. Themistocles says he has been a benefactor to the *Persai*, meets with the *Persian* king, and learns the *Persian* language¹⁶. It is only when his hero is threatened by a disgruntled satrap that Plutarch shifts register and refers to the satrap as ὁ βάρβαρος. Finally, Themistocles dies not from the barbarian envy (τὸν φθόνον τῶν βαρβάρων, 31.2) that he had feared, but from the conflict between the Persian king's orders to fight against the Greeks (τῶν Ἑλληνικῶν ἐξάπτεσθαι 31.4) and his own sense of honor and respect for his victories (31.5). Themistocles was a great Greek hero for his recognition of the barbarian danger and his ability to force a battle under favorable conditions, and so keep Greece free, but was rejected by his own and forced to live in an alien culture --which it seems, was not so alien after all.

Camillus: Plutarch on Gauls and Romans at Clusium

Just as significantly, Plutarch's account of the Gallic threat to Rome in *Camillus* challenges the neat dichotomy barbarian-civilized. An example is his account of the Roman embassy to the Gauls who were threatening Clusium (*Cam.* 17.1-5), an embassy which would become the proximate cause of the Gallic capture of Rome. The Gauls received the Romans courteously (φιλανθρώπως), but laughed off the Roman request for an explanation of why they felt they had been wronged. Plutarch quotes the extraordinary response of their king, Brennus, in extended direct discourse.

The Clusians wrong us, because they although they are able to till a small land area, they think they should possess more, and are unwilling to share it with us, who are foreigners, numerous, and poor (17.3).

Livy gives a similar argument to the Gauls (5.36.3): the Clusians have more than they need, and the invaders are willing to fight for their land. But in Plutarch, Brennus goes on to assert that the Romans act in a similar fashion.

In the same way the people of Alba and of Fidenae and of Ardea wronged you, Romans, and now the people of Veii, of Capena, and many of the Faliscans and

¹⁶ Benefactor: *Them.* 28.2, 4; the King: 28.6; the Persian language (τὴν Περσίδα γλῶτταν ἀποχρώντως ἐκμαθὼν): 29.5.

Volscians. If these cities do not share their wealth with you, you enslave them, plunder them, and destroy their cities. Nor do you do anything strange or unjust, but you are observing the most ancient of laws, which gives to the strong the goods of the weak, beginning from god down to the beasts. In fact, this is a fact of nature, that the strong seek to have more than the weak. So stop sympathizing with the besieged Clusians--you might teach the Gauls to be noble and sympathetic to those who are wronged by the Romans. (17.4-5)¹⁷.

Plutarch has the Gallic leader echo two fifth century historians. The idea of reciprocal injustice recalls Herodotus' account of intercontinental rapes as prelude to the Trojan and ultimately Persian wars (Hdt., I 1-4), while the rule of the strong reflects Thucydides' report of the Athenians' speech at Sparta, reinforced by their reply to the Melians (I 76.2, V 105.1-2). Brennus the barbarian is referencing Hellenic wisdom, doubly cutting because both Greek models

suggest a Realpolitik far removed from Plutarch's idea of virtuous action. In closing, Brennus suggests that the Gauls, acting as good and pious men, might even decide to defend those who suffer from Roman aggression.

The blend of hard truths and irony recalls the words of Tacitus' Calgacus (*Agr.* 30-32), but the literary echoes place the speech also in a Hellenic context, though not one of philosophical *paideia*. The Romans at this point in the story cannot be compared simply to the freedom-loving Greeks repelling the Persian invader. Livy, when introducing the scene, had noted that the legates had acted more like Gauls than Romans¹⁸. Plutarch, giving Brennus this speech, chose a different way to point the issue of the Romans' barbarian behavior. Moreover, in Plutarch, the Romans' violation of their own religious practices is an additional weakness. Plutarch alone among our sources introduces the role of the Fetiales in regard to the Roman legation's violation of the law, and also recalls Numa's establishment of that priesthood as guarantor, either to maintain peace or to declare a just war

¹⁷ Brennus' speech refers to the earlier conquests of Alba and Fidenae mentioned by Plutarch in *Romulus* (Ardea only appears in Plutarch later in *Camillus* 23.2 ff. as Camillus' place of exile). Plutarch had referred to the other cities earlier in this life (*Cam.* 2, with more on the Volsci in later chapters). These cities are not named in our other sources for this episode: Plutarch has brought them into this speech from his earlier chapters. I consider it likely that Plutarch has invented this part of the speech, although he may of course have derived it from an earlier historian. It is not in Diodorus, XIV 113-4 or what we have of Dionysius of Halicarnassus, XIII 11-12.

¹⁸ Liv., V 36.1: *Mitis legatio, ni praeferoces legatos Gallisque magis quam Romanis similes habuisset.*

(18.1-3). In the fury of the moment, the Romans have pushed aside the good practices they had for declaring war. Later, Plutarch stresses the lack of proper religious ritual and the confusion caused by multiple commanders as the Romans prepare to meet the Gauls in battle (18.5). The following disaster at the Allia river will leave the city open to the invader (18.6-8). His narrative, by highlighting the Romans' irrationality and their contempt for religious practice, suggests that, in a sense, they act like barbarians¹⁹.

The fall of Rome to the Gauls, like the fall of Athens to the Persians, was an epochal event. Plutarch goes out of his way to highlight by a series of digressions and vignettes the significance of the Roman defeat and the barbarian capture of Rome. There is a chapter-long account of other unlucky days in Greek and Roman history (19), followed by the narrative of the dramatic flight of refugees from the city, with special digressions on the Vestal fire (20.3-8) and the story of Lucius Albinus' aid to the Vestals (21.1-3), then the scene of the old senators taking their place in the forum (21.4), and finally the cautious estimate of the date of the fall of Rome and the dim echoes of the

disaster which reached Greece (22.2-4). Rome's fall marks a crisis point in Roman history, he insists, just as Athens' capture did, and like Herodotus, who had given an archon date to Athens' fall (Calliades, Hdt., VIII 51.1), Plutarch fixes the year of the defeat at the Allia²⁰. Both are seen as critical moments for Hellenic and Roman identity. Camillus appears as a savior of civilization, as Themistocles had been.

If the Gallic attack and victory at the Allia were brought on by Roman insolence, incompetence, and irreligion, all characteristics incompatible with Hellenic *paideia*, Plutarch nevertheless also preserves moments which establish the dignity and nobility of the Romans and the savagery of the Gauls. Note especially that unforgettable scene of the priests and the elderly consulars and triumphators, garbed in their ceremonial dress, awaiting the invaders in the forum, in an extraordinary act of *devotio* (καθιεροῦντες, 21.4)²¹. When the Gauls confront these men, they are in awe. One gently (πρῶως) touches Papirius' cheek, then plucks his beard --and receives a whack on the head from Papirius' staff. Suddenly, the tone shifts: the barbarian--for thus Plutarch now calls him, ὁ βάρβαρος - draws his sword and runs

¹⁹ Camillus is absent from the battle of the Allia, but his leadership and his unjust exile are recalled by the Romans immediately before the battle (18.7).

²⁰ In *Themistocles*, the fall of Athens is not dated, presumably to avoid too close a parallel to Herodotus.

²¹ Livy, V 41.1-3 has the old men go each to his own house, but Plutarch imagines them in the forum (ἐν ἀγορῇ).

the old man through. Then all hell breaks loose. At once the Gauls enact at Rome what all fear of barbarians: killing, plundering, burning, with no distinction of men or women, young or old (22.7-8).

Only with the arrival of Camillus on the scene, first at Ardea then at Rome, can the Gauls be put in their place and made to retire in confusion (23, 29). The Romans' wrongful behavior at Clusium and the Allia provides a foil for the exemplary actions of Camillus, who will impress all by his prudence and nobility (e.g., 24.4, εὐλαβείας καὶ καλοκαγαθίας, cf. his μετριότης and φρόνησις at 1.4.). Camillus appears as a twofold savior: one who would observe proper religious ritual and who as dictator would lead with intelligence rather than emotion. His calm, prudent demeanor marks him as imbued with the spirit of Hellenic *paideia*. When thirteen years later the Gauls attempt to return in greater numbers, Camillus' tactical genius again defeats them (40-41.6). Finally the Romans are liberated from their fear and thanks to their victory gain a firm confidence regarding their barbarian opponent²².

What then can we say about barbarians in the comparative rhetoric of these two lives? Both show barbarians capturing and sacking Athens and Rome, the centers of Greco-Roman civilization, of Hellenicity, if you will. Yet in both lives Plutarch includes items which weaken the opposition barbarian-civilized. Themistocles is half-barbarian, uncultured, and takes refuge among the barbarians. The Romans appear as aggressive and irreligious. Both heroes are driven from their cities by irrational political forces which do not respect their good qualities. Themistocles was rejected for his pride in his accomplishment, yet it was this same pride which forbade him from returning to Greece as the leader of a barbarian army and an enemy to his people²³. Camillus was forced into exile by envy: the echo of Achilles' withdrawal and recall supplies a strong Hellenic resonance to the Roman story²⁴. Neither city appears as the peaceful, harmonious polity envisioned in *Precepts for Politicians*.

Yet each city also demonstrates moments of nobility, and their victories laid the groundwork for future growth. The barbarian attacks in fact strengthened

²² *Cam.* 41.7: βέβαιον ἐξ αὐτῆς φρόνημα κατὰ τῶν Κελτῶν ἐγγενέσθαι Ῥωμαίοις.

²³ The double ending to the life, speaking of Themistocles' supposed tomb (or cenotaph) in Piraeus and of his descendant and Plutarch's friend Themistocles (*Them.* 32.5-6), suggests a spiritual, if not physical, return to Athens.

²⁴ Cf. *Cam.* 12.3: οὐκ ἀνασχόμενος ἔγνω μεταστῆναι καὶ φυγεῖν ἐκ τῆς πόλεως πρὸς ὀργήν, and 13.1, Ἐκεῖνος μὲν οὖν ὥσπερ ὁ Ἀχιλλεὺς ἀράς θέμενος ἐπὶ τοὺς πολίτας..., with Homer, *Il.* 1.240-44, 338-44.

the cities that suffered it. Without Themistocles' navy and walls, Athens could not have acquired its empire; without Camillus' defeat of the Gauls, he would not have had the stature to resolve the claims of patricians and plebeians, an essential step in Rome's rise to power.

In both lives, the barbarian attack reveals the underlying tension between Hellenic ideals and the lower passions that Plutarch associated with barbarism. In this pair the apparently clear categories of barbarian and civilized are questioned and become objects of irony, without being rejected or made meaningless. In both cases Plutarch asks us to look beyond labels to behavior, attitudes, and values. Apart from the two cities' fall to the barbarians and their subsequent rescue, there are no direct parallels, but the issues raised by the barbarian attack are similar.

2. *Cimon-Lucullus*

The unique preface to the second pair to be examined, *Cimon* and *Lucullus*, dramatically introduces themes of external and internal conflict at Chaeronea which similarly suggest the uncertainty of the barbarian/civilized distinction (*Cim.* 1-2)²⁵. The story starts with the

invasion of Boeotia by the original Greek settlers, Peripoltas and his family, who drove the barbarians out of Chaeronea, but then were largely wiped out during the successive barbarian invasions of the Persians in 480-79 and the Gauls in 279 (*Cim.* 1.1-2). Another crisis then arose as a result of the Roman presence at the time of Sulla. Peripoltas' descendant Damon, though a Greek of ancient lineage, was "uneducated and unyielding in temperament" (ἀπαιδευτος καὶ σκληρὸς τὸ ἦθος, 1.2). The Roman officer who desired him, despite the fact that the young man had recently passed the age for boy love²⁶, threatened to resort to rape to satisfy his passion. Damon reacted with violence, killing first the Roman, then the Chaeronean town council. The citizens tricked the young outlaw with "talks and decrees full of good will", and he was killed²⁷. Hoping to gain an advantage over a rival city, the people of Orchomenos then denounced Chaeronea to the Romans, and only the testimony of Lucullus, who had investigated the matter at the time, averted complete disaster. In this preface, who is barbarian, who civilized? Both Greek and Roman act

²⁵ On the interpretation of this preface, cf. MA, 1994 and BECK, 2007.

²⁶ *Cim.* 1.3: ἄρτι τὴν παιδικὴν ἡλικίαν παρηλλαχότος.

²⁷ The whole sentence, *Cim.* 1.7, is quite dramatic: τὸν δὲ Δάμωνα ληστείαις καὶ καταδρομαῖς πορθοῦντα τὴν χώραν καὶ τῇ πόλει προσκείμενον ὑπηγάγοντο πρεσβείαις καὶ ψηφίσμασι φιλανθρώποις οἱ πολῖται, κατελθόντα δὲ γυμνασίαρχον κατέστησαν· εἴτ' ἀλειφόμενον ἐν τῷ πυριατηρίῳ διέφθειραν.

with passion, and Damon, the Greek at the center of the piece, is explicitly identified as lacking the *paideia* which ideally defined Greekness²⁸. The Chae-
roneans hide their murderous intentions with gentle (φιλανθρώποις) words. When Plutarch begins his narrative, then, with the assertion that both Cimon and Lucullus were brilliant warriors against the barbarians, but mild (πρᾶτοι) in internal politics²⁹, he directs us to a theme already foreshadowed in the preface, the potential for barbarian behavior even in the heart of Greco-Roman society and the need for civilized, ‘Hellenic’, restraint.

Cimon, like Themistocles, had a Thracian mother³⁰, and like him, lacked a good Greek education. Stesimbrotus reported that “he was never taught any of the subjects usually studied by free men of Greece, such as music” (4.5, *FGrHist* 107F4)³¹. One might almost say he was a barbarian, although Plutarch prefers to suggest that he had a Peloponnesian directness, rather like Heracles. But Plutarch also contrasts his mild ways with Pausanias’ behavior toward the

Aegean cities. The Spartan commander enraged the allies by his arrogance, his attempt to betray Greece to “the barbarians”, and most dramatically, his murder of a Greek girl of noble birth, Cleonike, whom he had forced to come to his bedroom (*Cim.* 6.2-7): acts which make Pausanias appear more barbarian than Greek. Cimon’s mildness stood in sharp contrast. Moreover, Cimon’s campaign led to many victories against the barbarians, culminating in his extraordinary double triumph on land and sea at the Eurymedon river (*Cim.* 12-13). These campaigns permitted him to keep Persian forces far from the Aegean coast and bring back enormous wealth to Athens. His political struggle with Pericles led to his ostracism, but soon his absence was felt and he was recalled, negotiated a peace between Sparta and Athens, and redirected the Athenians’ energy against their “natural enemies”, the “barbarians” (τῶν φύσει πολεμίων ... βάρβαροι), whose wealth it was only right to plunder for Greece (18.1). After reporting Cimon’s death at Cyprus, Plutarch reminds the reader of two points: first, his unmatched

²⁸ He also possesses ψυχῆς φρόνημα (1.2), often taken in a bad sense as a barbarian trait (cf. SCHMIDT, 1999, 80).

²⁹ *Cim.* 3.1.

³⁰ *Cim.* 4.1. For an interpretation of the importance of Cimon’s Thracian connection, cf. FUSCAGNI, 1989, 92-101.

³¹ This report seems to be contradicted by Ion of Chios, who contrasted Pericles’ haughtiness with Cimon’s “tact, informality, and refinement in society” (ἐμμελὲς καὶ ὑγρὸν καὶ μεμουςωμένον ἐν ταῖς περιφοραῖς, *Per.* 5.3, *FGrHist* 392F15). Apparently both Cimon and Ion enjoyed good parties.

success against the barbarians and second, the indescribable ruin (φθόρον ἀμύθητον) that the hostility among the Greek states, which Cimon had tried to remove, brought to Greece. This ruin followed not only immediately after his death, but also in the fourth century. After the peace of Antalcidas, Plutarch laments, Persian tax collectors (φορολόγους) operated in Greek cities where previously not even a messenger (γραμματοφόρος) would have dared set foot (19.3-4, with a nice play on φόρος).

In Plutarch's mind, the necessity to control the arrogance and violence often associated with barbarian behavior unifies Cimon's twofold activity: one facet is the peacekeeping which sought to ease the rivalries of Athens and Sparta within Greece and of popular and elite factions in Athens, the other the brilliant military campaigns which humiliated the external enemy, barbarian Persia, and kept him from the sea (13.4). The struggle of Chaeronea under Roman domination to preserve itself against both external and internal barbarity is reflected in Cimon's effort to deflect violence from fellow Greeks and direct it toward «a natural enemy.»

Lucullus

Lucullus' act of civility in protecting Chaeronea after an outburst of 'barbarian' violence, in Plutarch's estimation, confirms his virtues in war and at home. Like Cimon, he directs Roman energy away from internal wars and outward against the Asiatic 'barbarians' of his own day, Mithridates and Tigranes, and then on his return to Rome, he refuses to contest Pompey for primacy (1.6). However, differently from Cimon, he loved liberal education as a young man (τὴν ἐμμελῇ ταύτην καὶ λεγομένην ἐλευθέριον ἐπὶ τῷ καλῷ προσποιεῖτο παιδείαν) and after his wars he relaxed with philosophy (1.5-6)³².

But of course, the picture is not so clear, nor so positive. It is true that Lucullus did defeat the barbarian army of Tigranes (τὸ βαρβαρικὸν στρατεῦμα, 27.5, cf. 35.6). Plutarch offers an impressive list, resembling those of Herodotus, of barbarian peoples in that army and numbers their variously armed troops, citing Lucullus' dispatch to the senate (26.3-7)³³. Lucullus' Asian opponents made a good parallel to the great King's armies which Cimon had opposed, but unlike Cimon, Lucullus as

³² Lucullus even wrote a history of the Marsian war in Greek: *Cim.* 1.8, cf. *Cic.*, *Ad Att.* 1.19.10.

³³ There would have been some Greeks present as well, since Tigranes had brought together both Greeks and barbarians to populate his new city of Tigranocerta (26.1, cf. 27.1, 29.3 and 5). Plutarch remarks that the victory led Crassus later to foolishly suppose that Lucullus had demonstrated that "the barbarians" were easy spoil, and so decide to attack the Parthians (*Cim.* 36.6).

general faced the determined opposition of rebellious soldiers. His arrogant temperament rejected any attempt to please his soldiers, or indeed most anyone --the very opposite of Cimon's easy manner--and thus he found it impossible to win his troops over to himself (33.2, 36.5). Plutarch certainly saw Lucullus' harshness and lack of *philanthropia* in this regard as an un-Hellenic weakness³⁴.

Lucullus, on his return to Rome, sensibly refused to contest political primacy with Pompey, but still attempted with others to block Pompey's eastern settlement, thus provoking the creation of the triumvirate. Moreover, his renunciation did not free him from barbarian vices, exemplified for Plutarch in the incredible luxury with which he surrounded himself, "worthy of a satrap" (σατραπικὴν, *Comp.* 1.5). Lucullus treats his wealth arrogantly, Plutarch writes, as if it were a captive barbarian (ὕβριστικῶς ἐχρῆτο τῷ πλούτῳ καθάπερ ὄντως αἰχμαλώτῳ καὶ βαρβάρῳ, 41.7). And it is indeed that, for it is wealth looted from barbarians. Lucullus did have one redeeming Hellenic feature,

as has often been noted: he shared his excellent library with all comers, so that it seemed a sort of residence of the Muses (Μουσῶν τι καταγώγιον, 42.1), the "hearth and Greek prytaneum" (ἑστία καὶ πρυτανεῖον Ἑλληνικόν, 42.2) for all visiting Rome³⁵.

In this pair the barbarians fight as part of empires and kingdoms, and are only beaten back, not completely defeated. Cimon was able to establish for a time an inland boundary which the Persians dared not cross, and Lucullus thrust Roman armies farther than they had ever gone. Cimon prepared the ground for Alexander, Lucullus for Pompey. Equally impressive for both men was the enormous quantity of loot they each brought back from their victories, and the pacific stance they took at home. Lucullus wins approval for being well educated according to the best Greek training, but criticism for his inability to manage his soldiers. Acknowledging that both were victorious against the barbarians, in the *Comparison* Plutarch evaluates the men especially by how well--that is,

³⁴ *Luc.* 33.2: τῶν δ' αἰτιῶν αὐτὸς οὐχὶ τὴν ἐλαχίστην εἰς τοῦτο παρέσχεν, οὐκ ὦν θεραπευτικὸς πλήθους στρατιωτικοῦ, καὶ πᾶν τὸ πρὸς ἡδονὴν τοῦ ἀρχομένου γινόμενον ἀρχῆς ἀτιμίαν καὶ κατάλυσιν ἡγούμενος· τὸ δὲ μέγιστον, οὐδὲ τοῖς δυνατοῖς καὶ ἰσοτίμοις εὐάρμοστος εἶναι πεφυκώς, ἀλλὰ πάντων καταφρονῶν καὶ μηδενὸς ἀξίους πρὸς αὐτὸν ἡγούμενος. On the other hand, Plutarch commends Lucullus' justice and humanity (*philanthropia*) toward the barbarians after the fall of Tigranocerta, *Luc.* 29.6.

³⁵ *Luc.* 42.1-2: ἀνειμένων πᾶσι τῶν βιβλιοθηκῶν, καὶ τῶν περὶ αὐτὰς περιπάτων καὶ σχολαστηρίων ἀκωλύτως ὑποδεχομένων τοὺς Ἑλληνας, ὥσπερ εἰς Μουσῶν τι καταγώγιον ἐκέῖσε φοιτῶντας . . . καὶ ὅλως ἑστία καὶ πρυτανεῖον Ἑλληνικόν ὁ οἶκος ἦν αὐτοῦ τοῖς ἀφικνουμένοις εἰς τὴν Ῥώμην.

how much in accordance with civic and moral values--they used those barbarian riches (*Comp.* 1.5). He praises Cimon's public benefactions while condemning Lucullus' conspicuous luxury. In both lives Plutarch seems pleased to see the barbarian king humbled, but he employs his heroes' victories over the barbarians to reveal the two men's moral strengths and weaknesses.

3. *Alexander and Caesar*

Alexander

While it goes without saying that both Alexander and Caesar were enormously successful in their campaigns against barbarians, the function of barbarians in the two lives and especially the parallels between the campaigns is harder to define, nor is there a final comparison to indicate special issues. The *Alexander* offers a complex picture. If we follow Plutarch's use of *barbaros* (the word appears some 41 times in the life), several nodes of interest surface. The great moments, as we might expect, are the battles of the Granicus, Issus, and Gaugamela, and in each case Plutarch speaks of Alexander's opponents not as Persians, but as *barbaroi*³⁶. The final great struggle occurs in India, where Alexander, caught inside the Mallian town, is almost killed. In the whole

vivid description of Alexander's mortal danger, his opponents are four times *barbaroi*, but never Mallians. Twice, at the Granicus and among the Mallians, he risks being killed by a barbarian weapon (*Alex.* 16.10, 63.9). Plutarch's insistence on calling Alexander's enemies *barbaroi* confirms Alexander's position as champion of Hellenicity, even though Greek independence had been lost to the Macedonians at Chaeronea.

And yet barbarian influences powerfully shaped the Macedonian, especially in his final years. Alexander's claims of a divine father are tinged with the exotic: early in the life Plutarch associates Olympias' "more barbaric" (βαρβαρικώτερον) Dionysiac rites with the story of a divine serpentine lover, putative father of Alexander (*Alex.* 2.9). Later Ammon's oracle may have been merely a barbarian priest's garbled Greek greeting, ὦ παῖ δῖος for ὦ παιδίον (7.9). More significant to both Greeks and Macedonians was his adoption of barbarian clothing (τὴν βαρβαρικὴν στολήν) and customs, although he rejected Median costume as being "completely barbarous and alien (παντάπασι βαρβαρικὴν καὶ ἀλλόκοτον, 45.1-2)"³⁷. His comrades' fear that he had forgotten his Hellenic origins and his occasional favoring of barbarians

³⁶ Alexander against the *barbaroi*: northern tribes: *Alex.* 11.2, 3, 5; against the Persians, Granicus: 16.10, 15, 18; Issus: 20.8, 11; Gaugamela: 31.10, 33.1, 4; against Porus: 60.2; the Mallian town: 63.3, 4, 7, 9.

³⁷ There are three references to barbarian costume in c. 45, and another three to dealings with barbarians in c. 47.

over Macedonians provoked Cleitus' protest and the disastrous confrontation which followed (cc. 50-51). Finally, as the end of the life draws to a close, Plutarch reminds us that Alexander almost killed Cassander for laughing at barbarians prostrating themselves before him. Alexander's anger and violence toward Philotas, Cleitus, Callisthenes and others, as well as his defense of barbarian practices, reveal barbarian traits, despite his training with Aristotle. Thus Plutarch sets out the fundamental issue of the life: could Alexander conquer himself as well as the external enemy, that is, could he conquer the barbarian within himself?

Caesar

Not so Caesar. In his life, Plutarch's references to *barbaroi* are few, except for the chapters devoted to the Gallic campaigns, *Caes.* 18-26. In contrast to the life of Marius (cf. *Mar.* 11), there is no introductory excursus on the Gallic tribes and their migrations: the introduction in cc. 15-17 to the Gallic wars focuses on Caesar himself. Like Alexander, Caesar battles against *barbaroi*, especially when fighting the Germans (22), but there is not the same suggestion that he takes on barbarian ways. One explanation might be that he had had a thorough training in Greek rhetoric (cf. 3.2); another that

his ambition to achieve primacy in Rome did not require accommodation to barbarian practices. In general Caesar portrayed himself, and was regarded, as not given to grudges or revenge. Yet there is a hint of a different character early on. As a young man, Caesar mocks his pirate captors as uncultured barbarians (ἀπαιδεύτους καὶ βαρβάρους, 2.4), who cannot appreciate his literary productions. Released, he returns and crucifies them all (2.7). He fulfills his promise, as Plutarch recognizes. Is this simply quick justice, or a sign of unexpected violence? Suetonius makes Caesar less harsh: he has the pirates' throats sliced first (*Suet. Iul.* 74.1)³⁸.

Ambition is Caesar's weakness. Barbarian poverty and simplicity give a special poignancy to one anecdote that reveals the depths of that ambition, which Caesar's companions could hardly have appreciated at the time. While passing a tiny, impoverished, barbarian village in the Alps on his way to Spain, his friends mocked the inhabitants' supposed contests for preeminence. Caesar cut through their joking: "I would prefer to be first among these men than to be second among Romans" (11.3-4). In this case Caesar chooses ruling barbarians to being ruled by a Roman. Apocryphal surely, but the anecdote captures the man.

³⁸ Plutarch omits the revolt of Uxellodunum in 51, when Caesar, confident of his reputation for clemency, decided to chop off the hands of all who had taken arms against him on this occasion (*Hirtius, BG* 8.40).

According to another anecdote, Caesar measured himself not only against his contemporaries, but against Alexander, the supreme achiever: he wept on reading of all the Macedonian had accomplished by his own age (11.5-6)³⁹. Caesar, of course, went on to the greatest honors at Rome, and in that very pursuit of honor lay the basis of his downfall. In reporting Caesar's triumph after the Munda campaign, a reference to "barbarian kings" marks a turning point for Plutarch:

This was Caesar's final war. Nothing distressed the Romans more than the triumph he celebrated. These were not alien leaders or barbarian kings (οὐ ... ἄλλοφύλους ἡγεμόνας οὐδὲ βαρβάρους βασιλεῖς) he had defeated; Caesar had destroyed the sons and the entire family of a man who had been the greatest of the Romans, and who had fallen on misfortune. It was not right to celebrate the nation's disasters like this, nor to preen oneself on a victory whose only possible defence before gods and men was one of necessity (56.8-9, Pelling trans.).

Caesar no longer was a victor over a barbarian foe, but over Roman armies: in the eyes of some at least, he himself had become the feared conqueror.

And yet, Caesar's victories could have a different effect, as Plutarch notes elsewhere. Speaking of the infant prince Juba, who was paraded in an earlier triumph, Plutarch remarks, "his capture was most fortunate, for from being a barbarian and a Nomad, he came to be numbered among the most learned writers" (55.3)⁴⁰. Conquest could be a catalyst for change. Plutarch knew, of course, that Caesar's victories had brought the Gauls into the Greco-Roman world, so that they could share in Hellenic *paideia* and even enter the Roman senate. Moreover, Caesar's victories had paved the way for the monarchy under which he lived.

Alexander had triumphed over a barbarian enemy, but gradually had become more like his defeated opponents, adopting not only oriental dress and ritual abasement, but the short temper and superstition of a tyrant⁴¹. Caesar showed more self-control than Alexander, and was noted for his clemency. His curse was that his greatest opponents were not the barbarian Gauls, but Roman citizens. The war with the Gauls had demonstrated his incredible gifts as a commander, but had only served as preliminaries for the struggle for power at Rome. Alexander's great rivals had

³⁹ This sole mention of Alexander in Caesar marks him as the ultimate comparandum, and the two heroes as the outstanding leaders of Greece and Rome respectively.

⁴⁰ At *Sert.* 9.10, Plutarch calls him "the most historically minded (ιστορικώτατος) of all kings"; at *Ant.* 87.2, "the most accomplished (χαριεστάτω) of kings."

⁴¹ Cf. SCHMIDT, 1999, 296-99.

been Darius and the Indian Porus; Caesar's had been Pompey and a large part of the Roman senate. Both leaders were possessed by irresistible ambition. Alexander's tragedy was that he had no more worlds to conquer; Caesar's that in defeating Pompey and his sons, he had defeated his own people. Each had plans to resume their conquests over the barbarians, Alexander taking the southern and western route, Caesar the eastern and northern. For these two restless souls, renewing the struggle against the barbarians, like Odysseus' final quest, promised an open-ended road to glory. But death is the final victor, and neither lived to see those dreams even begun.

Conclusion

It is time to return to our initial question: how does Plutarch deal with the resemblances and contrasts involved in pairing two heroes who both fought barbarians? He does not, in fact, generally attempt to draw parallels between Greek and Roman campaigns at all. In *Themistocles* and *Camillus*, he recognizes the epochal significance of the capture of Athens and of Rome by barbarians, and their liberation. Alexander's victories spread Hellenicity across Asia and Egypt; Caesar's brought them to the western Ocean and opened

the way to the principate. However, in all three pairs studied here, Plutarch broadens the significance of barbarian contact. The barbarian enemy, the external Other, draws attention to Hellenic traits of freedom, culture, and prudence in his heroes and in their cities. Equally important, and perhaps more surprising, this Other serves to uncover traces of the barbarian in those same heroes and cities. An element of irrationality and passion is always present, even in cities that we may have thought outstanding representatives of Greco-Roman culture.

We may return to my initial example of Pyrrhus, an outlier in several ways. Pyrrhus in Plutarch seems neither fish nor fowl, but oscillates between Greek and barbarian, as Mossman has suggested⁴². The army he meets in Italy is not Greek, but not barbarian either. On his return to Epirus, he takes Gauls into his own army, but then smashes the opposing Gauls who were fighting for Antigonos (*Pyr.* 26.3-9). Yet the Gallic garrison he then leaves at Aegae greedily plunders the tombs of the Macedonian kings (26.11-13), with Pyrrhus' acquiescence. Finally, he is killed fighting in Argos, as if he were a barbarian invader, stunned by a pot thrown by a simple Greek woman

⁴² MOSSMAN, 2005.

⁴³ To complete the picture, Plutarch reports that Antigonos' son Alcyoneus brought him Pyrrhus' head and threw it as his feet. Antigonos struck his son in anger, and called him cursed and barbaric (ἐναγῆ καὶ βάρβαρον), then wept, remembering the fates of his own grandfather and father, his own family's examples of Fortune's mutability (*Pyr.* 34.8).

defending her husband (34.2-6)⁴³. Marius' end seems even worse. In his command against the Cimbri and Teutones, he had displayed exemplary prudence and self-control, training his troops, refusing to be intimidated by barbarian numbers and boasts, and choosing for himself the best moment to fight. His final years show him driven by mad ambition, slaughtering his fellow citizens as the whole state collapses into civil war⁴⁴.

The barbarians are external, but also within. As the comic strip character Pogo once said, "We have met the enemy, and he is us"⁴⁵. Plutarch's barbarian comparisons allow him to remind his readers of the overwhelming importance of Hellenic *paideia*, and how difficult it is to behave consistently according to its enlightened principles.

BIBLIOGRAPHY

- ASIRVATHAM, S. R.,
 - "Olympias' snake and Callisthenes' stand : religion and politics in Plutarch's 'Life of Alexander'", in Asirvatham, S. R., PACHE, C. O. and WATROUS, J. eds., *Between magic and religion: interdisciplinary studies in ancient Mediterranean religion and society*, Lanham MD, 2001, pp. 93-125.
- BECK, M.,
 - "The Story of Damon and the Ideology of Euergetism in the Lives of Cimon and Lucullus", *Hermathena* 182 (2007) 53-69.

- BENEKER, J.,
 - *The Passionate Statesman. Eros and Politics in Plutarch's Lives*, Oxford, 2012.
- BUSZARD, B.,
 - "The decline of Roman statesmanship in Plutarch's *Pyrrhus-Marius*", *CQ* n.s. 55 (2005) 481-497.
- DUFF, T.,
 - "The opening of Plutarch's Life of Themistocles", *GRBS* 48 (2008) 159-79.
 - "The Structure of the Plutarchan Book", *ClAnt* 30 (2011) 213-78.
 - *Plutarch's Lives. Exploring Virtue and Vice*, Oxford, 1999.
- FUSCAGNI, S.,
 - Plutarco, *Vite parallele: Cimone, Lucullo*, Milan, 1989, pp. 35-134.
- HABICHT, C.,
 - "Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege", *Hermes* 89 (1961) 1-35.
- JONES, C. P.,
 - *Plutarch and Rome*, Oxford, 1971.
- MA, J.,
 - "Black Hunter Variations", *PCPhS* 40 (1994) 49-80.
- MEIGGS, R.,
 - *The Athenian Empire*, Oxford, 1972.
- MOSSMAN, J.,
 - "Τάξις οὐ βάρβαρος: Greek and Roman in Plutarch's *Pyrrhus*", *CQ* n.s. 55 (2005) 498-517.
- NIKOLAIDIS, A. G.,
 - 'Ελληνικός – βαρβαρικός: Plutarch on Greek and barbarian characteristics', *WS* 20 (1986) 229-44.
- PELLING, C.,
 - "Plutarch: Roman Heroes and Greek Culture", in M. GRIFFITH and J. BARNES

⁴⁴ Note the ironic reference at the end of the life to Plato's prayer of thanks that he had been born a Greek, not a barbarian, *Mar.* 46.1.

⁴⁵ Cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Pogo> (comic strip), seen 3 April 2015.

- (eds.), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman society*, Oxford, 1989, pp. 199-232.
- *Plutarch Caesar*, Oxford, 2011.
- SCHMIDT, T. S.,
- *Plutarque et les barbares. La rhétorique d'une image*. Collection d'études classiques 14, Louvain-Namur, 1999.
- SWAIN, S.,
- "Hellenic culture and the Roman heroes of Plutarch", *JHS* 110 (1990) 126-45; reprinted in B. SCARDIGLI (ed.), *Essays on Plutarch's Lives*, Oxford, 1995, pp. 229-64.

BOOK REVIEWS

ANTONIETTA GOSTOLI (ed.), *Poesia, canto, accompagnamento strumentale nel De musica attribuito a Plutarco. «Atti del seminario internazionale. Arcavacata di Rende, 26-28 novembre 2009»*, Pisa-Roma 2012 (= *QUCC n.s. XCIX/3*, 2011, 1-287), € 265,00, ISSN 00334987 (ISSN elettronico 17241901).

Il volume – un numero speciale dei *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* – raccoglie gli Atti del seminario internazionale organizzato da Antonietta Gostoli presso l'Università della Calabria ed incentrato sul *De musica* dello Ps.-Plutarco, un breve trattato in forma dialogica che costituisce una delle più importanti fonti sulla storia della musica greca antica. I contributi affrontano diversi aspetti dell'opera e sono ripartiti in quattro sezioni: *Poesia e musica* (pp. 9-96), *Eстетica e teoria musicale* (pp. 97-188), *L'autore* (pp. 189-226), *Tradizione e fortuna* (pp. 227-287).

Il primo articolo (pp. 11-30), firmato da E. Pöhlmann, rappresenta una buona introduzione al volume: lo studioso pone in rilievo l'assenza di riferimenti alla notazione musicale nel *De musica* e rapporta questa situazione alle fonti principali dell'opera, i peripatetici Aristosseno ed Eraclide Pontico, nonché Glauco di Reggio, un musicologo del V sec. a.C. citato da Eraclide. Questi studiosi, vissuti in un periodo in cui la semiografia musicale stava diffondendosi, mostrano di basare le proprie riflessioni e valutazioni sulla diretta esperienza uditiva e non su spar-

titi, da cui difficilmente si sarebbero potute desumere alcune caratteristiche salienti dei diversi stili musicali (ad es. il semitono ancora indiviso dello *Spondeion* di Olimpo, su cui cf. Aristox. fr. 83 Wehrli *ap.* [Plut.] *Mus.* 11, 1134f-1135b).

Nel contributo successivo (pp. 31-42), Antonietta Gostoli rilegge il *De musica* – in particolare la sua prima parte, basata sulla testimonianza di Eraclide Pontico – come una storia della lirica greca dall'epoca dei cantori mitici, quali Anfione, Lino, Demodoco e Femio, sino alla cosiddetta Nuova Musica. Al centro di questa storia si collocano la figura di Terpandro, autore di *nomoi* citarodici ed esecutore sia dei propri poemi eroici, sia di versi omerici musicati, e quella di Archiloco, responsabile di innovazioni ritmiche ed esecutive, come la *parakataloge*. Secondo la G., l'opera si pone, di fatto, come una correzione/contestazione dell'impostazione adottata da Aristotele nella *Poetica*, dove la poesia di taglio non narrativo risulta esclusa.

A. Barker (pp. 43-57) offre un quadro complessivo delle testimonianze antiche sulla musica di Olimpo o, per meglio dire, sulla musica «to which Olympus' name was attached in the fifth and fourth centuries» (p. 44). Secondo B., l'idionimo designerebbe in realtà l'antico stile musicale proprio di alcune composizioni auliche, effettivamente ascoltate dagli autori ateniesi che ne parlano: Glauco di Reggio e Aristosseno, citati nel *De musica*, ma anche Platone e

Aristotele. Accanto ad alcuni tratti unificanti, come il carattere enarmonico delle melodie e la quasi totale assenza di modulazioni, emerge anche una certa varietà connessa all'impiego di differenti *harmoniai* e ritmi e, per conseguenza, a diversi *ethe* musicali: alla severa austerità dei *nomoi* attestati nel *De musica* si affianca il carattere estatico dei *Metroa*, cui fanno riferimento Platone (*Symp.* 215b-c) e Aristotele (*Pol.* 1340a)¹.

Manuela G(iordano) (pp. 59-71), a dispetto del titolo generico e piuttosto ampio (*Gli dei nel De musica*), si occupa di un aspetto specifico: la statua delia di Apollo descritta da Soterico (*Mus.* 14, 1136a). Nella mano sinistra il dio regge le Cariti, ciascuna con uno strumento: una lira, un aulo doppio e una *syrix*. La G. scorge qui la traccia di «una generale tendenza a fare di Apollo il *protos heurètes* in tutti i campi della musica», affacciata «forse già dal IV secolo a.C.» e, nel contempo, «un'operazione di recupero di tradizioni più o meno minoritarie» (p. 69) che associano Apollo con gli ambiti musicali generalmente connessi con Dioniso e Pan².

Matilde Ferrario (pp. 73-81) individua vari punti di convergenza tra il dialogo pseudo-plutarco e le opinioni dello stoico

Diogene di Babilonia riportate – per essere criticate e smentite – nel *De musica* di Filodemo di Gadara. Sia per lo Ps.-Plutarco che per Diogene (e per gli Stoici), la musica rappresenta un elemento utile all'uomo in vari contesti e dotato di valore etico, mentre per Filodemo (come già per Epicuro) essa costituisce un semplice strumento di piacere. Alcuni elementi, come la medesima versione della leggenda relativa a Taleta di Gortina, fanno pensare alla possibile dipendenza dello Ps.-Plutarco e del filosofo stoico da una fonte comune (p. 79), come suggeriscono G.M. Rispoli (che pensa ad Eraclide Pontico mediato da Cameleonte) e D. Delattre (che pensa a Crisippo) nei rispettivi commenti a Filodemo³.

Mariella De Simone (pp. 83-96) affronta il complesso rapporto tra la realtà storica del fenomeno artistico che va sotto il nome di 'Nuova Musica' e la sua rappresentazione, legata quasi esclusivamente a fonti 'conservatrici' e ostili al nuovo gusto musicale, tra le quali il *De musica* occupa un posto di rilievo per la ricchezza di informazioni storiche che fornisce (risalenti per lo più ad autori d'età classica). Proprio questo carattere dell'opera permette di andare al di là del rigido schematicismo che oppone l'antico e il nuovo stile compositivo e di

¹ A p. 45 r. 11 «*Polykephalos nomos*» è una svista per *Pythikos nomos*: si veda p. 53.

² Una precisazione, che non intacca la tesi di fondo del contributo: i passi odissiaci citati a p. 63 a sostegno dell'attribuzione dell'azione di cantare allo strumento a corde non risultano in realtà appropriati, dal momento che in entrambi il canto è riferito all'aedo che si accompagna con lo strumento (*Od.* 1.155 ἦ τοι ὁ φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν ἀεῖδεν, 8.266s. αὐτὰρ ὁ φορμίζων ἀνεβάλλετο καλὸν ἀεῖδεν / ἀμφ' Ἄρεος φιλότιτος εὖστεφάνου τ' Ἀφροδίτης).

³ Per la valutazione epicurea della musica, con particolare riferimento a Filodemo, meritavano di essere indicati anche i seguenti contributi di G.M. RISPOLI: "Filodemo sulla musica", *Cerc.* 4 (1974) 57-87; G.M. R., "Elementi di fisica e di etica epicurea nella teoria musicale di Filodemo di Gadara", in R.W. WALLACE-B. MACLACHLAN (edd.), *Harmonia mundi. Musica e filosofia nell'antichità. Music and Philosophy in the ancient World*, Roma, 1991, pp. 69-103; "Sesto Empirico e Filodemo contro i musici", in A.H.S. EL-MOSALAMY (ed.), *Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology. Cairo, 2-9 September 1989*, I-II, Cairo, 1992, I, pp. 213-248.

osservare che i tratti più innovativi attribuiti (e rimproverati) a compositori come Timoteo, Agatone e Filosseno sono in realtà la ripresa e lo sviluppo di innovazioni introdotte già dai musicisti antichi (Olimpo, Terpandro, Stesicoro, Polimnesto). La Nuova Musica appare pertanto un fenomeno non isolato, ma ben radicato nella tradizione musicale greca.

La seconda parte è inaugurata dal contributo di Eleonora R(occoni) (pp. 99-115) sui capitoli 22-25 del *De musica*, incentrati sul rapporto tra *harmonia* musicale e ordine armonico del cosmo: questi mostrano una coerente opera di assemblaggio di pareri sull'argomento (Pitagorici, Platone, Aristotele) e derivano con ogni probabilità da una medesima fonte. L'identificazione di quest'ultima appare un'operazione particolarmente ardua: all'ipotesi (A. Barker) che si tratti dei *Tà ἐκ τοῦ Τιμαίου καὶ τῶν Ἀρχιτείων* di Aristotele, considerata con favore, si aggiunge un'ulteriore possibilità, ovvero il commentario al *Timeo* platonico di Adrasto di Afrodisia (prima metà del II sec. d.C.). Questi si presenta come un buon candidato «in virtù dei suoi interessi sia platonici che aristotelici (avendo cioè tutto l'interesse a mostrare una convergenza di idee tra i due filosofi), degli argomenti trattati nel suo commento al Timeo [...] e, non da ultimo, della datazione (che, essendo quasi coeva a quella dell'opera pseudoplutarchea, rende più probabile una sua circolazione e reperibilità quale materiale di studio da parte del compilatore» (pp. 113s.).

Segue un secondo contributo di Egert P(öhlmann) (pp. 117-133), relativo al ben noto Pherecr. fr. 155 K.-A. Lo studioso mostra che nel sintagma χορδαῖς δώδεκα (vv. 5, 25) vi è un duplice gioco osceno: χορδή indica non solo la corda della lira, ma anche il membro maschile (come ad es. in Ar. *Ach.* 1118-1121 e *Ra.* 338s.), mentre δώδεκα richiama il numero delle posizioni

sessuali (Δωδεκαμήχανος era, non a caso, il nome di una celebre prostituta: cf. Ar. *Th.* 97s., *Ra.* 1327s.). Quanto poi allo στρόβιλος di Frinide (v. 14), il cui significato osceno è evidente, P. chiarisce il referente tecnico-musicale: si tratta di un particolare bischero con 'testa' triangolare, di cui due esemplari di V sec. a.C. sono stati rinvenuti a Lefkada (antica Leucade). Risultano così chiariti in maniera convincente due punti del frammento ampiamente dibattuti.

Liana L(omiento) (pp. 135-152) si occupa del concetto di 'appropriatezza' nei capp. 32-36 del *De musica*, laddove si tratta del ruolo della musica nell'educazione e si espone la teoria del carattere etico della musica. La L. individua nel passo, generalmente ritenuto di ascendenza aristossenica, alcune incoerenze lessicali e ideologiche rispetto al pensiero del Tarentino (così com'è attestato dagli *Elementa harmonica*): ciò fa pensare ad un impiego non diretto o non esclusivo di Aristosseno come fonte. In definitiva, la studiosa ipotizza la convergenza di almeno due fonti: il cap. 32 attingerebbe ad «un autore fortemente connotato in senso moralistico», come lo stoico Diogene di Babilonia; i capp. 33-36 alla trattazione di «un professionista dell'arte, un *technites*» che «senza ovviamente ignorare la teoria armonica di Aristosseno, è disinteressato agli aspetti realmente filosofici» (p. 150).

Adelaide F(ongoni) (pp. 153-163) riesamina le testimonianze sulla melodia dei *Misii* di Filosseno, ovvero Arist. *Pol.* VIII 1342b 4-12 e [Plut.] *Mus.* 1142e-f, un passo di ascendenza aristossenica: il brano aristotelico, in cui si parla di una modulazione dall'*harmonia* Dorica alla Frigia, induce a ritenere che il termine τόνος impiegato dallo Ps.-Plutarco vada inteso in questo senso e non in quello (aristossenico) di "scala caratterizzata da una certa intonazione". Ciò porta la F. a ritenere che il

passo del *De musica* attinga ad Aristosseno attraverso una fonte intermedia, che ha sostituito τόπος al più appropriato ἁρμονία, o che lo stesso compilatore del trattato abbia compiuto questa operazione.

Massimo R(affa) (pp. 165-176) ricostruisce il *background* filosofico e culturale del cap. 40 del dialogo pseudoplutarcheo, dov'è riportata la famosa scena di *Il. IX* 186-189 (Achille canta sulla cetra le gesta eroiche) per mostrare l'utilità della musica nel lenire l'ira e nel temperare (παρθήγειν, lett. 'affilare') l'animo. Quest'ultima espressione, in particolare, pare riconducibile, sulla base di *Sen. Tr.* 834s., ad una trattazione aristotelica, o comunque peripatetica, sull'ira. Al periodo imperiale riconduce invece la presentazione del centauro Chirone come maestro di musica di Achille e come emblema di un sapere 'enciclopedico', inclusivo di medicina e giustizia: R. pone questa figura in connessione con il dibattito sull'*enkyklios paideia* e ritiene «che la linea Chirone-Achille potesse ben trovare posto nell'opera di Dionigi il Musicista, spesso indicato, dal Lasserre in poi, tra le fonti del nostro compilatore» (p. 173).

Paolo Emilio Carapezza (pp. 177-188), cui già si deve un tentativo di musicazione degli *Inni delfici* d'età ellenistica (*DAGM* 20-21)⁴, propone un'analisi della loro partitura come composizioni basate su un principio di variazione ritmica e armonica che risponde al concetto aristossenico di 'appropriatezza', così com'è enunciato in [*Plut.*] *Mus.* 33, 1143a-c.

La terza sezione, sull'autore del trattato, include due contributi tra loro opposti e complementari. Nel primo, Maria C(annatà) F(era) (pp. 191-206) passa in rassegna i vari argomenti stilistici e linguistici addotti contro la paternità plutarchea del trattato (in particolare da B. Weissenberger), escludendo tra questi l'inosservanza dello iato, e aggiunge nuovi elementi – contenutistici, lessicali, stilistici – a supporto della non autenticità. A conclusione della serrata analisi, la C.F. ritiene probabile che il *De musica* sia un'opera pseudepigrafa databile al III sec. d.C., confluita nel *corpus* plutarcheo per un'erronea attribuzione (forse di Massimo Planude, come proponeva U. Wilamowitz von Moellendorff), favorita dall'aneddoto iniziale relativo al generale Focione (per cui cf. *Plut. Foc.* 29).

Gennaro D'I(ppolito) (pp. 207-225), invece, difende l'autenticità del *De musica*, ritenendolo un trattato in forma dialogica lasciato incompiuto da Plutarco, ormai in tarda età, e pubblicato postumo da un editore. A tale conclusione D'I. perviene dopo una *pars destruens* in cui pone in rilievo la «precarietà» (p. 208) dei tradizionali criteri utilizzati per stabilire il carattere pseudepigrafo di un'opera e riesamina gli argomenti del Weissenberger, ed una *pars costruens*, in cui enuclea alcuni elementi sintattici e tematico-concettuali a favore del carattere plutarcheo dello scritto; «la caratteristica più squisitamente plutarchiana» è ravvisata «nell'aver eletto a fonte principale Aristosseno» (p. 219), modello del Plutarco biografo e per lo più ideologicamente affine al pensiero plutarcheo sulla musica⁵.

⁴ P.E. C., *Antiche Musiche Elleniche*, Perugia, 1997.

⁵ A proposito dell'affermazione di p. 220, secondo cui «l'autore del *De musica*, da nessuno [...] meglio rappresentato che da Plutarco, difende ad oltranza il suo filosofo amato [i.e. Platone] esibendo importanti prove della sua profonda competenza in campo musicale (cfr. soprattutto 17, 1136e-f)», mette il conto di richiamare la nuova interpretazione del brano del *De musica* (= Aristox.

L'ultima sezione è aperta dallo studio di Angelo M(eriani) (pp. 229-258) sulle fonti manoscritte che furono alla base della traduzione latina del *De musica* compiuta da Carlo Valguglio (1507): questa appare basata sulla famiglia dei codd. **vqs** – in particolare su **v**, il ms. *Vind. phil. gr.* 176, per cui si fornisce una nuova datazione alla prima metà del XV sec., suggerita privatamente da Giuseppe De Gregorio – probabilmente consultati negli anni Settanta del Quattrocento, durante i soggiorni nell'area toscana (**qs**) e in quella veneta (**v**). Dalla traduzione si ricava peraltro che Valguglio dovette procedere talora a sanare alcuni punti del testo greco *ope ingenii*: «alcune congetture, comunemente accolte dagli editori e registrate negli apparati correnti sotto altro nome, vanno in effetti assegnate a lui». Di ciò non si potrà non tenere conto in una futura edizione del *De musica*.

Con l'intervento successivo il *focus* si sposta su una fase immediatamente successiva della fortuna del trattato: la Roma della seconda metà de Cinquecento, animata dalle ricerche storico-musicali di Girolamo Mei (pp. 259-271). Donatella Restani, che ha fornito già vari contributi sul Mei⁶, si dedica ora a cinque missive composte tra 1551 e 1572 e indirizzate a Pier Vettori e a Vincenzo Galilei. Nella corrispondenza con il primo emerge, tra l'altro, una notevole prudenza metodologica, soprattutto quando è un brano di poesia comica a fornire notizie sulla musica antica; nella lettera al secondo,

invece, si coglie in particolare «l'attenzione rivolta all'orecchio, all'ascolto e al confronto con le musiche eseguite al suo tempo» (p. 270), non disgiunta dalla «consapevolezza di una forte discontinuità tra i suoni del passato e quelli del presente» (p. 269).

Paola Volpe Cacciatore (pp. 273-279) si concentra sul ruolo del *De musica* nella cultura italiana del XVIII secolo, con particolare attenzione per i riferimenti (espliciti o meno) al trattato nello scambio epistolare tra Pietro Metastasio e Saverio Mattei sul tema dei vizi e delle virtù della musica antica e di quella moderna: al secondo, che idealizza la musica greca antica e la contrappone alla decaduta musica contemporanea, il poeta risponde rivendicando l'importanza del gusto estetico.

Il contributo conclusivo, firmato da Diana De Bartolo (pp. 281-287), non si focalizza su un particolare periodo, ma propone un rapido *excursus* sulla fortuna moderna del trattato, con maggiore attenzione per il periodo umanistico-rinascimentale. Dato il carattere generale della trattazione, l'articolo meritava forse di comparire all'inizio della sezione, a mo' di introduzione.

Al termine di questa rassegna, tra i tanti punti degni di interesse, meritano di esserne richiamati almeno alcuni, comuni a più contributi, che delineano precise tendenze nell'approccio al *De musica* rispetto al problema delle fonti e del loro impiego. (1) Aristosseno si conferma come una

fr. 82 WEHRLI²) proposta da A. BARKER ("Did Aristoxenus write musical history", in C.A. HUFFMAN [ed.], *Aristoxenus of Tarentum: Discussion*, New Brunswick, NJ 2012, pp. 1-27: 16s.; "Aristoxenus and the Early Academy", *ibid.*, pp. 297-324: 299-301). Lo studioso attribuisce alla citazione da Aristosseno l'intera espressione οὐ μὲν Δι' ἀγνοήσας, che ricorre in forme analoghe (οὐ δὲ ἄγνοιαν) anche in altri frammenti del Tarentino, e conclude pertanto che la difesa di Platone dall'accusa di ignoranza in materia musicale è dello stesso Aristosseno.

⁶ D. R., *L'itinerario di Girolamo Mei dalla "Poetica" alla musica*, Firenze 1990; "Girolamo Mei et l'héritage de la dramaturgie antique dans la culture musicale de la seconde moitié de 16^e siècle", in F. DECROISSETTE-F. GRAZIANI-J. HEUILLON (edd.), *La naissance de l'opéra: Euridice 1600-2000*, Paris 2001, 57-96; "Girolamo Mei", in *Dizionario Biografico degli Italiani (DBI)*, LXXIII (2009) 207-211.

fonte importante e ampiamente sfruttata, soprattutto nella seconda parte del trattato, ma tale fruizione è ora meglio precisata: accanto ad un impiego diretto appare necessario postulare anche un utilizzo mediato degli scritti aristossenici o un loro possibile rimaneggiamento da parte del compilatore del *De musica*, ciò che permette di dare conto di certe incongruenze lessicali e concettuali in alcuni passi che pure riflettono l'impostazione del Tarentino. (2) Ad un'età prossima al compilatore riconducono alcuni temi che sembrano risentire dei dibattiti culturali in atto nella prima età imperiale (ad es. l'interesse per le sezioni psicologico-matematiche del *Timeo* nel Medio Platonismo; la discussione sull'*enkyklios paideia*, simboleggiata dalla figura di Chirone): questo contribuisce ad ancorare l'opera – o per lo meno le sue fonti prossime – ad un riconoscibile *milieu* culturale. (3) Per quanto concerne, all'opposto, le fonti più antiche (in part. Glauco di Reggio e Aristosseno), si segnala il loro rapporto diretto con la musica greca antica, incluse le composizioni attribuite ai più antichi *μελοποιοί* (Olimpo, Terpandro): varie osservazioni sui differenti stili musicali sarebbero state impossibili senza l'effettivo ascolto delle melodie, dato il carattere largamente manchevole della semiografia greca lamentato da Aristosseno. Questo conferma una volta di più l'importanza del trattato nel ricostruire la storia della melica greca arcaica e classica e nel fornire notizie non altrimenti recuperabili sui suoi principali rappresentanti.

Necessariamente aperta resta la questione della paternità, su cui si soffermano i due lavori della terza sezione, utili per ricchezza di documentazione e per le istruttive riflessioni metodologiche. Al di là delle divergenze, entrambi riconoscono la fallacità del criterio stilistico dello iato e il carattere incompiuto del *De musica* e, d'altra parte, assegnano un certo peso al fatto che l'opera è trasmessa solo dai

codici dell'edizione planudea dei *Moralia*. Si tratta di tre aspetti che dovranno essere tenuti nella debita considerazione da chi vorrà in futuro affrontare il problema.

La fortuna moderna dell'opera ne conferma l'importanza come fonte sulla musica greca antica, riconosciuta già a partire dal XV secolo: ne sono prova la traduzione di Carlo Valgolio e le lettere di Girolamo Mei, Saverio Mattei e Pietro Metastasio esaminate nella quarta sezione. Della traduzione di Valgolio, che un ruolo importante ebbe nella ricezione moderna del trattato, si mostra ora il carattere di operazione filologica in piena regola, con interventi *ope ingenii* condotti su un testimone della famiglia **qsv** (probabilmente **v**). Dei codici appartenenti a questa famiglia occorre segnalare le nuove acquisizioni in materia di datazione. Queste consentono di confermare e precisare lo *stemma codicum* ricostruito da B. Einarson e P.H. De Lacy.

In conclusione, il volume rappresenta un significativo contributo allo studio di un'opera complessa qual'è il *De musica*: oltre a fornire apporti originali e talora risolutivi, essa dischiude nuove, promettenti prospettive di indagine e rilancia il dibattito su vari aspetti controversi. Potranno giovare non solo gli studiosi della melica e della musica greca antica e quelli di Plutarco, ma anche gli studiosi della Commedia Antica (Ferecrate) e dell'estetica musicale moderna.

MARCO ERCOLES
Università di Bologna
marco.ercoles@unibo.it

CARLOS ALCALDE MARTÍN - LUÍSA DE NAZARÉ FERREIRA (eds.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte*, Coimbra University Press, 2014, 194 pp. [ISBN: 978-989-26-0933-1. ISBN Digital: 978-989-26-0934-8].

Il volume intitolato *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte*, edito da

Carlos Alcalde Martín (Universidad de Málaga) e Luísa de Nazaré Ferreira (Universidade de Coimbra) e pubblicato con il coordinamento scientifico del CECH (Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos) e la supervisione editoriale dell'*Imprensa* dell'Università di Coimbra, è uno *Estudo Monográfico* concepito all'interno della *Série Humanitas Supplementum*, collana diretta per la *Annablume* da D. Ferreira Leão (Universidade de Coimbra) che offre svariati temi e prospettive di approccio agli studi classici e alla loro proiezione nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna.

Il lavoro, strutturato in due sezioni, di cui una dedicata al *corpus* plutarco quale fonte per lo studio di arte ed iconografia (in particolare scultura, pittura e numismatica) e l'altra incentrata sulla ricezione nell'arte occidentale (soprattutto pittura, arazzi e cinema) della *Vita di Alessandro*, presenta i contributi di sette studiosi spagnoli e portoghesi afferenti alle università di Malaga e Coimbra, preceduti dalla presentazione «Le sage et l'image» di S. Saïd (Columbia University).

Il lavoro iniziale, ad opera di J. Ribeiro Ferreira, fornita una lista di passaggi plutarcoi consacrati all'architettura, alle arti decorative, alla pittura del V e IV secolo a.C. e alla scultura, passa ad analizzare quattro opere d'arte perdute o note soltanto tramite delle copie romane. In particolare, l'autore considera le esatte proporzioni del canone di Policleto applicate al "Doriforo" in parallelo con l'elogio plutarco di un'arte fondata su perfette corrispondenze matematiche e l'esaltazione di una bellezza che trae origine da numeri, *symmetria*, *harmonia* e *kairos*. Poi Ribeiro Ferreira commenta tre passaggi dove Plutarco descrive due opere dello scultore Silanione, sottolineando in particolare l'ammirazione ed il piacere suscitato nello spettatore dalla "Giocasta morente", e ricorda il "Demostene" scolpito

da Polyuktos quale segno dell'evoluzione della scultura verso il realismo psicologico e quale prova dell'onestà dello statista, sostenuta dal Cheroneo malgrado le accuse dei suoi contemporanei.

Lo studio di A. Pérez Jiménez analizza l'interesse di Plutarco verso le monete greche, romane e persiane quale frutto di ammirazione e curiosità nei confronti di valori e tipi monetari e della attitudine umana rispetto al denaro. Nel dettaglio, l'autore esamina, in maniera sistematica e con il supporto di una cospicua bibliografia, alcuni passaggi di *Vite* e *Moralia* dove Plutarco adopera l'iconografia della monetazione greca e romana come punto di partenza per interpretare episodi mitici o come elemento dal valore estetico e metaforico al fine di caratterizzare la condotta politica e morale dei personaggi di volta in volta chiamati in causa. Come dimostrato dallo studioso, le fonti numismatiche plutarchee possono aver contribuito alla redazione di alcuni passi delle *Vite*, hanno riscontro nella realtà dell'epoca e sono utili come fondamento per riflessioni di carattere etico, per spiegare le basi reali di leggende e miti, giustificare gli intenti civilizzatori dei governanti e come ispirazione per la selezione tematica e letteraria operata dal biografo. Il testo di Pérez Jiménez, inoltre, presenta una nutrita appendice iconografica di monete (greche, romane e persiane riconducibili a varie epoche, dal VI sec. a.C. all'epoca tardo-repubblicana) che offre riscontro visivo ad un lavoro originale e di notevole impegno esegetico.

Il contributo di C. Alcalde Martín, tramite una puntuale disamina teorica ed un voluminoso ricorso a passi esemplificativi, discute l'attitudine di Plutarco e dei suoi eroi nei confronti delle arti plastiche, constatando come il Cheroneo, pur riconoscendo priorità assoluta d'importanza alla virtù degli uomini di stato, attribuisca

gran valore al culto delle Muse e delle arti e ad una buona conoscenza di artisti, opere e tecniche esecutive. Il *corpus* plutarqueo è ricco di riferimenti ad aspetti o dettagli delle arti come degno termine di paragone con l'attività del biografo e subordinati alle finalità del contesto di inserimento per cui sono selezionati. E proprio la raffinata sensibilità plutarchea denota una grande cultura artistica ed una notevole capacità di adattare criteri e conoscenze a situazioni differenti, tenendosi sempre in consonanza con la natura del suo discorso.

Il lavoro di M. González González, partendo da alcuni passi della *Vita di Solone*, della *Vita di Temistocle* e della *Vita di Focione* riconducibili a tre epoche piuttosto differenti, individua e sviluppa delle informazioni interessanti per lo studio dell'arte funeraria nella Grecia antica tra il VI ed il IV sec. a. C., proponendo idee utili circa i monumenti cui i Greci tributarono maggiore prestigio ed importanza. Proprio alcune affermazioni di Plutarco ed il contesto storico e legislativo degli episodi menzionati contribuiscono a tracciare un quadro dei momenti cruciali dello sviluppo dell'archeologia funeraria nell'Attica segnati dalle legislazioni di Solone e Demetrio Falereo al fine di approfondire lo studio dell'antichità sotto molteplici profili di osservazione ed elaborando una sintesi tra i campi di indagine di storia, arte e religione nel segno della discussione morale. In particolare, la vicenda del costoso memoriale fatto erigere da Arpalo per l'etera Pitonice (*Phoc.* 22, 1, 2), considerata in parallelo con il monumento dedicato alla cortigiana Frine (*De Pyth. orac.* 401AB e *De Alex. fort. aut virt.* 336CD) esemplifica una critica plutarchea volta a bersagliare l'eccesso suntuario, e non soltanto il degrado morale dei personaggi in oggetto.

La seconda sezione del volume si apre con il contributo di P. Simões Rodrigues e P. Delayti Telles che analizza la funzione iconica delle rappresentazioni di Alessandro di Macedonia nelle arti visive tra i secoli XV e XVIII, al fine di mostrare come la figura del Macedone avesse personificato le qualità attribuite dalla letteratura politica di fine Medioevo al monarca ideale. Per tale motivo gli aneddoti della vita di Alessandro Magno narrati nelle *Vite* plutarchee e da altri autori antichi sono diventati ricorrenti nelle pitture e negli arazzi con il chiaro fine propagandistico dell'affermazione del potere regale. Partendo dall'opera di Aldöfer e Bazzi, passando per i dipinti di Trevisan e Solimena, e giungendo fino ai capolavori di Le Brun, gli autori sostengono la tesi di Kantorowicz secondo cui il corpo politico del sovrano, soggetto ad idealizzazione quale estensione simbolica della presenza del monarca, trascende il deterioramento fisico ed umano per raggiungere una dimensione spirituale ed immortale.

Lo studio di L. de Nazaré Ferreira, riconoscendo Plutarco come una delle fonti principali della cultura letteraria ed artistica occidentale, intende descrivere alcuni temi popolari nell'arte degli arazzi ispirati all'opera del Cherone. Esaminati i motivi e la trasposizione in cartoni per arazzi del ciclo pittorico consacrato ad Alessandro Magno da Charles Le Brun, l'autrice si sofferma sugli arazzi della *Storia di Alessandro Magno* conservati nel Museo di Lamego (alcuni sono raffigurati in appendice al testo) con l'obiettivo di scandagliare i temi iconografici selezionati e l'influenza delle fonti classiche sull'opera. In particolare, il trattamento delle espressioni dei personaggi, della profondità dei piani e delle varietà cromatiche in rapporto con i modelli originali ed in parallelo con gli arazzi realizzati dai tessitori delle

prestigiose manifatture francesi di Aubusson testimoniano indubbia creatività operativa e lo sviluppo della figura di Alessandro in una proiezione grandiosa, in un'epoca in cui l'assolutismo europeo desiderava identificarsi nel Macedone anche grazie ad una entusiasta ricezione dell'opera di Plutarco.

Il saggio conclusivo del volume, ad opera di N. Simões Rodrigues, affronta la rappresentazione della sessualità di Alessandro Magno nel cinema, in particolare nei film di Rossen e di Stone, mostrando come le pellicole analizzate non prescindano da elementi narrati nella *Vita di Alessandro* e nelle altre fonti antiche ed adattino le trame al gusto ed agli interessi dell'epoca di produzione dei film in questione. Analizzando il ruolo delle figure femminili nella *Vita di Alessandro*, l'autore traccia un profilo dei personaggi maschili e delle relazioni erotico-amorose del generale macedone, notando come le passioni del condottiero, inizialmente un tema minore nelle biografie antiche, siano poi divenute di grande interesse per le letture moderne della figura di Alessandro Magno, ricevendo rappresentazioni cinematografiche molteplici che si differenziano soprattutto in relazione al gusto e alle tendenze del pubblico contemporaneo.

Il volume, caratterizzato da grande varietà di questioni e di metodi e corredato da copiosa bibliografia, testimonia la vitalità degli studi plutarchei nella penisola iberica, mettendo in luce nel dettaglio l'evoluzione delle ricerche sulla fortuna del mondo antico, calibrate sempre più verso la trasformazione delle fonti classiche in funzione del pubblico destinatario e realizzate da specialisti di levatura internazionale ben avvezzi allo scandaglio dell'iconografia e delle arti nella letteratura, pur nella complessità dell'utilizzo e del contesto di volta in volta affrontato. Questa raccolta di studi, gravida di spunti interessanti

e interamente permeata di utili riferimenti al campo della letteratura e delle arti, rappresenta un seducente *trait d'union* tra gli studi classici ed il complesso e variegato mondo dell'arte e delle raffigurazioni visive, nel segno di Plutarco e sotto una prospettiva d'indagine moderna ed accattivante.

FABIO TANGA

Università degli Studi di Salerno

NEW COLLECTIVE PUBLICATIONS (2014-2015)

This section notifies immediately Plutarchists the content of recent collective works, the review of which should consist of summaries of each contribution and would only anticipate and make useless their later review in the Bibliography section.

I. Acts of International Congresses

P. VOLPE CACCIATORE (a cura di), *Linguaggi e Retorica. Atti del XII Convegno della International Plutarch Society Sezione Italiana, Strumenti per la Ricerca Plutarchea X*, M. d'Auria Editore, 2014, ISBN 978-88-7092-358-2, 156 pp.

Le volume, offert à la mémoire du maître de Paola Volpe, Antony Garzya, dont elle trace en ouverture un vivant portrait, présente l'étude précise de quelques Moralia.

S. AUDANO, *La retorica dell'indeterminazione: spunti per una lettura della Consolatio ad Apollonium.*

A. CARAMICO, "O machinatrix lynce versipellior": la traduzione latina di *Xylander del fr. tr. Adesp. 349 S.-K.* (Plut., de aud. Poet. 16D 8-9).

E. GRITTI, *Come vela al vento: echi letterari e filosofici in alcune immagini dell'anima nei Moralia di Plutarco.*

A. M. MILAZZO, *Osservazioni esegetiche e testuali ai Moralia di Plutarco*.

L. MILETTI, *Il De laude ipsius di Plutarco e la teoria "classica" dell'autoelogio*.

S. POSTIGLIONE, *La struttura dialogica nel Non posse suaviter vivi secundum Epicurum: ruoli e funzione dei personaggi*.

A. ROSELLI, *Un' imbarcazione agile e leggera. Plut. De tuenda sanitate e il regime salutare per uomini politici e intellettuali*.

II. Collective books and Collections of articles

M. MEEUSEN & L. VAN DER STOCKT (eds.), *Natural Spectaculars. Aspects of Plutarch's Philosophy of Nature, Plutarchea Hypomnemata*, Leuven University Press, 2015, ISBN 978-94-6270-043-7, 253 pp.

Ce volume réunit 14 travaux des membres du Réseau Thématique Plutarque (Red Temática Plutarco), dont certains ont été présentés au Séminaire de Leuven (2013). Le thème proposé, en relation avec un projet de recherche sur les Quaestiones naturales du Chéronéen en cours à l'Université de Leuven, concernait les aspects essentiels de la philosophie naturelle de Plutarque. Après une introduction des éditeurs, la matière se distribue en quatre rubriques : Physique et métaphysique, Étiologie et exégèse physique, La place de l'homme dans le cosmos, Technique littéraire et Style. L'ensemble est complété par un index nominum et rerum.

INTRODUCTION

M. MEEUSEN - L. VAN DER STOCKT, *Introducing Plutarch's Natural Philosophy* (pp. 11-25).

I - PHYSICS AND METAPHYSICS

J. OPSOMER, *Plutarch and the Geometry of the Elements* (pp. 29-55).

S. SHERKSMA-AGTERES, 'Say Goodbye to Opinions!' *Plutarch's Philosophy of*

Natural Phenomena and the Journey to Metaphysical Knowledge (pp. 57-71).

II - PHYSICAL AETIOLOGY AND EXEGESIS

A. CASANOVA, *Are Women Colder or Hotter than Men?* (Quaest. conv. 3,4) (pp. 75-85).

P. VOLPE CACCIATORE, *Plutarch and the Commentary on the Phaenomena of Aratus* (pp. 87-97).

A. SETAIOLI, *The Moon as Agent of Decay* (Plut., Quaest. conv. 3,10; Macr., Sat. 7,16,15-34) (pp. 99-111).

F. TANGA, *Some Notes on Plutarch's Quaestiones naturales* (pp. 113-138).

M. MEEUSEN, *Plutarch Solving Natural Problems: For What Cause?* (The Case of Quaest. nat. 29,919AB) (pp. 139-142).

III - MAN'S PLACE IN THE COSMOS

L. LESAGE GÁRRIGA, *The Light of the Moon: An Active Participant on the Battlefield in Plutarch's Parallel Lives* (pp. 145-153).

A. FERREIRA, *The Power of Nature and Its Influence on Statesmen in the Work of Plutarch* (pp. 155-163).

I. MUÑOZ GALLARTE, *Chasing Butterflies: The Conception of the Soul in Plutarch's Works* (pp. 167-178).

L. ROIG LANZILLOTTA, *Plutarch's Anthropology and Its Influence on His Cosmological Framework* (pp. 179-195).

IV - COMPOSITIONAL TECHNIQUE AND STYLE

B. DEMULDER, *From Chaos to Cosmos (and Back Again). Plato's Timaeus and the Composition of De animae procreatione and De facie in orbe lunae* (pp. 199-214).

A. PÉREZ-JIMÉNEZ, *Plutarch and Transgressions of Nature: Stylistic Analysis of De facie in orbe lunae 926C-D* (pp. 215-226).

D. FERREIRA LEÃO, *Plutarch on Solon's Simplicity Concerning Natural Philosophy:*

Sol. 3,6-7 and Frs. 9 and 12 West (pp. 227-238).

INDEX NOMINUM ET RERUM

Index Nominum et Rerum (pp. 241-253).

P. A. STADTER, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford University Press, 2015, ISBN 978-0-19-871833-8, 594 pp.

L'introduction lie l'itinéraire du savant lui-même et la "route" que constituent les articles (p. 1): "This book raises from my attempts over the years to understand the charm and power of these biographies". Il s'agit alors de comprendre les raisons de leur rédaction, leur cadre social, les destinataires et le projet de l'auteur, de prendre en compte aussi la particularité de chaque Vie, les questions propres posées par chacune —point extrêmement important aussi aux yeux de la spécialiste de littérature rédactrice de ce compte rendu. Cette démarche s'est traduite par une longue série de travaux, réunis ici thématiquement et non pas chronologiquement. P. A. S. rappelle d'abord le cadre historique, le renouveau connu sous le nom de "Seconde Sophistique" et compare les carrières de Dion Chrysostome et de Plutarque, pour conclure que, en dépit des engagements différents et de l'apparence première, Plutarque "was arguably the age's most articulate political philosopher" (p. 5). Une autre comparaison, avec Tacite et Pline, plus soucieux d'une influence directe sur le pouvoir romain, met en garde sur la réduction des vues de Plutarque au seul cadre local: "Plutarch's vision was broad enough to include both local affairs and those at a higher level" (p. 8). Il écrit donc aussi pour ses amis romains, sur lesquels P.A.S. revient ensuite (pp. 8-9), avant de s'attarder sur les conseils donnés à l'élite dirigeante, suggérant que le platonicien qu'est Plutarque, influencé aussi par l'exemple de son maître

Ammonios, trouve là sa manière propre de descendre dans la caverne (p. 10) et soulignant que les Romains et les Grecs ne sont jamais confondus, mais que les usages romains sont également respectés (p. 11). Les pages suivantes reviennent sur l'évolution des études plutarquiennes depuis le premier ouvrage de P.A.S. sur le *Mulierum Virtutes* en 1965 et à cette lumière, justifie la réunion en un volume des papiers consacrés aux relations de Plutarque avec ses amis romains et à la rédaction des Vies, et aussi la diversité des angles d'approche adoptés. La Première Partie est consacrée aux "mondes" de Plutarque et explore la tension entre ses amitiés romaines et le pouvoir politique et militaire de Rome. Le premier chapitre, inédit, tient compte des livres récents consacrés à la Rome des Flaviens et affine les résultats obtenus dans l'étude suivante (de 2002). La Deuxième Partie concerne les recherches de Plutarque sur l'histoire romaine et tâche de replacer sa démarche, ressemblances et différences, dans l'esprit de l'époque de Trajan. La Troisième Partie se concentre davantage sur les Vies Parallèles elles-mêmes et les modèles qu'elles proposent, débouchant sur l'hypothèse, séduisante, mais encore à éprouver, que "Plutarch, as his biographical project unfolded, began to see numerous links, not only between parallels pairs, his original conception, but back and forth across many pairs, creating a more unified vision of the combined Greco-Roman historical panorama that had preceded his own time, and could provide lessons for it" (p. 16). Enfin la dernière partie aborde quelques aspects de la réception et débouche sur la question fondamentale: "Should we Imitate Plutarch's Heroes?" (2001, version originale en italien, traduite).

L'ensemble est complété par une riche bibliographie (pp. 341-367) et quatre indices très utiles (passages de Plutarque; passages d'autres auteurs; noms; thèmes).

Part I Two Worlds -or One?

1. *Friends or Patrons?* (inédit).
2. *Plutarch's Lives and Their Roman Readers.*
3. *Revisiting Plutarch's Lives of the Caesars.*
4. *Plutarch: Diplomat for Delphi?*
5. *Plutarch and Apollo of Delphi.*
6. *Drinking, Table Talk, and Plutarch's Contemporaries.*
7. *Leading the Party, Leading the City: The Symposiarch as politikos.*

Part II Writing for Romans

8. *Before Pen Touched Paper: Plutarch's Preparations for the Parallel Lives.*
9. *Plutarch's Latin Reading: Cicero's Lucullus and Horace's Epistle 1.6.*
10. *Plutarchan Prosopography: The Cursus honorum.*
11. *Plutarch and Trajanic Ideology.*
12. *The Justice of Trajan in Pliny Epistles 10 and Plutarch.*

13. *Plutarch's Alexandria.*

14. *The Philosopher's Ambition: Plutarch, Arrian, and Marcus Aurelius.*

Part III Statesmen as Models and Warnings

15. *Plutarch's Lives: The Statesman as Moral Actor.*
16. *The Rhetoric of Virtue in Plutarch's Lives.*
17. *Paidagôgia pros to theon: Plutarch's Numa.*
18. *Paradoxical Paradigms: Plutarch's Lysander and Sylla.*

19. *Competition and its Costs: Φιλονικία in Plutarch's Society.*

20. *Parallels in Three Dimensions.*

Part IV Post-Classical Reception

21. *Cato the Younger in the English Enlightenment: Addison's Rewriting of Plutarch.*
22. *Alexander Hamilton's Notes on Plutarch in His Paybook.*
23. *Should we Imitate Plutarch's Heroes?*

BIBLIOGRAPHY SECTION

ARTICLES

AN ANNOTATED BIBLIOGRAPHY 2011

STEFANO AMENDOLA - SERENA CITRO - MARIELLA DE SIMONE - FRANÇOISE
FRAZIER - ANGELO GIAVATTO - RAINER HIRSCH-LUIPOLD - DELFIM LEÃO - VICENTE
RAMON PALERM - THOMAS SCHMIDT - FABIO TANGA - FRANCES B. TITCHENER -
MARIA VAMVOURI - ANA VICENTE - PAOLA VOLPE

VOLUMES REVIEWED IN THIS SECTION

ABBREVIATIONS

- X. Brouillette & A. Giavatto (éds), *Les dialogues platoniciens chez Plutarque. Stratégies et méthodes exégétiques*, Leuven Univ. Press, 2011 —quoted *Dialogues platoniciens* [compte rendu d'ensemble in *Ploutarchos* n.s. 9 (2011/2012) 92-93].
- J. Candau Morón, F. González Ponce & A. Chávez Reino (eds), *Plutarco transmissor. Actas del X simposio internacional de la sociedad española de Plutarquistas*, Sevilla, 2011 —quoted *Transmissor*.
- F. Klotz & K. Oikonomopoulou (eds), *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talks in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, Oxford University Press, 2011 —quoted *Banquet*.
- G. Roskam & L. Van der Stockt (eds), *Virtues for the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, Leuven University Press, 2011 — quoted *Virtues*.

R. M^a AGUILAR, «Banquetes sin filantropía: a proposito de *De genio Socratis* 594A ss.», *Ploutarchos* n. s. 9 (2011/2012) 3-14.
The paper deals to a certain extent with the formal structure of the dialogue and

argues that a paradox exists between, on the one hand, the conversation among the conspirators about the nature of the Socratic “daemon”, which by its subject and the characteristics of the speakers could be considered a real “symposion”, and, on the other, the so-called “symposio-”

sion", which gathers Archias, Philip and the other Spartans, who are only preoccupied with women and wine. (Published abstract slightly shortened)

- R. M^a AGUILAR**, «La mujer de Alcibiades» in **A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall** (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de Estudios Ofrecidos a M^a Angeles Durán López*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2011, 31-38.

La profesora Aguilar, atendiendo a las distintas propuestas de Lefkowitz y Pomeroy, efectúa una revisión sumaria del papel que la mujer ateniense de época clásica desempeña en su vida privada; e incide en el pormenor que Plutarco refiere (Alc. 8.6) sobre Hipáreta, la mujer de Alcibiades. Se trata de una mujer que exhibe una valentía orgullosa: no obstante la conducta disoluta de su marido, reclama el divorcio en comparecencia personal ante el magistrado. El episodio cuenta con dos aspectos de relevancia singular. En efecto, merced a Plutarco conocemos el nombre de la esposa de Alcibiades; y se trata del único caso testimoniado en época clásica donde consta la solicitud de divorcio sin mediación de un varón. (V.R., A.V.)

- S. AMENDOLA**, «I giardini di Adone: Plu. Ser. num. 560 b-c ed Erasm. Adag. I, 1, 4», *PhilolAnt* 4 (2011) 123-131.

Il saggio esamina nella sua totale articolazione l'interpretamentum che Erasmo da Rotterdam compila per l'adagio I 1,4 il cui lemma è Adonidis horti. Per ogni sezione del testo erasmiano vengono individuate le possibili fonti classiche e cristiane, sottolineando il ruolo e il valore che l'umanista assegna a tali citazioni una volta poste nel nuovo contesto degli Adagia. In particolare, poi, ci si sofferma su una pericope plutarchea tratto dal De sera numinis vindicta (dove compare appunto l'espressione 'giardini di Adone'), di cui Erasmo riporta sia il testo greco sia una propria interpretazione latina, la quale viene ripensata e riformulata più volte

dall' umanista. Attraverso l'analisi della tradizione a stampa del trattato, nella quale viene ora inserita anche la pericope erasmiana, si evidenzia come alcuni interventi testuali moderni sul testo plutarcheo si poggino in maniera più o meno dichiarata sul lavoro interpretativo svolto dai dotti umanisti, i quali per primi hanno avvertito le difficoltà testuali del passo, provando ad affrontarle e superarle con i loro sforzi esegetici. (M.D.S.)

- I. ARRAYÁS-MORALES**, « Destruction et restauration d'une ville pontique pendant les guerres mithridatiques: le cas d'Amisos (Plut., Luc., XIX) », *REA* 113 (2011) 431-446.

L'article se présente comme une tentative de reconstitution des faits (siège, impact des ravages subis par la ville et de la pression économique exercée par l'armée romaine, puis renaissance et réorganisation territoriale) dans le cadre d'un projet de recherche soutenu par la Fondation Guggenheim "Horrors of War during the Roman Expansion to the Hellenistic World". I.A-M. s'attache en particulier à la clementia et aux difficultés de l'imperator pour l'imposer à ses troupes. Plutarque n'y est qu'une source parmi d'autres. (F.F.)

- L. BALLESTEROS PASTOR**, «El relato sobre Hipsicratea (Pomp. 32.7-8) y la imagen de Mitrídates en Plutarco », in *Transmisior*, 113-122.

La visión negativa que ofrece Plutarco sobre Hipsicratea se corresponde con la intención del queronense por censurar, prosopográfica e históricamente, la figura de Mitrídates, caracterizado como enemigo proverbial de los griegos. (V.R., A.V.)

- M. BECK**, «Plutarch as a transmitter of space in the Lives», in *Transmisior*, 123-146.

M.B. tire de Bakhtin la notion de "chronotopic perception" définie comme "an

ideological perception; a way of comprehending human life as materially and simultaneously present within a physical-geographic space and a specific historical time" (132) pour l'appliquer à Plutarque. L'article procède à une série d'analyses particulières. Nombre d'exemples correspondent à des lieux comprenant un monument : ainsi pour Périclès et l'embellissement d'Athènes (en part. Per. 13, 1-2) ou le temple fondé par Solon (Sol. 9,4), mais la topographie y tient aussi une large place : ainsi avec les premiers rois romains, Romulus et Numa, le premier donnant sens à la Rome contemporaine, tandis que le second symbolise l'établissement de limites, avec le temple du Dieu Terme. Suivent, dans l'ordre chronologique, l'Artémision et le Pirée pour Thémistocle, les aménagements de Cimon, Périclès et Samos, la remarque que Lysandre et Cimon s'ouvrent sur la description d'un lieu. Alexandre, dont l'espace est le monde, attache cependant assez peu d'importance à l'espace des batailles et c'est le ch. 14 qui y est surtout relevé (anecdotes de Diogène et de Delphes, illustrant son caractère). De ses imitateurs n'est retenu qu'Antoine et la campagne parthique (en part. ch. 45). En conclusion M.B. souligne, sur le plan moral, l'importance du soutien des arts et d'une certaine forme de philanthropie dans l'action que Plutarque assigne au politique et, sur le plan littéraire, l'emploi des chronotopes comme reflets du caractère et de l'action du héros. Les dernières lignes "While my discussion of Plutarch's use of space in the *Lives* is by no means exhaustive, it does show that descriptions and discussions of space, especially man-made space, is a significant narratological component of Plutarch's biographical technique" invitent à développer la thématique. Il faudrait à mon sens, aller au-delà du modèle de Bakhtine et établir des

distinctions plus fines entre espace naturel, espace construit, espace politique, espace symbolique et surtout être attentif au jeu des espaces entre eux -ce qu'esquisse ici la constatation de la complémentarité entre Romulus et Numa, et qu'on voit aussi, comme je crois l'avoir montré, dans la Vie d'Antoine, où Plutarque crée des oppositions symboliques entre Rome / Athènes / Alexandrie. (F.F.)

J. BENEKER, «The crossing of the Rubicon and the outbreak of civil war in Cicero, Lucan, Plutarch and Suetonius», *Phoenix* 65 (2011) 74-99.

This article considers three Rubicon narratives from the early Empire, by Lucan, Plutarch, and Suetonius, to argue that the authors use Caesar's crossing to raise historical and ethical questions about the fall of the Republic. It also considers Cicero's response to Caesar's invasion, arguing that although Cicero did not discuss the Rubicon per se, his assertion of the Republican ideal serves as a useful comparandum for the later Imperial narratives. Lucan makes an argument on essentially the same basis as Cicero, though it seems by Lucan's time to represent an old-fashioned perspective on the Republic. By the early second century, Beneker argues, the recollection of Republican ideals at this moment of crisis seems to have lost its appeal, so that Plutarch narrates the crossing of the Rubicon with philosophical detachment and Suetonius did not feel compelled to question its propriety, even as he turned to Cicero himself for source material. (Published Abstract, expanded by the author)

D. BIANCONI, «Un altro Plutarco di Planude», *Segno e testo. International Journal of Manuscripts and Text Transmission* 9 (2011) 113-130.

L'autore identifica per la prima volta la mano di Massimo Planude in diverse note marginali e interventi testuali presenti

nel codice Laur. Plut. 69.6, il più antico tra i manoscritti che compongono la cosiddetta editio tripartita che caratterizza la tradizione delle Vite di Plutarco. I marginalia planudei individuati sul manoscritto realizzato nel 997 da Gregorio Kouboukleisios e utilizzato poi agli inizi del Rinascimento dei Paleologi da Niceforo Gregora, può quindi aggiungersi alle altre numerose testimonianze sull'interesse del dotto bizantino per l'opera di Plutarco. (S.A.)

N. BIFFI, «L' "imitatio Alexandri" di Lucullo: un'aggiuntiva», *InvLuc* 33 (2011) 7-11.

Il comandante romano Licinio Lucullo, che era subentrato a Silla nella guerra contro Mitridate, aveva mostrato l'intenzione di essere associato, per virtù e gesta, ad Alessandro Magno. Discostandosi in taluni casi dallo studio di Ballesteros Pastor, il quale aveva esaminato alcune vicende in cui sembrava che Lucullo avesse manifestamente imitato le imprese del Macedone, lo studio analizza in particolare un episodio relativo a Lucullo che le fonti, tra cui Plutarco, ricollegavano, con cenni espliciti o allusivamente, ad una circostanza drammatica riguardante Alessandro. Si tratta del ritiro di Lucullo dalla spedizione in Armenia a seguito dell'insubordinazione dei soldati, evento che rievocava quanto era accaduto analogamente ad Alessandro nel corso della spedizione in India. Alla base degli scritti biografici e storici, in cui le due figure venivano velatamente o esplicitamente assimilate, potrebbe esserci la Luculleide del poeta Archia, come aveva già ipotizzato Reinach. (S.C.)

C. BINDER, «Plutarch und Ktesias. Beobachtungen zu den Quellen der Artaxerxes-Vita», in J. Wieshöfer (hrsg), *Ktesias' Welt* (Classica et Orientalia. 1), Wiesbaden, 2011, 53-68.

Basé sur une communication présentée en 2006 lors du colloque Ktesias' Welt,

cet article aura finalement paru trois ans après le grand commentaire du même auteur à la Vie d'Artaxerxès, qu'il était censé annoncer (C. Binder, *Plutarchs Vita des Artaxerxes. Ein historischer Kommentar*, Berlin 2008). Il n'en demeure pas moins un complément utile aux considérations de ce dernier sur les sources de Plutarque pour la Vie d'Artaxerxès. L'auteur démontre que Ctésias constitue une source beaucoup moins importante que ce qui est généralement admis par la critique moderne. Il le prouve à l'aide d'une série d'exemples illustrant trois cas de figure : les passages qui remontent clairement à l'œuvre de Ctésias (avec des références explicites) ; ceux qui ne mentionnent pas Ctésias, mais qui peuvent lui être attribués ; ceux, enfin, qui ne sont très certainement pas de Ctésias. De cette analyse détaillée, l'auteur conclut que l'œuvre de Ctésias n'est en aucun cas la source principale de Plutarque. Selon lui, l'attribution de nombreux passages reste incertaine et les contradictions de Plutarque avec ses propres sources invitent à la plus grande prudence. (T. S.)

M. B. BITTARELLO, «Otho, Elagabalus and the Judgement of Paris: the literary construction of the unmanly emperor», *DHA* 37 (2011) 93-113.

The paper compares the literary image of Otho (in Suetonius, Tacitus, Plutarch, and Cassius Dio) and Elagabalus (in Herodian, Cassius Dio and the Vita Heliogabali); this comparison is based on a passage of the Vita Heliogabali that connects the two emperors. The author explores the reasons of this connection, which appears to be grounded in certain similarities found in their biographies (such as their relation with marriage, their effeminacy, their love of luxury, and their impiety) as well as in certain similar political choices, particularly in their dealings with the army. The paper also

explores the meaning of the connection made by the sources between both emperors and the story of the Trojan prince Paris, since Otho is compared to Paris and Elagabalus to Venus 'in the story of Paris'. These connections link the two emperors to the most negative aspects of the Trojan legend, which had been the founding myth of the Julio-Claudian dynasty. Finally, the author highlights how both Otho and Elagabalus are portrayed according to the cliché of the unmanly oriental prince and to Roman gender stereotypes. Also, it is noted how the sources suggests that both emperors attempt to locate themselves on a super-human level. (Published Abstract)

- D. L. BLANK, «Plutarch's and the sophistry of "Nobel Lineage"», in J. Martínez (ed.), *Fakes and forgers of classical literature. Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica*, Madrid, Ed. Clásicas, 2011, 33-60.**

L'auteur revient sur l'histoire débattue de la rédaction du traité "Υπερ εὐγενείας (De nobilitate), transmis sous le nom de Plutarque dans un manuscrit « redécouvert » en 1722 à Copenhague, et dont une traduction latine avait apparemment été publiée en 1556 par Arnoul le Ferron (1515-1563). D'abord considéré comme authentique, le texte grec avait très vite été reconnu (notamment par Wyttenbach) comme ne pouvant pas être de Plutarque, bien que Duebner et Bernardakis l'eussent encore inclus dans leur collection des fragments du Chéronéen. Une comparaison détaillée du texte grec et de sa prétendue traduction latine prouve au contraire que le texte grec est en réalité une « rétroversion » (par un traducteur inconnu) de la version latine de Le Ferron. Ce dernier a forgé de toutes pièces ce petit traité (en latin), qu'il a produit à partir des trois fragments (authentiques) transmis par Jean Stobée et d'extraits divers pris dans l'œuvre de

Plutarque lui-même, mais également chez d'autres auteurs anciens. En rédigeant ce faux traité, Le Ferron a sans doute voulu s'inscrire dans le débat philosophique qui avait cours à son époque et, en le mettant sous le nom de Plutarque, lui assurer l'autorité morale du Chéronéen. (T.S.)

- D. L. BLANK, «Reading between the Lies: Plutarch and Chrysippus on the Uses of Poetry», *O.S.A.Ph.* 40, *Essays in memory of Michael Frede*, 2011, 237-264.**

Il contributo riguarda il rapporto tra il de audiendis poetis e l'opera di Crisippo, in particolare la sua riflessione sull'uso della poesia nell'ambito della formazione filosofica. L'autore sostiene che Plutarco deriva dal filosofo stoico le tecniche che raccomanda agli allievi per trarre il massimo vantaggio dalla poesia ed evitare i rischi connessi a essa. A tale scopo egli fornisce: [1] un riassunto dettagliato del trattato plutarco (240-244) con riferimenti puntuali ai precedenti platonici che esso implica; [2] una sintesi dei principi educativi crisippe in vista dell'evoluzione dell'individuo con particolare riferimento alla musica e logica (244-249); secondo Crisippo, buone nutrici, buoni genitori e amici oltre che la frequentazione con la musica e con la poesia costituiscono la preparazione dei giovani alla filosofia; persino il contatto con il vizio può essere utile, per rinforzare la nozione e la conoscenza del bene (il contatto con i due opposti ha dunque la medesima valenza pedagogica dell'in utramque partem disserere); [3] una discussione dell'uso della poesia, omerica in particolare, secondo Crisippo (249-253), ritenuta cruciale in ragione dell'aderenza al reale del linguaggio che essa impiega (in particolare la terminologia morale) e della capacità di essa di essere una prima via, plausibile, razionale e pre-filosofica, di accesso alla verità; [4]

un'analisi puntuale del materiale cri-sippeo nel *de audiendis poetis* (253-261), con particolare riferimento alle pratiche etimologiche, alla natura mimetica della poesia, alla capacità di essa di veicolare la conoscenza morale, mediante lo studio delle differenze di carattere (*diaphorai*) secondo il metodo della *paradiorthôsis*: la tesi generale dell'autore è che in questo trattato Plutarco segue un atteggiamento che gli è proprio anche altrove, "tweaking the Stoics for not following their own precepts" (259). La critica che Plutarco rivolge agli stoici ha dunque come effetto il fatto di contraddire la sua propria posizione o di obbligarlo a tacere la tesi di base, che è in realtà prossima a quella degli stoici: la poesia è propedeutica alla filosofia se si riesce a mirare ai benefici di essa e non lasciarsi distrarre dallo stile, dai dettagli del plot o della composizione; la poesia non deve essere semplicemente letta ma usata per migliorare lo spirito e fornire plausibilità sempre crescente alle nozioni morali. (A.G.)

E. BLOEDOW, «Pericles' early career», *Athenaeum* 99 (2011) 279-298.

L'espressione *λήμνη τοῦ Πειραιῶς* attribuita da Pericle a Egina (*Plut. Per.* 8, 7) induce a porlo tra i fautori della guerra del 458, dato che nel 431 l'isola non era più una reale minaccia per Atene. *Plut. Per.* 9, 3-4 suggerisce che il promotore delle riforme del 462 a.C. non fu Efialte ma Pericle, al potere già nei primi anni '60 (*Per.* 16, 9), come indicherebbero anche la precocità delle sue ambizioni politiche e i costanti sforzi per contrastare Cimone. (Abstract from the *Année Philologique*)

M. BONAZZI, «Plutarque et l'immortalité de l'âme», in *Dialogues platoniciens*, 75-90.

Il tema dell'anima e dell'immortalità di essa è cruciale in epoca imperiale e si iscrive bene nel tentativo delle diverse

personalità di definire la propria visione filosofica nella rapida evoluzione del pensiero che caratterizza tale periodo. Tale tema possiede differenti implicazioni – etiche e metafisiche – e si iscrive di volta in volta in trattazioni eterogenee, argomentate o strutturate in forma di mito filosofico. Plutarco è in questo senso un ottimo rappresentante di tale interesse: egli dissemina nell'insieme delle sue opere riferimenti alla psicologia e ne tratta in maniera esaustiva in un trattato perduto, il *peri psychês*, i cui frammenti sono analizzati nel dettaglio in questo contributo, che tiene conto di volta in volta degli ipotesti platonici e del Fedone e del Fedro in particolare. Oltre ai riferimenti platonici, tali frammenti segnalano la volontà di Plutarco di fondare la propria dimostrazione dell'incorruttibilità dell'anima su "faits concrets et certifiés" (80) sull'insieme delle credenze su tale aspetto cruciale dell'umanità e del mondo. Secondo l'autore del contributo, i frammenti possiedono tra le altre cose una chiara dimensione anti-epicurea, come mostra il confronto con alcuni passi del *suav. viv. Epic.* Nell'insieme dei frammenti del *peri psychês* emerge un tratto fondamentale del platonismo plutarco, che riassume l'uso delle citazioni platoniche, l'intento anti-epicureo e i riferimenti a dei *faits-divers* della tradizione greca: riuscire a mostrare che la filosofia di Platone costituisce la sintesi della civiltà greca e ne fornisce l'espressione più perfetta e più potente. (A.G.)

P. R. BOSMAN, «Signs and narrative design in Plutarch's 'Alexander'», *Akroterion* 56 (2011) 91-106.

Plutarch's Alexander reflects the tendency among earlier Alexander sources to augment the life of the great Macedonian with a supernatural aspect. Plutarch himself selects from, dismisses and fashions this material in accordance with his own

standards for responsible biography, but also with his narrative purposes. This paper explores the relationship between signs from the supernatural sphere (semeia / theia, including dreams, oracles, omens, portents) and Plutarch's narrative line. In the initial section of the biography, Plutarch's deliberate association of his protagonist with divine involvement provides sanction for his future success. After establishing his character as 'spirited' (thymoeidēs), the signs support his spirit (thymos) and ambition (philotimia) towards fulfilling his allotted role. During the latter part of the narrative, portents tend to become ominous, so that Alexander is depicted as dejected (athymos), anxious (tarachōdēs; periphobos), despairing (dysthymos), and superstitious (deisidaimōn). In this way, the signs support an ascending and descending line in Alexander's biography and hint at divine and psychological (in addition to moral) reasons for Alexander's successes and eventual demise. (Published Abstract)

- C. BOST-POUDERON, « Intermédiaires et conciliateurs entre administrés et administration dans les provinces grecques de l'Empire romain: les témoignages de Dion de Pruse, Plutarque et Épictète », in A. Gangloff (éd.), *Médiateurs Culturels et Politiques dans l'Empire Romain. Voyages, conflits, identités*, Paris, De Boccard, 2011, 93-102.

À travers les figures de Dion de Pruse, Plutarque et Épictète, l'auteur examine comment les intellectuels grecs des deux premiers siècles de notre ère pouvaient être perçus par leurs contemporains comme des intercesseurs auprès du pouvoir impérial. La part la plus importante de l'article est consacrée à Dion de Pruse. De Plutarque sont cités et analysés les extraits suivants tirés des Préceptes politiques : 814C-D (rechercher l'amitié d'un Romain puissant), 816C-D (brève

mention d'une ambassade de Plutarque), 815D-E (défendre les intérêts de la cité contre les abus des autorités romaines), 805A-B (l'ambassade comme moyen d'entamer une carrière politique). Le sujet ayant déjà été abondamment traité par la critique moderne, l'article n'apporte rien de réellement nouveau, même si la mise en perspective des trois auteurs est intéressante. (T.S.)

- F. E. BRENK, « From wild beast to love divine. Plutarch between "pagan" and christian marriage », in *Transmisior*, 303-316.

Three of Plutarch's writings, in ascending order, can be used to exemplify his role as intermediary between 'pagan' and Christian marriage. The first of these consists of a few fragments of his *On Love* (Περὶ Ἔρωτος). Written, according to the genre, in an Epicurean vein, they are extremely negative toward erotic love and presumably would be so against eros in marriage. Similar negative comments about erotic love can be found in Saint Paul and the Church Fathers. The second is his *Advice to a Bride and Groom*. This is mainly directed at the bride, intended to give advice on keeping her husband content, or put more bluntly, always to be submissive. In many respects it reflects the same attitudes as found in Saint Paul's famous 'Rules for the Home' (Haustafeln). Yet, as pointed out recently, it is also something of a manual on how a wife can manipulate her husband and gain the upper hand. Much overlooked by scholars is the religious element in this essay, even if subdued, that is, the sanctity of marriage and the dependence upon the patronage of certain gods for success, in particular Aphrodite. The Ἐρωτικός (Amatorius, *Dialogue on Love*) besides exalting heterosexual married love, also defends the right of an older woman to marry and presumably dominate the marriage with a younger husband. Far more than the other two, the divine elements enters, in the figure of Eros and Aphrodite, and above all, in the

Platonic Form of the Good (or God perhaps) as the ultimate goal of married life.
(Published Abstract)

- Y. BROUILLETTE, « Apollon au-delà de tout ce qui est visible: Plutarque et République 6, 509b », in *Dialogues platoniciens*, 29-45.

Lo studio indaga l'interpretazione plutarchea della celebre formula platonica di Resp. 6, 509b secondo cui l'idea del bene è «al di là dell'essenza», formula ripresa da Plutarco in def. orac. 413C ove essa caratterizza Apollo. Lo studio si divide nelle seguenti sezioni: [1] discussione dell'identificazione di Apollo al sole (29-34), tema del dialogo e del gruppo dei Dialoghi pitici nel loro insieme, in particolare allo scopo di distanziarsi dalla teologica popolare e dall'immanentismo stoico; [2] analisi più generale (34-41) dell'interpretazione plutarchea della sezione centrale della Repubblica, in particolare delle immagini della linea e della caverna; in questo contesto, una precisazione fondamentale è possibile: c'è corrispondenza – e non identità – tra il sole e Apollo, poiché come il sole permette di vedere, così Apollo facilita la visione propria all'oracolo; [3] analisi della ripresa del testo platonico come fondatrice di una trascendenza provvidenziale antistoica e antiepicurea, oltre che contraria alla religiosità popolare, fondata su tre punti fondamentali della lettura plutarchea del testo platonico: la dicotomia tra mondo sensibile e mondo intelligibile, l'identificazione di Apollo all'idea del bene (di cui il sole è un'emanazione), la concezione del dio come causa, il che permette di fondare la dimensione provvidenziale propria della concezione plutarchea e di integrare tale analisi nello scopo complessivo dei Dialoghi pitici volti alla difesa della divinazione delfica. (A.G.)

- R. CABALLERO, «Entre la necesidad del destino y la libertad del átomo: el clinamen de Epicuro y la libertad de indiferencia (Plut., Stoic. rep. 23, 1045 B-F)» in A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de Estudios Ofrecidos a M^a Ángeles Durán López*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2011, 69-82.

En el capítulo 23 del ensayo Stoic. Rep., Plutarco comenta la existencia de ciertos filósofos que concibieron la realidad de un movimiento adventicio en el alma con el propósito de evitar que nuestros impulsos se vean condicionados o coaccionados por causas externas. Al respecto, el autor revisa las distintas hipótesis y concluye que los filósofos pertinentes son los académicos quienes, adoptando la terminología estoica, habrían ofrecido la respuesta antedicha. Asimismo, el profesor Caballero desecha concienzudamente la posibilidad de que la doctrina fijada resultara inspirada por los epicúreos y su concepto del clinamen. (V.R., A.V.)

- E. A. CALDERÓN DORDA, «Plutarco transmisor de la elegía: Teognis y el corpus teognídeo», in *Transmisor*, 3-22.

Es sabido que la tradición de los poemas que incluyen el corpus teognídeo ha conocido una doble tradición: la directa, merced a códices medievales, y la indirecta, gracias a los testimonios de autores eruditos. En tal sentido, el profesor Calderón examina con perspicacia las citas plutarqueas sobre el citado corpus, frecuentemente preferibles a las lecturas de los códices medievales. En fin, los datos examinados permiten concluir que los autores helenísticos y de época imperial contaban, para la colección teognídea, con una tradición distinta de la transmitida mediante los códices medievales. (V.R., A.V.)

- J. M. CANDAU MORÓN, «Plutarco y la historiografía trágica», in *Transmisor*, 147-170.

El gusto por el clasicismo que exhibe

Plutarco no le hace renunciar, sin embargo, al manejo y a las citas (con aceptación ocasionalmente positiva por parte del Queronense) de autores correspondientes a la llamada historiografía trágica, particularmente de Duris y de Filarco. Ello refleja bien el talento de Plutarco, erudito de eclecticismo doctrinal y permisividad literaria. (V.R., A.V.)

M. CANNATÀ FERRA, «Plutarco nel ‘De musica’», *QUCC* 99 (2011) 191-206.

La questione dell'autenticità del De musica, e della sua attribuzione a Plutarco, ancora oggi anima il dibattito degli studiosi. Un attento riesame dei diversi elementi plutarchei e non-plutarchei presenti nel trattato consente di confermare la sua non autenticità: la datazione dell'opuscolo sarebbe di due secoli posteriore all'epoca di Plutarco. Non si tratterebbe però di un falso: la sua attribuzione al filosofo di Cheronea sarebbe frutto di un errore dovuto a una mano relativamente recente. (M.D.S.)

J. C. CAPRIGLIONE, «Del Satiro che voleva baciare il fuoco (o Come trarre vantaggio dai nemici)», in *Virtues*, 99-108.

J. Capriglione analizza ispirazione, presupposti ed obiettivi del De capienda ex inimicis utilitate rilevando una logica di fondo appartenente alle dimensioni esteriori ed interiori della vita al fine di trovare un equilibrio sociale al servizio della polis. In particolare, Capriglione ritiene il De capienda una chiave di volta per capire fino a che punto e quanto profondamente Plutarco fosse consapevole di tutti i limiti connaturati all'indole di ciascuno, sulla scorta di un'analisi condotta sulle passioni, su cui occorre esercitare un ruolo di controllo e di guida per volgerle a maggior profitto. Con pragmatismo il Cheronease, riconoscendo ai nemici una funzione etica e sociale, mette a punto una strategia di attacco contro di loro servendosi del politically correct per otte-

nere una sorta di vittoria militare che corrisponde alla forza etica capace di padroneggiare le proprie scelte pratiche con l'esercizio del controllo in maniera socialmente responsabile. (F.T.)

P. E. CARAPEZZA, «La teoria e la pratica : la poetica di Aristossene nel De musica 32-36 e gl' ‘Inni delfici’», *QUCC* n. s. 99 (2011) 177-190.

Dall'analisi degli Inni delfici emerge che i loro autori, Ateneo e Limenio, sia nella scelta delle parole sia nella loro resa melodica e armonica (scelta del ritmo, dell'armonia, del genere, uso delle modulazioni in rapporto all'ethos), si attengono alla teoria del tarentino Aristosseno, quale risulta dalla sintesi che di essa ci restituiscono da un lato Dionigi di Alicarnasso, dall'altro i capitoli 32-36 del De musica pseudo-plutarcheo. (M.D.S.)

A. CASANOVA, «La hora del amor (*Quaest. Conv. 3.6*): Plutarco y la tradición (literaria y filosófica)», in *Transmisor*, 317-326.

El capítulo oportuno de las Quaestiones Convivales trae a colación ciertas reflexiones sobre la hora propicia para el acto amoroso. Sobresale en última instancia la propuesta de Soclaro (remedio sin duda de la opinión que el propio Plutarco sostiene): la noche constituye el momento más adecuado. (V.R., A.V.)

M. CASEVITZ, « Homère en prose : Plutarque et la réutilisation de l'Odyssée dans le traité *Sur le fait que les animaux se servent de raison* », in B. Acosta-Hughes et Al. (edd.), *Homère revisité. Parodie et Humour dans les réécritures homériques*, Presses Univ. de Franche-Comté, 2011, 15-25.

Ce bref article, donné dans le cadre d'un colloque consacré aux “Réécritures et parodies d'Homère dans la littérature d'époque hellénistique et tardive” relit l'opuscule en insistant sur sa dimension parodique et ironique. Soulignant le ca-

ractère abrupt du début comme de la fin de l'ouvrage, il attire l'attention, à travers le nom de "Gryllos" et le début par un anaphorique ταῦτα, sur l'allusion à Xénophon. Au fil du texte sont alors relevés les emprunts et décalages par rapport à Homère et les aspects "socratiques" des leçons de Gryllos : travail suggestif d'un amoureux des mots et d'Homère qui ne prétend pas résoudre le sens de cette parodie, "qui maltraite l'idée que les hommes ont d'eux-mêmes et des animaux et de leur place dans l'ensemble des êtres animés". (F.F.)

Chr. CHANDEZON, « Particularités du culte isiaque dans la basse vallée du Céphise (Béotie et Phocide) », in N. Badoud (ed.), *Philologos Dionysios. Mélanges offerts au Pr Denis Knoepfler*, Genève, 2011, 149-182.

Cette étude d'un historien, en hommage à un autre historien, étudie deux autels d'Orchomène et de Chéronée, appartenant l'un comme l'autre au mobilier des sanctuaires égyptiens, et ornés du motif rare du massacre de cervidés. C.C. s'appuie, pour expliquer ce décor, sur la description d'une des panégories annuelles d'Isis à Tithorée par Pausanias (10. 32.13-18). Il revient en particulier sur la situation du sanctuaire (il n'a pas pu être archéologiquement localisé, 172 sq), sur le bestiaire sacrificiel (174 sq) et les animaux interdits (177 sq) — tous passages où le témoignage de Plutarque est utilisé ponctuellement. Mais le spécialiste de Plutarque lira surtout avec profit les pages de conclusion (180-182) sur la religion isiaque en Grèce en général et sur sa place dans la connaissance qu'avait Plutarque de la religion d'Isis : à côté du séjour d'Alexandrie ou de l'hypothétique origine égyptienne d'Ammonios, et plus sans doute qu'eux, doit être prise en compte l'importance des cultes béotiens. (F.F.)

V. COSTA, «La Vita di Teseo plutarchea e la tradizione dell'attidografia», in *Transmisor*, 171-186.

Un problema spinoso, tuttora irrisolto, riguarda la delimitazione del periodo in cui le opere degli attidografi potevano essere ancora lette integralmente, prima che andassero perdute irreparabilmente o fossero soggette ad un intervento fortemente selettivo della materia. Nella Vita di Teseo ricorrono numerose citazioni da tali scritti, in primo luogo da Filocoro, evocato da Plutarco soprattutto quando gli appare opportuno rileggere il mito in chiave razionalistica; altri attidografi, come Ellanico e Demone, sono menzionati allorché tramandano dettagli o varianti rispetto alla versione più nota del mito di Teseo.

Tuttavia non è possibile definire con certezza se Plutarco ha attinto direttamente agli originali o se ha fatto ricorso a fonti intermedie, che presumibilmente conservavano solo in parte il contenuto di quegli scritti. Esaminando attentamente i passi della biografia di Teseo in cui Plutarco ricorre ai racconti degli attidografi, lo studioso ha osservato che le citazioni non sono equamente distribuite lungo il corso della narrazione, ma sono limitate ad alcuni specifici episodi, come la spedizione a Creta e i primi atti di governo ad Atene. Come si può spiegare l'omessa citazione degli attidografi in relazione ad aspetti altrettanto rilevanti legati alla figura di Teseo, quali il sinecismo dell'Attica e la rivalità con Menesteo? La ragione di questa omissione potrebbe derivare dal fatto che Plutarco avesse a disposizione epitomi delle Atthides, per cui ricorreva ad ampie citazioni solo quando la fonte intermedia conservava memoria di uno specifico episodio.

La Vita di Teseo in definitiva non costituisce elemento probante della sopravvivenza integrale degli scritti attidografici oltre il I sec. a.C., indicato generalmente come il periodo in cui l'attidografia gradualmente si dissolve. (S.C.)

P. DESIDERI, «Roma: la buone ragioni di un impero», in *Transmisor*, 99-112.

La relazione di Paolo Desideri è densa di richiami alle opere del filosofo di Cheronea che hanno per tema la storia dell'Impero romano. Al di là del fatto che il discorso storico si esprima in termini biografici, Plutarco si mostra profondamente convinto che la forza militare, la capacità diplomatica ed organizzativa dei Romani avevano vinto il fallimentare assetto della Grecia. Un esempio evidente di tale convinzione è nelle Vite di Numa e Licurgo ove il re romano è considerato di gran lunga più capace e 'più greco' del legislatore di Sparta. Il ruolo di Roma è ribadito pure nel De fortuna Romanorum. Qui Plutarco immagina che Virtù e Fortuna posero fine alla loro contesa perché la città potesse raggiungere la supremazia sugli altri popoli e, dunque, conclude Plutarco, «di libertà i popoli ne hanno tanta quanta è consentita da chi li domina» (Mor. 824C). (P.V.)

P. DESIDERI, «Greek Poleis and the Roman Empire. Nature and Features of Political Virtues in an Autocratic System», in *Virtues*, 83-98.

The contribution aims at assessing the particular features which mark Plutarch's idea of the perfect Greek statesman in the context of the Roman imperial age in which Plutarch himself lived. First of all the modern Greek statesman cannot be allowed to emphasise, in order to strengthen the political feelings of his community, or, incidentally, to promote his own career; the great military accomplishments and virtues of the glorious Greek past; on the contrary, he will carefully stress episodes of friendly behaviour inside the polis and among different poleis. Governing Greek poleis at that time implied steady confrontation with the symbols of the Roman central government in one's region. Plutarch strongly underlines that the Greek statesman must absolutely reaffirm

his own and his polis' dignity in any circumstance, but at the same time he is fully convinced that only concord among the well-to-do can really be a good solution for such problems. (Published Abstract slightly shortened)

M. DE SIMONE, «Dalla musica antica alla 'nuova': innovazioni e riprese nel racconto storico del 'De musica' pseudo-plutarco», *QUCC* n. s. 99 (2011) 83-96.

Nella prima parte del trattato pseudo-plutarco la cosiddetta 'nuova' musica è considerata responsabile «di una netta rottura con il passato», che la renderebbe «del tutto estranea alla linea evolutiva tracciata per l'archaia» (p. 85). Si tratta di una rappresentazione ideologica, fortemente condizionata dalla visione tradizionalista degli autori di V e IV secolo, che studiosi come Csapo e Barker hanno provato recentemente a mettere in discussione. Seguendo la loro impostazione, è possibile ricavare dallo stesso trattato De musica una serie di indizi (l'adozione di intervalli microtonici, la contaminatio dei generi lirici, l'introduzione di modulazioni armoniche) che rivelerebbero l'esistenza di paradigmi musicali arcaici che gli esponenti della 'nuova musica' avrebbero riutilizzato e riadattato al loro stile, e che porterebbero a contestare quella visione della musica arcaica come strutturalmente uniforme e governata da leggi immutabili. (S.A.)

D. DI BARTOLO, «La fortuna dei 'Moralia' in età moderna», *QUCC* n. S. 99 (2011) 281-287.

Nel corso del Medioevo, la conoscenza e lo studio di Plutarco passavano esclusivamente attraverso l'apocrifia Institutio Traiani. Ma già nel 1373 la traduzione latina del De cohibenda ira segnò una tappa importante nell'ambito degli studi plutarchei, che vennero notevolmente ampliati in età umanistica, ma che furono ini-

zialmente rivolti agli aspetti storico-filosofici, data anche la difficoltà nel tradurre elementi e dettagli di natura 'tecnica'. Solo a partire dalla fine del XV secolo il trattato *De musica* attribuito a Plutarco divenne centrale per lo studio umanistico della musica antica. (M.D.S.)

J. DILLON, «Aspects de l'exégèse dualiste de Platon par Plutarque», in *Dialogues platoniciens*, 65-74.

Lo studio intende chiarire la natura esegetica e la volontà di fedeltà al maestro del platonismo plutarcheo mediante lo studio del trattato *La generazione dell'anima* nel *Timeo*. Il testo, che si fonda su una serie di citazioni platoniche che rispecchia l'idea di una coerenza e di una continuità proprie all'intero corpus del maestro, è iscritto dall'autore del contributo nella tradizione del commento sistematico a Platone. Nella sua esegesi, Plutarco intende opporsi ai filosofi dell'Accademia antica, Senocrate e Crantore in particolare. In particolare, egli mira a mostrare che secondo Platone esisteva uno stato di caos precosmico e ciò al fine di mostrare l'esistenza di un'anima malefica e disordinata che presiedeva a tale caos. Questo mira a corroborare la tesi plutarchea dell'esistenza nell'universo di una forza che si oppone al dio e all'ordine e che deve essere ritenuta responsabile delle imperfezioni e del male morale che si riscontra nel mondo. La volontà di oggettività che fonda la prassi esegetica non impedisce dunque a Plutarco di inscrivere l'interpretazione del maestro nel contesto delle esigenze filosofiche proprie al suo pensiero. (A.G.)

G. D'IPPOLITO, «Il Dioniso di Plutarco», in *Transmisor*, 327-336.

Le numerose testimonianze ricavabili dal corpus plutarcheo su Dioniso e sul suo culto possono contribuire a creare un'immagine innovativa e unitaria di tale divinità, il cui aspetto e significato

sono invece solitamente avvertiti come disomogenei e ambigui. In Plutarco Dioniso appare depurato dall'immaginario di età classica che mostra un dio crudele, irrazionale e pericoloso, signore dei riti orgiastici: il Cheronense, attraverso da un lato il rapporto sincretico stabilito con i culti di derivazione orientale (Osiride) e dall'altro l'identificazione con Apollo delfico, assegna a Dioniso una peculiare potenzialità salvifica, che appare derivata dall'escatologia di origine platonica. (S.A.)

G. D'IPPOLITO, «Il 'De musica' nel 'corpus' plutarcheo: una paternità recuperabile», *QUCC* n. s. 99 (2011) 207-225.

Nonostante la comune convinzione della non autenticità del *De musica*, recuperarne la paternità plutarchea è ancora possibile, laddove, piuttosto che accettare conclusioni ormai standardizzate, si analizza nuovamente la questione operando confronti sulla base di criteri tanto intertestuali quanto extratestuali, sulla base dei quali è possibile affermare che sia sul piano stilistico sia su quello concettuale non vi sono differenze sostanziali con i testi sicuramente plutarchei. (M.D.S.)

T. E. DUFF, «Plutarch's *Lives* and the Critical Reader», in *Virtues* 59-82.

This paper analyses the kind of reader constructed in the *Lives* and the response expected of that reader. It begins by attempting a typology of moralising in the *Lives*. The application of moral lessons are left to the reader's own judgement. Furthermore, Plutarch's use of multiple focalisations means that the reader is sometimes presented with varying ways of looking at the same individual or the same historical situation. In addition, many incidents or anecdotes are marked by 'multivalence'; that is they resist reduction to a single moral message or lesson. In such cases, particularly in the prologues which precede many pairs of *Lives* and the

synkriseis which follow them, the reader is sometimes explicitly invited to exercise his or her own critical faculties. (Published Abstract slightly altered)

- T. E. DUFF**, «Platonic allusion in Plutarch's Alcibiades 4-7», in P. Millett, S. P. Oakley and R. J. E. Thompson (éds), *Ratio et res ipsa. Classical essays presented by former pupils to James Diggle on his retirement* (Cambridge classical journal. Supplementary volume. 36.), Cambridge, 2011, 27-44.

Plutarch deals with Socrates' relationship with Alcibiades in chs. 4-7 of his Life. He draws heavily here on two Platonic works, the First Alcibiades and the Symposium, but engagement with the Platonic texts is denser and more profound in Alcibiades than a study of just those two texts would suggest. In fact, this part of the Alcibiades contains allusions to several other Platonic texts in which Alcibiades does not occur as a character and in which his name is not mentioned: Republic Books 6 and 8, Charmides, Phaedrus, Apology, and Lysis. These texts function as 'inter-texts' against which the Alcibiades is to be read. (Published Abstract)

- M. T. FAU RAMOS, M. JUFRESA MUÑOZ**, «El alejamiento de los mejores: el ostracismo en Plutarco», in *Transmisor*, 187-190.

La actitud de Plutarco con arreglo a la práctica del ostracismo parece clara: el ostracismo permite que nos mandatarios de excelencia (como Aristides) brillen y queden justamente elogiados. Sin embargo, el ostracismo nace de la envidia que despierta en el demos la consideración de individuos sensiblemente notables. En fin, esta actitud puede compadecerse con la ideología política del Queronense. (V.R., A.V.)

- J. A. FERNÁNDEZ DELGADO**, «Plutarco comentarista de Hesíodo», in *Transmisor*, 23-36.

Con base en el comentario del neoplatónico Proclo a Los Trabajos y los Días de

Hesíodo, es factible detectar las indicaciones que Plutarco expuso, asimismo, en un comentario a la obra hesiódica. Al respecto, Fernández Delgado se centra en el análisis de ciertos pasajes hesiódicos que, a juicio de Plutarco, deben ser omitidos (o coyunturalmente incluidos, en un caso) con arreglo a la tradición transmitida sobre el poeta beocio. (V.R., A.V.)

- F. FERRARI**, «La construction du platonisme dans le *De E apud Delphos* de Plutarque », in *Dialogues platoniciens*, 47-62.

Lo studio mira ad approfondire l'idea della natura programmatica dell'E di Delfi, ove, secondo l'autore, sono riassunti gli aspetti più importanti del pensiero di Plutarco: il platonismo, nella tensione di esso tra gli aspetti dogmatici da un lato e scettici dall'altro, l'approccio dialettico fondato sull'interrogazione e la risposta, la relazione tra filosofia e religione delfica e il confronto con le altre scuole filosofiche, in particolare quella stoica e quella pitagorica. Tale analisi è inscritta nella forma specifica del testo in questione, in cui ogni personaggio è portavoce di una visione particolare del mondo e del pensiero e in cui la serie dei discorsi mira a creare un affresco concettuale progressivo e coerente. Nel suo insieme, il dialogo è inoltre simbolo dell'evoluzione dello stesso Plutarco, come mostra la dialettica tra dialogo e contesto extradiegetico, la dialettica cioè tra il Plutarco personaggio e il Plutarco narratore, distinti in due posizioni filosofiche specifiche: un'aritmologia pitagorica per il primo, un platonismo a forte carattere teologico per il secondo. Le acquisizioni fondamentali del testo possono essere considerate le seguenti: l'intimo legame tra filosofia e religione delfica, la centralità della zêtêsis nella ricerca filosofica, l'aporia e la prudenza come chiavi di essa, il riconoscimento costante della distanza tra l'imperfezione umana e la

dimensione divina. Il contributo segue il procedere del testo, organizzandosi in sezioni che corrispondono alle differenti soluzioni dell'enigma dell'E: Lampria, Nicandro e Teone (religione e logica stoica, 50-52), Eustrofo e Plutarco (soluzione di carattere matematico e pitagorico, 52-55), Ammonio (scetticismo, critica dell'evidenza sensibile e metafisica teleologica, 56-59). Una conclusione (60-62) riassume le dieci tesi fondamentali attribuibili appunto al platonismo di Ammonio, maestro di Plutarco. (A.G.)

- F. FERRARI, «La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco», *Ploutarchos* n. s. 9 (2011/2012) 15-36.**

According to the first interpreters (Xenocrates and Crantor), it is very important to clarify the meaning of the two fundamental ingredients of the world-soul, i.e. the indivisible and ever invariable being and the divisible being that comes to pass in the case of bodies. In the first section of his work, Plutarch criticizes the interpretations proposed by Xenocrates and Crantor because they are not capable to indicate among the components mentioned by Plato the psychic ingredient of the world-soul. According to Plutarch this psychic element must be identified with the divisible being, which is a reference to a precosmic soul. This irrational soul moves the precosmic body (matter) from eternity. It is the same soul mentioned by Plato in the 10 book of the Laws. The hypothesis of this precosmic soul as substrat of the world-soul allows to Plutarch to solve a set of exegetical problems in Plato's text. (Published Abstract slightly shortened)

- M. FERRARIO, «Parole e musica in 'Plutarco' (*Peri mousikēs*) e in Filodemo», *QUCC* n. s. 99 (2011) 73-82.**

Dal trattato pseudo-plutarco De musica si vince che l'autore concorda con coloro i quali attribuiscono alla musica una

funzione etica e religiosa, perché serve a onorare gli dei e ad educare i giovani. Tale assunto è in perfetto accordo con quanto sostiene lo stoico Diogene di Babilonia, contro il quale polemizza l'epicureo Filodemo di Gadara. Nel suo trattatello, di cui abbiamo i resti in diversi papiri ercolanesi, Filodemo sostiene che la musica serve solo a produrre piacere e diletto, e che la capacità etica e paideutica dei componimenti poetici è legata esclusivamente alle parole. La musica, intesa in senso stretto, di per sé non ha alcuna rilevanza nel culto degli dei e nell'educazione dei fanciulli. (M.D.S.)

- A. FONGONI, «Alternanza delle armonie nei Misi di Filosseno (ps.-Plut. De mus. 33, 1142EF)», *QUCC* n. s. 99 (2011) 153-164.**

Dal trattato De musica apprendiamo che i Misi di Filosseno di Citera, noto esponente della cosiddetta 'Nuova Musica', prevedono modulazioni da un tonos all'altro, e in particolare utilizzano il tonos ipodorico per l'inizio, l'ipofrigio e il frigio per la parte centrale, il mixolidio e il dorico per il finale. Sulla base dell'analisi, e del confronto con un passo della Politica di Aristotele, si può concludere che qui il termine tonos non è utilizzato nel significato aristossenico di 'chiave', ma piuttosto quale sinonimo di harmonia. (M.D.S.)

- F. FRAZIER, «Autour du miroir. Les miroitements d'une image dans l'œuvre de Plutarque», in *Virtues*, 297-326.**

The paper aims at an exhaustive reconsideration of the simile of the mirror in Plutarch's works. The vast range of uses may be classified under two headings, ontology (with its epistemological sequel) and ethics. In the epistemological field, the mirror imagery appears in relation to mathematics -especially geometry- and reminds us of the necessity for human knowledge to lean on sensible images that only reflect intelligible beings and

may be deceptive as well as initiatory. In the ethical field, Plutarch insists on self-knowledge and emulation of the glorious models of the past, but he also takes into account the demands of particular circumstances. In everyday life friends can contribute to moral improvement, but the simile of the mirror is not used for them. The analysis finally raises the (still open) question of the respective roles which interiority and the example of other people have in moral life. (Published Abstract slightly shortened)

F. FRAZIER, « Justice et Providence. Du dialogue de Plutarque aux questions de Proclus », *Semitica et Classica* 4 (2011) 171-184.

Il contributo costituisce un confronto tra il de sera numinis vindicta e le Dieci questioni sulla provvidenza di Proclo (8 e 9 in particolare) con una particolare attenzione alle specificità di genere e all'influenza di esse sul contenuto concettuale: ciò che Proclo discute in due sezioni distinte è trattato da Plutarco secondo lo schema di una progressione esplicita nelle critiche rivolte alla Provvidenza proprio al dialogo filosofico. Il focus è sulla questione della giustizia individuale, al cuore dei primi undici capitoli del de sera e oggetto della Questione 8 di Proclo. Il contributo si compone di: [1] uno studio comparativo dei movimenti argomentativi dei due testi (173-174); [2] un'analisi approfondita del trattamento della punizione nei due autori (Proclo, 50-53 e de sera 4-11), con un'attenzione particolare agli ipotesti platonici (174-178); nel passaggio dal testo plutarco a quello di Proclo, in particolare, si assiste a un approfondimento che va dalla questione della punizione a quella del male in sé; i medesimi riferimenti platonici (Gorgia, Fedro) vengono inoltre rifunzionalizzati in maniera differente dai due autori; [3] uno studio del dio come paradigma (171-181) – vale a dire della declinazione dell'homoiôsis theô

del Teeteto – in entrambi gli autori, con la conseguente analisi delle virtù da seguire e degli exempla che corroborano tale programma di vita; anche in questo caso entrambi gli autori fanno ricorso a simili citazioni platoniche, tratte in particolare dal Timeo, ma la discussione in Plutarco si arricchisce di riferimenti particolari al più ampio ambito globale, coerente con la cosmologia plutarca e con la prospettiva antiepicurea del de sera; [4] un confronto conclusivo, incentrato sulla nozione di rimorso, tra il mito di Tespesio (181-184) e il testo di Proclo. È a questo punto della trattazione che il tema etico della giustizia e della punizione raggiunge in Plutarco la sua massima ampiezza, abbracciando una visione estremamente larga dell'ordine del mondo, religiosa e filosofica insieme, e operando una sintesi perfetta tra il Timeo e il Gorgia, esaltati nella forma letteraria e filosofica del dialogo. (A.G.)

R. J. GALLÉ CEJUDO, «Plutarco y la transmisión de los fragmentos elegíacos de época helenística: algunas hipótesis sobre el *Mulierum Virtutes*», in *Transmisor*, 37-48.

*Examen del papel que desempeña Plutarco en la transmisión de la elegía de época helenística mediante el ejemplo del tratado *Mulierum Virtutes*, donde el testimonio de Plutarco es fundamental para establecer que el de *Queronea* es fuente de un hipotético texto elegíaco no preservado en la tradición literaria. (V.R., A.V.)*

G. GARCÍA LÓPEZ, «La actuación política en Plutarco (*Mor.* 776b-827f)», in *Transmisor*, 471-480.

La familiaridad de Plutarco con el arte de la política y el mismo léxico de índole política es verificable mediante una revisión, ajustada a los capítulos pertinentes, sobre terminología precisa (como areté, paideía, téchne, prâxis, lógos y el adjetivo politikós). (V.R., A.V.)

A. GIAVATTO, « Le Dialogue des Sources dans les *Questions Platoniciennes* de Plutarque », in *Dialogues platoniciens*, 117-129.

Partant de l'utilisation par Socrate dans le Banquet (201a) des propres mots d'Agathon en 197b comme prémisses, A.G. se demande si cette "démarche argumentative entre citant et cité" est transposable en dehors du dialogue, "dans une dimension apparemment monologique comme celle d'un ζήτημα", et en prend pour exemple la QP 10, inspirée principalement par Soph. 262c. Y sont limités à deux (nom/verbe) les éléments fondamentaux du discours, contre les huit parties théorisées ultérieurement par les Alexandrins et illustrées par Homère (A 185). Sont donc mis en présence Platon, qu'il s'agit de défendre, Homère, dont la justesse de l'exemple se discute, et la grammaire alexandrine, dont Plutarque se sert pour déterminer le sens donné aux mots des deux auteurs. L'analyse sépare ensuite le texte en trois sections (1009C-E, le πρῶτος λόγος (et non λόγος grammatical) traité par Platon / 1009E-1010C, les autres parties ne sont que secondaires / 1010D-1011E, analyses grammaticales de ces parties). Montrant la transformation progressive de la référence à Homère (la formule ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε venant à l'appui de la vision platonicienne) et de l'utilisation de la grammaire alexandrine et stoïcienne, elle ne peut guère être résumée, mais on retiendra la conclusion, plus générale: "Du point de vue historiographique des modernes, le parallèle entre ces auctoritates consisterait à admettre la distance temporelle entre elles et l'écart doctrinal qui en découle. Le but de Plutarque est plus ambitieux : il veut concilier ce qu'il considère comme le point de vue de Platon avec toutes les autres traditions de pensée – littéraires, philosophiques, et scolaires – comme si la pensée de Platon, ou mieux, sa propre version de la pensée de Platon,

contenait in nuce tout développement possible, en amont et en aval." (F.F.)

A. GIAVATTO, « Répertoire des Citations de Platon dans les *Moralia* », in *Dialogues platoniciens*, 131-142.

En annexe du volume d'Actes, figure un répertoire complet ordonné à partir des passages des *Moralia* (pagination Etienne, éd. de 1599) et non de Platon, comme dans l'index de Helmbold & O'Neil ; il retient les citations identifiables à l'exclusion des loci similaires – sauf exception signalée par cf ; signalant aussi (par ~ ou ≈) la fidélité plus ou moins grande au texte platonicien, A.G. donne ici un instrument de travail très commode. (F.F.)

S. GILLESPIE, «Two-way reception: Shakespeare's influence on Plutarch», in *English translation and classical reception: towards a new literary history*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, 47-59.

L'auteur commence par rappeler l'influence bien connue que Plutarque, par l'intermédiaire de la traduction anglaise de Thomas North, a exercée sur Shakespeare, notamment dans sa conception du caractère du héros comme figure tragique, à tel point que Shakespeare reflète souvent bien mieux la pensée de Plutarque que ne le fait la traduction, parfois fautive, de North. Par la suite, à travers une série d'exemples tirés d'Antony and Cleopatra, l'auteur montre que Shakespeare, à travers l'immense influence qu'il a exercée sur notre conception moderne de la tragédie, influence également notre manière d'aborder l'œuvre de Plutarque et, plus largement, la tragédie grecque. Ainsi, en partant de l'œuvre de Shakespeare, on dénote en quelque sorte une influence en deux directions : d'un côté, il est clair que Plutarque a influencé Shakespeare ; de l'autre, il apparaît que notre propre lecture de

Plutarque est influencée par notre connaissance de Shakespeare. (T.S.)

- M. GIORDANO**, «Gli dei nel *De musica*», *QUCC* n. s. 99 (2011) 59-72.

Il contributo trae principio dall'analisi di De mus. 14, dove l'invenzione della musica è attribuita agli dei. La descrizione della statua di Apollo Delio, che regge l'arco con la mano destra e con la sinistra una statuetta delle tre Cariti, rappresentate rispettivamente con la lira, la syrinx e l'aulos, costituisce lo spunto per analizzare le prerogative musicali delle tre divinità tradizionalmente associate ai tre strumenti, ovvero Apollo, Pan e Dioniso. (M.D.S.)

- G. GONZÁLEZ ALMENARA**, «Las trabajadoras autónomas en Plutarco, ¿mujeres empresarias de la Grecia antigua?», in *Transmisor*, 481-494.

Con un suggestivo titolo, la autora estudia los pasajes plutarqueos que apuntan a una clase femenina de emancipación socioeconómica incipiente, en probable seguimiento de las heteras quienes, desde su condición, discurren con cierta independencia en el ámbito de la sociedad griega. (V.R., A.V.)

- A. GOSTOLI**, «Da Demodoco a Timoteo: una storia della lirica greca nel *De musica* attribuito a Plutarco», *QUCC* n. s. 99 (2011) 31-42.

Il trattato De musica offre «la più antica storia della poesia lirica greca a partire dall'epica lirica preomerica fino al V-IV secolo a.C., ponendosi di fatto come il contraltare della Poetica di Aristotele» (p. 31), perché considera la storia della lirica come parte integrante della storia della poesia. Tra le questioni più spinose di questa ricostruzione storica vi sono la definizione della struttura metrica e ritmica della citarodia epica pre-omerica (e la sua comparazione con la versificazione stesicorea), la ricostruzione dei generi poetico-musicali arcaici

e il ruolo svolto dalla scuola musicale spartana, l'identificazione delle invenzioni metriche attribuite ad Archiloco. (M.D.S.)

- M. HERNÁNDEZ GÓMEZ**, «La Carta séptima de Jenofonte y el Agesilao de Plutarco», in *Transmisor*, 191-198.

Un estudio comparado entre las mencionadas obras revela diferencias de importancia tanto en lo concerniente a las cuestiones biográficas como en lo tocante a los aspectos de cronología sobre los hechos. (V.R., A.V.)

- A. IBAÑEZ CHACÓN**, «¿De *minora* a *majora*? Los *Parallela minora* en la editio *major* de los *Moralia*», *Ploutarchos* n. s. 9 (2011/2012) 37-48.

*The next edition of the *Moralia* by P.D. Bernardakis and H. G. Ingenkamp aims to provide an improved text after the unpublished editio major of G. N. Bernardakis. However, after analyzing texts of the *Parallela minora* regarding the editio minor and with subsequent editions is reevaluated the old edition of Bernardakis.* (Published Abstract)

- E. KECHAGIA**, «Philosophy in Plutarch's *Table Talk*: In Jest or in Earnest?», in *Banquet*, 77-104.

E.K. s'interroge sur la place et le rôle de la philosophie au banquet et dans les Propos de Table, œuvre qui porte l'empreinte de la littérature des Problēmata, de la zētēsis socratique et des Memorabilia de Xénophon. La philosophie est conçue par Plutarque comme un art de vivre et comme une recherche des causes des phénomènes et des pratiques. E.K. explique que cette œuvre est conçue de façon à promouvoir l'enseignement philosophique : les jeunes élèves en philosophie peuvent apprendre à travers elle les outils et les méthodes qu'ils doivent suivre pour mener une enquête et pour argumenter en utilisant des arguments probables (πιθανόν) et plausibles (εἰκός). (M.V.)

F. KLOTZ, «Imagining the Past: Plutarch's Play with Time», in *Banquet*, 161-178.

L'article se focalise sur la représentation caléidoscopique de soi dans les *Propos de Table* et plus précisément sur les multiples facettes qu'adopte le narrateur dans ses interactions avec des amis ou des membres de sa famille. Il apparaît tantôt en père, tantôt en fils, tantôt en philosophe accompli, tantôt en élève attentif. Il représente une relation pédagogique maître-élève de façon idéalisée en adoptant lui-même l'identité d'un professeur expérimenté ou d'un étudiant modeste. Plutarque/narrateur est un modèle pour ses lecteurs comme Plutarque/convive est un modèle pour les autres convives. Les *Propos de Table* mettent ainsi à disposition du lecteur plusieurs exemples du philosophe en action au symposion. (M.V.)

J. KÖNIG, «Self-Promotion and Self-Effacement in Plutarch's *Table Talk*», in *Banquet*, 179-203.

L'auteur étudie l'entrejeu qui se développe entre la promotion de soi dans les conversations conviviales et la tendance à l'effacement de sa voix. Cet effacement se fait au profit de la communauté des banqueteurs ou des auteurs du passé qui retrouvent une voix grâce à l'énonciation des citations tirées de leurs œuvres. Dans les *Propos de Table*, on est en présence non seulement d'une manifestation symposiaque réunissant plusieurs convives mais également d'une communauté virtuelle constituée d'auteurs du passé dont on ré-actualise le savoir. Dans la première partie de l'article, J.K. examine des textes scientifiques, sympotiques et des miscellanées où l'autorité auctoriale s'exprime à la première personne, puis il se penche sur son déploiement effectif dans les *Propos de Table* où les pratiques de la représentation du Soi sont subverties. Il observe que dans les *Propos*

de *Table* il y a une tension continue entre l'identité individuelle et l'identité collective, entre le savoir du convive et celui des auteurs anciens cités. (M.V.)

H. G. INGENKAMP, «Plutarchs Schrift gegen das Borgen (Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι): Adressaten, Lehrziele und Genos», in *Virtues*, 223-236.

In Aufnahme einer bislang unveröffentlichten Studie zu „Sprungbrettargumenten bei Plutarch“ fragt Ingenkamp nach den sozialgeschichtlichen Implikationen der Rhetorik Plutarchs in *De vitando aere alieno*. Die Adressaten erblickt er in der Schicht der „kleinen Leute“. Wie *De cupiditate divitiarum* und *De tranquillitate animi* sei die Schrift nicht als praktische Seelenheilungsschrift, sondern als argumentierende Homilie einzuordnen. (R.H.-L.)

D. F. LEÃO, «Licurgo. O mítico criador da constituição espartana», in Ana Paula Pito (coord.), *Mitos e heróis. A expressão do imaginário*, Braga, 2011, 49-61.

“Lycurgus: the mythic creator of the Spartan constitution”. A long tradition, which has in Plutarch of Chaeronea its most remarkable point, presented Lycurgus as the founder of the Spartan constitution, thus crediting him with creating a set of rules that would guide the city's political and military life for many centuries to come. On the contrary, that founding document – known as “Great Rhetra” – could be the result of the contributions of several statesmen, and, indeed, upon its traditional creator rests, since Antiquity, the legitimate suspicion that he might not have even existed. In spite of these doubts, it will be very difficult to find any study on Sparta's history that does not start, precisely, by considering the figure of Lycurgus, whose mythical outlines are mixed with the sheer idealization that Spartan society underwent from an early age as well. With this paper, this old discussion will be revisited as an

elucidative example of how historical facts can be amplified up to the borders of myth, in order to benefit a certain ideology, embodied by the paradigmatic figures of the founding heroes [D.L.]

- L. LOMIENTO, «Riflessioni critiche sul concetto di ‘appropriatazza’ nel *De musica* dello ps. Plutarco (*De mus.* 32-36)», *QUCC* n. s. 99 (2011) 135-152.**

*I capitoli 32-36 del *De musica* pseudo-plutarco sono ritenuti generalmente aristossenici (già in Weil-Reinach sono considerati tali), eppure vi sono alcuni aspetti che sembrano rendere incerta questa attribuzione, e che «presuppongono una mediazione culturale più composita» (p. 141). In particolare, i capitoli in questione non paiono incentrati sugli effetti etici e psicagogici della musica, ma piuttosto sugli aspetti tecnico-strutturali ed estetici. Lo stesso concetto di ‘appropriatazza’, cuore tematico della sezione, sembra essere basato anzitutto su elementi strutturali ed espressivi, il che farebbe pensare alla mediazione di una fonte ‘tecnica’ di età ellenistica. (M.D.S.)*

- G. MARASCO, «Fra storiografia e tragedia: Plutarco e Ctesia di Cnido», in *Transmisor*, 199-206.**

Marasco, nella sua comunicazione, prende in esame l'interesse di Plutarco per i Persiani di Ctesia di Cnido, medico di corte del re persiano Artaserse II. Il filosofo di Cheronea utilizzò ampiamente l'opera di Ctesia per i capp. 1-21 della Vita del re persiano pur riconoscendone i limiti come già avevano fatto gli antichi. Ma Plutarco - come ricorda l'autore del saggio - riconosceva a Ctesia la drammaticità della sua opera, particolarmente adatta alle sue Biografie che nascevano con un intento fortemente morale. Un elemento questo che ancora di più è da sottolineare in quanto, avvicinandosi ad un personaggio non greco - quale era Artaserse -, Plutarco attribuiva alla virtù e al vizio valore universale. (P.V.)

- A. MERIANI, «Carlo Valgulio e il testo del ‘*De musica*’», *QUCC* n. s. 99 (2011) 229-258.**

*Dal momento che la traduzione del *De musica* realizzata da Carlo Valgulio antecede la prima edizione a stampa dell'opuscolo, diventa importante cercare di capire su quale manoscritto - o almeno su quale famiglia di manoscritti - egli si sia effettivamente basato. La messa a sistema delle informazioni ‘esterne’ e dell'analisi interna della traduzione, confrontata con il testo offerto da diversi manoscritti, porta a concludere che Valgulio abbia avuto sotto mano manoscritti della famiglia vqs, e si sia basato soprattutto su v. Dall'analisi della traduzione valguliana, peraltro, si ricavano congetture che andrebbero rivalutate, ed eventualmente incluse nell'apparato critico di una eventuale nuova edizione dell'opuscolo pseudo-plutarco. (M.D.S.)*

- H.M. MARTIN, «Plutarchan Morality: Arete, Tyche, and Non-Consequentialism», in *Virtues*, 133-150.**

This essay begins with an examination of Demosthenes 12.7-13.6, where Plutarch extols Demosthenes for consistently advocating in his public policy the principle that Athens should do what is right (to kalon), regardless of the consequences. This moral position is then contrasted with consequentialism, ‘the view that all actions are right or wrong in virtue of their consequences’. Various passages in the Lives and the Moralia are successively analysed in order to present the Platonic essence of the morality extolled in the Demosthenes and to emphasise the non-consequentialism of such morality: Pericles 1-2, De Iside et Osiride 351CD, De sollertia animalium 960A-965B, De facie 942F-945D, De sera numinis vindicta 550DE, Phocion 1.4-6, Dion 1.1-2. The essay then shifts to an array of passages in the Lives in which

- Plutarch assumes a consequentialist position, in that he advocates or approves the notion that expediency (to sympheron) must have precedence over what is right (to dikaios) when the welfare of one's country is at stake: Phocion 32.1-9, Theseus-Romulus 6.1-5, Themistocles 3.5-4.4, Aristides 13.2 and 25.1-3, Cimon 2.5, Nicias-Crassus 4.3-4. Finally, this inconsistency is explained as the expression of something that is actually a common feature of human experience, and as a reflection of his unregarded reaction to the moral dilemmas he personally faced when he gazed into the mirror of history and evaluated the conduct of the subjects of the Lives. (Published Abstract slightly shortened)*
- M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, «Plutarco transmisor de las Islas de los Bienaventurados y su recepción en la historiografía canaria (ss. XVI-XIX)», in *Transmisor*, 545-568.**
Revisión actualizada de los estudios más relevantes de la historiografía canaria (ss. XVI-XIX) a propósito de las dos islas bienaventuradas, atlánticas, que Plutarco menciona en la Vida de Sertorio (8-9.1). (V.R., A.V.)
- A. I. C. MARTINS, «A recepção do motivo felicitas vera & falsa de Plutarco no tratado de filosofia moral de Frei Luís de Granada», in *Transmisor*, 533-544.**
"The reception of Plutarch's motive felicitas vera & falsa in the treaty of moral philosophy of Frei Luís de Granada". The cultural scenery of Renaissance emphasizes, revivals and revalues Classical principles of Ancient Culture, like a vox universalis. The dynamic ofgnoseological contaminatio improves a new esthetical and literary matrix, because humanists early recognized the ancient potential of its pattern and model. The humanist Frei Luís de Granada in his opus, Collectanea Moralis Philosophiae, organized moral
- sententiae from ancient authors. The II tomus is reserved to Plutarch's legacy and in the secunda classis we have felicitas vera & falsa, whose study will be the aim of this paper. [English abstract by the author]*
- C. A. MARTINS DE JESÚS, «Semíramis y Émpone. Dos historias de amor y desamor en el *Amatorius* de Plutarco», in *Transmisor*, 69-80.**
El autor, traductor de Amatorius al portugués y buen conocedor de la pieza plutarquea, comenta los pormenores de sendos episodios de amor y desamor en el opúsculo del Queronense. (V.R., A.V.)
- M. MEEUSEN, «From reference to Reverence: Five Quotations of Aristotle in Plutarch's *Quaestiones Naturales*», in *Transmisor*, 347-364.**
This paper presents a detailed analysis and contextualization (so far as possible) of five quotations of Aristotle in Quaestiones Naturales. The purpose is to deduce significant information about the reverence of Plutarch towards the Stagirite and to formulate hypotheses for further inquiry about the position of Aristotle in the Corpus Plutarcheum in general. In the margin something is said about the writing methods of Plutarch and his attitude towards his sources. I conclude that Plutarch, seeing that he mildly and constructively criticizes Aristotle, takes a gentle and non-polemical position towards Aristotelian physics. (Published Abstract)
- M. MONACO, «Folly and Dark Humour in the *Life of Demetrios*», *Ploutarchos* n. s., vol. 9 (2011) 49-59.**
Versión révisée d'un papier présenté à une rencontre d'Oxford "Irony and Humour as Imperial Greek Literary Strategies: The Playful Plutarch", l'article s'attache à montrer dans l'emploi de l'humour plus qu'un simple instrument didactique, un élément de la stratégie narrative; ainsi deux scènes de changement de costume

(9, 3-4 et 44, 6) sont mises en relation avec la tonalité de chaque partie de la Vie, comique ou tragique ; puis sont étudiés deux personnages de la partie comique, Antigone le Borgne et Lamia ; enfin sont envisagés "l'humour noir" de la partie tragique et l'ironie de la captivité. Sur ce thème intéressant, on peut regretter que la distinction entre l'humour de l'auteur et les mots d'esprit des personnages, et encore l'utilisation des seconds par le premier, restent souvent incertaines. Une comparaison aussi avec la place tenue par la paidia dans la Vie d'Antoine serait sans doute éclairante. (F.F.)

- J. G. MONTES CALA**, «Los testimonios plutarqueos sobre Filóxeno de Citera», in *Transmisor*, 49-58.

Análisis de los trece testimonios que documenta Plutarco sobre el autor de ditirambos Filoxeno de Ciera, con incidencia particular en la agrupación de los pasajes por temas y motivos pertinentes, con atención estrecha a la condición de los mismos en el tratamiento de los topoi inherentes a un subgénero literario: las Vitae poetarum. (V.R., A.V.)

- T. MORGAN**, «The Miscellany and Plutarch», in *Banquet*, 49-73.

L'auteure se focalise sur un type de production littéraire très populaire à l'époque impériale, les miscellanées, qu'elle définit comme une collection de différentes sortes de textes courts (poésie, théologie, grammaire, rhétorique, médecine, géographie etc.) inclus dans un ouvrage plus large. Les Anciens ont reconnu le concept sans toutefois utiliser un terme générique distinctif. L'exigence de l'egkuklios paidia durant l'époque impériale explique la popularité de ce genre. T.M. présente Plutarque comme un virtuose de ce genre. Les Propos de Table dans lequel sont inclus des aitia, des problémata, des chreiai ainsi que des discours philosophiques est une œuvre qui a contribué au développement des miscellanées. (M.V.)

- J. MOSSMAN & F. TITCHENER**, «Bitch is not a Four-Letter Word. Animal Reason and Human Passion in Plutarch», in *Virtues*, 273-296.

The analysis of De sollertia animalium (and to a lesser extent, Bruta animalia ratione uti) tries to provide insight into Plutarch's own attitudes about virtues, arguing that the use of animals provides a kind of surrogacy or a place for Plutarch to argue his points at a safe remove. (from the Published Abstract)

- F. MUCCIOLI**, «Plutarco, il "buon uso" delle fonti epigrafiche e il decreto di Temistocle», in *Transmisor*, 207-222.

Muccioli indaga come Plutarco combini la doppia citazione del celebre decreto di Temistocle del 480 a.C. con la tradizione epigrafica e letteraria che lo tramanda ed in ordine alle sue tecniche di narrazione biografica. In una prospettiva più ampia, lo studioso discute il principio metodologico plutarcheo enunciato in Nic. 1,5 a proposito dell'importanza delle fonti epigrafiche attingendo ad alcuni esempi degni di nota prescelti tra le vicende degli eroi ateniesi e dalla storia del V e IV secolo a.C. narrate nelle Vite di Plutarco. In particolare, Muccioli studia le fonti epigrafiche nelle Vite considerando le esigenze della ricerca antiquaria, le prospettive metodologiche e le istanze etiche ed analizza tradizione e problematiche connesse al decreto di Temistocle individuando alcuni elementi nuovi ed interessanti. (F.T.)

- I. MUÑOZ GALLARTE**, «Posidonio en Plutarco: acerca del nacimiento del alma del mundo», in *Transmisor*, 365-378.

La exégesis que efectúa Plutarco sobre los planteamientos de Posidonio revela que Plutarco se sirve del autor para censurar los postulados de Posidonio y, de paso, defender las ideas filosóficas que el Queronense sustenta, ligadas a la ortodoxia del platonismo. (V.R., A.V.)

- A. NARRO SANCHEZ, «Los valores de la buena mujer en Plutarco a través del *De Institutione Feminae Christianae* de Luis Vives», in *Transmisor*, 569-584.
La obra ensayística de Plutarco es venero frecuente de Luis Vives en la redacción de su manual pedagógico sobre la educación femenina, con una orientación inherente a los principios cristianos del humanista. (V.R., A.V.)
- L. de NAZARÉ FERREIRA, «La transmisión de Simónides de Ceos por Plutarco», in *Transmisor*, 59-68.
Aportación de Plutarco a la transmisión del corpus simonideo con incidencia particular en sendos tópicos anejos a la tradición biográfica del poeta: la avaricia y la sabiduría. (V.R., A.V.)
- J. M. NIETO IBÁÑEZ, «Plutarco transmisor de la polémica antioracular en la patrística griega», in *Transmisor*, 365-378.
La importancia de los oráculos en Plutarco ejerce una gran influencia en los círculos paganos y cristianos posteriores. Muy concretamente, el cristianismo (y en particular Eusebio de Cesarea y Teodoreto de Ciro) insistirá en el fin de los oráculos antiguos. En última instancia, los temas adivinatorio y profético reflejarán bien la confluencia (o no) entre el nuevo mensaje cristiano y la civilización grecorromana. (V.R., A.V.)
- A. G. NIKOLAIDIS, «‘Minor’ Ethics : Some Remarks on *De garrulitate*, *De curiositate* and *De vitioso pudore*», in *Virtues*, 205-222.
Plutarch’s treatment of polypragmosyne and dysopia makes it easy for one to understand why these foibles are described as affections and maladies of the soul, but for adoleschia this is not so clear and the reasons offered are hardly satisfactory or convincing. This paper attempts to give an explanation for this and proceeds to suggest some reasons. (from the Published Abstract)
- K. OIKONOMOPOLOU, «Peripatetic Knowledge in Plutarch’s *Table Talk*», in *Banquet*, 105-130.
L’article étudie l’influence de la littérature des Problēmata sur les questions et les réponses qui structurent les Propos de Table. K.O. montre que le savoir transmis oralement dans le cadre collectif du banquet n’est pas restitué de façon stérile mais se caractérise par la découverte des choses nouvelles (εὑρησιλογία). Aristote constitue une base et un stimulant pour une réflexion philosophique qui ne cesse de se renouveler. L’accumulation et la transmission du savoir se base sur la mémoire que réactivent les convives en citant les œuvres du passé pour adapter ces citations et ces références aux arguments et aux exigences du moment. Point de départ pour cet exercice intellectuel, l’exigence de πολυμάθεια est aussi d’inspiration aristotélicienne. Si les Propos de Table se réapproprient la paideia du passé, ils constituent le point de départ pour des futures enquêtes et l’enrichissement du savoir. (M.V.)
- J. OPSOMER, «Fortune and Happiness in Theory and Practice», in *Virtues*, 151-173.
*This contribution explores the relation between (good and bad) luck, character, and happiness, primarily in the Life of Dion, but also in other texts. As a Platonist Plutarch is committed to the view that virtue, which consists in the rule of reason over the passions, is strongly conducive to happiness. He is even attracted by the view that virtues constitutes a sufficient condition to that end. Yet he distances himself from the view that luck plays no role at all towards happiness. In *De virtute morali* Plutarch takes into account the role of luck when he is discussing prudence, an intellectual virtue that is exercised in the realm of contingency. The relationship between virtue and luck is central to the Life of Dion. Adversity is also*

a test for character. In the Life of Sertorius Plutarch comes close to the Stoic view that virtue cannot be lost due to ill-fortune. Yet he allows for less than perfect forms of virtue, which are not incorruptible. In the Life of Solon he claims that a virtuous disposition can be destroyed by drugs or disease. There is not inconsistency between these claims. Plutarch accepts the existence and moral relevance of pure luck, for this is where practical virtues and prudence become relevant. He also accepts constitutive moral luck as a given. (Published Abstract slightly shortened)

- J. OPSOMER**, « Arguments non-linéaires et pensée en cercles. Forme et argumentation dans les *Questions platoniciennes* de Plutarque », in *Dialogues platoniciens*, 93-116.

Il contributo costituisce un'analisi approfondita della quinta Questione platonica oltre che una più generale riflessione sulle pratiche esegetiche di Plutarco, nelle Questioni platoniche in particolare, e della relazione di esse al resto del corpus. Il contributo fornisce: [1] un'analisi del genere letterario e filosofico dello zêtêma, in particolare in riferimento ai celebri hypomnêmata di cui parla il de tranquillitate animi (93-96); [2] una presentazione della struttura generale della quinta Questione platonica (96-99); [3] una valutazione dell'insieme degli argomenti che compongono questo zêtêma (99-111); [4] un paragone tra la quinta Questione platonica e la sezione cosmologica del de defectu oraculorum (421e-431a), tenuto conto del passaggio dalla formulazione propria dello zêtêma a quella del dialogo (111-114). Quest'ultimo punto in particolare permette di constatare come il lavoro più squisitamente esegetico proprio alle Questioni platoniche sia intimamente legato ai dialoghi plutarchei. Le quae-

tiones come genere letterario possono essere considerate come un punto di partenza per la costruzione del dialogo filosofico, nella misura in cui entrambi i generi concepiscono il lavoro filosofico come un movimento di approssimazione progressiva alla verità. (A.G.)

- G. OTTONE**, «Plutarco trasmissore: ratio e prassi della citazione nella *Vita di Agesilao*», in *Transmisior*, 223-242.

L'immagine di Agesilao che emerge dal βίος plutarcheo appare sostanzialmente differente da quella proposta da Senofonte nell'Agesilao. Il racconto senofonteo infatti è caratterizzato dal tono encomiastico e dalla visione idealizzata del personaggio; in Plutarco, invece, Agesilao si rende autore sia di azioni encomiabili sia di gesti degni di biasimo. Ai fini della costruzione di questo ritratto ambivalente, Plutarco ricorre ad una serie di citazioni, dal tono denigratorio o elogiativo, seguite da precisazioni e commenti, il cui scopo appare quello di stemperare le parole infamanti, che si leggevano nella fonte, oppure di bilanciare le informazioni presenti in resoconti eccessivamente favorevoli al personaggio. Le citazioni consentono pertanto a Plutarco di delineare un profilo di Agesilao dai contorni sfumati, evidenziando la compresenza, nella medesima persona, di virtù, quali la semplicità e l'integrità, tradizionalmente associate al mondo spartano, e debolezze, come l'aver fatto ricorso al potere per arrecare vantaggi ai propri amici. Le citazioni dunque sembrano essere utilizzate non tanto per il loro valore documentario quanto per l'aggiunta di dettagli, anche non significativi storicamente, che contribuiscono a sottolineare l'ambivalenza dell'ethos del re spartano. Soffermandosi su alcune citazioni presenti nella Vita di Agesilao, la studiosa evidenzia che Plutarco spesso

le adatta al contesto in cui sono inserite, apportando alterazioni al significato originario; tale opera di ricon-testualizzazione del testo citato pone in rilievo un aspetto problematico relativo all'opera del Cheronese: quanto sono attendibili sia storicamente che formalmente le citazioni nel βίος? (S.C.)

- D. DE PACO SERRANO, «Problemas fisiológicos en el libro VI de *Quaestiones Convivales*», in *Transmisor*, 337-346. Con base en el libro VI de las *Quaestiones Convivales*, la autora examina minuciosamente los aspectos de índole fisiológica que comparecen en el opúsculo plutarqueo. (V.R., A.V.)

- S. PALAZZO, «I Romani e i re. Esempi di comunicazioni difficili in Plutarco», in C. Antonetti (cur.), *Comunicazione e linguaggi* (Quaderni del Dipartimento di scienze dell' antichità e del Vicino oriente. Università Ca' Foscari Venezia. 8), Padova, 2011, 239-256.

Le Vite plutarchee presentano come modello narrativo ricorrente l'incontro e il dialogo tra comandanti romani e sovrani ellenistici. In tale situazione i rappresentanti di Roma incarnano sempre valori estremamente positivi quali coraggio, clementia, humanitas e libertà di parola (parrhesia); al contrario i sovrani ellenistici sono 'dipinti' dal Cheronense con i tratti tipici del tiranno, nemico di quella libertà che caratterizza invece i personaggi romani, migliore espressione di quel popolo romano nato libero e ostile ad ogni potere dispotico. Se in Polibio è possibile rintracciare dialoghi in cui ad un sovrano ellenistico, portatore di virtù e messaggi marcatamente positivi, si contrappone un uomo romano descritto in maniera negativa, ciò non accade né in Livio né soprattutto in Plutarco: nelle biografie infatti i Romani che si confrontano con un re non presentano mai difetti da biasimare, ma incarnano un coraggio che viene sempre evidenziato e lodato dal biografo. (S.A.)

- C. B. R. PELLING, «Putting the -viv- into 'Convivial': The *Table Talk* and the *Lives*», in *Banquet*, 207-231.

C.P. s'intéresse à la méthode de travail de Plutarque dans les *Propos de Table* et examine les liens intertextuels qui se tissent entre cette œuvre et les *Vies*. Il analyse quelques cas d'intertextualité entre les *Vies* et les *Propos de Table*, qu'il appelle « cross-fertilization » mais observe qu'il y a peu de références ou d'allusions à des faits racontés dans les *Vies*, également pauvres en références à Rome. Plutarque ne charge pas son texte de références biographiques. C.P. s'arrête sur un passage-clé des *Propos de Table* (614A-B) où le narrateur fait savoir que les histoires de faits exemplaires suscitant l'émulation et éduquant les convives doivent être racontées au banquet ἀνυπόπτως, «sans suspicion», c'est-à-dire sans avoir l'air d'enseigner, sans paraître un «je sais tout» et sans confondre recherche biographique et conversation conviviale. (M.V.)

- C. B. R. PELLING, «What is Popular about Plutarch's 'Popular Philosophy'?», in *Virtues*, 41-58.

This paper addresses two questions: what is popular philosophy, that is, does Plutarch conceive of it as different from other sorts of ethics, and, if so, whom is this philosophy for? It approaches these issues obliquely through the *Lives* and concentrate particularly on questions of politics. (From the published abstract)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «De nuevo el Temístocles de Gracián/Enzinas de 1551. ¿Una traducción revisada? », in *Transmisor*, 585-598.

Un estudio pormenorizado, con abundante actualización crítica, del Temístocles editado en 1551 induce al profesor Pérez Jiménez a una solución de eclecticismo sobre la autoría de la versión: se trataría inicialmente de una traducción de Gracián que, posterior-

mente, Enzinas habría revisado y adaptado. (V.R., A.V.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Astrometeorología y creencias sobre los astros en Plutarco», in *Virtues*, 259-271.

No obstante la relativa escasez de las referencias astrales en la obra de Plutarco, la comparencia de las mismas revela el interés de Plutarco por el tema, donde los enfoques de naturaleza culta y científica se subordinan frecuentemente a los planteamientos de índole religiosa. (V.R., A.V.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Οὐ καθ'Ἡσίοδον. Posiciones críticas de Plutarco ante el poeta de Ascra» in A. Pérez Jiménez & I. Calero Secall (eds.), *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de Estudios Ofrecidos a M^a Ángeles Durán López*, Zaragoza, Libros Pórtico, 2011, 221-232.

El profesor Pérez Jiménez justiprecia el uso crítico que Plutarco realiza de Hesíodo, poeta y compatriota tebano. La ponderación de Hesíodo en la obra del Queroneense no empece, sin embargo, a que este censure algunas reflexiones del poeta, particularmente en lo concerniente a textos ubicados en Los Trabajos y los Días. Mediante la revisión puntillosa de pasajes correspondientes en buena medida a los *Moralia*, con especial incidencia en *De audiendis poetis*, Pérez Jiménez concluye que las actitudes críticas de Plutarco se ven motivadas a menudo por su desacuerdo (con base en motivos de índole moral o religiosa) sobre la letra de los versos hesiódicos. No obstante, el desacuerdo es respetuosamente crítico y el de Queronea pugna por salvar las contradicciones de Hesíodo mediante ciertos procedimientos tipológicos que afectan frecuentemente a la descontextualización (o a la aplicación a nuevos contextos) del mensaje hesiódico. (V.R., A.V.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «Plutarco y los *Emblemata amorum* de Vaenius», *Humanitas*, 63 (2011) 185-199.

El humanista Vaenius efectuó, en el siglo XVII, una obra de *emblemata amorum* inspirados en autoridades griegas y, al respecto, la figura de Plutarco cobra un lugar de importancia. Por su parte, Pérez Jiménez revisa los nueve emblemas en los que el humanista utiliza el nombre de Plutarco. En tal sentido, cuatro de ellos tienen la fuente de los *Moralia* bien identificada y, por tanto, es posible rastrear las ediciones o las traducciones latinas de que se sirvió Vaenius. En lo relativo a los cinco emblemas cuya fuente no está resueltamente identificada, Pérez Jiménez realiza un plausible esfuerzo conjetural donde alguno de los emblemas puede razonablemente adscribirse a cierta obra de Plutarco mientras que otros emblemas muestran la dificultad de una adscripción concreta, si bien los tópicos o los recursos estilísticos que destilan se corresponden adecuadamente con el *usus plutarqueus*. (V.R., A.V.)

- A. PÉREZ JIMÉNEZ, «En las redes de *χρόνος*. La peregrinación inicial de las almas contaminadas (Plu., *De facie* 943C)», in M. Herrero de Jáuregui, A. I. Jiménez San Cristóbal, M. A. Santamaría Álvarez et alii (eds.), *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments in Honour of Alberto Bernabé*, Berlin & Boston, Walter De Gruyter, 2011, 205-211.

He aquí un análisis pormenorizado del papel que desempeña el tiempo en la geografía escatológica de Plutarco (tal como consta en *De facie*) y, concretamente, en la peregrinación de las almas contaminadas. Una vez separadas las almas del cuerpo, las justas aspiran a ingresar en la llanura elísea (lo que solo consiguen algunas de ellas). Pues bien, Pérez Jiménez, con un inteligente análisis estilístico-estructural de los pasajes significativos, revela la adecuación de forma y sentido que

adopta el eje temporal en la primera separación post-mortem, al punto de que las leyes del tiempo se aplican sistemáticamente a todas las almas desligadas del cuerpo. (V.R., A.V.)

- J. PINHEIRO**, «A Batalha de Maratona em Plutarco», in *Transmisor*, 243-251.

"The battle of Marathon in Plutarch". In this intervention it is our goal to examine how Plutarch introduces and develops the Battle of Marathon theme, one of the most relevant events of the fifth century BC, along with the battles of Salamis and Plataia (Comp. Arist. Cat. Ma. 5.1). Therefore, we intend to identify the set of information that can be collected from the Moralia and the Vitae, as well as the sources used, and, secondly, to consider the context in which Plutarch resorts to this glorious moment in Greek history and the rhetorical effects which he lends to the narrative. (English abstract by the author)

- L. M. PINO CAMPOS**, «La presencia de Plutarco en la obra de José Ortega y Gasset», in *Transmisor*, 599-620.

Análisis puntilloso, clasificado y comentado de las citas plutarqueas que menciona el celeberrimo filósofo español. (V.R., A.V.)

- M. RAFFA**, «Il canto di Achille (ps. Plut. *De mus.* 40, 1145 D-F)», *QUCC* n. s. 99 (2011) 165-176.

Nel De musica dello pseudo-Plutarco è menzionata una famosa scena dell'Iliade, nella quale Achille canta versi eroici accompagnandosi col suono della lira. L'identificazione di Ariostosseno quale fonte del passo pseudo-plutarqueo che contiene la citazione dell'Iliade appare incerta, soprattutto alla luce del dibattito filosofico sull'ira e sugli effetti etici della performance musicale. Particolarmente significativa, in questo rispetto, è la menzione del centauro Chirone quale maestro di Achille, soprattutto in riferimento al ruolo della musica e alla cosiddetta enkyklios paideia. (M.D.S.)

- V. RAMÓN PALERM**, «Plutarco y Juan de Pineda», in *Transmisor*, 621-632.

En la extensa obra de Pineda (Los Diálogos familiares de la Agricultura Cristiana), el autor de Castilla, místico franciscano, efectúa un uso considerable de la producción plutarquea con el propósito de confrontar los mundos pagano y cristiano; y para exhibir, en abierta moralización, la preeminencia del segundo sobre el primero. (V.R., A.V.)

- J. REDONDO SÁNCHEZ**, «Sobre la recepción de Plutarco en el primer cuarto del siglo XV: el Memorial del Pecador Remut de Felip de Malla», in *Transmisor*, 633-644.

A tenor de la obra correspondiente de Malla, el profesor Redondo infiere (entre otras conclusiones de nota) que, en la recepción de la producción plutarquea por parte del autor catalán, este se valió de una tradición indirecta, mediata. (V.R., A.V.)

- D. RESTANI**, «Il 'De musica' attribuito a Plutarco e Girolamo Mei», *QUCC* n. s. 99 (2011) 259-271.

La geografia della ricezione del sapere musicale greco nell'Italia del Quattro e del Cinquecento è stata oggetto di studio solo a partire da anni recenti. L'interesse per le antichità musicali fu particolarmente vivo in città come Venezia e Roma, e passò anche attraverso la lettura, la traduzione e la rielaborazione del trattato pseudo-plutarqueo De musica. Tale fenomeno è evidenziato, in particolare, dai richiami espliciti al trattato contenuti in cinque epistole scritte tra il 1551 e il 1572, e indirizzate da Girolamo Mei le prime quattro a Pier Vettori, la quinta al musicista Vincenzo Galilei. (M.D.S.)

- J. RIBEIRO FERREIRA**, «O respeito da lei e os valores da liberdade e da moderação no *Cato Minor*», in *Transmisor*, 252-266.

"The respect towards law and the values of freedom and moderation in the Cato Minor". This paper aims to show that

the Cato Minor values obedience to the laws of Rome, the virtues of justice and moderation, love of freedom and homeland. Cato is a staunch defender of the Roman Republic, he fights for it and for freedom against all attempts to obtain power in an unconstitutional way. He prefers even death rather than to live under the rule of Caesar; when, using force, the latter becomes the sovereign of Rome. But his actions are always subjected to the dictates of moderation and humanity, his conduct is kind and courteous — finally he confers his life a gentleness that is close to the ideal of city man, corresponds to the ideal of civilization itself, which is not far at all from a vision of gentleness as democratic virtue. (English abstract by the author)

- E. ROCCONI, «*Psichike e ourania harmonia: alcune ipotesi sulle fonti di ps. Plut. De mus. 1138C-1140B*», *QUCC* n. s. 99 (2011) 99-116.

Nei capitoli 22-25 del trattato pseudo-plutarco l'autore discute diverse testimonianze, che per lo più sono tratte da Platone, da Aristotele e da fonti pitagoriche, relative alla perfetta simmetria dell'armonia musicale, e alla sua esatta corrispondenza con l'ordine armonico dell'universo. Il materiale discusso è assemblato secondo un disegno coerente, e l'unità tematica della 'digressione' porta a postulare l'esistenza di una fonte comune, sulla quale è possibile formulare diverse ipotesi oltre a quella 'aristotelica' già proposta di recente da Andrew Barker. (M.D.S.)

- S. RODE-BREYMAN, «*Lebensbilder hervorragender Tüchtigkeit/ Plutarch-Rezeption in Opern am Habsburger Kaiserhof: ein Versuch*», in U. Heinen (hrsg), *Welche Antike? Konkurrierende Rezeptionen des Altertums im Barock*, Wiesbaden, 2011 261-276. Der Aufsatz diskutiert die Rezeption der Viten Plutarchs in den Opernlibretti am Habsburger Hof im ausgehenden 17.

Jahrhundert und deren geistesgeschichtliche und politische Voraussetzungen sowie ihre Funktion im Rahmen der Herrscherlegitimation, insbesondere die 1695 uraufgeführte Oper Die Großmüthigkeit deß Marcus Fabricius. (R.H-L.)

- A. R. C. RODRIGUES, «*O poder apotropaico do sangue (Quaest. Conv. 700e). Plutarco e a transmissão de uma prática agrícola ancestral*», in *Transmissor*, 391-400.

"The apotropaic power of blood (Quaest. Conv. 700e): Plutarch and the transmission of an ancestral agricultural practice". Plutarch's Table Talk, beyond its literary and philosophical dimensions, may well constitute a real and valid testimony of social and human customs and practices known by both the aristocrat and the farmer. The second discussion of the seventh book focuses on some curious examples of antipathetic and sympathetic aspects of nature, a recurring theme in this work. Indeed, agricultural bizarre phenomena are presented, namely the use of animal and menstrual blood for apotropaic purposes (700e). In fact, this practice is mentioned by Dioscorides and Pliny, who also offer several pharmacological and agricultural examples. After the analysis of this excerpt and other testimonies, they will be confronted with the representation of the menstruating woman in Hippocratic treatises, as well as its relation with the sacred. Thus, it will enable the reconstruction of a larger cultural subject transmitted by Plutarch. (English abstract by the author)

- M. A. RODRÍGUEZ HORRILLO, «*Plutarco transmisor de Salustio: la Vida de Sertorio 10.5-7*», in *Transmissor*, 267-276.

Ciertos comentarios de Plutarco en la Vida de Sertorio revelan la existencia de una polémica entre Plutarco y Salustio debida con probabilidad al universo intelectual, sensiblemente distinguido, de ambos autores. (V.R., A.V.)

- L. ROIG LANZILLOTTA, «Plutarch of Chaeronea and the gnostic worldview: Middle Platonism and the Nag Hammadi library», in *Transmisior*, 401-418.**

Um die Frage möglicher Beziehungen zur „Welt der Gnosis“, wie sie uns in der Bibliothek von Nag Hammadi zugänglich ist, neu zu beleuchten, untersucht Roig Lanzillotta Aspekte von Plutarchs Theologie (insb. Dualismus), Kosmologie (insb. die Rolle der vorkosmischen Weltseele), Anthropologie (insb. die Dreiteilung in Körper, Seele und Nous und Motiv des Aufstiegs der Seele), Erkenntnislehre und Ethik. Aus einer Reihe von Parallelen, die er aufzeigt, schließt er eine Nähe zu gnostischem Denken. (R.H.-L.)

- D. ROMERO GONZÁLEZ, «¿Qué es la mujer? Hechizo de perversidad», in *Transmisior*, 495-504.**

Plutarco exhibe, de manera ejemplificadora, sus conocimientos sobre los rituales mágicos asociados al mundo femenino. Sin embargo, el interés del Queroneense radica en perpetuar una imagen proverbialmente transmitida de la mujer, presa fácil de hechiceros y pronta al uso de encantamientos en beneficio propio. (V.R., A.V.)

- G. ROSKAM, «Two Quaestiones Socraticae in Plutarch», in *Transmisior*, 419-432.**

Lo studio intende contribuire all'analisi dell'opera plutarchea sulla base dei clusters di citazioni, metafore, argomenti e similitudini che la caratterizzano e riflettono l'uso da parte di Plutarco di ὑπομνήματα nella composizione di essa. In particolare, il contributo è consacrato a due luoghi relativi a Socrate di cui l'autore intende mettere in luce i punti in comune, relativi all'uso delle fonti e alla presentazione del materiale, malgrado le differenze tematiche ed espressive dei due passi: Quaestiones Platonicae I, 999C-1000E e de genio Socratis 579F-582C e 588C-594A. Il primo testo, caratterizzato da uno stile elaborato e

rivolto ai membri della scuola filosofica dello stesso Plutarco, riguarda un aspetto cruciale del suo platonismo, vale a dire la dimensione scettica di esso. La Quaestio procede in maniera progressiva e la proposta esegetica conclusiva integra le precedenti, secondo un procedimento rilevabile anche altrove nel corpus (Quaestiones naturales, Quaestiones Romanae, E apud Delphos). Il parallelo con le Quaestiones conviviales, ove le idee proposte dai commensali sono considerate utili nella loro totalità, conferma il fatto che la Quaestio non implica il rifiuto delle prime tre giustificazioni dell'«infertilità» di Socrate. Il secondo testo, che ha vocazione più ampia in rapporto ai propri lettori, conferma anzitutto il fatto che il genere letterario del dialogo è compatibile con la struttura fondamentale dello ζήτημα che consiste a introdurre un problema filosofico e proporre una serie di risposte possibili. Anche in questo caso si rileva una «dynamic tension between an ascending structure, on the one hand, and the plausibility of each view, on the other» (p. 430). (A.G.)

- G. ROSKAM, «Plutarch Against Epicurus on Affection for Offspring», in *Virtues*, 175-201.**

This paper contains a full discussion of Plutarch's De amore prolis. A concise survey of the previous philosophical tradition is followed by a systematic interpretation of Plutarch's argument in De amore prolis, which throws a new light on the argumentative, cumulative structure of the works of other authors and points to several interesting parallels from other Plutarchan works and from the works of other authors. This analysis also shows that the text should be understood as an anti-Epicurean polemic and that overemphasising the importance of the topic of animal psychology or family ethics risks misrepresenting the true

scope of the world. (Published Abstract slightly shortened).

- G. ROSKAM, «Ambition and Love of Fame in Plutarch's *Lives of Agis, Cleomenes, and the Gracchi*», *Cl. Ph.* 106 (2011) 208-225.

Plutarch's Lives of Agis, Cleomenes and the Gracchi contain an elaborate and increasingly complex discussion of the issue of ambition (φιλοτιμία) and love of fame (φιλοδοξία) in politics. A comparative reading of this double pair throws a new light on Plutarch's nuanced thinking about difficult moral questions and as such forms an interesting illustration of his general problematizing moral approach in the Lives. (Published Abstract)

- E. RUIZ Y YAMUZA, «Aproximación a las estrategias de mitigación en Plutarco: el uso de adversarios de modalidad», in *Transmisor*, 505-520.

Análisis detallado de la orientación que adoptan, en el griego de Plutarco, ciertos adverbios de modalidad: τάχα, ἴσως y σχέδον. (V.R., A.V.)

- G. SANTANA HENRÍQUEZ, «Por qué resultaba odioso a los romanos el triunvirato? Las razones que nos trasmite Plutarco en las *Vidas Paralelas: Demetrio-Antonio* », in *Transmisor*, 277-288.

Adoptando como base la Vida de Antonio, el autor reflexiona sobre los motivos que, al decir de Plutarco, inclinaban a los romanos al escepticismo desfavorable sobre el triunvirato. En última instancia, el profesor Santana concluye que la razón esencial radica en el rechazo intrínseco que suscitaba la figura de Antonio entre la ciudadanía romana. (V.R., A.V.)

- K. SCHLAPBACH, «Dance and Discourse in Plutarch's *Table Talks* 9, 15», in T. Schmidt and P. Fleury (eds), *Perceptions of the Second Sophistic and Its Times – Regards sur la Seconde Sophistique et son époque* (Phoenix.

Suppl. 49), Toronto, 2011, 149-168.

This essay examines the final chapter of QC (9,15), in which Ammonius, Plutarch's teacher, exposes a theory of dance and emphasises in particular the tight relationship between dance and poetry. Dance stands out among the topics of symposiac conversation because it is not just talked about but is also part of the dramatic action. This gives us a twofold perspective on dance, and the essay looks precisely at the intersection of conversation and action. This approach differs from earlier treatments of the passage, which tend to focus exclusively on the technical terms.

The first part of the paper offers a brief discussion of performance culture in the context of the Second Sophistic. The second part analyses Ammonius' argument and the key notions he introduces, schema, phora, and deixis. It gives special attention to possible sources for the notion of deixis, which has hitherto been understood too narrowly as a grammatical category.

The third part of the paper examines the immediate context of Ammonius' elucidations and his condemnation of contemporary dance, which is aimed at pantomime. The picture that emerges is a hierarchy of 'dances': at the bottom, there is contemporary dance, which appeals to large masses. Above it are the dancing boys at the symposium of the cultured few, and at the top, the theory of dance and the dance of the past as subjects of learned conversation. It seems that the more the dance can be removed from the actual performance and the average audience, the better. Nevertheless, although the marginalization of the action in favour of the discourse is representative of the dramatic and narrative economy of QC as a whole, dance imposes itself on the symposiac agenda as a phenomenon of the present

rather than just an object of antiquarian interest. (Published Abstract slightly shortened)

- P. SCHMITT PANTEL, « Discours de genre dans les “Histoires d’Amour” attribuées à Plutarque », in *La femme, la parenté et le politique. Parcours sensible d’une historienne. Hommage à Claudine Leduc* (Pallas. Revue d’Études Antiques. 85), Toulouse, 2011, 83-90.

Dans ce bref article, l’auteure s’intéresse aux cinq récits qui constituent les Erotikai diegeseis (= Histoires d’amour) attribuées à Plutarque et se demande « s’il existe une cohérence dans ce recueil apparemment hétéroclite ». Selon elle, le thème unificateur est celui du genre, puisque ces histoires concernent autant des filles que des garçons. En passant en revue les thèmes qui émaillent trois de ces cinq récits (désir sexuel, violence, abus de pouvoir; vengeance divine, mort, etc.), elle met en évidence le fait que les jeunes filles et les jeunes garçons y sont traités de façon rigoureusement semblable. Dès lors, il apparaît que dans les jeux de pouvoir; ce qui distingue les protagonistes n’est pas tant le genre que la classe d’âge et le fait d’être citoyen ou non citoyen. « La séparation ne passe pas de façon simple entre le masculin et le féminin, mais entre les citoyens adultes et les autres. » Le genre n’entre donc pas seul en considération, mais « s’articule à d’autres formes de construction pour définir les contours de l’identité civique ». (T.S.)

- Ph. A. STADTER, «Plutarch in Alexander Hamilton’s pay book», in *Transmisor*, 645-656.

The notes made by the American Alexander Hamilton in the winter of 1777-1778 while reading in English the Plutarch’s Lives of Theseus, Romulus, Lycurgus, and Numa reveal this future founder of the United States as deeply interested in the structures of government which restrain the tyranny of monarchs and in Numa’s

use of religion to civilize the Romans, as well as many special customs and religious practices, especially the harsh treatment of the Spartan helots. Hamilton can be seen as an ideal reader of Plutarch. (Published Abstract)

- Ph. A. STADTER, «Competition and its Costs : φιλονικία in Plutarch’s Society and Heroes», in *Virtues*, 237-255.

After establishing that the correct form and derivation of the stem is from nik- (‘victory’), not neik- (‘strife’), this paper examines Plutarch’s use of words formed from the philonik- stem. In the *Moralia*, on the one hand, Plutarch adopts a hortatory position, warning against the dangers of competitiveness within the family (*De amore frat.*), among friends (*Quaest. conv.*), and in politics (*Praec. ger. reip., an seni*). In effect, the philonikia described is always undesirable. In the *Parallel Lives*, on the other hand, he recognizes that competition can on occasion spur a political figure to greatness, but can also be destructive, as is shown by an analysis of four pairs of Lives (*Lyc.-Num.*, *Ages.-Pomp.*, *Arist.-Cat.Maj.*, *Phil.-Flam.*). (from the published abstract)

- F. STOK, «Perotti traduttore di Plutarco: il ‘De Fortuna Romanorum’», *StudUmanistPiceni* 31 (2011) 29-44.

Fabio Stok che già da diversi anni si occupa con Giancarlo Abbamonte delle traduzioni umanistiche del *De fortuna Romanorum* e del *De Alexandri fortuna an virtute*, rivolge in questo saggio la sua attenzione alle traduzioni di Angeli, Perotti, Budé, Xylander e Crusierius di alcuni passi dei due opuscoli che assai presto vennero accostati nella tradizione manoscritta. Dopo un attento esame lo studioso conclude che la traduzione di Angeli può considerarsi ‘pionieristica’ «caratterizzata da una tendenza alla resa ad verbum ma anche da semplificazioni, espansioni e talora da vere e proprie interpolazioni, errori e fraintendimenti».

La traduzione di Perotti, pur ereditando alcuni errori di Angeli, elimina i numerosi fraintendimenti, mentre è da annotare che il latino di Budé è sintatticamente complicato ma impreziosito da scelte lessicali frutto di una vasta cultura. Collocandosi in un contesto culturale segnato dal dibattito circa le traduzioni sorto in Francia, le traduzioni di Xylander e Crusenius si segnalano per una eleganza classica la prima, per uno stile più espressivo, un lessico 'corrente' e una sintassi 'spezzettata' la seconda. (P.V.)

- F. TANGA**, «*Il Mulierum Virtutes di Plutarcho: la testimonianza degli Excerpta Vaticana*», *Ploutarchos* n. s. 9 (2011/2012) 61-74.

The 8th chapter of Περί ἀρίστων (Anonymus de incredibilibus) mentions a long section of Mulierum Virtutes' story 9 concerning the Chimaera, but quoting this Plutarch's work under the title Περί ἀρετῆς γυναικῶν. This quote helps in resolving various concerns raised by the title Γυναικῶν ἀρεταί, still today object of ambiguous translations and interpretations. (Published Abstract)

- S.-T. TEODORSSON**, «*Plutarch, a main source for the Presocratics and the Sophists*», in *Transmisor*, 433-446.

When we read the testimonia about the Presocratics and the Sophists, and the fragments of their texts, we observe that Plutarch is one of our most important sources for our knowledge of these pioneers of Greek philosophy and science. He quotes double as many fragments as Aristotle. Only Stobaeus surpasses him, while other writers quote rather limited numbers of passages. We notice that Plutarch seems to have been especially interested in Empedocles, Heraclitus and Democritus; the great majority of quotations are from their texts. On the other hand, Plutarch displays a broad interest in the Presocratics and Sophists generally; he spreads his quotations over a great

number of other writers of that period in these genres. (Published Abstract)

- F. B. TITCHENER**, «*Plutarch's Table Talk: Sampling a Rich Blend: A Survey of Scholarly Appraisal*» in *Banquet*, 35-48.

Dans sa contribution, F.B.T. présente les différentes études qui ont été menées sur les Propos de Table. Pendant longtemps, les spécialistes ont fait des commentaires ou ont adopté des approches descriptives et prosopographiques pour étudier cette œuvre. Ces études n'ont pas toujours abordé les Propos de Table dans leur ensemble, privilégiant l'examen de parties et aspects précis. Or, ces dernières années voient se multiplier des analyses consacrées à l'ensemble de l'œuvre ainsi que des approches plus théoriques. Désormais une attention accrue est portée au contexte culturel et idéologique qui a vu naître l'œuvre, envisagée comme une œuvre littéraire cohérente. (M.V.)

- V. TSOUNA**, «*Philodemus, Seneca and Plutarch on anger*», in J. Fish and K. R. Sanders (eds), *Epicurus and the Epicurean tradition*, Cambridge University Press, 2011, 183-210.

It is a matter of some controversy whether Seneca and Plutarch had access to, or took account of, Philodemus' On Anger (De ira). Certainly neither Seneca's De ira nor Plutarch's On the Control of Anger contains any explicit reference to the earlier treatise by Philodemus. Nevertheless, there is some reason to believe that both Seneca and Plutarch would have had access either to Philodemus' treatises, or at least to material from the Epicurean scholar Zeno of Sidon that Philodemus incorporated into his own writing. (Extract on line)

- M. VALVERDE SÁNCHEZ**, «*Eros e imaginación: a propósito de Plu., Mor. 759b-c*», in *Transmisor*, 81-96.

El profesor Valverde explora la relación existente entre eros e imaginación en

el Amatorius de Plutarco mediante un análisis penetrante de los conceptos de phantasia y enérgeia/enérgeia presentes en el ensayo plutarqueo. (V.R., A.V.)

M. VAMVOURI RUFFY, «Symposium, Physical and Social Health in Plutarch's Table Talk », in *Banquet*, 131-157.

M.V.R. uses physiology and medicine as a starting-point to discuss how the world relating to the body and the sphere of the symposium encounter one another in Table Talk's reconstructed conversations. She constructs her argument beginning with how philosophy and timing of symposium entertainments have a physical effect, including how timely music can be therapeutic and untimely conversation can be harmful. This is followed by the similarities between the leaders of the symposium and a doctor such as avoidance of all excessive behaviour. She expands the topic by showing how conduct at the symposium, the physical realm, and the political sphere are interdependent within the text, revealing Plutarch's vision of life in society. She concludes with an elaboration of how the work itself affects its readers' body and soul in the same way the symposium would. (F.T.)

L. VAN DER STOCKT, «Some aspects of Plutarch's view of the physical world. Interpreting Causes of Natural Phenomena», in *Transmisior*, 447-455.

Plutarch had no ambition to make substantial progress in the field of physical science. His criterion for validating scientific opinions seems to have been about all the comprehensiveness of 'logical' explanations and the coherence of the theory. (Published Abstract)

L. VANDER STOCKT, «Semper duo, numquam tres? Plutarch's Popularphilosophie in Friendship and Virtue in *On having many friends*», in *Virtues*, 19-39.

The contributio first sketches the goals and procedures of eighteenth-century German 'Popularphilosophie', and then explores

*the interaction of philosophical tenets with rhetorical invasiveness in this particular Plutarchan 'lecture'. It makes it clear that Plutarch's rhetorical techniques as well as his partial representation of traditional philosophical tenets (esp. Aristotle) create a positive and stimulating pedagogy. More than Themistius' *On Friendship* (Or. 22), the lecture seems to address a youthful audience, appealing to its self-esteem; more than Maximus' *Friendship and Virtue* (Or. 35), it testifies to the confidence that the (idealized) friendship is within reach.* (Published Abstract slightly shortened)

L. VAN HOOF, «Entre transmisión y transformación: Plutarco sobre el cuidado de la salud», in *Transmisior*, 457-467.

Este trabajo evidencia, por un lado, aspectos formales de la epistolografía, puesto que Plutarco en ocasiones recoge procesos epistolares completos, desde la composición hasta la lectura de la carta. En cuanto al contenido, se revela la importancia de los encabezamientos (que Plutarco utiliza para describir el carácter de los personajes) y de los distintos tipos epistolares transmitidos por el Queronense. Por otro lado, Plutarco muestra un uso de la epistolografía relacionado con situaciones misteriosas y con frecuencia ilícitas; y, además, utiliza a menudo cartas en situaciones paralelas de las parejas biografiadas. (V.R., A.V.)

L. VAN HOOF, «'Diet-Ethics'. Precepts of Healthcare Between Diet and ethics», in *Virtues*, 109-129.

In antiquity, the question of what constitutes a healthy regimen was the object of a fierce debate among doctors, athletic trainers and philosophers. When writing his Precepts of Healthcare (De tuenda sanitate praecepta), Plutarch's authority was therefore far from self-evident. As the opening dialogue of the text makes clear, the author not only reveals himself to be acutely aware of

this challenge, but also eager to take it up. This article examines the nature of Plutarch's healthcare programme, and analyses some important strategies used in order to promote this 'diet-ethical' advice in dialogue with competing views on healthcare. (Published Abstract)

- P. VAN NUFFELEN, «2. Plutarch of Chaeronea: "History as a basis for a philosophy that has theology as its end"», in *Id., Rethinking the gods. Philosophical Readings of Religion in the post-Hellenistic period*, Cambridge Univ. press, 2011, 48-71.

Deux chapitres (voir résumé suivant) sont consacrés à Plutarque dans ce livre important, où l'auteur s'interroge en historien sur l'utilisation de la tradition religieuse comme source de la connaissance philosophique dans la période "post-hellénistique", celle qui va de la fermeture des écoles philosophiques en 80 av. J.-C. au Haut Empire, ou encore de Varron à Celse, et s'attache au(x) discours qui en résultent — sur le livre complet, voir, par ex, <http://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013-02-40.html> (R. Hirsch-Luipold), et <https://ndpr.nd.edu/news/32076> (G. Boys-Stones, en particulier sur la fécondité et les limites de la notion de "discours"). Dans la première partie, consacrée à "l'Ancienne Sagesse", Plutarque apparaît au ch. 2, le ch. 1, avec Chæremon et Cornutus, ayant donné une vision surtout romaine et stoïcienne : y sont analysés d'abord le fragment conservé des Daidala (50-55) et le De Iside (55-65), puis vient une partie associant "histoire des religions et superstition", avec les Vies de Lycurgue et de Numa et le De superstitione (65-71), où les contradictions que croit relever l'auteur s'éclaireraient sans doute à la double lumière du platonisme et de la variété des œuvres de Plutarque. Mais l'étude n'est pas celle d'un philosophe et la thèse générale – Plutarque voit dans

la tradition la source d'une vérité qui n'a rien d'une révélation mais est plutôt d'ordre symbolique et à interpréter au moyen de la philosophie (49) – n'a rien qui puisse choquer le spécialiste de Plutarque, et certainement pas l'auteur de ces lignes, très étonnée de se voir citer en note (48, n. 2) comme un des tenants d'une évolution de Plutarque vers un "dépassement de la raison" (contra, l'article de 2008 recensé in *Ploutarchos* n.s. 8 (2011/2012) 124). (F.F.)

- P. VAN NUFFELEN, «8. Plutarch: "a benevolent hierarchy of gods and men"», in *Id., Rethinking the gods. Philosophical Readings of Religion in the post-Hellenistic period*, Cambridge Univ. press, 2011, 157-175.

C'est sur Plutarque que P.V.N. conclut la deuxième partie de son ouvrage consacrée à la "hiérarchie cosmique" et à la "double projection" d'une structure politique idéalisée sur le panthéon divin et de la hiérarchie divine sur les structures politiques réelles, dans un chapitre qui essaie de replacer son interprétation, si originale soit-elle, dans le cadre général dessiné par les chapitres précédents – où les autres auteurs examinés sont Maxime de Tyr et Ælius Aristide (ch. 6) et Dion Chrysostome (ch. 7). Sont donc examinés surtout les écrits politiques sous quatre rubriques : "Metaphysical and political order" (Numa 17, De fort. Rom. 2. 316E-317C, Ad princ. iner. et la notion de nomos empsychos, et De unius dom. 4. 827A-B, 158-164); "Demons: Top-Down and Bottom-Up Interpretations" (réf. à Pel. 16, 5-8, De genio 24. 593C-D, De defectu 26. 361B et 10. 441F-415B, De facie 30. 944D, 164-167); "Supersition: God is not a Tyrant" (réf. au De aud. poet., en part. 8. 26B, l'approche de la poésie étant rapprochée de celle de la religion, De superstitione et De sera, 167-171); "The Persian Great King and Anti-Stoic Polemic" (De stoicorum repugnantiis, 171-175). (F.F.)

G. VANOTTI, «L' Ermocrate di Plutarco (e / o di Timeo?)», in R. Scuderi & C. Zizza (cur), *In ricordo di Dino Ambaglio. Atti del convegno, Università di Pavia, 9 - 10 dicembre 2009*, Pavia University Press, 2011, 91-102.

Il personaggio di Ermocrate, lo stratega siracusano che aveva rivestito un ruolo di certo non secondario nella guerra del Peloponneso, in particolare negli eventi che si svolsero in Sicilia, viene menzionato da Plutarco esclusivamente nella Vita di Nicia. Gli avvenimenti sono modellati sulla scorta dell'esposizione tucididea, sebbene in Plutarco si possa evidenziare maggiore approssimazione inerente soprattutto ai riferimenti cronologici e topografici.

L'aspetto che appare marcato in Plutarco, e del tutto assente in Tucidide, è l'indole magnanima ed equilibrata di Ermocrate, che si manifesta con chiarezza in due specifici episodi; in primo luogo quando Ermocrate, nel corso dell'assemblea riunitasi a Siracusa per decidere quale trattamento riservare ai prigionieri ateniesi, invita i Siracusani a non abusare della loro condizione di superiorità; in secondo luogo allorché lo stratega avrebbe evitato agli ateniesi Nicia e Demostene, oramai imprigionati dai Siracusani, di essere giustiziati dai nemici, consentendo loro indirettamente di suicidarsi in carcere. Anche in questo caso il resoconto plutarcoo si discosta da quello di Tucidide, il quale riferiva che i Siracusani furono i responsabili della morte dei due Ateniesi. Da dove potrebbero derivare dunque questi dettagli, che non si ravvisano in Tucidide e che sembrano restituire una prospettiva favorevole ad Ermocrate? Secondo la studiosa alla base di questi episodi potrebbe esservi il ritratto dello stratega siracusano che Timeo aveva delineato con tono celebrativo; Plutarco tuttavia non si era limitato a riprodurre acriticamente il modello timaico, sin troppo encomiastico,

bensi avrebbe confrontato il testo di Timeo con i resoconti più attendibili di Tucidide e Filisto, fornendo un'immagine di Ermocrate in cui, oltre ai pregi, vengono evidenziate anche le carenze dal punto di vista strategico. (S.C.)

J. VELA TEJADA, «Plutarco transmisor de Jenofonte: alétheia y propaganda antiespartana en la *Vida de Agesilao*», in *Transmisor*, 289-299.

La caracterización de Agesilao en el corpus plutarqueo dista de ser favorable al rey espartano. Un cotejo con testimonios literarios de fuste (como los transmitidos por Jenofonte) revela que Plutarco se atuvo preferentemente a fuentes históricas (Helénicas de Oxirrincio y Éforo) de signo, si no antiespartano, al menos filobeocio, lo que explicaría en buena medida la caracterización que Plutarco confiere al mandatario. (V.R., A.V.)

A. VINCENTE SÁNCHEZ, «La comunicación escrita en la antigüedad a través de la obra biográfica de Plutarco», in *Transmisor*, 521-529.

Este trabajo evidencia, por un lado, aspectos formales de la epistolografía, puesto que Plutarco en ocasiones recoge procesos epistolares completos, desde la composición hasta la lectura de la carta. En cuanto al contenido, se revela la importancia de los encabezamientos (que Plutarco utiliza para describir el carácter de los personajes) y de los distintos tipos epistolares transmitidos por el Queronenense. Por otro lado, Plutarco muestra un uso de la epistolografía relacionado con situaciones misteriosas y con frecuencia ilícitas; y, además, utiliza a menudo cartas en situaciones paralelas de las parejas biografiadas. (V.R., A.V.)

P. VOLPE CACCIATORE, «Qual è la migliore musica, l'antica o la moderna? Pietro Metastasio e il 'De musica'», *QUCC* n. s. 99 (2011) 273-279.

Nella corrispondenza epistolare tra Pietro Metastasio e Saverio Mattei, relativa

ai vizi e alle virtù della musica antica e di quella moderna, l'autore evidenzia efficacemente il riemergere di richiami e allusioni a tematiche e riflessioni contenute nel *De musica pseudo-plutarcho*. Come già era successo in età umanistica, anche nel XVIII secolo l'opuscolo attribuito a Plutarco gioca quindi un ruolo primario all'interno del dibattito sulla musica e sulla sua funzione spiccatamente 'etica'. (S.A.)

S. VOUTSA, «Constantinos Cavafis lee a Plutarco: historia, ironía y drama», in *Transmisor*, 657-674.

Se trata de un estudio sobre los poemas cavafianos inspirados en las *Vidas de Plutarco*, con el propósito de glosar poéticamente los aspectos de mayor enjundia, en la poesía del alejandrino, sobre la condición humana. (V.R., A.V.)

J. WARREN, «Pleasure, Plutarch's *non posse* and Plato's *Republic*», *CQ* 61 (2011) 278-293.

J.W. insiste sur l'emploi de Resp. IX fait par Plutarque pour dénoncer la méconnaissance épicurienne du plaisir. Il rapproche en particulier 1091D-E et Resp. IX 584d sq, en soulignant deux points: 1) la définition épicurienne du plaisir comme évitement du mal n'atteint qu'un plaisir illusoire, une "ombre": l'épicurien est comme le prisonnier de la caverne ou encore, comme le malade qui se débarrasse de la maladie et y voit le plaisir suprême; 2) elle méconnaît l'existence d'objets intelligibles qui comblent les désirs rationnels et cette concentration, erronée, sur les plaisirs physiques renvoie à l'erreur ontologique qu'est la méconnaissance des Idées (appui sur IX 585a-e). Un second passage important (IX 586a1-b3) comporte la métaphore, habituelle, du plaisir comme "a kind of filling" et renvoie à une interprétation de la relation entre désir et plaisir, et à la distinction entre plaisir en mouvement et plaisir

catastématique, que Plutarque ne creuse pas. Il insiste plutôt, toujours à partir du même passage, sur la vision appauvrie de l'humanité qu'ont les Épicuriens, qui ne proposent que des plaisirs inappropriés à notre nature rationnelle. Une seconde partie, qui prend en compte, outre les plaisirs purement rationnels, les plaisirs de l'existence les plus raffinés -exploitant l'image des Épicuriens comme adversaires de la *paideia*-, montre un certain adoucissement de Resp. IX, ajoutant aux mathématiques, les plaisirs des arts, littérature, histoire etc.: l'ensemble est mis en relation par J.W. avec le dualisme psychique de Plutarque. Enfin une dernière partie, plus orientée vers l'histoire de la philosophie et de la polémique entre Épicuriens et Platoniciens, réunit toutes les traces d'utilisation des textes de Platon par les premiers, de Métrodore jusqu'au II^e s. ap. J.C., pour tenter de cerner un débat, réel, mais mal connu, sur la vraie nature du plaisir. (F.F.)

A. V. ZADOROJNYI, «Plutarch and Homer», in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. II. H - Q., Wiley - Blackwell, 2011, 676-678.

Nécessairement dense, ce bref article de dictionnaire résume l'attitude ambivalente de Plutarque à l'égard d'Homère, entre l'exploitation érudite de ce vaste corpus et le rejet tout platonicien de la poésie. L'auteur rappelle qu'Homère est l'auteur le plus fréquemment cité par Plutarque qui, de surcroît, selon le témoignage du Catalogue de Lamprias, lui a consacré plusieurs traités aujourd'hui perdus. Plutarque a manifestement une connaissance solide du corpus homérique et il lui arrive de citer des vers entiers qui ne sont pas connus de la tradition manuscrite dominante. Souvent, Homère est cité comme autorité pour toutes sortes de questions d'ordre

historique, médical, scientifique, métaphysique, psychologique et éthico-politique, mais à plusieurs reprises, Plutarque le désapprouve explicitement ou implicitement, selon l'idée (héritée de Platon) que la poésie est mensonge. L'article est utile grâce aux très nombreuses références qui illustrent les divers aspects mis en évidence. (T.S.)

- A. V. ZADOROJNYI, «The ethico-politics of writing in Plutarch's *Life of Dion*», *JHS* 131, 2011, 147-163

The paper focuses on the representation of pedagogical and political communication between (and around) Plato. Dion and

Dioysius II in Plutarch's Life of Dion. Plutarch's narrative invokes both the Platonic critique of writing as an inadequate medium for teaching philosophy, and the polarity between free oral speech and writing as a symptom of tyranny. It is argued that the Life espouses but also complicates and implicitly interrogates the opposition between writtenness and orality across the philosophical and the political domain, thus constituting a rich intertextual response, from an Imperial Platonist author, to the Platonic concerns, about the written word. (Published Abstract)

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.

